Duzenleyen:bilginDK
2018-07-06



KUR'AN'I ANLAMA YÖNTEMİ

Tefsir Usulü

Mustafa İslâmoğlu

© DÜŞÜN YAYINCILIK

KUR'AN'I ANLAMA YÖNTEMİ
MUSTAFA İSLÂMOĞLU

Yayın Koordinatörü: M. Sami İslamoğlu
Editör: Haldun Şeker
Kapak & Mizanpaj: Ajans İndex
Baskı ve Mücellit: Tunçel Ofset Matbaacılık
ISBN: 978-605-5125-62-2
Yayıncı Sertifika No:12628
1. Baskı: Aralık, 2014

Genel Dağıtım:
EKOL YAYIN DAĞITIM
İstanbul Cad. Merkez Mah. 1. Sok. No:33/A
Bağcılar/İstanbul
(212) 521 91 13- (212) 524 7 524 Fax: (212) 521 90 86
www.adimkitap.com - info@adimkitap.com

DÜŞÜN YAYINCILIK
Topkapı Mh. Kahalbağı Sk. No:49/A Topkapı / İstanbul
(0212) 524 7 524
www.dusunyayincilik.com
twitter/dusunyayincilik - facebook/dusunyayincilik
"Düşün Yayıncılık" bir "Adım İletişim Hizmetleri ve Prod. Ltd. Şti." markasıdır.

Copyright:
Copyright © 2014, Düşün Yayıncılık
Eserin her hakkı DÜŞÜN YAYINCILIK'a aittir.
Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. İzinsiz çoğaltılamaz, basılamaz, yayınlanamaz, dağıtılamaz.

KUR'AN'I ANLAMA YÖNTEMİ (Tefsir Usülü)

Mustafa İslâmoğlu

DÜŞÜN YAYINCILIK

Vahiyle inşa olmuş
bir neslin özlemiyle...

MUSTAFA İSLÂMOĞLU

28 Ekim 1960 tarihinde Kayseri'nin Develi ilçesinde doğdu. İlk ve orta eğitimini doğduğu ilçede yaptı. Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nde başladığı yüksek öğrenimine Kahire El-Ezher Üniversitesi İslâm Hukuku Fakültesi'nde devam etti. Kahire'de eğitim için bulunduğu yıllarda hem İslâmî araştırmalarda bulundu, hem de dersler vermişti. Kahire'de verdiği tefsir derslerini bir konulu tefsir örneği olan Adayış Risalesi başlığı altında kitaplaştırdı.

1990 yılında, İmamlar ve Sultanlar adlı İslâm tarihinin ilk 150 yılını ele alan eleştirel tarih niteliğindeki eserini hazırladı. Bu yıllarda Yürek Devleti adıyla 'İslâmi Hareket' eleştirisini de içinde barındıran ilk denemesini kaleme aldı. Mısırlı yazar Safinaz Kazım'ın fi Mes'eleti's-Sufur vel-Hicab adlı eserini, Kadının Özgürlüğü adıyla tercüme ederek ilk çevirisi yayımlandı.

1991-1993 yıllarında, ilk cildini Kahire'de diğer ciltlerini Türkiye'de kaleme aldığı İslâmi Hareketler ve Kıyamlar Tarihi adlı eseri yayımlandı.

Geniş kapsamlı bir eleştiri & araştırma niteliğindeki Yahudileşme Temayülü adlı eseri 1994'de yayımlandı.

1997 yılında Human Rights Watch Helmann-Hammet 1997 ödülünü almışdı.

1997 yılında, II. Uluslararası Fetih Sempozyumu'nda sunduğu tebliği, Yürek Fethi adıyla kitaplaştı.

1992 yılında başlayan Tefsir Dersleri 2008 yılında tamamlanmış, eş zamanlı olarak hazırladığı Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meal-Tefsir 2008'de yayımlandı. 1998'de başlayan Tefsiru'l-Kur'an Te'vilu'l-Furkan adlı görüntülü ve sesli tefsir projesi de 2008 yılında 200 derslik video olarak yayınlandı. 2009-2013 yılları arasında verdiği Esmâ-i Hüsnâ dersleriyle eş zamanlı olarak kaleme aldığı Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ (3 cilt) 2013'te yayımlandı.

Yazarın son olarak, kaleme almakta olduğu Kur'an tefsirinin mukaddimesi niteliğindeki Kur'an'ı Anlama Yöntemi (Tefsir Usulü) adlı eseri Kasım 2014'te yayımlanmıştır.

Evli ve beş çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

SÖZ BAŞI 11

BİRİNCİ BÖLÜM
BAĞLAM

1.1. DIŞ BAĞLAM (BÜYÜK NÜZUL SEBEBİ) 19

1.1.1. Nüzul Ortamı 20

1.1.1.1. Cahiliyye Arabistanı ve Mekkesi 24

1.1.2. Nüzul sebepleri 31

1.1.3. Nüzul sebeplerinin sorunları 33

1.2. İÇ BAĞLAM (TERTİP) 37

1.2.1. Kur'an'ın tertibi 37

1.2.1.1. Surelerin nüzul tertibi 38

1.2.1.1.1. İlk nüzul tertipleri ve gerekçeli nüzul tertibimiz 41

1.2.1.1.2. Zor soru: Hangi tertibe göre okumalı? 45

1.2.1.1.3. Kur'an "mukaddes kitap" mı, "hayat kitabı" mı? 48

1.2.1.2. Surelerin Mushaf tertibi 51

1.2.1.2.1. Sureler arasında anlam bağı kurmak 55

1.2.2. Ayetlerin tertibi 57

1.2.2.1. Parçacı mantığın zararları 58

1.3. MEKKÎ VE MEDENÎ KUR'AN 61

1.3.1. Mekkî ve Medenî üslubun özellikleri 63

1.3.2. Mekkî'de Medenî, Medenî'de Mekkî ayetler sorunu 64

İKİNCİ BÖLÜM

VAHİY

2.1. VAHİY NEDİR? 71

2.1.1. Kur'an'da vahiy 74

2.1.2. Vahye dair izah denemeleri 76

2.1.2.1. İlahi vahiy ile şeytanî vahiy nasıl ayırt edilir? 79

2.1.2.2. Gerçek peygamber sahtesinden nasıl ayırt edilir? 82

2.2. KUR'AN NEDİR, NE DEĞİLDİR? 85

2.2.1. Kur'an'ın dili: Arşın dili mi-arzın dili mi? 87

2.2.2. Kur'an'ın ilahi kelam olmasının delili nedir? 91

2.2.3. Kur'an'ın nitelikleri nedir? 93

2.2.3.1. İnşa edici bir özne olarak Kur'an 97

2.2.3.1.1. Hadis ve 'sünnet'in öznesi olarak Kur'an 99

2.2.3.1.2. Özne Kur'an'ın nesneleştirilme süreci 101

2.2.4. Kur'an'ın amacı nedir? 105

2.2.4.1. 'Ayet' olan Kur'an'dan 'mucize' olan Mushaf'a 107

2.2.4.1.1. Sıfır mucizeden üç bin mucizeye nasıl çıkılır? 113

2.2.4.1.2. İ'cazu'l-Kur'an sorunu ve 'mucize' meselesi 117

2.2.4.1.3. Kur'an'ın nesi 'mucize'dir? 119

2.2.4.1.4. Kur'an şiire muhtaç değildir 122

2.3. KUR'AN'IN MADDİ UNSURLARI 127

2.3.1. Kur'an'da her şey var mıdır? 130

2.3.2. Kur'an'ın içeriği ve ana konuları 132

2.3.2.1. Kur'an kıssaları 135

2.3.3. Kur'an nesilden nesile taşınırken nasıl korundu? 141

2.3.3.1. Kur'an, Nebi yaşarken yazılmış ve toplanmıştır 143

2.3.3.2. Sahabe'nin Mushaf'ı düzenlemesi 145

2.3.3.3. Kur'an'a gölge düşüren rivayetler 148

2.3.4. Mushaf yazımının gelişim süreci 152

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAM

3.1. KUR'AN'IN ANLAMIYLA BULUŞMAK 161

3.1.1. Akıl ve Kur'an 161

3.1.2. Kur'an'ı anlamaya dair 163

3.1.2.1. Pasif iyiden aktif iyiye, hasenât'tan sâlihât'a 164
3.1.2.2. Kur'an anlamı olan bir hitaptır 167
3.1.2.3. Kur'an'ı anlamak farzdır 168
3.1.2.3.1. Kur'an'ı anlamak ilahi muradı anlamaktır 172
3.1.2.3.2. Kur'an korunmayı değil anlaşılmayı talep eder 174
3.1.2.3.3. Anlama dönüş ilâhi tenezzüle teşekkürdür 177
3.1.2.4. İlk Kur'an neslinin Kur'an'ı anlama çabası 179
3.1.3. Kur'an'ı nasıl okumalı? 182
3.1.4. Kur'an okumanın şartı var mıdır? 185

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
DİL-LAFIZ-MANA-MAKSAT

4.1. DİL 193
4.1.1. Dillerin kökeni ve Arap dil okulları 193
4.1.2. Arap dili beşeri mi, ilahi mi tartışması 197
4.1.3. Arap dilinin artıları ve eksileri 202
4.1.4. Nahiv ve belagatin birbirinden kopuş süreci 203
4.2. LAFIZ 209
4.2.1. İsimlere dair birkaç not 210
4.2.2. Fiillere dair birkaç not 215
4.2.3. Edatlara dair birkaç not 217
4.2.4. Kıraatlar ve kıraat farklılıkları sorunu 222
4.2.5. Lafzın ideolojileştirilmesi ve lafızcılık 227
4.2.5.1. Kur'an'ın zahiri, batını, haddi, matlaı nedir? 229
4.3. MANA 235
4.3.1. Anlama yöntemleri ve delalet bahsi 236
4.3.2. Kur'an'da söz sanatları ve sembolik dil 239
4.3.2.1. Lafzın ihmal edilmesi ve bâtıni yorum 242
4.3.2.2. Muhkem ve müteşabih 246
4.3.2.2.1. Müteşabihin kısımları ve yorumu 252
4.4. MAKSAT 255
4.4.1. Maksadı tesbitte yöntem sorunu 257
4.4.2. Maksadı tesbitte tümevarım yöntemi 259
4.4.3. Maksat eksenli okuma ve anlama örnekleri 262
4.4.3.1. Maksat eksenli okumaya dair üç örnek 265
4.4.3.2. Maksat eksenli okumanın avantajları ve riskleri 274

BEŞİNCİ BÖLÜM

YORUM

5.1. ANLAMIN YOLCULUĞU VE YORUM 279

5.1.1. Her anlama aynı zamanda bir yorum faaliyetidir 282

5.1.2. Yorumu nasıl isimlendirmeli? 284

5.1.2.1. Tefsir: Açıklama 286

5.1.2.2. Te'vil: Yorumlama 289

5.1.2.3. Tezekkür-tedebbür-taakkul-tefakkuh-tefekkür 291

5.1.2.3.1. Reysiz tefsir olur mu? 293

5.1.3. Aşırı yorum 297

5.2. KLASİK YORUM VE SORUNLARI 303

5.2.1. Yöntem sorunu 303

5.2.2. Nesh sorunu 304

5.2.3. İsrailiyyat ve Mesihiyyat sorunu 309

5.2.3.1. Diğer dinlerden Müslüman kültürüne geçenler 314

5.3. ÜÇ YORUM TARZI VE ÜÇ BİLGİ SİSTEMİ 321

5.3.1. Burhani yorum ve eleştirisi 322

5.3.2. Beyani yorum ve eleştirisi 326

5.3.3. İrfani yorum ve eleştirisi 331

5.3.3.1. Ebced/cifr üzerinden hurufilik, hurafe, tahrif 337

5.4. DOĞRU YORUMUN İLKELERİ 345

5.4.1. Kur'an, Kur'an'ın en iyi müfessiridir 345

5.4.2. Allah Rasulü Kur'an'ın mübeyyinidir 347

5.4.2.1. Allah Rasulü'nün beyan örnekleri 351

5.4.2.2. Hz. Rasul şeriat koyucu değil şeriata uyucudur 353

5.4.2.3. Helal ve haramı kim koyar? 355

5.4.2.4. Kur'an'daki "Allah ve elçisi" kalıbı ne söyler? 358

5.4.3. Sünnet kavramının serüvenine dair 361

5.4.3.1. Rasulün örnekliğine (sünnete) bakış sorunu 366

5.4.3.2 Hadis ve sünnet Kur'an'a arz edilmelidir 370

5.4.4. Hiçbir yorum mutlaklaştırılamaz 376

5.4.5. Hayat ve insan sebep, Kur'an sonuçtur 378

5.5. YORUMUN TARİHİ VE TEFSİRLER 385

5.5.1. İlk Kur'an neslinin Kur'an yorumuna katkıları 385

5.5.2. İkinci neslin Kur'an yorumuna katkıları 388

5.5.3. Tefsirler: Meziyetler ve zaaflar 391
5.5.4. Yorum ve eleştiri 398
5.5.4.1. Tarihselci yaklaşıma eleştirel bakış 400
5.5.4.2. "Şeriatın ümmiliği" tezine İbn Aşur'un eleştirisi 403
5.5.4.3. Yorumda yenilikçi yönelişler 404
5.6. TERCÜME VE MEAL 409
5.6.1. Kur'an tercümelerinin tarihine dair 409
5.6.2. Bir meal çalışmasının ilkeleri 414
5.6.2.1. Ya bir usulü olmalı ya da bir usule tabi olmalıdır 414
5.6.2.2. Meal çevirisinde metne sadakat esas olmalıdır 417
5.6.2.3. Meal açıklamalı ve notlu olmalıdır 419
5.6.2.4. Meal, İslam ilim mirasını yok saymamalıdır 420
5.6.2.5. Mealde iki dil arasında eş değerlilik gözetilmelidir 422
5.6.2.6. Kaynak dildeki ses, hedef dile taşınmalıdır 423
5.6.3. Mealler arasındaki farklılıklara yaklaşım 423

SÖZ BAŞI

Biz insanlara kelamı ile tenezzül buyuran, rahmet ve şefkatinin eseri olarak bizi gök sofrasından doyuran âlemlerin Rabbine sonsuzca hamdederek gireyim söze...

"Dünyada en çok okunan kitap hangisidir?" diye sorulsa, tereddütsüz "Kur'an'dır" derim.

"Dünyada en az anlaşılan ve yaşanan kitap hangisidir?" diye sorulsa, yine tereddütsüz "Kur'an'dır" derim.

"Dünyada en çok okunduğu halde en çok yanlış anlaşılan kitap hangisidir?" denilse, hiç tereddüt etmeden yine "Kur'an'dır" derim.

Oysa Kur'an, çelişkiden arındırılmışlık garantisi veren ve bunu açık ve net olarak beyan eden tek kitaptır.

Oysa Kur'an, "içinde hiçbir kuşku taşımayan" (*lâ raybe fîh);* yani kaynağı ve taşıdığı hakikatler açısından kuşkudan arındırılmışlık garantisi veren tek kitaptır.

Oysa Kur'an, kendisini defalarca "açık ve açıklayıcı" ***(mubîn)*** olarak niteleyen bir vahiydir. Kur'an'ın kendisi için ***mubîn*** sıfatını alması, muhataplarına açıkça 'anlaşılma garantisi' vermesi demektir.

Kur'an'ı Anlama Yöntemi, kaleme almakta olduğum Kur'an tefsirinin mukaddimesinden ibarettir. Bu eser, klasik anlamda bir "Tefsir Usulü" değildir. Özellikle öyle olması istenmemiştir. Zira bu eserin yazarının, hem "tefsir" teriminin geleneksel kullanımına, hem geleneksel tefsir usulünün içerik ve biçimine, hem de "usul" bahsinin konuşlandırıldığı yere ve ele alınış tarzına yönelik çekinceleri vardır. Bu çekinceler yeri geldikçe bu eserde dile getirilmiştir.

Tüm çekincelerim üç temel üzerine oturmaktadır:

1. Müslüman kültür havzasının taklit döngüsüne girmesi, tıpkı kızartma yağının mükerrer kullanımlarla kanserojen maddeye dönüşmesi gibi zehirli bir hal almış, Müslümanların algısını, aklını ve yaşamını zehirlemiştir.

2. Bu yüzden kendi havzamızın ürettiği dinî kültüre ilişkin tüm geleneksel birikim, bir tevbe ve istiğfar makamında, baştan sona acilen gözden geçirilmeli ve elenmelidir.

3. Dinî kültüre ilişkin tüm geleneksel birikimin elenmesinde kullanılacak olan elek ve mihenk taşı, eksiksiz ve tamamlanmış dinin ilahi referansı olan Kur'an olmalıdır.

Bu ümmetin en büyük problemi tefrikadır. Kaynağı birlemeden tefrika illetine çözüm bulmak imkânsızdır. İslam'ın sahibi Müslümanlar değil, yüce Allah'tır. Müslümanlar İslam'ın talibi olabilirler, sahibi değil. Din olarak İslam'ın imar planı ve ruhsatı da Allah'a aittir. Yüce Allah, bu dini son vahiy olan Kur'an ile tamamlamış ve mükemmel hale getirdiğini beyan etmiştir. Tamamlanmışın üzerine yapılacak her ilave, kaçak ve ruhsatsız yapı hükmündedir. Şehircilikte kaçak yapı ve ruhsatsız ilave, insanın bu dünyasını tehdit eden bir kanundışılık ve insan hakkı gasbıdır. Allah'ın dinine yapılan kaçak yapı ve ruhsatsız ilave, insanın hem bu dünyasını hem ahiretini heba eden bir sapmadır ve Allah'ın hakkını gasba yeltenmektir.

Din binasının sahibi olan yüce Allah, bu binaya tek meşru kapı açmıştır. Yüce Allah'ın rahmet peygamberi Hz. Muhammed bu binaya o kapıdan girmiştir. Hz. Peygamber o kapıdan girmeden önce kitap nedir, iman nedir bilmezmiş, bunu Kur'an'dan öğreniyoruz. Bu binaya sonradan sağdan, soldan, arkadan, hatta gizli tünel kazarak alttan kaçak kapılar açılmıştır. Bu kaçak kapıları açanlardan bazıları, Allah'tan utanmadan Allah'ın açtığı tek meşru kapıya "buradan girilmez" levhası bile asabilmişlerdir. Allah'ın *mubîn* olarak vasfettiği Kur'an'ı, "biz anlayamayız", "siz anlayamazsınız" diyenler işte onlardır.

Sonunda "indirilmiş din"e paralel olarak bir de "uydurulmuş din" ortaya çıkmıştır. İndirilmiş dinin şarii Allah'tır. Bu din son vahyin son ayeti ile kemale ulaşmıştır. Fakat uydurulmuş dinin şarii, din üzerinden üretilen kültürdür. O, asla tamamlanmayacak, sürekli yapılan ilavelerle büyüyecektir. Bunun adını Kur'an, "Allah'a din öğretmek" şeklinde koymuştur. Müslümanların ürettiği kültüre 'kültür' olarak bakıldığı sürece hiçbir beis yoktur. Kültürsüz medeniyet olmaz. Fakat o 'kültür' dine dâhil edilip dinleştiğinde, âdet ibadetleşir, atalar putlaşır, bidat imanlaşır, taklit kutsallaşır, beşeri olan ilahi olana karışır ve din yozlaşır. Bu sorunun çözümü Kur'an'ın layıkıyla anlaşılması ve yaşanmasına bağlıdır.

* * *

Sıradan bir mü'min "tefsir" deyince çekiniyor. Zira bu terim, sadece uzmanlarının konuşabileceği bir ihtisas alanı olarak görülüyor. Onun için bu kitabın adında "tefsir" yok. Onun yerine "anlama" var. Zira Kur'an'ı anlamak her mü'mine farzdır. Vahyi anlama sorumluluğu belli bir zümreye hasredilemez. Yine de geleneksel dil ile düşünenlere kitabın konusuna dair bir fikir vermek adına, parantez içinde *(Tefsir Usulü)* yazmanın yerinde olacağını düşündük.

Yöntem ve yönteme dair sorunlar Eski Yunan'dan beri revaçtadır. Yöntem konusuna eğilmekte İslam kültür havzası, komşu kültür havzalarına nispetle hep önde olmuştur. Batıda yönteme bir 'sorunsal' olarak dikkat çeken hiç kuşkusuz *Metot Üzerine Konuşmalar*'ın yazarı Descartes olmuştur. Biz biraz da modern Batının aklının çalışma biçimini bu eserden öğreniyor ve diyoruz ki: Demek ki yöntem sadece bir 'bilme ve yapma yordamı' değil, aynı zamanda bilen ve yapan öznenin aklının *nasıl* çalıştığını ele veren bir haritadır. *Nasıl* kelimesine dikkat çektim, zira o, 'ne asıl?' sorusundan bozmadır ve neyin asıl ve temel, neyin tali ve fer olduğu sorusunun cevabına dikkat çeker.

Çeker çekmesine de, yine de ilahi değil beşeri olan usul kurallarına toz kondurulmaz. Yenilikten söz edenlerin çoğu

füruda yeniliği kastederler, usulde yeniliğe cesaret edemezler. Oysa usulde yenilik acil bir ihtiyaçtır. Usulde yenilik yapmadan füruda yapılan yenilik, sorunu kökten çözmeyecektir. Eski usul ile füruda yenilik yapmak, 'altı kaval üstü şeşhane' deyimini hatırlatan bir garabet ortaya çıkaracaktır. Bu yüzden tüm sesimizle haykırmak istiyoruz: *Tecdid-i füru yetmez, tecdid-i usul elzemdir!*

Peki, neden birileri beşer ürünü olan usul kurallarına 'ilahi kelam' gibi dokunulmaz muamelesi yaparak etrafında bir 'konfor alanı' oluşturur? Oysa geçmişi sırf atalardan kaldığı için kutsamak, Kur'an'ın lanetlediği 'atalar dini'ne ait bir gelenektir. Bunun adı 'usul fetişizmi'dir. Yöntemsizlik ne kadar yanlışsa, yöntem fetişizmi de o kadar yanlıştır. Zira usul/yöntem denilen şeyi koyan da yine insanlardır. Sonuçta her usul kuralı bir akli çıkarım (*istinbat*) sonucunda elde edilir. Elde edilen hemen her kuralın istisnaları olur. Tek bir 'asıl'dan farklı 'usul'ler çıkarılmasının sebebi de budur. Aynı asıldan geçmişte çıkarılan eski usuller olduğu gibi, gelecekte çıkarılacak yeni usuller de olacaktır.

Usul fetişizmine müptela olanlar, beşeri usullere ilahi imiş muamelesi yapmaya bayılırlar. Fakat onların bu hastalıklı tavrı, usulün beşeri olduğu, zamana maruz kaldığı, kendi zamanı ile mukayyet olduğu, tüm zamanlara hitap edemeyeceği gerçeğini değiştirmez.

Elinizde tuttuğunuz bu eser, usulde yenilenmenin nasıl olması gerektiğine dair atılmış çok mütevazı bir ilk adımdır. Yetersizdir, eksiktir, kusurludur. Ama iki şeyin de göstergesidir: Alınan riskin ve verilen emeğin... Alınan risk, "uydurulmuş din" tüccarlarının her tür ötekileştirme, itibarsızlaştırma ve şeytanlaştırma kampanyalarına en ahlaksız ve en çirkin biçimde devam edeceklerini bilmektir. Verilen emek ise ortadadır. Bunu dile getirmek bize düşmez. Sadece kadirbilir ve hamiyet ehli insanların takdirine bırakmakla yetiniyoruz. Ümmetin içine düştüğü şu yangından çıkmak için hiçbir risk almadan, dünkülerin birikiminin ardına sığınarak her yeni çıkışı taşlayan aymazları, Allah'a ve vicdan sahiplerinin vicdanına havale ediyoruz. Buna

geleneksel birikime sırtını yaslayıp, onun oluşturduğu konfor alanında bulunmanın rahatlığıyla, her yeni söylemi, 'eski' olmaktan başka hiçbir kerameti olmayan görüşlerle mahkûm etmenin keyfini süren akademya da dâhildir.

* * *

Bu eser beş bölümden oluşmaktadır:

1. *Bağlam.*
2. *Vahiy.*
3. *Anlam.*
4. *Dil-Lafız-Mana-Maksat.*
5. *Yorum.*

Bölümlerin içeriğine burada girmeyi gereksiz buluyorum. Bölümlerin bu şekilde sıralamasına gelince: *Bağlam*'ın, *Vahiy* konusunun önüne geçerek ilk sıraya yerleştirilmesi, bağlamın vahyin nüzul sebebi olmasındandır. Zira insan ve hayattan müteşekkil olan bağlam olmasaydı, onun sonucu olan Kur'an da inmezdi. *Bağlam* Kur'an ağacının ekildiği topraktır. Beş bölümün sonuncusu *Yorum*'dur. Zira ***yorum***, sebebi ***Bağlam*** neticesi *Vahiy* olan sürecin son halkası, yani meyvesidir. *Yorum* mey*vesi, Anlam gövdesinden çıkan Dil-Lafız-Mana-Maksat* dallarında yetişir.

* * *

Eser baskıya girmeden önce, birçok dost ve tanıdık isim tarafından okundu. Eleştiri ve görüşlerinden istifade ettiğim bu dost ve tanıdık isimler arasından özellikle İbrahim Sarmış, Mehmet Okuyan, Şahin Güven, Fatih Okumuş, Adnan İnanç, Mehmet Birsin ve Ekrem Demir'in isimlerini yâd etmeliyim.

Kur'an'ı Anlama Yöntemi, geleceğe ilişkin büyük rüyam olan "Kur'an Nesli"nin oluşmasına küçük bir katkıda bulunursa, kendimi bahtiyar hissederim.

Ya Rab! Biz talep ettik! Sen nasip et! Âmin.

Mustafa İslâmoğlu

28 Ekim 2014, İstanbul



BİRİNCİ BÖLÜM
BAĞLAM



1.1. DIŞ BAĞLAM
(BÜYÜK NÜZUL SEBEBİ)

Kur'an söz konusu olduğunda iki tür bağlam gündeme gelir: Hitabın bağlamı ve muhatabın bağlamı. Hatib Allah'tır ve O'nun bağlamı olmaz. Allah için 'bağlam' geçersizdir; zira O, tüm zamanlar ve mekânları yaratan ve kuşatandır. Bağlam biz insanlar için geçerlidir. Biz kendimizi Kur'an'ın muhatabı olarak görüyor ve onun bize hitap ettiğine inanıyoruz.

Her insan Kur'an'ın nüzul sebebidir. Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen her kişi, kendisini Kur'an'ın iniş nedeni olarak görmeli ve "Kur'an benim için indi" demelidir. Zira Kur'an hayat kitabıdır. Kur'an, nasıl ki Allah'tan bağımsız okunamazsa, hayattan ve insandan da bağımsız okunamaz. Yaşanan hayat Kur'an'ın anasıdır. Kur'an, o ananın göğsünden emerek 23 yıllık iniş yolculuğunu tamamlamıştır. Aynı zamanda Kur'an, hayatı emziren, insana hayat veren bir ana olmuştur. Ancak ikisi arasında ciddi bir fark vardır. Kur'an yaşanan hayattan 23 yıl gibi sınırlı bir süre emmiş, fakat yaşanan hayatları o gün bugündür emzirmeye devam etmiş, kıyamete kadar da devam edecektir.

Kur'an bir boşluktan seslenmez. Ayaklarını bastığı bir yer vardır ve oradan konuşur. Kur'an'ın konuştuğu yeri dikkate almayan, ne söylediğini anlamakta zorlanır. Bu yüzden Kur'an, ayakları arzda başı arşta bir hitaptır. Onun ayakları lafzı, başı ise mana ve maksadı temsil eder. Ayaklarının nerede durduğunu bilmek, başının neyi kastettiğini anlamamızı kolaylaştırır. Şu halde 'bağlam', Kur'an'ın ayaklarını bastığı yerle ilişkisini ifade eden bir kavramdır.

Kur'an'ın anlaşılmasında aklın ve dilin yeri ne kadar vazgeçilmezse, bağlamın yeri de öylesine vazgeçilmezdir. Kur'an'ı doğru anlamak için, ayetlerinin ve pasajlarının bağlamını bilmek gerekir. Olgu ve olayları temsil eden bağlam, Kur'an'ın büyük nüzul sebebidir. Sebep bilinmeden, sonuç doğru değerlendirilemez. Sonuçları doğru okumak, nedenleri bilmeye bağlıdır. Bağlam, *dış bağlam* ve *iç bağlam* diye ikiye ayrılır. Burada "metnin dış bağlamı" ifadesini kullanmamamızın sebebi, Kur'an'ın gaybi kaynağından hedefine, yazılı bir metin olarak değil, sözlü bir hitap olarak inişine matuftur.

Dış ve iç bağlam dışında bir de o hitabı yorumlayanın bağlamı vardır. En nihayet bağlam dediğimiz şey, o bağlamı keşfeden ve yoruma tabi tutan yorumcudan bağımsız değildir. Onaylamasak da bazen iş, bağlamı keşiften öte giderek bağlamı kurmaya ve hatta kurgulamaya kadar varabilir. Bu durumda hitabı yorumlayanın bağlamı da önem kazanıyor: Yorumcu hangi bağlamda durmaktadır? Yorumcunun kendi zaman ve mekânına ilişkin verilerin yorumlar üzerinde hiç etki etmediğini düşünmek olacak iş değildir. Şu halde yorumcunun şimdi ve buradasının yorumu üzerindeki etkisi nedir? Yorumcunun zaman ve mekânı ile, metnin zaman ve mekânı arasındaki mesafeyi hangi yöntemlerle ve nasıl aşmaktadır? Yorumcunun içinde yetiştiği kültürel atmosfer ve eğitimi boyunca edindiği birikimin yorumu üzerindeki etkisi nedir? Hiç şüphesiz bütün bu sorular da bağlam bahsinin bir parçasıdır ve yorumu etkileyen faktörler arasında yer almaktadır.

Dış bağlam, Kur'an'ın hayatla, hayat ağacının soylu meyvesi insanla, insanın meyvesi olan olgu ve olaylarla olan bağını gösterir. Kur'an pasajlarının inişine sebep olan olgu ve olayların bir ortamı vardır. Bu ortam, *nüzul ortamı* olarak adlandırılır.

1.1.1. Nüzul Ortamı

Coğrafi açıdan nüzul ortamı: Burası, yeryüzünün Kuzey yarım küresinin Ekvator'a yakın kısmında yer alan Arabistan

yarımadasıdır. Kur'an vahyinin ilk muhatapları genellikle, yarımadanın çöl ile Kızıldeniz arasında boylu boyunca uzanan vadiler silsilesinde yer alan ve Araplar tarafından "Tihame" adıyla anılan bölgesinde yaşayan insanlardır. Bölge kurak ve çöl ikliminin baskın olduğu bir yerdir. Yerleşim yerleri, Mekke gibi su kuyularının bulunduğu bölgelerde, Taif ve Medine gibi vahalarda yoğunlaşmıştır. Bedevi göçer kabileler ise deve sürülerinin peşinde çölde sürekli yer değiştirirler. Coğrafyanın bariz özellikleri, sıcak, zor, sert ve haşin olmasıdır. Her türlü tehlikeyi ve sürprizi bağrında barındırır.

Ekonomik açıdan nüzul ortamı: "Baharat Yolu" olarak da bilinen güney-kuzey ticaret yolunun içinden geçtiği bölge, ticari açıdan hayli hareketlidir. Mekke ticari bir merkezdir. Medine ve Taif zirai ürünler yetiştirir. Badiyedeki bedeviler hayvancılık yaparlar. Kâbe'ye ev sahipliği yapan Mekke, hac mevsiminde yarımadanın her tarafından gelen tüccarları ağırlar. Üç farklı mevkide kurulan panayırlarda tahıl, un, canlı hayvan, yağ, deri, kumaş, koku, baharat, şarap ve silah gibi ürünlerin ticareti yapılır.[1] Mekkeliler yazın Şam, kışın Yemen tarafına "İlâf" adı verilen ticari seferler yapar, kalabalık ticaret kervanları kaldırırlardı. Savaşlar, sebepleri ve sonuçları itibarıyla ekonomik bir enstrümana dönüşebiliyordu. Yörede bir 'savaş ekonomisi'nden söz etmek gayet mümkündür.

Sosyal açıdan nüzul ortamı: Vahyin ilk muhatabı olan Arap toplumu dışarıdan bakınca tek renk ve içine kapalı görünen, içine girince ise oldukça renkli ve hareketli olduğu gözlenen bir

1 Nüzul ortamında ticaret yapan ünlü isimler ve yaptıkları ticarete birkaç örnek vermek gerekirse: Ebu Bekir elbise ve kumaş ticareti yapardı. Hılfu'l-Fudûl'ün kendi mekânında yapıldığı Abdullah b. Cud'ân Şam'a elbise ve kumaş götürür, oradan da Mekke'de satmak için un getirirdi. Ebu Talib hem elbise ve kumaş, hem de koku ve baharat ticareti yapardı. Günün ilk yarısında elbise, ikinci yarısında koku ve baharat satardı. Osman b. Affan, Talha b. Ubeydullah, Abdurrahman b. Avf da elbise ve kumaş ticareti yapardı. Ümeyye b. Halef ve Semure b. Cundeb koku ve baharat ticareti yapardı. Ömer b. Hattab simsarlık yapardı. Bir ara ücretli olarak Velid b. Muğire'nin Şam'a giden ticaret mallarına nezaret etti. Cahiliyye döneminde şarap ticareti de yapmıştı. (Hişam el-Kelbî, *Mesâlibu'l-Arab*, tah: Necah et-Tâî, Daru'l-Hedy, Beyrut-Londra 1419/1998, s. 34-35)

toplumdur. Kabile, sosyal hayatı belirleyen bir numaralı unsurdur. Tabiat şartlarının zorluğu dayanışmayı zorunlu kılar. Dayanışma kabile üzerinden örgütlenmiştir. Her tür beşeri ilişki veya ilişki kesme hali kabile sistemiyle bir biçimde alakalıdır. Kabile kimliği karşısında inançlar bile ikincildir. Baskın ideoloji kabileciliktir. Aile, soy, boy gibi alt kimlikleri veya kabileler topluluğundan oluşan üst kimlikleri hep kabile kimliği besler.

Nüzul ortamıyla ilgili biri ifrat diğeri tefrit olmak üzere iki yanlış göze çarpmaktadır: İfrat, Kur'an'ı nüzul ortamından koparmak; tefrit, Kur'an'ı nüzul ortamına mahkûm etmektir. İlki Kur'an'ın ayaklarını yerden kesmek, ikincisi onun başını gövdesinden ayırmaktır. İlki onu bağlamından koparmak, ikincisi onu tarihe gömmek ve müzelik bir antika eşya haline getirmektir. Bu, Kur'an'ı 'mehcur' bırakma yöntemlerinden biridir. Kur'an, zorunlu olmadıkça kişi, yer, zaman ismi vermeyerek, kendisini tarihe gömecek birilerine karşı tedbirini daha baştan almıştır.

Nüzul ortamını bilmek, vahyi doğru anlamayı kolaylaştırır. Burada ciddi bir soru, hatta sorun gündeme gelmektedir: İyi de, vahyin nüzul ortamını bilmek ne kadar mümkündür? Bu soruya cevap vermek zordur. Ancak bu sorunu çözmek çok daha zordur. Bizim nüzul ortamını kendisinden öğrendiğimiz kaynaklar, nüzul ortamını gerçeklere sadık kalarak bize anlatmışlar mıdır? Yoksa kendi siyasal ve sosyal kamplarına, kavim ve kabilelerine, mezhep ve meşreplerine göre mi seçmişlerdir? Seçtilerse biz nüzul ortamını onların perspektifinden algılamaya mahkûmuz demektir. Dahası nüzul ortamına dair karartma uygulanmış mıdır? Karartılan acı gerçeklerin yerine, tedarik edilmiş tatlı yalanlar ikame edilmiş midir? Zira bu zaaf bizim bilgi bloğumuzun en temel çelişkisidir. Bu çelişkiyi çözmek yerine, bu çelişkiyle yaşamayı ahlak haline getirmişizdir. Asıl felaket de budur. Bu da nüzul ortamı diye bildiklerimizin aslında güvenilmez ve doğrusu yanlışına karışmış bir 'zan' ve 'vehim' olduğu sonucunu vermez mi? Neyse ki, zan ve vehme dayalı diğer bütün alanlardaki malumat yığınında olduğu gibi, bu alanda da kapısına müracaat edeceğimiz Kur'an gibi sağlam bir kaynağımız var.

Yukarıdaki sorun gözümüzün içine bakıp dururken, vahyi indiği zamana giderek anlama teklifine en azından ihtiyatlı bir iyimserlikle bakmak durumundayız. Bu teklif iki aşamayı öngörüyordu: İlki vahyin indiği zamana gitme, ikincisi onu oradan alıp kendi zamanımıza taşıma ve mesajını hayata uygulama. Hiç şüphesiz bu güzel bir temenni idi. Fakat bunu gerçekleştirmek, temenni etmek kadar kolay değildi. Biz aynı çıkmazı, Kur'an'ın aslında yazılı bir metin değil sözlü bir hitap olduğu 'keşfinde' de yaşadık. Bu keşfin doğruluğunda hiçbir şüphe yok. Aslında bu keşif, içinde dile getirilmemiş temel bir eleştiri taşıyordu: Biz, sözlü hitap olarak indirilen 'hayat kitabı' Kur'an'ı, okunur ama anlaşılmaz bir 'kutsal kitaba' dönüştürdük.

Sözlü bir hitap olarak indirilen Kur'an'ın yazılı bir kitaba dönüşmesi, eşyanın tabiatı gereği zorunlu bir uygulamaydı. Fakat sözden yazıya geçiş, anlamın bir konumdan başka bir konuma taşınması demekti. Sözle taşınan anlamın bağlamı da beraberindeyken, iş yazıya geçince bağlam kısmen dışarıda kalmaktaydı. İşte bu açığı Tefsir İlmi, usuldeki 'delalet bahsi', Bedi, Beyan ve Meani gibi belagat ilimleri, Nüzul Sebepleri İlmi gibi Kur'an ilimleri kapatmaya çalıştı.

Burada bir sorun var. Dedik ki: Vahyi en doğru anlama, indiği ortama yani onun sözlü bir hitap olduğu ortama giderek anlamadır. İyi de, bu mümkün müdür? Mümkünse, ne kadar mümkündür? Bunu yapmak bunu söylemek kadar kolay mıdır?

Kâğıt üzerinde hayli sorunsuz ve tumturaklı duran bu 'doğru' tesbitin, iş uygulamaya geçince hiç de sorunsuz olmadığı ortaya çıkıyordu. Yani bu tez bize bir çözüm sunmaktan daha çok, bir kaçış ya da 'kaçak çıkış' teklifiydi. "*Orda bir köy var, uzakta / O köy bizim köyümüzdür / Gezmesek de, tozmasak da / O köy bizim köyümüzdür*" nostaljisinden daha umutsuz bir vakaydı. Zira o köye varmak mümkündü, varıp varmamak size kalmıştı. Ama 'saadet asrı' adıyla klişeleştirilip ulaşılmaz ve erişilmez addedilen o 'rüya adasına dönüş' mümkün müydü? Bu soruyu cevaplama mükellefiyeti, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ortama dönüşü sorgusuz

sualsiz bir biçimde dillendirenlere düşse gerektir. Tarihselci yaklaşımın çıkmazlarından biri de budur.

Burada bizce dikkat edilmesi gereken en önemli husus, vahyi nesneleştirmekten azami oranda kaçınmaktır. İlahi bir inşa projesi olan vahiyle ilişkimiz, onunla bir söyleşi ve diyalog biçiminde gerçekleşmelidir. Birinin ağzından söz alacaksanız, bunu onu zorla söyleterek de alabilirsiniz, doğru sorular sorarak da. Vahiy istediğimizi söyleteceğimiz bir nesne-metin değil, ilahi rahmetin bir gök sofrası olarak insanlığın önüne açtığı bir 'özne-hitap' ve 'mübîn kitap'tır. Başka bir ifade ile vahiy yönlendirilen değil, yönlendiren olmalıdır.

Vahye nesne-metin muamelesi yapıp onu zorla söyletmeye kalkanlar, 'kitaba uyma' değil 'kitabına uydurma' derdinde olanlardır. Belki de asli olarak mü'minlere bir şifa olduğu kendisi tarafından ifade buyrulan vahyin "zalimlerin sadece hüsranını artırması", bu anlama gelmektedir. Yani, ilahi vahye nesne muamelesi yaparak zulmedenler, sadece kendilerini aldatmış, hüsranlarını artırmış olmaktadırlar.

1.1.1.1. Cahiliyye Arabistanı ve Mekkesi

Kur'an'ın büyük nüzul sebebi olan nüzul ortamını bilmek, Kur'an'ı doğru anlama konusunda önemli bir rol oynar. Yanlış veya eksik bilgi, ayetlerin maksadını anlamayı zorlaştırır, bazen imkânsızlaştırır.

Cahiliyye Arabistanı hakkındaki genel kanaat, bu coğrafyanın gerek sosyal, gerekse kültürel olarak etrafından yalıtılmış olduğu şeklindedir. Bu yanlış kanaat, cahiliyye toplumunu, akide ve gelenek açısından homojen bir toplum olarak görme sonucunu doğurmaktadır. Bu zincirleme yanlış, özellikle nüzul ortamının akide, gelenek ve ahlakını eleştiren ayetleri anlamayı zorlaştırmaktadır. Buna bir de Kur'an'ın *cahiliyye* nitelemesini "bilgi yetersizliği", "bilgiden mahrumiyet" gibi anlama yanlışı eklenince, iş büsbütün içinden çıkılmaz hale gelmektedir. Oysa Kur'an'ın *câhiliyye* ile kastı bir "bilmezlik" hali değil, bir "kendini bilmezlik" ha-

lidir. Nüzul toplumunun homojen olduğu yanlış kanaatini, Mekke ve çevresinin o günün dünyasına hükmeden siyasal blokların dışında kalması da beslemektedir. Buna bir de bir yanı çöl diğer yanı deniz tarafından kendi dışındaki dünyadan yalıtılmış gibi duran coğrafya eklenince, zihinlerdeki bu yanlış kanaat daha bir pekişmektedir.

Bu durumda Mekke'de Yahudiliği ve Yahudileri, Hıristiyanlığı ve Hıristiyanları eleştiren ayetlerin bastığı yer kaybolmaktadır. Oysa Mekke ve civarında hatırı sayılır sayıda köle veya işçi statüsünde Hıristiyan zanaatkâr bulunmaktadır. Yine Mekke ileri gelenlerinden bazılarının Yahudi ve Hıristiyan kadınlarla yaptıkları evliliklerden doğan çocuklar vardır. Bazı önde gelen Mekkeliler ise bölgedeki Yahudilerle iş ortaklığı yapmaktadır. Hepsinden öte Hıristiyanlığı, Yahudiliği, Maniciliği, Mecusiliği din olarak benimseyen Arap kabileleri vardı.[2] Bazı ayetlerdeki eleştirilerin kapsamına, bölgenin en yaygın inanç sistemlerinden biri olan İkici Bâtıniliğin (Düalist Gnostisizm) girdiği akla bile getirilmemektedir. Oysa İkici Bâtıniliğin bölgedeki en hareketli merkezi Lahmiler'in başkenti Hîre'dir (bugünkü Necef). Dahası Mekke ve çevresindeki birçok insanın Hîre ile sıkı ilişkisi vardır. Hatta bunlar arasında Hîre'de eğitim görenler vardır. Mekke'de yazı bilenlerin çoğu yazmayı Hîre'de öğrenmişler, Mekke yazısına da "Hîre Hattı" (*hattu'l-hîrî*) adı verilmiştir.[3]

Kur'an "Güneşe ve Ay'a secde etmeyin!" derken, kastı sadece Harran Sabiilerinin inancını reddetmek değildir. Aynı zamanda, Mısır kökenli güneş kültünü de reddetmektedir.

---

2 Kendilerini Hz. İbrahim'e nisbet eden bölge Araplarının şirk dininin dışında, başka dinlere müntesip Arap kabilelerine şu örnekleri verebiliriz: Rabia, Gassan ve Huzaa'ya bağlı bazı boylar Hıristiyan idi. Himyer, Becile, Has'am, Kinane oğulları, Hars oğulları ve Kinde kabileleri Yahudi idi. Bunlardan bazıları hermetik karakterli Yahudi kültürünü geldikleri Kuzey Yemen'den tevarüs etmişlerdi. Temim oğulları ve Irak'ta yaşayan bazı boylar Mecusi idi. (Hişam el-Kelbi, *Mesâlibu'l-Arab*, s. 68; Şihabuddin el-Ebşihi, *el-Mustatraf*, Beyrut 1990, II, 82)

3 Hîre'de öğrenim görüp *Hîre Hattı* ile yazı yazanlar arasında şu isimleri sayabiliriz: Hz. Rasul'ün azılı hasmı Nadr b. Haris, Mekkelilerin yazı hocası Harb b. Ümeyye, kardeşi Süfyan b. Ümeyye, Ebu Kays b. Abdimenaf, Ebu Bekir'in babasının kuzeni Abdullah b. Cud'ân ve Bişr b. Abdilmelik.

Sahi, Arabistan Zerdüşt dini, Budizm, Hinduizm ve Şamanizm gibi Asya kökenli dinlerden etkilenmişken, nasıl olur da hemen yanı başındaki Mısır'dan etkilenmez? Üstelik Mısır, Kur'an'da 30 kez geçen bir coğrafyadır. Geçmişte Arabistan'a sefer düzenleyen Firavunlar olmuştur. Hiksos hanedanı gibi, Mısır'ı yöneten Sami kökenli kavimler de olmuştur. Arabistan ile Mısır arasındaki çok yönlü ilişkinin tarihi çok eskidir. Teyma vahasında Arap asıllı bir Osiris rahibi tarafından adanan Mısır tarzı bir dikilitaş bulunmaktadır. Kâbe'nin son inşası Mısırlı ustalar tarafından yapılmıştır. Müşriklerin ünlü putu Uzzâ, Mısır teslisinin bir parçası olan Tanrıça İsis'in Arap versiyonundan başka bir şey değildir.[4]

Bütün bunlar şunu gösteriyordu: Kur'an şirklerin tümünü reddedip insanlığı tevhid akidesine çağırıyordu. Kur'an'ın reddettiği şirk, sadece edindikleri putlara Allah'ın astları diye tapınan müşrik Arapların ve kitap ehlinin şirkinden ibaret değildi. Bunun yanında 'hulûl'cü (Tanrı'nın insana girdiği veya insana dönüştüğü) ve 'ittihat'çı (Tanrı ile insanın birleştiği) akidenin kaynağı olan Hint tarzı şirk, 'iyilik' ve 'kötülük'ten oluşan iki ilkeye dayalı Pers ve Yeni Eflatuncu şirk, beden-ruh karşıtlığına dayalı Helenistik-Yeni Eflatuncu Bâtını şirk türlerinin tümünü reddediyordu.

Kanaatimiz o ki, nüzul ortamının renkli insan ve inanç haritası bilinmeden, nüzul ortamı insanının inançlarına yönelik Kur'anî eleştirilerin gerçekte neyi eleştirdiği bilinemez. Bu bilinemeyince de "Onlar o muazzam haber (kıyamet ve ahiret) konusunda farklı görüşler taşıyorlar" (Nebe' 3) ayeti asla anlaşılamayacak, anlama açığı *muhtelifûn* kelimesinin anlam alanına müdahale yoluyla giderilmeye çalışılacaktır.

4 Mısır tanrıçası İsis, Arabistan'da iyi bilinen ve tapılan bir puttur. Firavun'un karısının ismi olarak tefsirlere geçen Asiye'nin İsis ile fonetik benzerliği hayli dikkat çekicidir. Mısır putlarından Bes'in kökeninin Güney Arabistan olduğu iddia edilir (Yakubi, *Mu'cem* I, 412). Yakubi, Güney Arabistan'daki Becâ kabilesinin Mısır kökenli bir put olan Hehakhua'ya taptığını kaydeder. Mısır teslisinin 'oğul'a denk düşen tanrısı Horus, doğan/şahin heykeli ile temsil edilir. Mısır teslisinin Horus tanrısı Arapçaya "hur" adıyla geçmiş ve yine doğan/şahin (*es-sakr*) heykeliyle temsil edilmiştir. (Bu konudaki eski yeni tüm bulguları içeren kapsamlı bir çalışma için bkz: Okasha el-Daly, *Kayıp Binyıl-İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, çev: Ü. Küçükislamoğlu, İthaki, 2013, s. 32, 34-35, 70 vd.)

Şu durumda nüzul ortamını oluşturan insanların kavmî ve dinî aidiyetleri olağanüstü önem kazanmaktadır. Önemine binaen biz de burada nüzul ortamı insanlarının kavmî ve dinî aidiyetlerine örnek kabilinden değinelim. Mekke ve civarında, Arabistan Arapları dışında yaşayan insanların kavmî ve coğrafi aidiyetleri kabaca şöyleydi:

1. Yahudi asıllılar.
2. Habeş asıllılar.
3. Nabat asıllılar.
4. Bizans asıllılar.
5. Sind (Altkıta) asıllılar.
6. Çin asıllılar.[5]

Arabistan müşriklerinin şirk akidesi dışındaki inanca dair aidiyetler:

1. Yahudiler.[6]

---

5 Meraklısı için örnek kabilinden zikredelim: Haşim b. Abdimenaf'ın Habeş bir kadından peydahladığı Nadle b. Haşim, aynı durumdaki Nufeyl b. Abduluzza, aynı durumdaki Hattab b. Nufeyl, aynı durumdaki Amr b. el-As es-Sehmi. Habeş asıllı Hıristiyan bir kadının oğlu olan Rebia el-Mahzumi, Ma'mer b. Osman et-Teymi. Annesi Sahmâ' adında Hıristiyan bir Habeşli kadın olan Haris b. Abdullah b. Ebi Rebia ve Bizans'ın bölge valisi adayı Osman b. Huveyris b. Esed. Bunlar Habeşli annelerin çocuklarıydı. Abbas b. Velid b. Abdulmelik, Abdullah b. Ebi Amr, Ömer b. Hafs b. el-Muğire, Ca'd b. Dirhem'i bir kurban bayramında mescidin ortasında koyun gibi boğazlayan katil ve zındık Emevi valisi Halid'in babası Abdullah el-Kasri ve Ubeydullah b. Abdurrahman, Bizanslı annelerin çocuklarıydı. İsa b. Umara b. Utbe, annesi Hilye adlı şehirden olan Müslim b. Akil, Yahya b. Ebcer, Ukbe b. Bişr el-Esedi, Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ud Nabatlı annelerin çocukları idi. Muhammed b. Ali b. Ebi Talib'in annesi günümüzde Pakistan'a tekabül eden Sindliydi. Ebu Süfyan b. Abdimenaf, Mahreme b. Abdulmuttalib, annesi Gazze yakınlarındaki bir Yahudi köyünden olan Ukbe b. Ebi Muayt Yahudi annelerin çocuklarıydı. İbn Saib b. es-Sinî b. Âiz Çinli bir annenin çocuğu idi. (Hişam el-Kelbi, *Mesâlib*, 46-49)

6 Yahudiler etnik açıdan da, dinî açıdan da tek sınıftan oluşmuyordu. a) *Etnik açıdan*: Filistin, Şam, Necran ve Yemen kökenliler şeklinde tasnif edebiliriz. Medine'deki Yahudi kabileleri, kökenlerinden yola çıkarak dindaşlarına ayrımcılık uygularlardı. Mesela diyet açısından iki Kureyzalı bir Nadirliye eşit sayılırdı. Allah Rasulü bu ayrımcılığı kaldırdığı için, ihanetleri cezalandırılırken Kureyzalılar Nadirlilere katılmadılar. Bunların dışında bir de Yahudileştirilmiş Arap çocukları vardı. Bu zümre, "Zorlama dinde yoktur" (2:256) ayetinin iniş nedenleri arasında gösterilir. Mesela Zeyd b. Sabit'in babalığı Umara'nın kardeşi Amr b. Hazim bunlardan biriydi. b) *İnanç açısından*: Dindarlığının merkezini Tevrat'ın oluşturduğu bir Yahudilik türü vardı. Bunların aslı, *Sâmirî Tevrat*'na kadar gider. *Sâmirî Tevrat*, Tevratlar içinde

2. Hıristiyanlar.[7]
3. Sabiiler.
4. Dehriler.
5. İkici Bâtıniler/Düalist Gnostikler (Zındıklar).[8]

ahiret inancına belirgin vurgu yapmasıyla öne çıkar. Avamî değil, Ubey b. Ka'b ve Abdullah b. Selam gibi vahyî bilgiye sahip mühtedi Yahudilerin bu sınıfa mensup olduğunu düşünüyoruz. Bu ekolü sonraki yüzyıllarda Karaim mezhebinin temsil ettiği kanaatindeyiz. Geniş Yahudi kitlenin din kültürü kitabî değildi. Bu zümre, geleneği Tevrat'ın yerine ikame eden Talmudcu ve Mişnacı (Rabbinik) Yahudiliğe inanıyordu. Bir tür Yahudi tasavvufu diyebileceğimiz Esseni (*Essenes/İsyîm*) eğilimli bir Yahudilik de vardı.

7 Hıristiyanları da bir çuvala dolduramayız. Bölgedeki Hıristiyanlık Yahudilikten daha renkliydi. Teslisi reddeden ve tevhide yakın bir Hıristiyan grubu vardı. Onlara Batılı kaynaklar "Ebionit" adını vermektedirler. Biz onlara 'İsevî' demeyi tercih ediyoruz. Bunlar Hz. Meryem'in Hz. İsa'nın doğumundan sonra evlendiği marangoz Yusuf'tan olma kardeşi Yakub'un cemaatinin devamı olarak bilinmektedir. Yakub bu cemaati İsa'yı tanrılaştıranlara karşı kurmuş, Arius ve benzeri muvahhitler bu yolu sürdürmüştür. Kilisenin baskısı altında muvahhit İseviler çeşitli mezhepler içine gizlenmişlerdir. Necaşi ve Maide 14'te "Biz Nasarayız diyenler" kesiminin, muvahhit İseviler olduğu görüşündeyiz. Bu kesimi, Kur'an'ın düpedüz "Nasara" dediklerinden ayrı bir kategori saymak icap eder. Muvahhit İseviliğin Habeşistan'a girip resmî mezhep olan Yakubiliğin kisvesi altında saklanmasının tarihine dair elimizde malumat da var. Başlangıçta Ebionit mezhebine meyletmiş olan İmparator Konstantinus MS. 320 yılında Yemen'e Arius ekolüne mensup bir din adamını piskopos olarak atamıştır. Bu piskopos Yemen'de bulunan Himyerlilerin reisine Ariusçu İseviliği benimsetmiştir (A. Semirnov, *Tarihu'l-Keniseti'l-Mesihiyye*, Mısır 1964, s. 195). İbn Habib, *el-Muhabbar*'da Habeşistan asıllı Hıristiyan sayısını 57, Hıristiyan anne Arap babadan doğma Hıristiyan sayısını 10 olarak verir. Varaka b. Nevfel'i de Ebionit bir Hıristiyan saymak icap eder. Şahsî kanaatim, Selman'ın da bölgeye bir Ebionit İsevî olarak geldiği yönündedir. Mekke ve civarında zanaatkârlık yapan köle-işçi veya göçmen-işçi Hıristiyanları ayrı bir zümre saymak icap eder. Bunlar Küçük Asya (Anadolu), Bizans, Roma ve Yunan asıllı Hıristiyanlardır. Yesar, Cebr, Selman, Yaîş, Bel'am, Suheyb, Mina, Minas ve Yuhanna bunlardan bazılarıdır. Osman b. Huveyris ve Ebu Amir Abdu Amr b. Sayfi gibi Bizans'a bağlı Hıristiyanları da ayrı bir grup saymak gerekir.

8 Pehlevicede *zend* "yorum, *dik* "yanlış", *zend-dik* "yanlış yorum" demektir. Miladî 3. yy'dan itibaren *Avesta*'nın yanlış yorumuna dayanan Mani dini mensupları için kullanılmıştır. 5. yy'dan itibaren Mazdek inancını da kapsamıştır. Kaynaklarımızın *Zındıklık* ile neyi kastettiği yeterince açık değildir. Kanaatimiz odur ki, *Zındıklık* ile Mecusî, Mani, Mazdek, Markion dini gibi ortak yanı İkici Bâtınilik (Düalist Gnostisizm) olan inançlar kastedilmektedir. Bu kanaatimizi Mücahid'in Zındıklık'ın nereden geldiğini sorması üzerine, İbn Abbas'ın verdiği "Hîre'den, ticaret ve öğrenim yoluyla" cevabı teyit etmektedir (*Mesâlib*, s. 68). Bazı kaynaklara göre, Sasanî kisrası Kubaz, Hîre meliki Haris'e Tihame'de Mazdek inancını kabul ettirmek için sefer düzenlemesini emretmiştir. Zındıklık ile bu mezhepten sayılan insanların aykırı cinsel tercihleri veya hiçbir ahlakî kural tanımayan (*ibâhî*) tavırlarının kastedildiği yorumları da yapılmıştır. Mecusilerde kız kardeşle evlenme geleneği

Kâbe'de 360 put olduğu kaynaklarımızın naklettiği bir tevatürdür. Kâbe'deki 360 put ya her biri bir kabile veya millete ait olan farklı putlardı, ya da birbirinin aynısıydı. Birbirinin aynı putları Kâbe'ye doldurmanın bir mantığı yok. Zira Mekke müşrikleri Kâbe'ye put koyma işini ticareti canlandıran bir araç olarak kullanıyorlardı. Hac ve ticaret için gelen farklı inanca mensup toplumlara bir jest yapmış oluyorlardı. Zaten bazı tür putlar ticaret metaı idi ve onlara tapanlara satılıyordu. Bu durumda Kâbe'deki 360 putun birbirinden farklı olduğunu kabul etmemiz gerekecek. Bu putların tümü bölge Araplarına ait olamaz. Zira bu konuda yazılmış ilk özgün kaynakta hepi topu 24 adet put ismi geçiyordu.[9] Bu durumda Mekkelilerin, Afrika ve Asya'daki tüm putperest kültürlerden ellerine geçen putları Kâbe'ye koyduklarını düşünmek, en tutarlı varsayımdır. Buna Kâbe'nin duvarına resmedildiğini rivayetlerden öğrendiğimiz Hz. İbrahim ve İsmail'in resimleri, kucağında bebek İsa bulunan Hz. Meryem ikonası da dâhildir.[10]

---

yaygın idi. Zındıklık mezhebine mensup olanların tarih boyunca haklı haksız çeşitli ithamlara maruz kaldığı da bir vakıadır. Hişam el-Kelbi bu başlık altında Mecusi vurgusuyla şu isimleri sayar: Akra b. Habis el-Mücaşii, Suht b. Abdullah et-Temimi, Veki b. Ebi Sevd'in dedesi Ebu Esved, Zurare Adi Ebu Hacib b. Zurare. Aynı isim şu isimleri de zındıklar arasında sayar: Ukbe b. Ebu Muayt, Nadr b. Haris (Sakifli hekim Nadr b. Haris el-Kelede ile karıştırılmamalı), sevgili Nebi ile alay eden Sehmli Haccac'ın iki oğlu Nubeyh ve Munebbih, As b. Vail ve oğlu Amr b. As (age., 68). İbn Habib bu listeye Ebu Süfyan, Amr b. Abdullah el-Cumahi, Ubey b. Halef isimlerini de ekler (*el-Muhabbar*, s. 161). İbn Ebi'l-Hadid bu isimlere Ukbe'nin oğlu Velid'i ve onun oğlu Muhammed'i de ekler (*Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I, 154). Abduddar, Cumah, Sehm, Mahzum ve Abduşşems oğullarının liderleri hep "zındık" ve eş anlamlısı olan "dehri" ve "muattıla" sayılan kimselerdi. Bunların hepsi de Mutayyibin grubunun rakibi olan Ahlâf grubuna mensuptu. (Zındıklık konusunda hayli detaylı bir araştırma için bkz: Melhem Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, çev: A. Meral, İstanbul, 2002, s. 429-438)

9 Hişam el-Kelbi'nin *Kitabu'l-Asnâm* (*Putlar Kitabı*) adlı eserinde geçen -eğer yanlış saymadımsa- 24 putun isimleri şöyle: İsaf, Nâile, Suvâ', Nesr, Riyâm, Yeğûs, Vedd, Ye'ûk, Menât, Fels, 'Uzzâ, Lât, Rudâ, Menaf, Zu'l-Halasa, Zu'l-Keffeyn, Zu'ş-Şirâ, Sa'd, Nuhm, Ukaysır, Suayr, Âim, Umyânus, Ya'bûb. Bunun dışında yazar, "Kâbe" adı verilen farklı mekânlardaki kült merkezleri ve puthanelerden söz eder. Yine "Ensâb" adı verilen ve etrafı tavaf edilip yanında adak kurbanı kesilen yerlerden söz eder. (*Kitabu'l-Asnâm*, tah: A. Zeki Paşa, D. K. Mısriyye, Kahire 1343/1924)

10 Kâbe'nin duvarlarına resmedilen İbrahim-İsmail ve Meryem-İsa figürlerinden anlıyoruz ki, cahiliyye kültürü hak ile batılı birbiriyle karıştırmıştı. Zaten şirk de budur. Arap yarımadası tarihi boyunca tevhid ve şirk mücadelesi-

İddia ediyoruz ki, Kur'an'ın nüzul ortamında gerçekleştirdiği tevhide dayalı ahlak inkılâbı, Kur'an'ın indiği toplumun ahlaki çürümüşlüğü ayrıntılı olarak bilinmeden asla anlaşılamaz. Bu hakikat güneş gibi aşikâr iken, ısrarlı ve sistematik bir karartma yöntemi uygulanmıştır. Kur'an'ın gerçekleştirdiği muazzam ahlak inkılâbı, onun indiği dönemi ve nesli ulaşılmaz bir efsaneye dönüştürme tutkusuna kurban edilmiştir. Meraklısını dipnota havale ederek sadece şu kadarını söyleyelim: Kur'an'ın indiği dönemde Mekke'de kamuya açık gece gündüz çalışan fuhuş çadırları vardı. Eşrafıyla ve avamıyla kendini 'İbrahim'in nesli' olarak takdim etmekten hoşlanan Mekkeliler içinde, bu durumdan rahatsız olanların sayısı çok azdı.

Bu çadırların çoğunu Mekke'nin eşrafına mensup erkekler işletiyordu.[11] Bu fuhuş çadırlarının tepesinde kırmızı bayraklar asılı olurdu.[12] Bu kadınlardan biri çocuk doğurduğunda, nesep karışıyordu. Kadın olası baba adaylarından kimi gösterirse, çocuk onun sayılıyordu. Bazen de doğan çocuğun babasını tesbit işini, 'iz tesbiti uzmanı' olan ve *kâif* adı verilen kişiler yapıyordu. *Makt nikâhı* adı verilen bir uygulamaya göre, ölen babaların geride kalan hanımlarıyla evleniliyordu. Hatta bazı torunlar dedelerinin hanımıyla evlenmişti. *İstibdâ*

---

ne şahit olmuştur. Bunun Muhammedî risalet öncesinde yaşanmış en tipik örneği, mutlak tenzihi savunan tek tanrıcı İskenderiyeli din adamı-Filozof Origenes'in (185-254) davetidir. Origenes, Miladi 3. yüzyılın ilk yarısında Arap yarımadasına gelip orada Tek ve Mutlak Tanrı inancına davet eden vaazlar vermiştir. Cabiri bazı Arap Hıristiyanlardaki tek tanrıcı eğilimin kökeninde bu tür bir geçmişin izlerinin yattığını söyler. (Afgraf Semirnov'un *Tarihu'l-Keniseti'l-Mesihiyye*'sinden nkl: Cabiri, *Medhal*, D. Beyda 2006, s. 33)

11 Fincancı katırlarını ürkütmemek ve olma değil görünme derdinde olan *ke'l-en'âmi belhum edall* zümresinden paçalarımızı kurtarmak için bunların isimlerini vermiyoruz. Zira bunlar arasında çok ünlü bazı sahabilerin en yakınları da bulunmaktadır.

12 Mesela Devha bt. Afr el-A'ver'in çadırı Seniyye mevkiindeydi. Fuhuş yaparak geçimlerini sağlayan Hamame ve Aklle'nin çadırları üç büyük panayırdan birinin kurulduğu Zu'l-Mecaz'daydı. Kırmızı bayraklı çadır sahiplerinden Mariye el-Humum, Mariye bt. Mariye, Safiyye bt. Hadrami, Mumettia bt. Ka'b b. Ebi Ka'b gibi daha birçok kadın, Mekke'nin farklı mahallelerinde fuhuş çadırında çalışıyor veya çalıştırılıyordu. Burada erbabının cevaplaması gereken soru şudur: Günümüzde yapıldığı gibi, o günkü müşrik Mekke iktidarı da, bu fuhuş sektöründen vergiye benzer bir ücret alıp, bunu Kâbe ve hacıların masraflarını karşılamada kullanmış mıdır? Meraka değer doğrusu.

adı verilen bir uygulama vardı: Bir koca eşi âdetten kesilince, eşraftan biriyle yatıp ondan çocuk peydahlamasını ister, bunu da sırf soylu çocuk sahibi olmak için yapardı. *Bedel* adı verilen bir âdet vardı. Bu âdet uyarınca iki erkek karşılıklı eşlerini değiştirirlerdi. *Şığar* adlı bir uygulama vardı. Buna göre mehirsiz olarak karşılıklı iki kadın değiş tokuş edilir, kadınlar kendilerini verenin mehri sayılırdı. Fuhuş kölesi olarak kullanılan kadınlardan bazıları para ile taşıyıcı annelik yaparlardı.[13]

Kur'an'ın karı-koca hukuku, tesettür emri, zina yasağı ve kadın-erkek ilişkilerini düzenleyen ayetlerini hakkıyla anlamak için, nüzul ortamının ahlak anlayışını iyi bilmek gerekir. Bu ahlaki kokuşmuşluk, daha başka sosyal yaralar açmıştır. Mesela cahiliyye Arabının kız çocuklarını diri diri gömme sebeplerinden biri hatta birincisi bu tablodur. Kız çocuğu olduğu kendisine müjdelendiğinde babanın yüzünün neden kül rengine döndüğünü de bu tablo açıklar.

1.1.2. Nüzul sebepleri

Kur'an ilimlerinin vazgeçilmez bir unsuru olan iniş nedenleri (*Esbâb-ı Nuzûl*) ilminin varlığından söz etmek, doğrudan Kur'an'ın inişini ve varlığını bir sebebe bina etmek demektir. Sebebin varlığı sonucun varlığını gerektirir. Kur'an pasajlarının inişine neden olan kişi ve olaylar sebepse, bu sebebin sonucu da ayetlerdir. Bir başka ifadeyle: İnsan, Kur'an'ın nüzul sebebidir. Sebep sonuçtan önce gelir. Buna göre: İnsan Kur'an için değil, Kur'an insan içindir. Sonuç olan Kur'an'a gösterilen önem, Kur'an'ın sebebi olan hayata ve insana da gösterilmelidir. Hayat, insan ve tabiat kitabının ayet-

13 Cahiliyyenin cinsel ahlak algısını gözler önüne seren taşıyıcı annelik uygulaması ve bu yolla çocuk doğuran kadınlar ve çocukların isimleri için bkz: *Mesâlib*, 39. Hişam el-Kelbi, *makt nikâhı* geleneğine uygun olarak ölen babalarının eşleriyle evlenen kimseleri ve evlendikleri kadınların isimlerini verir (*Mesâlib*, 38). Aynı kaynak cahiliyyede zina mahsulü olan çocukları ve onların gerçek babalarının isimlerini de verir. (s. 40 vd.) Zemahşeri *Rebiu'l-Ebrar* adlı eserinde Muaviye'nin dört babaya nisbet edildiğini yazar: Musafir b. Ebi Amr, Umara b. Velid b. Muğire, Abbas b. Abdulmuttalib, Umara b. Velid'in şarkıcısı es-Sabbah.

lerine duyarsız kalmak, sebebe duyarsız kalmaktır. Sebebe duyarsız kalan, sonucu nasıl doğru anlasın?

Nüzul, "yukarıdan aşağıya inmeyi" ifade eder. İnen sonuç, Kur'an'dır. Onun inmesine sebep olan şey ise yaşanan hayattır. Hayatın yaşanmışlıkları yukarı çıkmadan, o yaşanmışlıkların sonucu olan ayetler inmez. İşte bu nedenle Kur'an, başı arşta ayakları arzda olan bir hitaptır. Kur'an'ı hayattan koparmak, Kur'an'ı sebebinden koparmaktır. Sebebinden kopan sonuç, sorusunu kaybetmiş cevap kadar garip, bir o kadar anlaşılamazdır.

Kur'an'ın 23 yılda peyderpey inmesi iki amacı gerçekleştirmek içindir:

1. Hayatta bir karşılığı olmak.

2. Hayatı değiştirerek ona yön vermek.

Hayat ile Kur'an arasındaki ilişki bir diyalog çevrimidir. Sanki ayetlerin inişine neden olan olaylar bir dua, o olayların sonucu inen ayetlerse birer icabettir. İlki bir soru, ikincisi bir cevaptır. İlki bir imdat, ikincisi bir yardımdır. Bu ikisi bir diyalogdur.

İnsan sebep, Kur'an sonuçtur. Bu hakikat, Kur'an'ın içeriğiyle tamamen uyumludur. Kur'an'da insan-Allah ilişkisinde, eylemin yönü insandan Allah'a doğrudur. Maalesef Kur'an'dan kopup başka akidelere bağlanan anlayışlar, bu yönü tersine çevirmiştir. Ne dediğimizi anlatmaya birkaç örnek yeter:

"Siz beni zikredin ki, ben de sizi zikredeyim."

"Eğer şükrederseniz, mutlaka artırırım."

"Eğer siz Allah'a yardım ederseniz, Allah da size yardım eder."

"Onlar Allah'ı unuttular, Allah da onları unuttu."

"Onlar Allah'ı unuttular, Allah da onlara kendi kendilerini unutturdu."

"Ne zaman kaydılar, Allah da onların kalplerini kaydırdı."

Böyle sayfalar dolusu ayet sıralayabilirim. Yüzlerce örneğin gösterdiği gibi ilk hareket insandan geliyor, Allah in-

sanın hareketine göre davranıyor. İnsan-Allah ilişkisinde süreci başlatan insan oluyor. Allah insanın davranışını ya ödüllendiriyor ya da cezalandırıyor. Gerçekte insan, sonucu tercihleriyle kendisi seçiyor. İnsanın tercihi unutmak ise, ona kendisini unutturuyor. Tercihi kaymak ise, Allah onun kalbini kaydırıyor. Tercihi şükür ise, Allah ona nimeti artırıyor. İnsanın tercihi "sebep" oluyor, Allah'ın o tercihe verdiği karşılık "nüzul" oluyor. Bu Kur'anî örneklerde ayetlerin inişine sebep olan olayların karşılığı insanın tercihi, o olaylar üzerine gerçekleşen nüzul ise Allah'ın mukabelesidir. Yani insan-Allah ilişkisinin sistemiyle, olay-vahiy ilişkisinin sistemi aynı prensiplere göre işlemektedir. Her ikisinde de sebep olan hareket insandan, sonuç olan hareketse Allah'tan geliyor. Ama sonucu belirleyen insanın tercihi oluyor.

1.1.3. Nüzul sebeplerinin sorunları

Nüzul sebeplerine dair sorunları iki başlık altında ele alabiliriz:

1. Bakış açısı sorunları.
2. Yapısal sorunlar.

Bakış açısı sorunları, sorunlu bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Esefle söyleyelim ki, nüzul sebepleri bahsi geleneksel yaklaşımda yukarıda dile getirdiğimiz ciddiyette ele alınmamıştır. İlletliliği ve sebepliliği Allah'ın kudretiyle çarpıştıran bir din algısından da bundan başkası beklenemezdi.[14] Nüzul sebepleri bahsinde rivayeti kurtarma telaşı, hayatın da ayetin de önüne geçebilmiştir. Sırf rivayetlerden birini zayi etmemek için, Fatiha'nın biri Mekke'de diğeri Medine'de olmak üzere iki kez indirildiği görüşü, buna tipik bir örnektir. Değil mi ki, Fatiha iki kez inseydi, Kur'an'da da iki kez geçerdi. Zira 31 kez inen *fe bi-eyyi âlâ* ile başlayan Rahman ayeti 31 kez geçmektedir. Konuya yaklaşımdaki ciddiyet bu olunca, "Bu ayet bu konuda inmiştir" sözünün ne anlama geldiğine dair bilinçli muğlaklık da kaçınılmaz oluyor. Zira

14 Bunun en uç örneği için bkz: 214 ve 215 numaralı dipnotlar.

bu söz bazen "Bu ayet bu olay üzerine indi", bazen de "Bu olay bu ayet kapsamında yorumlanır" anlamına alınıyor. Bazen anahtar konumundaki bir ayetin (misal: Nur 35) nüzul sebebi mezhebi veya siyasi kaygılarla görmezden gelinirken, bazen de hiç alakasız bir olay birden çok ayete nüzul sebebi yapılıyor. Birbiriyle hiç alakası olmayan olaylarla ayetler arasında kurulan yanlış bağlantılar, onun üzerine yüzyıllar boyunca bina edilecek tüm hükümleri de yanıltmış oluyor.[15] İş bununla da kalmıyor, ismiyle müsemma *Esbâb-ı Nüzul* ilmi, ayetlerin gerçek iniş sebeplerini ele alan bir ilim olmaktan çıkarılıp, herkesin kendi mezhep ve meşrebince tanımladığı bir entelektüel fanteziye indirgeniyor.[16]

Yapısal sorunlara gelince... Kayıp nüzul sebepleri temel bir sorundur. Bazılarının nüzul sebebi yok zannettiği sure ve pasajların nüzul sebepleri gerçekte vardır. Fakat kasıtlı ya da kasıtsız kaybedilmiş veyahut karartılmıştır.[17] Nihayetinde eğ-

15 Bazı tefsirler, 'Alak 9-10'un tefsirinde, Hasan el-Basri'den naklen Ümeyye b. Halef'in Selman'ı namazdan engellediğini söyler. Bu, rivayetin otoritesi altında ezilmenin vahim sonucudur. Bu haber üç açıdan kökten reddedilmelidir: a) Ümeyye b. Halef Mekkelidir, Selman ise Medine'de hicretten sonra Müslüman olmuştur. b) Ümeyye b. Halef ile Selman hiç karşılaşmamışlardır. c) Bu ayetler nübüvvetin başlangıç dönemine aittir. Süyuti'nin *el-İtkân*'ı, bu türden hiçbir tutarlılığı olmayan bir yığın nüzul sebebi rivayetiyle doludur. Mesela: Bir tek Bakara 115. ayete, birbirinden bağımsız beş ayrı nüzul sebebi tedarik ediliyor. Sırf Buhari rivayetiyle ters düşmemek için, tarihi gerçeklere aykırı rivayet esas alınıyor. Nüzul sebebi rivayetleri spekülasyona kurban ediliyor. Beyhaki ve Bezzar'ın naklettiği Ebu Hüreyre rivayetinde Mekki olan Nahl 126, Uhud'un ardından yaşanan bir olayın nüzul sebebi olarak veriliyor. Tarihi gerçeklerle taban tabana çelişen rivayetler, sırf rivayetin hatırına nüzul sebebi olarak gösteriliyor. (Celaluddin es-Suyûti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, tah: M. Ebulfadl İbrahim, D. Turas, Kahire, ty., I, 92, 94, 96)

16 Bunun tipik bir örneği için üretilen farklı nüzul sebebi teorileri ve bu alanda ortaya konan keyfî ve farazi görüşlerin nakledildiği bir yer için bkz: *İtkân* II, 117-122. Referans verdiğimiz bu bölümde Kur'an'ın Mekkeli müşriklere nisbet ettiği görüşlerin, ulemamızın yorumlarına nasıl mesnet kılındığının şaşırtıcı örnekleri bulunuyor. Nüzul sebebi rivayetlerinin siyasi temelli *'efdaliyet'* (üstünlük) tezini desteklemek için nasıl keyfî kullanıldığının bir örneği için bkz: *İtkân* I, 119.

17 Nur 35'in nüzul sebebi buna verilecek tipik örneklerden biridir. Tefsirlerimizin hemen tamamına yakını, Nur ayetinin nüzul sebebi konusunda garip bir suskunluk içindedir. Oysaki Nur ayetinin de içinde yer aldığı beş ayetlik pasaj (34-38) kendi bütünlüğü içinde okunduğu zaman, arka planda bir yaşanmışlığın varlığına işaret eder. O işareti biz alışveriş ve tüketimle oyalanmanın

risiyle ve doğrusuyla bize kadar ulaşan nüzul sebebi rivayetlerinin sayısı yine de hatırı sayılır orandadır.[18]

Her ayete nüzul sebebi aranmaz. Fakat her surenin bir nüzul sebebi vardır. Yine kanaatimizce, bir konuyu işleyen her pasaj veya pasajlar demetinin bir nüzul sebebi olmalıdır. 'Biz bilmiyoruz, o zaman yoktur' demek yanlıştır. Bazı surelerin içinde beş-on farklı olay örgüsü bulunur. Her birinin bir nüzul sebebi olabilir. Nüzul sebebi ille de manşetlik bir olay olmak zorunda değildir. Mesela vahyin ilk muhatabının iç dünyasında yaşadığı bir duygu veya düşünce... Vahyin ilk muhataplarının dile getirdikleri veya getiremedikleri bir soru veya sorun... Nüzul ortamı insanının öteden beri devam eden âdet ve alışkanlıkları... Yerleşik bir yanlış inanç veya davranış, öznesi bilinen veya bilinme-

---

kendilerini namazdan alıkoymadığı yiğitlerin varlığından söz eden 37. ayette buluyoruz. Demek ki diyoruz, Hz. Kur'an sünneti gereği hiçbir şeyden durup dururken söz etmiyor. Sözü edilen şeylere bakınız: Nûr/ışık, kandil, kandilin camı, kandilde yanan yağ, o yağın elde edildiği zeytin... Elbette söz, herhangi bir münasebet yokken buralara gelmedi. Bunun bir sebebi olmalı, ama ne? Biz o sebebi *Tefsîru Mücahid*'de yer alan, ayrıca Yakub b. Süfyan'ın İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayette buluyoruz. Rivayete göre Dihye el-Kelbi Cuma günü yükünde zeytinyağı da olan bir ticaret kervanıyla Medine'ye girer. Bu sırada Nebi Cuma hutbesi irat etmektedir. Kervanın geldiği davul ile haber verilince, mescitteki herkes alışverişe koşar. Muhtemelen, Medine'ye yeni girmiş olan Kandil ve onun yakıtı olarak kullanılan zeytinyağı sınırlı sayıda geliyor, insanlar bundan edinmekte birbirleriyle yarışıyorlardı. Peygamber mescidine asılmak üzere Temim Dari'nin Şam'dan hediye kandil getirmesinin tam da bu döneme denk geldiğini söyleyebiliriz. Hutbe veren Allah Rasulü'nün huzurunda sadece Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Fatıma, Selman, Ebu Zer, Mikdat ve Suheyb kalır. Bunun üzerine Nebi aleyhisselam şöyle buyurur: "Doğrusu Allah, Cuma günü mescidime nazar etti. Eğer mescidimde kalan şu sekiz kişi de olmasaydı, Medine ahalisinin üzerine ateş yağardı, Lut kavmi gibi taşlanırlardı." Buna benzer bir rivayeti, Taberi, Razi ve Süyuti gibi müfessirler Cuma 9'un tefsirinde naklederler. Fakat iki rivayet karşılaştırıldığında: Hz. Peygamber Cuma hutbesi verirken, bir avuç insan dışında cemaatin gelen ticaret kervanına koşup onu yalnız bırakması hadisesi iki kez olmuş gibi görünmektedir. Mamafih, Cuma ve Nur surelerinde yer alan iki pasajın bir tek olay üzerine nazil olması da ihtimal dâhilindedir. Fakat asıl dikkat çekici olan şey, birçok tefsirin bu pasajın nüzul sebebine dair sergilediği garip tutumdur.

18 Süyuti *el-İtkân* adlı ansiklopedik eserinde, içlerinde sahih, zayıf, mevzu olanı da dâhil, 250 civarında senedi olan iniş nedeni rivayeti aktarır. İniş nedenlerine hasredilmiş eserlerdeki rivayetlerin toplam sayısı 600-700 arası bir rakamdır. Bu da ortalama 10 ayete bir iniş nedeni eder. İniş nedenlerinin ayet değil paragraf hatta surelere ilişkin olduğu göz önüne alındığında, Kur'an'ın büyük bölümünün şöyle veya böyle bir iniş nedeni rivayetine sahip olduğu sonucu çıkar.

yen bir iyilik... Sosyal, siyasal veya ekonomik bir olay veya olgu, insan tekinin veya toplumlarının temel zaafları ve eğilimleri... Bütün bunlar ve daha fazlası nüzul sebebidir.

Toplumsal hafızaya kaydedilmediği için zaman içinde unutulup giden ve bu nedenle yok zannedilen nüzul sebeplerini geçelim. Fakat bilinçli olarak yok edilen bazı nüzul sebeplerinin olduğu da su götürmez bir gerçektir.[19] Bu, iki şekilde gerçekleşebilir:

1. Üzerini örtme ve unutturma.

2. Sahte nüzul sebebini gerçeğinin yerine koyma

Bunun üç muhtemel sebebi vardır:

1. *Mezhepçilik*: Mesela Sünni gelenekle Şii gelenek arasındaki çoğu zaman husumete varan rekabetin nüzul sebepleri bahsine karşılıklı karartma ve yerine sahte rivayetler imal etme biçiminde yansıdığı bir gerçek. Mezhepçiliği aşmanın yolu çapraz okumalar yapmaktan geçiyor. Her iki kesimden bazı istisnaları olmakla birlikte, Sünni çoğunluğun sahabe için koydukları "Hepsi adildir" toptancılığının da, Şiilerin "İmamlar masumdur" kutsamasının da nüzul sebepleri bahsine yansıması olmuştur.[20]

2. *Kabilecilik*: Buna kavim, soy, boy ve aile asabiyeti de dâhildir. Bu tür asabiyetlerle bazı nüzul sebeplerinin karartıldığı, bazılarının ise sahteleriyle değiştirildiği örnekler bulunmaktadır.

3. *Siyasal tarafgirlik*: Özellikle Emevi ve Abbasi yandaşlığının nüzul sebepleri bahsine yansıyan bir boyutu bulunmaktadır.

Yukarıdaki tüm maddelere dair birçok örnek, tefsirimizde özellikle *Tezekkür* başlığı altında yer alacaktır.

---

19 Örnek için 17. dipnota bkz.

20 Sünniliğin imamların masum olmadığına dair görüşü de, Şiiliğin sahabenin hepsinin adil olmadığı hakkındaki görüşü de doğrudur. Kur'an'ın peygamberlere dair anlattıkları ortadayken aksini düşünmek nasıl mümkün olur? Ne acıdır ki, bu hakikatin iki tarafın fanatikleri tarafından kabul edilmesi şöyle dursun, birbirini tekfir eden mezhepçi fanatikler, bu hakikati dile getireni tekfirde ittifak etmektedirler.

1.2. İÇ BAĞLAM (TERTİP)

1.2.1. Kur'an'ın tertibi

Dış bağlam nasıl ki Kur'an'ın hayatla olan bağını gösteriyorsa, *iç bağlam* da mana ve maksadın lafızla olan bağını gösterir. *Dış bağlam*, vahyin hayata ve insana bağlandığı bağı gösterir. *İç bağlam*, vahyi oluşturan söz kümelerinin birbirine bağlandığı bağı gösterir. Lafız lafza, cümle cümleye, ayet ayete, paragraf paragrafa nasıl bağlanmış onu anlarız. *Dış bağlam* vahyin sebebini, *iç bağlam* ise vahyin anlamını ve maksadını gösterir.

Kur'an *mubîn* vasfını taşıyan bir hitaptır. *Mubîn* vasfı hem geçişsiz hem de geçişli yapısıyla, "özünde açık ve anlaşılır/başka şeyleri açıklayan ve anlaşılır kılan" demektir. Amaçlı olan her şeyde anlam ararız. Anlamlı her şeyde düzen ararız. Zira, düzen olmadan anlam olmaz. Harfler bir düzen ve tertip içinde sıraya dizilince anlamlı bir kelime olur. Kelimeler bir tertip içinde dizilince anlamlı bir cümle olur. Aynı şey cümleler, ayetler, paragraflar için de geçerlidir. Bu, tabiatta, insanda, insanın eylemlerinde ve konuşmada da böyledir. Şu halde Kur'an'ın söz dağarcığını oluşturan sözcükler, cümleler, ayetler ve pasajlar arasında bir tertip ve düzenin varlığı zorunludur. Bu, Allah'ın değişmeyen sünnetidir.

Surelerin veya ayetlerin belirli bir sıralama takip etmesine "tertip" adı verilir.[21]

Tertip önce ikiye ayrılır:

1. *Sure tertibi*: Surelerin Kur'an içindeki sıralamasını ifade eder.

---

21 Tertip konusunda krş: Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an-Gerekçeli Meal*, s. XXIX-XXX.

2. *Ayet tertibi*: Ayetlerin sure içerisindeki sıralamasını ifade eder.

Sure tertibi de kendi içinde ikiye ayrılır:

1. *Nüzul tertibi*: Surelerin iniş sırasına göre dizilişini ifade eder.

2. *Mushaf tertibi*: Surelerin resmî mushaftaki sıralamasını ifade eder.

1.2.1.1. Surelerin nüzul tertibi

Surelerin *nüzul tertibi*, surelerin iniş sırasını ifade eder. Nüzul tertibi, Kur'an'ın ilahi tertibidir. Zira Kur'an bu tertip üzere inmiştir. Nüzul tertibinin gerekçesi hayattır. Kur'an yaklaşık 23 yıllık bir süreçte inmiştir. Bu süreçte yaşananlar, Kur'an'ın sebebini oluşturmuştur. Nüzul tertibi, Kur'an surelerini, o surelerin inişine sebep olan olayların sırasına göre dizmektir.

Nüzul tertibi, Kur'an'ı anlamak ve yaşamak için okuyanların tertibidir. Kur'an, ilahi bir mesajdır. Bu mesaj, nüzul ortamındaki yaşanmışlıklar üzerinden verilmektedir. Her yaşanmışlık bir olay içinde, her olay bir zaman içinde gerçekleşir. "Ne zaman" sorusu, sebebi olaylar olan bir mesajı anlamanın olmazsa olmazıdır. Nüzul tertibi, "Ne zaman" sorusunun cevabını bulmayı kolaylaştırır.

Nüzul tertibi, dört açıdan zamanlama bildirir:

1. *Olayların zamanlaması*: En doğru siyer, Kur'an'dır. İlk siyer, Kur'an'dan yaklaşık 150 yıl sonra yazıldığına göre, Kur'an'ı siyere göre değil, siyeri Kur'an'a göre okumak gerekir. Nüzul tertibi üç şeyin seyrini anlamamızı kolaylaştırır: a) Kur'an'ın iniş seyrini (*siretu'l-Kur'an*). b) Rasul'ün nübüvvet seyrini. c) Nüzul ortamındaki hayatın seyrini.

2. *Kavramların zamanlaması*: Kur'an'ın nüzulü ilahi bir inşa sürecidir. Kur'an bu inşayı, kavramlar üzerinden yapar. Kur'an'ın inşa edici terimleri/ıstılahları hangi tarihte kullanıma sokup, ne kadar zaman kullandığı ve ne zaman kullanımdan çektiği çok önemlidir. Nüzul tertibi bize, Kur'an'ın nüzul

sürecindeki kavramsal tekâmülün yol haritasını verir. Mesela cennet tasvirlerinde bariz bir tekâmül görülür. Mekke'de Allah'ın azabı ve ödülü baskınken, Medine'de "Allah sever-Allah sevmez" üslubu baskındır. Mekke'deki *hûrin 'iyn* terkibi, Medine'de yerini *ezvâcun mutahheratun* (tertemiz eşler) terkibine bırakmıştır. Meal ve tefsirimizde bunun birçok örneği yer alır.

3. *Örneklerin zamanlaması*: Nüzul tertibi örneklerin zamanlamasını verir. İyi örnekler peygamberler ve iyiler tarafından, kötü örnekler zalimler ve kötüler tarafından temsil edilir. Bu örneklerin zamanlaması tesadüfî değildir. Mesela, "Nüzul sürecinde ilk anlatılan peygamber kıssası neden Yunus kıssasıdır" sorusu mutlaka sorulmalıdır. Yusuf suresi, Kehf suresi ile nüzul zamanı arasındaki bağlantı nedir? Nemrut ve Firavun'un nüzul zamanındaki karşılıkları kimdir?

4. *Önceliklerin zamanlaması*: Kur'an Hakîm olan Allah'tan gelen hakîm bir hitaptır. Zamanlama hikmetin bir parçasıdır. Mesela nüzul tertibi üzerinden ahlak-inanç-ibadet-muamelat dörtlüsündeki öncelik nedir? İnsan olmak mı, Müslüman olmak mı önceliklidir? Davet mi, devlet mi önceliklidir? Farzlardan hangisi önceliklidir? Helaller ve haramlardan hangisi önceliklidir? Nüzul tertibi, bütün bu ve buna benzer soruların cevabında olmazsa olmaz bir öneme sahiptir.

Nüzul tertibi, Kur'an'ın ilk muhatabı olan Hz. Nebi'nin de tertibidir. Zira o, Kur'an'ı akleden kalbinde ve hafızasında saklamakla kalmıyor, aynı zamanda yazdırıyordu. Bunu ayetler indikçe yapıyordu. Haliyle Kur'an'ın gerek hafızadaki sırasını gerekse yazıya aktarılma sırasını, iniş sırası belirliyordu. İniş sıralaması Kur'an'ın doğal sıralamasıydı.

Bazı sahabiler kendi mushafını tertip etmişti. Mushaf sahibi olduğu kesin tesbit edilen sahabiler şunlardır: Ali b. Ebi Talib, Ömer b. Hattab, Aişe bt. Ebi Bekr, Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud, Ebu Musa el-Eş'ari, Hafsa bt. Ömer, Zeyd b. Sabit, Ebu Huzeyfe, Ümmü Seleme, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Umeyr ve Enes b. Malik. Hiç şüphesiz bu isimlerin dışında

da mushaf sahibi olan sahabiler olabilir.[22] Kendi mushafını oluşturan ilk sahabi olan Hz. Ali, Allah Rasulü'nün vefatının hemen ardından bu işe koyulmuştu.[23] Hz. Ali'nin Mushafı, tarih açısından, Hz. Ebubekir'in halifeliği sırasında Zeyd b. Sabit başkanlığında bir heyete hazırlattığı ilk resmî mushaftan bile önce geliyordu. Hz. Ali'nin bu mushafı da nüzul sırasına göre hazırlanmıştı.[24] Kur'an'ın anlamıyla buluşma çabasında, sahabe içerisinde Hz. Ali'nin ve onun okulunun takipçilerinin (İbn Abbas ve onun öğrencileri olan Mücahid, Said b. Cübeyr, İkrime vd.) önceliğini itiraf etmek gerekir. Hz. Ali'nin Mushafı'nın nüzul sırasına göre olması, bu önceliğin tesadüfî olmadığının göstergesidir.

Fakat nüzul tertibi konusunda ciddi bir sorun var: Elimizde Allah Rasulü eliyle oluşturulmuş bir nüzul tertibi bulunmamaktadır. Peygamberimizin vahiy indikçe yazdırıp muhafaza

---

22 Kuvvetli ihtimale göre bu isimlerin kendi mushaflarını tertip etme tarihi, Hz. Peygamber'in vefatı ile Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Hicri 25. yılda gerçekleşen Osmanî Mushafın tertibi arasında kalan yıllardır. (Ubey ve İbn Mes'ud Mushaflarının tertibi için bkz: *İtkân* I, 181; Bu mushafların kaç sure olduğuyla ilgili bkz: *İtkân* I, 184)

23 Kur'an ayetlerinin ilk kez iki kapak arasında toplandığı Hz. Ali Mushafı, 'ansiklopedik dahi' diyebileceğimiz İbn Nedim hayattayken Cafer ailesindeymiş. İbn Nedim bizzat Ali'nin eliyle yazdığı mushafı, Ebu Ya'la Hamza Hasanî'nin evinde gördüğünü söyler. Hasan b. Ali'nin çocukları bu mushafı miras olarak almışlarmış (el-Fihrist, Kahire, ty., s. 47-48).

24 İbn Sirin yoluyla İkrime'den nakledilen rivayete göre Hz. Ali, Kur'an'ı nüzul sırasına göre tertip etmiştir (İbn Sa'd, *Tabakat*, Beyrut 1985/1405, II, 338). Hz. Ali'nin tertip ettiği mushafta ilk sureler Alak-Müddessir-Kalem-Müzzemmil-Tebbet-Tekvir-A'la şeklinde dizilmiştir (Suyuti, *İtkân*, I, 195; *Fethu'l-Bari*, Beyrut 1379, X, 50). Yakubi (ö. 284/897) bilinene aykırı olan, şu mealde bir nakilde bulunur: Hz. Ali, Kur'an'ı topladıktan sonra devesine yükleyip sahabenin önüne getirir ve "İşte cem ettiğim Kur'an" der. Cem ettiği bu mushaf yedişerli gruplar halinde cem edilmiştir. Bu grupların her biri yedi uzun sureden biriyle başlamakta ve o surenin adıyla anılmaktadır (*Tarihu'l-Yakûbi*, Beyrut 1995, II, 135-136). Toplam 109 sure, 6202 ayet içeren söz konusu tertipte Fatiha, Ra'd, Sebe, Tahrim ve Alak sureleri bulunmamaktadır. Bu eksiklik, Yakubi'nin rivayetinin güvenilmez olduğunu göstermeye yeterlidir. Öte yandan yukarıdaki türden rivayetlere şöyle bir itiraz ileri sürülmüştür: Eğer Hz. Ali'ye nisbet edilen böyle bir mushaf sabit olsaydı, Şia bugün Osman tertibi yerine Ali tertibi üzere dizilmiş bir mushafı tercih ederdi. (*Kitabu'l-Mesahif*'in girişi, naşirin önsözü) Fakat Şia'nın elindeki mushaflar dahi Osman tertibine göredir. Hz. Ali'nin talebesi olan Ebu Abdirrahman es-Sülemi, hilafeti döneminde Hz. Ali'nin Osmanî mushafı okuduğunu ve onu esas aldığını söyler (Ebu Şame, *el-Mürşidu'l-Veciz*, Beyrut 1975, s. 68-69).

ettiği ve vefatı sırasında da başı ucunda olan yazılı sayfalar iki kapak arasına alınmamıştı. Malzemenin çeşitliliğinden ve başka nedenlerden dolayı muhtemelen dağınıktı. Bu yüzden peygamberimizden sonrasına intikal eden kesin bir iniş sıralamasından söz edemiyoruz. Bu sorunu çözmek için bize kadar gelen nüzul çizelgelerine başvurmaktan başka elimizde çare kalmıyor.

1.2.1.1.1. İlk nüzul tertipleri ve gerekçeli nüzul tertibimiz

Bize kadar gelen 4 nüzul tertibi bulunmaktadır:

1. *Hz. Ali'ye atfedilen nüzul tertibi*: Hz. Ali'nin oğlu Hasan kanalıyla gelen rivayettir. Beyhaki'nin *Delâil*'inde geçer. Eksik bir listedir. 83'ü Mekkî, 29'u Medenî olmak üzere 112 sure yer alır.[25]

2. *İbn Abbas'a atfedilen nüzul tertibi*: Ata ve oğlu Osman kanalıyla gelen rivayettir. İbn Dureys'in *Tezkiratu'l-Huffâz*'ında geçer. Eksiksiz listedir. 86'sı Mekkî, 28'i Medenî olmak üzere 114 sure içerir.[26]

3. *İbn Abbas'a atfedilen ikinci tertip*: Ebu Cafer en-Nehhas'ın *en-Nâsih*'inde geçer. Mücahid kanalıyla gelir. *İtkan*'daki şekliyle hayli eksiktir. 48'i Mekkî, 9'u Medenî 57 sure içerir.[27]

4. *Cabir b. Zeyd'e atfedilen tertip*: Cabir ikinci kuşaktandır. Ebu Bekir Muhammed b. Haris b. Ebyad'ın eserinde geçer. Eksik bir listedir. 85'i Mekkî, 17'si Medenî olmak üzere 102 sure içerir.[28]

---

25 Süyuti, *İtkân*, I, 25-26. Beyhaki listedeki eksik sureleri Fatiha, A'râf, Meryem olarak verir. Bu durumda bir fazla sure çıkıyor. Fakat benim bununla uğraşacak vaktim yok. Emek zahmet ürettiğimiz bilgiyi ve düşünceyi hiçbir referans vermeden 'intihalleyip' üstüne üstlük bir de bilgiçlik taslayan akademisyen tazeleri, öyle yapacaklarına bu teknik işlerle uğraşsalar, hem daha dürüst davranmış hem de işe yaramış olurlar. Hz. Ali'ye nisbet edilen bu listede nüzul ortamıyla ve Kur'an'ın iniş hiyerarşisiyle bağdaşmayan noktalar vardır. Mesela Mekkî üslup taşıdığı su götürmez olan Zelzele ve İnsan sureleri Medenî gösterilmiştir.

26 *İtkân* I, 26-27. Bu liste de bir önceki gibi tartışılabilir noktalar içermektedir. Rahman, Ra'd, Zelzele gibi Mekkî üsluba sahip sureler Medenî gösterilmiştir.

27 *İtkân* I, 24-25.

28 *İtkân* I, 72-73. Piyasada Hz. Osman tertibi olarak dolaşan bu tertiptir. Bu tertibi Zerkeşi *el-Bürhan*'da Ca'beri'den nakleder.

Yukarıdaki nüzul tertiplerine, Batılı ve Doğulu ilim adamlarının yaptığı nüzul sıralamaları da ilave edilebilir.[29]

Bize kadar gelen bu nüzul tertipleri:

1. Hepsi de ilk nesillerden geliyor olmasına rağmen birbirinden farklıdır.

2. Biri hariç diğerleri eksiktir.

Bundan dolayı olsa gerek ki, Hicri 5. yüzyıl âlimi olan Ebu'l-Kasım Ömer b. Muhammed b. Abdülkafi (ö. 450) kendine özgü bir liste yapmak için işe koyulmuş ve ortaya öncekilerden farklı bir liste çıkmıştır. Bu liste tam bir listedir. Listede 83'ü kesin 2'si ihtilaflı (Ankebût ve Mutaffifîn) olmak üzere 85'i Mekkî 29'u Medenî olmak üzere, 114 sure yer almaktadır.[30] Nüzul sıralamasında bazı problemler içeren bu listenin de gerekçeli izahını tam olarak bilmiyoruz. Bu durumda önümüzde iki yol duruyor:

1. Ya bu tertiplerden birini doğru diğerlerini yanlış kabul etmek. Ki bu asla doğru olmaz. Yukarıdaki gerekçelerden dolayı, bize kadar gelen listelerden hiçbirinin Kur'an'ın iniş sıralamasına dair kesin liste olduğunu söyleyemiyoruz.

2. Ya da bu tertiplerin ışığında Kur'an'ın doğruya en yakın nüzul tertibini bulmak için emek verip ter dökmek.

Biz ikincisini seçtik. Elimizdeki kadim nüzul tertiplerini bir veri olarak önümüze koyduk. Bunlara yeni tertipleri de ilave ettik. Fakat hiç kimse, nüzul tertiplerinin herhangi biri için "Kesin sıralama bu" diyemezdi. Biz de bunu demedik. Şu halde eldeki nüzul tertiplerinin doğrularını yanlışlarından nasıl ayıracaktık? Bunun için bir ölçü koyabilir miydik?

---

29 Bunların başında oryantalist Theodor Nöldeke'nin Kur'an'ın üslubunu esas alarak yaptığı nüzul sıralaması gelir. Buna İranlı mühendis Mehdi Bazergan'ın *Seyr-i Tahavvul-i Kur'an* isimli ayrıntılı tertibini de ilave etmek gerekir. Bu eser *Kur'an'ın Nüzul Süreci* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Fecr Yayınları, Ankara 1998).

30 İbn Abdülkafi'nin listesi şu eserinde geçmektedir: *Adedu Suveri'l-Kur'an ve Âyâtihi ve Kelimâtihi ve Hurûfihi ve Telhîsu Mekkîhi min Medenîhi*; Tah: Hasan Halid Ebu'l-Cûd, M. İmam Buhari, 1431. Ezher uleması İbn Abdülbaki listesini esas almıştır. Zerkeşi bu listeyi tam olarak nakletmiştir: *el-Burhân*, tah: M. A. Ata, D. K. İlmiye, Beyrut 1407/1988, I, 249-251. İbn Abbas listesindeki sıkıntı bu listede de mevcuttur. Rahman, Ra'd, İnsan ve Zelzele gibi sureler Medenî sureler içerisinde sayılmıştır.

Bu sualin peşine düştüğümüzde, surelerin muhtevası bize yol gösterdi. Kur'an'ın 23 yıllık iniş sürecinde yaşanan olayların kronolojisi üç aşağı beş yukarı belli idi. Bu sürece paralel olarak gelişen Kur'an dilinin seyri ve gelişim süreci de bir fikir veriyordu. Kadim tertiplerin doğrusunu yanlışından ayıklamak ve doğru tertibi bulmak için çıktığımız yolculukta esas aldığımız ölçüler şunlar oldu:

1. Bir sure içinde bir başka surede yer alan ayete atıflar ve suale cevaplar: Mesela İsrâ 60, Sâffât 62'ye atıftır. Bu, İsrâ'nın Sâffât'tan sonra indiğinin delilidir. İbn İshak'a göre Zuhruf 57, Enbiya 98'e atıftır. Buna göre Enbiya Zuhruf'tan önce inmiştir. Ankebût 8, İsrâ 23-25'e açık bir atıf içerir. Bu durumda Ankebût'un İsra'dan önce indiği kesindir.[31]

2. Surenin muhtevası ile nüzul ortamında yaşananlar arasındaki uyumluluk: Mesela Kalem suresinin ilk üç nüzul tertibinde de 2. sıraya konulması, nüzul ortamı ile uyumlu değildir. İnkârcı muhatapların "eskilerin masalları" demeleri için, hem bunu dedirtecek bir şeyler inmiş olmalı, hem de toplumsal davet başlamış olmalıydı. Dolayısıyla bu surenin yeri bize göre 7. sıradır.

3. Siyer kaynaklarında nakledilen olayların kronolojik sıralaması: Mesela Münafikûn 8. ayette alıntı yapılan söz, siyer otoritelerine göre Mustalık oğulları seferinde söylenmiştir. Olay örgüsü de bunu doğrular. Bu durumda sure Hicri 5. yıla, Mücadile'nin önüne yerleştirilmelidir. Rahman suresi İbn Abbas tertibinde 13. sırada, Osman tertibinde 97. sırada yer alır. Arada uçurum var. Siyeri yardıma çağırmaktan başka yol yok. Siyer bu sureyi İbn Mes'ud'un Kâbe'de okuduğunu haber verir. Bu durumda surenin zamanı ikisinin ortasında bir zaman aralığında, bize göre 41. sıradadır.

4. Kur'an'ın nüzul sürecine paralel olarak gelişen üslup ve dil özellikleri: Mesela üslup ve dil özellikleri Felak ve Nas'ı

31 Bu şıkka giren birçok örnek için surelerin girişindeki 2. paragraflara bakınız. Ayrıca fakirin şu eserlerine bkz: *Hayat Kitabı Kur'an / Gerekçeli Meal*, Sure girişleri; *Kur'an Surelerinin Kimliği, Surenin Nüzul Zamanı ve Yeri* başlıkları. Buradaki diğer şıklar için de ilgili bölümlerde hayli örnek bulunmaktadır.

Medine döneminin sonuna yerleştiren İbn Abbas'a nisbet edilen tertibi asla desteklemez. Mutaffifin suresi, üslup ve dil açısından Medine'de indiğini söyleyen tertipleri desteklemez.

5. *Surenin ilk tertiplerdeki yeri ve sırasından yardım almak*: Elimizde dördü ilk olmak üzere beş nüzul tertibi bulunmaktadır: Hz. Osman ve İmam Cafer'e atfedilen birer, İbn Abbas'a atfedilen iki ve Ömer b. Muhammed'in nüzul tertibi... Yukarıdaki dört maddede dile getirdiğimiz kıstasları esas alarak bu nüzul tertiplerinden istifade ettik ve bir nüzul tertibi oluşturmak için zorlu bir uğraş verdik. Bu zor ve yorucu uğraşa rağmen elde ettiğimiz tertip için de asla "Kesin sıralama budur" diyemeyiz. Esasen nüzul sıralaması konusunda son sözü söylemek, işin tabiatı icabı mümkün değildir.[32] Bizimkisi seleflerimizin bıraktığı ilim mirasının üzerine bir şeyler ekleme çabasıdır, o kadar.

Tüm nüzul tertiplerinde kaçınılmaz olan bir husus vardır ki, onun bilinmesi şarttır: Bir surenin nüzul sırasındaki yeri, o surenin tamamının yeri demek değildir. Bir nüzul tertibinde bir surenin diğerinden sonra indiğini söylemek, sadece o surenin başlangıcı için geçerlidir. Alak, Müzzemmil, Bakara, Âl-i İmran, Nisâ ve daha birçok sure buna örnektir. Kaldı ki bu da istisnasız bir kural değildir. Zira her surenin ilk ayetleri, o surenin ilk inen ayetleri olmayabilir. İbn Aşur bunun istisnaları olduğunu söyler ki, bunu kesin ispat etmek çok zor olsa da mümkündür.

İşte bizim gerekçeli nüzul tertibimiz:

1 Fâtiha, 2 'Alak, 3 Müzzemmil, 4 Müddessir, 5 Duhâ, 6 İnşirah, 7 Kalem, 8 Tekvir, 9 A'lâ, 10 Leyl, 11 Fecr, 12 Kadr, 13 'Asr, 14 'Âdiyat, 15 Kevser, 16 Tekâsür, 17 Mâ'ûn, 18 Kâfirun,

32 Süyuti *el-İtkân*'da şöyle bir diyalog nakleder: İbn Sirin İkrime'ye sorar: "Neden Kur'an'ı indiği gibi düzenlemediler?" İkrime cevaplar: "Şayet insanlar ve cinler bir araya gelselerdi yine de buna güçleri yetmezdi?" Buna şöyle bir soruyla itiraz edilebilir: Böyle bir teşebbüste bulunulmuş da başarılamamış mı? Nitekim bazı sahabilerin kendisi için kopyaladığı bir mushaf olduğu gibi Hz. Ali'nin de kendisi için kopyaladığı bir mushaf vardı. Bu mushafın nüzul sırasına göre olduğunu rivayetlerden öğreniyoruz. Hz. Ali, Hz. Osman, İbn Abbas gibi sahabilere ait bir kaç nüzul sıralaması bize kadar geldiğine göre, durum hiç de rivayette denildiği gibi olmayabilir.

19 Tebbet, 20 Fil, 21 Kureyş, 22 Kâri'a, 23 Felak, 24 Nâs, 25 İhlas, 26 Necm, 27 'Abese, 28 Şems, 29 Burûc, 30 Tîn, 31 Zelzele, 32 İnsan, 33 Kıyâmet, 34 Hümeze, 35 Murselat, 36 Kâf, 37 Beled, 38 Tarık, 39 Yâsîn, 40 Furkan, 41 Rahmân, 42 Fâtır, 43 Meryem, 44 Tâhâ, 45 Hâkka, 46 Me'âric, 47 Nebe', 48 Nâzi'ât, 49 İnfitar, 50 Vakı'a, 51 Şu'arâ, 52 İnşikâk, 53 Neml, 54 Kamer, 55 Sâd, 56 A'râf, 57 Secde, 58 Ra'd, 59 Tûr, 60 Mülk, 61 Ğaşiye, 62 Kehf, 63 Cin, 64 Nûh, 65 İbrahim, 66 Sâffât, 67 Kasas, 68 İsra, 69 Yûnus, 70 Hûd, 71 Yûsuf, 72 Hıcr, 73 En'âm, 74 Nahl, 75 Lokman, 76 Sebe', 77 Zümer, 78 Mü'min, 79 Enbiya, 80 Mü'minun, 81 Fussılet, 82 Şûrâ, 83 Zuhruf, 84 Duhân, 85 Câsiye, 86 Ahkâf, 87 Zâriyat, 88 Rûm, 89 Ankebût, 90 Mutaffifin, 91 Hac, 92 Muhammed, 93 Teğabun, 94 Bakara, 95 Enfal, 96 Hadîd, 97 Nûr, 98 Âl-i İmrân, 99 Saf, 100 Cuma, 101 Beyyine, 102 Haşr, 103 Münafikun, 104 Nisâ, 105 Mücadile, 106 Ahzab, 107 Talak, 108 Mâide, 109 Mumtehane, 110 Fetih, 111 Nasr, 112 Hucurât, 113 Tahrim, 114 Tevbe.[33]

1.2.1.1.2. Zor soru: Hangi tertibe göre okumalı?

Sevgili Peygamberimiz Kur'an'ın her pasajını ve suresini daha iner inmez yazdırdı. Bu da bizi doğal olarak, Allah Rasulü'nün vahiy kâtiplerine yazdırdığı ilk tertibin, nüzul tertibi olduğu sonucuna ulaştırır. Fakat ondan sonra sahabe, hâsıl olan ihtiyaca bakıp Kur'an'ı şimdi elimizde bulunan tertip ile 'Mushaf' haline getirdi. Ayrıntısı ilgili başlıkta incelediğimiz gibi, bu tarihi bir zorunluluktu. Eldeki tertibin en büyük avantajı, İslam ümmetinin ortak kabulüne mazhar olmasıdır. Hiç kuşkusuz bu durum çok önemlidir. Müslümanların meşru ve maruf ittifakları konusunda titizlik göstermek de, hepimizin boynuna düşen bir görevdir. Fakat bu gerçekler, anlam merkezli okumada, Kur'an'ın iniş sırasının, Mushaf sırasına nazaran daha avantajlı olduğu gerçeğini örtmemelidir.

33 Gerekçeli nüzul tertibimize göre hazırlanmış mealimiz için bkz: *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an / Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayınları, İstanbul 2009.

Anlam öncelikli bir okuma, iniş sırasını esas alan bir okumadır. Zira bir hitabın ve metnin anlamı, o hitabın ve metnin bağlamıyla sıkı sıkıya irtibatlıdır. Bir sözü kendi bağlamı içinde yanlış anlama ihtimali vardır. Fakat bir söz bağlamından koparıldığında, yanlış veya eksik anlamak kaçınılmazdır. Bağlam sözün doğru anlaşılmasını garantilemez. Fakat bağlamından koparılmış bir söz garanti yanlış anlaşılır.

Olgu-vahiy ilişkisi sebep-sonuç ilişkisine benzer. Olgular vahyin sebepleri, onlara karşılık inen vahiylerse olguların sonuçlarıdır. Bu sebeple iniş sırasına göre Kur'an'ın doğru anlaşılma oranı, Mushaf sırasına göre Kur'an'ın doğru anlaşılma oranından her zaman çok daha yüksektir. İkisi arasındaki farkları şöyle sıralayabiliriz:

1. Nüzul sırasına göre okuma, Kur'an'ı kendi doğal süreci içinde okumadır. Mushaf sırasına göre okumada doğal süreç kısmen kaybolmaktadır.

2. Vahyin 23 yıllık iniş tarihinin bir inşa süreci içerdiği, ancak nüzul sırasına göre okuma sonucu anlaşılır. Mushaf sırası bize bu konuda pek bir şey söylememektedir.

3. Vahiy, ilk muhataplarını bir yerden bir yere taşımayı hedeflemiş ve bu hedefini başarıyla gerçekleştirmiştir. Bu taşıma sırasındaki içerik ve üslup değişimleri, nüzul sırasına göre okuma sonucu anlaşılabilir.

4. Nüzul sıralamasında içerik, ahlak-akaid-ibadet-muamelat olarak tezahür eder. Fakat Mushaf sıralamasında bunu görmek zordur. Bu da Kur'an okurunun zihninde dinin öncelik sıralamasının yanlış oluşmasına neden olabilir. Müslümanların müzmin sorunu olan ahlaktan mahrum dindarlığın arkasında yatan sebeplerden biri de, vahyin önceliklerini bilmemektir.

5. Okur, Mushaf sırasına göre okumada istenmeyen sürprizlerle karşılaşabilir ve bu bir terk edişle sonuçlanabilir. Mesela daha Mushaf'ın ilk yaprağını çevirmişken "Küfre düşen kimseleri ha uyarmışsın ha uyarmamışsın, onlar için ikisi de bir, iman etmezler" (Bakara 6) ayetiyle karşılaşan ve

"Öyleyse ben bunu niçin okuyorum ki" diyerek Kur'an'la arasını ayıran kişiler tanıyorum.

Peki, nüzul sırasına göre okumada hiçbir sorun yok mu?

Var. Başta elde kesin bir nüzul sıralaması yok. Galiba hiç kimse, ne kadar ter dökerse döksün, "Kur'an'ın kesin iniş sırası budur" diyebileceği bir liste elde edemeyecektir. Bu konuda son noktayı koymak neredeyse imkânsızdır. Surelerin tertibinden ayrı olarak bir de ayetlerin tertibi vardır. Bu, daha başka bir meseledir. Bir surenin nüzul sırasındaki yeri, o surenin ilk pasajına göre belirlenir. Oysa birçok sure tek seferde inmemiştir. Bazı sureler iki, bazı sureler çok zamanlıdır. Alak ilk 5 ve sonrası, Müzzemmil ilk 19 ve 20, Müddessir ilk 10 ve sonrası buna örnektir. Bakara, Nisâ, Âl-i İmran, Nûr, Tevbe gibi uzun sureler, yıllar alan bir süreçte parça parça inmiştir. Bütün bu sebeplerle, ayet tertibine göre bir Mushaf ortaya koymanın olağanüstü zorluğu dışında, Müslüman kamuoyunun alışkanlığına aykırı bir tarz ortaya koymanın çekeceği muhtemel tepkiler de dikkate alınmalıdır. Ayetlerin sure içindeki tertibi tevkîfî olduğu için, böyle bir teşebbüs aynı zamanda "abesle iştigal" olarak da nitelendirilebilir.

Fakat nüzul tertibine dair bu sorunlar, nüzul sırasına göre okumanın avantajlarını yok eden sorunlar değildir. İlk nüzul tertiplerinin de yardımıyla elde edilecek emek mahsulü bir nüzul tertibi -ki bizim nüzul tertibimiz buna örnektir- bu sorunları asgariye indirecektir. Bununla beraber, tüm mü'minlerin ortak kabulüne mazhar olmuş eldeki mushaf sıralaması da titizlikle korunmalı ve her tür şaibeden uzak tutulmalıdır. Hayatını "Mekke ve Medine dönemi" diye tasnif eden mü'minlere, Mekke dönemlerinde nüzul, Medine dönemlerinde mushaf sıralaması tavsiye edilmelidir. "Hangi tertip?" sorusunun cevabı üzerinden başlatılacak bir ayrışma ve tartışmanın, hiç kimseye yarar getirmeyeceği bilinmelidir. Önümüzde tertip açısından iki seçenek olması, zahmet değil rahmet sayılmalıdır.

1.2.1.1.3. Kur'an "mukaddes kitap" mı, "hayat kitabı" mı?

Daha ilk yüzyıllarda, Ehl-i Kitap kültürünün etkisiyle, hayat kitabı olan Kur'an'a *kitab-ı mukaddes* muamelesi yapan bir damar oluştu. Marjinal kalması gereken bu damar, tarihi süreç içerisinde yer yer 'ana akım'a dönüştü. Cahil kitlelerin okşanan hissiyatı bu damarı rakipsiz hale getirdi.

Oysa Kur'an 'mukaddes kitap' değil, 'hayat kitabı'dır. Dokunulamaz ve ulaşılamaz değil, her an hayatın içinde dokunulabilir ve ulaşılabilir olandır. Kuddus olan Allah'tır ve kutsallık Allah'ın tekelindedir. İslam'da ne peygamberin bedeni, ne Kur'an'ın yazıldığı sayfalar 'kutsal' değildir. "Hayat kitabı Kur'an" hakikati ile "Mukaddes Mushaf" imajı arasındaki farkları şöyle sıralayabiliriz:

1. Hayat kitabı Kur'an dokunulabilir, mukaddes mushaf dokunulamaz. Bu durumda ona dokunmak için Yahudi kültüründe *Kitab-ı Mukaddes*'e dokunmak için gerekli olan abdest, mushaf için de gerekli hale getirildi. Bunun anlamı, Kur'an'la ilişki kurmak için birtakım icat edilmiş prosedür ve bürokrasiye gerek duyulması idi.

2. Mubîn Kur'an anlaşılması farz olan bir yol arkadaşı ve rehber, mukaddes Mushaf ise anlamına ulaşılamaz bir fetiş ve kutsal. Kur'an anlamak için okunurken, Mukaddes Mushaf teberrüken telaffuz edilmeye başlandı. Kur'an diriye hitap ederken, Mushaf "ölüler kitabı" haline getirildi.

3. Kur'an dine dair her şeyin kendisine arz edileceği bir mihenk taşıdır. Mukaddes mushaf ise dinin mihenk taşı olmaktan çıkarılıp yerine sahte mihenk taşlarının ikamesinin adıdır. Bu değiş tokuş karşılığında, Mushaf'a rüşvet ve sus payı olarak 'mukaddeslik' payesi verilecektir.

Kur'an kendisini kurtuluş reçetesi olarak sunmuştu. Allah Rasulü'nün Kur'an'ın demediğini demesi mümkün değildi. Fakat Sünnilerin çoğu "hadisi-sünneti", Şiilerin çoğu "ehl-i beyti-ıtreti" Kur'an'a ortak ilan ettiler.[34] Yani Kur'an'ın

34 Bu ve buna benzer tespitlerden yola çıkarak "hadis ve sünneti inkâr etti" çir-

yetersizliği fikri, İslam ümmetini derin ve giderilmesi neredeyse imkânsız bir ihtilafa sürüklemiş, Kur'an'ın "dinlerini paramparça edenlere uymayın" talimatı alenen çiğnenmişti. Kur'an'a şerik ilan edilen "sünnet" aslında Kur'an'ın "Allah'ın Rasulü'nde sizin için bir örneklik vardır" dediği şeye tekabül ediyordu. Sonradan Kur'an'a ortak ilan edilen "sünnet", Hz. Aişe'nin tam isabetle dediği gibi, "Rasulullah'ın ahlakı" idi.

Kur'an dışı vahiy iddialarının temelinde, Kur'an'ın yetersizliği fikri yatar. Başta Hz. Rasul'ün sözleri ve davranışları olmak üzere Kur'an dışında herhangi bir şeyi vahiy ilan etme emareleri Hicri ilk yüzyılda görülmeye başlandı. Fakat vahyi *vahy-i metluv* (tilavet olunan vahiy) ve *vahy-i gayr-ı metluv* (tilavet olunmayan vahiy) diye ikiye ayırma bid'atı, Hz. Nebi'nin vefatından yaklaşık iki yüzyıl sonra ortaya çıkmıştı.[35] Oysa Kur'an Rasul'ün kendi sözünü Allah'a nisbet ede-

kefliğine ulaşmak için sadece okuduğunu anlamamak yetmez, kötü niyetli ve müfteri tıynetli olmak da icap eder. Bu eser Tefsir Usulü hakkında olduğu için, yukarıda yaptığımız tespitlerin gerekçesi olabilecek bir dolu örneğe burada yer veremiyoruz. Bu konuda, seri adı "Büyük Kopuş" olan bir dizi eser hazırlığında olduğumuzun bilinmesi şimdilik yeterlidir.

35 Daha İbn Abbas hayattayken *lâ vahye ille'l-Kur'an* (Kur'an dışında vahiy yoktur) demek zorunda kalmışsa, dinin genleriyle oynayan bu iddianın tohumları hayli eskiye gidiyor demektir (Tahavi, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, Beyrut 1415/1994, XIV, 466). Fakat Allah Rasulü döneminde hiç kimsenin Kur'an dışında vahiy olduğu iddiasını dillendirmeye cür'et edemediğinden eminiz. Zira ortada tek bir delil yok. Böyle bir iddia cüretlerin en büyüğüdür: Zira bu iddianın sahibi, bir sözün vahiy olup olmadığına karar verme yetkisini kendisinde görüyor demektir. Fesübhanallah!.. Gayr-ı metluv vahiy olduğunu iddia edenler, bu iddialarına Enfal 7, 9, 10; Fetih 15 (ki Âl-i İmran 167-168'e atıftır) ve Tahrim 3 gibi ayetleri; ayrıca namaz, abdest, zekât, humus, Cuma, Hudeybiye, Hayber, ganimet vs. gibi hususları gösterirler. Bunların hiçbiri, Kur'an dışı vahyin varlığına delil olamaz. Kur'an dışı vahyin imkânsızlığına dair mukni eserler yazılmıştır. Bunların en güzelini bir hadis allamesinin yazmış olması bu ülke Müslümanları için iftihar vesilesidir (Bkz: M. Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, Ankara 2009). Kur'an'ın yetersizliği fikrine dayalı "vahy-i gayr-ı metluv" iddialarına hemen her yerde getirilen ilk delillerden biri namazın kılınma şekli ve rekat sayılarıdır. Bu bir istismardır. Üstelik bu istismar üzerinden bir yığın rivayet üretilmiş, soğanın sarımsağı referans göstermesi hesabı birbirini referans göstermiştir. Buna Hz. Cebrail'e Hz. Nebi huzurunda namaz kıldıran rivayetler de dâhildir (Krş: Şâtıbi, *el-Muvafakat*, Kahire ty., III, 52). Oysa namazın şekli ve rekat sayısı Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa üzerinden kesintisiz gelen ve nesilden nesile aktarılan bir sünnet-i ameliyyedir. Yahudiler namazı şekli, vakti, rekatı (yatsı hariç) aynen bizim namazımız gibi kılmaya halen devam etmektedirler. Buna Haham Ben Abrahamson'un yandığı

meyeceğini, bunu yapması halinde onun şah damarının kesilip koparılacağını açıkca söylemişti (Hâkka 44-46). Bu bid'at, Kur'an'a ve Allah Rasulü'ne rağmen Hicri 3. yy'da Müslüman ilahiyatının ana akımına dönüştü. Kur'an dışında kendinden bir şey yazılmasını ısrarla yasaklayan Hz. Nebi'nin mücadelesi böylece boşa çıkarılmıştı.

Kopuş bu noktada durmadı. Peşinden "sünnet" Kur'an'ın yargıcı ilan edildi. "Sünnet Kur'an'ın yargıcı olarak geldi, fakat Kur'an sünnetin yargıcı olarak gelmedi" sözünü söylemeye cüret edenler, ümmetin baskın dinî eğilimini temsil eder hale geldiler. İş buralara varınca; "Mezhebimize aykırı olan her ayet ve hadis ya tevil edilmiştir, ya da nesh edilmiştir" deme noktasına gelip dayandı.[36]

Hayat kitabı Kur'an'dan kopuş sürecine paralel olarak, İslam ümmeti hayattan ve anlamdan da koptu. Kur'an ümmetin öznesi iken ümmet de hayatın öznesi idi. Ne zaman ki ümmet Kur'an'ı nesneleştirdi, kendisi de tarihin nesnesi haline geldi. Bu durum, yıkılmalar, çözülmeler ve dağılmaları peşinden getirdi. Bünyeye arız olan illeti teşhis ve tedavi yerine, mazeretler üretildi. İstiğfar gibi bir özeleştiri yerine ötekini suçlama tercih edildi.

"Resimli Yahudi Namaz Hocası" adını verebileceğimiz eser şahittir: (*Prayer Positions Tracing the derivation of prayer positions from Torah, to temple Times, to Modern Practice*, 2010) Sünni rivayetçiler hadis ve sünneti Kur'an dışı vahiy ilan ederken, Şii rivayetçiler İmamlar yoluyla gelen rivayetleri ve onların sözlerini Kur'an dışı vahiy ilan etmiştir. Bunun da üstüne tüy diken bir de *Fatıma Mushafı* iddiası vardır. Şia'nın Buharisi Kuleyni, Cafer Sadık'tan şöyle bir rivayet nakleder: "Fatıma Mushafı, Allah Rasulü'nün vefatından sonra bir meleğin ona beyan ettiği ve Ali'nin yazdığı mevzulardı. Bu mushaf, Kur'an'dan başka bir şeydi." (Kuleyni, *Usul-i Kâfi*, Tahran 1388, I, 298, bab: *Fihi Zikru's-Sahife ve Mushafu Fatıma*, h. No: 2). İnsana saç-baş yolduran bu tür rivayetlere, yine Şia içerisinden ciddi itirazlar yönelten âlimler çıkmıştır. Tıpkı Sünniler içerisinden Kur'an dışı vahiy iddialarına itiraz eden âlimler çıktığı gibi.

36 Hanefi ulemasından Kerhi'nin (ö. 340/951) bu sözü için bkz: Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Beyrut 1976, II, 134. Es-Savi (ö. 1241/1825), Celaleyn tefsiri üzerine yaptığı haşiyede (Kehf 24. ayetin tefsirinde) şöyle der: Dört mezhebin görüşleri Kur'an, sünnet ve sahabenin görüşlerine aykırı olsa bile onlara muhalefet asla caiz olmaz." (Ahmed b. Muhammed es-Savi, *Haşiye Ala Tefsiri'l-Celaleyn*, Mısır, ty, III, 10)

Fakat son yüzyıllarda hayattan ve anlamdan kopuşun ümmeti nereye sürüklediğini gören az da olsa âlimler çıktı. Bu âlimlerin ortak yanı, Mushaf'tan Kur'an'a dönüşün imkânlarını araştırmaktı. Bunun için Kur'an'ın anlamıyla yeniden buluşmanın imkânlarını aradılar. İşte nüzul sırasına göre yazılmış tefsirler bu arayışın sonucunda ortaya çıktı.[37]

1.2.1.2. Surelerin Mushaf tertibi

Kur'an, Allah Rasulü'nün kalbine vahiy ile nakşedilendir. Mushaf ise, o vahyin yazıya geçirilerek iki kapak arasında bir kitaba dönüşmüş biçimidir. Kur'an ruh, Mushaf bedendir. Bazılarına göre Habeş diline ait bir kelime olan "mushaf"[38], gerçek bir Kur'an aşığı olan Ebu Huzeyfe'nin azatlısı Salim'in teklifi üzerine kullanılmaya başlanır. Bir rivayete göre Salim, ilk defa özel Mushaf sahibi olan ve Kur'an'ı belli bir sıraya dizen kişidir.[39]

Mushaf tertibi, bugün elimizde olan mushaflardaki sure sıralamasını ifade eder. Surelerin sıralamasının, Hz. Peygamber'e işaretle yaptırılmış *tevkîfî* bir uygulama mı, sahabenin takdiriyle oluşturulmuş *içtihadî* bir uygulama mı olduğu tartışılmıştır. Bize göre Mushaf sıralaması, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde oluşturulan bir komisyon tarafından takdir edilmiştir. Eğer Mushaf sıralaması tevkîfî olsaydı, resmî tertip

37 Abdulkadir Molla'nın *Tefsiru'l-Beyani'l-Meani*'si, İzzet Derveze'nin *et-Tefsiru'l-Hadis*'i, Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydani'nin *Me'ârîcu't-Tefekkur ve Dakaiku't-Tedebbur*'u, Muhammed Abid Cabiri'nin *Fehmu'l-Kur'an*'ı, Zeki Duman'ın *Beyanu'l-Hakk*'ı ve yaşayan bazı yazarların tefsirleri buna örnektir.

38 Bu eseri yayınlanmadan okuyan İbrahim Sarmış hocanın 'Mushaf' kelimesinin kökeni konusundaki itirazını burada nakletmeliyim: "Bana göre 'Mushaf' kelimesi Habeşçe veya başka bir dile ait değil, *'mucme'un, muklebun, munşerun, muğselun, murselun, mu'cemun'* vd. gibi özbeöz Arapça bir kelimedir."

39 Kettani, Salim'in ilk mushaf sahibi olduğuna dair bir rivayet nakleder (*et-Terâtîbu'l-İdâriyye/Hz. Peygamber'in Yönetimi*, çev: Ahmet Özel, İstanbul 1990, III, 96). İbnu'n-Nedim (ö. 385/995) *el-Fihrist*'te vahyin nüzul döneminde Kur'an'ı cem eden yedi sahabeden ilkinin Hz. Ali olduğunu nakleder (s. 45). Burada şu soru önemlidir: Hz. Ali Kur'an'ı cem ettiyse o zaman Hz. Ebu Bekir zamanındaki cem etme nedir? Bu soruya verilebilecek en makul cevap şu olsa gerektir: Hz. Ali'nin cem ettiği Mushaf, Allah Rasulü'nün 23 yıldan beri yazdırdığı ve vefatı sırasında başı ucunda bulunan Kur'an pasajları yazılı dağınık malzeme idi.

öncesinde sahabeden bazılarının derlediği şahsi nüshalar, tertip açısından birbirini tutardı. Oysa durum böyle değildir.

Yukarıda sahabe mushaflarından söz ettik. Sahabe mushaflarının sure sıralamasında bir standart olmadığını biliyoruz. Hz. Osman dönemine kadar mushaflarda bir standartlaşmaya gidilmemiştir. Huzeyfe b. el-Yeman, Küçük Asya seferi sırasında Kur'an'ın okunması konusunda ihtilaflara, hatta çekişmelere şahit olur. Durumu Said b. As'a şöyle açıklar: "Bu sefer sırasında öyle şeylerle karşılaştım ki, mutlaka engellenmelidir. Eğer görmezden gelinirse, insanlar Kur'an'a dair çok ihtilaf edecekler ve bu işin çözümü imkânsızlaşacak." Said'in konuyu sorması üzerine Huzeyfe şöyle der: "Humus bölgesinde bazıları Mikdad'ın okuyuşunu esas alıp, en doğrusunun bu olduğunu savunuyorlar. Kûfeliler İbn Mes'ud'un, Basralılar Ebu Musa el-Eş'ari'nin mushafını esas almış, onu "kalplerin özü" olarak adlandırıyorlar." Bu sahiplenmeler yer yer çekişme ve kavgaya dönüşür. Sahabenin görüşü alınır. Çoğunluk olumlu bakar. Huzeyfe ve Said Kûfe'ye de giderler. Fakat İbn Mes'ud'un okuyuşunu benimseyenler bu işe karşı çıkarlar. Huzeyfe, İbn Mes'ud'a durumu izah eder ve onu bu işe ikna etmeye çalışır. Fakat İbn Mes'ud, mushafların standartlaştırılma teşebbüsünü reddeder ve sert konuşur. *Mesâhif* sahibi onun Huzeyfe'ye şöyle dediğini aktarır: "Allah'a yemin olsun ki bu işi yapacak olursan Allah seni cehenneme atar."

Anlaşılan odur ki, Abdullah b. Mes'ud olaya farklı açıdan ve biraz da duygusal bakmakta, uzağı görememektedir. Said b. As toplantıyı terk eder. Tam o sırada Kûfe mescidinde Huzeyfe'nin endişesini teyit eden bir olay yaşanır. Halk camide iki taraf olmuş, bir taraf İbn Mes'ud'un diğer taraf Ebu Musa'nın kıraatını savunmaktadır. Tartışma konusu Bakara 196'dır. Bir taraf ayeti "Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın" şeklinde okurken, diğer taraf "Haccı ve umreyi Allah'ın beyti için tamamlayın" şeklinde okumaktadır. Daha sonra Huzeyfe de oradan ayrılır ve Medine'ye halifeyi ikna etmek için döner. Durumun vahameti halifeye iletilir.[40] Bu ittifa-

40 Bkz: İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, Beyrut 1406/1986, III, 55-56. Bu sürecin ayrıntılı

ka Hz. Osman döneminde muhalefet reisi gibi görülen Hz. Ali de katılır. Hatta Hz. Ali'nin şöyle dediği nakledilir: "Eğer mushafları tekleştirme işi bana bırakılmış olsaydı, Osman'ın yaptığının aynısını ben de yapardım."[41] *Resmi Mushaf* hazırlama sürecinin başlama hikâyesi budur. Bu hikâyenin omurgası kabul edilebilir olsa bile, ayrıntılarını oluşturan rivayetlere, özellikle de Sicistani'den gelenlere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Daha sonraki süreç şöyle gelişir: Bir heyet oluşturulur. Heyette Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit gibi sahabiler başrolü oynarlar.[42] Heyetin görevi Mushaf'ı standart bir yazı ve tertibe kavuşturmaktır. Bugün İslam dünyasının her yanında

---

bir anlatımı için bkz: Sicistâni, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Mekke 1423/2002, I, 175-215; Ayrıca bkz: İbn Hacer, *Feth*, IX, 15. Sicistâni, İbn Mes'ud'un Osman'ın teşebbüsüne sonradan rıza gösterdiğine dair bab açmıştır. Fakat ikna edici değildir. Şöyle ki: Resmi Mushaf hazırlanıp, eldeki tüm mushaflarla karşılaştırıldı. Sahabenin onayı alındı. Daha sonra eldeki tüm mushafların toplanıp imha edilmesi kararı alındı. Eldeki mushaflar toplandı ve sayfalar sirkeli su ile silindi veya yakıldı. Buna sahabe mushafları da dâhildi. Tek istisnası İbn Mes'ud mushafı idi. O, mushafını Kûfe valisi Abdullah b. Amir'e vermedi. Halife onu Medine'ye çağırttı. İbn Mes'ud mescide geldiğinde Halife hutbedeydi. Onun geldiğini görünce "Kötü ahlaklı biri içeri girdi" dedi. İbn Mes'ud da bu sataşmaya sert karşılık verdi. Halife onun derdest edilmesini emretti. Halifenin adamları onu derdest etmeye çabalarken o direndi. İbn Mes'ud'un kaburgaları kırılıncaya kadar hırpaladılar ve yerde sürüklediler. Daha başka kaynaklara göre dalağı parçalandı, bağırsakları döküldü. Bu duruma şahit olan Hz. Aişe daha fazla tahammül edemeyerek Osman'a çok ağır sözler etti. (Ya'kubi, *Tarih*, Beyrut ty., II, 159-160; teyit için bkz: Şehristani, *el-Milel*, Beyrut 1406/1986, I, 57 ve İbnu'l-Arabi, *el-Avâsım*, Beyrut 1987, s. 76) İbn Mes'ud'un Hz. Osman'a olan tepkisinin kaynağında, ilk Müslümanlardan olduğu halde, tertip kuruluna alınmamış olması yatar. Sicistani'nin naklettiğine göre Abdullah b. Mes'ud, Zeyd b. Sabit'in derlemesine uyma konusunda şu sitemi yapar: "Zeyd b. Sabit henüz kâfir babasının sulbündeyken, ben Rasulullah'ın ağzından yetmiş sure dinleyip okudum. Onları bırakıp da, kendi okuyuşumu Zeyd'in okuyuşuyla mı değiştireyim?"

41 İbn Cezeri, *en-Neşr fi Kıraati'l-Aşr*, Mısır, ty., I, 59. Bunu teyit eden bir rivayet için bkz: *İtkân* I, 59.

42 Mushaf tertip heyetine ilk etapta dört kişi seçilir: Zeyd b. Sabit, Said b. As, Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman b. Haris. Kurulun başkanı Zeyd'dir. Bu dört kişi Hz. Osman'a bağlı olarak çalışmaktadır. İşin zorluğu anlaşılınca bu dört kişiye şu isimler de ilave edilir: Ubey b. Ka'b, Malik b. Ebu Amir, Kesir b. Eflah, Enes b. Malik, Abdullah b. Abbas, Mus'ab b. Sa'd, Abdullah b. Futayme. Bu isimler dışında bu heyete dâhil olan beş isimden daha söz edilir. Anlaşılan Mushaf tertip kurulunun sayısı standart tutulmamıştır. Bazı kaynaklar bu sayının 25'e kadar çıktığını söyler. Heyetin sekreterliğini Zeyd b. Sabit yapar. Fakat Mushaf yazımında otorite Ubey b. Ka'b'tır. Bir anlaşmazlık olduğunda son sözü o söyler.

okunan mushaflardaki sure sıralaması işte bu heyetin icraatı sonucu ortaya çıkar. Mushaf tertibinin Hz. Peygamber'e nisbet edilmesi vakıayla örtüşmeyen duygusal bir iddiadır.[43]

Mushaf sıralamasında kullanılan ölçünün ne olduğunu kesin olarak tesbit etmek zor. Bu ölçünün Allah Rasulü'nün okuyuş sıralaması olduğu rivayetlerine ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira surelerin Rasulullah'ın dilindeki okunuş sırası olmaya aday sıralama Kur'an'ın tamamlanmış olmasını gerektiren Mushaf tertibi değil, doğal iniş sıralaması olan nüzul tertibi olmalıdır. Kaldı ki Allah Rasulü'nün namazlardaki okuyuşundan, belli bir sıralamada ısrar etmediğini rahatlıkla çıkarabiliriz.

Mushaf sıralamasında kullanılan ölçünün 'hacim' olduğu görüşü akla en yatkın görüştür. Yer yer uyumsuzluk olsa da, sureler büyükten küçüğe doğru dizilmeye çalışılmıştır. Enfal ve Tevbe buna aykırılık teşkil eder. Fakat Hz. Osman'ın içtihadıyla bu iki sure bir sure olarak görülmüş, bu yüzden arasına besmele yazılmamıştır. Tevbe suresinin neden besmelesiz yazıldığı konusunda yapılan yorumların ardı arkası tükenmez. Fakat objektif bir gözle bakıldığında, olayın özünün yukarıda dile getirdiğimiz şekilde olduğu anlaşılır.[44]

---

43 Mushaf tertibinin Nebi'ye nisbet edilmesi ile ilgili bkz: *İtkân* I, 173. Tertibe ilişkin farklı görüşler için bkz: *İtkân* I, 176.

44 Tevbe suresi Kur'an'da besmele ile başlamayan tek suredir. İbn Mes'ud nüshasında besmeleli olarak yer aldığı rivayetini istisna sayarsak, bu yaklaşım sahabenin ortak kabulüne dayanır ve yorumla alakalıdır (*İtkân* I, 173). Bu konuda farklı yorumlar yapılmıştır. Râzî bütün yorumları altı başlık altında toplar. Bu yorumlara, 'besmelenin hükmü' konusunda birbirinden farklı görüşleri savunan fıkıh ekollerinin tezleri de dâhil edilmiştir. Bu tür mezhebi yorumları bir yana bırakırsak, bu surenin başında neden besmele olmadığını açıklamaya çalışan tüm yorumların gerekçesi aynıdır; iki surenin konularının birbiriyle bağlantısı. Görüşler, bu bağlantının niteliği üzerinde farklılaşmaktadır. Übey b. Ka'b'a nisbet edilen yoruma göre bir önceki sure olan Enfal anlaşma yapma hakkındayken, Tevbe yapılan anlaşmayı bozma hakkındadır. Bir başka yoruma göre Enfal, inananları birbirlerini desteklemeye çağırırken; Tevbe, inananları müşriklerle siyasal ve ahlaki alanda ilişik kesmeye çağırır. Rivayete göre, İbn Abbas'ın "iki yüzlüklerden olan Enfal suresiyle yüzlüklerden olan Tevbe suresini neden yan yana yerleştirdiniz?" sorusuna, Hz. Osman şu cevabı verir: "Allah Rasulü her surenin inişinden sonra 'Bunu şuraya yerleştiriniz' buyururdu. Tevbe ise Kur'an'ın en son indirilen surelerinden biri. Rasulullah onun yerini belirlemeden vefat etti. Bu surenin içeriğiyle Enfal'in içeriği birbirine benziyordu. Bundan dolayı ikisi yan yana yerleştirildi" (Râzî). Yine İbn Abbas'ın Hz. Ali'ye "Niçin Enfal ile Tevbe arasında besmele yok?" sorusuna, onun "Çünkü 'bismillahirrah-

Resmi Mushaf'ta neden surelerin iniş sırasına göre dizilmediği sorusu çok önemlidir. Bu kurulun oluşumu için olan biten hadiseler göz önüne alındığında, sosyal amillerin de işin içine dâhil olma ihtimali yüksek görünmektedir. Resmi sıralama nüzul gibi tabii değil, tercihe dayalı bir sıralamadır. Fakat nüzul tertibi, Kur'an'ın 23 yıllık nüzul sürecini dikkate alan bir sıralamadır. Dolayısıyla anlamı önceleyen bir sıralamadır.

1.2.1.2.1. Sureler arasında anlam bağı kurmak

Bizce Mushaf tertibi, anlam gözetilerek yapılmamıştır. Bu konuda bizim gibi düşünmeyenler, Mushaf tertibinde derin hikmetler aramışlar ve arayınca elleri boş dönmemişlerdir. Sureler arasındaki bu zorlama ilişkiler, *Tenâsubu's-Suver* adı altında *Kur'an İlimleri*'ne dâhil bağımsız bir disipline dönüşmüştür. "Bağ, bağlantı, uyum, uyumluluk" anlamına gelen *tenasub* konusunda müstakil eserler bile yazılmıştır.[45]

İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262), sureler arasında anlam bağı kurma çabasının yakışıksız bir iş olduğunu söyler: "Kur'an yirmi küsur yılda değişik sebepler ve değişik konular üzerine indi. Bu yüzden, onun ayetleri arasında ele alınan anlamda bir irtibat söz konusu değildir. Şu halde Kur'an'ın

---

manirrahim' güvence vermektir, bu sure ise tam tersine savaş ve anlaşma iptali hakkındadır" cevabını verdiği nakledilir. Fakat bu nakil sorunludur. Çünkü aynı İbn Abbas'ın Resmi Mushaf'ta Enfal ve Tevbe'nin bir sure sayılıp aradan besmelenin kaldırılmasına şöyle itiraz ettiği nakledilir: "Neye dayanarak iki yüzlüklerden (*mesâni*) sayılan Enfal ile yüzlüklerden (*mîn*) sayılan Tevbe'yi aradaki besmeleyi kaldırarak bir sure yaptın ve Tevbe'yi uzun sureler grubuna kattın?" Hz. Osman cevaben, bu konuda Nebi'nin bir görüş belirtmeden vefat ettiğini, kendisinin ise bu iki sureyi bir zannettiğini söyler (Hâkim, *Müstedrek* II, 221-230; *İtkân* I, 65). Beri yandan, Hümeze ve Mutaffifîn gibi birçok surenin, daha sert içeriğine rağmen besmeleyle başladığı ve savaşı emreden ayetler de dâhil Kur'an'a ait herhangi bir metni okurken besmele çekmenin caiz olduğu konusundaki görüş birliği de bir gerçektir (Alusi). Buna ek olarak, Kur'an'da birçok sure, konu açısından birbirine benzer. Arandığında, bundan daha çok birbiriyle konu irtibatı olan sure çiftleri bulmak hiç de zor değildir. Öte yandan, iki sure arasında yaklaşık yedi yıllık bir zaman aralığı bulunduğu unutulmamalıdır.

45 Ebu Cafer Es-Sekafî'ye ait *el-Burhan fi Tertibi Suveri'l-Kur'an*; Süyuti'ye ait *Tertibu Suveri'l-Kur'an* ve *Tenasuku'd-Durer fi Tenasubi's-Suver*; Ebu'l-Hasen Bilkai'ye ait *Nazmu'd-Durer fi Tenasubi'l-Ayati ve's-Suver* isimli eserler bağımsız olarak "tenasüb" konusunu işleyen eserlerden bazılarıdır.

ayetleri arasında irtibat kurma girişimi yakışıksız bir iştir..."[46]

Bizce 'yakışıksız' olan, Mushaf tertibine göre sureler arasında anlam bağı kurmak değil, olmayan anlamları varmış gibi göstermektir. Mesela Fatiha'daki "Bizi dosdoğru yola hidayet eyle!" (5) ayetiyle Bakara'daki "İşte kendisinde şüphe bulunmayan bu kitap, müttakiler için bir hidayettir" (2) ayeti arasındaki münasebet zorlama değildir. Fakat konuyla ilgili eserlerde yer alan öyle örnekler vardır ki, insan ister istemez "kel alaka!" demekten kendini alamamaktadır.

Mevcut tenasüb çalışmaları, hem metottan yoksun çalışmalar, hem de birbirini tekrarlayan bölük pörçük çalışmalardır. Yepyeni bir tenasüb yöntemi inşa edilmelidir. Bu yöntem özellikle ayetlerin birbiriyle ilişkisini öncelemeli. Bu yöntemin esası tüm ayetler için bir şey söylemek olmamalı. Hassaten münasebet problemi olan ve uyumsuzluk var zannedilen ayetler arasında yapılmalı. Bunun için dil bilimleri ve diğer Kur'an ilimleri yardıma çağırılmalı. Bu yöntem eleştirel olmalı. Bu yöntem savunmacı, tasdikçi, aklayıcı değil çözümleyici, üzerini örtücü değil açıcı olmalıdır.

Sureler arasında tenasübün zorlama olduğu doğrudur. Fakat aynı şey ayetler için geçerli değildir. Ayetlerin hem kendi içinde hem de birbirleri arasında, muhteşem bir münasebeti vardır. Ayetlerin münasebeti konusu, doğrudan anlamla ilintilidir ve bu konu özellikle Kur'an'ın paragraflara ayrılması işlemine yardımcı olacak tek disiplindir. Zira sure içlerindeki ayetlerin tertibi, surelerin tertibi gibi sahabenin içtihadıyla oluşmamıştır. Ayetlerin tertibinde gözetilen ölçü genellikle nüzul sırasıdır.[47]

46 Zerkeşi, *el-Burhan*, Beyrut 1972, I, 37. 'Yakışıksız' olan münasebet sanki Mushaf sırasının anlam gözetilerek yapılmış havası verilmesinden kaynaklanan zorlama yorumlardır. Yoksa Hattâbi'nin dile getirdiği şu türden doğru münasebetler değildir: "Sahabe Kur'an surelerini sıraya dizmek istediklerinde Kadir suresini Alak suresinin hemen ardına yerleştirir, buna gerekçe olarak da "onu Biz indirdik" ifadesindeki zamirle "oku" emrinin kastedildiğini söylerlerdi." (*İtkân* III, 334)

47 Ayetlerin tertibi Zemahşeri'ye göre kesinlikle tevkifidir (*İtkân* I, 188). Doğru olan da budur. Buna aykırı tezler herhangi bir dayanaktan yoksundur. Ayetlerin tertibinin de Hz. Osman zamanında yapıldığı ve kimi ayetlerin yanlış yere yerleştirildiği için anlaşılmasının ve çevrilmesinin zor olduğunu

1.2.2. Ayetlerin tertibi

Ayetlerin sureler içerisindeki sıralaması, Allah Rasulü'nün ağzından duyulduğu şekliyle muhafaza edilmiştir. Bu, ayetlerin tertibindeki ölçünün 'nüzul sıralaması' olduğu anlamına gelir. Bakara ve Nisâ gibi uzun surelerde bunun istisnasını oluşturacak pasajlar ve ayetler bulunabilir. Fakat sınırlı sayıdaki bu örnekler, onlarca suredeki ayet sırasının indiği gibi kaydedildiği hakikatini değiştirmez. Zira Allah Rasulü Kur'an'ı yazdırıyor, sahabe buna göre ezberliyor, inen surelerle namaz kılıyor, imamlık yaptığı namazlarda onları cemaate okuyordu.

Bazıları, ayet tertibinin tevkîfî olduğu görüşünü 'genellikle' kaydıyla doğru kabul etmişlerdir. Nisâ'daki *kelâle ayeti* türünden bazı ayetleri bunun istisnası saymışlardır. Doğrusu kelâle ayetinin öncesiyle bağlantısı dikkate alındığında, ortada ihtiyat gerektirecek ve istisna sayacak bir durum kalmamaktadır.

Ayetlerin tertibi bahsinde önemli bir konu da bir ayetin öncesi ve sonrasıyla (siyak ve sibak) ilişkisidir. Buna "ayetin bağlamı" da denir. Ayetler, kendi içinde anlamın tamamlandığı birimler değildir. Bu, yaygın ama yanlış bir kanaattir. Bazen bir cümle iki veya daha fazla ayete bölünmüş olabilir. Bazen de bir ayette iki veya daha fazla cümle yer alabilir. Kaldı ki, surelerin ayetlerinin nerede başlayıp nerede bittiği konusu da başından beri üzerinde ittifak edilmiş bir konu değildir.

Ayet bölümlemesinin birileri tarafından sonradan yapıldığı ve Kur'an'ın kendisini değil, yapanları bağladığını unutmamak gerekir. Belirtildiği gibi yapılan bölmenin zaman zaman uygun olmadığı ve cümle bitmeden ayetin parçalandığı görülmektedir. Bu yüzdendir ki bir surenin ayet sayısı Hicaz, Kûfe, Basra veya Şam ekollerine göre değişim gösterebilmektedir.[48] Her hâlükârda, Kur'an'ın anlamıyla buluşmak için

iddia eden, Kur'an'ın mevcut tertibinde değişiklik yapmayı teklif eden aykırı bir tez için bkz: Ahmet Keleş, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, I, 232-250, 24-26 Nisan 2005, İzmir.

48 Bu konuda, ihtiyatla yaklaşılması gereken aykırı tezler de mevcuttur. Mesela Kûfe Okulu'nun büyük üstadı Ferra'ya göre birçok ayette ses öncelenmiştir. Sırf ses uyumu için takdim-tehir yapılmış, lafzın yerine başka bir lafız kon-

ayetlerin bağlamı gözetilmek zorundadır. Zira ayetleri istismara yeltenen birinin ilk yaptığı iş, ayetleri bağlamından koparmak, hatta bir ayeti cümlelerine ayırmaktır. Ondan sonra ayeti, hasmı vuracak bir kurşuna çevirmek kolaydır.

1.2.2.1. Parçacı mantığın zararları

Ayetler bağlamından koparılmadan mızrakların ucuna geçirilemez. Bilindiği gibi Hz. Ali'ye isyan eden Şam valisi Muaviye, Sıffin Savaşı'nda "Hüküm ancak Allah'ındır" (En'âm 57; Yusuf 40, 67; Mü'min 12) ibaresi yazılı kâğıtları mızrakların ucuna geçirmiş ve bu savaş taktiği savaşın seyrini etkilemişti. Ne var ki bu cümle geçtiği her yerde bağımsız bir ayet değil, bir ayetin parçası olarak geliyordu. Kullanıldığı hiçbir bağlamda, bu ayeti istismar eden fırkaların kastettiği gibi, insanın hüküm verme hakkını tümden yok saymıyordu. Bu çirkin bid'at o günden beri Müslümanlar arasında taraftar buldu. Bu tavır dört şeyi içeriyordu:

1. Ayetlere hasmı vuracak kurşun muamelesi yapmak.
2. Bunun için ayetleri parçalamak.
3. Onun için de ayetleri bağlamından koparmak.
4. Hiçbir delili olmadan keyfî bağlamlar tedarik etmek.

"Parçacı mantık", *epistemolojik kopuş*un silahı gibi kullanıldı. Parçacı mantığın bağlamından kopardığı ayetler hakikatin göstergesi olmaktan çıkıyor, fırka, ekol, mezhep ve meşreplerin elinde sapan taşına dönüşüyordu. Hemen her kesim az ya da çok bunu yaptı. Fakat bu konuda tartışmasız birincilik iki zümre arasında paylaştırılmalıdır: *İdeolojik hadisçilik ve* Hariciliğin modern şubesi olan *tekfirci selefilik.* Zira ayetleri bağlamından koparark kullanan parçacı mantığın hiçbir türü, bu zümrelerin bıraktığı kalıcı etkiyi bırakmadı. Dolayısıyla ayetleri bağlamından koparan parçacı kesimler içinde en çok zarar veren de bu hizipler oldu.

---

muş, bir kalıbın yerine başka bir kalıp kullanılmıştır. Kûfe Okulu'nun ayet sayımında bu durumun büyük etkisi olmuştur (Bkz: Aişe Abdurrahman, *el-İ'câz*, s. 253 vd).

İlim tarihimiz, ayeti bağlamından koparıp ilgisiz bir konuda kullanmanın sayısız örnekleriyle doludur. Bu konuda ibretlik birkaç örnek verelim:

Kur'an'da peygamberlerin kıssası anlatılır. Birçok peygamber, davetinin başında tek kişi olarak yola çıkar. Bundan "tek kişinin haberi"nin (*haber-i vâhid*) muteber olduğuna delil üretmek olacak iş midir? Şaka gibi, ama olmuştur. Anlı-şanlı isimler Nuh, İbrahim, İsa gibi peygamberlerin çağlar üstü hak din olan İslam'a tek başlarına davete başlamalarını, "zan" ifade eden haber-i vahidi "din" ifade eder hale getirmenin bir delili olarak kullandılar. Oysa zan ilim ifade etmezdi ve Kur'an'ın ifadesiyle "zannın hiçbir türü insanı hak ve hakikatten müstağni kılmaz" idi. Peygamberleri hadis ravileriyle aynı hizaya koyup kıyaslamak da, ancak ideolojik hadisçiliğin becerebileceği bir şeydi. Gerçekten ilginç bir örnek...

Yine aynı zihniyetin aynı illetlerle malul bakış açısına kurban gitmiş bir örnek de "Rasul size neyi verdiyse onu alınız; ama neden sizi sakındırdıysa ondan kaçınınız" (Haşr 7) ayetidir. Bu da tahmin edileceği gibi ayetin bir parçasıdır ve bağlamından koparılmadan bir hizbin ideolojik tezi için kullanılamaz. Uzağa gitmeye gerek yok. Sadece bu cümlenin içinde geçtiği ayet tam olarak okunduğunda, Allah Rasulü'nün "verdiği" şeyin savaş gelirlerini ifade eden "fey" ve "ganimet" olduğu açık seçik ifade ediliyor zaten. Ayrıca ayetteki "itaat" emri, yöneten biri ile yönetilenler arasındaki ilişki için kullanılır. Şu anda bizi Allah Rasulü yönetmemektedir. O, ahirete göçmüştür. Kaldı ki Allah, bizzat vahiyle Nebisine "Sakın kâfirlere itaat etme!" diye emretmektedir. Mutlak itaat emredilen birine böyle denir mi?

İdeolojik tavrın harcadığı ayetlere bir örnek daha: "O, hevesinden konuşmuyor; o, ancak vahyedilmiş bir vahiydir." (Necm 4). Bu ayet, Allah Rasulü'nün vahiy meleğiyle buluşmasını dile getiren bir pasajda yer alır. Bağlamı bu olan bir ayet, sünnet ve hadisi Kur'an'a ortak ilan etmek için çırpınan

ideolojik hadisçiliğin istismarına uğramıştır. Ayette geçen "o" (*huve*) zamiri, onun konuştuğu şeyin Kur'an olduğunu gösterir. Kırka yakın "ben de sizin gibi bir beşerim; hata da isabet de ederim" rivayetini de bunun yanına koymak icap eder. İdeolojik tavrın ayeti ucuna geçirdiği şey bu kez bir süngü değil, bir kalemdir.

Eğer ayetler ve onları oluşturan lafızlar bağlamları içinde anlaşılmazsa, sonuç şu olur:

1. Herkes her lafza her istediği anlamı yükler; bu anlamsızlığın zaferidir.

2. Bu durumda lafızların bir anlamı kalmaz; anlamsız lafız telaffuz edilir, anlaşılmaz.

3. Sonuç, "Hiç Kur'an'ı tedebbür etmiyorlar mı?" emrine muhalefet olur.

4. Bu yaklaşım sonucunda Kur'an'ın ayetleri arasında oluşacak suni çelişkiyi güya izale etmek için, 'nesh' adı altında Allah'ın ayetleri hükmen geçersiz ilan edilir.

Ayetleri bağlamından koparma sorunu sadece hadisçilere hasredilemez. İdeolojik hadisçiler kadar olmasa da, benzer bir sorun fıkıhçılar için de geçerlidir. Mesela Bakara 178, cahiliyyede kötü bir geleneği kaldırmayı amaçlar. Fakat bu ayet bazı fıkıh imamları tarafından köleye karşılık hürün öldürülemeyeceğine delil olarak gösterilebilmiştir. Kel alaka!

Sözün özü: Bir ayeti doğru anlamak için şu ilişkiler göz önünde tutulmalıdır:

1. Ayeti oluşturan kelime ve cümlelerin dil ile olan ilişkisi.

2. Ayeti oluşturan kelime ve cümlelerin ayetin bütünü ile ilişkisi.

3. Ayetin, ayeti içeren pasaj ve komşu pasajlarla ilişkisi.

4. Ayetin veya pasajın aynı konudaki diğer ayetler ve pasajlarla ilişkisi.

5. Ayetin veya pasajın nüzul ortamıyla ilişkisi.

6. Ayetin Allah Rasulü'nün örnekliği ile ilişkisi.

7. Ayetin Kur'an vahyinin genel ilkeleri ve hedefleriyle ilişkisi.

8. Ayetin insan, kâinat ve olaylar kitabıyla ilişkisi.

1.3. MEKKÎ VE MEDENÎ KUR'AN

Kur'an'ın iniş sebebi insan ve hayattır. Dolayısıyla 23 yıllık iniş sürecinde, nüzul ortamının Kur'an'ın üslubuna yansımasından daha doğal bir şey olamaz. Bu bağlamda Mekke'de inen sure ve pasajlarla Medine'de inen sure ve pasajlar arasındaki üslup farkı, bağımsız olarak ele alınmaya değer bir konudur. 23 yıllık risalet süreci, hicretle ikiye bölünen iki dönemden oluşur:

1. Mekke dönemi.
2. Medine dönemi.

13 yıl süren Mekke dönemi muhalefet dönemidir. 10 yıl süren Medine dönemi ise iktidar dönemidir. Cabiri'nin güzel ifadesiyle Mekke döneminde inen vahiyler "Davet Kur'an'ı", Medine döneminde inen vahiyler ise "Devlet Kur'an'ı" adını almayı hak eder.[49] Mekke dönemi de kendi içinde 5 aşamaya ayrılabilir:

1. 1-3. yıl: Mekkelileri bireysel davet aşaması.
2. 3-5. yıl: Mekkelileri toplumsal davet aşaması.
3. 5-7. yıl: Panayırlara katılan kabileleri davet aşaması.
4. 7-9. yıl: Boykot ve kuşatma altında varolma aşaması.
5. 10-13. yıl: Civar kabileleri davet ve hicret yurdu arayışı aşaması. Bu sonuncu aşama, boykottan önce başlayan fakat boykot sırasında akamete uğrayan girişimin tamamlanması aşamasıdır.

---

49 Mekkî-Medenî surelerin ayrımı üç ölçü üzerinden yapılır: a) Zaman: Mekke veya Medine döneminden hangisinde inmişse sure oraya ait sayılır. b) Mekân: Bu iki mekândan hangisinde inmişse sure oraya ait sayılır. c) Hitap: İnsanlığa ve müşriklere hitaben inmişse Mekkî, müminlere ve münafıklara hitaben inmişse Medenî sayılır. Bu üçü içerisinde en tutarlı ölçü ilkidir.

Mekke dönemini oluşturan bu beş aşamanın da Mekkî Kur'an'a yansıyan üslup özellikleri vardır.

1. aşamanın özelliği: Allah yerine Rab ismi ağırlıklı olarak kullanılır. Vahyi yadırgayan muhataplara vahyin ilahi rahmetin bir eseri olduğu hissettirilir. Allah Rasulü, doğrudan birinci tekil şahıs kipiyle emir sağanağına tutulur. Amaç ilk muhatabın şahsiyetini inşadır. Yetim, yoksul, aç ve kölelerin durumunun iyileştirilmesi en yaygın işlenen konudur.

2. aşamanın özelliği: Diriliş, hesap günü ve kıyamet sahneleri ağırlıktadır. Yani öldükten sonra bir hayatın daha olduğu ve herkesin yaptıklarının hesabını vereceği vurgulanır.

3. aşamanın özelliği: a) Sabır ve sebat telkin edilir. İlk muhataplar motive edilirler. b) Tevhid ve şirk karşıtlığı üzerinden akidenin saflaştırılması (ihlas) ve aracısız kulluğun kaçınılmazlığı vurgulanır. Putlar ve putperestçe tapınmalar kınanır.

4. aşamanın özelliği: 3. aşamada söylenenlere ek olarak, peygamberlerin kavimlerini davetinden örnekler sergilenir. Peygamberlerin davetleri sırasında karşılaştıkları zorluklardan örnekler verilir.

5. aşamanın özelliği: İlk dört aşamadaki üslup özelliklerinin tümü bu aşamada kullanılır. Buna ilaveten inkârcı kavimlerin peygamberlerine yönelik suikast ve yıldırma operasyonlarından örnekler verilir. Hidayetin talep edene verilen bir şey olduğu vurgulanır. Sapıklığı tercih edene yapacak bir şeyin olmadığı dile getirilir.

Mekkî Kur'an, tüm aşamaları kapsayan ortak bir üsluba sahiptir.

Aynı şekilde Medine dönemini de kendi içinde üç aşamaya ayırmak mümkündür:

1. 1-3. yıl: Medine İslam cemaatini oluşturma aşaması.

2. 3-6. yıl: Yahudilere ve münafıklara karşı mücadele yılları.

3. 6-10. yıl: Yürek fethini de kapsayan fütuhat yılları.

1. aşamanın özelliği: Hicret ile kıble değişimi arasında (16 ay) Yahudilerle çok kültürlü bir toplumun imkânlarının

denenmesi. İslam toplumuna Bedir üzerinden zaferi yönetme terbiyesinin kazandırılması. Helal ve haramlar, emirler ve yasaklar üzerinden kuralları ve sınırları olan, sorumluluk bilincine sahip bir insan ve toplum tipinin hedeflenmesi.

2. aşamanın özellikleri: Yahudilerin bir soruna dönüşmesi ve Müslümanların Yahudiler üzerinden Yahudileşme tehlikesine karşı uyarılması. Uhud yenilgisi üzerinden hezimetin yönetilmesi. Münafıklar adı altında üçüncü bir zümrenin zuhuru ve Medine İslam toplumunun nifakla, iftirayla (ifk), ihanetle (Kureyza) imtihanı. İnsan kalitesini artırma amacıyla dinî eğitimin kullanılması.

3. aşamanın özellikleri: Hudeybiye ile yürek fethinin önünün açılması. İslam toplumunun, refahın ve iktidarın ayartıcılığına karşı uyarılması. İslam'ın yönetme modeline dair pratiğin oluşturulması. İktidarın ve gücün nasıl yönetileceğinin öğretilmesi.

1.3.1. Mekkî ve Medenî üslubun özellikleri

Mekkî üslup, muhatabın dikkatini çekmeyi önceleyen veciz üsluptur. Ayetler kısa ve vurguludur. Muhataba anlatmak istediğini az ve öz olarak anlatmayı amaçlar. Ayetlerde ses unsuru (seci) en yüksek oranda kullanılmıştır.

Medenî üslup, muhataba bir şeyi açıklamayı önceleyen üsluptur. Ayetler Mekke'deki gibi kısa değil uzundur. Muhataba anlatılmak istenen şey, ayrıntılı olarak açıklanır. Ayetlerde ses unsuru Mekkî üslupta olduğu gibi birincil değildir.

Mekkî Kur'an, ahlak ve akide önceliklidir. Ayetler asıllara dair ve muhkemdir. Genellikle doğrudan insana ve insanlığa hitap eder. Bireysel hitap yoğundur. Doğru bir imanı inşa etmeyi amaçlar. Müşriklere doğrudan hitap eder ve onları yer yer sert biçimde eleştirir. Muhataplarını akletmeye ve delille hareket etmeye çağırır.

Medenî Kur'an, ibadet ve muamelat ağırlıklıdır. Ayetler Mekke'de inen asılların açıklamasına ve detaylandırılmasına dairdir. Toplumsal düzenlemelere ve insani ilişkilere dair ay-

rıntılar bu döneme bırakılmıştır. Genellikle mü'minlere ve üçüncü bir zümre olan münafıklara hitap eder. İslam cemaatini hedef alan toplumsal hitap yoğundur. İslam cemaatini içeriden eleştiren ayetlere sık rastlanır.

Mekkî Kur'an altyapı ve temel, Medenî Kur'an üstyapı ve binadır. Bunu bizzat Kur'an'ın kendisi vurgular. Vahyi yalanlamada acele edenlere seslenen bir ayette 'Kur'an mesajının ayrıntılı açıklamasının henüz kendilerine ulaşmadığı' (Yunus 39) vurgulanır. Zamanı gelince, yani Medine'de Mekke'deki asılların ayrıntıları kendilerine ulaşacaktır. Kur'an eşyanın ve hakikatin bir tefsiridir. Kendisi bizatihi müfessir olan Kur'an ayetlerinin ilk müfessiri de yine Allah Teâlâ'dır. Sözün özü:

1. Mekkî sureler Medenî surelerin aslı ve altyapısıdır.

2. Ahlaki ve akidevi ayetler ibadet ve sosyal ilişkiye dair ayetlerin aslıdır.

3. Muhkem ayetler müteşabih ayetlerin aslıdır.

1.3.2. Mekkî'de Medenî, Medenî'de Mekkî ayetler sorunu

Mekkî ve Medenî başlığı altında ele alınması gereken en önemli konu, bir surenin iniş zamanının dışında indiği halde, o sureye dâhil edildiği iddia edilen ayetler konusudur. Mesela Mekkî olan En'âm 151-153'ün, A'râf 163-170'in, Yunus 94-96'nın, Hûd 12, 14 ve 114'ün Medine'de indiği iddia edilmiştir. Oysa En'âm, A'râf, Yunus, Hûd surelerinin tümü de Mekke'de inmiştir. Bunun tersi de geçerlidir. Sure Medenî olduğu halde, Mekkî olduğu iddia edilen ayetler vardır. Bu örnekler hayli yekûn tutmaktadır.[50]

50 Mekkî surelerdeki Medenî olduğu iddia edilen ayetler: En'âm 6:20, 23, 91, 93, 114, 141, 151-153. A'râf 7:163-170. Yunus 10:40, 94-96. Hûd 11:12, 17, 114. Yusuf 12:1-3, 7. İbrahim 14:28, 29. Hıcr 15:87. Nahl 16:126-128. İsrâ 17:26, 32, 33, 57, 73-80. Kehf 18:28, 83-101. Meryem 19:58, 71. Tâhâ 20:130-131. Furkân 25:68-70. Şu'arâ 26:197, 224-227. Kasas 28: 52-55, 85 (Hicret esnasında). Ankebût 29:1-11. Rûm 30:17. Lokman 31:27-29. Secde 32:16-20. Sebe' 34:6. Yâsîn 36:45. Zümer 52-54. Ğafir 56, 57. Şûrâ 42:23-25, 27. Zuhruf 43:54. Câsiye 45:14. Ahkâf 46:10, 15, 35. Kâf 50:38. Necm 53:32. Kamer 54:44-46. Vâkı'a 56:81-82. Kalem 68:17-33, 48-50. Müzzemmil 73:10, 11, 20. Murselât 77:48. Mâ'ûn 107:4-7. Medenî sureler-

Mekkî bir surede yer aldığı varsayılan Medenî, ya da Medenî bir surede yer aldığı varsayılan Mekki ayetlerin çok azı iddia edildiği gibidir. Mesela hicret zamanına denk gelen Hac, Ankebût ve Mutaffifîn sureleri buna örnektir. Çoğu için bu varsayımlar doğru değildir. Mesela peygamberliğin başlarında inen Müzzemmil 20'nin Medine'de indiği iddia edilmiştir. Adı geçen ayetin surenin geri kalanından daha geç bir zamanda nazil olduğu bir gerçektir. Bu gecikme Hz. Aişe'ye ve İbn Abbas'a göre bir yıl, Said b. Cübeyr'e göre on yıldır. Çoğunluk ayetteki "Allah yolunda savaşacaklar" ibaresine dayanarak son ayetin Medine'de indiğini söyler. Oysa bu gelecekten verilen bir haberdir. Zira hemen önünde, *'alime en seyekûne* (O, .. olacağını bilir) ibaresi vardır.

Mekkî Mâ'ûn suresinin 4-7. ayetleri aynı mantıkla içinde *salât* geçtiği için Medenî sayılmıştır. Oysa dilsel karinelerin de işaret ettiği gibi sure, bölünmez bir bütündür. 4. ayet, öncesiyle bağlantı ifade eden *fâ* ile başlar. Eğer Mekkî bir surede içinde *salât, zekât, cihad* gibi kavramlar geçiyorsa, o ayet otomatik olarak Medenî sayılmıştır. Bu toptancı yaklaşım elbette yanlıştır. Bu yanlışın arka planında, yanlış ön yargılar yatmaktadır. Mesela *salât*ın Kur'an'da çok anlamlı olarak kullanıldığı kabul edilse bu yanlışa düşülmezdi. Mesela *cihad, kıtâl* ile eşitlenmiştir. Zekât, Medine'deki terimsel anlamıyla alınmış, "arınma yükümlülüğü" kök anlamı göz ardı edilmiştir. *Harâm* ve *halâl*, kategorik ve keyfî olarak Medine'ye has kılınmıştır.

Tüm örnekleri burada tek tek irdelememiz mümkün değildir. Biz bir surede kendi döneminin dışında ayet bulunduğu iddialarını şöyle tasnif edebiliriz:

1. *Cihâd, esîr* gibi bazı kavramların kategorik olarak bir döneme ait olduğunu zannetmek (msl: Müzzemmil 20; İnsan 8).

---

deki Mekki olduğu iddia edilen ayetler: Bakara 2:281 (Veda haccı sırasında). Mâide 5:3 (Veda haccı sırasında). Enfal 8:30-36. Tevbe 9:128-129. Hac 22:52-55 (Mekke-Medine arasında). Muhammed 47:3 (Hicret esnasında). İlginç olan husus, bu listede anlı-şanlı rivayetlerle Miraç'ta verilen üç şeyden biri olarak sunulan Bakara suresinin son üç ayetinin yer almamasıdır. Bu çelişkiyi izah edene rastlamadım. Anlaşılan o ki, Miraç rivayetlerinde yer alan bu iddia, rivayetin otoritesini hakikatin otoritesine kurban eden isimleri bile ikna etmemiştir.

2. *Salât* ve *zekât* gibi ibadetleri ifade eden kavramları terimleşmiş anlamına hasretmek (msl: Hac 130-131; Mâ'ûn 4-7).

3. Nüzul sebebi rivayetlerini sorgulamadan doğru kabul etmek (msl: Hıcr 87; Secde 16-20; Felak ve Nas sureleri).

4. Mekkî ve Medenî hitaptaki üslup özelliklerinin istisnalarını dikkate almamak.

Bir surede kendi döneminin dışında ayet bulunduğu iddiası nasıl sorgulanmalıdır?

Bu soruya bir örnekle cevap verelim: En'âm suresi Mekkî'dir. İlk tertiplerde Hıcr-Sâffât arasına yerleştirilir. İbn Abbas'tan Mücahid yoluyla gelen ve Süyuti'nin "İsnadı ceyyit, ricali sikadır" dediği bir rivayet, En'âm 151-153'ün Medine'de indiğini iddia eder. Mekkî ya da Medenî bir surenin bir kısmının farklı bir zamanda indiği iddiası önemlidir. Bu türden rivayetleri, beş kıstasa tabi tutmak gerekir:

1. *Ses ve fasıla açısından*: Medine'de indiği iddia edilen En'âm 151-153'ün son kelimeleri olan *ta'kılun, tezekkerun, tettekun*, kendisinden önceki 150 ve sonraki 154. ayetin son kelimesi *yu'minûn* ile ses uyumu içerisindedir. Öncesi ve sonrasıyla surenin ses akışına en ufak aykırılık yoktur.

2. *Dil açısından*: 149, 150 ve 151. ayetler *kul* ile başlıyor. 153, 154 ve 155. ayetler bağlaçlarla anlamı birbirine ekliyor: *summe, ve, ve.*[51] Dolayısıyla hem 149, 150, 151 hem de 153, 154, 155. ayetler dil açısından birbirine bağlıdır. Bu, anlamı doğrudan etkileyen bir bağdır. Mesela 154'ün girişi, ayeti önceki pasaja doğrudan bağlar: "Bereket kaynağı olan bu Kitab'ı *ise* (*ve hâzâ*...) biz indirdik ki, ona uyasınız.

3. *Muhteva açısından*: a) Üç ayetin içeriği ve bütüne nisbeti: Söz konusu ayetler konu bütünlüğüne sahiptir. Ya-

51 Edatlar ve onların bir parçası olan bağlaçlar, adı üstünde cümleleri ve ayetleri birbirine bağlayan dil unsurlarıdır. Paragraflar arasındaki konu değişimleri edatlar üzerinden takip edilir. Paragrafların bitiş yerlerini ifade eden *'ayn*'ların sağlıklı yerlere konulup konulmadığı da yine bu yolla tesbit edilebilir. Bunun için de *vav, fe, sümme, hatta, inne, enne, ma, ellezi, ellezine, la nahiye ve nafiye, ma nafiye, ke, kema, keennema, em, zalike* gibi edatların kendisinden önceki hitapla sonraki hitap arasında ne gibi bir işlev yüklendiği, hangi türden bir bağ oluşturduğu anlamı doğrudan ilgilendiren bir unsurdur.

sakların sınırlı olduğunu vurgulayarak bunları sayar. Bu, kendisinden önceki pasajın cevabıdır. Çünkü bu ayetlerin önündeki 145. ayette, yasaklanmadığı halde hurafeye dayalı olarak 'haram' addedilen şeyler sayılmaktadır. b) Bütünün içeriği ve parçaya nisbeti: Parçanın önünde yer alan 146. ayet bu hastalığın tarihi örneği olan Yahudilerden söz ederken, sonunda yer alan 154. ayet Musa ve Tevrat'tan söz eder. Bölüm ahkama dair oluşundan dolayı Medenî sayılıyorsa, öncesi ve sonrası da Yahudiler hakkında olduğu için Medenî sayılmalıdır. Tabi ki bu doğru değildir. 151-153'ün bütünün parçası olduğunu anlamanın en kestirme yolu söz konusu ayetleri bütünden çıkardıktan sonra geriye kalanı okumaktır.

4. *Üslup açısından*: Surenin üslubu, benzeri tüm sureler kadar yeknesak, tüm sureler kadar renklidir.

5. *Rivayetlerin doğruluğu açısından*: Ebu Ubeyd ve Taberânî'nin İbn Abbas'a dayanarak yaptıkları nakle göre bu surenin tamamı bir gecede indirilmiştir. Benzer bir rivayet İbn Ömer'den de gelmiştir. Bu, Ata, Süfyan, İkrime ve el-Avfî'nin de görüşüdür (İbn Aşur). Beri yandan, Hz. Peygamber bazı ayetleri bazı olayların ardından okuyor, onu dinleyenlerden bazıları o ayeti orada indi zannediyordu.

Bu ölçütler de göstermektedir ki bu sure, zaman açısından bir bütünlük teşkil etmektedir. Rivayetler ise surenin tamamının tek celsede indiğini gösterir.



İKİNCİ BÖLÜM
VAHİY



2.1. VAHİY NEDİR?

Vahiy, Allah'ın fiilidir.[1]

Vahiy, âlemlerin Rabbinin insanla konuşmasıdır.

Vahiy, Allah'tan insana uzanmış yardım elidir. İnsan bu eli ya tutar, ya iter. Tutarsa yücelir, iterse alçalır.

Vahiy, insandan Allah'a yükselen duanın, Allah'tan insana inen karşılığıdır.

Vahiy, yaratan iradenin yaratılan iradeyle irtibat kurmasıdır.

Vahiy, sonsuz ve ölümsüz olan Yaratıcının, sonlu ve ölümlü olan insana ikramıdır.

Vahiy, insanın kullanma kılavuzudur. Bir şeyin kullanma kılavuzunu en iyi onu yaratan yazar. İnsanı yaratan da, onun kullanma kılavuzunu gönderen de Allah'tır.

Vahiy, ilahi bir inşa projesidir. Vahyin amacı insanın şahsiyetini inşa etmektir. Vahiy insanı, insan yeryüzünde yaratılış amacına uygun bir hayat inşa edebilsin diye inşa eder.

Vahyin amacı: *İnsan merkezli bir hayat, iman merkezli bir insan, bilgi merkezli bir iman, hakikat merkezli bir bilgidir.* Hakikatin merkezi ise, bir sıfatı da el-Hak olan Allah'tır.

Vahiy, insanı zamanın nesnesi olmaktan kurtarıp zamanın öznesi yapar. Vahiy, insanı servete ait olmaktan kurtarıp

---

1 Kur'an'ın kadim olduğu ithal tezi üzerinden müşrik atalarını savunanlar daha o zamandan boy göstermiş olmalı ki, Hz. Ali Yahudilerin Tevrat'a yaklaşımından kopyalanmış olan bu tezi gayet tutarlı bir mantıkla şöyle reddetmiştir: *Ve innemâ kelâmuhu subhânehu fi'lun minhu enşeehû ve messelehû. Lem yekun min kabli zalike kaineN. Ve lev kâne kadîmen lekâne ilâhen sâniyen.* (Her tür ayıptan uzak olan Allah'ın kelamı O'nun fiilinden ibarettir. O, onu inşa edip yarattı. Daha önce var olan bir şey değildi. Ve eğer kadim olsaydı, ikinci bir ilah olmuş olurdu) (Bkz: *Nehcu'l-Belağa*, Abduh şerhi, s. 442, hutbe no: 184). Yaratma-yaratılma açısından Allah'ın diğer tüm fiillerinin durumu ne ise, vahyin durumu da odur.

servete şahit yapar. Vahiy, insanı eşyaya efendi, Allah'a kul yapar. Vahyin pratik değeri insanı kendi içgüdülerinin ve şehvetinin kölesi olmaktan kurtarmak, akıl ve iradesini doğru ve tam kapasite kullanmasını sağlamaktır. Bunu temin için:

1. *Vahiy, insana sınırlar çizer ve yaratılış gayesini öğretir*: İnsan bu sınırlar sayesinde belirsizlikten kurtulur. Daha üst bir otoriteye teslim olmanın derin bir iç huzurunu yaşar. Bu, aynı zamanda insanın fıtri güvenlik ihtiyacına cevap verir.

2. *Vahiy, insana imkânlarını ve zaaflarını gösterir*: İnsan vahyin aynasında kendisini gözetler ve kendini tanır. Kendini tanıyan, kendini bilir. Kendini bilen, Rabbini bilir.

3. *Vahiy, insana Allah'ı tanıtır*: Zira, Allah'ı kendisinden tanımanın iki yolu vardır: Birincisi O'nun kelamı olan vahiy, ikincisi O'nun eseri olan kâinat. Vahiy, sadece kelamı üzerinden Allah'ı nasıl okuyacağımızı öğretmekle kalmaz, aynı zamanda kâinat üzerinden Allah'ı nasıl okuyacağımızı da öğretir. Bu yüzden kendi birimlerine verdiği "ayet" (gösterge) isminin aynısını, kâinatı oluşturan şeylere de verir.

4. *Vahiy insana insanın deneye dayalı bilgi ile asla bilemeyeceği gaybı ve öteki dünyayı tanıtır*: Varlığın insan idrakini aşan bir boyutunun (*ğayb*) olduğu kesin. O boyut hakkında insan bilmeden konuşursa spekülasyon yapar. Bu ise hurafe ve batıl inanç üretir. Bu, bir tür sahte metafiziktir. Gayb hakkında tek bilgi kaynağı Allah'tır. Zira O'nun bilgisi, idraki aşan gaybi varlıkları da kuşatır. Özetle vahiy, Allah'ın idraki aşan hakikatlere (*ğayb*) dair bilgisini bize taşıyan ilahi kaynaktır.

Vahiy, Allah'ın yarattığı insana olan şefkat ve sevgisinin bir ürünüdür. "Biz âdemoğluna kat kat ikram ederek onu üstün ve şerefli kıldık" (İsrâ 70) ayetindeki *kerramna*nın Allah'ın insanı doğrudan muhatap almaya değer bir varlık olarak görmesi ve ona vahiy yoluyla ikram etmesiyle bir alakası olsa gerektir. Vahyin inişini ifade eden *nuzûl* ve *inzal* kelimeleri, aynı zamanda "ikram", "lûtuf" ve "iyilik" anlamlarına gelir. O, insana "kat kat ikram etmiştir." Çünkü Allah,

insanı vahiy dışında ve ondan önce üç ayrı kılavuzla desteklemiştir. Bu kılavuzların ilki temiz fıtrat ve vicdan, ikincisi duyular ve şuur, üçüncüsü ise akıldır. Bütün bunların üzerine Allah'ın insana vahiyle yol göstermesi, gök sofrasını akleden kalbinin önüne sermesidir. Her ikram bir teşekkür ister. Büyük ikram büyük teşekkür ister. Allah'ın kullarına yol göstermesi demek olan vahye kulların teşekkürü, gösterilen yolda yürümektir. Bunun için de vahyi anlamak şarttır. Anlamanın olmazsa olmazı tefekkürdür. Bilinen bir hakikattir: Tefekkür teşekkürdür.

Vahiy, Allah'ın iradesini insana bildirme yöntemidir. Kur'an'da "vahyetti" (*evhâ*), "konuştu" (*kelleme*), "dedi ve söyledi" (*kâle*), "buyurdu" (*emera*), "ilka etti" (*elkâ*), "indirdi" (*enzele*), "ünledi ve seslendi" (*nâdâ*) kelimeleriyle ifade edilir. Kur'an, insanlığın değişmez değerlerinin öbür adı olan İslam vahyinin zirvesidir. Söz konusu İslam vahyi insanlıkla yaşıttır. Kur'an ise insanlıkla yaşıt olan bu vahyin temel ilkelerini bünyesinde toplayan ilahi bir inşa projesidir. Kur'an vahyinin gayesi, yeryüzünde yaratılış amacına uygun bir hayatı inşa sorumluluğu üstlenen insanın tasavvurunu, aklını ve kişiliğini inşa etmektir. Vahiy, insanın varoluşsal altyapısına uygun bir üstyapı inşasını hedefler. Yani insan hayatı inşa edecek, vahiy insanı inşa edecektir.

İslam'da "kendisinde hiçbir kuşku olmayan" (*lâ raybe fîh*) tek dinî otorite vahiydir. Gerisi vahye arz edilir. Müslümanlar kendi ürettikleri kültürü eleştirerek yenilemek yerine, onu tabulaştırdılar. Bazıları için kelamcıların ürettiği *kelam* tabulaşınca "akaid"; fıkıhçıların ürettiği *fıkıh* tabulaşınca "din", hadisçilerin ürettiği *hadis* tabulaşınca "nas" oldu. Bu ilimleri vahiy doğurmuştu. Hepsinin kaynağında Kur'an vardı. Bu ilimleri vahye arz etmek yerine, vahiy bu ilimlere arz edilir hale geldi. İşte o zaman asıl ile usul, usul ile füru yer değiştirdi. Kur'an'ın otoritesi, ona inananlar eliyle sarsıldı. Kur'an zannın hiçbir türünün hakikatin yerine geçemeyeceğini söylüyordu. Buna rağmen beşeri ve zannî bilgi olan *haber-i vahid* "vahiy" ilan edildi? Cerh ve tadil uleması, bir sözün vahiy

olup olmadığını belirleyen otorite oldular. Bu akıllara ziyan durum, *din* ile *zan* arasındaki sınırın kalkması sonucunu doğurdu. Bu sınır kalkınca din zan, zan da din oldu. Vahyin otoritesi işte böyle yıkıldı.

2.1.1. Kur'an'da vahiy

Vahiy (*vahy*), Arap dilinde Kur'an inmeden önce de kullanılan bir kelime idi. Fakat Kur'an'ın kullandığı anlamda kullanılmıyordu. "Bildiri ve duyuru" (*i'lâm*) anlamında kullanılıyordu. Vahiy, tıpkı *takvâ, nifak, islâm, iman, fısk* gibi Kur'an'ın terimleştirdiği kelimelerden biri oldu. Yani Kur'an, bizim bildiğimiz anlamda vahyi Arap dilinde ilk kullanan kaynak oldu. Kur'an cahiliyye Arabının kullandığı bir kelimenin içini boşaltıp yeniden doldurmuştu.

Vahy, konuluşu itibarıyla "işaret dili, söz dışı bir yöntemle hızlı iletişim" anlamına gelir. Bir başka ifadeyle *vahy*, "bir haberi şifreli bir yolla gizli ve hızlı bir biçimde muhataba ulaştırmak" demektir. İşaret, simge, sembolik dil, yalınkat ses, yazı vahyin araçlarındandır. Vahiy, kaçınılmaz olarak iki özelliğe sahip olmalıdır: "Süratlilik" ve "gizli-saklılık". Bu "saklılık", hem 'kulak hırsızlığına açık olmayan', hem de 'katkısızlık ve korunmuşluk' anlamındadır. Özetle vahiy, özel bir ilahi kriptoyla korunmuş mesajdır. 'Konuşma'nın bu türü uyku, uyanıklık ya da ikisinin ortasında, aracısız, kalbe/zihne yansıyan 'saf ilahi ilhamı' ifade eder. Vahyin bu şekli Musa'nın annesine vahiy gibi gönlüne ilham ile (Kasas 7), arıya vahiy gibi fıtrata nakş ile (Nahl 68) de gerçekleşebilir.

İnternet çağında vahyi açıklamak, eski çağlara göre çok daha kolaydır. Vahiy, ilahi mesajların peygamberin kalp/zihin ekranında, bir e-postanın bilgisayar ekranında görünmesini andırır şekilde belirmesidir. Allah'ın izniyle Rasul'e Melek Cebrail'in vahiy indirişini ifade eden ayette geçen "senin kalbine" (Bakara 97) ifadesi, dikkat çekicidir. Bu kalbin "akleden kalp" olarak anlaşılmasında hiçbir sakınca yoktur. Dijital sisteme giren her veri, 0 ve 1 kodu üzerinden iletilir,

fakat alıcısı onu kendi diliyle okur. Tıpkı bunun gibi, ilahi mesajlar da her peygambere "merkezi belleği" ve "anakartı" temsil eden "korunmuş levha" (Buruc 22) üzerinden aynı ilahi kod ile indirilir, fakat onu peygamberler kendi dilleriyle algılarlar ve kavimlerine tebliğ ederler. Allah her peygamberi, kendi kavminin diliyle göndermiştir (İbrahim 4). Tebliğ edilen kelam, Elçinin değil Yüce Allah'ın kelamıdır. Zira Elçi, adı üstünde, sözün sahibi değil, sözün elçisidir. Farklı işlevlerinden dolayı *kitâbun mubîn* ve *imâmun mubîn* diye de anılan "korunmuş levha" (*levh-i mahfûz*), bütün bir varlığın yasalarının da kayıtlı olduğu 'anakart'tır.

Vahiyde lafız-mana ilişkisi ve bunların mahiyetleri etrafında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Lafzı ve manayı birbirinden ayrı düşünmek, başı gövdeden ayrı düşünmek gibidir. Vahiy, mana tohumunun kalp toprağına vasıtalı ya da vasıtasız ekilmesidir. Bu tohum orada lafız halinde yeşerir ve oradan da dile dökülür. Bu anlamda vahiy, manayı temsil eden başı gökte, lafzı temsil eden ayakları yerde ilahi bir hitaptır. Ama her şeyden öte vahiy, kaynağı ve mahiyeti itibarıyla insan idrakine kapalı gaybî bir hakikattir. Fakat hedefi itibarıyla akledilen bir gerçektir. Kaynağını *mana*, hedefini *lafız* temsil eder.

Nasıl ki imanın şartlarından biri olan 'peygamberlere iman'ın esası vahiy ise, o şartlardan biri olan 'meleklere iman'ın esası da yine vahiydir. Melekler deyince akla ilk, Kur'an'da adı sıkça geçen vahiy meleği Cebrail gelir. Cebrail'in görevi, Allah'tan aldığı vahiyleri olduğu gibi nebilere iletmektir. Vahiy meleği, vahyin metafizik kaynağı olan "korunmuş levha" ile vahyin hedefi olan peygamber arasında elçidir.

Vahiy meleğinin elçiliği ile vahyi alan peygamberin elçiliği arasında esaslı bir fark vardır. Vahiy meleği vahyi taşır, vahyin ilk muhatabı ise vahyi yaşar. Melek 'postacı' anlamında elçidir, Peygamber 'temsilci' ve 'timsal' anlamında elçidir.

Kur'an, vahyin kaç yolla geldiği sorusunu Şûrâ 51'de şöyle cevaplar:

1. Vahiy ani ve insanın kalbine işleyen bir ilham yoluyla gelir.

2. Veya bir perde arkasından gelir. Musa'nın ilahi kelamı ilk duyduğu "ağaç", işte bu "perde" rolünü oynuyordu (Kasas 3).

3. Veya Vahiy Meleği Cebrail aracılığıyla gelir.

Şûrâ 51'le ilgili iki önemli nükte var: İlki, ayet Allah-peygamber ilişkisi konusunda değil, Allah-insan ilişkisi konusundadır. Zira ayette "hiçbir peygamber" denilmiyor, "hiçbir beşer" deniliyor.

Bu üç yolun üçünde de müşterek tek unsur, Allah'ın insanla doğrudan konuşmaması hakikatidir. Bu yüzden vahyin geliş yolları hakkında detay veren tek ayet olan Şûrâ 51, "Hiçbir beşerle Allah'ın (yüz yüze) konuşması olacak şey değildir" cümlesiyle başlar. Yani ölümlü bir varlık olan insanın, asker arkadaşıyla konuşur gibi, Allah ile yüz yüze konuşması düşünülemez. Allah'ın kendisiyle konuşması ayrıntılı olarak nakledilen ve bu yüzden *kelîmullah* namıyla anılan Musa Peygamber de, Allah ile yüz yüze konuşmuş değildir. Bu konuşmada 'ağaç', beşer idrakiyle asla kavrayamayacağımız ilahi kelama yansıtıcı kılınmıştır.[2] Biz ölümlü varlıkların konuşması, ses tellerinin hava içerisindeki titreşiminden elde edilen ses, o tellere komut ileten sinirler, onun arkasındaki milyonlarca nöron ve snapsın rol aldığı nörolojik süreçler, onun arkasında beyin zarının rol aldığı sayısız paralel ve çapraz bağlantılar, onun arkasında 'psikon' adlı maddi olmayan elçilerin rol aldığı niyetlerin dâhil olduğu karmaşık ve parçalardan oluşmuş mucizevî bir süreçtir.

2.1.2. Vahye dair izah denemeleri

İlahi kelamın sahibi Allah, insan gibi konuşmaktan uzaktır. O, ölümlü insanın konuştuğu gibi konuşmaz. Allah'ın bir peygamberle konuşmasını iki asker arkadaşının birbiriyle

2 Bkz: 21:71; 7:137. "Ağaç" metaforu ile "ilahi vahiy" arasında garip bir ilişki vardır. Hz. Musa'nın Allah ile konuşması 'ağaç' üzerindendir. Kur'an'ın tartışmasız en mecazi ayeti olan Nur 35'in konusu bizce vahiydir. Vahyin nur saçan bir kandile benzetildiği o ayette, kandilin yakıtı "doğuya da batıya da ait olmayan bir ağaçtan" elde edilmiştir. Söylenceye göre Buda, vahyi bir incir ağacının altında otururken almıştır (Bkz: Tîn 1).

sohbeti zannedenler, ya Allah'ı tanımıyorlar, ya da insanı; ya Allah'ı beşer seviyesine indiriyorlar, ya da insanı ilah makamına çıkarıyorlar. Yüce Allah konuşmak için A ve B'yi, Elif ve Ba'yı, Alef ve Bet'i kullanmaktan münezzehtir. Allah'ın konuşması, harfsiz, sözsüz, sessiz bir konuşmadır.[3] Allah'ın insana vahyi, O'nun insanla iletişim kurmasıdır. Kaldı ki Allah sadece insanla değil, yer ve gökle, toprak ve suyla, dağ ve denizle, taş ve kuşla, arı ve karıncayla da iletişim halindedir. O'nun arıya vahyetmesi, yere "suyunu yut" ve göğe "suyunu tut" demesi, âdemoğullarının bellerindeki sperm tohumcuklarıyla diyaloğa girmesi, bu varlıklara ilişkin ilahi yazılım ve programa bir atıftır. Bu bağlamda, "Sessizlik Tanrı'nın sesidir" diyenler haklıdır. İnsan kelamına dökülmüş vahiyler, ses ve söz, harf ve kelimeye muhtaç olmayan ilahi vahyin beşer diline yansıması olarak nitelenebilir.[4]

---

3 *Vahy* teriminin, Kur'an'da sözsüz ve lafız dışı bir bildirim olduğuna Hz. Zekeriyya'nın ağzından nakledilen şu cümle delildir: "Sabah akşam Rabbinizin şanını (ibadetle) yüceltmeye devam edin" diye *işaret etti*" (Meryem 11). Ayette "işaret etti" diye tercüme ettiğimiz ibare *fe-evhâ ileyhim*dir. Lafzen; "onlara vahyetti" anlamına gelir. Hz. Meryem çocuğunu doğurduktan sonra şu mesajı verdi: "Şayet insanlardan birini görecek olursan de ki 'Ben O sınırsız merhamet sahibine (susma) orucu adadım. Dolayısıyla bugün insanlardan hiç kimseyle konuşmayacağım" (Meryem 26). Dikkat çekici olan durum şu: Konuşmaması emredilen biri, bu durumu başkalarına konuşarak anlatmaz. O halde Meryem meramını dile başvurmadan anlatmış olmalıdır. Bunu destekleyen bir başka ayet: "Bunun üzerine (Meryem) çocuğa işaret etti (*fe-eşârat ileyh*)" (Meryem 29). Meryem 11'deki *vahy*, 26'daki *kavl* ve 29'daki *işâret* hep aynı anlam alanına dâhildir.
İşaretle konuşma yöntemi, kadim hikmetin taşıyıcılarının da kullandığı bir yöntemdir. Burada hikmetin babası Heraklitos'tan bir alıntı yapalım: "Delphoi kâhini olan üstat, hiçbir şey konuşmaz ve hiçbir şey gizlemez, fakat *işaret eder*." (Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 12). Bir Budist manastırında kapıya gelen misafire içeride yer olmadığı mesajı, ağzına kadar su dolu bir kap uzatılarak verilir. Hal dilinden anlayan konuğun buna cevabı, o tastaki suyun üzerine bir gül yaprağı koyarak geri uzatmaktır. Taraflar hiç söz kullanmadan anlaşmışlar ve konuk içeri buyur edilmiştir. Çinli bilge Chung Tzu (MÖ 3. yy) şöyle dermiş: "Kelimeler anlamı yakalamak için kullanılır, anlam yakalandıktan sonra kelimeler unutulabilir. Keşke kelimeleri unutan birini bulsaydım da onunla muhabbet etseydim."

4 Vahyin mahiyetine ilişkin Eş'ariler ile Mutezile arasındaki tartışmalarda Kur'an hakem kılınmamıştır. Bunun için söz lüzumsuz yere uzamış, mesele kelami bir laf yarışına dönüşmüştür. Öyle ki, bu tartışmada vahyin gaybi boyutu da polemiğe dahil edilmiş, üretilmiş beşeri ve spekülatif bilgi, ilahi bilgi ile harmanlanarak şap şekere karışmıştır. Mezhebi ön kabullerle yola çıkılan her teolojik tartışma, hiçbir yerden yola çıkmaktır. Hiçbir yerden

Vahiy mümkündür: Zira Allah için imkânsız yoktur.

Vahiy gereklidir: Zira insan, varlık ağacının en soylu meyvelerindendir. Vahye ihtiyacı vardır. Yoksa şu hayat çölünde yolunu kaybeder. Şu ömür okyanusunda haritasız, pusulasız ve rotasız yol alamaz. İnsanın maddi ihtiyaçlarını gözeten Allah'ın, manevi ihtiyaçlarını gözetmediğini varsaymak rahmeti sonsuz Allah'a iftira, insana ise haksızlıktır.

Vahiy gaybî bir olaydır, sadece çağrışımlar yoluyla açıklama denemeleri yapılabilir: Varlık hiyerarşisinde bir alt varlığın ufku ile bir üst varlığın ufku birbirine değer. Madenlerin ufku bitkilerin ufkuna, bitkilerin ufku hayvanların ufkuna, hayvanların ufku insanların ufkuna değer. Madenler âleminde bitki gibi büyüyen mercan, bitkiler âleminde bir hayvan gibi böcek yiyerek beslenen nepentes çiçeği, hayvanlar âleminde basit zekâ sahibi türler buna örnektir. Varlık hiyerarşisi bu dörtlü ile son bulamaz. Bu maddi varlıktır. Varlık hiyerarşisinde insandan sonraki halkaları, manevi varlıklar temsil eder. İnsanın ufku meleğin ufkuna teğet geçer. Yüce Allah, insan âlemine mensup birini peygamber seçince, melek âleminin ufkuna değdiği noktadan mesaj gönderir. İki âlem arasındaki irtibat şu iki yolla gerçekleşir:

1. Peygamberin melekler evreniyle onların ufkunda irtibata geçmesi.

2. Meleğin insan evrenine girerek insanla irtibata geçmesi.

---

yola çıkanların varacağı yer de hiçbir yerdir. (Konuyla ilgili eleştirel bir yaklaşım için bkz: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-Nas*, Kahire 1993, s. 277-280) Bazıları mahza gayb olan vahyin mahiyetine ilişkin spekülatif bilgi üretiminden geri durmamışlardır. Vahyi "kelam-ı nefsi" ve "kelam-ı lafzi" diye ikiye ayıran tasnifler bunların başında gelir. Bu spekülatif formülü sistemleştirmek için hayli dil döken Gazzali'nin, sözü en sonunda 'Kur'an'ın Peygamber'in sözü olduğunu' söyleme noktasına getirmiş olması, hayret vericidir. "Mana Allah'tan, söze dökmek Peygamber'den" şeklinde vahyi tanımlayan çağdaş yazarların yanında, "Şüphesiz o, kerim bir Rasulün sözüdür" (Hakka 40) anlamındaki ayeti de bu yönde anlayıp yorumlayanlar, buradan hareketle Kur'an'ın söz diziminde tutarsızlıklar ve kuraldışılıklar olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Oysa bilinen bir gerçektir ki, "Elçi'nin taşıdığı söz" Elçi'ye ait değil, onu o sözü taşımak için elçi seçen makama aittir.

Müslüman filozoflara göre vahiy, peygamberin *faal akıl* (vahiy meleği) ile buluşmasından ibarettir.

Bütün bunlar vahye dair açıklama denemeleridir. Buna benzer başka açıklamalar da yapılabilir. Fakat hiçbiri için "İşte vahyin kesin açıklaması budur" diyemeyiz. Zira vahiy kaynağı itibarıyla gayba ilişkin bir hakikattir. Gaybî bir hakikati beşer dilinin sınırlı doğası açıklamakta acze düşer. Şu bir gerçektir ki, vahyin mahiyeti hakkında söylenecek her söz, bir izah denemesi olmaktan öteye gitmez. Vahyin hakikatini ve mahiyetini Allah'tan başka kim bilebilir ki? İşte bu yüzden vahyin mahiyeti, imanın konusudur. Fakat vahyin neticesi olan Kur'an, akletmenin ve anlamanın konusudur.

2.1.2.1. İlahi vahiy ile şeytanî vahiy nasıl ayırt edilir?

Gerçek vahyin kaynağı sadece Allah'tır. Kim gerçek vahye muhatap olursa, o vahyi alan peygamberdir. Kimi gerçek vahyine muhatap edeceğini seçme hakkı sadece Allah'a aittir. Peygamberlerini O seçer. Kur'an'ın haberine göre, şeytan ve şeytansı duygular, her peygamberin gönül ekranında bir tür parazite sebep olabilir. Bu da bir tür ekran kirliliğine yol açabilir (Hac 52). Fakat her vahiy, kaynağından peygamberin diline söz suretinde dökülünceye kadar ilahi garanti kapsamındadır. Bunun için Allah o parazit ve kirliliği giderir. Hac 52'de şeytanın, vahyin berrak suyunu bulandırmak için kullanmaya kalktığı katkı maddesinin peygamberlerin 'temenni ve beklentileri' üzerinden olacağı beyan edilir. Bu şu demektir: Vahiy, peygamberlerin temenni ve beklentilerinden bile bağımsız olarak gelir.

Sahte vahiy ve sahte peygamber sorunu esasen aynı kapıya çıkar. Tüm insanlık tarihi boyunca sahte peygamberler çıkmıştır. Fakat bunları gerçek peygamberlerden ayıran belirgin özellikler vardır:

1. Gerçek vahye muhatap gerçek peygamberler, ölümüne dürüsttürler. Hayatları dürüstlüklerinin şahididir. Sevgili Rasulümüz gibi, onların dürüstlük ve güvenilirliklerini

sadece dostları değil, düşmanları da itiraf etmiştir. Yalan söylediklerine hiç şahit olunmamıştır. "Bunu Allah'tan aldım" dediklerinde de dürüsttürler. Sahte vahye muhatap olan sahte peygamberler dürüst değildirler. Sahte vahiyde doğru ile yalan, hak ile batıl birbirine karışmıştır.

2. Gerçek vahye muhatap gerçek peygamberler, ahlak abidesidirler. İnsanlığın ortak doğrularına (*ma'rûf*) uymakta ve ortak yanlışlarından (*münker*) kaçınmakta tavizsizdirler.

3. Peygamberlerin hepsinin davası aynıdır. Hepsi de temelde aynı değerlere davet ederler. Birbirlerini yalanlamak şöyle dursun, tasdik ederler. Davetlerini bir menfaat karşılığı yapmaz ve ücret almazlar. Ölümlü birer insan olduklarını itiraf ederler. Kendilerine değil Allah'a çağırırlar.

4. Gerçek vahye muhatap gerçek peygamberlerin eylemleri söylemleriyle uyum halindedir. Sahte vahye muhatap sahte peygamberlerin eylemleriyle söylemleri birbirine uymaz, hatta taban tabana zıttır.

5. Gerçek vahye muhatap gerçek peygamberler 'elçi' olduklarını bir an bile unutmazlar ve asla mesajın sahibiymiş gibi hareket etmezler. (Bkz: Hâkka 44-47) Sahte vahye muhatap sahte peygamberler elçi gibi değil, mesajın sahibi gibi davranırlar. Nitekim öyledirler de. Bu yüzden de bir yerde açık verir ve yakalanırlar.[5]

6. Gerçek vahye muhatap gerçek peygamberler, görevlerine adanmışlardır. Bu adanmışlığı dile getiren "Sağ elime güneşi, sol elime ayı koysalar yine de davamdan vazgeçmem" kararlılığı bir 'militanlık' değil, "Ta ki Allah'tan aksi bir emir gelinceye kadar" ifadesinde olduğu gibi, ilkesel bir adanmışlıktır. Sahte peygamberler böyle değildir.

---

5 Sahte vahiy alan sahte peygamberlere her dönemde örnekler bulunur. Mesela Hz. Peygamber'e ortaklık teklif eden ve Yemame'de Müslümanlarla savaşıp öldürülen Müseylime (asıl adı Mesleme ise Müseyleme), geçmişinde kâhin-şairliğiyle ünlü Yemenli Esved el-Ansi, sonradan pişman olup tövbekâr olan ve İslam ordusunda komutanlığa kadar yükselen Tuleyha (asıl adı Talha) el-Esedi ve Temim kabilesinin liderliğine oynayan bir kadın olan Secah et-Teminiyye, Muhammedî davet tarihindeki ilk örneklerdir. Bunlar Kur'an vahyini taklit etmeye çalışmışlar, fakat sonuç çok gülünç olmuştur (Şu eserimize bkz: *Üç Muhammed*, s. 165-168).

7. Gerçek peygamberler insanlıklarını insanlardan kaçırmazlar. Vahiyler onların beşeri kusur ve hatalarını ifşa ederler. Hatalarını, bilmediklerini itiraf ederler. Kıymete kanaat ederler. Sahte peygamberler bunun tam tersidir. Gerçek peygamber vahiyle hareket edip aleyhine de olsa hakkı söylerken, sahte peygamber şeytanın gösterdiği halisünasyonlarla hareket eder ve hezeyan söyler.[6]

Müşrikler vahyi şiir, kehanet ve falcılıkla özdeşleştirmiştiler. Peygamberliği de şairlik, kâhinlik ve müneccimlik olarak nitelendirdiler. Peygamberliği bir türlü "Allah'ın mesajının elçiliği" olarak, peygamberi de "Allah'ın elçisi" olarak görmek istemediler. Israrla melek peygamber istiyorlardı. Çünkü kendi hallerine bakıp insandan ümit kesmişlerdi. Şairlerin cinlerden haber aldıklarına inanıyorlardı. Bu da gösteriyordu ki, şairleri onları kandırmıştı. Onlar süslü sözlerle büyüleniyorlardı. Kur'an onları büyülemeyi hedeflemedi. Aksine tüm büyüleri bozdu. Kâhinler ve arraflar onların gözünü boyuyordu. Kur'an onların gözünü açmayı amaçladı. Müneccimler ve falcılar onların kıt akıllılığından istifade ediyordu. Kur'an onları akletmeye çağırdı. Uyanık geçiniyorlardı, fakat put evlerinde putların içinden ses geliyormuş izlenimi veren düzeneklere bile-isteye kanıyorlardı. Kâhinler o homurtulu sesleri yorumluyorlar, onlar da putlarının kendilerine konuştuğuna ve yol gösterdiğine inanıyorlardı.

Müşrikler Hz. Peygamber'den olağanüstü bir şeyler göstermesini istediler. Mucize beklentilerini dile getirdiler (İsrâ' 82-93). Kur'an onların bu beklentilerinin gerçekleşmeyeceğini kesin bir dille söyledi (İsrâ' 59). Onlara gönderilen tek

6 Sahte vahiy alanlar, daima gerçek peygamberlerden daha iddialıdırlar. Peygamber açıkça "Ben yarın bana dahi ne yapılacağını bilmem" der. "Ben kaybolan devemin yerini Allah bildirmezse bilemem" der. "Ben hata da, isabet de ederim" der. "Beni aşırı yüceltmeyiniz" der. "Ben de sizin gibi bir beşerim" der. Fakat şeytanın aldatmasına maruz kalıp sahte vahiy alanlar bunları diyemez. Nebi "Allah'ı gördün mü?" sorusuna, "Nasıl görebilirim ki, O bir nurdur" cevabını rahatlıkla verir. Sahte vahiy alan ise "Allah ile görüştüm, âlemi Habîbim için yarattım, senin için devam ettiriyorum" der. Hakiki Nebi "Ben kıyametin vaktini bilmem" der. Sahte peygamber kıyametin vaktini hesaplar.

mucizenin Kur'an olduğunu söyledi ve şu tokat gibi soruyu yüzlerinde şaklattı: "Mucize olarak, kendilerine izlemeleri için iletilen bu Kitab'ı sana indirmiş olmamız, onlara yetmedi mi?" (Ankebût 51)

2.1.2.2. Gerçek peygamber sahtesinden nasıl ayırt edilir?

Bir peygamberin hakiki peygamber olduğunu, ona iman etmemiş birine ayetler okuyarak isbat edemezsiniz. Zaten o ayetlere inansa, onları getiren peygambere de inanmış olur. Bu takdirde, peygamberin peygamberliğini ispata hacet kalmaz. Peygambere inanmayan biri için, bir peygamberin peygamber olduğu iki delil üzerinden ispat edilebilir:

1. İnsanlığın peygamberlik hakkındaki ortak tecrübesi.

2. O peygamberin ilk gününden son gününe kadar koruduğu ilkelere bağlı ve tutarlı yaşantısı.

Hz. Rasul'ün peygamberliğine iman eden ilk mü'minleri ikna eden bu iki hususdu. Ona mucizesini görüp de iman etmiş bir tek sahabi yoktur. Siyer böyle tek bir kişiden dahi söz etmez. Onun güvenilir ve dürüst oluşu çağdaşlarının üzerinde ittifak ettiği bir olguydu. Onlardan bir kısmı risaletten sonra ona düşman oldular, fakat bu durumda dahi onun dürüstlüğüne söz söyleyemediler.

Bir vahyin gerçek olduğunun, ona iman etmeyen biri için delili ikidir:

1. Vahyin insanlığın değişmez değerleri ve kâinat ayetleriyle uyumu.

2. Vahyin onu dinleyen/okuyan üzerindeki ikna edici etkisi ve dönüştürücü gücü.

Bu iki delilin ikisine de ancak vahyin anlaşılması sayesinde ulaşılır. Bu yüzden Mekke müşrikleri vahiyden kaçtılar. Aralarından, onu dinlemek isteyenleri takip edip uzaklaştırdılar. Zira dinlediklerinde onun etkisine kapılacaklarına kesin gözüyle bakıyorlardı. Vahyin etkisi onun inişinden 1400

yıl sonra dahi aynı şiddette devam ediyor, sayısı belirsiz kadın ve erkeği, aidiyetine, ırkına, coğrafyasına, kavmine, kabilesine bakmaksızın etkiliyor, cezbediyor, ikna ediyordu. Bu ikna iman ile taçlandığında, vahiy muhatabının hayatını dönüştürmeye başlıyordu. Ebeveynler çocuklarının huylarını değiştiremezken, kişiler kendi alışkanlıklarıyla baş edemezken, vahiy mucizevî gücüyle bunu başarıyordu.

İnsanları içine doğup büyüdükleri kültürlerinden, inançlarından, alışkanlıklarından koparmak çok zordur. Vahiy bunu günümüzde de başarıyor. Hiçbir kırmızı çizgi gözetmeden yaşanmış yılların ardından vahyin kılavuzluğuna ikna olan bir mühtedi mü'min, sadece asla vazgeçemem dediği alışkanlıklarından vazgeçmekle kalmıyor, vahiyle arasına giren ülkesinden, toprağından, eşinden, çocuklarından, ana-babasından bile vazgeçebiliyor. Bütün bunları sıradan bir metin asla başaramaz. Okuduğumuz bir roman bizi etkileyebilir. İzlediğimiz bir filmin günlerce etkisinde kalabiliriz. Fakat hiçbir roman veya film, insanın hayatında vahyin gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümleri yapamaz.

Vahyin vahiy olduğu, muhatabına verdiği güvenle anlaşılır. Seni kendisine iman etmeye ikna eden ve seni yalnızca ve aracısız olarak Allah'a yönelten kelam, vahiydir. Seni Allah'ın konuştuğuna ikna eden hitaptır vahiy. Ancak bu sayede insan, özgür tercihiyle kendisini değişmek için vahyin ellerine teslim edebilir. Sizin kendinizi değiştirmeye gücünüz yetmeyebilir. Fakat onunla doğru bir ilişki kuruyorsanız, vahyin sizi değiştirmeye gücü yeter. Zira vahyin muhatabı üzerindeki otoritesi, muhatabın kendi üzerindeki otoritesinden daha güçlüdür.

İnsan kendi doğal sınırlarının farkına vardığında, o sınırların içine sıkışmamak ve ruhuna bir menfez açmak için dua haline geçer. O dua insanın Allah'a seslenmesidir. Allah'a seslenen insan, sesine bir karşılık bekler. Eğer candan ve yürekten seslenmişse, işte o zaman ilahi kelamın içinde gönül kulağına fısıldanan bir ses duyar. O ses vahiy yoluyla gelen Allah'ın sesidir. O ses Kur'an'ın sesidir. Bu sayede insan

varoluşsal soru ve sorunlarına çözüm yerinin vahiy olduğunu fark eder.

İnsan vahyin inşasına kendini açarsa, vahiy ona nurunu saçar. Vahiy insandan asla kendisi karşısında nesne olmasını, hele yok olmasını hiç beklemez. Buna izin vermez. Aksine insanı kendi varoluşunu gerçekleştirmeye davet eder ve bunun için insana güç transfer eder. İnsanı sürekli muhatap alarak onu onore eder. İnsanın ontolojik bağımsızlığını titizlikle korur. Böylece Tanrı'nın mutlaklığı karşısında insanın ontolojik varlığı hiçe inmez ve hükümsüz kalmaz. Aksine insan, Allah'ın muhatabı makamına yükselir.

Bir ilahi kelamın anlaşılması öyle bir defada olup biten bir iş değil, ucu bucağı olmayan bir süreçtir. İlahi hitaba muhatap olmak bitimsiz bir yolculuğa çıkmaktır. Hayatta insanı böylesine heyecanlandıran bir başka şey olacağını asla düşünemiyorum. Bendeniz, bir insanın başına bundan daha etkili bir şeyin gelebileceğini sanmıyorum. İşte bu yüzden vahyin doğruluğuna dışarıdan delil aramaya gerek yoktur. Vahiy, doğruluk delilini bizzat kendi içerisinde taşır. Kur'an vahyi bunun en canlı şahididir. Zira Kur'an, inişinden yaklaşık 15 asır geçmesine rağmen, hâlâ sayısız erkek ve kadının hayatını dönüştürmekte, onlara yepyeni hayatlar bahşetmektedir.

2.2. KUR'AN NEDİR – NE DEĞİLDİR?

Kur'an'ın muhtemelen Kur'an'da ilk kullanıldığı yer Furkan suresinin 30. ayetidir.[7] *Kur'an*, öz Arapça olmayan sonradan Arapçalaşmış kelimeler grubunu içeren fu'lan kalıbından mastardır.[8] *Ka-ra-e* kökünden türetilmiştir: "Toplamak, cem etmek, bir araya getirmek" demektir. *Kur'an*, "Eşyayı birbirine yaklaştırarak aralarındaki bağı keşfetmek" manasına gelir. Bilgiyi elde etme, üretme ve iletme süreçlerinin tümünü ifade eder. Zaten "okumak" da budur. *Fu'lan* vezni, hem ismi fail hem ismi mef'ul anlamında olup, bu kalıbın kendisi için kullanıldığı kimsenin/nesnenin, kelimenin taşıdığı anlam ile *dolu olmasını* gerektirir. *Kur'an* adı verilen bir mesajın "okumanın tüm olumlu anlamlarıyla dolu olan bir hitab" olması

7 Kur'an'da Kur'an'ın ilk kez geçtiği yer Furkan 30'dur. Henüz Kur'an'ın beşte biri indirilmişken, Mekke döneminin başlarında kullanılmıştır. Buradan yola çıkarak şöyle bir yorum yapılabilir mi? En azından Furkan suresindeki *Kur'an*'dan kasıt Peygamber'in "vahyi okuyuşu" olabilir. Ayetteki *hâzâ* zamiri "okuyuş" anlamına aldığımız *Kur'an* ile birlikte düşünüldüğünde «bu okuyuş" olur ki, bundan kasıt *Peygamber'e mahsus okuyuş* olabilir. Bu durumda ayet; "Peygamber'in vahyi okuyuşu olan bu mesajı toplumum yalnız bıraktı" anlamına gelir. Allahu a'lem.

8 Süyuti ve daha başkalarına göre *fu'lân* kalıbı, asıl olarak Arapça değil Arapçalaşmış kelimeler grubunun kalıbıdır. *Fu'lân* vezni, ismi fail anlamında olup, bu kalıbın kendisi için kullanıldığı kimsenin/şeyin kelimenin türetildiği mana ile dolu olmasını gerektirir. Buna göre birine *ğadbân* demek için öfkelenmesi yetmez, öfkeyle dolu olması gerekir. "Kur'an" demek için de "okumanın tüm anlamlarına muhatap olan bir metin" olması anlamını taşır. Kur'an kelimesinin kökeni konusunda 5 görüş vardır: 1. Ferra'ya göre: "Benzer" anlamına gelen *karine*nin çoğulu olan *karâin*den türetilmiştir, *nûn* kök harfidir. 2. Eş'ari: "Bitiştirmek" anlamındaki *karane*den türetilmiştir. 3. Zeccac: "Toplayıp bir araya getirmek" anlamındaki *el-kar*'dan türetilmiştir. 4. *Ğufrân*dan hemzeli mastar *karae, telâ* (tilavet etti) anlamına; *maktu* mef'ul (okunan) anlamına gelir. 5. Şafii: Türetilmiş değil *alem*dir (has isim), hemzesizdir, çekimsizdir. En dogmatik ve tartışılır olanı bu sonuncusudur.

anlamını taşır. Kur'an, lafız ile mananın evliliğinin meyvesidir. Lafzı cismi, manası ruhu temsil eder. *Kur'an* kelimesi Kur'an'da hep aynı anlam ve vurguyla yer almaz.

Kur'an, "daima okunan, anlam debisi sınırsız olan, okumakla asla anlamı tüketilemeyecek olan" demektir.

Kur'an, lafzı bir kez, anlamı sonsuz kez inen ilahi kelamdır. Bu yüzden Kur'an için geçmiş zaman kipiyle "okuyup bitirdim" denilemez. Zira Kur'an'ın anlamı okunarak tüketilemez. Her peygambere verilen mucizevi 'ayet' kendi zamanına ve mekânına hitap etmiştir. Kur'an'ın ayrıcalığı ise, tüm zamanlara ve tüm mekânlara hitap eden "yaşayan mucize" olmasıdır. Bunun en büyük delili, Kur'an'ın yeryüzünün şu veya bu köşesinde dönüştürücü cazibesine kapılarak hayatlarını sil baştan değiştiren sayısız kadın ve erkeğin varlığıdır. İnsanı değiştirmenin, alışkanlıklarından vazgeçirmenin, hayat tarzını kökten yenilemenin zorluğu göz önüne alındığında, Kur'an'ın ne büyük bir mucize olduğu daha iyi anlaşılır.

Kur'an, Mekke'de herkesin "el-Emin" lakabıyla andığı Abdullah oğlu Muhammed'in akleden kalbine 610 yılında inmeye başlamıştır.[9] İlk kez Ramazan ayı içerisinde yer alan mübarek bir gece olan (Duhân 3) Kadir gecesinde inmeye başlamıştır (Bakara 185; Kadr 1). İlk vahiy Hıra mağarasında inmiştir. Kur'an'ın ilk kez indiği yer, günümüzde aynen durmaktadır. Kur'an'ın inişi yaklaşık 23 yıl sürmüş, Hz. Peygamber'in öldüğü 632 yılında son bulmuştur. Kur'an, sona erişini "Bugün size dininizi ikmal ettim ve nimetimi sizin için tamamladım" (Maide 3) ayetiyle haber vermiştir.

9 Kur'an'dan ilk indirilen ayetler Alak suresinin (96) ilk beş ayetidir. Şu ayet buna dikkat çeker: "Biz onu Kadir gecesinde indirdik" (Kadr 1). Ayetteki "indirdik", "indirmeye başladık" demektir. Hattabi der ki: "Sahabe Kur'an surelerini sıraya dizmek istediklerinde, Kadir suresini Alak suresinin hemen ardına yerleştirir, buna gerekçe olarak da *enzelnâhu*daki zamirle *ikra*ın kastedildiğini söylerlerdi" (*İtkân* III, 334). Sahabenin bu anlayışı da gösteriyor ki, buradaki "indirdik" ile kastedilen Kur'an'ın tamamının indirilişi değil, 'inmeye başlaması'dır. İbn Abbas'a dayandırılan bir rivayete göre, peygamberliğin Mekke dönemi 15 yıl sürmüştür. Ona göre Hz. Rasul yedi yıl hem ses işitmiş hem de ışık görmüş, sekiz yıl da hiçbir şey görmeden vahiy almıştır (Kadı Iyad, *eş-Şifa*, Beyrut 1409/1988, II, 102). Muhtevasına bakınca, bu rivayetin bir şeyleri ispat etmek için polemik amaçlı imal edildiği kuşkusu ağır basmaktadır.

Kur'an'ı Hz. Peygamber'e vahiy meleği Cebrail getirmiştir. Ona iki kez asli suretinde görünmüştür (Necm 5-18). İlk karşılaşması Hıra mağarasında 610 yılında Alak 1-5 ayetlerinin inişi sırasında gerçekleşmiş, ikinci karşılaşması ise Necm suresinde beyan edilmiştir. Vahiy meleğiyle karşılaşma, bir peygamberin Allah'tan vahiy almasının tek yolu değildir. Üç muhtemel yolundan birisidir (Şûrâ 51).

Kur'an, her birine "sure" adı verilen 114 bölümden oluşur. Bu bölümlerin konuları, indiği zamanda yaşanan olaylarla bağlantılı olarak değişkenlik gösterir. Her sureyi oluşturan anlam öbeklerine "ayet" adı verilir. Ayet öbeklerinden oluşan paragraflara "necm" adı verilir.

Kur'an, ilk olarak, yazılı bir metin değil, sözlü bir hitap olarak indirilmiştir. Hz. Peygamber onları vahiy kâtiplerine yazdırmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra bu yazılanlar derlenip ciltlenerek bir kitap haline getirilmiştir. Bu kitaba "Mushaf" adı verilir.

Şu'arâ 192-196, İsrâ 106 ve Âl-i İmran 3-4'ten yola çıkarak Kur'an'da Kur'an'ın tarifi şöyledir:

Âlemlerin Rabbinden, emin bir elçi vasıtasıyla, ebedî hakikatin anlam ve amacına uygun olarak, Hz. Muhammed'in kalbine açık ve anlaşılır bir Arapça ile insanlığa iletilmek üzere indirilen, önceki vahiylerde yer alan ezeli hakikatleri bünyesinde taşıyan ve onları tasdik eden, insanlığa yol gösteren ve iyiyi kötüden ayıran ilâhi kelâmdır.

Bu tanım da dâhil, Kur'an'a dair yapılan hiçbir tanım mükemmellik iddiası taşıyamaz. Zira ilahi kelam insani tanıma sığmaz. Özetle Kur'an'ın en eksiksiz tanımı, Kur'an'ın iki kapağı arasında kendisi hakkında söylediği tüm sözleri yan yana dizerek elde edilebilir.

2.2.1. Kur'an'ın dili: Arşın dili mi-arzın dili mi?

Kur'an'ın kendi tarifinde, vahyin Arap diliyle indirilişi doğrudan Kur'an'ın bir sıfatı olarak yer alır (*Kur'ânen 'arabiyyen*). Kur'an'ın Arapça oluşunun vurgulanması, zımnen

"anlaşılabilsin diye beşer türünün konuştuğu dillerden bir dille indirildi" vurgusunu taşır. İlahi vahiy insanoğlunun algı seviyesine, beşer dili sayesinde 'indirilmiştir'. Kur'an vahyi için bu dil Arapçadır. Bu zımni vurgu, Arapçanın vahyin sıfatı olduğu gerçeğini değiştirmez. Kur'an, mana ve lafzıyla birlikte Kur'an'dır. Mana ve lafzın hangisinin asıl hangisinin fer olduğu âlimler arasında öteden beri tartışılmıştır. İmam Azam Ebu Hanife bu soruya "Mana asıl, lafız fer" şeklinde özetleyebileceğimiz bir cevap vermiş ve buna da Kur'an'dan delil getirmiştir.[10]

Arapçanın Kur'an vahyinin sıfatı olması demek, son tahlilde Kur'an'ın mesajını beşere ait bir dille ilettiğini söylemektir. Zira her peygamber kendi kavminin diliyle gönderilmiştir (İbrahim 4). Bunun da gerekçesi mesajın anlaşılmasıdır. Ebu Ubeyde der ki: "Allah Arapçanın gücü oranında konuşmuştur." Bu, vahyin gücünü Arapça ile sınırlandırmaktır. Bunun doğru olmadığını Kur'an'ın başka dillere yapılan tercümeleri üzerinden gerçekleşen muhteşem hikâyeler birebir isbat etmiştir.

Kur'an vahyinin Arapça ile gönderilmesi vahyin mesajının evrensel olmasına mani değildir. Zira anlam ruh, dil o ruhun üflendiği beden gibidir. Nasıl ki beden ruhun kabı ise, dil de anlamın kabıdır. Doğrudur; Kur'an'daki hakikatlerin önceki kitaplarda da beyan edildiği söylenmiştir (Şu'arâ 196; A'lâ 18-19). Önceki kitaplar ise farklı dillerde indirilmişti. Lafız manayı taşıyan kap olsa da, mana herhangi bir dilin lafızlarına hasre-

10 İmam Azam'a göre mana asıl, lafız ferdir. Bu gerçekten de isabetlidir. Fakat İmam'ın bu içtihadı eğer manayı lafızdan ayırmak ve sadece manayı "Kur'an" olarak isimlendirmek üzerine kuruluysa, buna katılmak mümkün değildir. Kur'an hangi manaları içeriyor ve insana sunuyorsa bunu kullandığı dille sunmaktadır. Kur'an çevirileri bu mükemmelliğe sahip olmadığı için onlara "Kur'an" diyemiyor, sadece "çeviri" veya "meal" diyoruz. Çünkü en iyi meal bile Kur'an'ın orijinal dilinin verdiği mesajı tam yansıtamıyor. Bununla birlikte, harflerin ve kelimelerin bir kutsallığının olmadığı da bir gerçektir. Bunların önemi taşıdığı mana ve mesajdan kaynaklanır. Ancak o mesajı indiği dilden başka bir dilin kelimeleriyle ifade ettiğinizde, mana ve mesajda artma, eksilme ve anlam kaymaları yaşanabilmektedir. Bunu mealler arasındaki farklılıklarda gördüğümüz gibi, bir dilden başka bir dile çevrilen sıradan bir kitapta bile görüyoruz. Kaldı ki Kur'an, sıradan bir kitap değil, ilahi bir hitaptır.

dilemez. Hele bu mana zamanlar ve zeminler üstü vahyin manasıysa, bu daha bir böyledir. İlahi kelam kelimelerin kalbine inmiş, Arapça lafızlar yüce manaları taşıyan birer kap olmuştur. Manalar kabın şeklini almış, kap manaların boyasıyla boyanıp haliyle hemhal olmuştur. Lafız ve mana et ve tırnak gibi birbirine kaynamıştır. Bilincin manaya değebilmesi için önce lafza değmesi gerekir. Yani kabın içindekine ulaşmanın yolu kaba ulaşmaktan geçer. Onun içindir ki Kur'an'ın manalarının kabını değiştirip onu kendi dili olan Arapçadan bir başka dile çevirdiğimizde, ortaya çıkan şeye "Kur'an" değil, "çeviri" veya "meal" diyoruz. Zira kap değiştiren anlam, orijinallik garantisini kaybetmektedir. Bu altı çizilmesi gereken bir husustur.

Günümüz dünyasında, tüm Müslümanların okuduğu Kur'an tek bir kitaptır. Müslümanlar farklı mezheplere sahip olsa da, hepsinin elinde bulunan Kur'an aynıdır. Buna rağmen tarih içerisinde ve günümüzde Kur'an'ın bazı ayetlerinin yorumunda farklılaşmalar görülür. Bu farklılaşmalar doğal sayılmalıdır. Zira dilin doğası yorumu zorunlu kılar.

Kur'an bu yüzden, ilk okuyanı şaşırtır. Zira onu ilk okuyan, onda, düzenli bir kitap gibi "giriş-gelişme-sonuç" bölümlerini göremez. Göremez, çünkü Kur'an masa başında planlanmış bir metin değil, yaşanan hayatı inşa etmek ve şekillendirmek için, 23 yıllık bir süreçte indirilmiş ilahi bir kılavuzdur. Kur'an'ın içeriği ile hayatın içeriği birbirine çok benzer. Bu yüzden Kur'an hayat kadar düzenli, hayat kadar şaşırtıcıdır. Hayat kadar renkli, hayat kadar bir örnektir. Hayat kadar açık, hayat kadar gizemlidir. Hayat kadar tanıdık, hayat kadar sürprizlerle doludur.[11]

11 Hayattaki zıtlıklar Kur'an'a da yansır. Mesela Kur'an insandan söz eder. İnsan zıt kutuplar yumağıdır. Bu insanın yapısıdır ve zıt kutupluluk insanın doğasında vardır. İnsandan doğru biçimde söz eden Kur'an, doğal olarak insanın bu karşıt kutuplarını gündeme getirir. Bunları öznesinden bağımsız ele alan bir akıl, bunlar arasında çelişki varmış gibi algılar. Oysa çelişki yoktur, paradoksal bir varlık olan insanın doğasıyla bire bir mutabıktır. Gözden kaçan Kur'an'ın hayat kitabı olduğu ve hayat kadar karmaşık olan insandan söz ettiği gerçeğidir. Cabiri Kur'an'ın konularının dağınık olmasını, Araplarının hayat tasavvuruna bağlar: "Deve bir oradan otlanır bir buradan; bedevinin mekânı yoktur, bir orada konaklar bir burada; yağmur düzenli değildir, kum tepeleri sabit değildir." Bizce bu yaklaşım kırılgandır. İşin hakikati,

Kur'an baştan sona okunduğunda şu gerçek görülür: Vahiy ile hayat arasındaki bağ, dua eden bir insan ile o duaya karşılık veren Allah arasındaki bağdır.

Sözün özü: Kur'an insanlığın aklı ve aklının ışığıdır. İnsanlık Kur'an'ı yitirirse, aklını yitirmiş olur; Kur'an'ı anlarsa, aklını başına almış olur. Allah, hidayet için insanoğluna iki kılavuz vermiştir. Biri akıl, diğeri vahiydir (Mülk 10). Vahiysiz akıl sadece madde düzleminde rehberlik eder, ama hidayet düzleminde bir şey yapamaz. Akılsız vahiy ise hiçbir işe yaramaz. Çünkü vahiy akla seslenir. Onun için aklı olmayan çocuklar ve deliler mükellef değildir. Pozitif ve metafizik alanda hidayetin olabilmesi için aklın ve vahyin birlikte kullanılması gerekir. Sonuç olarak akıl ile vahiy insan için ayrı ayrı kılavuzdur. İkisinin işe yarayabilmesi için birlikte aktif olarak kullanılması lazımdır.

"Kur'an nedir?" sorusu, Kur'an'dan yola çıkarak şöyle cevaplanır:

1. Allah'ın vahyidir.

2. Onu kayıtlı olduğu yerden Nebi'ye getiren Cebrail'dir.

3. Allah'ın peygamber olarak seçtiği Hz. Muhammed'e inmiştir.

4. Dili ilk muhataplarının dili olan Arapçadır.

5. Önceki vahiyleri doğrulayan ve onların özünü içinde taşıyandır.

6. Önceki vahiylerin kendine sunulduğu mihenk taşıdır (*müheymin*).

7. Akledenlere yol gösteren hidayet rehberidir.

Bir de "Kur'an ne değildir?" sorusu vardır. Kur'an'ın kendisi ne olmadığını da söyler. Zira bir hakikati ait olduğu yerden edenler, onu ait olmadığı bir yere koyarlar. "Kur'an

---

hayat kitabı olan Kur'an'ın hayatla olan benzerliğidir. Başka bir ifadeyle, Kur'an toplumsal hayatın aynasıdır. Onu bütün gerçekliğiyle yansıtır. Fakat Arapların hayat tasavvurunun İslam kelamını derinden etkilediği bir gerçektir. Kur'an'ın üzerinde defaatle durduğu "Allah'ın sünneti" hakikatinin yerine, "Allah'ın kudreti"ni ve "*imkân/keyfilik*" teorisini koymaları bunun göstergesidir. Müslüman kültürüne Hicri 4. yy'da girmiş olan "mucize" kavramının gelip akidenin başköşesine kurulması da bunun en tipik örneğidir.

nedir?" sorusunun cevabı, hakikatin ait olduğu yeri gösterir. "Kur'an ne değildir?" sorusunun cevabı ise, hakikatin konulduğu ama ait olmadığı yeri gösterir. İşte Kur'an'a göre "Kur'an ne değildir?" sorusunan cevapları:

1. Kur'an, dağların kendisiyle yürütüldüğü iş makinesi değildir (Ra'd 31).

2. Kur'an, yerleri delen delici ve kırıcı alet değildir (Ra'd 31).

3. Kur'an, kalbi duranları hayata döndüren tıbbi cihaz değildir (Ra'd 31).

4. Alaaddin'in sihirli lambası ya da tatlı cadının uçan süpürgesi değildir.

5. Kur'an divanlar ve mesneviler gibi şair sözü değildir (Hâkka 41).

6. Kur'an, kâhin ve medyum sözü değildir (Hâkka 42).

7. Kur'an, muhatabını büyüleyen şeytan sözü değildir (Tekvir 25).

8. Anlamadan telaffuz edip onunla diriyi ve ölüyü hoşnut etme aracı değildir (Tarık 14).

Sözün özü: Kur'an hidayet rehberi olduğunu açıkça söylemiştir (Bakara 2).

2.2.2. Kur'an'ın ilahi kelam olmasının delili nedir?

Müslümanlar Kur'an'ın ilahi kelam olduğuna iman ederler. Bu bir iman esasıdır. Bu inancın temelinde, "iman" kelimesinin ahlaki karşılığı olan "güven" yer alır. Kur'an'ın Hz. Muhammed'in sözü olmayıp Allah'ın kelamı olduğu, şöyle delillendirilebilir:

1. *Hz. Muhammed'in güvenilir olması*: Müslümanlar Hz. Muhammed'in Allah adına yalan söylemeyeceğine iman ederler. Buna delil olarak da, onun samimi ve ayrıntılarını herkesin bildiği yaşantısını gösterirler. Hz. Muhammed'in vahiy aldıktan sonraki hayranlık verici yaşantısının kaynağı Kur'an'dır. Onun yaşantısında ikiyüzlülüğün ve yalanın zerresine yer yoktur. Onun adı düşmanlarının dilinde bile "*el-*

emin/güvenilir kimse'dir. Bir kimsenin dürüstlüğü hakkındaki en güvenilir tanıklık, düşmanlarının tanıklığıdır. Ona risalet sonrasında müşrik düşmanları tarafından Allah adına yalan uydurma (*ifk*) ve "yalancı" (*kezzâb*) ithamları yapılmışsa da, bunlar onun risalet misyonunu yalanlamak için azılı müşrikler tarafından yapılan ithamlardan ibarettir.

2. *Kur'an'da Hz. Muhammed'e yönelik azar ve uyarıların yer alması*: O, kendisine soru soran görme engelli birini, Mekke kodamanlarına dini tebliğ edeyim derken ihmal ettiği için sert bir biçimde azarlanır ('Abese 3-4). Savaşa gitmemek için izin isteyen ikiyüzlülere izin verdiği için "Allah seni affetsin, niçin onlara izin verdin!" diye azarlanır (Tevbe 43). Davasında haklı bir Yahudi ile davasında haksız bir Müslümana karşı, davasında haklı Yahudiyi desteklemekte tereddüt ettiği için azarlanır (Nisâ 105-107). İkiyüzlülerin cenazesini kıldığı için uyarılır (Tevbe 84). Kendisinin asla duyulmasını istemediği iki olay, onun arzusu hilafına vahiy tarafından herkese duyurulur (Ahzab 37; Tahrim 1).

3. *Kur'an'da Hz. Muhammed'in kişisel hayatına dair en önemli şahıslar ve olaylar yer almaz*: Kur'an'da Hz. İsa'nın annesine bir sure ayrılırken Hz. Muhammed'in annesi hakkında değil bir tek ayet, bir tek kelime yer almaz. Onun kişisel tarihinde derin iz bırakmış olmasına rağmen, eşi Hatice, amcası ve hamisi Ebu Talib yer almaz. Kaybettiğinde ağladığı oğlu İbrahim'in ve diğer çocuklarının ölümlerine Kur'an'da hiç değinilmez. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

4. *Hz. Muhammed'in bilmesi mümkün olmayan bilgilerin Kur'an'da yer alması*: Mesela gökler ve yer başlangıçta bitişikken sonradan ayrıldığını[12] ve her şeyin sudan yaratıldığını söyleyen Enbiya 30; yeryüzünü yumurtaya benzeten Şems 6; rüzgârın bitkileri aşıladığını söyleyen Hıcr 22; bulut sistemlerinin nasıl yağmur oluşturduğunu açıklayan Nur 43; bir yo-

12 Enbiya 30, bize göre, başlangıçta gökyüzünün ve yeryüzünün bitişik iken sonradan ayrıldığını söylüyor. Bazıları bu ayeti, bağlamından yola çıkarak, deliksiz gibi duran gök yarılıyormuş gibi oradan suyun indirilmesinden ve kuruyarak düzleşmiş toprağın inen suyla yarılıp bitkilerin çıkmasından söz ettiğine yormuşlardır.

ruma göre bütün bir uzayın (*es-semâ'*) sürekli genişlediğini söyleyen Zâriyat 47 ayetleri buna örnektir.[13] Yine geçmiş peygamberlere ait detaylar ve Bizans'ın yakın gelecekte Sasanilere galip geleceğini haber veren ayetler de (Rum 2-5) buna örnektir.

5. *Kur'an'ın yetiştirdiği bir avuç insan eliyle, insanlık tarihinde görülmüş en büyük iman hamlesine tarihin yaptığı tanıklık*: Kur'anî davetin üzerinden henüz bir asır geçmeden bu davete evet diyenlerin yaşadığı coğrafyanın sınırları en batıda İspanya'dan en doğuda Endonezya'ya, güneyde Seylan ve Somali'den kuzeyde Kafkaslar ve Sibirya'ya kadar ulaşmıştı. İslam'ın tarihsel varlığının ve insan kazanımının bir numaralı sebebi Kur'an vahyidir. Bu açıdan Kur'an'ın vahiy olmasının kıyamete kadar herkese açık bir numaralı delili, onun insan teki üzerindeki dönüştürücü etkisidir. Kur'an'ın muhatabı üzerindeki etkisiyle ona iman doğru orantılıdır. Kişinin Kur'an'a imanı arttıkça, Kur'an'ın o kişi üzerindeki dönüştürücü etkisi de artar.

Kur'an metninin doğruluğu, dışarıdan bir delile ihtiyaç duyar mı, duymaz mı? Eğer duyarsa, bu delil ne olabilir? Bu gibi sorular önceden sorulmuştur ve bundan böyle de sorulacaktır. Buna mukabil yukarıda söylediklerimize ilaveten söylenecek söz şudur: Eğer bizim söylediklerimiz sizi ikna etmediyse, o zaman siz önce delillerimizi daha sağlamlarıyla çürütün, sonra bizi ikna edecek karşı deliller sunun. Bilgimiz dâhilinde, bunu deneyenler şimdiye kadar Kur'an'ın doğru olmadığına ya da kaynağının ilahi değil beşeri olduğuna dair mukni bir delil sunamamışlardır.

2.2.3. Kur'an'ın nitelikleri nedir?

Kur'an'ın belirgin bir kimliği ve bu kimliğin belirgin nitelikleri vardır. Biz Kur'an'ın kimliğine, onun kendisini tanıttığı niteliklerden yola çıkarak ulaşırız. Bazıları Kur'an'ın

13 Bir yoruma göre Zariyat 47, evrenin genişlemesinden değil, yüce Allah'ın onu bu şekilde yaratmaya gücünün yettiğinden söz etmektedir.

niteliklerini (*na't*), Kur'an'ın isimleri olarak takdim eder. Arapçada isim kelimesinin "sıfat" anlamına da kullanıldığını unutmadan söyleyelim ki bu, bedevi Arap kültürünün *medih*/ övgü anlayışının bir yansımasıdır. Bu anlayışta bir şeyin ismi ne kadar çok olursa, şanı o kadar yüce olur.[14] Fakat "Kur'an'ın İsimleri" (*Esmau'l-Kur'an*) başlığı altında sunulanlar gerçekte isim değil vasıf, yani niteliktirler. O niteliklerden bazıları, tarihsel süreç içinde isimleşmiş olabilir. Bunun da kelami ve mezhebi gerekçeleri vardır.

İşte Kur'an'da Kur'an'ın belli başlı nitelikleri:

Kitâb (Bakara 2), *musaddık* (Bakara 41), *hudâ* (Bakara 183), *hayr* (Bakara 269), *muhkem* (Âl-i İmran 7), *hablullah* (Âl-i İmran 103), *beyân* (Âl-i İmran 138), *munâdî* (Âl-i İmran 193), *fazl* (Nisâ 83), *nûr* (Nisâ 124), *muheymin* (Maide 148), *mufassal* (En'âm 114), *huccetun baliğa* (En'âm 149), *sırat-ı mustakîm* (En'âm 153), apaçık mesajlar (En'âm 157), *burhân* (A'râf 174), *besâir* (A'râf 203), *şâhid* (Hud 17) *mubîn* (Yusuf 1), *beyyinât* (Yusuf 2), *rahmet* (Yusuf 111), *hukm ve ilim* (Ra'd 37), *zikr* (Hıcr 9), *belâğ* (Hıcr 52), *'azîm* (Hıcr 87), *tıbyân* (Nahl 89), *ahd* (Nahl 95), *hak* (Nahl 105), *şifâ* (İsrâ' 82), *kayyım* (Kehf 2), *rızk* (Tâhâ 131), *vahy* (Enbiya 45), *tayyib* (Hac 24), *mev'ıza* (Nur 34), *furkan* (Furkan 1), *tenzîl* (Şu'arâ 192), *urvetu'l-vuskâ* (Lokman 2), *hakîm* (Yâsîn 2), *mubarek* (Sâd 29), *nebeun 'azîm* (Sâd 67), *mesani* (Zümer 23), *ahsene'l-hadîs ve muteşabih* (Zümer 23), *sıdk* (Mü'min 33), *beşîr ve nezîr* (Fussılet 4), *azîz* (Fussılet 41), *rûh* (Şûrâ 52), *'Arabiyyen* (Zuhruf 3), *'aliy* (Zuhruf 4), *ni'met* (Zuhruf 13), *mecid* (Kâf 1), *kerîm* (Vakı'a 77), *'aceb* (Cin 1), *kavlen sakîlen* (Müzzemmil 5), *tezkira* (Müddessir 54), *suhuf ve mukerrame* ('Abese 13), *merfua ve mutahhar* ('Abese 14), *fasl* (Târık 14).

Kur'an'ın kendisi için kullandığı bu niteliklerin iki işlevi vardır: a) Kur'an'ın ne olduğunu söylemek. b) Kur'an'ın ne olmadığını söylemek. Bunlar içerisinde bazı nitelikler vardır ki, o nitelikler anlaşılmadan Kur'an'ın anlamına sağlıklı ola-

14 Kur'an'ın isimleri bahsinde girilen tekasür krizi ve efdaliyet çabaları için bkz: *İtkân* I, 143 vd.

rak ulaşılamaz. Yine bazı nitelikler vardır ki, Kur'an'ın başına ileride gelecek olan tehdit ve tehlikelerden korunmanın formülü gibidir. İlk elde göze çarpan bu türden niteliklerinden bazılarını burada açalım:

1. *Allah'ın kelamıdır* (Bakara 75): Her biri kâinat kitabının ayetleri olan yerler ve gökler gibi Allah'ın fiilinin eseridir. Sünnetullah, Allah'ın fiillerinin tabi olduğu yasadır. İlahi kelam da o sünnete/yasaya tabidir.[15]

2. *Kendisinden kuşku duyulmayan eksiksiz kitaptır* (Bakara 2; En'âm 38, 115): Kuşku duyulmaz, çünkü Allah'ın ilmindendir. Eksiksizliği, hayatın her alanına ilişkin formüller içermesidir.

3. *Rehberlik için yeterlidir* (İsrâ' 9; Ankebût 50): Rasulullah'ın da rehberi odur. Ahlakı Kur'an olan Rasulullah'ın sözlerini vahiy ilan edip ona "ortak" koşmak, Kur'an'ı yetersiz ilan etmektir. Allah Rasulü Allah'ın şeriki olmadığı gibi, onun sözleri de Kur'an'ın şeriki değildir.

4. *Anlaşılır, apaçık ve ayrıntılıdır* (En'âm 114; Yâsîn 69): Kur'an'ın ilk ve mükemmel müfessiri yine Kur'an'dır. O, bizzat kendi kendisini tefsir eder. Onu sadece bazılarının anlayacağını söylemek, Kur'an'ın *mubîn* niteliğini yalanlamaktır.

5. *Kolaylaştırılmıştır* (Meryem 97, Duhan 58, Kamer 17): Onun anlamıyla buluşmanın çok zor olduğunu, onun anlamına ulaşmak için bir sürü şart gerektiğini ileri sürenleri yalanlar.

6. *Korunmuştur* (Hıcr 9): Onun eksik olduğunu veya birtakım operasyonlar geçirdiğini söyleyen tüm rivayetleri Kur'an yalanlar.

---

15 Kur'an Yüce Allah'ın kelam sıfatının fiilî bir tecellisidir. Hanifliğin kendi çağındaki babası Ebu Hanife'nin (Onun 'Hanîfe' adında bir kızı hiç olmamıştır) söylediği için katledildiği o hakikat doğrudur: Allah'ın yaratma sıfatının tecellisi olan mahlûkatın nasıl ki hiçbiri kadim değilse, kelam sıfatının fiilî tecellisi olan Kur'an da kadim değildir. "Kelam-ı Kadim" tezinin, sadece, kendini ve zulmünü meşrulaştırmaya çalışan dünün zalim iktidarlarının muhaliflerini temizlemek için kullandıkları cinayet silahının susturucusu olmaktan öte bir kıymeti yoktur. Bu Kur'an akaidine de zıttır. Zira kadim olan Allah'tır. Yaratma açısından varlık iki kısımdan ibarettir: Yaratan ve yaratılan. Bunun üçüncüsü yoktur. Bir şeyin yaratılmamış olduğunu söylemek, o şeyin yaratıcı olduğunu söylemekle eş anlamlıdır.

7. *Tek sorumlu olduğumuz kitaptır* (Zuhruf 44): Onun üstüne konulan ve "bunlardan da sorumlusunuz" diyenleri Kur'an yalanlar.

8. *"İlahi Kudret delili" (ayet) anlamında mucizedir*: Önceki nebilere verilen mucizeler tarihseldi, Kur'an ise zamanlar üstü yaşayan bir mucizedir.

9. *Evrenseldir* (Âl-i İmran 138): Sadece belli bir mekâna ve zamana değil tüm insanlığa rehber olarak gönderilmiştir.

10. *Kapsayıcı ve bütüncüldür* (Kadr 4): Hayatın her alanına dair değişmez değerleri ortaya koyar.

11. *Nurdur* (A'râf 157; Nisâ' 174): İnsan aklını karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnsan akıl ve iradesine ulaşan ilahi ışığın kaynağıdır. Göz görmek için nasıl ışığa muhtaçsa, akleden kalp de hakikati görmek için vahyin ışığına muhtaçtır.

12. *Furkândır* (Furkan 1): Hakkı batıldan, imanı küfürden, adaleti zulümden, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıracak bir ölçü ve yetenek kazandırır.

13. *Zikrdir* (Âl-i İmran 58): Kur'an'ın zikr olması üç anlama birden gelir: a) Hatırlama: İnsana yaratılıştan getirdiği ilahi kodları hatırlatır. Fıtratına nakşedilmiş olan ilahi yazılımı hatırlatır. İyiler ve kötülerin tarihi üzerinden bireylerin ve toplumların tabi olduğu ilahi yasaları hatırlatır. b) Şeref ve itibar kaynağı (Zuhruf 44): Kur'an kendisini rehber edinene şeref ve itibar kazandırır. c) Uyarıdır (Enbiya 10): Okuyanın aklını, iradesini ve vicdanını uykusundan uyandırır.

14. *Sırat-ı müstakimdir* (Fatiha 5): Hayat yolcusunu doğru yola yönelten bir yol haritasıdır. Sırat-ı müstakim için ilave her şart, Kur'an'ın yetersizliği zannına dayanır.

15. *Allah'ın ipidir* (Âl-i İmran 101): O ipe hep birlikte sarılmayı emreder. Sanki insanlık kör bir kuyunun dibindedir de, Kur'an o kör kuyuya cankurtaran gibi uzatılmış bir can ipidir. İnsan o ipe sımsıkı yapışırsa, iki hayatını da mamur etmiş olur.

16. *Sağlam bir kulptur* (Bakara 256): Kur'an'a sarılmak, sağlam bir kulpa yapışmaktır. O kulpa yapışanın önünde kapılar açılacaktır.

17. *Ruhtur, hayat verir* (Nahl 2): Vahiy akleden kalbin ruhudur. Onsuz kalp, akledemez. Akıl maddi, vahiy manevi hayat alanında rehberdir. Bu ikisiyle birlikte insanın maddesi ve manası, dünyası ve ahireti mamur olur. Akıl olmazsa vahiy manevi alanda rehberlik yapamaz, vahiy olmazsa akıl maddi alanda rehberlik yapamaz (Mülk 10).

18. *Arapçadır* (Zuhruf 3): Yani insanoğlunun konuştuğu açık ve anlaşılır bir dil ile indirilmiştir.

2.2.3.1. İnşa edici bir özne olarak Kur'an

Kur'an'ın nitelikleri içerisinde özellikle bir grup kelime yer alır ki, bunlar kip olarak özne, bazıları ise mübalağalı, yani "üstün ve yüksek özne"dir. İşte tartışmasız Kur'an'ın sıfatı olarak kullanılan o kelimeler:

Hakîm, huccet-i bâliğa, şâhid, mubîn, 'azîm, kayyım, tayyib, beşîr, nezîr, azîz, mecîd, kerîm.

Bu nitelemelerin özne kipiyle gelmesinin özel anlamı nedir?

Kur'an'ın, kendisini okuyan karşısında nesne değil, özne oluşunu ifade etmesidir. Kur'an'ın özne oluşu ile verdiği mesaj şudur:

1. Ey muhatab, ben seni inşa edeceğim!

2. Bana nesneymişim gibi yaklaşıp da kafandaki anlamları bana giydirme!

3. Benim senin zihnini inşa eden bir usta olduğumu kabullen!

4. Benim taşıdığım anlamı bırakıp da sayfalarımla, kâğıdımla, cildimle, yazımla ilgilenerek beni yücelttiğini düşünüyorsan yanılıyorsun. Zira ben seni yüceltmek için yüceler yücesi Allah'tan indim. Beni indiğim yere geri mi göndermek istiyorsun?

İlahi bir inşa projesi olan vahiy, Hz. Peygamber'i ve ilk muhataplarını, dörtlü inşa sürecinden geçirerek inşa etmiştir:

1. Vahiy, çoğunlukla içini boşaltıp yeniden anlam yüklediği *kelime ve kavramlarıyla* muhataplarının tasavvurunu inşa etmeyi amaçlamıştır. Büyük-küçük (*ekber-esğar*), iyi-kötü (*maruf-münker*), hayat-ölüm (*hayat-mevt*), kazanç-kayıp (*fevz/necat-husran*), kâr-zarar (*ribh-hüsran*), değerli-değersiz (*a'lâ-ednâ*), bilgi-cehalet (*ilm-cehl*), yakın-uzak (*karib-ba'îd*) bunlardan bazılarıdır. İnsan, hayatı bu kavramlarla algılar. Bu kavramlara yüklediği anlama göre hayatına istikamet verir.

2. Vahiy, *önerme ve hükümleriyle* muhataplarının aklını inşa etmeyi amaçlar. Mesela "Düşmanlık, yalnızca zalimleredir" (Bakara 193), "Allah, kendisi için merhameti prensip edinmiştir" (En'âm 12), "İnsan başıboş yaratılmamıştır" (Kıyamet 36) gibi...

3. Vahiy, *örnek olarak anlattığı şahsiyetlerle* muhataplarının şahsiyetini inşa etmeyi amaçlar. Başta "örnek" olduğu açıkça dile getirilen Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed olmak üzere, atıf yaptığı tüm peygamber ve salih insanları, muhatabının inşa etmek istediği şahsiyetine model olarak sunar.

4. Vahiy, ancak bütünsel bir okuma ve derin tefekkür sayesinde ulaşacağımız *maksat ve ruhuyla*, hayatı inşa etmeyi amaçlar. Mesela, başta insan olmak üzere tüm varlığın tabiatı çift kutupludur. İnsan, bu kutuplar arasında ideal denge noktasını gözetirse hem güvenliğini hem de özgürlüğünü garanti altına almış olur. Bu da mutluluğun reçetesidir. Bunlardan birinin diğerine feda edildiği bir hayat, insanın mutsuzluğuyla sonuçlanır. Bir şeyi yerinden etmek zulümdür. İnsanın görevi, eşyayı yaratılış amacına uygun kullanmaktır. Tersi hem eşyaya hem kendisine zulmetmek olur.

İşte bu dörtlü inşa sürecinin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber, vahiy tarafından inşa edilmiş bir model olarak kendisi hem diğer insanlara örnek olmuş, hem de hayatını örnek bir hayatın inşası için vakfetmiştir. 23 yıllık durmadan dinlenmeden, soluksuz yaşanmış bir hayat ve

geriye bıraktığı muhteşem örnek, bunun insanlık yaşadıkça yaşayacak şahididir.

Bu örneklik, kimi zaman baskın bir tavır olarak, kimi zaman da kayaların bağrında saklanan bir altın damarı gibi hep var oldu. Baskın bir tavır olarak var olduğu dönemlerde Kur'an tasavvurunu, aklını ve şahsiyetini inşa ettiği insanlar eliyle hayatı inşa etti. Bu, ümmetin çoğunluğunun vahiy algısındaki vahim kırılmaya kadar sürdü. Söz konusu kırılma, vahyi inşa eden bir özne olmaktan çıkarıp, 'kutsal' bir nesne haline getirmişti.

2.2.3.1.1. Hadis ve 'sünnet'in öznesi olarak Kur'an

Kur'an'ın büyük özne kipiyle gelen sıfatlarından biri de *hakîm* nitelemesidir (Yâsîn 2). Bunun iki anlamı vardır: Kur'an hem doğru hüküm veren, hem de doğru hüküm verdiren bir kitaptır. Kur'an'ın *hakîm* oluşunu, Allah'ı hakem kılma emri (En'âm 114) ile birlikte ele almak gerekir. Böyle yapınca önümüze şu tarihi sorun çıkıyor: Hakîm Kur'an'a inanan Müslümanlar dine karıştırılan zannî bilgi konusunda, Allah'ın kitabını hakem kılmışlar mıdır?

Maalesef Müslümanların çoğu, Kur'an'ı hakem kılma konusunda sınıfta kalmışlardır. Allah Rasulü, dini ve imanı Kur'an'dan öğrenmiştir (Şûrâ 52). Dini ve imanı Kur'an'dan öğrenen Rasulullah'ın, ilk Kur'an neslini Kur'an'la eğitmek dışında, başka bir seçeneği yoktu. Nitekim o da öyle yaptı. Kendisinden sonrakilere Kur'an'ı bıraktığını söyledi. Ona sarılırlarsa doğru yolu bulacaklarını, bırakırlarsa sapıtacaklarını söyledi.[16] Onun bıraktığı Kur'an'da Allah, "Dininizi kemale erdirdim" buyuruyordu (Maide 3). Kur'an tüm insanlara şu açık çağrıyı yapıyordu: "Ey insanlar! Rabbiniz tarafından size indirilen Kur'an'a uyun!" (A'râf 3; Zümer 55). Onun insanlara iletmekle emrolunduğu hakikat Kur'an idi (En'âm 19).

Fakat anlaşılan, birileri dinin kemale erdiğine ikna olmamıştı. Çoğunluk mezhebi Allah Rasulü'nün Kur'an vasi-

16 Müslim, Hac 147, h. No: 1218.

yetine "ehl-i sünnet ve cemaati", azınlık mezhebi "ehl-i beyt ve ıtreti" ekledi̇ler. Hadisin aslını araştıran hakikat âşıkları gerçeği kabullenmekte zorlanmadılar.[17] Fakat mezhebini din edinenler, Peygamber adına yalan uyduranı ödüllendirmeyi hakikate tercih ettiler.

Allah Rasulü, insanlar Kur'an dışında herhangi bir kaynağa yönelmesinler diye birtakım tedbirler aldı. Bunların başında, Kur'an'ın dışında kendisinden herhangi bir şey yazma yasağı gelir. Bazı istisnalar dışında bu yasak, 4 halife döneminde de sürdürülmüştür. Allah Rasulü'nün vahiy dışında kendi sözlerinin yazılmasını yasaklaması, Kur'an'ın ehli kitap üzerinden verdiği dolaylı bir mesajdı. Kur'an'ın, elleriyle yazdıklarını "Bu, Allah'tandır" diye takdim eden kitap ehlinden söz etmesi (Bakara 79), başta Nebi olmak üzere bu ümmete bir uyarıydı. Hz. Peygamber de kendi sözlerinin yazılmasını yasaklarken önceki milletlerin bu yüzden saptıklarını gerekçe gösteriyordu. Bu hakikati "Ebu Şah için yazın" rivayeti türünden istisnai örnekler üzerinden sulandırmak, rivayet istismarından başka bir şey değildi.

Hz. Nebi vahyin 23 yıllık nüzul süreci içinde 40'ı aşkın *vahiy kâtibi* istihdam etti. Fakat bir tane ***hadis kâtibi*** istihdam etmedi. Allah Rasulü vefat ettiğinde başucunda vahiy kâtiplerine yazdırdığı vahiyler mushaflaştırılmamış haliyle duruyordu. Allah Rasulü, kendinden geriye Kur'an dışında bir tek sayfa bırakmadı. Bu ümmetin icmaı ile sabit bir hakikattir.

Allah Rasulü'nün yukarıdaki titizliğine sahabe de itina gösterdi. Kur'an'ın safiyetini korumak için, diğer yazılı ürünlerden mümkün olduğunca uzak durdular. Hz. Ebu Bekir, daha o günden hadisler üzerinden ihtilaf edildiğine şahit oldu. Hz. Peygamber'den hadis rivayet edilmesini yasakladı. Soru sorulması durumunda, "Bilgimizle sizin aranızda Allah'ın kitabı var, deyin" dedi. Hz. Aişe'nin rivayetine göre, vefatına yakın uyuyamamış, gerekçe olarak da yazılı birkaç

17 Hadisin en sahih biçimine dair bir tahlil için bkz: İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul 2010, s. 45.

sayfa hadisi göstermiş ve sabah olunca ilk iş olarak o sayfaları yaktırmıştı.

Hz. Ömer'in bu konudaki titizliği tevatüren sabittir. O, sahabeden Kur'an dışında Allah Rasulü'nün sözlerinin yazılmasını yasakladı. Elde ettiklerini yaktırdı. Kur'an dışında bir kaynağı rivayet edenlerden bazılarına sopa çekti. Başka şehirlere dağılmış sahabeye mektuplar yazarak, hadis yazanların bunları imha etmesini istedi. Yakınında olanları toplayıp kendisi yaktırdı. Bu işin adını da ilk o koydu. "Bunlar" diyordu, "Yahudilerin Mişnası gibi Müslümanların Mişnasıdır."

Allah Rasulü'nden Kur'an dışında bir şey yazmama emri, ilk Kur'an nesli tarafından ifrat derecesinde uygulanmıştı. Kur'an dışında bir şey yazma yasağının Allah Rasulü'nün hayatıyla sınırlı olması gerekirken, Ebu Rafi ve Urve b. Zübeyr ondan sonra yazdıkları kendi eserlerini dahi yakmışlardı. Bu, Nebi'nin ve halifelerin hassasiyetine katıldıklarının göstergesiydi.

Bu hakikatleri dile getirmek asla hadis ve sünnet karşıtı olmak değildir. Hadisi toptan red için önce Allah Rasulü'nün dilsizliği ispatlanmalıdır. Bunu ispatlayamayana hadisi toptan reddetmemek düşer. Sünnet, Sevgili Peygamberimizin "güzel örnekliğini" ifade eden terimdir. Onun bu misyonu Kur'an'la sabittir. Sorun hadisi vahiy, sünneti Kur'an'a paralel bir asıl ve onun ortağı ilan etmektir. Kur'an, hadisin de sünnetin de kendisine arz edileceği dinin ana kaynağıdır ve bu ikisinin adil hakemidir. Allah'ı hakem kabul eden, sünnet ve hadisi Kur'an'a arz etmek zorundadır. Zira Kur'an bunların da öznesidir.

2.2.3.1.2. Özne Kur'an'ın nesneleştirilme süreci

Vahyin inşa edici bir özne olmaktan çıkarılıp 'kutsal nesne' haline getirilmesi üç aşamada gerçekleşti:

Birinci aşama: Lafız mana ve maksattan oluşan vahyin makro ayağı olan "maksat" ihmal edilerek, vahiy lafız ve manaya indirgendi. Oysa lafız ve mananın hakemi maksat idi.

Hakem dışlanınca, ilahi vahyin muradını anlamak güçleşti. Yalnız lafız ve manaya dayanarak anlama çabaları, birtakım anlama sorunlarına kapı açtı. Maksadı göz ardı edilen vahyin, inşa edici bir özne olmaktan çıkarılması doğaldı. *Çünkü inşa edicilik doğrudan vahyin maksadıyla alakalıydı.*

İkinci aşama: Lafız ve manaya indirgenen vahyi anlama işi, bu kez ikinci ayağından da mahrum kalarak sadece lafza indirgendi. Bu, yukarıdaki şekilde başlayan sürecin doğal sonucuydu. Bu sonuç ise, anlamın kendi kendini üretmesine engel oldu. Vahyin birçok muhatabı, vahiyle diyalog kurmak ve onu böyle bir tasavvurla "okumak" yerine, onu "hatmetti". Bu aslında, anlamın yokluğundan doğan açığı, lafzı abartarak kapatmak demekti.

Üçüncü aşama: Vahiy sadece lafza indirgenince, Kur'an da sadece "mushaf"a indirgendi. O artık inşa eden bir özne değildi. Çünkü o muhataplarını değil, muhatapları onu 'yüceltiyorlardı'. Oysa vahiy kendiliğinden yüceydi ve onun insan tarafından yüceltilmeye değil, anlaşılmaya ve yaşanmaya ihtiyacı vardı. Vahyi nesneleştiren muhataplar, onu nesneleştirmenin bedelini "yücelterek" ödeme çabası içine girdiler. Bu, âdeta vahye verilmiş bir "sus payı"na dönüştü. O, muhataplarının hayatından bir şeyleri imha edip yeni bir şeyler inşa etmeyecek, muhatapları da vahyi ne kadar yapabilirlerse o kadar yükseğe kaldıracaklardı.

Son dönemlerdeki vahyi anlama çabalarının bir kısmı da nesneleştirme sürecini tersinden besledi. Problem, vahye inşa edici bir özne olarak yaklaşmak yerine, vahyi, üzerinde beyin fırtınalarının estirildiği, zihin egzersizlerinin yapıldığı bir "yap-boz" gibi görmekten kaynaklanıyordu. Merhum Seyyid Kutub'un "zihinsel israf" (*et-terefu'z-zihnî*) dediği şey buydu. Sonuçta modern tasavvurla klasik tasavvur aynı gözede, vahyi nesneleştirme gözesinde buluşmuşlardır.

Yukarıda özetlediğimiz sürecin sonunda vahyin yönü yüzde yüz değişmişti. İnşa edici olarak vahiy yukarıdan aşağı inen bir hitab iken, özneleşen vahiy aşağıdan yukarıya ruh taşıyan bir "uçan halı" haline getirilmişti.

Kur'an algısında meydana gelen bu tarihi kırılmanın entelektüel arka planı da şu süreci izledi: Kur'an vahyi, hem hakikatleri açıklayan ve özünde açık mübin ve müfessir bir hitap, hem de bünyesinde taşıdığı potansiyel anlamın açığa çıkarılması için açıklanması gereken müfesser bir hitap idi. Müfessir olan Kur'an; varlığı, eşyayı, insanı ve hakikati tefsir eder. Anlamın elde edilmesi Kur'an'a sadece yorumun nesnesi olarak bakmakla gerçekleşmez, aynı zamanda yorumun öznesi, yani "yorumlayan" bir metin olarak da bakmak şarttır. Yani, "Bu ayet neyi tefsir ediyor?" sorusunu sormak gerekir. Metnî bir gösterge, bir cam, bir ayna, bir parmak olarak algılayıp göstergenin gösterdiğini görme, cama değil camdan bakma, aynadan izleme, parmağın gösterdiğini görme şeklinde bakılmalıdır.

Fakat yukarıdaki sürece bağlı olarak te'vil ve tefsir faaliyeti "keşf" faaliyetine dönüşmüştür. Te'vil ve tefsirde amaç bellidir: Murad-ı ilahiyi doğru anlayıp, onun inşasına teslim olmak. Yani vahyi, fiilî ayet olan insanın yaratılış amacına uygun bir hayatı inşa etmede kendine gönderilmiş bir plan ve proje olarak görmek. Fakat te'vil ve tefsir "keşf"e dönüşünce, Kur'an'ın inşa edici rolü tamamen devre dışı kalarak "işaret" edici bir nesneye dönüşmektedir. İşaret eden bir nesnenin muhatabı üzerinde inşa gücü olamaz. Onun muhatabıyla ilişkisi sadece dolaylı bir ilişkidir ve sadece aracılık yapar. Vahyin işaret ettiği yer ise *Allah'ın zatı*dır. İşte vahyin yönünün tam ters istikamete dönüşünden kastımız da budur. Özne olan vahiy yukarıdan aşağıya bir inşa iken, nesne olan vahiy aşağıdan yukarıya bir 'iade'ye dönüşmüştür.

İnşaî bir özne olmaktan çıkarılıp işârî bir nesne yapılması, vahyin muhatap profilinde de radikal bir kırılmaya yol açmıştır. Birincisi herkesi muhatap alırken, kutsal nesne kılınan vahiy, sadece işaretlerden anlayan "havass"ı (ayrıcalıklı seçkinler), daha özelde "ehassu'l-havass"ı (seçkinlerin seçkinleri) ilgilendirir hale gelmiştir. Özne olan vahyin kurtuluş projesi *tek tek fertleri değiştirip yeni bir toplum inşa etme* projesi iken, nesneleştirilen vahiy *bireysel kurtuluş* tasavvuruna dayanır.

İşte bu algıda gerçekleşen en temel kırılma, vahyin ve ona iman eden mü'minin amacına yöneliktir: Vahyin amacı insan mıdır, Allah mıdır? Vahyin hitap yönü gaipten şahide doğru mudur, şahitten gaibe doğru mudur? Öteden şimdi ve buraya mıdır, 'şimdi ve buradan, öteye midir? Muhatabın araması gereken şey *hitab*'ın anlam ve delaleti midir, yoksa *Hatib*'in zatı mıdır? Ya da, hayatı inşa etmek midir, Allah'ta fena (yok) olmak mıdır?[18]

Bu süreci özetleyecek olursak; anlam üretilmezse form tüketilir, tüketilen form inşa edici özelliğini yitirir ve ilmiyyatın değil hissiyyatın konusu haline gelir. Hissiyyatın konusu olan kutsal bir form ise, anlaşılmaz tilavet edilir, yaşanmaz fetişleştirilir. Buradan sonra tüketenlerin kimliğine göre ikiye ayırmak gerekiyor: a) *Hissî nesneleştirme.* b) *Akli nesneleştirme.*

Hissî nesneleştirmeyi yukarıda özetledik. Akli nesneleştirme ise, bizim neslimizce "bittecrübe sabit" olan bir algı türüdür. Hissiyatın karşısında yer almıyor, çünkü "ilmî" değil, sadece "akılcı". Dengesizliğin karşı kutbunda yer alıyor. Asıl zaafı, vahyi kişiliğini inşa edici bir özneye dönüştürememek. Çünkü algı biçimi yanlıştır. Tıpkı, hissî algıda olduğu gibi, bu algının yanlışı da nesneleştirme. Tek fark var, o da "hissî" değil "akli" olması.

Fakat vahiy, gerçekte okunup, anlaşılıp, yaşanıp, yaşatmak için indirilmişti. O, yeryüzünde yaratılış amacına uygun bir hayatı inşa edecek olan insanın tasavvurunu, aklını ve şahsiyetini inşa etmek için inmişti. Ve elbette bunu gerçekleştirmek için onun indiği gibi duruyor olması, insanoğlu için en büyük nimetti. Çünkü herhangi bir yanlış anlama,

18 Kur'an'ın nesneleştirilme sürecinde kullanılan dil, aslında ne demek istediğimizi ele verir. *Cevahiru'l-Kur'an* yazarı Gazzali'ye göre Kur'an mücevherci veya baharatçı dükkânıdır. Gazzali, Kur'an'ı envai çeşit mücevherin çıkartıldığı bir okyanusa benzetir. Onun derinliklerinde inci, mercan, yakut, zeberced vardır. Çok derinlere dalacak nefesi olan ender talihliler "som altın"a (kibrit-i ahmer) ulaşırlar. Kıyılarında da tiryak, öd, amber vardır. Ne var ki bunlara ulaşabilenlerin sayısı çok azdır (Gazzali, *Cevahiru'l-Kur'an*, Beyrut 1411/1990, s. 21-22). Ulaşamayan yığınlar, Yeni Eflatuncu jargondan bire bir tercüme edilen terimlerle, "havass"a (*mystae*) ve "ehassu'l-havass"a (*epoptae*) gireməyenlerin payına bir tek şey düşüyordu: Denizin kıyıya attığı kabukları toplamak...

yanlış anlaşılan şey üzerinde hiçbir kalıcı iz bırakamazdı. Yanlış anlayan, yanlışıyla kalırdı. Yanlış anlaşılan hakikatse, konulduğu yerde, öylece, ilk günkü anlamıyla kalır, kendisini doğru anlayacak olanları beklerdi.

2.2.4. Kur'an'ın amacı nedir?

Varlıktaki anlamlılık ve amaçlılık Allah'ın eseridir. Bu yüzden, ilahi elin değdiği hiçbir şey anlamsız ve amaçsız değildir. Allah'ın her şeyi 'hak ile' (*bi'l-hak*) yaratması, her şeyin anlamlı ve amaçlı yaratıldığına delalet eder. Zıddı batıldır. Nasıl ki *el-hak* "anlam ve amaca" delalet ediyorsa, *el-bâtıl* da "anlamsızlığa ve amaçsızlığa" delalet eder.

Kur'an'ın bir anlamı vardır, çünkü bir amacı vardır. Kur'an'a bir anlam taşımıyormuş muamelesi etmek, onu amacından koparmaktır. Kur'an'ın amacı muhatabının aklını karanlıklardan kurtarıp ışığın kaynağına kavuşturmak, yani doğru yola yöneltmektir. Kur'an'ın indiriliş amacı olan *hidayet*, ancak anlamı kavrandığında gerçekleşir.

Ağzını açan anlaşılmayı ister. Hiçbir söz anlaşılmasın diye söylenmez. Özellikle bu söz ilahi kaynaklı bir mesaj ise... Anlamın kaynağı olan Allah, anlaşılmasın diye konuşmaz. Bu, abestir. Allah abesle iştigalden münezzehtir. Bırakınız Allah'ın kelamını, Allah'ın yarattığı nesneler bile kendi lisanlarınca konuşmaktadır. Varlık şekli ve şemaili, sertliği ve yumuşaklığı, soğukluğu ve sıcaklığı, rengi ve kokusu, moleküler dizilişi ve dokusu, yeri ve konumu, duruşu ve durumu ile kendisi hakkında bilgi vermekte, bu vasfıyla âlemde alamet sahibi bir alem olmaktadır. Gülün açışı, bülbülün ötüşü, şimşeğin çakışı, göğün gürleyişi hep bir anlam ve amaç taşır. Ya Allah'ın konuşması, bir amaç taşımasın mı?

Bir şeyi anlam ve amacından soyutlamadan o şey fetiş haline getirilemez. Kadim putperest kavimler tabiattaki birçok varlığa tapmışlardı. Bu bir sapmadır. Fakat bu sürecin başlama noktası, bu varlıkları var ediliş anlam ve amacından koparmak idi. Ancak bu işlemden sonra fetiş haline getiri-

lebilirdi. Kur'an anlam ve amacından soyutlanmadan fetiş haline getirilemez. Vahyi fetiş haline getirmeyi göze almış birinin yapması gereken ilk iş, onun anlamı olan bir hitap oluşunu göz ardı etmektir.[19]

Kur'an, tarihe maruz ölü bir metin değildir. Kur'an tarihe müdahil bir hitaptır. O, kendisine iman eden her mümin için eskimez ve pörsümez yeniyi temsil eder. Kur'an, ne zaman ve nerede yaşamış, yaşıyor ve yaşayacak olursa olsun, her müminle çağdaştır. Söyleyeceğini, her asrın idrakine söyler. İnsanın miadı dolmadığı sürece Kur'an'ın miadı dolmaz. İnsan zaaflarıyla, meziyetleriyle, imkânlarıyla, potansiyeliyle dün ne ise bugün de odur, yarın da o olacaktır. Kur'an insana hitap eder ve insanlığın değişmez değerlerini temsil eder. Kur'an ölü bir metin değildir. Zira Kur'an, diriltmeyi sürdürmektedir.

Kur'an'ın karakterleri bu yüzden zamanlar ve mekânlar üstüdür. Nemrud, Firavun, Ebu Leheb, her çağda bulunan kötü karakterlerdir. Onlar üzerinden Kur'an bize kötüyü tanımlar. Onlara karşı mücadele veren peygamberler üzerinden de iyiyi tanımlar.

Mesela Kur'an'da, Hz. Peygamber'in çağdaşları arasında adıyla sanıyla geçen tek düşman Ebu Leheb'tir. Kinayeli bir biçimde *Ebu Leheb* künyesi "alevli ateşin babası" anlamına gelir. Kur'an, Ebu Leheb'i kötülüğün Mekke'deki ilk örneği olarak her müminin 'şimdi ve burada'sına taşır. Bunu, çağdaşı olan Ebu Lehebleri tanısın diye yapar. Zira Ebu Leheb, imana karşı küfrü, ahlaka karşı ahlaksızlığı, hasbiliğe karşı çıkarcılığı, tevhide karşı şirki, adalete karşı zulmü temsil eder.

Vahyin amacı, insana değerini ve haddini hatırlatmak, kâinattaki her şeyin tabi olduğu tekâmül ve uyum yasası-

19 Budistler, kutsal kitaplarını fetiş haline getirmişlerdir. 7000 cilt tutan kutsal kitapları *Tiripakta*'yı anlamak için değil taşımak için yarışırlar. Tibet'te tarlanın verimini artırmak için 'kutsal kitap' getirilip o tarlada gezdirilir. Yahudiler de kutsal kitaplarını fetiş haline getirdiler. Hz. Musa'dan sonra bir sandığa (*tâbût*) koydukları Tevrat'ı savaşlarda uğur getirsin diye taşırlardı (Bakara 248). Ayetler yazılı bir kâğıdın suyunu içmek de Yahudilerden geçmiş bir uygulamadır. Yahudilerde zina ile suçlanan bir kadına, gazap sözlerinin yazılı olduğu bir sayfanın suyu içirilirdi.

na iradesiyle katılmasını sağlamaktır. İnsanın tasavvur, akıl ve kişiliğini inşa amacı taşıyan ilahi hitab, insanı muhatap almakta, insana konuşmaktadır.

Kur'an mesajı kendisini "bütün insanlığa yönelik anlaşılır bir mesaj" olarak takdim eder. Vahyin sahibi âdeta onu "düşünen insanlara" ithaf etmiştir. O, her yönüyle mucize bir hitaptır. Fakat onun asıl mucizesi, indiği günden beri milyarlarca kadın ve erkeğin gönlünü fethedip onları içgüdülerin, ayartıcı benliğin, sapkın kültürlerin, yoz ve çürümüş çevrenin karanlıklarından çıkarıp fıtratın, takvanın, imanın, ahlakın ve erdemin aydınlığına ulaştırmış olmasıdır.

2.2.4.1. 'Ayet' olan Kur'an'dan 'mucize' olan Mushaf'a

İsrâ 59'da Kur'an, Allah Rasulü'ne mucize verilmediğini açıkça söyler. Ondan mucize isteyenlere, "Kur'an yetmedi mi?" diye sorulur (Ankebût 51). Tüm ayetlerin/mucizelerin Allah katında olduğu vurgulanır (Ankebût 49). Israrla ayet/mucize isteyen kafirler reddedilerek "Sen sadece uyarıcısın" denilir (Ra'd 7). Rasulden yerin altına tünel kazması veya göğe merdiven dayamasını isteyenlere karşı şöyle buyrulur: "Eğer Allah isteseydi, onların hepsini hidayet üzerinde toplardı; şu halde, sakın cahillerden olayım deme!" (En'âm 35) Kâfirlerin mucize talepleri karşısında Rasulullah'ın içinin daraldığını, köşeye sıkıştığını haber veren Hud 12; "Sen sadece bir uyarıcısın, her şeye Vekil olan yalnızca Allah'tır" der.

Yukarıdakine benzer birçok ayetten anlıyoruz ki, nüzul ortamında yaşayan müşrik akıl, kelimenin tam anlamıyla 'mucizeye takmış' bir akıldır. İlle de mucize demekte, başka bir şey dememektedir. Allah'ın elçilerini ise elinde sihirli değnek olan bir sihirbaz olarak görmek istemektedirler. Kur'an da onları sürekli reddetmekte, ayetlerin/mucizelerin sadece Allah katında olduğunu söylemektedir (Ankebût 50), mucize gelse dahi iman etmeyeceklerini söylemektedir (En'âm 109).

Kur'an, Allah Rasulüne ayet/mucize verilmeyişini şöyle gerekçelendirmiştir:

1. Öncekiler ayete/mucizeye rağmen peygamberlerini yalanlamışlardır. Hakikatin apaçık delilleriyle geldiği halde Hz. Musa kavmi tarafından yalanlanmıştır (Bakara 91). Nuh kavmi, Ad kavmi, Semud kavmi, Lut kavmi, Eyke ahalisi peygamberlerini yalanlamışlardır (Şu'arâ 105, 123, 141, 160, 176).

2. Öncekiler ayetleri/mucizeleri sihir olarak nitelendirmişlerdir: Hz. İsa'nın mucizevi hekimliği sihir olarak görülmüştür (Maide 110). Firavun ve kadrosu Hz. Musa ile gönderilen ayetleri/mucizeleri böyle görmüştür (Yunus 75-76; Kasas 36). Bu durumda Hz. Muhammed'e eğer mucize gelecek olsa, onu da müşrik kavim sihir olarak nitelendireceklerdi (Saffat 15; Kamer 2).

Kur'an "ilahi kudret delili" anlamında bir *ayet*tir. Kur'an'da *ayet* teriminin en çok kullanıldığı anlam, "ilahi kudret delili" anlamıdır. İnsan ve hayvan, yer ve gök, güneş ve ay, gece ve gündüz birer 'ayet' olduğu gibi, Kur'an'ın tamamı da "ilahi kudret delili" anlamında bir *ayet*tir. Kur'an'ın *ayet* ile kastettiği bu hakikat, Kur'an'ın inişinden yaklaşık 300 yıl sonra İslam edebiyatına giren "mucize" (*mu'cize*) terimiyle ifade edilmeye başlanacaktır. *Mu'cize* "aciz bırakan" anlamına gelir. İnkâr eden kişiyi imana mecbur bıraktığı düşünüldüğü için böyle denilmiş olsa gerektir.

Hicri 150 yılında ölen İbn İshak'ın *es-Sîra*'sında "mucize" kavramı hiç yer almaz. Nübüvvetin isbatı için yazılan ilk eser olan Ali Rabben et-Taberi'nin (ö. 247) *ed-Din ve'd-Devle* kitabında "*ayet, âyât, burhan* ve *huccet* kullanılır, fakat "mucize" yine geçmez. Dokuz ünlü hadis kitabının derleyicileri olan Malik, Ahmed, Buhari, Müslim, İbn Mace, Ebu Davud, Nesai, Tirmizi, Darimi'nin kitaplarında mucize terimi hiç geçmez. Bu kitapların söz dağarcığının fihristini içeren *Concordance*'ta "mucize" maddesi yer almaz. Özetle İslam'ın ilk 300 yılında mucize ıstılahına biz rastlamıyoruz. Kavram İslam edebiyatına Hicri 4. yy'da girer.

Pavlus'un kurucusu olduğu Hıristiyan ilahiyatı, gnostik/bâtıni tabiatı gereği, imanı "mucize" üzerine inşa eder. Hıristiyan ilahiyatında "Pavlus'un Şam vizyonu" olarak ünlenen olay, imanı özgür irade ve bilinçli tercih üzerine değil, 'mucize' ve 'inayet' üzerine bina eder. Allah'a "Beni sen saptırdın" diyen şeytanın dini olan kadercilik, Pavlus'un da dini olmuştur. Temel bu olunca, Hıristiyanlık tarihi ispat edilemeyen vizyonlardan oluşan bir hurafeler tarihine dönüşür. Pavlus'un vizyonundaki 'ışınlanmış İsa' imajı, daha sonradan bir kısım Müslümanlar tarafından aynen kopyalanacaktır. "Önce Şii sonra Sünni tasavvuf tarafından Nur-ı Muhammedî" adı altında yaygınlaştırılmaya çalışılan ve köken itibarıyla Zerdüşt İranı'na dayanan tez budur.

Hıristiyanlıkta mucizeler iman doğurur. İslam'da ise iman 'mucizeler' doğurur. Hıristiyanlıkta, Kur'an'daki gibi değişmeyen ve bozulmayan bir 'sünnetullah' inancı yoktur. Aksine, kilise babalarından Tertulyanus'un (ö. 230) ve Avgustinus'un (ö. 430) "İnanıyorum çünkü saçma" (*Credo Quia Absurdum*) sözü, sonradan Hıristiyan amentüsüne dâhil edilmiştir. Böylece Hıristiyanlıkta "iman", "saçma" ile eşitlenmiştir. Saçmanın iman olduğu bir dine, aklı kıtlardan başka kim itibar eder? Onun için Hıristiyanlıkta, "Akletmiyor musunuz", "Delilinizi getirin", "Yaşayan bir delil ile yaşasın, helak olan bir delil ile helak olsun", "Allah akletmeyenleri pisliğe mahkûm eder" ayetlerinde olduğu gibi akıl, ilim ve delile çağıran bir din dili de yoktur. Tanrı tasavvuru, prensipleri olmayan, aklına eseni yapan bir tasavvurdur. İndirilen dinde nübüvvetin delili Kur'an'dır. Fakat ana akım kelam, Kur'an'ın yerine nübüvvet delili olarak mucize bidatını yerleştirmiştir. Bu ikame aynıyla Pavlusçu Hıristiyanlığın kopyalanmasından başka bir şey değildir. Tabi ki iş, 'ayetin' yerine 'mucizeyi' koymakla bitmedi. Bu kez bu ithal akidenin altını doldurmak için hummalı bir mucize imalatına girişmek gerekiyordu. O da yapıldı.

Burada durup şu tesbiti yapalım: Kur'an'da hiç kullanılmayan bir kelime, dinî bir ıstılah olarak İslam ilahiyatının

göbeğine gelip kurulmuşsa, oraya kocaman bir *mim* koymak gerekir.

Değil Kur'an'da, ilk 300 yılda yazılmış hiçbir eserde kullanılmamış olan *mu'cize*nin, Kur'an ıstılahı olan *ayet*in yerini almış olması, basitçe geçiştirilecek bir olay değildir. Bu vakıa Kur'an'dan kopuşun alametlerinden biridir. Zira "mucize" sıradan bir sözcük değil, bir dinî ıstılahtır. Kur'an'da ve hadiste bir kez bile geçmeyen kelimenin İslam ilahiyatının temel kavramlarından biri haline gelmesi, üzerinde durulup düşünülmesi gereken bir husustur. Arapça bir terim olan *mu'cize*yi *ayet*in yerine ikame edenler, Kur'an'ın her birine "ayet" dediği yere, göğe, güneşe, aya, insana ve bütün bir varlığa "mucize" adını vermemişlerdir. Şu halde bu ayrımı neye göre yapmışlardır? Bu sorunun akla ilk gelen cevabı, "ehl-i kitap ilahiyatına göre yapmışlardır" şeklinde olacaktır.

Buna bazı rivayetlerde yer alan "mucize" ve türevi olan sözcükleri delil göstererek itiraz edecek olanlar, önce şu soruya mukni bir cevap vermelidirler: Sevgili Peygamberimizin Kur'an'ın dışında, ondan ayrı bir din dili olabilir mi? O, Kur'an'ın adını anmadığı, semtine sokmadığı dinî terimlerle konuşmuş olabilir mi? Olamaz, zira:

1. Bizzat Kur'an; "Sen daha önce kitap nedir, iman nedir bilmezdin!" demektedir. Kur'an inmeden önce o, herhangi bir dinin 'din adamı' değildi.

2. Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. el-Huveyris vs. gibi Hıristiyan veya Yahudi değildi. Kadim dinî geleneklerden herhangi birinin müntesibi de değildi.

3. O, kelimenin tam manasıyla "ümmî" idi. Bu yüzden, onun kendine ait bir din dili yoktu. O, Kur'an inmeden önce hiç kimseyi hiçbir şeye çağırmamıştı.

Bütün bu hakikatlerin gösterdiği tek gerçek vardır: Hz. Peygamber'in Kur'an dışında bir din dili olamaz. O, din adına ne biliyorsa bunu vahiyden öğrenmiştir. Bu durumda, Kur'an'ın tanımadığı "mucize" kavramını dinin akidesine yerleştiren bu akıl, yukarıdaki türden bir itiraz serdetmeden

önce, dinin sahibi olan Allah'ın kitabına kendini arz edip meşruiyet beratı almalıdır.

Ayetin yerine mucize kavramını geçirmek, üç olumsuz netice vermiştir:

1. Kur'an'a dayalı Müslüman tasavvurun yerini, ehl-i kitap kültürüne dayalı geleneksel tasavvur almıştır.

2. Olağanın yerini olağandışı, ilmiyyatın yerini hissiyyat almıştır. Bu da Müslüman akidesini normal olanı küçümseyen, anormal olanı yücelten arızalı bir akideye çevirmiştir. Bu, cahiliyyeye geri dönüştür. Bu akla Kur'an'ın tokat gibi bir cevabı vardır: "Göklerde ve yerde ne ayetler (mucizeler) var ki, (insanoğlu) yanından geçip gider de onlara dönüp bakmaz bile." (Yusuf 105)

3. Müslümanların Allah, insan ve tabiat tasavvurlarında tahribat meydana gelmiştir. Kur'an'ın tanıttığı değişmez sünnetlere (*sünnetullah*) sahip olan, takva ehli ve sırat-ı müstakim üzere bir Allah inancı, yerini ceberut krallar gibi, canının istediğini yapan bir Allah itikadına bırakmıştır.

Kur'an'daki "ayet" kelam-ı ilahisini, Kur'an'da hiç geçmeyen "mucize" sözcüğüyle takas eden "maddeci dindarlık", bu ikinci yorumu küçümser, "mucizeyi inkâr" olarak niteler. Kur'an'daki "ayet"i atıp onun yerine "mucize"yi koymak ayeti inkâr olmaz da, batıl dinlerden ithal ıstılah olan "mucize"yi Kur'anî aslına irca etmek inkâr olur.

Mucize bahsinde İslam rivayet kültüründeki hemen her şey, Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlar karşısında hissettikleri aşağılık duygusunu tatmin için başvurulan gayr-ı meşru bir yoldan başka bir şey değildir. Müşriklerle mucize uyduran Müslümanlar arasında bir fark var: Birinciler mucize istediler fakat reddedildiler. İkinciler ise mucize uydurdular.

Kur'an açıkça Allah Rasulü'ne Kur'an dışında ayet/mucize verilmediğini söyler: "Bizim ayetler/mucizeler göndermemize yalnızca önceki toplumların onları yalanlamış olmaları engel oldu." (İsrâ' 59) Verilen tek ayet/mucize Kur'an'dır. İlave

ayetler/mucizeler isteyenlere Kur'an meydan okurcasına sorar: "Kendilerine izlemeleri için iletilen bu Kitab'ı sana indirmiş olmamız, onlara yetmedi mi?" (Ankebût 51) Şu hadis bu ayetleri teyit eder: "Her nebiye insanların inanacakları ayetler/mucizeler verilmiştir. Bana verilen ayet/mucize ise Rabbimin bana vahyettiği Kur'an'dır."[20]

Mucize ile iman arasında zorunlu bir bağ yoktur. Zira geçmiş kavimler istedikleri mucize geldiği halde iman etmemişler ve helak edilmişlerdir. Kaldı ki mucize, iman adayını aciz bırakıp köşeye sıkıştırmaktır. Eğer bir iman kişinin özgür tercihine dayanmıyor da, Allah'ın peygamber elinde yarattığı olağanüstülüğe dayanıyorsa, o iman İsrailoğullarının imanı gibi problemli iman olacaktır. Bu tarihen sabittir ve bunun en tipik örneği İsrailoğullarıdır. İnsanlık tarihinde hangi kavim onlardan daha çok 'ayet/mucize' görmüştür? Fakat Kur'an'da kıssası anlatılan kavimler içinde imanı en çok pazarlık unsuru yapan kavim de yine İsrailoğullarıdır. Onlarca mucize yetmez olur, "Allah'ı açıkça görmedikçe iman etmeyeceğiz" (Bakara 55) bile derler.

Üstat Muhammed Hamidullah şu tespitinde ne kadar da haklıdır: "Mucizeler gönül ve kalbimize sığmayan bir şeyi kabul etmemiz için bizi zorlayan olaylardır. Mucize bir nevi cebir ve zor vasıtasıdır. Cebir ve zor altında kalarak gösterilen bir itaat ve teslimiyet ise değer taşımaz."[21]

Dahası Kur'an, bizzat dağları yürütmek ve yeri delmek için inmediğini açıkça söylemektedir. Demek ki Kur'an'dan Alaaddin'in sihirli lambası ya da uçan halı olmasını isteyen bir akıl, sadece bugün değil o gün de vardı.

Şu kesin ki: İster "ayet", ister "mucize", ister her ikisi birden densin; Kur'an'ın icazında şüphe yoktur. Kur'an, inkârcılarına meydan okumuş, bir benzerini veya bir suresinin benzerini getiremeyeceklerini söylemiştir.[22] Bugüne

20 Buhari, *Sahih*, Fedailu'l-Kur'an, 1, İ'tisam, 1; Müslim, *Sahih*, İman, 239.

21 M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, İstanbul 1991/1412, I, 122.

22 Kur'an'ın, kendisini inkâr edenlere "meydan okuma" (*tahaddi*), süreci şöyle gelişmiştir: Tûr 33-34'de; "Onu Muhammed uydurdu" diyenlere, iddiala-

kadar deneyenler çıkmış, fakat onun bir benzerini getirmek mümkün olmamıştır. Kur'an'ın "benzerini getirmekten aciz bırakmak" anlamında *i'câz*ı, tarihin tasdik ettiği ve ulemanın ittifak ettiği bir hakikattir. İhtilaf, Kur'an'ın icazının nesinde olduğudur.

Sözün özü: *Ayet*i yeterli bulmayıp onun yerine Kur'an'ın inişinden 300 yıl sonra *mucize*yi koyan akıl ile, *Kur'an*'ın yerine *Mushaf*ı, *tertil*in yerine *tecvid*i, *riayet*in yerine *rivayet*i, *mana* ve *maksad*ın yerine *lafz*ı koyan akıl aynı akıldır.

2.2.4.1.1. Sıfır mucizeden üç bin mucizeye nasıl çıkılır?

İşte hicretin ilk 11 asrındaki mucize imalatının çetelesi:

1. *Nebi yaşarken sıfır mucize*: Kur'an'da Sevgili Peygamberimize mucize verilmediği açıkça ifade edilir (İsra 59, Ankebût 51). Kendisi de Hud 12'yi teyiden mucize taleplerine şu cevabı verir: "Ben size bunun (mucize) için gönderilmedim; fakat

rında samimilerse, Kur'an gibi bir hitabı kendilerinin de üretmesini istemiştir. İsrâ 88'de; insanlar ve cinler bir araya toplanıp işbirliği ve güç birliği yapsalar dahi, Kur'an gibisini getiremeyecekleri vurgulanmıştır. Hud 13'te; bunu yapamazlarsa, onun sureleri gibi 10 sure getirmelerini istemiştir. Yunus 38'de; onu da yapamazlarsa, ondakine benzer 1 sure getirmelerini istemiş ve Allah'tan başka yardıma çağıracak kim varsa yardıma çağırmalarını söylemiştir. Kur'an'ın meydan okuma sürecine, Bakara 23-24'te, bunu o ana kadar yapamadıkları ve bundan böyle de asla yapamayacakları vurgulanarak nokta konulmuştur. Bu meydan okumayı, o günden beri, örtülü ve açık boşa çıkarma girişimleri görülmüştür. Fakat Kur'an'la boy ölçüştürülen eserlerin hiçbiri, etki, yaygınlık ve muhatabını dönüştürücülük açısından Kur'an'ın ayak topuğuna ulaşamamıştır. Yalancı peygamberler Müseylime ve Tuleyha'nın, Kur'an'a yazdığı nazireler, büyük şair Maarri'nin *Risaletu'l-Gufran*'ı Kur'an'ın meydan okuyuşunun haklılığını isbat eden denemelerdir. Bu türden farklı olarak, bir de Kur'an'la ayaklaştırılan kitaplar sorunu vardır. Nevevi, Gazzali'nin *İhya*'sı için "Neredeyse Kur'an olacaktı" demiştir. Molla Cami, Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi*'si için "O peygamber değil, ama kitabı var" demiştir. Said Nursi Risalelerini şu gibi sözlerle "Paralel Kur'an" ilan etmiştir: "Nasıl ki elektriğin kıymettar metâı, ne şarktan, ne de garptan celb edilmiş bir mal değildir. Belki yukarıda, cevv-i havada rahmet hazinesinden, semavat tarafından iniyor. Her yerin malıdır. Başka yerden aramaya lüzum yoktur" der. Öyle de, mânevî bir elektrik olan Resâili'n-Nur dahi ne şarkın malûmatından, ulûmundan ve ne de garbın felsefe ve fünûnundan gelmiş bir mal ve onlardan iktibas edilmiş bir nur değildir. Belki, semâvî olan Kur'ân'ın şark ve garbın fevkindeki yüksek mertebe-i arzından iktibas edilmiştir." (Sikke-i Tasdik-i Gaybî Bu konuda ayrıntılı bir tahlil için bkz: 5. Bölüm 99 nolu dipnot.) Bu tür eserlerin Kur'an'la kıyaslanması sadece yakışıksız değil, aynı zamanda vahiy tasavvurunun yoldan çıkmasıdır.

Allah beni müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdi"[23] Kamer suresinin girişinden ilk kaynakların hiç söz etmediği "ayın yarılması" sözde mucizesini imal eden,[24] İnşirah suresindeki "göğsün genişlemesi" (*şerh-i sadr*) hakikatini "göğsün yarılması" ve açık kalp ameliyatına dönüştüren rivayetlerin sonradan üretilmiş olduğu, ilim adamları tarafından müdellel biçimde ortaya konulmuştur.[25]

2. *Hicri 2. asırda üç mucize*: Malik'in *Muvatta*'ında 'mucize' adı hiç geçmeden üç olaya yer verilir: Yemeğin bereketlenmesi, içme suyunun bereketlenmesi, abdest suyunun bereketlenmesi. Bunlar için ayrı bir başlık açılmaz. Malik, bunları "taharet", "salat" ve "taam" hükümleri başlığı altında verir. Bunlar "mucize" başlığı altında değil, "bereket" başlığı altında değerlendirilmesi gereken örneklerdir. Rabbimizin mübarek ikramının her zaman ve zeminde görülecek örnekleridir.

3. *Hicri 3. asır başında on mucize*: Bunlar, İbn Hişam'ın siyerinde yer alır. İşte o on 'mucize': 'Bazı ilim ehlinden' (!) nakleden taş ve ağaçların selam vermeleri, ağacın yürümesi, hicret günü müşriklerin gözlerinin kör olması, Ukkaşe b. Mihsan'a Bedir'de verilen kılıç, Katade b. Nu'man'ın Uhud'da çıkan gözünün yerine yerleştirilmesi, Hendek'te bir türlü kırılamayan kayanın kırılması, hurmanın çoğalması, yemeğin bereketlenmesi, fetih günü putların kırılması, Rasul'ün parmağından su damlaması.

4. *Hicri 5. asırda kırk mucize*: Maverdi'nin (ö:1058) *A'lâmu'n-Nubuvve*'sinde (*A'lam* "mucize" anlamına kullanılıyor, "mucize" kelimesi hâlâ dolaşımda değil) mucize sayısı kırka çıkar. Maverdi bu eserinde imal edilmiş mucizeleri bir

23 *"Mâ bu'istu ileykum bi-hâzâ; velâkinnallahe be'aseni beşîran ve nezîrâ"* (İbn Hişam, *es-Sira*, Beyrut 2001, I, 227-228; Ebu'l-Ferec el-Halebî, *Siratu'l-Halebiyye* (*İnsanu'l-Uyun fî Sirati'l-Emini'l-Me'mun*), Beyrut 2002, I, 235-236; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1977, III, 5051)

24 Bu sözde 'mucize', İbn İshak ve İbn Hişam'ın *es-Sira*'larında, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı, Belazuri'nin *Ensâb*'ı, Vakıdi'nin *Megâzi*'si ve hatta bulduğu her şeyi kitabına alan Taberi'nin *Tarih*'i gibi ilk kaynakların hiçbirinde geçmez.

25 Bkz: *Kur'an-İslam Tarihi ilişkisinde Sorunlar*, Mehmet Azimli, Kur'anî Hayat, sayı 36, Temmuz-Ağustos 2014 ve M. Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 157 vd. Konuyla ilgili müstakil bir eser için bkz: İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara 2013.

yandan sayarken, bir yandan da "Bu, Musa'nın şu mucizesine; bu, İsa'nın şu mucizesine naziredir" diye açıklama yapar. Beyhaki, *Delailu'n-Nubuvve* adlı eserinde imal edilmiş 'mucizeleri' daha janjanlı ve fantastik bir biçimde nakleder. "Mucize" kelimesi henüz yaygınlık kazanmadığından, *delâil* "mucize" vurgusuyla kullanılmaktadır. Mesela bu eserde ölüyken diriltilen çocuklar, Hz. Osman döneminde ölen ve öldükten sonra konuşan Zeyd b. Harise (Beyhaki'ye göre sahih ve şahidi de var) rivayetleri de Hz. Rasul'ün mucizeleri arasında yer alır. Beyhaki, tüm peygamberler içinde Hz. Rasul'ü "en çok ayetler ve beyyinatları (mucizeleri) olan" olarak ilan eder ve 'bazı ilim ehlinin' onun 'a'lâm'ının (mucizeleri) bine ulaştığını söyler.[26]

5. *Hicri 6. asırda yüz yirmi mucize*: Kadı Iyaz, mucize sayısını kendinden öncekilere nisbetle üç kat artırmıştır. Yazar bu eserinde tesbih okuyan yemek, tesbih okuyan nar ve üzüm, tesbih okuyan ağaç ve taş rivayetlerine yer verir. Hele âlemlere rahmet Hz. Muhammed'e nisbet ettiği bir 'mucize' vardır ki, bunu nakletmeden geçmek olmaz: "Nebi namaz kılarken önünden geçen bir çocuğa 'Allah onun izini yerden kessin' diye beddua etti, o çocuk derhal felç geçirip kötürüm oldu."[27] Allah Rasulü'ne şaibe bulaştıran bu rivayeti olumlayarak nakledenlerden biri de Said Nursi'dir (Bkz: 19. Mektup). Uhud'da düşmanı müşriklere dahi beddua etmeyen merhamet abidesi Rasul'e namazda önünden geçen çocuğa beddua ettirip çocuğu ömür boyu kötürüm ettirmek ve bunu da onun 'mucizesi' olarak takdim etmek... Pes doğrusu.

6. *Hicri 8. asırda binden fazla mucize*: İdeolojik hadisçiliğin çağındaki mümessili İbn Kesir'in eserinde mucize imalatının son sürat devam ettiğini görüyoruz. İbn Kesir "hissi" ve "manevi" diye ikiye ayırdığı mucize bahsine kitabının 6. cildinin tam 250 sayfasını tahsis etmiş. İşe mucize imalatı üzerinden Ali karşıtlığı ve Muaviye yandaşlığı da girmiş. Bu

26 Bkz: Ebu Bekir el-Beyhaki, *Delâilu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi'ş-Şeri'a*, Beyrut 1405, I, 10.

27 Kadı Iyaz, *eş-Şifa bi-Ta'rifi Hukûki'l-Mustafa*, s. 117.

'mucizeler' arasında pişirilip yenilen koyunun ayağa kalkıp kelime-i şahadet getirmesi var.[28] Dağdaki kurdun ve ceylanın kelime-i şahadet getirmesi var.[29] Devenin, Hz. Peygamber'in önünde secdeye kapanması var.[30] Sıkı durun: Hz. Hüseyin'in öldürülmesinin önceden haber verilme 'mucizesi' var.[31] Değil mi ama? Hz. Nebi'nin haber verdiği bu mucizeyi gerçekleştirdiği için Yezid'e laf söylemek şöyle dursun, teşekkür bile edilmeli.

7. *Hicri 11. asırda üç bin mucize*: Bunu da *Siratu'l-Halebiyye* haber veriyor ve aynen şöyle diyor: "Ona üç bin mucize verildi."[32] Bu kitaptan Hz. Rasul'ün vefatından bin yıl sonra imal edilmiş mucizeler yanında, ilginç bilgiler de öğreniyoruz. Mesela Hz. Peygamber'in göbek adı "Kaşem" imiş.[33] Nur-ı Muhammedî mitolojisi de bu eserde yerini almış.

Mucize imalatı günümüzde de tüm hızıyla devam etmektedir. Bu kez işe internet ve sosyal medya da karışmış, imalat sanal isnat zincirleriyle servis edilmekte, hayli müşteri de toplamaktadır. Mevzu hadisler bahsinin modern versiyonu olan bu türün sayısız örneği, sanal dünyada mebzul miktarda dolaşmakta, kadim uydurmaların modern müşterileri olan uydurulmuş din tüketicileri, bu modern uydurmaların da imalatçıları olarak arz-ı endam etmektedirler.[34]

28 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VI, 109-110.

29 Age., VI, 148.

30 Age., VI, 135.

31 Age., VI, 230.

32 *Siratu'l-Halebiyye*, III, 391.

33 Age., I, 116.

34 Mesela internete *Hacer-i Mualläk* yazdığınızda "havada duran kaya" görüntüleri karşınıza gelmekte, altında da inanmayana enva-i çeşit küfürler sıvayan rivayet mücahitlerinin nezih (!) tebliğleri yer almaktadır. Eğer bir gün yolunuz Kudüs'e uğrar da orada bırakın havada duran bir kayayı, mağara dışında bir kaya bile olmadığını yerinde görüp öğrenirseniz ne ala, yoksa ömür boyu iman galerinizde böyle sahte bir mucizeyi sergilemeye mahkûmsunuz demektir. Buna benzer başka örnekler de vardır. Mesela vücudunun % 80'i çürümüş bir Mısır köylüsünün cesedini "denizde boğulan Firavun" ilan etmek ve bunu da "mucize" diye takdim etmek gibi... Yine aya ilk ayak basan astronot Neil Armstrong için "Ay'da ezan sesi duydu ve Müslüman oldu" efsanesi uydurup, ondan bir "Hacı Nail" üretmek gibi... Fantastik "Mumya Firarda" filminin müziğini ve efektlerini yerin bilmem kaç bin metre altından gelen cehennem ehlinin feryadu figan sesleri diye servis edip, altına da bu modern

2.2.4.1.2. *İ'cazu'l-Kur'an* sorunu ve 'mucize' meselesi

Kur'an'ın i'cazı (*İ'câzu'l-Kur'an*) bahsi, Kur'an İlimleri (*'Ulûmu'l-Kur'an*) içerisinde bağımsız bir daldır. Bu konuda bize kadar ulaşan ilk eser Kur'an'ın inişinden üç asır sonrasına aittir. Daha sonra bu bahiste birçok eser yazılmış ve hayli kapsamlı bir edebiyat oluşmuştur.[35] *İ'cazu'l-Kur'an* ile ilgili eserler de, tıpkı "mucize" kavramı gibi, *Kur'an İlimleri* kervanına sonradan dâhil edilmiştir. Bu isimle yazılan eserlerin tarihleri, bu gerçeğin ifadesidir.

Kur'an'ın muhatabı üzerinde olağandışı bir etki bıraktığı gerçeği hem dost hem de düşmanın itiraf ettiği bir hakikattir.

1. Kur'an'ın muhatapları içinde ilk iman edenler, Kur'an'ın etkisinde kalarak iman etmişlerdir. Bu siyer yo-

'mevzu haber'e inanmayanlara beddualar ve küfürler döşenme gibi... Patricia adlı Avustralyalı bir sanatçının akrilikten yaptığı hilkat garibesine benzer maketlerden birinin resmini kopyalayıp, Amman'da annesi Kur'an okurken kendisi rock müziği dinlediği için "fareye dönüşen kız" efsanesi imal etmek gibi... Cris adlı Kanadalı bir grafikerin mamut fosili artıklarına foto-shop yoluyla insan görüntüsü giydirdiği ödüllü illüstrasyonu, "Aramco firmasının yaptığı kazı çalışmasında Arabistan çölünde Hz. Âdem'in dev iskeleti bulundu ve Âdem'in boyunun altmış zira olduğunu söyleyen Buhari hadisi doğrulandı" haberine dönüştürme uyanıklığı gibi... Onyıllar önce bu tür işlere meraklı bir dergide epey pazarlanan, her usta arıcının iyi bildiği bir numara ile yapıldığı sonradan ortaya çıkan "Arı peteğinde Allah lafzı mucizesi" (!) numarası gibi... Bu tür imal edilmiş 'mucizelerin' hepsi size bir tık kadar yakın olduğu için burada link verme ihtiyacı duymadık.

35 İ'câzu'l-Kur'an konusunda bize kadar ulaşan ilk eser Mutezili âlim Ebu Abdullah b. Yezid el-Vasıti'nin (ö. 306) *İ'cazu'l-Kur'an fi Nazmihi ve Te'lifihi* adlı eseridir. Müellif *Keşfu'z-Zunûn*'da (Beyrut 1413/1992) Muhammed b. Zeyd adıyla geçer. Ayrıca Rummani (ö. 384), Hattabi (ö. 388), Bakıllani (ö. 403), Kadı Abdülcebbar (*el-Muğni* adlı dev kelam külliyatı içerisinde bir cilt ayırmıştır) da bu isimde eserler yazmışlardır. Ayrıca Cahız, Abdülkahir Cürcani, İbn Hazm, İbn Rüşd'ün torunu Ebu'l-Velid, Mısırlı İbn Ebi'l-Isba', İbn Hamza el-Alevi, Sekkaki, Bikai, Zerkeşi ve Süyuti'yi de bu alanda eser vermiş veya bahis açmış kişilerin hizasına yazmak gerekir. Ender Tefsir ilmi alimelerinden Aişe Abdurrahman, bu konuyu enine boyuna tahlil eden muhteşem bir eser kaleme almıştır (bkz: *el-İ'cazu'l-Beyani li'l-Kur'an ve Mesailu İbni'l-Ezrak*, Kahire 1391/1404. Hassaten *İ'cazu'l-Kur'an* edebiyatı için bkz: age, s. 19-35). Modern zamanlarda bu külliyata şu eserler de ilave edilmiştir: M. Sadık er-Rafii, *İ'cazu'l-Kur'an*; Seyyid Kutub, *et-Tasviru'l-Fenni fi'l-Kur'an*; Malik b. Nebi, *Kur'an Mucizesi*; Abdullah Draz, *en-Nebeu'l-Azim*; Tabatabai, *İ'cazu'l-Kur'an*. Belki de, Kur'an'ın ilahi kudret delili olan bir ayet/mucize oluşuna en güzel delil, 1400 yıl boyunca sayısız dehayı ardı sıra koşturması, yazılan sayısız kitaba rağmen hâlâ kendisi hakkında yazılanların ardı arkasının kesilmemesidir. (Kur'an'ın icazı konusunda geçmişten günümüze yapılmış çalışmaları özetleyen bir eser için bkz: Abdulkerim el-Hatib, *el-İ'caz fi Dirâsâti's-Sâbikîn*, Beyrut 1975)

luyla bize kadar gelen itiraflardan da anlaşılmaktadır.[36] İlk mü'minler içinde Kur'an ile değil de, bir 'mucize' ile imana gelmiş bir tek kişi yoktur.

2. İlk muhataplardan inkâr edenler Kur'an'ın etkisinde kaldıklarını itiraf etmişler, Kur'an'ın cazibesine kapılarak gizlice Kur'an dinlemeye gelmişler, birbirlerine yakalanmışlardır.[37]

3. İnkârcı muhataplar Kur'an'ın kendilerinde olağanüstü bir etki bıraktığını, Allah Rasulü'ne "sihirbaz" (Yunus 2), "kâhin" ve "mecnun" (Tûr 29) demelerinden anlıyoruz. Yine onlar bizzat Kur'an ayetlerini "sihir" (Müddessir 24) ve "kehanet" (Hâkka 42) olarak adlandırıyorlar.

4. Kur'an'ın bildirdiğine göre cinler, Kur'an'ı dinlemişler ve onun 'hayret verici' (*'aceben*) olduğunu itiraf etmişlerdir (Cin 1). Burada geçen *cin*in anlamı, 'üç harfliler' sınıfına giren karanlık ve gizemli varlıklar olmaktan daha çok, kelimenin anlamlarından biri olan "tanınmayan, bilinmeyen, yabancı, garip kişiler" olabilir. Zira 'maddi olmayan irade-

36 Allah Rasulü, peygamberlik delili olarak insanlara Kur'an'ı iletti. Kendisine ilk iman edenleri ikna eden şey Kur'an idi. İlk Müslümanların hepsi de önce Kur'an dinlemiş, sonra Müslüman olmuştu. Erkam'ın evinde Müslüman olanların tümü de Kur'an Müslümanı idi. Rasul'ü öldürmeyi düşünecek kadar düşman olan Hz. Ömer'in kalbini yumuşatan da Kur'an olmuştu. Yesrib'e Allah Rasulü varmadan Kur'an varmış ve fethetmişti. Akabe biatinden sonra Mus'ab b. Umeyr'i Kur'an öğretmeni olarak Allah Rasulü Yesrib'e göndermişti. Es'ad b. Zurare'nin evine inen Mus'ab, başta Saad b. Muaz, Useyyid b. Hudayr olmak üzere ileri gelenleri, okuduğu Kur'an ile İslam'a ikna etmeyi başardı (*es-Sira*). Bedir'de Cübeyr b. Mut'im esir düşmüştü. Bazı esirlerle birlikte Rasul'ün yanına geldi. O sırada Rasul akşam namazı kılıyor ve Tur suresini okuyordu. Sure bitti, Cübeyr de bitti ve Müslüman oldu. (*el-İsabe* ve Buhari'nin *Salat, Cihat, Tefsir* (Tur) kitapları).

37 İbn İshak, *es-Sira*'sında şu örneği verir: Ebu Süfyan, Ebu Cehil ve Ahnes b. Şerik, birbirinden habersiz Allah Rasulü'nün okuduğu Kur'an'ı dinlemek için gelirler. Rasul, gece yarısı evinde namaz kılmakta ve sesli Kur'an okumaktadır. Üç müşrik elebaşı birbirinden habersiz ortalık ağarıncaya kadar Kur'an dinledikten sonra kalkıp giderler. Dönüşte üçünün de yolları kesişir ve durum anlaşılır. Kendilerini kınarlar ve bir daha böyle yapmamak üzere sözleşirler. Aynı kaynak şöyle bir olay daha kaydeder: Mekkeliler Utbe b. Rabia'yı birtakım sorularla Hz. Rasul'e gönderir. Rasul ona cevap olarak Fussılet suresini okur. Onun döndüğünü gören müşrikler aynen şöyle bağırırlar: "Vallahi Velid'in babası, gittiğinden farklı bir yüzle döndü." Bir başka örnek de şu: Velid b. Muğire dinlediği Kur'an'ın etkisinde kalmış, uzun süre bu etkinin adını koyamamış, en sonunda ona "sihirdir" diyerek kendini aldatmıştır. Kur'an bu olayı ayrıntısıyla anlatır (Müddessir 16-25).

li varlık' anlamında cinler ayrı bir tür olsa gerektir. Onlara kendilerinden elçiler gelmiştir (En'âm 130). Hz. Rasul bir kez "Ben cinlerin de peygamberiyim" dememiş sonradan rivayetler yoluyla bu ona söyletilmiştir. Bunların iman eden ve kimliklerini gizleyen Yahudi ve Hıristiyan yabancılar olması gayet mümkündür.

5. Kur'an ilk muhatapları üzerinde gösterdiği etkinin benzerlerini son muhatapları üzerinde de göstermektedir. Müslümanların durumuna bakınca İslam'a sırt dönecek nicelerinin, Kur'an'ı okuyunca İslam'ı kabul ettiği nice güzel örnekler biliyoruz.

İşte Kur'an'ın "ayet", geleneğin ise "mucize" dediği durum budur. Kur'an'ın mucizeliğine dair tüm eserler ve bahisler bu konu etrafında döner. Fakat söz "Kur'an'ın nesi mucize?" sorusuna geldiğinde ayrışma başlar. Bu soruya herkesin kendi mezhep ve meşrebince bir cevabı vardır.[38]

2.2.4.1.3. Kur'an'ın nesi 'mucize'dir?

Bu soruya verilen cevapları şöyle özetlemek mümkün:

1. *Kur'an'ın lafzı mucizedir diyenler*: Bunu söyleyenler, başta dili kutsayanlardır. Bunlar içerisinden bazıları, Arap dilinin diğer diller gibi tarihsel ve beşerin bir ürünü değil, Allah tarafından Âdem'e vahiy olarak indirildiğini söyleyecek kadar ileri gidebilmişlerdir. Arap dilinin cennetin, ahiretin, meleklerin, hatta Allah'ın dili olduğunu söyleyenleri de bu gruba eklemek gerekir. Bu görüş otomatik olarak "Allah'ın sünnetinde bir değişme/bozulma göremezsin" ilahi prensi-

38 Bu konuda mezheplerin tavrı, genel hatlarıyla bellidir. Sünni kelamı icazı Kur'an'ın biçim ve lafzında ararken, Mutezile ve Zahiriyye icazın içerik ve anlamda olduğunu savunmuşlardır. Bu tabii ki istisnaları olan bir tespittir. Ama gariptir ki, bu tavrın adını Sünni kelamcılar "icazı inkâr etmek" olarak isimlendirmişlerdir ve Nazzam'ı Kur'an'ın icazını inkâr eden biri olarak göstermişlerdir (Bkz: *Mefhumu'n-Nas*, s. 164-167). Sünniliğin 'ehl-i kıble tekfir edilemez' kuralını pervasızca çiğneyen yine sünniler olmuştur. Esasen bu bir mezhep kavgası yöntemidir ve muhalifi itibarsızlaştırarak saf dışı etmeyi amaçlar. Sık karşılaştığımız bu dürüst olmayan yöntemin, bizim gibi Sünni atmosfer içinde büyümüş olan çok az kişiyi rahatsız etmesi de ayrıca ibretliktir.

bine takıldığı için geçersizdir. Zira bu görüş, Allah'ın insan dillerine ilişkin bir sünneti ve kanunu olduğunu görmezden gelmektedir. Allah sünnetinde iltimas geçmez. Kur'an'ın şahadetiyle her peygambere vahiy, kavminin lisanıyla gelmiştir. Bu yaklaşım, Rabbinik Yahudiliğin, İbraniceyi Yahve'nin dili olarak lanse etmesinden iktibas gibi durmaktadır.

2. *Kur'an'ın belagati mucizedir diyenler*: Ali b. İsa er-Rummani (ö. 384) bunlardan biridir. Belagat, bir sözü etkili söyleme sanatıdır. Bir sözde belagatin varlığı, o sözün muhatabındaki etkisinden anlaşılır. Fakat bu etki tüm diğer söz sanatlarında olduğu gibi muhatabın aklına değil hissiyatına hitap eden bir etkidir. Bir bedevi Kur'an'ı duyunca secdeye kapanır. "Ne o, yoksa iman mı ettin?" derler. "Yok" der, "Belagati karşısında secdeye kapandım." İngiliz filozof Thomas Carlyle'ın, Müslüman olmamasına rağmen, Kur'an karşısındaki heyecanını gizlemeyerek "Bu, tabiatın kalbinden fışkıran bir yankıdır" demesi de bu kabildendir. Eğer Kur'an'ın icazı muhatabın hissiyatına hitap eden bir şey olsaydı, bu etkinin Arap olmayanlar üzerinde görünmemesi gerekirdi. Oysa durum bunun tam tersidir. Ve Kur'an'ın mucizeliği hissiyyata değil ilmiyyata ve akliyata tekabül eden bir mucizeliktir.[39]

3. *Kur'an'ın nazmı (söz dizimi) mucizedir diyenler*: Bakıllani, şahsen kendimi dilde mezhebine mensup kabul ettiğim Abdulkahir Cürcani, onun yöntemini izleyen Rağıb el-Isfahani ve Zemahşeri bunlar arasındadır. Sözdizimi ve anlambilim alanında bir şaheser olan *Delailu'l-İ'câz* sahibi Cürcani'yi tüm diğerlerinden ayıran husus, onun kendine has bir dil teorisine sahip olmasıdır: Nazım teorisi. Bu teoriye göre Kur'an'ın mucizeliği belagatında, yani lafızlar arasındaki üslup ilişkisi an-

39 Bu değerlendirmemiz belagatin tarifine bağlı olarak değişecektir. Mesela Hattabi'ye göre belagat, "lafzın anlam üzerinde tahkiki" ile gerçekleşir. Bu tanıma göre bizim değerlendirmemiz isabetlidir. Fakat Rummani belagati "Anlamın, sözcükten daha güzel bir surette kalbe ulaşmasıdır" şeklinde tarif eder. Bu tarife göre bizim değerlendirmemiz isabetsizdir. İlk tanımda belagatin çatısı lafız, ikincisinde manadır. (Bkz: *İ'cazu'l-Beyani*, s. 100-105. *Belagat* ile *fesahat* arasındaki fark için bkz: *Mefhumu'n-Nas*, s. 177)

lamına gelen *nazm*ında aranmalıdır. Cürcani, belagatı icazın, cümle tekniğini belagatın merkezine oturtur. Kur'an'ın söz diziminin ilahi bir kudret delili (ayet) olduğu doğrudur. Fakat Arap dilinin mantığını ifade eden söz diziminden, muhatabı aciz bırakan bir mucizevîlik türetmek doğru değildir. O zaman Kur'an'ın icazı Arapçayla sınırlı olurdu.

4. *Kur'an'ın anlamı mucizedir diyenler*: Özellikle mucizeliği Kur'an'ın lafzında arayanlara karşı savunulmuştur. Hissiyyata karşı ilmiyyatı savunanların tezidir. Bunların başında Ebu Hayyân et-Tevhîdî gelir.[40] Belki şöyle demek daha doğrudur: Mucize Kur'an'ın lafzında değil manasında aranmalıdır. Arap olmayanları da kapsayan bu yaklaşım çok daha ikna edicidir. *Kur'an'ın ilahi kelam olmasının delili nedir* başlığı altında serdettiğimiz 5 madde, Kur'an'ın manasında saklı mucizeliğin detaylandırılmış şeklidir. Bu hem Kur'an'ın evrensel mesajıyla uyumludur, hem de Kur'an'ın mucize oluşunun hissî değil akli mucize oluşu teziyle de uyumludur.

Kur'an'ın, varlığın yoktan var edilişi, kozmik yaratılış, elementer, biyolojik ve embriyolojik yaratılış süreçleri hakkında çok özel bilgiler vermesi... Rum suresi, Bedir zaferi, Mekke'nin fethi ve Son Saat gibi gelecekten haberler vermesi... Hucurat, Tahrim, Ahzab, Münafikun gibi surelerde geçen insanların içinden geçirdikleri ve dışarı vurmadıkları konularda bilgi vermesi... Bitkilerin aşılanması, bulutların aşılanması, dağların yürütülmesi, yeryüzünün yuvarlaklığı, denizlerin karışmaması gibi o gün için bilinmeyen eşya, tabiat ve insanın yapısına ilişkin kanunlar hakkında bilgiler vermesi...

İcazın, yani Kur'an'ın muhatabı etkilemesinin aynı anda hem ilmi, hem akli, hem hissi, hem edebî ve belağî olmaması için bir engel yoktur. Zaten Kur'an'dan bir şekilde etkilenenler aynı anda hem ilminden, hem akıl yürütmesinden, hem fesahat ve belagatinden vs. değil, olsa olsa şu veya bu yönünden etkilenmektedirler. Bütün bunlar ve daha fazlası Kur'an'ın mucizeliğine delil olarak gösterilebilir. Fakat getirilecek buna

40 *İtkân* IV, 12. Mutezile, icazın muhtevada olduğunu söylemiştir. İcaz konusunda çok geniş bir inceleme için bak: *Mefhumu'n-Nas*, 155 vd.

benzer her delilin en üstünde, Kur'an'ın muhatabının ta içine işleyen etkisi ve dönüştürücü gücü yer alır.[41]

2.2.4.1.4. Kur'an şiire muhtaç değildir

Kur'an, söz sanatları içinde ne şiir kategorisine girer ne de nesir kategorisine. Kur'an kendine has özellikleri olan, sadece kendine benzeyen, nevi şahsına münhasır bir hitaptır.

Cahız, Kur'an ile Arap şiiri arasında isimlendirme düzeyinde bir ilişki kurar. Ona göre *Kur'an*, şiirdeki *divan*a karşılık gelir. Divan bir şairin şiirlerinin toplamıdır. Yine *sure*, şiirdeki *kasid*eye karşılıktır. *Ayet* ise, *beyite* karşılıktır. *Fasıla*, *kafiye*ye karşılıktır. Malik b. Nebi'nin dediği gibi: Mısra atılmış yerine cümle gelmiş, kafiye atılmış yerine gönül tellerini titreten bir seci ve ses uyumu gelmiştir.[42]

Kur'an-şiir ilişkisi *İ'cazu'l-Kur'an* bahsinde ele alınan bir konudur. Kur'an şiir değildir, bu kesin. Fakat bunun anlamı, Kur'an ile şiiri birbirinin karşısına koymak da değildir. Kur'an, kendisine yönelik "şiir" ve Rasul'e yönelik "şair" (Enbiya 5) iddialarını reddetmiş ve "ona şiir gerekmez" demiştir (Yâsîn 69). Bunun gerekçesini anlamak için o günün şairinin kâhinle, şiirinin de kehanetle iç içe geçtiğini bilmek gerekir. Cahiliyye insanı, cinlerin Allah ile nesep bağına sahip olduğunu düşünür (En'âm 99), şiiri şairle cin arasındaki alışverişin bir ürünü olarak görürdü (Sâffât 158). Bu yüzden

41 Kur'an'ın mucizevî etkisiyle hayata sil baştan başlayan çok insan tanıdım. Bunların içinde Alman mühtedi ve eski büyükelçi Murat Hofmann'ın yeri ayrı. Birlikte katıldığımız bir konferans sonrası, Müslüman oluş hikâyesini onun ağzından dinledim. Bu hikâyenin kahramanı Kur'an idi. Olayın özeti şu: Fransız işgali altındaki Cezayir'de bulunduğu yıllar, kanın gövdeyi götürdüğü yıllardır. Cezayirliler işgalcilerden vatanlarını terk etmelerini istemekte, Fransızlarsa bu talebi kanla, aşağılamayla, katliamla, işkenceyle ve tecavüzle bastırmaya çalışmaktadır. Bu dayanılmaz duruma karşı Cezayirliler öyle destansı bir direniş gösterirler ki, ülkede diplomat olarak bulunan Hofmann buna hayret eder ve işin hakikatini araştırmaya koyulur. Hofmann destansı Cezayir direnişinin gerçek kahramanının Kur'an olduğunu öğrenir. Her şeyini bu uğurda kaybetmiş bir anneye nasıl hâlâ direnebildiğini sorunca, anne Bakara suresinin 153. ayetini okumaya başlar. Gazze'ye yapılan acımasız saldırılara karşı destan yazan Gazze halkının direnişinin temelinde, Kur'an'la olan ünsiyetinin yattığını bizzat gözlemlemişizdir.

42 Malik b. Nebi, *Kur'an Mucizesi*, 132 vd.

melek-peygamber ilişkisini, cin-şair ilişkisiyle özdeş sandılar (Şu'arâ 221).

Bu bağlamda bazıları Kur'an'daki ses uyumuna "seci" adını vermeye bile karşı çıkmıştır.[43] Bu gereksiz bir korumacılıktır. Kur'an'ın peygamberlik taslayan şairi ve vahiylik taslayan şiiri yeren söylemine lafızcı bir zihniyetle yaklaşanlar, çok erken bir dönemde Kur'an'ı şiir, hatta sanat karşıtı ilan etmişlerdi. Hz. Aişe, Allah Rasulü'nün vahiylik taslayan şiiri ve peygamberlik taslayan şairi yeren sözünü genelleme yaparak nakleden birini, "Ne alakası var! Allah Rasulü o sözü putları öven cahiliyye şiiri ve şairi için söyledi" diye eleştirecektir.

Kur'an'dan kopuştan sonra rivayet edebiyatı nasıl Kur'an'ın 'yargıcı' haline getirildiyse, cahiliyye şiiri de Kur'an'ın 'şahidi' haline getirilmiştir. Bu, öylesine dal budak salmış, öylesine kanıksanmıştır ki, içinden çıkılması çok zor bir probleme dönüşmüştür. Bu tezi savunanlar, kendilerine Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in okuduğu şiirleri kalkan yapmışlardır. Yine İbn Abbas'ın Nafi b. el-Ezrak'ın Kur'an'a dair sorularına cahiliyye şiirinden delillerle cevap vermesine sığınmışlardır.[44] Oysa cahiliyye şiirini Kur'an'ın 'anası' ve 'aslı' yapan yaklaşım üç açıdan sakıncalıdır:

1. Cahiliyye şiiri kısmen sonradan derlenmiş ve yazıya geçirilmiştir. Kur'an'ın indiği dönemde yazıya geçirilmiş bir cahiliyye şiirinden söz edilemez. Fakat sözlü aktarım yoluyla gelen bir boyutunun olduğu da inkâr edilemez. Dolayısıyla Arap dilinin Kur'an'dan önce Kur'an'a şahit tutacağımız yüzde yüz güvenilir bir yazılı kaynağı mevcut değildir. Kaldı ki, sözlü aktarım yoluyla gelen cahiliyye şiirini derleyenler arasında, 'yalancı' damgası yiyen kimseler de bulunmaktaydı.

2. Kur'an'a söyletilmek istenilenler, 'hadis' suretinde imal edilebildiği gibi, cahiliyye şiiri suretinde de imal edilmeye

43 Bkz: Aişe Abdurrahman, *el-İ'cazu'l-Beyani*, s. 287-290.

44 Haricilerin bir kolunun reisi olan Nafi b. el-Ezrak ve arkadaşı Necde b. Uveymir'in Kur'an'da geçen kelime ve ibarelere dair 189 sorudan oluşan *'Mesâil'*inin tahkikli bir neşri için bkz: Aişe Abdurrahman Bintu'ş-Şâti', *el-İ'cazu'l-Beyani Li'l-Kur'an ve Mesâilu İbni'l-Ezrak*, Kahire, 1391/1971, s. 287-603.

açıktır. Cahiliyye şiirini Kur'an'ın şahidi yapma konusunda oldukça temkinli olunmalıdır. Aksi bir durumda, Kur'an'ın yorumuna şaibe bulaşma ihtimali doğacaktır.[45]

3. Cahiliyye şiiri cahiliyye aklının ürünüdür. Kur'an cahiliyye aklını "karanlık" olarak ilan etmiş, kendi misyonunu ise "o aklı karanlıklardan aydınlığa çıkarmak" olarak ilan etmiştir. Kur'an'ın "karanlık" ilan ettiği aklın ürünü, Kur'an'a şahit kılınamaz.[46]

Bu, 'cahiliyye şiiri Kur'an kelimelerinin kök anlamlarını tesbit etmede kullanılamaz' demek değildir. Elbette kullanılabilir. Fakat mutlaka bir ihtiyat payı bırakılarak kullanılmalıdır. Hem kullanılan delilin güvenilirliği açısından, hem de cahiliyye aklının ürünü olması açısından. Öte yandan cahiliyye şiirinin Kur'an'ın anlaşılmasında referans olarak gösterilmesi, dirayet ehlinin aleyhine, rivayet ehlinin lehine olmuştur. Zira şiiri Kur'an'ın şahidi yapmak, rivayeti Kur'an'ın otoritesi yapmaktır.

Kur'an, Arapçayı yoktan icat etmedi. Arapça Kur'an'dan önce de vardı. İnsanların konuştuğu dillerden bir dildi. Arapçanın, konuşulduğu coğrafyanın kapalı havza özelliğinden dolayı, orijinallik açısından insanlık tarihinin en iyi korunmuş dillerinden biri olduğu düşünülür. Kısmen doğru da olabilir. Sanıldığı gibi bu durum, bir dil için hepten avantaj değil, belki biraz da dezavantajdır. Zaten objektif bir gözle incelendiğinde, bunun pek de böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Mekke ve Medine'yi içine alan Tihame bölgesi, tarihin en

45 Taha Hüseyin'in *eş-Şi'ru'l-Cahili*'si, tüm zaaf, kusur ve ön yargılara rağmen cahiliyye şiirinin pek de sağlam bir zemin olmadığını isbat etmeye yeterlidir. Meraklısı için şu notu da düşelim: Mahmud Muhammed Şakir, Taha Hüseyin'in, "Cahiliyye Şiiri" konusundaki tezinden vazgeçtiğini kendisine itiraf ettiğini belirtir. (Şakir'in, tahkik ettiği *Esraru'l-Belağa*'ya yazdığı *Mukaddime*'den, s. 25) Eğer doğruysa, bu sözüm ona 'dönüş'te tekfire kadar varan toplumsal ve kurumsal baskının payını unutmamak gerekir.

46 Cabiri'nin yerinde tesbitiyle, bedevi aklı, 'yeni' hakkında 'eski'nin değerlerine göre hüküm verir (*Tekvin*). Yeni sırf yeni olduğu için hep 'kuşkulu'dur, eski de sadece eski olduğu için hep 'değerli'dir. Atalar yoluna tapan bedevi aklı, ne yenidir ne eskidir bunu sorgulamaz. İslam bedevi aklının bu ön yargısını yıkarak, 'hakikat sabık olanın değil, hakka sadık olanındır' düsturunu yerleştirmiştir.

işlek ticaret yollarından birini bağrında taşımaktadır. Bölgedeki yüksek ticari hareketlilik, dile, düşünceye ve inanca da yansımaktadır. Yeni araştırmalar, bölgenin "kapalı havza" olmadığını, aksine çok kavimli, çok kültürlü, çok dinli ve çok dilli olduğunu göstermektedir. Elbette bu sonuç üzerinden; "Cahiliyye şiiri de, hangi cahiliyyenin hangi şiiri?" diye sormak gerekir. Zira bir tek cahiliyye yok, Kur'an'ın "karanlıklar" (*zulumât*) çoğulundan da anlaşılacağı gibi, birçok cahiliyye vardır.[47]

Kur'an, cahiliyyeden aldığı bir kelimeye üç tür tasarrufta bulunmuştur:

1. Cahiliyye Arabının kullandığı bazı kelimelerin içeriğini tamamen boşaltıp yeniden doldurmuştur: Vahyin ıstılahlaştırdığı *kâfir, munâfık, hanif, islâm* ve *takvâ* kelimeleri ilk elde buna verilebilecek örneklerdir.

2. Kısmen boşaltıp doldurmuştur: İbn Faris'in de açıkladığı gibi gerçek anlamda çok anlamlı bir terim olan *salât* kelimesi, yine *haşyet, havf, kalb, rukû', sucûd* gibi.

3. Aynen almıştır: Istılah niteliği taşımayan yüzlerce kelime buna örnek gösterilebilir.

Sözün özü: Cahiliyye şiiri, Kur'an'ı anlamak söz konusu olduğunda, en hafifinden 'yaş tahta'dır. Bu şiire basarak Kur'an'ın yüce anlamlarına ulaşmaya kalkmak, yaş tahtaya basmaktır. Burada şu soru hayati önem taşır: Arap dili için Kur'an kesin ve ilahi onaydan geçmiş bir şahitken, nasıl olmuştur da cahiliyye şiiri gibi şaibeli bir alan vahyin dilinin şahidi yapılmıştır?

Bunun iki muhtemel cevabı vardır:

1. Kur'an'ın önünü kestiği cahiliyye aklı, vahyin arkasını dolanarak kendini dinin içinde bu yolla konumlandırmak istemiştir. Yani rivayet edebiyatı üzerinden denenen şeyin aynısı, cahiliyye şiiri ve dil üzerinden de denenmiştir.

---

47 Mesela Helen kültürünün devamı olan İskenderiye-Antakya-Harran-Cündişapur etkisindeki Hermetik cahiliyye mi? Hind, Sogdiya (Maveraünnehr) ve İran etkisindeki Gnostik cahiliyye mi? Mısır, Yunan ve Kadim Roma etkisindeki pagan cahiliyye mi? Hire ve Ubulle kaynaklı düalist-gnostik Hıristiyanlık etkisindeki cahiliyye mi? Avami ve karma (Hind-İran-Mısır) olan Yemen Yahudiliği etkisindeki cahiliyye mi?

2. Kur'an'a yeni bir ayet ilave etmek imkânsızdır. Fakat Kur'an'a söyletilmek istenen şeyleri söyletmenin bir yolu olmalıdır. Murad-ı ilahiyi taşıyan kelimelerin anlamlarını Kur'an'ın bütünü üzerinden tesbit etmek yerine cahiliyye şiiri üzerinden tesbit etmek, o yolu kolaylaştırmaktadır.

Sözün özü: Kur'an, Arap dilinin en kadim ve en sahih kaynağıdır. 'Cahiliyye şiiri olmazsa, Kur'an anlaşılmaz' yaklaşımı doğru değildir. Kur'an cahiliyye şiirine muhtaç değildir. Aksine cahiliyye şiiri Kur'an'a muhtaçtır. Kur'an sadece hadislerin ve eski vahiylerin değil, aynı zamanda Arap dilinin ve cahiliyye şiirinin de kendisine arz edileceği mihenk taşı (*muheymin*) konumundadır.

Buradan da anlaşılacağı gibi, cahiliyye şiirini toptan süpürmüş değiliz. Söylediğimiz şey açıktır: Cahiliyye şiiri, temkinle yaklaşılması gereken bir 'şahit'tir, daha sağlam ikinci bir şahitle desteklenmelidir. Arap şiirinin Arap diline katkısı asla yok sayılamaz, fakat sırf bu yüzden Arap şiiri Kur'an'ın 'adil şahidi' ve delili addedilemez.

2.3. KUR'AN'IN MADDİ UNSURLARI

Kur'an 114 sureden oluşur. Sahabeden bazılarının Enfal-Tevbe, Duhâ-İnşirah, Fil-Kureyş gibi sureleri tek sure sanmaları bir yanlış anlamadır.

İniş döneminde verilmiş nadir isimler dışında, Kur'an surelerinin isimleri tarihsel süreç içinde zamanla oturmuştur. Bugün dahi İslam dünyasının doğusu ile batısı arasında, Mü'min-Ğafir, Nûn-Kalem, Mesed-Tebbet, Şerh-İnşirah, Zelzele-Zilzal gibi farklı isimlerle anılan sureler bulunmaktadır. Kur'an surelerinin isimlerini şu başlıklar altında tasnif edebiliriz:

1. Surede anlatılan bir olaydan yola çıkılarak konulan isimler: Bakara, Tevbe, Talak, Tahrim gibi.

2. Surede anlatılan kişiden yola çıkılarak konulan isimler: Yusuf, Nuh, Meryem gibi.

3. Nadir kullanılan bir kelimeden yola çıkılarak konulan isimler: Zuhruf, Casiye, Mearic gibi.

4. Surenin ilk kelimesinden yola çıkılarak konulan isimler: Rahman, Kâf, Zariyat, Tîn gibi.

5. Surenin işlevinden yola çıkılarak konulan isimler: Fatiha, İhlâs, İnşirah gibi.

Fatiha, Tevbe gibi birçok surenin birden çok adı vardır. Fatiha gibi bazı surelerin adlarını çoğaltma konusunda görülen gereksiz işgüzarlığın altında, "Bir şeyin ismi ne kadar çoksa şerefi o kadar yüksek olur" anlayışı yatar.[48]

48 Kur'an'da adlarına sure nisbet edilen şahıs isimleri şunlardır: *Nûh, İbrahim, Yusuf, Hûd, Yûnus, Lokman, Meryem* ve *Muhammed*. Bu isimlerin toplamı 8 adettir. Fakat bunların hepsinde de sureye adı verilen peygam-

Bazı surelerin adı kastıyla örtüşmez, hatta hatalıdır. Buna en güzel iki örnek Mücadile ve Mumtehane sureleridir. Bu sureler Mücadele ve Mumtahine olarak şöhret bulmuşlardır. *Mücadile* "hakkını arayan kadın" demekken, *Mücadele* "mücadele, tartışma" demektir. Surede anlatılan olay "Mücadele" adını değil, "Mücadile" adını destekler. *Mumtehane* "imtihan edilen kadın" demektir. *Mumtahine* ise "imtihan eden sure" anlamına gelir. Muhtevaya uygun olan ilkidir. Her iki galat-ı meşhurun da kadına dair olması anlamlıdır. Bunun adı, 'hakkını arayan kadını öven surenin adı üzerinden bile kadının hakkını yemeye çalışmak' olsa gerektir.

Kur'an'daki ayet sayısı 6236'dır.[49] İbn Abbas'a nispet edilen ve halkın dilinde ulu orta dolaşan 6666 rakamı, aslı esası olmayan uydurma bir rakamdır.[50] Kisai'nin (ö. 189/805)

ber nisbi bir yer tutar. Bunun tek istisnası Yusuf suresidir. Yusuf suresi baştan sona Hz. Yusuf'un hikmetlerle dolu olan hayat hikâyesini anlatır. Kur'an'da oluş ve yeniden oluş hakikatinin kendisiyle veya vasıflarından biriyle adlandırılan surelerin sayısı 14 adettir. Bunlar *Duhân, Câsiye, Vâkı'a, Hâkka, Kıyâme, Nebe', Tekvir, İnfitar, İnşikâk, Gâşiye, Fecr, Zelzele, Kâri'a* ve *Felak*. Bunlardan İnfitar ve Felak hariç diğerlerinin tamamı "yeniden oluş" yasasına dairdir. Zaman parçalarıyla adlandırılan sureler şunlardır: Fecr, Leyl, Duha, Asr.

49 6236 rakamına Fatiha 7 ayetle dâhil olur. İmam Ebu Hanife'ye göre Besmele Fatiha'dan değildir. Fatiha bu haliyle de 7 ayettir. *Ğayri'l-ma'dubi*'den sonrası müstakil bir ayettir. Türkiye'de "Resmi Mushaf" olarak kabul gören Ali el-Kari imlalı mushafta, Besmele Fatiha'nın ilk ayeti olarak yer almakta, Fatiha'nın son iki ayeti birleştirilerek tek ayet sayılmaktadır. Anlaşılan odur ki, Hanefi olan Ali el-Kari, "besmele" konusunda Şafii gibi davranmıştır. Doğru ve ilkesel görüş İmam Azam'ın kabul ettiği görüştür. (Gerekçeler için mealimizin ilgili bölümüne bkz.)

50 Kurtubi, *el-Cami*, I, 47. Ayrıca Kûfelilerin rivayeti İbn Ebi Leyla ve Ebu Abdirrahman es-Sülemi kanalıyla Hz. Ali'den rivayet edilmiştir. İbn Abbas'a dayandırılan 6666 rakamı için bkz: *İtkân* I, 189. Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam kıraat okullarının hiçbirinin ayet taksimine göre Kur'an'ın ayet sayısı 6666 değilken, bu sahte rakamın bu kadar yaygınlık kazanması sadece 'yuvarlama' olmasıyla açıklanamaz. Bu, aynı zamanda Müslümanların kendi kitaplarına karşı lakaytlık ve laubaliliklerinin de bir göstergesidir. Süyuti'den şair Necip Fazıl'a kadar bir dizi ünlü ismin de bu sahte rakamın şöhretinde payı vardır. Nurculuk hareketinin kurucusu Said Nursi'nin bir talebesine Kur'an'ın ayet sayısını temsilen 6666 lira göndermesi, bu uydurma rakamı sorgulamadan kabul ettiğinin göstergesidir (*Risale-i Nur Külliyatı*, (Nesil) İstanbul 1996, 27. Mektup, II, 1909). 6666 rakamının Hıristiyan ebcedinde (*gematria*) "şeytanın rakamı" olarak inanılan 666'yı içinde taşıması, ilginç bir tesadüf olabileceği gibi, uyanık bir gizli din taşıyıcının İslam kültürüne soktuğu bir bid'at da olabilir. Bu uyduruk 6666 rakamının koca koca adam-

Hz. Ali'ye isnat ettiği rivayette geçen sayı da 6236 rakamıdır. Bu, Asım kıraatine dayanan elimizdeki Mushaf'ın, Hz. Ali'nin Mushaf'ı olduğunun da bir kanıtıdır.

Kur'an'ın ayetleri, baştan sona Hz. Rasul veya sahabe tarafından tek tek belirlenmiş ve sayısı sabitlenmiş değildir. Başlangıçta sadece bazı surelerin ayetleri sabit olarak biliniyordu. Kur'an surelerinin ayet sayıları kıraat okullarına göre değişir. Mesela Neml suresi elimizdeki Mushaf'ta 93'tür. Bu, Kûfe okulunun benimsediği rakamdır. Kûfe okulunun okuyuşunun kaynağı ise Hz. Ali'ye kadar uzanır. Fakat aynı sure Hicazlılara göre 95, Şam ve Basralılara göre 94 ayettir. Yine Hud suresi elimizdeki Mushaf'ta 123 ayettir. Fakat Mekke ve Basra okullarına göre 121, Şam okuluna göre 122'dir. Bu görüş farklılığı, bazı cümlelerin bir ayet mi, iki ayet mi sayılacağı ihtilafından kaynaklanmıştır. Mesela bazı okullar yedi surelik Hâm-Mim ailesinin başındaki *Hâ-Mîm* harflerini bağımsız bir ayet sayarken, bazıları sonraki ayete dâhil eder. Kesin olan şey şudur: Ayet sayısındaki farklılık ne olursa olsun, sureler kelimesi kelimesine aynıdır.

Kur'an'ın en uzun suresi 286 ayetle Bakara, en kısa suresi üç ayetle Kevser, Asr ve Nasr'dır. Bu üçü içerisinde kelime sayısı açısından en az olanı, adı "çoğalan, çoğalmakta olan" anlamına gelen ve parça parça inerek çoğalan vahye delalet eden *Kevser*'dir. En uzun ayeti 128 kelime ve 540 harften oluşan Bakara 282, en kısa ayeti *vedduhâ*'dır. En uzun kelimesi 12 harflik *fe-eskaynâkum* (Hıcr 22) kelimesidir. Mushafın tam ortası *ve'l-yetelettaf* (Kehf 19) kelimesidir.

Kur'an'ın kelimeleri hatta harfleri, rakamların konusu olmuştur. Bazı eserler, her surenin kelime ve harf sayısını verir. Bunların başında Firuzabadi'nin (ö. 817) ***Besairu Zevi't-Temyiz fi Letaifi'l-Kitabi'l-'Azîz*** isimli eseri gelir. Kelime sayısı bir yana, surelerin harf sayıları, Kur'an'ın indiği dönemde yazım kurallarının belirlenmemişliği ve Arap yazısının oturmamışlığı yüzünden sıkıntılı bir konudur ve sonuçlar her

---

ların dilinde mevsuk bir bilgiymiş gibi dolaşması, bu topraklardaki Kur'an kültürünün ilmiyyata değil hissiyyata dayandığının da bir göstergesidir.

zaman tartışmaya açıktır.[51] Kur'an'da geçen kök kelime sayısı 1700'ü aşmaz.[52]

2.3.1. Kur'an'da her şey var mıdır?

"Kur'an'da ne var?" sorusuna, "Her şey var" cevabını verip, içinde "kitab" ve "her şey" sözcükleri yan yana geçen Nahl 89 ve En'âm 38'i delil gösterenler vardır. Bazıları buradan yola çıkarak Kur'an'daki ilimlerin sayısını tespite koyulmuş. Bir alim Kur'an'dan çıkarılacak ilimlerin sayısını 77.450 olarak vermiştir. Bu uçuk rakama, Kur'an kelimelerinin dörtle (zahir-batın-had-matla) çarpımı sonucu ulaşmıştır. Bu yaklaşım, Kur'an'ı çalkaladıkça yağı çıkan süt olarak görmenin bir sonucu olsa gerektir.[53]

---

51 Kur'an'ın tamamı 77.439 kelimedir. Harf sayısı bir yaklaşıma göre 323.015 bir başka yaklaşıma göre 340.740'tır. Elimizdeki Mushaf Asım b. Behdele (ö. 127/745) kıraatinin Hafs rivayetine göredir. Asım görme engelliydi ve kıraatini yazarak değil okuyarak aktardı. Mesela *sırat, malik, harut, marut* gibi kelimeler Osman hattında *elif*siz yazılmışken, elimizdeki mushafta okunduğu gibi *elif*li yazılmıştır. Beri yandan *el-kafirîn* ve *el-fasikûn* orijinali üzere elifsiz olarak bırakılmıştır. Yine *ibn umm* kelimesi A'râf 150'de bitiştirilmeden ve *elif*li, Taha 94'te bitiştirilerek ve *elif*siz yazılmıştır (Daha fazla örnek ve karşılaştırma için bkz: Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, İstanbul 1428, s. 57-70). İşte bu nedenle, Kur'an hakkında konuşurken doğru olan, "bir harfi bile..." şeklinde cümleler kurmamaktır.

52 Zeynuddin er-Razi'nin (ö. 666/1267) *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'ani'l-Azîm* adlı Kur'an sözlüğünde geçen madde sayısı 1624'tür. Bu kök kelimelerden türetilmiş kelime sayısı ise yaklaşık 10.000'dir. Fakat 1624 rakamı Kur'an'daki tüm kök kelimeleri değil, sadece yazarın 'ğarib' kabul ettiklerini içerir. Mesela *zehebe* kelimesi 'ğarib' kabul edilmediği için eserde yer almaz. Fakat en ünlü Kur'an sözlüğü yazarı Rağıb el-Isfahani, *Müfredât*'ına Razi'nin almadığı kelimeleri de aldığı halde madde sayısı yine 1600 civarındadır. Bu da verdiğimiz yaklaşık rakamı teyit eder.

53 Adı geçen ayetlerdeki *kitâb*, Razi'ye göre Kur'an'dır ve tabii ki isabetsizdir. Kadı İbnu'l-Arabi *Kanunu't-Te'vil*'de demiş ki: "Kur'an'da mevcut ilimler, Kur'an kelimelerinin dörtle çarpımı olarak 77.450 tanedir. Çünkü her kelimenin zahir, batın, had ve matlaı vardır" (Nkl: *İtkân* IV, 32). Benzer bir taksimat Gazzali tarafından yapılır ve Kur'an *mubîn* bir kitap olmaktan çıkarılarak sırlar, tılsımlar, bulmacalar, keşifler ve buluşlar kitabına dönüştürülür. (5. Bölüm 64 nolu dipnota bkz.) Süyuti, tıptan cedele, kozmolojiden hendeseye, cebirden astrolojiye kadar birçok ilmi Kur'an'dan çıkarır (*İtkân* IV, 29). Bu yöntem, "bilimsel tefsir" yaklaşımını çağrıştırır. "Çalkaladıkça yağı çıkan süt" benzetmesi için bkz: *İtkân* IV, 32. Çok erken dönemde başlayan "Kur'an'da ne var?" sorusuna Taberi'nin verdiği cevap hayli mütevazıdır: Tevhid, geçmişten haberler ve diyanet (*İtkân* IV, 32).

Bu yaklaşım, en hafif ifadesiyle duygusallıktır. Yukarıdaki iki ayette geçen *kitâb* ile Kur'an değil, varlığın ve vahiylerin yasalarının kayıtlı olduğu 'ilahi ana kayıt' kastedilmiştir. Kur'an sözcükleri, cümleleri, ayetleri ve sureleri sınırlı bir kitaptır. Hoş, Kur'an'da geçen "her şey" (*kulle şey'in*) ile "sınırsız şeyler" değil, o alandaki şeyler kastedildiğinin birden fazla örneği de yer almaktadır.[54]

Kur'an'da her şey yoktur, fakat Kur'an hayatta karşılaşacağımız her duruma uyarlayacağımız örnekler içerir. Yani Kur'an'da her problemin çözümü bulunmaz. Zira problemler sınırsızdır. Fakat Kur'an'da her problemi kendisiyle çözeceğimiz formüller bulunur.[55] Zira sınırlı formüllerle sınırsız problemler çözülür. Mesela hayatta karşılaşmamız mümkün olan her iyi ve kötü tipolojinin Kur'an'da bir karşılığı vardır. Hz. Ebu Bekir'den nakledilen "Devemin yularını bile kaybetsem, onu Kur'an'da arardım" sözünü bu bağlamda anlamak gerekir. İlk Kur'an talebesinden biri olan Hz. Ebu Bekir, bu sözü daha erken dönemde ortaya çıkan Kur'an vahyine 'paralel vahiyler' icat etme çabalarını akamete uğratmak için söylemiş olmalıdır.

Yukarıdaki görüşümüzü Şatıbi destekler. Ona göre Kur'an'ın "her şeyi açıklaması" ile, her tikel ayrıntı (*cuz'iyyât*) değil, genel ilke ve kurallar (*kulliyyât*) anlaşılmalıdır. Çünkü Kur'an'da yer alan ayrıntıya ilişkin hükümler bile, genel bir ilkeye dayanır.[56] Kantarının topuzu hepten kaçmış bâtıni yorum salgınına karşı bir tedbir olarak tasarladığını düşündüğümüz Şatıbi'nin bu yaklaşımını, "Bugün size dininizi *ikmal* ettim ve nimetimi üzerinize *itmam* ettim." (Maide 3) ayetiyle birlikte düşünmek lazım. Bu ayette *ikmal* edildiği söylenen

54 "Her şey" ifadesinin her şeyi değil "o konudaki her şeyi" ifade ettiğiyle ilgili bkz: Kehf 84; Neml 16.

55 Bu bağlamda 19. yüzyıl âlimlerinden Muhammed Abduh ile bir papaz arasında geçen şu olay ünlüdür: Bir papaz Abduh'a 'Kur'an'da her şeyin olduğunu söylüyorsunuz, mesela bir un çuvalından kaç tane ekmeğin çıkacağı yazıyor mu?' diye sormuş. Abduh da "Evet, yazıyor" demiş. Papaz, "Nasıl olur?" deyince Abduh, Kur'an 'Bilmiyorsanız bilenlere sorun!' diyor, biz de gider fırıncıya elli kiloluk bir un çuvalından kaç tane ekmeğin çıktığını sorar öğreniriz" deyince papaz susmuş.

56 Şatıbi, *el-Muvafakat* (terc.) III, 353-354.

şey Şatıbi'nin "kulliyyât" dediği şeye, *itmam* edildiği söylenen şey ise onun "cuz'iyyât" dediği şeye tekabül eder. Ümmete düşen 'nimetin de *ikmal* olması için', Kur'an'ın ilkelerinden yola çıkarak anlam üretimini sürdürmektir. Zira nimetin ikmali bu çabalara bağlıdır. Zaten "Kur'an'ı tedebbür etmezler mi?" emr-i ilahisinin gereği de budur.

Doğrudur, Kur'an'a çalkaladıkça yağı çıkan süt muamelesi yapmak onu istismara yol açar. Fakat bendeniz Şatıbi'nin bu yaklaşımından, Kur'an'ın içeriğini cahiliyyenin kıt ve sığ aklına indirgeyen bir tarihselcilik icazeti çıkarmayı daha ağır bir istismar olarak görüyorum. Bu, Kur'an'ı tarihe gömmek isteyenlerin ekmeğine yağ sürmektir. Allah Kur'an'ı bir hidayet ve bir hayat rehberi olarak indirdi; ona iman edenler, cahiliyye bedevisinin aklına mahkûm olsunlar diye indirmedi. Aksine "karanlık" ilan ettiği o akıldan ve benzerlerinden kurtulup, yerine aydınlık bir akıl inşa etmek için indirdi. Yukarıdaki türden bir istismar, varlığın tefsiri olan Kur'an'ın içeriğini, onun araç olarak kullandığı Arap dilinin beraberinde taşıdığı bedevi kültürünün tutsağı haline getirmektir.

Kimse boşuna heveslenmesin. Kur'an, söylemediklerini kendine söyletenlerin sözünü nasıl sahiplerine iade ettiyse, kendini bedevi Arap ufkuna zincirlemek isteyenlerin zincirlerini de sahiplerine öyle iade etmesini bilir. Zira o, Kur'an'dır; nesne olan değil, daima özne olandır.

2.3.2. Kur'an'ın içeriği ve ana konuları

Kur'an, içerik açısından tasnif edilebilir mi?

Zor ama imkânsız değil. Zor, çünkü Kur'an bir yazarın masa başında önce planlayıp sonra ürettiği giriş-gelişme-sonuç bölümlerinden oluşan sistematik bir ders kitabı değildir. Kur'an 23 yıllık bir zaman diliminde yaşanan hayata müdahil bir özne olarak inmiş bir hayat kitabıdır. Bu yüzden Kur'an, içerik olarak da hayata benzer. Hayattaki çeşitlilik onun dağınık olduğu, renklilik onun kaotik olduğu anlamına

gelmez. Aynı şey Kur'an'ın içeriği için de geçerlidir. Kur'an, içeriğindeki olanca farklılığa rağmen, arkasında ilahi bir irade ve aklın olduğunu hep belli eder.

Kur'an'ı içerik olarak tasnif etme çabası daha ilk Kur'an nesli tarafından başlatılmıştır. İbn Abbas Kur'an'ın içeriğini dört başlık altında toplamış: a) *Akaid.* b) *Ahlak.* c) *İbadat.* d) *Muamelat.*

Onun orijinal tasnifinin sırasından emin değiliz. Bizce tasnifin kendisinden daha önemli olan, tasnifin sıralamasıdır. Kur'an'a bu tasnifi sunarsak, bu dörtlünün en başında *ahlak*ın geldiğini görürüz. Beled suresi bunun en açık delilidir: Allah insana iyi ile kötüyü ayıracak bir donanım vermiştir. İnsan bu donanımla şu adımları atmalıdır: a) Sarp yokuşu çıkmak için bedel ödemelidir. b) Özgürlükten mahrum olanı özgürlüğe kavuşturmalıdır. c) Açı doyurmalıdır. d) Yetimi gözetmelidir. e) Evsiz barksız bir düşküne sığınılacak liman olmalıdır. Bütün bunları yaptıktan sonra mı? "*Ondan sonra* da iman edenlerden olmalıdır" (Beled 10-17).

Kur'an'ın takvayı hidayetin temeline yerleştirmesinin (Bakara 2) sebebi de aynıdır. Zira *takva*, "sorumluluk bilinci"dir. Sorumlu davranış bu bilinci üretir. Buna Allah Rasulü'nün muhteşem bir ahlak üzere olduğunu söyleyen ayeti de ilave etmek gerekir (Kalem 4). Ahlaksız bir dindarlığın İslam'ın başına açtığı belalar, Kur'an'ın ahlaka verdiği önceliğin önemini bir kez daha teyit eder.

Kur'an'ın ana konularını ve o konuların alt başlıklarını şöyle bir tasnife tabi tutabiliriz:

1. *Varlık*: Yokluk ve varlık, yaratılış süreci, kitab-ı mübin, kâinat, varlığın anlam ve amacı, varlığın şahitliği.

2. *Allah*: Tevhid ve şirk, esma-i hüsna, ulûhiyet, rububiyyet, vahdaniyyet.

3. *İnsan*: Beşer ve insan, insan ve şeytan, insan ve cin, akıl, irade, fıtrat, ubudiyyet.

4. *Vahiy*: İnzal ve tenzil, Levh-i Mahfuz ve Kur'an, Tevrat, İncil, Cebrail ve ruh.

5. *Ahiret*: Dünya ve ahiret, ölüm, son saat, diriliş, hesap günü, cennet ve cehennem.

6. *İnsan ilişkileri*: Vicdan, şefkat, merhamet, değerler, iyilik ve kötülük, takva, paylaşma.

7. *Bilgi*: İlim ve cehalet, âlim ve cahil, kalem ve kitap, okuma ve yazma, öğrenme.

8. *Tarih*: Kıssa ve meseller, İsrailoğulları, Yahudiler, Hıristiyanlar, cahiliyye.

9. *Din*: Adalet, hukuk, sınırlar, kurallar, helaller ve haramlar.

10. *Nübüvvet ve risalet*: Peygamberlik, peygamberler, Hz. Muhammed.

11. *İman*: İman esasları, iman ve küfür, iman ve amel, nifak ve münafık.

12. *İbadet*: Dua, namaz ve temizlik, zekât, oruç, hac, kurban, cihad.

13. *Toplum*: İslam toplumu, muamelat, beşeri ilişkiler, iyiliği emir kötülükten nehiy, davet.

Kur'an'ı ana konularına göre tasnif etmenin bir iyi bir de kötü yönü vardır. İyi yönü, Kur'an'a ilişkin bilgiyi nerede bulacağınızı bilir, lazım olduğunda kolayca erişirsiniz. Fazla söze ne hacet, "ilim tasniftir" diyen doğru demiş. Kötü yönü, yaptığınız tasnifin, Kur'an'ın iç bütünlüğünü görmenize engel olmasıdır. Oysa Kur'an'ın tüm konuları, birbiriyle paralel ve çapraz bağlara sahiptir. Hiçbir konu bir diğerinden kesilip koparılamaz.

Kur'an yeri gelir başınızı göğe ve yere çevirmenizi ister. Hemen ardından sözü yaratılıştaki anlam ve amaçlılığa getirir. Hayatınızın anlam ve amacını sorgulamanızı ister. Bir yandan ahireti hatırlatırken, öte yandan helak edilmiş bir kavmin hikâyesini nakleder. Bu sırada şeytanın ayartmalarına karşı uyarır. O arada bir peygamberin mücadelesini örnek verir. Ötede namazla direnmeye çağırır, beride takva temeline dikkat çeker. Ehl-i kitap üzerinden "Kızım sana söylüyorum gelinim sen anla" derken, Tevrat üzerinden Kur'an-mü'min ilişkilerini sorgular. Hz. Yusuf'un Mısır'a sultan

oluşunu anlatır, aslında Mekke'nin Yusufu'na "Medine'ye hazırlan" mesajını vermektedir. Karada gemi yapan Nuh'u anlatırken maksadı kıssa anlatmak değildir; Mekke'de "bittim" diyen İslam toplumuna taktik vermektir. İsmail'i kurban eden İbrahim'in üzerinden tüm mü'minlere şu mesajı iletir: Allah istiyorsa, hemen verin! Zira Allah, almak için değil vermek için ister. Âdem-İblis kıssası üzerinden Allah'ın insandan beklentisi dile getirilir: Günahsızlık değil, günahında ısrar etmemek...

Özetle Kur'an'ın içeriğine ilişkin hiçbir tasnif, kompartıman modeline dönüşmemelidir. Ahlak akideden, iman amelden, tevhid adaletten, Hâlık mahlûktan, Allah insandan, ilim dinden, geçmiş gelecekten, vahiy insandan kesilip kopartılamaz.

Kur'an'ın ana konularının tamamının ekseninde aslında tek bir başlık vardır: İnsan... İnsan, Kur'an'ın nüzul sebebidir. Kur'an neden söz ederse etsin, hepsinde sözün dönüp dolaşıp geleceği yer insandır. Zira Kur'an'ın sebebi insandır, hedefi insana kalite katmaktır. Çağın diliyle konuşursak, bu açıdan Kur'an 'toplam kalite yönetimi el kitabı'dır. İbn Abbas'ın yukarıdaki dörtlü tasnifinde yer bulmayan *Kur'an kıssaları*, Kur'an insanını oluşturmada özel bir işleve sahiptir. Bu açıdan, ayrı bir başlık altında değerlendirilmesi gerekir.

2.3.2.1. Kur'an kıssaları

Kur'an kıssalarında ilk bakışta göze çarpan en önemli hususlar şunlardır:

1. Kur'an, kendi kıssalarını, "hak ile" (*bi'l-hak*) anlatır.[57]

57 Talut-Calut kıssası (Bakara 252), Âdem'in iki oğlunun kıssası (Maide 27), mağara arkadaşları kıssası (Kehf 13), Musa ve Firavun kıssası (Kasas 3) ve daha başka kıssalar 'hak ile' anlatılmıştır. Hakkın zıttı batıldır. *Bâtıl* "anlamsız" ve "amaçsız" olanı ifade eder (Bkz: Enbiya 18; Tûr 35). Zemahşeri Âdem'in iki oğlu kıssasını yorumlarken, 27. ayetteki *bi'l-hakkı, bi'l-ğaradi's-sahîh* (doğru bir amaç ile) şeklinde açar. Yüce Allah gökleri ve yeri de 'hak ile' yaratmış (İbrahim 19; Nahl 3), vahyi 'hak ile' indirmiştir (İsrâ 105). 'Hak ile' ifadesinden kastedilenin anlamlılık ve amaçlılık olması, bazı tarihselcilerin dediği gibi, kıssaların tarihi gerçekliğinin olmadığı anlamına asla gelmez. Aynı şey mitolojik anlatımlarla benzeşen bazı kıssalar için de geçerlidir. O mitolojilerin kökeninde de benzer yaşanmışlıkların yattığını dü-

Bu "hak ile" vurgusu, kıssaların tarihsel bilgi değerinden çok, onun amaçlılığı ve anlamlılığına ilişkindir. Yani kıssaların "hak ile" anlatılması, onların "hikâye" ve "masal" değil, sahih bir amaca hizmet etmek için anlatıldığına delalet eder. Bir şey ki, hakka hizmet etmiyorsa, batıla hizmet ediyor demektir.

2. Kur'an kıssaları, tarihten haber verme değil, tarihten ibret alma amacını taşır. Yani maksat tarihi bilgi vermek değil, hidayete ulaştırmaktır. Hidayet kitabı olan Kur'an, tarihteki yaşanmışlıklar üzerinden, insana rehberlik yapar ve geleceği inşa eder. Kur'an'ın kıssalar üzerinden yaptığı rehberlik sadece sıradan mü'minleri değil, bizzat Hz. Peygamber'i de kapsar.

3. Bu yüzden Kur'an kıssaları, çoğunlukla zaman ve mekân bildirmez. Âdem ve İblis kıssasının zamanını Kur'an'dan tespit etmeye kalkanın eli boş kalır. Aynı şey, İbrahim-Nemrud, Musa-Firavun ve diğer kıssalar için de geçerlidir.

4. Kur'an peygamberlerin bazılarının isimlerini verir, fakat birçoğunun isimlerini vermediğini de söyler. İbrahim'i biliriz, fakat onu yakmak için *keyd* (tuzak) hazırlayan yöneticinin kim olduğunu bilmeyiz. Musa'yı biliriz, fakat firavunun kim olduğunu bilmeyiz. Zira Firavun, özel değil "kral, şah, sultan, emir" gibi cins isimdir. Musa-bilge kul kıssasındaki "bilge kul" kimdir, onu bilmeyiz. Ona "Hızır" adını güvenilmez İsraili rivayetler yakıştırır.

5. Kur'an kıssalarında adı geçen özel ve cins isimlerin her biri, iyi veya kötü evrensel bir karakteri temsil eder. Mesela Âdem hatasından dönen iyi bir karakteri, İblis hatasında ısrar eden kötü bir karakteri temsil eder. Davud ve Süleyman adil yöneticiyi, Nemrud ve Firavun zalim yöneticiyi temsil eder. Kur'an, Ebu Leheb tarihsel kişiliği üzerinden "Ebu Leheblik" evrensel karakterini mahkûm eder.

şünmek varken, mitolojiyi Kur'an kıssalarının kaynağı olarak görmek ancak tarihselcilik ön yargısıyla açıklanabilir.

Kur'an kıssaları, anlatılış amacını gerçekleştirmek için dilin tüm imkânlarını kullanır. Sembolizm ve drama yöntemi bunların başında gelir. Bu bazen Yusuf kıssasında olduğu gibi tasvirî dil yöntemiyle, bazen ise Musa-bilge kul kıssasında olduğu gibi sembolik dil yöntemiyle yapılır. Kıssalardaki sembolik dil, kıssaların amacı olan hidayet ve hakikate kılavuzluk etme adına yorumlanacağı yerde, geleneksel yorumcular tarafından olmadık yerlerden 'mucize' imal edecek şekilde yorumlanmıştır. Bakara suresine adını veren İsrailoğullarına kesmeleri emredilen inek kıssası (67-73) bunun en tipik örneğidir. Yine tefsirlerde ne büyük mucize olduğu anlatıla anlatıla bitirilemeyen Salih kavminin helakine sebep olan "Allah'ın devesi", Kur'an tarafından bir mucize olarak değil bir *fitne* (sınav aracı) olarak takdim edilir (Kamer 27). Tefsirlerin bir sürü uçuk kaçık hikâye anlatmalarının sebebi "Allah'ın devesi" denmesi olsa gerektir. Hâlbuki Kur'an'da yeryüzünden "Allah'ın arzı", tarihte onlarca kez yıkılıp yakılmış olan Kâbe'den "Allah'ın beyti" diye söz edildiği gözden kaçmıştır. Yine toplumun ortak hafızasında kalan olaylar için "Allah'ın günleri" (İbrahim 5) diye söz edildiği de... Böyle olunca, kıssadan alınacak hisse zayi edilmiştir.

Bütün örnekler bir yana, Kur'an, insanlık tarihinde en çok dramatize edilen ve binlerce yıldan beri dilden dile aktarılan örneklerden biri olan Hz. İbrahim'in 'yakılma' teşebbüsü olayından dahi *keyd* (tuzak) olarak söz eder (Enbiya 70). Yani Kur'an'a göre Hz. İbrahim'in yakılma olayı bir göstere göstere yakma değil, bir *keyd*, yani bir tuzak ve yakmaya teşebbüstür. Rabbimiz onu tuzak kuranların elinden kurtarmıştır.

Kur'an kıssalarının tekrarı da gerçekte yalınkat bir tekrar maksadını taşımaz. Bir kıssanın tekrar edilen her versiyonu, farklı bir vurgu ve ders içerir. Mesela Kur'an'da 30 ayrı yerde değinilen Hz. Nuh ve kavminin kıssasına ilişkin her anlatım farklı bir vurgu taşır. Hûd suresindeki anlatım Hz. Peygamber'i teselliyi, Zâriyât suresindeki anlatım kâfirleri korkutmayı hedefler. Kur'an'da Musa ve İsrâiloğulları kıssası,

Mekkî ve Medenî birçok surede farklı vurgular ve bölümlerle aktarılmıştır. Mekke'de inen A'râf suresindeki anlatımın içeriğiyle, Medine'de inen aynı konudaki ayetleri karşılaştırdığımızda şu sonuç çıkar: 'Hz. Musa'nın Mekkesi' diyebileceğimiz büyük göç öncesi dönem, Hz. Muhammed'in Mekkesi'nde ele alınır. Her peygamberin Mekkesi birbirine benzer. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve ona inananlar, tarihin bu yasasıyla teselli edilir.

Kur'an'daki helak edilen kavimlerin helak kıssalarından şu genel sonuçları çıkarabiliriz:

1. Kavimlerin helakinde peygamberlerin dahli yoktur. Hz. Yunus zımnen kavminin helakini istemiş, fakat helak edilmemiştir. Hz. İbrahim Lut kavminin helakinden dolayı endişe etmiş, fakat işe yaramamıştır.

2. Kavimlerin başına gelen felaket, kavmi imana ikna etmeyi amaçlamamıştır. Zira kalem kırılmıştır. Helak iradesi, bir uslandırma değil bir infaz ameliyesidir.

3. Helakten dolayı iman eden bir kavme rastlanmamıştır. Sadece Yunus kavmi, helak emrinden sonra fakat helakin gerçekleşmesinden önce tevbe etmiş ve kabul edilmiştir.

4. Helak edilen kavimlerin her birinin helak edilişi, tabiatta hiç bilinmeyen ve hiç görülmemiş yöntemlerle değil, bilinen ve açıklanabilen yöntemlerle helak edilmiştir.

Kur'an kıssalarının bir özetini yapacak olursak, en kısa biçimde şöyle özetleyebiliriz:

Âdem-iblis kıssası: Bir fıtri masumiyet kıssası değildir. Âdem'in şahsında, günahından dönerek af dilemenin ve adam olmanın kıssasıdır. Şeytanın şahsında, günahında ısrar ederek iblisleşmenin kıssasıdır. Kıssadan hisse: Ey insan! İster günahını itiraf et âdemleş/adam ol, ister günahında ısrar et iblisleş.

Nuh kıssası: Karada gemi yapmanın kıssasıdır. Eğer Rabbine teslim olur ve karada gemi yaparsan, deniz lazım olunca denizin Rabbi onu ayağına getirir. Alaycıların "Hani bunun denizi" diye dalga geçmeleri seni yıldırmasın. Sen zamanının Nuh'u ol ve kötülük okyanus olsa, sen iyilik adası ol!

İbrahim kıssası: Tevhidin, teslimiyetin, hicretin ve kurbiyyetin kıssasıdır. Hak söz konusu olduğunda, önüne gerilen baban bile olsa yolundan asla dönme! Herkes bir amaç için yollara düşerken, senin yola düşme amacın Allah olsun. Baltan varsa, onu puta tapan zavallıların boynunu vurmak için değil, putları kırıp onlara tapanları özgürleştirmek için kullan! Günahkârı değil günahı nişan al! Unutma! Hiçbir Nemrud'un ateşi İbrahimî bir imanı yakamaz. Allah ile arana kimsenin girmesine izin verme! Bu "İsmail" dahi olsa, onu aradan çek ve O'na yaklaş.

Ad ve Semud kavminin kıssası: Ad kavmi, çölün denize bakan kıyılarını cennet gibi bir medeniyete çeviren bir kavimdi. Çöl ikliminde, yeryüzünde misli görülmemiş İrem bağlarını yeşerttiler. Fakat şımardılar ve helak edildiler. Helak oluş nedenlerini inşaat malzemesinin çürüklüğü sandılar. Geride kalanlar Hıcr'de dünyanın en sağlam inşaat malzemesi olan kayalardan Semud medeniyetini kurdular. 'Şimdi bize kimsenin gücü yetmez' diye düşündükleri bir zamanda, bela onları kayadan evlerinde gelip buldu.

Zülkarneyn kıssası: Sebeplere sarılarak dünyanın uçlarına ulaşmanın kıssasıdır. Adalet ve ilmi, hikmet ve hükmü, merhamet ve devleti birleştirenin önünde tüm kapıların açılacağının kıssasıdır.

Yusuf kıssası: İffetin kıssasıdır. "Bir kişiden ne çıkar?" sorusunun cevabıdır. İlim, sebat, sabır, gayret, iffet, hikmet ve hizmet ile bir kişi koca bir toplumun istikametini nasıl belirler sorusunun cevabıdır. Yusuf kıssası, "Gömleğinizin nereden yırtıldığına dikkat edin!" diye bağırır. Herkesin bir Züleyhası vardır, senin de ey muhatap!

Musa ve Firavun kıssası: Adalet ve zulmün kıssasıdır. Musa sarayda yetişmiş bir prensti. Bir yumrukta haksız yere bir adam öldürdü. Öyle bir tevbe etti ki, kaza cinayetine sebep olan eli görene hidayet dağıtan bir 'yed-i beyza' oldu. Kaza cinayeti onu saraydan kurtardı. On yıl koyunlarını güttüğü Hz. Şuayb'ın okulunda öğrencilik yapmadan vahiy gelmedi.

Elindeki çoban asası üzerinden her zamanın firavunlarına verilen tüm zamanların dersi: Her firavunun bir Musası vardır. Musa'nın elindeki çoban asası, Firavun'un zulüm kamçısını yener. Ve her firavunun boğulacağı bir deniz vardır.

Musa-bilge kul kıssası: Olaylar ve eşya asla görünen yüzünden ibaret değilir. Olaylar ve eşyanın bir de görünmeyen yüzü vardır. Eğer olaylar ve eşyanın iki yüzünü birden göremiyorsan, her şeyi bilen ve gören Allah'ın hükümlerine teslim olmaktan başka çaren yok ey insan! Bir de iyi bil ki şeriat Musa gibi düşünmeni ister. Bilge kulun yaptığını yapmaya kalkarsan çocuk katili olarak yargılanırsın.

Davud ve Süleyman kıssası: Güç ve iktidar ahlakını öğretir. Demiri yumuşatmak, iktidarın demirden gücünü adaletin fırınında yumuşatmak ve ona şekil vermektir. Yani güç ve iktidarın sizi yönetmesine izin vermemek, güç ve iktidara ait değil, sahip olmaktır. Güç ahlakı yoksa güce talip olmayın! Dünyaya hükmeden Sultan Süleyman da olsanız, bir karıncayı dahi ezmemeye çalışın! Seveceğiniz favori atlarınızın olması sorun değildir. Sorun, atların size Allah'ı unutturmasıdır. Sözün özü: Ata sahip olsanız da, ata ait olmayın!

Yunus kıssası: Görevden kaçma! Eğer kaçacaksan, Allah'ın yaratmadığı bir mekân bul, öyle kaç! Yakalandığında tevbe et! Tevbenin ön şartı; *lâ ilâhe illâ ent* tevhid kelimesidir. Zira akide yamukken amel düzgün olmaz. İkinci şartı; "kusursuzluğun Allah'a has olduğunu bilmek ve *subhanek* (mükemmel sadece Sensin) demektir. Ondan sonra sana; *innî kuntu mine'z-zâlimin* (şüphesiz ben zalimlerden oldum) demek düşer. Suçun yüzde doksan dokuzu küfürde direnen Ninova'nındı! Fakat Yunus da olsan Ninova'yı değiştiremezsin, ama kendini değiştirebilirsin. Sen kendini değiştir, Allah Ninova'yı değiştirir. Nitekim öyle de oldu.

Eyyub kıssası: An'a mahkûm olma! Başına gelenden dert yanmak yerine, ayaklarını yere vur, depren, kıpra, gayrete gel ve sebepler ara! Ne biliyorsun: Belki de bedeninin hastalığı, ruhunun şifasıdır! Dünyevi kayıplar telafisiz kayıp değildir.

Gider ve daha fazlasıyla geri gelebilir. Yeter ki Rabbinin rızasını kaybetme!

Ashab-ı Kehf kıssası: Şirkten kaç! Öyle kaç ki, şirkin giremediği bir mağarayı dünyadan geniş bil! Zira şirk bataklığına düşenler yaşayan ölülerdir. Eğer yeryüzünde bir mağaralık yerin varsa, imkânın bitmemiş demektir.

Zekeriyya ve Yahya'nın kıssası: İnsanoğlu duayı aşk modunda eder, fakat soruyu akıl modunda sorar. Zekeriyya yaşı geçmişken evlat istedi, verildiği müjdesini alınca da "Nasıl olur?" dedi. Yahya, "Hep yaşayacak" demektir. Adını yüce Rabbin koyduğu Yahya, hayatının baharında bir zalimin kılıcıyla kellesi kesilerek katledildi. Kıssadan hisse: Yaşamanın kulca bir tarifi varsa, Allahca da bir tarifi vardır. Sen Allah'ın gör dediği yerden bak ve O'nun gösterdiğini gör. Yaşamanın tanımını Allah'tan öğrenirsen, ölümsüzlüğü anlayabilirsin.

Meryem ve İsa kıssası: Erkek egemen Roma kültürüne: Ey Roma! Sen annenden utanadur, Ben en saygın peygamberlerimden birini annesine nispetle anacağım! Yahudilere: Meryem'e attığınız iftirayı reddediyorum ve oğlunu "Meryem oğlu İsa" diye adlandırıyorum. Hıristiyanlara: O, Tanrı'nın oğlu İsa değil, Meryem'in oğlu İsa'dır. Hanne-Meryem-İsa: Üç kuşakta adayış sürecini ifade eder: Adayan, adanan ve müjde. Ey insan! Aldanmak istemiyorsan ebedî kapıya adan!

2.3.3. Kur'an nesilden nesile taşınırken nasıl korundu?

İnen vahyin korunmasına yönelik alınan ilk tedbirler şunlardır:

1. *Vahyin yazıyla korunması*: Kur'an'ın ilk indirilen pasajı içinde "O, insana kalemle öğretti; O, insana bilmediğini öğretti" ('Alak 4-5) ayetleriyle, Hz. Muhammed'e vahyi yazıyla koruma altına alma işareti verilmiştir. Aynı işareti ilk inen surelerden birinde yer alan "Kaleme ve yazdıklarına yemin olsun" (Kalem 1) ayetinde de görüyoruz.

O günkü Arap kültürü, yazılı değil sözlü kültürdü. Hz. Rasul bu işareti aldıktan sonra sözlü kültürün baskın olduğu Mekke'de yeni bir yazılı kültür çığırı açmıştır. Vahyi yazıyla korumak için 23 yıl içinde 40'a yakın vahiy kâtibi istihdam etmiştir. Bu açıdan vahyi ilk toplayan bizzat Hz. Peygamber'in kendisidir. Vefat ettiği gün, vahiy kâtiplerine yazdırdığı vahiyler dağınık bir halde başı ucunda bulunuyordu. Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem etmek için bir müddet eve kapandığı rivayetlerini, bu dağınık malzemenin ilk defa onun tarafından derlenmesi ve ciltlenmesi şeklinde yorumlayabiliriz.

2. *Vahyin namazla korunması*: Kur'an'dan ilk inen Alak suresi *salât*tan söz eder ('Alak 10). Bu da ilk mü'minlerin hayatında *salât*ın Kur'an'la yaşıt olduğunu gösterir. Namaz, Kur'an'ı taşıyan kap mesabesindedir. Namazsız Kur'an okumak emredilmişken, Kur'ansız namaz kılmak söz konusu değildir: "Kur'ansız (Fatihasız) namaz namaz olmaz."[58] Namaz her mü'mine farzdır. Bu demektir ki, namaz kılan her mü'min zorunlu olarak Kur'an okuyacaktır. Bu da Kur'an'ın namazla korunması demektir. Cemaatle kılınan namazlarda, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in ağzından ezberleyenlerin sayısı hiç de az değildir.

Kur'an'ın namazla korunmasının ikinci unsuru, Medine'de devreye giren Cuma namazlarıdır. Hz. Peygamber'in Medine'de okuduğu yaklaşık 500 hutbe vardır. O'nun hutbelerinin çoğunun konusu Kur'an idi. O, hutbelerinde genellikle Kur'an okuyordu. Bu da Kur'an'ın korunmasına dâhildir.

3. *Vahyin hafızayla korunması*: Kur'an, daha peygamberin arkadaşları tarafından baştan sona ezberlenen bir kitap olmuştur. Kur'an'ı baştan sona ezberleme işi tarih boyunca artarak sürmüş, Kur'an canlı bellekler aracılığıyla 1400 yıldan beri nesilden nesile aktarılmıştır. Günümüz İslam dünyasında hafız olanların sayısı abartısız milyonlarla ifade edilecek kadar çoktur. İlk indirilen ayeti "Oku!" emriyle baş-

58 Buhari, Ezan 95.

layan Kur'an'ı okuma çabası, Müslüman toplumlarda okuma oranını orta çağlar boyunca hiçbir toplumla kıyaslanmayacak oranda artırmıştır.

2.3.3.1. Kur'an, Nebi yaşarken yazılmış ve toplanmıştır

Hz. Peygamber'in, peyderpey inen Kur'an'ı yazdırdığı tarihi bir hakikattir. Bunda otoriteler arasında bir ihtilaf yoktur. Rasul'ün Kur'an'ı önce yazdırıp, ondan sonra bu yazılı malzemeyi muhafaza etmediğini düşünmek abes olur. Bu yazılmanın "bir araya toplama" (*cem*) işini içermediğini söylemek tutarlı değildir. Zira her inen Kur'an pasajı Nebi tarafından titizlikle ve eşzamanlı olarak yazdırılıyordu. Sadece yazdırılmakla kalmıyor, Allah Rasulü "Bir ayet de olsa benden tebliğ ediniz" diye emrediyordu. Bu durum, yazılı malzemenin belli bir yerde istiflenerek muhafaza edildiğini gösterir.[59]

Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında kâğıt yapraklara yazıldığını ve mushaf haline getirildiğini sahih senetle Abdullah b. Rufay'dan nakledilen şu rivayet teyit eder: "Ben ve Şeddad b. Ma'kil İbn Abbas'ın yanına girdik. Şeddad ona "Peygamber bir şey bıraktı mı?" diye sordu. O, "Şu iki kapak arasındakinden başka bir şey bırakmadı" dedi. İki kapak arasındaki şeyin kitap şeklinde bir araya getirilmiş yapraklar anlamına geldiği açıktır.[60] Yine Buhari, yukarıdaki hadisle aynı kitap içerisinde, Hz. Peygamber'in Kur'an'dan başka bir şey bırakmadığını rivayet eder. Demek ki, Hz. Peygamber Kur'an'ı bırakmıştır. Bu bı-

59 "Bir ayet de olsa benden tebliğ edin" hadisi için bkz: Buhari, *Enbiya* 50. Buhari'de geçen bir rivayete göre, Kur'an'dan bir şey indiğinde, Rasulullah okur-yazar sahabilerden birini çağırıyor, ona yeni inen pasajın nereye yerleştirileceğini söyleyerek yazdırıyordu (Buhari 66/4, h. No:2). Yazılan sayfalar Rasulullah'ın evinde muhafaza ediliyordu. Vahiy kâtipleri kendileri için de bir nüsha yazıp götürüyorlardı. (Konuyla ilgili bkz: M. Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1993) Buna o dönemde kâğıt gibi yazı malzemelerinin olmadığı üzerinden itiraz edilemez. Kur'an *kırtâs* ve *rikk*'dan söz eder (7:91 ve 52:3). Bu malzemeler o dönemin kâğıdı mesabesindedir. *Kırtas hadisi* de bunun delilidir. Bu hadiste Rasul kırtas-kalem getirilmesini istemiştir. Demek ki yazı yazılacak kâğıt, deri, kumaş ve benzeri malzeme orada bulunan bir şeydi.

60 Buhari, *Fedailu'l-Kur'an*, 16/1, no: 2008 ve 5019. Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde kitaplaştırıldığına dair Kastallani'de geçen bir rivayet için bkz: Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye* III, 99.

rakma ile insanların hafızalarındaki Kur'an kastedilmiyor olsa gerektir. Zira o, 'bırakılan' bir şey değildir.

Resmi Mushaf'ın tertibinin Hz. Osman tarafından verilen bir talimatla, Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit başkanlığındaki bir ekibe yaptırıldığı, sahabenin de onayının alınarak mushafların tektipleştirildiği tartışılmaz bir hakikattir. Buna yukarıda ilgili bölümde değindik. İşte bu yükün altından alın aklığıyla çıkan Zeyd b. Sabit'in bir itirafı var: "Biz Kur'an'ı rika' üzerine yazıldığı parçalardan telif ederdik."[61] Aynı hakikati Ebu Şame el-Makdisi şöyle dile getirir: "Asıl amaç, ancak Hz. Peygamber'in huzurunda kaleme alınmış ve yazıyla tesbit edilmiş olanların istinsah edilmesiydi. Yalnızca bellekteki nakil yetmiyordu."[62]

Kur'an, Allah Rasulü'nün peygamberlik sebebidir. Allah Rasulü'nün Kur'an üzerine titremesinden daha doğal bir şey yoktur. Risaletinin varlık sebebi olan Kur'an'ı kendisinden sonrakilere emin bir şekilde bırakmadan dünyadan ayrıldığını düşünmek hem akla, hem nakle, hem de yaşananlara aykırıdır. Fakat Kur'an'ın cem ve tertibi bahislerinde yazılıp çizilenler, hayli kafa karıştırıcı, hatta yer yer rahatsız edicidir.

Sebebi bellidir: Ümmetin kapanmaz yarası, tarafgirlik... Birçok mesele gibi, Sünni-Şii rekabetinin -hatta husumetinin- ağır gölgesi, Kur'an'ın cem ve tertibi meselesinin de üzerine düşmüştür. Buna, rivayetler içine sızan Emevi ve Abbasi taraftarlığını da ilave etmek gerekir. Kur'an'ın bir araya getirilmesi meselesinde aslan payını Emevi ve Sünni bakış açısı Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman'a ayırırken, Şii bakış açısı da Hz. Ali'ye ayırır. Hatta erken dönemlerde bu meselenin Ensar-Muhacir rekabetine de alet edildiğinin emareleri görülür. Bu arada kaynayıp giden bir hakikat vardır: Kur'an'ın daha Hz. Peygamber döneminde yazdırıldığı ve bu malzemenin Rasulullah vefat ederken başı ucunda bulunduğu hakikati.[63]

---

61 Hakim, *Müstedrek* II, 611.

62 Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 50.

63 Mesele hakkında epey mesai tüketen İbrahim Sarmış'ın da isabetle ifade et-

2.3.3.2. Sahabe'nin Mushaf'ı düzenlemesi

Şu bir gerçek ki, Kur'an'ın Halife Hz. Ebu Bekir döneminde toplandığına dair rivayetlerin üzerine, Abbasiler döneminde bu işin şerefini sadece Hz. Osman'a bırakmak istemeyenlerin gölgesi düşmüştür. Oysa Hz. Ebu Bekir döneminde yapılan iş, Rasulullah'ın evinde bulunan sayfaların dağılıp kaybolmaması için bir araya getirilip iple bağlanmasından ibarettir.[64] Bazı rivayetler, bu işte önemli bir payı da Hz. Ömer'e ayırır. Hz. Osman'ın Mushaf'ın tertibindeki büyük rolünü zaten kimse inkâr edemez.

'Allah Rasulü'nün vefatı sırasında başı ucunda istif edilmiş olan Kur'an yazılı malzemeye ne oldu' sorusu, önemli bir sorudur. Bu sorunun peşine düşmesini beklediğimiz kaynaklar, zihnimizi, üstü örtülü mezhep rekabetine bandırılmış rivayet sağanağına tutmuşlardır. Bu sorunun cevabı olabilecek bilgileri, Sünni kaynaklara da giren fakat Şii kaynaklarda daha ayrıntılı ele alınan bir rivayette bulmaktayız:

Allah Rasulü, ölümü arefesinde Hz. Ali'ye şöyle emreder: "Ey Ali! Kur'an sahifelere, ipek kumaş parçalarına ve *kırtas*lara (kağıtlara) yazılmış bir halde yatağımın baş tarafında duruyor. O yazılı metinleri alın ve derleyin. Kur'an'ı Yahudilerin Tevrat'ı zayi ettikleri gibi zayi etmeyin." Bunun üzerine Hz. Ali ayağa kalkıp Kur'an ayetlerinin yazılı olduğu muhtelif malzemeyi bir kumaş parçasıyla bohçalayıp evine götürmüştür. Ardından bu dağınık parçaları mushaf haline getirinceye kadar evden dışarı çıkmamaya yemin etmiştir."[65]

Hz. Ali'nin Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesindeki öncü rolü, Sünni kaynaklara şöyle bir siyasi diyalog bağlamında ge-

---

tiği gibi; "Sonuç olarak Kur'an'ın halifeler tarafından toplandığını söylemek kuruntu olup Kitab'a, Sünnet'e, İcma'a ve akla aykırıdır." (İbrahim Sarmış, *Hadisler Kur'an'la Eşdeğer midir*, İstanbul 2010, s. 181)

64 Sicistani, *Kitabu'l-Mesahif*, s. 60-67; Zerkeşi, *el-Burhan* I, 238; Suyuti, *İtkân* I, 73.

65 Muhsin Feyz-i Kaşani, *Tefsiru's-Safi*, Tahran 1384, I, 36. Endülüslü Sünni müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340), tefsirinin girişinde, Rasulullah'ın vefatından sonra Hz. Ali'nin eve kapanıp Kur'an'ı nüzul sırasına göre derlediğini söyler. Bu ilmî değeri yüksek mushaf, zaman içinde kaybolmuştur. (Bkz: Ebu'l-Kasım İbn Cüzey, *et-Teshil li-Ulumi't-Tenzil*, Beyrut, ty, I, 1-4)

çer: Halife Ebu Bekir, Ali'yi yanına çağırtarak "Bana biat etmeye razı değilsin, öyle mi?" diye sorar. Hz. Ali "Hayır, vallahi böyle bir şey yok" diye karşılık verir. Bu defa Halife Ebu Bekir "Peki, nedir seni benden uzak tutan?" diye sorar. Hz. Ali, "Allah'ın kitabına bazı ilaveler yapıldığını gördüm ve bu yüzden namaz vakitleri hariç, Kur'an'ı cem edinceye kadar cübbemi giyip evden dışarı çıkmamam gerektiğini düşündüm" der. Hz. Ebu Bekir de "İyi düşünmüşsün" diye karşılık verir."[66]

Burada akla gelen bir soru var: Kaynaklarda "İmam Mushaf" diye bahsedilen nüsha ile Allah Rasulü'nün başı ucunda bulunan ve Hz. Ali tarafından derlenip kitap haline getirilen nüsha arasındaki ilişki nedir?

Allahu alem, İmam Mushaf, Hz. Rasul'ün yazdırdığı malzemelerin kitap haline getirilmişinden başka bir şey değildir. Ancak bu nüsha, oluşturulan bir heyet tarafından çifte teyide (*şahideyn*) tabi tutulmuştur: Hem hafıza teyidine, hem de ilave bir yazılı malzeme teyidine...[67] Yazılı malzeme teyidi, sahabenin elinde kendisi için yazdığı Kur'an pasajlarıdır. Bu Mushaf, ilk iki halife döneminde halifeler nezdinde muhafaza edilmiştir. Hz. Osman döneminde Mushafları tektipleştirme kararı alınmış, bu karar gereği oluşturulan Kurul "İmam Mushaf"ın içeriğini bugünkü sıralamaya tabi tutmuştur. İmam Mushaf da dâhil tüm mushaflar imha edilmiştir.[68]

---

66 Süyuti, *İtkân* I, 183.

67 Rivayetlerdeki *şahideyn* (iki şahit) ifadesinden kasıt İbn Hacer'e göre "iki şahit" değil "iki tür şahit"tir. Bunlardan biri "yazılı belge" diğeri "hafızadan okuma" idi (*İtkân* I, 167). Bu durumda, Hz. Ömer'in recm ayetini getirdiği halde başka şahit gösteremediği için yazılmamış olduğu rivayetinin de bir temeli kalmıyor (Krş: *İtkân* I, 268). Bu rivayetin temeli kalmadığı gibi, Tevbe ve Ahzap surelerinden getirilen ayetlerin de rica minnet ancak Kur'an'a dâhil edildiği anlatımlarının da bir temeli kalmamaktadır.

68 Sicistani'nin asla güvenilmemesi gereken rivayeti şöyle: Mervan Medine valisi olunca, Hafsa'nın yanında saklı bulunan "ana nüsha"yı ister. Ama Hafsa ona vermeyi reddeder. Nihayet Hafsa ölür ve defnedildiği gün kardeşi Abdullah b. Ömer o nüshayı Mervan'a gönderir. O da halkın gözü önünde "ana nüsha"yı yakar. Yakma gerekçesi, Kur'an'ın okunuşunda birliğin sağlanmasıdır. (Sicistani, *Kitabu'l-Mesahif* I, 28) Bu rivayeti hiçbir eleştiriye tabi tutmadan veren Sicistani, kitabının başında din değiştirerek Hıristiyan olan kişinin vahyi değiştirerek yazdığı rivayetini de hiçbir eleştiriye tabi tutmadan nakleder. Bu yüzden, Kur'an'a şaibe bulaştıran Sicistani rivayetleri asla güvenilmezdir.

Bugün İslam dünyasının her tarafında okunan ve hiçbir Müslümanın elinde farklı bir nüshası bulunmayan Mushaf, halife Osman döneminde bir heyete hazırlatılan Mushaf'tır. Bu Mushaf'tan ilk etapta 6 nüsha çoğaltılarak Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Bahreyn ve Yemen'e gönderilir. Bir rivayette ikinci etapta iki nüsha daha çoğaltılarak Mısır ve el-Cezire'ye gönderilir. Bu nüshaların hiçbiri zamanımıza kadar ulaşmamıştır.[69] "Osmanî Mushaf" diye anılan bu mushaflarda harflerin noktaları, kelimelerin harekeleri, ayetlerin numaraları, surelerin isimleri bulunmamaktadır. Besmele dışında, sureleri birbirinden ayırt eden bir işaret ve alamet de bulunmuyordu. Hacimce çok büyük ve çok ağırdı. Günümüzde "Osmanî Mushaf" olduğu söylenen mushafların hiçbiri bu özellikleri taşımamaktadır. Muhtemelen bunlar içerisinde, Osmanî Mushaf esas alınarak çoğaltılan mushaflar bulunmaktadır.[70]

---

69 Tarihçi Yakut el-Hamevi (ö. 626) Şam'a gönderilen nüshayı Emevi camiinde gördüğünü söyler (I, 396-397). İbn Kesir adı geçen nüshanın önceleri Taberiye'deyken 517'de Şam'a getirildiğini, oldukça hacimli büyük bir kitap olduğunu, deve derisi üzerine okunaklı ve güzel bir hatla yazıldığını söyler (*Mesaliku'l-Ebsar*, I, 195). İbn Batuta, bu mushafın her Cuma halkın ziyaretine açıldığını, halkın onu öpmek için sıraya girdiğini yazar. Makrizi *el-Hıtat*'ta bu nüshanın bir yangın sonucu yandığını nakleder.

70 Hz. Osman'a nisbet edilen (Osmanî Mushaf) nüshalar: 1. *İstanbul Mushafı*: İslam Eserleri Müzesi'nde korunan mushaf. Üç varak eksik. Noktalı ve harekelidir. T. Altıkulaç tarafından tahkikli neşri yapılmıştır. 2. *Topkapı Mushafı*: Kavalalı M. Ali Paşa tarafından II. Mahmud'a hediye edilen nüshadır. Harekeli ve noktalıdır. T. Altıkulaç tarafından tahkikli neşri yapılmıştır. 3. *Taşkent Mushafı*: Ziyaret eden Müslümanlar teberrüken birer yaprak koparıp götürdüğü için eksilmiştir. Petersburg kütüphanesinde sergilenmektedir. 4. *Kahire Mushafı* (el-Meşhedu'l-Huseyni): Osmanî Mushaf olma iddiasındaki bu Mushaf'ta noktalama var, hareke yok. Muhtemelen ilk asrın ikinci yarısına aittir. 5. *Londra Mushafı*: % 40'ı eksiktir. Hindistan'dan getirilmiştir. Harekesizdir. 6. *St. Petersburg Mushafı*: 81 varaktan ibaret, eksik bir nüshadır. 19. yy'da Suriye'den getirilmiştir. Harekeli ve noktalıdır. 7. *Paris Mushafı*: Sadece 56 varaktır. Tahkikli neşri yapılmıştır. Yer yer noktalı, harekesizdir. 8. *Kral Fehd Mushafı*: 1405 yılında ilk baskısı yapılmıştır. Bu Mushafların hemen hepsi de, Hicri 50'den sonraki 100 yıl içinde (Emevi dönemi) yazılmışlardır. Hepsinin kâtibinin de farklı olduğu kesindir. Eksik varaklar bir yana, hepsi de metin olarak birbirinin aynıdır. (Bu mushafların tek tek ilmî değerlendirilmesi için bkz: Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif* (Türk ve İslam Eserleri Müzesi Nüshası), İSAM, İstanbul 1428/2007, I, 79-131)
Bu konuda Osmanî Mushaflar dışında bir de diğer Mushaflar bulunmaktadır: *Kerbela Mushafı*: Harfleri noktasız yazılmış bu Mushaf, şu an Hz. Hüseyin türbesinde korunmaktadır. *Necef Sayfaları*: Hz. Ali'nin kendi el yazısıyla yazdığı mushaftan birkaç sayfa şu anda Necef'te korunmaktadır. *Yemen*

2.3.3.3. Kur'an'a gölge düşüren rivayetler

Dünyada, Hicri ilk 150 yıldan kalma şu ana kadar tesbit edilebilen 10 mushaf bulunmaktadır. Her biri ayrı memleketlerdedir. Araştırmalar, bu mushafların her birinin ayrı kâtiplerin elinden çıktığı sonucunu vermiştir. Yazım farklılıkları hariç, bunların hepsinin içeriği de birbirinin aynıdır. En son bulunan Yemen mushafına ilişkin oryantalistlerin eleştirileri de, bunun istisnası değildir.[71]

Eldeki tüm kadim mushaflar Kur'an'ın içeriğinin aynı olduğunu doğrularken, hadisçilerin derlemelerine aldıkları bazı rivayetler bunun tam tersi bir izlenim uyandırmaktadır. Bu, Kur'an'a gölge düşürmektedir.

Bu konuda birbirlerini suçlama yarışına giren Sünni ve Şii müfritlerin, aslında birbirlerine söyleyecek sözleri yoktur. Şia'nın ünlü âlimlerinden Şeyh Müfid şöyle der: "Kur'an'dan birtakım sözlerin eksiltildiğini iddia eden görüş gerçeğe yakındır ve ben de bu görüşe yakınım."[72]

Şii âlimlerin bu ve buna benzer asla savunulamaz görüşleri, Sünni âlimler tarafından haklı olarak şiddetle ye-

---

Mushaf: San'a'da bir camide bulunan Mushaf, bugüne kadar bulunan tüm mushafların en eskisi olarak nitelenmektedir.
Mushafların döneminin tespitinde iki ölçüt öne çıkmaktadır: 1. Yazım unsurları: Bunlar mushafın hattı, yazı stili, noktalaması, harekelemesi, kelimelerin imlası vb. gibi unsurlardır. 2. Karbon 14 yöntemi: Bu yöntem tarihi eserlerde uygulanan en yaygın yaş tesbit yöntemidir. Fakat karbon 14 yöntemiyle mushafların kesin tarihi değil, yaklaşık bir tarih aralığı tesbit edilebilmektedir. İki yöntemi birbiriyle teyitli olarak kullanmak en doğrusu olarak görünmektedir.

71 Bazıları Allah Rasulü'nün nadir olarak telaffuzu zor bazı kelimelerin yerine onların eş anlamlısına izin verdiği rivayetini istismar ederler. Mesela bir rivayette, Allah Rasulü'nün *ta'âmu'l-esîm* kalıbındaki peltek *se* ile söylenen *esîme* dili dönmeyen birine *ta'âmu'l-kâfir* demesine izin verdiği rivayet edilmektedir. Bu, zaruret kabilindendir. Zira Arap asıllı olmayan insanlardan bazıları, bazı harfleri telaffuzda zorlanıyorlardı. Allah Rasulü de bu durumda olan birine ruhsat vermiş olabilir.

72 Şeyh Müfid, *Evailu'l-Makalat fi'l-Mezahib ve'l-Muhtârat*, Tebriz 1985, s. 94-95. 'Şia'nın Buhari'si' olarak bilinen Kuleyni'nin naklettiği uçuk Fatıma Mushafı rivayeti, "Kur'an'a gölge düşüren rivayetler" başlığı altında değil, "Kur'an dışı vahiy" başlığı altında ele alınması gereken bir meseledir. Kuleyni'nin Cafer Sadık'a isnat ettiği rivayet şöyle: "Fatıma'nın mushafı Allah Rasulü'nün vefatından sonra bir meleğin ona beyan ettiği ve Ali'nin yazdığı mevzulardı. Bu mushaf Kur'an'dan başka bir şeydi." (*Usul-i Kafi* I, 298, bab: *Fihi Zikri's-Sahife ve Mushafı Fatıma*, h. No: 2)

rilmiştir. Fakat yerginin sebebinin hakikat ve Kur'an gayreti değil mezhep gayreti olduğu ortadadır. Zira Kur'an'ın eksik olduğunu söyleyen rivayetler, Sünni rivayet kültüründe mebzul miktarda yer alır. İşte onlardan sadece biri:

Nafi, Abdullah b. Ömer'den nakleder: "İçinizden kimse 'Kur'an'ın hepsini aldım' demesin. Kur'an'ın tamamının ne kadar olduğunu nereden biliyor? Onun büyük kısmı gitmiştir. Bilakis şöyle desin: Onun şu görünen kısmı elimizdedir."[73] Kur'an'da "recm ayeti" diye bir ayetin önceden yazılı olup sonradan kaldırıldığını, daha da beteri keçi yediğini ileri süren rivayetlerin tümü de Kur'an'a şaibe bulaştırmaktır.[74] Yine Hz. Aişe'den Müslim'in naklettiği, önce on emme evliliği haram kılarken, nesh ile beş emmenin evliliği haram kıldığına dair rivayet, Kur'an'a şaibe bulaştırmaktır.[75]

---

73 Süyuti, *İtkân* III, 72; Süyuti, *Durru'l-Mensur* I, 258. Bu rivayeti nakleden Süyuti, tefsirinin sonunda Kur'an'da "Hal" ve "Hafd" adında iki surenin bulunduğuna, ama elimizdeki Mushaf'ta o iki sureden hiçbir iz bulunmadığına dair tam 17 rivayet zikretmiştir (Age, VIII, 695-698).

74 Bu rivayetlerden birinde Hz. Ömer, Ubey b. Ka'b'a "Allah'ın kitabında kaybettiklerimiz arasında", diyerek 'Kur'an'da şu şu ayetler yok muydu' diye bazı ibareler okuyor, Ubeyy'in verdiği cevap her seferinde şu oluyor: "Tabii ki!" (*Durru'l-Mensur* I, 258).

75 Zerkeşi ve Süyuti, Kur'an'ın eksik olduğu sonucunu veren bu türden bir yığın rivayeti asla savunulamaz nesh tezini haklı çıkarmak için nakleder. Aslı olmayan bir teoriyi savunmak için Kur'an'ı şaibe altında bırakacak bir sürü aslı astarı olmayan rivayet nakletmek, kişinin kendi ayağına değil kalbine kurşun sıkmasıdır, İşte onlardan birkaçı: Aişe'den: "Ahzab suresini Rasul zamanında 200 ayet olarak okuyorduk. Ne zaman Osman mushaf yazdı, biz bu surenin ancak bugünkü mevcut olan kadarına sahip olabildik." Humeyde b. Ebi Yunus'tan: Babam seksen yaşındaydı. Bana Aişe'nin mushafından okurdu: *innellahe ve melaiketihi.... ve ale'l-lezine yusallune fi's-sufufi'l-ûlâ...*' Dedi ki: 'Osman mushafı değiştirmeden önce." (Süyuti, *İtkân* III, 72-74; Zerkeşi, *el-Burhan*, Beyrut 1988/1408, II, 43-44) Kur'an'ın eksik olduğu görüşünün "tilavetin neshi caizdir" başlığı altında meşrulaştırılmaya çalışıldığıyla ilgili bkz: el-Âmidi, *el-İhkam* III, 128-129. Kur'an'a gölge düşüren rivayetler arasında, keçinin yediği söylenen ayetlere dair iftira niteliğindeki rivayetler başta gelir. Hz. Aişe'ye isnat edilen on defa süt emme ile mahremiyetin oluşacağına dair ayeti keçi yediği için Kur'an'a girmediği rivayeti (İbn Mace I, 625; hadisin baş tarafı için bkz: Müslim, Radâ' 24), yine Hz. Ömer'e isnat edilen sözüm ona "recm ayetini" keçinin yediği rivayeti vardır (Buhari 53:5; Müslim, Hudud 8:1431; Ebu Davud 41:1). Bu rivayetler, keçiye mi, Aişe ve Ömer'e mi, Kur'an'a mı, yoksa Allah'a mı iftiradır? Kur'an'a leke süren sözde hadis rivayetleri için bkz: Buhari 53:5, 54:9, 83:3, 93:21; İbn Mace 36 (1444); İbn Hanbel III, 61; V, 131, 132, 183; VI, 269.

Tevbe suresinin son iki ayeti 19 sistemine uymadı diye bu iki ayeti Kur'an'dan saymayan Reşat Halife, haklı olarak büyük tepki toplamıştı. Hatta bazıları tekfir dahi etmişlerdi. Fakat aynı kimselerin bu rivayetler karşısındaki suskunluğu mide bulandırıcı bir ikiyüzlülükten başka nedir?

Bu tür rivayetlerin çoğu, asla savunulamaz nesh teorisini doğrulamak için nakledilmektedir. Gerçekten ibretlik bir durumdur bu.

Kur'an'ın tahrif olduğu, bir kısmının kaybolduğuna dair rivayetlere fakihler ve aklı başında hiçbir âlim itibar etmezken hadisçiler neden ısrarla bu rivayetleri naklederler?

Burada hadisçilerin hadisi vahiyleştirmek için vahyi hadisleştirmeye çalıştıkları ihtimali üzerinde durmak gerekir. Zira "hadis de vahiydir" görüşüne karşı en temel itirazlardan biri "vahiy korunmuştur, fakat hadis korunmamıştır" delilidir. Buna karşı hadisçiler hadisteki zaafın bir benzerinin Kur'an'ın rivayetinde de yaşandığını dil ile söyleyememişler, fakat naklettikleri rivayetler ile Müslümanların zihninde böyle bir soru işaretine yol açmışlardır. Bu tıpkı Yahudilerin Talmud'a yer açmak için Tevrat'a "Tamamı kaybolmuştu, insan eliyle baştan yazıldı" şeklinde iftira etmelerine benzemektedir.

Okuyana âdeta "Canım, Kur'an neyse hadis de o; baksanıza, hadislerin başına gelip de Kur'an'ın başına gelmeyen bir şey kalmamış" dedirten rivayetlerin içinde en çok geçtiği kitap, hiç şüphesiz *Kitabu'l-Mesâhif*'tir. İçinde birçok yararlı bilgi yanında birçok akla ziyan ve uydurma rivayete de yer veren bu eserin yazarı, ideolojik hadisçiliğin çağındaki en militan temsilcilerinden biri olan ve Sünen sahibi ünlü Ebu Davud'un oğlu olan Abdullah es-Sicistani'dir.[76]

76 Ebu Bekir Abdullah b. Ebi Davud Sicistani'nin mezhep ve meşrep taassubuna, Zührî kanalıyla Urve b. Zübeyr'den naklettiği *teselluk* rivayeti yeter de artar bile. Bu sadece Hz. Ali'ye değil, Peygamberimize, mü'minlerin annelerine de iftiradır. Burada durup bu örnek üzerinden hadis ideolojisinin bir insanın gözünü nasıl döndürebileceğini tahlil etmek şarttır. Bu kişiyi "yalancı" ilan etmek durumu kurtarmaya yetmez (Bkz: Kevseri, *Te'nibu'l-Hatîb*, Beyrut 1981, s. 275; M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 124). Belki o da kendisinden önceki ravilerin yalanını taşı-

Bazı oryantalistler İbn Mes'ud mushafı üzerinden Kur'an'ı dillerine dolamaya kalkışmışlardır.[77] Spekülasyonu yapılan konulardan biri de İbn Mes'ud mushafında Fatiha, Felak ve Nas surelerinin olmadığı rivayetidir. İbn Mes'ud'un kendi mushafına Fatiha'yı yazmamış olması mümkündür. Bunun sebebi kendisine sorulduğunda şöyle der: "Eğer yazsaydım, her surenin başına yazmam gerekirdi." İbn Mes'ud Fatiha'yı -belki de "tekrarlanan yedili" anlamındaki *es-seb'u'l-mesani* ayetini öyle yorumladığı için- besmele gibi görmüş, tıpkı her namazın her rekatında tekrarlandığı gibi, her surenin başında tekrarlanması gerektiği yorumuna varmış olabilir. Felak ve Nas meselesine gelince... İbn Mes'ud'un mushafında Felak ve Nas'ın olmadığı rivayetlerinin en bilinen kaynağı hadisçi Ebu Davud'un oğlu müfrit ideolojik hadisçi Abdullah es-Sicistani'nin *Kitabu'l-Mesahif*'idir.

Hadisçi Ebu Davud'un oğlu Abdullah es-Sicistani (ö. 316/929), ideolojik hadisçiliğin fanatik bir mensubudur. İdeolojik hadisçiliğe mensup olanlar, Hz. Osman'ın muhaliflerine iyi gözle bakmazlar. Es-Sicistani'nin İbn Mes'ud mushafında Felak ve Nas'ın olmadığı rivayetine yer vermesinin sebebi, Emevi hanedanına olan muhabbeti ve onların hasımlarına olan buğzu olabilir. Bu rivayet de İbn Mes'ud'a bir iftira olabilir. "Ebu Davud'un oğlu neden iftira atsın ki?" sorusu yerinde bir sorudur. Cevabı bellidir: Hz. Ali'ye Rasulullah'ın eşlerine sarkıntılık yaptığına dair iftira olduğu açık olan haberi iştahla nakleden Abdullah es-Sicistani, Hz. Osman ile kanlı bıçaklı olan İbn Mes'ud için böyle şeyleri söylemesi ihtimal dışı değildir.[78] Şahsen İbn Mes'ud'un Mushaf'ında Fatiha, Felak ve Nas'a

yan bir fanatiktir. Kendisinden öncekileri kurtarmak için onun 'yalancı' ilan edilmiş olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Hadi, Hanefileri ideolojik hadisçiliğin dilinden kurtarmak için kelleyi koltuğa almış bir Zahid Kevseri bulup onu kurtardınız diyelim. Peki, diğerleri ne olacak? Kur'an'a karşı söylenmiş yalanlar ne olacak? Bu örnek ortadayken, İbn Ebi Davud'un hadis ideolojisinin siyasi hamisi iktidarın yeminli muhalifi İbn Mes'ud ve ona ait mushaf için söylediklerine de ihtiyatla yaklaşmak şarttır.

77 Bir örnek için çevirisini yaptığımız şu esere bkz: İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 35-45.

78 103 numaralı dipnota bkz.

yer vermediğine inanmaktansa, Ebu Davud'un oğlunun ona iftira ettiğine inanmayı bin kat tercih ederim.

Bazıları kasıtlı veya kasıtsız olarak Hz. Ali ve Ubey b. Ka'b gibi sahabilerin kendi mushaflarına düştükleri açıklama notlarını da Kur'an'ın bir parçası gibi lanse etmişlerdir. Mesela Şii kaynaklara göre Hz. Ali'nin Mushaf'ında münafıklarla ilgili ayetlerin yanında, onlardan bazılarının isimleri yer almaktaydı.[79] İbn Mes'ud'un bu konudaki aşırı titizliğinin altında yatan sebep, bu türden yanlış anlamaları önleme gayreti olmalıdır.[80]

Sözün özü şudur: Kur'an'ın mevsukiyetini tartışan oryantalistler, tüm sermayelerini Müslümanların rivayet edebiyatından almışlardır. Oryantalistlere bunu yaptığı için demediğini bırakmayanlar, onlara sermaye veren rivayetçilere bir çift söz etmiyorlarsa, bu çifte standarttır. Oryantalistler kendi kitaplarına yaptıklarını Kur'an'a da yaptıkları için kınanamazlar. Fakat bunu yapan Müslümanlar, kendi kitaplarına Tevrat ve İncil'e yapılanları yapmalarından dolayı kınanmayı hak etmişlerdir. Kur'an'ı töhmet altında bırakan rivayetleri savunmak, üstü kapalı olarak şunu demektir: Asla savunulamaz nesh teorisi ayakta kalsın da, Kur'an'ın güvenilirliği çiğnenirse çiğnensin. Bizim rivayet kitaplarımıza, kulun kitabına söz edilmesin de, Allah'ın kitabına ne edilirse edilsin.

2.3.4. Mushaf yazımının gelişim süreci

Genel kabule göre, Osmanî Mushaf'ta harflerin üstlerinde ve altlarında noktalar (*el-i'câm*) yoktu. Bu yüzden bir harfin ب-ت-ث veya ج-ح-خ olup olmadığı söz geliminden çıkarılıyordu. Mesela bir tek نبت kelimesinin noktasız yazıldığını düşünelim. Bu takdirde kelime tam on çeşit okumaya

79 Seyyid Ebulkasım Hoi, *el-Beyan*, Beyrut 1409, s. 223-225.

80 İbn Mes'ud: "Kur'an'ı tecrit'edin, ondan olmayan hiçbir şeyi ona karıştırmayın" (*İtkân* II, 171; Zerkani, *Menahilu'l-İrfan*, Beyrut 1409/1988, I, 408). İbn Mes'ud ayetleri birbirinden ayırmak için konulan üç noktaya dahi karşı çıkmıştır.

açıktı; *nebete, beytun, sebete, beyyete, yebussu, tubtu, bintu, yesibu, seyyibu*...[81] Tabi ki harekeleme olmadığı için *üstün, esre, ötre, şedde, sükûn, tenvin, uzatma, kısaltma* işaretleri de yoktu. Bu nedenle ilk yıllarda Arapça, yazıyla değil kulaktan duyma yoluyla öğreniliyordu. Dilden dile aktarma yöntemi, yukarıdaki sorunlardan bir kısmını hallediyordu. Kaldı ki, o dönemde noktalamanın hiç bilinmediği ön yargısı da tartışmaya açıktır. Fakat herşeye rağmen bazı ayetlerin okunuşunda farklılaşmalar yaşanabiliyordu.[82] İşte bu farklı okumalar daha sonradan "kıraatlar" başlığı altında ortaya çıkacak olan durumun esasını oluşturmuştur.[83]

İlk mushafların yazımı da çok zorlu ve meşakkat gerektiren bir süreçti. Kökeninin Yunan yazısının da aslı olan Fenike yazısına kadar uzandığını düşündüğümüz Arap yazısı oturmuş bir yazı değildi. Okuma yazma bilenlerin sayısı yok denecek kadar az olduğu için, tüm kelimelerin imlası konusunda bir uzlaşmadan söz edilemezdi. Bu ve buna benzer sebepler yüzünden Mushaf'taki bazı kelimelerin yazımında standart gözetilememişti. Mesela bastaten kelimesi Bakara 247'de *sin* ile, A'râf 69'da *sad* ile yazılmıştı. Aynı kelimenin mastarı olan bast Ra'd 26'da *sin* ile, Bakara 245'te *sad* ile yazılmıştı. Yine *ibn-umm* ibaresi A'râf 150'de elifli ve ayrışık, Tâhâ 94'te elifsiz ve bitişik olarak yazılmıştır. *Eyyuhâ* kalıbı her yerde *elif* ile yazıldığı halde Nur 31, Zuhruf 49 ve Rahman 31'de *elif*siz yazılmıştır.

---

81 Osmanî Mushaf'ın noktasız oluşu, Arap yazısının bu harfleri birbirinden ayıracak bir şekil veya işaretten yoksun olduğu anlamına gelmez. Nebi döneminde noktalamanın bilindiğine dair birtakım rivayetler mevcuttur. Bir rivayette cahiliyyede ilk noktalamayı yapan Âmir b. Cedere'dir. İbrani ve Süryani yazılarında da nokta kullanılmaktaydı. Üzerinde Arapça yazı bulunan Hicri 22 tarihli bir papirüs, yine Taif'te Hicri 58 tarihli Arapça yazılı taş bir kitabe, noktalamanın bilindiğini gösterir (Altıkulaç I, 70-75).

82 Şu ayetler örnek verilebilir: 2:259; 3:48; 10:30, 92; 29:58; 34:17; 49:6.

83 Mesela Enbiya 4'ün ilk kelimesini, Medine ile Basra kıraat okullarının tümü ve bazı Mekkeli kâriler emir kipiyle *kul* (de ki) olarak, Kûfe okuluna mensup kâriler ve bazı Mekkeliler geçmiş zaman kipiyle *kâle* (dedi) olarak okumuşlardır (Taberi). Her ikisi de aynı kapıya çıktığı halde ilk kıraat âlimlerinin kılı kırk yaran bir hassasiyetle bir kelimenin okunuşu üzerindeki bu farklı yaklaşımları, Kur'an'ın indiği dönemde henüz yazı, imla, noktalama, harekeleme kurallarının yeterince oturmamış olmasıyla açıklanır.

Anlaşılabilir nedenlerden kaynaklanan bu tür imla problemlerinde derin kerametler vehmetmek, bin bir dereden su getirerek bunları tevil etmeye çalışmak, savunmacı ruh halinin yol açtığı işgüzarlıktan başka bir şey değildir. İnandırıcı ve ikna edici de değildir.[84] Eğer bu imla problemlerinde bir hikmet aranacaksa o da şudur: Kur'an bize ilk nesilden itibaren nasıl yazılmışsa öyle aktarılmıştır. Harf tashihi gibi haklı bir gerekçeyle dahi olsa, onun üzerinde kimse kalem oynatmaya cesaret edememiştir. Velev ki makul bir gerekçeyle bile olsa, kimse Mushaf'ın yazımına müdahale edememiştir. Aksi durumda o kişi İslam toplumunda silinmez bir damga yiyecek, yaptığı müdahale de asla kabul görmeyecekti. İşte bu yüzden kâtiplerin kalemlerinin sürçmesi dahi, Kur'an'ın ilk yazıldığı gibi bize geldiğinin delili ve canlı bir şahidi olarak orada öylece durmaktadırlar.[85] Kur'an'ın ilahi kaynağından yazılı olarak değil sözlü olarak indiğini bilen biri bunu asla dert etmez. Bunu dert edecek olana da, Allah'tan şifalar dilemekten başka elden bir şey gelmez.

Kur'an'ın ilk defa harekelenmesi (*eş-şekl*) Hz. Ali'nin öğrencilerinden ve Kur'an'ı onun ağzından alan Ebu'l-Esved ed-Dueli tarafından yapıldı. Ebu'l-Esved, böylesine hayırlı bir iş için dahi Emevi yönetimiyle işbirliğine girmek istemedi. Fakat Kur'an'ı bazılarının yanlış okuduğunu görünce razı oldu.

---

84 Hz. Aişe'den İbn Haldun'a kadar Mushaf yazımındaki imla kusurlarının savunulmaması gerektiğini telkin eden görüşler kaynaklarda yer almıştır. (Bkz: *İtkân* II, 270).

85 Mushaf yazımı sırasındaki imla kusurlarının tashih edilmemiş olmasında Arap kültüründe tashihden geçirilmiş kusursuz şiirin kalitesi düşer anlayışı da rol oynamış olabilir. Arap dil otoritelerine göre övgüye değer olan Arap edebiyatı örnekleri, tabii olan ve yapmacıklıktan, tekellüften uzak bulunan metinlerdir. Bu yüzdendir ki, eğer şair şiirleri üzerinde sonradan çalışır ve kullandığı kelimeleri ayıklamaya tabi tutarsa, onun şiirinin örnek alınıp alınamayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. Cahiliyye şiiri otoritesi Asmai, Şair Hutay'e'yi ayıplardı ve gerekçe olarak da şöyle derdi: "Onun bütün şiirlerini pürüzsüz, güzel buldum. Bu da beni, onun şiirleri üzerinde sonradan çalıştığı ve kullandığı kelimeleri ayıklamaya tabi tuttuğu neticesine götürdü. Yaratılıştan şair olan kimse böyle olmaz. Anadan doğma şair dediğin, iyisiyle kötüsüyle sözü geldiği gibi söyler; ne diyeceği nasıl söyleyeceği üzerinde düşünmez." Onun bu sözü dilcilerce bir metot ve açık bir yol olarak benimsenmiştir." (Şatıbi, *el-Muvafakat* II, 82)

Emrine verilen kâtibe şöyle dedi: "Ağzımı açarak okuduğum harfin üzerine işaret koy. Ağzımı yuvarlayarak okuduğum harfin önüne işaret koy. Yanaklarımı indirerek okuduğum harfin altına işaret koy."[86] Halil b. Ahmed, nokta gibi küçük dairelerden oluşan bu işaretleri, yatık *elif* (fetha), *vav* (ötre), *ya* (kesre) ile değiştirdi, bir de hemze ve şeddeyi ekledi. Böyle başlayan harekeleme süreci zaman içerisinde tekâmül etti. Harekenin hemen ardından, birbirine benzer harfleri birbirinden ayıracak noktalar konulmaya başlandı. İlerleyen on yıllarda noktalama ve harekeleme renkli mürekkeple yapıldı. Hatta Endülüs'te Mushaflar dört renkle yazılır oldu.

Kur'an'ı hüsn-i hat ile ilk yazan yine Hz. Ali'nin öğrencilerinden Halid b. Ebi'l-Hıyac'tır (ö. 100). Ömer b. Abdülaziz'in emriyle Şems suresini altın yaldızla mihraba yazan da odur. İlk üç asırda kûfi hat ile yazılan Mushaflar, 4. asırdan itibaren nesih ve sülüs hattıyla yazılmaya başlandı.[87]

Hat sanatı Osmanlı döneminde zirvesine çıkmıştır. İstanbul uzun süre İslam dünyasında en güzel mushafların yazıldığı merkez olmuştur. Osmanlı hattatı Hasan Rıza Efendi'nin (ö.1338/1920) hattı ile yazılmış mushaf, bugün de Türkiye'de resmî kurumların onayını alan yegâne mushaftır. Bu mushafın aslı, âlim ve hattat Ali el-Kari'nin (ö. 1014/1605) yazdığı mushaftır. Ali el-Kari mushafını yazarken, imla açısından Osmanî Mushaf'a uygunluk şartını gözetmek yerine kendince tasarruflarda bulunduğu karma bir

86 İbn Nedim, el-Fihrist, s. 46. Arap Yazısının tarihsel gelişimine dair bkz: M. Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, İstanbul 1990.

87 Bu işi ilk yapan ve hat kurallarını ilk koyan sanatkâr âlim Afganistanlı Muhammed b. Hüseyin'dir. Onun hattıyla yazılmış bir mushaf Afganistan/Herat müzesinde korunmaktadır (Atıyye et-Turki, *el-Hattu'l-Arabi el-İslami*, Beyrut 1395, s. 155). Arap nesih yazısını Yakut b. Abdullah Musuli (ö. 689) geliştirmiştir. Mushaf'ın ilk matbaa baskısı 1543 yılında İtalya'nın Venedik şehrinde yapılmıştır. Daha sonra 1692 yılında Hamburg'ta, 1696 yılında yine İtalya'nın Padova şehrinde basılmıştır. Mushaf 1785 yılında Mevla Osman tarafından St. Petersburg'da ve eşzamanlı olarak Kazan'da basılmıştır. Alman oryantalist Flugel 1836'de Leipzig'de Mushaf'ı bastırır. İslam dünyasındaki ilk matbu baskılar 1827 Tahran ve 1832 Tebriz baskılarıdır. Osmanlı'da ilk matbu Mushaf 1877'de İstanbul'da basılır. Mushaf konusunda Türkiye dışındaki hemen tüm ülkeler tarafından resmen kabul gören son adım 1923 yılında Mısır'da Ezher Üniversitesi kontrolünde yapılan baskıdır. Surelerin ayet numaralarının da ilk defa Mushaf'a girmesi bu baskıyla gerçekleşir. 1923 Mısır baskısı, İslam dünyasının büyük bölümünde 'model' olarak alınır.

imla uygulamış ve imla açısından ciddi eleştirilere muhatap olmuştur.[88]

Kur'an'a sonradan konulan işaretlerden biri de, Kur'an'daki durakları ifade eden 'Secavend'lerdir. Muhammed b. Tayfur es-Secavendi (ö. 560/1165), bugünkü noktalama işaretlerine benzeyen bir yöntemi Mushaf'a uyarladı. Bununla amaçlanan, Kur'an okuyanın nefesini anlama göre ayarlamasını sağlamak, dur-geç noktalarını doğru göstermekti. Kur'an'ı okuma ve anlamayı kolaylaştırma amacı taşıyan bu noktalama, harflerle kodlandı. Secavendi'ye ait durakların kod harfleri ve anlamları şudur:

---

88 Ali el-Kari hattı üzerinde yapılan titiz bir imla karşılaştırması, bu mushafın 4704 kelimede Osmani Mushaf ile farklılaştığı, 2370 kelimede birleştiği sonucunu vermiştir. (Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif* I, 65) Bu sonuca ulaşan ilim adamı, resmi bir kurum olan Mushafları İnceleme Kurulu'nun üyesi Turhan Baycan'dır. Buna rağmen Ali el-Kari'nin imla yanlışlarına ve kuralsız karma hattına dokunulamamaktadır. Osmani Mushaf'taki imla problemleri için söylediklerimiz, Ali el-Kari hattı için de geçerli değildir. Bu resmen bir fetişleştirmedir. Devlete bağlı ilgili kurum, Kur'an'ın inişinden bin yıl sonra (16. yy.) yaşamış bir hattatın yanlış tasarruflarını bile orijinal Mushaf'a göre düzeltmekte acze düşüyorsa, buraya bir 'mim' koymak gerekir. Olan bellidir: Yanlış gelenekleşiyor, gelenek dinleşiyor.

Altıkulaç, Ali el-Kari hattını orijinal Osmanî Mushaf hattı ile karşılaştırarak şu sonuca ulaşmıştır: "İslam dünyasının yaklaşık % 90'ı meşhur yedi kıraat imamından biri olan Asım b. Behdele'nin kıraatinin Hafs rivayetini ve bu dünyanın belli başlı ülkeleri mushaf basımında ilk mushaflardaki imlayı (Resm-i Osmani'yi) tercih etmektedir. Türkiye'nin de içinde bulunduğu bazı ülkelerde ise bu imla kısmen korunmak suretiyle karma bir uygulama yapıldığı görülmektedir. ... Şöyle ki: 'Resm-i Osmani'ye göre mesela *malik* ve *sırat* (Fatiha 6-7) *elif*siz yazılması gereken kelimeler, okunduğu gibi *elif* ile yazılmıştır. Beri yandan *elif*siz yazılması gereken *harut* ve *marut* (Bakara 102) kelimeleri *elif* ile yazılmıştır. Diğer taraftan *elif*siz yazılan *kafirin* ve *fasikin* (Bakara 19, 24, 99) kelimelerinde okuyuşa uygunluk ilkesi terk edilmiş, Resm-i Osmani muhafaza edilmiştir. ... Bu farklı uygulama yüzünden, Türkiye'de basılan mushaflar, başta Suudi Arabistan olmak üzere bazı İslam ülkelerine sokulmamakta, bu ülkelerde basılanların da Türkiye'ye girmesine izin verilmemektedir. ... Mushafları İnceleme Kurulu herhangi bir dayanağı olmayan bu karma imla uygulamasını bugüne kadar titizlikle sürdürmüştür. ... Ancak Mushafları İnceleme Kurulu'nun gösterdiği titizlik, "Ali el-Kari Hattı" olarak adlandırılan ve müteahhir Hanefi âlimlerinden aynı zamanda hattat Ali el-Kari'nin Resm-i Osmani'ye ait bazı özel yazımları koruyarak, ama herhalde okuyucuya kolaylık olsun diye pek çok unsurlarını da değiştirerek (...) yazdığı mushafın imlası için ise ve yine mesela meşhur Osmanlı hattatı Hasan Rıza Efendi'nin Ali el-Kari imlasını esas alarak, ne gelişen imlaya ne de Resm-i Osmani'ye uyan karma bir imla ile kaleme aldığı mushaf hattı için gösteriliyorsa, bunun savunulabilir bir yanı yoktur ve burada bir tutarsızlık olduğu açıktır." (Tayyar Altıkulaç, age I, 64-65)

Kıf (قف): Dur.

Tı (ط): Mutlaka dur.

Mim (م): Dursan iyi olur.

Cim (ج): Durman iyi, geçmen caizdir.

Sâd (ص): Nefesin yetmiyorsa dur, sonra da kaldığın yerden devam et.

Kaf (ق): Mecbur kalmadıkça durma.

Lâm-Elif (لا): Asla durma!

Ze (ز): Durmaman iyi, durman caizdir.

İkiz üç nokta (∴): Birinde durursan diğerinde geç.

'Ayn (ع): Paragraf sonu, bölüm tamamlandı, namazda rükûa varabilirsin.

Fakat bu duraklar bazen isabetsiz, bazen de asla olmaması gereken yerde bulunmaktadır. Özellikle paragraf ve konu değişimini ifade eden *'ayn*'lar, çoğu zaman ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Zira *'ayn*'lar, bazen bölünmesi asla doğru olmayan paragraf ortalarına denk gelmekte, eğer *'ayn*'a uyulursa söz belinin tam ortasından kırılmış olmaktadır. Biz mealimizde ve tefsirimizde Secavendi'nin *'ayn*'larına aldırmaksızın baştan sona Kur'an'ı anlam eksenli olarak paragraflandırma çabasına giriştik. Tabi ki *'ayn*'lar için geçerli olan diğer işaretler için de söz konusudur.[89]

89 Zeki Duman hocamızın Yusuf 24'teki "cim / ج", Bakara 283'teki "ayn / ع", ve Tevbe 128'deki "kaf / ق veya "ze / ز " harfleriyle ilgili haklı eleştirisi için bkz: *Secavendi'nin Manaya Tesir Eden Önemli Üç Durak Hatası* (Veya T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığına Açık Mektup), Prof. Dr. Zeki Duman/*www.zekiduman.com*





ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAM



3.1. KUR'AN'IN ANLAMIYLA BULUŞMAK

3.1.1. Akıl ve Kur'an

Akıl vahyin iniş nedenidir. Vahye muhatap olmanın asgari şartı akıl sahibi olmaktır. Akıl kalbin emniyet kemeridir; duyguları iradeye bağlar. Eğer arıya vahyedildiğini bildiren ayette olduğu gibi *vahy*in "içgüdü" anlamını kastetmiyorsak, vahyi akıldan ayrı düşünemeyiz. Zira vahyin muhatabında aradığı en temel özelliklerden biri "akletme" yeteneğidir. Bu yüzden "Akletmez misiniz?" diye ısrarla sorar.[1]

Kur'an'da, cehennemliklerin konuşmasının nakledildiği bir ayette "aklını kullanmak" ile "vahyi dinlemek" birbirinin yerine kullanılır: "*Eğer vahyi işitseydik ya da*[2] *akletseydik şimdi cehennemliklerin arasında olmazdık.*" (Mülk 10) Bu, doğru işleyen bir akıl ile bozulmamış bir vahyin, insanı hakikate götürmede eşit derecede referans olacağını gösterir. "Doğru işleyen bir aklın ölçütü nedir?" denilecek olursa, bunun cevabını Kur'an birçok yerde, özellikle de "Yanlış işleyen aklın nasıllığı" üzerinden Müddessir 18-25'te vermektedir.

---

1 Fransız şair, yazar ve siyasetçi Alphonse de Lamartine'in fark ettiğini kaç Müslüman âlim fark etti, doğrusu meraka değer. O der ki: "Hiçbir dönemde, hiçbir insan, ister bilerek ister bilmeyerek, kendisine bundan daha yüksek bir hedefi amaç edinmemiştir. Çünkü bu hedef, insan gücünün üstünde olan bir hedeftir. Bu hedef, yaratan ile yaratılan arasındaki bütün engelleri ve aracıları bertaraf ederek, Allah ile kulunu baş başa bırakmak; putperestlik ve maddi ilahlar yerine, gerçek ilahi ve akli düşünceyi diriltmek olarak özetlenebilir." (M. Hamidullah, *Siretu İbn İshak* tahkikinin önsözünden)

2 "Ya da" anlamı verdiğimiz *ev* edatının "yani" anlamına yorulması da mümkündür.

Kur'an yer, gök, güneş, ay, gece, gündüz vb. gibi tabiatı ve kâinatı oluşturan unsurlara "ayet" (gösterge) dediği gibi, kendi surelerinin temel birimlerine de "ayet" der. Vahyin indiriliş amacı, akıl izan sahiplerinin ders almasıdır (Sâd 29).

Kur'an muhatabından aklını işe dâhil etmesini ister. "Akletmezler mi?" diye sorar. "Ne kadar da azınız aklediyor?" diye sitem eder. "Onlar Kur'an'ı hiç tedebbür etmezler mi?" diye sorar. "Biz Kur'an'ı ders almak için kolaylaştırdık; o halde yok mu ders alan?" (Kamer 17) diye sorar. Bu soruyu bir tek surede (Kamer) tam dört kez sorar. "İbret alın ey aktif akıl sahipleri!" diye seslenir. "Biz ayetlerimizi tefekkür eden bir topluluk için işte böyle ayrıntılı ve açık seçik kıldık" (Yunus 24) der. Kur'an baştan sona düşünme ve akletmeye atıf yapar. Tam 850 yerde aklın fonksiyonu olan bilgiye atıf yapar. Kur'an'da bu kadar çok atıf yapılan bir başka insan özelliği daha yoktur.

Kur'an "Varlıkların en şerlisi kimdir?" sorusuna hiçbirimizin durup dururken vermeyeceği muazzam bir cevap verir: "Allah katında hareket eden varlıkların en şerlisi, akletmediği için hakikate kör ve sağır davranan kimselerdir." (Enfal 22) Yine Kur'an Allah'ın akletmeyenleri pisliğe mahkûm edeceğini söyler (Yunus 100).

Bu yüzden Haris b. Esed el-Muhasibi şu muhteşem cümleyi kurar: "Akıl Kur'an'dır, Kur'an akıldır." Aklın Kur'an, Kur'an'ın akıl olması için o aklın vahiyle inşa olması gerekir. Vahiyle inşa olan akıllar, "Kur'an'ın format attığı akıl" olmayı hak ederler. 'Hamili Kur'an' olmak 'hâfız-ı Kur'an' olmakla eş değer değildir. Hamil-i Kur'an olmak, önce aklı Kur'an'a kesmek, sonra o akılla iki ayaklı Kur'an olmaktır. El-Muhasibi'ye göre "akletmek, anlamaktır". O *Fehmu'l-Kur'an*'da der ki:

"Kur'an'ı anlamaktan yüz çevirenlerin helak olmaktan kurtulma imkânları yoktur. Allah, insanlara vahyi imam olarak seçmiş ve insanlar arasında onun verdiği hükme razı olmuştur. Çünkü vahiy yakînî bilgi sahiplerinin aydınlandığı bir nur, yarışmacıların ulaşmak istedikleri bir finaldir. Kılavuzluğuna başvurup nuru ile aydınlanmaksızın ve muhkem

ayetlerden yola çıkmaksızın salikin gerçeği, doğruyu ve kurtuluşu asla bulamayacağı bir programdır."

"Aklı ile Kur'an'ı düşünmek ancak gereğince amel etmekle olur. Allah'a yemin ederim ki bu, Kur'an'ın koyduğu sınırları yitirip harflerini ezberlemekle olmaz. Bu sebeple "Ben Kur'an okuyor ve hiçbir harfi ihmal etmiyorum" diyen biri, Kur'an'ın izleri ahlak ve davranışlarında görülmedikçe Kur'an'ın bütününü, bütün harflerini yitirmiştir."

"Ben anladım ki Kur'an'ın anlaşılması kurtuluşa, Kur'an'dan gaflet ise helake götürür. Arşın ötesinden, yedi kat göklerden bizzat Allah konuştuğu için; Allah'ın kelamını dinledikleri zaman yer ve gök ehli eriyip aksa veya tamamı cansız düşüp ölseler, bu onların hakkıdır ve çok görülmemelidir. Kur'an'ı yüce Allah vahyettiği ve söze olan sevgi söyleyene olan sevgi gereği olduğu için, Kur'an'ı vahyeden Allah'ı yüceltme duygusu göğsünü kapladığı zaman, Allah'a saygının bir gereği olarak senin nazarında artık O'nun bu kelamından ve bu kelamı anlamaktan daha yüce, asil, yararlı, tatlı ve daha leziz hiçbir şey bulunmamalıdır."[3]

3.1.2. Kur'an'ı anlamaya dair

Okumaktan murat anlamaktır. Bir uyarıcının davetini işitip de onu anlamayan kişi, Kur'an tarafından, çobanın uyarısını sadece çığlık bağlık olarak algılayan koyun sürüsüne benzetmektedir (Bakara 171).

Bir Yahudi *Eski Ahid*'i anlayarak okumak zorunda değildir. Hatta hahamları onlara 'Mukaddes Kitab'ı anlayamayacaklarını telkin ederler. 'Mukaddes Kitab'ı anlama işi seçkin bir sınıfa ait bir ayrıcalıktır. Sıradan bir Yahudi bu işe kalkışmamalıdır.[4] Anlayış olarak Yahudileşmiş bazı Müslüman kesimler

3 Haris el-Muhasibi, İstanbul 2006, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, s. 285.

4 "O zaman Kitab-ı Mukaddes nasıl bütün dillere tercüme ediliyor?" sorusu gereksiz bir sorudur. Adı üstünde tercüme edilen Eski ve Yeni Ahid'i içinde barındıran *Kitab-ı Mukaddes*'tir ve bu ismi bazı Hıristiyan mezhepleri kullanır. Yahudilerin "Yalancı Mesih" olarak görüp ölümüne hükmettikleri Hz. İsa'ya nispet edilen İncilleri "Mukaddes Kitap" olarak adlandırmayacağını bilmek için allame olmaya gerek yoktur. Değilse, Tevrat'ın diğer dillere tercümesine karşı Yahudi ruhban sınıfı içinde ilk günden bugüne kadar hep kınılması ol-

de Kur'an için aynen böyle düşünür. Aynı şey *Vedalar*'ı okuyan bir Brahmanist ve Budist için de geçerlidir. Kur'an'ı anlamadan okumak, Kur'an'a *Eski Ahid* ve *Vedalar* muamelesi yapmaktır.

Vahiy aç ruhları doyurmak için indirilmiş bir gök sofrasıdır. Bu sofradan yemek için, insanın, ruhunun acıktığını bilmesi lazım. Midemizin açlığını beynimize haber veren enzimler vardır. Bu enzimler organizma ile beyin arasında bir "elçi" işlevi görürler. Bu elçilerin getirdiği haberle insan açlığını fark eder ve yiyecek arayışına yönelir. Hayatı idame ettirmek için karın doyurma süreci işte böyle gelişir. Ne var ki aç ruhlara açlıklarını haber veren "enzimler" yoktur, fakat Allah'ın seçtiği "elçiler" vardır. Allah o elçiler aracılığıyla yolladığı vahiyleri, aç ruhların önüne bir gök sofrası gibi sermiştir.

Bu sofradan yemenin bir şartı vardır: Ruhun, hayat gemisinin kaptanı olduğunu bilmek. Hayat gemisinin kaptan köşküne cesedini koyanların uğrayacağı limanlar şehvet ve haz limanlarıdır. Bu limanlar arasında seyredenlerin hayat gemisi "yol almaz", sadece "dolaşır". Sahibini sahil-i selamete çıkarmaz. Kendisini bekleyen mukadder son ya bir fırtınada batmak, ya da kayalara oturmaktır.

Gök sofrasından yiyen aç ruhlar harekete geçerler. Vahiy böylelerinin gönlüne, özüne sözüne, yüzüne gözüne, eline ayağına, diline dudağına yürür. Ta ki o insan vahiyle konuşur, vahiyle görür, vahiyle tutar, vahiyle yürür hale gelir. Gök sofrasından aldığı derman ile kişi "pasif iyi" olma halinden "aktif iyi" olma haline geçer. Zaten vahyin maksadı da budur. Tıpkı ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'i "Kalk ve uyar" emriyle aktif iyi yaptığı gibi, tüm muhataplarını aktif iyiler zümresine dâhil etmek ister.

3.1.2.1. Pasif iyiden aktif iyiye, *hasenât*'tan sâlihât'a

Pasif iyi pasif iman sahibidir, aktif iyi aktif iman sahibidir.

Pasif iyi iki günü bir olandır, aktif iyi iki günü bir olmayandır.

---

dukça zor bir direnç süregelmiştir. Zaten Yahudilikte dine 'davet' ve 'misyonerlik' olmadığı için, buna lüzum olmadığı da genel kabul gören bir anlayıştır.

Pasif iyi bireydir, aktif iyi şahsiyettir.

Pasif iyinin aklı, iradesi ve vicdanı da pasiftir.

Pasif iyi görünmeyi önceleyen iyi, aktif iyi olmayı önceleyen iyidir.

Pasif iyi hayırsız iyi, aktif iyi hayırlı iyidir.

Pasif iyi taklitçi iyi, aktif iyi tahkikçi iyidir.

Pasif iyi sorunlu iyi, aktif iyi sorumlu iyidir.

Pasif iyiler, kendine iyi olanlardır. Aktif iyiler, hem kendilerine hem başkalarına iyi olanlardır. Pasif iyilerin iyilikleri kendilerine dönüktür. Aktif iyilerin iyilikleri, hem kendilerine hem de başkalarına dönüktür.

Kur'an'da iki kavram yer alır: "Hasenât" ve "salih amel". Yani *hasenât* ve *sâlihât*. Bu ikisi arasında muazzam fark vardır. Nedir *hasenât* ile *sâlihât* arasındaki o fark?

Hasenât, "iyilikler" demektir. *Hasenât*'ın tekili *hasene*'dir. *Hasen*, "güzel ve iyi olmak" manasına gelir. Onun da türetildiği *husn*, "güzellik, hoşluk, iyilik" demektir. Kur'an'da geçen *husnâ*, "güzel ve iyi son" demektir. *Hasenât*'ın zıtı *seyyiât*'tır. *Seyyiât*, "kötülükler" demektir. *Sâlihât*, "sâlih ameller", "ıslah edici iyilikler" demektir. Kur'anî bir kavramdır ve Kur'an'da tek başına *sâlihât* olarak da geçer. *Sâlihât*'ın türetildiği *sulh* kökü, "birden fazla taraf arasında barışı sağlamak" anlamına gelir. Yani, üçüncü şahıslara yönelik bir iyiliği ifade eder. *Islâh*, "düzeltmek, iyileştirmek" demektir. Bu da üçüncü şahısları ilgilendiren bir durumdur. Sâlih amel (*el-'amelu's-sâlih*) Kur'an'da 6 kez tek başına, 56 kez ise iman ile birlikte gelir.

Hasenât ile *sâlihât* arasındaki fark açıktır: İlki sonuçları kişinin kendisine dönük olan iyilik, ikincisi sonuçları başkalarına dönük olan iyiliktir. Asr suresi, mü'mini *sâlihât*'a çağıran bir suredir. Hakikat üzerinde olmak ve sabretmek *hasenât*'tır. Fakat bununla yetinmeyip hakkı ve sabrı tavsiye etmek ve çoğaltmak, *sâlihât*'ın ta kendisidir. Onun için sâlih amel emredildikten sonra, "Mesela, ne gibi bir salih amel?" diye soracak olanlara, iki örnek gösterilmiştir: Hakkı tavsiye ve sabrı tavsiye.

Hasenât, insanın sırf kendisi için yaptığı iyiliklerdir. Bu iyiliklerden bir başkası yararlanmaz. Sadece kişinin kendisi yararlanır. Mesela namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek gibi ibadetler hasenâttır (Bkz: Bakara 277 ve Hud 23). *Hasenât*, sonucu sadece onu işleyene dönük iyiliklerdir. *Sâlihât* ise öznesiyle birlikte başkalarını da kuşatan ve iyi eden iyiliklerdir. *Hasenât* sadece şahsını iyileştirmek için çalışmak, *sâlihât* şahsıyla birlikte başkalarını da iyi etmek için çalışmaktır.[5]

Aktif iyi olmak iyiliği çoğaltmaktır. Bunun için iyiliğin nesnesi değil öznesi olmak gerekir. İyiliğin öznesi olmak için de düpedüz "özne" olmak gerekir. Her fail bilinç sahibidir, zira bir hareketi faaliyet kılan onun bilinçli yapılmış olmasıdır. Hareket ile fiil arasındaki fark bilinç farkıdır. Nesneler hareket ederler, fakat yalnızca özneler faaliyet yaparlar ve "fail" olurlar.

İnsanın bilinç sahibi olma sürecinin iki yüzü vardır: Biri fıtrata bakan yüzü ki, bu alt yapıdır. Diğeri terbiyeye bakan yüzü ki, bu üst yapıdır. Bilincin fıtrata bakan yüzünde insanın "ben idraki"ne sahip bir varlık oluşu yatar. İnsanın ben idraki geliştikçe sorumluluk şuuru da gelişir. Sorumluluk şuuru onun vicdanını harekete geçirir. Harekete geçen vicdan, sahibine doğru davranışı telkin eder. Bilincin terbiyeye bakan yüzünde ise, insanın eğitim ve öğretim süreçlerinin tümü yer alır. İşte vahiy bu sürece sahih ve sahici bir katkıdır. Vahyin ilahi bir inşa projesi olmasının nedeni de budur.

İlahi bir inşa projesi olan vahyin muhatabı insandır. Zira insan, hayatın öznesi olsun için yaratılmıştır. Hayatı inşa edecek olan insandır. Yerler ve gökler, güneş ve ay, karalar ve denizler bu yüzden insanın emrine musahhar kılınmıştır. Bu yüzden insan, Allah tarafından "yeryüzünün halifesi" olarak atanmıştır. Halifeliğini hakkıyla eda edebilmek için, önce bir ustaya çırak olması lazımdır. O usta vahiydir. İnsan yeryüzünün ustası olmak istiyorsa, önce vahyin çırağı olmalıdır. Vahiy tarafından eğitilmeli, vahyin terbiyesinden geçmelidir. Bunun olmazsa olmaz şartı vahyi anlamaktır.

5 Konuya ilgi duyanlar, özellikle bu konuya hasredilmiş olan şu eserimize bakabilirler: *Pasif İyiden Aktif İyiye, İstanbul 1992.*

3.1.2.2. Kur'an anlamı olan bir hitaptır

Ma'na sözcüğü lugatta *'anâ* kökünden türetilir.[6] O halde mana, onu arayan öznenin kendisine baş eğdirdiği, eline geçirdiği şey olmaktadır. Bir görüşe göre *ma'na, mâ 'anâhu* cümlesinden süzülmüştür. "Şuurlu bir öznenin kastettiği anlam" demektir.

Özne olsun nesne olsun, varlık içerisinde "manasız" hiçbir şey yoktur. Zira maksatsız yaratılan hiçbir şey yoktur. Bir maksadı olanın mutlaka bir manası da olur. Allah abesle iştigal etmez. Yere göğe ibret nazarıyla bakan her selim akıl sahibi, Kur'an'ın talim ettirdiği o ifadeyi söyler: "Rabbimiz! Sen bütün bunları batıl olarak yaratmadın!" (Âl-i İmran 191) Buradaki *bâtıl*, "anlamsızlık ve amaçsızlık" manasına gelir. Zıttı *hak*tır ve *bâtıl*ın zıttı olarak kullanıldığı her yerde *el-hak* "anlamlılık ve amaçlılık" manasına gelir. Mesela İbrahim suresinin 19. ayetinde "Görmez misin ki Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı" buyurulur (Krş: Ankebût 44; Rum 8). Bunun açılımı şudur: "Allah gökleri ve yeri bir anlam ve amaca mebni olarak yarattı". *Hak* ile *bâtıl*ın bir arada kullanıldığı Enbiya 18'de bu mana daha belirgindir: "Bilakis Biz hakkı batılın başına çalarız da, o berikinin belini kırar." Bu ayette anlamlı ve amaçlı yaratılış gerçeğinin tüm nihilist ve 'hiçlik' anlayışların beslendiği kaynak olan anlamsızlık ve amaçsızlık iddialarını alt edeceği vurgulanmaktadır.

Sadece gökler ve yerler "hak ile" yaratılmakla kalmamıştır, vahiy de "hak ile" indirilmiştir: "Biz onu hak ile indirdik, o da hak ile indi" (İsrâ' 105). Zira vahiy mutlak hakikate atıf olma amacıyla anlamlı bir hitap olarak indirilmiştir. İndiriliş amacını da bunu tahakkuk ettirerek gerçekleştirmiştir. Anlamlılık ve amaçlılık ilkesi sadece Kur'an vahyinin geneli için konulmamıştır. Kur'an'daki kıssalar ve mesellerin de bu ilkeye tabi olduğu ayrıca vurgulanır. Mesela Kur'an'ın sembolik dili en yoğun suresi olan 5 kıssa/meselli Kehf suresi-

---

6 *'Aneytu lek, hada'tu* (boyun eğdim) ya da *secedtu* (teslim oldum, secde ettim) anlamına, dahası *sirtu esiran* (esirin oldum) anlamına gelir (Bkz: Tâhâ 111).

nin daha başında "Sana onların haberini hak ile (*bi'l-hakk*) anlatacağız" (Kehf 13) buyurulur. Bunun açılımı "doğru bir anlam ve amaca uygun olarak anlatacağız" demektir. Büyük müfessir Zemahşeri ayetteki *bi'l-hakk*'ı "sahih bir amaçla" (*bi'l-ğaradi's-sahih*) şeklinde tefsir etmiştir. Yine Bakara suresinde Talut ve Calut kıssası anlatıldıktan sonra bu kıssanın "hak ile", yani "bir anlam ve amaç için" anlatıldığı vurgulanır (Bakara 252). Yine içinde Musa-Firavun kıssasının anlatıldığı Kasas suresinin başında da bu kıssanın "sahih bir anlam ve amaç için" (*bi'l-hakk*) anlatıldığı vurgulanır (Kasas 3).

Kur'an'ın bir anlamı vardır, çünkü bir amacı vardır. Kur'an'a bir anlam taşımıyormuş muamelesi etmek, onu amacından koparmaktır. Kur'an'ın amacı muhatabının aklını karanlıklardan kurtarıp ışığın kaynağına kavuşturmak, yani doğru yola yöneltmektir (hidayet). Kur'an indiriliş amacı olan hidayeti ancak anlamı kavrandığında gerçekleştirebilir.

Anlamın kaynağı olan Allah, anlaşılmasın diye konuşmaz. Bu abestir. Allah abesle iştigalden münezzehtir. Bırakınız Allah'ın kelamını, Allah'ın yarattığı nesneler bile kendi lisanlarınca konuşmaktadır. Ya Allah'ın konuşması bir anlam ve amaç taşımasın mı?

Bir şeyi anlam ve amacından soyutlamadan o şey fetiş haline getirilemez. Kadim putperest kavimler güneşi, ayı, ırmağı, dağı, kurdu, kuşu, ineği, boğayı ve daha birçok şeyi fetiş edinmişler ve tapmışlardır. Bu bir sapmadır. Fakat bu sürecin başlama noktası bu varlıkları var ediliş anlam ve amacından koparmaktır. Ancak bu işlemden sonra fetiş haline getirilebilir. Kur'an anlam ve amacından soyutlanmadan fetiş haline getirilemez. Vahyi fetiş haline getirmeyi göze almış birinin yapması gereken ilk iş, onun anlamı olan bir hitap oluşunu göz ardı etmektir.

3.1.2.3. Kur'an'ı anlamak farzdır

"Tamam, vahyin anlamı vardır, kabul; fakat onu sıradan mü'minler olarak bizler anlayamayız" diyerek insanları Kur'an'ı anlama faaliyetinden soğutmak, üç açıdan cinayettir:

1. *Allah'a yalan isnadı açısından*: Zira Allah, bu kitap "apaçık ve anlaşılır" diyor. Allah "Kur'an'ı tedebbür etmiyorlar mı?" buyururken, Kur'an'ı sıradan insanın maksadıyla birlikte anlayacağını söylemiş oluyor. Fakat kendilerine "Müslüman" diyen birileri çıkıp "Yok, bu kitabı biz anlayamayız" diyor. Bunun "Allah doğru söylemiyor" demekten başka bir anlamı var mı?

2. *Allah'a iftira açısından*: Allah insanlara alıp uygulamaları maksadıyla bir mesaj göndermiştir. Mesaj ancak anlaşıldığında uygulanır. Kimse, anlamadığı mesajı uygulamadığı için sorumlu tutulamaz. Şu halde Allah hem anlaşılmayan bir mesaj gönderip, hem de anlamadığı için insanı sorumlu tutmuş mu olmaktadır? Bu Allah'a yapılmış büyük bir iftiradır.

3. *Kur'an'ın ve İslam'ın hakkını çiğneme açısından*: Kur'an'ın hakkı, onu yaşamaktır. Yaşamanın şartı onu anlamaktır. "Biz Kur'an'ı anlayamayız" diyenler, Kur'an'ın yaşanmasına engel olmaktadırlar. Bunu yapanlar indirilen dinin yerine uydurulan dini koyanlardır. Onlar aslında Kur'an'ı anlaşılmaz ilan ederek, uydurulan dinin açığa çıkmasından korkuyorlar.

"Biz Kur'an'ı anlayamayız" diyerek Kur'an'ı "yalnız/*mehcûr*" bırakanlarla, Kur'an'a "apaçık sihirdir" (Maide 110) diyenler arasındaki fark şudur: Anlayamayız diyenler Müslümanları Kur'an'dan uzak tutarken, *sihrun mubîn* diyenler ise müşrikleri Kur'an'dan uzak tutmayı amaçlıyorlardı? Sizce ikisi arasında fark var mıdır?

Vahiy, Âlemlerin Rabbi tarafından, âlemlere rahmet olan bir Peygamber eliyle, âlemlere (bütün bir insanlığa) gönderilmiş olan bir doğru yol rehberidir. Vahyin hitap şekillerinden biri de "Ey insanlar!" (*yâ eyyuhe'n-nâs*) şeklindedir. Bu hitaba muhatap olmadığını düşünen, kendini insanlık ailesinin üyesi saymıyor demektir.

Kur'an vahyinin ilk kelimesi, aynı zamanda bir emirdi: "Oku!" Çok geniş bir anlam açılımı olan bu emir öncelikle "Anla!" manasına gelir. Zira birine "Oku!" denildiğinde ay-

rıca "anla" denilmez. Çünkü okumaktan murad ,anlamaktır. "Oku, ama anlamasan da olur" deniliyorsa, orada hitap-metin bir anlam taşımıyor demektir. Bunu Kur'an için söylemek, kendine *mubîn* (açık ve anlaşılır) diyen Kur'an'a hakarettir.

Vahyin ilk muhatabı olan Hz. Rasul onu okudu, anladı, yaşadı ve anlattı. Fakat Hz. Rasul'ün Kur'an'ı anlama sorumluluğunu yerine getirmiş olmasını sahabe, "O, bu sorumluluğunu yerine getirdiğine göre bizden bu sorumluluk kalkmıştır" şeklinde anlamadı. Aksine sahabe de Kur'an'ı anlama çabasını sürdürdü. Bir sonraki nesil de, sahabenin Kur'an'ı anlama çabasını bahane ederek kendi üzerinden Kur'an'ı anlama sorumluluğunun kalktığını iddia etmedi. Aksine onlar da bu konuda çaba gösterdiler. Bu böyle sürüp gitti. Ortaya konulan sayısız tefsir ve ulumu'l-Kur'an edebiyatı bunun delilidir.

Aynı sorumluluk bizim için de geçerlidir. Her nesil kendi zamanının şahididir. Kendi 'şimdi ve burada'sından yola çıkar. "Rabbimiz bizi de şahitler arasında yaz!" diye dua eder. Zira "Onlar Kur'an üzerinde tedebbür etmiyorlar mı?" (Nisâ 82) uyarısı ve emri önceki nesillerin boynuna ne kadar sorumluluk yüklüyorsa, sonraki nesillerin boynuna da aynı sorumluluğu yüklemektedir. "Hiç kimse bir başkasının sorumluluğunu yüklenmez" (En'âm 164) Kur'anî ilkesi ortadayken, Kur'an'ı anlama sorumluluğunu bazı nesillere hasredip diğer bazı nesillerin üzerinden kaldırır tarzda bir tavır takınmanın savunulabilir bir tarafı yoktur.

Kur'an'ı anlamak "emirlerin emri" cinsinden bir ilahi emirdir. Zira Kur'an'ın maksadı olan hidayet ancak ilahi kelamın anlaşılmasıyla gerçekleşir. İslam fıkıh usulünün en temel kurallarından biri "Bir yükümlülüğün kendisiyle gerçekleştiği şey de yükümlülüktür" kuralıdır. Kur'an'a uygun bir hayatı yaşamak ve yaşatmak mü'minin imanının boynuna yüklediği bir yükümlülüktür. Bu yükümlülüğü yerine getirmenin olmazsa olmazı Kur'an'ı anlamaktır. Kişi anlamadığı bir şeyi ne yaşayabilir ne de yaşatabilir. İşte bu yüzden tüm farzların kaynağı olan Kur'an'ı anlamak sade bir *farz* değil, "farzların farzı" anlamındaki *efraz*dır.

Kur'an Allah'ın muradını taşır. Bu murad sadece Kur'an'daki emir ve nehiylerde kendini ifşa etmez. Bununla birlikte Kur'an kıssalarında, geçmiş kavimlerin haberlerinde, dramatize etmenin en güzel yöntemi olan Kur'an mesellerinde, ahirete ilişkin gaybi haberlerde, doğru ve yanlışı, iyi ve kötüyü, hak ve batılı, zalim ve mazlumu tavsif eden ibarelerde de ifşa eder.

Allah'ın muradı vahiy olarak insanların önüne geldikten sonra, ilahi muradı anlamak farzdır, hatta efrazdır. Bu, bazılarının yerine getirmesiyle başkalarının üzerinden düşen kifaye farzı değil, akıl baliğ kadın ve erkek her Müslümanın yerine getirmesi gereken farzı ayndır. Bu hayalî bir temenni veya haksız bir sorumluluk yükleme değil, dinin kendisi olan Kur'an'ı öğrenmeden dinin anlaşılamayacağı ve yaşanamayacağı gerçeğinin gereğidir. Zira tüm farzlar ancak O'nun muradını anlayınca gerçekleşir. Yoksa farzı eda eder insanlar, fakat onu îfâ etmezler, yani farzın arkasındaki muradı ilahiye vefa göstermiş olmazlar.

Kur'an'ı okumaktan murad anlamak, anlamaktan murad ise yaşamaktır. Anlamak okumanın gayesi, yaşamak anlamanın gayesidir. Bir şey anlaşılmadan yaşanmaz, yaşanmadan hayat olmaz ve hayat vermez. Kur'an hayat kitabıdır. Beşere hayat vererek onu insan etmek için üflenmiş ruh gibidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi tesviye etmek, beşeri insan/adam etmek ise, ruh'tan üflemek de cansızı canlandırmak değil, vahiy bilgileriyle donatmaktır. Çünkü Kur'an'da 'ruh' sözcüğü cansızı canlı yapan anlamında veya ne olduğu belirsiz bir şey anlamında değil, çoğunlukla vahiy ve onu getiren melek anlamında kullanılır. Hatta vahiy ruhun ta kendisidir. Bunu vahyin kendisi söyler. Nahl suresinin 2. ve Kadr suresinin 4. ayetinde "vahiy", rûh olarak yer alır. Vahiy, ruhun ruhudur. Vahiysiz kalan insanın ruhu ruhsuz kalmıştır. Ruhu ruhsuz kalan insan, bedeni ruhuna tabut olmuş canlı cenaze gibidir.

Kur'an, sahibi Allah olan hayat okulunun yine Allah'a ait olan müfredatıdır. Kur'an'dan ders almayan Allah'tan ders almıyor demektir. Vahiy kendisini "düşünen bir toplum"a ithaf

eder (Yunus 24). Vahiyle hayatına istikamet vermek isteyenler vahiyden ders alır.

Allah Rasulü "Ümmetimin en şereflileri Kur'an'ı taşıyanlardır" buyurur. Dikkat! Burada Kur'an'ı taşımak, Kur'an'ı hafızada, elde veya boyunda taşımak değildir. Buradaki taşıma tam da Cuma 5'teki "taşıma" ile aynı manadadır: "Tevrat'ı taşıma sorumluluğu kendilerine verilip de sorumluluğunun gereğini yerine getirmeyenlerin durumu, kitaplar yüklenmiş (fakat sırtındaki yükün değerinden habersiz olan) eşeğin durumu gibidir." Ayette de hadiste de geçen kelime *haml*dir. Kur'an hamili olmak, Kur'an'ın hammalı olmak değil, Kur'an'ın âmili olmaktır.

Bir düşünür "Sahabe Kur'an'ı yerdi" tesbitinde bulunuyor. Bu muhteşem tesbitin ele verdiği hakikat şudur: Nasıl yemek, onu sindirenin gözünde görmeye, kulağında işitmeye, aklında düşünmeye, kalbinde sevmeye, ayağında yürümeye, elinde tutmaya dönüşüyorsa, Kur'an da kendisini yiyip sindirenin hayatı olur. Onunla bakar, onunla işitir, onunla düşünür, onunla duyar. Sözün özü: Kur'an'ın anlamıyla buluşmak Allah ile buluşmaktır.

3.1.2.3.1. Kur'an'ı anlamak ilahi muradı anlamaktır

Burada şöyle bir mesele öne sürülebilir: Tamam, Kur'an'ı yaşamak için anlamak lazım da... Fakat akıllar farklı, idrakler farklı, anlayışlar farklı, birikimler farklı, bilgiler farklı, ilgiler farklıdır. Bu kadar farklılığın olduğu yerde Kur'an'dan anlaşılan şeyler de farklı olmaz mı? Eğer böyle olursa bir tek kaynaktan birçok farklı yorum çıkmaz mı? Bu da Kur'an'ın ve dinin birlik amacına aykırı olmaz mı?

Bir kere Kur'an'ı anlamaktan murad murad-ı ilahiyi anlamak olmalıdır. Eğer maksat bu değilse, bunun adı "kitaba uymak" değil "kitabına uydurmak" olur. Kitaba uyanlar tertil, tedebbür, tezekkür, taakkul, tefakkuh ve tefekkür yoluyla, lafız-mana-maksat üçlüsünü birbirinden ayırıp koparmadan, ilahi muradı anlamaya çaba gösterirler.

Murad-ı ilahiyi anlamak kimsenin tekelinde değildir. Başta Kur'an, bu tür muhtemel anlama tekellerini daha baştan kırmak için kendi ayetlerini "kitabın anası" ve "müteşabihat" diye tasnif eder. Muhkem-müteşabih konusu, ayrı bir başlık altında ileride işlenecektir. Bu tasnifin yapıldığı Âl-i İmran 7. ayet 'anlam garantisi'ni hiçbir kişi ve zümreye vermemektedir. Devamında ise ilimde derinleşenlerin birden fazla anlama açık olan ayetler hakkında kendi vardıkları sonucu mutlaklaştırma yerine şöyle demeleri gerektiği vurgulanmaktadır: "Biz ona inanırız, tümü Rabbimizin katındandır." Kur'an bu üslubuyla, "hakikatin gizli bilgisi seçkin ve ayrıcalıklı bir zümreye (*havass*) verilmiştir" diyen Bâtıni/Gnostik eğilimlerin karşısında durur.

Maksat açısından bu ayet, sadece seçkin bir zümreyi değil, herkesi okuma ve anlamaya çağırır. Ayet zımnen Kur'an üzerinde 'anlama tekeli' oluşturmaya daha baştan set çekmektedir. Bu demek değildir ki Kur'an'ı herkes işine geldiği gibi yorumlasın, aklına eseni Kur'an'a söyletsin. Kendi heva ve hevesini Allah'ın kelamı üzerinden tatmin etsin. Bunu böyle yapan Kur'an'a inşa edici bir özne olarak bakmıyor, Kur'an'ı nesneleştiriyor demektir. Zira Kur'an'a inşa edici bir özne olarak iman eden kimse, Kur'an'ı inşa etmek için değil, Kur'an'la inşa olmak için Kur'an okur. Evet, Kur'an öznedir. Kur'an'ı anlaması gereken insan da öznedir. Bu yüzden Kur'an okumak iki özne arasında kurulan bir diyalogdan ibarettir. Kur'an kendisini yüreğinden okuyanın yüreğini okur, yüreğini okuduğunun sorduğu sorulara cevap verir.

Kur'an'a karakola çekilmiş zanlı muamelesi yapıp ona zorla söyletmek isteyenlere engel olmanın yolu, Kur'an'ı anlamayı yaygınlaştırma çabalarının önüne gerilmek değildir. Zaten bu mümkün de değildir. Dünyada istismar edilmemiş bir değer bulunmamaktadır. Eğer istismarı imkânsız bir değer olsaydı, bu Allah olurdu. Allah'ı bile istismar edenlerin varlığından Kur'an haber verdiğine göre, bunu Allah engellememiş demektir. Allah'ın engellemediğini engellemek kul için muhaldir. Şu halde istismarcı var diye Kur'an'ı anlama-

nın önüne keyfî setler çekenler, "istismarın istismarını" yapıyorlar demektir.

Kur'an'ı anlamanın önüne çekilen keyfî setlerden biri de anlamı dondurmaktır. Kur'an'ı yoğun sembolik dilinden soyutlayıp onu matematiksel kesinliğe indirgemek, Kur'an'a askeriyede kapıların arkasına asılan 'talimname' muamelesi yapmaktır. Bu Kur'an'ı daha iyi anlaşılır kılmadığı gibi, onu kendisinden anlam üretilecek bir kaynak olmaktan da çıkarır. Böylece Kur'an sadece 'enformatik bir metne' indirgenmiş olur. Dolayısıyla ortada, "Onlar Kur'an'ı tedebbür etmiyorlar mı?" hitabını gerektirecek bir derinlik de kalmaz.

3.1.2.3.2. Kur'an korunmayı değil anlaşılmayı talep eder

Kur'an'la inşa olmak yerine Kur'an'ı inşa etmeye kalkanların istismarı Kur'an'a bir zarar vermediği gibi, istismarcıları istismar ederek Kur'an'ın anlaşılması önüne set olanlar da Kur'an'a hizmet etmiş olmaz, aksine Kur'an'a diğerlerinden daha büyük zarar vermiş olurlar. "Kur'an'la inşa olmak yerine Kur'an'ı inşa etmeye kalkanlar Kur'an'a neden zarar veremez?" sualine en güzel cevap *Hayat Kitabı Kur'an* mealimizde şu satırlardır:

"Zannedilir ki, Kur'an'a bir hitab-metin olması dolayısıyla anlam ilave etmek kolaydır. Ona zorla bir şey söyletmek mümkündür, kendisine mana yüklemeye ve ön yargılara maruz bırakmaya ses çıkarmaz. Bu kısmen yaygın bir kanaattir fakat doğru değildir. Kur'an tıpkı canlı bir bünye gibi kendisinden olmayanı ve bünyesine uymayanı kabul etmemektedir. Meal olarak, tefsir olarak, tevil olarak, dil, fıkıh ve kelam yoluyla bir biçimde zorlayarak dâhil edilse bile, zaman içinde bünyesine uymayan o şeyi bir biçimde kendisine inşa olmak için teslim olan akıl sahiplerine "Bu benden değil" diye ifşa etmektedir. Tefsir tarihi bunun sayısız örnekleriyle doludur. ... Zira Kur'an'ın mucizevî bir kendini koruma sistemi vardır. Bu sistem bazen parçada, çoğu zaman bütünde kendini

göstermektedir. Bu öyle bir sistemdir ki, sistemi oluşturan her birim, bir hologram gibi hem bütünün hem de parçanın özelliklerini taşımaktadır. Tıpkı bedenin yapıtaşı hücreler gibi, Kur'an'ın parçaları da ait olduğu bütünün kimliğini taşır."[7]

Murad-ı ilahiyi anlama çabasında tabii ki herkes aynı başarıyı gösteremeyecektir. Fakat bu, o kişinin Kur'an'ı anlama çabasından muaf tutulacağı anlamına gelmez. Herkes halis niyetle gösterdiği çabanın karşılığını Allah katında alacaktır. Bu çaba ister başarılı olsun, ister olmasın. Akıllar farklıysa anlayışların da farklı olmasından daha doğal bir şey olamaz. Kaldı ki, bu risk sadece sonraki nesiller için değil, bizzat sahabe nesli için de geçerliydi. Buhari'nin naklettiği Adiy b. Hatem hadisi bunun delilidir. O, Bakara 187'deki "beyaz iplik" ve "siyah iplik" sembolik ifadelerini lâfzî olarak yorumlamış ve yastığının altına koyduğu iki iple sahurun bitiş vaktini tesbit etmeye çalışmıştı. Allah Rasulü onun yaptığını "kalın kafalılık" olarak nitelendirdi.[8] Eğer bu olay Hz. Peygamber'in

---

7 *Hayat Kitabı Kur'an, Giriş*, XXI.

8 Buhari, *Tefsir* II, 28. Mecazı anlama konusunda nüzul ortamı insanından bir kısmının hayli sorunlu bir algıya sahip olduğunu, Allah Rasulü'nün mecazi ifadelerini anlama konusundaki enteresan örneklerden anlıyoruz. Sahabe'den Ebu Said el-Hudri vefat etmeden önce ölüm döşeğinde yeni elbiselerini giymiş, sebebi sorulunca şöyle demiştir: "Çünkü Rasulullah şöyle dedi: Ölü, içinde öldüğü elbise ile diriltilir." (Ebu Davud, 20 Cenaiz 18, h. nu. 3114) Oysa hadisteki "elbise" ile kastedilen "amel"dir. Hz. Aişe Ebu Said'in bu hadisi yanlış anladığını, Hz. Peygamber'in bununla ölen kişinin amellerini kastettiğini ve ardından da herkesin çıplak olarak haşrolunacağına dair hadisi okumuştur" (Zerkeşi, *el-İcâbe*, Beyrut 1405, s. 132). Mikdat b. Esved, "Kişiyi yüzüne karşı çok övenlerle karşılaştığınızda yüzüne toprak saçınız" (Ebu Davud, Edeb, 9) hadisindeki mecazı anlamamıştır. Bir adam Halife Osman'ın huzuruna girip yüzüne karşı kendisini övmeye başlayınca, Mikdat b. Esved yerden bir avuç toprak alarak adamın yüzüne atmış ve ardından da bu hadisi okumuştur. Oysa burada kastedilen "yağcılık yaparak bir şey elde etmeye çalışanı istediğinden mahrum etmek"tir. Mute Savaşı'nda Hz. Cafer şehid olur. Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek Cafer'in şahadetine kadınların çok ağladığından şikâyet eder. Hz. Peygamber ona der ki: "Onların ağızlarına toprak saç". Adam gider ve bu emri tam uygulayacakken Hz. Aişe'nin müdahalesiyle durdurulur. Oysa Arapçada "ağıza toprak saçmak" deyimi, "susturmak" anlamında kullanılmaktadır. Bu örnekler Allah Rasulü'nün dilde ne kadar derinlikli, muhataplardan bazılarının ise ne kadar düz ve en basit mecazı bile anlama konusunda yetersiz olduğunu gösteriyor.

vefatından sonra vuku bulsaydı, muhtemelen sahabenin yorumu ve içtihadı olarak kayıtlara geçecekti. Bu gibi masum örnekler bir yana, raşit halifeler döneminde en ağır günahları Kur'an'daki bazı ayetleri hiç alakasız ve maksadının zıddına yorumlarla irtikap edenlere had vurulmasına, batıl da olsa bir tevile dayandığı gerekçesiyle karşı çıkılmıştır. Bu örnek, sahabenin, vahyin istismar edildiği anlarda bile tefekkürün önüne set çekmeyi düşünmediklerinin tipik göstergesidir.

İstismarın istismarını yapanların itirazlarından biri de "Kur'an'ı anlayacak olan âlim değilse, meallerden ve tefsirlerden öğrenecek. Bu durumda kimin mealini veya tefsirini okursa onun dediğini öğrenmiş olacak, Allah'ın muradını değil" şeklindedir.

Eğer o insanın dinini öğrenmek gibi bir derdi varsa, öğrendiği Kur'an dışındaki kaynak hangisi olursa olsun Kur'an için söylediği gerekçe, çok daha fazlasıyla Kur'an dışı kaynaklar için de geçerlidir. Eğer bu gerekçe doğru olsaydı, birbirine aykırı görüş serdeden sahabeden birini doğru kabul edip diğerlerini atmamız gerekecekti. O yetmez, tefsirleri teke indirmemiz gerekecekti. O yetmez, mezhepleri teke indirmemiz gerekecekti. O yetmez, mezheplerin kendi içindeki farklı anlayış ve çizgileri yok etmemiz gerekecekti. Bu her şey için geçerlidir. Örneğin Buhari'nin iki kaynak nüshasını (Msl: Nesefî ve Firabri nüshaları) önümüze koysaydık, Buhari'nin bir tek *Sahîh*'inden kopyalanan iki nüsha arasındaki fark bile bizi şaşırtmaya yeterdi. Peki, birbirinin kopyası olmayan akıllardan, birbirinin kopyası olan iki nüshanın beceremediğini becermesini istemek olacak şey midir?

"Bugün size dininizi mükemmel olarak tamamladım" diyen Yüce Allah'ın kabul ettiği tek din olan İslam, Kur'an'dadır. Zira tamamlanan Kur'an'dır. Bu dini Hz. Peygamber Kur'an'dan öğrenmiştir. Ona, Kur'an inmeden önce "kitap nedir iman nedir bilmezdin" diyen de Kur'an'dır. Sahabe de bu dini Kur'an'dan öğrenmiştir. Hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, hikmet ve benzerleri dinin birer parçası değil, dinî kültürün parçasıdır. Eğer din binasına açılmış vahiy kapısı

dışında başka bir kapı varsa, bu kapı binaya sonradan müdahale yoluyla açılmış kaçak kapıdır ve buradan girenler 'kaçak giriş' yapmış sayılırlar. Her meşrebin kendisine has bir giriş kapısı açma arzusu din binasını zayıflatmakla kalmamış, binanın ana kapısı olan Kur'an kapısının, 'kapılardan bir kapı' konumuna indirgenmesine sebep olmuştur. Bu dinde büyük tahribata yol açmıştır. Vahiy kapısı dışında açılan kapılar, alan açmak için binanın taşıyıcı sütunlarını kesmek veya duvarlarında kapılar açmaya benzer. Bu durum ufak bir sarsıntıda binanın çökmesine ve oturanların üzerine yıkılmasına yol açmıştır. Din binasına yapılan ruhsat dışı bu kaçak müdahaleler, sadece din binasını değil, Müslümanların akıl, irade, vicdan ve izzetlerinin çökmesine de sebep olmuştur.

İhtilaf hayatın tabiatında vardır. İhtilaf farklılıktır ve bazı farklılıklar Allah'ın ayetlerindendir. Farklılığı yok etmeye çalışmak, sünnetullaha karşı çıkmaktır. Vahiyle inşa olanlar ihtilaf ederler, fakat tefrikaya düşmezler. Bunun en güzel örneği Hz. Ali ile Hz. Osman arasındaki ihtilaftır. Hz. Ali, Hz. Osman'ın şehadet günü gözbebekleri Hasan ve Hüseyin'i silahla donatıp "Gidin Osman'ı hayatınız pahasına koruyun" diye oraya yollamıştır. Kur'an'la inşa olanlarla olmayanlar arasındaki fark, Hz. Osman'ı öldürmekle, aralarındaki derin ihtilafa rağmen Hz. Osman'ı korumak arasındaki fark kadar büyüktür.

Bütün bu örnekler Kur'an'ın bizden korunmayı değil anlaşılmayı talep ettiğini gösterir.

3.1.2.3.3. Anlama dönüş ilâhi tenezzüle teşekkürdür

Elbette vahiyden herkesin anladığı aynı olamaz. Herkes vahiyden aklı, imanı, ihlâsı, bilgisi, birikimi, gayreti, hikmeti, himmeti oranında istifade eder. Onun anlam deryası okyanuslardan daha derindir. Değil mi ki "dünyanın tüm ağaçları kalem, tüm denizleri mürekkep olsa, buna yedi deniz daha eklense, Allah'ın kelimeleri yine de tükenmez!" (Lokman 27) O halde, Kur'an'ı anlama cehdine giren herkes, kendi kabı kadar bu ummandan bir şeyler alacak demektir.

Vahyi anlama çabası, Kur'an'ın ifadesiyle, "vahiyle hayat bulma" anlamına gelir (Enfal 24). Vahiyle hayat bulma, aynı zamanda vahye hayat vermedir. Tersi de geçerli: Vahyin anlamını göz ardı ederek vahyi fetişleştiren her yaklaşım, vahyin dirilten damarlarını kesiyor, vahyin hayatla olan sahih ilişkisini kopartıyor demektir. Bu işlem Kur'an'ı Mushaf'a indirgeme, ilahi hitabı lafza indirgeme, tertil ile okuma emrini tecvide indirgeme, *hamli* (sorumluluğunu yüklenmeyi) *hıfz*a (ezbere) indirgeme gibi, hepsi de birbirinden vahim birçok sonuca yol açmaktadır. "Vahyi nesneleştirme" dediğimiz felaket, işbu yaklaşımın topyekûn sebep olduğu sonuçtur.

Vahyi nesneleştirme, Kur'an'dan kopma değil vahyin anlamından kopmadır. Tıpkı Cuma suresinin 5. ayetinde Yahudilerin Tevrat'a yaptığını Müslümanların da Kur'an'a yapması demektir. Vahyin yazıldığı kâğıdı, meşk edildiği hattı, içine konulduğu kabı yüceltmek, fakat onun manasını ve o mana ile hayatı inşa talebini görmezden gelmektir. Furkan suresinin 30. ayetinde ifade buyrulduğu gibi onu *mehcur* (yalnız ve işlevsiz) bırakmaktır.

Vahiy gerçek bir "fatih" idi. İlk neslin hayatını inşa etti. O öyle bir inşa gerçekleştirdi ki, Ebu Zer gibi eşkıya olanlar vahiy sayesinde evliya oldular. Ebu Cehil'in oğlu İkrime'yi vahiy öyle etkilemişti ki, sevdiceğini okşayan bir âşık gibi "Rabbimin kitabı! Rabbimin kitabı!" diye Kur'an'ı okşar, bağrına basar, öpüp koklardı. Gelin de İkrime'nin öpüşüyle içinde ne yazdığından haberi bile olmayan ve Kur'an'la inşa olmak diye bir derdi bulunmayanların öpüşünü bir kıyaslayın.

Vahyin eliyle inşa olan insanlar, yeryüzünü inşa ettiler. Vahiy onların öznesi, onlar da hayatın öznesi idiler. Öylesi zamanlarda tarihin yatağını İslam ümmeti belirledi. İslam ümmetinin belirlediği bu yatakta aktı insanlık. Fakat ne zaman ki Müslümanlar vahyi nesneleştirdiler. İşte o zaman kendileri de tarihin nesnesi olmakla cezalandırıldılar.

3.1.2.4. İlk Kur'an neslinin Kur'an'ı anlama çabası

Kur'an, sahibi Allah olan hayat okulunun yine Allah'a ait olan müfredatıdır. Kur'an'dan ders almayan Allah'tan ders almıyor demektir. Vahiy kendisini "düşünen bir topluma" (*li-kavmin yetefekkerûn*) ithaf eder. Rasul ve seçkin sahabesi, hayatına Kur'an'la istikamet veren ilk Kur'an neslini oluşturur.

Sevgili Peygamberimiz, Kur'an'dan önce kitap nedir, iman nedir bilmezdi. Kitabı da imanı da Kur'an'dan öğrendi. Kur'an'ın ilk öğrencisi oldu. Zira "Rabbinin adıyla oku!" ve "Kur'an'ı tertil ile oku!" emirlerinin ilk muhatabı oydu. Bu emrin gereğini yerine getirmek için, saatler boyu namaz içinde okuduğu Kur'an'ı tefekkür ediyordu. Düz bir okuyuşla birkaç dakika sürecek bir Kur'an suresi veya pasajı, onun okuyuşuyla, gecenin üçte biri (4 saat), yarısı (6 saat) hatta bazen üçte ikisi (8 saat) kadar sürebiliyordu.[9]

Hz. Rasul Kur'an'ı okumanın sorumluluk yüklenmek olduğunu öğreten ilk kişidir. Bu yüzdendir ki "Ümmetimin en şereflileri Kur'an'ı taşıyanlardır" buyurmuştur.[10] Bununla Kur'an'ı yaşama ve başkalarına taşıma sorumluluğunu kastetmiştir. Fakat övgünün muhatabı "hamil-i Kur'an" iken, daha sonra onun yerine "hafız-ı Kur'an" geçirilmiştir. Bilinen bir hakikattir ki Kur'an'ın hafızı olmak, Kur'an'ın muhafızı olmakla taçlanıyorsa bir övünç vesilesidir. Aksi halde, Kur'an'ı ezberden baştan sona telaffuz etme işini şimdilerde bilgisayarlar, flash bellekler ve MP3'ler çok daha kusursuz ve sorunsuz icra etmektedirler. Kur'an'ı anlama ve yaşama maksadıyla değil de sadece telaffuz etmek maksadıyla okuyanlar için Abdullan b. Mes'ud'un şöyle dediği nakledilir: "Nice

9 Zira Rabbinden aldığı emir böyleydi: Müzzemmil 1-7.

10 Hadisin orijinalinde "taşıdı" anlamındaki *hamele* sözcüğü geçer. Kur'an'la uyumludur. Buradaki 'taşıma' fiili Tevrat'ın sorumluluğunu taşımak yerine onun yazıldığı kâğıtları veya lafızları taşımayı marifet bilen Yahudilere hitap eden Cuma 5'te geçen fiil ile aynıdır. Söz konusu ayet böyle yapanların "Âdeta kitap yüklü eşekler gibi" olduğunu söylemektedir. Ne gariptir ki, Allah Rasulü'nün bu müjdesindeki "hamil-i Kur'an", "hafız-ı Kur'an"a dönüştürülmüştür. Hz. Rasul vefat ettiğinde Enes b. Malik'e göre sahabe içinde sadece dört kişi Kur'an'ı ezbere biliyordu (*İtkân* I, 200). Sonradan bu sayı artmış olmalıdır. Bunlar içinde Hz. Aişe ve Ümmü Umara gibi kadın hafızlar da vardı (*İtkân* I, 204).

Kur'an okuyan vardır ki, Kur'an ona lanet eder." Yine sahabeden bazıları, Kur'an ile uyanmak yerine Kur'an'ı uyumak ve uyuşmak için okuyanları, "Kur'an'ı yastık edinmeyiniz" diye uyarmıştır.

Müfredatı Kur'an olan bir okulun öğrencileri olan sahabenin hepsinin hamil-i Kur'an olduğu iddiası sünnetullaha aykırı, tarihsel gerçekliği olmayan, uçuk bir iddiadır ve doğru değildir. Fakat sahabe içerisinden Kur'an'ı hakkıyla taşıyan bir nice 'hamil-i Kur'an' çıktığı tarihi bir olgudur. İşte onlar Kur'an'ı anlamak için okuyordu. Onların başında gelen Hz. Ali insanları "Dine riayet edenler - Dini rivayet edenler" diye ikiye ayırıyordu. O bir hutbesinde diyordu ki: "(Akıllı kişi) dizginlerini Kur'an'ın eline vermiştir. Kur'an onun lideri ve imamı olmuştur. Kur'an'ın çözdüğü yerde yükünü çözer, konakladığı yerde konaklar." Yine diyordu ki: "Kur'an indikten sonra hiç kimsenin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur."[11]

İmanını Kur'an'a borçlu olanlardan biri de Hz. Ömer'dir. Kız kardeşi ve eniştesinin okuduğu Kur'an sayesinde Müslüman olan Hz. Ömer şöyle der: Birinin Kur'an tilavet etmesi sizi aldatmasın! O, dilimizdeki bir sözdür! Asıl siz onu kim hayatına koyuyor, ona itibar edin![12] Bu ancak Kur'an'ı anlayan birinin sözü olabilir. Nitekim Hz. Ömer Bakara suresini 12 yılda öğrenmiş ve bitirdiğinde deve kesmişti. Hz. Ömer Ebu Musa el-Eş'ari ile iki kişilik bir Kur'an halkası kurmuştu. Akşamları tenha bir yere çekilip baş başa Kur'an dersi yapıyorlardı.

Sahabe döneminde Kur'an'ı anlamadığı halde sadece telaffuzunu ezberlemek türünden bir uygulama yoktu. Ebu Musa el-Eş'ari, Halife Ömer'e, Basra'da birçok insanın Kur'an'ı ezberlediğini yazdı. O da onlara maaş bağlamasını emretti. Ebu Musa ertesi yıl öncekinden kat kat fazla sayıdaki insanın Kur'an'ı ezberlediğini yazdı. Ömer'in cevabı şu oldu: "Onları

11 *"Va'lemû ennehu leyse 'alâ ehadin ba'de'l-Kur'ani min fakatin."* (*Nehcu'l-Belağa*, Abduh şerhi, Beyrut 1410/1990, s. 414, Hutbe no: 174)

12 *Lâ yağrurkum men karae'l-kur'an! İnnema huve kelamun netekellemu bih. Velakin unzuru men ya'mel bih.*

kendi haline bırak. İnsanların Kur'an'ı ezberlemekle meşgul olup onun anlam ve hükümlerini öğrenmeyi terk etmelerinden korkuyorum."[13]

Abdullah b. Mes'ud, sahabe içerisinde Kur'an ile ünsiyeti en ileri derecede olanlardan biriydi. O der ki: "Birinin Allah'ı sevip sevmediğini öğrenmek istiyorsan, Kur'an'ı sevip sevmediğine bak."[14] İbn Mes'ud Hz. Peygamber'den şunu nakleder: "Her terbiyecinin terbiye anlayışı doğrultusunda eser vermesi gerekir. Allah'ın eseri Kur'an'dır."[15]

Sahabeden Ebu Said el-Hudri kendisinden tavsiye isteyen birine şöyle der: "Allah'ı hatırlamalı ve Kur'an'ı okumalısın. Çünkü o senin gökyüzündeki ruhun ve yeryüzündeki bedenindir."[16] Hz. Ömer'in oğlu Abdullah, Kur'an'ı anlamadan okuyup ezberleyenlere şöyle sitem eder: "Bugün adamlar görüyorum, adama imandan önce Kur'an verilmiş, başından sonuna onu okuyor da onda ne emrediliyor, ne yasaklanıyor bildiği yok."

Bu durumu ondan bir buçuk asır sonra yaşayan ve hidayetine Hadid 16'nın sebep olduğu Fudayl b. İyaz (ö. 187/803) şöyle formülleştirir: "Kur'an kendisiyle amel olunsun diye indirildi, fakat insanlar onu okumayı amel edindi."[17] Kur'an artık anlaşılmak için değil, sevap için okunur oldu. Gerçekte bu bir okuma değil, telaffuz etmeydi. Anlamadan okuma işi sonradan kendi fıkhını üretti. Kur'an'ı anlamadan baştan sona telaffuz etmenin adı "hatim" kondu. "Kaç hatim yaptın" bid'ati, "Kaç ayeti daha anladın ve yaşadın" sünnetinin yerini aldı. Oysa insanlar düşünmediler ki, ceplerinde taşıdıkları telefonlar bile o tür bir 'hatmi' 7 gün 24 saat durmadan dinlenmeden yapabilecek durumdadır.

Mücahid der ki: "Kur'an'ı İbn Abbas'a üç defa arz ettim. Bu arzlarda her ayetin üzerinde durup kiminle ilgili olarak ve nasıl nazil olduğunu ona sorardım." İbn Abbas, Hz. Ali'nin

13 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-Tahsil (el-Cami)*, Beyrut 1404-1407, XVIII, 331-332.

14 el-Muhasibi, s. 286.

15 el-Muhasibi, s. 276.

16 el-Muhasibi, s. 274.

17 *İnnema nezele'l-Kur'anu li-yu'mele bih; ittehaze'n-nasu karaetehu 'amelen.*

Basra valiliğini olaylı biçimde bıraktıktan sonra Abdullah b. Zübeyr'in hilafetine kadar Kâbe'nin yanında halka açık Kur'an dersi veriyordu. Bu ders Kur'an'ı anlama dersiydi.[18]

Kur'an onu okuyan için bir gıda olmalıdır. Nasıl ki yemek onu sindirenin gözünde görmeye, kulağında işitmeye, aklında düşünmeye, kalbinde sevmeye, ayağında yürümeye, elinde tutmaya dönüşüyorsa, Kur'an da kendisini yiyip sindirenin hayatına dönüşmektedir. Onunla bakar, onunla işitir, onunla düşünür, onunla duyar...

3.1.3. Kur'an'ı nasıl okumalı?

Tertil ile okumalı: Bunun zıttı anlamadan okumaktır. *Tilavet* dilin okuması, *kıraat* (*kırâet*) aklın okuması, *tertil* kalbin okumasıdır. Akleden kalbin okuyuşu, içinde hem kıraat hem de tertil bulunan okumadır. Tertil ile okuma hem bilince hem bilinçaltına hitap eder. Tertil ile okunan ayetin anlamını bilinç kavramaya yoğunlaşırken, bilinçaltı da kavranan o anlamı duyguya dönüştürür. Bunun sonucunda bazı ayetler insanı ağlatır. Bazı ayetlerde farkındalık o kadar yükselir ki, insan o ayeti bir türlü okuyup geçemez. Âdeta o ayete çakılır kalır. İnsan geçmek istese, ayet geçip gitmez. Okuyanın geçip gitmesine, kendisini arkada bırakmasına izin vermez.

Sevgili Nebi'de tertil ile okumanın birçok örneğini görüyoruz. Bir namaz esnasında "Azap edecek olursan onlar senin kullarındır, ama onları bağışlarsan, şüphesiz Aziz olan da, Hakîm olan da Sensin" (Maide 118) ayetini okumuştu. Ayeti bir türlü geçip gidemedi. O kadar tekrar etti ki, ravi "sabaha kadar" tekrar ettiğini söyleyecektir. Yine bir defasında besmeleyi 20 kez tekrar etmişti.[19] Hz. Peygamber Kur'an okurken "Katımızda prangalar ve gözleri fal taşı gibi açan bir ateş var" (Müzzemmil 12) ayetine gelmiş "Allah!" diye haykırmıştı. Hasan Basri bu ayeti okuduktan sonra yeme içmeden kesilmiş, dostları ancak üç gün sonra bir şeyler yedi-

18 *el-İ'cazu'l-Beyani*, s. 292.

19 Namazda okunan Kur'an'ı tekrar etmekle ilgili bkz: *İtkân* I, 301.

rebilmişti. Yine Hasan el-Basri; "Allah'ın nimetini saymaya kalksanız asla baş edemezsiniz" (Hıcr 34) ayetini okurken elektriğe kapılmış gibi titreyerek ağlamaya başlamış, bir türlü ayeti okuyup da geçip gidememişti. Kurtubi nakline göre, görgü tanığı İmam Malik şöyle aktarır: Ömer b. Abdülaziz'in arkasında akşam namazı kılıyorduk. Leyl suresini okudu. "Oraya sorumsuzluğun zirvesinde olan azgınlar girer" (Leyl 15) ayetine gelince ağlamaya başladı. Ağlamadan dolayı ayeti bir türlü tamamlayamadı. Sonunda sureyi okumayı bırakarak başka bir sure okudu."

Tümevarım yoluyla okumalı: Bunun zıttı parçacı okumadır ve en tehlikeli okuma biçimlerinden biridir. İstikra ile okumak, Kur'an'da bir konuyu o konudaki tüm ayet ve pasajları birlikte okuyarak bir sonuca ulaşmaktır. Kelime *kıraat*tan türemiştir. Sözlük anlamıyla *kıraat*, başkasına ait olan mananın anlamıyla buluşmaktır. Kıraat sessiz de olabilir, sesli de olabilir. Sessiz kıraat anlamakla yetinilen kıraattir. Sesli kıraat, ya kendimiz duymak, ya da başkalarına duyurmak için yapılan okumadır. Hepsinde de anlamak esastır. Anlamadan seslendirmek kıraat değil telaffuzdur. İstikra bir tümevarım yöntemidir. Kur'an'dan bir konuyu, o konudaki bütün ayetleri bir araya getirerek okumak da tümevarım (istikra) yoluyla okumaktır. Konulu okumaların tümü bu kapsama girer.

Diyalog kurarak okumalı: Kur'an okumak, iki özne arasında diyaloğa girmektir. Kur'an da, insan da öznedir. Kur'an insanı nesneleştirmek için inmedi, aksine hayat ve dünya karşısında insanın nesneleşmesini önlemek için indi. Ona özneliği öğretti. Bu yüzden Kur'an okurken ayetlerle diyaloğa girmek, ona sorular sormak ve sorularına cevaplar vermek gerekir. Doğru sorular sormak ve alınan cevaplara 'lebbeyk' demek gerekir. O sorular, "İyi ki sormuşum" dediğimiz, "Sormazsam ölürüm" dediğimiz sorular olmalı. Her ayeti muhtemel bir sorunun cevabı olarak okumalı ve ayetlerin hangi muhtemel sorulara cevap olarak indiği üzerinde kafa yormalı.

Allah Rasulü Kur'an'la fiilen diyaloğa girerdi. Tirmizi ve Ebu Davud naklediyor: Nebi ne zaman "Şimdi (söyle ey in-

san): Allah en iyi hükmeden değil de nedir?" (Tîn 8) ayetini okusa, Kur'an'a canlı bir özne muamelesi yapıp onunla diyaloğa girerek şöyle derdi: "Elbette ey Rabbim! Ve ben buna şahidim." İbn Kesir daha başka örnekler de naklediyor: "Haydi (buna inanmadılar), iyi de, bundan böyle hangi hadise inanacaklar?" (Murselat 50) ayetini okuyunca "Ben Allah'a ve indirdiğine inandım" derdi. İbn Mes'ud ve İbn Abbas namaz kıldırırken "Rabbim, ilmimi artır!" ayetine gelince (Tâhâ 114) vahiyle diyaloğa girer ve şu duayı ederlermiş: "Ey Rabbim, benim de ilmimi artır!" Hz. Ömer'in oğlu Abdullah, Kur'an karşısında kalplerin yatışma vaktinin gelip gelmediğini soran ayete (Hadid 16) gelince "Evet, geldi ey Rabbim!" dermiş. Semerkant'ın kanlı eşkıyalarından biri olan Fudayl b. Iyaz da, çetesiyle birlikte soymak için girdiği handa kulağına gelen "..vakti gelmedi mi" ayetini duyunca "Geldi ey Rabbim" der ve hidayete erer. Zerkeşi'nin naklinden öğreniyoruz: "Siz ey iman edenler!" ayetlerinin okunduğunu duyan bazı sahabiler "Emret ey Rabbim!" diye mukabele ederlermiş.

Ben bu ayetin nüzul sebebiyim diyerek okumalı: Aksi, Kur'an'ı üstüne alınmamak, omuz silkmektir. Kendini Kur'an'ın iniş nedeni olarak gören kimse, okuduğu ayet kimin için inmiş olursa olsun, 'Bu benim için inmiş olmalı' der. Eğer böyle düşünürse, o ayet onun akleden kalbine gerçekten iner.

Kur'an'ı ön yargıyla değil ön bilgiyle okumalı: Zıttı ön yargıyla okumaktır. Kur'an'ı ön bilgiyle okumak, imanla okumaktır. Kur'an'ı imanla okumak, ona güvenmektir. İman güvendir. Kur'an'a güvenene Kur'an da güvenir ve ona bağrını açar. Kur'an'a güvenmeyene Kur'an da güvenmez ve ona içini dökmez.

Kur'an'ı severek okumalı: Zıttı mecburen veya herhangi bir sebeple işi düştüğü ya da ihtiyaç duyduğu için okumaktır. Kişinin Allah'a olan sevgisini anlamak için Allah'ın kelamına nasıl davrandığına bakılır. Sevgi karşılıklıdır. Allah el-Vedûd'dur; hem sevgi ister hem de sever. El-Vedûd olanın kelamı olan Kur'an, kimsenin sevgisini karşılıksız bırakmaz.

Kur'an'ı duaya icabet olarak okumalı: Zira insan sorar, Kur'an cevap verir. İnsan dua ile ister, Allah vahiy ile insanın isteğine karşılık verir.

Kur'an'ı bir metin ve yazı olarak değil bir hitap ve söz olarak okumalı: Sözü gönül kulağıyla işitmek gerekir. Çünkü söz bir bağlam içinde varlık kazanır ve gerçek anlamını bulur. O halde sözü sayfada mürekkep olarak değil, Hatibin seslendiği kelam olarak dinlemeli... Kendi bağlamı içinde kulak vermeli... Onu yazının sınırlı kalıbında dondurmamalı... Sadece sesin taşıdığı anlamı değil, sesin barındırdığı anlama uygun tonlamayı, hüznü, öfkeyi, sevecenliği, şefkati, haşmeti, celadeti, şecaati, rahmeti, meveddeti, muhabbeti duymalı...

Kur'an'ı iniş sürecini dikkate alarak okumalı: Bunun için elimizin altında nüzul sırasına göre hazırlanmış bir meal ya da tefsir olsa iyi olur. Zira okuduğumuz ayetin iniş sürecinde hangi zaman dilimine denk geldiğini merak, o ayetin ayaklarının nereye bastığını meraktır. Kur'an ayetlerinin arzdaki ayakları olan lafızlarının nereye bastığı bilinmeden, arştaki başı olan manalarının ne söylediği tam anlaşılamaz. Mesela *zakkum* kelimesinin kullanıldığı tüm ayetlerin Mekke'nin 4-9. yılları arasında geldiğini bilirsek, bize bu kelimeyle Kur'an'ın neyi anlatmak istediğini daha iyi anlarız. Yine *huri* nitelemesini Kur'an'ın sadece Mekke'de kullandığını, Medine'de bu kavramın yerini "tertemiz eşler" tamlamasının aldığını bilirsek, aslında bu kavramla neyin neden bu üslupla anlatılmak istendiğini daha iyi kavrarız.

3.1.4. Kur'an okumanın şartı var mıdır?

Kur'an okumanın şartı, insan olmaktır. Kur'an insanlığa rehberlik etsin diye gönderilmiştir. Onun bu rehberliği ancak okunup anlaşıldığında gerçekleşir. Onu anlamak için ona ulaşmak, ona dokunmak gerekir. Dolayısıyla Kur'an'a ulaşmayı zorlaştıracak her ilave şart, kitaplarını hayat kitabı olmaktan çıkarıp "dokunulmaz ve ulaşılmaz kitap" (Kitab-ı Mukaddes) kılan ehl-i kitabın yaptığını aynen Kur'an'a da

yapmaktır. Kur'an 'Kitab-ı Mukaddes'e dönüştürüldüğünde 'hayat kitabı' olmaktan çıkar ve ölür.

Kur'an'da, onu okumak isteyene tek öneri yer alır: "Kur'an okuduğun zaman, öncelikle kovulmuş şeytandan Allah'a sığın" (Nahl 98). Bu ayette emredilen şeyi yapmaya "istiaze" denir. İstiaze, akleden kalbe manevi abdest aldırmak demeye gelir. Bu Kur'anî öneri, "kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım" manasına gelen *e'uzu billahi mine'ş-şeytani'r-racim* cümlesinde ifadesini bulur. Bu cümlenin ifade ettiği şey, Kur'an okumaya soyunan kimsenin, aklını her tür vesvese ve kuruntudan sakınmasıdır. Kur'an vesvese ve kuruntuyu insana değil şeytana nisbet eder ki, kurtulması kolay olsun (A'râf 200). Bununla verilen mesaj açıktır: İnsanın özü temizdir, kirlenme ona arız olan bir şeydir. Kirlenen temizlenir. İstiâze bir söylem değil eylem emridir. Vahiy-akıl diyaloğuna yönelik iç saldırıları önlemek için alınacak her tür önlem istiaze kapsamına girer. İstiaze, Kur'an'ın önüne ümmi bir kafayla oturmaktır. Ümmilik, anneden doğduğu gibi saf ve temiz olmayı ifade eder. Kur'an'a ümmi yaklaşım, sonradan edinilmiş ön yargıların yerini fıtratın ön bilgisinin aldığı yaklaşımdır.

Kur'an okumak veya Mushaf'a dokunmak için abdestin şart/farz olduğu görüşü geleneksel ve yaygın bir ön kabuldür. Fakat Kur'an okumak ya da Mushaf'a dokunmak için abdestin farz olduğunu söylemenin ne Kur'an'da, ne de Rasul'ün örnekliğinde hiçbir delili yoktur. "Kur'an okumak için abdest farzdır" demek, farzları belirleyen Allah adına konuşmaktır, bu bir. İkincisi, bunu iddia edenlerin ne denli delil yokluğu çektikleri, buna delil olarak sundukları Vakıa 79'dan anlaşılmaktadır. "Ona ancak temiz kılınanlar dokunabilir" anlamına gelen ayetin, Kur'an okurken veya Mushaf'a dokunurken abdest almakla uzaktan yakından hiçbir alakası yoktur. Şöyle ki:

1. Bu ayet indiğinde henüz elde "kitap" denilebilecek bir "mushaf" bulunmamaktadır.

2. O dönemde henüz abdesti farz kılan Maide 6 inmemişti. Bu delil, "Abdestli okumak farz" diyenler içindir. De-

gilse abdest peygamberden peygambere, ümmetten ümmete geçen fiili bir sünnettir ve baştan beri bilinip uygulanıyordu.

3. Abdest, ilgili ayette "namaz" ile sınırlandırılmıştır.

4. Vakıa 79'da hitabın bağlamı mü'minler değil kafirlerdir.

5. Ayetin konusu insanlar değil cin ve melek gibi görünmeyen varlıklardır.

6. *Mutahharûn* ism-i mef'uldür ve "temiz kılınanlar" anlamına gelir. Eğer abdest emredilseydi ism-i fail olarak *mutahhirûn-mutetahhirûn* (temizlenenler) şeklinde gelmesi lazım gelirdi.

7. Ayetteki temizlik maddi değil Âl-i İmran 55, Enfal 11, Tevbe 103 gibi birçok ayette kullanıldığı üzere manevi temizliktir ki, vahyin sayfaları da "temiz sayfalar" olarak anılır (Beyyine 2). Kur'an mü'minlerin temiz, müşriklerin ise pis olduğunu vurgular. Allah Rasulü cünüplüğü pislik gibi gören Ebu Hüreyre'yi azarlayarak "Hiç mü'min pis olur mu?" demiş ve Yahudilere has pis-temiz tasavvurunu reddetmiştir.[20]

8. İnşa değil haber cümlesidir. Yani; "dokunmasın" değil, istese de "dokunamaz" denilmektedir. Cümle "abdest farzdır" diyenler tarafından ihbardan inşaya taşınmıştır.

9. *Messe* el ile dokunmaktan çok mecazi bir anlam taşır ve bu da onu taşıyan vahiy meleğinin ona şaibe bulaştırmaktan beri olduğunu ifade eder.

10. Ayet Mekkî bir ayettir ve geleneksel kabule göre ahkâma ilişkin ayetler Medenî olanlardır.

11. Bir önceki ayette geçen "korunmuş/saklanmış kitap" (*kitabun meknûn*) elle tutulamaz.

Bu durumda Vakı'a 79 "Onu kaynağında tahrif etmek için hiçbir şeytan ona el uzatamaz" anlamına gelir. Bu ayet Şu'arâ 211-212 ışığında anlaşılmalıdır.

Hz. Rasul'ün örnekliğinde de Kur'an okumak için abdest şartını görmüyoruz. Kaynaklarda, Rasulullah'ın uykudan uyandıktan sonra Kur'an'dan bir bölüm okuduğuna dair ri-

20 Buhari, h. no: 279.

vayetler yer alır.[21] Bunun aksi rivayetler sahih değildir.[22] Bu konuda sahte hadisler uydurulmuştur. Şu kural daima hatırlanmalıdır: Nadir durumlar hariç, bir konuda rivayet uydurulmuşsa, bu, o konuda sahih bir delil olmadığını gösterir. Zira sahih delilin olduğu bir yerde kim, niçin delil uydurma ihtiyacı duysun? Eğer bir konuda hadis uydurulmuşsa, bu, genellikle o tezin İslam'a sonradan girmiş olduğunu ve kendisine din içinden bir delil aradığını gösterir. Hepsinden öte, bu konuda can alıcı soru şudur: Kur'an kendisini okuyana istiâzeyi emrederken, abdesti emretmeyi unutmuş mudur?

Sahabe de Kur'an okumak için abdesti şart koşmamıştır. Hz. Ali abdestsiz Kur'an okumakta bir beis olmadığını söyler.[23] Buhari'nin Tarih'inde nakline göre Hz. Ömer, bir topluluk içinde Kur'an okurken, kalkıp ihtiyacını giderir ve dönüp okumaya devam eder. Kendisine abdest almadığını hatırlatan birine aynen şöyle çıkışır: "Bu konudaki fetvayı sana kim verdi" (*Men eftâke bi-hazihi'l-mes'ele?*)[24] Selman abdest almaksızın Kur'an okumuştur.[25] İbn Ömer ve İbn Abbas, tuvaletten geldikten sonra Kur'an'dan bir cüz okuduklarını söylerler.[26] İbn Hazm, Davud Zahiri ve Elbani cünübün Kur'an'a dokunamayacağı tezini reddederler. Nevevi, abdestsiz Kur'an okunabileceği hakkında ortak görüş (icma) olduğunu söyler.[27] Malikiler âdetli kadının Kur'an okuyacağı görüşündedirler.

---

21 İbn Hibban, Sahih, b. 103, 424, I, 89.

22 Buhari, "Cünüp ve hayız olan Kur'an'dan bir şey okumasın" rivayetini reddederek der ki: "Hadisi nakleden İsmail b. Ayaş'ın hadisi reddedilir". Zehebi *Mizan*'da, İbn Hacer *Tezhib*'de bu rivayeti "batıl" olarak niteler. Yukarıdaki rivayeti nakleden Tirmizi (Tahare 131 ve 595), onunla çelişen şu rivayeti de nakleder: "Cenabet olma dışında Allah Rasulü'nü Kur'an okumaktan hiçbir şey men etmezdi" (Tirmizi, Taharet, 11). Bu hadisi delil görmeyenler, bunun ravinin zanni olduğunu söylerler (İbn Rüşd, *Bidaye* I, 37). Şu hadisin sahih olmadığında ittifak edilmiştir: "Hayızlı kadın ve cünüp kimse Kur'an okumaz." (Tirmizi, no 131)

23 Beyhaki, *Sünen* (427) I, 90.

24 Age I, 90.

25 Age (426) I, 90.

26 Age (428) I, 90.

27 Nevevi, *el-Mecmu* I, 136.

Zaten Kur'an, akleden kalp sahiplerinin, ayakta, otururken ve yanları üzere yatarken zikrettiğini söyler. En büyük ve en güzel zikir bir adı da 'zikr' olan Kur'an'dır. Kur'an her halde okunan ve kendisinden uzak kalınmayandır.

Burada "Kur'an okumak başka Mushafa dokunmak başka" vay "Hafızadan/ezberden okumak caiz, ama Mushaf'tan okumak veya ona dokunmak caiz değil" şeklinde bir itiraz, akla ziyandır. Zira Kur'an ilahi olandır, kâğıt vb. malzemeden mürekkep olan Mushaf ise beşeri olandır. 'Arştan inen için abdest gerekmez, fakat yerden biten için abdest farzdır' demek gülünç olmaktır. Bunu söyleyene sormak lazım: Arştan inen mi, yerden biten mi daha hürmete layıktır?[28] Mushaf'a dokunmak için abdesti farz görme bid'atının, İslam'a Yahudilikten sirayet ettiğini bizzat yaşadığım bir olayla müşahade etmişimdir.

Kur'an okurken abdest almak güzeldir. Bu *Kur'an ahkamı*'nın değil, *Kur'an âdâbı*'nın konusudur. Her daim abdestli gezmek mü'mine yakışandır. Zira Sevgili Rasul'ün buyurduğu gibi "Abdest mü'minin silahıdır". Değil Kur'an'ı, mümkünse romanı bile abdestli okumalıdır. Fakat abdestli bulunma hassasiyeti başka şey, Kur'an okumak için abdest farzdır/şarttır demek başka şeydir. Bu Allah'ın söyleyeceği bir şeydir ve Allah kitabında böyle bir şey söylememiştir. Allah'ın farz kılmadığını farz kılmak, Allah adına yetki kullanmaktır. Bu, Allah'a vekalet etme iddiasıdır. Yüce Allah, elçisini bile kendine 'vekil' kılmamıştır.

28 Yıllar önce bu meseledeki görüşümüzden dolayı bizi tekfir edenler, bugün içinde Kur'an yüklü telefonlarla abdestli abdestsiz geziyorlar, her yere girip çıkıyorlar. Acaba haram işlediklerini düşünüyorlar mı? Allah'ın koymadığı sahte haramlar ve farzlar koyanlar, sadece Kur'an ve hayat tarafından yalanlanmakla kalmaz, aynı zamanda teknik ve teknoloji tarafından da yalanlanmaya mahkûm olurlar. Bunlara sormak lazım, haydi içinde Mushaf yüklü cep telefonlarını hallettiniz, hafızların hacet giderirken Kur'an yüklü hafızalarını ne yapmayı düşünüyorsunuz?



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİL
LAFIZ
MANA
MAKSAT



4.1. DİL

4.1.1. Dillerin kökeni ve Arap dil okulları

Nasıl ki insan *beden-can-ruh* unsurlarından oluşmuşsa, söz de *lafız-mana-maksat* unsurlarından oluşmuştur. Lafız sözün bedeni, mana sözün canı, maksat sözün ruhudur. Lafız mana ile canlanır. Maksat canlanan söze üflenen ruhtur. Söz maksatla akıllanır. Mana lafza maksat manaya aykırı olmaması gerektiği gibi, lafız manaya mana da maksada perde olmamalıdır. Dil göz ardı edilerek manaya ulaşılamaz. Mananın hangi kap içinde geldiği asla göz ardı edilemez.

Lafız ve mana, maksadın iki şahididir. Maksat ise lafız ve mananın hakemidir. Lafız, mana, maksat arasındaki ilişki, beden, can, ruh arasındaki ilişki gibidir. Nasıl ki can, varlığını beden üzerinde gösterirse, mana da varlığını lafız üzerinde gösterir. Maksat ise her ikisinin ruhudur. Lafız mananın kabıdır. Bir mana lafız kabı olmadan bir yerden bir yere taşınamaz. Kabın içindekini ne amaçla taşıdığınız maksadı belirler. Diller aynı manayı farklı lafızlarla taşıyan söz yapılarıdır. Bu, suyu farklı kaplarla taşımaya benzer. Kaplar farklı olsa da içinde taşınan mana aynı olabilir. Kimyasal formülü H2O olan sıvıya Türkçede "su", Arapçada "mâ", Farsçada "âb", İngilizcede "water" denilmesi gibi.

Diller insanlara benzer. Doğdukları ebeveyn diller olduğu gibi, doğurdukları yeni nesil diller de vardır. Her dili, ondan önceki bir veya birkaç dil doğurur. Doğrulan o dil de bir veya birkaç dilin doğumuna sebep olur. Dillerin ebeveyn ve çocukları olduğu gibi kardeşleri de vardır. Yani diller de tıpkı insanlar gibi birer ailedir.

Dillerin kökeni Eski Yunan'dan, hatta Eski Mısır'dan beri tartışılmıştır. Heraklitos, dilin kökeninin "tabiat" (*etymos*) olduğunu söyler. Ona göre nesnelerle sözcükler arasındaki ilişki doğal ve fıtridir. Kelimeler tabiatın dilidir. İnsanlar tabiatın dilini öğrenirler. Demokritos, dilin kökeninin "toplumsal uzlaşma" (*nomos*) olduğunu söyler. Hakikat belki de ikisinin bileşimidir. Zira dilde tabiattan alınan kelimeler vardır.[1] Bununla beraber, bir biçimde türetilen ve toplumsal uzlaşma sonucu dilin söz dağarcığına katılan kelimeler de vardır. Aristoteles ise *Organon*'da (5) dilin menşeine daha farklı yaklaşır ve ağızdan çıkan sözün ruh hallerinin işaretleri, yazılı kelimelerin de sözlü kelimelerin işaretleri olduğunu söyler.

Her durumda dil, onu konuşan toplumsal kültürün aynasıdır. Bir dilin söz dağarcığından yola çıkarak, o dili konuşanların anlayış ve seviyesini, inanç ve kültür kodunu, varlık tasavvurunu ve düşünme biçimini, vazgeçilmezinin ne olduğunu ve etkilendiği kültürleri çözebilirsiniz.[2] İnsan dillerinin serüveni, insanın serüvenidir. Dillerin gelişim süreci, insan düşüncesinin gelişim sürecine paralel ilerlemiştir. Biz tüm dillerin aslında insanlığın ortak geçmişini ve hafızasını içinde barındırdığını düşünüyoruz.

---

1 İlkine örnek Arapçadaki *sadm* (çarpma), *şakk* (yarılma), *vesvese* (kuşku yayan iç ses), *cubb* (dalma), *sa'b* (zor), *sehl* (kolay) gibi sözcüklerdir. Bunlar, lafızla mana arasındaki doğal ilişkiyi gösterirler. Zira bu kelimeleri söylerken ağızdan çıkan ses, ifade edilen anlamı zihinde az-çok çağrıştırır.

2 Mesela dillerin söz dağarcığına bakarak, Arapçada 300'e yakın ismi olan devenin Araplar için, 100'e yakın ismi olan 'kar'ın Grönlandlılar için, bir o kadar ismi olan pirincin Japonlar için vazgeçilmez olduğu bu sayede anlaşılır. Bir dilin söz dağarcığını oluşturan kelimelerin kökenlerine bakarak, o dili konuşanların etkilendiği komşu kültürleri çözebilirsiniz. Mesela Yunancada ailevi hayatta kullanılan zamirlerin ve edatların çoğu, yine tarım dilinde kullanılan isim ve fiillerin çoğu Yunancaya Hind-Avrupa dillerinden geçmiştir. Oysa Yunancadaki, kent hayatına, lüks kullanıma, dinî yönetime ve soyut kavramlara ait sözcük dağarcığı Hind-Avrupa kökenli değildir. Bir yazarın hükmü şöyle: "Çoğunlukla bu tür bir model, yüksek kültür sözcüklerinin alındığı dili ya da dilleri konuşanların, temel sözcük dağarcığını konuşanlar üzerinde egemen olduğu, uzun vadeli bir durumu yansıtır... Oysa Yunancada araba, yay, kılıç, geçit resmi, zırh, çarpışma vb. anlama gelen sözcükler Hind-Avrupa kökenli değildir." (Martin Bernal, *Siyah Atina*, İstanbul 1998, s. 115)

'Dilin kökeni nedir' sorusu Müslüman kültür evreninde şöyle formüle edilmiştir: Dil semai midir, kıyasî midir? Yani dil, dilden dile aktarılan bir şey midir, üretilen bir şey midir? Arap dil okulları bu sorunun cevabına göre doğmamışlardır. Zira her iki okulun çalışmaları da hem semaa, hem kıyasa dayanır. Fakat iki ayrı dil okulunun doğmasında yukarıdaki soru, asli bir rol oynamıştır. Dil, dilden dile aktarılan bir şeydir (semai) diyen Basralı dilciler, aktarılan dilin bedevi Arabın fasih lehçesi olmasını şart koşmuşlardır. Kozmopolit bir sosyal yapıya sahip olan Kûfeli dilcilerse, Araplardan rivayet edilen her kullanıma itibar etmişlerdir. Bu ve buna benzer dil tartışmalarının sonucunda ortaya iki dil okulu çıkmıştır:

1. *Basra dil okulu (Basriyyun).*
2. *Kûfe dil okulu (Kûfiyyun).*

Mesela bu iki okul kelimelerin çoğul yapılması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Basra okulu sadece duydukları çoğul kalıplarıyla yetinirken, Kûfe okulu ise duydukları çoğul kalıplarını kıyas yoluyla çoğaltmışlardır. Basra okulu belirlenen kurallara uymayan kullanımları şaz ve geçersiz sayarken, Kûfe okulu onları da kural olarak saymış ve delil kabul etmiştir. Basralı dilci Halil b. Ahmed ile Kûfeli dilci Ebu Ca'fer er-Ruasi arasındaki, yine Basralı Sibeveyhi ile Kûfeli Kisai arasındaki dil tartışmaları, bu iki okulun farklı renklerini daha bir belirginleştirmiştir. Dil okulları arasındaki ilmî rekabete, sonradan siyaset de karışmış, Mütevekkil döneminden itibaren 'devlet sünniliği' oluşturmaya çalışan Abbasi iktidarı yer yer kendisine yakın bulduğu dilcileri desteklemişse de, Bağdat okulu oluştuktan sonra dahi Basra okulu dilciler üzerindeki ağırlığını sürdürmüştür.

Dil okullarının farklı yaklaşımları dışında, bir de fakihlerin fıkhi içtihatlarında dile dayalı olarak sergiledikleri farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Mesela Ebu Hanife içtihatlarında lafızların toplumsal uzlaşı yoluyla dilden dile aktarılan anlamlarına dayanırken, Şafii lafızların sonradan oluşan kıyasî ve şer'i manalarına itibar eder.[3]

3 Kûfe ve Basra dil okulları arasındaki fark, dinî metinleri anlamaya yansımıştır. Mesela *teveddaû mimmâ messehu'n-nâr* hadisini Ebu Hanife

Kûfe ve Basra dil okulları arasındaki farklılıklardan biri de, edat ve kelimelerin anlamlarının tespitidir. Bu farklılık, ayetlerin anlaşılmasına da yansımıştır.[4] Bu farklılığın en açık

"Ateşte pişenler dolayısıyla ellerinizi yıkayınız" anlamına alırken, Şafii "abdest alınız" anlamına almıştır. Oysa yağlı yemeğin çıplak elle yenildiği bir toplumda söylenmek istenen şeyin ellerin yıkanması olduğu açıktır. Zira abdest almanın "namaz için kalkıldığında" yapılan bir şey olduğunu zaten ilgili ayet açık seçik söylemektedir (Maide 6). Aksi durum gülünç olurdu ki, zaten ilk Kur'an neslinden bazı kimseler ateşte ısınmış sudan dolayı da abdest alıp almayacaklarını itiraz ve istihza yollu sormak durumunda kalmışlardır. Öte yandan fıkıhtaki "lâfzî ıstılah-şer'i ıstılah" ayrımı buradan çıkmıştır. Bu tartışmanın sonucu olarak, hiç alakası olmadığı halde, Araplar hipopotama "deniz domuzu" (*hınzîru'l-mâ'*) adını verdikleri için Şafii onu hükmen "domuz" sayıyor ve yenmesinin yasak olduğunu söyleyebiliyordu. Oysa Kûfe okuluna ve tabii ki İmam Azam'a göre bu böyle değildi. Burada yapılması gereken bir tesbit de şu: Bir kelimenin etimolojik anlamıyla terim anlamı arasında fark varsa, bu onun o anlamı sonradan kazandığının, ya da o dile ait düşüncede önceden bulunmayan bir mana için 'ödünç alınmış' bir karşılık olduğunun delilidir. Lafzi mana-şer'i mana ayrımında, şer'i manadan yana tavır alan Şafii'nin bu konudaki en uç içtihadı "Zinanın helali haram kılan bir hükmü yoktur" diyerek (el-Umm, V, 35), kişinin zinadan olma yakınlarıyla evlenmesinin helal olduğu sonucuna varmasıdır (Krş: Nevevi, *Ravza*, V, 453). İbn Kudame der ki: "Şafii kişinin zinadan olma kızıyla, kardeşiyle, torunuyla, yine zinadan olma kız ve erkek yeğeniyle evlilik yapmasının helal olduğuna fetva verdi"

(أفتى الشافعي بحلية الزواج من بنته من الزنا ، ومن أخته وبنت ابنه ، وبنت بنته ، وبنت أخيه وأخته من الزنا) (İbn Kudame, *el-Muğni*, D. İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, VII, 485; Fahreddin Razi, *Menakıb-ı İmam Şafii* adlı eserinde (s. 532) aynı meseleyi Şafii'nin görüşü olarak nakleder ve savunur; ayrıca bkz: İbn Hazm, *el-Muhalla*, Beyrut 1405/1984, IX, 147-150) Malik b. Enes de aynı görüştedir: "Zina eden kişi zina ettiği kadının kızını nikâhlayabilir. Adamın oğlu dilerse babasının zina ettiği kadını nikâhlayabilir..." (*Muvatta*, s. 301, h. no: 1133; *el-Muğni*, VII, 485) Mahcup ve üstü kapalı olarak kurulan "Zina ile hürmet-i musahara sabit olmaz" veya "Haram ilişki helali haram kılmaz" cümlesi, yukarıdaki fetva ile aynı kapıya çıkar. Malik ve Şafii'nin bu aykırı fetvası, şer'i açıdan zina yoluyla birleşme sonucunda doğanlar arasında karşılıklı sıhriyyet bağının geçerli olmayacağı üzerine temellendirilmiştir. Bu görüş hem fıtrata ve sünnetullaha, hem de Kur'an'a aykırıdır. Zira Furkan 54, akrabalık ve sıhriyet bağının şer'i değil beşeri ve biyolojik olduğunu açıkça ifade etmektedir. Fıkıh okullarının nikâhın şartları konusunda dahi uzlaşamadıkları da ayrı bir bahistir

4 Mesela Kûfe okulu ism-i faili muzari fiil gibi süren fiil olarak görürken, Basra okulu salt isim olarak görür. *İsm* kelimesi Kûfelilere göre "nişan, alamet" anlamındaki *vesm* kökünden türemiştir (Bkz: Kalem 16). Zira şeylerin adı onun alametidir. Araplar bugün "nişan ve madalya"ya *visâm* derler. Basralılara göre "yücelik" anlamındaki *sumuv* kökünden türemiştir. Basra okulu *lâcerame* (Nahl 23) ibaresini birleşik olarak "kesinlikle" manasına yemin olarak alırken (Ebu Ubeyde), Kûfe okulu kalıbı bozarak *lâ*'ya "hayır", *cerame*'ye "elde kalan" anlamı vermişlerdir (Ferra). Kûfe okulu mensubu Ferra'ya göre *tâhâ* "ey insan" anlamına alınırken, Basra okulu mensubu Ebu Ubeyde'ye

görüldüğü eserler, Kûfe okulunun müfessiri Ferrâ'nın (ö. 207) *Maani'l-Kur'an* ve Basra okulunun müfessiri Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna'nın (ö. 210) *Mecazu'l-Kur'an* adlı tefsirleridir.

4.1.2. Arap dili beşeri mi, ilahi mi tartışması

Arap dili de dillerden bir dildir. Doğduğu dil veya diller vardır.[5] Sami veya Kenani dil ailesine mensuptur. Mısır diliyle aynı kökende birleşen bu ailede Fenike dili, İbranice, Keldanice, Süryanice ve Aramice gibi birçok dil yer alır. Diğer dillerin bağlı olduğu yasalara (sünnetullah) Arap dili de bağlıdır. Fakat Arap diline yaklaşım konusunda iki tavır görüyoruz:

1. *Arap dilinin beşeriliğini savunanlar*: Bunlar dil âlimleri, rey ehli ve Muteziledir. İmam Ebu Hanife de bunlar arasındadır. Bunlara göre Arap dili de diğer dillerin tabi olduğu ilahi yasalara tabidir. Diğer tüm diller gibi doğduğu diller vardır. Tarihsel süreç içinde gelişmiştir. Üstün ve zayıf yanları vardır. Kutsal, dokunulmaz değildir. Diğer dillerden

göre mukattaa harfidir. Enbiya 4'ün ilk kelimesini Kûfeliler *kâle* (dedi) şeklinde okurken, Basralılar *kul* (de) şeklinde okur.

5 Arap dilinin menşei konusunda farklı teoriler vardır. Bu konuda son noktayı koymak, eldeki verilerle zor görünmektedir. Eski Mısır uzmanı bir Batılı yazara göre Arap dilinin ilk yayılışı şöyle olmuştur: "Afroasya dilinin (pre Arapça) yayılmasını –Doğu Afrika vadisinde uzun zamandır kurulmuş olan- bir kültürün MÖ 10. ve 9. binyıldaki son buz çağı sonunda yaygınlaşması olarak görüyorum. Buz çağı sırasında, sular kutuplardaki buz takkelerinde hapsolmuştu ve yağmur bugünkünden çok daha az yağıyordu. Sahra ve Arap çölleri şimdikinden bile daha geniş ve ürkütücü idi. Bunu izleyen yüzyıllarda, ısının ve yağmurun artmasıyla bu bölgelerin çoğu düz çayırlık (savana) haline geldi ve çevrelerindeki halklar buralara akın etti... Çatça konuşanlar Çat Gölü'ne, Berberiler Mağrib'e, Proto-Mısırlılar da yukarı Mısır'a ulaştılar, Proto-Sami dili konuşanlar Habeşistan'a yerleştiler ve Arap savanasına geçtiler. ... Sahra'da MÖ 7. ve 6. binyıllarda meydana gelen uzun süreli kuraklıkla batıdan, doğudan ve Sudan yönünden Mısır-Nil vadisine doğru hareketler oldu. Ben aynı zamanda, Arap savanasından Aşağı Mezopotamya'ya da buna benzer bir göçün meydana geldiğini savunuyorum." (Bernal, s. 61-62). Bernal'in şu tesbiti de üzerinde durulmaya değer: "Kenanilerin ve Fenikelilerin, eskiden beri Sami dilleri konuştuklarını biliyordum. Ama İbranice konuşanlarla Fenikece konuşanların birbirlerini anladıklarını ve ciddi dil bilimcilerin bu ikisini tek bir Kenani dilin lehçeleri olarak ele aldıklarını keşfetmek benim için tam bir şok oldu." (Bernal, s. 24)

etkilenir. Başka dillerden kelime alır. Bu yüzden Arapça olan Kur'an'ın bir başka dile çevrilmesi doğaldır.

2. *Kur'an'ın lafzı üzerinden Arap dilinin ilahiliğini (tevkifi) savunanlar*: Bunlar hadis ehli ve Eş'arilerdir. Üçü de aynı çizgiye mensup olan İmam Malik, Şafii ve Ahmed bunların başında gelir. Arapçanın beşeri olmayıp ilahi olduğu duygusal teorisi bu çizgiye aittir. Bu teoriyi savunanlar, Arap dilinin diğer dillerin bağlı olduğu ilahi yasalara bağlı olmadığını düşünürler. Mesela "Allah" ismi gibi bazı kelimeler türetilmemiştir. Arap dili tarih dışıdır. Tüm dillerden üstündür. Diğer dillere muhtaç değildir. Kur'an'ın bir başka dile çevrilmesine sıcak bakılmaz. Bunların içinden, işi, Arap dilinin cennetten indirildiğini, ahiret ehlinin dili olduğunu, hatta Allah'ın dili olduğunu söylemeye kadar vardıranlar olmuştur. Allah, kitabında her peygambere kavminin lisanıyla vahiy gönderdiğini buyururken, bu tezi savunan bazıları tüm peygamberlere gönderilen vahyin aslının Arapça olduğunu dahi söyleyebilmiştir.[6]

---

6 Bu tez için bkz: İbni Hazm, *el-İhkam*, Beyrut ty., I, 31-36; Şevkani, *İrşadu'l-Fuhul*, Beyrut 1995, s. 34-37. Şafii açıkça şöyle der: "Kur'an, Allah'ın kitabında Arapça olmayan hiçbir şeyin yer almadığının belgesidir" (*er-Risale*, İstanbul, ty., s. 27). Şafii Arapçaya öyle bir kutsallık yükler ki, ona göre "Hz. Peygamber dışında herhangi bir insanın bu dili tümüyle kavraması imkânsızdır" (s. 27). Şafii bu tezine "Biz her peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdik" (İbrahim 4) ayetini delil getirir (s. 28). Açıktır ki, onun kendi tezine delil gösterdiği bu ayet aslında onun tezinin geçersizliğini isbat eden bir delildir. Şafii diller arasında aşağılık-üstünlük hiyerarşisi kurar ve der ki: "Peygamberin dilini konuşan kimselerin, tek harfte bile olsa, başka dilleri konuşanlara tabi olması caiz değildir." Ona göre, tüm dinler nasıl Peygamber'in dinine tabi olmalıysa, tüm diller de vahyin indiği dil olan Arapçaya tabi olmalıdır (s. 29). Şafii reddetse de, Kur'an'da yabancı dillerden Arapçaya geçmiş onlarca kelime yer almaktadır. Bu, hiç kimsenin inkâr edemeyeceği bir hakikattir (Bkz: Şevkani, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 66). Şafii bu tezini Malikiler Arapçadan başka bir dille yemin etmeyi mekruh addederler. İmam Malik, bu görüşüne Hz. Ömer'i delil gösterir. *El-Mudevvene*'de naklettiğine göre, Hz. Ömer yabancı bir dille konuşmayı yasaklamıştır ve kendisi de aynı görüştedir (Nkl: Zerkani, *Menahil* II, 57-58). Bu tür rivayetlere ihtiyatla yaklaşılmalı, yeminli Hz. Ömer karşıtlarının uydurması olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Malikiler Arapçadan başkası ile dua etmeyi haram sayarlar. İbn Abidin bunu Maliki âlimi Karafi'den naklen zikreder (İbn Abidin, *Haşiye*, I, 521). Şafiilerin de hutbenin Arapça okunması gerektiğine dair benzer bir yaklaşımı vardır. Bu çizginin vardığı son nokta, "her peygambere kendi kavminin diliyle vahiy indirildiği" Kur'ani hakikatini es geçmek olmuştur. Süfyan Sevri her peygambere vahyin Arapça gönderildiğini, peygamberlerin kendilerine Arapça inen vahyi

Bu tür dil taassubuna dayalı duygusal yaklaşımlar, Allah'ın sünnetinde bir değişme ve bozulma olmayacağı ilahi hakikatini göz ardı eden yaklaşımlardır. Kur'an, Bakara 31'de 'Âdem'e isimlerin öğretildiğini' söyler. Sünnetullahın değişmezliği prensibi, *ta'limu'l-esmâ'* konusunda da kendini gösterir. Arap dil felsefesine dair en güzel eserlerden birinin yazarı olan İbn Cinni'ye (ö. 392) göre Âdem'e isimlerin öğretilmesinin anlamı, âdemoğluna isim verme yeteneğinin bahşedilmiş olmasıdır.[7]

Namazda ve ezanda bir başka dilin kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin tarihi tartışmada da, dile bakış konusundaki bu ayrışma etkili olmuştur.[8] Bu konuda dengeli ba-

---

kendi kavimlerinin diline çevirdiklerini söyler (Bu ve daha başka örnekler için bkz: M. S. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşiliği*, Ankara 2005, s. 29).

7 Eş'ari kelamcı İbn Furek çok uçuk bir yorum yapar ve dünyadaki tüm dilleri Âdem'in bildiğini iddia eder. "(Allah), Âdem'e isimlerin tümünü öğretti" ayeti lafızcı bir yaklaşımla okunduğunda bu yorumu destekler gibidir. Fakat devamında yer alan *'aradahum, hâulâi, enbi'hum, bi-esmâihim* ibarelerinde yer alan ism-i işaret ve zamirlerin basit veya gelişmiş zekâ sahibi varlıklar için kullanıldığı göz önüne alındığında, bunların sınırlı sayıda basit zekâ sahibi beşerin ismi olduğu sonucuna varılabilir. Meleklerin "kan dökmekte olan ve fesat çıkarmakta olan" diye dert yandıkları varlıklar, insanın ruh üflenmeden önceki 'insansı' hali olan 'beşer' türleri olduğunu düşünüyoruz. Yukarıdaki ism-i işaret ve zamirlerden yola çıkacak olursak, bize göre Âdem'e öğretilen isimlerle iki şey kastediliyor olabilir: Ya bunlar 'beşer' türlerinin isimleridir veya Âdem'in ilk halkasını oluşturduğu ruh üflenerek insan kılınanlar zincirinin diğer halkalarıdır. (Bu konu, ayrıntılı olarak, şu an yayına hazırlanmakta olan *"Âdem Çömlekten Havva Kaburgadan mı Yaratıldı?"* isimli eserimizde ele alınmıştır).

8 Mesela *ezan*ın başka bir dille okunması konusundaki ihtilaf, Kur'an'ın namazda okunmasıyla ilgili ihtilaf gibidir. Kasani ve İbn Abidin, İmam Ebu Hanife'nin buna zaruret olmadığı zamanlarda dahi, okunanın ezan olduğunu bilmek kaydıyla cevaz vermiştir (Kasani, *Bedai'*, I, 113, İbn Abidin, *Haşiye* I, 485). Şafii ve Malikiler müezzinin acemi olması ve kendisi gibi yabancılara ezan okuması durumunda "ezan" maksadıyla tercümeyle ezanı caiz görmüşlerdir. Ebu Hanife'ye göre Arapça, Kur'an'ın aslî değil tali sıfatıdır. İmam'a göre namazda okunması emredilen Arapça lafızlar değil, Allah'ın zati sıfatı olan kelamına dair lafızlardır. Kur'an'a, kelimeleri Arapça olduğu için değil, Allah'ın kelamına delalet ettiği için "Kur'an" denilmektedir. Bu açıdan Arapça ile bir başka dil arasında fark yoktur. Yani aynı manalara bir başka dilin kelimeleri de delalet etse ona da "Kur'an" denir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulur: "O (Kur'an'ın söyledikleri), öncekilerin kitabında da vardır" (Şu'ara 196). Yine bir başka ayette şöyle buyrulur: "Şüphesiz bu (vahiy), önceki sayfalarda da vardır; İbrahim ve Musa'nın sayfalarında" (A'lâ 18-19). Bu ayetlerden anlaşılan Kur'an'daki bazı hakikatlerin önceki kitaplarda geçtiğidir. Elbette bu lafızlarla ve bu dille değil, ancak bu manalarladır

kış açısı en doğrusudur. Bunu şöyle özetleyebiliriz: Arapça Allah'ın dili değildir. Levh-i Mahfuz'un ve Ummu'l-Kitab'ın dili de değildir. Zira her peygambere inen vahiy oradan in-

---

(Kâsânî, *Bedai'u's-Sanai'*, Beyrut 1402/1982, I, 112; Cassas, *Ahkâm*, Beyrut 1405, V, 262). Demek ki bir eserin Kur'an olması için Arapça olması değil, Allah'ın kastettiği manalara delalet etmesi önemlidir. Eğer Allah'ın muradına delalet ediyorsa hangi dilde olursa olsun o Kur'an'dır. Ayette "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik" denilmesi (Yusuf 2) Kur'an'ın mutlaka Arapça olması, Arapça olmayanın Kur'an olamayacağı anlamına gelmez. Arapçasına Kur'an adı verilmesi Allah'ın kelamına delalet etmesi nedeniyledir. Bu mana kelamın hakikati olan bir vasıftır. Esasen bu vasfı kastederek böyle demiyoruz. Eğer Farsça çevirisi de bu anlama delalet etse, ona da Kur'an demek caiz olur. "Eğer onu yabancı dilde bir Kur'an kılsaydık, bu kez de şöyle derlerdi: Onun ayetleri açıklanmalı değil miydi? Bir Araba dili yabancı bir hitap mı?" (Fussılet 44) ayeti bunun delilidir. Allah bize eğer Araplardan başkasının diliyle onu ifade etseydi, bu dille ifade edilenin de Kur'an olacağını bu ayetle yine Kur'an haber veriyor (*Bedai'*, I, 112-113; Cassas V, 262; Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 183). Bu görüşün bir uzantısı olarak Kasani, Tevrat, İncil ve Zebur'un tahrif edilmediğinden emin olunan ayetleriyle namaz kılınabileceği fetvasını verir ve bunda Ebu Hanife'nin içtihadına dayanır (*Bedai'* I, 113). Ebu Hanife'ye nisbet edilen bu görüşler eleştiriden muaf değildir. O da her kul gibi eleştirilebilir ve eleştirilmelidir de. Fakat onun görüşlerini daha güçlü karşıt delillerle çürütmek yerine, "Yok o böyle demez" veya "Görüşünden sonradan döndü" gibi klasik numaralarla sorunu halının altına süpürmek, ciddiyetle bağdaşmaz. Hanefî fıkıhçılardan İbn Abidin de Tevrat ve İncil'de bulunan zikir ve tenzih türünden ayetlerle kılınan namazın caiz olacağını, bunun dışındakilerle kılınması halinde caiz olmayacağını kaydeder. (*Haşiye* I, 485; namazda başka dilde kıraat için bkz: *İtkân* I, 307). Mısırlı âlim Muhammed Ferit Vecdi de bu görüştedir. Bu görüşü benimseyen muasır âlimler de vardır. (Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz: Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul 1996)

Arap diline yaklaşımını yukarıda verdiğimiz Ebu Hanife, namazda Arapça dışında bir dille Kur'an('ın tercümesini) okumaya cevaz vermiştir. Bu görüşünden sonradan döndüğü iddia edilmiştir. Klasik bir sonradan söyletme yöntemi olarak kullanılan "sonradan görüşünden döndü" söylemi, sık başvurulan fakat hemen birçoğu mesnetsiz olan bir 'yöntem'dir. Şahsen Ebu Hanife'nin bu içtihadının altında sosyal ve siyasal sebeplerin yattığını düşünüyoruz. Zira Arapçılığı devlet politikası haline getiren Emeviler, cizye gelirlerinin düşmemesi için kitlesel Müslüman oluşları yavaşlatmak istiyorlardı. Bunun için de Müslüman olacaklara Allah'ın koymadığı şartlar dayatıyorlardı. Dayattıkları altı maddeden biri "İslam'ının güzel olması" şartıydı ki, bunu ölçecek bir alet icat edilmemişti. Hatırlayalım ki Ömer b. Abdülaziz, cizye gelirleri düşer korkusuyla İslamlaşmanın önünde duran valilerini "Allah Muhammed'i cizye tahsildarı olarak göndermedi" diye azarlamıştı. Hatta bu zulüm Buhara'da öyle bir noktaya varmıştı ki, Emevilerin bu zulmünü protesto için Buhara camiine toplanan yeni Müslüman olmuş 400 kişi Emevi valisi eliyle yakılacak, zavallılar "Muhammed neredesin!" çığlıklarıyla boğulup öleceklerdir. Bizce İmam Azam'ın söz konusu içtihadının altında, bu gibi zulümleri önleme kaygısı da yatmaktadır. Allah en doğrusunu bilir.

miştir ve her vahiy peygamberlere kendi kavminin diliyle iletilmiştir. Kur'an da her vahyin indiği kaynaktan inmiş ve Hz. Peygamber onu kavminin dilinde bir hitap olarak almıştır. Bu durum, Arapçayı Kur'an'ın sıfatı yapmıştır. Kur'an'ın sıfatı olan Arapça, vahyin canını ve ruhunu taşıyan bir beden olmuştur. İlahi hakikatler, Arap dili üzerinden iletilmiştir. Kur'an'ın araç olarak kullandığı Arap dilini tek başına amaç haline getirmek ne kadar yanlışsa, Arapça oluşunun Kur'an'a ait bir nitelik olduğunu reddetmek de öylesine yanlıştır.

Bu konuda sözün özü şudur: Kur'an asli diliyle okunduğunda Kur'an'dır. Asli dili dışında okunduğunda, o artık "Kur'an" diye değil, "Kur'an'ın tercümesi" diye anılır. Bir şeyin tercümesi, asla aslının yerine geçemez. Zira aslında anlam garantisi olduğu halde, çeviride anlam garanti kapsamının dışındadır.

Arap dilinin bize kadar gelen ilk ve en güvenilir yazılı belgesi mubarek Kur'an'dır. Bu yüzdendir ki, Arap diline dair tüm kuralların kaynağı Kur'an olmak zorundadır. Kur'an'ı, Kur'an'ın inişinden çok sonra ortaya konulan dil kurallarına uydurmak, atı arabanın arkasına koşmaktır. Arap dilinin tartışmasız ilk yazılı kaynağı olan Kur'an, Arapçanın dil kurallarının da kendisinden çıkarılacağı asıldır. Bazı nahivciler bu gerçeği atladıkları için, bazen koydukları kurala anlamı feda edebilmişlerdir.[9] Şunu açıklıkla söyleyebiliriz: Bedevinin ko-

9 Musa Carullah, klasik nahvin *kâne* yardımcı fiiline verdiği standart anlamın dışında da bir anlamı olduğunu savunur. Ona göre *kâne*, bazen ismini nasb haberini ref eder. Bu kullanım Kur'an'ı Kerim'de oldukça yaygındır. Ona göre nahivciler bu kullanımda dahi haberi mansub kılarak fahiş hatalar yapmışlardır. Bu takdirde o ayetlerin anlamı katiyyen doğru olmaz. Kısaca *kâne* bazen *inne* gibi amel eder. Bunun örnekleri Kur'an'da çok olduğu halde nahivciler bunu kabul etmemiş ve haberi mansub kabul ederek büyük yanılgıya düşmüşlerdir. Arap dili ve edebiyatı öncüsü Sibeveyh şöyle der: "Nahivcilerin çoğu bir ifadenin gramer açısından irabını düzelteceğim derken, anlamını göz ardı ederler. Hâlbuki sözün anlamı irabından çok daha önemlidir" (Musa Carullah Bigiyef, *Kitabu's-Sünne*, Ankara 1998, s. 23). Carullah'ın nahivcilere yönelik bu eleştirisini genellememek gerekir. Aksi bir durum nahivcilere haksızlık olacaktır. Yine dilci İbn Hişam, "nassın irabını gözeten dilciler mananın gereğini göz ardı ettiler." der (*İtkân* II, 261). Aynı şey, kendi kitabında bir yığın uçuk ve tutarsız dil yorumlarına yer veren İbn Hişam'ın tesbiti için de geçerlidir.

nuştuğu bir kapalı havza dili olan Arapçayı, dört başı mamur bil dil olarak tarih sahnesine çıkaran Kur'an olmuştur. Eğer Kur'an olmasaydı, muhtemelen Arapça da, tıpkı Aramca gibi tarih sahnesinden çekilecek ve müzelik diller arasına karışacaktı. Aramca, bin sene küresel dil olarak dolaşımda olmasına rağmen tarih sahnesinden çekilmiştir.

4.1.3. Arap dilinin artıları ve eksileri

Her dilin artıları ve eksileri olduğu gibi Arap dilinin de artıları ve eksileri vardır. Arap dili üç alanda emsallerinden üstündür:

1. *Benzer dillere kıyaslandığında kurallarının bolluğu ve istisnalarının azlığı açısından*: Mesela popüler dillerden İngilizce ile yapılacak bir kıyaslama, Arap dilinin kurallılık açısından bariz üstünlüğünü göstermeye kâfidir.

2. *Matematiksel yapısıyla kelime türetmeye olağanüstü elverişli yapısı açısından*: Arap dilinin bu müstesna özelliğinin farkına varan Halil b. Ahmed, kalb/anagram yöntemini bu sayede uygulayabilmiştir.

3. *İfade zafiyetini gideren ve yeteneğini artıran edat çeşitliliği açısından.*

Arap dili üç açıdan da yetersizdir:

1. *Sesli harfler açısından*: Arap dili, Mısır, İbrani, Fenike, Arami, Asur, Keldani, Süryani dilleri gibi "niyet ve kasıt" (intentional) dillerindendir. Bu tür dillerde yazı dili yalnızca ünsüzler üzerine kurulur ve okunurken ünlendirilir. Arap dilindeki bu yetersizlik Kur'an'ın okunmasında dahi problemler çıkarmıştır. Farklı kıraatlerin ortaya çıkmasında Arap dilinde sesli harflerin olmayışı önemli rol oynamıştır. Arap yazısındaki bu açık hareke ile kapatılmaya çalışılmışsa da, harekenin icadından önceki metinleri okuma konusunda problem kısmen devam etmiştir. Şu bir gerçektir ki, seslilerin yokluğunun harekeleme yoluyla telafisi işleminden doğan sorunlar, Kur'an'ın anlamına yönelik bir kayba sebep olmamıştır. Zira bu sorun konuşma dilinin değil yazı dilinin

sorunuydu. Kur'an bizzat peygamberin ağzından okunarak nesilden nesile aktarıldı. Yazılarak aktarılması, sadece okuma yoluyla aktarılmasına yardımcı ve destekçi bir unsur oldu.

2. *Noktalı harfler açısından*: Her sese ayrı bir harf yerine bazı seslere aynı harfin farklı noktalısının ikamesi, dilde bir zaaf teşkil etmiştir. *Cim-ha-hı* aynı simgenin noktalarla ayrılmasıyla oluşur. *Be-te-se* ve *sad-dat, sin-şın, fe-kaf* hep bunlardandır. Bunun kimi zaman dramatik yanlış anlamalara sebebiyet verdiği bilinmektedir.[10]

3. *Gelecek zaman açısından*: Muzari fiil üç zamana birden delalet eder. Bu bir karışıklığa yol açar. *Sin* ve *sevfe* edatıyla kısmen bu giderilmeye çalışılır. Kur'an öncesi Arapçasında, gelecek zaman için, *tesvîf* edatlarının kullanılıp kullanılmadığı araştırılmaya değer bir konudur.

4.1.4. Nahiv ve belagatin birbirinden kopuş süreci

Arapçanın söz varlığını orijinal Arapçanın konuşulduğu bedevilerden ilk derleyen kişi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) olmuştur. O, bu dilin söz dağarcığını *Kitabu'l-Ayn* isimli Arapçanın ilk sözlüğü olan eserinde toplamıştır. Halil'in kullandığı yöntem, "dil arkeolojisi" olarak adlandıracağımız bir yöntemdir. Bu yöntem, kelimelerin üç harfli kök yapılarının muhtemel tüm kombinasyonlarını var kabul eden *kalb* (anagram) yöntemidir. Bu yöntemin olumlu yanı dile yeni kelimeler üretme kabiliyeti kazandırması, olumsuz yanı dili mühendisliğe açık ve sentetik bir hale getirmesidir.[11] Halil

10 Emevi Halifesi Süleyman b. Abdülmelik, valisi Osman b. Hayyan'a: "Bölgende yaşayan muhanneslerin (kadınlaşmış erkek) bir listesini çıkar" (أحص المخنثين) diye bir ferman gönderir. Kâtip *ha* harfinin üzerine mürekkep sıçrattığı için *hı* okunur ve emir "hadım et" (اخص) biçimine dönüşür ve sonuç skandaldır. Vali bu emri bölgesindeki tüm muhanneslere uygular, onları bir cerrah yoluyla hadım ettirir. Bunlar içinde meşhur muhannes ed-Delal de vardır." (*el-Eğani*, IV, 273; *el-İkdu'l-Ferid*, VII, 55)

11 Mesela *m-l-k* harflerinden oluşabilecek kombinezonların sayısı altıdır: *M-l-k, m-k-l, l-m-k, l-k-m, k-m-l* ve *k-l-m*. Arap lisanında bunların biri hariç diğerleri dolaşımda olan kelimelerdir ve hepsi de ortak bir anlama sahiptir: *Kuvvet* ve *şiddet*. Birçok kelimede bu kombinezonlardan bir ya da birkaçı hiç kullanılmamakta, o kalıp hayali bir kelime olarak orada durmaktadır. (İbn Cinni, *el-Hasâis*, byy., ty., I, 13 vd.) Biz, kelime arkeolojisi yöntemini, Al-

b. Ahmed'in tercih ettiği bu yöntemin temelinde, lafzın manadan bağımsız bir varlığı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Özünde bu yöntem lafzı 'asıl', manayı 'fer' kabul eden bir yöntemdir. Bu yüzden ihtiyatlı bir iyimserlikle yaklaşılmalıdır.

Arap dilinin özelliği fasih ve beliğ olmasıydı. *A'rab* kelimesi, kök anlam olarak "fasih ve beliğ konuşan" demekti. Kur'an'ın Arapça olarak nazil olması, bu dilin başına konan devlet kuşuydu. İnsanlık tarihinde hiçbir dil, Arapçanın nail olduğu bu büyük lütfa nail olmamıştır. Dil bilginleri Arap dilindeki fesahat ve belagatin kodlarını çözmek için sarf (morfoloji) ve nahiv ilmini ortaya koydular. Bu başlangıçta sorun oluşturmadı. Zira ilk yüzyıllarda belagat ile nahiv birbirinden ayrı düşünülmezdi. Bu ikisi önceleri bir ve beraber idi. Buna, Arap gramerinin babası ve dil dâhisi Sibeveyh'in (ö. 180/769) *el-Kitab*'ı örnektir. Bu ayrımın başımıza ne çoraplar ördüğünü bilmeyen bazı çağdaş nahivciler hâlâ Sibeveyh'i sadece "nahivci", *el-Kitab*'ı da sadece "nahiv kitabı" gibi takdim ederler. Oysaki o, eserinde "lafızlar ve manaları", "sözün güzeli ve çirkini" ve "mecaz" gibi belagate ilişkin bahislere de girmiştir.

Bu dönemde belagat ve nahiv bir kuşun iki kanadı gibiydi. Söz kuşu, menzil-i maksuduna bu iki kanat sayesinde uçardı. Fakat ilerleyen yüzyıllarda, söz kuşunu menziline eriştiren bu iki kanat birbirinden koparıldı. Soru şuydu: Peki sarf ve nahiv, ikiz kardeşleri olan fesahat ve belagatten nasıl ayrıldı?

---

lah isminin kök anlamını bulmak için daha önce kullanmıştık. Bunun için, önce ismin kök harfleri olan *e/v/y-l-h*'den oluşturulabilecek kombinezonları tesbit etmemiz lazımdır: *h-v-l, l-h-v, v-h-l, v-l-h, h-y-l, ẹ-h-l, e-l-h*. Arapçada kullanımda olan bu kombinezonlara ait *hevl, lehv, vehel, veleh, hâlet, teelluh* kelimelerinin tümü, "sevgi" ortak paydasında birleşir. Bu da, Allah isminin türetildiği kök anlamın "sevgi" olduğu sonucunu verir. (Şu eserimize bkz: *Kur'an'a Göre Esma-i Hüsna* I, 111-112). Kelime arkeolojisi yöntemiyle ulaştığımız bu sonuç tartışılabilir olmakla birlikte, Arap dilinin ilk derleyicisi olan Halil b. Ahmed tarafından konulmuş kullanışlı bir yöntemdir. Bu büyük dilcinin ölümü şöyle olmuştur: Girdiği camide, alışverişe giden bir hizmetlinin aldatılmasını önleyecek bir çeşit hesaplama formülü üzerinde kafa yorarken, caminin sütunlarından birine başını çarpar. Bu, onun ölümüne sebep olur (İbn Hallikan, *Vefeyat*, Beyrut 1419, II, 210).

Sibeveyh, Basra okuluna mensuptu. Ünlü *el-Kitab*'ı Basralı hocası ve ilk Arap lügati sahibi büyük dil arkeologu Halil b. Ahmed'in ders notlarından oluşur. Bu okulun çeşmesinden sulanan Ahfeş, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna, Müberred, Sa'leb, Zeccac gibi altın isimlerin hepsi de 'nahiv-belagat', bir başka ifadeyle 'lafız-mana' birliğini korudular. Basra okulunun karşısında Kûfe okulu yer aldı. Bu okulun babası Kisai ve onun öğrencisi Ferra da Kûfe okulunun en ünlü isimlerinden idi. Onlar da lafızla manayı, nahivle belagati ayırmadı.

Bağdat kurulduktan sonra Basra ve Kûfe okullarının ilim suları, Bağdat'a doğru aktı ve orada ırmak oldu. Bu ırmağa "Basra okulu" demek yerine "Ebu Ali Farisi Okulu" dense yeridir. Zeccac'ın talebesi olan Ebu Ali Farisi (ö. 377/987), bizce Arap dil felsefesine dair en doyurucu kitap olan el-Hasais'in yazarı İbn Cinni'nin de hocası idi. Zemahşeri'nin de bir halkasını oluşturduğu ilim zinciri Ebu Ali Farisi'ye kadar uzanır. Bu yüzden Keşşaf'ın kaynağında bazıları Zeccac'ın tefsirini görürler.

Basra ve Kûfe okullarını birleştiren Ebu Ali Farisi (Hasan b. Ahmed), dili yepyeni bir kurallar dizgesi üzerine oturttu. Bu kuralların tümünün temelinde nahiv ile belagatin ayrılmazlığı ilkesi yatıyordu. Farisi, Halil'in başlattığı dilin tedvini sürecini zirveye taşıyan isim olmuştur. Farisi, dil arkeolojisini sistemleştirmiş, düşünce-dil-bildirimin eş zamanlı ve eş nedenli bir süreç olduğunu isbat etmiştir. Ona göre bu üçü arasında olmazsa olmazlık ilişkisi vardır. Dil bütüncül bir sistemdir ve düşüncenin gelişim seyrini takip ederek gelişir.[12]

İşte semasında tek yıldız diyebileceğimiz *Delailu'l-İ'câz* ve *Esraru'l-Belağa*'nın yazarı Abdülkahir Cürcani (ö. 471 veya 474), bu ölümsüz eserleri bu çizginin bir mümessili olarak verdi.[13] Bu eserlerde Cürcani'nin amacı "Nahivle be-

12 Bkz. Süyuti, *Buğye*, Beyrut 1384/1964, I, 496.

13 Bkz: *Delâilu'l-İ'câz*, Kahire 1413; *Esrâru'l-Belâğa*, Kahire 1412/1991. Cürcani, Ebu Ali Farisi dil okuluna mensuptur. Çünkü onu yetiştiren hocası Cürcan'da Ebu'l-Hasin Muhammed b. Hüseyin'dir. Bu zat ise Ebu Ali

lagati etle tırnak gibi kaynaştırmak" idi.[14] Cürcani, belagatte tutturduğu başarıya, kanaatimce, nahvin sadeliği ilkesinden yola çıkarak ulaşmıştı. *El-Cumel*'de o, şu tesbiti yapar: "Arap dilinde kelam sadece şu üç şey üzerine kurulur: Failiyye-mef'uliyye-idafiyye. Dolayısıyla; *fail* merfu, *mef'ul* mansub, *muzafun ileyh* mecrurdur. Gerisi bu üçüne hamledilir, asıl değildir. Merfuda da aslolan isim cümlesidir, gerisi ferdir."

Nahiv-belagat birliği sürecinde birden bir kopuş oldu. Razi, Sekkaki (ö. 626/1231), Kazvini ve İbn Hişam (ö. 761/1360) çizgisi bu birlikteliği kopardı. Bu kopuşta çok önemli bir rol oynayan Hatib Kazvini (ö. 739/1338) Osmanlı medreselerinin de vazgeçilmezi olan *et-Telhis* ve onun şerhi mesabesindeki *el-İzâh*'ın yazarıdır. Meani ilmi için alternatif bir tanım getiren Kazvini, belagatı "kodifiye" ederek bir kurallar manzumesine dönüştürdü. Sonuçta etle tırnağın, teori ile pratiğin arası ayrıldı. Osmanlı medreselerinde benimsenen tek kanatlı bu yöntemle belagat kanadı kırık olan söz kuşu, sadece nahiv kanadıyla menzil-i maksuduna ulaşamadı. Tabi ki bütün bu sürecin sonunda klasik Arapça dil eğitimi metodunda bilinen hazin son yaşandı.

Daha sonra bu kopuş gittikçe derinleşti. Bunun doğal sonucu, pratikten kopuk ve teoriye odaklanmış bir dil bilgisi öğretimi oldu. Bunun en tehlikeli sonucu dilin canlı bir organizma olduğunu unutup sanki ölüymüş/nesneymiş muamelesi yapmak oldu. Medreseler, talebenin Arapçayı "edinmesini" temin etmek yerine "öğrenmesini" önceledi. Lafız o kadar büyüdü ki, mana lafzın büyüyen cüssesi altında soluk alamaz hale geldi. İyi derecede Arapça bilen bir Arabın dahi ömür boyu kullanmadığı fiil kalıpları talebeye 'çektirildi'. Sonuçta şu oldu:

Farisi'nin yeğenidir. Beyan ilminin şaheseri sayılan *Delailu'l-İ'câz* için Reşid Rıza, tefsirinin mukaddimesinde; "Ondan önce de sonra da onun seviyesine ulaşan olmadı" der.

14 Dr. Abdülaziz Atik, *fi Tarihi'l-Belâğati'l-Arabiyye* adlı eserinde şöyle diyor: "Zemahşeri Keşşaf'ını Abdülkahir Cürcani'nin belagata ilişkin görüşleri çerçevesinde oluşturdu". Keşşaf'ın kendinden sonraki hemen tüm tefsirleri ve özellikle de Beydavi ve Ebussuud tefsirini etkilediğini hatırlamanın tam sırası.

1. Lafız ve mana etle tırnaktı, etle tırnak birbirinden ayrıldı. Maksat ise "gramer" değil "anlamak" idi. İkili birbirinden ayrılınca, elde manasız bir gramer yığını kaldı. Yıllarını veren talebe, "alet ilmi" olan dili elde edip bir türlü "maksat ilme" gelemedi. Dilin gramerini bir Arabtan çok daha iyi biliyor, ama kurallarını bildiği dili bir türlü olması gerektiği gibi kullanamıyordu. Bu, insanı tarif etmek için önce etini ve kemiğini ayırıp, tarife ondan sonra başlamaya benziyordu.

2. Bu eksen kayması sürecinde gramer kuralları bir kartopu gibi büyüdü, mana kar tanesi gibi küçüldü. Denge mana aleyhine bozuldu. Kur'an'ı anlama dil öğrenmeye, dil öğrenme de gramer öğrenmeye indirgendi. Oysa Arap dilini öğrenmekten maksat Kur'an'ın anlamıyla buluşmaktı.

3. Dil öğreniminin en iyi metodu bir çocuğun ana dilini edinişine en yakın yöntemle bir dili "edinmek" idi. Fakat dil gramer kuralları yığını olarak kodlanınca, bu kodları öğrenip çözmek bir ömre mal olacak bir uğraş haline geldi.

Bu kopuşun Osmanlı medreselerinde hangi vahim sonuçlara yol açtığı açık yüreklilikle itiraf edilmeden, medresenin ve din ilimlerinin Kur'an'dan niçin bu kadar koptuğu doğru dürüst anlaşılamaz. Birileri hoş ve boş sözlerle nostalji yapar, fakat bu nostaljik takılmalar, hiç kimseye "Hadi öyleyse, bu yöntemi tekrar uygulayalım" demeye ikna edemez. Edemez, çünkü edebiyat hakikatin üstünü örtmeye yetmez.



4.2. LAFIZ

Diller yapıları bakımından üçe ayrılır:

1. Çince gibi tek heceli diller.

2. Arapça gibi çekimli diller.

3. Türkçe gibi sondan ekli diller.

Çekimli bir dil olan Arapçada kelimeler bir kökten ya da birbirinden ses değişiklikleri veya ilave harflerle türetilir. Buna *tasrîf*, bu disipline de "sarf ilmi" (morfoloji) denilir. Sarf ilmi, bir boyutuyla Arapçanın 'semantiği'dir. Arap dilinde kalıpları birbirinden ayırmak için kullanılan harfler, bir manayı temsil ederler.[15]

Arap dilinde kelimelerin türetilmesiyle ilgilenen disipline "iştikak ilmi" adı verilir. İştikak ilmine göre Arap dilinde kelimeler üç şekilde türetilir:

1. *Küçük iştikak* (*el-iştikaku'l-asğar*): Kök harfleri ve harf sıraları aynı olan kelimeler bu gruba girer: *Ketebe, katib, mektub, mekteb, kitab* gibi.

2. *Orta iştikak* (*el-iştikaku'l-evsat*): Kök harfleri aynı olup harf sıraları farklı olan kelimeler bu gruba girer: *Kelam, kemal, melek, lekme* gibi.

3. *Büyük iştikak* (*el-iştikaku'l-ekber*): Üç kök harfinden ikisi birbirinin aynı olup, üçüncü harfin ise mahreçleri birbirine yakın olan kelimeler bu gruba girer. Buna göste-

---

15 Örneğin *elif* harfi fiili yapanı (*kâtil*deki *elif*); *vav* harfi, fiilden etkilenmeyi (*mecrûh*daki *vav*); *ya* harfi fiili yapanı (*kerîm*deki *ya*) veya fiilden etkileneni (*katîl*), *elif* ve *şedde* fiili çok yapanı (*dahhak*); *hemze*, bir şeyin en üstün failini (*ahsen, ekrem*) gösterir. İstif'al babında *ist* çoğunlukla talep hatta da abartı (mel: Bakara 23'teki *istekbera*) bildirir.

rilebilecek en güzel örneklerden biri *samed* kelimesidir.[16] Kelimenin kök harfleri *sad-mim-dal*'dır. Bu kelimenin kök manasını bulmak için, iki harfi bu kelimeyle aynı olan kelimeleri tesbit etmek gerekir. Mesela "susmak" manasına gelen *samt, sad* ve *mim* harflerinde *samed* ile ortaktır. Ağızdan "bir şey çıkmadığı için" susmaya *samt* denilmiştir. Yine "oruç" manasına gelen *savm*, iki harfinde *samed* ile ortak, üçüncü harfin mahreçleri yakındır. Ağızdan "bir şey girmediği için" oruca *savm* denilmiştir. Yine "sağır" manasına gelen *summ*, iki harfinde *samed* ile ortak, üçüncü harfin mahreçleri yakındır. Kulaktan "bir şey girmediği için" *summ* denir. Değeri eksilmeyip sabit kaldığı için altın ve gümüşe *sâmit* adı verilmiştir. Bu örneklerin de gösterdiği gibi *samed* iki harfinde müşterek olan tüm kelimeler, "içine bir şey almayan ve içinden bir şey çıkarmayan, değeri sabit olan, yerinden oynamayan, varlığını kendi dışındaki bir başka şeye borçlu olmayan, kendi dışındaki bir başka şeye dayanmayan" anlamlarını bünyesinde toplar.

Arap dilinde lafızlar üçe ayrılır: İsim, fiil, harf. Bu üçlünün en etkili öğesi isimlerdir. Zira isimler fiiller gibi değildirler; kalıcılık (*subût*) ifade ederler. *Mâ'*, bu kelime ile ifade edilen "su"yun Arap dilindeki adıdır. Bu her zaman ve her yerde böyledir. İsimler zaman bildirmezler. Harflerse büyük manaların küçük kahramanlarıdır. Fakat tek başlarına bir anlam iletmezler. Tıpkı diğer rakamlara nisbetle "0" gibidirler. İsim veya fiille birleşince, hem onlara anlam katarlar, hem de kendileri anlamın vazgeçilmez parçası olurlar.

4.2.1. İsimlere dair birkaç not

"O, Âdem'e isimlerin tamamını öğretti" ayetinden, insanoğlunun ilk kullandığı kelimelerin isimler olduğunu çıkarabilir miyiz? Belki de... Bir dilin söz dağarcığının en kalıcı sermayesi isimlerdir. İsimler varlıkla alakalıdır. İlk isim, beşerlikten insanlığa adım atan insanın varlıkla yüz yüze ilk geldiğinde dile gelmiş olmalıdır.

16 Krş: İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, ty., VII, s. 324.

Kur'an'daki isimlerin başında Allah'ın mükemmelliğini ifade eden isimler (*esma-i hüsna*) gelir. İsimler nasıl bir dilin imamıysa, isimlerin imamı da Allah'ın isimleridir. Zira Allah, tüm varlık içinde *el-Evvel* (öncesiz ve mutlak ilk) vasfına sahip tek varlıktır. Varlık içinde isminin hakkını mükemmel veren tek varlık da Yüce Allah'tır. Allah'ın kendisi için vahiyle koyduğu isimler, "esma-i hüsna" olarak adlandırılmayı hak eder. Bize göre bir isim Kur'an'da isim formunda Allah'a isnatla geliyorsa esma-i hüsnadan sayılabilir, değilse sayılamaz. Allah'a isnat edilen bir fiilden esma-i hüsna türetmeye kalkanların hiçbiri, bu konuda ortaya tutarlı bir yöntem koyamamışlardır.[17]

Başta birçok peygamber ve melek isimleri olmak üzere, Kur'an'daki din diline dair isimlerin çoğu İbrani kökenlidir. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Zira Kur'an ne kendisinin ilk vahiy olduğunu, ne de Hz. Rasul'ün ilk peygamber olduğunu söyler. Aksine kendisi, önceki vahiyleri ve peygamberleri tasdik eder. Bu gerçeği inkâr ederek Kur'an'da yabancı kökenli hiçbir kelime olmadığını savunmak tutarlı da değildir, doğru da değildir. Kur'an'da kökeni sadece Sami dil ailesine dayanan kelimeler yer almaz, Yunancadan Pehleviceye, Eski Mısır dilinden Hintçeye, Habeşçeden Turani dillere kadar birçok dilden kelimeler yer alır.[18] Fakat bu kelimeler Kur'an'ın nüzul ortamında yaşayan Arap toplumunun malı olmuş, hatta telaffuz ve imla açısından Araplaşmış ve Arapçanın söz dağarcığına dâhil olmuştur.

---

17 Bu konuda ayrıntılı bir inceleme için şu eserimize bkz: *Kur'an'a Göre Esma-i Hüsna*, İstanbul 1013, I, 82-92.

18 Kur'an'da geçen yabancı kelimelerin niteliği ve sayısı tartışmalı olmakla birlikte, şu liste üç aşağı beş yukarı kabul görmüş bir listedir: *'Ebârîk, ebb, ahlede, erâîk, Âzer, (e)sbat, (i)stebrak, (e)sfar, 'ısr, ekvâb, el/îl, elim, inah, ân/âniyeh, avvâh, avvâb, avvibi, âlâ-uhrâ, batn/betâin, ba'îr, bi'r, beyt, tetbir, taht, tennur, cibt, cehennem, haram, hasab, hıtta, havariyyun, hûb, deraste, derâ, dinar, ra'ına, rabbâniyyun/ribbiyyun, rahman, ress, rakim, remz, rahv, rûm, zencebil, succeden, sicl/sicil, sicn/siccîn, surâdık, seriyy, seferah, sakar, sukr, selsebîl, sena, sündüs, seyyid, seyna/sînâ/sînin, şatr, şehr, sırat, sur, salavat, tâbût, tâhâ, tâğût, tafika, tuba, tur, tuva, 'abd/'abedte, 'adn, 'arim, ğassak, ğıyd, firdevs, fûm, kırtas/karatîs, kasvera, kıssis, kasiye, kıtta, kafl/akfal, kummel, kıntar/kanatîr, kayyûm, kâfûr, kifl/kifleyn, kenz, kevr/kuvvirat, line, mercan, merkum, muzcât, misk, mişkât, mekalid, melekut, menas, minsee, munfatıra, muhl, nâşie, nûn, hud/yehud, hevnen, heyte, verae, verde, vezer, yakut, havr/yuhavviru, yâsîn, yesuddûne, sahr/yusharu, yemm.*

İsimlerin yerine geçen zamirler, isimler bahsinin bir parçası olarak ele alınabilir. İşaret zamirleri cümlenin lokomotifidir ve genellikle kendilerinden geride gelene işaret eder. Allah hakkında kullanılan "Ben" (*ye*), "O" (*hu*), "Biz" (*nâ*) zamirleri içinde en çok konuşulan "Biz" zamiri olmuştur. Bazıları Allah'ı gösteren "Biz" zamirlerinin ilahi yaratış sürecinde meleklerin de rol aldığına delalet ettiğini söylerken, bazıları da bunun Allah'ın azamet ve yüceliğine bir gönderme olduğunu söyler. Esasen Allah söz konusu olduğunda bu ve buna benzer tüm yorumlar yetersiz kalacaktır. Zira bazen aynı ayet içinde iki veya üç ayrı zamir Allah'ı gösterir.[19] Bu konuda söylenecek en doğru söz şudur: Tıpkı isimler gibi, zamirler de Allah'ı işaret etmekte yetersizdirler. Zira isimler ve zamirleriyle, hiçbir beşeri dil Allah'ı hakkıyla ifade edemez.

Mutlak anlamda eş anlamlı iki isim yoktur. Bu dilin mantığına aykırıdır. Kural bellidir: İsimlerin farklılığı anlamın farklılığını gerektirir.[20] Bu bağlamda Kur'an'da geçen *half* ile *kasem, Mukît* ile *Hasîb, hanânen* ile *rahmeten, seyyiât* ile *zunûb, ecdâs* ile *kubûr, suva'* ile *sikâye, şekk-rayb-mirye, ğadab-la'net-suht* gibi yakın anlamlılar, asla mutlak manada eş anlamlı değildirler.[21] Bunlar arasında fark vardır ve bu fark

19 Msl: Ankebût 23. Bir de iki yeri gören zamirler vardır. Bakara 177'deki *'alâ hubbihi* ibaresindeki zamir iki yeri de gösterir: Malın sahibi Allah ve mal. (Örn. bkz: *İtkân* II, 283) Aynı durum *yudillu men yeşâ'* (isteyeni/istediğini saptırır) ve *yehdî men yeşâ'* (isteyene/istediğine hidayet eder) gibi ibarelerde iki özneye (insan ve Allah) birden bakan *yeşâ'* fiili için de geçerlidir. Bize göre bu gibi örneklerde zamirin merciini iç ve dış bağlamdan yola çıkarak teke düşürmek gerekmez. Hatta böyle yapmak, bizce iki gözden birini kör etmektir. Eğer Hatib'in maksadı buysa, aksi bir durum 'hitab'a müdahaledir.

20 Eş anlamlılık konusunda dilciler arasında birbirine karşıt iki damar vardır. Bu, aynı zamanda tefsir ilmine de yansımış ve tefsir ekollerinin oluşumunda etkin rol oynamıştır. Mesela *el-Elfazu'l-Muteradife* yazarı Ebu'l-Hasen Ali er-Rummani (ö. 384) "tüm edatlar birbirinin yerine kullanılır" görüşündedir. Buna karşın eş anlamlı denilen kelimelerin eş anlamlı olmadığını beyan için yazılmış bir eser olan *el-Furuk* sahibi Ebu Hilâl el-Askeri ise "mutlak manada eş anlamlı iki kelime yoktur" diyerek yukarıdaki tavrı kökten reddeder. (Cer harfleri birbirinin yerine geçer mi?" sorusunun cevabı için bkz: Aişe Abdurrahman, *el-İ'caz*, s. 201; müteradifler/eş anlamlılar konusu için bkz: Age, s. 211-233)

21 Klasik kaynaklarda yakın anlamlılar arasındaki farka dair bazı iyi örnekler de yer almaktadır. *Havf* ve *haşyet* örneği için bkz: *İtkân* II, 306. Arap dilindeki yakın anlamlıların aralarındaki anlam farkları ve ince ayrımlar (nüans)

Kur'an'ın anlamıyla buluşmada bazen anahtar işlevi görür. Mesela *sikâye* ve *suvâ'* "su kabı" anlamına gelir. Fakat Yusuf suresinde krala ait olan kayıp su kabından Kur'an *sikaye* adıyla söz ederken (Yusuf 72), Yusuf'un kardeşi Bünyamin'i alıkoymak için gizlice kardeşlerinin yükü içerisine saklattığı kaptan *suvâ'* adıyla söz eder (Yusuf 70). Biz de isimlerinin farklılığından yola çıkarak hikâyenin anlatılmayan kısmını çözmüş oluruz. Yine Kur'an, Mısır krallarından hep *firavun* adıyla söz ederken, Hz. Yusuf dönemi kralından *melik* adıyla söz eder (Yusuf 76). Buradan yola çıkarak biz, Hz. Yusuf döneminde Mısır'ı yönetenlerin, firavun hanedanlarından farklı bir hanedan (Hiksoslar) olduğu sonucuna varırız.

Tefsirlerde bu kuralı görmezden gelmenin nasıl yanlış anlamalara yol açtığının sayısız örnekleri vardır. Mesela *rasul* ile *nebi* isimleri... Bu iki ismin aynı peygamberin sıfatı olarak geçmesi, iki ismin aynı olduğu anlamına gelmez. Kur'an bu iki ismi dikkatlice ayırır. Genellikle *rasul* ile peygamberin risalet misyonunu, *nebi* ile beşeri kimliğini ve şahsını kastеder. Kur'an nebiye itaate çağırmaz. İtaat hep rasul/elçi üzerinden, elçiyi gönderen makamadır. Zira itaat emrine ilk uyması gereken Nebinin kendisidir. Fakat "Allah'a karşı sorumlu davran" (Ahzab 1), "niçin haram kıldın..." (Tahrim 1), "esir almak yakışmaz" (Enfal 67), "sert davran" (Tevbe 73) "eşlerine de ki..." (Ahzab 59) diye bazen azarlanan bazen uyarılan Nebidir, Rasul değil. Eziyet gören (Ahzab 53), eşleriyle sorun yaşayan (Tahrim 3), Allah tarafından affedilen (Tevbe 117) hep Nebidir. Bunun istisnaları varsa da, bunlar kuralı bozmayan istisnalardır. Bir başka örnek de *bâkî* gibi "sonsuzluk" anlamı taşımayan "kalıcılığı" ifade eden *huld* kelimesidir. Geldiği 87 yerin hepsinde de ahiret için kullanılır. Dünya için kullanıldığında, olumsuzlanarak kullanılır.

Bir özneye bir vasıf fiil olarak değil de isim olarak isnat edilirse bu, o vasfın, öznenin cevheriyle ilişkili olduğuna delalet eder. Mesela Âl-i İmran 185'te geçen "Her can ölümü

üzerine Mutezili bir alim tarafından yapılmış esaslı bir çalışma için bkz: Ebu Hilal el-Askeri (ö. 400?), *Kitabu'l-Furuk*, Trablus, 1414/1994.

tadıcıdır" cümlesinde, ölüm insana fiil ile (*yezûku*) değil de ism-i fail ile (*zâikatun*) isnat edilmiştir. Dolayısıyla bu ölümün insan için daha yaratılışının başlangıcında cevherine yerleştirilmiş ilahi bir yasa olduğu anlamına gelir. Veya ölümün her canlıyı alt eden bir özne, ölüm karşısında her canlının ona boyun eğen bir nesne olduğunu ifade eder.

Kur'an'da ışığı diğer ayetleri aydınlatan berceste ayetler vardır. Bir konudaki diğer ayetler o ayet ışığında anlaşılırsa doğru anlaşılmış olur. Örneğin tüm şefaat ayetleri Zümer 44 ışığında anlaşılırsa doğru anlaşılır. İşte bu yüzden içinde "Allah ve Rasulü" geçen tüm ibareler de Enfal 24 ışığında anlaşılmalıdır. Ayet "Allah ve Rasulüne icabet edin" diye başlar. Sanki icabet mercii biri Allah, diğeri Rasulü olan iki makam gibi görünür. Oysa tek makam olduğu hemen ardından gelen "O sizi davet ettiğinde" ibaresinde ortaya çıkar. Eğer icabet mercii iki olsaydı, ayette tekil gelen *de'â* (O davet etti), ikil form olan *de'ayâ* (o ikisi davet etti) şeklinde gelmesi lazımdı.[22]

Kur'an'da çokanlamlılık meselesi, daha 2. yy'da bağımsız kitaplara konu olan bir meseledir. Bu konuda yazılmış en ünlü eser bize kadar ulaşan ilk tam tefsirin sahibi olan Mukatil b. Süleyman'ın *el-Vucûh ve'n-Nezair* (Çokanlamlılar ve Benzer Anlamlılar) adlı eseridir. Çok erken bir dönemde kaleme alınmış olmasına rağmen, bu eser dahi bu konudaki tartışmaları azaltamamıştır.[23]

Sözün özü: Kur'an'da çok anlamlı isimlere tek anlamlı muamelesi yapılmamalıdır. Bu ciddi anlama problemlerine yol açmaktadır. Mesela *salât*, çok anlamlı bir isimdir. Mâ'ûn suresindeki *salât*a "namaz" anlamı vermek ciddi bir anlam karmaşasına yol açacaktır. Benzer bir durum her görüldüğü yerde "ipek" anlamı verilen *harîr* ile "meyve" anlamı verilen *fâkihe* isimlerinin başına da gelmiştir. Mesela İnsan 12'de

22 Kur'an'da "Allah ve Rasulü" kalıbının anlamıyla ilgili *Kur'an'da "Allah ve elçisi" kalıbı ne söyler* başlığına bkz.

23 Eskilerden Yahya b. Sellam, İsmail en-Nisaburi ve Muhammed Dameğani bu alanda eser veren müelliflerdir. Bu alanda yapılan iki yeni çalışma için bkz: Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*, İstanbul 2013; Şahin Güven, *Çok Anlamlılık Sorunu*, İstanbul 2005.

cennet ile *harîr*in birlikte verileceği dile gelir. Cennette ipek zaten var. Harîr cennetten sonra anıldığına göre cennetten daha büyük bir şey olmalıdır. O da "sonsuz özgürlük"tür ki, *harîr*in sözlük anlamı aslında budur. Bu anlam cehennemliklerin tutuklu ve zincirlere vurulmasının zıttı olması açısından da belagat açısından zorunludur. Zira eğer cehennemliklerin zincirlenmesi ve özgürlüklerinin ellerinden alınması cezanın bir parçasıysa, cennetliklerin sınırsız özgürlüğü de ödülün bir parçası olmak zorundadır. Kur'an'ın nazmı ve belagatı bunu gerektirir. Bu tercihimize *libâsuhum fihâ harîr* ayetlerini (Hac 23; Fatır 33) gerekçe göstererek keyfilik ithamında bulunanlar yanılıyorlar. Aksine bu ayette cennetliklerin cennette "özgürlere has elbise" (özgürlük üniforması) giyeceklerini müjdelemektedir. Yine *fâkihe* ismine sadece sonradan kazandığı "meyve, ürün" anlamı verilmiş, kelimenin asli anlamı olan "refah, sevinç, sürur, neşe" anlamı es geçilmiştir. Üstelik Yasîn 55, Tûr 18'de asli anlamlarıyla kullanıldığı halde.

4.2.2. Fiillere dair birkaç not

Fiiller, isimlerden farklı olarak, değişkenlik ve geçicilik ifade eder. Aynı zamanda sürekli hareket, yenilenme (*teceddut*) ve değişim ifade eder. *Şeribe* fiili, içme eyleminin Arap dilindeki karşılığıdır ve zaman bildirir. "İçti" fiili kullanıldığında içme eyleminin geçmiş zamanda yapıldığını anlarsınız.

Kur'an, akılları hayran bırakan bir dil hassasiyetine sahiptir. Kelimeleri isim ve fiil olarak kullanırken de aynı hassasiyet görülür. Bazı kelimeler Kur'an'da hiç fiil olarak gelmez. Mesela *h-b-r* kökünden olan kelimeler buna örnektir. Bazı kelimeler de hiç isim olarak gelmez, hep fiil olarak gelir. Bunun en tipik örneği "irade" ve "akıl" isimleri yerine hep fiil şekillerinin kullanılmasıdır. "İrade", kullanıldığı 140 yerin tamamında da tıpkı "akıl" gibi fiil olarak gelir. Hepsi de mazi ve muzari kipiyle gelmiş, hiç emir kipi kullanılmamıştır. Zira irade emirle kullanılmaz. Bu Allah'ın iradeye verdiği değerdir. 140 kelimeden 50 kadarı Allah için, 90 kadarı da kullar için kullanılmıştır. İrade etme eylemi üzerinden ve-

rilen mesaj açıktır: Kur'an, iradesi eylem halinde olan kişiyi iradeli olarak görmektedir. Eğer iradesini kullanmıyorsa, o kişi Kur'an'a göre iradesizdir. Kur'an "Ne kadar az aklediyorsunuz", "akletmezler", "akıllarınızı kullanmıyor musunuz" derken hep fiil kullanır, hiç isim kullanmaz. Zira Kur'an kullanılmayan aklı yok hükmünde görmektedir.[24]

Kur'an'ın fiiller bahsinde gösterdiği hassasiyet, bazı hakikatleri sadece fiil kullanarak ifade etmesiyle sınırlı değildir. Bazı durumlarda, ısrarla fiillerin belli formlarını kullanarak da mesaj verir. Mesela Son Saat ve kıyamet ile ilgili haberlerde, genellikle fiiller faile bina edilmeyerek ya mutavaat ya da meçhul kipiyle gelir: *İnfeterat, inşakkat, inkederat, ikterabet, irtekıb, hukkat, muddet, zulzilet, hummilet, dukket, busset, ruccet, tumiset, furicet, kuvvirat, suyyirat, uzlifet, feterat...* Müfessirler bu ibarelerin failini Allah olarak takdir etmişler ve bunu da "Faili o kadar bellidir ki, söylemeye bile gerek yoktur" şeklinde açıklamışlardır. Fakat faili bunlardan daha açık ve kesin olan fiiller Allah'a nisbetle kullanılmıştır: *Allahu haliku kulli şey', vallahu yerzuku, er-Rahman 'alleme'l-Kur'an, halaka's-semavat, nezzele'l-Kur'an* gibi. O halde burada Kur'an'ın özgün bir üslup özelliği söz konusudur.[25]

Arap dilinde kullanılan her fiil kalıbını diğerinden az ya da çok ayıran anlam farklılıkları vardır. Her kalıp kendine özgü bir anlam inceliği taşır. Mesela *tenzîl, tefhîm, te'vîl* gibi fiillerin kalıbı olan *tef'îl* babı, 'kaynaktan hedefe doğru ilerleyen bir süreci/hareketi' ifade eder. *İnfitar* ve *ikterabe* fiillerinin kalıbı olan *infial*, 'kendine yönelik eylemden etkilenme'yi ifade eder. *Tezekkür, tedebbür, taakkul, tefakkuh* ve *tefekkür* gibi kelimelerin kalıbı olan *tefa"ul*, 'muhatabın elde etmek için çaba harcaması gerektiğini' ifade eder. Kur'an, bazı ince mesajları bu fiil kalıplarını kullanarak verir.

---

24 Akıl, Kur'an'da fonksiyonlarına göre isim alır. Mesela Fecr 5'teki *hicr*in açılımı "oturaklı, sağlam, taş-kaya gibi bir akıl" vurgusu taşır. "Taş, kaya" manasına gelen *hacer* ile aynı köktendir. *Nühâ* "çirkin şeyi engelleyen akıl"; *kalb* "devinen, gezinen akıl"; *fikr* "bir noktada karar kılan akıl"; *fuâd* "iç akıl, içli akıl, öz akıl, tasavvur".

25 Bkz: Aişe Abdurrahman, *el-İ'câz*, s. 240-243.

Kur'an'da kullanılan bazı kavramlar, ilerleyen yüzyıllarda anlam daralmasına veya anlam genişlemesine maruz kalmışlardır. Bu da anlam kaymasına yol açmıştır. Bunun en tipik örneklerinden biri *tesbih* kavramıdır. Kur'an *tesbih* ile 'anlaşılacak bir şeyi' kasteder. Varlıkta tesbih etmeyen hiçbir şey olmadığını haber veren ayet; "Fakat siz onların tesbihini anlamıyorsunuz" (İsrâ' 44) diye biter. Ama geleneksel yorum kahir ekseriyetle *tesbih* ile 'duyulacak ve telaffuz edilecek bir şeyi' kasteder. Budistlerden Hıristiyanlara, onlardan da Müslümanlara geçen sayı taşına 'tespih' adını vermek, bu yanlış anlayışın eseridir. Şimdilerde onun yerini 'tespihmatik' denilen alet almıştır. Peki, o zaman "Anlaşılması istenen hakikat nedir?" sorusu, Arap dilinde kelimenin tersi anlamın tersini veren fiiller grubunun varlığı bilindiğinde cevaplanmış olur.[26] Zaten canlısı ve cansızıyla, şuurlusu ve şuursuzuyla varlığın tümünün katıldığı ortak bir eylem olan 'tesbih' de ancak bu yolla izah edilebilir.

4.2.3. Edatlara dair birkaç not

İsimler ve fiiller dilin yapıtaşları, harflerse harcıdır. Edatlar dilin yapıtaşlarını birbirine bağlarlar. İsim-fiil-harf üçlüsünün üçüncü kısmı olan harfler, dilbilim tasnifinde "edatlar" başlığı altında ele alınır.

Harf deyip geçmemek lazımdır. Onlar büyük manaların küçük kahramanlarıdır. Şafii abdesti emreden ayetteki *ve* bağlacına 'sıralama' (*tertîb*) anlamı yüklediği için, abdestin farzlarına bir de 'sırasıyla' maddesi eklemiştir.

Vav, fâ, summe harflerinin üçü de bağlaçtır. Fakat üçü de farklı anlamlara gelir. *Vav* bağlacı kelime ve cümleleri mutlak

---

26 Mesela: *Ketebe-beteke*: Yanyana dizdi (*tecmî'*)-ayırdı/kopardı (*tefrîk*). *Nehera-rahene*: Kaynağından saldı-salmadı/tuttu. *Derra-redde*: Geçirgen/iletken oldu-yalıtkan oldu/engelledi. *Rahasa-sahara*: düştü/ucuzladı-pahalandı/çıktı. *Şerafe-feraşe*: Yüceldi-alçaldı. *Kaşea-aşeka*: Soyuldu/bıraktı-sımsıkı sarıldı. *Aleka-kalea*: Bağladı-söktü/kopardı vb... *Tesbih* de bu gruba giren kelimelerdendir. *Sebeha-habese*: Hareket etti-etmeyip hapsoldu. Dolayısıyla kâinattaki her bir şeyin anlaşılması istenen tesbihi, "Varlığın, yaratıcısı olan Allah adına hareket etmesi" demektir.

anlamda birbirine bağlar. Yani öncelik-sonralık bildirmez. Fakat *fâ* hem "tertip", hem de "takip" ifade eder. Yani iki ibare arasında gördüğümüz *fâ* edatı, öncesiyle sonrası arasında hem bir anlam köprüsü, hem de öncelik sonralık bağı kurar. Fakat "ondan sonra" anlamına gelen *summe* bağlacı tertibin üstüne bir de zamansal hiyerarşi ve zaman aralığı (terahi) vurgusu ilave eder. Kur'an'ı anlamada edatların ne kadar önemli olduğuna *summe* üzerinden bir örnek verelim: Beled suresinde "sarp yokuş" anlamına gelen *akabe*den söz edilir. Sarp yokuşun ne olduğunu bize Kur'an söyler. Dört etaplı bir yokuştur o: a) Bir kişiyi özgürlüğe kavuşturmak. b) Bir açı doyurmak. c) Bir yetimi gözetmek. d) Bir düşkün ve muhtaca el-kol olmak (Beled 12-16). İşte sözün tam burasında o ünlü bağlaç gelir: *summe*/ondan sonra... Evet, "ondan sonra iman edenlerden olmaktır." Bir tek *summe* edatı üzerinden verilen mesaj tüm ezberleri bozar: Önce insan ol, sonra Müslüman ol. Bununla mü'minlik iddiasındaki nice kişinin insanlık yokuşunu çıkamadığını, oraya yığılıp kaldığını söyler. Bu mesaj, "sorumlu davranış"ın sebebi olan takvayı hidayetin temeline yerleştiren "Bu kitap muttakiler için hidayettir" (Bakara 2) ayetini de teyit eder.

Harf deyip geçmemek lazımdır. Abdesti emreden Maide 6'da başın (bir görüşe göre ayakların da) bir kısmının meshedileceği hükmü, *bi-ruûsikum* ibaresindeki *ba*dan çıkarılır. Mesela nefyin haberinin *bâ* ile gelmesiyle *bâsız* gelmesi arasında anlam farkı vardır. Eğer *bâ* ile gelirse, bu sıradan bir olumsuzlama değil, olumsuzlanan şeyin olma imkân ve-veya ihtimalinin yokluğuna delalet eder. Örneğin *ve mâ ene bi-zallâmin li'l-'abîd* (Kâf 29) ibaresini "Ben kullarıma zulmetmem" diye çevirmek bu inceliği atlamaktır. Burada nefyin haberi *bâ* (*bi-zallâm*) ile gelmiştir ve Allah zatından sadece zulmü dışlamakla kalmamış, zulmetme ihtimalini dahi dışlamıştır.[27]

27 Olumsuzlama konusunda bir incelik de bir eylemi fiille reddetmek ile isimle reddetmek arasındaki farktır. Bir eylemi *isim* ile reddetmek onu 'öznenin zatından', *fiil* ile reddetmek onu 'öznenin sıfatından' nefyetmektir. Kâf 29'da zulmün Allah'tan isim ile olumsuzlanması, zulmü Allah'ın zatından

Arap dilinde bir sözü *if'al* ve *tef'il* babına taşıyarak geçişli yapmakla, *bâ* edatı getirerek geçişli yapmanın anlama yansıyan özgün bir farkı vardır. Mesela münafıklardan söz edilen Bakara 17'de geçişlilik if'al babına taşınarak, *ezheb'Allahu nûrahum şeklinde değil, bâ ile zeheb'allâhu bi-nûrihim* şeklinde yapılmıştır. Burada geçişliliğin *bâ* ile yapılması *nûr*un onlara bir daha dönmeyecek oluşuna delalet eder. *Bâ* ile yapılmayan geçişlilikte, öznenin aynı anda ve aynı yerde nesnesiyle birlikte bulunması şart değildir. Fakat *bâ* ile yapılırsa şarttır. Mesela Mü'min 25'te elçinin hakikatle birlikte geldiği vurgulanırken *câe bi* kullanılır. Bunu "hakikati getirince" diye değil, "hakikatle gelince" diye karşılamak daha uygundur.

Kur'an'ın anlamıyla buluşmada tümevarım yöntemiyle okumanın önemi tartışılmaz. Bu yöntem sadece isim ve fiillerde değil, harflerde de geçerlidir. Mesela *yâ* nida harfinin Kur'an'da kullanıldığı tüm yerler insanlara hitap edilen yerlerdir. Zira "ey" diye uzaktakine seslenilir. Allah uzak değildir. Onun için iki yer dışında (Furkan 30 ve Zuhruf 88) Kur'an'da Allah'a yakarışta *yâ* nida harfi kullanılmaz. O iki yerin ikisinde de konum, dünya hayatı değil ahiret hayatıdır. Bu inceliğin farkında dahi olmayan meallerin, kullardan Allah'a yönelik metinde olmayan "ey" nidalarıyla dolu olması şaşırtıcı değildir.

Eş anlamlı iki isim olmadığı gibi, iki harf de yoktur. Harflerin birbirinin yerine kullanılacağını söyleyen *Muğni'l-Lebib* yazarı İbn Hişam'a cevap yüzyıllar öncesinden verilmiştir. *Furuk* sahibi Ebu Hilal el-Askeri; "O zaman mana diye bir şey kalmaz" diyor ki yerden göğe haklıdır. Zira bu, kitaba uymak' yerine 'kitabına uyduran' ve Kur'an'a kendi mezheplerinin görüşünü söyletenlerin işini kolaylaştırmaktadır. İbn Hişam *bâ* cer harfinin 14 manası olduğunu söylese de, Sibeveyh'e göre *bâ*nın tek manası vardır, o da *ilsak*tır.

---

uzak bilmektir. Yani Allah'ın zulmetmemesi zatına ait bir özelliktir ve asla değişmez. Eğer fiille nefyetseydi, "bu bağlamda zulmetmez" vurgusunu taşır, fakat bu başka zaman ve bağlamlarda zulmetmeyeceği anlamına gelmezdi.

Zait (fazlalık) lafız meselesi de bir başka sorundur. Arapçadaki edatların hiçbiri zait ve gereksiz değildir. Her birinin anlama kattığı özgün bir vurgu vardır.[28] Bize göre Kur'an'da zait/fazlalık bir lafız yoktur. Hoş, Kur'an'da bazı lafızların zait olduğu görüşünde olanların bazıları, onların hiçbir anlam taşımadığını kastetmemişlerdir. Bazılarına göre bunlar, 'anlamı' olan değil, tıpkı mukattaat harfleri gibi 'işlevi' olan lafızlardır.

Bir de metinde olmayan lafzı 'takdir' etme sorunu vardır. Bu durum ilgili eserlerde "karine ile mecaz" veya "mecaz bi'n-noksan" başlıkları altında ele alınmıştır. Kanaatimizce, Kur'an'da olmayan bir lafzı takdir etmeden de anlam tamamlanıyorsa, ona lafız takdir etmemek daha isabetlidir. Hem hangi lafzın takdir edileceğine kim nasıl karar verecek? Lafız takdir edilmiş birçok örnek vardır ki, siz bir lafız takdir edersiniz, bir başkası bir başka lafız takdir eder. Doğrusu hangisininkidir? Adı üstünde "takdir", takdir edenindir, fakat o Allah'ın takdiri değildir. Zira eğer öyle olsaydı, o lafzı oraya hitabın Hatib'i koyardı. Kur'an'da "şehir halkına sor" yerine "şehre sor" (Yusuf 82) denilmişse, bunda da ince bir özellik ve güzellik vardır. Oraya orada olmayan *ehl* (halk) kelimesini koymak yerine, onun öyle gelmesindeki özellik ve güzelliği bulmak için çaba sarf etmenin, Kur'an'ın tedebbür çağrısına çok daha uygun olduğunu düşünüyoruz.[29]

---

28 Cürcani *Delailu'l-i'câz*'da şöyle bir şey nakleder: "İbnu'l-Enbari'den şunu duydum: 'Felsefeci geçinen Kindi, Ebu'l-Abbas'a (Muberred) gitmiş ve şöyle demiştir: "Arap dilinde çok lüzumsuz şeyler buluyorum." Ebu'l-Abbas "Nerede?" deyince Kindi demiş ki: "Örneğin Arap dil bilimcileri aynı anlamı ifade eden mükerrer lafızlar kullanmaktadırlar: *abdullah kaimun, inne abdellahi kaimun...*" Çok büyük ihtimalle bu rivayet Kindi gibi bir allameyi itibarsızlaştırmak için uydurulmuştur. Baksanıza, daha rivayetin başında İbnu'l-Enbari "felsefeci geçinen" (*mutefelsif*) diyerek aşağılıyor. Şatıbi'nin bu örneğin biraz daha zenginleştirilmiş halini isim vermeden nakletmesinin sebebi belki de budur. Aynı örneği yine isim vermeden Kasımi de nakleder.

29 Kur'an'da zaid (fazlalık) lafzın yokluğu ve varlığı tartışması için bkz: Süyuti, *İtkân* II, 268. Lafızda olmayanı takdir yönteminin zaafları için bkz: Aişe Abdurrahman, *el-İ'cazu'l-Beyâni*, s. 190-200. Eğer bir form farklı geliyorsa, mutlaka anlama yansıyan bir fark vardır ilkesi için bkz: Age, s. 186.

Mesela yukarıdaki örnek üzerinden gidelim: Bir şehir halkı ikiye ayrılsın ve iki taraf birbirine düşmüş olsun. Sonunda zulüm ve ölümler olsun. Şehir halkına sorsan, ya bir taraftandır ya öbür taraftan. Hangi taraftansa, o açıdan bakacak ve konuşacaktır. Tanıklığı da yanlı olacaktır. Olayın hakikatini öğrenme konusunda 'şehir halkı', şaibeli bir tanık konumuna düşecektir. Ama emir "Şehir halkına sor" değil de, "Şehre sor" şeklindeyse iş değişir. Zira şehrin sokakları, evleri, taşları, duvarları asla yalan söylemeyecektir. Bütün varlık hafıza sahibidir ve bu açıdan şahittir. İşte Yusuf 82'de geçen "Şehre sor" ifadesini, orada olmayan bir "halk" ilave ederek "Şehir halkına sor" yaparsak, ifadedeki bu nükte kaybolur. Elimizde kala kala, tedebbür edeceğimiz yüksek bir ifade yerine, ajans haberine indirgenmiş düz bir ifade kalır. Bu az kayıp mı? Onun için diyoruz ki: Kur'an'ın orijinal ibarelerine hangi kelimeyi takdir edelim diye düşüneceğimize, burada ifade niçin böyle gelmiş diye düşünelim. Vahiy bunu fazlasıyla hak ediyor.

Harflerle ilgili bir mesele de, *vav* ve *tâ* gibi yemin olarak yorumlanan harflerdir. Aişe Abdurrahman'ın değerlendirmeleri dikkate değerdir. Ona göre *vav* dilde atıf ve bağ içindir. Asli anlamında yemin vurgusu yoktur. Üstelik Kur'an'da müşriklerin dilinden nakledilen tek kullanım (En'âm 22) haricinde 'vallahi' diye bir yemin de geçmez. Bu Kur'an yorumcularının ve dilcilerin bir yorumudur. Arapçada ve Kur'an'da *uksimu* (yemin ederim) gibi yemine has kelimeler zaten vardır.[30] Sahiden de *ve'n-necm* ile *uksimu bi'n-necm* arasında anlam farkı yok mudur? Olmalıdır, zira lafızlar farklıdır. Şu durumda *kasem vavı* diye yorumlanan *vav*ların işlevi bildiğimiz anlamda 'yemin' değil, bir dikkat çekiş, bir şahit kılıştır. "Dile gelsin, şahit olsun" vurgusunu taşır. Esasen bu tanıklık duyurusunun arkasında insanın etrafındaki tabiata ve varlıklara bir dikkat çekiş vardır.

30 *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 244-247.

4.2.4. Kıraatlar ve kıraat farklılıkları sorunu

Kıraatlar ve kıraat farklılıkları sorunu, Kur'an ilimleri içerisinde, en kırılgan halkalardan birini oluşturur. Durumu daha da vahim kılan şey, birbirinden farklı kıraatlerin hepsinin de "vahiy" olarak indirildiğinin iddia edilebilmiş ve buna inanılmış olmasıdır. Oysa din ilahi bir kurumdur. İslam'ın sahibi Allah'tır. Neyin dinden olduğunu ve neyin olmadığını belirleme yetkisi Allah'a aittir. Allah Teâlâ katında tek din olan İslam'ın sınırlarını O, Kur'an ile belirlemiştir.

Allah'ın indirdiği dine ilaveten, bir de Müslümanların ürettiği dinî kültür vardır. Müslümanların ürettiği dinî kültür, adı üstünde kültür ve gelenek olarak kaldığı sürece mesele yoktur. İsteyen alır, istemeyen almaz. Fakat bu 'kültür' kendini 'din' diye takdim etmeye kalkıştığında iş değişir. Bunun adı bellidir: Beşeri olanı ilahileştirmek. Beşeri olanı ilahileştirmek, dinin genleriyle oynamaktır. Genetiği değiştirilmiş bir dinin ne kendine hayrı olur, ne inananlarına. Nitekim bugün gördüğümüz manzara da budur. "Allah'a teslim olmuş kişi" anlamına gelen *müslim* sıfatını kendilerine isim olarak seçmiş bulunan her Müslümanın görevi, Allah'ın dininden razı olmaktır. Allah'tan razı olmak, Allah'ın indirdiği dinden razı olmaktır. Allah'ın indirdiği dinden razı olmanın alameti ise, ilahi olan dine sonradan ilave edilmiş beşeri unsurları titizlikle ayıklamaktır. Kıraatlar sorunu da ayıklanmayı bekleyen unsurlardan biridir.

Biz burada kıraat ihtilafları sorununu enine boyuna inceleme niyetinde değiliz. Bunu merak eden saha ile ilgili çalışmalara başvurabilir. Bizim yapmak istediğimiz şey, kıraatlar meselesinde Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen Kur'an talebesine net bir bakış kazandırmaktır.

Kıraat farklılıkları sorununa yol açan yapısal nedenleri üç başlık altında toplayabiliriz:

1. *Arap toplumunun yapısı*: Arap toplumu kendilerine kitap verilmemiş ümmi bir toplumdur. Okur-yazarlık oranı yüzdeye gelmeyecek kadar düşüktür. Kabilecilik asabiyeti her

alanı istila ettiği için, birleşmeden çok ayrışma noktaları öne çıkarılmaktadır. Kabile asabiyetine, dil ve lehçe taassubu da dâhildir.

2. *Arap dilinin yapısı*: Bu dil yazılı olmaktan çok sözlü geleneğe yaslanan bir dildi. Köken olarak badiyeye ve bedevi kültürüne yaslanıyordu. Kur'an'ın nüzul döneminde yazılı kuralları tam tesbit edilmiş bir dil değildi. Bu, anlama sorunlarına yol açıyordu. Dilin kuralları, ilgili bölümde de işlendiği gibi sonradan konuldu.[31]

3. *Arap yazısının yapısı*: Arap yazısı sesli harflerden ve harfleri birbirinden ayıran noktalardan mahrumdu. Sesli harfleri sonradan ortaya konan *harekeler* temsil ediyordu. Sesli harf ve noktalama mahrumiyeti bir tek kelimeyi birden çok okumaya izin veriyordu. Bir kelime bazen her biri diğerinden farklı 15 ve daha fazla şekilde okunabiliyordu.[32]

Bu üç nedenden kaynaklanan sorun üç şekilde aşılmıştır:

1. Arap toplumunun yapısından kaynaklanan sorun Hz. Osman döneminde mushafların teke indirilmesiyle aşılmıştır.

2. Arap dilinin yapısından kaynaklanan sorun, bir süreç içinde gerçekleşen, Arap dilinin kurallarının belirlenmesi sayesinde aşılmıştır.[33]

---

31 Dil kuralları oturmadığı için cümle içinde bazı kelimeler üç farklı şekilde de okunabiliyordu. En ünlü örnek Fatiha'nın ilk cümlesinin mübteda oluşuna dayanarak *el-hamdu lillah*, masdar oluşuna dayanarak *el-hamde lillah*, *dal* harfini *lâm*a tabi kılarak *el-hamdi lillah* şeklinde üç ayrı formda okunabilmesidir (*İtkân* II, 277).

32 Arap yazısından kaynaklanan sorunlar dörde ayrılır: a) Yazının oturmamışlığından kaynaklanan kelimelerin nasıl yazılacağına dair sorunlar: *es-Sırât*, *sad* ile mi, *sin* ile mi yazılır (Fatiha 6); *teblû-tetlû* (Yunus 30); *ibn umm*, hemzeli ayrık mı, hemzesiz bitişik mi yazılır? (A'râf 150, Tâhâ 94) b) Noktalamadan doğan sorunlar: *Nunşizuhâ-nenşuruhâ* (Bakara 259). c) Harekelemeden doğan sorunlar: *Lâ yudârru-lâ yudârra* (Bakara 282); *bâ'ade-bâ'id* (Sebe 19). (Farklı örnekler için bkz: *İtkân* I, 132-133). d) Cümle yapısından doğan sorunlar: *telekkâ âdemu* (Âdem aldı)-*telekkâ âdeme* (Âdem'e ulaştı) (Bakara 37).

33 Arapçanın dilbilgisi kuralları, hicretten yaklaşık yüz yıl sonra belirlenmeye başlanmıştır. Bu süreçte Basra'da İbn Ebi İshak el-Hadrami (ö. 117/735), onun talebeleri İsa b. Ömer es-Sakafi (ö.149/766), Ebu Amr b. el-Ala' (ö. 154/770), sonra İsa'nın iki talebesi Halil b. Ahmed ve Yunus b. Habib (ö. 182/798) rol almışlardır. (Bkz: İbn Sellam el-Cumahi, *Tabakatu Fuhuli'ş-*

3. Arap yazısının yapısından kaynaklanan sorun, Kur'an kelimelerinin noktalanması ve harekelenmesi ile aşılmıştır.[34]

Yukarıda dile getirdiğimiz üç nedenden dolayı, Kur'an'ın nüzul sürecinde Kur'an okuma konusunda esnekliğe müsamaha gösterilmiştir. Üzerlerinde sonradan oynandığı belli olsa da, ilgili rivayetler bunun delilidir.[35] Bazıları bu durumu kabullenmeyi Kur'an'a şaibe bulaştıracağı vehmiyle reddeder. Bu vehim yersizdir. Kur'an'ı her nesil hem ezberleme ve işitme yoluyla hem de yazma yoluyla aktarmıştır. Sayı kısa zamanda kartopu gibi büyümüştür. Bu vehme kapılarak tarihi verileri inkâr etmek, suni tarih yapımı ve uydurma delil icadı gibi yeni sorunlara yol açacaktır.

Kur'an'ı okuma konusunda ilk başlarda tanınan esnekliğin anlamı şudur: Nüzul döneminde, Kur'an'ın lafız değil anlam merkezli okunmasına izin verilmiştir. Hicaz ölçeğinde kontrol edilebilen bu izin, fetihlerle sürekli büyüyen İslam toplumu ve coğrafyasında giderek kontrolden çıkmış ve yer yer Müslümanlar arası tartışma ve çatışmalara yol açmıştır. Sorunun giderek büyüdüğünü gören Huzeyfe b. Yeman, Halife Osman b. Affan'ı razı etmiş ve oluşturulan kurul Mushaf'ı

Şuara', Kahire, ty., I, 15; Şevki Dayf, *el-Medarisu'n-Nahviyye*, Kahire, ty., s. 20-21; İbrahim Rufeyde, *en-Nahv ve Kutubu't-Tefsir*, Libya 1980, I, 43; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Beyrut, ty., II, 289) Kimi kaynaklarda Nahvin kurallarını belirlemeye çalışan ilk kişinin Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 67/686) olduğu belirtilmiştir (bkz. Ebu'l-Berekat İbnu'l-Enbari, *Nüzhetu'l-Ehibba'*, Kahire, ty., s. 8-10; İbnu Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'ara'*, Kahire, ty., s. 729 ve daha başkaları) Bazıları ise bu teze karşı çıkarak Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin yaptığının, nahvin kurallarını belirlemek değil, yanlış okumaların önüne geçmek için Kur'an'ın kelimelerini harekelemekten ibaret olduğunu iddia etmiştir (bkz: Muhammed Hayr el-Hulvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, Beyrut 1979, s. 39-61).

34 Harekelerin harf olarak yazıldığı dillerde anlam metnin ardından gelir, Arapçada ise anlaşılmayan bir metni doğru okumak mümkün olmadığından, önce anlam sonra metin gelir.

35 Bunlardan Müslim (S. Müsafirin, 273) ve İbn Hanbel'in naklettiği rivayet özetle şöyle: Sahabe arasında 'kurra'dan sayılan Ubey b. Ka'b, mescitte namaz kılan birinin Kur'an'dan bir sureyi kendisinden farklı okuduğuna şahit olur. Durumu Rasul'e iletir. Rasul ikisine de okutur. Anlam aynı olmakla birlikte kelime ve telaffuz farklılıklarına rağmen Rasul ikisini de onaylar. Ubey'in içine kuşku düşer. Rasul onun göğsüne vurur ve Ubey kendine gelir. (Rivayetin bundan sonrası sonradan ortaya atılan "Yedi Okuyuş" (*seb'a ahruf*) teorisine kılıf bulmaya matuf olduğu için geçiyoruz.)

tektipleştirerek diğer mushafları imha etmiştir. Arap toplumundan kaynaklanan yapısal sorun böyle aşılmıştır. Diğer iki sorun da dile getirdiğimiz yöntemle aşılmıştır. Fakat aşılamayan şey, bu süreçte kıraat farklılıklarını cahil kitlelere "vahiy" olarak sunan rivayetlerin oluşturduğu toplumsal hafıza ve şaz kabul edilen kıraatlerdir.

Seb'a vucuh (yedi şekil), *seb'a ahruf* (yedi harf) veya *seb'a kıraat* (yedi kıraat) adı verilen mesele böyle ortaya çıkmıştır. Yedi Okuyuş konusundaki rivayetler zaman ilerledikçe çoğalmış, sonunda ortaya kocaman bir "Yedi Okuyuş edebiyatı" çıkmıştır. Bu konuda birbiriyle çelişen hadisler ortalığı kaplamıştır. Biri üç, bir diğeri dört, bir diğeri yedi okuyuşa ruhsat verildiğini söyleyen bu rivayetlerden hangisi doğrudur? Yedi Okuyuş hadisi nasıl anlaşılmalıdır? Yedi rakamı çokluk veya çeşitlilikten kinaye midir, değil midir? Bu sorulara ve daha fazlasına cevap sadedinde hadisin tam 35 farklı yorumu ortaya çıkmıştır.[36] Böyle bir zaaf olur da, siyaset girmez mi? Siyaset de, kıraat ihtilaflarını kendince istismar etmenin yolunu bulmuştur.[37] Yedi kıraat sonradan on kıraata çıkarıl-

36 Üç yapısal nedenden kaynaklanan okuma farklılıklarını ilahi bir kisveye büründürmek için ortaya atıldığı gün gibi aşikâr olan bu hadislerin Allah Rasulü'ne aidiyetini kabul etmek, ilmen ve aklen mümkün görünmemektedir. 'Tercüme metnin yerini alamaz' diye haklı olarak bangır bangır bağıranların, yedi harf rivayetlerine geçerlilik kazandırmak için, farklı okuyuşları "vahiy" ilan etmeleri çelişkinin zirvesidir. Kıraatlara dair bir araştırması bulunan ve bu konudaki hadisleri tefsirine alan Müfessir Süleyman Ateş'in bu rivayetlere ilişkin değerlendirmesi şöyledir: "Bu hadislerin hiçbiri mütevatir olmadığı gibi, kendi aralarında da nasıl çelişkili oldukları gayet açıktır. Bunlarla Kur'an ne sabit olur, ne de neshedilir. Peygamberin ikide bir Cebrail'e başvurup Kur'an'ın daha başka harflerle okunmasını istemesinin ve bunun sonucunda Kur'an'ın kah üç, kah dört, kah yedi harf üzere indirilmiş olduğunu söylemenin hikmetini anlamak güçtür." (Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, I, 24)

37 Buna verilecek en tipik örnek, Fatiha'daki *mâliki yevmi'd-dîn* ayetinin *meliki* şeklinde okunmasıdır. Bu okuma Emevi yöneticilerin kendilerini "melik" ilan etmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Melik okuyuşu Ümmü Seleme'ye dayandırılan İbn Cüreyc rivayetiyle gelir (Ebu Davud, IV, 37; Tirmizi, IV, 257). İbn Cüreyc, Emevilerin azatlı kölesidir. *Kitabu'l-Mesahif*'in bir başka nüshasında, bu rivayetteki *melik*, *mâlik* olarak geçmektedir (Bkz: *K. Mesâhif*, I, 394). İbn Şihab ez-Zühri, Fatiha'daki *mâlik* kelimesini ilk *melik* okuyanın Emevilerin Medine valisi Mervan olduğunu söyler. Enes, Bera b. 'Âzib ve Zühri'den gelen rivayetlerde Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve daha başka sahabiler hep *mâlik* olarak okumuşlardır (*K. Mesâhif* I,

mış ve bunlara "mütevatir" damgası vurularak dokunulmaz kılınmıştır. Ardından "yedi kıraat", "yedi harf" ile kasıtlı-kasıtsız karıştırılmıştır.

Yedi Okuyuş rivayetlerine dayanarak 4. yy'da İbn Mücahid *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât* adlı çalışmasıyla kıraatleri yediye indirmiştir. Rivayet ehli bu yediye "mütevatir" ve "vahiy" damgası vurmuştur. Böylece insan kaynaklı kabullerle neyin vahiy olup neyin olmadığı kararlaştırılmış, Allah'ın iradesine ortak olunmuştur. İşin erbabının dediği gibi, gerçekte kıraat rivayetleri, rivayet tekniği açısından haber-i vahiddirler. Konuyla ilgili eserlerde yirmiye yakın kurra ismi anılsa da, rakam yedide dondurulmak istenmiştir. Önceleri eleştirilen bu ön kabul, sonraları ortak kabule dönüşmüştür. İbn Mücahid'in belirlediği çerçevenin dışına çıkıp şaz kıraatleri öğreten isimler devlet marifetiyle uslandırılmıştır.[38] Böylece önceki teorik yanlış, sonraki pratik yanlışla telafi edilmeye kalkılmıştır. Önceki yanlış, rivayetin otoritesinin hakikatin otoritesine galip gelmesidir. Sonraki yanlışsa, ipin ucu kaçtı diye devletin ceberut otoritesinin yardıma çağrılmasıdır.

Kıraat farklılıkları meselesinde ciddiye alınacak tek boyut, yukarıda dile getirdiğimiz üç yapısal nedenden kaynaklanan okuma farklılıklarıdır. Oldukça sınırlı ve anlam çatısını değiştirmeyen bu farklılıkların hepsi de, ilk nesiller tarafından kayıt altına alınarak bize kadar ulaşmıştır. Dilin ve toplumun yapısal zaafından kaynaklanan farklılıkları, "Allah böyle de böyle de indirdi" diye sunmak ve buna başkalarının da inanmasını beklemek abesle iştigaldir. Bu konuda biz mü'minlere düşen, geleneksel anlayışın yanlışına tevbe istiğfar edip ilahi vahyin rehberliğine sığınmaktır.

---

392). Garip olan şey, Şafiilerin iki kıraatin de eşit derecede farz olduğunu söylemeleri, bir rekatta birini diğer rekatta birini okumak gerektiği gibi izah edilemez bir sonuca varmalarıdır.

38 Buna iki örnek 'şaz' ilan edilen kıraatlerin sahibi olan İbn Miksem ve İbn Şennebuz'un başına gelenlerdir.

4.2.5. Lafzın ideolojileştirilmesi ve lafızcılık

Lafız, sözün sermayesidir. Lafızcılık (*literalizm*) ise, lafzı sermaye olarak kullanan ideolojik bir tavırdır. Bu tavır lafzın ruhunu ihmal eder, cesedine sarılır.[39] Sermayesini istismar eden her ideoloji gibi, o da lafzı istismar ederek var olur. Bunun için lafza odaklanır, manayı ve bilhassa maksadı gözden kaçırır. Odaklandığı lafzı da zayi eder. Bu açıdan lafızcılık, Kur'an'ın anlamıyla buluşmanın önündeki engellerden biridir.

Lafızcılık (literalizm), lafzın kendisini hakikatin yerine koymaktır. Lafızcının unuttuğu temel hakikat şudur: Her lafız mananın, her mana maksadın çocuğudur. Her sözü bir muhakeme, her muhakemeyi bir akıl, her aklı bir tasavvur doğurur. Metin sözün, söz düşüncenin, düşünce varlığın gölgesidir. Nastan önce akıl, kuraldan önce eşya, dinden önce insan, insandan önce kâinat vardı. Allah ise öncesiz ilk (el-Evvel) ve sonrasız sondur (el-Ahir).

Lafızcının "Onlar ki sözün tamamını dinlerler, en güzeline uyarlar" (Zümer 18) ayetiyle sorunu vardır. Zira onlar sözcüklerle taşınan anlamlara değil, sözcüklerin kendisine odaklanmışlardır. Lafızcılığa "nasperestlik" denilmesinin nedeni de budur. Lafızcılığın en uç noktası, nassa dokunulmaz bir tabu gibi bakmasıdır. Hatta bir ileri aşamada, ona uluhiyet yüklemesidir. Bu, Tevrat'ı Yahudi milletinin varlığı açısından Tanrı'dan daha önemli gören Kabacılık ve Siyonist düşünceyi hatırlatmaktadır. Eğer hakikatin ölçüsü sözcüklerin kendisi olsaydı, İblis'ten Firavun'a, kardeş katili âdemoğlundan Velid b. Muğire'ye kadar bir dolu kâfir ve zalimin sözlerini nakleden Kur'an, bâtılı nakletmiş olurdu. Oysa hakikat tek tek lafızlarda değil, o lafızların arkasında yatan mana ve maksadın gösterdiği bütünde yatar.

Zahirilik, lafızcılığın mezhebe dönüşmüş halidir. Lafzı otorite ve asıl olarak görür.[40] Lafız, mana ve maksadın otori-

39 Lafzın cesedi, *em bizahirin mine'l-kavl* (Ra'd 33) ibaresinde dolaylı olarak işaret edilen şeydir. Lafızcılık ise, lafzın cesedine sarılıp ruhunu ihmal etmektir.

40 Lafzın otoritesi için bkz: Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 692-693.

tesi olunca, her türlü nass da aklın otoritesi olur. Öyle olunca ortaya gerçekten "Din bu mu?" dedirten, din karşıtlarına karşı dindarı küçük düşüren manzaralar çıkar. Mesela "İhramdan çıkınca avlanınız" (Maide 2) ayeti, lafızcı bir Zahiriye göre, ihramdan çıkınca avlanmayı farz kılar. Avlanmayan haram işlemiş olur. Günümüzde 3-4 milyon hacının avlanmak için silah kuşanıp ihramdan sonra yollara düştüğünü göz önüne getirsenize bir! Ayette sırf "kirlerini gidersinler" (Hac 29) şeklinde emir kipi geçiyor diye, ihramdan çıkan kellerin başında ustura gezdirilmesi de, bu anlayışın bir sonucudur. Lafızcı anlayışla ortaya konan fıkhi hükümler, yer yer kara mizaha konu olacak kadar aşırıya kaçmıştır.[41]

41 Lafızcılık sadece marjinal bir söylem olmakla sınırlı kalmamış, İbn Hanbel'in öğrencisi Davud ez-Zahiri ve ünü ondan da ileride olan İbn Hazm gibi ünlü imamların mensubu olduğu bağımsız bir mezhebe dönüşmüştür. "Sizden biriniz durgun suya işemesin" hadisini değerlendiren İbn Hazm'a göre bu hadis, bir kaba işeyip onu durgun suya dökmeyi yasaklamamaktadır (el-İhkam, VIII, 570). Aynı imama göre "namaz kılan şahsın önünden kadın, eşek ve siyah köpek geçerse namazı bozulur" hadisi gereği, gerçekten de böyle birinin namazı iadesi lazım gelir. İbn Hazm'a göre faiz hadisinde sayılan maddeler dışındaki her şey faiz kapsamı dışındadır. O aynen şöyle der: "Dini hükümler, sadece isimler üzerine gelmiştir" (*Ahkâmu'd-diniyye innemâ câet 'ale'l-esmâ'*) (el-Muhallâ, II, 640 ve 641. Mes'ele). Bu görüşe göre bugün kâğıt ve sanal para ile yapılan faizli işlemlerin hiçbiri haram kapsamına girmemektedir. İmam Şafii'nin bazı içtihatlarında da zahiri yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Mesela "Kulleteyn Hadisi" ile iki kulle (yaklaşık 13 ton) suyun içine pislik karışmakla kirlenmeyeceği Şafii için peşin kabuldür. O, suyun kokusunun, renginin, tadının değişip değişmemesiyle ilgilenmez. Oysa burada maksat pis suyu insanlara içirmemektir. Erkeklik organına el ile dokunma meselesinde Şafii, *efdâ* kelimesinden yola çıkarak elinin tersiyle dokunursa bir şey lazım gelmeyeceğini, içiyle dokunursa abdestinin bozulacağını söyler. Bir yere kaç kişi işemişse, hadisteki lafız gereği, kişi sayısı ne kadarsa o kadar kova su dökülmelidir. Bakış açısı yine aynıdır. Şafii'ye göre, ilgili rivayetteki lafız gereği, üç taştan aşağısıyla büyük abdest sonrası temizlik olmaz. Mantık yine aynıdır. "Omuzun üstünde bir şey olmaksızın tek elbise ile namaz kılmayın" rivayetinden dolayı, kişi omzuna atacak bir şey bulamazsa, bir ip dahi olsa bulup atmalıdır. "Deve ağılında namaz kılmayın, develer cinden yaratıldı" rivayetine dayanarak develerin cinden yaratıldığına hükmeder. (Bu ve buna benzer daha başka örnekler için bkz: İshak Emin Aktepe, *İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul 2010, s. 289 vd.) Bu örneklerden yola çıkarak Şafii'yi tümüyle lafızcı ilan etmek haksızlık olur. Onun hocası İmam Muhammed'den tevarüs ettiği bir de reyci damarı vardır. Az da olsa, maksadı esas alan fetvaları vardır. Ebubekir Kaffal eş-Şâşi ve İzz b. Abdisselam, Şafii'nin bu damarını sürdüren onun mezhebine mensup âlimler arasında yer alır. Yukarıdaki örnekler Fıkıhçıların lafızcılığıdır. Bir de kelamcıların lafızcılığı vardır. Bu konuda Cabiri şöyle der: "Kelamcılar Kur'an'ın gaye ve maksatlarını ihmal edecek veya gözden kaçıracak

4.2.5.1. Kur'an'ın *zahiri, batını, haddi, matlaı* nedir?

Bazılarına göre ümmet, Sünnisinden aşırı Şiisine kadar şu 'hadis' üzerinde ittifak etmiştir: "Kuşku yok ki Kur'an'ın bir zahiri, bir batını, bir haddi, bir de matlaı (veya muttala'ı) vardır."[42]

Hz. Nebi'den üç asır sonra yaşamış olan İbn Hibban bunu hadis diye nakletmiştir. Bazıları bu sözü Ali b. Ebi Talib ve Abdullah İbn Mes'ud'a nisbet ederler. Buna benzer bir söz tabiinin akliyyet sahibi âlimi Hasan el-Basri'ye de nisbet edilir. Süyuti *el-İtkân*'da bu söze dair bir bahis açar ve orada bununla ilgili görüşleri nakleder. Hıristiyan bâtıniliğinin ilk babalarından 'mucizeleriyle' ünlü Clement'e (ö. 215) bu söze çok benzeyen bir rivayet isnat edilir.[43] Gazzali'den de buna benzer hatta daha da abartılı bir söz gelmiştir.

Tefsir edebiyatında revaç bulan bu sözün sıhhati hayli şüphelidir. Yine de biz, bu sözü Rasulullah'ın ağzına yakıştıranların zaviyesinden bakalım ve 'Bu söz nasıl anlaşılır?' sorusuna cevap arayalım. Kur'an'daki *zahir* ve *batın* iki türlü anlaşılır:

1. *Muhkem ve müteşabih üzerinden*: Kur'an kendisini muhkem ve müteşabih diye ikiye ayırır (Âl-i İmran 7). Muhkem ayetleri zahiri, müteşabih ayetleri batını temsil eder. Zira muhkem ayetler ilk elde anlaşılır ve tek anlamlıdır, müteşabih ayetler çok anlamlıdır. Onları anlamak için tedebbür şarttır. Bu ikisi zahir ve batın ile alakalıdır.

2. *Lafız, mana, maksat üzerinden*: Ayetlerin lafzı zahirdir, maksadı batındır. Mana bu ikisi arasında köprüdür. Eğer sadece lafza bakılıp maksat gözden kaçırılırsa, zahircilik/la-

---

derecede, Kur'an'ın lafız ve metni ile ilgilenmeleri sonucunda fıkıhçıların düştüğü hataya düşmüşlerdir." (*Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 143)

42 Kadı Ebu Bekir İbnu'l-Arabi'nin, bu rivayete dayanarak, tüm Kur'an kelimelerini dörtle çarpması ve çıkan sonuç olan 77.450 rakamını da Kur'an ilimlerinin sayısı olarak vermesi hayli ilginçtir.

43 Buna göre Hz. Musa şeriatının her bir hükmü dört manayı barındırır. Bunların zahiri anlamı, kişiyi ancak basit iman düzeyine ulaştırır. Bâtıni anlamı ise, imanın en yüksek mertebesine ulaştırır. *Neş'etu't-Tefsir* yazarı Ahmed Halil, Papa Clement'in dört katmanlı mana nazariyesiyle rivayet kültürü yoluyla İslam'a giren yukarıdaki söz arasında irtibat kurar.

fizcılığa yol açar. Yok, sadece maksada bakılıp lafız göz ardı edilirse, bu da bâtınilik keyfiliğine yol açar.

Had ve *matlaa* gelince... Bu da iki türlü anlaşılabilir:

1. *Muhkem ile alakalı had ve matla*: Muhkem olan ayetlere herhangi biri kalkıp da bilinen veya bilinmeyen sebeplerle müteşabih muamelesi yapmasın diye, ayetlerin yorum limitleri lafız ve mana ile tesbit edilmiştir. Bâtıniliğin İslam tarihindeki en ünlü isimlerinden biri olan İbn Arabî'nin eserlerinde buna mebzul miktarda örnek vardır.[44] Ayetin lafız ve maksadına sırt dönmeden bu sonuçlara varılamayacağı aşikârdır. Bu türden bâtıni yorumların ayetlerin lafız ve manalarıyla hiçbir alakası olmadığı ortadadır.[45]

2. *Müteşabih ile alakalı had ve matla*: Bu, müteşabih olan ayetlerle alakalıdır. Zira kalbinde yamukluk olanların müteşabih ayetlerin peşine düşeceğini bizzat Kur'an haber vermektedir (Âl-i İmran 7). Şu halde kalbinde yamukluk olan kimselere kapı açmamanın yolu nedir? Müteşabih ayetlerin yorum alanına sınırlar koymaktır. Yorumun sonsuz olmadığını, ne koysan gider, ne söylesen uyar, Kur'an'a isteyen istediğini söyletir mantığının doğru olmadığını göstermektir.

Şu halde müteşabihat konusunda had, muhkem ayetlerdir. Matla ise, lafzın delaletidir. Hiçbir müteşabih muhkeme aykırı anlaşılamaz. Lafzın, mananın, maksadın delaletine aykırı her yorum haddi aşmadır. Her haddi aşma, yoldan sapmadır. Müteşabihi yorumlamak için asgari şart muhkemi bilmek ve lafzın delaletine vakıf olmaktır.

---

44 *Fûsus*'da geçen birkaç örnek, konuyu açıklamak için yeterlidir: İbn Arabî, Yunus 91 ve Furkan 70'e dayanarak Firavun'un iman ettiğini söyler. Kişi neye taparsa tapsın sonuçta Allah'a tapmıştır deyip, buna da İsrâ 23'ü delil gösterir. Nuh 27'de "sapık" anlamına gelen *fâcir* kelimesinden "hakkın kendisinde tecelli edip fışkırdığı kimse" anlamını çıkarır. Kur'an'daki "küfreden kimseler" anlamına gelen *ellezine keferû* ibaresine, "kendi nefislerini örtüp perdeleyenler" anlamı verir. Nuh 22'deki kâfirlerin Nuh nebiye kurduğu "tuzağı" haber veren ayetteki *mekr*, ona göre peygamberlerin Allah'a davetidir. Güya Allah'tan başka bir şey olmadığına göre, "yalnız Allah'a davet" davet edenin "hile" ve "tuzağı" (*mekr*) olmuş oluyormuş. Örnekler böyle devam edip gidiyor.

45 Sülemi'nin bu 'hadis'e ilişkin yaptığı ilginç bir şerh için bkz: Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 358.

Yukarıdaki rivayet, eğer doğru anlaşılırsa, bir hakikatin teyididir. Bu söz, zahirinde bir tesbiti, batınında ise bir tepkiyi dile getirmektedir. Bu dörtlü tesbit, iki tür aşırılığa bir tepki ve uyarı taşımaktadır:

1. *Zahirilere*: Bunlar kabuk ehli ve lafızcıdırlar. Bunlara Kur'an'ın zahirden müteşekkil olmayıp bir de batını olduğu hatırlatılır. Adiy b. Hatem'in sahurun vaktini beyan eden ayeti anlayışında olduğu gibi, Allah Rasulü'nün "kalın kafalılık" dediği bir anlayış her zaman ve zeminde boy vermiştir. Bu anlayış sözün lafzına kilitlenir, onun ruhunu, maksadını, hatta manasını göz ardı eder. Kur'an bu anlayışı mahkûm eder. Muhatabına, "anlayarak okuma" demek olan *tertîl* emreder. Sözün lafzına odaklanıp, derinlerinde yatan anlama ulaşma zahmetine katlanmayanları azarlar. Kur'an'a göre, böylelerinin kalplerine/akıllarına kilit vurulmuştur.

Zahirilik tarih boyunca farklı biçimler almıştır. Mesela zahiriliğin, İbn Hazm'da zirvesine ulaşan Malik-Şafii-İbn Hanbel-Davud zincirinin temsil ettiği fıkhi bir biçimi vardır. Hariciler ile zirvesine ulaşan siyasi ve sosyal biçimi vardır. Dilde mecazı reddeden İbn Teymiyye ile başlayıp modern selefilerle zirvesine ulaşan selefi biçimi vardır. Ebu Ali Cübbai ile başlayıp Hint Kur'aniyyun akımıyla zirvesine ulaşan akılcı biçimi vardır. Fakat zahirilik bâtınilik gibi İslam ümmetinin bünyesinden tarihte, bağımsız bir din haline gelen bir tek parça koparamamıştır.[46]

46 Şii ve İsmaili-Şii bâtıniliğin içinden çıkan şu üç zümre İslam'dan ve İslam ümmetinden kopmuştur: 1. Dürzilik. 2. Babilik. 3. Bahailik. Sünni bâtıniliğin içinden çıkan şu üç zümre de İslam'dan ve İslam ümmetinden kopmuştur: 1. Yezidilik. 2. Sihlik. 3. Kadiyanilik. Kadıyaniliğin Lahor kolu "Ahmediler" hariç, bu zümreler kendilerini Ümmet-i Muhammed'e mensup saymamaktadırlar. Ümmet-i Muhammed de bu zümreleri Müslüman saymamaktadır. Mesela Şii bâtıniliğin ümmetten koparduğu parça olan Dürziler, Fatımi halifesi Hâkim Biemrillah'ın tanrı olduğuna inanırlar. Abdülkadir Geylani'nin kendisinden övgüyle söz ettiği Adiy b. Misafir'in kurucusu olduğu Yezidilik ise "Tavus Melek" dedikleri Şeytan'a tanrısallık atfederler. İslam ümmetinden kopan bu altı zümrenin altısının ortak yanı şudur: Bu zümrelerin kendisine nispet edildiği zatlar, kopuş öncesinde Kur'an'ın vahiy olduğuna inanmakla birlikte son vahiy olduğunu kabul etmemekte, yazdıkları kitapları Allah'tan aldıklarına inanmaktadırlar. Buradan çıkan sonuç açıktır: Eğer küresel bir güç İslam ümmetinden bir parça koparmak istiyorsa, bunun için gözüne ilk kestireceği kesimler, bâtını ve mistik eğilimli ke-

Zahircilik akımına kapılanlar, sebep ve illet düşmanı olmuşlardır. Tabii ki, sebep ve illete düşman olan, akla ve sünnetullaha dost olamaz.[47] Zahirciliğin, sahibini nerelere savurabileceğini, bu akıma mensup ünlü bir isim üzerinden örneklendirmek isteriz. O isim, İslam ilim semasının parlak yıldızı İbn Hazm'dır.[48] Merhum İbn Hazm, "Bir şeyi sebebiyle açıklamak, Allah'ın tüm fiillerini ve hükümlerini yok saymaktır" der.[49] Yine o, "Allah'ın fiillerinde niçine (ilme) yer yoktur" der ve ekler: "Bundan dolayı (gösterilen) sebeplerin tümü iptal olmuş, illetler kesinlikle düşmüştür."[50] "Bir şeyi bir şeye sebep saymak Allah'a isyan ve dinde ilhaddır" diyecek kadar kendinden geçmiştir. İllet düşmanlığı onu kıyas düşmanlığına götürmüş ve "Kıyas İblis'in dinidir" dedirtmiştir. Ona göre

---

simler olacaktır. Günümüzde İslam'dan ayrışarak 'dinleşme' eğilimine giren bazı tarikat ve cemaatler, bu açıdan dikkatle izlenmelidir. Tarihi tecrübe bu sonucu vermektedir. Bu kesimlerin Sünni ve Şii olması teferruattır. Suriye Aleviliği olan Nusayrilik ve Anadolu Aleviliği olan Kızılbaşlık, bazı marjinal anlayışlar haricinde, şimdilik İslam'dan kopmuş bağımsız bir din kategorisi altında tasnif edilmemektedir. Fakat bu iki zümrenin yukarıdaki örnekler gibi İslam'dan kopup bağımsız bir din halini alan iki fırkaya dönüşüp dönüşmeyeceğini, müntesiplerinin tercihleri belirleyecektir. Bunu ise zaman gösterecektir.

47 Nedensellik (sebep) gerekçelilik (illet) ve kıyas söz konusu olduğunda âdeta akıl düşmanı kesilen İbn Hazm, taklit söz konusu olduğunda tahkikin yanında yer alır. İbn Hazm'ın aklı nefse ait bir 'araz' olarak tanımlaması için bkz: *et-Takrib li-Haddi'l-Mantık*, Resailu İbn Hazm, IV, 303.

48 İbn Hazm gibi büyük bir âlimi, zahirciliği bakın nerelere savurmuş: "Yüce Allah tevhid akidesini neshetmeye, tesniye/dualist/ikileme ve teslis/üçleme inancını ve putlara tapmayı emretmeye kadirdir. Kuşkusuz Allah eğer böyle yapmış olsaydı, buna inanmak hikmet, adalet ve hakikat olur, tevhid akidesi de küfür, zulüm ve abes olurdu.

("إن الله عز و جل قادر على أن ينسخ التوحيد و على أن يأمر بالتثنية والتثليث و عبادة الأوثان و أنه تعالى لو فعل ذلك لكان حكمة و عدلا و حقا و لكان التوحيد كفرا و ظلما و عبثا)

(İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkam*, D. Cil, 2. Bs., Beyrut 1407/1987, IV, 475-476. Benzer bir ifade için bkz: IV, 477) İbn Hazm bir başka yerde der ki: "Eğer Allah bize babalarımızı, annelerimizi ve çocuklarımızı öldürmemizi emretseydi, bizim bu emirleri yerine getirmek için derhal harekete geçmemiz gerekirdi." (*el-İhkam* III, 272) İlave bir not: Metinden yaptığımız alıntıya ve ayrıntılı referansa rağmen, "Beni bu da kesmedi" havasına girip "Bağlamına bakmak lazım" diyeceklere derim ki: Bir zahmet, ona da siz bakıverin; konunun tamamının metnini buraya kopyalayacak halim yok herhalde.

49 Age., VIII, 566.

50 Age., VIII, 565.

kıyas yapanlar Allah'ın söylemediğini O'na söylettikleri için "açık küfür" (*el-kufru's-sarîh*) içindedirler.[51] Böylece mezhep imamları başta olmak üzere, kıyası kabul eden her âlim İblis'in dininden olmuş oluyor. "İlletin tümü ilahi fiilleri ve ahkâmı iptal eder" diyen de odur.

Kur'an'ın sevgi ve merhamet eksenli (*er-Rahman er-Rahim*) Allah tasavvurunun yerini güç ve kudret merkezli Allah tasavvuru alınca, iş buraya gelip dayanıyor. Hiç gereği yokken Allah'ın kudretini kurtarma hususunda böyle şahin olan ulemamız, iş kendini Allah'ın yeryüzündeki gölgesi sayan sultanların mazlumları ezen kudretiyle mücadele etmeye gelince, uysal bir güvercine dönüşüvermiştir. Kimsenin kendisini savunmasına zerre kadar ihtiyacı olmayan Allah'ın kudretini savunayım derken, Allah'ın zatını kitabında "takva ehli" (Müddesir 56) ve "sırat-ı müstakim üzere bir Rab" (Hûd 56) olarak tanıttığı hakikatini hatırlayan bile olmamıştır. Endülüs'ün neden yok olduğu meselesine bir de bu açıdan bakmakta yarar vardır.

2. *Bâtınilere*: Bunlar kitaba uyanlar değil kitabına uyduranlardır. Bunlara zahire aykırı bir batın olmayacağı hatırlatılır. Bâtıni anlayışa göre lafızların içi boştur. Onlara ne koyarsan onu taşımaya mahkûmdurlar. Bâtınilik, ilmiyyata değil hissiyyata dayanır. Hedeflerine ulaşmak için edebiyatı truva atı olarak kullanır. Kur'an'ın şairlere tarizinin altında yatan sebeplerden biri de kadim bâtıniliktir. Zira o dönemde şairler peygamberlerin taklitçileri, şiir de vahyin taklidi olarak takdim ediliyordu. Bâtınilere vahyin bir zahiri olduğu hatırlatılarak, "ne koysan gider" anlayışı dışlanmaktadır.

Had ve *matla* hatırlatması hem zahiriler hem de bâtıniler için geçerlidir. Lafzın zahirine takılıp batınını yok sayanlara zımnen şu denilmektedir: Ey zahirci! Bak, Allah burada aklına ikram etmiş ve gönderdiği ayete kat kat anlamlar yerleştirmiş. Suyun yüzünden ölü balıkları toplamakla yetinme de derinlere dal. Orada seni bekleyen pırlantalar var!

51 Age., VII, 368-370.

Kendi kafasındakini Kur'an'a zorla söyletmeye çalışan bâtınilere de zımnen şöyle denilmektedir: Ey batıncı! Kitaba uy, elleriyle yazdıklarını Allah'a nisbet eden rahipler ve hahamlar gibi kitabına uydurma! "Bunlar bana Kur'an'ın indiği yerden indi!" veya "Bana yazdırıldı" türünden şeyleri insana şeytan söyletir. Kur'an, şeytanın da vahyi olduğundan söz eder. İyi bil ki ey batıncı: Lafza ve manaya aykırı her batın batıldır!

4.3. MANA

Ma'na kelimesi, 'şuurlu bir öznenin kastettiği anlama' delalet eder. Özne olsun nesne olsun, varlık içerisinde 'manasız' hiçbir şey yoktur. Zira maksatsız yaratılan hiçbir şey yoktur.

Yere göğe ibret nazarıyla bakan her selim akıl sahibi Kur'an'ın talim ettirdiği o ifadeyi söyler: "Rabbimiz! Sen bütün bunları batıl olarak yaratmadın!" (Âl-i İmran 191) Buradaki *bâtıl*, "anlamsızlık ve amaçsızlık" manasına gelir. Zıddı *hak*tır ve *bâtıl*ın zıddı olarak kullanıldığı her yerde *el-hak* "anlamlılık ve amaçlılık" manasına gelir. Mesela İbrahim 19'da "Görmez misin ki Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı" buyurulur. Bunun açılımı şudur: "Allah gökleri ve yeri bir anlam ve amaca mebni olarak yarattı." *Hak* ile *bâtıl*ın bir arada kullanıldığı Enbiya 18'de bu mana daha belirgindir: "Bilakis Biz hakkı batılın başına çalarız da, o berikinin belini kırar." Bu ayette anlamlı ve amaçlı yaratılış gerçeğinin tüm nihilist anlayışların beslendiği kaynak olan anlamsızlık ve amaçsızlık iddialarını alt edeceği vurgulanmaktadır.

Lafızların canı manadır. Lafız bedeni içinde taşıdığı mana canı sayesinde hareket eder. Lafız söylendiği zaman kulakla işitilir, yazıldığı zaman gözle görülür. Bunun için elle tutulmasa da gözle görülen bir şeydir. Fakat mana öyle değildir. Mana zihnî bir şeydir ve bu yüzden manalar üzerinden yapılan yanlışlar lafızlar üzerinden yapılan yanlışlardan daha tehlikelidir. Kur'an'ın anlamıyla buluşma yönteminde mana/anlam çok önemlidir. Zira anlam buluşulacak şeyin kendisidir. Bunun için de bir anlama ve yorumlama yöntemine ihtiyaç vardır.

4.3.1. Anlama yöntemleri ve delalet bahsi

Her bilgi havzasının kendine özgü bir anlama ve yorumlama yöntemi vardır. Elbette Müslüman bilgi havzasının da kendi ürettiği bir anlama ve yorumlama yöntemi vardır. Yunan-Batı aklı kendi anlama ve yorumlama yöntemine "semantik" ve "hermenötik" adını vermiştir. Müslüman kültüründe bunun karşılığı "delalet bahsi"dir. Delalet, bir tür anlam bilimdir. Fakat "delalet" başlığının altına bakınca, orada tek bir delalet yönteminin olmadığı görülür. Fıkıhçıların fıkıh usulünün bir parçası olarak kullandıkları delalet yöntemi ile dilcilerin ve felsefecilerin delalet yöntemi farklıdır.[52] Biz burada örnek kabilinden fıkıhçıların fıkıh usulünde kullandıkları delalet yöntemini özetleyelim.

Delalet bahsi, İslamî ilimlerdeki anlama ve yorumlama faaliyetinin belkemiğini teşkil eder. Fıkıh usulcülerine göre manaya delaletinin şekli bakımından lafızlar şöyle tanımlanır:

1. Kipi ve söz dizimiyle lafızdan ilk anlaşılan şeye "ibarenin delaleti" denir.

2. Lafzın kastedilenin dışındaki bir anlama yorulmasına "işaretin delaleti" denir.

3. Lafzın ifade ettiği hükmün, gerekçe ortaklığı nedeniyle başka bir konuda kendini ifşa etmesine "delaletin delaleti" denir.

4. Lafzın söylenmeyen bir anlama gelmesine de "iktizanın delaleti" denir.[53]

---

52 Mesela İbn Cinni'nin *lafzi, sınai* ve *manevi* olarak üç başlık altında değerlendirdiği dilcilerin delalet yöntemi için bkz: Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 63-69. Felsefecilerin delalet yöntemine Farabi'nin tasnifini örnek verebiliriz. O, Aristo'dan ilhamla insan zihninin irtibat noktalarını beş sınıfta ele almıştır: 1 Burhani (analitika). 2 Hissi/irfani (sofistika). 3 Hitabi (retorika). 4 Şiirsel (poetika). 5 Cedeli (polemika).

53 Büyük usulcü Şatıbi delaleti ikiye ayırır: 1. Asli delalet, 2. Tabii delalet. Şatıbi'ye göre asli delalet mutlaktır. Yani Arapça ile ilgili değildir. Tamamen sözün maksadıyla alakalıdır. Tabii delalet ise Arapça ile ilgilidir. Bu yüzden lafızdan çıkarılan anlamlar şeriatın maksadına bina edilmelidir. Şatıbi'nin "makasıd" bahsine yaptığı vurgunun temelinde bu anlayış yatar. (Genelde delalet bahsi, özelde Şatıbi'nin delalet anlayışı için bkz: Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 77 vd)

Bir başka tasnife göre delalet beş kısma ayrılır:

1. Mantukun delaleti: Hitabın ne söylediğini anlama.

2. Mefhumun delaleti: Hitabın ne söylemek istediğini anlama.

3. Delaletin delaleti: Hitabın zihni götürdüğü şeyi çıkarma.

4. İşaretin delaleti: Hitabın zihne işaret ettiği şeyi çıkarma.

5. İktizanın delaleti: Hitabın gerektirdiği sonucu çıkarma.

Lafızlar, konulduğu mana bakımından dörde ayrılırlar:

1. Genel (*'âm/'umûm*). 2. *Özel* (*hâs/husûs*).[54] 3. *Müşterek*. 4. *Mübhem*.

Lafızlar manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından şu kısımlara ayrılırlar:

1. Zahir. 2. Nass. 3. Müfesser. 4. Muhkem. 5. Hafi. 6. Müşkil. 7. Mücmel. 8. Müteşabih.

Lafızlar kullanıldığı mana bakımından dört kısma ayrılır:

1. Hakikat. 2. Mecaz. 3. Sarih. 4. Kinaye.

Lafzın bizi götürdüğü şey *mana*, mananın ifade ettiği şey *hakikat*, hakikatin dayandığı şey *hikmet*, hükmü belirleyen vasıf *illet*tir. Hikmet ve illet tek boyutlu bir nedensellik değildir. Bütün bu süreçle elde edilmesi umulana "maksat" denir. Esasen anlamanın hikmetine ancak maksat gerçekleşince erilir.

Tam burada sorulması gereken soru şudur: Fıkıh usulünün delalet yöntemi, bir bütün olarak Kur'an'ın anlama usulü olabilir mi? Meselâ delalet bahislerinde geçen kural ve kaideleri, kıssaları anlarken nasıl tatbik edeceğiz?

el-Cevap: Elbette olamaz. İki sebeple:

1. Hiçbir metodoloji ebedî değildir, zira beşeridir. Her yöntemin üstün ve zayıf yönleri vardır. Delalet yöntemi de bunun istisnası değildir. Bu yöntem anlaşılması ve anlatılması zor bir yöntemdir. Düşünebiliyor musunuz: Metin anlaşılsın diye bir yöntem geliştireceksiniz, yönteminiz metinden

54 Bu iki bahse dair eleştirel bir bakış için bkz: *Mefhumu'n-Nas*, 221 vd. "Genel/umum" ve "özel/husus" başlıkları altında söylenenler, bazen "mutlak" ve "mukayyet" başlıkları altında da ele alınmıştır: Bkz: Age, s. 243.

daha zor anlaşılır olacak. İşte delalet yönteminin en büyük sorunu da budur. Usul fetişizmi diyeceğimiz bir fetişizm türü vardır. Bu hastalığa müptela olanlar, beşeri usullere ilahi imiş muamelesi yapmaya bayılırlar. Fakat onların bu hastalıklı tavrı, usulün beşeri olduğu, zamana maruz kaldığı, kendi zamanı ile mukayyet olduğu, tüm zamanlara hitap edemeyeceği, bu yüzden yalnız füruda değil usulde de yenilenmenin şart olduğu gerçeğini değiştirmez. Elbette bu gerçekler, başta delalet yöntemi olmak üzere, tüm kadim yöntemlerden yararlanmak gerektiği hakikatini ortadan kaldırmaz.

2. İslam kültürünün ürettiği "delalet yöntemi"nin yapısal zaafı üçayaklı 'epistemolojiye' dayanıyor olmasıdır: Gayb-şahadet-zan. Gayb ve şahadet, İslam bilgi sisteminin gerçek ayaklarıdır. Bu iki ayak Kur'anî ve ilahidir (Haşr 22). Üzerine "nass" yazılan çuvala doldurulan rivayet kültürünün ürünlerinden oluşan zan ayağı ise protez ayaktır. Bu takma ayak tarihsel ve beşeri, dolayısıyla zannîdir. Delalet yöntemi maalesef bu esaslı farkı yok sayan bir zihniyet üzerine temellenmiştir. Bunun için de Cüveyni ve Gazzali gibi kelamcılar nass ile aklın çelişeceği ihtimalini baştan kabul ederler. Kur'an ise bu ihtimali bizzat reddeder (Nisâ 82). Bu yüzden delalet yöntemine dair terimlerin tanımları da bu yapısal zaafı içerir. Kur'an muhkem-müteşabih kavramlarını özel bir anlamda birbirinin mukabili olarak kullanır. Fakat aynı zamanda tüm Kur'an'ın genel anlamda muhkem olduğunu da ifade eder. Bu durumda delalet bahsinin "hafi" (gizli), "müşkil" (sorunlu), "mücmel" (kapalı) gibi alt başlıklarını, kendi kendisine *mubîn* sıfatını veren Kur'an nasıl kabul edecektir, doğrusu meraka değer?

Bir metnin anlaşılmasında üç yöntem olabilir:

1. *Yazar merkezli anlama* (yazarın niyeti): Kur'an bağlamında bu, Allah'ın muradı, yaratılışın maksadı, kâinat, insan ve olaylara dair ilâhî yasaları anlama faaliyetidir.

2. *Metin merkezli anlama* (metnin niyeti): Dil, dil-anlam, dilin menşei, metnin iç bütünlüğü, metnin amacı, metnin bağlamı açılarından anlamadır.

3. *Okur merkezli anlama* (okurun niyeti): Metnin aktardığı olayın ilk kahramanları, vahyin ilk muhatapları ve hâlihazır muhataplar açısından anlamadır.

Gerek klasik delalet bahsi gerek buna ilave edilebilecek anlama teorilerinin tümü araçtır. Hepsinin maksadı doğru anlamayı temin etmektir. Teoriyi mutlaklaştırmak aracı amaçlaştırmak anlamına gelir. Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen bir Kur'an talebesi, hem klasik anlama faaliyetini, hem de bunun pratiği olan tefsir geleneğimizi göz önünde bulundurmalıdır.

4.3.2. Kur'an'da söz sanatları ve sembolik dil

Söz ilahi bir ikramdır. Aynı zamanda söz, her ilahi ikram gibi insanın kullanımına sunulmuş ilahi bir emanettir. Hayatta kalmak için beslenmek bir *zarurettir*. İnsan eline geçirdiği besin maddeleriyle bu zorunluluğu yerine getirir. Yeme, şehvet güdüsünün bir ihtiyacı olduğu için, bu yolla güdüsel *hacetini* de giderir. Fakat bir de besin maddelerini terbiye edip uygun baharatlarla karıştırıp, suyunu, yağını, tuzunu kararında katıp bir güzel yemek hazırlayıp estetik bir sofraya ve sanata dönüştürerek servis etmek vardır. Bu da işin güzellik ve *tahsiniyyat* boyutudur.

Söz de böyledir. Söz bazen doğrudan söylenir, bazen dolaylı söylenir. Söz bazen insanı altında ezen bir kütüktür, bazen sırtında kırılan bir sopadır, bazen dayandığı bir asadır, bazen onunla işaret ve ima ettiği bir çubuktur. Bazen de ahşap işçiliğinin en güzel numunesi olan sanatkâr işi bir kalemdir. Kur'an'da sözün bütün bu çeşitleri ve bunlardan çok daha fazlası bulunur.

Bir hakikati dile getirmenin bin bir yolu vardır. Bazen doğrudan söylemek yerine dolaylı söylemek daha etkili olabilir. Söz sanatları, dolaylı söz söylemenin en bilinen yoludur. İnsan aklının gelişim süreci ile insan dilinin gelişim süreci birbirine paraleldir. İnsan aklı geliştikçe dildeki sembolizm de gelişmiştir. İnsan medeniyetinin tarihi, biraz da sembolizmin artan öneminin tarihidir. Resim, yazı, şiir, sinema ve tüm

sanatlar semboller üzerinden icra edilirler. İnsanın konuşma yeteneği, soyutlama yeteneğinin bir parçasıdır. İnsan eğer soyutlamayı bilmeseydi, konuşmayı da beceremezdi.

Hayvanlar da birbirleriyle iletişim kurarlar, birbirlerine meramlarını basit yöntemlerle anlatırlar, ses çıkarırlar, konuşmaları taklit ederler. Fakat hiçbir hayvan asla kendiliğinden içinde sanat olan basit bir cümle kuramaz. Bir fare deneme yanılma metoduyla bir labirentte yolunu bulabilir, lakin bir haritadan yola çıkarak hiçbir zaman yol bulamaz. Çünkü soyutlayamaz. İnsanı fareden ayıran şey, kapandaki peynirin peynir olduğunu bilmek değil, onun orada ne işi olduğunu sormaktır. Bir fare için peynir her zaman peynirdir. İşte bunun içindir ki fare kapanları işe yarar.

İnsan aklının gelişmişliği, soyutlama yeteneğiyle ölçülür. Kur'an'ın kendisini anlama çabasına (*tedebbur*) girişen birine verdiği ilk hediye, onun soyutlama kapasitesini artırmasıdır. İman bile bunun için istihdam edilir. Zira iman, soyuta olan ilgiyi artırır ve bu da insandaki soyutlama yeteneğini geliştirir. Her tür soyutlamanın bir sınırı vardır. Sınırsız olan tek soyutlama, mutlak ve aşkın yaratıcı olan Allah'a ilişkin tefekkürdür. Dolayısıyla Allah'a iman, insan idrakine sonsuz ufuklar açan ve onu son durağı olmayan bir tekâmül yolculuğuna çıkaran itici bir güçtür. Soyutlamak özgürleşmektir. Zira insan, mahkûmu olduğu zaman ve mekânın zindanından ancak soyutlayarak kurtulabilir. Bir aklın, Allah'ı ve O'nun muradını anlamaya çalışması, soyutlama kapasitesinin zirvesine tırmanma çabasıdır.

Mecaz, teşbih, kinaye gibi söz sanatları insanın soyutlama yeteneğinin ürünüdürler. Hakikat doğrudan anlatılacağı gibi, söz sanatları yoluyla dolaylı da anlatılabilir. Arap dili söz sanatlarının yoğun kullanıldığı bir dildir. Kur'an'ın indiği toplumda şairler neredeyse şaman derecesinde etkindirler. Şiir altın çağını yaşamaktadır. Bir kral için etkili bir şaire sahip olmak, bir orduya sahip olmaktan daha değerlidir. Kur'an bir yandan kendisinin şiir olmadığını beyan ederken, bir yandan da tüm şairlere ve söz sanatkârlarına;

"Haydi bundan daha iyisini getirin" diye meydan okumaktadır. Kur'an'ın meydan okuyuşuna cevap verme cüretine girişen şairler ve edebiyatçılar, ortaya dişe dokunur bir şey çıkaramamışlardır.

Kur'an'da söz sanatlarının hemen hepsine yer verilir. Bundan daha doğal bir şey yoktur. Zira Kur'an, muhatabının kullandığı dili kullanan, onu doğru yola yönelten bir hidayet kitabıdır. Muhatabını hidayete erdirmek için sözün her türünü kullanır. Mesela Kur'an, münafığın durumunu, zifiri karanlık içinde etrafını görmek için ateş yakan, fakat ortalık aydınlandığı halde, bu kez de hakikate karşı gözlerini kapayan birine benzetir (Bakara 17). Böyle biri, gök gürültüsü ve şimşek karşısında parmağıyla kulağını tıkayan kimse gibidir (Bakara 19). Zımnen başlarını kuma gömdüklerini söyler. Cehalette direnen kâfirleri, çobanın uyarısını kuru gürültü olarak algılayan sürüye benzetir (Bakara 171). Vahyi, sabahı haber vermek için gece doğan parlak bir yıldıza benzetir. Bu gelen insanlık sabahının ayak sesleridir (İnfitar 5-7).

Kur'an, vahyi yağmura benzetir. Nerede susuz toprağın yağmurla buluşmasından söz edilse, orada vahye gizli veya açık bir atıf vardır. Allah'tan başkasına yalvarıp yakaranın durumu; "tıpkı ellerini suya doğru açıp da ağzına (suyun) ulaşmasını bekleyen kimse (gibidir); bu durumda o asla suya kavuşamayacaktır" (Ra'd 14). İhtiyacı olan bilgi dururken detaylarda boğulup gündem saptıranları, kapısı dururken eve arkasından giren şaşkına benzetir (Bakara 189). Nuh'un ömrünün 950 sene olduğunu söylemek yerine, "elli yıl eksiğiyle bin sene" ifadesini kullanır. Kur'an'da "bin sene"nin kinaye olarak kullanıldığından yola çıkarak, Nuh'un ömrüne ilişkin ibarenin de kinaye olabileceği sonucu, bizim vardığımız bir sonuçtur.

Söz sanatlarını böylesine kullanan Kur'an'da mecaz olmadığını söylemek ve mecazı "yalanın kardeşi" ilan etmek de ideolojik bir yaklaşım olsa gerektir.[55] Günümüz selefi akım-

55 Bu meyanda İbn Teymiyye'nin mecaza olumsuz yaklaşımı örnek gösterilebilir. İbn Teymiyye bu tezini desteklemek için, Hz. Rasul'ün Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği gibi oldukça duygusal bir iddiayı da dillendirmiştir. İbn Teymiyye'nin bu ifrat tavrı, bâtınî akımların Kur'an'ı ve nebevî örnekliğe

larının sarıldığı lafızcılığın da arkasında yatan bu aşırı tavır, mecazı istismar eden bâtıni tavra bir tepki olarak doğmuştur. Fakat hiçbir ifratın ilacı tefrit değildir ve olmamıştır. Sadece lafzı esas alan yaklaşım da, lafzı göz ardı eden yaklaşım gibi anlama problemine yol açar.

4.3.2.1. Lafzın ihmal edilmesi ve bâtıni yorum

Mana ve maksadı ihmal nasıl lafızcılığa yol açmışsa, lafzı ihmal etmek de bâtıniliğe yol açmıştır. Bâtıni akımlar zahiri akımların tersine, 'manayı asıl lafzı fer' olarak görmüşlerdir. Bu tavır en uç noktada, 'lafız hiçbir şeydir, mana her şeydir' anlayışına uzanmıştır. Sufi akımların içinde şu veya bu oranda gizlenen bâtınilik, lafzı anlama tabi kılmıştır. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Zira fer asla tabidir. Bâtınilik, lafızları içi boş kap gibi görmektedir. Böyle görünce, o kabın içini doldurmak kişiye kalmıştır. Sonuçta ayetler içini Allah'ın doldurduğu murad-ı ilahiyi taşıyan kaplar olmaktan çıkarılıp, içini yorumcunun doldurduğu kaplara dönüşmüştür. Bu işlem, 'metne yabancılaşma' ve 'metni yabancılaştırma' işlemidir. Bunun nasıl yapıldığını görmek için, Bâtıniliğin sembol isimlerinden İbn Arabî'nin (560-638/1165-1240) *Fûsusu'l-Hikem* adlı eserine bakmak yeterlidir.

Kur'an, Firavun'un kâfir olduğunu ve kâfir öldüğünü tevile meydan vermeyecek açıklıkta söyler. Ayrıca En'âm 158'de, *firavun imanı* türü imanın kabul edilmeyeceği, üzerine basılarak vurgulanır. Fakat İbn Arabî bunun aksini söyler. Kendi arzusunu Allah'a söyletmek için, ayetlere yapmadığı kalmaz. Mesela Firavun'un imanına, hiç alakası yokken Yunus 91 ve Furkan 70'i delil gösterir. Bu ayetlere baktığınızda hiç alakası olmadığını görürsünüz. Bu sonuca ulaşmak için

---

dair haberleri istismar eden ve işlerine geldiği gibi yorumlayan tavırlarına tepkidir (Bkz: *M. Fetava*, Beyrut 1432, XIII, 129-130). Gariptir ki İbn Teymiyye, hasımları için reddettiği mecazı, yeri geldiğinde kullanmakta bir beis görmemiş, birçok ayeti mecazi tevile tabi tutmuştur. (*M. Fetava*, VII, 59 vd.) Doğaldır, İbn Teymiyye bile olsanız, mecazdan kaçamazsınız. Eleştirilmesi gereken mecaz değil, mecazı mezhebi ve meşrebi ön yargılar uğruna istismar etmek olmalıydı.

tek aracı vardır: Ayetleri lafız ve maksadına aykırı olarak bâtınî yoruma tabi tutmak.

İbn Arabi "kelimelerin kalbine manaları inzal eden Allah'a hamdolsun" der. Bu hoş cümle ile nahoş bir şeyi kasteder: Kelimelerin bir manası olmadığını, sen içine ne koyarsan kelimenin manasının o olacağını... Esasen böyle keyfî ve bâtınî bir dil teorisi icat etmeden, kelimelerle bu kadar oynamak da imkânsızdır. Onun, kelimelerin içini kendisi doldurup, sonra da "Ben değil Allah doldurdu" demesi, yine bâtınî algının bir gereğidir. Bu üç aşamalı bir süreçtir:

1. Önce Kur'anî kelimelerin içi boşaltılır.

2. Onların yerine arzu edilen beşeri anlamlar doldurulur.

3. O anlamlar Kur'an'ı gönderene nisbet edilir.

Kur'an'da *fâcir* kavramı, "sapık, yoldan çıkmış" anlamında kullanılır (Msl: Nûh 27). İbn Arabî anlamı ters yüz eder. O, Kur'an'ın ıstılah olarak kullandığı *fâcir* kelimesini yapı sökümüne uğratarak, kök anlamına irca eder ve "hakkın kendisinde tecelli edip fışkırdığı kimse" olarak tanımlar. Eğer hermenötik, bir metni onu yazandan daha iyi anlama iddiasıysa, bu işin babası İbn Arabi'dir. Hedef bellidir: Allah'ın muradını anlamak yerine, Allah'a kendi muradını söyletmek...

"Senin Rabbin, başkasına değil yalnızca kendisine kulluk etmenizi emreder" (İsrâ' 23). Bu ayetten, "kim neye kulluk ederse etsin mecburen Allah'a kulluk etmiş olur" anlamı çıkar mı? Şeyh, bu ayetin anlamının bu olduğundan emindir. Bu yaklaşımın, mü'min-müşrik ayrımını geçersiz kılan bâtınî bir okuma olduğu aşikârdır.

Kur'an'da nerede *ellezine keferû* geçse, orada "küfredenler" kastedilir. İbn Arabî bu anlamı tam tersine çevirir. Ona göre bu ibarenin anlamı "nefislerini örtüp perdeleyen" kimselerdir.

Nuh 22, kâfir kavmin Hz. Nuh'a kurduğu "tuzak/*mekr*"i haber verir. İbn Arabî'nin sistemine göre mü'min-kâfir ayrımı geçersizdir. O'na göre *mekr*/tuzak, peygamberlerin Allah'a davetidir? "Nasıl yani?" dediğinizi duyar gibiyim. Şöyleymiş:

Allah'tan başka bir şey yokmuş. Bu durumda Allah'a davet etmek, davet eden peygamberin, davet ettiği ümmete kurduğu bir "tuzak ve hile"den başka bir şey değilmiş...

Kur'an'a göre Nuh kavmi tufan ile helak edilmiştir. İbn Arabî'ye göre iş bunun tam tersidir: "Nuh kavmi ilm-i billâh deryasına gark olmuştur."

Kur'an'a göre ins ve cin Allah'a ibadet için yaratılmıştır (Zariyat 56). *İbrahim Fassı*'nda Şeyh'e göre durum bildiğiniz gibi değildir: "O bana ibadet eder, ben de O'na ibadet ederim." *Hûd Fassı*'ndaki "Bizim vücudumuz Hakk'ın gıdası, O da bizim gıdamızdır" sözünü de buna eklediğinizde, Şeyh'in muradıyla Kur'an'ın muradı zıt kutuplara düşer.

İsâ Fassı'nda "Doğrusu, 'Allah Meryem oğlu Mesih'tir' diyenler kafir olmuştur" (Maide 72) ayeti, Şeyh'in bâtıniliğine şöyle uyarlanır: "Onların küfürleri İsa'ya Allah demeleri değildir; çünkü bu söz doğrudur, küfür değildir..." Gerisi önemli değil, ama onu da aktaralım: "Asıl onlar Hakk'ı İsa'ya tahsis etmelerinden dolayı küfre girmişlerdir." Yani mi? Yani, "İsa da dâhil, her şey Tanrı'dır" deselerdi, sorun yoktu.

Hârun Fassı'nda buzağıya tapanların üzerine Musa ve Harun'un niçin musallat edildiğini Şeyh şöyle açıklar: "Ta ki Allah'a her surette ibadet edilsin." Kur'an buzağıya tapanların Allah'ın lanetine uğradığını söylerken, İbn Arabî tam tersini söylemektedir.

Kur'an'a göre, Firavun'un "Ben sizin en büyük Rabbinizim" sözü Allah'ı gazaba getirmiştir. İbn Arabî'nin bâtıni sistemine göre, Firavun'un bu sözü "doğru bir söz" imiş.

Kur'an, Cehennem'i bir cezalandırma yeri olarak takdim eder. İbn Arabî *Fusûs*'ta cehennemi isyan ehlinin cenneti olarak görür ve *azabı* "tatlılık" olarak yorumlar.

Örnekler böyle devam edip gidiyor. Ayetin lafız, mana ve maksadına sırt dönmeden bu sonuçlara varılamayacağı aşikârdır. Unutulmaması gereken husus şu: Şeyh, ilahi kelamın ne dediğiyle zerre kadar ilgilenmiyor. O, kendini Kur'an'a uymak zorunda hissetmiyor. Kafasında bir şey var. Kur'an'ı

ona uydurmaya çabalıyor. Bu Kur'an'a uyar mı, uymaz mı diye bir derdi yok. Uysa da uymasa da, o bildiğini okuyor. Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi, dilin en temel kuralları yerle bir ediliyor. Anlama ve yorumlama usulü olan "delalet"in tüm kuralları yok sayılıyor. Hepsinden öte, kelimelerin anlamlarının toplumsal mutabakata dayandığı hakikati görmezden gelinerek, dilin içi boşaltılıyor. Ve kelimelere sahte anlamlar giydiriliyor. Bu durumda tartışılması gereken şey, İbn Arabî dilinin "doğruluğu" değil, "dürüstlüğü" olmalıdır.

Yahudilerin bu yöntemi Tevrat'a uyguladıklarını haber veren Kur'an, yöntemin adını da "kelimelerin anlamlarını çarpıtmak" (*yuharrifûne'l-kelime 'an mevâdi'ihi*) koyacaktır (Nisâ 46).

Ayetlere verilen manaların lafzın, mananın, maksadın ve hatta işaretin delaletiyle alakası yoktu. Bu yönteme sufiler "zevk" adını veriyorlar. Buna göre ayetleri anlamada murad-ı ilahinin yerini "zevk" alıyor. Mesela *Risale* sahibi Kuşeyri'ye göre, Kur'an'ın zahiriyle uğraşanlar 'ulemâ', Kur'an'ın batınını bilen hakikat ehli ise 'asfiya' olmuş oluyor. Değil sevgili Peygamberimizin, ilahi kelamın sahibi olan Allah'ın bile 'bilmediği'(!) manalar işte bu sayede 'keşf' edilmiş oluyor.

Bu örneklerden, Vahdet-i Vücud ile Panteizm arasında var olduğu iddia edilen farkın, mahiyet değil ifade farkından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu yolun sonu nihilizmdir. Onun sonu, değersizlik ve anlamsızlık cehennemidir.[56]

İbn Arabî bâtıniliği, bâtıniliğin Sünni versiyonuydu. Bir de bâtıniliğin Şii/İsmaili/Karmati versiyonu var. Bu versiyonu temsil eden Hallaç'tan da birkaç örnek verelim.[57]

56 İbn Arabi'nin bâtıni sisteminin dibini kazıyınca Yahudi bâtıniliği ile Yunan bâtıniliğini (Stoacılık) sentezleyen Yeni Eflatunculuk çıkar. Bu mezhebin kendisine izafe edildiği Yahudi Philo, Tanrı'nın insanla birleştiğini iddia eden 'hulûl' ve 'ittihat' itikadına sahipti. Ömrünü İbn Arabî tetkiklerine adayan Ebu'l-A'lâ el-Afifi de İbn Arabi'nin Kur'an'ı yorumlama tekniğinin Philo'nun Tevrat'ı yorumlama tekniğiyle örtüştüğüne dikkat çeker ve İbn Arabi'nin yolunu "panteizm" olarak isimlendirmekte tereddüt etmez.

57 Mansur el-Hallaç Karmatilerle siyasi işbirliği yapmakla suçlanmış ve ölüm cezasına çarptırılmıştı. İşkence ile organları kesilerek dramatik bir biçimde infaz edildi. Bu, İslam yargı tarihinin yüz karası ve tasvip edilemeyecek taraftı. İşin öbür tarafına gelince... Esasen o da Bayezid Bistami gibi Zerdüşti kültürden geliyordu. Oradan getirdiği gnostik/bâtıni kültürü Müslümanların dünyasına taşıdı. İşin anlaşılamaz yanı, İsmaili/Nizâri bâtıniliğe zamanın

Hallaç, Kur'an'daki mukattaa harflerinin batını anlamları üzerine yazdığı *Tavâsîn*'de İblis için "dostum ve üstadım" der. Allah ise İblis için "O apaçık düşmanınızdır" der. Kitabının *Ezel ve İltibas Tâsîni* bölümünde der ki: "İblis'in inkârı gerçekte Allah'ı kutsamaktı. O, yolu Allah'a giden ve O'nu seven bir kuldu." Hallaç'ın kitabının "Allah'ı kutsamak" dediği şeye, Allah'ın kitabı "Allah'a isyan etmek" diyordu. İkisinden birini tahrif etmeden, bu iki kitabın arasını bulmak mümkün görünmüyor.[58]

4.3.2.2. Muhkem ve müteşabih

Kur'an Âl-i İmran 7'de, kendi içeriğini "muhkemler" (*muhkemât*) ve "müteşabihler" (*muteşâbihât*) diye ikiye ayırır. Âl-i İmran 7'de geçen muhkem-müteşabih ayrımını anlamak için ayetin iniş nedenine bakmak şarttır.

Âl-i İmran 7, Necran Hıristiyanlarının Medine'yi ziyaretleri üzerine nazil olmuştur. Necranlı Hıristiyan heyeti, Allah Rasulü'yle, Hz. İsa'nın 'tanrısal tabiatı' üzerine polemiğe girmek istemişlerdir. Onlar bu polemik sırasında, şirklerine İncil'de ve Kur'an'da geçen Hz. İsa'nın kimliğine ilişkin ayetleri delil olarak göstermişlerdi. Bu iniş nedeni rivayetine göre Âl-i İmran 7'deki ifadelerin nüzul ortamındaki bire bir karşılıkları şudur:

Muhkem ayetler: Hz. İsa'nın, Hıristiyan şirk inancı olan "Allah'ın oğlu İsa" değil "Meryem'in oğlu İsa" olduğunu, her insan gibi bir anneden doğduğunu, Meryem'in de her anne gibi doğum sancısı çektiğini, İsa'nın ölümlü biri olduğu ve

halifesinin emriyle reddiye yazan Gazzali'nin, Hallaç'ın bâtıniliğini temize çıkarması ve ona aşk şehidi güzellemesi yapmasıydı (Bkz: Gazzali, *Kalplerin Keşfi*, Araf Yayınları, İstanbul 2012, s. 67-68).

58 Hallaç, Nur-ı Muhammedî tezini hocası Tüsteri'den alıp geliştiren kişidir. İşte *Tavâsîn*'den bir alıntı: "O ölmez, hep yaşar. Olduğu gibi durur hep. Hadisattan önce idi o, eşyadan da önce. O, kâinattan, varlıklardan önce bilinmekteydi. O, hep var olacaktır. O, renklerden önce anılıyordu. Cevherlerden önce de dillerde idi. Önceden önce vardı o, sonradan sonra da kalacaktır." Sizce Hallaç kimden bahsediyor? "Allah'tan" diyen, yanılır. "Ben de sizin gibi bir beşerim" demesi emredilen Allah Rasulü'nden bahsediyor. Sözün bittiği yerdeyiz.

öldüğünü, onu tanrılaştıranlardan beri olduğunu, kendisini tanrılaştıranları Allah'a havale ettiğini haber veren ayetler.

Müteşabih ayetler: Hz. İsa'nın doğumundaki ilahi müdahaleyi, annesi Meryem'in hamile kalmasına sebep olan ilahi müdahaleyi, Hz. İsa'nın "O'ndan bir ruh" ve "Allah'tan bir kelime" şeklinde anılmasını dile getiren ayetler. İsa konusunda hükmü kesin (muhkem) ayetler ile yine aynı konudaki benzer (müteşabih) ayetlerin birlikte anlaşılması gerekir. Buradaki 'benzerliğin' Kur'an ve İncil'deki benzer ayetler olduğu yorumu yanlıştır. Zira Âl-i İmran 7'deki *el-kitab*, Hz. Muhammed'e indirilen (*'aleyke*) kitaptır.

Kalplerinde yamukluk bulunanlar: Bunlar İsa konusunda yamuk ve yanlış inançlara sapan teslisçi Necran Hıristiyan heyetidir. Onlar kendi şirk anlayışları doğrultusunda Kur'an ayetlerini tevile kalkarak, yamuk bakışlarını ortaya koymuşlardır. Hatta Kur'an'da Allah'a isnatla gelen tekil *ene* (ben) ve çoğul *nahnu* (biz) zamirlerini de 'birlik içinde çokluk ve çokluk içinde birlik' tezlerine güya delil göstermişlerdir. Bununla kendi 'üçleme' (teslis) şirklerine delil üretmişlerdir.

Fitne çıkarmak: Necran Hıristiyan heyeti böyle yapmakla, sünnetullah ve Kur'an arasında bağ kuramayan ve Kur'an'daki bir konuyu o konudaki tüm ayetleri bir araya getirerek sonuca ulaşacak yetkinlikten yoksun olan Müslümanların aklını çelmek, böylece Müslümanlar arasına fitne salmak istemişlerdir.

Onun gerçek tevilini yalnız Allah'ın bilmesi: İsa'ya "Allah'ın oğlu" diyen Necran Hıristiyan heyetinin istismar ettiği İsa'nın doğumundaki ilahi müdahalenin tam olarak ne olduğu konusundaki bilginin sadece Allah'a ayan olduğunu ifade eder. Bu konuda başkalarının yaptığının tehlikeli bir spekülasyondan öte gitmeyeceğini, yine Necran heyetinin istismarlarına Kur'an'dan delil gösterdikleri Allah'a isnatla gelen "ben" ve "biz" zamirleri ile hakikatte neyin kastedildiğinin de nihai tahlilde Allah tarafından bilineceğini ifade eder.

İlimde sağlam basanlar: İsa konusunda yoruma açık

ayetlerin anlamını Yüce Allah'ın bildiği, bu ayetlerin tevhidi belirleyen muhkem ayetler doğrultusunda ancak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bu ayetleri teslise götürecek şekilde tevil eden söz konusu Hıristiyan din adamlarının yaptığı gibi, şirke götürecek şekilde anlamanın yanlış olduğunu, bilgide sağlamcı olan alimlerin bunu bildiğini ve hepsinin Allah tarafından indirildiğine inandıklarını, onun için yanlış anlamaktan ve sapmaktan Allah'a sığındıklarını ifade eder. Hz.İsa'dan söz eden sayılı ayet dışındaki ayetlerin muhkem olduğu, kitabın anasını bunların oluşturduğu, Kur'an'ın bütün ayetlerini herkesin anlayabileceği/anlamakla yükümlü olduğu dile getirilir. Muhkem ayetlerin öğrettiği tevhidi bilen rasih âlimlerin, kitabın anası olan muhkem ayetlerin öğrettiği tevhit anlayışından hareketle müteşabih ayetlerde söylenen şeylerin doğru anlamına ulaşabileceklerini ifade eder. Spekülasyona değil ilme, zanna değil yakine, hissiyyata değil ilmiyyata dayanan (*râsih*) âlimlerin, söz konusu ayetlerin Allah tarafından indirildiğini söylemesi gerektiğini, bu âlimlerin yanlış yorumlayarak şirke düşmüş Hıristiyan din adamları gibi sapmaktan Allah'a sığındıklarını ifade eder.

Ayetleri muhkem-müteşabih şeklinde iki kısma ayıran Âl-i İmran 7'yi anlama konusunda biri ifrat diğeri tefrit olan iki yanlış anlamadan söz edilebilir.

1. *İfrat anlayış*: Bu ayeti bâtıniliği meşrulaştıran bir şekilde anlayarak, Kur'an'ın bazı ayetlerinin Allah ve 'gizli bilgi' sahibi özel insanlar dışında başkaları tarafından anlaşılmayacağını iddia etmektir. Bu, Müslüman kültürünü zehirlemiş olan gnostik akımların ekmeğine yağ sürmüştür. Bu anlayış, "Kur'an'ı biz anlayamayız" diyerek onu yalnızlaştırmış olanlara yaramıştır. Bu anlayış, tıpkı sır dinlerinde olduğu gibi, Kur'an'da da erbabına malum ilimler olduğu vehmine kapı aralamıştır.

2. *Tefrit anlayış*: Bu ayeti, sadece iniş nedenine indirgeyen anlayıştır. Muhkem-müteşabih meselesini nüzul ortamındaki Necran Hıristiyanlarının meselesi olarak görmek de buna dâhildir. Hatta bundan birkaç gömlek yukarıda olsa da, muh-

kem-müteşabih meselesini İsa konusundaki ayetlere indirgeyen yaklaşım da böyledir.[59] Bu tür yaklaşımlar nihai tahlilde tarihselcilikle aynı gözede buluşan sağlıksız yaklaşımlardır. Kaldı ki, Âl-i İmran 7'de dile gelen muhkem-müteşabih meselesi, Kur'an'ın genel üslubuna uygun olarak, ne lafzen ne de mana olarak özelleştirilmemekte ve bir konuya hasredilmemektedir. Ayetteki üslup geneldir ve onu nüzul ortamına ve nüzul sebebine indirgemeyi haklı kılacak bir dil de kullanılmamıştır. Kaldı ki, Kur'an'ın bir mesele hakkında ne dediğini o konuda konuşan diğer ayetleri dikkate almadan sadece tek bir ayet üzerinden tesbite çalışmak, "parçacı yaklaşım"ın malul olduğu tüm illetlerle malul bir yaklaşımdır.

Şu halde, muhkem-müteşabih meselesi, ifrat ve tefritten uzak bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Bunun için Kur'an'da bu kavramların farklı türevleriyle kullanıldığı tüm ayetleri birlikte ele almak (istikra) en doğru yaklaşım olacaktır.

Muhkem, "delilli, ispatlı ve şahitli kesin hüküm" demektir. Muhkem ve müteşabih karşılıklı olarak kullanıldığında, muhkem "anlamı tek olan" ve "nesnesi beş duyu ile hissedilebilen ve idrak edilebilir olan" vurgusu taşır. Fakat Hud 1'de olduğu gibi tüm Kur'an ayetleri için kullanıldığında, 'sahihlik vurgusu taşıyan sağlamlık' ifade eder. Bu anlamıyla *muhkem*, Bakara 2'deki 'içinde kuşku taşımayan' ayetini teyit eder. Yunus 1'de olduğu gibi Kur'an'a ve ayetlerine nisbet edilen *hakîm* nitelemesi de aynı vurguyu taşır.

Kur'an muhkem-müteşabih karşıtlığını kullandığı yerde, muhkem ayetlerini "kitabın anası" (*ummu'l-kitâb*) olarak niteler. *Umm* "asıl" anlamına gelir. "Kitabın anası" demek, "kitabın aslı" demektir. Muhkem 'asıl', müteşabih 'fer'dir. Anlam açısından Kur'an'ın muhkem ayetleri, müteşabih ayetlerini emzirip beslerler. Bu nedenle müteşabihi anlamak isteyene düşen önce muhkemi öğrenmektir. Aksi bir tavır, 'fitne

59 Buna yakın bir yaklaşım için bkz: Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 15-16, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajı*, İstanbul 1990, s. 11; *İslamda Güncel Tartışmalar*, İstanbul 2002, s. 10-17; *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul 2003, s. 229-238.

çıkarma' amacı taşır ve bunu da 'kalbinde hastalık bulunan kimseler' yapar. Ayette kınanan *tevil*, elbette anlamayı değil anlamı bulandırmayı (*fitne*) hedefleyen tevildir.

Müteşabih, "birbirine benzeyen" anlamına gelir. Bunun için biri diğerine benzeyen en az iki şey gereklidir. Bakara 70'te "hayvanların", En'âm 99'da "ekinlerin" birbirine benzemesi bu kalıpla ifade edilir. Bakara 25'te "cennet nimetlerinin dünyadakine benzemesi" de bu kalıpla ifade edilir. Yine Bakara 118'de Yahudileşen İsrailoğullarının "kalplerinin birbirine benzemesi" de aynı kalıpla ifade edilir.

Bir de bu kalıp kullanılmadığı halde benzetme edatıyla anlatılan 'müteşabih' olgular ve olaylar vardır. Mesela Hz. Musa'nın asasının "sanki bir yılan gibi" (*ke-ennehû cânnun*) olması... Neml 42'de Kraliçe'nin tahtı için "sanki bu tıpkı o" (*ke-ennehu huve*) demesi... Yunus 45'te Hesap Gününde, insanın kendisini dünyada 'sanki gündüzün bir saatinde kalmış gibi' (*ke-enlem yelbesû*) hissetmesi... Nur 35'te vahiyden "sanki bir inci gibi" (*ke-ennehu durriyyun*) diye söz edilmesi... Rahman 58'de cennetten söz ederken "sanki o eşler yakut ve mercan gibi" (*ke-ennehunne'l-yâkutu ve'l-mercân*) denilmesi... Murselat 33'te cehennem ateşinden söz ederken "sanki akkordan halatlar/develer gibi" (*ke-ennehû cimâletun sufrun*) denilmesi... Bütün bunlar müteşabih kapsamında değerlendirilmelidir.

İki ve daha fazla şeyin birbiriyle ilişkisi müteşabih ile ifade ediliyorsa:

1. *İki şey birbirinden tamamen ayrı değildir*: İkisi arasında nitelik veya nicelik, öz veya şekil, illet veya hikmet açısından bir benzerlik vardır. Hiçbir şeyi birbirine benzemeyen iki şey birbirinin müteşabihi olamaz.

2. *İki şey birbiriyle tamamen aynı değildir*: Aynısı olsa benzerlik kurmaya gerek kalmazdı. Bu o, o da bu olurdu. Dolayısıyla benzerlikten değil aynılıktan söz edilirdi.

3. *İki şey arasındaki farklı ve benzer yanları bulmak muhataba kalmıştır*: Zira iki şeyi birbirinin müteşabihi olarak nitelemek, yukarıdaki iki hükmü dile getirmektir. Bu du-

rumda muhataba düşen, o iki şey arasındaki farklar ve benzerlikleri araştırmaktır. Ne, neye, ne kadar, hangi açıdan, ne yolla benzemektedir?

Sözün tam burasında Kur'an'ın müteşabihe neden yer verdiği sorusu gündeme gelir. Bu sorunun muhtemel cevapları arasında şunlar vardır:

1. *Gayba ilişkin hakikatleri ifadede, dilin acziyetini göstermek için*: Zira Allah'ın zatı, melekler, ahiret, cennet, cehennem gibi konular zorunlu olarak müteşabihtir. Bu gaybî hakikatler bilginin ve tecrübenin değil, imanın konusudur. Bunları ifadede mecaza başvurmak kaçınılmazdır.

2. *Kalplerin sınanması için*: Bu sınavda iki şıklı bir tercih sunulur: Ya hiçbir dilin, doğası gereği gaybi bir hakikati olduğu gibi nakledemeyeceği gerçeğini kabul ve itiraf etmek, ya da bu gerçeği göz ardı edip, inkâr veya spekülatif bilgi olan zan üretme yoluna gitmek.

3. *Kur'an üzerinde derinliğine düşünmek için*: Eğer Kur'an'ın hepsi muhkem olsaydı, Kur'an'ı tedebbür etme talimatı havada kalırdı. Kur'an üzerinde derin düşünmeden, ayetlerin maksadına ve murad-ı ilahiye erişilmezdi. Fıkıh birikimi içinde bunun olumlu örneklerini görmek mümkündür.

4. *Kur'an ayetlerinin anlam akrabalıklarını keşfetmek ve onlar arasındaki paralel ve çapraz anlam bağlarını fark etmek için*: Zira iki şeyin birbirine benzediğini söylemek, hem tamamen aynı olmadığını, hem de tamamen ayrı olmadığını söylemektir. Ama fark ne?

5. *Allah sözü üzerinde bile düşünmek emredildiğine göre, kul sözü üzerinde durup düşünmenin gerekliliğini göstermek için*: "İçinde hiçbir kuşku taşımayan" ilahi vahyin talimatlarını anlama ve kavramanın emredilmesi, içinde kuşku bulunan kul sözlerine karşı ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılar.

6. *Yorum despotluğunun önüne geçmek için*: Zira müteşabihin varlığı yorum farklılığına izin verir. Bu da tek bir yorumun kendisini vahyin yerine koymasını engeller. Başka yorumlara da kapı açar. Dolayısıyla Kur'an üzerinde tedeb-

bür teşvik edilir, yorumlar bereketlenir.

4.3.2.2.1. Müteşabihin kısımları ve yorumu

Müteşabih konusunun üç unsuru vardır:

1. *Hatip* (Allah): Burada şu soru sorulur: Müteşabih olma vasfı Hatib'in hitabından kaynaklanan bir özellik midir, hitabın muhatabından kaynaklanan bir özellik midir? Eğer müteşabihlik Hatib'in özelliğiyse, bu kez şu soru sorulur: Hatip anlaşılmasın diye söz söyler mi? Cevap: Söylemez. Ağzını açan anlaşılmak ister. Hiçbir hatip anlaşılmamak için konuşmaz. O hâlde Kur'an'da müteşabihlik Hatip'ten kaynaklanmaz.

2. *Hitap* (Kur'an): Hitabın müteşabih olmak gibi değişmez bir vasfı olamaz. Kur'an ayetleri apaçıktır (*mubîn*), her açıdan anlaşılır kılınmıştır. Hitap Kur'an'dır. Kur'an mübindir. Geçişsiz olarak "özünde açık ve anlaşılır", geçişli olarak "açıklayan ve anlaşılır kılan" demektir. Tıpkı bunun gibi, müteşabihlik de iki şekilde anlaşılmalıdır.

3. *Muhatap* (İnsan): Anlaşılmazlığın her türü muhatap olan insandan kaynaklanmaktadır. İnsan ya aklının sınırlılığı, ya bilgisinin yetersizliği, ya idrakının kapalılığı yüzünden bazı şeyleri anlayamaz.

O soruyu tekrar soralım: Tüm bu söylenenler ışığında mütesebih nedir?

1. "Bir kısmı diğer kısmına benzer" anlamındadır. Zümer 23'te buyurulduğu gibi Kur'an'ın tamamı bu anlamda müteşabihtir.

2. Lafzın nesnesi ya da anlamı yönünden yapılan benzetme anlamındadır. Kelamın muhatabı, zihni bir karışıklığa meydan vermemek için dikkat etmelidir. Bu da üçe ayrılır:

1. *Hakikî müteşabih*: Lafzın nesnesi yönünden kapalı olan kısmına girer. Konunun tabiatı gereği bir hitap yöntemi olarak kullanılır. O da Allah'ın zatı, arşı, kürsisi, eli, işitmesi,

görmesi, âhiret, cennet, cehennem gibi idraki aşan gaybi hakikatlere ilişkin mecazın en yoğun kullanıldığı ayetlerdir.[60] Gaybî konular akla hep müteşabih kalır, fakat insanı Allah'a yakın kılan iman, islâm, îkan, ihsan, ihlâs, muhabbet, velayet, kurbiyyet sayesinde kalp mutmain olur.

2. *Manevi ve izafî müteşabih*: Lafzın anlamı ve maksadı yönünden kapalı olan kısmına girer. Belâgat maksadıyla dolaylı anlatımdan ya da üçüncü taraf olan muhatabın hitaba ve hatibe olan mesafesinden kaynaklanır. Ekseriyeti oluşturan bu tür bir müteşabihlik, muhatabın hitaba yakın olmasıyla muhkeme dönüşür. Bu da bir yönüyle dil, belâgat, bedî, beyan, meânî başta olmak üzere kapsamlı ve çok boyutlu bir bilgi ile; diğer yönüyle *tezekkür, tedebbür, taakkul* ve *tefakkuh* başta olmak üzere derin ve ufuklu bir *tefekkür* ile halledilir. Mesela Kehf suresinde anlatılan Musa-Bilge Kul kıssası bu açıdan baştan sona müteşabihtir.

3. *Lafzî müteşabih*: Bu da benzetme edatlarıyla veya edat kullanılmadan doğrudan yapılan benzetmelerin kullanıldığı ayetlerdeki müteşabihliktir. Mesela Hz. Musa'nın asasına ilişkin "sanki bir yılan gibi" benzetmesi, Sebe kraliçesinin tahtının "bu sanki o" derken yaptığı benzetme, nur ayetinde vahiyden söz edilirken "sanki bir inci gibi" benzetmesi bu kısma verilebilecek tipik örneklerdir.

Sözün özü: *Muhkem* ve *müteşabih* birbirinin mukabili olarak kullanıldığında, "anlamı tek/açık olan" ve "anlamı çok/birden fazla anlama açık olan" vurgusunu taşır. *Müteşabih* tek başına kullanıldığında ise, dilin tariften aciz kaldığı gaybî hakikatleri iletirken zorunlu olarak başvurulan sembolik dile delalet eden ve edebî bir anlatım üslubuna taalluk eden bir kavramlaştırmadır. Kur'an üzerinde tedebbür etme

60 *Yevme yukşefu 'an sâk* (Kalem 42) ayetindeki *sâk* kelimesini, teomorfik Yahudi ulûhiyet tasavvurunu çağrıştıran bir 'hadis'e dayanarak, 'Allah'ın baldırı' şeklinde yorumlayan tefsir yazarları olmuştur. Buhari ve Müslim'in sahih dediği rivayet şudur: "(Allah hesap günü) baldırını açar; dünyada kendi rızasıyla secde etmiş olan herkese secde etmesi için izin verir." (Buhari, 7439; Müslim 302).

emrinin kapsamına muhkemi ve müteşabihiyle Kur'an'ın bütün ayetleri girer.

4.4. MAKSAT

Maksadı şeriatın temeline koyan özgün usulcü Endülüslü Ebu İshak eş-Şatıbi (ö. 709/ 1338) şeriatın hükümlerini üçlü bir tasnife tabi tutar: Olmazsa olmazları ifade eden "zaruriyyat", gereklilikleri ifade eden "haciyyat" ve tamamlayıcı güzellikleri ifade eden "tahsiniyyat". Kur'an'ın anlamına ulaşmak için Burhan-Beyan-İrfan bilgi sistemlerini Şatıbi'nin bu üçlü tasnifine uyarlarsak, sanırım ortaya şöyle bir sonuç çıkar:

1. Vahyin akl-ı selim ile ulaşılan maksatları *zaruriyyata* tekabül eder: Kendisinden sonraki haciyyat ve tahsiniyyat bu temel üzerinde yükselir.

2. Vahyin Kur'an'la ulaşılan emir ve yasakları *haciyyata* tekabül eder: Emir ve yasaklar maksada aykırı olamaz, aksine maksat üzerinde yükselir.

3. Emir ve yasak kapsamına girmeyenler *tahsiniyyata* tekabül eder: Âdâp, tavsiye, telkin ve tüm estetik unsurlar bu kapsama girer. Bunlar da zaruriyyat ve haciyyat üzerinde yükselir.

Kur'an'ın anlamıyla buluşmada ne asıl, ne ferdir?

Bu sorunun doğru cevabı kesinlikle 'maksat' olmalıdır.[61] Zira 'lafız' da, o lafza ilişkin 'anlam' da vahyin iniş maksadını

---

61 Klasik fıkıh usulünde kıyası kabul edenler, asıl-fer bahsinde aslın hükmün illeti olduğunu kabul ederler. Bu dirayetçi akımların yoludur. Fakat buna karşı rivayetçi akımlar, Allah'ın şer'i hükümleri illetine bina ettiğini söylemeyi caiz görmez, bunun Allah'ın fail-i muhtar olmadığını söylemekle eş değer olarak değerlendirir, hatta bazıları bunu söyleyeni küfürle itham ederler. Buna karşın illetliliği savunan ulema da şer'i hükümlerin illetsiz olması halinde Allah'ın abes ve batıl iş yapmış olacağını, bunun ise muhal olduğunu söylerler. (Bkz: Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 211-217)

gerçekleştirmede birer araçtırlar. Baksanıza: Maksat amaç olduğu için tüm vahiylerin maksadı birdir. Fakat tüm vahiyler aynı maksadı farklı diller, farklı lafızlar ve manalar üzerinden iletmiştir. Açıktır ki; zaman, mekân ve muhatap değişince değişen fer ve ikincil olandır, bunlar değiştiği halde değişmeyen ise asıl ve birincil olandır. İşte o da maksattır. Her ilahi buyruğun bir maksadı vardır. Mesela namaz emrinin maksadı kötülüklerden alıkoymaktır. Oruç emrinin maksadı takvaya ermektir. Onların bir üst maksadı tevhid ve adalettir. Maksatların maksadı ise, insanoğluna yürüyeceği hayat yolunda ilahi rehberliktir (*hidayet*).

Kur'an tüm muhataplarına 'tedebbür' adını verdiği bir şeyi emreder. Tedebbür emri Kur'an'a iman eden ve etmeyen herkese yöneliktir (Nisâ 82; Mü'minun 68). *Tedebbür*, "maksat ve sonuç üzerinde durup düşünmek" anlamına gelir. Bunun sonucunda üretilen şeye bu yüzden 'tedbir' denir. Sonucunu düşünmeyen, tedbir alamaz. Şu halde ayetlerin maksadı üzerinde düşünmek Kur'an'ın emridir (Sad 29). Yine Kur'an bir şeye daha teşvik etmiştir: İstinbat (Nisâ 83). *İstinbat*, 'anlam taşıyan bir şeyin içindeki anlamı ortaya çıkarmak' demektir. Ayetlerden istinbat, o ayetleri maksadını gözeterek okumayı gerektirir.

Aklın Kitap ve Rasulün örnekliğine göre konumu neyse, maksadın lafız ve manaya göre konumu odur. Yorum faaliyetinin amacı söz sahibinin maksadını ve hedefini tesbit olmalıdır. Maksadı gözetmeden sadece lafza dayalı bir anlamanın bazen ne kadar yanlış olacağına Enfal 60 örnektir. Eğer bu ayetteki "besili atlar hazırlayın" emri lafzî olarak alınırsa, ayet maksadının tam tersini gerçekleştirmiş olur. Zira ayette emredilen besili atlar hazırlama emrinin maksadı, muhtemel saldırganları caydırmaktır. Günümüzde bu ayetteki emri, maksadına bakmaz da salt lafız ve mana üzerinden anlarsak, saldırganları caydırmak şöyle dursun, cesaretlendirmiş oluruz.

'Büyük Kopuş' olarak adlandırdığımız vahim süreç, sadece indirilen dinden kopup uydurulan dine bağlanma

süreci değil, aynı zamanda vahyin maksadından kopuş sürecidir. Bu süreçte *lafız-mana-maksat* üçlüsünden ilk koparılan *maksat* oldu. Maksadına bakılmaksızın ayetler kişilerin mezhebçi tezlerini ispatlayacakları birer polemik aracına dönüştü. Geriye lafız ve mana kaldı. İlerleyen süreçte mana da lafızdan koparıldı. Artık lafız tek başına kalmıştı. Her adımda anlamın binası biraz daha zayıfladı. Ve en sonunda anlam üretimi durdu. Vahyi nesneleştirme sürecini maddeler halinde özetlersek:

1. Maksat gözardı edilince mana gözden kaçtı ve üretilemez oldu.

2. Üretilemeyen mana giderek ihmal edilebilir bir unsur gibi görüldü.

3. Neticede oluşan mana açığını kapatmak için lafız tek başına yüceltildi.

4. Yüceltilen lafız anlama ve ilmiyyatın değil hissiyatın konusu oldu.

5. Hissiyatın konusu olan lafız artık nesneleşmiş olduğu için hayatın dışına kolayca itilebildi. Sonuçta vahiy, hayatı inşa eden özne olmaktan düşmanları eliyle değil, dostları ve inananları eliyle işte böyle çıkarıldı. Şimdi yapılması gereken şey bellidir: Bu süreci tersine çevirmek. Kur'an'ın bizden talebine "lebbeyk" demek. Hayatı anlam ve amacıyla/maksadıyla yeniden buluşturmak... Bu sadece mü'minin Allah'a karşı borcu değil, aynı zamanda Rabbinin tenezzülüne karşı teşekkürüdür. Eğer bunu yapmazsak, Allah Rasulü'nün Hesap Günü kendisini Allah'a şikâyet ettikleri arasında olmamızdan korkulur.

4.4.1. Maksadı tesbitte yöntem sorunu

Burada gündeme gelebilecek en önemli soru şudur: Tamam da, maksadı nasıl tesbit edelim? Nihayet "maksat" adı verilen şey de akli bir çıkarımdır. Sayılı örnek dışında Rabbimiz "Şunun maksadı şudur" demeyiştir. Şu halde maksadın "bu maksattır" diyen muhataba değil de, vahyin sahibine ait olduğundan nasıl emin olabiliriz?

Bir kez bu itiraz hem doğru değildir, hem dürüst değildir. Şöyle ki:

1. Bu itirazın kendisi de varsayıma dayalı akli bir itirazdır. Esasen bundan kaçış yoktur. Tüm yorumlara karşı çıkan ve rivayeti tabulaştıran nasçılar da buna dâhildir. Başta bu itiraz tüm usuller ve usul kuralları için geçerlidir. Zira "Şu usul kuralıdır" diye takdim edilen tüm kurallar akıl yoluyla çıkarılmıştır. Yüce Allah'ın "Bu usul kuralıdır" dediği herhangi bir kural bulunmamaktadır. Hepsi de akıl yürütme yoluyla çıkarılan kurallardır. Rey ehlini, aklı nassın önüne koymakla suçlayan en katı hadisçilerin bu hükümleri bile, akıl yürütme yoluyla ulaştıkları öznel bir hükümdür.

2. Vahiy veya değil, ortada insanın konuştuğu dille ulaştırılan ve içinde anlam taşıyan bir mesaj varsa, orada aklın kullanılması kaçınılmazdır. Zira içine "anlama" faaliyetinin girdiği her durum, aklın kullanılmasını zorunlu kılar. Mantıksız olan bunun tersidir. Dinî hükümleri akla başvurmadan uygulamak gibi bir iddia abesle iştigaldir. Bunu doğrudan söylemeyip dolaylı söyleyen ideolojik tavırlar, geçmişte de bugün de olabilmiştir. Fakat aklı ve akliyyeti dışlayan rivayetperest akımlar, her seferinde zamanın ağlarına takılmış, bir kısmı iddiasından vazgeçmiş, bir kısmı tükürdüğünü yalamış, bir kısmı ise tarihin tozlu sayfaları arasında kaybolup gitmiştir. Zira akla karşı kürek çekmek, akıntıya karşı kürek çekmektir. Bu durum hem çekeni yorar hem çektiğini.

3. Kur'an'ı anlamada aklı kullanmayı emreden bizzat Kur'an'ın kendisidir. "Onlar Kur'an'ı tedebbür etmezler mi?" (Nisâ 82, Mü'minun 68) derken bunu kasteder. Allah ayetleri üzerinde tedebbür ve tezekkür etmeye bunun için teşvik eder (Sad 29). "Ne kadar az aklediyorsunuz?", "Hiç akıllarını kullanmazlar mı?" diye tarizde bulunur. Allah akletmeyenleri pisliğe mahkûm edeceğini söyler (Yunus 100). Canlıların en şerlisinin akletmeyenler olduğunu dile getirir (Enfal 22).

Bu hakikati görenlerden biri olan Musa Carullah, *el-Muvafakat* çevirisinin önsözünde şöyle der: "Müfessirler Kur'an-ı Kerim'in manalarını dil kuralları ve rivayet gibi iki

muhkem çerçeveyle sınırlayarak, fikir ve akılla bulunabilecek manaları tamamen ihmal etmişlerdir."[62]

4.4.2. Maksadı tesbitte tümevarım yöntemi

Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen bir Kur'an talebesi, ayetlerin maksadını nasıl tesbit etmelidir?

Bunun en güzel yolu istikra yöntemidir. İstikra, "tümevarım" anlamında da kullanılır. Kur'an'ın bir konuda ne söylediğini anlamak için, o konuyla alakalı tüm ayet ve pasajlar birlikte okunmalıdır. İşte bu yöntemle bir hükme ulaşmaya "istikra" adı verilir. Şatıbi şöyle der: "Nasıl ki el, ayak, baş ve dil gibi tek tek organların insana özgü fonksiyonları yerine getirmesi mümkün değilse ve bütün bu organlarla birlikte insana insan deniyorsa, aynı şekilde din de parçalar halinde değerlendirildiğinde kendine ait işlevlerini ifa edemez. Dolayısıyla şer'i bir hüküm elde edilmek istendiğinde, bu hükmün tekil deliller yerine dinin bütününden çıkarılması gerekmektedir."[63] "Şeriatın Maksatları" (*Makasıdu'ş-Şeria*) bahsinin hakkını veren Şatıbi, *makasıdı* "külli hüküm" adı altında işlerken şöyle der: "İstikra sonucunda bir kaideye ulaşılır ve sonra cüzi bir mesele hakkında bu kaideye herhangi bir şekilde ters düşen bir rivayet gelirse, mutlaka aralarının telif edilmesi yoluna gidilir."[64]

Kur'an'daki birçok emir ve yasağa dair hüküm, tek tek ayetlerden değil o konudaki tüm ayetlerin ve pasajların toplamından çıkarılmalıdır. İstikra yöntemini fıkıh usulcüleri daha çok fıkhi hükümler konusunda kullanmışlardır. Fakat bu yöntem Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen bir Kur'an talebesinin de anlama yöntemi olmalıdır.

---

62 Bu bapta maksadın önemine dikkat çeken İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an'ı en iyi anlayan Arap dilini iyi bilenler değil fukahadır. Zira fukaha, Hz. Peygamber'in maksatlarına dair bilgiye sahiptir." (M. Fetava III, 38) Burada gördüğümüz İbn Teymiyye, dirayeti rivayete önceleyen bir tavır sergilemektedir.

63 *el-I'tisam*, Riyad 1416/1996, I, 245.

64 *el-Muvafakat*, III, 6.

Mesela Kur'an'ın "şefaat" konusundaki maksadını anlamak için, içinde "şefaat" geçen ayetleri istikrai bir okumaya tabi tutalım. Kur'an'da içinde şefaat geçen ayet sayısı 25'tir.[65] Bunlardan 23 tanesinin belagat çatısı "olumsuzlama" (nefy) üzerine kuruludur. Bu olumsuzlama *lâ, mâ, men, leyse, lem, em* ile yapılır. Geriye kalan iki ayetten biri müşriklerin ağzından nakil olan Yunus 18, diğeri de şefaati tamamıyla Allah'a hasreden Zümer 44'tür. Bu durumda 25'ten geriye kalan iki ayet de delaleten menfi çatıya dahil olurlar.

İçinde şefaat geçen ayetlerin şefaati olumsuzlayan bir cümle yapısıyla gelmiş olması garip değildir. Zira Kur'an, şefaatten şefaati isbat etmek için söz etmez, aksine reddetmek için söz eder. Muhatapları inkâr ediyormuş da, Kur'an onları şefaate imana çağırıyor değildir. Durum tam aksinedir. İlk muhatapların, Allah'ın astları olarak (*min dûnillah*) daha başkalarına kulluk etme gerekçeleri, onların kendilerine şefaat edeceğine olan inançlarıdır. Bu hakikat, tam da Zümer 3'te dile gelen hakikattir: "O'ndan başkalarını sığınacak otorite edinenler, 'Biz bunlara sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz' (derler)". Kur'an şefaat konusundaki ayetleri olumsuz çatı üzerine kurarken, muhatapların bu sapık şefaat inançlarını hedef alıyordu. Bütün bunlardan dolayı, istisna cümleleriyle gelen ayetler, şefaatin sadece Allah'a ait olduğunu söyleyen Zümer 44 ışığında anlaşılmak zorundadır. Bu ayet açık ve net olarak şefaati yalnızca Allah'a tahsis etmektedir. Bu durumda *illâ* istisna edatıyla gelen ve "ancak O'nun izin verdikleri müstesna" gibi bir karşılığı olan ibareler bu ayetle çelişmeyecek bir biçimde anlaşılmalıdır.

Kur'an'da *yehdî men yeşâ'* ve *yudillu men yeşâ'* ibareleri kullanılır. Bize göre bu iki ibareyi "Allah istediğine hidayet eder" ve "istediğini saptırır" şeklinde anlamak, *men* ile birlikte gelen *yeşâ'* fiilinin iki özneyi gören iki gözünden birini kör etmektir. Zira *men* ile birlikte gelen *yeşâ'* fiili Allah'ı gösteren

65 İçinde "şefaat" geçen ayetler şunlardır: 2:48; 2:123; 2:254; 2:255; 4:85; 6:51; 6:70; 6:94; 7:53; 10:3; 10:18; 19:87; 20:109; 21:28; 26:100; 30:13; 32:4; 34:23; 36:23; 39:43; 39:44; 40:18; 43:86; 53:26; 74:48.

huve gizli zamirine bakan gözüyle "Allah istediğini saptırır" anlamına gelirken, *men* ilgi zamirine bakan gözüyle "Allah isteyeni saptırır" anlamına gelir. Üstelik bu ikinci anlam gizli zamire değil açık zamire dayandığı için diğerine göre daha önceliklidir. Şu halde *yudillu men yeşâ'* ibaresini her iki zamiri de gören anlamıyla anlamak kaçınılmazdır. Bu takdirde ibarenin anlamı ya "Allah isteyeni/istediğini saptırır" şeklinde olmalı, ya da "Allah sapmak isteyeni kendi tercihine bırakır" şeklinde olmalıdır.

Bu, dil yoluyla ulaştığımız sonuçtur. Fakat aynı sonuca istikra yoluyla da ulaşıyoruz. Zira bu ibareler bazı ayetlerde *yudillu bihi men yeşâ'* şeklinde bir *bihi* ilavesiyle gelmektedir. Böyle gelen ibarelerde Allah'ın kulun sapmasına izin vermesinin bir 'sebebe' (*bihi*), yani 'kulun tercihine' dayandığı söylenmektedir. Zira ayetteki *bihi*, nüzul ortamında, Kur'an'a inanıp-inanmamayı, yani muhatabın tercihini ifade etmektedir. Öte yandan; "Allah fasıklardan başkasını saptırmaz", "Ne zaman onlar kaydılar, Allah da onların kalplerini kaydırdı", "Biz onlara zulmetmedik, onlar kendilerine zulmettiler" gibi bir dolu ayet, açık veya örtülü Allah'ın insanı saptırmayacağını söylemektedir. Allah hem insanın hidayeti için iç dünyasına akıl, irade ve vicdan yerleştirsin, hem de dış dünyasında peygamberler ve vahiyler göndersin, ondan sonra da tutsun insanı saptırsın... Bu Allah'a iftiradır. Kulun sapması Allah'ın tercihi değildir. Allah'ın tercihi kulun hidayetidir. Fakat hidayet de dalalet de kulun kendi seçimine bağlıdır. Kul hangisini seçerse, Allah onu tercihiyle baş başa bırakmaktadır. İstikrai bir okuma bu sonucu açık ve net olarak ortaya koymaktadır.[66]

Mesela Kur'an'ın Nur 50'deki gibi "kalplerinde hastalık bulunan kimseler" ile münafıklardan ayrı olarak, nifak alametleri belirmiş ama henüz münafık damgası vurulmamış bir zümreyi kastettiğini, istikrai bir okuma ile anlayabiliyoruz. Kullanıldığı her yerde duygu ve düşünce kirliliğini ifa-

66 Bu konuyla ilgili şu ayetlere ve yorumlarına bkz: 2:26; 10:25; 13:27, 31; 14:4; 24:21; 47:17.

de eden "Kalplerinde hastalık olanlar" ile ilgili ayetler karşılaştırmalı olarak okunduğunda, bu zümrenin, mesela Enfal 49, Ahzab 33 ve 60'da yan yana anıldığı "münafıklardan", Müddessir 31'de yan yana anıldığı "kâfirlerden", Nur 50'de yan yana anıldığı "şüphe içinde bocalayanlardan", Hac 53'te yan yana anıldığı "kalbi kararanlardan" ayrı bir kategori olduğu anlaşılır. Bu kategoriye dâhil olanların şifa bulması da, hastalıkları ilerlediği için manen ölmesi de mümkündür.[67]

Tekasür suresinde hesaba çekileceğimiz "nimetler" (*na'îm*) ile dünya nimetleri mi, ahiret nimetleri mi kastedilmektedir? İstikrai bir okuma, bu sorunun cevabını "ahiret nimetleri" şeklinde vermektedir. Zira *na'îm* kelimesi, *ni'met, ni'am, en'um* ve *ni'amâ* ve *ni'immâ*'ın aksine, Kur'an'da geçtiği 15 yerde tartışmasız "ahiret nimeti" için kullanılır. Bu ayeti istikrai okumanın istisnası saymak Kur'an'ın üslubuyla bağdaşmayacaktır. Şu halde ayetin doğru çevirisi şöyle olmalıdır: "Nihayet O Gün (geçici nimetleri kendisine tercih ettiğiniz) tüm ahiret nimetlerini (kaybetmenizden) dolayı hesaba çekileceksiniz." Yani ayette zımnen şu söylenmektedir: Geçici nimetleri biriktirme tutkusuyla oyalanmak, sizi gerçek nimeti görür gibi inanmaktan uzaklaştırdığı için de iş işten geçmiş olacak. Ve size, "Geçici dünya için kalıcı ahiret nimetini (*na'îm*) kaybetmeye değer miydi?" diye hesap sorulacak. Allahu a'lem.

4.4.3. Maksat eksenli okuma ve anlama örnekleri

Kur'an'ın taşıdığı murad-ı ilahiyi anlama konusunda, hiç kimse sevgili Rasulümüz kadar titiz olmamıştır. Kişi önemsediğine emek verir. Allah Rasulü de Kur'an'a emek vermiştir. Onun "Bu vahiydir" dedikleri dışında risalet misyonuyla söylediği her söz, Kur'an'dan anladıklarıdır. Bu nedenle her gerçek 'hadis'in Kur'an'da bir aslı olmak zorundadır. Zira Hz. Rasul'ün tek kaynağı Kur'an'dır. O, vahiy inmeden önce kitap nedir iman nedir bilmeyen biridir. Duha suresinde buyurul-

67 Konuyla ilgili şu ayetlere ve yorumlarına bkz: 2:10; 8:49; 9:125; 33:12.

duğu gibi, Allah onu yolunu şaşırmış (*dâllen*) bir halde bulup hidayete erdirmiştir. Rasul olmadan önce yaşadığı toplumda hiçbir dinî sıfat taşımamış, hiçbir dinî iddiada bulunmamıştır.

Kur'an'ın onayından geçen ve sünnetullah ile uyumlu bir rivayette Rasul şöyle buyurur: "Her doğan malum fıtrat üzere doğar, fakat ebeveyni onu Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır ya da Mecusileştirir."[68] Dini ve imanı Kur'an'dan öğrenen Allah Rasulü'nün fıtrat konusundaki bu kanaati, Kur'an'ı maksat eksenli okuyuşunun bir sonucu olmalıdır. Kanaatimiz odur ki, Allah Rasulü "fıtrat ayeti" diye bilinen Rum 30'u maksat eksenli bir okumaya tabi tutmuş, ulaştığı sonucu da ümmetiyle paylaşmıştır.

Allah Rasulü insanları şöyle okumuştur: "İnsanları madenler gibi bulursunuz: Onların cahiliyyede kaliteli (*hıyâr*) olanları, anlayış sahibi olduklarında, İslam'da da kaliteli olanlarıdır."[69] Bu okumanın, Rasul'ün Kur'an'daki insana dair ayetleri maksat eksenli okumaya tabi tutmasının bir sonucu olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Buhari aynı hadisin bap başlığına, "Siz ey insanlık!" diye başlayıp insanlığın bir erkekle bir dişiden yaratıldığını, sonra da kavim ve kabilelere ayrıldığını söyleyen Hucurât 13 ayetini koymuştur.[70]

"Muaz hadisi" diye bilinen hadis, Allah Rasulü'nün Rabbinin rahmetini okuyuşudur. O, bu okuyuş sonucunda Rabbin rahmetinin sonsuz olduğu sonucuna ulaşmıştır. Allah Rasulü Muaz b. Cebel'e "Ya kulların Allah üzerindeki hakkı nedir?" diye sormuş ve dillere destan cevabı kendisi vermişti: "Şirk koşmadıkları takdirde kullarına azap etmemesidir".[71] Bu hadis, "Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, onun dışında kalan her günahı bağışlayabilir" (Nisâ 48) ayetinin tefsiri gibi durmaktadır. Bu ayetin "Allah tüm günahları bağışlayabilir" (Zümer 53) ayetiyle çelişip çelişmediğini soran birine Abdullah b. Mes'ud asla çelişmediğini, Allah'ın

68 Buhari, *Cenaiz* (29) 91; Müslim, *Kader* (46) 6.

69 Müslim, K. F. Sahabe, 2526, s. 1958.

70 Buhari, K. Menakıb, 3304.

71 Müslim, *İman* 10; Buhari, *Rikak* 37.

şirki tevbeyle, şirk dışındaki günahları ise tevbesiz de bağışlayabileceği şeklinde yorumlamıştır.

Allah Rasulü'nün deli, çocuk ve uyuyanı kastettiği "Üç kişiye kalem işlemez" hadisi de maksat eksenli bir okumanın sonucudur. Gayba ilişkin bir konuda Allah Rasulü'nün ulaştığı bu kanaatin Kur'an'da mutlaka bir karşılığı olmalıdır. A'râf 172'de geçen "âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini aldığımızda" ibaresi bunun Kur'an'daki mesnedi olmalıdır. Burada belden zürriyet almak da kişinin belinin gelme çağı, yani büluğ çağı olarak yorumlanabilir. Bu ayet bazılarınca sembolik bir anlatım olarak yorumlanır. Bir yoruma göre ise bu ayet, ruh üflendikten sonra beşerlikten insanlığa terfi eden Âdem'in ve bu türe ait diğer bireylerle soylarından gelenlerin konuşturulup kendilerinden söz alınmasını ifade eder.[72] Allah en doğrusunu bilir.

"Had cezalarını şüphe hallerinde düşürünüz" sözü bir İslam ceza hukuku ilkesidir. Bu sözü Ebu Hanife *Müsned*'inde Allah Rasulü'ne ulaşan bir zincirle nakletmiştir. Mümkündür. Eğer böyleyse Allah Rasulü bu ilkeyi maksadına mebni okuduğu Kur'an'dan yola çıkarak belirlemiş olmalıdır. Ayrıca bu ilkenin, insanlığın kadim tecrübesinin gözesinden süzülüp gelmiş olma ihtimali de vardır.

Sahabenin de vahyi maksat eksenli okuduğuna dair örnekler görüyoruz. İbn Abbas ve Hz. Aişe, takat üstü yükümlülüğün olmaması Kur'anî prensibine dayanarak elleri kaba daldırmadan önce yıkama hükmünü getiren Ebu Hüreyre hadisini reddetmiştir. Bunu açıklama bağlamında da "Peki su yalağından su alırken nasıl yapacaktır?" demiştir.[73] İmam Malik, "içerisinde ganimetlerin taksiminden önce deve ve koyun eti pişirilen kazanların devrilmesi" hadisini de, "zorluğun kaldırılması" Kur'anî ilkesine dayanarak reddetmiştir.[74]

72 Bkz: İbrahim Sarmış, *İnsanın Yaratılması ve Çoğalması*, Kur'anî Hayat dergisi, sayı 30.

73 Şatıbi, *el-Muvafakat* III, 16.

74 Age, III, 19. Bu kazan devirme işinin ganimetle ilişkilendirilmesi bir yanlış anlama gibi görünmektedir. Olay Hayber'in fethinden sonra gerçekleşmiştir. Mücahitler, ya çok acıktıkları ya da Hayberlilere kızıp onlardan intikam almak için, sahiplerinin gözleri önünde onların binekleri olan eşeklerinden

İmam Azam Ebu Hanife "Kâfir bir maktule karşılık katil bir Müslüman kısas edilmez" hadisini, Kur'an'ın maksadından ve "cana karşılık can" ilkesinden yola çıkarak uygulanmaz bulmuştur. Üreticinin malını pazara çıkmadan almayı (*telakki'r-rukbân*) yasaklayan 'hadis'e Ebu Hanife lafız eksenli değil maksat eksenli yaklaşır. Eğer şehir halkı bundan zarar görmeyecekse bunun caiz olduğunu söyler.[75] Büyük İmam, Haşimoğullarına zekât vermeyi yasaklayan hadisi de mutlak olarak almaz. O, şartların değiştiği ve beytülmal üzerinde hakkı olan kişilere haklarının ulaşmadığı gerekçesiyle, Haşimoğullarına zekâttan pay verilmesi gerektiği yönünde fetva verir.[76]

4.4.3.1. Maksat eksenli okumaya dair üç örnek

Burada üç Kur'anî örnek üzerinden, maksadına mebni okuma yapmak istiyoruz. Bu örneklerden biri, dedenin mirasından ölen evlattan geriye kalan yetimlerin mahrum kalmasıyla alakalıdır. İkincisi mirasta ikiye bir erkek-kadın oranı konusudur. Üçüncüsü ise hırsızlık cezası olarak hırsızın elinin kesilmesi konusudur.

Örnek I: Kur'an'ın mirasla ilgilenmesi, şeriatın maksatlarından biri olan "mal emniyeti ve emaneti" kapsamına girer. İnsan açısından amaç, hakkın ve adaletin yerini bularak muhtemel mağduriyetin önlenmesidir. Mal açısından amaç,

bazılarını kesip kazanlarda pişirmeye başlamışlardır. Durumu öğrenen Allah Rasulü, bunun doğru bir şey olmadığını söylemiştir. Şeriata uyucu (müteşerri) olma konusunda herkesten daha hassas olan Allah Rasulü'nden bir "şeriat koyucu" (*şâri*) çıkarmaya meraklı olan fıkıh geleneğimiz, bu olaydan yola çıkarak "Allah Rasulü'nün ehli eşek etini haram kıldığı" hükmünü çıkarmış ve buna uygun rivayetler üretmiştir. "Şeriata uyucu" olan Allah Rasulü, bunu yapanlar eliyle "şeriat koyucu" makamına geçirilmiştir. Yahudi ve Hıristiyanların din adamlarını Allah'a paralel rabler edindiklerini haber veren ayeti (Tevbe 31) anlamakta zorlanan eski bir Hıristiyan olan Adiy b. Hatem'in "Ama biz din adamlarımıza secde etmezdik ki?" itirazına, Allah Rasulü şu cevabı vermiştir: "Onların haram kıldıklarını haram, helal kıldıklarını da helal kabul etmiyor muydunuz? İşte bu onları rabler edinmektir." Garip olan da, Kur'an'ın ve Rasulullah'ın bu uyarılarına rağmen bunlarla taban tabana zıt haberlerin üretilmiş ve kabul edilmiş olmasıdır.

75 Ebu Davud, Büyu 43. Hadis için bkz: Buhari, Büyû, 72.

76 Zeylai, *Nasbu'r-Raye* II, 404. Hadis için bkz: Müslim, Zekât, 168.

emanet olan malın sahipsiz kalmamasıdır. Nisâ 11 ve 12. ayetler, ilahi tavsiye olan miras oranlarına ayrılmıştır. Bu ayetlerdeki miras oranları içerisinde, ölen bir dedenin mirasından torunu olan yetimlerin alacağı pay yer almamaktadır. Bu gerekçeyle ölenin malı hayattaki çocukları arasında pay edilmiş, ölen çocuğundan geriye kalan yetimler mahrum bırakılmıştır. Buna da fıkıh dilinde "dede mahrumu" adı verilmiştir.

Adil olmayan bu uygulamayı değiştirmek isteyen Ömer b. Abdülaziz gibi seçkin simalar, adına "vacip vasiyet" denilen bir uygulamayla, dedeye yetimlere vasiyeti vacip kılmışlar, hatta vasiyet olmaması halinde etmiş gibi kabul ederek yetimlere ebeveynlerinin payının verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Fakat bu yorumlar hep marjinal kalmıştır. Müslüman geleneğindeki yaygın uygulama, yetimleri dede mirasından mahrum bırakma şeklinde gelişmiştir. Bu zulme, maksat yerine lafız ve oranı eksene koyan klasik yaklaşım da çanak tutmuştur. Yetimlere pozitif ayrımcılık yapan Kur'ani tavrın yerini, yetimlerin hakkına konup, buna da ayetlerin lafzını paravan yapan açgözlü tavır almıştır.

Eğer maksat eksenli bir okuma yapılırsa, yetimlerin dedenin mirasından mahrum olması şöyle dursun, aksine yetimlerin mirasta öncelikli, oran üstü, hatta oran dışı oldukları görülecektir. Şöyle ki:

1. Kur'an'ın iniş sürecinde birçok farz ve haramı beyan eden ayetler inmeden yıllar önce, yetimleri gözeten ayetler inmişti. Hatta denilebilir ki, Mekke dönemini üç dilime ayırsak, yetimlerden söz eden surelerin en çok ilk dilimde nazil olduğu görülür. Bu gerçek, Kur'anî önceliği göstermeye yeterliydi.

2. Kur'an'ın mirasa dair maksadı, oran belirlemekten çok, indiği toplumda cari olan zulmün önüne geçmek ve adil bir paylaşımın yolunu açmaktır. Vahyin amacı, kadın ve yetim gibi mirastan tümden mahrum edilen mağdur kesimlerin mirastan pay almasının önündeki engelleri kaldırmaktır.

3. Miras paylaşımında yetimlerin hakkının verilmesi Nisâ 8'de dile gelmiştir. Nisâ 8, miras oranlarından söz eden

11-12. ayetlerden öncedir. Bu demektir ki, yetimlerin hakkına Kur'an öncelik tanımış ve onları oran dışı ve oran üstü tutmuştur.

Bunu böyle okumak varken yetimleri dedenin mirasından mahrum bırakmak, vahyin maksadına uymamak için vahyin lafzını istismar etmektir, başka değil. Anadolu başta olmak üzere İslam dünyasının birçok bölgesinde, bin yılı aşkın bir süredir, sırf miras oranlarına ilişkin ayetlerde geçmiyor diye yetimler dede mirasından mahrum edilmişlerdir. Gidip gördüğüm hemen her İslam toprağında, bu çirkin istismarın envai çeşit uygulamasıyla sayısız defa karşılaşmışımdır.

Örnek II: Nisâ 11 miras oranlarına ayrılmıştır. Bu ayetin girişinde şu ilahi tavsiye yer alır: "Allah size, çocuklarınız konusunda (şunu) tavsiye eder: Erkek, iki kadının payı gibi alır..."

Bu ayette dile gelen "mirastan erkeğe iki, kadına bir hisse" oranında, lafız ve mana olarak anlaşılmayacak bir durum yoktur. Erkek egemen geleneksel kültürün en çok sevdiği Kur'an cümlelerinden biridir bu. Erkeksi din algısı, buradan yola çıkarak Kur'an üzerinden kadını erkeğin yarısı ilan etmiştir. Zira kadına ontolojik olarak üstünlük taslamayı kafasına koymuş her mü'min erkeğin eline kullanabileceği bir fırsat geçmiştir. O da bunu tepe tepe kullanmıştır. Fakat meseleye maksat açısından baktığımızda, durum gerçekten böyle midir?

Kur'an'dan doğru cevaplar almak için önce Kur'an'a doğru sorular soralım: Mirasta erkeğin iki, kadının bir pay alması:

1. *Hadd-i ednâ* (en aşağı sınır) mıdır?
2. *Hadd-i â'lâ* (en yüksek sınır) mıdır?
3. *Hadd-i mutlak* (asla değiştirilemez oran) mıdır?

Bu sorunun cevabı şunlara bağlıdır:

1. Miras oranlarının düzenlenmesinde ilâhî maksadın ne olduğuna.

2. Vahyin teşri yönünün hangi istikamete doğru olduğuna.

3. Hükmün illete mebni olup olmadığına.

Şimdi bunları tek tek açalım:

1. Miras oranlarında ilâhî maksat Nisâ 1'in de delalet ettiği gibi adalet ve hukukun tecellisi için kulluk ve insanlık sorumluluğunu yerine getirmedir. Mirası ellerinde tutan kadınlar değil erkeklerdir ve ayette onlar sorumlu davranmaya davet edilmektedir.

2. Kadına "azdan ya da çoktan" (*mimmâ kalle ev kesur*) mirastan pay verilmesini söyleyen 7. ayet, bu hükmün teşri yönünün çoktan aza değil, azdan çoğa doğru olduğunu gösterir. Kur'an daha önce mirastan hepten mahrum edilen kadına mirastan pay vererek devrim çapında bir uygulama başlatmaktadır. "Azdan ya da çoktan" ifadesi 32. ayetin de ışığında 11. ayetteki ikiye bir nisabının mutlak olmadığının en güzel delilidir. Bu ibarenin açılımı; "azdan az, çoktan çok verin" şeklinde anlaşılabileceği gibi, "şimdilik az olur, gelecekte şartlar uygun hâle gelince çok olur" şeklinde de anlaşılabilir. "Allah tarafından farz kılınan", bu ayette yer almayıp 11. ayette yer alacak olan oran değil, kadına mirastan pay verilmesidir. Cahiliyyede ölenin mirasına sadece erkek akrabası konardı. Nüzul sebebi olarak şu olay gösterilir: Sa'd b. Rebi savaşta şehid olmuş, geriye dul bir eş ve iki yetim bırakmıştır. Mirası, geleneğe göre şehidin kardeşine kalmış, dul eş ve yetimler ortada kalmıştır. Dul eş de durumu Rasulullah'a şikâyet etmiştir.[77]

3. Nisâ 32, bir sonraki ayetin de delalet ettiği gibi mirasın illeti ve ruhuyla ilgili bir biçimde anlaşılmalıdır. İstisnalar dışında kadının mülkiyet edinemediği, mirastan hiç pay alamadığı bir toplumda kadının ilk kez mülkiyet ve miras hakkını teslim eden bu devrim çapındaki sosyal uygulama, elbette erkek egemen bir toplum içerisinde şaşkınlığa neden olacaktı. Yukarıdaki ayeti, modernitenin formatladığı bir kafa ile değil de, indirildiği çağın kendi şartlarıyla anlamaya çalışmak gerekir. Bu takdirde ayetin, "savaşa gitmediği,

77 Ebu Dâvud, 2891; Tirmizî 2092.

ata binmediği, kılıç kullanmadığı, yani servet edinme yöntemlerinden hiçbirisi içerisinde aktif rol almadığı hâlde, salt erkeklerin elde ettiği servetin paylaşımında bir aktör olarak kadın nasıl yer alabilir?" (Taberî, Tefsir) şaşkınlığı içindeki erkeklere bir uyarı olduğu görülür.

Nisâ 32'nin tefsirinde Râzî'nin naklettiği dört nüzul sebebi rivayetinden, ayetin, kendilerine erkeklerden daha az pay verilmesini sorgulayan kadınları da muhatap aldığını anlıyoruz. İşte bunlardan biri: "Kadınlardan biri Rasulullah'a geldi ve şunları söyledi: "Erkeklerin de, kadınların da Rabbi birdir; sen yalnız onlara değil bize de elçi olarak gönderildin; Allah niçin erkekleri düşünüyor da bizi düşünmüyor?" İşte bunun üzerine bu ayet indi. Ve kadın dedi ki: "Erkekler, cihad sayesinde bizi geçiyorlar; ya bize ne var?" Peygamberimiz cevap verdi: "Sizden hamile olanın ecri, oruç tutanla, namaz kılanla aynıdır. Onu doğurduğunda, kadının ecirden aldığı payı kimse takdir edemez. Çocuğunu emzirdiğinde ise, onun her yudumundan, bir canı diriltmiş gibi ecir alır" (Râzî). O günkü gelir kalemlerinin başında savaş ganimetleri, diyet ve kan bedeli gelir. Bunlar erkekler yoluyla kazanılır.

Bir Kur'anî hükmü "illete bina ederek okuma", şu demektir: Hüküm illete mebni ise, illet değişince hüküm de değişir. Mesela miras oranlarının tümünün illeti miras malıdır. Zira bu oranlar, ölen birinden geriye servet kalmışsa uygulamaya konu olur, eğer ortada miras malı yoksa, bu oranların uygulama alanı da kalmamış demektir. Bunun gibi, erkeğe iki kadına bir pay oranı, gelir kaynakları ve onların bölüşümü benzer olan bir toplumda adil olanı temsil eder. Sözgelimi toplum, kadınları savaşıp erkekleri ev işleri yapan Amazon toplumu olsaydı, adil olan bunun tam tersi olacaktı. Miras oranlarında gözetilen ilahi amaç, oranların kendisi değil, hakkaniyet ve adalettir. O şartlarda adil olan oran buydu. Buna kimsenin itirazı olamaz. Ama kadına mirastan bir pay vermeyi emreden ayet inince buna ilk itiraz eden nüzul ortamının bazı erkekleri oldu. Zira mirasın hepsini erkekler alıyordu.

Cahiliyye, kadının haklarını gasbeden erkeksi bir kültürdü. Kur'an kadına mirastan pay takdir ederek bu haksızlığa dur dedi. Fakat yüzyıllar boyunca miras meselesinde İslam ümmeti hâlâ cahiliyye kokusunu üzerinden atabilmiş değildir. Anadolu'nun özellikle kırsal kesimlerinde miras meselesinde kadına yapılan haksızlıklar âdeta kural haline gelmiştir. Bugün bile bunun mebzul miktarda örneğini görmek mümkündür. Burada maksat, Kur'an'ın nüzul ortamının sosyal ve iktisadi şartlarını gözeterek kurduğu ikiye bir oranı mıdır, yoksa adil ve hakkaniyetli bir paylaşım mıdır? Elbette ikincisidir. Bu da, oran değil maksat gözetilerek temin edilir. Kur'an'ın ilk defa kadına mirastan pay vermesine nasıl o dönemin erkekleri itiraz ettiyse, bu maksat eksenli okumaya itiraz edecek olanlar da yine günümüz erkekleri olacaktır. Bu, hiç de sürpriz değildir. Fakat hayli anlamlı ve hazindir.

Peki, bu ayetin illete mebni olarak okunması gerektiğini sadece biz mi söylüyoruz. Hayır, bizden önce mü'minlerin annesi Ümmü Seleme de bu ayeti illete mebni bir hüküm olarak okur ve bunu şöyle ifade eder: "Erkekler savaş yapıyorlar fakat kadınlar savaşamıyor; sonuçta bize de mirasın ancak yarısı düşüyor."[78] Bu durumu, bu ayetin inişinden sonra yaşanan şaşkınlıktan da anlıyoruz. Taberî'nin nakline göre biri Rasulullah'a gelir ve der ki: "Ya Rasulullah, kıza yarım mı verelim? Kız ata bile binemez, savaşamaz.."

Anlaşılan odur ki: Allah Rasulü'nün eşi Ümmü Seleme, erkeğe iki kadına bir oranını, içinde yaşadığı toplumsal şartların bir sonucu olarak görmekte, bu şartlarda adaletin ancak bu oranla sağlandığı hükmüne varmaktadır. Zira savaş canı riske atmaktır. Erkeğin elde ettiği ganimet vs. gibi savaş gelirleri, canını riske ederek elde edilen gelir kalemidir. Bu durumda erkeğe iki kadına bir oranına kimsenin bir diyeceği olamaz. Hak ve hukuk bunu gerektirir. Ümmü Seleme annemizin ikiye bir oranını gerekçesine bina edilen bir oran olarak okuması, gayet yerinde ve isabetli bir bakış açısıdır. Bu durumda şu soru cevap beklemektedir: Peki, şartların

78 *"Yağzu'r-ricâl ve la tağzu'n-nisâ' ve innema lenâ nısfu'l-mirâs."* (İtkân 1, 98)

değişmesine rağmen oran aynı kalsa, bu, Kur'an'daki miras oranlarının maksadı olan adalet ve hak-hukuka aykırı olmaz mı? Bu durum, yattığı yerden kadın parası yiyerek geçinen erkeklerin hoşuna gitse de, Allah'ın da hoşuna gider mi? Allah bize adaleti, iyiliği ve yakınlara vermeyi emretmez mi? Bize zulmü, haksızlığı ve açgözlülüğü yasaklamaz mı?

Burada "O zaman Hz. Rasul neden bire bir vermemiştir" gibi gereksiz bir soru sorulamaz. Allah Rasulü eğer öyle yapsaydı, adalet ve hak-hukuk maksadına aykırı hareket etmiş olurdu. Zira ayetteki oran, nazil olduğu toplumsal şartlarda en adil ve ideal oranı temsil etmektedir.

Bütün bu veriler ışığında bu oranın hadd-i mutlak olmadığı, en yüksek sınırı değil en aşağı sınırı oluşturan illete mebni bir oran olduğu sonucuna varırız. Gerek miras oranlarının illet, hikmet ve maksadını anlamaya yönelik bu yorumumuz, gerekse buna benzer meseleye yeni bir açılım getiren daha başka yorumlarımız, sadece murâd-ı ilâhîyi anlama çabamızın bir ürünü olarak anlaşılmalıdır.

İslâm'ı çağa uydurma veya uyarlama gibi bir derdimiz yoktur. Fakat Allah'ın diniyle yaşanan hayat arasında bağ kurmak gibi bir derdimiz vardır. Din ile hayatı karşı karşıya getirmemek gibi bir derdimiz vardır. Akıl ile vahyi birbirinden koparmamak gibi bir derdimiz vardır. Bu dert benim kişisel derdim değildir. Bu dert bu ümmetin derdidir. İslam Allah'ın dinidir, babamızın tapulu malı değil. İnsanlık Allah'ın kullarıdır, bizim kullarımız değil. Kur'an insanlığa gönderilmiş bir hidayettir, kapı kulu edindiğimiz cemaate özel rehber değil. Kur'an'ın öngördüğü dindarlığın en bariz vasfı sürdürülebilirliktir. İslam her çağda sürdürülebilir ve yaşanabilir bir dindir. Onu yaşanamaz eden, onu bir zaman ve mekânda donduran ve taşlaştıran zihniyettir.

Bir de iyi niyetle "Bu kapıyı açarsak yol olur" tarzı itirazlar vardır. Yüce Allah'ın dine açmadığı kapıyı kimse açamaz. Bunu yapmak "sapıklık" anlamında bid'attır. Allah'ın açtığı kapıyı ise kimse kapatamaz. Bunu yapmak da Allah'tan rol

çalmaktır, Allah'ın dinini mülkiyeti sanmaktır. Bu ümmet, din binasına Allah'ın açmadığı kapıları açanlardan çektiğini, Allah'ın açtığı kapıyı kapatanlardan da çekmiştir. Aklı yaratan da vahyi indiren de Allah'tır. O, böyle yapmakla daha baştan kapıyı açmıştır. Vahiyle din, akılla dünya imar ve ıslah edilir. Vahiy akılla anlaşılır, akıl vahiyle eğitilir. Akılsız nakilcilik veya nakilsiz akılcılık çıkmaz sokaktır. Birileri Allah'ın açtığı kapıyı istismar edecek diye o kapıyı kilitleme hakkını kendinde görenler, başkalarının istismarını kendi istismarına alet edenlerdir. En kötü istismar, istismarın istismarıdır.

Örnek III: Hırsızlık suçuyla ilgili Maide 38'de şu emir yer alır: "İşledikleri suça karşılık Allah'tan ibret-i âlem bir müeyyide olarak hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin!" Bu ayetten yola çıkarak, "Hırsızın elinin kesilmesi Kur'an'ın maksadıdır" diyebilir miyiz? Yoksa Kur'an'da emredilen bu cezanın daha üst bir maksadı var mıdır? Vahyin aslında bizden istediği hırsızın elinin her hâlükârda kesilmesi mi, yoksa o maksadın gerçekleşmesi mi? Eğer hırsızın eli kesiliyor, fakat o maksat gerçekleşmiyorsa, bu, vahyin emrine uymak sayılır mı? Tersi de geçerli: Eğer Kur'an'ın maksadı hırsızın elinin kesilmesi dışında bir yöntemle gerçekleşiyorsa, bu Kur'an'ın emrini tutmamak sayılır mı?

Hırsızlık yapanın elini kesme uygulaması Kur'an'ın ihdas ettiği bir ceza değildir. Kureyş'in uyguladığı ve Kur'an'ın önünde bulduğu geleneksel bir cezadır. İlk kez Kâbe'nin hazinesini soyan birine uygulanmıştır.[79] Allah Rasulü bu geleneksel cezayı olabildiğince sınırlandırmıştır. Mesela Rasulullah seferde bu cezanın uygulanmayacağını buyurmuştur.[80] Bir başka kaynakta "sefer" yerine "gaza" geçer ki, bu ikisi ayrı durumlar olarak da anlaşılabilir.[81] Hırsızlık cezasını

79 Bkz: İbn İshak, *es-Sîra*, s. 103. Cahiliyye döneminde hırsızlıktan eli kesilenlerin kimliği ve daha başka ayrıntılar için bkz: Hişam el-Kelbi, *Mesâlibu'l-Arab*, s. 28, 40. Vehb b. Münebbih, ilk el kesen kişinin Yemen kralların dan Lokman b. Ad olduğunu savunur (*Kitabu't-Ticân*, Dekkan 1347, s. 84). Fakat bu ceza ta Hammurabi kanunlarına ve belki daha eskiye kadar gider.

80 Ebu Dâvud, *Hudud*, 19.

81 Tirmizî, *Hudud*, 20.

seferde uygulamama nebevi talimatını hilafeti döneminde Hz. Ömer'in, ayrıca ordu komutanı Huzeyfe b. Yeman'ın titizlikle uyguladığını görüyoruz. Hz. Ömer'in kıtlık yılında hırsızlık yapanların ellerini kestirmediği malumdur. Allah Rasulü'nün bu haddi uygulama konusundaki hassasiyetini şu olay ışığında anlamak gerekir: Abbad b. Şurahbil (Şerâhil?) anlatıyor: "Buğday tarlasına girdim, biraz başak kopardım, onların tanelerini ayırmaya başladım. Bu esnada tarlanın sahibi geldi. Beni dövdü ve elbiselerimi sırtımdan soyup aldı. Ben peygambere gittim, onu şikâyet ettim. Onu çağırttı ve kızarak şöyle dedi: 'O açtı, onu doyurmadın, o cahildi, ona öğretmedin!' Elbiselerimi geri verdirtti ve bana da bir ölçek buğday verdi."[82]

Hz. Ömer'in *Muvatta*'da nakledilen şu uygulaması da Allah Rasulü'nün uygulamasının izdüşümüdür: Yahyâ b. Abdurrahman b. Hatib'ten: Hatib'in köleleri Müzeyne'den bir adamın develerini çalıp kestiler. Olay ortaya çıkınca yakalandılar ve suçlarını itiraf ettiler. Halife Ömer kölelere hırsızlık cezası verecekti ki, son anda bundan vazgeçti. Hatib'i çağırdı ve "onları aç bıraktığını düşünüyorum" dedi. Deve sahibine dedi ki; develeri satsan kaça verirdin. O da "400 altın verseler eyvallah demezdim" dedi. Hz. Ömer 800 altını Hatib'ten alarak adama verdi ve Hatib'e eğer bir daha kölelerini aç bırakırsa kendisine hırsızlık cezası vereceğini söyledi.[83]

Vahyin cezalandırmada maksadı, suçluyu değil suçu mahkûm etmek ve caydırıcılıktır. Tüm Kur'anî cezalar üç vicdanı teskin etmeyi amaçlar:

1. Mağdurun vicdanı.
2. Kamunun vicdanı.
3. Suçlunun vicdanı.

---

82 Fıkıhçılara göre hırsızlık haddinde nisap aranır ve şüphe halinde ceza düşürülür. Hanefilerde askeri garnizonda cezayı infaz edecek bir yetkili bulunmadığında, Hanbelilerde ise güvenlik ve asayiş problemi olması halinde haddin uygulanıp uygulanmayacağı tartışılmıştır.

83 Bu durum İslam fıkhında zaruret kapsamında ele alınmış ve zaruret halinde başkasının malından yemeye fetva verilmiştir.

Suçlunun vicdanını teskin etmek için önce suçluda bir vicdan inşa etmek gerekir.

Bu üç örnek de gösteriyor ki, Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen biri maksadı asla göz ardı edemez. Sadece tekil ayetlerin lafız ve anlamlarından yola çıkılarak Kur'an'ın anlamıyla buluşulamaz.

Bu okuma biçimi "tarihselci" okuma biçimi değil, "maksatçı" okuma biçimidir. Tarihselci şöyle düşünür: "Allah sözünü söylemiş, teşriini yapmıştır. Teşri sırası bize gelmiştir." Bu, Allah'ın kelamını tarihe mahkûm etmektir. Kur'an'ın hükümlerini indiği zaman ve mekân ile sınırlayan bu anlayış, Kur'an'ı mehcur bırakmanın bir türüdür. Maksatçı anlayış, Allah'ın muradının tekil lafız ve hükümlerde değil, o lafız ve hükümlerin hedeflediği maksatlarda olduğunu, bu maksatların tüm zaman ve mekânlarda geçerli olduğunu savunan anlayıştır. Bu yöntem, hem ilahi mesajın evrensel mahiyetiyle uyumlu, hem değişen zaman ve mekânlarda değişmeyen ilkelerin uygulanmasına elverişli, hem de her toplum ve her kültür havzasında sürdürülebilir bir dindarlığın ikamesi açısından elzemdir.

4.4.3.2. Maksat eksenli okumanın avantajları ve riskleri

Tarihselciler, Kur'an'ı tarihe gömme ve mehcur bırakmayla sonuçlanan yaklaşımlarını mazur kılmak için bazı gerekçeler ileri sürerler. Mesela Kur'an'daki had cezalarının o döneme ilişkin konjonktürel cezalar olduğu, bunların günümüze hitap etmeyeceği gibi. Bu bakış açısındaki asıl tehlike, Kur'an aklının zamana ve mekâna mahkûm bir akıl olarak algılanmasıdır. Tarihselci yaklaşımın gelip dayandığı yer, Kur'an aklının, nüzul ortamının bedevi aklıyla eşitlenmesi tehlikesidir. Bu durumda Kur'an'ın muhataplarının aklını "karanlık" ilan edip, onları "karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için indirildiği" hakikatinin üstü örtülmektedir.

Tarihselci yaklaşımın problemi sadece Kur'an'daki hadlerle sınırlı değildir. Bazı tarihselciler, Kur'an'daki tüm işaret

isimlerine, zamirlerine, hatta *el-insan* ve *yâ eyyuhe'n-nâs* ibarelerine nüzul ortamından bir isim veya zümre bulup yerleştirmekle, tarihselciliğin Kur'an'ın tümüne nasıl uyarlanacağını da göstermiş olmaktadırlar. Mesela sorsak bir tarihselciye, Kur'an'ın tarihsel olan ayetleriyle tarihsel olmayan ayetlerini ayırmada objektif kriterleriniz nedir diye, sizce ne cevap alırdık? Ortada öyle objektif kriterler falan yoktur. Bu, şöyle üstünkörü bakıldığında bile hemen görülür. Ortada olan şey, yorumcunun kendi subjektif yaklaşımlarıdır. Tarihselci yaklaşım kendi zamanını 'asıl' yerine koymadan, Kur'an'ın herhangi bir ayetini veya hükmünü 'tarihsel' ilan edemez. Şu halde tarihselciliğin sorunu, zamanlardan zaman beğenme sorunudur. Peki, tarihselciler "Müstakim bir kıstas ile ölçünüz" diyen Kur'an'ın emrini dinlemişler midir? Bizce dinlememişlerdir.

Soru şudur: Kur'an'ın söylediklerinden hangisini nüzul ortamıyla sınırlı sayacağız, hangisini saymayacağız? Eğer Kur'an'ın tüm söylediklerini nüzul ortamıyla sınırlı sayacaksak, bunun adı Kur'an'ı sadece "mehcur" bırakmak değil, aynı zamanda "metruk" bırakmaktır. Bu takdirde tarihselcilerin Kur'an'ının yeri hayat değil, müzelerdir. Böyle bir muamele, Kur'an'ın çağlarüstü mesajını kendi çağına kurban etme muamelesidir. Kur'an'ı tarihe gömmekle sonuçlanacak böyle bir yaklaşım, bir yanıyla insanı her şeyin ölçüsü ilan eden hümanizmin, diğer yanıyla "hepiniz haklısınız" eyyamcılığına çanak tutan rölativizmin, her iki yanıyla da değersizleştirme ve sınırları kaldırma dinî nihilizmin truva atı olacaktır.

Maksat eksenli okuma, tarihselcilerin gerekçelerini boşa çıkartan bir okuma şeklidir. Maksat eksenli okumada, tarihselciliğin düştüğü keyfiliğe yer yoktur. Maksat eksenli okumanın ta Hz. Rasul'e, Hz. Ömer'e, Hz. Ali'ye ve birçok sahabiye ve imama uzanan örnekleri vardır. Zirvesini Şatıbi'nin oluşturduğu, içine her mezhepten isimlerin dâhil olduğu alimler tarafından izlenen bir usulü vardır. Yani maksat eksenli okuma asla bir bid'at değildir. Fakat aynı şey tarihselcilik için söylenemez. Zira tarihselcilik bir bid'at, hem de muzır bir bid'attır.

Peki, maksat eksenli okuyuşun hiç mi riski yoktur?

Olmaz olur mu? Elbette vardır ve bu riskler öteden beri bilinen ve maksatçı alimler tarafından göz önünde tutulup yönetilmeye çalışılan risklerdir.

Bu risklerin başında, maksat eksenli okuyuşun, kaygan bir zemine yaslanıyor oluşu gelir. Eğer maksat eksenli okuyuş, keyfî yorumun perdesi kılınırsa, bu ortada sabite bırakmayan bir tehlikeyi davet eder. Bu konuda en çok dikkat edilmesi gereken konu, güdüsel heva ve arzularımızı "Bu ayetin maksadı budur" diye Kur'an'a dayatmamak, maksadın tesbitinde şeytanın vesvesesine kapılmamaktır.

Bütün bu risklere karşı alınacak tedbirlerin en başında şunlar gelir:

1. Maksat hakemdir; fakat bu hakemin doğru hüküm vermesi için, lafız ve mana gibi iki adil şahide ihtiyacı vardır. Lafzı ve manayı devre dışı bırakan bir maksat keyfiliktir. Bu, bâtıniliğin düştüğü çukura düşmektir. Fakat maksadı devre dışı bırakan bir lafız ve mana da, lafızcılık batağına saplanmayla sonuçlanacaktır.

2. Ayetlerin maksadı; lafız ve manadan bağımsız ve kopuk olamayacağı gibi, aykırı da olamaz. Eğer olursa, bu takdirde kendi heva ve hevesimizi Kur'an'a söyletme tehlikesi doğar.



BEŞİNCİ BÖLÜM
YORUM



5.1. ANLAMIN YOLCULUĞU VE YORUM

Nasıl ki insan yaratılmışlar dünyasının üstün kılınan varlıklarından biriyse (İsra' 70), anlam arayışı da insanın üstün eylemlerinden biridir. Anlamı aramak için, önce eşyanın ve sözün bir anlamı olduğuna, hakikati aramak için önce eşyanın ve sözün bir hakikati olduğuna inanmak gerekir. Eşyanın ve sözün amacı varsa, aklın amacı onu aramak, naklin amacı akla yol göstermek ve işaret etmektir.

Söz anlamın cismi, anlam sözün ruhudur. Anlam söz vasıtasıyla zamana ve mekâna taşınır. Anlamın taşınması riskli bir yolculuktur. Bazen söz, taşıdığı anlamla birlikte yazının içine girer. Bu, anlamın çift beden içine saklanmasıdır. Anlamın saklandığı yerden çıkarılması da çifte çabayı gerektirir. Bu, risk almaktır.

Bizce Türkçedeki 'anlam', Arapçadaki 'mana'nın karşılığı değildir. *Mana* söz sahibinin kastettiği şey, *anlam* ise muhatabın anladığı şeydir. Bir söz kaynağından hedefine doğru yol alırken yol kazalarına uğrayabilir. Bu, ya anlam daralmasıdır, ya anlam genişlemesidir, bazen de her ikisidir. Fakat her hâlükârda sonuç 'anlam kayması'dır.

Eğer ortada bir anlam kayması varsa bu, kastedilen şeyle anlaşılan şey arasında bir fark oluşturur. Bu farkı gidermeden, sözün kaynağına ulaşmak mümkün değildir. Sözün kaynağına ulaşmadan, doğru anlamak mümkün değildir. Zira her anlam kayması bir anlam kaybıdır. Anlam kaybını telafi için, hatip-hitab-muhatab ve bağlam arasındaki irti-

batlar tespit edilir. Problem, muhatap ya hatibe ya da hitaba yaklaştırılarak çözülür.

Mesela, depremi içinden bizzat yaşamış ve enkaz altından çıkarılmış biri, bunu anlatırken yaşadığı bir gerçeği aktarmaktadır. Dolayısıyla anlatırken bir daha yaşar, gözleri yuvalarından fırlar gibidir. Boncuk boncuk terler, yüzünün rengi, bedeninin ısısı, kan dolaşımı, sinir sistemi ve solunum sistemi olaya dâhil olduğu için gözlerinin yuvalarından fırlayışı ve gözyaşları, yüzünün renginin değişimi, ses tonu ve titremeleri, reflekslerinin jest ve mimiklerine etkisi... Bütün bunlar 'hal karineleri'dir. Anlatılmak istenenin kayba uğramadan iletilmesinde rol üstlenirler ve anlamı mümkün olduğunca güçlü bir biçimde muhataba aktarmada yardımcı olurlar.

Muhatap bunu yazıyla bir başkasına aktarırken, anlam mutlaka vurgu ve etki kaybına uğrar. Çünkü yaşadığı bir şeyi değil, duyduğu bir şeyi 'aktarmakta'dır. Aktarıcısı olduğu anlamın kaynağıyla anlamın hedefi arasına bir 'aracı' girmiştir. Doğaldır ki anlamın kaynağının gerçekliği aktarırken gösterdiği performansı, aracı gösteremeyecektir. Bu da anlamın kaynaktan hedefe taşınırken kayba uğraması sonucunu getirecektir.

İşte, anlamın kaynağı için anlamı iletirken kan basıncının, sinir ve solunum sisteminin anlamla bütünleşip/örtüşerek kaynağın anlamı iletmesine yardımcı olması neyse, bir metnin taşıdığı anlamı, taşınma sürecinde uğradığı anlam daralmalarını ve kayıplarını telafi etmek için çaba göstermek de odur. Amaç, metnin taşıdığı anlamı mümkün olduğunca kaynağına yaklaşarak ve kaynağından çıktığı gibi anlama çabasıdır.

Anlam, sözden yazıya aktarılırken, yukarıda uğradığı kayıptan daha farklı bir kayba uğrar ve imkânı daha da daralır. Artık ortada ses, yüz, jest, mimik gibi anlamı ikmal eden ve zenginleştiren unsurların hiçbiri yoktur. Sözün an-

lamı iletme imkânı, yazının anlamı iletme imkânından çok daha güçlüdür. Bu nedenle yazı, çok daha sınırlı bir imkândır ve anlam ikinci kez daralır. Yazının uğradığı anlam kaybını ve daralmasını geri kazanmanın yolu da hal karinelerini bilmekten geçer. Yani "Kim, kime, ne, nerede, ne zaman, nasıl, neden?" sorularının cevabını veren bağlam... Her hal karinesi yazıya aktarılamaz ve her karine de serdedilen sözle bir arada bulunmaz.

Şu halde Kur'an'ın anlamıyla buluşmak için, sözün çıktığı arı duru kaynağa, ne kadar mümkünse o kadar yaklaşmak gerekir. Söz konusu Kur'an ise, onun lafzıyla yüzde yüz buluşmak mümkündür. Fakat anlam ve maksadıyla buluşmak, lafzıyla buluşmak kadar kolay değildir. Anlamıyla buluşmak için zamanın onun üzerine eklediklerini ayıklamak, aşındırdıklarını geri kazanmak gerekir. Maksadıyla buluşmak için ise derin bir entelektüel faaliyet gerekir. İşte yorum burada devreye girer.

Kur'an'ın anlamıyla buluşmak için yorum şarttır. Yoruma muhtaç olan Kur'an değil, biziz. Bunun üç nedeni vardır: a) İnişi 23 yıla yayılmış bir kitabın gösterdiği hedefler, inen her parçanın ayaklarını bastığı yer bilinmeden anlaşılamaz. Bu da yorumu kaçınılmaz kılar. b) Her türlü söz sanatının kullanıldığı yerde yorum kaçınılmazdır. c) Kur'an'ın maksadını tesbitte sıfır yorum imkânsızdır.

Sözün kaynağına yaklaşma işinde ne kadar başarılı olursanız olun, yine de aradaki zamandan kaynaklanan mesafeyi tam kapatmanız neredeyse imkânsızdır. Bu imkânsızı aşmanın tek yolu yorumdur. Şu durumda yorum, mutlak olarak, yorum sahibini, yoruma konu olan sözün manasından uzaklaştıracağı anlamına gelmez. Anlam kaymalarından kurtulup doğru anlamı bulmak için yapılan sağlama ve doğrulama çabası da bir yorum çeşididir.

5.1.1. Her anlama aynı zamanda bir yorum faaliyetidir

Aktarılan mananın kaynağıyla hedefi arasında araç kullanma zorunluluğu yorumu zorunlu kılmaktadır. O araçlar idrak, hafıza, dil, ses, yazı, kulak, algı, zihin ve akıldır. Vahyin kaynağından çıkıp bir elçi aracılığıyla hedefi olan insana ulaşması, bir ara kablosuyla bir bilgiyi bilgisayardan diğerine aktarmak gibi değildir. Yukarıda saydığımız araçları kısmen veya tümden kullanmak kaçınılmazdır. İşte bu araçları kullanma zorunluluğumuz yüzünden, ilahi kaynağından beşeri hedefine ulaşan vahiy de 'yol kazasına' uğrayabilir. Fakat telaşa gerek yoktur. Zira vahiy, indiği gibi kayda geçirilmiştir. Kullanılan araçların yetersizliğinden, aradaki yolun uzunluğundan, alıcının taassup vs.ye dayalı ön yargılarından ve cehaletinden kaynaklanan anlam genişleme ve daralmalarını telafi etmek her zaman mümkündür.

Yorum hem ilimdir, hem sanattır. Eğer ortada üzerinde yorum yaptığımız bir metin veya hitap varsa, bu takdirde yorum bir ilimdir. Yorumunuzun isabeti, üzerinde yorum yaptığınız o metin/hitaba nüfuzunuz ve vukufiyetiniz oranında olacaktır. Bu takdirde yaptığınız yorum da entelektüel zekânın bir ürünü olacaktır. Ortada bir metin/hitap olmasına rağmen her yoruma duygusal zekâdan bir şeyler karışır. Mutlak objektiflik iddiası imkânsızdır. Başta anlama ve yorumlama konusu ettiğiniz vahye olan imanınız buna engeldir. Buna karşın biri çıkıp da vahye bir inkârcının gözüyle bakmanın daha objektif bir bakış olduğunu söyleyemez. Zira inkâr durumu 'objektif' ve 'tarafsız' bir durum değil, aksine negatif bir karşı-taraftarlıktır. Adı üstünde inkâr etmek, reddetmektir. Böyle birinin iman edenden daha objektif olacağını söylemek küfürden yana tarafgirliktir. Buna karşılık itikat ön yargı olabilirse de, marifete dayalı İslam imanı, bir ön bilgidir. Vahye iman ön bilgisiyle yaklaşan, onu anlamak için fıtratına yüklenmiş ilahi sermayeyi kullanıyor demektir.

Yorum faaliyetinin iki kanatlı bir amacı vardır:

1. Söz sahibinin maksadını ve hedefini tesbit: Bu da üç temel üzerine yükselir: Hatibin konumu, hitabın bütünlüğü, muhatabın kimliği.

2. Bizi ona, onu bize çağdaş kılmak: Bu da çağı, çağın insanını tanımak ve onun anlayacağı bir dille ilahi hakikatleri ifade etmek.

Yorum akli bir mekanizmadır. Doğru, yanlış ya da aşırı olabilir. Yorumlar hakkındaki kıymet hükümleri de bir yorumdur. Hatta yorum, "Bu yorum doğrudur, bu yorum yanlıştır" demekten ibaret de değildir. "Yoruma gerek yok" demek de bir yorumdur. Yine de yorumların sağlamasının yapılması mümkündür. Bunun için şu unsurların yardımı şarttır:

1. *Olay ufku*: Nakledilen olayın olduğu zaman, mekân ve kahramanlar. Nuh tufanının anlatıldığı ayetlerde olay ufku, tufanın zamanıdır. Kâinatın yaratılışından söz eden ayetlerde olay ufku, evrenin ilk yaratılış zamanıdır.

2. *Dış bağlam*: Nüzul ortamı ve nüzul sebepleri dış bağlama dâhildir. Hayat ile ayet arasındaki ilişki, ya da olgu-nas ilişkisi bu maddenin konusudur.

3. *İç bağlam*: Siyak ve sibak. Ayetin öncesi ve sonrasıyla ilişkisi, ayetin Kur'an'daki benzer ayetlerle ilişkisi, ayetin tüm Kur'an vahyi ile ilişkisi bu maddenin konusudur.

4. *Dil*: Ayeti oluşturan kelimelerin iştikak, lafız ve anlam yapıları, o lafızların birbiriyle dilsel ilişkisi, ayeti oluşturan cümlelerin nahiv ve belagat çatıları bu maddenin konusudur.

5. *Rasulün örnekliği*: Elçi'nin elçilik ettiği ayeti anlama, yaşama ve anlatması, onun ya ilahi rehberliğe dayalı 'örneklik' (*teessi*) misyonundan, ya da insani hasletlerine dayalı yorumundan kaynaklanır. Her ikisi de, ayeti doğru anlamada anahtar rolüne sahiptir.

Bir yorumun doğruluğu, bu beş unsura vurulmalıdır. Bu akleden bir kalp, entelektüel bir gayret, sorumluluk ve samimiyet gerektiren tertil ve tedebbür faaliyetidir. 'Tertil' ve 'tedebbür', Kur'an'ın kendisiyle ilgili yorum faaliyetine verdiği

isimlerdir. Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinin tarihsel süreçteki isimlendirilme serüveni de müstakil olarak ele alınması gereken bir konudur.

5.1.2. Yorumu nasıl isimlendirmeli?

Bu sorunun cevabı bellidir: Kur'an nasıl isimlendirdi ise öyle. Fakat durum pek de öyle olmamıştır. Kur'an'da vahyi Allah'ın açıklaması, Furkan 33'te olduğu gibi *tefsir*, Âl-i İmran 7'de olduğu gibi *te'vil* diye isimlendirilmiştir. Rasul'ün açıklaması, Nahl 44'te olduğu gibi *tebyin*, birçok yerde *tebliğ* ve *tilavet* olarak isimlendirilmiştir. Rasul'ün ve mü'minlerin okuma ve anlama çabası, *kıraet* ve *tertil*; tüm muhataplarının anlama çabası ise *tezekkür, tedebbür, taakkul, tefakkuh, tefekkür* diye isimlendirilmiştir. Tarihsel süreçte, Kur'an'ı anlama ve yorumlamayı isimlendirme konusunda bu Kur'anî hassasiyet gözetilmemiştir. Aynı şey Kur'an'da kullanıldığı hemen her yerde ya Allah'a ya da Allah'ın öğrettiklerine nisbet edilen te'vil için de geçerlidir.[1]

Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya dair isimlendirmenin tarihsel gelişimine bakalım:

Tedvin Dönemi'nin[2] başlangıcında 'tefsir', bugünkü çağrışımıyla kullanılmamıştır. Hadis edebiyatına şöyle kuşbakı-

---

1 Kur'an'da kullanıldığı 17 yerin tümünde de *te'vil*in öznesi ya Allah'tır ya da Allah'ın öğrettiği kimselerdir. *Te'vil* Yusuf 37 ve 45'te Hz. Yusuf'a isnat edilir, fakat Yusuf'a te'vili öğreten Allah'tır. Mesel olduğunu düşündüğümüz Kehf 78 ve 82'de *te'vil*, adı verilmeyen "bilge kul"a isnat edilir. Zımnen ona da Allah öğretmiştir.

2 Abbasi Halifesi Ebu Cafer Mansur'un, hilafeti döneminde (136-150) mevcut bilgiyi hem koruma altına almak hem de bir devlet ideolojisi oluşturmak için başlattığı süreç 'tedvin dönemi' veya 'tedvin asrı' olarak adlandırılır. (Krş: Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 66 vd.) İslami ilimlerin ortaya çıktığı ve bu ilimlere dair ilk eserlerin ve usullerinin oluşturulduğu bu dönem bize göre yaklaşık 150 yılı kapsar. Rivayet ehlini ve hadisi hakikatin otoritesi haline getiren bu süreç, bir dirayetin ve reyin ürünüydü. Bu da tarihin şakası olsa gerek. Bazıları tarafından 'tedvin dönemi'nin, "II. Ömer" lakaplı Raşid Halife Ömer b. Abdülaziz'in Medine Valisi Amr b. Hazım'a yazdığı mektupla başladığını iddia ederler (Subhi es-Salih, *Ulumu'l-Hadis*, Beyrut 1986, s. 45). Buna göre Halife Ömer Allah Rasulü'nden gelen rivayetlerin derlenmesini istemiştir. Bizce bu teşebbüs, sistematik bir derleme seferberliği değil, halifenin kişisel kaygılarından kaynaklanan bireysel bir teşebbüstü. Bu itibarla "tedvin dönemi" içinde değerlendirilemez.

şı bir göz atılacak olursa, bu konuda kullanılan kavramların Kur'an'ın kullandığı kavramlarla hemen hemen özdeş olduğu görülür. Tabi ki, hadislerden yola çıkılarak yapılacak kavramsal bir araştırmada, mutlaka ihtiyat payı bırakılmalıdır. Zira erbabının malumu olduğu üzere; hadislerin kahir ekseriyeti Allah Rasulü'nün ağzından çıktığı lafızlarla değil, mana olarak rivayet edilmişlerdir. Bu hakikati unutmadan, Sevgili Rasul'ün İbn Abbas'a bebekken yaptığı şu duayı ele alalım: "Allah'ım! Onu dinde tefakkuh sahibi kıl (*fakkihhu*) ve ona te'vili öğret (*allimhu't-te'vîl*)". Bu duada 'tefsir' hiç geçmezken, *tefakkuh* ve *te'vil* geçmektedir.

Zerkeşi'nin *el-Burhan*'da verdiği değerli bilgileri izleyerek bu konudaki "kavramsal kronoloji"yi yaklaşık olarak çıkarabiliriz.

Hicretin 32. yılında vefat eden İbn Mes'ud "İlmu'l-Kur'an" terkibini kullanmıştır. Hz. Ali'nin kendisi hakkında "Sanki ince bir perdenin gerisinden gayba bakıyor gibi" dediği, yine İbn Mes'ud'un "Abdullah Kur'an'ın ne güzel tercümanı" dediği Mekke ekolünün kurucu ismi İbn Abbas'ın en büyük talebesi Mücahid, "fehm" kelimesini kullanır. Burada terkibe rastlamadım ama biz bunu "Fehmu'l-Kur'an" olarak anlayabiliriz. Fakat ikisi de ondan sonra yaşamış olan Sufyan b. Uyeyne ve Sufyan es-Sevri bu kavramı terkip olarak "Fehmu'l-Kur'an" şeklinde kullanırlar. Yine Hasan el-Basri (ö. 110) kalıp olarak "İlmu'l-Kur'an" terkibini kullanıyor. Ondan sonra, bize kadar ulaşan ilk tam tefsirin sahibi olan Mukatil b. Süleyman'ın (v. 150 h.) da "İlmu'l-Kur'an" terkibini kullandığını buna ilave etmeliyiz.[3]

Bütün bu tesbitlerden de anlaşılacağı gibi *İlmu'l-Kur'an* (veya: *Ulumu'l-Kur'an*) isimlendirmesi, her hâlükârda

3 Beyhaki'nin *el-Medhal*'inde İbn Mes'ud'un bir sözü naklediliir: "Kim ilim istiyorsa, Kur'an'ı araştırsın (*fe'l-yusevvir*); zira onda öncekilerin ve sonrakilerin bilgisi bulunuyor." Beyhaki'nin bu söze düştüğü hamiş şöyle: "*Erade bihi usule'l-ilm*" (bununla o, ilmin usulünü kastetti). Eğer Beyhaki'nin bu tesbiti isabetliyse, bu durumda Kur'an'ı anlama ve yorumlama usulü daha sahabe hayattayken gündeme gelmiştir. Demek ki İbn Mes'ud'un kullandığı "İlmu'l-Kur'an" kavramına usulü de dâhil etmemiz gerekecektir.

Ulumu't-Tefsir isimlendirmesine öncelenir.[4] Zira bu terkibin iyice oturduğu Hicri II. asırda dahi henüz *İlmu't-Tefsir* kullanılmıyordu.[5]

5.1.2.1. Tefsir: Açıklama

Tefsir, f-s-r kökünden türetilir. *F-s-r* ile *s-f-r* "açmak" anlamında buluşur. Birincisi, nümune üzerinden bir öznenin incelemesi yoluyla açmaktır. *El-Fesr* "hekimin sıvıyı incelemesi", *et-tefsira* "hastalığı teşhis için tahlil edilen idrar" için kullanılır. Günümüz tıp dilinde makat cildindeki yırtık için kullanılan *fissür* kelimesi de bu kökle ilişkilidir. İkincisi, failin içini açan eylemdir. "Yolculuk", yolcunun içini dışına döktüğü için *sefer* diye isimlendirilmiştir. *Tefsîr*, Kur'an'da sadece Furkan 33'te kullanılır ve Kur'an'ın en güzel tefsirinin yine Kur'an tarafından yapılacağını ifade eder.

Tefsirin kaç tür olduğu sorusu, neye ve kime göre olduğuna bağlı olarak değişir.[6] Tematik bir tefsir ekolleri listesi şöyle yapılabilir:

1. Dirayet tefsiri (Rey ile tefsir; içtihadi tefsir).[7]

---

4 *İlmu't-Tefsir, Ulumu'l-Kur'an*'ı kapsamaz, fakat *Ulumu'l-Kur'an İlmu't-Tefsir*'i kapsar. Nitekim Zerkeşi'nin *el-Burhan*'ı ve Süyuti'nin *el-İtkân*'ı gibi bu konuda yazılmış klasik eserlere bakılırsa bu açıkça görülür.

5 Taberi'nin tefsirinin orijinal adında "tefsir" kelimesinin yer almadığını, tam adının *Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an* olduğunu hatırlarsak, bu sonuç hiç de garip değildir. Taberi tefsirinden çok önce yazılmış olan Mukatil'in tefsirine "tefsir" adı da sonradan verilmiş olsa gerektir. Müteakip dönemde yazılmış olan Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna tefsirinin ismini *Mecazu'l-Kur'an*, ondan kısa bir müddet sonra tefsirini kaleme alan Ferra da tefsirinin adını *Me'ani'l-Kur'an* koymuştur.

6 Örnek kabilinden Süyuti'nin tefsir türleri listesini burada nakledelim: Nahivcilerin, Ahbariyyun'un, fıkıhçıların tefsiri (*İtkân* IV, 213).

7 Hz. Peygamber'in Kur'an ayetlerine dair tefsirleri Hz. Peygamber'e nispetle dirayet tefsiri, onları sadece nakledene nispetle rivayet tefsiridir. Birinci ve ikinci kuşaktan Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Abbas, Hz. Aişe, Mücahid b. Cebr ve Hasan el-Basri'nin tefsir yöntemleri dirayet tefsiri kapsamına girer. Başta Ferra, Zeccac ve Zemahşeri olmak üzere Mutezili âlimlerin tümünün tefsirleri bu ekolün içinde mütalaa edilmelidir. Mutezili âlim Ebu Müslim İsfahani'nin kayıp tefsiri dirayet tefsirlerinin başında gelir. Bu tefsirden bir kısmı bize Razi'nin tefsiri içinde ulaşmıştır. Taberi tefsiri bir rivayet tefsiri olduğu kadar bir dirayet tefsiridir de. Son dönemde yazılan M. Abduh ve M. Reşid Rıza'nın *Tefsiru'l-Menâr*'ı, Tahir b. Aşur'un *et-Tahrir ve't-Tenvir*'i, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili*, Seyyid Kutub'un

2. Rivayet tefsiri (*et-Tefsir bi'l-Me'sur*).[8]
3. Lugavi tefsir.[9]
4. Mezhebî tefsir.[10]
5. İşari tefsir (Bâtını tefsir veya Tasavufi tefsir).[11]

Klasik dinî disiplinler esas alınarak, şöyle bir tefsir ekolleri listesi de yapılabilir:

Fî Zılâli'l-Kur'an'ı, İzzet Derveze'nin *et-Tefsiru'l-Hadis*'i, Mevdudi'nin *Tefhimu'l-Kur'an*'ı, İran Azerbaycanından Şii âlim M. Hüseyin Tabatabai'nin *el-Mizan*'ı, Alt Kıtalı Ahmedi alim Mevlana Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an*'ı, Muhammed Esed'in *The Message Of The Qur'an*'ı, Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, M. Abid Cabiri'nin *Fehmu'l-Kur'an*'ı ve daha sayamadığımız birçok yeni tefsir dirayet tefsiri kapsamına girer. "Dirayet tefsiri" içinde hiç rivayet bulunmayan anlamına gelmediği gibi, "rivayet tefsiri" de içinde hiç dirayet bulunmayan anlamına gelmez.

8 Rivayet tefsir ekolünün tartışmasız en ünlü eseri İbn Ebi Hatim'in *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*'idir. Buna Kur'an'ı hadislerle tefsiri hedefleyen İbn Kesir tefsiri ve rivayet adına eleni geçen her şeyin içine doldurulduğu Süyuti'nin *ed-Durru'l-Mensûr*'u gibi tefsirleri de eklemek gerekir. Fakat şu bir gerçektir ki en katı rivayet tefsiri bile dirayetten ari değildir. Zira o rivayetlerin seçimi de bir dirayettir. Kaldı ki yorum olmadan tefsir olmaz. İbn Ebi Hatim'in tefsiri bile bundan müstesna değildir.

9 Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna'nın *Mecazu'l-Kur'an* ve Ferra'nın *Maani'l-Kur'an* adlı tefsirleri dil tefsirine güzel birer örnektir. Bu alanda yazılmış en güzel tefsirlerden biri Endülüslü âlim Ebu Hayyan'ın *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsiridir. Elbette bu türün başyapıtı Zemahşeri'nin *Keşşaf* adlı tefsiridir.

10 Mezhebi Tefsir iki şekilde anlaşılabilir: 1. Mezhepçi tefsir: Bu türe giren tefsirler Kur'an'ı bir mezhebi esas alarak, hatta o mezhebin görüşünü Kur'an'a söyleterek yazılan tefsirler. Bunların başında Şii müfessir Kummi'nin tefsiri gelir. Sünni dünyada ise bunun mukabili İbn Kesir'in *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*'idir. Buradaki 'mezhepçilik' rivayetten dolayı değil, rivayetleri değerlendirmede mezhebin baskın unsur olmasından dolayıdır. 2. Mezheplere ait tefsirler: Razi'nin *Mefatihu'l-Gayb*'ı Sünni mezhebi tefsire, Muhammed b. Mes'ud Ayyaşi'nin *Tefsiru'l-Ayyaşi* adlı eseri Şii mezhebi tefsire, Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ı Mutezili mezhebi tefsire, Ebu İshak İbrahim Itfeyyiş'in *Ahkamu'l-Kur'an*'ı Harici/İbadî mezhebi tefsire örnek gösterilebilir. Sahibine nisbeti hayli kuşkulu ve sadece Fatiha ve Bakara'nın bir kısmının tefsirini içeren Şia'nın 12 imamından Hasan Askeri'ye nisbet edilen tefsirin ilk Şii tefsir olduğu kabul edilir. İbn Nedim'in Fihrist'inden yola çıkarsak, ilk Şii tefsirin Muhammed b. Ali el-Bakır'a nisbet edilen bir tefsir olduğunu kabul etmek gerekir.

11 İşari tefsire şu örnekler verilebilir: İbn Arabî'ye nisbet edilen fakat Sünnilerin ve Şiilerin aralarında paylaşamadığı Abdürrezzak Kaşani'ye (ö. 730) ait olduğu görüşü daha doğru olan *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*; Ruzbihan Bakli'ye ait olan *Araisu'l-Beyan fi Hakaiki'l-Kur'an*; Sülemi'ye ait olan *Hakaiku't-Tefsir*; Şii sufi Ebu'l-Hasan Amuli'ye ait olan *Mir'atu'l-Envar*, Sünni sufi İsmail Hakkı Bursevi'ye ait olan *Ruhu'l-Beyan*.

1. Fıkhi tefsir (Ahkam tefsiri).
2. Kelami tefsir.
3. Tasavvufi tefsir
4. Bilimsel (ilmi, fenni) tefsir.[12]

Tefsir malzemesi olarak neyin kullanıldığına göre bir liste oluşturulabilir:

1. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri.[13]
2. Kur'an'ın hadisle tefsiri.[14]
3. Kur'an'ın içtihatla tefsiri.[15]
4. Kur'an'ın nahiv ve belagatla tefsiri.[16]
5. Kur'an'ın modern bilimle tefsiri.[17]

---

12 İlk ilmî tefsir, Muhammed b. Ahmed el-İskenderani'ye ait olan *Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyyeti'l-Kur'aniyye fimâ Yeteallak bi'l-Ecsami's-Semaviyye ve'l-Aradiyye ve'l-Hayevanat ve'n-Nebatat ve'l-Cevahiri'l-Madeniyye* isimli tefsirdir. Hicri 1297'de Kahire'de basılmıştır. Mısırlı âlim Tantavi Cevheri'ye (ö. 1940) ait *el-Cevâhir* isimli tefsir bu alanda yazılmış en ünlü tefsirdir. Kahire'de 26 cilt olarak basılmış (1350), Suudi Arabistan'da yasaklanmıştır.

13 Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ettiği iddiasında olan tefsirlere birkaç örnek: Sünni dünyadan Moritanya asıllı âlim M. Emin Şinkîti'nin (1325-1393) *Advau'l-Beyan fi İzahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Beyrut 1415) adlı tefsirini; önce Şii iken sonradan Sünni olan Ayetullah Ebu'l-Fadl el-Burkai'nin *Tabeşi ez-Kur'an*'ını örnek verebiliriz. Bu iddiayla yazılmış ilk tefsir Ebu Zeyd Demenhuri'nin *el-Bidaye ve'l-İrfan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Kahire, 1928) adlı tefsiridir. Bu tefsir ve müfessiri, fanatik Ezher ulemasının aforozuna maruz kalmış ve zulme uğramıştır. (Aforozun İslam'da olmadığını hatırlatmak isteyenler, bunu kınayana değil, bunu uygulayanlara hatırlatmalılar.) Bu ekole mensup olanlar Kur'an'ın her şeyi açıklayan bir kitap olduğu ve başka hiçbir yardımcı kaynağa ihtiyaç duymadığını Nahl 89'a dayanarak savunurlar.

14 Bu konuda Sünni dünyada İbn Kesir tefsiri, Şii dünyada ise Ayyaşi'nin tefsiri örnek verilebilir.

15 Kur'an'ın içtihatla tefsirinin ilk örnekleri Allah Rasulü'ne aittir. Sahabe de bu konuda Rasulullah'ı izlemiştir. Bu rivayet bunun güzel bir örneğidir: Hz. Ömer Bakara 266 ayeti hakkında sahabeye "bu ayetin ne hakkında nazil olduğunu biliyor musunuz?" diye sorar. Sahabenin, "Allah daha iyi bilir" şeklinde cevap vermesi üzerine kızar ve "Biliyoruz ya da bilmiyoruz deyin!" der. Orada bulunan İbn Abbas'ın "Ey mü'minlerin emiri, bu ayet hakkında gönlümden bir düşünce geçiyor ya" demesi üzerine Hz. Ömer, bütün çağlara model oluşturacak şu sözü söyler: "Ey yeğenim söyle! Kendini hakir ve değersiz görme!" (Buhari, Tefsir, 8). Mutezili âlim Ebu Müslim Isfahani'nin Razi sayesinde kısmen ulaştığımız kayıp tefsiri tereddütsüz bu sınıfa girer. Sünni dünyadan bu sınıfa tam anlamıyla değil de kısmen giren tefsirlerin başında Taberi'nin ve İbn Aşur'un tefsirleri gelir. Şii dünyadan bu sınıfa giren en ünlü tefsir Tabatabai'nin (1904-1981) *el-Mizan*'ıdır (Kum 1412).

16 Buna mütekâmil bir tefsir olmasa da 'nazm' ekolünün kurucusu Abdülkahir el-Cürcani'nin şaheseri *Delailu'l-İ'caz* (Kahire 1413/1992) ve yine tam tefsir olmasa da Aişe Abdurrahman'ın *Tefsiru'l-Beyani li'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire 1977) adlı muhteşem eseri örnek gösterilebilir.

17 Örnekler için üstteki "ilmî tefsir" maddesinin notuna bakınız.

Bu listenin yanına başka listeler de konulabilir. Ya da bu listeye "konulu tefsir", "sosyolojik tefsir", "ekonomik tefsir", "yenilikçi tefsir" vs. gibi ilave başlıklar da eklenebilir. Fakat bu ve buna benzer her tasnifin tartışmaya açık olduğunu bilmek gerekir. Bunun yanında bu tasniflerin insanı aldatan bir yanı da vardır. Mesela Taberi tefsirine "rivayet tefsiri" mi, "dirayet tefsiri" mi diyeceğiz? Eğer ilkini dersek, Taberi'nin rahatlıkla dirayet olarak nitelendirilecek tefsirlerini nereye koyacağız? Aksi de geçerli. Razi'nin tefsirine "kelami tefsir" dersek, hakikati tam ifade etmiş olur muyuz? Elbette hayır. Razi aynı zamanda lugavi ve fıkhi tahliller de yapmıştır. İbn Kesir tefsirini hadisler üzerine bina etmiştir, şu halde o, rivayet tefsiridir diyebilir miyiz? Ama İbn Kesir aynı zamanda tefsir için naklettiği hadislerde tercih yapmıştır. Her tercih akıl yürütmenin eseridir, rey kullanma ve dirayettir.

Tefsir türlerinden birine takılmak, insanı Kur'an'ın anlamıyla buluşmaktan alıkoyabilir. Zira her tefsir türü, mensup olduğu okulu idealleştirme anlamında bir 'ideoloji' içerir. Mesela rivayet tefsiri, okurunu rivayetin otoritesine boyun eğdirmek için alttan alta bir telkin yapar. Kelami bir tefsir, okuruna kelam ilminin tüm ilimlere üstün olduğunu telkin edebilir. Tasavvufi bir tefsir, okurunu bâtını yorum batağına çekebilir. Bu tür tefsirler okurunu Allah'a çağırmak yerine müfessirin ait olduğu mezhebe, meşrebe, disipline ve ekole çağırabilir. Belli bir mezhebe, meşrebe, disipline ve türe ait tefsirler bu ihtimaller dikkate alınarak okunursa, verimlilik daha da artacaktır.

5.1.2.2. Te'vil: Yorumlama

Te'vil, *evl* kökünden türetilir. *Âle*, "döndü" demektir. *Evvele'ş-şey'e ileyh*, "bir şeyi aslına döndürdü" demektir. *Te'vîl* masdarı, ait olduğu tef'il kalıbı gereği hareket ifade eder ve iki yönlü bir harekete/anlama sahiptir. Hem "aslına döndürmek", hem de "amacına ulaştırmak" anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, hem "köke dönüş", hem de "maksada ulaşma"

anlamını taşır. Te'vilde kökü illet ve sebep, maksadı hikmet ve gaye temsil eder. Metin düzeyinde ise kökü lafız ve mana, sonucu maksat temsil eder. Te'vil çift yönlü bir harekettir:

1. Anlamın aslına ermek.

2. Erilen anlamdan bir sonuç çıkarmak.

Bu ikinci anlamın ürettiği iş ve oluşa da *te'vil* denir. Şöyle ki: Bir olay ve iş söz konusu olduğunda, sözü edilen olay veya işin zamanı geldiğinde tecelli etmesi, meydana gelmesi veya ortaya çıkması, A'râf 83'te olduğu gibi te'vil olarak adlandırılır.

Kur'an'da te'vil 17 yerde kullanılır. İsrâ 35 ve Nisâ 59'da "amaç ve sonuç" anlamında kullanılır. Esasen bir ayeti te'vil etmek, 'bir sonuca ulaşmak için onun aslına ermek' demektir. Âl-i İmran 7'de müteşabihin te'vilini ancak Allah'ın bileceğinin söylenmesi, İsa'nın "ruh" ve "Allah'tan bir kelime" oluşunun mahiyeti, ahiret, cennet ve cehennem gibi hakiki müteşabihlerin 'aslına' ermenin Allah dışında kimse için mümkün olmamasıdır. Yunus 39'da inkârcıların yalanladığı te'vil ise, henüz kendilerine açıklanmamış olan 'sonuç'tur.

Te'vil, nesnesi söz olduğunda, ilk ve asıl anlama dayanılarak yapılan yoruma verilen isimdir. Bunun için de bir şeyin aslını merak etmek ve bu merakı gidermek için çaba göstermek gerekir. Evet, tefsir açıklama, te'vil ise yorumlamadır. Fakat bu yorumlama keyfî değil; vahyin lafzını vahyin maksadıyla uyumlu olarak yorumlamadır. "Bu ayette kastettiği şeyle neyi murad ettiğini sadece Allah bilir" demek bile bir yorumdur. Bu yorumu yaparken vahyin tüm ayetlerinin maksadının Allah'ın kuluna yol göstermesi olduğu bilindiğinde, te'vilini sadece Allah'ın bildiği ayetlerin okunmasında bile, kula düşen bir tevil payı olduğu anlaşılmış olur. Zira bazı ayetler vardır ki 'aslına erme' anlamında te'vil edemezsiniz, fakat 'maksadına erme' anlamında te'vil edebilirsiniz.

5.1.2.3. Tezekkür-tedebbür-taakkul-tefakkuh-tefekkür

Bu Kur'anî kavramlar, anlama ve yorumlamanın beşlisidir. Bunlar aklın Allah'a teşekkürüdür. Bu kavramların hepsinin de ortak yanı aynı kalıptan (*tefa'ul*) gelmeleridir. Bu kalıp Arap dilinde 'tekellüf' içindir. Yani tezekkür, tedebbür, taakkul, tefakkuh ve tefekkür etmek 'külfet' gerektiren, emek ve zahmet isteyen, akletmenin işe dahil olduğu entelektüel bir faaliyettir. Aklı zahmete sokmadan tefekkür faaliyeti gerçekleşmez.

Anlamanın bu beşlisinin beşi de akli faaliyeti ifade eder. Fakat beşi de aklın farklı bir faaliyetine delalet eder. Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen, bu kavramlardan hangisi hangi bağlamda kullanılmaktadır, buna dikkat etmelidir.[18] Bu beş akli faaliyetin beş ayrı yönü vardır. Şimdi tek tek bunları açıklayalım:

Tezekkür (Duhan 58): Zihnin sebepler ve illetler üzerinde yoğunlaşmasıdır. Yönü geçmişe yönelik derin düşüncedir. İstikameti mazidir. Hatırlama eksenlidir. Unutulan veya aktif ve aktüel olarak kullanılamayan bir bilgi veya tecrübenin varlığına atıftır. Vahyin bir adının *zikr* olması, muhatabına tezekkür için sermaye sunması anlamına gelir. İnsana fıtratını, unuttuğu hakikatleri, insanlığın değişmez değerlerini hatırlattığı için tüm vahiyler *zikr* sıfatıyla anılmıştır.

Tedebbür (Sad 29): Zihnin sonuçlar ve maksatlar üzerinde yoğunlaşmasıdır. Tedbir de bunu gösterir. Geleceğe yönelik derin düşüncedir. İstikameti istikbaldir. Tedbir alma eksenlidir. Tedebbür eden tedbir alabilir. Tedebbür ile feraset ve basiret arasında zorunlu bir ilişki vardır. Tedebbür edenin feraset ve basireti artar, feraset ve basiretli olan tedebbür eder. Mü'min gaybı taşlamaz, gaybı bilmek için çırpınmaz. Tedebbür ile yetinir. Tedebbür yaparak aldığı tedbirlerle, gaybı bilmemekten doğan cehalet açığını kapatır.[19]

---

18 Bir örnek: En'âm 97 ve 98'de *tefakkuh* edenlere hitap edilirken, En'âm 126'da *tezekkür* edenlere hitap edilir. Çünkü ilkinde dile gelen derin düşünülerek sonuca varılabilecek maddi varlıklar, sonrakinde dile gelense hidayet ve nübüvvet gibi ancak vahyin hatırlatmasıyla (*zikr*) ulaşılabilecek manevi değerlerdir.

19 *Tedebbür*, bir şeyin önüne arkasına bakarak, geleceğe yönelik tedbir alma

Taakkul: Zihnin sebepler ve sonuçlar arasında bağ kurmasıdır. Derinliğine bağ kurmaya yarayan düşüncedir. Sebeplerle sonuçlar, illetlerle hikmetler, eserle müessir, failler fiil, sanatla sanatkâr, Halık ile mahluk, rasuller ile risalet, duygu ile düşünce, parça ile bütün, cevher ile araz, hülasa her şeyle her şey, her şeyle bir şey arasında bağ kuran düşünceye taakkul denir. Akla, bağ kurduğu için "akıl" denmiştir. Bağ kuramayan akıl, "akıl" denmeyi hak etmez. Düşünce faaliyeti içerisinde taakkul, geçmişe yönelik düşünce olan "tezekkür" ile geleceğe yönelik düşünce olan "tedebbür" arasında bağ kurma yeteneğini kullanmaktır.

Tefakkuh: Zihnin yoğunlaştığı şeyden damıttığı sonucu şimdi ve buradasına taşıyarak fıkıh üretmesi, lehinde ve aleyhinde olanı tesbit etmesidir. Olan biteni derinliğine anlayıp bu anlayışı şimdi ve buradaya taşımaya yarayan düşüncedir. İstikameti, şimdi ve buradayı temsil eden "hal"dir. İlm-i hal, tefakkuh ile elde edilir. İnsanın halinin ilmini bilme ilmi olan fıkıh ilmine bunun için "fıkıh" adı verilmiştir. Emrolunduğumuz şey fıkıh tahsil etmek değil, tefakkuh etmektir. Zaten tefakkuhsuz bir fıkıh, hem sahibinin hem de başkalarının başına iş açar. Tarih bunun sayısız örneğine şahittir. İbn Abbas'a göre *hikmet*, 'Kur'an'ı fıkhetmek' anlamına gelir.

Tefekkür: Zihnin deliller üzerinde yoğunlaşmasıdır. Tezekkür, tedebbür, taakkul ve tefakkuh'tan oluşan bütün bu dörtlü süreci içine alan düşünme faaliyetinin tümünü birden kapsayan şumullü düşünme faaliyetidir. *Tefekkür* ile *tefkir*

amacıyla düşünmeye delalet eder. Zira *dubur*, "arka" demektir. Tedebbür, bir sözün arkasında yatan meramı veya bir metnin satır aralarını okumak için külfete girmektir. Bir başka ifadesiyle *tedebbür*, "hakikatin ardına/peşine (*dubur*) düşme" eylemidir. *Tefa'ul* kalıbı tekellüf ve tereddüt, yani "ısrarla aynı noktaya vurmayı" ifade eder. Nisâ 82'deki "Onlar Kur'an'ı tedebbür etmiyorlar mı?" sorusu şu iki anlama birden gelir: a) "Onlar Kur'an'ı okuyarak insanın, olayların ve eşyanın akıbeti üzerinde düşünüp kendi gelecekleri için tedbir üretmiyorlar mı?" b) "Onlar, Kur'an'ın satır aralarında yer alan murad-ı ilâhi üzerinde, ya da vahyin aktardığı olayların arka planı üzerinde derin derin düşünüp kendi gelecekleri için tedbir almıyorlar mı?" Mesela: Eğer tedebbür edilirse, her şeyin Allah'tan olduğunu söyleyen Nisâ 78 ile sadece hayrın Allah'tan olduğunu söyleyen Nisâ 79 arasında bir çelişki olmayıp, aksine Allah-insan ilişkisinde muhteşem bir dengeye işaret ettiği açıkça görülür.

birbirinin zıddıdır. *Tefekkür* bedeli ödenmiş doğru ve ön yargısız düşüncedir. *Tefkir*, bedeli ödenmemiş yanlış, sığ ve ön yargılı düşüncedir. Kur'an'da tefekkür özendirilir, tefkir yerilir. Kur'an'da *tefkîr* (*fekkera*) kalıbıyla iki yerde gelir. Geldiği yerde de müşrik lider Velid b. Muğire'nin "emeksiz, sığ ve yüzeysel" düşüncesini ifade eder. Bedel ödemeden, akıl teri dökmeden, külfete katlanmadan, hakkını vermeden tefekkür yapılamaz.[20]

Bir tefsir, hepsi de aklın farklı bir faaliyeti olan ve her biri farklı yönü gösteren bu kavramlar üzerinden Kur'an pasajlarını açıklamalıdır. Ancak bu sayede, Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen ilim talibine yol gösterici olabilir. Kur'an'ın bazen emrettiği bazen teşvik ettiği beş ayrı kavramla ifade edilen ortak hakikat, Kur'an'ın anlaşılmasında akletme faaliyetinin tüm yönleriyle kullanılmasıdır. Bu, mezhep ve meşrep savaşlarında 'günah keçisi' ilan edilen *rey*'in ta kendisidir.

5.1.2.3.1. Reysiz tefsir olur mu?

Rey (*re'y*) Arap dilinde "görüş, kanaat" demektir. *Rey*, "akıl, tedbir, inanç" anlamına da gelir. İnsanın her açıklama çabası bir rey, bir görüştür. "Görüşüm şu, anladım, ikna oldum, inandım, aklettim, sonucuna vardım, tedbir aldım" diyen herkes reyini bildirmiştir.

Bir insana "Sen hiç tedebbür etmez misin?" dedikten sonra "Aman ha reyden uzak dur" demek, kaşıkla verdiğini kepçe ile geri almaktır. Türkçedeki 'kaşığıyla verirken sapıyla

20 *Tefekkür* ve *tefkîr*'in Kur'an'daki kullanımlarından yola çıkarak vardığımız bu dilsel sonucun delilini, Kur'an'ın inişinden 150 yıl sonra derlenmiş dil kurallarının içinde aramaya kalkmak, evde kaybettiğini sokakta aramaktır. *Tefekkür* kavramının nüzul sürecinde ilk geçtiği yer A'râf 176'dır. Bu ayetteki kalıp geçtiği on beş yerde de olumludur. Bilgi edinme süreçlerinin tümünü ifade eder. Tefekkür, akleden kalbin sebepler ile sonuçlar arasında bağ kurarak bilgiyi elde etme, üretme ve iletme süreçlerinin tümünü kapsar. Rağıb el-Isfahanî'nin şu değerlendirmesi dikkate değerdir: Tefekkür: "Bilme eyleminin yolunu, bilinen şeye doğru açan yeteneğin aklın bakış açısına göre çalıştırılmasıdır." Kelimenin *f-r-k*'den dönüşmüş olduğu ihtimaline binaen "Soyut varlıkları, özünü ve gerçeğini kavramak amacıyla iyice araştırarak *fark* etmeye delalet eder." Bu anlamıyla *tefekkür* etmek, *tefrik* edip ayırmaktır.

gözünü çıkarmak' deyimini hatırlatır. Bunu vahiy yapmaz. Vahyin yapmadığını vahyin terbiye ettiği Rasul de yapmaz.

Kur'an mü'min olsun kâfir olsun tüm muhataplarına tedebbürü, tezekkürü, taakkulü, tefakkuhu ve tefekkürü emretmekle, reyi emretmiş olmaktadır. "Bir sonuca varmak" anlamına gelen *istinbat*ı özendirmekle reyi emretmiş olmaktadır. Kur'an'da müteşabih vardır, ona ulaşmak için rey kullanmak şarttır. Kur'an tedebbürü emreder, rey olmadan tedebbür olmaz. Bir şeyi anlamaktan söz edilen her yerde akletmek şarttır. Akledilen her yerde tercih yapılır. Kur'an Mülk 10'da 'vahiy' ya da 'akletme'yi (*nesma'u ev na'kılu*) birbirinin yerine kullanır. Bu yüzden vahiy veya akıldan birini yok saymak diğerini de yok saymak demektir. Güya vahyi savunurmuş gibi yapıp aklı karalayanlar, aslında örtülü biçimde vahyi karalamış olmaktadırlar.

Reyi kim tanımlarsa tanımlasın, o da bir reydir. İmam Ebu Hanife'nin sistemine göre 'rey' ile 'heva' birbirinin zıttıdır.[21] Onun hasımlarına göre ise rey zındıklık, hatta kâfirliktir.[22] Şimdi kime güvenelim? Ebu Hanife'yi rey ehli olduğu için güvenilmez, sapık, mürted, kâfir, Yahudi çocuğu ilan eden ehl-i hadisin, bir ravinin güvenilir olup olmadığına dair söyledikleri de reydir.[23] Cerh ve ta'dil için koydukları usul kuralları reydir. Bunun için birinin usulü diğerine uymaz. Rivayeti ondan değil şundan aldığını söylese reyini kullanmış olur. Zira tercih yapmak, rey kullanmaktır. Reyi inkâr etmek bile bir reydir.

---

21 Bkz: İsmail Hakkı Ünal, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, Ankara 2012, s. 29.

22 Hadis ideolojisinin yılmaz savunucularından ve yeminli Ebu Hanife düşmanlarından Yezid b. Harun, rey ehli olmayı İslam'dan çıkmakla eşit görenlerden biriydi (*Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 223). İmam Azam'ın has talebelerinden Hasan b. Ziyad'ı Yezid b. Harun'a sorarlar. Cevabı "O Müslüman mı ki?" olur. Ebu Hanife ehl-i hadis tarafından 'güvenilmez' ilan edilirken bu tekfirci kişi 'güvenilir' ilan edilmiş ve rivayetleri en meşhur hadis derlemelerine bile girmiştir. Ah mine'l-ğaraib.

23 İşin acıklı yanı ise tekfir ettikleri İmam, büyük bir kısmının ya doğrudan ya da dolaylı fıkıh/mezhep imamıdır. Cehaletin boyutuna bakın ki, Buhari'nin kitabındaki bir rivayet için adam öldürmeyi göze alacak kadar gözünü karartan bu güruhun içinde, Buhari'nin neredeyse adamdan saymadığı Ebu Hanife'nin mezhebinden olan ve onu taklit eden bir yığın isim bulunmaktadır.

Akla düşman olanlar, akletmeyi tekrar tekrar emreden Kur'an'a aykırı olacağı için bu düşmanlıklarını açıktan yapamamışlar, akıl düşmanlığını rey düşmanlığı üzerinden yürütmüşlerdir. İlk rey düşmanları ideolojik hadisçilerdir. Bu zümre, akıl karşıtı kampanyayı rey üzerinden sürdürmüştür.[24] Bunun için bol miktarda imal edilmiş hadisi de linç kampanyasında kullanmak için namluya sürmüşlerdir.[25] Mesela şu rivayeti ele alalım: "Her kim Kur'an hakkında kendi görüşüyle konuşursa ateşteki yerine hazırlansın." Bu rivayeti tahlile tabi tuttuğumuzda ortaya çıkan sonucu maddeler halinde özetleyelim:

1. "Rey ile tefsir yasak" demek de bir reydir.

2. Rey yerine rivayetle tefsir ettiğini söyleyenlerin kullandıkları rivayetlerin sıhhati ve ravilerinin güvenilirliği hakkında söyledikleri de birer reydir. Bir rivayetin sıhhati "Bu rivayet sahihtir" diyen muhaddise göredir ve bu düpedüz onun reyidir.

3. Kur'an, muhatabını kendisi hakkında tedebbüre davet etmektedir. Kur'an'ın bu daveti, sonu kaçınılmaz olarak reye çıkan bir davettir. Zira tedebbür sonucunda kişinin vardığı sonuçlar da birer reydir.[26]

---

24 Yeminli rey ve akıl düşmanlığı yapanların rivayeti ideoloji haline getiren 'ehl-i hadis' olduğunu Ahmed b. Hanbel'in şu sözü isbata yeterlidir: "Şafii gelip de aramızı buluncaya kadar biz ve ehl-i rey karşılıklı birbirimizi lanetledik." (Kadı Iyaz, *Tertibu'l-Medarik*, Beyrut 1965, I, 95) Bir ravinin rey ehli olması, onun ehl-i hadis tarafından güvenilmez ilan edilmesi için yeterli sebep sayılmıştır (İbn Hibban, *Kitabu'l-Mecruhin*, Haleb 1402, I, 191, 284; II, 44, 102, 275, III, 61). Rey karşıtları bazen muarızlarına saldırırken ağızlarını bozmayı bile göze alıyordu. Amir b. Şerahil eş-Şa'bi "Sana kendi reyi ile konuşanların sözünün üzerine çişini yap (*bul aleyhi*)" diyordu (İbn Sa'd, *Tabakat* VI, 251). Rey karşıtı kampanya önce mahalle baskısına, sonra devlet baskısına dönüşecek, devlete sırtını dayayan rivayetçiler rey ve akıl ehline zulüm ve ölüm saçacaktır. Bu durum, dini sözde kurtarma adına hadis uydurma mekanizmasının asıl sebeplerinden biri haline gelecektir. Kendi görüşünü doğrudan söyleyemeyenler, onları hadis şekline sokup bir de altın zincir uydurup öyle söyleme yoluna gideceklerdir. (Bu konuyu işleyen nadir eserlerden biri için bkz: Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 70-87)

25 "Kur'an'ı kendi reyiyle tefsir eden kişi, isabet bile etse, hata etmiştir" (Süyuti, *el-Câmiu's-Sağîr* II, 543; Ebû Dâvud, *Sünen*, II, 287; Tirmizî, *Sünen*, V, 200) veya "ateşteki yerine hazırlansın" (Müslim, Münafikin, 1).

26 Alusi'nin dediği gibi re'y ve içtihadın caiz olduğuna dair Kur'an'da birçok delil vardır (*Ruhu'l-Maani* I, 15-17). İbn Aşur, ikinci neslin birçoğunun kendi

4. Sonradan yaptığına pişman olmuş bir hadisçinin İbn Lehia'ya "Biz bir görüşü dile getireceğimiz zaman onu hadis haline sokardık."[27] demesi, birilerinin kendi kişisel görüşlerini hadis kılığına soktuğunun itirafıdır. Tüm dikkatlerini isnat zincirine teksif ettikleri için, cerh ve tadilcilerden bu gibi metin kusurlarını tesbit etmeleri beklenemez. Şu halde "Bu tefsir reye değil rivayete dayandığı için meşrudur" denilen yorumların birçoğu da, gerçekte hadis kılığına sokulmuş reylerdir. En uç rey tefsiri bile bu yöntemin yanında yunmuş yıkanmıştır. Zira bu yöntemin doğruluk sorunundan öte, dürüstlük sorunu vardır.

Eğer yukarıdaki hadis sahihse, orada reddedilen şey, Kur'an'a söylemediği bir şeyi söyletmektir. Eğer Kur'an'a söylemediği bir şeyi söyletmek 'hadis' adı verilen bir rivayet aracılığıyla yapılıyorsa bu, rey ile yapılandan çok daha tehlikelidir. Şöyle ki:

1. Bu sadece Kur'an'a değil Nebi'ye de iftira olmaktadır.

2. İlkini "Bu falanın görüşüdür" der atarsınız fakat 'hadis' kılığına büründüğü için ikincisini kolay kolay atamazsınız. Kimsenin Kur'an'a dair yorumu, Allah Rasulü'nün ağzına konulmuş yorum kadar etkili olmaz. Ama o söz bir yalancının Allah Rasulü'nün diline koyduğu sözse, ona altından bir rivayet zinciri de uydurmuşsa, bu 'zincirli' yalan hakikatin yerine kurulacak demektir.

3. Böylelikle yalancı ödüllendirilmiş olmaktadır.

4. İlkinde beşeri olan yorum doğru da yanlış da olsa beşeri olarak kalır. Fakat ikincisinde Nebi üzerinden dine dâhil olur.

Rey düşmanları, muarızlarını rivayetlerle vurmak isteyince, karşıtları da aynı yola başvurmuşlardır. Onlar da

---

reyiyle tefsir ettiğini söyler (*et-Tahrir ve't-Tenvir*, yy., ty., I, 32-33). Gazzali, *İhya*'da, kimsenin Kur'an hakkında rivayet dışında konuşmaması ile ilgili rivayetleri eleştirdikten sonra şöyle der: "Tefsirde rivayetin şart koşulması yanlıştır. Herkes anlayışı ve akli melekesi oranınca Kur'an'dan bir şeyler alabilir."

27 *"Re innâ kunnâ izâ raeynâ ra'yen ce'alnâhu hadisen"* (el-Herevi, *Zemmu'l-Kelam*, 1387; Hatib, *Kifaye*, I, 373). Bu itirafın sahibi Harici olsa da, her mezhep ve meşrebin fanatiği bu yola başvurmuştur.

Kur'an'ın kolay baş eğen, nereye çeksen oraya giden bir metin olduğunu, güzel yere çekmek gerektiğini söyleyen rivayetlerle karşı atak başlatmışlardır.[28]

Sözün özü: Rey düşmanlığı kötü bir reydir. Bunun akletmeyi ve tedebbürü emreden bir vahyin tebliğcisi olan bir Nebi'nin ağzından yapılması daha da kötüdür. Kötü olan bir şey daha vardır: O da, Kur'an'ın söylemediğini ona söyletmektir. Bunun reyle bir alakası yoktur. Bu olsa olsa kişinin ilahi vahiy yerine heva ve arzusuna uymasıdır.

5.1.3. Aşırı yorum

Kur'an'ın kastetmediği, lafız, mana ve maksada aykırı her yorum aşırı yorumdur. Yorum talidir, metin aslidir. Tali olan asli olana tabidir. Yorum meşruiyetini ve yaptırım gücünü bizzat kendisinden değil, tabi olduğu asıldan alır. Eğer yorum bir asla tabi değilse, o zaten 'yorum' kimliğini hak etmez. Kur'an'dan kopmuş bir yorumun vahyin yorumu olma iddiası sahte bir iddiadır.

Aşırı yorum durduk yerde yapılmaz. Aşırı yorumu ortaya çıkaran sebepler vardır. Bunların başında cehalet, ön yargı ve istismar gelir. Cehalet öğrenmekle giderilir. Aklın kör kuyusu olan ön yargı, kitaba uymak yerine kitabına uydurma yöntemini tercih eder. Ön yargı sahibi kişi Kur'an'ı dinlemek için değil, Kur'an'a söyletmek için ona yanaşır. Kur'an'a, sorularına ve sorunlarına cevap arayan bir talip gibi değil, itiraf ettirmek için karakola çekilmiş bir zanlı gibi davranır.

Ön yargının birinci sebebi tarafgirliktir. Bu tarafgirliğin mezhebî, siyasi, ideolojik, ilmi, fikrî, mesleki hatta dinî olması işin özünü etkilemez. İstismar ön yargıdan da kötüdür. Ön yargı kasıtsızdır, fakat istismar kasıtlıdır. İstismar, kötüye kullanmaktır. İstismar kötüdür, ilahi vahyi istismar en kötüdür. Ön yargıdan kurtulmanın yolu Kur'an'a ümmi

28 Rey ile tefsirin tartışmasız öncü isimlerinin başında gelen İbn Abbas yoluyla Nebi'ye şu söz isnat edilir: "Kur'an kolay baş eğendir ve çok yönlere sahiptir. Onu bu yönlerden en güzeline hamledin." (*el-Kur'anu zelulun zu vucuhin fahmilûhu ala ahseni vucuhihi*) (K. *Ummal* I, 55) Bu rivayet Şii rivayet kültüründe de benzer biçimde yer almıştır.

olarak yaklaşmaktan geçer. İstismardan kurtulmak diğeri kadar kolay değildir. Burada ahlaki bir tercih yapmak kaçınılmazdır.

İster ön yargıya dayalı olsun ister istismara dayalı olsun, aşırı yorum, yorumu mahkûm etmeyi gerektirmez. Eğer kötüye kullanılan her şey kötü ilan edilseydi, elde hiçbir değer kalmazdı. Zira imana konu olanlar da dâhil, istismar edilmeyen değer yoktur. Allah'ın ayetleri de tarih boyunca hem ön yargıya muhatap olmuş, hem de istismar edilmiştir. Bu yüzden aşırı yorum, bugünün meselesi değil, tüm zamanların meselesidir.

İşte sahabe döneminde yaşanan istismara dayalı bir aşırı yorum örneği: Bir kadın kölesinden hamile kaldı. Hz. Ömer'e bunu naklettiler. Halife Ömer kadını çağırtıp sordu. Kadın cevap verdi: "Eşleri ya da sağ ellerinin altında bulunan kimseler" ayetinden, nasıl erkeklere kadın kölesi helal ise, kadınlara da erkek kölesi helaldir görüşüne vardığını söyledi. Ömer onu cezalandırma konusunda istişare etti. İstişare sonucunda, kadının Allah'ın kitabını meşru olmayan bir biçimde te'vil ettiği, bu yüzden ucunda ölüm olan bir ceza ile cezalandırılamayacağı sonucuna varıldı.

Kur'an'ın siyasi istismar konusu edilmesinin tarihteki en çarpıcı örneği, yenilmek üzere olan Muaviye'nin Sıffin'de askerlerinin mızraklarının ucuna ayet yazılı sayfalar geçirmesidir. Harici Ezarika fırkası, muhalif çocuklarının öldürülmesinin cevazına, Hz. Nuh'un bedduasını gerekçe gösterdiler (Nuh 26). Onlara göre bu ayet kâfirlerin doğmamış çocuklarını da kâfir olarak nitelemeyi meşru kılmaktadır. Haricilerin düşmanları da, ayetleri onlara karşı kullanmakta bir beis görmedi. Taberi tefsirine göre onlardan biri olan Mus'ab b. Sa'd, Ra'd 25'te "lanetlenen bozguncular" ile Haricilerin kastedildiğini söyledi. Muhalifleri Emevileri Kur'an'da bulmuşlardı. Onlara göre İsrâ 60'taki "lanetli ağaç" ile Emeviler kastedilmişti.

Aşırı yorumun bir kaynağı da mezhep taassubudur. Bu konuda Şii gelenek Sünni gelenekten çok daha bitektir. Irakli Şii bir grup Hz. Ali'nin kıyametten önce tekrar gönderileceğini iddia etti ve buna da Nahl 38'i delil gösterdi. İbn Abbas'ın buna istihza ile karışık cevabını Taberi tefsirinden öğreniyoruz. Şii Kummi tefsirinde, hemen hepsi şaibeli rivayetlere dayalı aşırı yorum örneklerine bolca rastlıyoruz. Mesela Âl-i İmran 110'daki *ummetin* (ümmet) kelimesi, Şia imamlarını kastedecek şekilde *eimmetin* (imamlar) okunmuştur. Bakara 143'teki *ummeten vesetan* (vasat ümmet) ibaresi *eimmeten vesetan* (vasat imamlar) okunmuştur. Şii yoruma göre, Nebe 2'deki *nebeun 'azîm* (büyük haber) ile Hz. Ali kastedilmiştir. Maide 45'teki "Kim imanı inkâr ederse"nin anlamı "Kim Ali'nin velayetini inkâr ederse" olarak yorumlanmıştır.

Sünni tefsirler Fatiha 6'daki "kendilerine nimet verilenler"in başında Hz. Ebu Bekir'in geldiği yorumunu yapar. Şia ise bu yorumun batıl olduğunu Sünni kaynaklar üzerinden isbata girişir. Hz. Rasul: "Fatıma bendendir, onu öfkelendiren beni öfkelendirir" demiştir.[29] Yine Buhari'de yer alan bir rivayette Hz. Fatıma'nın Fedek arazileri yüzünden Hz. Ebu Bekir'e öfkelendiği ve ölünceye kadar konuşmadığı kayıtlıdır. Şii yoruma göre işte bu yüzden Hz. Ebu Bekir asla "kendilerine nimet verilenlerden" olamaz. Bu yorumu savunan bir Şii müellif hızını alamaz ve "Eğer Allah Rasulü Ebu Bekir'i 'sıddik' vasfıyla tanıtmış olsaydı, Abbas'ın ve Ali'nin Ebu Bekir'i 'yalancı, günahkâr, hilebaz ve hain' kabul etmesi mümkün olabilir miydi" der. Sözüne Sünnilerin en muteber hadis kitabı Müslim'den bir de tanık getirir. Müslim'in Cihad ve Siyer kitabında naklettiği uzun bir rivayette, gerçekten de Hz. Peygamber'in damadı Hz. Ali ve amcası Abbas'ın, Rasulullah'ın mirası meselesinden dolayı Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i "yalancı, günahkâr, hilebaz, hain" (*kâzib, âsim, ğâdir, hâin*) olarak gördüğü nakle-

29 Buhari, F. Ashab, 232 ve 278.

dilmektedir. Üstelik onların bu görüşü bizzat Hz. Ömer'in dilinden de teyit edilmektedir.[30] Böylece Şii yazar Sünni tezini yine Sünni kaynaklara dayanarak çürütmenin tarifsiz neşesine gark olur.[31]

Mezhebî aşırı yorum Şia'ya has bir şey değildir. İşte Sünni aşırı yoruma bir örnek: Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etme iddiasındaki Hanbeli âlim Şinkîti, tefsirinde Hz. Harun'un sakalından çekiştiren kardeşi Musa'ya söylediği "Ey anamın oğlu! Sakalımdan tutma!" (Taha 94) sözünün sakal bırakmanın lüzumuna delalet ettiği yorumunu yapar.

Aşırı yorum kervanına, bilimsel tefsir ekolü de katılmıştır. Hintli âlim İnayetullah Han el-Meşriki'ye (ö. 1963) göre Neml 18'de Hz. Süleyman'ın dilinden anladığı 'konuşan' karınca, ordugâha bakteri yayan böcekleri temsil ediyormuş. Fakat Hz. Süleyman bu tehlikeyi modern dünyadakine benzer tüm gereçlere başvurarak atlatmış. el-Meşriki'ye göre doğa kanunlarını teknolojik amaçlarla kullanmak *salât* imiş. Bu açıdan da batılılar namazı en iyi kılanlarmış. Yine aynı isme göre Kur'an'daki *cennet* ile bu dünyanın cennete çevrilmesi kastedilmektedir, ahiret kastedilmemektedir. Bir başka altkıtalı alim

30 Müslim, *Sahih*, K. Cihad, 49.

31 Ali Ekber Babai, *Tefsir Ekolleri* II, 418-419. Bu tefsir değil, başka bir şey. Bu olay gerçekten olmuş olabilir. Hatalı Hz. Ebu Bekir olabilir. Fakat bu konuda hata yapmış olması, onun sıddıklerden olmasına mani değildir. Zira hatasız kul olmaz. Abbas ona bu lafları saymış olabilir. Hz. Ali de buna katılmış olabilir. Eğer böyleyse, kızgınlıkla söylediğini, hata ettiğini öfkesiyle konuştuğunu düşünmekte hiçbir beis yok. Tıpkı Hz. Ebu Bekir'in Hz. Fatıma'yı kızdıran kararında hata etmiş olabileceği gibi. Kaldı ki, Hz. Ebu Bekir'e tavrında Hz. Fatıma da hata etmiş, öfkesine yenilmiş olabilir. Adı geçen bu isimlerin hiçbiri masum değildir. Kur'an, peygamberlerin günah ve hatalarını sayarken, bu seçkin isimleri masum saymak, Kur'an'ın temel ilkelerine aykırıdır. Kur'an'da birçok yerde Allah Rasulü'ne "günahın için bağışlanma dile" denilir. Allah Rasulü için söz konusu olan ailesi ve diğer sahabiler için olmayacak mıdır? Fakat Şiilerin "İmamlar masumdur" tezi ile Sünnilerin sahabenin tümü için dillendirdikleri "Hepsi adildir" tezi, iki tarafın da bu konuda birbirine söyleyecek sözü olmadığını göstermektedir. Söyleseler bile, bir tarafın delili diğerini bağlamadığı için değişen bir şey olmamaktadır. Sünnilerin sahihlik kriteri Şiiler açısından, Şiilerin sahihlik kriteri de Sünniler açısından geçerli değildir. Peki, Sünniler ve Şiiler hiçbir şeylerini değiştirmeden, nasıl olacak da Müslümanların vahdeti gerçekleşecek? Aynı şey dirayet ve rivayet taraftarları için de geçerlidir. Her iki taraf da hakikat ve adaleti ölçü edinmeden nasıl olacak da birbirine yaklaşacak?

Gulam Ahmet Perviz, Müddessir 1'in "Sen ey reformcu" anlamına geldiğini, Arap dilinden izahlar eşliğinde söyler.[32]

Bir de hiçbir kategoriye girmeyen aşırı yorumlar var. Mesela Kirmani'ye göre Ğafir 34'teki Yusuf, Yakub oğlu Yusuf değil Hz. Yusuf'un oğlu Efraim'in oğlu Yusuf imiş. Kehf suresindeki Musa da Musa b. Menşa b. Yusuf imiş.[33]

32 Bu ve daha birçok örnek için bkz: J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Ankara 1994.

33 *İtkân* IV, 61.

5.2. KLASİK YORUM VE SORUNLARI

5.2.1. Yöntem sorunu

Usulsüzlük vusulsüzlüktür. Yöntemsizlik ne kadar yanlışsa, yöntem fetişizmi de o kadar yanlıştır. Zira usul/yöntem denilen şeyi koyan da yine insanlardır. Sonuçta her usul kuralı bir akli çıkarım (istinbat) sonucunda elde edilir. Elde edilen hemen her kuralın istisnaları olur. Tek bir asıldan farklı usuller çıkarılmasının sebebi de budur. Aynı asıldan geçmişte çıkarılan eski usuller olduğu gibi, gelecekte çıkarılacak yeni usuller de olacaktır.

"Bir tefsir usulü var mıdır?" sorusuna geleneksel tefsirin vereceği cevap "evet"tir. Biz bu "evet"i doğru kabul edip mesela, "Muhkem ve müteşabihi ayırt edebileceğimiz objektif usul kuralları nelerdir?" sorusunu sorsak, ne cevap alırdık dersiniz? Aynı soru hepsi de tefsir ilminin temel konuları olan nesh teorisi, husus-umum, mecaz-hakikat, icazu'l-Kur'an, delalet, kıraat farklılıkları, nüzul sebepleri ve daha birçok mesele için geçerlidir. Bu soruların cevaplarının, sadece bir mezhepten diğerine değil, aynı mezhebin kendi içinde dahi değişiklik arz ettiği görülecektir. Şu halde bu nasıl bir 'usul'? Bu nice bir 'usul kuralı'dır?

Aynı şey *Ulumu'l-Kur'an*'a dair eserler için de söz konusudur. Kur'an ilimleri bir tefsir yöntemi değildir ve böyle bir iddia da taşımamaktadır. Çıkış amacı da bu değildir. Zerkeşi ve Süyuti'nin Kur'an ilimlerine dair eserleri dev birer Kur'an ansiklopedisi hükmündedir. Doğrusu bu eserler ortaya dört başı mamur bir tefsir usulü koymamaktadır. Ayrıca bu eserlerde yer alan "fezail", "tenasüb" gibi bahislerin Kur'an'ı anlama yöntemine ne katkı sağlayacağı da ayrı bir tartışma

konusudur. Bu eserlerden sonra yazılan tefsir usulüne dair eserlerin hemen tamamı bu iki kaynağın özeti mesabesindedir. Kur'an ilimlerine yönelik son dönemlerde ortaya çıkan eleştiriler, tefsir ilminin usule ilişkin zaaflarının anlaşılmasına olumlu katkılarda bulunmuştur.[34]

5.2.2. Nesh sorunu

Kur'an, içinde hiçbir kuşkuya ve şaibeye yer olmayan bir kitaptır. Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen her mü'min buna böyle inanır. İlk ayetinden son ayetine kadar Allah katından gelmiştir. Onda yer alan her ayetin hükmü kıyamete kadar bakidir. Onun bir ayetinin hükümsüz olduğunu söylemekle ondan bir ayeti çıkarmak özünde aynı şeydir. Ona ne önden ne arkadan, ne gizlice ne açıktan, hiçbir batıl ilişemez (Fussılet 42). Kur'an'a bir şey eklendiği veya ondan bir şey çıkarıldığı iddiası, onun *lâ raybe fîh* olma özelliğiyle çelişir. Bu türden tüm iddialar kimden ve hangi referansla gelirse gelsin reddedilmelidir.

Klasik *nesh* teorisi, Kur'an'ın *lâ raybe fîh* olma özelliğini yaralayan ve tartışılır kılan bir teoridir. Bu teoriye göre Kur'an'daki bazı ayetlerin hükmünü daha başka ayetler iptal etmiştir. Hükmü iptal eden ayet "nasih", hükmü iptal edilen ayet "mensuh", bu işlem de "nesh" diye isimlendirilmiştir. Bu teori iki anafikir üzerinde yükselir:

1. Kur'an'ın bazı ayetleri birbiriyle çelişmektedir, bunu ancak nesh yöntemiyle çözebiliriz.[35]

---

34 *İtkân* eleştirisi için bkz: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-Nas/Dirase fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire 1993; Türkçesi: *İlahi Hitabın Tabiatı/Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Ankara, 2001. Klasik usule getirilen eleştirilerin hepsi elbette isabetli değildir. Mesela Ebu Zeyd şöyle der: *"Mâ kâne li-fulan* formu Arap dilinde o kimsenin daha önce o işi yaptığına delalet eder" (*Mefhumu'n-Nas*, s. 128). Bu 'kural' asla doğru olamaz. Zira "bir peygamberin ganimet aşırması olacak şey değildir" (Âl-i İmran 161) ayeti ile, "Allah mü'minleri sizin üzerinde bulunduğunuz halde bırakacak değildir (Âl-i İmran 179) ayetinde aynı kalıp kullanılmıştır. Hz. Rasul'ün daha önceden ganimetten mal aşırdığını kim söyleyebilir? *İtkân*'dan yola çıkılarak yapılan bir Kur'an ilimleri eleştirisi için bkz: M. Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s.44-45.

35 "Aklen kaçınılması imkânsız olan yerde nesh caiz olur." (Matüridi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, vr. 316b)

2. Kur'an'da hükmü iptal edilmiş (*mensuh*) ayetler bulunmaktadır.

Bu iki madde de Kur'an tarafından reddedilir:

1. Kur'an, kendisinde çelişki bulunduğunu ima eden her tür iddiayı Nisâ 82'de kesin bir dille reddeder.

2. Kur'an Kehf 27'de kelimelerini kimsenin değiştiremeyeceğini, İsrâ 9'da kendisinin en doğru yola ulaştıran rehber olduğunu söyler.

Nesh teorisi yanlılarının, delil olarak getirdikleri ayetlerin savundukları görüşlerle hiçbir alakası yoktur. Tek tek ele alalım:

1. Bakara 106: "Biz yerine yenisini ya da daha hayırlısını getirmeden bir mesajı unutturmayız ya da yürürlükten kaldırmayız." Bu ayet üç açıdan neshe delil gösterilemez: a) Burada sözü edilen ayetler, Tevrat ve İncil'de yer alan Cumartesi yasağı, doğuya ve batıya yönelerek ibadet gibi hükümlerdir. b) *Nesh*in anlamı "istinsah", yani ilahi kelamın Levh-i Mahfuz'dan aktarılmasıdır. Bu görüş ayetin bağlamıyla uyumlu değildir. c) Bir şart-cevap cümlesi olan bu ayet Kur'an'da neshin vuku bulduğuna değil, olması hâlinde daha iyisinin veya benzerinin ikamesine delildir. Öte yandan bu ayetin ait olduğu pasaj, daha önce kendilerine vahiy ile hitap edilen toplulukların ilâhî kelama sırt çevirmeleri ve buna da gerekçe üretmelerinin anlatıldığı bir pasajın hemen ardından gelmektedir. Açıktır ki ayette, Yahudilerin Hz. Muhammed'e gelen mesaja sırt dönme gerekçeleri çürütülmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu olan nesh, Kur'an'daki herhangi bir ayetin hükmünün iptali değil, Musa'ya verilen türden bir hissî mucizenin neshidir. Ayetin bağlamı ve nüzul sebebi bunu doğrulamaktadır.

2. Nahl 101: "Ve Biz bir ayeti diğer bir ayetle değiştirdiğimizde -ki Allah neyi ne zaman indireceğini pekâlâ bilir- 'Sen sadece ve sadece uydurduklarını söyleyen birisin!' derler." İçinde 'nesh' kelimesi geçmeyen bu ayetten, bir ayetin bir diğer ayetin hükmünü iptal ettiği sonucuna asla varıla-

ıaz. 'Ayet' ile iki şey kastedilmiş olabilir: a) Mucize: Z
Kur'an mucizesi önceki peygamberlere verilen hissî mu
elerin yerine konulmuştur. İsrâ 59 ve Ankebût 51, A
asulü'ne Kur'an dışında mucize verilmediğini açıkça söy
) Vahyin kaynağında bir mesajın, o mesajın muhatapl
ın davranışlarındaki değişikliğe ilahi bir mukabele ola
iğeriyle değiştirilmesi.[36] Zira ayette 'tebdil' geçmektedir.
iğerini tebdil eden iki ayet aynı anda Kur'an'da yer alan
una 'tebdil' denmez. *Tebdil* denmesi için, "birinin yerini
erinin alması" şarttır. Üstelik bu ayet Mekkîdir. Bu teo
ıvunanlara göre Mekke'de nesh geçerli değildir. Bu ayet
yet' kelimesi de 'risalet' ya da 'hissî mucize' anlamına ge

3. Ra'd 39: Bu ayetin konuyla hiçbir alakası yoktur. C
aki "mahvetme" ve "sabit bırakma" ile kastedilenin Ku
yetleri olmadığı açıktır.

Nesh teorisi Kur'an'dan destek bulamadığı gibi, A
asulü'nden de destek bulamamıştır. Zira Allah Rasulü'n
bu ayet şu ayeti nesheder" diyen bir tek haber gelmemi
şin garibi, bu teoriyi savunanlar kendi aralarında bir na
nensuh listesine sahip değildir. Rakamı 300'e kadar çı
anlar olduğu gibi, 1'e kadar indirenler de vardır.[37] "Bu iş

---

5 Allah'ın nimetini nankörlükle tebdil eden kişiler için bkz: İbrahim
Allah'ın kötü bir durumu daha hayırlı bir durumla tebdil etmesi hakk
bkz: A'râf 95 ve Kalem 32. Allah'ın bir nesli daha hayırlı bir nesille t
etmesi için bkz: Mearic 41.

7 Mensuh ayet sayısı kişiden kişiye değişmektedir: İbnu'l-Cevzi'ye göre
Kerhi'ye göre 218, İbn Hazm'a göre 214, Uchuri ve İbn Selame'ye göre
Ebu'l-Berekat'a göre 210, Nahhas'a göre 134, Süyuti'ye göre 20'dir.
Veliyyullah mensuh ayet sayısını 5'e düşürür. Bunlardan üçü Hz. Nel
ilgilidir. Geriye kalan iki ayette de neshi gerektiren bir husus olmadığını
ler. Muasır Şii alim Ebulkasım Hôi, necva ayeti dışında Kur'an'da me
ayet olmadığı görüşündedir (Hoi, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum 139
373). Zahirilerin neshe bakışı için bkz: İbn Hazm, *el-İhkam*, I, 475. Mu
müfessir Ebu Müslim el-Isfahani neshi reddeder. Hintli âlim Seyyid Ah
Han, neshi kabul etmenin Kur'an'ı şairlerin karalama defterine dönü
mek demeye geldiğini söyler. Musa Carullah neshi reddeder. Müfessi
batabai şöyle der: "Kur'an nesih, iptal, ilave, süsleme ve ona egemen ol
hiçbir otorite kabul etmeyen bir kitaptır. Çünkü bu tür şeyleri kabul
bir kitap, bir tür değişim ve başkalaşımı da kabul etmek zorunda kalır.
Kur'an çelişkiyi kabul etmediğine göre, gelişim ve başkalaşımı da kabu
meyecektir." (*el-Mizan*, V, 20-21)

kadar basit midir" diyecek olana verilecek cevap yoktur. Bu durumda, tevatürle sabit olan ayetlerin hükmü 'içtihat'la sakıt olmaktadır. Hangi usul kuralının karnı bu kadar geniştir?

Nesh teorisini savunanların çelişki görüp birini diğeriyle neshettikleri örneklerden hiçbiri asla ve kat'a çelişki içermez. Mesela oruç tutmakta zorlananlarla ilgili Bakara 184'ün bir cümlesinin diğer cümlesini neshettiği iddia edilir. Bu Kur'an'a haksızlıktır. Ortada izah edilemeyecek bir şey de yoktur. "Kılıç ayeti" diye bilinen Bakara 216'nın barışı, hoşgörüyü, güzel öğüdü, inanç özgürlüğünü içeren 100'e yakın ayeti neshettiği iddia edilmiştir. Tevbe 5'teki "haram aylar çıktığı zaman" cümleciğinin Kur'an'daki 114 ayetin hükmünü neshettiği söylenmiştir.[38] Mesela Bakara 216 ile iptal edildiği söylenen ayetlerden biri Mekke şartlarında inmiş olan Gaşiye 21-22'dir. Mekke'nin şartları ayrı, Medine'nin şartları ayrıdır. Kaldı ki, "Zorlama dinde yoktur" diyerek inanç özgürlüğünü garanti altına alan Bakara 256, nasih olduğu iddia edilen ayetten daha sonra inmiştir.

Mücadile 12'nin 13. ayetle neshedildiği savunulmuştur. Oysa lider konumunda olan insanların zamanı, bugün de gerekli-gereksiz özel görüşme (*necvâ*) talepleriyle çalınmakta, bu ayet bu soruna çözüm sunmaktadır.[39] İçkili iken namaza yaklaşmayı yasaklayan Nisâ 43'ün, içkiyi tümden yasaklayan Maide 91 ile neshedildiği savunulmuştur. Oysa benzer toplumsal şartlar o gün olduğu gibi bugün ve gelecekte de geçerlidir. O ayetin hükmü benzer her durumda tatbik edilir. Nesh taraftar-

38 Bakara 216'nın 100 küsur ayetin hükmünü iptal ettiğini söyleyen Pezdevi, Tevbe 5'teki bir cümlenin 114 ayetin hükmünü iptal ettiğini söyleyen ise Kadı İbnu'l-Arabi'dir (*Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut ty., I, 102).

39 Mesela biri gelip bir âlim veya uzmandan bir meseleyi görüşmek için özel görüşme (*necvâ*) talep eder. Bunun en asgari adabı, özel görüşme talep ettiği o konuda önceden bir hazırlık yapması, o alimin veya uzmanın yazdıklarını okumuş, söylediklerini dinlemiş olmasıdır. Bu emeğe saygının da bir gereğidir. Bunu yapmayanın özel görüşme talebi âlimin veya uzmanın zamanını çalmaktır. O âlim veya uzman bu tür özel görüşme talepleri için önceden yazdıklarının okunmasını, ortaya koyduğu emeğin hakkının verilmesini talep etmesi, necva ayetinin maksadıyla amel etmektir. Bu sorun bugün de devam ettiğine göre, bu ayete kim hükmü iptal edilmiş (mensuh) gözüyle bakabilir?

larına göre Bakara 115 Bakara 144 ile, Enfal 65 aynı surenin 66. ayeti ile, Mumtehane 10. ayet 11. ayet ile neshedilmiştir. Böyle uzayıp gidiyor.[40]

Peki, hükmü iptal edildiği varsayılan ayet Kur'an'da hâlâ niçin duruyor? Hükümsüz ayetin Kur'an'da işi ne? Madem hükümsüz, o niçin kalkmıyor? Madem kalıyor, neden hükümsüz? Bu türden sorulara verilen cevapların iler tutar hiçbir yanı yok. Asıl soru şu: Kendisi beşer olan bir insan, ne cüretle âlemlerin Rabbi Allah'ın bir ayetini hükümsüz ilan edebilir? Nihayetinde neshe verilen tüm örnekler bunu söyleyenlerin kendi görüşleridir. Kur'an'dan bir ayetin hükmünü iptal etmek bu kadar kolay mıdır? Kur'an'ın "kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr etmek" (Bakara 85) dediği şeyi andıran bir durumla karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir.

Bu noktada cevaplanması gereken soru şudur: Peki, çok büyük cür'et isteyen böyle bir teoriye kim neden ihtiyaç duymuştur?

Cevap: Nesh'in önce tanımını değiştirip sonra alanını yüzlerce ayeti içerecek şekilde genişletme operasyonu, hadisi paralel vahiy ilan eden ideolojik hadis erbabının özel gayretiyle gerçekleşmiştir. Bu mesele, Kur'an bilgi sisteminin iki asli ayağı olan 'gayb' ve 'şahadet'in yanına (Haşr 22), 'nass' isimli zanna dayalı üçüncü bir protez ayak icat etmekle alakalı bir durumdur. Birbiriyle çelişen ve asla telif edilemeyen zanna dayalı rivayetleri Kur'an'la telif etmenin yolu yoktur. Keçinin ayeti yediği, bu yüzden ayetin Kur'an'a girmediği rivayetleri başka türlü nasıl telif edilebilirdi? Allah Rasulü'nün yarın kendisine de muhataplarına da ne olacağını bilmediğini söyleyen ayetle (Ahkaf 9), Sevgili Peygamberimizin ağzına 30 yıl, 50 yıl, 100 yıl, 150 yıl 500 yıl, 1000 yıl sonra çıkacak hiziplerin, doğacak insanların, olacak durumların bilgisini koyan rivayetler başka türlü nasıl telif edilebilirdi?

40 Neshe konu edilen ayetler umum-husus, mutlak-mukayyet, mücmel-müfesser ve tedricilik açısından ele alındığında, neshe zerre kadar ihtiyaç bırakmamaktadır. Neshe konu edilen tüm ayetlerin neshe gerek kalmadan gayet makul açıklamaları yapılmıştır. Bu konuda yetkin eserler yazılmıştır (Bkz: Cabiri, *Fehmu'l-Kur'an*, III, 102-109, 255; M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele: Nesh ve Müteşabih*, İstanbul 2004).

Allah Rasulü'ne Kur'an'dan başka mucize verilmeyişinin nedenini açıklayan İsrâ 59 ile, sonradan uydurulan yüzlerce hatta binlerce mucize rivayeti nasıl telif edilebilirdi? Rivayet edebiyatının Kur'an'la uzlaştırılması için nesh gibi bir teoriye ihtiyaç vardı. Yahudi ilahiyatının da yardımıyla bu teori İslam'a uyarlandı.[41]

Nesh taraftarları işi, hadisin Kur'an'ı neshetmesine kadar vardırmıştır. Bu teorinin dinin temellerine yönelik tehdidi asıl bu noktada görülür. Zira bir Kur'an ayetinin hükmünü hadisle iptal etmek, zannı hakikate üstün kılmaktır. Zira hadisler zan ifade ederler. Kur'an'ın ifadesiyle "zan insanı hakikatten müstağni kılmaz".

Nesh teorisi, klasik tefsirin temel bir sorunu olarak karşımızda durmaktadır. Sorun daha nesh kavramının tanımında başlamaktadır. Böyle bir teoriye dayanarak Allah'ın kitabındaki bir ayetin hükmünün iptal edildiğini iddia etmek büyük vebaldir.

Nesh konusu klasik yorumun yumuşak karnıdır. Neshi, 'geleneksel tarihselcilik' diye adlandırabiliriz. Kur'an'daki birkaç ahkâm ayetini tarihselci bakış açısıyla yorumlayanlara -tekfir de dâhil- etmediğini bırakmayanların, nesh yoluyla yüzlerce ayeti hükümsüz bırakan geleneksel yorumları ve sahiplerini savunmaları ne yaman çelişkidir. Sözün özü: Yukarıdaki anlamıyla nesh, 'büyük kopuş'un işaret taşlarından biridir.

5.2.3. İsrailiyyat ve Mesihiyyat sorunu

Günümüzde İslam adına iki tane din var: İndirilen din, uydurulan din. İndirilen dinin sahibi Allah, uydurulan dinin sahibi insanlardır. İndirilen din tamamlanmıştır, uydurulan din sonsuza kadar tamamlanmayacak, birileri yeni şeyler ilave etmeyi sürdürecektir. İndirilen din ilahidir, uydurulan din beşeridir. İndirilen dini Allah tanımlamıştır, uydurulan din tanım kabul etmemektedir. İndirilen dinin kurallarını Allah

41 Nesh teorisinin Yahudi ilahiyatındaki kökleri için bkz: Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 165.

koymuştur. Uydurulan din, hurafeleri kural edinmiştir. İndirilen dinin kaynağı ilahi vahiy, uydurulan dinin kaynağı ise... Evet, işte tam buraya geldiğimizde önümüze uydurulan dinin iki kaynağı çıkar: İsrailiyyat ve Mesihiyyat.

İsrailiyyat ve Mesihiyyat, dinî bir kılıfa bürünmüş Yahudi ve Hıristiyan kültürüdür. Kur'anî bir zihinle ifade edersek, İsrailiyyat ve Mesihiyyat, Musevi ve İsevi İslam'ın yerine uydurulmuş olan iki gelenektir. İkisinin de ortak yanı, hak ile batılın birbirine karışmış olmasıdır. Karışımın içindeki hak, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya indirilen vahiylerdir. Karışımın içindeki batıl ise, bu iki vahiy damarına sonradan enjekte edilen her şeydir.

İsrailiyyat ve Mesihiyyat, ikinci el ilahiyattır. Bir başka ifadeyle, elden düşme teolojidir. Bir başka açıdan 'İçimizdeki İsrail'dir. Şöyle ki: Kökeni hayli karışık olan İbrani kavmi, peygamberleri Musa'nın kendilerini vahiyle özgürleştirmesi yerine, kendilerini köleleştiren Firavun ülkesinin soğan ve sarımsağını tercih ettiler. Allah'ın vahyini hayatlarında taşımak yerine, omuzlarında sandık (*tâbût*) içinde taşımayı marifet bildiler. Onunla amel etmek yerine, onu telaffuz etmeyi amel edindiler. Hepsinden kötüsü bu kavim, tarih boyunca ilişkiye girdiği diğer milletlerin kültür ve inançlarını taklit etti. Kur'an'ın ifadesiyle, taklitte "alçak maymun" rolünü oynadılar.

Firavunlar, hür olan İbranileri köleleştirerek çalıştırdılar. Bu vakıaya rağmen onlar, Mısır'ın pagan kültürünü taklit ettiler. İnekle temsil edilen Hathor, Mısır tanrılarının en eskisiydi. İşte onun yavrusu olan buzağı, kalplerinde taht kurdu. Filistin'e geldiklerinde komşu pagan kavimlerin putlarına taptılar. Yahudi krallar şehirlerini, başta Baal olmak üzere bu putların heykelleriyle süslediler. Asurlular eliyle Babil'e sürüldüklerinde, oradan büyü dinini öğrendiler. Mecusi Persler eliyle esaretten kurtulunca, bu kez onların düalist inancını ilahiyatlarına kattılar. Yahudi bâtıniliği olan Kabala ve Zoharcılığın kökeni oradan gelir. Helen döneminde, pagan Yunan kültürüne tutuldular, din dillerini bile Yunanca yaptılar. İşte İsrailiyyat adı verilen devasa dinî edebiyat, bütün bu kültürlerin karışımı olarak ortaya çıktı.

Aynı şey Mesihiyyat için de geçerlidir. Hz. İsa yeni bir yasa getirmemişti. Hz. Musa'nın yasasına tabi olduğunu söylüyordu. "Engerek soyu" diye çıkıştığı Yahudileşmiş İsrailoğulları, Musa'nın şeriatını şefkatsiz ve merhametsiz hale getirmişti. İsa onları, dini kurallara hapsettikleri, içini boşalttıkları için eleştiriyordu. Tüm çabası, ruhsuzlaştırılan Musa şeriatına ruh kazandırmaktı. Mesajını tebliğ etti ve gitti. Fakat Hz. İsa'nın mesajının başına çok daha kötü bir kaza geldi: Pavlus... Yaşarken İsa'nın can düşmanı olan Pavlus, birden İsa'nın kendisine göründüğü iddiasıyla ortaya çıktı. Yeni bir din kurdu. İsa'yı o dinin ilahlarından biri haline getirecek taşları döşedi. Pavlus'un kurduğu dinin gerçek kimliği 'bâtınilik' (gnostisizm) idi. Doğup büyüdüğü Tarsus, tüm kadim bâtıniliklerin döküldüğü bir havuzdu. İskenderiye merkezli Helen bâtıniliği, Atina merkezli pagan bâtıniliği, Mısır ve daha sonra Harran merkezli hermetik bâtınilik, Hint ve Pers merkezli düalist bâtınilik... Hepsi orada birleşmişti. İşte Mesihiyyat adı verilen edebiyat da böyle ortaya çıktı.

Kur'an'ın ışığı Hicaz'ı aydınlattığında, İsrailiyyat ve Mesihiyyatı kucağında buldu. Müşrik olsun veya olmasın, bir Arabın bu iki gelenekten etkilenmemesi mümkün değildi. Zira çevrelerini bu iki kültür istila etmişti. Filistin, Şam, Yemen, Yesrib, Hayber, Teyma tamamen veya kısmen Yahudi idi. Mısır, Habeşistan, Necran tamamen; Yemen, Suriye ve Irak, Hîre merkezli Lahmiler, Yemame Arapları kısmen Hıristiyanlığa mensup idi. Yarımadada bu iki kültürü din olarak benimseyen birçok Arap ve Arap olmayan kabile vardı.

Muhammedî davetin bir numaralı ilkesi 'tevhid' idi. Bundan dolayı bir numaralı düşman olarak da 'şirk'i hedef almıştı. İlk davet Mekke müşriklerineydi. Davetin Mekke yıllarında Yahudi ve Hıristiyanlarla açıktan bir karşılaşma olmadı. Medine yıllarında saflar netleşmeye başladı. Allah Rasulü, Yahudilere "Naklettiğiniz gelenekle Allah'ın kelamını değiştirdiniz" (Markos 7:8-9) diye sitem eden Hz. İsa'nın yolunu izledi ve Medine'deki baskın Yahudi kültürüyle özel

mücadele etti. Kadını aşağılayan ve yok sayan bu kültürel tavra savaş açtı. Yahudilik, kadınların özel halini kadını aşağılamak için gerekçe yapıyordu. O, bu halin Allah'ın yasası olduğunu savunarak reddetti. Ancak Allah Rasulü'nün reddine rağmen, ilerleyen dönemde Yahudi kültürü Müslüman zihnini iğfal edecek ve kadının özel hali her tür ibadete engel telakki edilecektir. Yine Allah Rasulü, pis-temiz tasavvurunu Yahudi kültürünün oluşturduğu Ebu Hüreyre'nin zihniyetini reddetti. Yahudilerin kâinatın oluşumuna dair hurafelerini ironik bir tebessümle reddetti. Kâhin bir Yahudi çocuğunun (İbn Sayyad) 12'den tutturduğu kehanetini 'şeytani' bularak reddetti. Hıristiyan kültüründen etkilenerek ruhbanlığa kalkışan bir grup sahabiyi azarladı.[42]

Allah Rasulünden sonra çevredeki uyanık Yahudiler, yıldızı parlayan Medine'yi gözlerine kestirdiler. Bunlar arasında Müslüman olan eski haham Ka'bu'l-Ahbar ve Vehb b. Münebbih gibiler de vardı.[43] Bunların yaydığı kültür, Yahudilerin ve Hıristiyanların sözlü dinî kültürüydü. İşin asıl tehlikeli tarafı bundan sonra başlıyordu. Bu rivayetler ilerleyen yıllar içerisinde tefsirlerin içinde Kur'an'ın yorumu olarak

42 Taberi, Maide 93'ün tefsirinde şu rivayeti nakleder: "Birtakım sahabiler Osman b. Maz'un'un evinde toplandılar ve dediler ki: "Hıristiyanlar kendilerine bazı şeyleri haram kıldılar. Biz de onlar gibi bir kısım nimetleri kendimize haram kılmadıkça takvaya eremeyiz..." Burada sayılan örnekler ve daha fazlası için şu eserimize bkz: *Yahudileşme Temayülü*, İstanbul 1995.

43 Hz. Ömer Ka'bu'l-Ahbar'a, İsrailiyyatı Müslümanlara taşıdığı ve Emevileri Haşimilere karşı kışkırttığı için sopa çekmişti. Hz. Ömer onun Elia (Kudüs) ve İshak'ın kurban edildiği varsayılan kayaya ilişkin hurafelerini reddetti (İbn Kesir, *el-Bidaye*, IX, 656). Ka'bu'l-Ahbar için İbn Mes'ud; "O hâlâ Yahudiliği bırakmadı" der. Ebu Zer ona "Ey Yahudi çocuğu" diye çıkışır. Huzeyfe b. Yeman yalan söylediğini yüzüne vurur. Sonradan Muaviye'nin danışmanı ve Ebu Hüreyre'nin üstadı olacak olan bu isim, Hz. Ömer'in öleceğini üç gün önceden haber vermişti (İbn Sa'd, *Tabakat* III, 354). 'İçimizdeki İsrail' olan İsrailiyyatı rivayet kültürü içinden bize servis edenler, bunu Ka'b'ın kerameti olarak inanmamızı isterler. Fakat "Acaba Ömer'in katlinde Ka'b'ın eli var mıydı?" sorusunu hiç sormazlar. Soranlara da hiç tahammül edemezler. Cesur Mısırlı âlim Mahmud Ebu Reyye'nin Ka'b'ı "İlk Siyonist" saymasının sebebi de bu olsa gerek (Mahmud Ebu Reyye'nin bu konudaki müstakil makalesi Kahire'de yayımlanan *er-Risale* dergisinde yayınlanmıştır. Atıf için bkz: Mahmud Ebu Reyye, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, İstanbul 1988, s. 166, dn: 8). Şu bir gerçek ki: İçimizdeki İsrail olan İsrailiyyatta dost alemlerin İsrail düşmanlığı, pek yaman bir çelişkidir.

arz-ı endam edecekti. İbn Haldun bu acı gerçeği gören ender âlimlerden biridir:

"Bunlardan çoğu, halkın bildiği sıradan bilgilerden fazlasını bilmiyorlardı ve Arabistan Yahudilerinin çoğu da Yahudileşmiş Himyerlilerdi. Müslüman olduklarında, şeriat hükümlerine taalluk eden hususlarda, mevcut zihniyetleri üzere kaldılar. Yaratılışın başlangıcı hakkındaki rivayetler, gelecekte olması beklenen olumsuz haberlere yönelik varsayımlar ve buna benzer şeylerle örülü bir anlayıştı. Onlar arasında Ka'bu'l-Ahbar, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selam, Ebu Hüreyre ve benzerleri vardı. *Tefsir ilmi, bu isimlerin yanlarında taşıdığı rivayetlerle ağzına kadar dolmuştur.*"[44]

İsrailiyyat ve Mesihiyyata dair en hassas nokta, bu iki kaynaktan İslam rivayet kültürü aracılığıyla taşınan malzemenin seçilip ayıklanmasıdır. Allah Rasulü sorgulamadan almayı da atmayı da hoş görmemiş, atılanın vahiy olabileceğini, alınanın uydurma olabileceğini hatırlatmıştır. Şu halde yapılacak şey bellidir: Bu iki kaynaktan İslam rivayet kültürü atına binerek içeri giren malzemeyi önceki vahiyler üzerinde otorite (müheymin) olduğu bizzat kendisi tarafından vurgulanan Kur'an'a arz etmek.

Ehl-i Kitap yoluyla gelen her şeyi Kur'an'a arz etmeksizin kaldırıp atmak, üç hakikati es geçmek demektir: a) İslam bütün peygamberlerin getirdiği dinin ortak adıdır ve Allah Rasulü İslam'ın kurucusu değil peygamberidir. b) Bu yüzden namaz, abdest, oruç, zekât, kurban gibi dinî uygulamalar önceki vahyin temsilcileri tarafından nesilden nesile taşınmıştır.[45] c) Kur'an güvenilir bir mihenk taşı ve otoritedir. Eğer doğru arz edilirse, neyi alıp neyi atacağımızı bize açık seçik olarak söyler.

---

44 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 439.

45 Muasır haham Ben Abhamson'un Yahudi çocukları için kaleme aldığı "Resimli Namaz Hocası"ndaki resimleri gören, ne dediğimi çok iyi anlar. Namazlarımız vakitlerine ve rekatlarına (yatsı hariç) kıyam, kıraat, rüku, secde ve son oturuş da dâhil rükünlerine varıncaya kadar aynıdır. Abdest de önceki şeriatlarla nesilden nesile intikal eden bir uygulamadır. Hz. Peygamber abdesti öğretirken: "İşte bu benim ve benden önceki nebilerin abdestidir" (*hâzâ vudûî ve vudûi'l-enbiyâi min kablî*) der (*el-Mustasfa* II, 225).

İsrailiyyat ve Mesihiyyatı hiçbir elekten geçirmeden alıp Müslümanların dini kültürüne enjekte eden sorumsuz tefsirler olduğu gibi, bu yabancı kültürlere karşı hassas davranan tefsirler de yazılmıştır. İsrailiyyat tehlikesinin farkında olan tefsirlerin en başında Endülüslü bilgin Abdulhak b. Atiyye'nin (ö. 541/1146) *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz* adlı tefsiri gelir. Abduh ve Reşid Rıza'nın müşterek tefsiri *el-Menar* da bu sınıfa girer.

5.2.3.1. Diğer dinlerden Müslüman kültürüne geçenler

'Büyük kopuş' sonrasında Müslümanların kültürüne giren ilahiyata dair birçok bahis, ya doğrudan ya da dolaylı olarak, başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere diğer dinlerden alınmıştır. Allah Rasulü'nün "cehennemde" dediği dalalet olan *bid'at* işte budur. Tamamlanmış bir din olan İslam'a sonradan dâhil edilen bir konuyu tesbit etmenin yolu onu Kur'an'a arz etmektir. O konunun menşeini: a) Ya geldiği kaynağı keşfederek, b) Ya da rivayet kültürü yoluyla bıraktığı izi takip ederek bulabiliriz. Bunların tam bir sayım dökümünü yapmak bu eserin kapsamını aşar. Fakat biz burada diğer dinlerden alınan 'bid'at ilahiyat'a örnekler verelim:

Mucize kavramı: Müslüman zihnini Kur'an'dan koparan "mucize" kavramına karşı çıkmak, Hz. Musa'nın asası ve yed-i beyzası türünden ilahi kudret delili anlamındaki ayetlere karşı çıkmak değildir. Bu ikincisi, Kur'an'ın dile getirdiği bir hakikattir. Bir Müslüman, Kur'anî bir hakikati reddederek Müslüman kalabilir mi? *Mucize* kavramı ne Kur'an'da ne de dokuz hadis derlemesinden oluşan *Kütüb-i Tis'a*'da hiç geçmez. Kur'an'da *ayet* kavramı yer alır. Başta yer-gök, diller-renkler, ay-güneş, kadın-erkek, Kur'an'ın birimleri ve Hz. Musa'nın asası hep ayettir. Mucize kavramının Müslüman kültürüne ilk girişi Hz. Rasul'den 300 yıl sonradır. Muhtemelen Hıristiyan ve Hind kültürlerinden esinlenilmiştir. Mucize, İslam'ın değil Hıristiyanlığın temelidir, onu çekerseniz ortada Hıristiyanlık kalmaz.

Keramet konusu: Kur'an, âdemoğlunun mükerrem kılındığını ifade eder. Bunun dışında bir keramet anlayışı, Kur'an'a ve elbette tamamlanmış dini Kur'an'dan öğrenmiş olan Hz. Rasul'e aykırıdır.[46] Keramet, Müslümanların komşu kültürlerden ithal ettiği akidelerden biridir. Bu akidenin kökeni ta Hermes, Orfeus, Zerdüşt ve Pisagor'a kadar gider. Müslümanların cahil kesimleri, Pavlus'un 'kerametleri'ni taklit eden Hıristiyan keşiş Benedict'in efsaneleri ve Hindu keşişlerin illüzyonlarıyla fütuhat sırasında karşılaşmışlar ve aşağılık duygusuna kapılmışlardı. Bu durumdan kurtulmak için uyar mı uymaz mı demeden sahte akide ithalatı yoluna gitmişlerdir. Keramet Müslümanların dinî kültürüne işte bu yolla girmiştir. Buna, emek vermek yerine cahil halkın inancını istismar ederek geçinen düzmece 'evliya'nın ihtirası da eklenince iş, içinden çıkılmaz bir vaziyet almıştır. Burada yine en basit soru sorulmamaktadır: Hz. Rasul, eşine yapılanın iftira olduğunu öğrenmek için haftalar boyu ayetin inişini beklemiştir. Hayber'de sunulan zehirli eti ağzına götüren Allah Rasulü, ondan daha önce sofradan yiyen Bişr'in kıvrandığını görünce elini çekmiştir. Hz. Ömer bir metre gerisindeki katilini, Hz. Ali ensesine sokulan hançeri fark edememişti.

Miraç konusu: Kur'an'da, "gece yürüyüşü" anlamına gelen *isrâ'* geçtiği halde (İsrâ 1), *mîrac* kavramı hiç geçmez. Bilakis Kur'an'a göre Miraç, müşriklerin siparişidir. Onlar Hz. Rasul'e, peygamber olduğunu ispat için "semaya yükselmelisin" (İsrâ 93) demişlerdir. Bu isteği reddeden yüce Allah, Hz.

46 İmam Azam Ebu Hanife'ye *Fıkh-ı Ekber* ve *Fıkh-ı Ebsat* diye yazmadığı iki kitabı yazdırıp, onun içine de onun yaşadığı tarihten en az 150 yıl sonra ortaya çıkmış olan "evliyanın kerameti haktır" akidesini monte etmek, âlemi kör herkesi sersem sanmaktır. Öncelikle bu iki kitabı ondan rivayet eden Nuh b. Meryem, hadis uydurduğu kendi itirafıyla sabit olan biridir (Enbiya Yıldırım, *Metin Tenkidi*, s. 621). İlginç olan da şudur ki, *Fıkh-ı Ekber*, İmam'dan 1.5 asır sonra yaşamış olan Eş'ari'ye cevap yetiştirmektedir. Bu eserin ona ait olmadığı, dört halifenin hilafete geliş sıralarına göre sıralanmış olmasından da anlaşılmaktadır. Bu görüş Ebu Hanife'nin uğruna hayatını koyduğu siyasi mücadelesiyle taban tabana zıttır. Bu sahte eserlerde onun 'irca' görüşüyle çelişen birçok görüş de mevcuttur. (Konuyla ilgili bkz: İsa Doğan, *Mürcie ve Ebu Hanife*, Samsun 1992, s. 107-110)

Rasul'e şunu emretmiştir: "De ki: Sübhanallah! Ben ölümlü bir faniden (beşer) başka neyim ki?" (İsrâ 93) Müşriklerin reddedilmiş siparişi, rivayet kültürü tarafından iki asır sonra satın alınarak tedarik yoluna gidilmiştir.

İlk miraç rivayetlerinin görüldüğü tarih, Hz. Rasul'den 200 yıl sonradır. Mesela Hicri 2. yy'da derlenmiş 8 hadis kitabında içinde miraç geçen bir rivayete rastlanmaz.[47] İmal edilen en sahih miraç rivayetleri çelişkilerle doludur. Buna örnek olarak, Yüce Allah ile pazarlık, daha 5. yılda inen Taha 130 ile 5 vakit olarak emredilen namazın ondan yıllarca sonra gerçekleştiği varsayılan miraçta verildiği ve Medine'de indiği rivayetleri ittifakla sabit olan Bakara'nın son ayetlerinin Mekke'de indiği rivayetleri sayılabilir.[48] Bir başka çelişki de, Hz. Peygamber döneminde adı *Eliya* (Tanrı Şehri) olan kentin, Miraç rivayetlerinde "Kudüs" olarak geçmesidir. Oysa *Eliya*, "Kudüs" adını yüzyıllar sonra almıştır.[49] Miraç rivayetlerindeki tevhide aykırı en büyük çelişki ise, Allah'a ulaşmak için katedilen onca yoldur. Oysa Kur'an Allah'ın şahdamarımızdan yakın olduğunu söylemiyor muydu? Bu basit soruyu sormak çok mu zordu ki, onlarca fason rivayetle bu ümmetin Allah ve peygamber inancını Kur'an'dan koparıp tahrif ettiler? Miraç rivayetlerinin kaynağının Mecusi dini olduğu kesindir. Müslüman kültürüne ya doğrudan Mecusi kültüründen, ya da dolaylı olarak Yahudilerden geçmiş olmalıdır. Zerdüşt dininin kut-

47 Bunlar: İmam Zeyd, *el-Cami*; Hemam b. Münebbih, *Sahife*; Ma'mer b. Raşid, *el-Cami*; Malik b. Enes, *Muvatta*; Rebi b. Habib, *el-Cami*; Abdullah b. Mubarek, *Kitab*; Abdürrezzak, *el-Musannef*; Humeydi, *Müsned*.

48 Miraç rivayetlerinin çelişkileri bunlarla sınırlı değildir. Mesela ünlü miraç rivayetine göre, her peygamber göğün bir katını mesken tutmuştur. Oysa bu peygamberlerin hepsi Allah'ın değişmez kanunu gereği ölmüştür. Ölen insanların gökte yaşadığına dair inanç, İslam'a değil Eski Mısır, İran ve Mezopotamya ruhçu ve animist kültürlerine aittir. Bu rivayetlerde geçen ve adına "Burak" denilen bineğin yukarıda sayılan kültürlerin efsanelerinde yer alan "Kanatlı At/Pegasus" ile benzerliği de enteresan bir hususdur.

49 *Eliya* (Kudüs) şehrinin Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan zamanında nasıl paralel Mekke, orada yaptırılan 'kubbe'nin de nasıl paralel Kâbe ilan edilip insanların hac için Mekke yerine Eliya'ya gitmeye ve Kâbe yerine 'kubbe'yi tavaf etmeye teşvik edildiğiyle ilgili ayrıntılar için şu kitabımıza bakınız: *Kader Risalesi ve Şerhi*, s. 93-94.

sal metinlerinde, bu dinin önderlerinden Zerdüşt, Kerdir ve Ardaviraf'ın miraçları anlatılır.[50]

Vahy-i gayr-ı metluv (okunmayan vahiy) konusu: Yahudilikten girdiği kesindir. Onlardaki sözlü geleneğin ilk halkasını oluşturan Mişna'nın İslam kültüründeki mukabilidir. Rabbinik Yahudilik, Mişna'yı önce "Paralel Tevrat" ilan etmiş, sonra Tevrat'a otorite yapmıştır.[51] Hz. Ömer bunun adını "Mişna" (*mesnât*) koymuş ve Kur'an dışındaki tüm rivayet malzemesinin yakılmasını emretmiştir.[52]

Kabir azabı konusu: Hiç alakası olmayan ayetlerle isbat edilmeye çalışılan kabir azabı konusu, tam anlamıyla bir elden düşme ilahiyattır. Kur'an iki âlemden söz eder: Dünya ve ahiret: "Rabbimiz bize dünyada da iyilik ver, ahirette de!" (Bakara 201) Uydurulan *kabir* veya *berzah âlemi* bu ikisine ilave edilmiştir. Berzah âleminin varlığına Furkan 53 ve Rahman 19-20'yi delil göstermek, gerçek bir kara mizahtır. İçinde geçen ve "engel, perde" anlamına gelen *berzah*'ın konuyla hiçbir alakası yoktur. Mü'minun 99-100 ise, onların uydurduğunun tam tersini söylemektedir. Berzah veya kabir âlemi, üçü de pagan olan Eski Mezopotamya, Eski Anadolu ve Eski Mısır dinlerinden Yahudiliğe, oradan da Müslüman kültürüne geçmiştir.[53]

---

50 Örnek olarak bkz: Ardaviraf, *Ardavirafname*, çev: Prof. Dr. Nimet Yıldırım, İstanbul 2013, s. 15-25.

51 Moses Maimonides der ki: "Bilinmelidir ki, Tanrı'nın üstadımız Musa'ya verdiği her Mitzva ile birlikte ona açıklaması da yanında verildi" (M. Sait Toprak, *Talmud ve Hadis*, İstanbul, 2012, s. 19). Mişna'nın vahiy ilan edilme süreci ve "*Vahy-i metluv-vahy-i gayr-ı metluv*" tezinin kaynağı olan "Yazılı Tevrat - Sözlü Tevrat" Yahudi tezinin icadı için bkz: Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001, s. 157-158. Hadis şeklinde Müslüman kültürüne geçen "Bana iki kap ilim verildi", "Bana kitap ve bir benzeri verildi" türü rivayetlerin Yahudi kültüründeki karşılığı için bkz: Age, s. 115. Mişna'ya yer açmak için Rabbiniklerin kendi kitapları olan Tevrat'a iftira etmeleriyle ilgili bkz: Age, s. 166. Tevrat'ın aslı kayıp diyen ve bundan hiç rahatsız olmayan Yahudi hahamı için bkz: Age, s. 167. Sözlü geleneğin itibarını artırmak için Tevrat'ı itibarsızlaştıran Yahudi din adamları sınıfı için bkz: Age, s. 168.

52 İbn Sa'd, *Tabakat* V, 188; Zehebi, *Siyer* V, 59. Beyhaki'nin aynı senetle aktardığı rivayette kelime "*el-mişnât*" olarak geçer (*Şu'ab* IV, 306-307). Abdullah b. Amr b. As rivayetteki "*mişna/el-mesnat*" kendisine sorulduğunda "Kur'an dışında yazılmış şeyler" cevabını verir (Darimi, *Mukaddime*, 42).

53 Kabir azabı meselesinde, dilenci bir Yahudi kadını Peygamberimizin hocası

Bu konu, 3. yüzyılın en popüler kelam konusu haline gelmiş ve konuyla hiç alakası olmayan ayetler üzerinden savunulmuştur. Bu yabancı akidenin ithal edilmesinin görünmeyen nedeni, Allah ile kul arasına sokulan kişilerin otoritesini güçlendirmektir. Kur'an'a göre hayat da alem de ikidir: Dünya ve ahiret. Rivayet kültürü buna "kabir hayatı" veya "berzah alemi" diye üçüncü bir alem uydurarak ilan etmiştir. Oysa "kabir âlemi" diye bir âlem olduğunu iddia etmek "yeniden diriliş"i (*ba'su ba'de'l-mevt*) inkâr etmektir. Zira kabirde bir hayat olduğunu iddia etmek, ölen kişinin kabirde dirildiğini iddia etmektir. Eğer öldükten sonra diriliş kabirdeyse, "yeniden diriliş" neyin nesidir? Yok, ahiretteyse, "kabir hayatı" neyin nesidir? Ahiret hayatında organlar konuşacak, şahitlik yapacaktır (Yasin 65). Fakat organlar kabir hayatında çürümüştür. Kur'an tek ölüm tadacağımızı söyler (Duhan 56). Kabir hayatı, bunu yalanlar. "Uydurduğu yalanı Allah'a isnat edenden daha zalim biri olabilir mi?" (Hud 18)

Kadercilik konusu: Kadercilik müşriklerin iman esaslarından biriydi. Mekke müşrikleri "Allah dilese biz şirk koşmazdık" diye inanıyorlardı. "Biz, insanın kaderini kendi çabasına bağlı kıldık" (İsrâ 13) diyen ve insanın Allah'ın verdiği iradeyle kendi kaderine müdahil olduğu bilincini yerleştiren Kur'an'a rağmen kadercilik akidenin bir parçası haline getirildi.[54] Kay-

makamına çıkaran ibretlik bir rivayeti buraya alalım: "Yahudi bir kadın Hz. Aişe'nin bir hizmetini görmüş veya dilenmek için kapısına gelmiştir. Hizmetinin veya sadaka talebinin karşılığı olarak Aişe bu kadına ikram etmiş, kadın "Allah seni kabir azabından korusun" diye dua etmiştir. Aişe "Ya Rasulullah! Kabirde azap var mıdır?" diye sormuş, Rasul de "Yahudiler yalan söylemiştir! Kıyamet gününden önce hiçbir azap yoktur" demiştir. Aradan bir müddet geçtikten sonra ne olmuşsa olmuş, Rasul bir öğle vakti dışarı çıkarak şöyle bağırmıştır: "Ey insanlar! Kabir azabından Allah'a sığının! Çünkü kabir azabı haktır." (İki ayrı versiyonu için bkz: Ahmed b. Hanbel, VI, 81, 164; Nesai, *Cenaiz*, 115) Meraklısına bir not daha: Kabir azabı konusunda İslam tarihinde ilk eseri, tıpkı Yahudilerde olduğu gibi Allah'ı bir insan şeklinde tasavvur eden Kerramiyye'nin kurucusu sufi şeyh İbn Kerram (ö. 265/869) yazmıştır (*Azabu'l-Kabr*). Bu zat, insanları "hadis" adı altında nakledilen şu tür rivayetlere iman etmeye çağırıyordu: "Allah'ın arşta oturuşu yeni yapılmış bir semere oturuşu gibidir, her tarafından dört parmak dışarı taşar".

54 Bu konuda 1350 yıl önce yazılmış bir metin ve şerhi için bkz: Mustafa İslâmoğlu, *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, İstanbul, 2012.

nağı "Eğer Allah isteseydi, ne biz ne de atalarımız şirk koşmazdık" (En'âm 148) diyen Arabistan müşrik kültürüydü.

Şerrin Allah'a isnadı konusu: Bu konu, önceleri Hıristiyan bir ilahiyatçı iken sonradan Müslüman olan ve Hıristiyan ilahiyatının sorunlarını bilinçli veya bilinçsiz İslam'a taşıyan İbn Küllab eliyle Müslüman kültürüne taşınmıştır.

Kelam-ı kadim konusu: Bu konu tam bir ikinci el ilahiyat ihracıdır. Yahudilikteki "Tevrat yaratılmamıştır, kadimdir" tezine dayanır. Kelam-ı Kadim kavramsallaştırmasını Müslüman kültüründe ilk kullanan da İbn Küllab'tır.

Sırat köprüsü inancı: Kur'an'da hiç yer almayan ve doğal olarak Kur'an'dan önce kitap nedir iman nedir bilmediği sabit olan Rasulullah'ın söylemesi de mümkün olmayan bu konu, Müslüman kültürüne Zerdüşt dininden geçmiştir. Zerdüşt kutsal metinlerinde bu köprünün sıfatı dahi aynen yer alır.[55]

Kadının âdet halinin beşeri münasebeti kesecek ve tüm ibadetlerden alıkoyacak bir murdarlık sayılması: Müslüman kültürüne bu inanç Yahudilerden, onlara da Zerdüştlükten geçmiştir.[56]

Bunlara ilâveten İsa'nın gökten inişi (*Nuzul-i İsa*) Zerdüşt inancından Yahudi ve Hıristiyanlığa, oradan da Müslüman kültürüne girmiştir. Âdem ve eşinin yaratılışı ve ço-

---

55 *Ardavirafname*'de bu köprü "çinvat köprüsü" adıyla geçmektedir. Bu eserde *sırat* için kullanılan "kıldan ince kılıçtan keskince" ifadesi aynen yer almaktadır (*Ardavirafname*, s. 30).

56 *Avesta* metninden özet olarak şunları çıkartıyoruz: Aybaşı olan kadına yemek getiren kişi ondan üç adım uzakta kalacak. Yemeğini pirinç, kurşun kaplarda getirecek. Bir çocuk, aybaşı olan kadına dokunursa, önce ellerini sonra vücudunu yıkayacak. Ay hali geçinceye kadar kadın, sakatlara ayrılan yerde oturacaktır. Aybaşı olan kadına yaklaşana kırbaç cezası verilecektir. *Ardavirafname*'nin 72. bölümünde, bunları teyit eden bir içerikle karşılaşıyoruz. Aybaşı dönemlerinde kendilerini korumayan; suya, ateşe, Sifendarmuz'a, toprağa, Hordad'a ve Mordod'a saygısızlık yapan; temiz olmadıkları bu günlerde göklere, güneşe ve aya bakan; büyükbaş hayvanları ve koyunları bu pis kanları ile inciten, temiz erkekleri kirleten günahkâr kadınların ruhları, öteki dünyada kendi aybaşı kanlarını içecektir. Bu kültürü kopyalayan *Eski Ahid*'de şunu okuyoruz: "Kan akıntısı olan kadın yedi gün murdardır. Ona her dokunan akşama kadar murdar olacaktır. Yattığı, oturduğu, her şey murdar olacaktır. Aybaşı günlerinin dışında kanaması olan kadın, aybaşı günleri gibi murdar olacaktır" (Levililer, 15:19-32).

cuklarının çoğalma şekli Yahudilikten Müslüman kültürüne girmiştir. Elest Bezmi (*kâlû belâ*) bir ayetin zorlama yorumlarıyla Müslüman dinî kültürüne ruhçu Hermetizmden iktibas edilerek monte edilmiştir.

Bu türden Kur'an'da yer almayıp da başka din ve kültürlerden önce Müslüman kültürüne, oradan da İslam'a sızan yabancı unsurlar dört sebepten dolayı reddedilmelidir:

1. Dinin Kur'an'la kemale ulaştığı, buna eklenecek her husus fazlalık olduğu için.

2. Kur'an'ın yetersizliği sapık anlayışını meşrulaştırdığı için.

3. Allah katında tek meşru dinin İslam olduğu gerçeğini tersyüz ettiği için.

4. Kur'an'ın mihenktaşı (müheymin) oluşunu yok saydığı için.

5.3. ÜÇ YORUM TARZI VE ÜÇ BİLGİ SİSTEMİ

Kuşeyri, tasavvufî tefsirinde, Hz. İbrahim'in 'Allah'ı buluş kıssası' olarak okuduğu kıssayı (En'an 76-78) ele aldığı yerde; "akılların yıldızı" ile *burhan*'ı, "ilim ayı" ile *beyan*'ı, "irfan güneşi" ile *irfan*'ı gördüğünü söyler.[57] Kuşeyri, kaşla göz arasında kendi meşrebini güneş makamına oturtsa da, yaptığı üçlü tasnif ve isimlendirme önemlidir. Buna göre akıl sahibi burhana, ilim sahibi beyana, marifet sahibi ise müşahade ve irfana dayanmaktadır. Cabiri Kuşeyri'nin bu üçlü tasnifinden yola çıkarak Müslümanların 13 asır boyunca ürettikleri dinî kültürü üç başlık altında tasnif eder: Aracı akıl olan ***burhan bilgi sistemi***, aracı nas olan ***beyan bilgi sistemi***, aracı keşif ve sezgi olan ***irfan bilgi sistemi***.[58]

Esasen burhan, beyan ve irfan üç ayrı yorum tarzıdır. Burhani yorum tarzı felsefi bilgiyi, beyani yorum tarzı nassa dayalı bilgiyi, irfani yorum tarzı keşfe ve sezgiye dayalı bâtını ve mistik bilgiyi kullanır. Burhan, delil elde etmede

---

57 Kuşeyri, *Lataifu'l-İşarat*, Kahire 1981, I, 485. Kuşeyri bu üçlü sistemi tefsirinde uygular. Mesela Nur 55. ayeti tefsir ederken bilgi hiyerarşisini dikkate alarak önce lafız ehlinin, ardından fıkıh ehlinin, ardından marifet ehlinin ayeti okuyuşlarını verir. Dikkat çekici olan, bunları birbirininden bağımsız ya da birbirini nakzeden değil de birbirini tamamlayan ve birbirini takip eden bir süreç olarak sunmasıdır. (*Lataif* II, 621)

58 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 369-371. Cabiri'ye göre; '*Beyan* bilgi sistemi, akıl ve duygular gibi dili de kullanır. *Burhan*, düşüncenin genelliğine ve külliliğine ulaşmaya çabalar. *İrfanın* tüm söylemi ise dilin yetersizliği üzerine kuruludur' (Cabiri, age, 9). Beyan bilgi sistemi dili, aklı, duyguyu, duyuları; elhasıl kullanılabilecek tüm yolları bilgi üretmek için meşru olarak kullanır. Burhan, aklı mutlaklaştırarak aklın kapsayıcılığı üzerine oturur ve sonuçta akıl totalitarizmine varır. İrfan ise, hem aklın hem de dilin yetersizliğini isbat peşindedir. Bunu ispat ettiği oranda, kendisine pay çıkarmaya ve alan açmaya çalışır.

aklı ve mantığı birinci derecede kullanan bilgi sistemidir. Beyan, nassı asıl, nassın yorumunda aklı fer olarak kullanan bir sistemdir. Kişisel eğilime bağlı olarak nass ve aklın eşit veya aklın nassa galip olduğu eğilimler de görülmüştür. İrfan, Yunancadaki 'gnoss'un tercümesi olarak içe doğan, bir aracı mürşit nezaretinde sezgi ve keşf yoluyla elde edilen gizli ve özel bilgiye dayalı sistemdir.[59]

Bu üç bilgi sisteminin üçü de Kur'an'ı yorumlarken kendisini kollar. Bu, Kur'an'ı ön yargısız anlamanın önünde engel oluşturur. Evet, Kur'an tüm bilgi kaynaklarına eşit mesafede durur. Kur'an Mülk 10'da, vahiy ile aklı birbirinin yerine kullanır. Kur'an bilgi sistemi otoriter ve totaliter değil, çok seslidir. Bilgi kaynakları açısından Kur'an, kelimenin tam anlamıyla çoğulcudur. Duyusal ve ampirik bilgi, felsefi ve akli bilgi, duygusal ve kalbi sezgi... Bunların hepsine yer vardır. Hatta tüm akıl yürütme tarzlarına yer vardır.[60] Fakat bunun tek şartı vardır: Bu yollarla elde edilmiş bilgiyi vahyin onayına sunmak. Eğer bunun yerine vahiy onların onayına sunulmaya kalkışılırsa, bu durumda vahiy farklı bilgi sistemlerinin kendi tezleri için kullandıkları araç durumuna düşecektir. İşte bu açıdan üç bilgi sisteminin vahyi nasıl araçsallaştırdığına dair örneklere bakalım.

5.3.1. Burhani yorum ve eleştirisi

Burhan, Kur'anî bir kavramdır. "Delil" anlamına gelir. Kur'an inkârcı muhataplarına "Eğer doğru söylüyorsanız ge-

59 Beyan-Burhan-İrfan bilgi sistemlerini isim-fiil-harf üçlüsüne uyarlayacak olsak, sanırım aşağı yukarı şöyle bir sonuç çıkar: 1. Beyan ekolü isim gibidir: Statik, sabit, zamansız ve mekânsız, genellemeci, değişime direnen, eşyayı hep sabitleştiren, hayatı fotoğraf karesi gibi donduran: 2. Burhan ekolü fiil gibidir: Sürekli hareket halinde faal bir akıl, sürekli yenilenme, değişim. Zaman ve mekâna ait tezler, antitezler, sentezler... Tabii ki istikrarsız, kimi zaman tutarsız, kimi zaman çelişkilidir. 3. İrfan ekolü harf gibidir: Kırılgan bir zaman anlayışı, sıçrama ve sekmeci bir hayat tasavvuru ve bilgi felsefesi vardır. Tüm hurufiliklerin ve bâtıniliklerin bu ekolle doğrudan ya da dolaylı ilişkisi tesadüf olmasa gerektir: Gizemli ve bireysel, aristokrat ve elit, içine kapalı ve ne koysan gider.

60 Dini metinleri maksat ve maslahata mebni okumanın önemini fark eden nadir isimlerden *Risâle fi'l-Maslaha*'nın yazarı Necmuddin et-Tufi'nin şu tesbiti önemlidir: "Doğrusu Kur'an, her türden delil ve akıl yürütme yöntemini bünyesinde toplar." (*İtkân* IV, 52)

tirin *burhanınızı*/delilinizi" der. Yusuf 24'te Hz. Yusuf, Rabbinin *burhanını* görmeseymiş, az kalsın kendisini birlikte olmaya çağıran kadının tuzağına düşecekmiş. Bir felsefe ve mantık terimi olarak *burhan*, bir hüküm cümlesinin doğruluğunu kanıtlamak için girişilen zihni faaliyettir. İspat sırasında kullanılan her türlü mantıki, akli, maddi ve manevi kanıta da "burhan" adı verilir. Tümevarım, tümdengelim ve kıyas (anoloji) burhani yorum yapan aklın bilinen üç yöntemidir.

Kur'an, muhatabının akleden kalbine hitap eder ve sorar: "Hiç akletmiyor musunuz?" Tezekkür, tedebbür, taakkul, tefakkuh ve tefekkür çağrılarının tümü burhan kapsamına girer. Kur'an'ın akletme çağrısının kapsamına, aklın çalışma şekillerinin tümü dâhildir. Neml 16'da Hz. Süleyman, kendisine 'kuşların mantığının' öğretildiğini söyler. Kur'an'da akli ve mantıki çıkarımlara örnekler yer alır. Mesela Bakara 258'de Hz. İbrahim, Nemrud'a karşı kullandığı bilinen akli yöntemlerden birini kullanarak şöyle der: "Allah güneşi doğudan getirir. Haydi, sen de onu batıdan getir." Bu iki öncülün doğal sonucu şu önermedir: Eğer bunu yapamıyorsan, sen ilah değilsin. Kur'an Enbiya 22'de akıl yürütme yöntemlerinden birini kullanır: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, çoktan ikisi de bozulup gitmişti." Bu öncüllerden yola çıkılarak kurulacak zorunlu önerme bellidir: Eğer yer ve gök şu anda duruyorsa, demek ki kâinatın ilahı tek olan Allah'tır. Kur'an mantıken ikisi birlikte aynı anda bulunmayan iki durum için şu akıl yürütme yöntemini kullanır: "Sor onlara: 'Göklerden ve yerden size rızık veren kimdir?' 'Allah'tır!' de (ve ekle): 'Şu takdirde biz ya da siz; ama mutlaka (ikimizden biri) doğru yoldaysa, diğeri de derin bir sapıklığa gömülmüş demektir."

Hz. Rasul ve ilk Kur'an nesli, aklın vahyi anlamada nasıl istihdam edileceğinin örneklerini sergiler. Daha sonra bu yöntem, İslam fıkhında "içtihat" adı altında kurumlaşacaktır. Allah Rasulü Kur'an'ın öğrettiği bu akıl yürütme yöntemlerini ömrü içerisinde yeri geldikçe başarılı bir biçimde kullana-

caktır. Hicretin 9. yılında Medine'ye gelen Necran heyeti Allah Rasulü ile İsa'nın yaratılışı konusunda polemiğe girmek isteyince, onlara verdiği cevaplar buna delildir.

Cabiri'ye göre burhan bilgi sistemini Müslümanlar nezdinde güvenilmez kılan ve krize sokan süreç, Bakıllani'yi "Hakkında delil olmayan şeyin varlığının reddedilmesi gerekir" demek zorunda bırakan köşeye sıkışmışlıktı.[61] Beyan bilgi sistemine mensup ulemanın gözü korkmuştu. İman elden gidiyor endişesine kapıldılar. Aslında bunun sorumlusu felsefe ve mantık değil, kendileriydi. Zira sebepliliği ilahi kudretin karşısına yerleştirmişlerdi. Keyfine göre davranan geleneksel ilah tasavvurunu, Kur'an'ın sunduğu sünnetullah sahibi, sırat-ı müstakim üzre olan ve 'takva ehli' bir Allah tasavvuruna tercih etmişlerdi. Kur'an'ın Allah'ın ve ahiretin varlığına burhan olarak sunduğu 'ayet'i 'mucize' ile takas etmişlerdi.

Kur'an bilgi sistemi, gayb ve şahadet gibi iki ana sütuna dayanır (Haşr 22). Gayb imanın, şahadet ilmin konusudur. Allah'ın zatı, ahiret, melek, cennet, cehennem gibi gaybi konular imanın konusudur. Akıl yürütme ve mantık yoluyla bu konularda varılacak sonuç spekülasyondan ve zandan öte hiçbir değer taşımaz. Fakat burhan bilgi sistemi tam da bunu yapmıştır. Mesela cennette zaman konusunda filozofların söyledikleri bu türdendir. Onlara göre, cennette zaman vardır. Fakat değişim, yaşlanma ve ölüm olmayacağı için kimse zamanı saymaya kalkışmayacaktır. Zamanın insan üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı bir mekânda, insan zamanı saymaz yani yok sayar, bu nedenle cennette zaman 'olmayacaktır'. Yine Müslüman filozoflara göre, vahiy peygamberin faal akılla ilişki kurmasından ibarettir. Bunlar birer spekülasyondur. Fakat spekülasyon yapılan alan imanın konusu olan gayb alanıdır ve Kur'an bu tür her yoruma "gaybı taşlamak" adını verir.

Gazzali, filozof şapkasıyla kaleme aldığı *el-Kıstasu'l-Müstakim* adlı kitabında, Aristo mantığını Kur'an'a tatbik ederek, ayetleri Aristo analojisine dönüştürmekten çekinmez.

61 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 554.

Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğini[62] söyleyecek kadar mantıklı olan Gazzali, girdiği fikir krizinden 'mantık dışı' bir seçim yaparak çıkar. Krizden sonraki Gazzali ile krizden önceki Gazzali arasında sıradan bir fark değil, âdeta birbirinden kopuk iki hatta üç kişilik vardır. Her birinde de uçlarda yaşamaktadır. Filozof Gazzali "zaman mutlaktır" diyecek kadar uca savrulmuştur.[63] Bu savrulma Kur'an'ın son sözü söylediği konularda da gerçekleşir. Kur'an Allah'ın insana gücünün yetmediği şeyi yüklemediğini buyururken, Gazzali "Allah insana gücünün yetmediğini yükleyebilir" der. Tabii ki Gazzali'nin bu söylemi 'aklen mümkinlik' açısındandır. Bunun vuku bulup bulmadığı meselesini ise Gazzali bahsi diğer olarak görür.

Gazzali'nin hidayet kitabı olan Kur'an'ı "ecza dolabına" ve "şifalı otlar dükkânına" dönüştüren eseri *Havassu'l-Kur'an*'ı[64]

---

62 Gazzali, *el-Mustasfa*, s. 10.

63 Gazzali *el-Maznûn* adlı risalesinde şöyle der: "Zaman sınırlı olamaz, zira zamanın zaman içinde yaratılması imkansızdır" (*ez-zemân lâ yekûnu mahdûden, ve halku'z-zeman fi'z-zeman emrun muhalun*) (el-Madnun bihi 'alâ Ğayri Ehlihi, *Mecmuatu'r-Resail*, s. 85). Bu görüşü, Gazzali'nin kendi koyduğu tekfir ölçülerinin kapsamı içine girmektedir. Nitekim bu görüşünden dolayı el-Meleki (ö. 750) Gazzali'ye reddiye yazmıştır (Keşfu'z-Zunun, s. 1713). İrfani yorumu beyan bilgi sistemine ayrılmaz biçimde sokan Gazzali'dir. İbn Salah ve onu taklit eden Subki, bu risalenin Gazzali'ye ait olmadığını, birileri tarafından yazılıp ona nispet edildiğini iddia ederler (Subki, *Tabakat* IV, 131). Seyyid Murtaza ez-Zebîdi, Muhyiddin İbni Arabi'nin *el-Müsamere* adlı kitabında el-Maznun'daki fikirlerin Gazzali'ye değil, gerçekte Ali b. Halil el-Busti'ye ait olduğunu iddia ettiğini naklederler. Bu zevat, böylece sorunu hallettiklerini düşünürler. Zira söz konusu kitapta ilmin ezeliliği ve Yüce Allah'ın cüziyatı bilemeyeceği gibi şeyler yazılıdır. Herhalde kitabın ona ait olmadığı söylemi Gazali'yi bu görüşlerden arındırmak için mezheptaşlarının yaptığı bir savunma olmalıdır. Doğrusu, meşhur olan büyükler için ya ömrünün son zamanlarında dönüş yaptığı yahut nispet edilen şeylerin onlara ait olmadığı şeklindeki savunmaların çoğu, onlara yakıştıramadığımız şeylerden tenzih etme amaçlı olsa gerektir. Bunu Gazzali değil de bir başkası söylese durum değişirdi. Fakat söyleyen Gazzali olunca, mezheptaşlık hakikate galip gelmiştir. Kaldı ki Gazzali'yi eleştirmek adamın başına iş açar. O halde geriye eserin ona aidiyetini inkârdan başka yol kalmamaktadır, onlar da öyle yapmışlardır. (Bu tür savunmacı/apolojetik yaklaşımlar için bkz: Enver el-Cundi, *Emperyalizme Karşı İslam*, çev: İbrahim Sarmış, İstanbul 1997, s. 145-158)

64 El yazma nüshası Vatikan kütüphanesinde bulunan (no: 1140) 20 varaklık risalenin tam ismi şudur: *ez-Zehebu'l-İbriz fi Esrâri Kitabillahi'l-Aziz*, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, byy, ty. Bu kitabı yazdığı dönem, Gazzali'nin Allah'ın mübin kitabında *esrar* (sırlar) aradığı bir döneme tekabül etmektedir.

nereye yerleştireceğimi bilemiyorum. Doğumu kolaylaştıran ayet, diş ağrısını dindiren ayet, hummaya iyi gelen ayet, sihir bozan ayet, karı-kocanın arasını bulan ayet, yersiz korkulardan kurtaran ayet, epilepsiye iyi gelen ayet, define bulmaya yarayan ayet, tuzakları ortaya çıkaran ayet, felci iyileştiren ayet, alaca hastalığını iyileştiren ayet, uyuzu iyileştiren ayet, fakirlikten koruyan ayet, rızkı artıran ayet, yitik bulduran ayet, düş azmasını def eden ayet, işeme zorluğuna iyi gelen ayet, âdet kanını kesen ayet... Böyle gidiyor. Hidayet kitabına ecza dolabı veya aktar dükkânı işlevi yükleyince, hidayet açıkta kalıyor. Açıkta kalan hidayet etme işini de üstlenen bir zümre peydahlamak gerekiyor. Nitekim bu da olmuştur.

Burhan bilgi sistemi, Kur'anî kavramlardan bazılarının içini boşaltarak, o kavramları kadim felsefi spekülasyonlarla doldurur. Bunların başında 'nefs' kavramı gelir. Kur'an'da 'insan teki', 'insan beni' olarak kullanılan *nefs* kavramını Yunan-Helen dünyasından ilhamla insanda içkin fakat ondan bağımsız bir cevher olarak tanımlar.

5.3.2. Beyani yorum ve eleştirisi

Beyan "açıklama" ve "yorum" ile ilgili bir kavramdır. Kur'an'da bu şekliyle sadece Âl-i İmran 138'de "açıklama" anlamında kullanılır. Daha sonraları belagat ilimlerinden birine isim olmuştur. *Meani-Beyan-Bedi*'nin üçü de belagat ilmidir. *Meani* söylemin kurulmasıyla, *Beyan* söylemin yorumlanmasıyla, *Bedi* söylemin edebî ve estetik olmasıyla ilgilenir.[65] Belagatta beyan, bir sözü teşbih, mecaz ve kinaye yoluyla ifade etmektir.

Beyan bilgi sistemi kapsamına giren İslami ilimler arasında Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ilimleri başta gelir. Beyani ilimler arasında otorite, dildir. Lafız-mana-maksat üçlüsünden lafız ve mana beyana girer. Beyan bilgi sisteminde lafız ve mana hep birbiriyle sorunlu olmuştur. 'Lafızcılık' ve 'ma-

65 Bunu Şatıbi'nin üçlü sistemine uyarlarsak; *Meani* 'zaruriyyat'a, *Beyan* 'haciyyat'a, *Bedi* 'tahsiniyyat'a tekabül eder. Cahız'ın *beyan* teorisi ve eleştirisi için bkz: Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 36 vd.

nacılık' diye adlandırabileceğimiz iki uç hep var olagelmiştir. Bu, beyan bilgi sisteminin temel problemidir. Ama bundan daha büyük bir problem daha vardır ki, o da Arap dili ile taşınan bedevi Arap aklıdır.

Abbasi Halifesi Ebu Cafer Mansur döneminde, tüm bilgi birikiminin kayda geçirilmesi için bir seferberlik başlatıldı. Bu bir devlet projesiydi. Bunun adına "tedvin" denildi. Tedvin asrının başında ilk kurulan disiplinlerden biri "dil" idi ve ilk derlenen bilgi de, Arapçanın söz varlığı oldu. Fetihlerin getirdiği insan seliyle hızla bozulan Arapçayı koruma ve kurtarma telaşı her şeyin önüne geçmişti. Bu biraz da işin içine 'kutsallık' katmak için "Kur'an'ı kurtarma" seferberliği olarak görüldü veya gösterildi. Fakat işin özünde bu yerel bir kültürü 'medeniyet' haline getirme operasyonunun ilk halkasıydı.

Arap dilinin safi halde bulunduğu yer bedevinin yaşadığı 'badiye' idi. Başta Arap dilinin ilk sözlük yazarı Halil b. Ahmed olmak üzere, 'kelime avcıları' kelime avına çıktılar. Arapçanın söz varlığını devşirenler, ister istemez, bedevinin düşünce evrenini ve aklını da devşiriyordu. Bu, beyan bilgi sisteminin en büyük yanlışını ortaya çıkardı. Bu yanlış, bedevi Arabın düşünce ve aklını, Kur'an'ı anlamada kaynak otorite yapmaktı.[66] Can alıcı soru şuydu: Kur'an, içeriği bu dilin beraberinde taşıdığı bedevi zihniyetinin tutsağı olsun diye mi Arapların diliyle indirilmişti?

Bu soruya Kur'an'ın verdiği cevap kocaman bir "hayır" idi. Zira Kur'an, "karanlık" olarak nitelediği bedevi Arap zihniyetini mahkûm etmiş, onu içinde bulunduğu karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için geldiğini söylemişti. Kur'an'a göre bedevi Arap zihniyeti, akletmediği için pisliğe mahkûm bir zihniyetti. Bu zihniyet canlıların en şerlisiydi. Bu zihniyet çoğaltma krizine tutulmuştu. Bu zihniyet sığ ve yüzeysel düşünüyor, ön yargılarla hareket ediyor, hayır dururken hazzın ve zevkin peşinden gidiyordu. Bu zihniyet hak ile batılı birbirine karıştırıyor, imana şirki bulaştırıyordu. Bu zihniyet

66 Beyan bilgi sisteminin komple eleştirisi için bkz: Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 325 vd.

güce tapıyor, zayıfı eziyor, yetimi horluyor, yoksulu gözetmiyor, kız çocuklarını diri diri gömüyor, kadının hakkını gasp ediyordu. Bu zihniyet hesabı verilebilir bir hayat yaşamamak için hesap gününü yalanlıyor, ahireti inkâr ediyor, hesap vermemek için mahkemeden kaçıyordu. Bu zihniyet kaba-saba davranışı terbiye ve nezakete tercih ediyordu.

Beyan bilgi sistemi, lafız ve mana üzerinden bu cahilî zihniyeti taşıyan Arap dilini Kur'an'ı anlamanın tek otoritesi yaptı. Bu zihniyetin tuzağına düşmemek için üçüncü bir unsur şarttı: Maksat. Eğer maksat hakemi eksik olursa, lafız ve mana tek başına Kur'an'ın ne demek istediğini anlamak için yetmeyebilirdi. Nitekim öyle de oldu. Beyan bilgi sisteminin maksattan kopuk lafız ve mana tutkusu, Kur'an'ın anlamıyla buluşmak yerine, yer yer Kur'an'a bedevi Arap zihniyetinin sözcülüğünü yaptırdı. Kur'an'ın şefkat ve merhamet merkezli Allah tasavvuru yerine, Eş'ari kelamı eliyle güç ve kudret merkezli Allah tasavvuru ikame edildi. Beyancılar kendi koydukları "tenzih" doktrinini öylesine yüceltmişlerdi ki, buna aykırı olduğunu düşündükleri Kur'an lafızlarıyla dahi oynayabilmişlerdi.[67]

Yukarıda dile getirdiğimiz sorun insan-Allah ilişkileriyle sınırlı kalmadı. İnsan-insan ilişkileri de bundan nasibini aldı. Buna verebileceğimiz en tipik örnek kadına bakış meselesidir. Kur'an, bedevi Arabının sorunlu kadın algısını Nisâ ve Mücadile gibi sureleriyle ve onlarca ayetiyle mahkûm etti. Fakat bir zihniyet olarak cahilî kadın algısı, Truva atı olarak kullandığı rivayet kültürünün içinde gizlenerek İslam'ın kalesini işgal etti. Mesela kız çocuklarının evlenmesiyle ilgili Nur 33'ün geleneksel yorumu buna tipik bir örnek teşkil eder.

Nur 33'ün ilk yarısı "erkek ve kadın köleler" olan *'ibâd ve imâ'* ile ilgilidir. Son yarısı ise bir başka sınıf olan *feteyât* (genç, bakire kızlar) ile ilgilidir. Ayet, hakikatte genç bakire kızların ebeveynleri tarafından zorla evlendirilmesini yasaklamakta-

67 Sünni tenzih doktrininin nasıl tabuya dönüştürüldüğüne şu örnek yeterlidir: Bazı müfessirler "Bu, kendimi sorumlu tuttuğum dosdoğru yoldur" (Hicr 41) ayetindeki "sorumluluk" ifade eden *aleyye* ifadesini, Allah'ın sorumlu olmayacağı ön yargısından yola çıkarak, *ileyye* şeklinde okumayı tenzih doktrinine uygun bulmuşlardır. (Benzer bir örnek için bkz: *İtkân* III, 35)

dır. Fakat bu, Kur'an'ın "karanlık" ilan ettiği zihniyete terstir. Şu halde ne yapılıp edilmeli, bu ayet 'zararsız' hale getirilmelidir. Bizim de ilk meallendirmede tuzağına düştüğümüz bu geleneksel operasyon şöyle gerçekleşir: Hemen bir üstte adıyla sanıyla "köle kadınlar" (*imâ'*) geçtiği halde, *feteyât* asli anlamından mecazî anlama kaydırılır. "İsyan etmek, zorla(n)mak" anlamına gelen *el-biğâ'*, aynı işleme tabi tutulup, *fahşâ* ve *zinâ* anlamına taşınır. Oysa bu iki kelime başka bir yerde aynı ayette yanyana kullanılmaktadır (Nahl 90). İşlem tamamdır. Ve erkekler, kadınlar lehine bir Kur'an hükmünün yükünden bir kez daha kurtulmuş olur. Geriye kadını, velisinin alıp sattığı bir 'mal' olarak gören fıkhi bakış açıları kalır.[68]

Benzer bir durumla, karısına "sen bana anamın sırtı gibisin" diyerek onu askıda bırakma zulmü olan *zıhar*ı yasaklayan Mücadile 3'ün yorumunda da karşılaşırız. Fıkıh alimlerinin çoğunluğuna göre bir kişi zıhar yapar da bundan dönmezse, keffaret ödemesi lazım gelmez. Eğer durum buysa, cahiliyye âdeti olan "zıhar" zulmü, İslam'da da aynen korunmuş olmaktadır. Zulmeden erkek aleyhine hüküm ortaya koyan bu ve buna benzer bağlamlarda karşımıza çıkan mantık aynı mantıktır. Ayetlerdeki ilahi muradın kadına yönelik geleneksel bir zulmü ortadan kaldırmayı amaçladığı açık olmasına rağmen, çoğunluk ulemanın nasıl böyle düşünebildiği kocaman bir soru işaretidir.[69] Bu sorun kadın konusuyla sınırlı değildir. Kur'an'ın kendi aydınlığına çağırdığı 'karanlık' zihniyetin kader konusundaki tavrına da benzer bir muamele yapılmıştır.

Beyani yorum, bazen haddini aşarak özellikle pozitif ve beşeri bilimlerin alanına girmiş, elinde tuttuğu yorum tekeliyle diğer ilimlerin ve âlimlerin kendi uzmanlık alanları açısından Kur'an'ı yorumlama havuzuna katkı sunmalarının

68 İbret için İbn Teymiyye'nin *muhala'a* bahsinde dediklerine bkz: M. Fetâvâ XXXII, 306-307.

69 Şükür ki Kur'an'ın bu çirkin uygulamayı cahiliyyenin çöp sepetine attığını dile getiren isimler de çıkmıştır. Bu doğru yaklaşım, 2. neslin otoritelerinden Mücahid ve Süfyan es-Sevrî'ye nisbet edilir (Bkz: Razi).

önünü kesmiştir.[70] Oysa Kur'an'ı anlama çabası kimsenin tekelinde değildir. "Onlar Kur'an'ı tedebbür etmezler mi?" ilahi emrinin muhatabı sadece ilahiyatçılar değil, bütün insanlardır. Kur'an'ın anlamıyla buluşma sorumluluğu ona inanan herkesin ortak sorumluluğudur. Kur'an'da, yorumu pozitif ve sosyal bilimlerin alanına giren birçok ayet vardır. Dinî ilimlerin oluşturacağı her yorum tekeli, Kur'an'a, Müslümanlara ve insanlığa yapılmış bir haksızlıktır. Kur'an'da öyle ayetler vardır ki, onların geleneksel yorumuna, bir tıp, uzaybilim, fizik, kimya, jeoloji, botanik, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi ilimlerin âlimleri, yepyeni ve orijinal açılımlar getirebilirler.[71] Bu açıdan her Müslüman ilim adamının Kur'an okumalarına dair mutlaka bir "not defteri" olmalı, aldığı o notları insanlığın istifadesine sunmalıdır.

Bazı ilahiyatçı akademisyenlerin bu yaklaşımımıza 'tefsir elden gidiyor' yollu itiraz edip "Ama onlar tefsir usulü bilmezler, tefsirden anlamazlar ki?" dediğini duyar gibiyim. 1. İlki, "Bazı ayetleri" dedik, "Kur'an'ı" demedik. İkincisi, onlar tefsir yapmayacaklar, yapmasınlar da. Buna hem gerek yok, hem de klasik tefsir bahisleri de tüm diğer ilahiyat disiplinleri gibi tükenme noktasına gelmiştir. Onlar Allah'ın her insanı muhatap alan emrine uyarak Kur'an üzerinde tedebbür edecekler. Allah'ın Kur'an'ı tedebbür etme emrinin tek muhatabı ilahiyatçılar değildir. 2. Onların tefsir ve usulünü bilmemeleri avantaj olarak da görülebilir. Nihayetinde ilk nesiller de tef-

70 Bilimin konusunu tefsirin konusuna dönüştürme konusunda Moritanya asıllı müfessir Şinkiti'den bir örnek verelim: O, Maide 96'daki "Denizin avı ve onun yiyecekleri size helal kılındı" hükmünden ölü balıkların istisna olduğunu, bu ayetin Cabir hadisiyle çeliştiğini söyler. Ayetin hadisle çeliştiğini söylemek akla ziyandır. Eğer ortada çelişki varsa, o hadis hadis değildir. Zira Allah Rasulü dini Allah'ın kitabından öğrenmiştir. Bu konuda karar Kur'an yorumcusuna değil, konunun uzmanı bir ilim adamına düşer. (Advau'l-Beyân, 5:96'nın tef.)

71 Batı, medeniler için *sosyoloji*yi, gayr-ı medeniler için *antropoloji*yi, işi bitmiş medeniyetler için *oryantalizm*i icat etti. Bu gerçeği biliyor olmak, modern pozitif ve sosyal bilimleri görmezden gelmeyi gerektirir mi? Soru bu. "Ben Kur'an'ı okudum; bir tek psikolojiyle ilgili ayet bulamadım" diyen bir psikiyatrla karşılaştığınızda, durumun vahametini anlıyorsunuz. Modern pozitif ve sosyal bilimlere ve onların isimlerine olanca ihtirazi kaydıma rağmen, bu tür sorunlar beni bu disiplinlere bigâne kalmanın daha büyük bir soruna yol açacağı sonucuna götürdü.

şir usulü bilmezdi. Disiplinlerde ilmin kendisi asıl, yöntemi ferdir. Fakat giderek yöntem taşlaşır ve aslın yerine geçer. Bu, tefsir için de geçerlidir. 3. Pozitif bilimler alanında keşiflerin hemen tamamına yakınını o disiplinin profesyonelleri değil amatörleri yapmıştır. Aynı şey Kur'an'ın anlamıyla buluşma çabaları için de geçerlidir. Yüce Allah çaba gösterenlerin çabasını ödüllendirir.

5.3.3. İrfani yorum ve eleştirisi

İrfan, doğruya yakın bir tahmin ile bilmeyi ifade eder. İrfan, bir şeyin kimlik ve kişiliğini alamet ve işaretlerinden yola çıkarak "tanımak" demektir. İrfanın zıttı "tanımamak, yadırgamak, benimsememek" anlamındaki *inkâr*dır. İrfan zannedildiği gibi ilmin üstünde bir mertebeyi değil, ilmin altında bir mertebeyi ifade eder.[72] İlim ile zan ve tahmin arasında bir yerde durur. Bir şeyi ilim yoluyla bilmek o şeyi doğrudan bilmektir, irfan yoluyla bilmekse o şeyi geride bıraktığı iz ve emareleri üzerinden dolaylı bilmektir. Bu yüzden Allah'a "Âlim" denir, fakat "Ârif" denmez. Esma-i hüsna içinde "Âlim" ismi vardır, fakat "Ârif" ismi yoktur. Zaten vahiyde *a-r-f* kökünden hiçbir kelime de Allah'a isnatla gelmez. Zira

72 'İlim mi üstün-irfan mı üstün?' tartışması özünde beyan ve irfan bilgi sistemleri arasındaki kavganın uzantısıdır. İbn Arabi irfan ekolünün savaşçısıdır. Tabii ki beyan ekolüne karşı sözle verilmiştir bu savaş. (Örnek için bkz: Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 384) Şu ünlü mısralar, bu savaşa Türkmen derviş-ozanı Yunus Emre'nin katkısıdır: *"İlim ilim bilmektir / İlim kendin bilmektir / Sen kendini bilmedin / Ya nice okumaktır"*. Bu sadece şiir değildir, ezeli bir kavgada kullanılmak için hazırlanmış edebi bir cephanedir. Yunus'un dizelerinin yüzyıllardır birilerinin elinde ilmi yeren ve cehaleti öven bir slogana dönüşmesi doğal bir sonuçtur. Yine Yunus'un irfani yoruma ozanca katkısını şu dizelerde görüyoruz: *"Çıktım erik dalına / Anda yedim üzümü / Bostan ıssı kakıyıp / Der ne yersin kozumu?"* Erik dalında üzüm yemek ve bahçıvanın "Neden cevizimi yedin?" sorusuna muhatap olmak... Bu, eşyanın göründüğü gibi olmadığı, bunu ancak irfan ehlinin bileceği iddiasıdır. Bu yorum türü, bir aşamadan sonra, görececilik ve keyfiliğin de meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir. Beyan ehli irfanın bu hücumlarına ellerinde bulundurdukları yargı ve iktidar gücüyle cevap vermeye kalkınca Hallac, Nesimi, Sühreverdi, İsmail Maşuki, Nadajlı Sarı Abdurrahman gibi isimlerin başına gelen acı olaylar yaşanmıştır. Osmanlı'da yaşanan Kadızadelilerle-Sivasizadeler savaşı da, "beyani yorum" ile "irfani yorum" arasındaki kavganın ibretlik bir örneğini oluşturmuştur.

Allah hiçbir şeyi iz ve eserine bakarak dolaylı bilmez, doğrudan bilir. İnsan ise Allah'ı doğrudan değil, esma ve mahlûkat üzerinden dolaylı bildiği için Allah'ı bilmeye "marifetullah" adı verilmiştir.

İrfan bilgi sistemi mensupları, bu kavramsallaştırmayı Kur'an'dan yola çıkarak yapmış olsalardı, kelimenin Arap dil mantığında ilimden alt rütbede olduğunu bilirlerdi. Fakat onların hepsi de irfanın ilimden üstün olduğu zannındadırlar. Kur'an'a ve dile arz ettiğimizde, onların bu zanni yalanlanmaktadır. Geriye irfan kavramsallaştırmasının Kur'an dışı bir bilgi sisteminden ithal edilmiş bir kavramsallaştırma olduğu şıkkı kalmaktadır ki, işte doğru olan da budur. İrfan, eski Yunanca "gnosis"in karşılığı olarak terimleştirilmiştir.[73]

Gnosis, Eski Yunancada "sezgi ve keşif/mükaşefe yoluyla elde edilen bilgi" anlamına gelir. Üç bilgi sisteminden biridir. Diğer ikisi öğrenim yoluyla elde edilen bilgi" anlamına gelen *mathesis*; "ıstırap, çile ve riyazat yoluyla elde edilen bilgi" anlamına gelen *pathesis*tir. Bilgiye ulaşma yöntemi olarak *gnosis*i (irfan) kullanan kadim ekole de Gnostisizm adı verilir. Zaten *Gnostisizm* arap diline "irfaniyye" olarak tercüme edilmiştir.

Müslümanların ortaya koyduğu irfan bilgi sistemi beslendiği kaynak açısından ikiye ayrılabilir: a) Kur'an'dan, Allah Rasulü'nün mübarek örnekliğinden ve ilk nesillerin ahlak ve zühdünden beslenen. b) Kadim küresel gnostisizmi oluşturan Hinduizm, Hermetizm, Orfeizm, Zerdüştizm, Eflatunculuk, Yeni Eflatunculuk, Yahudi ve Hıristiyan Gnostisizmi gibi tüm kadim kültürlerden beslenen.[74] Bu iki kaynak çoğu zaman öyle birbirinin içine girmiştir ki, neredeyse seçip ayırmak imkânsızlaşmıştır.

---

73 Sadece irfanın kendisi değil, bu bilgi sisteminin diğer ıstılahları için de aynı şeyin geçerli olduğunu konunun uzmanı söyler: "İrfani terimler, ne içerik ne de köken olarak Arapçadır. İslam'a ve Arapçaya nakledilmişlerdir. (Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474).

74 *Zohar*, Yahudi gnostisizminin ürünü olan ve bâtını yorumlarıyla ünlü bir eserdir. Zohar'da kasıtlı olarak dil karıştırılmış, Aramice, İbranice, Süryanice ve Keldanice dilleri gizemi artırmak için karma olarak kullanılmıştır. Aralarına da Grekçe, Sanskritçe ve Eski Pehlevice serpiştirilmiştir. Bu tesadüf değildir. Bu diller, Yahudi Bâtıniliğinin menşeini gösteren belge hükmündedir.

Bâtıniliğin tüm mirası, gnostisizm/irfaniyye içinde yaşamaktadır. Gnostisizmin bir ayağı bâtınilikse, diğer ayağı da "ikicilik, saneviyye" anlamına gelen *düalizm*dir. Düalizm iyilik ve kötülüğün iki ayrı cevher/ilke olduğuna inanır. Bu felsefeye göre Şeytan, Allah'ın asi kulu değil, rakibi olan bir kötülük ilahıdır. Hıristiyanlıktan kopmuş Pavlikanizm ve İslam'dan kopmuş Yezidilik gibi akımlarda ise şeytan mutebar bir murşiddir. Hallac gibi sufiler de aynı görüştedir.

Kur'an bilgi sistemi ile irfan bilgi sistemi şu açılardan zıt kutuplardadır:

1. Kur'an bilgi sistemi "gayb" ve "şahadet" gibi iki ayak üzerine yaslanır. Gayb, imanın; şahadet ilmin konusudur. İrfan bilgi sistemi ise sezgi, keşf ve mükaşefeye dayanır.[75] Kendini ilmin üzerinde görür, Kur'an'ın "ayet" (işaret) olarak gördüğü şahadet âlemini "perde" olarak niteler.

2. Kur'an kendisinin "mübin" (açık ve açıklayıcı) olduğunu söyler. İrfan ise sırlı ve gizlidir. "Sır", bu ekolün en sevdiği terimlerden biridir. Bu ekol her şeye gizem katmayı sevdiği için "gizemli" (ezoterik) olarak tanımlanmıştır.

3. Kur'an, "ey insanlık" diyerek tüm insanlara rehberlik eder ve herkesi sırat-ı müstakime çağırır. İrfan önce "avam"

---

75 Keşf yöntemi, irfan okulu mensuplarının iddia ettiği gibi, analojiler içinde akım üstünde değil, altında hatta en alt basamağındadır. Keşf, kontrolsüz ve isbatsız bir zihin faaliyetidir. Bu yapısıyla çoğu zaman mitolojik, hayali ve büyüseldir. Hululidir ve sınırsız güç vehmine dayanır. Keşfe dalanda artık akıl yoktur, akla ihtiyaç da yoktur. İstediği her şeyi yapar ve kimseye isbat ya da hesap mecburiyeti yoktur. Akıl olmayınca çaba da yoktur. Dolayısıyla yasa, yani "sünnetullah" da yoktur. Keşf ehli istediğinde yağmur yağar, istediğinde durur. Yeryüzünü sallar deprem oluşur, gökyüzüne çıkar âleme tasarruf eder (!). Zıvanadan çıkmıştır. Tıpkı şu dizelerde olduğu gibi: "*Kâh çıkarım gökyüzüne seyrederim âlemi / Kâh inerim yeryüzüne seyreder âlem beni*". Böyle diyen birini kim tutar? Övgülerin tamamı Allah'a mahsustur diyen Fatiha'nın ilk ayeti böyle biri için geçmez. Kendini böyle gören biri, Allah'a mahsus övgülerin bir kısmına ortak olmayı müktesep hakkı bilir. Kevni yasaların işlemediğine şer'i yasalar da işlemez ve en sonunda "kanun/hukuk" da yoktur, zira "teklif kalkar" (Krş: Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 474-480). Teklif'in nasıl kalktığını İbn Sina'dan öğrenelim: "Arif bu makama âlemdeki her şey yoluyla gidebilir, onda şeriatın sorumluluklarını ihlal etme gibi haller görülebilir..." (Age, s. 591). Keşfin isbatında Gazzali'nin icat ettiği iki ayna teorisi için bkz: İhya, Kahire, III, 19-21 ve Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 556)

ve "havas" diye ayırır, sadece ayrıcalıklı seçkinler olan havassı sırrı paylaşmaya çağırır. Havas olmanın yolu da inisiye olmak, yani intisap etmekten ve el almaktan geçer.

4. Kur'an'a göre dünya "yalan" değildir, sadece "fani" ve 'geçici'dir. Eğer dünya yalan olsaydı, bu dünya sayesinde kazanılan ahiretin de yalan olması icap ederdi. Zira dünya, ahiretin sebebi; ahiret, dünyanın sonucudur. Sebep yalansa, sonuç gerçek olamaz. İrfana göre dünya "yalan", "hayal", "rüya'dır. Tarihte ve günümüzde ortaya çıkan ve "her şey mübah" anlayışına dayanan *ibahilik* ve *nihilizm* de bu ekole mensup bir damardır. Böylece şirk, küfür, zulüm ve kötülükle mücadele, yalan ve hayal ile mücadele olmuş olur.

5. Kur'an'a göre madde, yaratıcısı Allah olan bir nimet ve ikramdır. "Servet", *hayr* olarak adlandırılır. Yaratılış gayeleri de manalarını temsil eder. Ödül de, ceza da onlar sayesinde elde edilir. İrfana göre madde, doğası gereği kötüdür. Ruhu kötülüğe sevk eden bedendir. Beden ruhun kafesidir. Dünyaya düşmüş olan ruh, ölen vücut kafesinden kurtulup yükselince özgürleşir.[76]

6. Kur'an, hakikati bu dünyada bulmaya çağırır. İrfana göre hakikat bu dünyada bulunacak bir şey değildir.

Kur'an ve irfan arasındaki bu zıtlık, irfan bilgi sisteminin Kur'an'a ilişkin yorumlarına şu veya bu oranda karışmıştır. İrfan bilgi sisteminde mana asıl, lafız ferdir. Beyan bilgi sisteminde lafız asıl, mana fer idi.[77] İşte bundan dolayı, irfani ve işari tefsir, anlamın metne en çok sokulduğu bilgi sistemidir. Çünkü ferin asla tabi olmasından daha doğal (!) ne

76 Gnostisizmin ana kaynaklarından biri olan Babil mitolojisi, ruhun dünyaya düşüşü ve yücelişi üzerine kuruludur.

77 Gazzali, lafzı manadan ayırmanın ve önceden tedarik edilmiş anlamları lafızların içine enjekte etmenin, nasıl tehlikeli ve de komik sonuçlara yol açtığını görmüştü. Abbasi halifesi tarafından Bâtınilikle mücadele etmesi için görevlendirildiğinde tezini bu doğru temel üzerine bina etti. Görevi veren Abbasi halifesi el-Mustazhir Billah'a ithaf ettiği *Fedaihu'l-Bâtıniyye* adlı eseri bunun şahididir. Fakat aynı Gazzali döndü *Mişkâtu'l-Envâr* ve *el-Madnun bihi 'alâ Ğayr-i Ehlihi* gibi bâtıniliğin dibini bulan eserler yazdı. Bu eserlerde kendi söylediklerinin tümünü boşa çıkardı. Nur 35'in bâtını yorumu olan *Mişkat*, Allah'a "nur" vasfını hakiki olarak nisbet eder. Oysa ki ayet bu nisbetin mecazi olduğunu *mesel* ve *kâf* teşbih edatı ile açıkça beyan eder.

olabilir ki? Bu meyanda, "tadın" denildiği için cehennemin tatlı bir şey olduğu, uyuzun kaşınmaktan zevk aldığı gibi cehennemliklerin de cehennemden zevk alacakları yorumu örnek verilebilir.[78] Fecr 27'de nötr anlamda her kişi için kullanılan "nefs-i mutmainne" terkibini, olumlu manaya hamledip, nefsi de 'bir ben vardır bende benden içeru' dizesini hatırlatır tarzda 'ikinci kişilik' olarak tanımlayıp, nefsin yüce mertebelerinden biri ilan etmek de öyle.

Bâtını yorum, irfan bilgi sistemi içinde kendine elverişli bir üreme alanı bulmuştur. Bu konuda kısmen dengeli olarak bilinen Kuşeyri bile "zahiri hac-bâtını hac", "zahiri kurban-bâtını kurban" gibi şeylerden söz etmekten kendini alamaz.[79] Oysa bir ilahi emir, zahiri ve batınıyla bölünemez bir bütündür. Tıpkı beden ve ruh gibi, bu ikisi birbirinden koptuğunda anlam ölür. Bu ikisini düalist bir yaklaşımla birbirinden kopardığınızda, ortaya klasik "düalist gnostisizm" bâtıniliği çıkar. Nitekim İbn Sina bu ikici/düalist yapıyı namaza uyarlayarak "zahiri namaz-bâtını namaz" diye ikiye ayırmış ve orada bize hayretten küçük dilimizi yutturan şeyler söyleyebilmiştir.[80]

İrfanın Şii-İsmaili versiyonu işi daha da ileri götürür. İsmaili bilgin Kadı Numan'a göre Kur'an'daki *salât* "davet" anlamındadır. Tabi ki bu davet ile "imama davet" kastedilmektedir. Çünkü *salât*, sözlükte "dua: davet" anlamına gelir. Kadı Numan'ın bâtını sistemine göre *oruç*, şeriatın bâtını bilgisini ehil olmayanlardan gizlemektir. Çünkü *savm*, lugatta "*imsak*: tutmak" anlamına gelir. Bunun Kur'an'dan delili de susma orucu adayan Meryem'den söz eden ayettir. Haccın bâtını anlamı, imama itaate niyet etmektir. Çünkü *hacc* kelimesi sözlükte "niyyet" anlamına gelir. *Cihad*ın bâtını anlamı, eline ve diline sahip olup nefis ile mücadele etmektir."[81]

78 Bkz: Abdulkerim el-Cili, *el-İnsanu'l-Kâmil* II, 33.

79 Kuşeyri, *Lataifu'l-İşarat* III, 507.

80 Bu bahiste İbn Sina'nın tevhid akidesi ile taban tabana zıt görüşleri için bkz: Şeyhu'r-Reis İbn Sina, *el-Keşf'an Mahiyyeti's-Salah ve Hikmetu Teşriihâ*, Câmiu'l-Bedâi' (17 risale arasında), Beyrut, 1425/2004, s. 16.

81 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 416-417.

Beyani analoji en uç noktada nasıl insan biçimli tanrı (tecsim ve teşbih) düşüncesine götürüyorsa, irfani analoji de Tanrı ile insanın birleşmesi anlamına gelen *ittihat* ve Tanrı'nın insana girmesi anlamına gelen *hulul* akidesine götürür. İrfani keşfin akla ihtiyacı yoktur. Ona göre "akıl perdedir". Bu noktada delile, karineye ve şahide de ihtiyaç yoktur. İrfani yoruma "tefsir" değil de "işaret" adının verilmesinin nedeni de budur.[82]

İrfani yorum, yorumlar içinde en sınırsız ve sorumsuz yorum türüdür. İrfani yorumun sahibi olan 'arifi' bağlayan hiçbir şey yoktur. İbn Arabi'nin şeyhi Ebu Medyen'den naklettiği şu söz, bir itirafname hükmündedir: "Mürid, Kur'an'da her dilediğini bulmadıkça gerçek mürid olamaz. Bu genelliğe sahip olmayan hiçbir söz Kur'an değildir." Bu söz, "Allah'ın bir muradı ve Kur'an'ın bir anlamı yoktur, aklına ne geliyorsa Kur'an'ın söylediği odur" demekten başka bir şey değildir. Zannedersiniz ki Kur'an ayetleri bir anlam taşımadan inmişler, 'arif' de keşif yoluyla o ayetlerin içine anlam doldurmaktadır. Bu takdirde Kur'an'ın sahibi o anlamı doldurandan başkası değildir. Beşer sözü ile Allah sözü arasında hiçbir ayrım kalmamıştır. Nihayet keşf sonucunda 'arif' yorumunu 'vahiy' kisvesi içinde sunar. İbn Arabi'nin şu sözü söylerken yaptığı da budur: "Kalbim vasıta olmaksızın Rabbimden haber verdi ki..."[83]

Burada sorulması gereken soru şudur: İlahi garanti altında olan peygamber vahyine dahi müdahil olmaya çalışan şeytanlar (Hac 52), İbn Arabî gibi peygamber olmadığı kesin olanların 'vahyine' ne derece müdahil olmuşlardır acaba?

---

82 Vahidi, sufi Sülemi'nin işari tefsiri hakkında şöyle der: "Ebu Abdurrahman es-Sülemi *Hakaiku't-Tefsir* adlı bir eser kaleme almış. Eğer o bunun tefsir olduğuna inanıyorsa, kesinlikle küfre sapmıştır." (*İtkân* IV, 195). Zehebi şöyle der: "Muhaddis bir âlim olarak Sülemi'nin nasıl olup da böylesine yalan ve uydurma rivayetlere kandığını bilmiyorum" (*et-Tefsir ve'l-Müfessirun* II, 387). Biz de Zehebi'nin şaşırmasına şaşırıyoruz. Zira rivayetleri kutsayan ideolojik hadisçi biri, bu ideolojiye intisap ettiğinde yalana karşı hassasiyetini zaten kaybetmiş olmaktadır. (Tasavufi tefsirler hakkında bir çalışma için bkz: Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1974)

83 İbn Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiyye* III, 93-94.

5.3.3.1. Ebced/cifr üzerinden hurufilik, hurafe, tahrif

Harfler her araç gibi masumdur. Fakat hurafeye alet edildiğinde, hakikati katleden bir cinayet silahına dönüşür. Sayılara gizemli ve kutsal işlev yükleyen ve onları gizli hakikatlerin sembolleri olarak gören ilk kişi Pisagor olarak görülür. Kanaatimiz o ki, Pisagor bunu kendisi icat etmemiş, Mısır'da intisap ettiği sır dininin rahiplerinden öğrenmiştir.[84] Muhtemelen Babil büyücülüğünün temelinde de bu kült vardır. Daha sonra Yahudi kabalacılığına geçmiş ve büyü formülleri ebced/cifr üzerinden yapılmıştır.

Kapadokyalı Apollonius, rakam değerli harfleri kullanarak tılsımlar ve büyü formülleri icat eden bir pagandı. Onun tılsım ve büyü formülleri Müslüman çevrelerde de revaç buldu.

Ebced (veya *cifr*, *cümmel*) harflere sayısal değerler yüklenerek elde edilen rakam değerli harf sistemidir. Bütün harflerin 1'den 1000'e kadar rakam değeri vardır. Bunun Araplara başka kültürlerden geçtiğinin delili, harflerin sıralanışının Arap alfabesine uymamasıdır. *Ebced, hevvez, hotti, kelemen, sa'fes, karaşet, sehaz* şeklinde devam eden harf sıralaması bunu gösterir. Bunun aslının İbrani, Arami/Süryani veya Nabati dillerinden geçmiş olması tali bir meseledir. Ebced aslı Fenike alfabesi olan Yunan alfabesinde de görülür. Yahudi bâtıniliği olan Kabalacılıkta yoğun olarak kullanılan "gematria" adlı sistemle aynı işlevi görür.[85]

---

84 Pisagor'a göre 1 sayısı (*monad*) Tanrı'nın sembolü, 2 (*diad*) yaratılmışlardaki çift kutupluluğun sembolü, 3 (*triad*) Osiris-İsis-Horus teslisinin sembolü, 4 (*tetrad*) dört asal elementin sembolü, 5 (*pentad*) beş duyuya sahip insanın sembolüdür.

85 Yahudi cifirciliği olan Kabalacılık ile Müslüman bâtıniliği birbirini etkilemiştir. 1200 yılında Moşe ben Nahman Endülüs ve Provence'daki ilk Kabalacı olarak bilinir. Kabalacı Yahudilere göre Tevrat'ta asıl olan kelimeler değil harflerdir. Bu yüzden kelimeler yapı söküme uğratılıp istenildiği gibi kombinezonlar oluşturulabilir. "Tek bir harfi bile.." diye başlayan cümlelerin arka planında bu Hurufilik yatar. Korkunç bir çelişki burada da görülür: Tevrat'ın aslının birkaç kez tümden kaybolduğunu söylerler, fakat bir tek harfi eksik veya fazla yazınca, Rabbi Akiba Tevrat yazıcısı Rabbi Meiey'e şöyle der: "Bütün dünyayı yıkarsın". Tevrat'ı Tanrı'nın varlığından ayırmak kabalacılara göre mümkün değildir. Tevrat yaratılmamıştır. Tevrat Kabalacıların Sudur (*sürüm*) teorisiyle açıklanır. Harflerin sırrına eren insan, bunların yardımıyla insanüstü güçler kazanır. Örneğin bir çeşit insan (Golem/

Ebced/cifre dayalı Kur'an yorumu, harflerle yapılan hokkabazlıktır. Nasıl ki gözbağcılık/illüzyon, göz yanılması ve el çabukluğuna hitap ederse, ebced de aynı şeylere hitap eder. Bir farkla ki, gözbağcılıkta hokkabaz muhatabı aldanmaması için uyarır ve yaptığının bir illüzyon olduğunu söyler. Onu izleyenler de oyun ve eğlence olduğunu bile bile izler. Fakat ebced üzerinden tezini isbat etmek isteyenler, hokkabazlar kadar dürüst değildirler. Tüm güçleriyle muhatabı ebcedle varılan sonucun hakikat olduğuna ikna etmeye çalışırlar. Bunun harflerle ve rakamlarla oynanan bir oyun olduğunu saklamak için hakikate işkence ederler.

Ebcedin tek kuralı vardır; kuralsızlık... Ebcedde nedenler ve niçinler yoktur. Sadece elde edilmek istenen sonuçlar vardır. O sonuca, "uysa da uymasa da" yöntemiyle, harflerin tahrifi ve hurafelerin icadı üzerinden ulaşılır. Ebcedde harflere verilen rakamsal değerlerin mantıki bir açıklaması bulunmamaktadır. Yani *lâm* harfinin ebced değeri neden 30'dur da *râ* harfinin ebced değeri neden 200'dür? *Nun* neden 50'dir de *ğayn* neden 1000'dir? Bu, ebcedin tek kuralsızlığı değildir.

Asıl bir başka kuralsızlık daha vardır ki, ebcedi hokkabazlık yapan da odur: Ebcedde kullanılan sayısal değerler sabit değildir. Ebced sisteminde, "en büyük, büyük, küçük, en küçük" olmak üzere dört ayrı türde değerlendirme çizelgesi vardır. Yani bir "tutsun da nasıl tutarsa tutsun" durumudur. Mesela *elif* bazen kendi rakamı olan "1" olarak hesaplanırken, bazen de *elif-lam-fa* olmak üzere üç harfin ebced değeri toplamı üzerinden hesaplanır ve 111 eder. Bu ikisi de kurtarmadı diyelim, o zaman şu formül devreye girer: Bir "vahid" demektir. Vahid *vav-elif-ha-dal* harflerinden oluşur. Bunun da sayısal değeri 6+1+8+4:19'dur. Görüldüğü gibi ortada olan sadece keyfiliktir.

Ebced adı verilen şey, üzerinden yapılan illüzyondan başka bir şey değildir. Ebcedci akıl, bazen tevafuklar ve tesadüflerde derin bâtıni hakikatler vehmeder. *Allah-lale-hilal*

Gulam) bile yaratabilir. Praglı Rabbi Low'ün böyle bir Golem yarattığına inananlar çıkabilmiştir.

arasında ne benzerlik vardır? Allah-gül-dolunay arasında ne benzerlik varsa o kadar. Ama ebcedciye göre bu üç kelimenin ebced değerinin 66 olması, bu üçü arasında gizemli ilişkilerin kurulması, bâtını yorumların yapılması, çok 'esrarlı' hakikatlerin vehmedilmesi için yeterli sebeptir.[86] İşbu yüzden ebced, tarih boyunca sır dinlerinin ve bâtıniliğin sermayesi olmuştur. Ebced, İslam'a sır dini muamelesi yapan bâtını eğilimli şahsiyetlerin çok ilgisini çekmiş, hatta ona yüce payeler vermekten çekinmemişlerdir.[87] Ebced rakamlarla ve harflerle yapılan bir hurafecilik, yıkıcı ve yanıltıcı bir tahrif türüdür. Ebced, sihirbazın içinden tavşan çıkardığı "şapka" işlevi görür.

Ebced ölümlere tarih düşmek, matematik, geometri, astronomi gibi masum alanlar için kullanıldığında sorun yoktur. Fakat ebced Yüce Allah'ın kimsenin bilemeyeceğini buyurduğu kıyametin vaktini hesaplamak gibi şeylerde kullanıldığında bir kehanet ve medyumluğa,[88] Kur'an'ı yorumlamak için kullanıldığında ise ağır bir tahrife dönüşüverir.

Ebcedi Kur'an'ın yorumunda ilk kullananlar nüzul ortamındaki Medine Yahudileridir. Yahudiler, surelerin başındaki mukataa harflerinden yola çıkarak Muhammed ümmetinin ömrünü hesaplamaya kalkmışlardır. Allah Rasulü, onların gayba tecavüze dayalı bu batıl yorumunu gülünç bulmuş ve gülmüştür. Tabi ki onların kehanetini zaman yalan-

---

86 Ebcedci vehmine bir başka örnek de, ebced değeri 92 olan "Muhammed", "aman", "Mevlevi" kelimeleridir. Artık tut tutabilirsen Mevlevi'yi: *"Aman lafzı senin isminle müsavidir / Anınçin aşığın zikri 'aman'dır ya Rasulallah"*. Mevlevi şair doğru mu söylüyor? "Allah" ile "aman" kelimelerinin ebced değeri eşit olunca "aman" ile "Allah" demek eşit olur mu? Sizce de bir kişi "Allah" diyeceğine "aman" dese, bu ikisi eşit/müsavi mi? Ebcedcilikte hiç olmayan şey tutarlılıktır. Mesela *hamd* ile "köpek" anlamına gelen *kelb* kelimesinin ebced değeri 52'dir diye, Allah'a mahsus "hamd" ile "köpek" arasında gizemli ilişkiler vehmetmeli miyiz?

87 Bâtıniliği filozofluğunun önüne geçen İbn Sina, mukattaatın tefsirinin ancak ebcedle yapılacağını savunur ve Felak ve Nas sureleri tefsirinde ebcedi kullanır. Bu, Yahudilerle mantık örtüşmesi olduğunu gösterir. İbn Arabî, ilim sayılmaya bin şahit isteyen ebcedi "evliya ilmi" ilan eder. Ebced yoluyla mehdinin Hicri 683'te geleceği kehanetinde bulunur, fakat tabi ki tutmaz. Asılsız çıkan kehanetin sahibi çoktan öldüğü için hesap da sorulamaz.

88 Said Nursi, ebced sistemiyle Kur'an'dan kıyametin vaktini haber vermeye teşebbüs edenlerden biridir (Kastamonu Lahikası, s. 32).

lamıştır.[89] İbn Abbas bunun bir Yahudi oyunu olduğunu ima ederek ebcedden uzak durulması gerektiğini ihtar etmiştir. Ebcedin sihirbazlıkla olan ilişkisine dikkat çekmiştir.[90] Yahudi kültürünü içinden tanıyan Endülüs asıllı İbn Haldun ebced tuzağını fark eden sayılı âlimlerdendir.

Şu soru önemlidir: Neden kelimelerin yerine harfler? Allahu a'lem, cevabı şudur: Kelimelerin manası var, harflerin manası yoktur, sadece işlevi vardır. Bu yüzden harfleri manipüle etmek ve harflere keyfimize göre anlam giydirmek daha kolaydır. Zan olan spekülatif bilgi değirmenine, rakamların sırtından daha kolay su taşınır. Spekülatif bilgi değirmeninin öğüttüğü un ise, "sahte metafizik" unudur. İsterseniz siz buna indirilen dinin yerine ikame edilen, "uydurulan din", isterseniz "paralel din" diyebilirsiniz. Bu örnekler insanı, "dinlerini oyun ve eğlence edinenler" (A'râf 51) ayeti üzerinde yeniden düşünmeye davet etmektedir.

Cifrin dayandığı ideoloji olan Hurufilik, Fazlullah Esterabadi tarafından bir 'tarikata', hatta bir 'sır dinine' dönüştürülür. Bu akidenin kutsal kitabı da arştan indiği iddiasıyla yazılan *Arşname-i İlâhî*'dir. Cifrin en yaygın kullanıldığı coğrafya, tarih boyunca bir 'sır dinleri' ve 'gizli ilimler' cenneti olan İran coğrafyası olmuştur. Cifr sistemine iltifat etmede, Sünnilik daima Şiiliğin peşinden gelmiştir.

Size biri, Nebi'nin torunları Hasan ve Hüseyin'in peygamber olduğunu söylese, bunu da Bakara 136 ve Nisâ 163'teki *esbât* ile ispat ettiğini iddia etse ne yaparsınız? Kendisinin peygamber, İsa, mehdi olduğunu açıkça iddia eden Niyazi Mısri buna cüret edebilmiştir.[91] Mısri için hakikat ebcedin söylediğidir; Kur'an'ın, Hz. Muhammed'i "peygamberlerin sonuncusu" (Ahzab 40) ilan etmesinin bir önemi yoktur.

Kur'an'ın yorumunda cifri en çok istihdam eden isimlerden biri de Nurculuk akımının kurucusu olan Said Nursi'dir.

89 İtkân III, 27.

90 İtkân II, 13.

91 Bkz: Mustafa Aşkar, *Niyazi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1998, s. 268, 269.

O, bir yerde cifri "şarlatanların kötüye kullanacağı kuralsız bir gizli ilim" olarak nitelerken,[92] bir başka yerde Kur'an'ın icazının bir parçası ilan eden ilk kişidir.[93] "Yorum" dedikse, bu bildiğiniz anlamda bir yorum değildir. Bu, kendi ismini, eserlerini ve ekolünü Kur'an'da bulmakla ilgili amaçlar taşıyan bir yaklaşımdır. Said Nursi, 1. Şua'da Kur'an'ın 33 kadar ayetinde şahsına ve kitaplarına kapalı ve açık işaret edildiğini iddia eder.

Nursi, Nur 35 ayetinde ebced yoluyla yazdığı kitapları ve o kitapları yazdığı tarihi bulur.[94] Şimendifer ve elektriğe işaret bulur.[95] Sonucu tutturmak için kâh ebced değeri 400 olan kapalı *te*yi ebced değeri 5 olan *he* ile değiştirir. Kâh varsayılan (mukadder) zamiri metne dâhil eder. Bazen tenvinleri iki harf sayar bazen bir, bazen şeddeleri iki harf sayar bazen tek.[96] Bazen de metinde olmayıp okunuşta ortaya çıkan *nûn*u işe katar. Bütün bu oynamalar da kar etmeyip rakam yine tutmadı diyelim, bu kez tutturulmaya çalışılan isim üzerinde oynamalar yapar. Tutturulmaya çalışılan şey, bazen Farsça isim tamlaması ile "risale-i nur" olur, bazen Arapça tamlama ile ve tekil formda "risaletü'n-nûr" olur, bazen çoğula dönüşür "resaili'n-nur" olur, bazen de hiçbir dil kuralına uymayan bir ucube halini alarak "risalein-nur" olur.[97] Said-i Nursi ise, cifir hesabında 500'e denk gelsin diye "Saidu'n-Nursi" olur.[98] Ama bunlar da kurtarmaz ve hedeflenen sayı ile çıkan sayı arasındaki fark kapanmazsa, bu kez de aradaki fark "gayet az

92 "Fakat cifir gibi, muhkem kaidelere merbut olmayan ulum-u hafiyede suistimal girip şarlatanların istifade etmeleridir." (*Risale-i Nur Külliyatı*, İstanbul 1996 (Nesil), 9. Lem'a, I, 599.)

93 *Risale-i Nur Külliyatı*, Sikke-i Tasdik-i Ğaybi, II, 2070.

94 *Risale-i Nur Külliyatı*, 1. Şua, I, 832-833.

95 *Risale-i Nur Külliyatı*, 20. Söz, I, 101.

96 1. Şua, I, 832. Buna dair ibretlik örnekler için bkz: *Şualar*/11. Şua, s. 984. Said Nursi aynı şeyi *kul eûzu bi-rabbi'l-felak* ayetinden ebced/cifr yoluyla II. Dünya Savaşı'nın tarihini çıkarırken de yapar. Tarih tek değil biri rumi biri hicri olmak üzere çifttir: 1352 ve 1354. *Min şerri mâ halak* ayetindeki şedde sayılmaz. *Neffasâti fi'l-'ukad* ibaresindeki şeddeler sayılmaz. *Neffâsâti fi'l-'ukad* düşmanın "radyo yayınları" ile 'tetabuk eder' (*Risale-i Nur Külliyatı*, 11. Şua (Asa-yı Musa), Nesil, I, 982-983).

97 1. Şua, I, 836-837.

98 1. Şua, I, 834.

ve sırlı fark", "tevafuk tam olmazsa da tam hükmünde" olmuş olur. İşbu yollarla elde edilen sonuç da "kesin delil derecesine çıkar".[99] Üstad bir yerde ebcedi nasıl keyfî kullandığını şöyle

99 Bkz: *1. Şua, I, 836-842*; ayrıca başka örnekler için bkz: *15. Şua* ve *Kastamonu Lahikası*. Kur'an'ın ruhunun *Risaleler*'in cesedine girdiği türünden şatahatlar (*Emirdağ Lahikası*), Said Nursi'nin Hz. Muhammed'in parıldayan bir aynası olduğu şeklindeki ve "şimdiye kadar böyle yüce bir mazhariyete kimse nail olmamıştır" yollu iddialar (*15. Şua*), ancak böylesine ilmiyyata değil hissiyata dayalı bir malzeme üzerine bina edilebilirdi. Bu iddiaların en acayibi de, *Risaleler* için kullanılan "yazdırıldı", "izin olmadığı için yazılmadı", "manen icbar ediliyorum" yollu beyanlardır. *Risaleler*'in Kur'an'la kıyaslanması ise bir başka fecaattir. Buna göre nasıl ki Kur'an Allah Rasulü'nün eseri değilse, Risaleler de Said Nursi'nin eseri değildir. O, sadece *Nur Risaleleri*'nin tercümanı, tebliğcisidir. Hz. Nebi'nin Kur'an'ı tebliğ görevi olduğu gibi, Said Nursi'nin de *Risaleler*'i tebliğ görevi vardır. Dahası da var: *'Risale-i Nur'dan alınan bilgiler, onu yazarken akıtılan mürekkepler, şehitlerin kanından daha üstündür! Risale-i Nur'a yapışmak suretiyle Peygamberin yolundan gidenler, şu fesat zamanında yüz şehit sevabından daha çok sevap kazanırlar. Risale-i Nur'u okumak ya da yazmak, âlim olmak için yeterlidir. Başka şey istemez' (Nur Meyveleri, s. 66). 'Risale-i Nur, Kur'an'ın bir mucizesi olduğu için, her şeyde bir marifet penceresi açmıştır. Bu kitap, Kur'an'a mahsus bir sırrı da çözerek, bir yıllık işi, bir saatte görecek duruma ulaşmıştır... Risale-i Nur, Musa Peygamber'in asası gibi, nereye vurmuşsa su çıkarmıştır...' (Mes. Nuriyye, s. 6) "Yemin ile sizi temin ederim ki, ... altı saatte yazılan 30. sözü ne ben ne de en derin dindar filozoflar, altı günde yazamazlar (1. Şua ve Sikke)*. Risale-i Nur, kerametiyle; bela ve felaketleri önlüyor. Böylece; Risale-i Nur'un kerameti, sadece yaratıklarda değil; olaylarda da etkisini gösteriyor. Risale-i Nur Anadolu'ya gelecek bela ve felâketleri önlemektedir (*Emirdağ Lahikası*, s. 104-105). En sonunda iş Risaleleri Kur'an ile eş değer vahiy ilan etmeye gelip dayanıyor: *"Nasıl ki elektriğin kıymettar metâı, ne şarktan, ne de garptan celb edilmiş bir mal değildir. Belki yukarıda, cevv-i havada rahmet hazinesinden, semavat tarafından iniyor. Her yerin malıdır. Başka yerden aramaya lüzum yoktur" der. Öyle de, mânevî bir elektrik olan Resâili'n-Nur dahi ne şarkın malûmatından, ulûmundan ve ne de garbın felsefe ve fünununda gelmiş bir mal ve onlardan iktibas edilmiş bir nur değildir. Belki, semâvî olan Kur'ân'ın şark ve garbın fevkindeki yüksek mertebe-i arşîsinden iktibas edilmiştir." (Sikke-i Tasdik-i Gaybî) "Risale-i Nur, İslami hakikatlere dair ihtiyaçlara kafi geliyor. Başka eserlere ihtiyaç bırakmıyor. Kesin ve çok tecrübelerle anlaşılmıştır ki, imanı kurtarmanın ve kuvvetlendirmenin en kısa ve en kolayı Risale-i Nur'dadır. /... / Kur'an ve Kur'an'dan gelen Risale-i Nur kâfi geliyor. /.../ Ben başka kitaba muhtaç olmadım. Sizin hiç muhtaç olmamanız gerekir." "Risale-i nur, kâinat ve kâinattaki tüm varlıkların tesbihinin dizildiği ibrişimdir." (Kastamonu Lahikası)* Said Nursi'nin Allah, vahiy, risalet, gayb karşısında sergilediği bu tutumun İslam açısından neye tekabül ettiği, bağımsız olarak ele alınıp incelenmelidir. Aşırı Şia'nın iddiası olan Vahiy meleği Cebrail'in vahiy taşırken "Sekine" adlı bir sayfayı Hz. Ali'nin kucağına düşürdüğü iddiasını, Said Nursi'nin hiç itiraz etmeden dile getirmesi, buradan çıkardığı cifre dayalı sonuçları "Hz. Ali'nin kerameti" demesi enteresandır (28. Lem'a / 2. Keramet-i Aleviyye, II, 2072). Yine sır dinlerine ait olan ve birilerinin Hz. Ali'ye Süryani diliyle inen vahiy olduğunu söylediği Celcelutiyye adlı bir şiirin Hz. Ali'ye nisbetini kabul etmesi de bu cümledendir. Süryanice, Arapça hatta İbranice karışımı olan bu imal edilmiş metinde 6 yerde kendisinin ve eserlerinin açıktan müjdelendiğini iddia eder

itiraf eder: "Bazı kelimeleri ebced hesabı tutsun diye attım. Ama iyi ki atmışım. Hem ebced hesabı tuttu, hem de böyle mana daha güzel oldu."

Kur'an'ın anlamıyla buluşmak isteyen bir Kur'an talebesi, Kur'an'a bir hayat kitabı olarak bakar, bir kripto ve şifre kutusu olarak değil. Başta ebced/cifr olmak üzere harf ve rakamlar üzerinden Kur'an'ı konuşturmak, kitaba uymak değil kitabına uydurmakla neticelenen zorlama bir yöntemden başka bir şey değildir.

(28. Lem'a, II, 2072-2078). (Süryanice 'celcelut'un Arapça karşılığı pek mütevazı (!) "Bediuzzaman" lakabının "Bedi"sine tekabül eder. el-Bedî'in Yüce Allah'ın Kur'anî esmasından olduğunu hatırlatırız) (18, 28, 30. Lem'alar). Sözümona Cebrail Hz. Ali'ye bu kasideyi yeşil bir atlas üzerine yazılı olarak vermiştir. Normal Şia'nın bile reddettiği bu sahte ve şeytani vahyi Said Nursi'nin ciddiye alıp, onu kendisinin ve kitaplarının referansı olarak kullanması gerçekten enteresandır. Bu tavrın temelinde hangi kültürün yattığını Said Nursi'nin kendi ağzından dinlemek bir parça açıklayıcı olacaktır: *"Ben çocuk iken, etrafımdaki herkes Gavs-ı Hizan namiyle bir zattan istimdat ederken, ben onlara muhalif olarak "Yâ Gavs-ı Geylânî" derdim. Çocukluk itibariyle elimden bir ceviz gibi ehemmiyetsiz bir şey kaybolsa, "Yâ Şeyh! Sana bir fatiha, sen benim şu şeyimi buldur." Tuhaftır ve yemin ediyorum ki, bin def'a böyle Hazret-i Şeyh, himmet ve duasiyle imdadıma yetişmiş. Onun için bütün hayatımda umumiyetle fâtiha ve ezkâr ne kadar okumuş isem, Peygamberden sonra Şeyh-i Geylânî'ye hediye ediyorum" (8. Lem'a, II, 2084). Aynı yerde Geylani'nin "vefatından sonra hayatta olduklarını gibi tasarrufları"ndan söz edilmektedir. Orada der ki: "Hz. Şeyh'in himmet ve irşadıyla eski Said yeni Said'e inkılâp etmiş" (8. Lem'a, II, 2084).* Ölülere Hz. Rasul'ün dahi işittiremeyeceğini söyleyen Kur'an (Fatır 22) doğru söylüyor. Nitekim Irak işgali sırasında 'Şeyh-i Geylani'nin türbesi de dâhil Bağdat bombalanmış, kendi şehrini ve mezarını koruyamamıştı. Bu hakikat ortadayken, Said Nursi, Allah'a ait sıfatı Geylani'ye vermekten çekinmez: *"Özellikle Allah adamı Hz. Abdülkadir, Gavs-ı Azam, 'ol der olur' dairesinin kutbu, cihanın geleceğinin haberini vermiş, her ne görmüş ise münasip bir beyanla söylemiştir."* (*Barla Lahikası*)

5.4. DOĞRU YORUMUN İLKELERİ

5.4.1. Kur'an, Kur'an'ın en iyi müfessiridir

Doğru yorumun bir numaralı ilkesi, "Kur'an'ın en iyi tefsirini yine Kur'an yapar" kuralıdır. Bu ilke Kur'an'a dayanan bir ilkedir (Hud 1-2; Fussılet 3). *Tefsîr* kavramının Kur'an'da kullanıldığı tek ayet olan Furkan 33'te şöyle buyurulur: "Onlar senin karşına bir *masal* ile çıkmaya görsünler; derhal Biz de sana hakikati ve en güzel bir *tefsiri* getiririveririz". Bu ayette beş husus dikkati çekmektedir:

1. Kur'an'ın en güzel tefsirini Allah yapar; yani Kur'an, Kur'an'ın en güzel müfessiridir.

2. Ayette *hakikat* ile *tefsir* birbirini teyit eder. Zımnen onların anlattığı masalın (*mesel*) batıl olduğunu ima eder.

3. Ayette *hakikat* ve *tefsir* çifti ile *mesel/masal* birbirinin karşıtıdır. Meseli Kur'an da kullandığına göre; mesel bir araçtır, hakka da batıla da alet edilebilir.

4. Ayette *tefsir*, "en güzel tefsir" (*ahsene tefsîran*) tamlaması içinde gelir. Demek ki tefsirin çirkini ve kötüsü de olur. Belirsiz gelmesi de bu yüzdendir.

5. Allah'ın Kur'an'ı tefsiri en güzel tefsirdir. Ayetteki "En güzel tefsir" ibaresi, tefsiri Allah'a has kılan bir ifade değildir. Zımnen Allah'tan başkalarının da Kur'an'ı tefsir edeceğine delalet eder. Fakat onlarınki Allah'ın tefsiri gibi 'en güzel' olmaz, bazen güzel, iyi ve doğru, bazen çirkin, bazen de kötü ve yanlış olabilir.

*Tefsir*in kullanıldığı tek ayette kelimenin anlamı 'açıklama'dır. *Tefsir* doğrudan 'yorum' anlamını vermez. Bu durumda Kur'an'ın Kur'an'ı tefsiri, bir ayetin başka ayetler-

le açıklanmasıdır. Bu anlamıyla Kur'an'ın en iyi müfessiri Allah'tır. Bunun bir başka anlamı da şudur: Kur'an, sadece tefsirin nesnesi değil, aynı zamanda öznesidir. Yani Kur'an, "tefsir edilen" *müfesser* bir hitap olmaktan daha çok, "tefsir eden" *müfessir* bir hitaptır. Kur'an:

1. Varlığı ve kâinatı, onların yasalarını tefsir eder (Fussilet 53).

2. Vahyin kaynağını (*ummu'l-kitab*) tefsir eder.

3. Önceki vahiyleri tefsir eder (Yunus 37).

4. Kendi ayetlerini tefsir eder (Furkan 33).

Kur'an'ın Kur'an'ı tefsir ettiğinin bir başka delili de, Hz. Nebi'yi uyaran Taha 114'tür: "Şu halde onun vahyi tamamıyla sana ulaştırılmadan önce, Kur'an hakkında tez canlı davranma; fakat 'Rabbim, ilmimi artır!' de." Bu ayetten şu sonuçlar çıkmaktadır:

1. Kur'an, ayetleri birbirini tefsir eden, sonraki ayetleri önceki ayetlerini açıklayan bir kitaptır.

2. Kur'an'ın bir mesele hakkında ne söylediği o konuda inen ilk ve tek ayete bakıp anlaşılamaz. O ayetin tefsiri olarak indirilen sonraki ayetlerle birlikte okunmalıdır.

3. Kur'an'ın ilk muhatabı olan Hz. Nebi dahi Kur'an'ı bütüncül ve istikrai bir okumaya tabi tutmalıdır. Bunun aksi tez canlılıktır ki bu, ona da yasaklanmıştır.

Allah Rasulü'nün bu uyarıyı dikkate almaması düşünülebilir mi? Elbette hayır. Nitekim o, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir edenlerin en başarılısıdır. İşte birkaç örnek:

Örnek 1: "Ve imanına zulüm bulaştırmayanlar" (En'âm 82) ayeti inince sahabe, "Hangimiz nefsimize zulmetmiyor ki?" diyerek umutsuzluğa kapılmışlardı. Allah Rasulü, durumun onların anladığı gibi olmadığını, buradaki "zulüm" ile "şirk"in kastedildiğini açıklamış ve delil olarak da "Elbet şirk büyük zulümdür" diyen Lokman 13'ü okumuştur.[100]

100 Daha sonraları, zalim yöneticilerin, zulümlerine karşı çıkan mazlumları susturmak için, Allah Rasulü'nün bu yorumunu istismar etmiş olma ihtimallerini göz önünde bulundurmak gerekir.

Örnek 2: Hz. Aişe İnşikak 8'de geçen "kolay hesab" ile neyin kastedildiğini sormuş, Allah Rasulü Hakka 18 ve Kehf 100 gibi ayetlere dayanarak "Bu, amellerin Allah'a arz edilmesidir. Kimin sunumu çetin geçerse, o azaba duçar olur" şeklinde cevap vermiştir.

Örnek 3: Hıristiyan kökenli Adiy b. Hatem, Yahudi ve Hıristiyanların din adamlarını rabler edindiğini ifade eden Tevbe 31'e itiraz edercesine, "Ama onlar haham ve papazlarına secde etmiyorlardı" demiştir. Allah Rasulü ise, Âl-i İmran 64'ün ışığında, onları rab edinmenin onları haram ve helalin belirleyicisi yapmak olduğunu söylemiştir.

5.4.2. Allah Rasulü Kur'an'ın mübeyyinidir

Hz. Muhammed Allah'ın elçisidir. Elçiye düşen verilen mesajı muhataba iletmektir. Mesaj Kur'an, muhatap insandır. Hz. Rasul'ün Kur'an'ı insana iletme görevine "tebliğ" adı verilir. Vahiy ona bu görevi açık ve net biçimde hatırlatır: "Rasule düşen mesajı apaçık tebliğ etmekten ibarettir." (Maide 92) "Elçilere apaçık tebliğ dışında bir şey düşer mi?" (Nahl 35)

Rasul'e *tebliğ* yükümlülüğü yanında, bir de *tebyin* yükümlülüğü vardır: "İşte sana da bu uyarıcı vahyi indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara beyan edesin." (Nahl 44) Yine "Biz sana ilahi mesajı, sadece üzerinde anlaşmazlığa düştükleri (inançla ilgili) meselelerin çözümlerini kendilerine beyan edesin ...diye indirdik." (Nahl 64)

Ayetlerde yer alan *tebyin*, "açıklama" anlamına gelir. Bu, hem "iletme, duyurma, bildirme" anlamında, hem de "tarif etme" ve "uygulamalı olarak gösterme" anlamında bir açıklamadır. Kur'an'da *beyyene* fiili kimi yerde bu en geniş çağrışımlarıyla, kimi yerde ise sadece "duyurma-iletme" anlamıyla kullanılmıştır. Mesela Bakara 159, 174; Âl-i İmran 187; Maide 15 gibi ayetlerde, hepsi de kitap ehliyle ilgili olarak "saklama" (*keteme*) ve "gizleme"nin (*hafâ*) zıddına "açıkça söyleme, eksiksiz iletme, duyurma" anlamına da kullanılır. Bu anlamdaki *tebyin*in zıttı, *kitman*dır ki, bu vahyi "örtbas

etmek, hasıraltı etmek, aldığı haberi açıklamayıp gizlemek" anlamına gelir.

Tüm dil otoritelerinin de ifade ettiği gibi *tebyin*, sözü de içine alan fakat ondan daha kapsamlı bir anlam taşır. Nahl 39, Bakara 159, Nisâ 26, Maide 75 gibi ayetlerde Allah'a izafe edilen *beyyene* fiili, Nahl 64 ve İbrahim 4'te, aynı anlam içeriğiyle Hz. Peygamber'e izafe edilir. İlgili ayetlerin tümü bir araya getirilerek okunduğunda *beyân*, 'vahyi iletme' anlamında 'açıklama'nın yanı sıra, 'vahyi anlatıp muhatabı aydınlatma' anlamındaki 'açıklama' anlamını da içerir. Buna, uygulamaya konu olan talimatların nasıl uygulanacağını bizzat göstermek de dâhildir. Zaten vahyin onu "güzel örnek" olarak nitelemesi bunun teyididir (Ahzab 21). Özetle tebyin, Allah Rasulü'nün vahyi örtbas etmeden taşıyıp açıklaması ve hayatında yaşamasıdır. Böyle yaptığı içindir ki Hz. Aişe, "Onun ahlakı Kur'an'dı" tesbitinde bulunmuştur.

Allah Rasulü'nün tebyin görevinin kapsamına onun Kur'an'ı açıklamasının da girip girmediği meselesi, günümüzde sert tartışmalara konu olmuştur. Bu konuda birbirinin zıttı iki tavır ortaya çıkmıştır:

1. *Tebyin*'i *teşri, mübeyyin*'i *şari (şeriat koyucu) olarak kurgulayan anlayış*: Bu anlayış, Hz. Peygamber'in mübeyyin olduğunu söyleyen ayetleri istismar ederek, "şeriata uyucu" (müteşerri) olan Rasul'den "şeriat koyucu" (şari) bir peygamber çıkarmaya çalışmışlar ve bunu da maalesef başarmışlardır. Oysa Kur'an, helal ve haram koyma yetkisini sadece Allah'a vermektedir. Hz. Peygamber'in değil başkaları için, kendisi için dahi helal bir şeyi haram edemeyeceğini yaşanan bir örnek üzerinden açıkça beyan etmektedir (Tahrim 1).

2. *Tebyin görevinin asla 'açıklama' görevini içermediğini savunan anlayış:* Şeriata uyucu bir Nebi'ye razı olmayıp, ille de şeriat koyucu bir nebi anlayışında ısrar eden geleneksel yaklaşıma tepki olarak doğmuş anlayıştır.[101] Âl-i İmran 187, Bakara 219 ve konuşanın Hz. İsa olduğu Zuhruf 63 gibi ayet-

101 Bir örnek için bkz: Fatih Orum, *Kur'an ve Sünnet Temelinde Kur'an'ı Anlama Usulü*, İstanbul 2013.

lerde geçen ve sadece "iletme" anlamını öne çıkarır. Fakat Hz. Peygamber'in görevleri arasında zaten *tebliğ* vardır ve bu sadece "olduğu gibi iletme" anlamına gelir. Eğer beyan görevini de tebliğ görevi ile eşitleyeceksek, bu dilin mantığına aykırıdır. Tebyin ile tebliğ arasında bir fark mutlaka olmalıdır. Kaldı ki *beyân* kelimesinin kök anlamı "açıklama" ile ilgilidir.

Bu anlayışı savunanlar, karşıtlarının Hz. Peygamber'e verilen *tebyin* sorumluluğunun, sanki *teşri* yetkisiymiş gibi lanse edildiğini söylerler. Bunda yerden göğe haklıdırlar. Gerçekten de tebyini teşri gibi lanse etme hastalığı, hadis ve sünneti Kur'an'a paralel ikinci asıl ilan etme bid'atına yol açmıştır. Fakat tamamlanmış dine ilaveler yapan bid'at ehlinin bu ifrat tavrı, karşı kutuptaki tefriti mazur kılmaz. Dilleri Arapça olduğu için ilk nesillerin inen vahiyler hakkında soru sorma ihtiyacı duymadıklarını savunmak söz konusu tefritlerden biriydi.[102] Bu, ne toplumsal vakıayla, ne de insan gerçeğiyle uyumluydu. Zira her toplum gibi Arap toplumu da bilgi, bilinç, akıl ve anlayış açısından farklı bireylerden oluşuyordu. Buna Mekke ve civarının kozmopolit toplum yapısını da ilave etmek gerekir. O toplumda anadili Arapça olanlar yanında Arapça olmayanlar da vardı ve İslam'ı ilk seçenlerin arasında yabancı kökenliler hatırı sayılır bir yekûn oluşturuyordu. Allah Rasulü'nün Kur'an'ın her pasajını açıkladığı iddiası ne kadar uçuksa, Allah Rasulü'nün Kur'an'ın hiçbir pasajını açıklamadığı, buna hiçbir ihtiyaç duyulmadığı iddiası da o kadar uçuktur.

Burada "Yüce Allah kitabı için 'mübin' (açık ve açıklayıcı) derken, vahiy ayrıca bir açıklayıcıya muhtaç mıymış?" diye sorulabilir. Elbette değildir. Vahiy açık-seçik bir dille muhatabına ebedî hakikatleri açıklamıştır. Açıklama konusunda yeterlidir. Fakat bazı insanlar o açıklamayı anlama konusun-

102 "Ne selef, ne de onlardan sonra Kur'an'ın vahyine muhatap olanlar inen ayetlerin anlamının ne olduğu konusunda soru sorma ihtiyacı duydular. Çünkü Arapça kendi dilleriydi. Bildikleri bir dilin manasını sormadıkları gibi değişik ifade şekilleri ve kısa anlatımları için sorma ihtiyaçları da yoktu. Çünkü Kur'an'daki ifade şekilleri, garip anlatımlar ve anlamlar Arap dilinin içerdiği şeylerdi." (Age., s. 233-234)

da yetersizdir. Bu yetersizlik bazen hitabın diline yeterince vakıf olmamaktan, bazen Hatib'in kastını anlamamaktan, bazen muhatabın anlayış kıtlığından ve konuya yabancılığından kaynaklanabilir. Bazen de yapbozun parçalarını bir araya getirememekten kaynaklanabilir. Bütün bunlardan dolayı suçlanacak olan Kur'an değil, muhatabın kendisidir. Sonuncuya bir örnek verelim: Allah müşrik olarak ölene cenneti haram kılmıştır (Maide 72). Bunu teyiden Nisâ 48 ve 116, Allah'ın şirki bağışlamayacağını, onun dışında dilediğini bağışlayacağını söyler. Peki, biri çıkıp da "Ey insanlar! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Şüphesiz Allah günahların tümünü bağışlar" (Zümer 53) ayetiyle yukarıdaki ayetleri yan yana koyup, "Bu ayetler arasında ben çelişki görüyorum" derse, ona "Git işine!" mi demeliyiz? Yoksa Abdullah İbn Mes'ud'un yaptığı gibi, "Allah şirki tevbesiz bağışlamaz, onun dışındaki tüm günahları tevbesiz de bağışlayabilir" açıklamasını mı yapmalıyız? Önümüzde, Hz. İbrahim'in Yüce Allah'a "Nasıl yaratırsın?" diye sorduğu ve azarlanmadığını söyleyen bir Kur'an var. İnsanlar da şu veya bu nedenden dolayı açık ve anlaşılabilir olsa da anlamayabilirler. Bu, ilk Kur'an nesli için de aynen geçerlidir. Bunun geçerli olmadığını söylemek, ilk Kur'an neslini 'melekler toplumu' gibi gören ütopik anlayışla aynı gözede buluşmaktır. Kur'an, vahyin 'en güzel tefsirini' yine kendisinin yaptığını söyler, fakat tefsirin tamamını kendisine tahsis etmez. Kur'an'ın yapmadığı tahsisi yapmak, ayetin söylemediğini ona söyletmektir.

Bununla beraber, "Allah Rasulü'nün mübeyyin olmasıyla ilgili bu ifrat ve tefrit tavırlardan hangisi İslam'a ve Müslümanlara daha çok zarar vermiştir?" diye sorulacak olursa, cevabımız hiç tereddütsüz "ifrat tavır" olacaktır. Zira Rasul'ün beyan sorumluluğunu istismar ederek onu şeriata uyucu olmaktan çıkarıp şeriat koyucu bir otoriteye dönüştüren, bu sakat anlayıştır. Bu anlayışta olanlar, Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyan din adamlarını itham ettiği helal ve haram koyma yetkisini, Hz. Peygamber'e yakıştırmakta hiçbir beis görmemişlerdir. Üstelik bunu bir 'paye' gibi göstererek, vahim bir

çifte standarda imza atmışlardır. Bunun üstüne bir de, hadis ve sünneti paralel Kur'an olarak göstermek için "Hadis/sünnet olmadan abdesti nasıl alacak, namazı nasıl kılacaksın?" gibi polemik kokan sorularla mü'minleri yüzyıllarca oyalamışlardır.

Burada hemen belirtelim ki, başta abdest ve namaz olmak üzere hiçbir ibadet, Hz. Peygamber'le başlamamıştır. Hepsi de Hz. Peygamber'den önce tatbik ediliyordu. Namaz, yaklaşık olarak rükünleri ve rekâtlarıyla birlikte önceki vahiylerin bir devamı olarak nesilden nesile intikal etmiştir. Bunun aksini söyleyen rivayetler, bu gerçeği örtmek için kullanılan bir karartmadan ibarettir.[103]

Kur'an, peygamberin görev alanını tesbit ederken şu açık ve net çerçeveyi çizer: "Eğer yüz çevirirseniz, iyi bilin ki Rasul'e düşen mesajı apaçık tebliğ etmekten ibarettir." (Maide 92) "Elçilere apaçık tebliğ dışında bir şey düşer mi?" (Nahl 35)

5.4.2.1. Allah Rasulü'nün beyan örnekleri

Yüce Allah, Elçisini mü'minlere 'güzel örnek' olarak göstermiştir. O, Kur'an'ı açıklamasıyla da örnektir. Onun Kur'an'ı açıklaması hem sözle hem de eylemle olmuştur. Kur'an'ı açıklarken, eski vahiylerin mensupları aracılığıyla tevarüs eden çağlar üstü İslam'a dair ibadet ve uygulamaları hiçbir komp-

103 Ne büyük çelişkidir ki, bir yandan İsrailiyyat ve Mesihiyyat yoluyla Müslüman kültürüne geçen birçok yanlış ve batıla İslam'ın malı muamelesi yapıp savunmuşuz? Öte yandan namaz, zekât, oruç gibi çağlarüstü İslam'ın bir peygamberden diğer peygambere, bir nesilden diğer nesile intikal eden İslami ibadetlerin bu niteliğini inkâr etme yoluna gitmişiz. Bu yanlışımızı karartmak için altın zincirle rivayetler uydurmak gibi başka yanlışlar yapmışız. Ondan sonra arsızca "Hadi göster bakalım Kur'an'dan namazın nasıl kılınacağını, rekatlarının kaç olduğunu" gibi şark kurnazlıklarına girişmişiz. Ancak 21. yüzyılın internet çağında Ben Abrahamson'un Yahudi Çocukları için hazırladığı bizdeki "Resimli Namaz Hocası" tarzı resimli ibadet rehberiyle karşılaşınca veya abdest alıp namaz kılan Yahudi ve Süryani-Hıristiyan görüntüleriyle karşılaşınca da hık-mık etmişiz. Sorun indirilen din olan Kur'an'ın "İslam" tanımıyla, uydurulan dindeki "İslam"ın tanımı arasındaki o büyük farktan kaynaklanıyor. İslam, Kur'an'ın dediği gibi tüm peygamberlerin yürüdüğü yol, nesiller boyunca taşınan manevi mirastır. Tek yapmamız gereken, bu mirası Kur'an'a arz etmektir.

lekse kapılmadan almış, kirlenen yerlerini yıkamış, eğilen taraflarını doğrultmuş, sahte ilaveleri çıkarmıştır. Allah Rasulü Kur'an'ı, önceki vahyin mensupları aracılığıyla nesilden nesile taşınan ibadetlere dair uygulamaları alarak açıklamıştır. Abdest, namaz, zekât, oruç, hac, kurban bunların başında gelir. Bu ibadetlerde bozulmuş olan kısımları ilahi rehberlik altında düzeltmiş, geri kalanına müdahale etmemiştir.

İlahi talimatların illet ve maksatlarından yola çıkarak onların kapsamını tayin ve tesbit etmek de Allah Rasulü'nün açıklama görevleri arasındadır. Mesela o, Nisâ 51'de reddedilen *cibt*i açıklarken şöyle demiştir: "*'Iyâfe ve zecru't-tayr*, yani kuşun isimleri, sesleri ve geçtiği yerlerden uğur ya da uğursuzluk anlamları çıkarmak; *ttyera*, yani önünden ceylanın ve tavşanın sağdan sola geçmesini uğursuzluk, soldan sağa geçmesini uğur saymak *cibt*tendir"[104]

Rasulullah açıklama görevini yerine getirirken bazen dili kullanmıştır. Mesela "(Doğurganlık organı) rahim, Rahman'dan bir daldır" demesi buna örnektir. İnşirah'ta iki kez gelen "Her zorlukla beraber bir kolaylık vardır" (5-6) ayetlerini Allah Rasulü şöyle açıklamıştır: "Bir zorluk iki kolaylığa asla galip gelemez".[105] Allah Rasulü'nün bu tefsiri, şu dil kuralıyla açıklanmıştır: Arapçada marife isim tekrar ederse, ikincisi birincinin aynı olduğu için ikisi tek kabul edilir; nekira isim tekrar ederse, ikincisinin birincisinden farklı olduğu anlamına gelir. Belirli gelen "*el-'usr*: zorluk" tek kabul edilirken, belirsiz gelen "*yusran*: kolaylık" iki sayılmış, hadiste birin ikiye galip gelemeyeceği vurgulanmıştır. Doğrusu Allah Rasulü döneminde böyle bir dil kuralının olup olmadığını bilmiyoruz. Tüm yorumumuz, "eğer hadis sahih ise" kaydına bağlıdır.

Kur'an mübin bir hitaptır. Özünde açık ve hakikati açıklayıcıdır. Aksini iddia edenler olsa da, Allah Rasulü'nün

104 Ebu Davud 3907.

105 Malik, *Muvatta'*, Cihad 6.

açıklama ihtiyacı duyduğu ayet sayısı sınırlıdır.[106] Allah Rasulü'nün yaptığı fiilî ve kavlî açıklamalar, daha sonraları "sünnet" ve "hadis" adı altında disiplinleşmiştir. Allah Rasulü'nün kitabı ve imanı Kur'an'la tanıdığı ayetle sabit olduğuna göre, onun dine ilişkin hiçbir fiili ve kavli açıklaması Kur'an'dan bağımsız olamaz. Hele Kur'an'a aykırı olması asla düşünülemez. Kur'an "sünnetullah" adı verilen kâinattaki ilahi yasaların değişmeyeceği ve bozulmayacağını haber verdiğine göre, sünnet ve hadis, sünnetullaha da aykırı olamaz. Zira sünnetullah, Allah'ın varlığa attığı imzadır. O imzanın her birinde, Allah'ın kudret parmağının izi görünür.

5.4.2.2. Hz. Rasul şeriat koyucu değil şeriata uyucudur

Müslümanların peygamber tasavvurunu Kur'an'dan koparan sapmalardan biri de, *muteşerri* (şeriata uyucu) olan Sevgili Peygamberimizin, *şâri* (şeriat koyucu) olana dönüştürülmesidir. Bir başka ifadeyle, Allah'ın iradesini tebliğe memur olma makamından çıkarıp amir olma makamına geçirmektir. Tahrim suresindeki açık ve net yasağa rağmen Allah Rasulü'nün haram koyacağını ifade edenler, Kur'an'da 16 yerde gelen "sana soruyorlar" veya "senden fetva istiyorlar" diyen hitapları görmezden gelmişlerdir. Kur'an'ın bir tek yerinde de "Sorulan şu konuda sen hüküm ver!" yoktur. Bu soruların tümünden çıkan sonuç şudur:

1. *Hz. Peygamber'e sorulan bu soruların hepsi de doğrudan Allah tarafından cevaplanır*: Nebi sorulara cevap veren değil, soruyu vahye sunan konumundadır. Vahiy kendisine sorulan tüm sorularda Nebi'ye, önüne geçmemesini emretmektedir (En'âm 50; Yunus 15; Ahkaf 9).

2. *Nebi, vahiyden bağımsız bir tavır geliştiremez*: Son Saat, Zulkarneyn gibi sadece uhrevi ve gayba ilişkin soruları değil, hayız, ganimet, ayın evreleri, dağlar, haram ayda ve Mescid-i Haram'da savaşılıp savaşılamayacağı gibi dünyevi soruları da

106 İbn Teymiyye, Nebi'nin Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği iddiasındadır (Mukaddime, s. 45). Süyuti çok az bir kısmını tefsir ettiğinde sıradadır ki doğru olan da budur (İtkân II, 1205).

vahiy cevaplamaktadır. Âdeta vahiy Nebi'nin önünde imam olmakta, Nebi'nin vahyin önüne geçmesi engellenmektedir. Hatta Hz. Peygamber, vahiy inmeden tavır geliştirdiği için kınanmıştır.[107]

3. *Hz. Peygamber kendisi hüküm vermez, hükmü vahye bırakır*: Birçok ayetin iniş nedeni bu hakikati ortaya koyar.[108]

Kur'an'la inşa olmuş bir akıl için şu hakikat güneş gibi zahirdir: Allah Rasulü din dilini tesis eden değil, tebliğ eden konumundadır. Allah şaridir, Nebi müteşerridir. Bu meyanda Serahsi'nin şu tesbitini örnek kabilinden nakledelim: "Eğer Nebi yasakları kendi koysaydı, içkiyi yasaklamak için o kadar beklemezdi?" Din dili Kur'an'dan uzaklaştıkça, *tebyin* yetkisi *teşri* yetkisi gibi anlaşılmıştır. Bu külliyen iftiradır. Tebyin ayrı, teşri ayrıdır.

Kıyametin saati kendisine sorulan Nebi'ye vahiy şöyle der: "De ki: Onun bilgisi Allah katındadır. Bana gelince... Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım." (Mülk 26) Bu ayette Nebi'ye demesi emredilen "Ben mubîn bir nezirim"deki *mubîn* ile *tebyin* özünde aynıdır. Aynı kelimenin biri ism-i fail formu, diğeri mastarıdır. Şu halde kıyametin vakti sorulan Nebi'nin "Onun bilgisi Allah katındadır" demesi bir *tebyîn* olmaktadır.

Hz. Peygamber'in müteşerri olmak dışında ayrıca bir şari' sıfatı yoktur. Bu hakikati ifade eden Kur'an'da o kadar çok örnek vardır ki, biz sadece birkaçını zikredelim: Bakara 189'da hilaller, 215 ve 219'da infak edilecek şeyler, 217'de haram ayda savaş, yine 219'da içki ve kumar, 220'de yetimler, 222'de kadınların aybaşı hali, Maide 4'te helal yiyecekler, Enfal 1'de ganimetler, İsrâ 85'de vahiy/melek, Kehf 83'de Zülkarneyn, Taha 105'de dağların ne olacağı, Nisâ 127'de kadınlarla ilgili bazı meseleler, Nisâ 176'da *kelâle*'nin mirası...

---

107 İşte Nebi'nin vahyin önü sıra tavır geliştirdiği için kınandığı örnekler: Abese 2-3, Âl-i İmran 128, Bakara 272, Tevbe 43, En'âm 65, Enfal 67, Nisâ 105, Ahzab 1, En'âm 116, İsrâ 73-75, Nahl 126, Tevbe 80, 84, 113 gibi birçok ayet yer alır.

108 Şu ayetlerin iniş nedenine bakılabilir: Nisâ 7, Nisâ 95, Nisâ 176, Bakara 218, Bakara 223, Bakara 229, Bakara 256, Hûd 114.

Allah Rasulü'ne bütün bunlar hakkında sorular sorulduğu halde, kendisi cevap vermiyor. Rabbi ona "de ki" (kul) diyor, o da Rabbinden aldığı haberi *tebliğ* ediyor. Kendisine son saatin (kıyametin) zamanını asla bilemeyeceği söyleniyor (A'râf 187; Naziat 42). O, bu ilahi vahyi *tebyin* ediyor: Yani hem "iletme" anlamında "açıklıyor", hem de bunu hayatta "uygulama" konusunda "açıklıyor". Nasıl? Kendisine "Kıyametin vakti ne zaman?" diyen bir bedeviye, şu tarihi dersi vererek: "Onun için ne hazırladın?" (*Mâ a'dette lehâ*).

Tertil fıkhı, şu soruyu sormayı gerektirir: Allah Rasulü, şu eylemlerin kötü olduğunu bilmiyor muydu da, bu konuda vahyin hükmünü bekledi: Adam öldürmek, zina etmek, metres tutmak, ölen babanın eşiyle evlenmek, putlara kurban kesmek, Kâbe'yi çıplak tavaf etmek, hırsızlık, gasb, içki, kumar, kız çocuğunu diri diri gömmek, faiz, domuz eti, leş, cahiliyyenin dokuz türlü utanç verici evlenme âdeti, falcılık, büyücülük, yetim hakkı, miras gasbı... Bunların çoğu, "insanlığın ortak aklı tarafından kötü görülen" birer *munker* idi. Bunlar yasaklanıncaya kadar bir kısım Müslüman tarafından uygulanmaya devam etti. Sevgili Peygamberimizin bunların en azından kahir ekseriyetinin çirkin ve kötü olduğunu bilmemesi düşünülebilir mi? Böyle düşünmek, onun akleden kalbine ve şahsiyetine hakaret olmaz mı?

5.4.2.3. Helal ve haramı kim koyar?

Allah Rasulü bir keresinde yaşadığı üzücü bir olaydan dolayı helal bir şeyi kendisine haram kılmaya kalktı. Bunun üzerine adı "*Tahrim*: haram kılma" olan bir sure indi. Daha o surenin başında, Hz. Nebi'ye yönelik şu ilahi azar yer alıyordu: "Sen ey Nebi! Allah'ın sana helal kıldığı şeyi, nasıl olur da kendine haram kılarsın?" (Tahrim 1)

Tahrim 1, asıl olanın serbestlik olup yasakların arızi olduğunu zımnen ifade eden A'râf 32 ışığında anlaşılmalıdır.[109]

109 Krş: 5:87-88; Hz. Yakub'un kendine haram kılması hakkında bkz: Âl-i İmran 93.

Ayet açıkça Hz. Peygamber'in helâl bir şeyi haram kılmasını yasaklamaktadır. Bu haram kılmanın sadece kendisiyle sınırlı olması ve eşlerini razı etme amacı taşıması da bu sonucu değiştirmemektedir. Bu ayet aynı zamanda insan peygamber üzerinden muhatapların önder tasavvurunu inşa etmektedir. Zımnen: Hatasız önder arayan ya rehbersiz kalarak, ya da önderi mükemmellik tuzağına düşürerek cezalandırılır.

Hz. Peygamber'in altın ve ipek yasağı, bir helali haram kılma olarak değerlendirilemez. Cennette mü'minlere bahşedileceği ifade buyurulan bu iki güzellikten dünyada gönüllü olarak vazgeçme edebinin bir sonucu olsa gerektir.[110] Bu yasağın bir sebebi de erkeklerin kadınlara benzemesinin önüne geçmektir. Zira Allah Rasulü kadınlaşan erkekleri ve erkekleşen kadınları kınamıştır. Üç sahabinin parmağında altın yüzük gördüğünü söyleyen Mus'ab b. Sa'd rivayeti bu çerçevede anlaşılabilir. Allah Rasulü'nün bir hassasiyetinden "Erkeğe altın yüzük haramdır" sonucunu çıkartan, nereden çıkardıkları sorusunu Rasulullah'ın altın yüzüğü parmağından çıkarıp attığı rivayetleriyle cevaplayan yaklaşım da, yine şeriata uyucu peygamberi şeriat koyucu gibi gösterme işgüzarlığının bir göstergesidir. Oysa bu büyük yanlışı ilk Kur'an nesli yapmıyordu. Abdullah ibn Mes'ud, "Nebi 10 helali işlemeyi hoşgörmezdi" dedikten sonra bunlardan birinin de "altın yüzük takınmak" olduğunu söyler.[111] İbn Mes'ud burada, altın yüzük takınmanın helal olduğunu vurguluyor, fakat Rasulullah'ın bunu yapmaktan hoşlanmadığının da altını çiziyor. Bununla, Rasulullah'ın hoşlanmamasının bir helali haram yapmayacağını vurgulamış oluyor. Yine Abdurrahmân b. Avf'ın bit tutmuyor gerekçesiyle, Nebi'den ipek gömlek için izin isteyip istediği izni alabilmesi de bu cümledendir. Bu örnek de, Rasulullah'ın erkekleri ipek giymekten sakındırmasının, ipeği erkeğe haram kılmayacağı sonucu çıkıyor. Zira haram olan bir giysi, bit tutmama gibi konfora ilişkin bir gerekçeyle birine helal

110 Krş: Kehf 31; Hac 23; Fatır 33.

111 Ebu Davud, *Sünen*, K. Hatem, 4222.

kılınamaz. Bu haram olan alkolü cesaret versin diye helal kılmak kadar abes olurdu.

İlk nesle mensup Kur'an talebeleri "haram kılma" ile "yasaklama" arasındaki ayrımın çok iyi farkındaydı. Hz. Peygamber'in yasakladığı şeyleri *harrame'n-nebi* (Nebi haram kıldı) kavramsallaştırmasıyla değil, *nehe'n-nebî* (Nebi yasakladı) kavramsallaştırmasıyla nakletmelerinin sebebi bu olsa gerektir. Buna Hz. Peygamber'in Hayber'in fethi ardından ehli eşek etini *yasakladığını*, yine pençeli ve etobur vahşi hayvanları ve gagalı leşçil kuşları *yasakladığını* ve bir satışta iki satışı *yasakladığını* bildiren haberler örnektir.[112] Hayber'in fethinin hemen ardından ya aşırı açlık ya da intikam duygusuyla teslim olan Hayberlilerin eşeklerinden bazılarını gözlerinin önünde kesip kazanlara dolduranların bu davranışlarını tasvip etmeyen Allah Rasulü'nün bu tavrı, şeriata uyucu Peygamber'i şeriat koyucu gibi göstermek isteyenler tarafından bir "haram koyma" olarak takdim edilmiştir. Bu gerçekten de ibretlik bir vakadır. Birilerinin bu işgüzarlığına rağmen, en sahih kaynaklarda bu rivayetler "Nebi haram kıldı" formuyla değil "Nebi yasakladı" formuyla gelir. Doğrusu da budur. Elbet kavramsallaştırmada bu titizlik ve hassasiyeti göstermeyen rivayetler de mevcuttur.

İslâm şeriatının yasakları arasında olmayan bir şeyi yasaklamak (haram kılmak değil), şer'an yasak değildir. Yasak olan şey, yasaklananı emretmektir. Hz. Ömer'in, kadınların denkleri olmayanlarla evlendirilmesini yasaklaması buna örnektir.[113] Allah Rasulü bu hassasiyet dolayısıyla Elçiler Yılı'nda kendisine gelen kabilenin helal hayvanların yüreğini yemeyi haram saydıklarını öğrenince "Yürek yemezseniz imanınız olmaz" demiştir. İnsanın haram kılması, Allah'ın eşya için koyduğu ilâhî hiyerarşiye müdahale etmesidir. Nitekim Hz. Peygamber haram-helal kılma konusunda vahyin tekelini tasdik ederek şöyle der: "Kur'an'ın helal kıldığı hiçbir

112 Tirmizî, *Buyu'* 18, no: 1231.

113 Serahsî, *Mebsût*, İstanbul 1982, IV, 196.

şeyi haram kılmadım, onun haram kıldığı hiçbir şeyi de helâl kılmadım."[114]

5.4.2.4. Kur'an'daki "Allah ve elçisi" kalıbı ne söyler?

Kur'an'da "Allah ve elçisi" kalıbının kullanıldığı ayetlerden ilk sınıfı, Allah'a ve O'nun elçisine itaati emreden ayetler oluşturur. Ayetlerdeki Allah'a ve O'nun elçisine itaat ile ne kastedilmektedir? Allah ve Rasulüne itaati emreden ayetlerde, Allah'ın Rasulünü de Allah gibi şeriat koyucu olarak gören anlayışı destekleyen bir şey var mıdır? Bu ayetlerden yola çıkılarak, hadis/sünnet de Kur'an gibi haram ve helal koyabilir denilebilir mi? Yoksa bu, hadis ideolojisi yandaşlarının kendilerine alan açmak için Kur'an'daki bir ifade biçimini istismarı mıdır?

Kur'an'da 12 yerde "Allah'a ve elçisine itaat edin" ifadesi kullanılır. Bu ifadenin açılımı bellidir: Allah aranızda tartıştığınız olaylar hakkındaki hikmetli hükmünü size elçisi aracılığıyla iletiyor. Siz, size iletilen bu hükme itaat edin. İlahi hükümleri reddederseniz, bu, sadece o hükümleri size ileten elçiyi reddetmek anlamına gelmez, aynı zamanda elçiyi gönderen Allah'ı reddetmek anlamına gelir. Bu anlamı şu ayet teyit eder: "Biz her elçiyi sadece kendisine Allah'ın izniyle itaat edilsin diye göndeririz" (Nisâ 64). Burada altı çizilmesi gereken nokta "Allah'ın izniyle" ibaresidir. Bu, elçinin kendi emrine amir değil, ilahi emre memur olarak görülmesi gerektiğini ihtar eden bir uyarıdır.

Enfal suresinin 1, 20, 46. ayetlerinde kullanılan "Allah'a ve elçisine itaat edin" ibarelerinin hiçbiri de tek başına gelmez. Hepsi de İslam toplumunun kendi aralarındaki tartışmalara nokta koymayı emreden ve her biri belli bir olaya işaret eden ayetlerdir. Âl-i İmran 33 ve 132 için de aynı şey geçerlidir. Yine en çok istismar edilen ve Beni Nadir ganimetlerinin taksimi konusunu ele alan "Rasul size neyi verdiyse onu alın, sizi neden sakındırdıysa ondan geri durun." (Haşr 59) ayeti

114 Müslim, *Fedâilu's-Sahabe*, 95; Ebû Dâvud, *Nikâh* 12.

de bu cümledendir. Bu ayetlerin hepsi de belirli bir konuya atıf yapmaktadır ve Allah'ın o konu hakkındaki yine vahiyle bildirilen hükmüne itaati emretmektedir. Zımnen hepsinde de "Vahiyle bildirilen ilahi hükme itaat edin!" denilmektedir. Bu ayetlerde elçi de Allah gibi bağımsız bir itaat mercii olarak yer almamaktadır. Bunu nereden çıkarıyoruz? Bizzat ayetlerin kendisinden. "Allah'a ve elçisine itaat edin" emrinin geçtiği Enfal 20'de, ibarenin hemen ardından "O'ndan yüz çevirmeyin" *(ve lâ tevvellev 'anhu)* cümlesi gelmektedir. Eğer itaat edilecek otorite birbirinden bağımsız iki otorite olsaydı "O ikisinden *('anhumâ)* yüz çevirmeyin" şeklinde gelirdi. Yine Âl-i İmran 32'de itaat ibaresinin hemen ardından "Allah kâfirleri sevmez" cümlesi gelir. Eğer "Allah ve elçisi" ile iki ayrı otorite kastedilseydi "Allah ve elçisi kâfirleri sevmez" şeklinde gelirdi. "Allah'a ve elçisine itaat edin" emirlerinde Elçi'nin Allah'tan bağımsız bir otorite olarak zikredilmediğini en iyi Teğabun 12'de görüyoruz: "Allah'a ve Elçisine itaat edin! Eğer itaat etmezseniz, iyi bilin ki, Elçimize düşen sadece tebliğ etmekten ibarettir." Elçi'ye itaat ile kastedilenin elçilik yapılan ilahi vahye itaat olduğunu, Hz. Peygamber'in hiçbir siyasi otoritesinin olmadığı ve toplumsal otorite kullanmadığı Mekke'de inen Şu'arâ 107-108'de buluyoruz: "Ben, sizin için gönderilen güvenilir bir elçiyim; şu halde Allah'a karşı sorumlu olun ve bana itaat edin!"

"Allah ve elçisi" kalıbının kullanıldığı bir başka ayet de, "Allah'ın ve O'nun elçisinin haram kıldığını haram bilmeyen" kimselerle savaşmayı emreden Tevbe 29'dur. Bu ayette Allah ile birlikte Rasulün de anılması, Rasulün de Allah gibi haram kılacağı anlamına asla gelmez. Burada mutlak yaratıcı Allah ile O'nun kulu olan Rasulullah haram koyma açısından eşitlenmemiştir. Bu kullanım, tıpkı "Allah ve Rasulünden bir ilandır" (Tevbe 3) ayetindeki gibi, "Allah'ın Rasulü aracılığıyla yaptığı ilandır" anlamına gelir. Zira bu ayette sözü edilen "ilan", Tevbe suresinin Mekke müşriklerine ültimatom mahiyetindeki ayetleridir. "Allah ve Rasulüne eziyet eden kimseler..." (Ahzab 57) ayetinde olduğu gibi, "Allah ve Rasulü"

kalıbı bazen "Elçi'ye yapılan, elçi gönderene yapılmış gibidir" mesajını içerir. Yoksa Allah'a eziyet etmek kimin haddine? "Allah ve Rasulü" kalıbının iki ayrı otoriteyi değil, tek otoriteyi ifade ettiğinin en açık örneği Enfal 24'tür. "Allah'a ve Rasulüne icabet edin" cümlesinin yüklemi ikil formda (*de'âyâ*) gelmesi gerekirken, tekil formda (*de'â*) gelmiştir: "O, sizi davet ettiği zaman..." Açıktır ki davetin sahibi Allah'tır, Rasulünün görevi ise O'nun adına elçilik yapmaktan ibarettir.[115]

Allah sünnet koyar, Nebi ise örnek davranış ortaya koyar (Ahzab 21). Sünnet koymak, norm koymaktır ve normu Allah koyar. Örneklik ise formdur. Formu Nebi koyar. Bir misal: Temizlik ilkesi normdur. Bunu Allah koyar. Bu ilke sünnetullah olur. Bu temizliğin ağza ilişkin olanını (misvaklamak) Nebi'nin erak ağacıyla yapması bir "norm" değil bir formdur. Yani "Rasulün örnekliği"dir.

Kur'an ve sünnet birbirine denk iki asıl değildir. Hadisin otoritesi Kur'an'dır. Zira hadis ve sünnet meşruiyyetini Kur'an'dan alır. Kur'an'ın yetersizliği düşüncesi, Yahudilerin Tevrat'ın yetersizliği akidesini hatırlatmaktadır. Yahudi rabbileri Tevrat'ın tek başına yetersizliği fikrini ısrarla ve yılmadan usanmadan savunmuşlardır. Yahudilerin bu tavrı, Kur'an'dan kopuş yüzyıllarında Müslümanlara da sirayet etmiştir. Bu tehlikeyi daha ilk nesil yaşarken fark eden Hz. Ömer, kendi döneminde hadislerin hızla çoğaldığını görünce, onları getirterek yaktırmış ve bir yandan da şöyle söylemişti: "Demek ehl-i kitabın Mişnası (*mesnât*) bir Mişna, ha?"[116]

"Şüphe yok ki bu Kur'an en doğru yola ulaştırır" diyen ayet, bu açıdan Yahudi din adamı sınıfının Tevrat algısıyla zıt kutuptadır. Zira Yahudi din adamı sınıfı, Talmud ve Mişna'nın varlığını Tevrat'ın yetersizliği üzerine temellen-

115 Benzer bir durum, "Allah ve Rasulü" kalıbının kullanıldığı Nisâ 14 ve Enfal 20'de de görülür. İlkinde *hudûdehumâ* (o ikisinin sınırları) yerine *hudûdehu* (O'nun sınırı), ikincisinde *ve lâ tevellev 'anhumâ* (o ikisinden yüz çevirmeyin) yerine *ve lâ tevellev 'anhu* (O'ndan yüz çevirmeyin) gelmiştir.

116 İbn Sa'd, *Tabakat*, V, 140; Zehebi, *Siyer*, V, 59. Rivayetin farklı bir versiyonu için bkz: Darimi, *Sünen*, h. Nu: 482; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VII, 501, nu: 37549.

dirir. Yahudilerdeki Tevrat'ın yetersizliği sapması, ilerleyen yüzyıllarda aynen kopyalanarak İslam rivayet kültürüne taşınmış ve "Kur'an'ın yetersizliği" ön yargısına mesnet kılınmıştır.[117]

Kur'an'ın yetersizliği fikrine saplananlar, Kur'an'ın eksiğini tamamlayacak başka bir kaynak arayışına girişmişlerdir. Bu arayış onları, rivayet edebiyatını Kur'an'a ortak koşmaya götürmüştür. Hadisle sünnet arasındaki ayrımı önce yok etmişler, sonra "sünnet" adı altında kutsadıkları hadis malzemesini vahiy ilan etmişlerdir. Rivayet malzemesini Kur'an'a eş değer vahiy ilan etmeleri yetmiyormuş gibi, bir adım daha atarak Kur'an'dan önce Kur'an ilan etmişlerdir. Hadisi vahiy ilan etmek, zımnen Kur'an'a paralel bir Kur'an tedarik etmektir. Vahiy ilahi olanı, hadis peygamber sözü de olsa beşeri olanı temsil eder. Tevhid inancının gereği şudur: Ne Peygamber Allah'ın ortağıdır, ne de hadis ve sünnet Kur'an'ın ortağıdır.

Kur'an ısrarla "Allah'ın sünneti" üzerinde dururken, bunun Müslümanların hafızasından silinip yerine "Rasulullah'ın sünneti"nin konulmasını anlamak için, *sünnet* kavramının başından geçenleri irdelemek kaçınılmazdır.

5.4.3. Sünnet kavramının serüvenine dair

Sünnet bahsinde altı çizilmesi gereken ilk hususlar şunlardır:

1. *Sünnet*, Kur'anî bir kavramdır. 14 yerde tekil, 2 yerde çoğul isim olarak gelir. Kavram, Mekkî ve Medenî sureler arasında nisbeten dengeli bir dağılım gösterir. Dolayısıyla sünnet kavramı, vahyin iniş sürecinde, semantik bir değişim göstermez.

117 Kur'an'ın yetersizliği ön yargısının zirvesini Yahya b. ebi Kesir ve Evzai gibi hadisçilerin dillerine doladıkları "Sünnet Kur'an'ın yargıcı olarak geldi, fakat Kur'an sünnetin yargıcı olarak gelmedi" (Darimi, Mukaddime, 49) batıl ve cüretkâr sözü oluşturur. Buna Mekhul ve Evzai'den nakledilen ve Kur'an'a açıktan haksızlık olan şu sözü de eklemek gerekir: "Sünnetin Kur'an'a ihtiyacından daha çok Kur'an'ın sünnete ihtiyacı vardır." (İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, II, 1193-94)

2. Kur'an'da doğrudan isnat edildiği iki sünnet koyucu özne (*sânn*) vardır: Biri Allah (*sunnetullah*: Allah'ın sünneti), diğeri *sunnetu'l-evvelîn* (öncekilerin sünneti) terkibinde geçen "öncekiler". Allah Rasulü başta olmak üzere insanlara isnatla kullanılan "sünnet"in Kur'anî dayanağı bu terkiptir.

3. Geldiği hiçbir yerde Allah Rasulü'ne isnatla kullanılmaz. Sünnet'in Allah Rasulü'ne isnatla kullanılması sonradandır. Bunun ne kadar sonradan olduğu tartışmalı ve araştırmaya muhtaçtır.

Dilde "sünnet" hem olumlu hem olumsuz olarak kullanılır. Sünnetin Allah Rasulü'ne nisbetle kullanımının en doğru şekli, "Nebevi sünnet", "sünnet-i rasul", "Nebi'nin sünneti" gibi bir terkip halinde kullanılmasıdır. *Sünnet*, Kur'an'daki *usve* (örnek) yerine ikame edilmiştir. Kur'an biz mü'minlere Allah'ın Rasulü'nü "örnek" olarak gösterir.

Sünnet konusunda tarihsel süreçte devrim çapında iki kırılma yaşanmıştır:

1. Sünnet, ahlakı Kur'an olan Rasulullah'ın vahyi hayatında yaşayarak rehberlik etmesi olarak tanımlanması gerekirken, dinde Kur'an'a eş değer ve paralel bir vahiy ilan edilmiştir. "Tilavet edilen vahiy" (*vahy-i metluv*) ve "tilavet edilmeyen vahiy" (*vahy-i gayr-ı metluv*) şeklindeki bir tasnif, hadisi/sünneti vahye ortak olarak gören bir anlayışın eseridir.

2. Davranış olan *sünnet* ile söz olan *hadis* arasındaki hassas ayrım yok edilmiştir. Sonuçta vahiy gibi ilahi koruma kapsamında olmayan hadis ve sünnet önce birbirine karıştırılmış, ardından da ikisi birden vahiy ilan edilmiştir.

Buradaki asıl tehlike, bir sözün vahiy olup olmadığının indî yorumlarla belirlenebileceğini kabul etmiş olmaktır. Yani bir sözün vahiy olup olmadığını belirleme hakkı beşere ve beşerin belirleyeceği kriterlere bırakılmıştır. İşin asıl vahim olan tarafı budur.

Sünneti-hadisi vahiy ilan etmek, cerh ve tadil ulemasına bir sözün vahiy olup olmadığını belirleme hakkı vermektir.

Bir başka ifadesiyle, vahyin tesbitini içtihada bırakmaktır. Ravi "güvenilir" diyene göre *vahiy* ilan edilen bir davranış veya söz, ravi "güvenilmez" diyen öbür hadisçiye göre "vahiy" olmaktan çıkmaktadır. Bu düpedüz beşeri olanın ilahileştirilmesidir. Kur'an bilgi sisteminin iki ayağını oluşturan "gayb" ve "şahadet"in (Haşr 22) yanına, zanna dayalı protez bir ayak eklemektir. Zannın hiçbir türü hakikatin yerini tutamaz (Yunus 36). Zanna dayalı spekülatif bilgiyi hakikatin içine katmak, zannı hakikat yapmaya yetmez, fakat hakikate şaibe bulaştırır.

İçinde "sünnet" geçen ve Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayetler, tüm rivayetler gibi Kur'an'a arz edilmelidir. Kur'an'a arz yöntemlerinden biri de, rivayeti Kur'an'ın diline arz etmektir. Burada cevabı hayati önem arz eden bir soru gündeme geliyor:

Hz. Peygamber'in vahiy dışı, Kur'an'ın nakletmediği bir "din dili" olabilir mi? İki sebepten olamaz:

1. Her peygamber, kavminin lisanıyla gönderilmiştir (İbrahim 4). Peygamberimizle gönderilen vahiy de, onun lisanıyla gelmiştir. Bu, ona inen ilahi hitabın onun bildiği söz dağarcını kullandığını, yani vahyin din dili ile Rasul'ün din dili arasında ana kavramlar düzeyinde bir farklılık olamayacağını gösterir.

2. Peygamberimiz "Ümmi Nebi"dir. Onun din dilini Kur'an oluşturmuştur. Vahyin inişinden önce o "Kitap nedir, iman nedir bilmezdi" (Şûrâ 52). Dolayısıyla Rasulün Kur'an dışında bir din dili yoktur ki, Kur'an'ın kullanmadığı bir ana kavramı kullanmış olsun.

Allah Rasulü yaşarken "sünnet" kavramının kendisine mutlak olarak isnadı söz konusu değildi. Ancak "Nebi'nin sünneti" gibi terkipler içinde kullanılmış olabilir. Onun vefatından sonra Raşit halifelerin kendi tercihlerine has uygulamalar, onların ölümünün ardından "Ömer'in sünneti", "Osman'ın sünneti" diye isimlendiriliyordu. Muhtemelen "Nebi'nin sünneti" gibi terkipler, ilk defa, diğer sünnetlerle

karışmasını engellemek için kullanılmış olsa gerektir. Benzer bir 'jargon' sorunu Hz. Ebu Bekir halife seçildikten sonra yaşanmıştır. Yeni halife için "Allah'ın Halifesi" tabiri kullanılınca, Hz. Ebu Bekir buna karşı çıkarak "Ben Allah'ın değil, Rasulullah'ın halifesiyim (*halifetu rasulillah*)" demiştir.

İçinde *sünnet* lafzı geçen hadislerden "Kim güzel bir sünnet koyarsa" hadisi, kavramın Arap dilindeki konuluş anlamıyla en uyumlu rivayetlerden biri olarak görünüyor. Zira bu hadise göre sünnet koymak sadece Nebi'ye has bir hususiyet olmadığı gibi, sünnet sadece olumlu davranışlara da hasredilmiyor. Zaten sahabe döneminde de sünnet koymaktan bu anlaşılmıyor. *Nehcü'l-Belâğa*'da Hz. Ali'den nakledilen bir hutbede geçen "Nebi'nin sünneti" terkibi de bu vurguyla kullanılıyor.

Sünnet'in yalnızca Nebi'ye mi, yoksa onunla beraber sahabeye de mi ait olduğu tartışmasında, kendince ilk kural koyma teşebbüsünü Nebi'den en az 100 yıl sonra İbn Şihab ez-Zühri (ö. 124) belirliyor. Fakat ölümü H. 179 olan İmam Malik'in *Muvatta*'ında bile "sünnet" kelimesini mücerret olarak değil terkip halinde görüyoruz.

Sünnet kavramının mücerret olarak Hz. Peygamber'in davranışlarını ifade etmesi için, yaklaşık iki asır geçmesi gerekmiştir. Sünnet kavramına Kur'anî bir karşılık arayan ilk kişi İmam Şafii'dir. Şafii "epistemolojik devrim" diyebileceğimiz üç şey yapıyor:

1. İlk defa vahyi "okunan vahiy" (*metluv*) ve "okunmayan vahiy" (*gayr-ı metluv*) diye ikiye ayıran bir tez geliştiriyor. "Okunmayan vahiy" diye tasnif ettiği hadis ve sünneti, Cebrail'in Allah'ın emriyle Nebi'ye getirdiği vahiy olduğunu 'denildi' diyerek naklediyor.[118] Kendisinden önce Evzai gibi

118 Şafii, *el-Umm*, Beyrut 1983, D. Fikr, II. Bs., V, 414. Bu kadar önemli bir hususu Şafii'nin benimseyerek 'denildi' (*ve kad kîle*) meçhul referansıyla nakletmesi gerçekten gariptir ve nadir de değildir. Risale'de *ahbaranâ men lâ ittemehe* (Bize ithama uğramamış biri/leri haber verdi) şeklinde adını vermek istemediği meçhul birilerinden birden fazla haber nakleder (*er-Risale*, tahkik ve şerh: A. M. Şakir, s. 448 ve 450). *Yine ahbaranâ es-sika min ehli'l-*

rey karşıtı ve hadis ideolojisi yandaşı isimler tarafından dile getirilen sünnet ve hadisin vahiy olduğu iddiasını ehl-i kitaptan alınma tez üzerine bina ediyor. Şafii bu arada sünnet ile hadis arasındaki ayrımı da belirsizleştiriyor. *El-Umm* isimli eserinde, *Sunnetu rasulillah vahyun* (Allah Rasulü'nün sünneti vahiydir) iddiasında bulunuyor.[119]

2. Bu iddianın bir devamı olarak *sünnet*in hükmünü Kur'an'la eşitliyor ve ona uymanın Allah tarafından farz kılındığını öne sürüyor: *Faradallahu 'ale'n-nâsi ittibaa vahyihi ve sunene rasûlihi* (Allah insanlara vahye ve Rasulü'nün sünnetine uymayı farz kıldı).

3. Sünnet kavramını, Kur'an'a rağmen semantik bir dönüşüme tabi tutarak, Kur'an dışında ikinci ve paralel bir kaynağa dönüştürüyor. Hz. Aişe'nin "Onun ahlakı Kur'an'dır" anlayışının yerine, "Onun sünneti/hadisleri vahiydir" anlayışını yerleştiriyor. *Şafii bir yandan "Sünnet'in aslı Kur'an'dır" derken, öte yandan "vahy-i gayr-ı metluv" adı altında vahiy ilan ettiği "sünnet"i, Kur'an'a paralel ikinci bir asıl olarak vaz ediyor. Sonunda sünnet, "Kur'an'ın ortağı" haline getiriliyor.*[120]

Ancak çok temel bir sorunu çözmesi lazım geldiğini görüyor. Kastettiği manada "sünnet"in Kur'an'da yer almadığının o da farkında. Bu kez sünnet kavramının Kur'an'da karşılığını arıyor. Bu, gerçekten şaşırtıcı bir durumdur. Zira bu kavram Kur'an'da tekil olarak 14 kez aynen geçiyor. Bu bir şeyi gösteriyor: Şafii'nin, Kur'an'da geçen *sünnet* kavramında aradığını bulamadığını... Şafii, *er-Risale*'de sünnetin Kur'an'daki karşılığının "hikmet" kavramı olduğunu söylüyor. Buna da Bakara 129, 151, 231; Âl-i İmran 164; Cuma 2; Nisâ 113; Ahzab 34 gibi ayetleri şahit gösteriyor.

Öte yandan, Kur'an'da içinde hikmet geçen ayetleri kendi içinde bir bütün olarak incelediğimizde, bu ayetlerde geçen

---

'ilm (Bize ilim ehlinden güvenilir olan biri/leri haber vedi) şeklinde meçhul kişilerden rivayet nakleder (Age., s. 129).

119 Age., V, 136-137; ayrıca bu görüşüne ilişkin farklı ibareler için bkz: *Muhtasaru'l-Müzeni*, VIII, 2604.

120 Şafii, *er-Risale*, s. 224-225.

el-kitâb ve'l-hikme ibarelerindeki *kitâb* lafızlarının Kur'an'a has değil, onu da içeren genel bir lafız olduğunu görüyoruz. Şafii'nin şahit gösterdiği yedi ayetin hiçbirinde de *hikmet*, "Sünnet-i Muhammed" anlamında kullanılmıyor. Mesela Âl-i İmran 48 ve 79'da "kitâb ve hikmet", İsa b. Meryem'e isnatla kullanılıyor. Âl-i İmran 81'de İsa'nın kavmine, Nisâ 54'te İbrahim ailesine isnatla kullanılıyor. Yine İsrailoğulları ve İbrahim kavmini muhatap alan Casiye 16 ve En'âm 89'da terkip "kitab ve hüküm" olarak geliyor. Bu ayetler de gösteriyor ki "kitab ve hikmet/hüküm" iki elemanlı bir terkiptir ve Muhammedî risalete hasredilemez. Mesela "Doğrusu Biz İsrailoğullarına kitab ve hüküm verdik" (Casiye 16) veya "Biz İbrahim ailesine kitab ve hikmet verdik" (Nisâ 54) ayetinden yola çıkarak, "*İsrailoğullarına verilen sünnet de ne ola ki?*" veya "*İmran ailesine verilen sünnet de ne ola ki?*" soruları cevapsız kalıyor. Hepsinden öte, ne Hz. Nebi'den, ne de sahabeden bu yorumu destekleyen bir tek yorum gelmemişken, *hikmeti sünnetin* yerine ikame etmenin ne kadar isabetli bir yaklaşım olduğu ortadadır.[121]

Bütün bunlar bir yana, asıl cevaplanması gereken şu sorulardır: İkisi de Arapça olan ve yine ikisi de Kur'an'da yer alan *sünnet* ve *hikmet* kelimelerini eş anlamlı saymanın mantığı nedir? Kur'an'da kullanılan 14 *sünnet* lafzı ile ifade edilmeyen mananın, *hikmet* lafzı ile ifade edilmesinin hikmeti nedir?

5.4.3.1. Rasulün örnekliğine (sünnete) bakış sorunu

Rasul'ün sünneti konusundaki sorun sadece kavramsallaştırmayla sınırlı değildir. Rasul'ün sünnetinin nasıl anlaşılacağı da daha başka ve daha büyük bir sorun teşkil eder.

Muhakkik sahabenin rasulî örnekliğe bakışıyla Şafi'ninki arasında hayli fark var. Muhakkik sahabe sadece Hz.

121 Sahabe neslinden hiç kimse bu görüşü savunmaz. İlkinci nesil içinde, iki isim dışında da bu görüşü savunan yoktur. Onlar Katade es-Sedusi ve Ebu Cafer Mansur'un 'tedvin' projesinde memur olarak görev alan İbn Cureyc'tir. Şafii ehl-i Kur'an'a mensup olan ilk isme *Risale*'sinde hiç atıfta bulunmazken, ehl-i hadise mensup olan ikincisine tam yedi kez atıfta bulunur.

Rasul'ün ne yaptığına bakmıyor, "niçin yaptı" sorusunun da peşine düşüyor. Allah'ın emrinin *teşebbuh* (taklit ve benzemek) değil *teessi* (örnek almak) olduğunu biliyorlar. Onun için Hz. Peygamber'in yaptığını taklit etmeyi değil, maksadını gözetmeyi hedefliyorlar. Onlara göre 'sünnet' Kur'an'ın ortağı değil, Kur'an'ın Hz. Rasul'ün davranışlarındaki yansımasıydı.

İşte bir örnek: Halife Ömer hac döneminde umreyi yasakladı. Oğlu Abdullah bu yasağa uymadı ve şöyle itiraz etti: "Rasulullah yaptığı halde babam yasaklamışsa, babamın emrine mi Rasulullah'ın emrine mi uyacağız, ne dersiniz?"[122] Hz. Ömer'in bu tasarrufunu Cassas ve İbn Kayyım tevil etmişler. Fakat bu tür teviller ölüye elbise dikme kabilinden olduğu için, olanı izaha kâfi gelmiyor. Belli ki Hz. Ömer Nebi'nin davranışlarına sonrakilerin zihnî kalıplarıyla bakmıyor. Kaldı ki bu, tek örnek değil. İkindiden sonra kılınan sünnet, teravihin cemaatle kılınması, bir seferde üç talak gibi daha birçok örnek var. Bu Hz. Ömer'le sınırlı da değil. Mesela Hz. Osman Cuma namazında ikinci bir ezan ihdas ediyor. Zira ihtiyaç hasıl oluyor. Buna "Osman'ın sünneti" adı veriliyor. Hz. Ali'nin de benzer uygulamaları oluyor.

Soru şu: Hz. Ömer, Nebi'nin sünnetine karşı mı geldi? Sahabe içinde o dönemde böyle düşünenler çıkmış. İşte oğlu Abdullah bile bunu ima ediyor. Fakat durum böyle değil. Hz. Ömer Nebevi örnekliğe karşı çıkmıyor, Nebi'nin maksadını gözetiyor. Taklit etmiyor, tahkik ediyor. İşte *teessi* budur. Burada sorun Hz. Ömer'in sünnet anlayışının Şafii'nin oluşturduğu standartların dışında kalmasıdır.

Ehl-i Rey bu tahkikçi damarın takipçisi oluyor. Nebevi örnekliği Peygamber'i taklit olarak anlamıyorlar. Aksine, Peygamber'in yaptıklarını anlamak ve onları onun maksadını gerçekleştirmek için yapmak olarak anlıyorlar. Ehl-i Rey'den Rebia b. Abdurrahman, "suça eş değer bir karşılık" anlamına gelen *kısas* konusunda akleden kalbini çalıştırıyor. Said b. Müseyyeb'e "Kadının kesilen parmağı arttıkça diyeti

122 Tirmizi, *Hac* 12.

azalıyor mu?" diye haklı olarak soruyor. İlmiyyat talep eden bu soruya, hissiyat ile cevap veriliyor. Tabi ki tatmin etmiyor.

Ehl-i Rey'in en ünlüsü İmam Ebu Hanife'dir. Ebu Hanife ve arkadaşlarının sünnete bakışını şöyle özetleyebiliriz: Sünnet ve hadisler Peygamberimizin Kur'an'a dair reyidir. Risalet misyonuna dair olanları (Rasulün örnekliği anlamında) sünnettir, risalet misyonu dışında kalanları içtihattır.

Ebu Hanife mümeyyiz bir aklı temsil etmektedir. Ona göre sahabe, hepsi de planyadan çıkmış bir topluluk değildir. İçlerinde dinde derin anlayış sahibi olanlar olduğu gibi olmayanlar da vardır. Bu ikincilerden gelen rivayetler, "nakleden sahabe fakih değildir" gerekçesiyle göz ardı edilebiliyor. Ebu Hanife hadisleri Kur'an'a arz ediyor. Tıpkı "Bir mü'min, bir kâfire karşılık (kısasen) öldürülemez" rivayetinde olduğu gibi. Bu tür tasarruflara karşı yapılan itirazları Ebu Hanife; "Kur'an'a aykırı hadisi red, Nebi'yi red değildir" diye cevaplıyor.[123]

Ebu Hanife bu yüzden iftiralara uğruyor. Ona en çok iftira atan da hadisi ideolojileştiren hadisçilerdir. İbn Ebi Davud, "Ebu Hanife'yi kötüleme hususunda ulemanın icmaı vardır" diyebiliyor. Tabi ki onun "ulema" dediği, hadis ideolojisi taraftarı olan hadisçilerden başkası değil.[124]

123 Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (Beş Eser), İstanbul 1981, s. 26-27.

124 Süfyan b. Uyeyne ve Süfyan es-Sevri, Ebu Hanife'nin iki kere tevbeye çağrıldığını söylüyorlar. "Tevbeye çağırmak", dinden çıkan için kullanılan bir ıstılah. Bu gerçekten enteresan bir durumdur. İşin aslını Ebu Nuaym'ın *Kitabu'd-Duafa*'sından öğreniyoruz: "Ebu Hanife Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyledi. Bu rezil sözünden dolayı birçok defa tevbeye davet edildi." Ebu Nuaym'ın insaf şaşkınlığının ne kadar kaydığına bakın ki, sözün arkasına "Sözünden dönmediği için zindandan ölüsü" çıktı diye ekleyemiyor. Bunun çevirisi şudur: Ebu Hanife iktidarın tezini savunmadı, zalim yöneticilere teslim olmadı ve bu yüzden de işkencelere uğradı ve sonunda zulmen öldürüldü. Bilindiği gibi Mansur'un zindanına Ebu Hanife'nin dirisi girmiş ölüsü çıkmış, şehid edilmiştir. Hadisçi Süfyan es-Sevri'nin onun şahadetine tepkisi şöyle olmuş: "Elhamdülillah! O, İslam'ı ilmek ilmek çözen birisiydi! İslam'da ondan daha uğursuz biri doğmamıştır". Bildiğiniz-bilmediğiniz hadisçilerin hemen tamamının onu itibarsızlaştırma korosuna katıldığını görürsünüz. Hepsini nakledersek sayfalar tutar. Hadisçi İbn Ebi Şeybe, hızını alamamış olacak ki, "Onun bir Yahudi olduğu kanaatindeyim" der. Ebu Hanife'ye hadisçi kininin nerelere kadar çıktığını hadisçi Ukayli'de görüyoruz: "Yalancı, güvenilmez, sahtekâr, küfre düşen biri"... Bunlar Ebu Hanife'ye yapılan hadisçi saldırılarının zekâtı değil. Merak edenler, yine hadis ideolojisinin bir müntesibi olan

Ebu Hanife'nin bu tavrı Hanefi usulcülerince şöyle formüle edilmiştir: Sünnet hadise tercih edilir, kıyas haber-i vahide tercih edilir, istihsan (alimin kendisini ikna eden şahsi kanaati) kıyasa tercih edilir. Bu formülün kendi içinde hayli cesur olduğu su götürmez.[125]

Hadis ideolojisi mensupları, sünnet ve hadisi Kur'an'la yarıştırmaktan özel bir haz duyarlar. Şu soruyu hep sormuşumdur: 'Okuyan insanı hayrete düşüren ve Kur'an hakkında şaibe uyandıran rivayetler nasıl sahih addedildi, nasıl en muteber hadis kitaplarına girebildi' diye? Hadis araştırmalarım ilerlediğinde, buna kendi içimde şu cevabı verdim: Bu hadis ideolojisi mensuplarının klasik numaralarından biri. Onlar hadisi vahiy ilan ederek Kur'an'ın ortağı yapmak istiyorlar. Bunun

---

Bağdadi'nin *Tarihu Bağdad*'ındaki ilgili bölüme bakabilirler. Nebevi örnekliğe bakış sorunu başlığı altında Ebu Hanife'ye hadisçilerce yapılan bu itibarsızlaştırma, hakaret, aşağılama, sapıtma ve küfür ithamlarını niçin naklettim? Kendilerini sünnetin yılmaz savunucusu ilan eden hadis ideolojisi mensuplarının (böyle olmayanlara sözüm yok), hadisini naklettikleri Rasulullah'ın ahlakıyla ahlaklanmak, âlemlere rahmet olanın rahmetinden pay almak gibi bir dertlerinin olmadığını göstermek için. Sünnet ve hadisi ideoloji haline getirmek böyle bir şeydir. Sünneti yaşamanın yerini sünnetin propagandasını yapmak alır. Bunu yapan da 'sünnetli' değil 'sünnetçi', 'hadisli' değil 'hadisçi' olmuş olur. Aklı din için istihdam eden ehl-i reyin önderi İmam Azam'ı itibarsızlaştırma yarışına giren kadim sünnetçilerin günümüzdeki halefleri, daha da zavallı duruma düşmüş bulunuyorlar. Kendini Allah yerine koyup insanların imanı hakkında hüküm veren bu tipin hiçbir insaf ve adaletinin, standart ve ilkesinin olmadığını yaşadıklarımızdan öğrendik. Bu sünnetçi-hadisçi tipinin doğruluğu-yanlışlığından önce dürüstlüğü ele alınmalıdır. Din insan içindir, insanın kerametini korumak ve yüceltmek içindir. Bir dindarlık çeşidi ki, amacı insanın kerametini korumak ve yüceltmek olan dini, insanın kerametini yok etmek ve izzetini ayaklar altına almak için kullanıyorsa, veyl olsun o dindarlığa, veyl olsun o 'dinci'ye. Şunu söyleyeyim de gerisini anlayın: Bir hadisin sahih olup olmadığı, ideolojik tarafgirlikle kantarlarının topuzu hepten kaymış olan bu gibi cerh ve tadil ulemasının koyduğu ölçülerle sabit oluyor. Eğer 'hadisler vahiydir' diyenlere inanırsanız, bir sözün vahiy olup olmadığını, insaf ve adalet ölçüsünü hepten kaçırmış olan bu gibi isimlerin tasarrufuna bırakmış olursunuz.

125 Ebu Hanife'nin hadis ideolojisinin ve taraftarlarının iç yüzünü bildiğini, İbn Ebi Hatim'in onu karalamak için *Kitabu'l-Cerh*'inde naklettiği şu sözden anlıyoruz. Ebu Abdirrahman el-Mukri'den: "Ebu Hanife bize hadis rivayet eder, sonunda da bu duyduğunuz şeylerin hepsi herzedir" derdi (VIII, 450). Büyük İmam ne güzel demiş. Uydurduğu herzeleri Allah Rasulü'nün ağzına koyduklarını ima etmiş. Bu yerinde tesbitle kendilerine çekidüzen vereceklerine, onu taşlamaya çalışmaları, hatayı hıyanete dönüştüren bir tavırdır. Aynısını ondan 12 asır sonra gelen Akif'imiz de söylüyor: *"Yıkıp şeriatı bambaşka bir bina kurduk / Nebiye atf ile binlerce herze uydurduk".*

için hiçbir fedakârlıktan (!) çekinmiyorlar. Fakat "Hadis neden korunmadı, neden hadise şaibe karıştı?" sorularına cevap veremiyorlar. Kur'an'a şaibe bulaştıran bu rivayetleri naklet-mekle, zımnen "Bakın hadis için söyledikleriniz Kur'an için de geçerli, onun için ağzınızı açmayın" demeye getiriyorlar. Belli ki bununla Kur'an'ı zayıflatmayı değil, hadisi güçlendirmeyi hedefliyorlar. Fakat yaptıkları iş tam tersi bir sonuç veriyor.

Ehl-i hadisten Yahya b. Ebi Kesir'in şu sözüne bakar mısınız: "Sünnet Kur'an'ın yargıcı olarak geldi, fakat Kur'an sünnetin yargıcı olarak gelmedi."[126] İktidar adına muhalif âlimlere ölüm fetvası vermesiyle ünlü Evzai bunu nakleder. Bu ne cür'et! Bunu söylemenin cüretkârlık olduğunu, Ahmed b. Hanbel de fark etmiş olmalıdır ki, şöyle söyler: "Ben bunu söylemeye cesaret edemem, fakat sünnet, kitabı tefsir eder derim."[127] Evzai bu sınırda da durmaz, bu cüretkâr söze bir cüretkâr söz de kendisi ekler: "Sünnetin Kur'an'a ihtiyacından daha çok Kur'an'ın sünnete ihtiyacı vardır."[128]

Bu zihniyet Kur'an'ın yetersizliği ön yargısına dayanmaktadır. Allah'a ait sıfatları başkalarına yakıştıranların sorunu Allah'ın yetersizliği ön yargısıdır. Onun için Allah'a ortaklar bulmuşlardır. Kur'an'ın yetersizliği ön yargısına sahip olanlar da Kur'an'a ortaklar aramışlar, sünnet ve hadisi Kur'an'ın ortağı ilan etmişlerdir. Allah'a ortak koşmak bunu yapanı müşrik kılar, fakat Kur'an'a ortak koşmak bunu yapanı müşrik kılmaz elbet. Fakat bu durumun savunulacak bir yanı da yoktur. Zan ifade eden hadisi, imanın konusu olan yakin ifade eden Kur'an'a otorite yapanlar, şu mübarek ayetin muhatabıdırlar:

"İşte bunlar, Allah'ın hakikati sana kendisiyle aktardığı ayetlerdir: Peki, Allah ve O'nun ayetleri de değilse, kimden (gelen) hangi hadise/söze inanacaklar?" (Casiye 6)

---

126 Darimi, *Mukaddime*, 49.

127 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, II, 1194.

128 Age, II, 1193-94. Esasen bu söz Mekhul'ün sözüdür ve muhtemelen Hz. Ali'nin İbn Abbas'ı Haricilere gönderirken söylediği bağlama benzer bir bağlamda kullanılmıştır. Kendi bağlamı içinde anlamlı olabilir. Evzai bu sözü Mekhul'e atıf yapmadan kullandığı için, kendisine mal edilmiştir.

5.4.3.2 Hadis ve sünnet Kur'an'a arz edilmelidir[129]

Kur'an Allah Rasulü'nü, onu takip edenlere örnek (*usve*) gösterdi. Rasulî örneklik (*teessi*), ileriki yüzyıllarda "sünnet" adıyla anıldı. Rasulün sünneti, dinin pratiğini oluşturdu. Dinin pratiği, dinin parçası demektir. Eğer bir şey dinin parçası haline gelmişse o, zan üzerine bina edilemezdi. Zira zan ile iman olmaz. İman olan yerde zan olmaz. "Kuşkusuz bazı zan günahtır" der Kur'an.

Rasulün örnekliğinin taşıyıcısı olan hadisler 'yakîn' değil 'zan' ifade ediyordu. Kur'anî bir hakikat idi ki, "Zan insanı hak ve hakikatten asla müstağni kılmaz". Hadislerin hatırı sayılır bir kısmı ise uydurulmuştu. Uydurma hadislerle taşınan bir "din" vardı. Bu uydurulan din idi. Uydurulan din indirilen din ile karışınca, zararı indirilen din görüyordu. İş bu kadarla kalmadı. Şafii'nin "vahy-i gayr-ı metluv" tasnifi ile birlikte hadisler de vahiy ilan edildi. Bu, İslam'a yönelik epistemolojik bir devrimdi. Merkezinde Kur'an'a dayalı yakînî imanın yer aldığı dinin yerini, merkezinde zanna dayalı hadisin yer aldığı zannî din almıştı.

Hadisler vahyin makamına oturtulunca, vahye başka bir makam arandı. O makam bulunmuştu: "Kitab-ı Mukaddes" makamı. Yani "ulaşılmaz ve dokunulmaz kitap" makamı. Kur'an, Hz. Peygamber ve ilk Kur'an nesli elinde dinî hayatın kaynağı iken, "Kitab-ı Mukaddes" ilan edildikten sonra, dinî hayatın kaynağına zanna dayalı hadisler konuldu. Bunu temin için bağlamından koparılan ayetler taşımadığı anlamlara yoruldu. Zorlama deliller tedarik edildi. Hakikat eğilip büküldü. Sonuçta Kur'an'ın ihbar ettiği "mehcur bırakılma" (Furkan 30) olayı gerçekleşti. Kur'an anlaşılmak ve yaşanmak için indirilmişti. Kur'an'ın yerini hadisler alınca, Kur'an'a da teberrüken okunmak ve öpülüp duvara asılmak kaldı.

---

129 Hadis ve sünneti ideoloji haline getirenler, "hadis ve sünnet Kur'an'a arz edilmelidir" demeyi, hadisi ve sünneti inkâr olarak lanse edecek kadar 'kurnaz'dırlar. Bu, onların akli ve ahlaki seviyesini göstermeye yeterlidir. Sahi, hadis ve sünnet inkâr edildikten sonra, ortada Kur'an'a arz edecek bir şey kalır mı?

Zan üzerine din bina olunamayacağına göre, hadisleri yalandan arındırmak dinî bir mecburiyetti. Fakat bunu yapmak o kadar kolay bir iş değildi. Bu zorluğu anlamak için, Hz. Peygamber'in ağzından kaç hadis çıktığına dair uzmanların verdiği rakamlara bakmak kâfi idi.[130]

Şu açık ki, hiçbir teville kurtarmayan bir hadis rakamıyla karşı karşıyayız. Eşyanın tabiatı bellidir: Bir söz kaynağa yaklaştıkça çoğalır, uzaklaştıkça kaybolur ve azalırdı. Fakat burada tam tersi oldu. Kaynaktan uzaklaştıkça söz çoğalıyordu. Bunun için hadisçi Süfyan es-Sevri, ölmeden

130 Hadis ve sünneti bağımsız bir disiplin ve bir hayat tarzı olarak yerleştirenlerin başında gelen hadisçilerin efsanevi ismi Şu'be b. Haccac'a (ö. 160) göre müsned hadis sayısı 4000 (dört bin) küsur idi. Hadisçiler onu, çağının bir numaralı hadis otoritesi saydığı için "emiru'l-mu'minin" olarak adlandırır. İstismar edilmesin diye kitaplarının yakılmasını vasiyet etti ve oğlu bu vasiyeti yerine getirdi. İbn Hacer, *en-Nuket*'inde nakleder: Şu'be b. Haccac, Süfyan es-Sevri, Yahya b. Said el-Kattan, İbnu'l-Mehdi ve İbn Hanbel'e göre Hz. Peygamber'e isnat edilen hadislerin tamamının sayısı 4400 (dörtbin dörtyüz) kadardır. İshak b. Rahuye'ye göre bu rakam 7000 (yedi bin) kadardır. Buhari'ye göre sahih hadis sayısı 2700 küsurdur. Zira o 600.000 hadis içinden bu kadarının sahih olduğuna hükmetmiştir. Buhari Tarih'inde 33.000 ravi saymış, fakat bunların sadece 700'ünden rivayet etmiştir. Hâkim, Buhari ve Müslim'in şartına uyan 3200 hadis daha tesbit eder. Eğer Hâkim'in iddiasını doğru kabul edersek, iki ihtimal ortaya çıkıyor: Ya Buhari ve Müslim kendi koydukları şartlara uyan bazı hadisleri almamışlar ve kendi koydukları kriterleri dahi güvenilir bulmamışlar, ya da onlardan sonra onların bilmedikleri sahih senetli hadisler imal edilmeye devam etmiştir. Müslim'e göre sahih hadis sayısı 3033 adettir. Zira kendi beyanına göre 300.000 hadis arasından Sahih hadislerin tamamını derleme iddiasıyla kaleme aldığı kitabına tekrarsız bu kadar hadis almıştır. Beyhaki'nin *Menakıb*'ında nakledilir: Şafii'ye "Ahkâmın aslı kaçtır?" denildi, "500'dür" dedi. "Sünnetin aslı kaçtır?" denildi, yine "500'dür" dedi. Ebu Davud Abdullah ibn Mübarek'ten nakleder: Nebi'den nakledilen sünnetlerin tamamı 900 hadistir. Aynı soru İmam Ebu Yusuf'a soruldu, "Ahkâm hadisi 1.100'dür" dedi.

Bütün bu rakamları göz önünde tutarak biz Nebi'nin ağzından çıkan hadislerin toplamını yuvarlak rakamla 5000 sayalım. Bugün elimizde bulunan hadis sayısı yaklaşık 1.5 milyondur. 1.5 milyon 5000'in 3000 katı eder. Birileri çıkıp da "Bunların içinde tekrarlar var" mugalâtası yaparsa, ona verilecek cevap bellidir: Tekrar olsun da üç katı olsun. Bunu neye göre söylüyoruz? Mesela Buhari'nin Sahihi'ni ele alalım. Sahih'te 7275 hadis yer alır. Bunlar tekrarlarından arındırıldığında geriye 2700 küsür kalır. Tekrarlar hadis sayısını üç katına, hadi beş katına, hadi on katına yükseltsin. Bu da 50.000 eder. Bunların arasından uydurma hadisleri derleyen kitaplara girmiş olanların tamamını düşelim. Yine bunlar arasından sahabe sözlerini, hatta mursel ve mu'dal olanları da düşelim. Yine geriye yüz binleri bulan bir hadis stoku kalacaktır. Sormazlar mı adama; "Hani Kur'an'a göre din tamamlanmıştı, nereden buldunuz bu 'ilave din'i" diye? (Hadislerin tekrarsız kaç adet olduğuna dair derli toplu bir değerlendirme için şu eserimize bkz: *Üç Muhammed*, s.228-229)

önce şu tarihi itirafta bulunacaktır: "Bu hadislerde hayır olsaydı, tıpkı bütün diğer hayırlar gibi zaman içinde azalırlardı. Bunlar şerdir, bunun için de diğer bütün şerler gibi zamanla çoğalmışlardır."[131] Peki, bu sorunu nasıl aşacağız?

Bu sorunu aşmak için hadisçilerimizin bulduğu yol, Yahudilerden alınıp geliştirilen isnat sistemiydi.[132] İsnat sisteminin güvenilirliğini test etmek için de *cerh ve tadil ilmi* ihdas edildi. Fakat bu ilim, genelde metnin zaaflarıyla ilgilenmiyor, rivayeti senet üzerinden değerlendiriyordu. Ne var ki, bu ilmin gözlerini kapadığı bir hakikat vardı: Ya sözü uyduran senedini de uydurmuşsa? Hadisi ideoloji haline getiren hadisçiler, bu temel soruna gözlerini baştan beri sıkı sıkıya kapamışlardı.[133]

Sözün burasında şu soru can alıcıdır: Herhangi bir muhaddis, sahihtir içtihadında bulunduğu hadislerin tamamının, Allah Rasulünün ağzından çıktığı garantisini bize verebilir mi? Veremez. Nitekim hiçbiri de böyle bir garanti vermemiştir. Zira her sahih dediği hadisin Rasulullah tarafından söylendiğinden kendisi de emin değildir, olamaz da.

131 Zehebi, *Beyanu Zağali'l-İlmi ve't-Taleb*, s. 6; Mahmud Ebu Reyye, *Adva*, s. 353.

132 Bazı eski ve yeni yazarlar İsnad sistemini ilk defa Müslümanların bulduğunu iddia ederler. Hatta bazıları Allah'ın sırf Müslümanlara verdiği üç nimetten biri olduğunu iddia eder (Bkz: E. Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, İst. 1997, s: 45). Bu kulağa hoş gelse de doğru değildir. Bu türden hesabı verilmemiş iddialar eskiden 'mahalle' içinde kaldığı ve yeterince karşılaştırmalı teoloji okumaları yapılamadığı için müşteri bulabiliyordu. Şimdi bunun doğru olmadığı gayet iyi bilinmektedir. İsnad başta Yahudi ilahiyatı olmak üzere Müslümanlardan önce bilinen bir yöntemdi. Müslümanlar bu yöntemi alarak daha da geliştirdiler. Doğrusu budur. (Bkz: M. Said Toprak, *Talmud ve Hadis / Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, İstanbul 2012, s. 130-136)

133 Bir rivayetin sahih olup olmadığı, *Cerh ve Tadil* adı verilen hadis disiplinine dayanıyordu. *Cerh ve Tadil*'in içine daldıkça, hissiyatın ilmiyyata galip geldiği bir durumla karşılaşıyordunuz. *Cerh ve Tadil*'de, nihai anlamda hükümlerin tamamı zanna dayanıyordu. Zira güvenilirlik kıstasları hadisçiden hadisçiye değişiyordu. Birinin güvenilir dediğine öbürü pekâlâ yalancı diyebiliyordu. Kaldı ki, bir kez doğru söyleyenin her sözünün doğru olmadığı, bir kez yalan söyleyenin her sözünün yalan olmadığı hakikati de görmezden geliniyordu. Zehebi'nin *Siyer*'inde naklettiğine bakılırsa, Yahya b. Main kendi elleriyle bir milyon hadis yazdığını söyler. Daha Malik döneminde rakam 1 milyona ulaşmıştı. Malik *Muvatta*'ını 1 milyon hadis arasından derlemişti. Ölürken, aldıklarından daha fazlasını atmadığı için yakınıyordu oğluna. Buhari *Sahih*'ini 600 bin hadis içinden, Ebu Davud Sünen'ini 500 bin hadis içinden seçmişti.

Seçtiklerinin tamamının sahihliği de, attıklarının tamamının zayıflığı da hep kendi zannına dayalıdır. Bir hadise "sahihtir" demek, "Bu hadis falanın içtihadına göre sahihtir" demekten başka bir şey ifade etmez.

Raviler hakkında verilen güvenilirlik kıstasları da tartışmaya açıktı. Ünlü hadis derlemelerinin çoğu derlenip bittikten ve herkes bunlar üzerinden raviler ve hadisler hakkında kıymet hükmünü verdikten sonra, Darakutni isimli titiz bir âlim çıkıyor, 531 ravi hakkında hükmün yanlış verildiğini söylüyordu. Bu tesbitin doğru kabul edilmesi durumunda, hadisçilerin 200 yıldan beri hadisler hakkındaki sahihlik hükmünün tamamının yeniden gözden geçirilmesi gerekiyordu. Bunu yapmak yerine hadisi ideolojik bir cephaneye dönüştüren hadisçiler, kulaklarının üzerine yatmayı tercih edeceklerdi.[134]

Bütün bunların Kur'an'ın hakem kılınmasıyla ne alakası var?

Alaka şurada: Evzai ve Yahya b. Ebî Kesir (ö. 129) gibi hadisçilerden nakledilen şu söz, hadisçiliğin Kur'an'ı nasıl perdelemek için kullanıldığını gözler önüne seriyordu. Hadisçi Evzâi şöyle diyordu: "*Es-sunnetu caet kadıyeten 'ale'l-kitab, ve lem yeci' el-kitâbu kâdıyen 'ale's-sunneh*: Sünnet Kur'an'ın yargıcı olarak geldi, fakat Kur'an sünnetin yargıcı olarak gelmedi."[135] Esasen "Kur'an sünneti nesh edemez fakat sünnet Kur'an'ı nesheder" kuralının da, bundan bir farkı yoktu.

Bu devrim hükmündeki müdahale, dinin kaynak hiyerarşisini tam ters istikamete çevirdi ve dinin kodlarını altüst

134 Bir hadisin sıhhatini tesbitte doğru ölçüler koyduğu iddiasındaki *Cerh ve Tadil* disiplininin içinden çıkmak mümkün değildir. Hâkim en-Nisaburi'nin nakline göre, hadisçi Abdurrahman b. Mehdi şu itirafta bulunur:

معرفة الحديث إلهام ، فلو قلت للعالم بعلل الحديث: من أين قلت هذا؟ لم يكن له حجة

(Hadisi bilip tanımak bir ilham işidir. Hadisi ta'lil eden bir âlime 'Sen bunu neye dayanarak söylüyorsun?' desen, onun buna dair kesin bir delili yoktur.) (*Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*, Beyrut 2003, h. no: 234, s. 361) Hadislerin kıymet hükümlerinin omurgasını oluşturan cerh ve tadil ilmi meğer bir ilim değil "ilham" imiş de, kimsenin haberi yokmuş.

135 Hekim Nîsaburi, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*, s. 65.

etti. Daha sonraki gelişmeler hep bu istikamette seyretti. Ve Hakem olan Rabbimizin kitabı, hakem olmaktan çıkarıldı, onun makamına rivayet kültürü geçirildi. Bu ameliyeye karşılık Kur'an'a sus payı olarak Yahudilerin Tevrat'a verdiği paye olan "kutsal kitap" payesi verildi. Neticede Kur'an "kutsal mahkûm" oldu. Kur'an'ın maruz bırakıldığı bu süreç, yine Kur'an'ın diliyle "mehcur" bırakılmaktan başka bir şey değildi.

Hadise karşı birbirini besleyen iki uç tavır var:

1. Hepsini atmak.

2. Hepsini almak.

Bu iki tavrın ikisi de yanlıştır. İkisi de temyize değil toptancılığa, tahkike değil red ve taklide, furkana değil taassuba dayanır.

Hadislerin hepsini atmak isteyen, önce Allah Rasulü'nün dilsiz olduğunu isbat etmelidir. Bunu edemiyorsa, hadislerin hepsini atmaktan söz etmemelidir. Hepsini almak isteyene ise takılacak tek isim var: İslam'ın Pavlus'u. Hz. İsa'nın İslam mesajını Pavlus nasıl tahrif etmişse, hadisleri Kur'an'a arz etmeden hepsini alalım diyen de Hz. Muhammed'in mesajının Pavlus'u olur.

Yapılması gereken bellidir: Hadisi Kur'an'a arz etmek. Hadisin sahihini sakiminden ayırmak için vurulması gereken ilk mihenk, Kur'an mihengidir. Nasıl Tevrat ve İncil'in arz edileceği mihenk taşı (müheymin) Kur'an ise, hadislerin de arz edileceği mihenk taşı Kur'an'dır. İşte o zaman Hakem olan Allah'ın hakemliğine başvurulmuş olur. Kur'an'ın hadis ve sünnetin vurulacağı mihenk taşı olduğu hakikati, bir hadiste şöyle dile gelir:

"Bana isnat edilen birtakım hadisler yayılacak. Size benden rivayet edilenler içinde Kur'an'a uyan ne varsa o bana aittir, Kur'an'a muhalif ne varsa o bana ait değildir."[136]

136 *"İnne'l-hadise se yefşû 'annî femâ etâkum 'annî yuvâfiku'l-Kur'an fehuve 'annî, vemâ etâkum 'annî yuhâlifu'l-Kur'an fe-leyse 'annî".* (Ebu Yusuf, *Kitabu'r-Red 'Alâ Siyeri'l-Evzâi*, s. 24-25; Debbusi, *Takvim*, s. 196; Şâtıbi, *Muvafakat*, III, 20; Buhari, *Tarihu'l-Kebir*, III, 474; Rivayetin Şii kaynağı için bkz: Amuli,

Sözün özü: Başta hadis ve sünnet olmak üzere Kur'an dışı her dinî bilgi Kur'an'a arz edilmelidir:

1. Hadis ve sünnet Kur'an'a arz edilmelidir.

2. Tevrat ve İncil gibi semavi kökenli bozulmuş vahiyler Kur'an'a arz edilmelidir.

3. Vedalar, Upanişadlar, Mahabharata, Zend-Avesta gibi eski 'kutsal metinler' Kur'an'a arz edilmelidir.

4. Sümer, Mısır, Babil, Yunan gibi kadim uygarlıkların mitolojileri Kur'an'a arz edilmelidir.

5.4.4. Hiçbir yorum mutlaklaştırılamaz

Birincil olan Kur'an'dır, onun her tür yorumu ikincildir. Yorumu mutlaklaştırmak, yoruma Kur'an muamelesi yapmaktır. Mutlaklaştırılan yorum metnin makamına göz dikmiş demektir. Bu ise Kur'an'a karşı yapılabilecek en büyük saygısızlıktır.

Kur'an üzerine yapılmış ve yapılacak olan hiçbir çalışma için "Bu son noktadır, bundan ötesi yapılamaz" denilemez. Metni nihai olarak kuşatan bir anlama ve yorumlamadan söz etmek, yorumu mutlaklaştırmanın yanında metnin tükenişini de ilan etmek anlamını taşır. Şu bir hakikattir ki, dünyanın tüm ağaçları kalem, tüm denizleri de mürekkep olsa Allah'ın kelimeleri tüketilemez. Tükenen metnin yeri hayat değil mezarlardır. Günümüzde ise Kur'an, göz kamaştırıcı gücünü, hem ifşa ettiği anlamlar hem de dönüştürdüğü insanlar üzerinden göstermeye devam etmektedir.

Yanlış yorumun yapacağı tahribattan daha fazlasını, doğru yorumu mutlaklaştırmak yapar. Mutlaklaştırılan yorum, 'paralel Kur'an' olarak görülmeye adaydır. Nitekim bu

---

Vesail, s. 78, hadis 12; Kuleyni, *Usulu'l-Kafi*, I, 122, hadis 5) Kur'an'a, sünnetullah ve selim akla aykırı bir yığın rivayete 'sahih' damgası vuran cerh ve tadil ulemamız, ne gariptir ki, manası Kur'an ile yüzde yüz çakışan bu hadisi 'sahih' saymamak için bin dereden su getirmiştir. Garip olan da şu ki, bu rivayeti sahih bulup nakleden Ebu Yusuf'tan dört-beş nesil (yani 120-150 yıl) sonra dünyaya gelmiş olan kimi hadisçiler bu rivayeti çöpe atmak için yarışmışlardır.

tür bir sapmanın yaşanan örnekleri görülmektedir. Birtakım faniler, elleriyle yazdıkları kitapları vahiy kisvesine büründürmüşlerdir. Onların fanatik yandaşları da o kitapları Kur'an okur gibi döne döne okumuş, ezberlemiş, hatta ölen arkadaşlarının kabri başında terennüm bile edebilmişlerdir.

Doğru bir Kur'an tefsiri, böyle sapmalara karşı okurunu uyaran ve ona metinle yorum arasındaki farkı fark edecek bir bilinç aşılayan tefsirdir. Eğer herhangi bir kitap, okurunda bu tür sapmalara karşı bir farkındalık oluşturmak yerine okurunu bu tür sapmalara örtülü ve açık teşvik ediyorsa, o kitap "Kur'an'ın yorumu" değil "Kur'an'ın rakibi" olmaya kalkışmış demektir.

Yorumu mutlaklaştıran, kendi zamanını imanın konusu haline getirmiş demektir. Oysa zaman değişir. Zamanın değişmesine paralel olarak fikirler ve görüşler değişir. Değişken olanı sabite haline getirmek, 'an'ı mutlaklaştırmak demektir. Bu Allah'ın "her an yeniden yaratan" anlamına gelen *Hallâk* isminin tecellisine karşı gelmektir. Değişken olanı sabite haline getirmek, tamamlanmış olan dine yarım kalmış muamelesi yapmaktır. Herkes kendi zamanını imanın konusu ederse, ortada iman kalmaz.

Yorum bir bilme yordamıdır. Fakat yorum asla hakikatin yerine ikame edilemez. Yorumu hakikatin yerine ikame etmek, zannı yakînin yerine ikame etmekten farksızdır. Zannı hakikatin yerine ikame etmek, beşeri olanı ilahi olanın yerine ikame etmektir. İslam tarihinde bu çok yapılmıştır. Kur'an bilgi sistemi sadece iki âlemden söz eder: Gayb ve şahadet âlemi. Ecnebi ilahiyatların etkisi altında yorum yapan bazı kadim yazarlar, Kur'an'ın bu iki âleminin yanına "berzah âlemi", "misal âlemi", "ruhlar âlemi" gibi uydurma âlemler eklemiş, Allah'ın tamamladığı dine eksik muamelesini reva görmüşlerdir. Kur'anî imanın kodları böylece tahrif edilmiş, virüs ve ajanların bu 'açık kapı'dan girişi kolaylaşmıştır. Rivayetleri truva atı olarak kullanan yabancı akideler, bu açık kapıdan girerek Müslümanların akidelerini Kur'an'dan koparıp batıla ve hurafeye bağlamışlardır.

Yeni yorumlara en çok düşman olanlar, yorumu mutlaklaştıranlar arasından çıkmıştır. Bu yaman bir çelişkidir. Bir uca savrulan herkes, kendi karşıtını besler ve hatta kendi karşıtına döner. Yorumu mutlaklaştırmak bir uca savrulmaksa, bilinen yorumlara aykırı diye yeni yorumlara düşmanlık da karşı uca savrulmaktır. Bu hastalıklı tavrın temelinde şu 'kutsal' yalan yatar: Eski âlimlerimiz tüm sorunları çözmüştür. Bu yalan masumken söylenmez. Bu yalanı söyleyen mutlaka bir kötülük tasarlıyor demektir. Ya bir hakikati gizliyor, ya bir yalanı pazarlıyor, ya bir yorumu mutlaklaştırıyor, ya bir sabiteyi yerinden oynatıyor, ya bir değişkeni sabiteleştiriyor, ya da fanatiği olduğu birilerinin değirmenine su taşıyor veya cehaletini sergiliyordur.

Yorumun sermayesi bilgidir ve her an yeni girdi olmaktadır. Bilgi ve kültür, çevreden izole olarak, yoktan var edilen bir 'ibda' değildir. Bilgi biriken bir şeydir. Bilgilenme süreci, merak, ihtiyaç ve ilgi tarafından yönlendirilen, geçmişin birikimi, çevre, aile, okul gibi unsurlar tarafından beslenen, kesintisiz bir öğrenme sürecidir. Tasavvufun sırtında Müslüman kültürüne "ilm-i ledün, irfan, keşif, sır" kavramları ile taşınan gnostik ve bâtıni eğilimler, bilgiye dair bu değişmez hakikati inkâr üzerinde yükselir. Esasen bu inkârın temelinde de, o bilginin yabancı kaynağını karartma ve gizleme endişesi vardır.

5.4.5. Hayat ve insan sebep, Kur'an sonuçtur

Kur'an'ı var eden sebep hayat ve insandır. İnsan, Kur'an'ın tek gerçek sebeb-i nüzulüdür. Kur'an ise bu sebebin bir sonucudur. Sağlıklı bir sebep-sonuç ilişkisi kurulmadan Kur'an pasajları doğru anlaşılamaz. Sebep-sonuç ilişkisi, "olgu-nas ilişkisi" şeklinde de formüle edilmiştir.[137]

Kur'an'da "sana soruyorlar" diye başlayan tüm ayetler ve o sorulara verilen cevaplardan oluşan onlarca pasaj, ayetlerin sebebinin yaşanan hayat olduğunu göstermeye yeter-

137 Bu konuda müstakil bir bahis için bkz: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-Nas*, s. 96-117.

lidir. Rivayetler, bazı cevapların geciktiğini haber vermektedir. Kur'an'ın yaratılmamışlığı tezi, Yahudi ilahiyatından kopyalanmıştır. Bu tezi savunan "Kelam-ı Kadim"ci aklın Kur'ancılığı, 'Kur'an'a rağmen Kur'ancılık'tır. Oysa Kur'an'ın 23 yıla yayılan uzun bir zaman sürecinde peyderpey indiği inkâr edilemez bir gerçektir. Bu gerçeğin arkasını dolanmanın bir yolu bulunmuştur. İcat edilmiş bir senaryoya göre Kur'an, önce arştan dünya semasına bir seferde toptan indirilmiş, sonra Allah Rasulü'nün kalbine peyderpey indirilmiştir. Gaybı taşlayan bu aklın, gaybî hakikatleri gidip de görmüş gibi magazinvari anlatmasına alışkınız. Fakat bunu Kur'an gibi İslam imanının kurucu metnine yapma pervasızlığına da 'pes doğrusu' demekten kendimizi alamıyoruz.

Kur'an, peyderpey indirilmesinin gerekçesini ilk muhatabına; "senin (akleden) kalbini onunla sabitleyelim için" şeklinde açıklar. Buna sadece ilk muhatabın ihtiyacı yoktur, herkesin ihtiyacı vardır. Zira Kur'an, akleden kalbimizde yer tutup kök salmalıdır. Ayetler, yaşam ağacında biten birer meyvedir. Ayetten meyveler, onu yiyecek olan akıllara nasıl hayat veriyorsa, onların dalında yetiştiği yaşam ağacı da o meyvelere hayat vermektedir.

Mekkî ayetlerin kısa ve secili olmaları, Arap kültürünün kitabi değil sözlü kültür olmasının bir sonucuydu. Araplar, edebiyatlarını yazarak değil ezberleyerek muhafaza ediyorlardı. Ezberleme kolaylığı sağladığı için, Mekkî ayetler Arapların içinde bulunduğu bu olgu gözetilerek kısa ve secili iniyordu. Mekkî surelerin kısa ve secili olması, Arap kültürünün ümmi kültür olduğu olgusunu görmektir. Ancak Kur'an, bu sözlü kültürü 15 yıl içinde yazılı kültüre çevirmeyi başarmıştır. Buradan çıkan sonuç şudur: Nas olguyu görmezden gelmiyor. Bu doğrudur. Fakat nas, olguyu onaylamak yerine değiştiriyor.

Nassın olguyu değiştirmesi Kur'an'da iki başlık altında ele alınabilir:

1. *Vahyin iniş süreci içerisinde aşama aşama gerçekleşen değişim*: Buna namaz ve oruç emirleri, içki ve faiz yasakları

örnektir. Bu emir ve yasaklar, vahyin iniş süreci içinde aşama aşama gerçekleşmiştir.

Fakat geleneksel yorum, bu tür emir ve yasakları olgu-nas bağlamını gözeterek ele almamıştır. Mesela riba yasağının sebep-sonuç açısından tefsiri yapıldığı gibi, nas-olgu bağlamında da tefsiri yapılmalıydı. Buna göre bu yasakla, Medine Yahudilerinin bölge toplumu üzerinde kurdukları siyasal ve ekonomik sulta arasında ilişki kurulmalıydı. Zira bu sultanın en büyük kaynağı riba idi. Yahudiler riba ile bölge insanını sürekli sömürmekte ve dolayısıyla maddi anlamda güçlenmekteydiler. Yahudilerle riba ilişkisine girenlerin kahir ekseriyeti Medine Araplarıydı. Bu Araplar Müslüman olduktan sonra da Yahudi tefecilerin elinden yakalarını kurtaramamışlardı. Hatta Uhud yenilgisinin gizli sebebi buydu. Zira okçular tepesini Allah Rasulü'nün sıkı uyarısına rağmen terk edenlerin başında, yakasını Yahudi tefecilerin elinden kurtarmak için fırsat kollayan savaşçılar geliyordu. İşte İslam bu yasağı getirmekle Yahudilerin can damarını da kesmiş oldu.

Ayetleri anlamada olgu-nas ilişkisi kurmak, "sebeplerin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir" ilkesini yok saymak anlamına gelmez. Fakat hükmün umumiliğini vurgulamak adına sebebin hususi olduğu gerçeği de harcanmamalıdır. Eğer harcanırsa sebebin hususi olmasının herhangi bir hikmeti kalmaz.

2. *Vahyin iniş sürecini aşan ve uzun bir zaman dilimine yayılan değişim*: Buna birkaç örnek verebilirir:

Kölelik ve cariyelik: Kur'an o günkü hayatın bir parçası olan bu olguyu görüyor, reddetmiyor, lakin kabul de etmiyor, belli bir süreç içerisinde ortadan kaldırmayı hedefliyor. Enfal 67, özel durumlar hariç bir peygambere insanları esir etmenin yakışmayacağını söylüyor. Muhammed 4. ayet, savaşta esir alma konusunda hükmü belirleyici son ayettir. Alınan esirleri köleleştirmek yerine bedelli-bedelsiz bırakmayı emreder. Ayette "ya da esir alıp köleleştirme yoluyla" (*ve immâ istirkâkan/esran)* diye üçüncü bir şık bulunmamaktadır. Hz.

Peygamber savaş esirlerini köleleştirmemiştir. Ya Bedir esirlerinde olduğu gibi fidye karşılığında, ya da 100 ailelik Beni Mustalık esirleri ve 600 kişilik Hevazin esirlerinde olduğu gibi karşılıksız serbest bırakmıştır. Çok ender olarak da koruyucu aile yanında muhafaza edilmelerine izin vermiştir (bkz: Nisâ 24).

Nüzul ortamında köle kaynakları dörttü: a) Haramilik yoluyla hürleri köleleştirmek. b) Faiz borcu gibi maddî gerekçelerle borçluyu köleleştirmek. c) Savaşlar. d) Köle ailelerin miras ya da satın alma yoluyla ele geçen çocukları. Vahiy ilk ikisini yasakladı. Üçüncü kalemi bu ve benzeri ayetlerle geçersizleştirdi. Dördüncü kalemi ise azat etme yoluyla eritti. Kur'an, mevcut köle stokunu eritmek için şu üç hususta köle azadını emretti: Bozulan yeminlerde (Maide 89), hata ile öldürmede (Nisâ 92), zıhar yemininde (Mücadile 4)... Ayrıca zekâttan köle azadı için pay ayrılmasını (Tevbe 60), azatlık sözleşmesi yapılmasını (Nur 33), evlilik yoluyla köle/cariye kadınların özgürlüğüne kavuşturulmasını (Nur 32) özendirdi. Bir boynu kölelikten kurtarma çabası içinde olmayanı vahiy daha ilk yıllarda kınadı (Beled 11-12).

Bu tedbirler bir iki nesil içerisinde köleliğin tamamen ortadan kaldırılmasını sağlayabilirdi ve sağlamalıydı. Buna rağmen Müslümanlar yüzyıllar boyunca köle ve cariye sahibi olmaya devam ettiler. Kur'an onlara köle meselesini kökten çözmek için gidecekleri yönü göstermişti. Biz buna "teşri yönü" diyoruz. Kur'an mü'minlere "Bu istikametten gidin" dedi. Fakat onlar Kur'an'ı izlemek yerine, atalar geleneğini izlediler. Köleci ve cariyeci geleneği Kur'an'ın hedeflerine arz edecekleri yerde, bu gayr-ı insani geleneği İslam'a dâhil ettiler. Bu durumun tarihî, sosyal, ekonomik izahları yapılabilir; fakat Kur'anî ve insanî izahı asla yapılamaz.

Çok eşlilik: Kur'an bu olguyu görmezden gelmiyor, görüyor ve önce sayı ile sınırlandırıyor, daha sonra bu sayıyı aşağı doğru çekiyor ve ideal olanın tek eşlilik olduğunu, haksızlık yapmamak için bunun en doğrusu olduğunu Nisâ 3'te

söylüyor. Aynı surenin sonunda ne kadar çaba gösterilse de adaletin sağlanamayacağını ifade ederek maksadını ortaya koyuyor. Fakat erkek egemen gelenek, tarihte olduğu gibi günümüzde de çok eşlilik ruhsatını erkekler lehine tepe tepe istismar etmenin binbir yolunu bulmuş durumdadır.

Kadın hakları: Kadının hiçbir hakkının olmadığı bir toplumda kadına mirastan pay ve mülkiyet hakkı tanıyor, yargılamada şahit olma hakkı veriyor, akabe ve fetih biatlarına kadını da dâhil ederek kadına seçme ve yönetime katılma hakkı veriyor. Mesela mirasta kadına ikiye bir pay verirken, bunu "mutlak had" olarak takdim etmiyor. Bunu bir başlama noktası olarak alıyor ve muhataplara zımnen teşri yönünü göstererek "Bu yönde ilerleyin" demiş oluyor.[138]

---

138 Kur'an'ın söylemek istedikleri söyledikleriyle sınırlı değildir. Kur'an kölelik ve kadın hakları gibi bazı hususlarda teşri yönünü göstermiş ve "bu yönde ilerleyin" demiştir. Bu tür bir yaklaşımı, "mevrid-i nasta içtihada mesağ yoktur" mecelle ilkesine aykırı bulanların, şu tür soruların sahiplerini ötekileştirmek yerine, ikna edici cevaplar bulmaları gerekir: "Allah, toplumsal değişmeyi bütün vahiy tarihi boyunca, hatta Kur'an indirilirken bile dikkate alırken, Kur'an'ı tamamladıktan sonra bu tutumundan vaz mı geçti? Yoksa toplumsal değişme mi durdu? Zemahşeri'nin dediği gibi, tarih boyu toplumsal değişmeye bağlı olarak değişen maslahatları gerçekleştirmek için yeni hükümler koyan Allah, 7. miladi asırdaki bir toplumun maslahatlarının kıyamete kadar bütün insanlar için değişmeyeceğine mi karar verdi?"
İlk Kur'an neslinden İbn Abbas, üç muhkem ayetin kendi zamanında insanlar tarafından uygulamadan kaldırıldığını söyler (*selâsu âyâtin muhkemâtin lâ yu'melu bihinne'l-yevme terekehunne'n-nâs*) der (Abdurrezzak X, 379, r. 19419). Kastettiği ayetlerden biri, üç vakitte odaya girecek çocukların izin almalarını emreden Nur 58'dir. Yine İbn Abbas bir başka kaynakta "Bugün bununla amel edilmemektedir" (*la yu'melu biha'l-yevm*) der (Taberi XVIII, 162-3). Kadı İbn Arabî de aynı ayeti kastederek "Bu ayetin hükmü kalmamıştır" (*kad zehebe hukmuhâ*) der (*Ahkamu'l-Kur'an*, III, 1384). Kimse kalkıp da bir ayete "Bunun hükmü kalmamıştır" diyen Kadı İbn Arabî'yi tadlil, tahkir ve tekfir etmemiştir. Hatta bu yüzden eleştiren bile olmamıştır. Oysa İbn Arabî bunu söylerken, ayetin hükmüyle amel etmeyenleri kınayan, onlara serzenişte bulunan bir üsluba bile sahip değildir. Fakat Kadı İbn Arabî'den farklı olarak İbn Abbas'ın sözleri bir kınama ve serzeniş içermektedir. Bu, bağlamdan anlaşılmaktadır. Bu değerlendirmemiz, Kur'an'ı tarihin tozlu sayfalarına gömen tarihselci görüşün "Allah söyleyeceğini söylemiştir, teşri etme sırası bize gelmiştir" şeklindeki kabul edilemez teziyle asla özdeşleştirilemez. Bizim anlayışımız odur ki, âdeta Rabbimiz bize Kur'an'ı ile şöyle seslenmektedir: Ben bunları her yerde ve her zamanda geçerli olan hak dinin değişmez sabiteleri olarak söyledim. Bundan sonra yapacağınız bütün teşriler bunların ışığında, bu maksatları gerçekleştirmek için ve bunlara aykırı olmayacak şekilde olmalıdır.

Kadın, köle ve cariye, siyaset ve servet konusunda Kur'an, parantezi açmış fakat kapatmamıştır. Kur'an istikamet açısı vermiş ve muhataplarına bu istikamette ilerleyin demiştir. O istikamette ilerleyen Kur'an'ın hedeflediği maksada varır.

Peki, Müslümanlar Kur'an'ın teşri yönünü dikkate alıp, Kur'an'ın gösterdiği hedeflere ulaşmada başarılı olmuşlar mıdır? Genellikle hayır. Mesela ilk terk edilen 'sünnet' kadınlardan biat alma sünnetidir. Allah Rasulü hem Akabe'de hem de Mekke'nin fethinde kadınlardan da biat aldığı halde, Hz. Ebu Bekir'in hilafete seçilmesinde bir tek kadından biat alındığını görmüyoruz. Özellikle kadın ve kölelik konusunda Kur'an'ın gösterdiği hedefe değil ulaşmak, Kur'an iniyorken gerçekleşen kazanımlar dahi geri alınmaya çalışılmış ve maalesef çoğunlukla bunda başarılı da olunmuştur.

Mesela Bakara 240, boşanan kadınların haklarını savunan ve onlara o güne kadar tanınmayan birtakım ilave haklar getiren ayetlerdendir. Ne var ki erkek egemen anlayış ayetin maksadına baskın çıkmıştır. Müfessirlerin birçoğu 240. ayetle 234. ayetin aynı konuda hüküm verdiği görüşünden yola çıkarak 240. ayetin hükmünü 234'le geçersiz kılma *(nesh)* ya da kapsamını daraltma *(tahsis)* yoluna gitmişlerdir. Bu görüşlerine mantıkî bir açıklama getirmek için de 240. ayetin 234'ten önce indiğini iddia etmek gibi abes bir savunma yöntemi geliştirmişlerdir. Bunun delili yoktur. Böyle bir sonuca varılmasının tek nedeni, iki ayetin aynı konudan söz ettiği varsayımıdır. Oysa 234. ayet dul kadınların bekleme süresi, 240. ayetse dul kadınların nafakası hakkındadır. 240. ayeti 234. ayetle birlikte ele alırsak şunu söyleyebiliriz: Kocasını kaybeden dul bir kadın eğer kocasının evinden çıkıp evlenmek istemiyorsa, onu bir yıl kocasının evinde kalıp, o hayattaymış gibi onun mirasından geçimini temin etmekten kimse men edemez; yok eğer evlenmek istiyorsa, bu onun tercihidir ve iddeti dört ay on gündür.

5.5. YORUMUN TARİHİ VE TEFSİRLER

5.5.1. İlk Kur'an neslinin Kur'an yorumuna katkıları

Hz. Muhammed'in davetine icabet eden ilk nesil, ilk Kur'an neslidir. Onlar Kur'an Müslümanı idiler. Rasul'ün ve arkadaşlarının dini öğrendiği tek kaynak Kur'an idi. Allah, kitabında Rasulüne açıkça şöyle emretmişti: "Rabbinden sana vahyolunana uy!" (En'am 106) İlk mü'minler Kur'an'ın etrafında halkalanmışlardı. Kur'an onlara hoca, onlar Kur'an'a talebe olmuşlardı. En zor zamanlarda bile Kur'an halkasından kopmamışlardı.[139] Kur'an kendini "imam-ı mübin" olarak takdim etmiş, onlar da Kur'an'ı "imam/önder" kabul etmişlerdi. Onların Kur'an ile olan ilişkisi, bir siyasi bildiri veya manifesto ile olan ilişki değil, bir hayat rehberiyle olan ilişkiydi.

İlahi emir ve nehiyler, ilk Kur'an nesli tarafından ideolojik bir sistemin parçası olarak algılanmadı. Böyle bir şey sahabenin gündeminde yoktu. Onlar bu emirler ve yasaklar üzerinden Allah'ın nihai hüküm koyucu oluşunu tecrübe ettiler. Bu tecrübeleriyle mutlu oldular. Bu emir ve nehiyleri ideolojik bir sistem olarak algılamadılar. Allah'ın rızasına

---

139 Allah Rasulü Hira'dan indikten sonra, ilk Kur'an halkasını Erkam'ın evinde kurmuştu. O halka, ilk Müslümanların ilkokuluydu. Bu okulun müfredatı Kur'an'dı. Allah Rasulü son nefesine kadar bulduğu her insanı bu halkaya dâhil etmek için çaba harcadı. Bulduğu her fırsatı, orada bir Kur'an halkası oluşturmak için kullandı. Bu mubarek gelenek sahabeye de yansıdı. Mesela Hz. Ali ile bir numaralı öğrencisi İbn Abbas'ın iki kişilik Kur'an halkasına dair Şii rivayet kültürü üzerinden bir rivayet gelir. Bu rivayetler, kuşkusuz Hurufi abartıdan arındırıldığında, özünde Hz. Ali'nin İbn Abbas'a Kur'an'ı anlama dersi verdiğini dile getirir (Örnek için bkz: *Biharu'l-Envar*, c. 92, s. 105).

uygun davranışın ne olduğunu bildiren talimatlardı bunlar. Allah-insan ilişkisini düzenleyen bu talimatların doğrudan muhatabı olmak dışında, herhangi bir soyutlama ve idealleştirmeye de gitmediler. Dolayısıyla ideolojiye de dönüştürmediler. Bunlar üzerinden herkesi kapsayan sistem kurmak, kurulan bu sistemi insanlara dayatmak gibi bir yola da başvurmadılar.

İlk Kur'an nesli, kendini uçsuz bucaksız bir çöl yolcusu gibi görüyordu. Çölde yoldan sapmanın ölüm, yola girmenin hayat olduğu bilinir. Onlar, Kur'an'a uçsuz bucaksız hayat çölünde doğru yolu gösteren kusursuz bir rehber olarak iman etmiş ve sarılmışlardı. Onların Kur'an'la olan ilişkisi entelektüel bir mesele değil, olmak ya da olmamak meselesiydi. Detaylara takılmamaları bu yüzdendi. Mesela Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer, Abese 31'deki "çayır çimenlik" manasına gelen *ebben* kelimesinin manasını bilmiyor, bunu da kimse sorun yapmıyordu. Bilmemesi de gayet doğaldı zira yaşadıkları bölge çayırlık-çimenlik bir bölge değildi. Yine "Kur'an'ın tercümanı" lakaplı İbn Abbas *ğıslîn, hanânen, evvâh, rakîm* kelimeleri hariç, bütün Kur'an'ın manasını bildiğini söylüyordu.[140]

İlk Kur'an nesli içinde herkesin Kur'an bilgisi eşit seviyede değildi. Hiç kuşkusuz Kur'an bilgisiyle öne çıkanlar arasında Ali b. Ebi Talib, Abdullah b. Mes'ud, Muaz b. Cebel, Said b. As, Mus'ab b. Umeyr, Ubey b. Ka'b, Salim, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Zübeyr gibi isimlerin ayrı bir yeri vardı. Fakat bunlar içinde tefsir ilminin babası hiç tereddütsüz İbn Abbas'tır.

Gözlerini sonradan kaybeden İbn Abbas'ın doğuştan yüksek kavrayış sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Nafib Ezrak'ın Kur'an'a dair yaklaşık 200 sorusuna verdiği cevaplar göz önüne alınırsa, İbn Abbas'ın sahabe içerisinde gerçek bir Kur'an allamesi olduğunu kabul etmek gerekir. Onun Kur'an

140 Bu tür rivayetlere mutlaka ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira bu tür rivayetlerin altında, şeriata uyucu olan Hz. Peygamber'i şeriat koyucu bir otoriteye dönüştürmek isteyenlerin imalatı olabilir.

yorumundaki otoritesini, Basra valiliği görevinden izinsiz ayrılıp Mekke'ye dönmesini sindiremeyen Hz. Ali'nin aşırı kızgınlıkla mektubunda onun aleyhine söyledikleri de sarsmamalıdır.

Sahabe içerisinde en çok tefsir rivayeti İbn Abbas'tan gelir. İbn Abbas'a yapılan tefsir isnatlarının ona aidiyeti sabit değildir. Bunların en sağlamının *Sahifetu Ali b. Ebi Talha* isimli tefsire dair bir kitabı da olan Ali b. Ebu Talha yoluyla gelen rivayetler olduğu söylenir. Ne var ki Ali b. Ebu Talha İbn Abbas'ı görmemiştir.[141] İlk tefsirlerin hepsi de İbn Abbas kökenli tefsirlerdir. İkinci neslin yorumcuları olan Mücahid b. Cebr, Ata b. Ebi Rabah, İkrime, Suddi, İbn Cüreyc ve Mukatil b. Süleyman'ın tefsirlerinin hepsi de İbn Abbas kaynaklıdır.[142]

İbn Abbas'ın bu şöhreti, aynı zamanda tefsir ilminin yumuşak karnını oluşturur. Kendi kültür ve önkabullerini Müslüman kültürüne dâhil etmek isteyen kimseler, bunu ucu İbn Abbas'a varan zincirlere iliştirdikleri rivayetlerle yapmışlardır. Şafii İbn Abbas'tan yaklaşık 100 rivayet dışında tefsire dair bir şeyin sabit olmadığını söyler.[143] İbn Abbas'tan beş asır sonra yaşamış olan Firuzabadi, zinciri İbn Abbas'a dayanan tefsir rivayetlerini bir araya getirerek *Tenbihu'l-Mikbas min Tefsir-i İbn Abbas* isimli bir eser derlemiştir. İlginç olan şey, bu tefsirde nakledilen yorumlarla İbn Abbas'a nisbet edilen başka yorumların birbiriyle çelişmesidir.[144]

141 *İtkân* IV, 206. Abdullah b. Abbas'ın tefsirinin Ali b. Ebu Talha rivayeti diye bilinen nüshasının Mısır'da bulunduğu ve Ahmet b. Hanbel'in "Bu nüsha için Mısır'a gidilse değer" dediği için bkz: Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, s. 149.

142 *İtkân* IV, 208.

143 *İtkân* IV, 209.

144 İbn Abbas'a isnat edilen yorumların birbiriyle çelişmesine dair tesbit ettiğimiz bir örneği burada paylaşalım: İbn Abbas'a isnat edilen tefsir rivayetinde *huzi'l-afve* (A'râf 199) ibaresine "tahammül et" anlamı verdiği nakledilir. *Tenbihu'l-Mikbas*'ta ise bu ibareye İbn Abbas'ın "Onların sahip olduğu her şeyin fazlasını al" anlamını verdiği yazılıdır (Bkz: *Mecmuatun Mine't-Tefasir*, derkenar, II, 687). Fakat Nafi b. Ezrak'ın İbn Abbas'a sorduğu sorular içinde bu ibare de yer alır ve orada verdiği cevap çok daha farklıdır. İbnu'l-Ezrak'a şu şiirle cevap verir: "*Cehalet ve olumsuzluklarına tahammül et onların / Tıpkı felaket (habercisi) bir kasırgayı bitki örtüsünün emdiği ve frenlediği gibi*" (*İtkân*).

5.5.2. İkinci neslin Kur'an yorumuna katkıları

İbn Abbas'ın en sadık şakirdi ve tefsirde onun akılcı yöntemini sürdüren Mücahid b. Cebr'in de bir tefsir sahibi olduğu söylenir.[145] Fakat günümüzde Mücahid adına piyasada dolaşan tefsirin ona aidiyeti hayli kuşkuludur. Ona nisbet edilen tefsir de onun adına sonradan derlenmiş olmalıdır.[146] İbn Abbas'ın bir başka öğrencisi de İkrime'dir.[147] Emevilerin ırkçı ve zalim politikalarına karşı olduğu için devlet yanlısı yazarlar tarafından Haricilikle suçlanan İkrime'ye nisbet edilen bağımsız bir tefsirin varlığından haberdar değiliz.

Fuat Sezgin, ilk tefsir kaynaklarına dair şu bilgiyi verir: "Hasan el-Basri (ö. 110), Mücahid (ö. 103) ve İkrime (ö. 107) gibi birçoklarının birer tefsir sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Kaynaklarda zikri geçen bu tefsirlerin, daha sonraki asırların müfessirlerine sahih rivayetlerle intikal ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Sa'lebi (ö. 427) *el-Keşf ve'l-Beyan* adlı tefsirinin mukaddimesinde, bu gibi kitaplar hakkında oldukça kıymetli malumat vermektedir. Onun vazıh olarak bildirdiği senetlerden anlaşıldığına göre o, tefsirinin telifi esnasında, bu kabil kitaplardan birçoğunun muhtelif rivayetler halinde gelen nüshalarına müracaat etme imkânına sahip olmuştur. Daha sonraki yazarların, Taberi'nin (ö. 310) kendisinden önceki edebiyatın büyük bir kısmını nakleden tefsirinin riva-

---

Bu durumda ortada bir tek ibare için yapılmış İbn Abbas kaynaklı üç ayrı yorum bulunmaktadır. Firuzabadi'nin derleyip İbn Abbas'a nisbet ettiği kitaptaki yorum bu üç yorumun en isabetsizidir. Zira Mekki bir ayete Medeni bir yorum getirilmiştir. Üstelik bu yorumda iki asır sonra ortaya çıkan fıkıhçı bir dil hâkimdir. Ayetteki *afve* kelimesinin mal-mülk veya eşya almak anlamında değil, "hoşgörü ile davranmak, üzerine varmamak, dert edinmemek, tolerans göstermek" anlamında olduğu açıktır. Çünkü ayetin bağlamı savaş, ganimet vs. bağlamı değil, davet ve müşriklerin tavrı bağlamıdır.

145 Mücahid'in tefsirini şakirtlerine imla ettirdiği, kitaplarının istinsahı için onları evine götürmeyi âdet edindiği rivayet edilir. (*Takyidu'l-İlm*'den nkl: Fuat Sezgin, a.g.e., s. 57)

146 Mücahid'e isnat edilen tefsirin ona ait olmasının mümkün olmadığını, tefsirin Âdem b. Ebi İyas'a ait olduğunu iddia eden bir makale için bkz: *Tefsirde Mücahid ve Ona İsnad Edilen Tefsir*, İsmail Cerrahoğlu, A. Ü. İlahiyat Dergisi, cilt 23, sayfa 31.

147 İkrime, İbn Abbas tarafından Kur'an öğretmek için ayağından bağlandığını söyler (*İtkân* IV, 211).

yetlerinin kaynakları olarak saydıkları eserler arasında, bu ilk devrin mahsulü birçok tefsir bulumaktadır."[148] Fuat Sezgin, tefsir kitaplarının hadisin anası olduğu tesbitini yapar.[149]

İkinci Kur'an neslinin tefsir otoritelerinden biri de akılcılığıyla ve Emevi kaderciliğine karşı mücadelesiyle bilinen Hasan el-Basri'dir. Ona 16-20 yaşları arasında ilk Kur'an derslerini veren hocasının, Hz. Ali'nin Basra valisi İbn Abbas olduğunu düşünüyoruz. Onun adına bir tefsir varsa da, bu tefsir de sonradan ona isnat edilen tefsirlerin toplanmasıyla elde edilmiş olmalıdır.[150]

İkinci neslin tefsir ravilerinden biri de Dahhak b. Müzahim'dir (ö. 102 veya 105). İbn Abbas'tan rivayet eder; lakin onunla hiç karşılaşmamıştır. Tefsir otoritelerinden sayılan Muhammed b. Saib el-Kelbi (ö. 146) için lehte ve aleyhte şeyler söylenmiştir. Cerh ve tadil oyununda bu alışıldık bir şeydir. Zira rical ilmi bir ilimden çok bir zevktir. Varılan yargılar aksi görüntüsüne ve iddialara rağmen tamamen kişiseldir. Herkes nereden bakıyorsa oradan görmektedir. Rivayetine itibar edilir diyenler de, uydurduğunu söyleyenler de ihtiyatla karşılanmalıdır.[151] Yine tefsir ravilerinden Büyük Süddi için bazıları zayıf, hatta yalancı ve küfürbaz olduğunu söyler. Küçük Süddi için de uydurma ithamında bulunulmuştur. Onun el-Kelbi-Ebu Salih-İbn Abbas zinciriyle naklettikleri tamamen uydurma kabul edilmiştir.

---

148 Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, s. 57.

149 Age., s. 150.

150 Bu konuda şu eserimize bkz: *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, İstanbul, 2012, s. 25-26.

151 Bir hadisçi cerh ve tadilin içinden çıkamayınca sonunda şu itirafta bulunur: *"Eşhedu enne haze'l-ilm ilhamun"* (Ben şahadet ederim ki bu ilim ilhamdır) (Nisaburi, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*, s. 361). Aliyyu'l-Kari der ki: "Kesin böyledir diye bir hüküm vermeye bir dayanak yoktur. Akıl sahih gözüken hadisin aynı zamanda zayıf veya mevzu olmasını mümkün görür. Tersi de geçerlidir." (*Esrar*, s. 99) Buradaki yargımızı aşırı bulanlara bir çift sözüm var: Bu bahiste ve buna benzer tüm bahislerde söyleyeceğimiz söz bu eserde yazdıklarımızdan ibaret değildir. Bizi bu sonuçlara ulaştıran sebepler, bir değil bir dizi kitap olacak kadar kabarıktır. Bu yüzden bu bahislerin her birine bir kitap ayırmayı düşündüğümüz "Büyük Kopuş" isimli bir serinin hazırlığı içinde olduğumuzun bilinmesini isteriz. Tabii ki ömrümüz olur, nefesimiz yeter, Allah izin verirse...

Abdülmelik ibn Cüreyc'in (ö. 149) tefsirdeki konumu diğerlerinden farklıdır. İbn Aşur onu ilk tefsirin sahibi olarak görür. Tefsir hakkında sağlam ve zayıf ne bulduysa rivayet etmiştir. Bunu, onun aleyhine bir delil olarak kullananlar yanılıyorlar. Bizce İbn Cüreyc, Abbasi halifesinin başlattığı "tedvin" projesinin bir parçasıydı. Ona tefsire dair rivayetleri toplama görevi verilmiş, o da görevi gereği eline tefsir hakkında geçen tüm rivayetleri toplamıştı.

Mukatil b. Süleyman, kitabı bize kadar gelen ilk Kur'an yorumcusudur.[152] Ona getirilen hadisçi eleştirisi şöyledir: O Mücahid ve Dahhak'tan rivayet eder; fakat ikisiyle de görüşmemiştir. Zira Mukatil, Dahhak öldükten sonra doğmuştur. Allah'ı üç boyutlu bir cisme benzettiği için eleştirilmiştir. Buna rağmen Şafii'nin onu tefsir otoritesi olarak göstermesi anlamlıdır.

Tefsir ricali hakkındaki bu olumsuz değerlendirmeler, Ahmed b. Hanbel'e "Üç şeyin aslı yoktur; tefsir, melahim, meğazi" dedirtmiştir. İbn Hanbel bu sözle, bu üç alana dair rivayetlerin isnat zincirinin olmadığını kastetse gerektir. İbn Hanbel'e göre isnat her şeydir. Onun için derlemesinin adını "Müsned" koymuştur. Fakat Müsned'e son şeklini Baba Ahmed değil oğlu Abdullah vermiştir. Şu an elimizde bulunan Müsned'in başından ise çok iş geçmiştir.

Bizce ideolojik hadisçiliğin isnada yüklediği anlam da ideolojiktir. İsnadın bir sözün doğru olup olmadığını belirlemede asla ölçü olamayacağının en güzel delili eldeki hadis derlemeleridir. Buna "ceyyid" isnatla gelen rivayetler de dâhildir. Kaldı ki İmam Malik'in "Rivayet zinciri *(isnad)* Zühri ile başladı" itirafı ortadadır.[153] (İbn Şirin), ilk zamanlar kimsenin rivayet zinciri sormadığını, fitne fücur ortaya çıkıp da yalanlar açıkça düzülüp koşulmaya başlanınca rivayet

152 Hicri 150'de vefat eden Mukatil'in tefsirinde, 144'de doğmuş olan Ferra'dan nakiller yaptığı tesbit edilmiştir. Bu imkânsız olacağı için, bu durum Mukatil'in tefsirine daha sonradan bazı müdahaleler yapıldığını akla getirmektedir.

153 İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV, 74.

zincirinin sorulduğunu söyler.[154] Süfyan es-Sevri de benzer bir itirafta bulunur.[155] Bu durumda rivayet külliyatının ilk ürününü oluşturan tefsir rivayetlerini, onlardan çok sonra belirlenmiş hadis usulü kurallarına tabi tutmak, atı arabanın arkasına koşmaktır. Bu, önceki davranışı, sonradan çıkan kanuna göre yargılamak kadar abestir.

Bize kadar ulaşan ilk Kur'an yorumu olan Mukatil'in tefsirinin ardından, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna'nın *Mecazu'l-Kur'an* ve Ferra'nın *Maani'l-Kur'an* adlı eserleri gelir. Bu tefsirler anlama ilişkin yoruma değil dile ilişkin yoruma ağırlık vermişlerdir. Bu eserler asırlarca ortada gözükmemiş, 20. yüzyılın sonunda bulundukları yerlerde yeniden keşfedilmişlerdir.

5.5.3. Tefsirler: Meziyetler ve zaaflar

Hiçbir tefsir mükemmel değildir. Her tefsirin artıları ve eksileri, meziyetleri ve zaafları vardır. Zira tefsir, yorumdur. Yorum, sahibinden bağımsız değildir. Hiçbir yorumun sahibi mükemmel değildir. Kusurlu bir varlığın ürünü kusursuz olamaz. Hiçkimsenin her yorumu isabetli değildir. Yorumcu yorumunda isabet edebileceği gibi hata da edebilir. Yorumu kusursuz kabul etmek ne kadar yanlışsa, yorumdaki kusurun faturasını vahye çıkarmak da en az o kadar yanlıştır. Bu yanlıştan kaçınmanın yolu, vahiy ile yorum arasındaki farkı sürekli hatırda tutmak ve bu ikisini asla birbirine karıştırmamaktır. Zira vahiy ilahi olan, yorum beşeri olandır. İlahi olanla beşeri olanı aynı kefeye koyan, Yaratan ile yaratılanı aynı kefeye koymuş olur.

Vahiy ile yorumun birbirine karışması, yorumu vahiy yapmaz, fakat vahye şaibe bulaştırır. Kimi zaman şaibenin faili, yorumcunun kendisidir. Böyleleri yazdıklarını vahye benzeterek, örtülü bir biçimde kendilerini de peygambere ben-

154 İbn Hanbel, *Kitabu'l-Ilel*, s. 114.

155 El-Bağdadi, *el-Kifaye*, s. 119.

zetmiş olurlar.[156] Kimi zaman da şaibenin faili, yorumu vahiy makamına koyan fanatik taraftarlardır. Bunu yapan herkes, ilahi olanla beşeri olan arasındaki kırmızı çizgiyi çiğnemiş ve haddini aşmış olur.

Hiçbir tefsir durup dururken yazılmaz. Zira tefsir zor iştir. Bu açıdan her tefsirin bir hikâyesi vardır. Mesela ilk tefsirlerden Ebu Ubeyde'nin tefsirinin hikâyesi şuymuş: Rivaye-

156 Celaleddin Rumi *Mesnevi* adlı şiir kitabını doğrudan vahiy ilan eder: *"Bu ne yıldız bilgisidir, ne remil, ne de rüya / Tanrı vahyidir, Tanrı doğrusunu daha iyi bilir ya"* Mevlevi tarikatı mensupları Mesnevi dersini Kur'an okuyanın bitirirken söylediği *sadakallahu'l-azim*'e nazire olarak, "Ululuk sırlarını keşfeden Mevlana (: Mevlamız) böyle buyurdular" dedikten sonra yukarıdaki beyti okurlar. Bu, şeyh uçmaz mürid uçurur kabilinden bir uçurma değildir. Şeyh uçmuştur. Öyle uçmuştur ki, peygamberlik de kesmemiş, kendini Tanrı yerine koymuştur: "Mevlana (!) bir işin yapılmasını emreder. Şeyh Muhammed Hadim "İnşaallah" deyince, Mevlana (!) bağırır: "A aptal! Ya söyleyen kim!" (A. Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İstanbul, 1985, s. 196) *Menakıbu'l-Arifin*'de yer alan şu satırlar *Mesnevi*'nin Kur'an'ın makamına göz diktiğinin şahididir: "Bir gün Sultan Veled (Rumi'nin oğlu) buyurdu ki: Dostlarından biri babama şikâyette bulundu ve "Bilginler *Mesnevi*'ye neden 'Kur'an' diyorlar?" diye benimle tartışmaya girişti. Ben de "Kur'an'ın tefsiridir" deyince, babam bir lahza susup sonra "A sersem, niçin olmasın? A eşek, niçin olmasın? A kahpenin kardeşi, niçin olmasın?" dedi. Şeyhin kendisi böyle derse, müridi kim tutar. Müritler arasından "Mesnevi okumak Kur'an okumaktan daha faziletlidir" diyenler hayli yekûn tutmuş olmalı ki, koca Osmanlı'nın şeyhülislamı Ebussuud efendi bunu söyleyenler için "kendisi kâfir olur, katli helal olur" fetvası yayınlamak durumunda kalmıştır." (Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 157-158). Yine Rumi'nin oğlu Sultan Veled babasının türbesini 'paralel kabe' yapmış, onu ziyareti de paralel hac, hatta hacdan yüz kat efdal ilan etmiştir: "Mevlanamızın merkadini/ mezarını bir defa tavaf eden yüz defa hacc-ı ekber yapmış olur." Nitekim bugün 'Mevlana Müzesi'nin kapısında herhalde Celaleddin Rumi'ye ait Farsça *İn makam-ı mâ kabe-i uşşâkest / Her ki nâkıs âmed tamam başed* (Bu makamımız âşıkların kabesidir, kim eksik olarak gelirse tamam olur çıkar) beyti yazılıdır. İnsan had hudut tanımayan bu sözleri okuyunca, "Bu ne tevazu" demekten kendini alamıyor. Ya da, "Bu mu 'hiç'lik, bu mu tasavvufun salik-lerine kazandırmayı vaat ettiği alçakgönüllülük, bu mu tevazu?" demekten kendini alamıyor.

Molla Camii'nin Rumi için söylediği şu söz, Fatiha'nın ilk ayetinin neden övgüyü Allah'a tahsis ettiğini gösteririr: "Peygamber değildir ama kitabı var." Bir an için yanılıp yenilip Rumi'yi kendisinin ve fanatiklerinin iddiasına dayanarak Allah veya Peygamber ile Mesnevi'yi Kur'an ile kıyaslamak gibi bir yanlışa düşsek bile, ortaya çıkan tablo şudur: Kur'an "Oku" diye başlar, Mesnevi "dinle" diye. Okumak okunanla diyaloğa girmemeyi, ona karşı pasif olmamayı gerektirir. Dinlemekse pasif olmaktır. Kur'an'ın hedefi muhatabını aktif kılmak, Mesnevi'nin hedefi pasif kılmaktır. Kur'an akletmeyi yüceltir ve akletmeyenleri Allah'ın pisliğe mahkûm edeceğini, canlıların en şerlisinin akletmeyenler olduğunu söyler. Celaleddin Rumi ise akılı "çamura çökmüş eşek" diye aşağılar ve akıl düşmanlığını körükler.

te göre, Fadl b. Rebi'in bulunduğu bir sohbet toplantısında, kâtip kıyafetinde bir adam, Ebu Ubeyde'ye *tomurcukları şeytanların başları gibidir* (Saffat 65) ayetini sormuş, Ebu Ubeyde soruyu şöyle cevaplamış: "Tehdit ancak aynı derecedeki bir başka tehditle caydırıcılık kazanır; ancak burada böyle bir durum söz konusu değildir." Ebu Ubeyde o anda Kur'an'ın bu ve buna benzer meseleleri hakkında bir kitap yazmaya karar vermiş ve *Mecazu'l-Kur'an* adlı eserini kaleme almıştır."[157]

Tefsirlerin babası Taberi tefsirinin en büyük ayrıcalığı, kendisinden önceki tefsirleri bünyesinde toplamış olmasıdır. Neredeyse Taberi kendisine kadar yazılmış hemen tüm tefsirleri eserine katarak, unutulmaktan kurtarmıştır. Bunun dezavantajı ise tefsirin şişmesidir. Yusuf 72'deki "kralın su kabı"nın niteliği konusunda 12 rivayet aktarır. Yusuf 110. ayetteki *kuzibû* kelimesinin nasıl okunması gerektiği konusunda isnat zinciriyle birlikte tam 45 rivayet nakleder.

Müfessir de insandır. Tefsirine şahsi durumu yansır. Fahreddin Razi, Yunus, Hud, Yusuf ve Ra'd surelerinin tefsirini oğlunun ölümüne denk gelen hüzünlü bir zamanda yazdığını söyler. Bu hüznü satır aralarında görmek mümkündür. Elmalılı Hamdi Yazır hastalanmış, öleceği endişesiyle bazı sureleri tefsir etmeden geçmiştir. İbrahim, Yunus, Meryem, Tâhâ ve daha birçok surenin tefsiri ya hiç yok ya da yok denecek kadar azdır. Tevbe gibi bir sureyi neredeyse hiç tefsir etmeden geçmiştir. Öte yandan Mülk suresini öyle ayrıntılı tefsir etmiş ki, surede geçen "yedi gök" (*seb'a semâvât*) tamlamasına tam 20 sayfa ayırmıştır. Üstelik bu 20 sayfa dolgu malzemesi değil, okuyana parmak ısırtacak kadar değerli malumatla doludur.

Benzer bir durum, eserlerinin bir kısmını zindanda yazdığı bilinen İbn Teymiyye için de geçerlidir. Eşref saatine rastlamış olmalı ki, Kafirun suresine tam 57 sayfa ayırmıştır.

---

157 İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, II, 128-129. Dönemindeki Arapçılığa karşı olduğu için Haricilikle suçlanan bu büyük âlim, Arap ırkçılığını frenlemek için Arapların olumsuz yanlarını ele alan *Mesâlibu'l-Arab* adlı bir eser yazmıştır.

Bunun üçte biri, surenin 2-5. ayetlerinin tekrar olup olmadığıyla ilgilidir. Yine tefsir tarihinin en ayrıntılı İhlas suresi tefsiri 450 sayfa ile İbn Teymiyye'ye aittir. Benzer bir durum tefsirinin büyük kısmını hapishanede idamı beklerken yazan Seyyid Kutub için de geçerlidir. Bizce En'âm ve Enfal surelerinin en güzel sosyolojik yorumu Seyyid Kutub'a aittir.

Her tefsir çağının ürünü, her müfessir çağının çocuğudur. Her yorumcu, bir biçimde tefsirinde malumatını konuşturur. Bu kınanacak bir durum değildir. Zemahşeri, Arap dilindeki dehasını tefsirine başarılı bir biçimde yansıtmıştır. Onun Sünni karşılığı olan Ebu Hayyan da *el-Bahru'l-Muhit* adlı tefsirinde aynısını yapmıştır. Mesela Alusi elçi göndermedikçe azap edilmeyeceğini haber veren İsrâ 15'e dayanarak Amerika'nın keşfinden söz eder. Tabii ki bu geç kalmış bir haberdir. Zira Amerika'nın klavuzu Müslüman kaptanlar olan batılılarca keşfi, Endülüs'ün yenildiği Puvatya Savaşı zamanına rastlar (1492). Cemaat-i İslami lideri Mevdudi'nin cemaat lideri kimliği bazen âlim kimliğini öyle bastırır ki, Tevbe 118'in tefsirinde cemaatine seslenir gibidir.

Müfessir de insandır. Hatasız kul olmaz. Hatalara tumturaklı kılıflar bulmak genel zaafımızdır. Bunun zıt kutbunda hataları istismar etme ve başkalarının hatalarını kendi meziyetimiz sanma yanlışlığı da var. Büyük müfessir Zemahşeri, Müzzemmil 1'in tefsirinde "Rasulullah Aişe'nin kadife yorganına sarınmış bir halde uyuyordu, bu halini eleştiren bir nida işitti" der. Aynı yanlışa Kurtubi, onun kaynak gösterdiği Salebi ve onların naklettiği rivayetin sahibi İbrahim en-Nehai de düşebilmiştir. Bu, rivayetin otoritesine teslim olmanın insanı düşürdüğü tuzaktır. Tarihi bir hakikattir ki Hz. Aişe, Allah Rasulü'nün yatağına Mekkî olan Müzzemmil 1'in inişinden en az 14 yıl sonra Medine'de girmişti.

Razi, Maide 77'nin tefsirinde, Ebu Ubeyde'den *hevâ* kelimesinin Kur'an'da hep negatif anlamda kullanıldığını nakleder. Bu tesbiti İbrahim 37'nin yalanlaması bir yana, referans gösterdiği Ebu Ubeyde'nin tefsirinde de böyle bir açıklama yoktur. Çağdaş Kur'an yorumcusu Süleyman Ateş, Maide

41'in tefsirinde naklettiği Yahudilerle ilgili meşhur bir rivayette geçen *Beytü'l-Midras*'ı "Midras'ın evi" diye tercüme eder. Bilinen bir şeydir ki "Beytü'l-Midras" (*Beyt*: ev, *midras*: derslik, medrese) Yahudilerin Havra olarak da kullandıkları din eğitim merkezidir. Bunlar abartılacak hatalar değildir. Hepimiz beşeriz: Beşer şaşar.

Tefsirlerin birbirine benzemesinden daha doğal bir şey olamaz. Zira vahiy aynı, tarihi malzeme aynıdır. Fakat bir tefsir için kendisinden öncekileri tekrar etmek zaaftır. Bu takdirde aslı varken kopyasına gerek yoktur. Taberi, Ferra'nın tefsirindeki dilsel tahlillerini kimi zaman kısmen, çoğu zaman da tamamen alır. Mesela Yunus 21 buna örnektir. Bazı tefsirler birbirine benzer. Mesela Zeccac ile Zemahşeri'nin tefsirleri böyledir. Bu nedenle bazıları ilkini ikincisinin kaynağı saymışlardır. Zemahşeri Zeccac'ı izlemiş fakat isminden söz etmemiştir. Mesela Ra'd 35'in tefsiri buna tipik bir örnektir. İbn Tanrıverdi (Tağrıbirdi) Keşşaf'ta Rummani'nin metodunun esas alındığını söyler. Fahreddin Razi çoğu yerde hiç atıf yapmadan Taberi'den ve Zemahşeri'den kelimesi kelimesine aktarır. Mesela Tevbe 48'deki *ve zahara emrullah* ibaresine dair açıklama, gözümüze çarpan örneklerden biriydi. Yine Nesefi tefsiri, Zemahşeri tefsirinin özeti mesabesindedir.

Alıntı yapılacaksa bunun asgari kuralları vardır. Eğer bir yorumcuya ait özgün bir yorum ve açıklama bir başkası tarafından aktarılmışsa, kaynak göstermek ahlaki bir zorunluluk ve emeğe saygının gereğidir. Bizim de çok muzdarip olduğumuz bu konuda her yorumcu aynı titizliği maalesef sergilememiştir. Abduh, tefsirini yaparken hiçbir komplekse kapılmadan *Celaleyn*'e onlarca defa atıf yapar. Öte yandan Ebussuud tefsirinde bazı bölümler, virgülüne varana kadar Zemahşeri'nin yorumuyla aynıdır.[158] Fakat kaynağa bir atıf

158 Ebussuud tefsiri, Osmanlı tefsir kitaplığının en seçkin tefsirleri arasında yer alır. Fakat bu tefsir hakkında yapılan yerli çalışmalardaki abartılı övgüler, rüşvet-i kelam kabilinden bir yerli malı nostaljisi olmaktan öte, bir değer taşımaz. İçlerinde Birgivi ve Alusi dışında pek özgün bir tefsir bulunmasa da Osmanlı tefsir müktesebatı sayıca hiç de az değildir. Nitelik olarak olmasa da nicelik olarak hayli yekûn tutan Osmanlı tefsir kitaplığından burada birkaçını meraklısına sunmak isterim: Karamani, Ahmed b. Mahmud; *Tefsiru'l-*

yapılmamıştır. Önce tevafuk sandığımız bu olguyla sık karşılaştığımızı söyleyebilirim. Ebussuud'un Zemahşeri'ye yaptığını Alusi de Ebussuud'a yapmıştır. Bu tefsirleri birbiriyle karşılaştırırken bir şey dikkatimi çekti: Yunus suresinin 7. ayetinin tefsiri, satır satır, kelime kelime Ebussuud tefsirinin aynısıydı. Üstelik Üstad Alusi bir kaynak da göstermemişti. Bunun bir istisna olup olmadığını merak ettim ve daha başka ayetlerin tefsirini de karşılaştırdığımda, bunun bir istisna olmadığına kanaat getirdim.

Bir tefsiri okurken en çok dikkat edilecek konu, yorumcunun ayetleri kendi mezhep ve meşrebine göre konuşturup konuşturmadığı konusudur. Bu açıdan tefsirler ikiye ayrılır: Kitaba uyan tefsirler, kitabına uydurulan tefsirler. İkinci kısma girenler mezhepçi ve meşrepçi tefsirlerdir. Kur'an'ın hakkına geçmemek için, bunlara karşı olağanüstü dikkatli olmak şarttır. Tefsirde en tehlikeli mezhepçilik sıradışı olan yorumlar değil, çoğunluğun benimsediği mezhebi yorumlardır. Zira sıradışı olan yorumların Kur'an'a aykırı olanlarının tutma şansı hemen hiç yoktur. Onlara karşı savaşanların haddi hesabı yoktur. Fakat çoğunluğun mezhebini okşayan Kur'an'a aykırı yorumların müşterisi çoktur. Onlarla mücadele etmek kelleyi koltuğa almak demektir.

Mezhepçi tefsirin Kur'an'ın yorumunda hangi uç noktalara savrulabileceğine dair en enteresan cümleyi Hanefi bilgin Ebu'l-Hasen el-Kerhi (ö. 340/952) kurmuştur: "Bizim arkadaşların (Hanefilerin) kabul ettikleri görüşlere muhalif olan her ayet veya hadis ya te'vil edilir ya da mensuhtur."[159]

Karamani, yazma, 5 cilt. Süleymaniye, crh 112. Saruhani, Muhammed b. Bedrüddin (öl. 1000 h.), *Tefsiru'l-Munşi* (Arapça), tek cilt, Süleymaniye, H. Hüsnü Paşa 15. Necati, *Tefsir-i Necati* (Türkçe), mühendishane mat. 1288 h. 427 sayfa, tek cilt, Süleymaniye, Pertevniyal 97. Baba Nimetullah, Muhammed b. Nahcivani (öl. 900 h.) *Tefsir-i Nimetullah*, 1-5 cilt, Süleymaniye, Hacı Mahmut Efendi, 29/1-29/5. Cemal Halveti, *Tefsiru't-Te'vili*, talik: Ahmet Reşid, Medine 1272, Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, 4457/3. Ağrıbozi, Ali İrfan; *Tefsir*, Türkçe, yazma, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 25. Birgivi, Muhammed b. Pir Ali (928-981 h.); *Tefsiru'l-Birgivi*, Fatih 230 ve Esad Ef. 69. İbn Kemalpaşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (h. 1056); *Tefsir*, yazma, İstanbul, Süleymaniye, Ayasofya K., 125.

159 *Risale fi'l-Fusûs*'un 28. ilkesinden nkl: Abdulvehhab Hallaf, *Hulasatu Tarihi't-Teşri'i'l-İslami*, Mısır 1956, s. 339-340.

Yer yer kendisi de mezhepçilik tuzağına düşen Razi, mezhepçi zihniyetten yakınan hocasının şu sözünü nakleder: "Mukallid birçok âlime Kur'an'dan ayetler okudum. Mezhepleriyle çeliştiği için ayetlerden yüz çevirdiler. Araştırma yapan biri, bu öldürücü zehirin birçok mukallidin damarlarında dolaştığını görecektir."[160] Mezhepçi kafa, eski tefsirleri tahrif etme hakkını dahi kendinde görebilmiştir. Mutezili-Hanefi olan Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ı "Kur'an'ı yaratan Allah'a hamd olsun" cümlesiyle başlar. Bu kitabın 1966 Kahire baskısında bu cümle; "Kur'an'ı indiren Allah'a hamd olsun" şeklinde değiştirilerek, resmî Sünnilikle uyumlu hale getirilmiştir.

Bir tefsirin ortalama yazım süresi diye bir şey yoktur. Razi tefsirini beş yıldan biraz fazla bir zamanda (595-601) tamamlamıştır. O, tefsirinde bazı surelerin sonuna tarih düşer. Bu tarihlerden onun tefsirini şaşılacak bir hızda yazdığı veya yazdırdığı anlaşılmaktadır. Mesela Razi, Zümer suresini 603 yılının Zilkade ayının sonuna denk gelen bir salı gecesi bitirmiştir. Buna göre Zilhicce'nin başında başladığı Mümin suresi ile perşembe gününe denk gelen 17 Zilhicce 596 tarihini düştüğü Fetih suresi arasındaki 8 sureyi sadece 16 günde tefsir etmiştir. Bu da büyük ebatla 310 sayfalık bir cildi aşkın bir hacim tutmaktadır. Bu ise yaklaşık bir güne 20 sayfa düşüyor demektir. Buna karşın, Tunuslu allame Muhammed Tahir b. Aşur, hiç tartışmasız 20. yüzyılın en değerli tefsiri olan *et-Tahrir ve't-Tenvir*'i 30 senede tamamlamıştır. Tabi ki her tefsir tamamlanma şansını yakalayamamıştır. Mesela 20. yüzyılın tefsirleri içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan *el-Menar*, Fatiha'dan Nisâ 124'e kadar Abduh'un camide verdiği tefsir derslerinin yazıya dökümünden ibarettir. Fakat kaldığı yerden Yusuf 107'ye kadar Reşid Rıza tarafından yazılmış ve orada kalmıştır.

Bir de kayıp tefsirler meselesi vardır. Hepsi de İslamın akılcı ekolünün temsilcileri olan Mücahid b. Cebr, Hasan el-Basri, Vasıl b. Ata, Ebu Müslim Isfahani gibi isimlere ait tefsirler kayıptır. Bu "kayıp" sözcüğü, fail-i meçhul bir cinayet

160 Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Tevbe 31'in tefsirinde.

olarak görülebilir. Zira uzun asırlar boyunca devlet ideolojisine ve mezhebine aykırı eserler, mezhepçi devlet bilginlerinin de katkısıyla bilinçli bir yok etme kampanyasına kurban gitmiştir. Bu kayıplardan en acı olanı Vasıl b. Ata'nın ve Ebu Müslim'in tefsirleridir. Daha Hicri 2. yüzyılın başında yetiştirdiği yüzlerce talebesini dünyanın dört bir yanına gönderecek kadar büyük bir proje sahibi olan Mutezile'nin kurucu isimlerinden Vasıl'ın tefsiri resmen buharlaştırılmıştır. Ebu Müslim'in tefsirine ise kısmen Razi'nin tefsirindeki alıntı ve atıflardan ulaşabilmekteyiz. Süyuti bu tefsiri *el-İtkan*'ın ön sözünde kaynakları arasında sayar. Demek ki şimdi bir tek nüshası bile olmayan bu tefsir beş buçuk asır önce dolaşımdaymış.[161] Tüm tefsir tarihinin en büyük tefsiri unvanını hak eden Taberi tefsiri, yaklaşık 500 yıl ortadan kaybolmuştur. Nihayet bir batılı ilim adamı olan O. Loth tarafından bulunup ilk defa 1903'te basılmıştır.[162]

5.5.4. Yorum ve eleştiri

Elemek varlığın yasasıdır. Elemeden ne buğday ekmek, ne malumat ilim, ne bakma görme, ne akide iman olur. Eleştiri tevbe ve istiğfardır. Özeleştiri, öz tevbedir. Allah'ın kitabı dışında hiçbir eser *lâ raybe fîh* (: içinde hiçbir kuşku bulunmayan) özelliğine sahip değildir. Kur'an yorumları da eleştirilmelidir. Bu eleştirinin mihenk taşı sünnetullah, selim akıl ve yine Kur'an olmalıdır. Tefsirlere yönelik eleştiriler hep olmuştur. Bunlardan bazıları isabetli bazıları yersiz ve haksızdır. Yersiz veya haksız eleştiri, ya taassuptan ya da hasetlikten kaynaklanır.

II. Yüzyıl yorumcularından Ferra, bir adama "Ebu Ubeyde bana getirilirse ona *Mecazu'l-Kur'an*'dan dolayı 20 defa vuracağım" der. Ferra, *Mecazu'l-Kur'an*'ın tefsir kitapları arasında sayılmasını yadırgamıştır. Ferra'nın bu tavrının makul

161 Bkz: *İtkân* I, 21. Süyuti'nin Ebu Müslim'den alıntı yaptığı yer için bkz: IV, 202.

162 Dr. H. Horst, Taberi tefsirinin 13.026 farklı isnat zinciri, 35.400 rivayet, 15.700 nakil içerdiğini tesbit etmiştir.

bir izahı yoktur. Bazıları Razi'nin tefsiri için "Onda tefsirden başka her şey var" der. Süyuti bu eleştiriye katılarak nakleder.[163] Fakat insaf ölçüleri dışına çıkmış bir eleştiridir. Gerçek şu ki, Razi'nin eserinde doyasıya tefsir de vardır.

Eski tefsirler Kari'a 6'dan yola çıkarak "*mîzan*/terazi" üzerine gaybı taşlayan şunun gibi bir sürü söz imal ederler: "Şüphesiz bu terazi, iki dili ve gökler ve yer kadar iki kefesi olan bir terazidir. Mahiyetini Allah'tan başka kimse bilmez." Abduh, "Terazinin iki dilinden ve iki kefesinden gayrı mahiyetinden Allah'a ne kaldı ki, Allah'ın sonsuz ilmine havale edilsin?" der ve hakkında vahiyde bir açıklama olmadan edilen bu sözlerin Allah'ın gaybı hakkında cüretkârlık olduğunu söyler.[164]

Abduh'un Fil suresinin 3-4. ayetlerine yaptığı iki sayfalık tefsire, Elmalılı tam 17 sayfa ile cevap verir. Bu sırada yer yer kıyıcı bir dil kullanır ve Abduh'a hak etmediği kadar yüklenir. Müfessir Süleyman Ateş de Hucurat 4'e ilişkin gerçekten alakasız "neşvelenmek" yorumunu, "ona yakışmayacak bir hata" olarak niteler ve ekler "İnsandır, yanılabilir. Hatadan salim olan Allah'tır." Fakat Süleyman Ateş de benzer bir hatayı "dershane" anlamına gelen *Beytu'l-Midras*'ı "Midras'ın Evi" diye çevirerek yapar.

Kul kusursuz olmaz. Kul eseri olan tefsirler de kusursuz olmaz. Tefsirler elbette eleştirilmelidir. Eleştiri, körün taşı körün gözüne misali yanlı ve ideolojik takıntılara malzeme edilmemelidir. Her eleştiri müdellel bir biçimde yapılmalıdır. En doğru tefsir eleştirileri, Kur'an'a arz edilerek yapılan eleştirilerdir. Gerçeğin tek boyutunu görenler, gerçeğin iki boyutunu görenleri eleştirirken dikkatli olmalıdır. Bu hataya en çok haddini bilmeyen meraklı tazeler düşmektedir. Eleştirilen masum olmadığı gibi, eleştiren de masum değildir. Bu yüzden eleştirme hakkını kendinde gören herkes, başkalarının kendisini eleştirme hakkını da teslim etmelidir. Yeter ki eleştiri, hakaret, karalama, ötekileştirme ve tekfir içermesin.

163 İtkân IV, 213.

164 Abduh, *Tefsiru Cüz'i Amme*, s. 169.

Her şeyden öte eleştiri, tek tek tefsirlerden çok tefsir yöntemlerine yönelik olmalıdır. Böyle olursa, ancak o zaman yoruma bir katkıda bulunmuş olur.

5.5.4.1. Tarihselci yaklaşıma eleştirel bakış

Kur'an, başı arşta ayakları arzda bir hitaptır. Maksat ve mana başını, lafız ve bağlam ayaklarını temsil eder. Kur'an'ın lafzındaki tarihsellik, maksadındaki evrenselliğe engel değildir.

Kur'an yorumunda "tarihselcilik" ismi yeni bir şey olsa da, "tarihselci yaklaşım" yeni bir şey değildir. Esasen Kur'an'ın iki kapağı arasında mensuh bir ayet olduğunu söylemek, o ayetin hükmünü tarihe gömmek demektir. Nesh teorisi taraftarları bu yolla yüzlerce ayeti 'tarihsel' ilan etmiş olmaktadırlar. Bu açıdan, 'tarihselcilik' ile 'nesh teorisi' aynı kapıya çıkmaktadır. Asıl ikiyüzlülük bu noktada yaşanmaktadır. Çağdaş kimi âlim ve düşünürleri itibarsızlaştırma kampanyası başlatan gelenekçi çevreler, bunu onları 'tarihselci' ilan ederek yapmaktadırlar. Fakat aynı çevreler Kur'an'ın onlarca, hatta yüzlerce ayetini tarihe gömen ve hükümsüz bırakan nesh teorisini canla başla savunmakta, bu teoriye mesafeli duranları aynı itibarsızlaştırma kampanyalarına kurban etmektedirler. Bu ne perhiz, bu ne lahana turşusu!

Tarihselcilerin yaptığı gibi, Kur'an'ın mesajını nüzul ortamıyla sınırlamak ve o ortama hapsetmek, doğru bir yaklaşım mıdır? Bu soruya evet dersek, bu kez de şu soruya makul cevaplar bulmak zorundayız: Kur'an'daki akıl, irade ve dil ile nüzul ortamındaki akıl, irade ve dil aynı mıdır?

Elbette değildir. Bırakın aynı olmayı, benzer bile değildir. Zira Kur'an, nüzul ortamını onaylamak için değil, değiştirmek için inmiştir. Vahye göre cahiliyye Arabı Kur'an'ı anlayamamış, bunun için yalanlamıştır (Yunus 39). Kur'an'a tabi olmaya çağrılmışlar fakat onlar "atalarının dinine" tabi olmuşlardır (Bakara 170; Lokman 21). Kur'an indiği topluma köklü eleştiriler getirmiştir. O, ilk muhatabı olan toplumun

aklını "karanlık", yollarını "sapıklık", dinlerini "batıl", akidelerini "zannı ve hurafeyi iman edinmek" demeye gelen *tahrîs* olarak nitelemiş, hüküm şeklini cahiliyye olarak nitelemiş (Maide 50) ve zannı din edinenlere "kahrolsun" demiştir (Zariyat 10). Kur'an aklı evrensel bir akılken, nüzul ortamının aklı yereldir. Kur'an aklı bütün insanlığa hitap eder. Gökler ve yerden, yani bütün bir kâinattan söz eder. İnsanın elementer, biyolojik ve embriyolojik kökeninden bahseder. Kur'an, nüzul ortamı insanının "karanlık" diye nitelediği aklını "aydınlığa" çıkarmayı amaçlar. Böylece onların temel algı ve kabullerini reddettiğini gösterir.

Kur'an aklı, kabilenin yerine takvayı ikame etmek ister. Üstünlük ölçüsü olarak kabile asabiyetini değil, Allah'a karşı sorumluluk bilincini koyar. Nüzul ortamına hâkim olan "atalar yolunu" temsil eden atıl aklın yerine, akletmeye dayalı aktif aklı yerleştirir. İmanın göstergesi olarak "ayin" ve "ritüelin" yerine, salih ameli koyar. Körü körüne taklit yerine, delilli ve belgeli hareket etmeye davet eder. Şu soruyu defalarca sorar: "Eğer doğru söylüyorsanız, haydi getirin delilinizi!" Şûrâ suresine adını veren 38. ayetteki kurumsal *şûrâ*/ortak aklı harekete geçirme emrinin tarihsel karşılığı nedir? Yok. Peki, bu ayetin indiği dönemde (muhtemelen *boykot* sonrası) şûrâ ile halledilecek bir toplumsal faaliyet ve Mekke'de bunu icra edecek bir ortam var mı? Yok. Şûrâ ilkesini uygulama ihtimali nedir? Sıfır. O halde Kur'an'ın söylediklerini sadece indiği ortamla sınırlı sayarsak, bu ve bunun gibi birçok örneği nasıl açıklayacağız?

Kur'an aklı için söylediklerimiz, Kur'an dili için de geçerlidir. Kur'an, kendisini indiği dönemin ürünü sayan 'tarihselci' yaklaşımları ters köşeye yatıran bir dile sahiptir. Mesela Kur'an'ın nazil olduğu coğrafyanın en ayırt edici unsuru çöldür. Yusuf 100'deki *bedv* kelimesi müstesna, vahyin indiği dönemde herkesin ağzında çölü ifade eden *sahra, kafr, beriyye, mehmeh, falât, mehcel, fayfâ', bâdiye, dehnâ', mefâza* gibi kelimelerin hiçbiri Kur'an'da yer almaz. Çok ilginçtir ki, Kur'an'ın indiği bölgede kum ve toprak kıyaslaması yapılsa,

çıkacak sonuç toprağın yok hükmünde olduğudur. Her taraf kumdur çünkü. Fakat bu doğal ortam Kur'an'a yansımamıştır. Kur'an'da toprak (*turâb*) 17 kez geçtiği halde, kum (*reml*) hiç geçmez. Oysa nüzul coğrafyasının en belirgin özelliği olan çöl, kum denizidir.

Tarihselciliğin kötü bir şey olmadığını safdillere anlatmak için ekranları mesken tutanlar, Kur'an'ın deveden, çölden, çadırdan, hurmadan, huriden, çaydan, bağ ve bahçeden, Mekke ve çevresinden, Ebu Leheb gibi Arap isimlerinden söz ettiğinden dem vuruyorlar. Kur'an'da geçen her "insan" sözcüğünün nüzul ortamındaki bir müşriğe tekabül ettiğini, bunların ise artık bizi ilgilendirmediğini ima ediyorlar. Böylece kaş göz arasında Allah'ın evrensel mesajını da söz konusu şeylerle aynı sepete koymaya çalışıyorlar. Böyle yapmakla, gerçekten tarihsel olan 'şark kurnazlığı' yapmış oluyorlar. Bugün bu toplumda kimse deve, çadır, Ebu Leheb ve çöl peşinde değildir. 'Kur'an'ın ilkeleri her zaman ve mekânda geçerlidir ve insanlığın baştacı olmalıdır' diyenler de, 15 asır önceki toplum gibi yaşamak hevesinde değildir.

Rağıb el-Isfahani, insanoğlunun bilgisi arttıkça Kur'an'ın derin anlam katmanlarına daha iyi ulaşılacağını söylerken, elbette isabetli bir tesbitte bulunmaktadır. Ancak bunu demek, Kur'an'ın söylemini evrenselleştirmek adına, onu nüzul ortamından tamamen koparmak demek değildir. İster tarihselci ister evrenselci yaklaşım olsun, Kur'an, sırtına geçirilecek hiçbir ideolojik gömleği benimsemez. Sözün özü: Onun evrenselliği maksatlarında gizlidir.

Bir de meallendirmede görülen tarihselcilik var. Kur'an'ın tüm zamir ve işaret isimlerinin yerine nüzul ortamından bir isim bulup yerleştirmek, tarihselcilikle aynı kapıya çıkan bir tutumdur. Bu, Kur'an'ı romana çevirmektir. Kur'an'daki tüm *insan* kelimelerinin karşısına müşriklerden bir ismi dikmek, *ya eyyuhe'n-nâs* ibaresini "Ey Mekke ehli" şeklinde tercüme etmek, tüm *ulâike*lere "Yahudiler, Müşrikler, Hıristiyanlar, Münafıklar" şeklinde somut isimler ve kesimler yerleştirmek, tarihselciliğin meale yansımasıdır.

Bu, Kur'an'ın öne çıkardığı vasıfların yerine isimleri koymaktır. Vasıflar her zaman ve mekânı kapsar, fakat isimler tarihseldir. Bu yöntem, hitabın dilini belli bir zaman ve mekâna hapsetmektir. Biz Kur'an'da isimler yerine zamirler, şahıslar yerine vasıflar, somut zaman ve mekânlar yerine genel bir üslup görüyorsak, bu, Kur'an'ın söylemini tarihsel bir zaman ve mekâna hapsettirmemek için aldığı tedbirin bir sonucudur. Bu dil, Kur'an'ı Kur'an yapan özelliklerden biridir. Onun mesajını bir zaman ve mekâna mahkûm etme tehlikesine karşı alınmış Kur'anî bir önlemdir.

5.5.4.2. "Şeriatın ümmiliği" tezine İbn Aşur'un eleştirisi

"Şeriatın ümmiliği" tezi Endülüslü özgün âlim Şatıbi'ye ait hayli tartışmalı bir tezdir.[165] Ne zaman "tarihselcilik" tartışması yapılsa, bir biçimde söz bu teze gelmekte, çoğu zaman da bu tez istismar edilmektedir.

Şahsen Şatıbi gibi sıra dışı bir âlimin Kur'an'ın maksadıyla kısmen çelişen bu tez üzerinde neden bu kadar direndiğini tam çözebilmiş değilim. Kuvvetle muhtemeldir ki, Şatıbi'yi "şeriatın ümmiliği" tezine sevk eden şey, vahyin nüzul ortamından kopuk yorumlanmasının yol açacağı tehlikeler ve sapmalardır. Şatıbi, Kur'an'ı çalkaladıkça yağ çıkan bir yayığa benzetenlere karşı böyle tartışmalı bir teze sarılmış izlenimi veriyor. Şatıbi'nin tezine kayıtsız şartsız evet demek, Kur'an'ın anlamını, Kur'an'ın "karanlık" ilan ettiği nüzul ortamı Arabının aklıyla sınırlamaktır. Bu, asla kabul edilemez.

---

165 Şatıbi "şeriatın ümmiliği" tezini ısrarla savunur ve özetle şunu söyler: "Kur'an ümmi olan Araplara hitap ettiğinden, onun anlaşılması ve yorumlanması o Arapların seviyelerine göre olacaktır. Şeriat'ın vasfı ümmi olmaktır." "Anlam ve yorumda Arabın tamamının anlayışını gözetmek şarttır". "Şeriatın hükümlerini anlamada mutlaka ümmilerin alışkanlıklarına tabi olmak gerekir." "Şeriatı anlamada onların bilmedikleri uygulama doğru olmaz." "Kur'an'ı anlamada sadece Araplara has ilimlere başvurmak gerekir. Şer'i hükümleri anlamaya yalnız bu yolla ulaşılır. Böyle yapmayanlar Allah'a ve Rasulüne söylemedikleri şeyi söyletmiş olurlar." "Bu tür gereksiz yorumlar, insan ile hitap arasına girer ve hitaptaki asıl maksat ve mananın kavranmasını, dolayısıyla kulluğun icrasını engeller. Zira Kur'an, müjdelemek ve uyarıp korkutmak suretiyle muhataplarını doğru yola yönlendirmeyi hedefler." (*el-Muvafakat*, Kitabu'l-Makasıd, 3 ve 4. mesele, II, 46-56)

'20. yüzyılın Şatıbisi' demeyi fazlasıyla hak eden İbn Aşur, onun "şeriatın ümmiliği" tezini tefsirinin girişinde altı maddede çürütür. O altı maddeyi şöyle özetleyebiliriz:

1. Şatıbi'nin görüşüne kalsa Kur'an, Arapları bir halden başka bir hale geçirmeyi amaçlamamıştır. Bu iddia batıldır. Hud 49 bunun delilidir. Bu ayet açıkça Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in kavminin bilmediği hakikatleri içerdiğini söyler.

2. Kur'an'ın maksatları tebliğin genel olmasına yöneliktir. Kur'an ebedî mucizedir. Öyleyse onda gelecek nesillerin ilmî seviyelerine hitap eden bir boyutun bulunması gerekir.

3. Salih selef, Kur'an'ın manalarının tükenmeyeceğini söylemiştir. Şayet iş Şatıbi'nin dediği gibi olsaydı, onun manaları tükenmiş olurdu.

4. Kur'an'ın icazının boyutlarından biri de, ciltlerle tükетilemeyecek manaları içinde barındırmasıdır.

5. İlk muhatapların, kendi seviyelerine göre konuşan Kur'an'ı anlamaları gerekir. Fakat bu, asli manaya ilave edilecek ve sonrakilere hitap eden manaların olmadığı anlamına gelmez.

6. "Salih selef bu tarz yorumlarla meşgul olmamıştır, bu da tutarsızlığın delilidir" şeklinde bir itiraz geçersizdir. Biz biliyoruz ki selef, Kur'an'ın maksatlarına ait olmayan ilimlerle iştigal etmemiştir. Fakat Kur'an'ın maksadıyla uyumlu olarak, bütün konularda ayrıntılı açıklama ve yorumlar yapmışlardır. Biz de yine o maksatlara hizmet eden ve onların zamanında bulunmayıp şimdi mevcut olan ilmî sonuçlardan yararlanarak onların yoluna uyduğumuzu göstermeliyiz.[166]

5.5.4.3. Yorumda yenilikçi yönelişler

Yenilikçi ve gelenekçi yaklaşım oldum olası birbirinin karşısında konuşlanmış iki tarzdır. Bu yönüyle dirayet ve rivayet, tahkik ve taklit karşıtlığına benzer. İdeolojik gelenekçilikle ideolojik yenilikçilik arasındaki kavganın temelinde

166 *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4. Mukaddime I, 45-44. İbn Aşur, Şatıbi'nin Arabın bildiği şeyler dışında Kur'an'dan hiçbir anlam çıkarılamayacağına dair tezine bir başka yerde daha eleştiri getirir: 10. Mukaddime, I, 128-129.

rekabet vardır. Gönül ister ki bu rekabet yorumda kaliteyi artırsın, tarafları zenginleştirsin. Böyle olursa, bu rekabetten kârlı çıkan Kur'an ve İslam olur. Buna her iki tarafın da sevinmesi gerekir. Ne var ki durum böyle gelişmemiş, rekabet bir yarıştan çok hiçbir ahlaki sınır tanımayan bir savaşa dönüşmüştür. Bu durumda ahlaki dürüstlük fikrî doğruluğun önüne geçmiş, tarafların savunduğu fikirlerin doğruluğu teferruat halini almıştır.

Yaftalayan ve karalayan taraf, ahlaki dürüstlük sorunu olan taraftır. Gelenekçiler, tarihte hep olduğu gibi, rakipleri olan yenilikçileri yaftalayarak itibarsızlaştırma kampanyası başlatmışlardır. Hatta sapıklıkla suçlamaktan çekinmemişler, üstüne bir de tekfir fetvaları vermişlerdir.[167] En yaygın yafta "modernizm" yaftasıdır. Modern kelimesi kök olarak Latincede "kopuş" anlamına gelir. Yenilikçi yorumlar içinde bunu hak edenler vardır. Fakat her yeni yorumu "modern", yorumcuyu da "modernist" olarak yaftalayıp karalamak, ideolojik gelenekçiliğin itibarsızlaştırma taktiğidir. İş bu noktaya gelince, söylenenin doğruluğu teferruat olup çıkmaktadır. Zira ortada ahlaki dürüstlük sorunu varsa, ilmî ve fikrî doğruluk tali bir unsurdan öteye gitmez.

"Modernist" yaftasındaki ahlaki dürüstlük sorununu bir an için göz ardı edip, fikrî doğruluk payını ele alalım. Bu takdirde rakiplerini "modernistlikle" suçlayan gelenekçiler de

167 Gelenekçilerin "İngilizlerin adamı" olmakla suçlayıp hakkında en çok itibarsızlaştırma kampanyası yaptıkları isimlerin başında Seyyid Ahmed Han gelir. O, kimine göre İngilizlere satılmış bir ajan, kimine göre sapık, kimine göre kâfir, hepsine göre 'modernist'tir. Fakat Seyyid Ahmed Han'a bu ithamlarda bulunanlarla onun fotoğrafını yan yana koyup bunların hangisi modernist deyin, kesinlikle tam tersi bir sonuç çıkacaktır. Zor zamanda zor konuları zorlayan zor adam Ahmed Han'ın gerçek kimliğini, içini döktüğü şu satırlar ele vermektedir: "Kendi sorunlarıma, acılarıma aldırmıyordum. Halkımın dertleriyle mustariptim. Umutsuzluğa kapıldım. Müslümanların yükselip ihtişamlarını kazanmalarına dair hiçbir umudum kalmadı. Bu trajedinin içine hapsoldum. Müslümanların ıstıraplarına dayanamıyordum. Beynimi kemiren acılar beni vaktinden evvel yaşlandırdı. Doğduğum ülkeye veda edip yabancı bir beldeye yerleşmek istedim. Fakat sonradan, görevden kaçmayıp bilakis halkımla birlikte batmam veya onlarla birlikte su yüzüne çıkmam gerektiğini anladım." (*İslam Düşünce Tarihi*, Abdul Hamid, IV, 367)

"dünün modernistleri" olup çıkmaktadır. Zira gelenekçiliğin kendisi bir "kopuş"un ürünüdür, hem de "büyük kopuş"un. Gelenekçilik Abbasi iktidarı tarafından başlatılan bir devlet projesi olan "Tedvin Süreci" ile başlamıştır. İmam Azam'ın gerçek ölüm sebebi, "Kur'an'dan kopuş" anlamına gelen bu "Abbasi modernizmine" karşı çıkmasıdır. İmam'ın resmî "kelamullah" tezine karşı çıkması, Abbasi projesinin bir kopuş olduğunu gördüğü içindi. Kaldı ki *tradisyonalizm*in Türkçeleşmişi olan "gelenekçilik" bir ideoloji olarak zaten modern bir şeydir. Bu da işin ironik kısmıdır.

Her ideolojik yaftalama, içinde temyizin olmadığı süpürüp atma ile sonuçlanmakta, bu da ortaya hakkaniyet sorunu çıkarmaktadır. 20. yy'da gerçekten "modernist" denilmeyi hak eden bir hareket varsa, o da "Kur'aniyyun" akımı başta olmak üzere Hind İslam Modernizmi olmalıdır.[168]

İgnaz Goldziher *İslam Tefsir Ekolleri* adlı eserinde altıncı bölümü *Modernist Tefsir Ekolü*'ne ayırır. Burada Hind ve Mısır yenilikçilerini "modernistler" olarak ele alır. Ancak Goldziher'de "Modernist" nitelemesi olumsuz bir vurguya değil, nötr bir vurguya sahiptir. O, bu sıfatı bir durum tesbiti olarak yapar. *Hind İslam Modernistleri* için, "İslam'ın temel ilkelerini akli ve sosyal ilerlemenin tek kaynağı olarak tasvir ediyorlardı" tesbitini yapar. Hind yenilikçilerine göre İslam, Batı uygarlığının oluşumuna katkıda bulunmuştur. İslam'ın mevcut duruma düşmesinin sebebi zannın din ilan edilmesidir. Bunda geleneğin ürettiği kültürün tartışılmaz dinî değerler olarak sunulmasının payı büyüktür. Bunun sonucunda hayat donuklaşmış, hurafe İslam'ın zirvesi sayılmıştır. Mısır yenilikçileri ise İslam'ın üç büyük düşmanı olduğunu söylemişlerdir: Taklit, bid'at, hurafe.[169]

---

168 Kur'aniyyun akımının girdiği krizi ve bu krizden çıkamayarak dağılıp gittiğinin ilginç hikâyesini bu ülkede kaleme alan ilk isimlerden biriyiz. *Kur'aniyyun* akımı için şu eserimize bkz:. *Üç Muhammed*, Hind Kur'aniyyun Akımının İndirgemeci Serüveni, s. 173-193.

169 İ. Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 339-340 ve 386.

Goldziher, yenilikçilere karşı, onların dindaşı gelenekçilerden çok daha yansız ve insaflı görünüyor. Yukarıdaki tesbitlere hangi insaf ehli hayır diyebilir? Bu demek değildir ki, bu akımın her düşüncesi böylesine isabetlidir. Hayır. Hele tefsir olarak ortaya konulan bazı yorumlar oldukça kırılgan ve tartışmaya açıktır. Altıtalı El-Meşriki'nin *Tezkire*'de Kur'an'daki *salât* kavramını "toplumsal düzen, nizam, toplum yararı" olarak yorumlaması gibi. Yine Altıtalı M. Cafer Pulvervi'nin *hicab*ı "psikolojik örtü" olarak yorumlaması gibi. Ahmeduddin Amritsari'nin *riba*yı "sadece fakire verilen borç paradan alınan fazlalık" olarak açıklaması gibi. Mısırlı Tantavi Cevheri'nin Nahl 101-103'teki *nesh*i "dünyadaki eski metotların kaldırılıp yerini yeni metotların alması" şeklinde açıklaması gibi.

Bunlar hatalı ve yanlış yorumlardır. Aşırı yorum örnekleridir. Fakat yenilikçilerin hatalı yorumlarının verdiği zarar, gelenekçilerin hatalı yorumlarının verdiği zarardan çok daha azdır. Zira bu ikinciler diğerleri tarafından anında ötekileştirilmiş ve entelektüel linç kampanyasına kurban edilmişlerdir.

Şu bir gerçektir ki, bu sayılı örnek üzerinden yenilikçi akımları ve onların müntesiplerini yaftalayıp mahkûm etmek, yanlışı istismar etmektir. Başkalarının yanlışını istismar ederek onları ötekileştirmek, yapılan her yanlıştan daha büyük bir yanlıştır. İlki fikrî yanlıştır, ikincisi ahlaki yanlıştır ve daha korkunçtur.

Yenilikçilerin yukarıdaki örnekte görülen türden zorlama yorumları olduğu gibi, bir de Kâinat ayetleriyle Kur'an ayetlerini buluşturan ve 'yeni' denilmeyi hak eden yorumları vardır. Bu yorumları "modernist tefsir" adı altında ötekileştirip mahkûm edenlerin çoğu, bu tür yorumları anlayacak kapasiteden mahrumdur. Mesela Abduh, Kur'an'daki "akıbet müttakilerindir" ibaresinden her türün takvalı olanının hayatta kaldığı yasasını çıkarmıştır. Tabiatın Kur'anı ile Kur'an'ın tabiatının aynı kaynaktan doğduğunu bilen biri bu yoruma neden itiraz etsin?

Mesela şu yorum: Elektronlar, Allah'ın 'emr'inden olan ve O'nun bizim emrimize musahhar kıldığı varlıklardır. Elektrik, Allah'ın maddenin içine koyduğu meleklerdendir. Melek kelimesinin kökeninde iki kök anlam vardır: Şiddet ve kuvvet. Elektrikte bu ikisi de mevcuttur. Kullandığımız tüm elektrikli ve elektronik aletleri bu teshir sayesinde kullanmaktayız.

Bu yorumun en hassas noktası, yorumun kapsamına metafizik bir hakikat olan meleklerin tamamının mı yoka bir kısmının mı girdiği sorusudur. Yorum "meleklerdendir" diyerek, yorum kapsamına meleklerin tümünün değil bir kısmının girdiğini tasdik ediyor. Bu, Razi gibi eski yorumcuları da destekliyor. Razi, Âdem'e secde eden meleklerin gök değil yer melekleri olduğunu söyler. Bu tür sıra dışı yorumların doğruluğu ve yanlışlığını tartışmak yerine, yorumcuyu ötekileştirmek ve onu itibarsızlaştırma kampanyasına kurban etmek, gelenekçiliğin ahlaki zaafıdır. Sünnetullah esaslı yapılan bu yorum Kur'an'ın hangi temel teziyle çelişmektedir? Geçmişte öyle yorumlar yapılmış ve kabul görmüştür ki, bu yorum onların yanında çok masum kalmaktadır.

Bu tür yorumlara karşı çıkanlar, dünya dönüyor demeyi "rafizi" olmakla eşitleyen Abdülkahir Bağdadi gibilerin izinden gitmektedir. Güya Kur'an'ı savunan bu yaklaşımla, Kur'an'ı "çağdışı" ilan eden saldırgan yaklaşım, nihai tahlilde aynı gözede buluşmaktadır. İkisinin de vardığı sonuç Kur'an'ı tarihe gömmektir. Bu, Allah Rasulü'nün ifadesiyle Kitap Ehlini "adım adım, karış karış" izlemektir. Zira Batıda din-bilim zıtlaşmasının kökeni, papazların *Mukaddes Kitab*'ın ayetlerini tabiattaki ilahi yasalara gözlerini kapayarak yorumlamasının bir sonucudur.[170]

170 Mesela 650 yılında Başpapaz James Ussher dünyanın yaşını Eski Ahid'den yola çıkarak hesaplamaya kalkmıştır. Bunun için Eski Ahid'in cümleleri arasında gezerken *II. Krallar* kitabında aradığı delili bulduğunu düşünür. Eski Ahid, Babil Kralı Nabukadnazar'ın M.Ö. 562 yılında öldüğünü söyler. Papaz Ussher peygamberlerin ve papaların nesillerine, Âdem-Nabukadnazar arasında Eski Ahid'in haber verdiği 139 nesli ilave eder. Bu şekilde dünyanın doğum tarihinin, M.Ö. 4004 yılının 22 Ekim Cumartesi saat 18:00 olduğu sonucuna ulaşır. Kilise bu tarihi Hıristiyan akidesinin bir parçası ilan eder ve

5.6. TERCÜME VE MEAL

5.6.1. Kur'an tercümelerinin tarihine dair

Kur'an'ı anlamak her mü'mine farzdır. Kur'an'ı anlamanın hükmü neyse, Kur'an'ı tercüme etmenin hükmü de odur. Zira Kur'an yalnız Araplara değil, bütün bir insanlığa ilahi bir rehber olarak inmiştir. Rehberliğini yapması, anlaşılmasına bağlıdır. Bütün bir insanlık Arapça bilmediğine göre, Kur'an'ın Arap olmayanlar tarafından anlaşılması için tercüme edilmesi şarttır.

İlk Kur'an nesli, Kur'an'ı anlamaya "tercüme", toplumu Kur'an'ın anlamıyla buluşturan kişiye de "tercüman" ismini vermişti. Bu yüzden ömrünü Kur'an'ın anlaşılmasına adamış olan Abdullah b. Abbas'a "Tercümanu'l-Kur'an" lakabı verilmiştir. Yeni Müslüman olan Farslar için Selman Farisi'nin Fatiha'yı Farsçaya tercüme ettiğini biliyoruz.[171]

Arapçılık ideolojisini benimsemiş Emeviler, Arap dilini Kur'an'a alet edecekleri yerde Kur'an'ı Arap diline ve Arapçılığa alet ettiler. Arapçayı "kutsal dil" ilan eden bazı imamlar, Arap örf ve âdetini de dinin parçasıymış gibi yorumladılar.[172] Arap asıllı olan ve İbn Kuteybe ed-Dineveri

---

buna aykırı her görüş dine karşı gelmek olarak görülür. İşte dananın kuyruğu da orada kopar. ("İnsanın yeryüzündeki ilk yaratılış zamanı için tarihte ne kadar geriye gidilebilir?" sorusunun tüm muhtemel cevapları, yayına hazırlanmakta olan *Âdem Çömlekten, Havva Kaburgadan mı Yaratıldı* isimli eserimizde, bağımsız bir başlık altında ele alınmıştır.)

171 Selman Farisi'nin Fatiha'yı tercümesinin orijinali için bkz: *el-Mebsut*'tan nkl: M. Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, İstanbul 2007, s. 30.

172 Arap örf ve âdetini dinin parçasıymış gibi anlamaya en tipik örnek, İmam Şafii'nin, A'râf 157 bağlamında *habâis* ve *tayyibât*a getirdiği yorumdur. Şafii, vahiy ile örf arasındaki bağlantıya işaret ederken, Hz. Rasul'ün bazı şeyleri Araplar yemediği için haram, bazı şeyleri de yediği için helal kılmış olduğu-

gibi Fars asıllı olup da Arap ırkçılığı yapan ulema da bu politikayı destekledi. Buna karşı Arap olmayan âlimlerin tepkisi gecikmedi. Tepki gösterenlerden biri de İmam Ebu Hanife idi. O, dilin Kur'an'ın asli değil tali unsuru olduğunu A'la 18-19, Şu'ara 196, Fussılet 44 gibi ayetlere dayanarak savundu.[173] İmam bu görüşünden dolayı Arapçayı Arapçılığın, Arapçılığı rivayetçiliğin ideolojisi haline getiren hadisçiler tarafından lince tabi tutuldu. Ne Yahudiliği, ne ahlaksızlığı, ne sapıklığı, hatta ne kâfirliği kaldı.[174] En yakın talebeleri dahi İmam'ın bu tezini savunacak cesareti gösteremediler. Bu tezi savunmak kelleyi koltuğa almayı gerektirdi. Kur'an'ın tercümesi defteri, bu linç sayesinde bir daha yüzyıllarca açılmamak üzere kapandı.

---

nu söyler. Şafii, A'râf 157'deki *el-habâisi* "Arabın yemediği şeyler", *et-tayyibât* "Arabın yediği şeyler" olarak anlamaktadır. Şafii'ye göre Hz. Peygamber, parçalayıcı dişi (*zi-nâb*) olan yırtıcı hayvanın yenilmesini men etmiş, fakat parçalayıcı dişi olduğu halde sırtlanın (الضبع) yenilmesini de helal kılmıştır. Çünkü Araplar onu yiyorlar, ama pis ve necis bularak haram addettikleri aslanı, kaplanı ve kurdu yemiyorlardı (el-Müzeni, *Muhtasaru'l-Müzeni*, Beyrut ty., s. 285-286). O kadar ki, Şafii tamamen yerel olan bu durumdan şöyle bir dinî ilke bile çıkarır: "Hakkında ne haram kılan ne de helal kılan bir nassın bulunduğu şeye şöyle yaklaş: Eğer Araplar onu yiyor idiyseler, o helal ve onlarca tayyibat olan şeyler arasındadır. Çünkü onlar, hoşlandıkları şeyi helal addediyorlardı. Necis olduğu gerekçesiyle yemedikleri şeyler ise *el-habais*in anlam alanı kapsamına girer." (*Muhtasaru'l-Müzeni*, s. 286) Bu durumda şu soruyu sormak şart oluyor: İslam'ın helal ve haramlarını Arabın damak zevki belirliyorsa, "Ahbar ve ruhbanlarını Allah'ın astı rabler edindiler" ayetini "Onları rab edinmek, onların haram kıldığını haram, helal kıldığını helal bilmek" şeklinde açıklayan Hz. Peygamber ne demiş oluyor? Yine Allah dışında birinin "Şu haramdır, şu helaldir" demesini yasaklayan Nahl 116-117. ayetler ne diyor? Rab edinilen ahbar ve ruhbanın yerini "cahiliyye Arabı" almış olmuyor mu? Ya Müslüman olmak için gelen bir Arap kabilesinin kestikleri hayvanların yüreğini haram saydıkları için yemediklerini öğrenen Hz. Rasul'ün "Yürek yemezseniz imanınız olmaz" deme hassasiyetini nereye koyalım? Ey bu soruyu sordum diye bana saldıran bağnaz müfteri, senin için İmam-ı Mübin olan Kur'an'ın ve İslam'ın, İmam Şafii kadar değeri yok mudur?

173 İmam Azam Ebu Hanife'nin Kur'an'ın Arapça oluşunun asli değil tali bir unsuru olduğu tezine dair bu kitaptaki ayrıntılı bir not için 4. Bölüm 8 nolu dipnota bkz.

174 İmam Ebu Hanife'ye Abbasi Sünniliğinin temsilcisi olan ideolojik hadisçiler tarafından yapılan manevi linç kampanyasında atılan iftira ve edilen hakaretlerin toplu bir sayım dökümüne dair Arapça bir kaynak için bkz: Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, Beyrut 1997, XIII, 374 - 418. Türkçe bir kaynak için bkz: Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı, İ. H. Ünal, İstanbul 2012, s. 230-261.

Bunun ardından İmam'ın tezini yerden yere vuran ve Arapçacı tezi göklere çıkaran rivayet imalatı geldi. Bu rivayetlerin en dikkat çekici olanı, Kur'an'ın kâfirlerin eline geçmemesi için savaşlara götürülmemesini söyleyen sözüm ona 'hadis' idi. Buna Mushaf'a dokunmanın hükmü konusunda getirilen içtihadi yasaklar da ilave edilince, çevrim tamamlandı. Tıpkı Emeviler gibi Abbasiler döneminde de Arap dili, dinin anlaşılmasında bir araç olmaktan daha çok bir amaç olarak algılandı.

Asırlar boyu süren bu resmî tezin dışına çıkılan müstesna durumlar da oldu. Mesela Muvahhidler devletinin kurucu ismi İbn Tumert'in Kur'an'dan bazı surelerin Berbericeye çevrilmesini istemesi buna bir örnek. Fakat dünyada Kur'an'ın ilk tam tercümesinin Müslümanlar eliyle değil de Müslüman olmayanlar eliyle olması düşündürücüdür.[175]

Resmî mezhebi Hanefilik olan Osmanlı döneminde de durum değişmedi. Osmanlı'nın Hanefiliği mahcup bir Hanefilikti. Osmanlı'nın Matüridi-Hanefiliği, medreselerinde Matüridi-Hanefi olan Nesefi'nin *Akaid*'ini, Eş'ari-Şafii Taftazani'nin şerhinden okutmasına benziyordu. Osmanlı, hâkimiyeti altında asırlar boyunca 10'u aşkın dil konuşan gayrımüslim millet barındırdı. Bunların bir tekinin diline de Kur'an'ı tercüme ettirmek aklına gelmedi. Bu Osmanlı'nın değil, elbette resmî mezhebi Hanefilik olan Osmanlı'da Ebu Hanife'nin yolundan gitmeyen ulemanın kusuruydu. Onu aşkın gayrımüslim tebaanın diline Kur'an çevrilmezken, Muhammed Bican'ın *Muhammediyye*'sinin 17. yy'da Macarcaya çevrilmesi işin ironik kısmıydı. 1700'lü yılların başında kurulan ilk tercüme kurulu, Yunan klasiklerini Osmanlıcaya tercüme etmeyi akıl etmişti. Fakat gayrımüslim Osmanlı tebasının diline Kur'an'ı tercüme etmek, aklından dahi geçmemişti.[176]

175 Kur'an, ilk defa İspanya-Cluny Başrahibi Peter'in (1092-1156) emriyle 12. yüzyılın ortalarında Latinceye çevrilmiştir. Bu çevirinin mütercimi Kettonlu Robert olsa da, ona Muhammed isimli bir Endülüslü Müslüman yardımcı olmuştur.

176 Damat İbrahim Paşa'nın himayesinde Şair Nedim'in başkanlığında kurulan

Selçuklu döneminden kalan ve mushafların satır aralarına gerektikçe düşülen kelime karşılıklarından ibaret olan kişisel mushaflar, bilinen anlamda birer meal değildi. Bize kadar tam olarak gelen ilk Türkçe meal, 15. yüzyıla aittir. Fakat Muhammed b. Hamza adına kayıtlı olan bu meal, bildiğimiz anlamda bir meal olmayıp, 'satır arası kelime meali' türünde bir eserdir.[177] Tanzimat'tan (1839) sonra yayınlanan Kur'an tercümelerinden bazıları da 'satır arası kelime meali' türünden eserlerdi ve Kur'an'ın tamamını kapsamıyordu. Bu dönemde yapılan ilk Kur'an tercümesi Ayntabi Mehmet Efendi'nin *Tefsir-i Tıbyan*'ıdır.[178]

19. yy'da yayınlanan bu tür eserlerden biri de, *Kitabu't-Tefsiri'l-Cemâli 'âle't-Tefsiri'l-Celâli*'dir (Kahire 1872). Bu eseri Hintli M. Hayrullah Haydarâbâdi, Farsçadan Türkçeye tercüme etmiştir. Eserin aslı Hindistanlı büyük âlim Şah Veliyyullah Dehlevi'nin (1703-1762) bir başka eserden istifadeyle hazırladığı *Fethu'r-Rahman* adlı eseridir. Dehlevi, Kur'an'ı başka bir dile eksiksiz olarak çevirenlerden biri, belki de birincisidir. Esere derkenar olarak bazı ayetlerin tefsiri mahiyetinde notlar düşülmüş, daha sonra bu notlar kitap formatına dönüştürülmüştür. Dehlevi, Kur'an'ı Farsçaya tercüme ettiği için bazı âlimler tarafından irtidatla suçlanmış, hakkında ölüm fetvası verilmiştir. Hatta kendisine başarısız bir suikast dahi düzenlenmiştir. Sözün özü: İslam ümmeti, Kur'an'ı tercüme etti diye bir âlime ölüm fetvası verilen günlerden bugünlere kolay gelmemiştir.

---

25 kişilik tercüme kurulu, imparatorluğun sorunlarının çözümünü Antik Yunan'da aramaya girişecektir. Başta *Fizika* olmak üzere Aristo'nun kitapları yeniden ve Yunanca asıllarından, dönemin ilim dili Arapçaya çevrilir. Aynı heyet İbn Sina'nın *eş-Şifa*'sını ve Sühreverdi'nin *Hikmetu'l-İşrak*'ını da çevirir. Esasında bu heyet Osmanlı'da neyin eksik olduğunun (akıl) farkına varmış, fakat tedaviye yanlış yerden başlamıştır.

177 Bu meal matbu olarak yayınlanmıştır. (Muhammed b. Hamza, *Kur'an Tercümesi*, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1976-1978) Muhammed b. Hamza'nın kimliği açık değildir. Bu ismin takma ad olması kuvvetli ihtimaldir. Fakat kimse şu soruyu sormamaktadır: Bir insan böyle bir hizmeti yapar da neden gerçek kimliğini gizleme ihtiyacı duyar? Bunun nedeni, geleneksel anlayışın tercümeye olumsuz yaklaşımında aranmalıdır kanaatindeyiz.

178 İlk basımı 1842'dir. Tanzimatın ilanından üç sene sonraya tekabül eder. Ne gariptir ki bu tefsir, İstanbul'da değil Kahire'de basılmıştır.

Kur'an tercümelerine karşı geleneksel karşıtlığın dışında, buna bir de modern karşıtlık eklenmiştir. Bu kez kaygı, "Mushaf abdestsiz bir kâfirin eline geçer mi geçmez mi?" kaygısı değildir. Kaygı, yeni rejimin "Türkçe İbadet" projesinin bir parçası olarak Türkçe Kur'an tercümelerini kullanması kaygısıdır. Genç Cumhuriyetçiler bu projenin bir devamı olarak Kur'an'ın Türkçe çevirisi ve tefsiri projesini gündeme getirirler. Meali Kur'an Şairi Mehmed Akif'in, tefsiri ise Elmalılı Hamdi Efendi'nin yapması kararlaştırılır. Elmalılı kendine verilen görevi yerine getirir ve bugün elimizde olan değerli tefsirini yazar. Bu tefsirin Türk dilindeki meallere katkısı küçümsenemez.[179] "Kur'an'ı tercüme etmek için bir insan ya çok cahil olmalı, ya çok âlim" diyen Mehmet Akif ise, meali bitirmesine rağmen teslim etmez ve yakılmasını vasiyet eder. Meal, Akif'in ölümünden sonra bir heyet huzurunda yakılır. Akif'in endişesi, mealinin, yeni rejimin eliyle uygulanan "Türkçe İbadet" projesinde kullanılmasıdır. Bugünden geriye bakıldığında keşke Akif böyle bir vasiyet yapmasaydı, keşke meali yakanlar bunu yapmasaydı demekten başka elden bir şey gelmez.[180]

Türkçe çeviriye karşı en ateşli eleştiri el-Menar tefsirinin sahibi Reşid Rıza'dan gelir.[181] Esasen Reşid Rıza'nın tepkisi; Cemil Said Bey ve Zeki Megamiz türü ehliyetsiz çevirmen-

179 Elmalılı bir *ellezi* ilgi zamirinin nasıl çevrilmesi gerektiğine sayfalar ayırmıştır (Bkz: Furkan 1'in tefsiri). Tefsirinde şu türden hayli öğretici paragraflar bulunur: "Arap dilinde iki cümle birbiriyle bazen vav bazen fa bazen summe ile bağlanır. Bazen de hiçbir edat gelmez. İkinci cümle birinci cümlenin ya delilidir, ya illetidir, ya tefsiridir ya da istisnasıdır. Delili ise "delil" olarak, illeti ise "çünkü" ile, açıklaması ise "yani" ile, istisnası ise "ancak" ile ifade edilmesi gerekir."

180 Akif'in hangi endişelerle böyle davrandığını, yazdığı şu satırlar güzel açıklar: "Tefsirsiz ve izahsız tercümeyi eline geçirenlerden bazı *mızrak kafalı* cüretkârlar türeyecek; 'Kur'an'ın manasını Arapça bilmediğimiz için anlamıyorduk amma işte tercümesi meydanda. Bizim de akıl ve idrakimiz, bizim de yeter derece kiyaset ve siyasete vukufiyetimiz var' diyerek pis pabuçlarıyla mindere, minbere çıkacaklar ve oradan vaaz edecekler, nutuklar iradına yeltenecekler, İslam'daki hakiki mana ve maksadı kavramadan irşad yerine ifsada kalkışacaklar. Öyle küstahların önüne ne ile ve nasıl geçilir?"

181 Reşid Razı'nın genç Cumhuriyet kadroları tarafından yapılan ideolojik ve ehliyetsiz Kur'an çevirilerine karşı yaptığı sert eleştiriler için bkz: *el-Menar* IX, 355.

lerin tercümelerinedir. Bu eleştiriyi genele teşmil etmek istismardır. Cemal Said meali gerçekten de Arapça bilmeyen birinin Fransızcadan Kur'an'ı tercüme eden ve tercümenin Kur'an olduğuna inanan bir zihniyetin ürünüdür.

Kur'an'ın anlamıyla buluşmanın en temel araçlarından biri olan Kur'an meallerine karşı açılan savaşın en çürük mermisi, "İslam Protestanlığı" suçlaması olsa gerektir. Bu itham karşısında İmam Ebu Hanife'nin tezini nereye koymalı? Yoksa onu da Luther'den 900 yıl önce gelmiş Protestan mı saymalı? Ya da bu türden itibarsızlaştırma kampanyası yapanları "İslam Katolikleri" olarak mı nitelemeli?

5.6.2. Bir meal çalışmasının ilkeleri

Bir meal çalışmasının riayet etmesi gereken ilkeler aşağıda yedi başlık halinde ele alınmıştır. Elbette bir meal çalışmasının riayet etmesi gereken ilkelerin tamamı, burada sayılanlardan ibaret değildir. İstenirse daha birçok ilke sıralanabilir. Bu yedi ilkeyi kendi içerisinde üçe ayırmak mümkün: a) Bir ve ikinci ilkeler "zorunlu olan ilkeler" sınıfına girer. b) Üç, dört ve beşinci ilkeler "ihtiyaca ilişkin olan ilkeler" sınıfına girer. c) Altı ve yedinci ilkeler ise estetiğe ilişkin "tamamlayıcı olan ilkeler" sınıfına girer.

5.6.2.1. Ya bir usulü olmalı ya da bir usule tabi olmalıdır

Bir çalışmanın ilmî mi keyfî mi olduğunu ayırmaya yarayan kıstas, o çalışmanın bir usulü olup olmadığıdır. Kur'an meali hazırlamak, vahyin anlamını bir başka dile taşımak gibi oldukça ağır bir sorumluluktur. Böyle bir sorumluluğun altına girenin mutlaka bir usulü olması gerekir. Usulü olan eserler eleştirilmeyi hak ederler, usulü olmayanlar eleştirilmeyi hak etmezler.

Her *usul* bir *asıl* üzerine inşa edilir. Usulün üzerine inşa edileceği asıl, çalışmanın mahiyetini; o aslın üzerine bina edilecek usul ise çalışmanın hüviyetini (kimlik) temsil eder.

Bir meal çalışması, üç boyutlu bir usule sahip olmalıdır.

1. *Dil usulü*: Bir meal sahibi, kendi usulünde dil anlayışını beyan etmelidir. Dilin kökeni "semaidir" diyenlere mi katılıyor, "kıyasîdir" diyenlere mi katılıyor, yoksa ikisi arasında bir yerde mi duruyor? Yine yorumlarında kelimelerin dilden dile aktarılan anlamlarına mı dayanıyor, yoksa sonradan oluşmuş şer'i ve ıstılahi anlamlarına mı? Bu, meali doğrudan ilgilendiren bir durumdur. Dolayısıyla meal sahibinin, bu kadim tartışmaya nazaran kendi konumunu tayin ve tesbit etmeme lüksü yoktur. Meal sahibi, serdettiği dil usulünde çok anlamlılık ve eş anlamlılık ile ilgili tavrını ve duruşunu açıklamak durumundadır. Bu şekilde yakın anlamlılara, eş anlamlı muamelesi yapıp yapmadığını, böyle bir hassasiyetinin olup olmadığını anlayabiliriz.

2. *Çeviri usulü*: Her lisan bir 'dünya'dır. Bu durumda tercüme, iki dünya arasında mekik dokumaktır. Esas itibarıyla tercüme 'kaynak dil' ile 'hedef dil' arasında lafza ilişkin bir dönüştürme/çevirme işlemi değil, manaya ilişkin bir taşıma işlemidir. "Tercüme" ifadesi tam da dediğimize karşılık gelirken, "çeviri" lafza ilişkin bir dönüştürme işlemini ifade eder. İbn Abbas'a "Kur'an'ın Tercümanı" unvanının verilmesi, Kur'an'ı başka bir dile tercüme ettiği için değil, "vahyin anlamını kaynağından alıp hedefine anlaşılır bir dille taşıdığı" içindir.

Bir meal sahibi, şu üç çeviri yönteminden hangisini ne gerekçeyle tercih ettiğini açıklamak zorundadır: a) Harfî çeviri yöntemi. b) Yaklaşık çeviri yöntemi. c) Karma çeviri yöntemi. Bir meal sahibi çeviri usulünde kendi tercih ettiği yöntemi açıklamışsa, o meal, sahibinin tercih ettiği yönteme uygun yapılmış mı yapılmamış mı diye eleştirilir. Yapılmamışsa, "siz burada kendi usulünüze uymamışsınız" denilir. Eğer ortaya bir usul konmamışsa, o mealin çevirisi hangi kıstasa göre eleştirilecektir?

3. *Belagat usulü*: İlk dönemde yazılan tefsirlerin böyle bir sorunu yoktu. Zira başlangıçta nahiv ve belagat birdi. Söz

kuşu belagatin zirvesine bu iki kanatla uçmuştu. Bu, mana ile gramerin ayrılmazlığı anlamına geliyordu. Fakat daha sonra nahiv ve belagat birbirinden koptu. Klasik Arapça dil eğitimi metodunda bilinen hazin son bu yüzden yaşandı. Meal sahibi belagat ve nahvin birlikte olduğu bir usulü mü, yoksa ayrıldığı ve ayrıştığı bir usulü mü benimsediğini okuruna sunmalı ki, mealde varılan sonuçlarda tercih edilen belagat usulünün payı belirlenebilsin.

Hermenötik, Batı'da ortaya çıkan bir anlama ve yorumlama yöntemidir. Yazarın yerine geçmeye ve hatta metni yazardan iyi anlamaya cevaz verir. Bu yönüyle "haddi ve hududu" olmayan, dolayısıyla "haddini ve hududunu bilmeyen" bir anlama ve yorumlama modelidir. Buna mukabil bizim medeniyetimizin anlama ve yorumlama modeli "delalet bahsidir". Delalet bahsi, İslâmi ilimlerdeki anlama ve yorumlama faaliyetinin belkemiğini teşkil eder.

Bir mealin amacı murad-ı ilahiyi kaynak dilden hedef dile taşımak olmalıdır. Amacı bu olan hiçbir meal, yorumdan yüzde yüz arındırılamaz. Fakat yorumu keyfilikten arındırmaya azami gayret sarf eder. Daha önce söyledik, bir kez daha söyleyelim: Arapça Kur'an vahyinin kabıdır. Kap değiştiren anlam, orijinallik garantisini kaybetmektedir. Zaten bu nedenle Kur'an'ın orijinal dilinden bir başka dile aktarılmışına "Kur'an" değil, "çeviri" veya "meal" diyoruz. İşin içine yorumun zorunlu olarak dâhil olmuş olması, hiçbir ölçü ve endazenin olmadığı anlamına asla gelmez. Mealde keyfilikten olabildiğince uzak durmak esastır. Bunun yolu ise, ancak sağlam bir "anlama-yorumlama" usulünden geçer.

Çeviride lafız-mana-maksat üçlüsü gözetilmelidir. Anlamın merkezinde Allah'ın olduğu zamanlarda, hayatın merkezinde de vahiy oldu. Böylesi zamanlarda anlam doğru bir biçimde elde edildi, üretildi ve iletildi. Bunun devamı lafız-mana-maksat üçlüsünün ayrılmamasına bağlıydı. Bunları birbirinden ayırıp koparma teşebbüsleri, her seferinde anlam binasını biraz daha zayıflattı. Bu sürecin sonucunda anlam üretimi durdu. Sonuçta vahiy, hayatı inşa eden özne olmaktan çıktı.

Maksat göz ardı edildiğinde, lafız ve mana tek başına murad-ı ilahiyi anlamak için yeterli olmayabilir. Kur'an'da 25 ayrı ayette zikredilen "şefaat" kelimesiyle murad edilenin ne olduğu buna örnektir. Mesela "Şefaatin tamamı sadece Allah'a aittir" (Zümer 44) ayeti ile "Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimseler için verdiği şefaat izni olmadıkça, meleklerin şefaati hiçbir fayda sağlamayacaktır" (Necm 26) ayeti arasındaki telif, maksat göz önüne alınmadan nasıl sağlanacaktır? Lafız ve mana şahit, maksat hakem olmalıdır.

5.6.2.2. Meal çevirisinde metne sadakat esas olmalıdır

1. *Anlam ilave etmekten ve eksiltmekten kaçınmalıdır*: Bir mealin iddiası, kaynak dildeki manayı hedef dile, mümkün olduğunca yol kazasına uğratmadan taşımak olmalıdır. Mânalar kaynağından hedefine doğru taşınırken yol kazasına uğrayabilirler. Bu kaza bazen anlam genişlemesi, bazen anlam daralması, bazen de *îsâr*ı "tesir", *şera*yı "satın almak", *kadî*ri "kader", *yutîkune*yi "fidye verebilmek" olarak anlamak gibi anlam değiştirmesi şeklinde gerçekleşir. Her üç halde de sonuç anlam kaymasıdır.

2. *Kavramlar ve terimler asli manalarına irca edilmelidir*: Özellikle Türkçe gibi Kur'an lisanı olan Arapçanın etkisinde kalmış olan dillerde Kur'anî kavramlar, bazen asli anlamının dışında kullanılmaktadır. Bu kaçınılmazdır. Şu halde bir mealin asla ıskalamaması gereken husus, o dilde anlam kaymasına uğramış Kur'anî terimlerin asla "lâfzî" olarak olduğu gibi verilmemesi, asli ve orijinal anlamına irca edilmesidir. *Ayet, ihlâs, takva, İslam, millet, mülk, evliya, şeyh* gibi kavramların Kur'anî anlamından uzak kullanımları buna örnektir.

Takva kavramı Türkçede "zühd" kavramının yerini almıştır. "Takvalı adam" deyince "nafile ibadeti çok yapan kişi" anlamı akla gelmektedir. Oysaki Kur'an'da takvanın kullanıldığı asıl mana bu değildir. *İslam* deyince günümüzde "Ümmet-i Muhammed" ile ortaya çıkmış bir din akla gelmektedir. Bu Kur'an'a nazaran koca bir yanlıştır. Kur'an'da İs-

lam, hemen tüm peygamberlere nisbet edilen insanlıkla yaşıt "teslimiyet yolunun" adıdır. *Millet* kavramı "ulus"u değil, Kur'an'da "ortak paydası akide olan topluluğu" ifade eder. Bu kavramı olduğu gibi çevirmeden veya açıklama yapmadan bırakmak, okuru anlam kazasına kurban etmektir. Mesela *mülk*, "iktidar" demektir. Açıklama yapmadan kullanılırsa okuyucu "mal mülk" anlar. *Evliya*, özellikle tasavvufi çevrelerde "ermiş, yatır, Allah adamı" olarak anlaşılır. *Şeyh*, "yaşlı, toplumun ileri geleni" değil, "tarikat lideri" olarak anlaşılır.

Aynı yanlış daha başka Kur'anî terimlerde de yapılmıştır. Mesela *Liyetefekkahû*'yu "fıkıh tahsil etsinler", *sallû aleyh*'i "salavat okuyunuz", *feveylun li'l-musallin*'i "namaz kılanlara yazıklar olsun", *makâmen mahmûden*'i "Mahmud'un makamı", *min-ledunnâ 'ilmen*'i "katımızdan bir ilm-i ledün" şeklinde çevirenler çıkabilmiştir. Böyle yapmak okuru anlam kazasına kurban etmektir.

3. *Kaynak dildeki tabirler çevrilmemeli, eş değer karşılıklar bulunmalıdır:* Kur'an çevirilerinde ihmal edilen veya üstünkörü geçilen hususlardan biri de deyimler ve deyimsel tabirler meselesidir. Bunları yapı çözümüne tabi tutarak 'çevirmeye' kalkmak, deyimi zayi etmek demektir. Mesela *raybe'l-menûn*, *sukıtû fi eydîhim*, *saniye ıtfihi* bunlardan bazılarıdır.

4. *Parantez içleri savruk değil, Kur'an'dan iktibasla doldurulmalı:* Bunun en tipik örneği, doğrudan hitab olmadığı halde Hz. Peygamber'e hitap eden ayetlerin başına parantez içinde konulan (Habibim) hitabıdır. Oysa ki Kur'an'ın birçok yerinde Hz. Peygamber'e hitap, lafzen iki şekilde geçer: a) "Sen ey Rasul!" b) "Sen ey Nebi!". Eğer lafzi hitabın bulunmadığı ayetlerin başına parantez içinde bir hitap cümlesi konulacaksa bu, Kur'an'dan iktibas edilmelidir. Zira her şeyden önce böyle yapmak, Kur'an'ın ahlakıyla ahlaklanmak ve kelama sadakattir. Tersi ise kıymete kanaat etmemek ve keyfiliktir. Allah'ın kullandığı bir hitap şeklini yeterli bulmayarak Kur'an'ın içine keyfî bir hitap şekli koyan bir zihniyetin, her şeyden önce çevirmek için önüne oturduğu Kur'an'a bakışı sorgulanmalıdır.

5.6.2.3. Meal açıklamalı ve notlu olmalıdır

Metin önümüze birden çok anlam sunmaktadır. Bunun iştikak, lafız, ibare, metin, mana, maksat, sarf, nahiv, belagat, zamirlerin mercileri, kıraat farklılıkları gibi birçok gerekçesi vardır. İşte böylesi bir durumda, bu anlamlardan birini tercih edip tercih etmediğinizi yok saymak, kaynak metnin anlamını hedef metne taşırken yolda zayi etmektir. Bu hiç de hakkaniyetli bir tavır değildir. Bu, "meali hazırlayanın tercihidir" denilerek de geçiştirilemez. Zira mütercimin, Kur'an'ın anlamını zayi etmesinin meşru mazereti yoktur. Eğer metin birçok sebepten dolayı mütercimin önüne birden çok anlam çıkarıyorsa, meal sahibi o anlamlardan birini tercih eder. Tercih etmediği alternatif anlamları ise dipnota taşır. Bunun gerekçelerini de izah eder. Ama tercih etmediği alternatif manaları asla zayi etmez, edemez. Zira tercihinde yanılmış olabilir. Tercih etmediği anlam isabetli olabilir. Mütercimin tercih etmediği manada birçok hakikat gizli olabilir. O hakikatlere o alanda mütehassıs biri, mütercimden daha iyi ulaşabilir. İhmal edilen mana zaman içinde önem kazanabilir...

Mealin şerhli ve notlu olmasının tek sebebi bu değildir. Buna ayetin işlediği konuya dair paralel ve çapraz atıfları, lafız ve mana şahitlerini maksat hakemine sunan notları, zaruri lugavi açıklamaları ve belagate dair nükteleri de ekleyebiliriz.

Notlarda parçacı değil bütüncül bakış esas olmalıdır. Parçacı yaklaşımın tarih boyunca getirip önümüze bıraktığı problemleri, meseleyle ilgilenen herkes bilmektedir. "Kitaba uymak" yerine "kitabına uydurmak" diye tabir edebileceğimiz bu yaklaşımla Kur'an'a söyletilmeyecek şey yoktur. Parçacı ve parçalayıcı yaklaşımın zararlarından uzak durmak için mutlaka bağlamın dikkate alındığı ve istikrai okumaya dayalı bir tarz benimsenmelidir.

Parçacı yaklaşıma en tipik örnek, "O, kendi keyfinden konuşmamaktadır. Bu, kendisine indirilen bir vahiyden ibarettir" (Necm 3-4) ayetleridir. Bu ayet Hicri 3. yy'dan bu yana, hiç alakası olmadığı halde, hadisi de içine alacak biçim-

de yorumlanmıştır. Oysaki bir sonraki ayetin açık delaletiyle, ayetin bağlamı Kur'an vahyidir. Hz. Peygamber'in keyfinden konuşmadığı şey 'vahiy'dir.

Konuyla ilgili ayetler birbirine çapraz ve paralel referanslarla bağlanmalıdır. Kur'an'ın ilk tefsiri yine kendi içinde yapılmıştır. Kur'an'daki bazı terim, kavram ve ifadelerin ne manaya geldiğini önce Kur'an'ın içinde aramak lazım gelir. Meal sahibi bunu yapmayı meal okuruna bırakmamalıdır. Mutlaka bu bağlantıyı gösteren notlar koymalıdır.[182]

İmladan kaynaklanan kıraat farklılıklarına atıf yapılmalıdır. Başlangıçta Arap yazısında noktalama ve harekeleme olmadığı için okuma farklılıkları olması doğaldır. Bu farklılıklardan bazısı "kıraat farklılığı" olarak şöhret bulmuştur. Buna Kur'an'ın anlaşılmasına dair problemleri çözecek kıraat farklılıkları da ilave edilmelidir.[183] Notlar vahyin ne dediğine değil ne demek istediğine atıf yapmalıdır.[184]

5.6.2.4. Meal, İslam ilim mirasını yok saymamalıdır

Başta tefsir ve Kur'an ilimleri olmak üzere, geleneksel ilim mirasımız göz ardı edilerek bir meal hazırlanamaz. Bu, bilginin fıtratına aykırıdır. Kur'an söyleminin de değişkenleri ve sabiteleri vardır. Kur'an söyleminin sabiteleri, tefsir

182 Mesela Bakara 35'te Âdem'in yaklaşmaması söylenen ağaca dair A'râf 20 ve Tâhâ 120'ye bir atıf konulmalıdır. Mesela Bakara 73'te geçen "İşte Allah ölüyü böyle diriltir" ibaresi, "Kim bir canı kurtarırsa, bütün insanlığı kurtarmış gibi olur" (Maide 32) ayeti ışığında anlaşılmalıdır. Bakara 104, Nisâ 46 ışığında anlaşılmalıdır. Nasıl anlaşılacağı konusunda çok tartışılan Bakara 62 ve Maide 69. ayet Bakara 136 ışığında anlaşılmalıdır.

183 Mesela Kehf suresinin 25. ayetinde *Mağara Arkadaşları* için "üç yüz yıl kaldılar" denilir. Fakat hemen ardından gelen 26. ayette "Ne kadar kaldıklarını Allah bilir" denilir. Bu ikisi arasında ilk bakışta oluşacak anlama problemini İbn Mes'ud'un kıraati olarak kaynaklara geçmiş olan rivayet kökten çözer: "Onlar (dediler ki) üç yüz yıl kaldılar". Bir meal bu hususu bir notla belirtmelidir ki, okurun aklı karışmasın.

184 Mesela bir peygambere "onları kendi haline bırak" (*zerhum*) ve "onlardan yüz çevir" (*fe a'rıd 'anhum*) gibi Kur'anî emirler ne anlama gelmektedir? Değil mi ki Allah, peygamberini risaleti tebliğle göndermiş ve "Sen uyar, zira sen sadece bir uyarıcısın" (Ğaşiye 21) buyurmuştur. Böyle buyurduğu birine "onlardan yüz çevir" demişse, bir mealde mutlaka bunun maksadı açıklanmalıdır.

ilminin ve Kur'an ilimlerinin de sabiteleridir. Bugüne kadar üretilmiş müktesebat bilinmeden, Kur'an'ın modern muhatabına söyleyeceği şeylerin yeni mi eski mi olduğu nasıl anlaşılabilir ki?

Geleneksel ilim mirasına sırt dönmemek, o mirası kutsamak demek değildir. Hele o mirası aynen tekrarlamak hiç değildir. Zira 'anlamak', insanın nesne olduğu değil, insanın özne olduğu bir süreçtir. Yani anlamak, Kur'an ve insan özneleri arasında diyalog kurmaktır. Din, kaynağı itibarıyla ilahi, hedefi itibarıyla insanidir. Bu yüzden dinin kaynağı sabit, hedefi değişkendir. Dini ve ilahî hitabı canlı, aktüel ve aktif kılan da bu çifte tabiattır. Kur'an, kendini insani olana açmak için, içinde yalnız muhkematı değil müteşabihatı da barındırır. Yalnız hakikati değil mecazı da barındırır. Eğer öyle olmasaydı *tezekkür, tefakkuh, tedebbür, taakkul, tefekkür* emirlerinin manası kalmazdı.

Edebi tenkit ve tümevarım (*istikra*) yöntemi, Kur'an üzerinde tedebbürün yollarından sadece ikisidir. Kur'an üzerinde tedebbür, geleneğin seline kapılmaktan korunmanın en sağlıklı yoludur. Bu yöntemin yararını birkaç misalle ele alabiliriz:

İnsan suresinin 12. ayeti şöyledir: "*Ve cezahum bima saberu cenneten ve harira.*" Geleneksel tefsir bu ayette iki şeyin vaat edildiğinde müttefiktir: Cennet ve ipek (giysi). Fakat bu yorum Kur'an'ın eşsiz belagatine aykırıdır. Zira: a) Cennette zaten ipek vardır. b) Cennet zikredildikten sonra ipeğin zikredilmesi külden cüz sayılamaz, cüzün milyon derece altıdır. c) Cennet vaad edildikten sonra gelen vaad ya cennete eş değer, ya cennetten daha büyük olmalıdır. Bütün bunların üzerine "ipek elbise" manası verilen *harîr*in şu lugavi karşılığı bulunduğunda iş çözülmektedir: "Başa gelen bir işten dolayı içini kaplayan kinden kurtularak özgürleşen kimse."[185] Yani *harir* ile "kâmil manada özgürlük" kastedilmektedir. Zira cennetten daha büyük müjde, ancak "sonsuz özgürlük" olabilirdi. Bu

185 *"el-Hartr, ve huve'l-mahrur ellezi tedahalehu ğayzun min emrin nezele bih"* (İbn Faris, *M. Mekâyîsi'l-Luğa*, ilgili md.)

manayı cehennemliklerin zincire vurulcağını söyleyen ayetler teyit eder.

Benzer bir örneği 'Alak suresinin 2. ayeti için de verebiliriz. Ayetteki *'alak* kelimesiyle, ceninin anne karnındaki gelişim süreçlerinden biri olan 'embriyo' safhasının kastedildiği hususunda tefsir müktesebatımız müttefiktir. Bunun "bir çiğnem et, asılıp tutunan şey, embriyo, hücre, döllenmiş yumurta hücresi" ile karşılanması tali bir meseledir. Oysa bu kelime Kur'an'da 4 yerde daha kullanılır, hepsinde de embriyolojik sürece dair kullanılır. Fakat önemli bir ayrıntı, onların dördünde de *'alaka* olarak gelirken, sadece 96. surede *'alak* gelir. Şu halde, lafızdaki bu farklılığın manaya yansıtılmaması, nasıl ve neyle izah edilir?

Aynı hassasiyet 'sünnet' adı verilen rasulî örneklik ve hadis mirasından yararlanma konusunda da gösterilmelidir. Hadis mirası, Kur'an'a, sünnetullaha, selim akla, Rasul'ün örnekliğine, zamana (tarihe) ve mekâna arz edilmelidir. Felak ve Nas surelerinin, sebeb-i nüzul rivayetlerine bakarak Medenî ilan edilmesi, sele kapılmanın tipik bir örneğidir.

Yine kelam bahisleri, ayet mealinin içine kadar girebilmektedir. Allah'ı tenzil amaçlı yorumlar ve peygamberleri kusursuz gösterme gayretinden kaynaklanan zorlama mealler buna örnektir. Mezhep ve meşrep taassubundan kaynaklanan bu tavır, metne anlam ilavesinden başka bir şey değildir.

5.6.2.5. Mealde iki dil arasında eş değerlilik gözetilmelidir

Çeviride eş değerlilik, bir tercümeyi "olgun" kılan unsurdur. Bir mealin çeviride eş değerlilik hassasiyeti, nadir kelimelerde ortaya çıkar. Mesela şu kelimeler Kur'an'da bir yerde geçmektedir: *mu'avvikîn*: caydıranlar; *nahb*: and; *'utullin*: kaba; *zenîm*: fırıldak; *deyyâr*: nümunelik; *mutaffifin*: yolsuzluk yapanlar; *kedh*: yeldirmek; *ri'ya*: görkem; *hananen*: sevecenlik; *sena*: parıltı; *rişen*: zarafet; *ka'an safsafen*: çırılçıplak,

kupkuru bir düzlük; *emşac*: katmerli bir karışım; *sâmidûn*: kafa tutuyorsunuz; *lazib*: konsantre; *şevben*: kokteyl...

Kanaatimiz odur ki, kaynak metinde bir kez geçen kelime, hedef metinde yüz kez geçen bir kelimeyle karşılanmamalıdır. Bu, kaynak metnin söz dağarcığını dikkate almamak, eş değerliliği gözetmemektir. Dolayısıyla kelime hassasiyeti taşımamaktır.

5.6.2.6. Kaynak dildeki ses, hedef dile taşınmalıdır

Kur'an belagat şaheseridir. Hiç şüphe yok ki Kur'an'ın icazı, taşıdığı manadadır. İlahi kelam dil kabı içinde muhataplarına sunulmaktadır. Kur'an'ın içindeki ahenk, vahyin zinetidir. Kur'an'da bir iç musiki olduğu inkârı gayr-ı kabil bir hakikattir. Kur'an'ın maksadı hidayettir. Söz sanatı, bu maksadı gerçekleştirmek için Kur'an'ın kullandığı vasıtalardan biridir. Yani Kur'an'daki söz sanatı, gerçekleştirmek istediği amacın bir parçası olup çıkar.

Kur'an mealleri estetik bir kaygı gütmelidir. Bu kaygının temelinde, kaynak dilin estetik güzelliklerini mümkün olduğunca hedef dile yansıtmak yer almalıdır. Nassın zineti ahenktir. Bir Kur'an mütercimi kaynak dildeki manayı hedef dile taşıma konusunda gösterdiği titizliğin bir benzerini, sesi taşıma konusunda da göstermelidir.

Sözü çevirmek zordur, sesi çevirmek çok daha zordur. Hele çeviriye konu olan metin, Kur'an gibi veciz bir hitap ise, bu zorluk kat kat artar. Tercümenin üç unsuru olan kaynak dili, hedef dili ve metnin dilini çok iyi bilmek bunun için kifayet etmez. Tıpkı her ikisi de şart olan akl-ı selim ve kalb-i selimin yetmeyeceği gibi. Bunlara bir de zevk-i selimi eklemek şarttır. Meal çalışmalarının bundan böyle yarışacağı kulvar, manadan çok sanat kulvarı olacaktır.

5.6.3. Mealler arasındaki farklılıklara yaklaşım

Her meal, Kur'an'ı anlama yolunda bir menzildir, tebrike şayandır. Meallerin çokluğu dert değil berekettir. Şikâyet de-

ğil, şükür vesilesi olmalıdır. Mealler Kur'an'ın has bahçesinde açan çiçeklerdir. Her birinin kokusu, rengi, dokusu, şekli farklı farklı olabilir. Fakat yetiştiği bahçe aynıdır. O bahçe kelamın cenneti olan Kur'an bahçesidir. Bu bahçenin tüm çiçeklerinin aynı olmasını istemek, yaratılmışların çeşitliliği ve farklılığı kanununa terstir. Aynı şey, Kur'an'dan çıkarılan farklı anlamlar için de geçerlidir.

Meallerin farklılığı bir problem gibi sunulmaktadır.[186] Meallerin farklılığından kaynaklanan problem, Kur'an'ın anlamına sırt dönülmesi probleminin yanında anılmaya bile değmez. Müslümanların tefrikaya düşmesine mealler sebep olmamıştır. Eğer öyle olsaydı, mealler ortada yokken Müslümanlar ittifak eder, vahdet halinde olurdu. Müslümanların tefrikaya düşmesine, Kur'an'ın anlamından ve hedefinden kopmaları neden olmuştur. Meallerin farklılığı olsa olsa bazı müteşabih meselelerde görüş çeşitliliğine yol açar. Zaten o görüş farklılıkları da yeni bir şey değildir.

Meallerin farklılığı asla Kur'an'a zarar vermez. Her farklı mana belki tercümenin eksik bir tarafını görmeye vesile olur. İlk nesile Kur'an okumada tanınan kolaylık ve hoşgörü tarihi bir gerçektir. Bu, okuma farklılıklarını ortaya çıkarmıştır. Bunun getirdiği riskin yanında, Kur'an'ın tercümeleri arasındaki farklılıkların oluşturacağı risk anılmaya bile değmez.

Allah tüm vahyinden tek bir şeyi anlamamızı murad etseydi, vahyi indirmeyi üstlendiği gibi onu okumayı da üstlenirdi. Sahabeden Ebu'd-Derda şöyle der: "Kişi Kur'an için pek çok mana yönleri görmedikçe, derin bir anlayışa sahip olamaz." Kur'an'ın anlamı tüketilemez. Zira Kur'an'ın nüzulü bir kez vaki olmuş bitmiştir, fakat tenezzülatı kıyamete kadar sürecektir. Kur'an'da *müteşabih*in bulunmasının amacı da budur. Zerkeşi el-Burhan'ında şöyle der: "Bir kula Kur'an'ın her bir harfi için bir anlayış verilmiş olsa dahi, o kul, Allah'ın tek ayete yerleştirmiş olduğu anlamların nihayetine bile ulaşa-

186 Bu satırların yazıldığı tarih itibarıyla Türkçe okurunun önünde yaklaşık 200'ü aşkın meal bulunmaktadır.

maz. Zira Kur'an Allah'ın kelamıdır. Ve O'nun kelamı sıfatıdır. Nasıl Allah'ın bir sonu yok ise, bunun gibi kelamını anlamanın da bir sonu yoktur... Ne var ki herkes, ancak Allah'ın kendisine nasip ettiği kadarını anlar."[187] Zerkeşi'nin bu güzel tesbitine şu ilaveyi yapmak kaçınılmazdır: Allah Kur'an'ı anlamaya talep edene, yeni manaları nasip eder.

Kur'an ile okur arasında hayati bir bağ kurulursa, Kur'an ona hayatın formüllerini verir. Kur'an'ın oğlu İbn Mes'ud Kur'an'ı sürülecek verimli bir tarla gibi görür: "İlmi talep eden Kur'an tarlasını sürsün! Zira ondadır öncekilerin ve sonrakilerin ilmi."[188] Kur'an tarlasına hakikat tohumlarını eken Allah'tır. Bu tarlanın bire kaç vereceği ise, okuyanın gayret, ilim, himmet ve hizmetine kalmıştır. Tabii ki bu, Kur'an'a aklına eseni söyletmek değildir.

Bir meal için "bu son noktadır, bundan ötesi yapılamaz" demek, iki vahim hatayı birden işlemektir: a) Meali metnin makamına geçirmektir. b) Metnin tükendiğini söylemektir. Bunların ikisi de birbirinden vahimdir. Her meal, Kur'an'ı anlama yolunun "*me'alim*" (işaret taşları) hükmündedir.

187 *el-Burhan* I, 19.
188 *el-Burhan* I, 28

DİZİN

A

Abbas b. Abdulmuttalib 31

Abbas b. Velid b. Abdulmelik 27

Abbasiler 145, 411

Abduh 71, 131, 180, 286, 314, 395, 397, 399, 407

Abdülkahir Bağdadi 408

Abdulkahir Cürcani 120

Abdullah b. Amr 39, 317

Abdullah b. Cud'ân 21, 25

Abdullah b. Ebi Amr 27

Abdullah b. Mes'ud 27, 39, 52, 53, 181, 263, 386

Abdullah b. Selam 28, 313

Abdullah b. Umeyr 39

Abdullah el-Kasri 27

Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ud 27

Abdurrahman b. Avf 21

âdet hali 319

Ahlâf 29

Aişe bt. Ebi Bekr 39

Akra b. Habis 29

aktif iyi 164, 165

Ali b. Ebi Talib 27, 39, 229, 386

Ali b. İsa er-Rummani 120

Ali el-Kari 128, 155, 156

Ali Rabben et-Taberi 108

Allah'ın beyti 52, 137

Allah'ın devesi 137

Allah'ın günleri 137

Alusi 55, 295, 394, 395, 396

Amr b. el-As es-Sehmi 27

Amr b. Hazim 27

Arabistan 20, 26, 27, 117, 156, 288, 313, 319

Arius 28

Aşırı yorum 10, 297, 300, 407

Ayet tertibi 38

Ayntabi Mehmet Efendi 412

B

bağlam XV, 19, 20, 23, 37, 185, 279, 281, 283, 400

Baharat Yolu 21

Bahreyn 147

Basra 57, 128, 129, 147, 153, 180, 182, 195, 196, 197, 205, 223, 387, 389

bâtını 9, 109, 131, 230, 231, 241, 242, 243, 244, 245, 289, 321, 332, 334, 335, 338, 339, 378

bâtınilik 230, 231, 242, 311

Becile 25

Bedel 31, 293

Bedi 23, 326, 342

Belazuri 114

Ben Abrahamson 49, 351

Beni Nadir 358

Beyan 23, 152, 181, 206, 255, 286, 287, 288, 306, 321, 322, 324, 326, 327, 328, 331, 334

beyan bilgi sistemi 321

beyani yorum 321, 331

Beyhaki 34, 41, 115, 188, 285, 317, 372

bid'at 50, 58, 128, 275, 314, 349, 406

Bizans 27, 28, 93

Budizm 26

burhan bilgi sistemi 321, 324

burhani yorum 323

Büyük Kopuş 49, 256, 389

C-Ç

Cabiri 30, 51, 61, 89, 124, 227, 228, 230, 236, 255, 284, 287, 308, 321, 324, 326, 327, 331, 332, 333, 335

Ca'd b. Dirhem 27

cariye 381, 383

Celaleddin Rumi 113, 392

Celaleyn 50, 395

Cemal Said Bey 414

Chung Tzu 77
cifr 10, 337, 341, 343
Concordance 108
Cübeyr b. Mut'im 118
Cüreyc 225, 387, 390
Çin 27
çok eşlilik 382

D
Dahhak b. Müzahim 389
Davet Kur'an'ı 61
Dehlevi 412
Delphoi kâhini 77
Demokritos 194
Devha bt. Afr el-A'ver 30
Devlet Kur'an'ı 61
diş bağlam 20

E
ebced 337, 338, 339, 340, 341, 343
Ebionit 28
Ebu Abdirrahman es-Sülemi 40, 128
Ebu Ali Farisi Okulu 205
Ebu Bekir Muhammed b. Haris b. Ebyad 41
Ebu Cafer en-Nehhas 41
Ebu Ca'fer er-Ruasi 195
Ebu Hanife 88, 95, 128, 195, 197, 199, 200, 264, 265, 294, 315, 368, 369, 410, 411, 414
Ebu Hayyan 287, 394
Ebu Hüreyre 34, 187, 264, 312, 313
Ebu Huzeyfe 39, 51
Ebu'l-Kasım Ömer b. Muhammed b. Abdülkafi 42
Ebu Musa el-Eş'ari 39, 52, 180
Ebu Müslim Isfahani 286, 288, 397
Ebussuud 206, 392, 395, 396
Ebu Süfyan b. Abdimenaf 27
Ebu Talib 21, 92
Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna 197, 205, 287, 391
Ebu Ya'la Hamza Hasani 40
Eliya 316
Elmalılı 286, 393, 399, 413
el-Meşrikî 300
El-Muhasibî 162
embriyo 422
Emevi 27, 36, 144, 147, 151, 154, 200, 203, 225, 316, 389
Endonezya 93
Endülüs 155, 233, 337, 340, 394
Enes b. Malik 39, 53, 179
Es'ad b. Zurare 118
Eş'ariler 77
Esmau'l-Kur'an 94
Esseni 28
evliya 178, 315, 339, 417

F
Fahreddin Razi 196, 393, 395
Fedek 299
Ferrâ 197
Fuat Sezgin 387, 388, 389
Fusûs 244, 396

G
Gassan 25
Gazzali 78, 104, 113, 130, 229, 238, 246, 296, 324, 325, 333, 334
gelenekçilik 406
Gnosis 332
Gnostisizm 25, 28, 332
Gulam Ahmet Perviz 301

H
haber-i vâhid 59
Habeş 27, 51
hadis kâtibi 100
Hafsa bt. Ömer 39
Halid b. Ebi'l-Hıyac 155
Halil b. Ahmed 155, 195, 202, 203, 204, 205, 223, 327
Hariciler 231
Haris b. Abdullah b. Ebi Rebia 27
Hars oğulları 25
Has'am 25
Hasan el-Basri 34, 183, 229, 285, 286, 318, 388, 389, 397
hasenât 9, 164, 165
Haşim b. Abdimenaf 27
Hattab b. Nufeyl 27
hayat kitabı 7, 23, 48, 89, 90, 185, 186, 343
Haydarâbâdi 412
Hehakhua 26

Helenistik 26
Heraklitos 77, 194
Hermenötik 77, 416
Hermetik 125
hesap günü 62, 134, 253
Hicaz 57, 224, 311
Hiksos hanedanı 26
Himyer 25
Hinduizm 26, 332
Hîre 25, 28, 125, 311
Hîre Hattı 25
Hişam el-Kelbî 21
Hılfu'l-Fudûl 21
Hıristiyan 25, 27, 28, 109, 110, 119, 128, 146, 163, 229, 246, 247, 248, 265, 310, 312, 314, 315, 319, 332, 347, 350, 351, 408
Horus 26, 337
hulûl 26, 245
Humus 52
Huzaa 25
Huzeyfe b. el-Yeman 52

I
İbn Arabî 243, 331, 336
İbn Cinnî 199, 203, 205, 236
İbn Dureys 41
İbn Hanbel 149, 224, 228, 231, 372, 390, 391
İbn Hazm 117, 188, 196, 228, 231, 232, 306
İbn Hişam 113, 114, 201, 206, 219
İbn İshak 43, 108, 114, 118, 161, 272
İbn Kuteybe ed-Dineverî 409
İbn Nedîm 40, 155, 287
İbn Sa'd 40, 114, 295, 312, 317, 360
İbn Saib b. es-Sâib b. Âiz 27
İbn Sina 333, 335, 339, 412
İ'câzu'l-Kur'an 117
iç bağlam 20, 37
İdeolojik hadisçilik 58
ifk 63, 92
İkrime 40, 44, 67, 178, 387, 388
İlâf 21
ilm-i ledün 378, 418
İnanıyorum çünkü saçma (Credo Quia Absurdum) 109
İncil 133, 152, 200, 246, 247, 305, 375, 376
indirilen din 351, 371
irfan bilgi sistemi 321, 332, 333, 335
İsa b. Umara b. Utbe 27
İsmaili 231, 245, 246, 335
İsrailiyyat 10, 309, 310, 311, 313, 314, 351
İsrailoğulları 134, 311, 366
İstibdâ 30

J
James Ussher 408

K
Kabala 310
Kabalacılık 337
Kabir azabı 317, 318
Ka'bu'l-Ahbar 312, 313
kader 329, 417
kadercilik 109, 318
Kadercilik 318
Kadı Numan 335
kâif 30
Kapadokyalı Apollonius 337
Karmati 245
kelâle ayeti 57
Kelam-ı kadim 319
Keramet 315, 342
Kettonlu Robert 411
Kinane oğulları 25
Kisai 128, 195, 205
kıraat 9, 128, 129, 153, 156, 182, 183, 200, 222, 225, 226, 303, 313, 419, 420
kırtas 143, 211
kıyamet 26, 62, 216
Kızıldeniz 21
kölelik 382, 383
Kûfe 52, 53, 57, 58, 128, 129, 147, 153, 195, 196, 197, 205
Kûfe Okulu 57, 58
Kur'an İlimleri 55, 117, 304
Kureyza 63
Kuşeyri 245, 321, 335

L
lafızcılık 9, 227, 276
Lahmiler 25, 311

Levh-i Mahfuz 133, 200, 305

M
Maarri 113
Mahreme b. Abdulmuttalib 27
Makt nikâhı 30
Mani 28
Maniciliği 25
Mariye bt. Mariye 30
Mariye el-Humum 30
Markion 28
ma'rûf 80
Mazdek 28
M. Cafer Pulvervi 407
Meani 23, 51, 206, 326
Mecusi 25, 28, 29, 310, 316
Medenî 7, 41, 42, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 138, 187, 361, 388, 422
mehcur bırakma 274
Mehmet Akif 413
Mekkî 7, 34, 41, 42, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 138, 187, 361, 379, 388, 394
Mekkî ve Medenî 7, 63, 64, 66, 138, 361
Meryem 28, 29, 41, 45, 64, 77, 95, 127, 141, 244, 246, 247, 315, 335, 366, 393
Mesihiyyat 10, 309, 310, 311, 351
Mevdudi 287, 394
Mevlana 287, 392
mezhepçilik 287, 396, 397
Mezopotamya 197, 316, 317
Miraç 65, 315, 316
Mişna 317, 360
Mısır 25, 26, 28, 50, 53, 116, 125, 134, 147, 155, 194, 197, 202, 211, 213, 310, 311, 316, 317, 337, 376, 387, 396, 406
modernist tefsir 407
M. Said Hatiboğlu 49
Muaviye 31, 58, 115, 298, 312
Mücahid 28, 35, 40, 41, 66, 181, 226, 285, 286, 329, 387, 388, 390, 397
mucize 8, 86, 90, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 137, 306, 309, 314, 324
Muhammed b. Ali 27, 287
Muhammed b. Hamza 412
Muhammed Hamidullah 112
muhkem 94, 162, 229, 230, 238, 246, 247, 248, 249, 251, 259, 341, 382
mukaddes kitap 7, 48
Mumettia bt. Ka'b b. Ebi Ka'b 30
münker 80, 98
Mus'ab b. Sa'd 53, 298, 356
Musafir b. Ebi Amr 31
Mushaf tertibi 7, 38, 51, 54, 55
Müslim b. Akil 27
Mutayyibin 29
müteşabih 9, 64, 173, 229, 230, 238, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 294, 424
Mutezile 77, 119, 121, 398

N
Nabat 27
Nadle b. Haşim 27
Nadr b. Haris 25, 29
Nadr b. Haris el-Kelede 29
Nafi b. el-Ezrak 123
Necef 25, 147
Nesh 10, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 400
Nübüvvet 134
Nufeyl b. Abduluzza 27
Nûh 45, 127, 243
Nur-ı Muhammedî 109, 116, 246
Nuzul-i İsa 319
nüzul ortamı 20, 21, 22, 26, 27, 43, 175, 401, 403
nüzul sebebi XV, 24, 34, 35, 269, 305

O-Ö
Orfeizm 332
Organon 194
Osman b. Affan 21, 224
Osman b. Huveyris 27, 28
Osman b. Huveyris b. Esed 27
Osmanî Mushaf 147, 152, 153, 155, 156
Osmanlı 155, 156, 206, 207, 331, 392, 395, 411, 412
Ömer b. Abdülaziz 155, 183, 200, 266, 284
Ömer b. Hafs b. el-Muğire 27

Ömer b. Hattab 21, 39
ön yargı 282, 297
özgürlük 215, 421
özne-hitap 24

P
panteizm 245
pasif iyi 164
Pavlus 109, 311, 315, 375
Pers 26, 311
Pisagor 315, 337

R
Rabbinik 28, 120, 317
Rabia 25, 118
Rağıb el-Isfahani 120, 130, 293, 402
Rebia el-Mahzumi 27
Reşid Rıza 206, 286, 314, 397, 413
rey ehli 197, 294, 295
rivayet edebiyatı 123, 125
rivayetin otoritesi 34, 65

S-Ş
Saad b. Muaz 118
Safiyye bt. Hadrami 30
Said b. Cübeyr 40, 65
Said Nursi 113, 115, 128, 339, 340, 341, 342, 343
Sa'lebi 388
sâlihât 9, 164, 165, 166
seci 63, 122, 123
selefiler 231
selefilik 58
Semerkant 184
Seyyid Ahmed Han 306, 405
Sibeveyhi 195
Sibirya 93
Sind 27
Siratu'l-Halebiyye 113, 116
Sıffin Savaşı 58
Sırat köprüsü 319
son saat 134
Süfyan es-Sevri 329, 368, 372, 391
Sühreverdi 331, 412
Suht b. Abdullah 29
Süleyman Ateş 225, 249, 287, 336, 394, 399
sünnetullah 109, 111, 197, 247, 263, 324, 333, 353, 360, 376, 398
Sünni 36, 50, 109, 119, 144, 145, 148, 149, 231, 232, 245, 287, 288, 299, 300, 328, 394
Sure tertibi 37, 38
Süyuti 34, 35, 41, 44, 55, 66, 85, 117, 128, 130, 146, 149, 205, 220, 229, 286, 287, 295, 303, 306, 353, 398, 399
şahadet 116, 238, 308, 324, 333, 363, 377, 389
Şamanizm 26
şefaat 214, 260, 417
Şeriatın Maksatları 259
Şerrin Allah'a isnadı 319
Şii 36, 50, 109, 144, 145, 148, 152, 231, 232, 245, 287, 288, 297, 299, 300, 306, 335, 375, 385
Şinkîti 288, 300
Şığar 31

T
taakkul 10, 172, 216, 253, 284, 291, 292, 323, 421
Tahavi 49
Taif 21, 153
Talha b. Ubeydullah 21
ta'limu'l-esmâ 199
Talmud 150, 317, 360, 373
Tanrıça İsis 26
Tantavi Cevheri 288, 407
tarihselci yaklaşım 400
tarikat 232, 418
tedebbür 10, 60, 132, 162, 169, 170, 172, 174, 216, 220, 221, 229, 251, 252, 253, 254, 256, 258, 283, 284, 291, 292, 293, 294, 295, 323, 330, 421
tefakkuh 10, 172, 216, 253, 284, 285, 291, 292, 323, 421
Tefekkür 73, 292, 293
tek tanrıcı 30
Tenâsubu's-Suver 55
tertîl 172, 178, 179, 182, 283, 284
teslis 232, 247
tevkifî 47, 51, 57
Tevrat 27, 28, 67, 71, 106, 133, 134, 145, 150, 152, 163, 172, 178, 179,

200, 227, 245, 305, 309, 317, 319, 337, 360, 361, 375, 376
Teyma 26, 311
tezekkür 172, 253, 258, 284, 291, 292, 421
Thomas Carlyle 120
Tihame 21, 28, 124
Tirmizi 108, 183, 188, 225, 367

U-Ü
Ubey b. Ka'b 28, 39, 53, 144, 149, 152, 224, 386
Ubeydullah b. Abdurrahman 27
Ubeydullah b. Cahş 110
Uhud 34, 63, 114, 115, 380
Ukbe b. Bişr el-Esedi 27
Ukbe b. Ebi Muayt 27
'Ulûmu'l-Kur'an 117
Umara b. Velid 31
Umara b. Velid b. Muğire 31
Ummu'l-Kitab 200
Useyyid b. Hudayr 118
uydurulan din 309, 340, 371
Ümeyye b. Halef 21, 34
Ümmü Seleme 39, 225, 270

V
Vahdet-i Vücud 245
vahiy kâtibi 100, 142
Vahy-i gayr-ı metluv 317
Vakıdi 114
Varaka b. Nevfel 28, 110
Vasıl b. Ata 397, 398
Vehb b. Münebbih 272, 312, 313
Velid b. Muğire 21, 31, 118, 227, 293

Y
Yahya b. Ebcer 27
Yapısal sorunlar 33
Yemen 21, 25, 27, 28, 125, 147, 148, 272, 311
Yeni Eflatuncu 26, 104
Yunan XIII, 28, 125, 153, 194, 236, 245, 310, 326, 337, 376, 411, 412

Z
Zahirilik 227, 231
Zebur 200
Zeccac 85, 205, 286, 395
zekât 49, 65, 66, 134, 265, 313, 351, 352
Zeki Megamiz 413
Zerdüşt 26, 109, 315, 316, 317, 319
Zeyd b. Sabit 27, 39, 40, 53, 144, 386
zihinsel israf 102
Zındıklık 28, 29
Zu'l-Mecaz 30
zihinsel israf (et-terefu'z-zihni) 102

KUR'AN'I ANLAMA YÖNTEMİ

Tefsir Usulü

"Dünyada en çok okunan kitap hangisidir?" diye sorulsa, tereddütsüz "Kur'an'dır" derim.

"Dünyada en az anlaşılan ve yaşanan kitap hangisidir?" diye sorulsa, yine tereddütsüz "Kur'an'dır" derim.

"Dünyada en çok okunduğu halde en çok yanlış anlaşılan kitap hangisidir?" denilse, hiç tereddüt etmeden yine "Kur'an'dır" derim.

Oysa Kur'an, çelişkiden arındırılmışlık garantisi veren ve bunu açık ve net olarak beyan eden tek kitaptır.

Oysa Kur'an, "içinde hiçbir kuşku taşımayan" yani kaynağı ve taşıdığı hakikatler açısından kuşkudan arındırılmışlık garantisi veren tek kitaptır.

Oysa Kur'an, kendisini defalarca "açık ve açıklayıcı" olarak niteleyen bir vahiydir.

Elinizde tuttuğunuz bu eser, anlaşılmaz olan Kur'an'ı anlaşılır kılma iddiasının değil, "Kur'an'ı hangi yöntemle okuyalım ki daha doğru anlayalım?" sorusunun cevabıdır.



DÜŞÜN YAYINCILIK
Topkapı Mah. Kahlbağı Sk. No: 49/A Topkapı/İst.
Tel: 0212 524 7 524 / 521 91 10 Fax: 0212 521 90 86
ISBN 978-605-5125-58-5