



TEFSİR USÛLÜ'NE FIKIH USÛLÜ KARIŞTIRMAK*

To Mix The Jurisprudence in The Interpretation Methodology

Doç. Dr. Gıyasettin ARSLAN

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

e-posta: garslan@firat.edu.tr

Özet: İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar Kur'an'ı anlamada herhangi bir problem ile karşılaşmadılar; bu yüzden kapsamlı bir Tefsir Usulüne de ihtiyaç duyulmadı. Ancak zamanla sosyal, siyasal ve kültürel nedenlerden dolayı onun anlaşılmasında sıkıntılar oluştu. Bu sıkıntıların bir kısmı Fıkıh Usulü yöntemleriyle giderilmeye çalışıldı ise de Fıkıh Usulü tefsir problemlerini çözmede yetersiz kaldı. Bununla beraber zamanla Tefsir Usulü klasik Fıkıh Usulünden oldukça etkilendi. Bazı yöntemlerinde neredeyse onunla aynileşti. Bu makalede biz konu, amaç ve yöntemlerini göz önünde bulundurarak Tefsir Usulünün Fıkıh Usulünün etkisinden kurtarılması gerektiğini iddia edecek, tefsir ruhuna uzak yöntemlerin tefsire bir katkısının olmayacağını gerekçelendirmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Tefsir, Tefsir Usulü, Fıkıh Usulü

Abstract: In the first period of Islam there wasn't any problem to understand the Quran, that's way there wasn't need for a detailed interpretation methodology. But after a while, because of the social, political and culturel reasons there appeared problems to understand it. Although some of these problems were solved by means of Jurisprudence, the Jurisprudence was unefficient to solve the interpretation problems. However, the Interpretation Methodology was affected in this process in a great deal due to the classical Jurisprudence. The Interpretation Methodology was nearly the same with Jurisprudence. In this article, we'll claim that the Interpretation Methodology should be saved by regarding its subject, aim and methods from the Jurisprudence and we'll try to prove that the far methods from the soul of Interpretation wouldn't contribute to the commentary.

* Bu makale ilk olarak İlim Yayma Vakfınca 18-23 Ağustos 2008 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi'nde "*Tefsir Usulünün Fıkıh Usulünden Arındırılması Gerektiğine Dair*" başlığıyla sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilmiş, kısaltılmış ve makale formatına indirgenmiş halidir.

Key Words: Quran, Commentary, Interpretation Methodology, Jurisprudence

Giriş

Tefsir Usulünün, Fıkıh Usulünün etkisinde kaldığı bir gerçektir. Bu makalede Tefsir Usulü'nün, Tefsire doğrudan veya dolaylı herhangi bir katkısı olmayan gereksiz usul kurallarından arındırılması gerektiği iddia edilecektir. Açık lafızlar, delalet, tearuz, nesh vb. konulara kısaca değinilecektir; neshin, problem çözümede hukuki bir yöntem olduğu, Kur'an ilimleri bağlamında tartışılabilir Tefsire bir katkısının olmadığı ileri sürülecektir. Hepsinden önemlisi Kur'an ayetleri ve delaletleri arasında herhangi bir çelişki ve tearuzun bulunmadığı savunulacaktır. Bu çalışmada Halid Abdurrahman el-Akk'ın, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduh* adlı eseri temel örneklem kaynağı olacaktır.

Suyuti, öğrenciliğinde önceki âlimlerin neden kapsamlı bir Kur'an ilimleri ve Tefsir Usulü yazmadıklarına hep hayret eder ve hayıflanır; bunun üzerine *el-İtkan*'ı yazmaya niyet eder.¹ Kanaatimize göre Fıkıh ve Hadis usulüne göre Tefsir Usulü'nün konu ve yöntemleri itibariyle daha az hacimli olması veya daha az gelişmişliğinin en büyük nedeni, onun ilgilendiği Kitab'ın kendi öz mahiyeti ve tabiatıdır. Zira o, fetvalar bilgisi gibi karışık değildir; açık, sade ve mübindir. Aynı şekilde hadis sahasındaki ihtilaf, çelişki, tearuz, sened problemleri ve rical tenkidi gibi tarihî ve ilmî arızalara da maruz kalmadığından onun çok gelişmiş veya kapsamlı zor bir usule de ihtiyacı yoktur. Çünkü Kur'an ekseriyeti itibariyle çok kolaydır. Dolayısıyla Tefsir Usulü'nün az, sade ve küçük olması bir eksiklik olarak kabul edilmemelidir; zira aksi, Kur'an'ın muhkem ve mübin sıfatlarını anlamsız kılar.

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

Mevdudi bu gerçekliğin altını özellikle çizer: “Kur'an; dil, söylem, üslup, ifade şekli, ele aldığı konular, anlatım tarzı vb. bütün alanlarda kendine has bir kitaptır. Yeryüzünde ona benzer bir kitap bulmak mümkün değildir. O, birçok tarihsel ve sosyal olaydan bahsederken onların tarihsel arka planını anlatmaz. Ayetlerin özel nüzul sebebine yer vermez. Sıradan bir okuyucu, parçalar halinde bazı hikmet cevherleri bulsa da Kur'an'ın değerli

¹ Celeleddin Abdurrahman es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesir, Dimaşk 1996, 1, 3.

hazinelere tam olarak yararlanamaz; Kur'an'ı iyi anlayabilmek için her şeyden önce zihni arındırma yapmalı; bir takım ön kabulleri silip atmalı, Kur'an'ın tabiatını, amacını, ana fikrini ve incelediği ayetlerin arka planını iyi bilmelidir.²

Makalenin alt yapısının oluşması açısından Tefsir ve Fıkıhın her ikisinin ayrı ayrı konu, amaç ve yöntemleri itibarıyla kısaca hatırlatılmalarında yarar vardır. Bilindiği gibi “Tefsir” kelimesi; açıklamak, ortaya çıkarmak, üstü örtülmüş şeyi açmak,³ müşkil lafızdan kasd olunanı ortaya çıkarmaktır.⁴ Kur'an metninin anlamlarının bilinmesi⁵ veya muradının açıklanması⁶ şeklinde de tanımlanmıştır. Görüldüğü gibi “açıklama”, “anlam” ve “muradın ortaya çıkarılması” bu tanımların ortak paydasını oluşturmaktadır. Konusu da; lafız ve mâna olarak Kur'an'ın bütünüdür.⁷

Fıkıh ise: Bilmek ve fehm etmektir. Bu kavram ilim çevrelerinde salt “mükelleflerin yapması gereken (*vacib, mübah, haram, mendub, mekruh, sahih, fâsîd, bâtıl, kaza ve eda gibi*) ahkâm bilgisi” olarak genel kabul görmüştür. Tüm bunları açıklamak da fakihin görev ve sorumluluğundadır.⁸ Kısaca fıkıh, şer'î-amelî hükümleri tafsilî delillerine dayanarak bilmektir.⁹ Konusu: Helal, haram, mekruh ve vacib olma yönünden insanların işlerine ait hükümler ve bunların dayandığı delillerdir.¹⁰

Fıkıh Usulü: Bütün bu hükümlerin delillerini bilmek, bu delillerin ahkâma nasıl delalet ettiklerinin tümel metotlarını bilmektir. Şer'i deliller Kitap, sünnet ve icma olunca bunların (sübutu) bulunması, sıhhat dereceleri, delalet tarzları gibi meseleler Fıkıh Usulü diye tabir edilir.¹¹ Fıkıh Usulü, Fıkıhın delilleri ve bu delillerin şer'i ahkâma delaletlerinin gerekçesinden bahseden bir ilimdir.¹² Müctehidin şer'i-amelî hükümleri tafsilî delillerinden

² Ebu'l-A'la Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, (çev. M. Han Kayani ve arkadaşları), İnsan Yay., İstanbul 1996, I, 17. Tefsirde bağlamın önemine dair bkz. M. Zeki Duman, *Beyanu'l-Hak*, Fecr Yay., Ankara 2006, I, 17-18, özellikle 26 nolu dipnot; ayrıca bkz. Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay. Ankara 1996, kitabın bütünü, özellikle s. 110-127; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay, İstanbul 1993.

³ Cemaleddin Muhammed İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru Sader, Beyrut 2000, XI, 180.

⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, IV, 369; Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Erkam, Beyrut, trs, I, 10; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1983, s. 214.

⁵ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, I, 12.

⁶ Muhyiddin el-Kafiyeci, *Kitabu't-Taysir fi Kavaidi İlmi Tafsir*, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 4.

⁷ Rağîb el-İsfehâni, *Mufredatu Elfazi'l Kur'an*, (tah. S. Adnan Davudi), Daru'l-Kalem, Dimaşk 2002, s. 636; Kafiyeci, *Kitabu't-Taysir*, s. 15.

⁸ Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, (tah. M. Süleyman el-Aşkar) Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1997, I, 35.

⁹ Muhammed Ebu Zehra, *Fıkıh Usulü*, (çev. Abdulkadir Şener), Fon Matbaası, Ankara 1979, s. 14.

¹⁰ Ebu Zehra, *Fıkıh Usulü*, s. 14.

¹¹ Gazali, *el-Mustasfa*, I, 36.

¹² Ali b. Muhammed el-Amidi, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, Daru's-Samii, Riyad 2003, I, 21.

çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe *usulu'l-fikh* denir.¹³ Hukuk fikrinin inkişafı ve kanunların daha ilmi yöntemlerle anlaşılması için usûl-ü fıkha ihtiyaç vardır.¹⁴ Ancak bu ihtiyacın çapını ve oranını iyi ayarlamak lazımdır. İbn Haldun aşırı usul ve kural vazetmenin sakıncalarına haklı olarak şöyle değinir: “Kısa insan ömründe ölçüyü aşan alet ilimleriyle meşgul olmak, ömrü boşa geçirmek ve faydasız bir işle meşgul olmak haline gelir. Sonraki alimlerin nahiv ilminde, mantık ilminde ve hatta Fıkıh Usulünde yaptıkları buna örnektir. Çünkü bu alimler, bu ilimlerde söylenenlerin çerçevesini son derece genişletip ayrıntılandırmışlar, meselelerini dallandırmışlar ve sonuçta bunları alet ilim olmaktan çıkarıp bizzat amaç ilim haline getirmişlerdir. Bundan dolayı o ilimlerde, bizzat amaç olan ilimlerde hiç de gerek duyulmayan görüşlere ve meselelere yer verilmiştir. Bu ise bir çeşit boş ve faydasız şeylerle meşgul olmak anlamına gelir.”¹⁵

Fıkıh usulcüsü, Kitap, sünnet ve diğer delilleri inceler; bu delillerin durumlarına, amm, hass, emir, nehiy, mutlak, mukayyed gibi değişik şekillerden hangi hal üzere bulunabileceklerine bakar ve bunlardan her birinin hükmünü açıklayan kurallar koyar. Mesela Kitap ve sünnette mevcut emirleri inceler ve bunların hangi hükmü gösterdiğini araştırır. Araştırma sonunda anlar ki “emir” “memurun bih”in vacip olduğunu göstermektedir. Böylece “*el emru yedullu ala'l vucub*” “emir vucuba delalet eder” kuralını koyar. Aynı şekilde nehiyleri inceler; “*en-nehyu yedullu ala't-tahrim*” “nehiy haram kılmaya delalet eder” kuralını koyar.¹⁶

Fakih ise, ferî bir olayın hükmünü tesbit etmek istediğinde sözünü ettiğimiz usul kurallarını alır o ferî olayla ilgili delile (cüzi/tafsili delile) uygular. Böylece o delilin hangi şeri hükme delalet ettiğini ortaya koyar. Mesela fakih, namazın hükmünü tesbit etmek istediğinde namaz ile ilgili tafsili delilleri araştırır ve *وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ* “ve *akimu's-salat*” “namazı kılın” ayetini bulur. Bu cüzi delile bakar ve bu delilde namaz kılmanın emredildiğini görür. Bu durumda “emir vucuba delalet eder” şeklindeki emrin hükmünü açıklayan usul kuralını kullanır ve bilir ki buradaki *وَأَقِيمُوا* “*akimu*” emri emredilen şeyin vacib kılındığını göstermektedir. Böylece fakih, namazın vucubuna hükmeder ve “namaz vaciptir” der.¹⁷

Görüldüğü gibi usulcünün görevi, icmali delilleri inceleyip müctehidin tafsili (her bir olayla ilgili) delillerden cüzi hükümler çıkarmasına yardımcı olacak küllî nitelikte kurallar tesbit etmek ve bu kuralları şer'i delillerle ispatlayıp sağlam temellere oturtmaktır. Fakihin görevi ise tafsili delilleri

¹³ Amidi, *el-İhkam*, I, 21; Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İ. Kafi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2006, 28.

¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, Örnek Matbaası, Ankara 1955, s. 137.

¹⁵ Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), İmaj AŞ. Ankara 2004, II, 789.

¹⁶ Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 30.

¹⁷ Zekiyuddin Şaban, *age*, s. 31.

incelemek ve usul kurallarını uygulayarak bu delillerden cüzi hükümler çıkarmaktır. Usulden gaye de şer’i-amelî hükümleri tafsilî delillerinden çıkarabilmeyi sağlamaktır.¹⁸ Bu yönüyle Fıkıh Usulü bir felsefe olmayı hak etmektedir.

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

Tefsir ilmini Kur’an karşısında parçacı kılmayan ve bütünden uzaklaştırmayan şey ise onun konu, amaç ve yöntem itibarıyla Kur’an’ı bir bütün olarak ele alıp inceleyen tabiatıdır. Tefsir ve Usulü, cüzi meselelerde diğer ilim dallarına karşı kısmen bir zaaf ve eksiklik içinde olsa bile, bütünlükçü bir anlama, anlamlandırma ve beyan açısından diğer branşlara karşı mutlak bir üstünlük sahibidir. Bu, insanların ne ile meşgul oldukları, zihin ve melekelerinin kazandığı reflekslerle ilgili hem bilimsel hem de psikolojik gerçeklikle alakalıdır. Akli ve ilmi faaliyet halindeki özne, herhangi bir konu ve alanda yoğunlaştıktan sonra bir yerde durur; çevreye, olay ve nesnelere oradan bakar. Herkesin durduğu yer kendisine farklı bir bakış açısı kazandırır; farklı bakış açısı ise farklı şeyleri görmeyi sağlar, farklı şeyleri görenler asla aynı şeyi söylemiş sayılmazlar. Fıkıh ve Usulü ile bakmayı meslek edinen bir özne çoğu kez ayetlerin tefsir ve beyanına ilişkin bir mental yapı ve duruşa sahip değildir; zira o sadece hüküm, istinbat ve istidlalle ilgilidir. Bakışı da ona göredir.

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

Diğer taraftan, sağlıklı Kur’an okumaları sadece “*emir vücup ifade eder, namaz da emr edildiğinden şu halde namaz vaciptir*” önermesi ile bitmemelidir. Namaz niçin vaciptir? Namaz nedir? Cahiliye devrindeki namaz nasıldı? Kur’an’ın istediği namaz nasıldır? Farkı nedir? Onun (salât) semantik alanı nedir? Namazın günlük ve sosyal hayattaki yansımaları nelerdir? Namazla ilgili gelen ilk ve son ayetlerde ne gibi nüanslar vardır? Onun ahlâk ve psikoloji ile ilişkisi nedir? Kur’an’da hangi bağlamlarda

¹⁸ Zekiyuddin Şaban, age, s. 31.

emredilmektedir vb. Fıkıh Usulü'nü ilgilendirmeyen konular da kanaatimizce önemlidir. Bu yüzden Fıkıh Usulü hukukta muazzam bir aktivite yaratmış olsa bile, tefsirde böyle bir rüzgârı estirmesi zordur. Şimdi bunu gerekçelendirmek için lafız kategorisinden “kapalı” olanları bir tarafa bırakarak uzatmamak için sadece “açık” lafızlar üzerinde duracağız.

A. AÇIK LAFIZLAR

1. Zâhir

Kimi fıkıh usulcüsüne göre açıklık bakımından Kur'an ayetleri; zahir, nass, müfesser ve muhkem¹⁹ şeklinde dört tür bir sınıflandırmaya tabidir. Kur'an-ı Kerim'in bizatihi kendisinde “Muhkem” hariç böyle bir tasnif bulunmamakta, bu kavramlar geçmemektedir. Cumhur ise açık lafızları zahir ve nass olarak ikili bir sisteme oturtmuştur. Bunlar da usulcüler arasında ihtilafli meselelerdir. Iraklılarca zahir addedilen bir ayet cumhur tarafından çoğu kez zahir olarak nitelendirilmemiştir. Dolayısıyla bu kavramlar mutlak kabul görmüş terimler değil, usulcülerin kendi kavramlaştırmalarıdır.

Zâhir; “lafız, dışarıdan bir karineye gerek bırakmadan, tahsis, tevil ve neshe de ihtimali olarak kendi ibaresiyle bir mana ifade eden sözdür.” Halid el-Akk'ın *Usulü'ı-Tefsir* kitabından alıntılıdığımız bu tanımın aynısını Hallaf'ın *Fıkıh Usulü* kitabında da bulmak mümkündür: Zahir: İstenilen manasının anlaşılması yabancı bir nesneye dayanmadan kastedilen manayı kendi siygasıyla gösteren sözdür. Anlaşılan manası için söylenmiş değildir. Ve yorum ihtimali vardır. Yorumdan kasıt da mutlak ise takyit edilebilen, neshe açık, amm ise tahsis edilebilen, hakikat ise mecaza hamledilebilen söz demektir.²⁰

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

وَأَنْ خَفْتُمْ إِلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَاتَّخِذُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مِثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ
 خَفْتُمْ إِلَّا تُغَدِّلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَنِي أَلَّا تَعُولُوا
 “Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helal olan) kadınlardan ikişer üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun yoldur.”²¹

¹⁹ Ali b. Muhammed Pezdevi, *Usul*, Dersaadet, 1308, I, 34.

²⁰ Abdulvahhab Hallaf, *İlmü Usulü'l-Fıkıh*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1973, s. 311-312.

²¹ Nisa, 3.

Tefsir Usulü'ne göre bu ayette kapalı kavramlar ve izaha muhtaç hususlar olarak “kıst” ve “adalet” kavramları, nikâh kavramı, ikişer, üçer, dörder almanın anlamı, birle yetinme ve ayetin sonundaki “avl” kavramlarıdır. En önemlisi bu kavramların Kur'an bütünlüğü içinde izahıdır. Sonra bu kavramların etimolojisi ve semantiği, sonra ayetin sebab-i nüzulü, daha sonra konu ile ilgili sahabe ve tabiin yorumları gelmektedir. Ayetin Tefsir Usulü budur. Aksi takdirde bu ayet, Fıkıh Usulü'ndeki zâhir ayet kategorisine sokulmakla, delaletinin açık olduğu söylenmekle tefsire nasıl bir katkı sunduğu veya sunacağı merak konusudur. Sonra “muhkem” bir ayete “zâhir” denmekle tefsire hiç bir yenilik de getirilmemektedir. Bu yaklaşım, Fıkıh Usulü için bir anlam ifade etse de söz konusu ayetin beyan ve tefsirine bir katkı sunduğu söylenemez.

Tefsir Usulü yazarı Halid el-Akk'a göre, bu ayet zâhir olmakla evlenmenin mubah olduğunu açıkça göstermektedir. Bu açıklık da dışarıdan bir karine yolu ile değil fakat ayetin kendi lafzından anlaşılmaktadır. Bununla beraber bu ayet mahza bunları söylemek için gönderilmemiş; fakat evlilikte son sınırın dört eş olduğunu ve adalet yapamama ihtimalinde de tek eşle yetinmeyi bildirmek için vahyedilmiştir.²² Bu ifadelerin, konusu ve amacı itibariyle tefsir için değil fakat fıkıh ve ahkâm için kaleme alındığı gün gibi ortadadır. Çünkü bu söylemde “mübah” ve “sınır” belirlemesi yapılmıştır. Bunlar da hukuki yargı ve ifadelerdir. Kanaatimizce Buradaki zâhir, tefsir açısından hiç de zâhir olmamıştır. Zira tefsir açısından yukarıda saydığımız meselelerin hiç birine bir açıklık ve izah getirmemiştir.

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

Aynı şekilde Halid el-Akk'ın *Usulü't-Tefsir ve Kavaiduhu* eserinde geçen, “*sahih bir delille tahsis, tevil ve nesh edilmedikçe zâhir hükümle amel etmek vaciptir. Bu yüzden onunla her türlü hadler gerçekleştirilir, cezalar uygulanır*”²³ şeklindeki ibare ve söylemin hangi alanla ilgili olduğu ehince takdir edilmelidir. Dolayısıyla tefsir mantığı açısından bu ayetin kategorik olarak zâhir olması ile olmaması arasında bir fark kalmamaktadır. Şu halde Fıkıh Usulü'nün bu ayeti zâhir sayması, anlama ve beyana bir katkıda

²² Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulü't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Daru'n-Nefais, (II. Baskı), Beyrut 1986, s. 327.

²³ el-Akk, *Usulü't-Tefsir*, s. 328.

bulunmamaktadır. Kategorik düşünmeye şartlananlar için Kitab'ın kendi tasnifi olarak onun muhkem olduğu beyanı ile yetinilebilir. Bu kavramın, Tefsir Usulünde ne kadar gerekli olduğu, hangi ayeti veya ayetin hangi kısmını tefsir edip anlaşılır kıldığı sorusuna tatmin edici bir cevap bulmak mümkün gözükmemektedir.

2. Nass

Usulü't-Tefsir ve Kavaiduhu eserinde “nass” tanımı şöyle yapılmıştır: “Söylenildiği manaya, hükme açıkça delalet eden sözdür. Bununla beraber zâhir lafza göre tahsis ve tevil ihtimali daha azdır. Peygamber döneminde neshi de mümkündür.”²⁴ Bu kavrama bir de Fıkıh Usulü kaynaklarından bakalım: “Kendi siygası ile söylenişine sebep olan asıl manayı gösterir ve yorumlanma ihtimali olur.”²⁵ Ne zaman lafızdan ilk bakışta anlaşılana, istenen mana olur ve onu anlamak yabancı bir şeye dayanmaz ve bu mana sözün söylenmesinin sebebi ise bu lafız o manayı kastediyor demektir. Yüce Allah'ın *وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا*”²⁶ “Allah alışverişini helal ve ribayı haram kıldı”²⁶ sözü alışveriş ile riba arasındaki benzerliği kaldırmada nasstır (kasıtlı sözdür). Zira bu mana ilk bakışta lafızdan anlaşılana ve söylenişinden kastedilen bir manadır.²⁷

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

Hallaf'ın usulündeki “alışverişin helal ribanın haram kılınması arasındaki benzerliğin kaldırılmasına yönelik kasıtlı bir sözdür (nass)” şeklindeki şerhi, hukuk mantığına dayalı bir söylemdir. Çünkü ticaret ile faizli akitler bir olamaz. Dikkat edilirse bu ayetle yani “alışveriş mubah

²⁴ el-Akk, *Usulü't-Tefsir*, s. 329.

²⁵ Hallaf, *İlmü Usulü'l-Fıkıh*, s. 312.

²⁶ Bakara, 275.

²⁷ Hallaf, *İlmü Usulü'l-Fıkıh*, s. 312.

ancak faizli (ekstradan) para tahsili caiz değildir” şeklinde hukuki bir değer oluşturulmaktadır. Neticede söz haram ve helale, meşru ve gayri meşru düzleme kaymaktadır ki, bu da hukuki bir alandır. Bu işin adı da hukuktur, tefsir değildir. Tefsir, bilindiği gibi sözün izahını yapar; helal ve haram, deliller veya onlara götüren ipuçları ile uğraşmaz. Zira beyan sahası bellidir. Ayetin başka ayetlerdeki açılımı nedir? Hz.Peygamber bu ayeti nasıl anlamış veya sahabe nasıl anlamıştı? Şayet dirayet tefsiri yapılacaksa o zaman da bey’ ve ribanın anlamları, ayetin sebep-i nüzulü, cahiliye devri uygulamaları vb. sosyal ve tarihi yönlerden ayet izah edilir, anlaşılır kılınmaya çalışılır. Bu, tefsir olur. Fakat ayetin delaletinin asıl maksadı veya ayetin kategorik olarak daha kuvvetli olduğu veya hükmünün diğer ayetlere göre “tahsis, tevîl ve neshe daha az ihtimalli bulunduğu” şeklindeki yorumlar ve betimlemeler onun tefsirinden ziyade hukuk içindeki kıymet ve değerini gösteren fikhî mülâhazalardır.

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

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

Tefsir Usulü yazarı Halid el-Akk’ın, “nass”ın izahında Serahsi’ye²⁸ istinaden yaptığı izah tam bir fıkıh usulü izahıdır. Şöyle der el-Akk: *وَالْمُطَلَّاتُ يَبْرَبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ فُرُوعٍ* “Boşanan kadınlar üç kar’ (adet) süresi beklerler...”²⁹ ayetindeki bekleme şartı nasstır. Ayet bunu bildirmek için gelmiştir. Bu nass ve zâhir ayetler karşılaştırıldığı zaman zâhir ve nass ayetlerin hükmünün aynı olduğu, her ikisinde de emre veya nehye uyulması gerektiği açıktır;

²⁸ Ebubekir Muhammed es-Serahsi, *Usulu’s-Serahsi*, Daru’l Marife, Beyrut 1997, I, 164-165; el-Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 330.

²⁹ Bakara, 228.

ancak nass ifadeye bu açıklık daha fazladır. Dolayısıyla bir hükme delalet konusunda nass daha kuvvetli olur ve kendisiyle amel edilmeye öncelik hakkı kazanır.³⁰

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

Akk'ın "nass"ın hükmü konusunda şu söyledikleri de tam bir hukuk mantalitesi ile yapılmıştır. "Onu tahsis, tevil veya nesh (Hz. Peygamber devrinde) edecek bir delil bulunmadıkça delaletinin gereğini yapmak vaciptir. Zâhirden farklı olarak burada bu (tahsis, tevil, nesh) ihtimaller daha azdır. Aynı konuda biri "zâhir", diğeri "nass" iki nass varsa "nass" olan tercih edilir; hüküm ona göre verilir, zâhir ayet de ona hamledilir. Böyle bir niteleme ile "müfesser ve muhkem" ayet "nass" ayetten ayırt edilir, çünkü bu ikisi teville müsait değildir.³¹ Ayetleri birbirine tercih etmek, delil bulma mantığından kaynaklanan hukuki bir yöntemdir. Zira tefsirde ayetler birbirine tercih edilmezler. Ayet, ayettir ilahi mesajdır. Ayetin şerh ve izahı yapılır. Fıkıhta, hukuk kaygısıyla ayetler delil hiyerarşisi bakımından farklı tasnif ve sıralamalara tabi tutulabilir; buna saygı duyulur; ancak aynı yöntem ve mantık Tefsir Usulüne de kopyalanarak adapte edilmemelidir; çünkü ayetin izahına bir katkıda bulunmamaktadır.

Burada bu tür hukuk yorumları "öğrencinin ufkunu açar, kültürüne katkı yapar" şeklindeki mülahazalar gerçekçi değildir. Çünkü bu bilgiler zaten Fıkıh Usulü okuyan bir talebe için yabancı konular değildir. Tekrar bir başka ders adı altında aynı şeyleri okutmak kanaatimizce bilim dallarının konuları, amaçları ve sınırlarının belirsizliği anlamına gelir. Bu da bilimsel alanda sınır ihlalleri ve sürtüşmelerine neden olabilir. İbn Haldun'un dediği gibi kitap veya şerh yazmanın amaçlarından biri de bir bilim dalının sınırlarını tesbit etmek, onu tertip ederek belli bir düzen ve sisteme oturtmaktır.³² Buna göre açık ve kapalı lafızlar, delalet, tearuz ve nesh konuları Tefsir Usulü Literatüründen çıkarılmalı, kendilerine ait bir alan olarak Fıkıh Usulüne özel kılınmalıdır.

Aynı şekilde "zâhir ayet, nass ayet üzerine hamledilir" ifadesi de tefsir açısından gereksizdir. Şayet aynı ifade "nass ayet, zâhir ayetin anlamını daha da açıklar" biçiminde olsaydı şüphesiz bu, tefsire katkı sağlardı. Ancak burada fıkıh usulcülerinin bütün çabası ayetin anlamı,

³⁰ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, s. 330.

³¹ el-Akk, *age*, s. 331.

³² İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 781.

beyanı veya izahından ziyade hangi ayetin hukukî kanaat ve hükme delil ve mesnet kılınacağıdır. Onların herhangi bir ayeti hamli ile Tefsir Usulü'nün aynı ayeti hamli arasında fark vardır; çünkü Tefsir Usulü'nde ayetin ayete hamli ancak onun beyanına, izah ve tefsirine bir fayda sağlayacaksa söz konusu olabilir. Bu da tefsir mantığı içinde; bu ayetteki kapalılık, falanca suredeki ayet ışığında incelendiğinde daha net anlaşılır hale gelebilir şeklinde ifade edilir.

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

3. Müfesser

Tefsir Usulü'nde yer alan şu malumata bakalım: “*Müfesser, tahsis ve teville ihtimali olmayan ancak Hz. Peygamber devrinde neshe müsait sözdür. Bu itibarla müfesser, hem zahirden hem de nasstan daha açıktır.*”³³ Örnek:

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

“*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar.*”³⁴

الرَّانِيَةَ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهْدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ “*Zina eden kadın ve zina eden erkekte her birine yüz sopa vurun; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, onlara acımayınız. Müminlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun.*”³⁵

Bu iki ayet müfesserdir; çünkü ilkinde iftira edene 80, ikincisinde ise zina edene 100 değnek cezası sayısal olarak açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu sayılara herhangi bir ilave veya çıkarma söz konusu olamaz. Onlar artık müfesserdir. Bu cezanın böyle sayısal olarak takdiri, onun tatbiki konusunda ne teville ne de tahsise müsait olmadığından bu sayıda değnek vurmamak gerekli bir emir olmaktadır.³⁶ Hallaf'ın Fıkıh Usulü kitabında da aynı ayet örnek olarak verilmiş ve bu ayetin neden müfesser olduğu izah edilmiştir.³⁷ Şimdi hangisi tefsir hangisi fıkıh usulüdür ayırt edilememektedir.

Buradaki mantık da aynıdır; neticede bir suç ve buna takdir edilen bir ceza söz konusudur. Ayete yaklaşım biçimi de bu cezanın miktarının değiştirilemeyeceği hususudur. Dolayısıyla ayet müfesser addedilerek

³³ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, s. 332.

³⁴ Nur, 4.

³⁵ Nur, 2.

³⁶ el-Akk, age, s. 332.

³⁷ Hallaf, age, s. 315.

hukuki sonucun buna göre oluşturulması istenmektedir. Amaç, ayetin kapalılığı veya açıklığı değil fakat “hükümün” bulunmasıdır. Gerçek anlamda bir tefsir yönteminde ise ayetin müfesser olarak tarif edilmesi ile yetinilmez. Her şeyden önce “remy, muhsanat, celd ve fisk” kavramları, bunların aynı ayet ve Kur’an’ın bütünlüğü içindeki anlam bağlantıları ve kullanım şekillerine ayetler bazında örnekler verilerek sözlük ve divanlardan istişhad ile bu kavramların etimolojik ve semantik tahlillerinin yanı sıra sebeb-i nüzuller, bu suçun cahiliyedeki durumu ve bunun çirkinliği vb. hikmetleri ile İlahî muradın tam anlaşılmasına yardımcı olacak tarzda tefsir denemeleri yapılır.

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

4. Muhkem

Muhkem; *açıklanmasına gerek olmayan net söz*,³⁸ “*müteşabih olmayıp, anlaşılmasında başka şeylere ihtiyacı olmayan ayet*” demektir. *İfade ettiği manayı açık, seçik ve kati olarak gösteren, tahsis, tevil ve neshe müsait olmayan lafız*³⁹ demektir. Fıkıh usulcülerine göre de muhkem; “*tevil ve neshe ihtimali olmayan ayettir.*”⁴⁰ Öte yandan muhkemin hükmünden bahsedilirken “*tearuz halinde muhkem ayetin tercih edilmesi tabiidir. Diğer açık lafızların hepsi muhkeme hamledilir.*”⁴¹ Zâhir, nass ve müfesser ayetler uygulanma ve hüküm belirtme açısından muhkem ayete hamledilir; onun içine sokularak hüküm itibariyle yok farz edilir.

Yukarıda geçen “*tearuz halinde muhkem ayetin tercih edilmesi tabiidir*” şeklindeki hüküm ilk bakışta son derece mantıklı ve masum gözükmektedir. Ancak tefsir mantığı ve usulü açısından biraz daha dikkatlice bakıldığında bu tarz bir nitelemenin pek de sağlıklı olmadığı görülür. Çünkü böyle bir yargı, her şeyden önce Kur’an ayetleri arasında bir çelişki veya uyumsuzluk bulunduğu izlenimi vermektedir. Bu, öğrenen zihin için ileride telafisi imkânsız sıkıntılar doğuracaktır. Oysa Kur’an, kendinin

³⁸ Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, (tah. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı), Daru’l Marife, Beyrut 1994, II, 199.

³⁹ el-Akk, age, s. 335.

⁴⁰ Serahsi, *Usul*, I, 181; Vehbe ez- Zuhayli, *Usulu’l-Fikhi’l-İslami*, Daru’l-Fikr, Dimaşk 1986, II, 323.

⁴¹ el-Akk, age, s. 337; Zekiyuddin Şaban, age, s. 420-421.

çelişkisiz olduğunu, ayetleri arasında asla bir ihtilaf veya tearuz bulunmadığını açıkça bildirmektedir.⁴²

Bazı araştırmacılar, hemen hemen bütün usulü fıkıh kitaplarında yer alan bu tearuz hakkında bunun şer'i deliller arasında var zannedilen öz ve mahiyet tearuzu ve çatışması değil, müçtehidin zannına dayalı zahirde öznel bir çatışmadır⁴³ şeklindeki bir yaklaşım içindedirler. Onlara göre sahih şer'i deliller arasında böyle bir çatışma tasavvur edilemez. Çünkü böyle bir durum İslam ahkâmının kendi içinde çelişki bulunduğu sonucuna götürür. Çelişki ise acz (kendi içinde tutarlı bir sistem kuramama) belirtisidir. Bunun yüce Allah hakkında düşünülmesinin imkânsız olduğu açıktır. Deliller arasında görülen çatışmaya gelince, bu, müçtehidin kendi anlayış ve kavrayışı ile varabildiği sonuç esas alınmak üzere, sadece zahirde tespit edilebilen çatışmadan ibarettir. Gırnata'lı ünlü usulcü Ebu İshak eş-Şatıbi (ö. 790), bu prensibi *el-Muvafakat* adlı eserinde belirttikten sonra konuyu geniş bir şekilde ele almış ve İslam hukukunda çelişkinin bulunmadığını ispat eden delillere doyurucu açıklamalar ile birlikte yer vermiştir.⁴⁴ Bununla beraber usul (fıkıh) kitaplarının çoğunda bu bahis vardır ve maalesef bu bahsin içinde ilk sırada da ayet tearuzu konusu işlenmektedir.

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

Gerçekte olmayan ancak varsayım da olsa ayetlerin tearuzu şeklindeki bir isimlendirmenin tabii olmadığı, Fıkıh Usulü kitaplarında verilen mahdut

⁴² وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

⁴³ Ebu İshak (İbrahim b. Musa) eş-Şatıbi, *el-Muvafakat*, Daru'l Marife, Mekke, trsz., IV, 118, 127, 131; Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İliminin Esasları*, s. 419, (İ. K. Dönmez'in düştüğü 652 nolu dipnot).

⁴⁴ Zekiyuddin Şaban, age, s. s. 419, (İ. K. Dönmez'in düştüğü 652 nolu dipnot).

sayıdaki ayet (!) örneğinden de anlaşılır. Dikkat edilirse verdikleri örneklerin çoğu hadis rivayetleridir, kıyas çelişkileridir.⁴⁵

Ebu İshak eş-Şatibi, İslam hukukunun ihtilafları çok olsa da sonuçta tümüyle tek bir asla racidir” dedikten sonra buna Kur’an’ın, ihtilafları, bölünmeyi reddeden ayetlerini delil yapar. İçtihadı ihtilafların da tabii olduğunu anlattıktan sonra bunların çelişki olmadığını anlatmaya çalışır. Sahabi ihtilaflarını da; “sahabi sözü delildir, bir sahabinin ichtihadı diğer bir sahabi sözüyle çatışsa bile delil olur” diyerek “ashabım yıldızlar gibidir hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz” hadisini delil yapar.⁴⁶ Sonra gerek ashabın gerekse de müctehid hatta normal âlimlerin ihtilaflarının bile rahmet olduğundan hareketle Kur’an’ı sahabe kavli ve içtihadlarla aynı kategoride değerlendirmesi, onları Kur’an’la aynı başlık altında ele alması, hem de furuun mutlaka usule uygun olduğunu⁴⁷ ispat etmeye çalışması -bu çelişkilerin hakiki değil izafi olduğunu belirtse de- ikna edici değildir. Çünkü Kur’an ve içtihadlar asla aynı özellikte değildir. Geline nokta da tearuz örneklerine geçebiliriz.

B. LAFIZLARIN TEARUZU

1. Zâhir ve Nassın Tearuzu

Fıkıh usulcülerinin bu konudaki yaklaşımlarının⁴⁸ aynısını yapan usulü’ t tefsir müellifi Halid el-Akk, Nisa suresi 24. ayeti ile 3. ayeti arasında bir çatışma var saymaktadır.⁴⁹

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

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

⁴⁵ Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Zekiyuddin Şaban, age, s. 422-423.

⁴⁶ Şatibi, *el-Muvafakat*, IV, 125. Ezher şeyhlerinden Muhammed Abdullah Dıraz bu rivayet için şu görüşlere yer vermiştir; İbn Hazm: Uydurma, mekzub ve batıl bir hadistir. Ahmed (b. Hanbel): Sahih olmayan bir hadistir. Bezzar: Peygamberden böyle bir şey duyulmamıştır. İbn Abdilber’den iki yorum vardır: 1. Hadis sahihtir. 2. Bu hadis delil olamaz, senedi zayıftır. Beyhaki: Onu mürsel olarak rivayet etmiştir. İbn Kuteybe: Meşhurdur ancak senedi zayıftır. Bkz. Şatibi, *el-Muvafakat*, IV, 76, (5 nolu dipnot). Kanaatimizce bu söz, sahabe arasındaki siyasi çekişme ve gerginliği azaltmak ve fitne yangınına söndürmek gibi iyi niyetle ortaya atılmış uzlaştırıcı bir sözdür. Ancak zamanla hadis zannedilmiştir. Böyle bir rivayet Kur’an’a terstir. Zira Kur’an’a göre hidayete iletme Allah, Kur’an ve Peygamberlere hastır.

⁴⁷ Şatibi, *el-Muvafakat*, IV, 127-128.

⁴⁸ Zuhayli, *Usulu’l-Fikh*, I, 324-325; *Keşfu’l Esrar*, I, 49.

⁴⁹ el-Akk, *Usulu’l-Tefsir*, s. 338.

وَأَنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ
 “Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız
 beğendiğiniz (veya size helal olan) kadınlardan ikişer üçer, dörder alın.
 Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın...”

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

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

2. Muhkem ve Nassın Tearuzu

Halid el-Akk kimi fıkıh usulcileri gibi bu kategoriye de yine Nisa suresi 3. ayeti ile Ahzab suresi 53. وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَرْوَاجَهُ. “Allah resulünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlanmanız ebediyen caiz olmaz...” ayetini örnek vererek “ve bu ikisi tearuz ettiğinde iki nasstan ikincisi muhkem olduğundan birincisi ikincisi üzerine hamledilir, ikincisi ile amel edilir”⁵⁰ demektedir.

⁵⁰ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, s. 339; Zuhayli, *Usulu'l-Fıkıh*, I, 326.

Takdir edilir ki ayetlere bu tarz bir kategorik niteleme ile yaklaşmanın da tefsire hiçbir katkısı yoktur. Ömründe tek bir defa bile Kur'an okuyan bir Müslüman, Hz. Peygamberin hanımlarıyla evlenilemeyeceğini bilir. Dolayısıyla nass veya muhkem betimlemesi pratikte kendi içinde bir anlam barındırmamaktadır.

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

3. Nass ve Müfesserin Tearuzu

Halid el-Akk ve diğer usulcüler bu kategori için Kur'an'dan ayet bulamamış, örnekleme hadislerden vermişlerdir.⁵¹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi hadis rivayetleri arasında tearuz olabilir; bu, Hz. Peygamberin çelişkili konuştuğu anlamına gelmez; fakat söz nakilcisi râviler ifadeyi çelişkili nakledebilirler. Neticede Kur'an, hıfz-ı İlahide olsa da hadis rivayetleri, sahabe hafızaları ve tabiinin hatırlaması İlahî korumanın garantisi altında değildir; hele hele o rivayetleri Hz. Peygamberden üç dört asır sonra derleyenler hiç değildir.

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

⁵¹ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, s. 339; Zuhayli, *Usulu'l-Fıkh*, I, 325; *Keşfu'l-Esrar*, I, 51.

sorgulamaya tabi tutmadan Tefsir Usulü'ne aktarmaları ise çelişkilerin ve hataların en büyüğüdür.

4. Müfesser ve Muhkemin Tearuzu

Halid el-Akk ve bazı fıkıh usulcülere bu kategoriye Talak suresi 2. ayeti ile Nur suresi 4. ayetini örnek vermişlerdir.⁵² Bir fıkıh usulcüsü olarak Vehbe ez-Zuhayli'nin bazı muhakkiklere dayanarak "aslında bu tür bir tearuzun misalleri yoktur" dedikten sonra, bazı usulcüler bu ayetleri örnek vermişlerdir⁵³ derken Tefsir Usulü yazan Halid el-Akk'tan daha dikkatli davranmıştır. Şimdi bu ayetlere bakalım. Talak suresi 2. ayet:

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

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

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

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

Halid el-Akk ve diğer usulcüler bu kategoriye de şöyle izah ederler: İlk ayet, adil olanların şahitliğinin kabul edilmesi gerektiği konusunda müfesserdir. Adil olmayanların şahitliğinin kabul edilebileceği anlamı taşımaz. Bu durumda iftira cezası (hadd-i kazf) almış kimse şayet tövbe etmişse o da artık âdildir dolayısıyla şahitliği kabul edilir. İkinci ayet ise içinde tebid (ebeden) lafzı sarıh bir şekilde bulunduğu muhkemdir. Dolayısıyla tövbe etmiş olsa bile iftira cezası almış ve bu ceza kendisine uygulanmış kişinin şahitliğinin kabul edilmemesini gerektirir. Bu yüzden ikinci (muhkem) ayet, birinci (müfesser) ayete tercih edilir. Böylece iftira cezası almış ve bu ceza kendisine uygulanmış kişi tövbe etse bile şahitliği kabul edilmez.⁵⁴

Her şeyden önce bu iki ayetin bağlamı farklıdır, konuları farklıdır. İlki, boşanma esnasında iki âdil şahit tutmayı emretmektedir. İkincisi ise namuslu kadınlara zina iftirasında bulunanların şahitliğini asla kabul etmemeyi emretmektedir. Bu iki ayet aynı şeylerden bahsetmemektedir. Dolayısıyla istenen şahitliğin de aynı mahiyette olması gerekmez. Sonra ilk ayette kabul edilemeyecek şahitlikten bahsedilmemekte sadece emir ifadesi kullanılmaktadır. İkinci ayette ise "iftiracıların şahitliğini asla kabul etmeyin" şeklinde bir sıfatla mukayyet şahitlikten bahsedilmektedir. Halid

⁵² el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, s. 339; Zuhayli, *Usulu'l-Fıkıh*, I, 325.

⁵³ Zuhayli, age, I, 325.

⁵⁴ el-Akk, age, s. 339.

el-Akk'ın (ve bazı usulcülerin), “kazf haddi almış kişi tövbe ettiğinden adil olmaktadır” şeklindeki değerlendirmesi Nur suresinin 5. ayetine göre doğrudur. Zira o ayette Cenabı Hak tövbe edenleri istisna etmiştir. Ancak o, bu durumu ikinci ayetteki “*onların şahitliğini ebediyen kabul etmeyiniz*” ifadesindeki fiilî duruma aykırı görerek bir çelişki vehmine kapılmakta ve çözüm olarak da ikinci ayet muhkem olduğundan ve onunla amel edilmesi gerektiğinden yola çıkarak kazf suçu işlemiş kimsenin tövbe etse dahi şahitliğinin kabul edilmemesi gerektiğini iddia etmiştir.

Nur suresi 4. ayeti son derece muhkem olabilir. Ancak bunun muhkem olması hemen peşinden gelen 5. ayeti göz ardı etmeyi gerektirmez. Esasen o da en az onun kadar muhkemdir. Nitekim

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ “Ancak bundan sonra tövbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir.” buyrulmuştur. Örneklemede kullandığımız *Usulü't-Tefsir* müellifi, fıkıh usulcülerinin bu tarz tasnif ve değerlendirmelerine kayıtsız şartsız ve sonsuz bir itimatla teslim olmayıp bir sonraki ayete baksaydı, murad-ı İlahîyi görme imkânı elde ederdi. Bu ayete göre, kazf haddi uygulanmış kişi tövbe ile tekrar udul sıfatını elde edebilir ve şahitlikte bulunabilir. 4. ayetteki tebid (ebeden) lafzı bir sonraki ayetin hükmünü iptal etmek için değil, sözü tekid etmek, kuvvetlendirmek ve onu vurgulamak içindir. Bununla beraber bu usulcülerini bu konuda bir tek şey haklı yapabilir; o da Nur suresi 5. ayetinin yokluğudur. Buna imkân olmadığına göre hiçbir ayet, fıkıh veya Tefsir Usulünün sistem ve paradigmalarına feda edilemez. Ayetleri artırma veya eksiltme şansımız olmadığına göre yapılacak tek şey, geleneksel sistematığı sorgulamak, yeniden tekrar tekrar gözden geçirmektir.

Taberi, İbn Kesir vb. muteber rivayet tefsirlerinde söz konusu (Talak, 2)⁵⁵ ile (Nur, 4-5)⁵⁶ ayetleriyle ilgili olarak bütün ihtimaller düşünülmüş; ancak onlar ayetleri anlamlandırıp yorumlarken fıkıh usulcülerinin yaptığı gibi muhkem-müfesser kategorisini zorunlu bir esas olarak almamış, buna gerek duymamışlardır.

Taberi, gayet ikna edici gerekçelerle tercihini birinci ihtimalden yani tevbe eden kazifin şahitliği kabul edilir, fasıklık nitelemesi de kalkar şeklinde kanaat belirten cumhurdan yana yapar.⁵⁷ Kanaatimizce de birinci görüş daha isabetlidir. Ebu Hanife'ye göre ise fıkıh sıfatı kalksa da şahitliğinin reddi ile ilgili hüküm geçerliliğini korur.⁵⁸ Ebu Hanife'nin, ikinci

⁵⁵ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, (tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki), Daru Hecr, Kahire 2001, XXIII, 36-40; Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Muhtasarı Tefsiri'l İbn Kesir*, (tah. Muhammed Ali es-Sabuni) Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1981, III, 514.

⁵⁶ Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, XVII, 161-172; İbn Kesir, *Muhtasar Tefsir*, II, 583-584.

⁵⁷ Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, XVII, 172.

⁵⁸ İbn Kesir, *Muhtasar Tefsir*, II, 584.

görüşü savunan Said b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basri ve İbrahim en-Nehai gibi Iraklı fakihlere son derece güvendiği⁵⁹ bir realitedir.

C. DELALET

Fıkıh Usulünün ana konularından olan delalet bahsi de çelişki ve tearuz üzerine kurulmuştur: İbare, işaret, mefhum ve iktiza delaletlerini içeren ayetler, herhangi bir tearuz durumunda delalet derecelerine göre kuvvetli olan kendinden aşağıda olana tercih edilmiştir.⁶⁰

1. İbare Delaleti

İbare delaleti; “lafızdan ilk anlaşılın anlamdır; sadece söz konusu anlam anlaşılın diye o söz söylenmiştir.”⁶¹ Pezdevi’ye göre “ibare delaleti ile istidlal etmek demek kelamın “*ma sika leh*”inin zâhiri ile amel etmek demektir. Yani ibarenin zâhirini uygulamaktır. Diğer taraftan vazedilen bir hüküm ya bizzat maksuttur veya tali dereceden maksuttur; bunların her ikisine de ibare (nass) delaleti denir.”⁶² Bu ifadeler delalet bahsinin de hukukla doğrudan ilintili olduğunu net bir şekilde göstermektedir. Nitekim gerek Halid el-Akk’ın Usulu’t-Tefsir’de gerekse Hallaf’ın Usulü Fıkıh’ta yaptığı izahlar ve verdiği örnekler ve gerekçeleri tamamen aynıdır. Her ikisi de Nisa suresi 3. ayeti ile Bakara suresi 275. (*Allah alışverişini helal, ribayı haram kılmıştır...*) ayetlerini örneklemde kullanmışlardır.⁶³

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

⁵⁹ Hüseyin b. Ali es-Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut 1976, s. 10.

⁶⁰ Pezdevi, *Usul*, I, 68; Serahsi, *Usul*, I, 236; el-Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 359. Delalet tarzları dört türdür: 1. İbare Delaleti 2. İşaret delaleti 3. Nass delaleti 4. İktiza delaleti. Cürcani’nin tanımına göre ayetin bizzat lafzından anlaşılın mana/hüküm “ibare”dir. Lafzından dolaylı anlaşılın hüküm “işaret”tir. Ayetin lügavi yapısından akla gelen hüküm “delalet”tir, ayetten dini olarak anlaşılın da “iktiza”dır.

⁶¹ el-Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 362.

⁶² Pezdevi, *Usul*, s. I, 68; el-Akk, age, s. 362.

⁶³ el-Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 363-364; Hallaf, age, s. 294-295. Özellikle Nisa suresi 3. ayet örneği.

doğruya kastedilen mana bildirilmek istenseydi, “alış veriş riba gibi değildir” derdi.⁶⁴

Bizim itirazımız genel olarak örneklerden sonra zikredilen hüküm kısmınadır. Nitekim ibarenin delaletinin hükmü hakkında aynen şöyle denmektedir: “Kesinlikle bu hükümle amel edilmelidir; bu tür bir delalet tüm delaletlerin en kuvvetlisidir; diğer delalet türlerinden herhangi biriyle karşı karşıya gelirse yani tearuz durumunda kesinlikle tercih edilir.”⁶⁵ Bu yargı ifadelerini usulü fıkıhçıların kendi yöntemlerini kullanarak tahlil edersek, bir başka ifadeyle bu hüküm ifadelerinin delaletini yaparsak şu sonuçlar ortaya çıkar: 1. Kur’an ayetlerinin delaleti farklıdır. 2. Aynı konuda delalet dereceleri farklı ayetler olabilir. 3. Delalet derecesi güçlü olan tercih edilir.

Ayetin vahyedicisi yüce Şari’ sözün anlamında bir bütün olarak kelimada çelişkili konuma düşmediğine, düşmeyeceğine göre delalette de çelişkiye düşmez. Zira delalet sözün dışında, ondan ayrı, bağımsız tek başına hükmi bir değere sahip değildir. Delalet; telazum, iktiza ve tabii sevk gibi illetlerle lafzın bizatihi kendisine bağlı ve ona bağımlı bir husustur. Sözün olmadığı yerde delalet de yoktur. Bu kuralları vazedener, aynı konuda delaletleri derece derece olup kimi daha kuvvetli kimi daha zayıf olan bir delalet örneği verememişlerdir. Söz gelimi, yukarıda geçen riba ile ilgili ayette iki tane delalet olduğu bunlardan birinin aslı, diğerinin ise tebeî olduğu söylenmektedir. İster tebeî, ister aslı olsun; bu iki delaletle çatışan başka bir riba ayeti var mıdır? Şayet varsa orada ne denmiştir? Alış veriş kısmen riba mıdır denmiştir? Ne denmiştir? İşte bunun cevabı (örneği) yoktur. Dolayısıyla fıkıh usulcülerini bu tearuz bahsine aldıkları ayetleri o kısımdan çıkarmalı, başlıkları da “Kitap dışında kalan delillerin birbiriyle tearuzu” şeklinde yeniden tertip etmelidirler. Bu tarz yaklaşım ve mülahazaların Tefsir Usulünden de bir an önce ayıklanması gerekir.

2. İşaret Delaleti

Örnekleme temel aldığımız Halid el-Akk’ın Tefsir Usulü’nün bu bahiste anlattıkları da tamamen *Usulu’t-Teşrii’l-İslami*, (Ali Hasebellah), *Tefsiru’n-Nusus* (M Edib Salih), ve *Keşfu’l Eşrah Şerhu Usuli’l Pezdevi* gibi Fıkıh Usulü kaynaklarından⁶⁶ alınmış tarif ve örneklerdir. وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ⁶⁷ “Kadınların yiyecek ve giyecekleri babalara aittir”⁶⁷ ayetinin ibare delaletine göre baba çocuğuna ve onu doğurana bakmakla yükümlüdür. Ayetin kelimelerinden ilk anlaşılın ve söylenişinden (siyak) anlaşılın budur. İşaret delaleti ile de şu anlaşılır. Baba muhtaç ise oğlunun malından karşılıksız alabilir. Çünkü çocuk kendisindedir. Çocuğun malı da

⁶⁴ el-Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 364; Hallaf, *Usul*, s. 294; Zuhayli, *Usulu’l-Fıkıh*, I, 349.

⁶⁵ el-Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 364.

⁶⁶ el-Akk, *age*, s. 365; Zuhayli, *Usulu’l-Fıkıh*, I, 350-351.

⁶⁷ Bakara, 233.

onundur. Ayette *المَوْلود لَه* “*mevludu leh*”teki “lam” harfi ile babaya nisbet yapılmıştır. “Sen ve malın babanıdır” hadisi de bu ihtisası ifade eder. Bu anlamlar işaret yoluyla akla gelmektedir.⁶⁸ Hallaf’ın Fıkıh Usulüne bakıldığında işaret anlamların Mısır Medeni Kanunu ile ceza hukukunda⁶⁹ nasıl işlediği ve esas olarak onun hukuk kuralı olduğu yakından görülür.

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

Bahsin sonunda işaret delaletinin hükmü olarak onunla amel etmenin vacip olduğu, şayet ibare delaleti ile tearuz olursa daha kuvvetli olduğundan ibare delaletinin tercih edileceği anlatılmaktadır. Bu yargısal ifadeler de hukuk mantığı ifadeleridir. Zira “hüküm, hükmü ile amel etmek, vâcib, zayıf delil, kuvvetli delil ve delil tercihi” gibi kavramlar tefsir alanına değil hukuk alanına ait terimlerdir.

Fıkıh Usulü’nün delalet tearuzunda verdiği örneklerden bu sistematığın ne kadar ekstrem ve Kur’an’ın ruhundan uzak kaldığı açıktır. Zuhayli’nin, işaret delaleti kuralına Bakara suresinin 178. ayeti ile Nisa suresinin 93. ayetlerini örnek vermesi gibi. Bu ayetlerden ilkinde *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ* “öldürenin öldürülmesi” yani “kisas” emri vardır. Neticede maddi, hukuki, mukabele-i bi’l misil cezası takdir edilmiştir. Ve bu cezanın dünyada verileceği de gayet açıktır. İkinci ayette ise *وَمَنْ يَقْتُلْ* “bir mümini kasden öldürenin cezasının ebedi cehennem” olacağı bilgisi vardır. Bu ayetler maalesef işaret delaleti kuralı gereği aralarında tearuz vehmiyle çatıştırılmakta ve tercih yöntemiyle sadece biri ile hukuk yapılmakta diğeri devre dışı bırakılmaktadır.

Zuhayli’nin (ve genel olarak fıkıh usulcülerinin) şu gerekçelerine bakıldığında bu durum net olarak görülür. Onlara göre birinci ayet sarih ibare delaleti ile amden adam öldürenin kisas edilmesinin vücubiyetine açıkça delalet eder. İkinci ayet ise işaret delaleti ile yani daha alt (tali) dereceden bir delalet ile -“ebedi cehennemde yanmayı” hak ettiğinden cezası artık uhrevi olduğundan- katile kisas yapmanın vacip olmadığına delalet eder. Bu da beyanî açıdan dünyada bir cezasının olmadığı anlamına gelir. Bu yüzden ibare ile sabit olan kisas hükmü, işaretle sabit olan hükme tercih edilir.⁷⁰

Kanaatimizce sonuç doğru ancak formül ve usul yanlıştır. Buradaki mantık, genel geçer bir kural olarak kabul edilirse o takdirde “katl” konusundaki bütün ayetler birbiriyle tearuz halindedir demektir. Aynı konuda nazil olup konuların farklı vechelerini aydınlatan farklı farklı mesajlar ve nüanslar bildiren ayetlerin hepsinin birbiriyle mütearız olması gerekir. Bu usul anlayışı, aynı zamanda herhangi bir konu ile ilgili olarak

⁶⁸ el-Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 365-367; Hallaf, *Usul*, s. 296.

⁶⁹ Hallaf, *age*, s. 297.

⁷⁰ Zuhayli, *age*, I, 352.

gelen bütün ayetlerin tek üslup, tek belagat, tek nahiv ve sarfî özellik, tek hükümlü kısaca her hususta aynı olmasını gerektirir. Bu ise Kur'an'ın evrensel belağî üslubunun, lügavî zenginliğinin kısaca bir edebiyat şaheseri olarak tüm i'caz özelliklerinin iptali anlamına gelir.

Kur'an aynı zamanda uhrevî cezalardan da bahseder. Bunlar arasında kanaatimizce ne ahkâm, ne ahlak, ne ceza, ne suç, ne de başka açılardan herhangi bir tearuz da bulunmamaktadır. Onun ayetlerinin hepsi bulunduğu bağlam ve makamda son derece hal ve duruma uygun mesajlar vererek doğru olanı gösterirler. Bir ayetin vurgusu veya kelimelerinin farklı olması, aynı konunun bir başka yönüne ışık tutması, onları birbiriyle mütearız kılmaz.

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

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

Bu usul ve mantık esas alınırrsa Maide suresi 32. ayeti de tali konuma düşer; çünkü onda da kısas emredilmemiş, bir durum tesbiti yapılmıştır: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا "Kim haksız yere bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur." Hukuk mantığına göre buradaki "bir canı öldüren kimse bütün insanları öldürmüş gibidir" ifadesinde hukuka aykırılık bulunduğu dahi iddia edilebilir. Zira hukukun temel kıstası, adalet ve eşitliktir. Buna göre "bir kişi"ye karşı "bütün insanlar" şeklinde soyut da olsa kurulan paralelliğe usulcüler ne diyeceklerdir? Salt hukuk mantığı ile ayete bakılırsa bu ayet de katilin kısas edilmesini sarahaten bildirmediğinden hatta işaret delaleti bile yapmadığından mütearız mı olacaktır? Bu ayete istinaden, İlahî murad kısası emretmiyor şeklinde bir karşı tez ileri sürülürse ne yapılacaktır? Çünkü ayetin sonunda "onlar aşırı giderler" ifadesi vardır; aşırı gidiyorsa ahirette cezasını bulacaktır... Ayette sarih bir ceza ifade edilmediğinden bu ayeti Bakara Suresi 178. ayeti ile ibare ve işaret delaleti açısından çelişkili mi addedeceğiz? Burada tefsir ruhu şu soruyu sormalıdır: Usulcü özne aradığı hükmü veya delili bulma uğruna ayetlerin bir kısmını böyle bir kenara bırakma hak ve salahiyetini nereden almaktadır?

3. Nass Delaleti

el-Akk, bu bahsi de tamamıyla Fıkıh Usulü kaynaklarından alıntılanarak ve hukukçu mantığıyla ele almıştır: “Dil bilenlerin anlamakta zorlanmayacağı gibi söylenene (*mantuk*) cari olan hüküm, söylenmeyene (*meskutun anı*) de sabit olması şeklindeki delalettir. İbare bir hükme delalet eder ancak bu ibareden anlaşılan hüküm söylenen sözde (*nass*) hiç telaffuz edilmemiş (sükut edilmiş-gayrı mantuk) başka bir vakaya veya meseleye de lügavî zorunluluktan dolayı hüküm olabilir. Bu *nass* delaletine bazı usulcüler “delalet delaleti” bazıları “*fahva'l hitab*” bazıları da “*mefhumu'l muvafakat*” derler.”⁷¹

“*Onlara öf bile deme...*”⁷² Bu ayetin ibare ve mantuku, çocuğun ana babasına hizmet ederken teeffüfünü, öf demesinin tahrimini açıklıkla bildirir. Ancak bu ayet sadece bu anlamlardan ibaret değildir. Arap dilini bilenlerin zihnine doğrudan geleceği üzere, mantuk, anlamın dışında kalan, onları dövmek veya sövmek gibi daha geniş dairede başka manalar da gelebilir. Zira bunlar öf demekten daha çok eziyet veren davranışlardır. İşte bu tarzda akla gelen anlamlara *nass* delalet denir.⁷³

Bu tür delaletler ayetlerden çıkarılabilir; neticede onlar da Arap dili ve belagatına uygun (*mantuk*) sözlerdir. Ancak fıkıh usulcileri ayetlere böyle yaklaşılar da neticede onlar işi hukuk alanına getirmektedirler. Bu gerçeklik, Hallaf'ın bu ayeti örnek vermesi, sonra Mısır Medeni Kanunu ile Mısır Ceza Kanunundan verdiği örneklerden ve konuyu kıyas meselesi ile irtibatlandırarak⁷⁴ verilecek hükme bağlaması ve paralellikler kurmasından rahatlıkla anlaşılmaktadır.

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

⁷¹ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, s. 368; benzer örnekler için bkz. Hallaf, *Usul*, s. 298; Subhi Salih, *Mebahis*, s. 299-303.

⁷² İsrâ, 23.

⁷³ el-Akk, age, s. 369; Hallaf, age, s. 298.

⁷⁴ Hallaf, *Usul*, s. 299.

aynı hammadde olarak pamuktan elde edilmesi zihin karışıklığı oluşturmamalıdır. Gömlek kumaş olmaktan çıkmış muayyen bir biçim ve forma bürünmüş özel olmuştur, artık başka bir iş, işlev ve şey için kullanılamaz hale gelmiştir.

4. İktiza Delaleti

İktiza, mahzuf, fakat mantukun maksudu doğrultusunda kastedilen anlama delalettir. Söylenen sözden daha fazlasını anlamının gerekliliğine delalet etme durumu.⁷⁵ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ “Size meyte haram kılındı”⁷⁶ ayetinde haramlık bizzat hayvanın cesedi ile ilgili olmayıp bir fiile müteallaktır ki o da “yemek”tir. Burada “yemek” fiili zikredilmemiştir. Bu meskut anlam, maksad doğrultusunda takdir edilmektedir ki, o da “meyteyi yemenin haramlığıdır.” İşte bu zikredilmeyen anlam, ancak nassın manasının iktiza ile içine aldığı bir anlamdır. Bir başka ifade ile yemek kavramı, gereklilikten iktiza ile söze (nassa) eklenmiştir. Bu da nass ile sabit olan gibidir. حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ امَّهَاتِكُمْ ayetinde de “Analarınız haram kılındı” demek onların nikahı size yasaklandı demektir.⁷⁷

Bütün bunların dilsel zorunluluklardan da anlaşılabilceği bir gerçektir. Zira bu, Arapların bir bütün olarak ifade biçimleri, üslup ve belagatlarından kaynaklanan tabii bir durumdur. Usulcülerin buna “iktiza” demeleri hukuk dili oluşturmağa yönelik olup tefsir alanında anlama ve fehme bir katkı sağlamamaktadır. Nitekim Zuhayli de tercihini cumhurdan (mantukun maksudu: mefhum) yana koymuş ve “ayetler, örfi mefhumu uygun anlamları esas alarak gelmiştir” diyerek şöyle izah getirmektedir: “Bu yüzden aynı olan nesneye yapılan izafet gerçekte o nesneye bağlı fiile yapılmıştır, burada da kastedilen, “meyte”nin yenmesinin haram olmasıdır. “Analarınızın haram olması” ifadesinden de nikâh fiilinin yasaklandığı açıktır. Burada icmal yoktur.⁷⁸

Halid el-Akk, iktiza delaletinin hükmü kısmında Serahsi’den ictibasla bu tür delaletin de diğerlerinden farkı olmadığı, ancak diğerleriyle tearuz halinde nass delaleti daha kuvvetli olduğundan bu delalete tercih edilir⁷⁹ demiştir. Bununla beraber ne bu son tearuza ne de diğer delaletlerin tearuzuna hiçbir ayet örneği verememiştir. Verilemez; zira Kur’an’ın mantukî çelişkisizliği aynı zamanda onun işaret, delalet, mefhum ve iktizasının da topyekûn birbiriyle çatışmadığı anlamına gelir.

Kur’an-ı Kerim’in, gerek kıssa, ahlak, kâinat ve halk (yaratma) hakkında verdiği bilgiler gerekse de ahkâm alanında vazettiği hükümler asla birbiriyle çelişkili değildir. Bu tearuz meselesi ne hikmetse ahlak,

⁷⁵ el-Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 371.

⁷⁶ Maide, 3.

⁷⁷ el-Akk, *age*, s. 371.

⁷⁸ Zuhayli, *age*, I, 347.

⁷⁹ el-Akk, *Usulu’t-Tefsir*, s. 374.

medeniyet, tarih ve kozmoloji alanında görülmez de hep ahkâm ve fıkıh alanında görülür; oysa en açık ayetler ahkâm ve hudud ayetleridir. Miras sahası ile ilgili ayetler bunun en güzel örneğidir. İnsanların en hassas olduğu nokta ahkâm ve hukuk alanı olup, dava ve hukuki sorunların çözümü için açık ve anlaşılır hukuki metinler lazım ve esas iken, ahkâm ayetleri söz konusu olduğunda bir sürü kapalı ayet türü ihdas edilmiş, bununla yetinilmemiş; onlar vehm eseri birbiriyle çatıştırılmıştır.

D. AYET TEARUZU

Zerkeşi, tearuz ve ihtilaf vehmini var eden ayetleri tek tek zikrederek hakikatte böyle bir çatışmanın olmadığını isabetle açıklamaktadır.⁸⁰ Gazali'ye göre tearuz tenakuzdur.⁸¹ Bununla beraber Gazali, delillerin tertibi ve tercihi konusunda şunları söyleyebilmiştir: “Müçtehid herhangi bir meselenin şer’i hükmü konusunda önce icmaa bakar; eğer problem icma ile çözülmüşse artık Kitap ve sünnete bakmasına gerek yoktur. Çünkü onlar neshi kabul ederler; fakat icmada nesh ihtimali yoktur. Çünkü Kitap ve sünnetekinin aksine oluşan icma (muhtemel) neshe karşı kesin bir delildir. Zira ümmet hata üzerinde icma edip birleşmez.”⁸² Bu çalışmayı var eden tam da bu mantık, bu söylem ve bu dildir.

el-Mustasfa’yı tahkik edip notlarla neşre hazırlayan Muhammed Süleyman el-Aşkar’ın, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi otoritelere atf yaparak gayet yerinde müdahale ettiği gibi, bu mülâhazalar Gazali’ye de ait olsalar kabul edilemezler. Çünkü Kitap ve sünnetin her ikisi de icmadan daha sahîh ve öndedirler. Her şeyden önce icma kuralının kaynağı ve dayanağı nasstır; sarîh nass daima evladır.⁸³

Bazı Fıkıh Usulü kitaplarında Bakara suresi 234. الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına evlenmeden dört ay on gün beklerler. Bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size bir günah yoktur. Allah yapmakta olduklarınızı bilir”⁸⁴ ayeti ile Talak suresi 4.

وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

“Kadınlarınız içinde adetten kesilmiş olanlarla, adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süresi ise yüklerini bırakmaları (doğum yapmaları) dır.

⁸⁰ Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 176-193.

⁸¹ Gazali, *el-Mustasfa*, II, 476. (i’lem enne’t-tearuz huve et-tenakud)

⁸² Gazali, *el-Mustasfa*, II, 471.

⁸³ Muhammed Süleyman el-Aşkar, *el-Mustasfa min İlmi’l-Usul*, II, 471, 1 nolu dipnot.

⁸⁴ Bakara, 234.

*Kim Allah'tan korkarsa Allah ona işinde bir kolaylık verir*⁸⁵ ayeti arasında tearuz bulunduğu iddia edilmektedir.

Çok ilginçtir; bu iki ayet arasında tearuzdan bahseden Zekiyuddin Şaban bu konudan hemen sonra nesh konusuna geçmektedir.⁸⁶ Bu da neshin, hukukî yöntemlerin tıkanmasından dolayı ihdas edildiğinin bir başka delilidir. Hallaf da usul kitabında nesih bahsinden hemen sonra tearuz konusuna girmektedir.⁸⁷ Maalesef Suyuti de bir Kur'an İlimleri ansiklopedisi olan *el-İtkan*'da aynı tertibe uymuş, nesh konusunun bittiği yerde tenakuz bahsine geçmiştir.⁸⁸

Tearuz sistematiğine göre bu ayetlerden ikincisi daha sonra nazil olduğundan birinci ayeti nesh etmiştir. Usulcüler bunu da Abdullah İbn Mesud'a isnad etmişlerdir. Bu iddiaya ikinci olarak da İslam hukukçularının çoğunun bu görüşte olduğunu delil yapmışlardır.⁸⁹

Bu delillerin hiç biri Kur'an ayetlerinin mensuh sayılmasına diğer bir ifadeyle, hükmünün iptal edilmesine yeterli bir kanıt değildir. Çünkü Abdullah İbn Mesud'a isnad edilen rivayet tek başına bir ayetin neshine delil olamaz. İbn Mesud'a yapılan isnad onda bitmekte, Hz. Peygambere ulaşmamaktadır. Zaten mensuh addedilen hiç bir ayetin Hz. Peygambere sahih sened ile ulaştığına dair sahih bir isnadın bulunmaması da neshin asılsız olduğunun en büyük delilidir. Kanaatimizce Kur'an'ın sübutunda mütevatir rivayet şartı esas alındığı gibi, onun ayetlerinin neshinde de aynı tevatüre dayalı haberler esas alınmalıdır. Ehlince malum olduğu üzere mensuh sayılan hiçbir ayetin böyle tevatüre dayalı bir senedi yoktur. Nitekim bu rivayette de İbn Mesud'un sadece adı vardır; ortada ne bir sened ne de muteber bir kaynak vardır. Sened adaptasyonu yapıp muteber bir kaynağa atıf yapılsa bile yine de ortada mütevatir rivayet olmadığından neshe gidilemez.

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

Zekiyuddin Şaban'a nisbeten Hallaf, tearuz bahsinde daha insafli ve isabetli söyler: "İki söz görünüşte çatıyacak olursa doğru, sağlam, birleştirici

⁸⁵ Talak, 4.

⁸⁶ Zekiyuddin Şaban, , *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 420-421.

⁸⁷ Hallaf, age, s. 366-372.

⁸⁸ Suyuti, *el-İtkan*, II, 723-724.

⁸⁹ Zekiyuddin Şaban, age, s. 421.

ve uzlaştırıcı bir yolla aralarını bulup uzlaştırmak için araştırmak ve çalışmak (içtihad) gerekir. Sonra tercihe başvurulur, sonra her ikisinin geliş tarihleri bilinirse sonraki öncekini nesh eder; eğer tarihleri bilinmezse her ikisi ile de iş görülmez.”⁹⁰ Bu izahlarından sonra bu iki ayeti örnek verir ve şu yorumu yapar: “Dikkat edilmesi gereken nokta iki ayet veya iki sahih hadis arasında veyahut bir ayet ve sahih hadis arasında gerçek bir çatışma görünürse bu ancak görünürde bir çatışmadır; gerçek bir çatışma değildir. Bu, Şariin hikmetine aykırıdır. Vahiy, çelişkiden münezzehtir. İctihadla kastedilen hukuki manayı bulmak gerekir. Böyle zahiri bir çatışma uzlaştırma ile giderilir. Yukarıda geçen iki ayetin arasını şöyle bulmak mümkündür: Kocasını ölen gebe kadın bu iki süreden en uzak olanı bekler. Eğer dört ay on gün geçmeden doğursa, dört ay on günü bekleyerek iddetini doldurur. Eğer dört ay on gün geçtikten sonra doğursa doğuracağı güne kadar bekler.”⁹¹

Halid el-Akk, Tefsir Usulünü hazırlarken temel referans aldığı es-Serahsi'nin tearuz bahsine girişte yaptığı tesbiti kitabına almamakla büyük hata yapmıştır. Serahsi bile tearuz konusuna girerken temelde “ayetler arasında gerçek anlamda herhangi bir tearuzun olamayacağını, çünkü böyle bir durumun aciziyet ifadesi olduğunu, bunun da Allah için mümkün olamayacağını belirterek⁹² aynen şöyle der: “Fakat tearuz, bizim tarih bilmememizden (hangi ayetin önce, hangisinin sonra geldiği) kaynaklanmaktadır. Bu yüzden nâsîh olan ile mensuhu ayırt etmede zorlanıyoruz. Görmüyor musun ayetin nüzul tarihini bildiğimizde tearuz söz konusu olmaz; zira son nazil olan önce nazil olanı nesheder.”⁹³ Bu yönüyle es-Serahsi'nin usulü, Halid el-Akk'ın Tefsir Usulünden daha gerçekçi ve üstündür. Bir Tefsir Usulü kitabında yer alması gereken (Serahsi'nin) bu ifadeleri hafzedilmiş, tefsiri ilgilendirmeyen ifadeleri ise usule alınmıştır.

Bununla beraber Serahsi teoride isabet etse de usulünde yaptığı tearuz örneklemelerinde aynı başarıyı gösterememiştir. Zira Serahsi, tearuzu gidermenin çözümünü ağırlıklı olarak tarih bilgisine bina etmiştir. Ona göre muahhar ayet bilindiği takdirde mukaddem ayet otomatikman mensuh sayılacak, böylece tearuz vehmi de yok olacaktır. Görüldüğü gibi o, tearuz gibi arızı bir problemi çözerken de temeli bulunmayan bir yöntemi / neshi kullanmaktadır. Böyle bir paradigmada Serahsi kendisiyle çeliştiğini fark edememiştir. Bir taraftan tearuz Kur'an'a layık görülmeyecek, “o çelişkili değildir” denilecek, diğer taraftan ise bir çözüm denemesi olarak nesh formülü devreye sokulacak, iki ayetten biri mutlaka iptal edilecektir. Böyle bir yaklaşım asıl itibarıyla Kur'an'da tearuz ve çelişkinin mevcudiyetini kabullenmekten başka bir anlam ifade etmemektedir. Böyle bir usulün kabulü halinde, şu istifham belirmez mi: Ayetler arasında çelişki yoksa

⁹⁰ Hallaf, *Usul*, s. 372.

⁹¹ Hallaf, *age*, s. 372-374.

⁹² Serahsi, *Usul*, II, 14.

⁹³ Serahsi, *Usul*, II, 14.

neden ayetlerden biri nâsîh diğeri mensuh sayılarak iptal edilmektedir? Kur'an'ın anlaşılmasında bu tarz usul denemeleri ile kural vazedenler bilmeyerek Kur'an ayetlerini iptal ettiklerinin farkında mıdır? Onu anlamlı kılmanın yolu bazı ayetleri iptal etmek midir?

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

Tearuz müteşabihata benzemektedir. Ahkâmda müteşabihatın yerinin olmadığını bizzat fıkıh usulcülerini ilan etmişlerdir; dolayısıyla ahkâm ayetlerinde de tearuz olmamalıdır. Tearuz ile ahkâmın (ayet) bir arada olamayacağı her şeyden önce semantik bir zorunluluktur. Zira ahkâm ayetleri mütearız sıfatı ile nitelenirse, ahkâm kelimesinin; *hukm, ihkam, hakim, hekim, hikmet, muhkem, hekeme* (dizgin) gibi etimolojik (kök) anlamlarının hepsi bir anda buharlaşıp yok olur. Bu da dil, edebiyat, belagat, usul, mantık, iştikak, semantik, meani ve beyan dediğimiz her şeyin anlamsız olması demektir. Böyle bir sonuçtan sonra artık ne Fıkıh Usulü, ne de Tefsir Usulü bir anlam ifade eder.

Daha da vahimi usulcü Zekiyuddin Şaban'ın şu mütalaasıdır: "Müctehid, tearuz eden iki nass arasında cem veya tefvik (uzlaştırma) imkânını da bulamazsa, bunları delil olarak kullanmaktan vazgeçer ve bunlardan daha aşağı derecede olan delil ile istidlal eder. Diyelim ki tearuz iki ayet arasında ise, bunlarla istidlali bırakıp sünnetle istidlal eder. Tearuz iki sünnet arasında ise, bunları delil olarak kullanmayıp sahabi kavli ile, sahabi kavlini hüccet saymıyorsa kıyas ile istidlal eder."⁹⁴ O, bu duruma küsuf namazı ile ilgili olarak Numan b. Beşir ve Hz. Ayşe'den gelen farklı iki rivayeti örnek vermiştir. Ayetlerden örnek bulamamıştır. Zaten bizim itirazımız da pratiği olmayan bir alan için teorik kurallar vazetmemedir; Kur'an'ın mantuk ve mefhum dokusuna uymayan usuller, anlama şekilleri ve beyan biçimleri üretmemedir.

Öte yandan böyle bir yöntem tasavvurunda muhkem olup olmadığına bakılmaksızın bütün ayetler tearuza maruz kalabilir. Aynı şekilde böyle bir tearuz sistematiğinde iki ayet birden yok sayılabilir. Bu tutum, sahih tefsir mantığı açısından nesh yönteminden daha problemlidir. Çünkü neshte sadece mensuh ayet – o da bazısının sadece hükmü, bazısının ise sadece tilaveti- iptal edilip, nâsîh ayet ibka edilirken, bu tearuz felsefesinde ise iki ayet birden iptal edilebilmektedir. Bu iptale kim karar verecektir? Bu hangi dört başı mamur yorumcu usulcü öznedir ki salt vehme dayalı tasavvur

⁹⁴ Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 422.

ve istidlallerle İlahî vahyi yok sayabilir? Bu, kabul edilemez. Unutulmamalıdır ki toplumsal, mali ve hukuki dava ve münazaalar -iyi veya kötü- neticede bir hukuki kararla sonuçlandırılırlar. İlkel kabilelerden en ileri uygar devletlere kadar bütün toplumlar hukuk davalarını şöyle veya böyle bir yolunu bulup çözerler. Yanlış da olsa doğru da olsa hukuk çarkı dönmeye devam eder. Ancak Kur'an bir tanedir; ikinci bir Kur'an daha gelmeyecektir; onun ayetlerinin yedekleri de yoktur; Levh-i Mahfuz'la iletişim de kesilmiştir. Dolayısıyla ayetler (delalet, tearuz ve nesh gibi) usul ve yöntem tartışmalarına feda edilerek iptal edilmemelidir.

Aynı şekilde bir alt derecedeki delil (sünnet) ile istidlal etmek de – diğer deliller burada bizi ilgilendirmemektedir- Kur'an ve beyanı açısından kabul edilemez. Çünkü bu durumda tevatürel olarak gelen ayetler iptal edilip ahad rivayetlerle amel edilecektir. Bu, Kur'an fıkının usulü olamaz, buna başka bir isim bulmak gerekir. Kaldı ki Hz. Peygamberin sahih sünneti asla Kur'an'a muhalif olamaz.⁹⁵ Bize göre ayetler iptal edilmemeli, varsa ayetleri tefsir eden sahih rivayetlerden izah ve beyan getirilmelidir. Tefsir Usulünün genel kabul görmüş tekniğine göre sünnet Kur'an'ı açıklar.

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

E. TEARUZUN DİĞER VERSİYONU NESH

Tefsir Usulü kaynaklarındaki nesh anlayışlarının tanım ve çerçevesi⁹⁶ tamamen Fıkıh Usulü bakış açısı⁹⁷ ile oluşturulmuştur. Hatta bazı kitaplarda kimi konuları itibariyle bir aynileşme göze çarpmaktadır. Nesh konusu da maalesef tearuz ve çelişki vehmi üzerine kurgulanmıştır. Bunun temel nedeni de hukuki kaygılar ve istidlal çabasıdır.

Kur'an ilimleri kaynaklarında neshin kısımları, “hükmü baki tilaveti mensuh, tilaveti baki hükmü mensuh, veya her ikisi de mensuh” şeklinde

⁹⁵ Ebu Hanife, Numan b Sabit, *el-Alim ve'l-Muteallim*, (çev. Mustafa Öz), MÜİFVY İstanbul 1992, s. 25.

⁹⁶ İsfehani, *Müfredat*, s. 801. el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, s. 397 vd.

⁹⁷ Razi, *el-Mahsul*, III, 287. Amidi, *el-İhkam*, III, 132-133. Serahsi, *Usul*, II, 84-85. Tacedddin es-Subki, *Cemu'l-Cevami fi Usuli'l-Fıkh*, Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 57-60. Gazali, *el-Mustasfa*, I, 207.

sıralanırken⁹⁸ yine de “hüküm” ve “ahkam” üzerinden sınıflandırma yapılmıştır.

Usul kitaplarında nesh felsefesi yapılırken anahtar kelimelere bakıldığında söz yine “kanun, hüküm, önceki hüküm, sonraki hüküm, değiştirme, kaldırma” gibi terimlerde odaklanmaktadır. Bu da neshin sadece semantik anlam döngüsünden hareketle bile bir hukuk ameliyesi olduğunu açıkça göstermektedir.

Hakikatte ise ayetler arasında nesh söz konusu olamaz. Bakara suresi 106. ayetteki “biz bir ayeti nesh edersek” مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ ifadesindeki مَا (ma) şartiyye olduğundan neshin mutlaka vaki olacağı anlamına gelmez. “Şayet nesh edersek” (tefsirlerde bu anlam verilmiştir)⁹⁹ demek “nesh ettik” anlamına gelmez. Nahl suresi 101. ayetindeki وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ “Bir ayetin yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman...” ifadesi de nesh anlamına gelmemektedir. İmam Maverdi’nin, bu ayetten kasıt Tevrat ve İncil ayetleridir, Kur’an’ın kendi ayetleri değildir¹⁰⁰ şeklindeki yorumu tercihe şayandır.

Öte yandan görebildiğimiz kadarıyla ayetler gerek mensuh sayılırken, gerekse de bunların mensuh olmadığı savunulurken hiç de ilmî bir titizlik ve ciddiyet gösterilmemiştir. Tefsir disiplinine veya hadis usulü kurallarına riayet edilmeksizin çok rahat bir söylem geliştirilmiştir. Bu söylemde genellikle “addehu baduhum minel mensuhi” “kiyle mensuh” veya “kalu mensuh” lafzı ile “kimileri onu mensuh saymıştır”, “mensuh olduğu söylenmiştir” veya “mensuttur demişler” diye söze başlanmaktadır. Gerçekte ise salt bu ifadelerle bırakınız bir ayeti veya hadisi, sıradan bir insanın söz gelimi Ferezdak veya Ahtel’e ait bir beyti bile mensuh sayıp iptal etmek mümkün değildir. Onun da yolu ve yöntemi vardır. İlahî ayetlerin bu kadar rahat iptali, nesh yönteminin kendi iç dinamiklerinin de temelsiz olduğunu gösterir. Uzatmamak için sadece bir örnekle yetineceğiz.

Usulcülerin verdikleri örneklerden biri Enfal suresi 65-66. ayetleridir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre de 66. ayet, 65. ayeti nesh etmiştir.¹⁰¹ Ebu Müslim el-İsfehani gibi bazılarının göre ise birinci ayet sabırlı, yüksek eğitilmiş ve moralli samimi savaşçı müminlerin durumunu haber verirken, ikinci ayet bu vasıflardan mahrum vasat savaşçı müminlerden bahsetmektedir. Ayetlerin üslubunda da emir üslubu yoktur, ihbarî üslup vardır. Bire on kat düşmanla savaşmak da mümkündür; bire iki kat düşman ile de; dolayısıyla bunlar arasında nesh söz konusu değildir.¹⁰² Bu açıklamalara aynen katıldığımızı belirtmek isteriz. Dahası iş başa düştüğünde bire on değil, bire beş yüz kat düşman ile de savaşılabilir. Bunun tarihte örnekleri çoktur.

⁹⁸ Bkz. Suyuti, *el-İtkan*, II, 705.

⁹⁹ İbn Kesir, age, I, 103; M. Hamdi Yazır, age, I, 459-462; Sabuni, age, I, 86.

¹⁰⁰ H. Karaman, (M. Çağrıncı, I. K. Dönmez, S. Gümüş), *Kur’an Yolu*, III, 441.

¹⁰¹ İbn Kesir, *Muhtasar Tefsir*, II, 117; Yazır, *Hak Dini*, IV, 2431; Sabuni, age, I, 514.

¹⁰² Süleyman Ateş, *Kur’an’da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, s. 38-39.

Öte yandan bu ayetlerde zorunlu bir oran tesbiti yapılmamakta, sadece harbe teşvik için İlahî yardımdan bahsedilmekte, savaştan kaçılmaması gerektiği hatırlatılmaktadır. Buradan herhangi bir hüküm veya hukuki müeyyide (zorunluluk) çıkmaz. Bu, tamamen sosyolojik ve askerî bir tespitten ibarettir; amaç hukuk vazetmek değildir. Bu ayet böyle salt aritmetik oran ve hukuksala indirgenirse o takdirde memleketi bir tarafından işgal etmeye gelen ve sayıları “on bir” kat olan bir düşman kuvvetine karşı derhal silah bırakıp teslim olma ve savaşmama hükmü cari olur ki, ayetten böyle bir anlam asla çıkarılamaz. Tam tersine bu ayet, oran ne olursa olsun mütecevize karşı koymaya çağırılmaktadır. Ayetteki sayısal oran tamamen makul ve tabii olan tedbirin yanı sıra, İlahî yardımın göz önünde bulundurulması gerektiğini hatırlatmaktadır.

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

Netice itibarıyla nesh kanaatimizce tamamen fıkıh usulcülerinin, ahkâm istinbatçılarının ortaya çıkardığı bir yöntemdir. Onlar, anlamakta zorlandıkları nassları kendi aralarında uzlaştıramadıklarından bir çıkış yolu olarak neshi ortaya atmışlardır. Bu anlayış maalesef zamanla Tefsir Usulü’ne de bulaşmıştır. Onun hakikaten bir tefsir problemi olup olmadığı ciddi olarak sorgulanmalıdır. Bu yapıldığı takdirde kimi terim ve tanımlar da yeniden biçimlenecektir. Nesh kabul edilmediği zaman Tefsir Usulü’nde de rastlanan söz gelimi zâhir, nass ve müfesserin “neshe ihtimali olan lafızlar” şeklindeki tanımları değişecektir. Böylece daha sade, daha mübin, daha fonksiyonel, Subhi es-Salih’in *Mebahis*’i gibi daha tefsire ait, kısaca ‘lazım olanı içeri almış yabancıyı dışarıda bırakmış’ bir metodoloji inşası mümkün olacaktır.

Sonuç

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

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

Tefsir Usulü kitaplarında yeterince üzerinde durulmayan, ancak müstakil çalışmalarda ele alınan siyak-sıbak yani bağlam bilgisi ayrıntılı olarak usul konuları içerisine alınmalıdır. Tefsir ilminin bu altın normu dışarıda bırakılmamalıdır.

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

Tefsir Usulü ve Kur'an ilimleri ile ilgili kaynaklar eleştirel ve sorgulayıcı okumalara tabi tutulmalı, bu konuda ciddi tezler yaptırılmalıdır. Mevcut Fıkıh Usulü kaynakları da eleştirel ve sorgulayıcı okumalara tabi tutularak onların ahkâm ayetlerine ve genel olarak Kur'an'a yaklaşımları, Kur'an merkezli bir bakışla tekrar ele alınarak Kur'an'ın iklim ve tabiatıyla çatışan yönleri tashih edilmelidir.

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

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

Hepsinden önemlisi "doğru" bilgi saklanmamalıdır; zira "yanlış"ı nesh eden tek şey "doğru"dur. Kur'an, usullerdeki yanlışları gösteren doğrularıyla burada ve karşımızdadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1986.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay, İstanbul 1993.
- Amidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*, Daru's-Samii, Riyad 2003.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tefsir Tarihi*, Örnek Matbaası, Ankara 1955.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1983.
- Duman, M. Zeki, *Beyanu'l-Hak*, Fecr Yay., Ankara 2006.
- Ebu Hanife, Numan b Sabit, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, MÜİFVY İstanbul 1992.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Fıkıh Usûlü*, Fon Matbaası, Ankara 1979.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1997.
- Hallaf, Abdulvahhab, *İlmü Usuli'l-Fıkıh*, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1973.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, İmaj AŞ. Yay., Ankara 2004.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesir*, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1981.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sader, Beyrut 2000.
- İsfehânî, Rağıb *Mufredatu Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Dımaşk 2002.
- Kâfiyeci, Muhyiddin, *Kitabu't-Taysir fi Kavaidi İlmi't-Tafsir*, İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1974.
- Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrııcı, İ.Kâfi Dönmez, Sadreddin Gümüş, *Kur'an Yolu*, Ankara 2007.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usul*, Dersaadet 1308.
- Razî, Fahreddin, *el-Mahsûl, fi İlmi'l-Usûl*, Muessesetu'r-Risale, trs.
- Sabunî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1981.
- Salih, Subhi, *Mebahis fi Ulâmi'l-Kur'an*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1996.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1976.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed, *Usûlu's-Serahsi*, Daru'l Marife, Beyrut 1997.
- Subkî, Tacuddin, *Cemu'l-Cevâmi fi Usûli'l-Fıkıh*, Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Suyutî, Celaledin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesir, Dımaşk 1996.
- Şatıbî, Ebu İshak, *el-Muvafakat*, Daru'l Marife, Mekke, trs.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-Taberi*, Daru Hecl, Kahire 2001.
- Ünver, Mustafa, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996.

-
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Erkam, Beyrut, trs.
- Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2006.
- Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut 1994.
- Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslamî*, Daru'l-Fıkr, Dımaşk 1986.