

Kur'ân'ı Anlamada Mantık Sorunsalı

*Celal KIRCA**

Öz: Bir anlama objesi olarak Kur'ân'ın, farklı ekoller ve yönelişler tarafından yorumlandığı fakat yapılan bu yorumların bir kısmının sorunlu olduğu ve eleştirildiği biliniyor. Yapılan bu eleştirilerin, özellikle Kur'ân'ı anlama sorunları ve yöntemleri üzerinde odaklandığı fakat Kur'ân'ı anlamada kullanılan mantık türünün sorunsallığına ilişkin sorgulama, eleştiri veya değerlendirmenin yeterince yapılmadığı da görülüyor. Kısmen de olsa yapılan değerlendirmelerde, Kur'ân'ın anlaşılmasında karşılaşılan kimi sorunların temelinde, iki değerli Aristo mantığının bulunduğu, yorumcuları etkilediği ve bu etkinin Kur'ân yorumlarına yansıtıldığı anlaşılıyor. Nitekim bazı âyetler arasında zahiren varmış gibi gözükken çelişkileri gidermek için nesih gibi çözüm yolları aranması, böyle bir etkinin sonucudur. Bu nedenle doğru bir anlama için Aristo mantığı yerine, Kur'ân mantığı ile âyetleri anlama ve yorumlama, Kur'ân'ın ruhuna ve genel muhtevasına daha uygun bir nitelik arz edecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân'ı anlama, mantık sorunu, dil mantığı, üslup mantığı, nesih anlayışı.

Issue of Logic in Understanding the Qur'an

Abstract: It is known that as an object, the issue of understanding the Qur'an has been interpreted by various schools and trends. However, it's well known that some of these interpretations are problematic and have been criticised. The criticism has been always focused on the issue of understanding the Qur'an and the methods. But the questioning, criticism or the evaluation with regard to the typology of logical problems have not been observed so often. In some evaluations, it is understood that two crucial Aristotelian logics have been applied, and this logic clearly affects interpreters and has reflected in some interpretations of the Qur'an. That the idea of the theory of Naskh might be a solution for the contradictory verses in appearance can be the outcome of this influence. For that reason, instead of Aristotelian Logic, Qur'anic way of reasoning must be used for the correct understanding of the Qur'an itself.

Keywords: Understanding the Qur'an, issue of logic, logic of the language, logic of the manner, theory of naskh.

Giriş

Her dil, ontolojik anlamda ilâhî kaynağa dayansa da¹ gelişmesi, kelimelerinin kullanılması (dil in sentaks ve semantiği) terimlerin ve kavramların oluşması, o dili kullanan topluma bağlı olmaktadır. Yani dili şekillendiren, geliştiren, dile ait bazı

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi E. Öğretim Üyesi, ckirca28@hotmail.com

¹ Bakara, 2/31, Rum, 30/22

kelimeleri öldüren veya bazı kelimelere canlılık veren, anlam sapmalarını veya değişikliklerini sağlayan neticede toplumun kendisidir. Bu yönüyle her dil, canlı bir organizma gibidir ve zaman içinde gelişmeye veya ölmeye müsait bir yapıdadır.

Kur'ân, insanların kullandığı bir dil ile ifade edildiği için bir taraftan beşer ve topluma ait dilin, bir başka dile göre olan zenginliklerini veya eksikliklerini özünde taşıırken, diğer taraftan bu dilin Allah tarafından kullanılması sebebiyle beşer ve toplum üstü bir ifade biçimini (bir dil özelliğini) ihtiva etmektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasını zorlaştıran temel sebeplerden biri de bu ikilemde bulunmaktadır. Daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak Allah'ın kullandığı dilin biçimi ile (din dili) insanın kullandığı dilin biçimi arasında çok açık bir fark mevcuttur. Zira aynı dili kullanmalarına rağmen insanların kullandıkları dilin biçimi, birbirine aynı oranda benzememektedir. Sözcüklerin, kavramların ve terimlerin seçimi ve kullanımı, bütün bireylerde aynı değildir. Birbirine benzeyen yönleri olsa da hiçbir zaman iki kişinin ifade biçimi, diğeri ile örtüşmemektedir. Bu durum, Yüce Yaratıcı'nın sözü için çok daha açık ve nettir. Kur'ân'la bir beşere ait söz arasındaki farkını; selim bir akla, kalbe ve zevke sahip olan her fert kolayca kavrayabilir. Kur'ânla, Hz. Peygamber'e ait sözleri mukayese ettiğimizde bunu açıkça görmemiz mümkündür. Hiçbir hadis, asla bir âyete benzememektedir. Kullanılan dil, aynı olsa da o dili kullanma biçimi ve stili asla aynı olmamaktadır. Kumaş aynı olsa da terzi farklı olduğu için dikilen elbisenin stili ve kalitesi de farklı olmaktadır. Ancak terzi ne kadar kaliteli elbise dikebilme yeteneğine sahip olursa olsun, şayet kumaşta bir kalite eksikliği söz konusu ise bu kalite eksikliği elbiseye de aynı ölçüde yansımaktadır. Tıpkı bunun gibi, diğer lisanlara göre bir lisandaki eksiklik veya zenginlikler de yazılan eserlere yansımakta ve buna Kur'ân da dâhil bulunmaktadır. Zira Kur'ân'da varmış gibi görülen zıtlıklar veya fıkıh usûlü ile tefsir usûlünde ele alınarak açıklanan *hâs*, *amm*, *vücûh* ve *nezâir*, *muhkem* ve *müteşâbih*, *mutlak* ve *mukayyed*, *garibul-Kur'ân*, *mecâzu'l-Kur'ân*, *müşkilu'l-Kur-ân*, *mübhemâtu'l-Kur'ân* gibi konular, büyük ölçüde dilin, yani Arapçanın yapısından kaynaklanmaktadır. Zira Kur'ân için mevcut problem, Arap dilini kullanan Allah açısından değil, Allah'ın mesajlarını iletme için kullandığı Arapça açısından ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'ı anlamak isteyen biri, öncelikle Arapça dil mantığını, sonra da Kur'ân'ın üslup mantığını

tanımak ve anlamak zorundadır. Bu nedenle de mantığın ne olduğunun bilinmesinde yarar vardır.

A. Mantık

Düşünce, insan aklında oluşan zihinsel bir olgudur, dil ile ifadesini bulup cümlelerle ifade edilir. Zira insan, fitraten kavram yapabilme yeteneğine sahiptir. Bu nedenle insan, kavramlarla düşünür ve onları kelimelere dökerek konuşur. Nitekim Âdem'e isimlerin öğretilmesini bu bağlamda anlayan müfessirlerin olduğunu görüyoruz.² Bu nedenle mantıklı düşünme yeteneğinin insanla birlikte var olduğu, mantık ilminin ise daha sonra sistemleştirildiği anlaşılmaktadır. Mantık sözcüğü, Yunanca “logike” sözcüğünün Arapçadaki karşılığıdır. İngilizce karşılığı “logic”tir. Türkçeye de Arapçadan aynen geçmiştir. “Logikos”, logosa yani söze, akla veya akıl yürütmeye ait demektir. Mantık ilmi, düşünce edimini konu alan bir bilimdir, doğru ve sistemli düşüncenin kurallarını ortaya koyar. Mantık, doğru düşünmenin kurallarını incelediği için tüm bilimlerle sürekli ilişki içerisinde olmuştur. Çünkü bilimler de mantıksal kurallara uyarak konusu bağlamında doğru bilgiye ulaşma çabası içindedir.

Terim olarak mantık; doğru düşünme sanatı ve bilimi, doğru düşünmenin yolu, yöntemi ve düşünme yeteneği demektir.³ Bu ilmin kurucusu sayılan Aristo'ya göre mantık, “Tarif yapan, kıyaslarla bilgiden bilgiye erişmeye çalışan düşüncemizin bir faaliyet sahasıdır.”⁴ İslâm mantıkçılarına göre ise “Düşüncede, kendisine riayet edildiğinde zihni hatadan koruyan bir alet ilmidir.”⁵ En geniş anlamıyla mantık; düşüncenin ve düşüncenin oluş biçimlerinin, öğelerinin, biçimlerinin, türlerinin, olanaklarının, yasalarının, düşünce bağlamlarının bilimi olarak tanımlanmaktadır.

Türsel olarak ele alındığında mantık; geleneksel biçimsel (formel) mantık, ruhbilimsel mantık, transsendental mantık, varlıkbilimsel (ontolojik) mantık, dil mantığı, matematiksel mantık, iki değerli mantık ve çok değerli mantık gibi türleri

² Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdi, *en-Nüket ve'lUyûn (Tefsiru'lMaverdi)*, Beyrut,1992, 1/98-99; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1935, 1/308-309.

³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul,1994, s. 125.

⁴ Heimsoeth Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul 1952, s. 31.

⁵ Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 17.

de içermektedir. “İki değerli mantık” iki değer tanır. “Çok değerli mantık” ise iki değerden daha çoğunu, çoğunlukla da üç değer tanır; doğru, yanlış, olanaksız⁶ gibi seçeneklere sahiptir.

Mantık, her ne kadar doğru düşünme sanatı, bilimi, yöntemi ve yolu⁷ olarak tanımlansa da aslında doğruların bilimi değil, geçerliliklerin bilimidir. Zira mantık, öncüllerin neye göre ve ne kadar doğru oldukları ile değil, söz konusu öncüllerden belli bir sonucun çıkartılması ve kanıtlama tarzının geçerli olup olmaması ile uğraşır. Bir başka ifade ile mantık, önermelerin tutarlılığı ile çıkarımların geçerliliğini belirleyen kuralları konu edinen bir bilim olarak tanımlanır. Özellikle geleneksel biçimsel (formel) mantık, düşünmenin içerik bakımından doğruluğunu değil, biçimsel doğruluğunu göz önünde bulundurur.⁸ Bu nedenle mantıkta “doğru” ile “geçerli” eş anlamlı kelimeler değildir.

Genel önermelerden münferit olgulara doğru gidilerek kesin bir sonuca varmayı hedefleyen tümdengelimsel argümanlar, doğru ve geçerli olabildikleri gibi, yanlış ve geçerli de olabilirler. Bu nedenle kimi argümanların “doğru ve geçerli” olması, kimi argümanların “yanlış ve geçerli” olması, mantık kurallarının ihlali anlamına gelmez.⁹ Nitekim Mevlana’nın “Herkes kabıyla deryaya gider, kabı kadar deryadan su alır, deryanın günahı ne?” sözünü ispat edercesine herkes, bir sözü veya bir metni kendi ön yargısına, kalıp yargısına ve düşünce tarzına veya anlama yöntemine göre anlamakta ve anladığını da doğru sanmaktadır. Mesela, bir seminerde sunucu, tahtaya; “THEGODISNOWHERE” şeklinde bir yazı yazar. Seminere katılanlardan bu yazıyı okumalarını ister. Bazı katılımcılar, bu yazıyı “THE GOD, IS NO WHERE/ Tanrı hiçbir yerde değildir.” şeklinde okurken; bazıları da “THE GOD, IS NOW HERE/ Tanrı şimdi burada.” şeklinde okurlar. Doğu kökenli katılımcıların birinci okuma şeklini, Batı kökenli katılımcıların ise ikinci okuma şeklini tercih ettikleri görülür. Zira herkes kendi tanrı tasavvuruna göre bu yazıyı okumuştur. Eco’nun şu ekstrem örneği ise dikkat çekicidir:

⁶ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.126-127; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000, s. 618; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, 4/62.

⁷ TDK, *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005, s. 1343.

⁸ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 126.

⁹ Alev Alatlı, *Akılın Yolu Bir Değildir*, Ankara, 2009, s. 58.

"Geçen yüzyıllardan birinde yaşamış olan Wordswoth'ün "A poet could not but be gay" dizesini, günümüzde iki şekilde anlama imkânı vardır: 1. "Bir şair neşeli olabilir ancak." 2. "Bir şair eşcinsel olabilir ancak." Şiirin birinci anlamı, söylediği dönemdeki anlamına uygun olan anlamdır. Zira bu dönemde "gay" sözcüğünün cinsel bir yan anlamı bulunmamaktadır. Çevirmen veya yorumcu, doğru bir anlama için metnin bu kültürel ve dilsel ortamlarına dikkat etmek zorundadır."¹⁰ Aksi takdirde söze kastedilmemiş bir anlam vererek yeni bir anlam inşasında bulunulmuş olur.

Benzer durumların Kur'ân için de söz konusu olduğu, özellikle tenzil sonrası dönemde terimleştirilen birçok kavramın, Kur'ân'daki kavram anlamı yerine, sonradan terimleştirilen anlamları ile anlaşılmaya çalışıldığı bilinen bir olgudur.¹¹ Acaba biz de Kur'ân'ı, bu iki örnekte olduğu gibi ön yargılarımızla veya kalıp yargılarımızla mı okuyor ve anlamaya çalışıyoruz, yoksa daha farklı bir şekilde okuduğumuzu mu zannediyoruz? Bu sorunun cevabını bulmak için Kur'ân ve mantık ilişkisini ele alıp sorgulamamız gerekiyor.

1. Kur'ân- Mantık İlişkisi

Kur'ân'ın kendine özgü bir mantık dizgesinin bulunduğu asla şüphe yoktur. Zira Kur'ân'ın kendine mahsus bir mantığının veya mantıki formunun bulunmadığını söylemek, sorunlu bir bakış açısını ifade eder. Böyle bir iddia hem Arapça dil mantığının olmadığı hem de Kur'ân'ın birbirinden bağımsız, içsel tutarlılıktan yoksun ve birbirinden kopuk birtakım edebî sözlerden ibaret olduğu sonucunu intaç eder. Bu da Kur'ân'ın hem icazına hem de i'cazına aykırı olan bir sonuç demektir. Bu nedenle denilebilir ki Kur'ân'ın kendine özgü bir mantıki yapısı mevcuttur. Ancak bu mantık, mantık kitaplarında yer alan türden değildir. Nitekim Awad el-Elmai; *Kur'ân'da mantık diye bir şey var ise şayet, bu mantığın iki önerme ve bir neticeli kıyasa dayanan Aristo mantığı olmadığını, bilakis akıl, vicdan, delil, belge, hitabet ve belâgat mantığı olduğunu*¹² söyler.

Bir başka yaklaşıma göre ise Kur'ân mantığı;

¹⁰ Bkz. Recep Alpyağılı, "Özel Bir Dilin Olabilirliği Sorunu ve Kur'ân'a Anlam Vermeye Çalışmak", *Tezkire*, Yıl 11, sayı 27-28, 2002, s. 149.

¹¹ Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara 2015, s. 316-322.

¹² Awad el-Elmai, *Kur'ân'da Tartışma Metodları*, (Çev. Ercan Elbinsoy), İstanbul 1984, s. 100.

“Teferruatçı, şekilci, tek değerli, felsefi temelleri bilmeyi gerektiren, duyuları ve vicdanı küçümseyen statik bir mantık değil, selim akla ve bedahete önem veren, sade, şekilci olmayan, çok değerli, dinamik ve realist bir mantık örgüsüne sahip”¹³ bir mantık olarak tanımlanır. Bunun anlamı, her bir âyette ifade biçimi ve bağlamına göre övücü, yeric, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici açıklayıcı, tartışmacı, kural koyucu, tespit edici, hikâye edici, örnek verici gibi anlatım tarzlarının mevcut olduğudur. Bu ise dil mantığı ile ifade tarzının yani üslup mantığının müştereken oluşturduğu bir durumdur. Nitekim geçmişte birçok müfessir, mantık ilkelerine bigâne kalamamış, klasik mantık kurallarıyla bazı âyetler arasında ilişki kurarak bu mantığın tefsire girmesine ön ayak olmuştur.¹⁴ Ancak bu tür yaklaşımlarda özgün Kur’ân mantığını yakalayarak Kur’ân’ı daha doğru anlama çabası yerine, Aristo mantığı ile Kur’ân’ı anlama çabası görülmektedir. Bu anlama tarzı ise Kur’ân’ı anlamadaki en temel sorunlardan biri olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bu nedenle de bu yaklaşım tarzı, bazı İslâm alimleri tarafından eleştirilmiştir.¹⁵

Bu açıdan bakıldığında yapılması gereken şey, Kur’ân mantığını yakalamaya çalışmak ve ortaya çıkarmaktır. Bunun için de Kur’ân mantığının öncelikle tespit edilmesi, sonra kullanılan mantık türleri ile mukayesesinin yapılması gerekmektedir. Bu yapılmadığı içindir ki Kur’ân, yorumcunun benimsemiş olduğu mantık türüne göre anlaşılmıştır ve anlaşılmaya da devam etmektedir. Her ne kadar yorumcu bundan tamamen soyutlanamazsa da sahip olduğu mantığın dışındaki mantık türlerine de bigâne kalmadığını, onlardan da haberdar olduğunu göstermesi daha sağlıklı bir yöntem olacaktır. Zira doğru hedefe yanlış araçla ulaşılamayacağı gibi, yanlış mantıkla da doğru anlamaya ulaşılamamaktadır.

¹³ İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 347-348; Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur’ân-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983, s. 101-104.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Abdulkerim Seber, “Mantık İlminin Kur’ân’ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü,” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2012, Sayı:27, ss.109-126; Harun Bekiroğlu, “Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, C. 14, Sayı: 27.

¹⁵ Süleyman Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı 4. Nisan 1987, s. 40-51.

Kur'ân mantığının ise aşağıda açıklanacağı üzere dil mantığı ile üslup mantığının birlikte oluşturduğu ahenkte tezahür ettiği görülmektedir.

2. Kur'ân Dili Mantığı

Dil yetisi, insanda doğuştan olsa da her dilin toplumsal kazanımlar sonucu oluştuğu ve geliştiği de sosyolojik bir olgudur. Bu nedenle her dilin bir mantığı ve yapılanma düzeni vardır. Zira her dil, kendi mantığını kendisi kurar. Hiç şüphesiz vahyin kendisiyle ete kemiğe büründüğü Arapçanın da kendine özgü mantığı vardır. Bu mantığın diğer dillerin mantığı ile benzeşen yanları olsa da kendine özgü bir yanının bulunduğu asla şüphe yoktur. Nitekim Çincenin, “tek heceli”, Türkçenin “eklemeli”, Arapçanın ise “çekimli” dil mantığına sahip oluşu, bu farklılığın bir göstergesidir. Zira dilleri ortaya çıkartan kültür, aynı zamanda o dildeki mantığı da tayin eder. Mesela Eskimo dilinde kar ile ilgili pek çok kavram bulunurken, Arapçada kar ile ilgili tek kelime, yine kar (*es-selc*) sözcüğünden ibarettir. Buna karşılık Arapçada deve ile ilgili dört bin civarında kelime mevcuttur. Türkçede ise at ve sığır ile ilgili sözcüklerin çok oluşu tesadüfi değildir. Türkçede bir tek günah sözcüğüne karşılık, Kur'ân'da *ism*, *zenb*, *fahşa*, *lemem* gibi birçok sözcük bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki Humboldt, dillerin kendi başlarına ve bağımsız olarak doğmadıklarını, bağlı buldukları kültür çevrelerinin özelliklerine göre geliştiklerini söyler.¹⁶ Nitekim Batı dillerinde din anlamında kullanılan “*religion*” ile İslâm toplumlarında kullanılan “*din*”, aslında aynı içeriğe ve algıya sahip değildir. İslâm'da “*din*”; itikad, ibadet, ahkâm ve ahlâkın bir birleşimi iken, “*religion*” sözcüğü, böylesi kapsamlı bir din tasavvurunu içermemektedir.

Kur'ân, ilk muhatabı olan insanlara, onların dili ile Arapça olarak hitap edilmiş bir kitaptır. Bu nedenle Arapçanın kültürel dokusuna bağlı dil yapısını anlamadan, Kur'ân'ın dil yapısını anlamak da mümkün değildir. Zira Kur'ân'ın dil mantığı, aynı zamanda Arapça dil mantığına bağlıdır. Mesela “Kur'ân'da domuz eti, leş vb. şeyleri yemenin yasaklanışını birtakım çıkarımlarla bir yere kadar anlayabilirsek de Kur'ân'ın, kanı haram kılmasının hikmetini anlamak ilk bakışta çok da kolay değildir. Zira normalde bir kimse kanın bir besin değeri taşıdığını düşünmez. Kan içenler olsa olsa vampirlerdir. Kur'ân'ın vampirlere gönderme

¹⁶ Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1955, s. 42.

yapmadığı da kesindir. Kur’ân’ın kanı haram kılması ancak vahyin nazil olduğu ortamda kan içiciliğinin mevcut olmasıyla anlam bulabilir. Bu konuda bir Arap darb-ı meseli olan “lemyuhram men fusdeleh” sözü, bize âyetin anlaşılmasına yönelik ipuçları vermektedir. Bu darb-ı meselin anlamı, “Yola çıkan kişi yanına ‘kanın pıhtılaşmasıyla elde edilen’ fasîd¹⁷ lokmaları alırsa mahrumiyet yaşamaz.” demektir. Fasîd devenin kanının pıhtılaşmasıyla elde edilen bir nevi hamur lokması anlamındadır ve Câhiliye’de yola çıkanın en temel azığını oluşturmuştur. Ancak bu bilgiyle ancak Kur’ân’ın kan yemeyi engellemeye yönelik vurgusu anlaşılır olmaktadır. Toplumun kültürü; yeme, içme, barınma, giyim-moda ve ekonomik faaliyetler gibi bir dizi sosyal alışkanlıkları dili çepeçevre sarmakta ve şekillendirmektedir. Fasîdin bir başka kültürde birebir karşılığını bulmak imkânsızdır.”¹⁸ Aynı şekilde, “Arapların hayvanların erkeklerini ve dişilerini ayrı kelimelerle ifadeye yönelik bir algılama biçimleri vardır. Eski Samilerin tamamında doğal bir eğilim hâlinde olan bu olgu, Arapçada eşeğin erkeği için hımâr, dişisi için etân; atın erkeği için hısân, dişisi için feres gibi kelimeleri doğurmuştur. Fakat bu kelimelerden bazıları, Arap düşüncesinde kelimeleri dişi ve erkek olarak alametlerle birbirinden ayırt etme arzusu nedeniyle zamanla kebşun(koç), na’cetun(koyun), cemelun (erkek deve),nâkatun (dişi deve) gibi dişiliği ifade eden bir tâ ekiyle erkek olanlarından -lafzen zaten farklı olmalarına rağmen- ekstra bir ayırma tabi tutulmuşlardır. Bu noktada dilcilerin elinden bu tür müennes isimlerdeki tâ ekini te’kîd kavramıyla açıklamanın ötesinde bir şey gelmemiştir.”¹⁹Bu nedenle Kur’ân dili olarak Arapçanın kültürle olan bağını ve buna sıkı sıkıya bağlı olan dil mantığını iyi bilmek ve kavramak gerekmektedir. Bu da ancak Arapça dil mantığının mukayeseli bir analizinin yapılmasıyla mümkündür. Her dilde olduğu gibi, Arapçanın da kendine özgü bir dil mantığı mevcuttur. Bazı konularda diller arasındaki dil mantığı, aynı veya birbirine yakın olsa da ayrı oldukları birçok konu bulunmaktadır. Nitekim Arapçada kelimelerin dişil ve erilliklerinin bulunuşu, çoğul sayısının asgari üç oluşu, tesniyenin bulunuşu ve irade dışı eylemlerin meçhul sığasıyla ifade edilmesine karşılık; Türkçede dişilik ve erillikğin olmayışı, çoğul sayısının asgari iki oluşu, tesniyenin

¹⁷ Fasid sözcüğündeki s’nin Arapça karşılığı sad harfidir, sin harfi değil.

¹⁸ Soner Gündüzöz, “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Ögeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 2, s. 221.

¹⁹ Gündüzöz, s. 222.

olmayışı, irade dışı eylemlerin edilgen değil etken oluşu gibi dil mantığına bağlı dil kurallarının farklılığı, Kur'an'ı doğru ve metodolojik anlama adına bir sorun teşkil etmektedir. Aynı şekilde Türkçeyle kıyasladığımızda Arapçada zaman anlayışının zayıf oluşu, geniş zamanın net olmayışı, Arapça dil mantığında insanın yerine eşyanın, öznenin yerine eylemin önde oluşu gibi durumlar ve kurallar, dil mantığının farklı olmasından kaynaklanan anlama sorunları oluşturabilir. Ne demek istediğimi, dildeki uzmanlığı ile tanınan Ali Özek'in bir tebliğinden yaptığım şu alıntı ile açıklamak istiyorum:

“Arapçada esas olarak iki zaman vardır. Türkçedeki “-di’li geçmiş” Arapçada net değildir. Daha ziyade edatlar, siyak ve sibak kaideleri ile belirlenir. *و كان الله و عليما حكيما* deki *كان* mazi sığasıdır. Burada ona mazi manası verildiği takdirde ifade noksandır. "idi" veya "oldu" anlamı çıkar. Hâlbuki doğru olan, “Allah hâkimdir, âlimdir.” olmalıdır. Arapçada geniş zaman da net değildir. Mutlak olarak muzarî zikredildiği vakit bunun hâle ve istikbale delalet etmesi muhtemeldir. Bu itibarla tercüme ederken bu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir.”

“Dil mantığı meselesi de oldukça önemlidir. Zira bazı hâllerde fail meful yerine geçer ki bu durumda mana değişir. Buna örnek olarak *فاتنتي الصلاة* cümlesini verebiliriz. Bu cümlede salât kelimesi faildir. Buna göre mana “Namaz beni geçirdi.” demektir. Bu ifade Arap dil mantığına göre doğrudur. Türk dil mantığına göre ise “Ben namazı geçirdim.” demektir. Buradaki incelik, insan ile eşya arasındaki münasebettir. Arap dil mantığına göre varlıklarda asıl olan insan değil eşyadır. İnsan eşyaya tabidir. Türk dil mantığına göre ise varlıklarda asıl olan insandır, diğer varlıklar ona tabidir.”

“Kur'an'da *و أتينا موسى الكتاب* denilmiştir. Burada Arap dil mantığına göre ‘Biz Musa’yı kitaba verdik.’ demektir. Hâlbuki Türk dil mantığına göre doğru olan ‘Biz kitabı Musa’ya verdik.’ şeklindedir. Bu tarz ifadeler Arap dilinde çoktur. Mesela; *أعجبتني هذا الكتاب* ‘Bu kitap beni beğendi/hoşuma gitti.’ demektir, biz Türkçemizde ‘Ben bu kitabı beğendim.’ deriz. Bu konuda yüzlerce örnek vermek mümkündür. Bu gibi durumlarda fail/özne yer değiştiriyor. Hâlbuki tercümede asıl olan failin fail ve mefulün de meful olarak tercüme edilmesidir ki hâkim hüküm verirken buna göre hükümler. Eğer siz, cümledeki faili meful olarak tercüme ederseniz işi

yapanı, yapılmış iş olarak tercüme ediyorsunuz demektir. Bundan dolayı diller arasındaki anlayış farkını dikkate almak gerekmektedir.”²⁰

Türkçede irade dışı eylemler, iradi eylemler gibi ifade edilirken, Arapçada tam tersi bir durum söz konusudur. Mesela Türkçede “Doğdum.” deriz ama Arapçada bu “Doğruldu.” şeklinde ifade edilir. Genel ilke olarak sorumluluk, irade sahibi varlıklar için söz konusu iken Türkçede sorumluluk, iradesiz varlıklar için de söz konusudur. Mesela, “Köpek ısırdı, arı soktu, toprak yarıldı köprü yıkıldı, su aktı.” deriz de “Köpeğe ısırıldım, arıya sokuldum.” demeyiz. Aynı şekilde Türkçede cinsiyet kategorisi yoktur. Türkçede kelime cinslerini bildiren ön ek (artikül) olmadığı için Türkçe kelimelerde dişilik-erillik ayrı kelime ile yapılır yani cins ayrımı farklı kelimelerle belirtilir. Mesela at bir cinsi gösterir; bu cinsin erkeği aygır, dişisi kısırak, yavrusu ise taydır. Sığır cinsi gösterir; bu cinsin erkeği öküz veya boğa, dişisi inek, yavrusu ise danadır. Bu nedenledir ki Kur’ân’ı anlamak için Arapça dil mantığını bilmek önem arz etmektedir.

Kur’ân’ı doğru anlamadaki dil mantığı sorunları arasında en belirgin olanlardan biri de hiç şüphesiz tenzil sonrası dönemlerde terimleştirme faaliyeti sonucu oluşan anlamlara göre âyetlerin anlaşılmaya çalışılmış olmasıdır. Bazı meallerde görülen hadis, hikmet ve sağcılık, solculuk anlamlarını buna örnek olarak verebiliriz. Zira Kur’ân’da yer alan sözcüklerin;

1. Tenzil öncesindeki kavramsal anlamları ile mi,
2. Tenzil öncesi kavramsal anlamlarının, genişletilerek mi, daraltılarak mı, yoksa anlam başkalaştırılması yapılarak mı,
3. Kavramsal anlamları terimleştirilerek mi,
4. Kullanıldıkları yere göre kavramsal anlamları ile mi yoksa terimsel anlamları ile mi kullanılmış oldukları bilinmeden, Kur’ân’ın doğru anlaşılması mümkün gözükmemektedir.

Bu nedenle tenzil sonrası dönemde ortaya çıkan çeşitli bilim dallarınca terimleştirilen Kur’ân sözcüklerinin tespit edilmesi ve terim anlamlarının bağlayıcılık açısından da sorgulanması gerekmektedir. Böyle bir yöntem

²⁰ Bkz. Ali Özek, “Kur’ân Tercümelerinin Yeterliliği Problemi”, *Kur’ân’ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu*, 5 Kasım, 2010, Kayseri, Basılmamış Tebliğ.

başvurulmadığı için yapılan tercümelere ve tefsirlerde, bazı âyetlerin içinde geçen sözcüklerin, kavram anlamında mı, yoksa terim anlamında mı kullanıldığına bakılmaksızın rastgele anlamlandırıldığı veya tenzil döneminde terimleştirilmemiş olan bazı sözcüklerin, tenzil sonrası dönemde terimleştirilen anlamıyla yorumlandığı görülmektedir. Kur'ân yorumlarında görülen semantik sorunlar arasında, bu husus maalesef önceliğini korumakta ve dün olduğu gibi bugün de tefsirin temel bir problemi olarak çözüm beklemektedir. Oysa “Anlam değişmesi olgusu, nazil olduğu dönemin Arapçasıyla indirilen Kur'ân'ın anlaşılmasında dikkate alınması gereken bir olgudur.”²¹

3. Kur'ân'ın Üslup Mantığı

Edebiyatçılar, “Sanat sanat için mi, yoksa amaç için mi?” sorusunun cevabını, yazdıkları eserlerde açıklamaya çalışırlar. Belagat da Arap edebiyatında bir sanattır ve “mukteza-i hâle göre (yaşanan duruma göre) söz söyleme” sanatı olarak tanımlanır. Sözüün yerinde ve adamına göre söylenmesini ifade eder. Hiç şüphesiz Kur'ân'da bu edebi sanat, sanat için değil, en mükemmel şekilde bir araç olarak kullanılmıştır. Kur'ân indirilirken hem nüzul sebepleri hem de nüzul ortamı dikkate alınmış, insanlara şartlara ve duruma göre ilâhî mesajlar sunulmuştur. Bu nedenle Kur'ân'da yerel ve tarihsel olaylara da yer verilmekte, yerel ve tarihsel olaylar üzerinden evrensel mesajlar iletilmektedir. Böylece bilinenden bilinmeyenlere gidilen bir yöntem uygulanmaktadır. Nitekim cennet tasvirleri, bu dünyada insanların bildiği, sahip olmayı arzu ettiği güzel bahçe örnekleri ile tanıtılmakta, cehennem tasvirleri ise ateş ve türevleri üzerinden örneklendirilerek anlatılmaktadır.

Kur'ân'ın temel amaçlarından biri de insanları uyarmak, teşvik etmek ve öğüt vermektir. Bunun için de kıssaları ve darb-ı meselleri araç olarak kullanır. Bu amaca yönelik olduğu içindir ki kıssalar aktarılırken, şahıslar ve tarih önde değil, olay öndedir. Bu sebeple Kur'ân'da yer alan bilgilerde kronoloji yoktur.

Bilindiği gibi üslup; tarz, yol, biçim demektir. Kur'ân'ın üslubu denince, Kur'ân muhtevasının ifade ediliş tarzı kastedilir. Bu muhtevada mümin müjdelenirken kâfir inzâr edilir, helale teşvik edilirken haramdan sakındırılır.

²¹ Mustafa Karagöz, “Şuara Suresi 153 v3185. Ayetlerdeki Müsehharin Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması” *Marife*, Yıl: 11, Sayı: 1, (Bahar, 2011) s. 76.

Konu içinde konu anlatılır. Kıssa anlatılırken hüküm ortaya konur, geçmiş anlatılırken geleceğe yönelik bilgiler verilir. Bu nedenle onun üslubu, sınırlı bir dil mantığıyla mukayyet olan beşer ürünü hiçbir kitabın üslubuna benzememektedir. Onun üslubunda eşsiz bir ahenk vardır. Ondaki lafız ve mana dengesinde, edebi türlerden farklı bir mükemmellik mevcuttur. O, öyle bir üsluba sahiptir ki aynı anda farklı seviyelerde bulunan insanlara hitap edebilmektedir. Onda edebi türler iç içedir ve birbirinin aynı tekrarlar yoktur. Konu aynı olsa da üslup farklıdır. Zira beyan tarzında çeşitlilik vardır. Akla ve duyguya dengeli bir biçimde hitap eder. Onun ifade ve üslubunda lüzumsuz fazlalıklar yoktur. Söz ve mana tam bir uyum ve ahenk içindedir. Lafzını hem zihin hem de gönül anlar. İfade ve üslubundaki ahenk ve ölçü, insan ruhunu okşamaya, sarmaya ve kalbini titretmeye başlarken; zihin de onun ince ve derin anlamlarını kavramaya ve anlamaya çalışır.

Nitekim o, insanları; şirkten tevhide, ahlâksızlıktan ahlâka, zulümden adalete, eşitsizlikten eşitliğe, kayırmacılıktan işi ehline vermeye, hissîlikten akliliğe, kabilecilikten ümmet anlayışına değiştirmeyi hedefler ve onlara kuralların ve ilkelerin egemen olduğu bir hayatı önerir. Bu bilgiler; bilimsel formüller ve terimler kullanılarak anlatılmaz, Kur'ân dili ve üslubu ile sunulur. Onda var olan, hayatın bilgileridir. Bize hayatın her alanında rehberlik edecek olan bu bilgiler, Kur'ân bütünlüğü içinde bir âyet ya da belli âyet grupları içinde yer alır. İnsanın huzur ve mutluluğu için prensipler getiren ve bilgiler sunan bu ilâhî mesajın; farklı zaman ve mekânlar içinde yaşayan insanların bütün ihtiyaçlarını madde madde sıralayıp muhtevası içine alması ve her maddeye ayrıntılı bir biçimde çözümler getirmesi hem nicelik hem de nitelik açısından mümkün olmadığından; bu ilâhî mesajın çok az kısmı hariç, önemli bir bölümü hatta çoğunluğu, ayrıntılardan uzak, genel ilkeler hâlinindedir. İlahi mesaja ait sadece bu özellik bile onun çağları kuşatıcı yönünü ortaya koyar. Birçok konu, sembolik bir dil ile anlatılır. Bütün bunlar, Kur'ân'a ait alî üslup özellikleridir ve onun edebi îcazını ortaya koymaktadır. Bu da Kur'ân'a özgü bir üslup mantığının bulunduğunu göstermektedir.

Nitekim Yüce Allah, kendine özgü sıfatların tanıtımını insanların sahip olduğu sıfatlar üzerinden yapmakta, bilinenden bilinmeyene giden bir üslup kullanmakta fakat kendi sıfatlarının insanların sahip olduğu sıfatlardan farklı olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Nitekim "Ahsenu'l halikin" veya "Ahkemu'l

hâkimin” tanımlamalarında bunu açıkça görmekteyiz. Bu ifadesiyle Yüce Allah, “Siz yaratırsınız, ben de yaratırım ama benim yaratmam en güzel olanıdır.” ya da “Siz hükmedersiniz, ben de hükmederim ama benim hükmüm en güzel olanıdır.”, demektedir. Bu nedenle Kur'ân'ın Câhilî Arap toplumuna hitap ederken kullandığı dil ve üslûp ile inanmayanların Kur'ân'a karşı ileri sürdükleri gerekçeler ve buna karşılık Kur'ân'ın onların akıl ve mantıklarına yönelttiği eleştiriler, genel anlamada Kur'ân mantığının da özünü oluşturur. Nitekim Kur'ân'ın üslubunda hikâye edici, tespit edici, tartışmacı, açıklayıcı anlatım tarzlarına şahit olduğumuz gibi; kural koyucu, yönlendirici, korkutucu ve müjdeleyici anlatım tarzlarına da şahit olmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'a konu bütünlüğü içinde değil de belli açılardan tek yönlü bakıldığında, onu bir bütün olarak anlama imkânı yoktur. Sadece ümit veren (terhib amaçlı) âyetler ele alındığında, Allah'ın herkesi bağışlayacağı, kimsenin ceza görmeyeceği sanılabilir. Yahut korkutan (terhib amaçlı) âyetleri ele alındığında, en küçük suçlardan bile insanların cehenneme gireceği anlaşılabilir. Oysa ümitle korkuyu, rahmetle azabı birlikte ele almak, Kur'ân bütünlüğüne ve kuşatıcılığına giden yola girmek demektir. Belagatin “muktezayı hâle göre konuşmak”; tasavvufun “beyne'l-havfve'r-recâ” yani korku ile ümit arasında olmak dediği şey de budur. Bu açıdan ele alındığında Kur'ân'da klasik mantığa (iki değerli) uygun veriler bulabildiğimiz gibi, çok değerli mantığa uygun veriler de bulabilmekteyiz. Nitekim Kur'ân'da müminin tek bir tanımı mevcut iken inanmayanın kâfir, müşrik, münafık gibi tanımları mevcuttur. Cumartesi yasağı ile ilgili olarak; yasağa uymayanlar, yasağa uymayanları uyaranlar, uyarı yapanlara “Niye uyarıda bulunuyorsunuz?” diyenlerden söz edilerek, Yahudilerin üç gruba ayrıldığı görülmektedir.²² Benzer durum, Fâtır Suresi'nin 32. âyetinde de yer almakta ve kitaba mirasçı olan kimselerden bazılarının ona ilgisiz kaldığı, bazılarının orta yol tuttuğu, bazılarının da hayırda öncü oldukları anlatılmaktadır.

Kur'ân'ın ana misyonunun ibkâ/tasdik, iptal/tekzip ve ikmal/tashih olduğu dikkate alındığında, Kur'ân mantığına bunların da dâhil olduğunu görürüz. Nitekim Kur'ân'ın Cahiliye dönemi ve öncesi kültürleri, toptan ret veya toptan kabul etme gibi bir tavır içinde olmadığı, bilakis doğruları kabul, yanlışları ret veya tashih ettiği hepimizin malumudur. Bir başka ifade ile Kur'ân, Cahiliye

²² Araf, 7/160-165.

kültürünü ya ibkâ ya ıslah ya da ikmal etmektedir. Onun mantığında bir inkılap anlayışı bulunduğu kadar, tedricilik ve durumsallık ilkesi de bulunmaktadır. İmanî ve ahlâki konulardaki üslupta inkılap mantığının, sosyal konulardaki üslupta ise tedriciliğin ve durumsallığın egemen olduğu görülür. Onun üslubunda kategorik mantık örnekleri bulunduğu kadar, analitik mantık örnekleri de mevcuttur. Onda evrensel ilkelerin yanında, yerel bilgilerin de bulunduğu gerçeği göz ardı edilemez. Buna karşılık onda durumsallığın daha etkin olduğu da bir gerçekliktir. Nüzul sebepleri ve nüzul ortamı dikkate alındığında durumsallığın etkisi, daha iyi anlaşılacaktır.

Âyetlerin övücü, yeric, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici, açıklayıcı, tartışmacı, tespit edici, kural koyucu, hikâye edici, örnek verici oluşları, Kur'ân'ın maksadını ifade etmekte, maksat ise durumsallığı göstermektedir. Daha açık bir ifade ile bu durum, sebeplerin vahyi şekillendirmesi değil, vahyin sebepleri dikkate alması yönüyledir. Bu nedenle her bir âyetin ifade biçimine ve bağlamına göre övücü, yeric, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici açıklayıcı, tartışmacı, tespit edici, kural koyucu, hikâye edici, örnek verici vb. anlatım tarzlarından hangisine uygun olduğunun bilinmesi, ancak nüzul sebeplerinin, kültürel, ekonomik ve politik ortamın/nüzul ortamının bilinmesi ile mümkündür. Mesela “Öyle ki evlerini bir taraftan kendi elleriyle, diğer taraftan müminlerin elleriyle yıkıyor, harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri ibret alın.”²³ âyetinin Benî Nadîr Yahudileri ile ilgili olduğunu ve taaccüp ifade ettiğini anlıyoruz.²⁴

Kur'ân'da Allah'ın, kulunun işlerine bazen müdahale ettiğini fakat kuluna bıraktığını, ondan yapmasını istediği şeylerin de kulu tarafından yapılması gerektiğini öğreniyoruz. Ne var ki kul, kendisine ait olan işleri yapar ve bunu da kendisine ait kılsa Allah'ın bunu hoş görmediğini, Allah'ın yaptığı şeyleri kendisine ait kılmaya kalktığında da kulunu uyardığını; şayet kul, sorumluluktan kaçır ve yaptıklarını Allah'a ait kılmaya kalkışır o zamanda da Allah'ın, insana sorumluluğunu hatırlattığını ve sorumluluktan kaçmamasını önerdiğini görüyoruz. Bu üslubun yansıması sebebiyledir ki âyetler, ulema tarafından has-âmm, mutlak-mukayyet, vücut-nedb gibi kriterlerle değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

²³ Haşr, 59/2.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *İhkam fi Usuli'l Ahkam*, Beyrut, 1985 2/407.

4. Sorunsallığı Açısından Kur'ân'ı Anlama Mantığı

Düşüncenin doğru olması için tutarlı mantığa ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Ancak doğru düşünceye ulaşmada kullanılan mantık türünün de doğru olması gerekiyor. Zira yanlış araçla doğru amaca ulaşmak, mümkün olmuyor. Bundan dolayıdır ki bazı İslâm alimlerinin, mantık konusuna dikkat çektiklerine şahit olmaktadır. Nitekim Said Murad, DÎA'ya yazdığı bir maddede bu konuya şöyle temas eder:

“Fıkıh usûlü âlimlerinin en büyük temsilcisi sayılan İmam Şâfiî, Aristo mantığının Yunancanın özelliklerine dayandığını, hâlbuki bu dilin ve ondaki terminolojinin Müslümanların kullandığı dil ve terminolojiden farklı olduğunu, dolayısıyla Aristo mantığının İslâmî konulara uygulanması hâlinde çeşitli çelişkilerin ortaya çıkacağını söylemiştir.(Süyûtî, s. 15-16) Şâfiî'nin bu düşüncesini Ebû Saîd es-Sîrâfi gibi bazı usûlcülerle fakihler, kelamcılar ve nahivciler de benimsemiş ve yeni bir metodoloji geliştirmiştir.”²⁵ Bu yeni metodoloji, soyut ve tümel kavramlar yerine, yaşanan bir süreç olan hayatı ve onun canlı organizması olan dili esas alsa da fakihler, kıyası problemlerin çözümünde bir yöntem olarak kullanmaya devam etmişlerdir. Bununla birlikte İbn Salah (ö. 643/1245), Nevevi (ö. 676/1277), İbn Teymiyye (ö. 728/1327), Şatıbi (ö. 790/1388) ve Suyuti (ö. 911/1505) gibi âlimlerin Aristo mantığına karşı bir tavır içinde olduklarını da görüyoruz.²⁶ Özellikle İbn Teymiyye,²⁷ yazdığı kitapla bu konuya özellikle dikkatimizi çekmek istemiş ve Aristo mantığına en güçlü itirazı yapmıştır. Onu M. Abduh, İkbâl ve Musa Carullah gibi bilim adamları takip etmiştir. Özellikle Musa Carullah'ın klasik mantık anlayışına ciddi eleştirileri olmuştur.

Musa Carullah'a göre, Aristo'nun tespit edip ortaya koyduğu mantık kuralları, tepkisel bir harekete dayanmaktadır. Zira bu mantık kuralları, kendi çağında şöhrete ulaşmış "sofizm" düşüncesine karşı ortaya konulmuş kurallardır. Bu sebeple bu mantık, "hasmın şaşırtdamacılarından sakınmak gayesi"ne yöneliktir. Özünde, zihni "hatadan koruma" amacı mevcuttur. Bir başka ifade ile bu mantık,

²⁵ Said Murad, “Neşşar” DÎA, İstanbul 2007, 33/23. (Süyûtî, Şavnü'l-Mantıkev'l-Kelâm (Nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire 1970, s. 15-16;)

²⁶ Necati Öner, *Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara,1967, s.10. Geniş bilgi için bkz. Ömer Aydın, “Kelam Mantık İlişkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 2003, (İstanbul 2003), ss.1-14.

²⁷ İbn Teymiyye, *er-Reddiyyeale'l-Mantıkiyyin*, Nakzu'l-Mantık Kahire,1951

olumlu bir mantık değildir. Ancak şaşmamak ve yanlış fikirlere sapmamak gibi selbi (olumsuz) bir niteliğe sahip olduğu için de faydalı bir yönü de mevcuttur. Bununla birlikte bu mantık, ilkel bireyler ve toplumlar için faydalı olsa da çağdaş toplumlar ve bu toplumlar içinde yer alan bireyler için çok da önemli değildir. Zira devir; arama, bulma ve keşfetme, kısaca üretme devridir. Mevcudu koruma devri değildir. Bu çağda mevcudu koruyan mantığa değil, keşfeden, hidayete erdiren, yol gösteren kısaca üreten mantığa ihtiyaç bulunmaktadır.

Kur'an'ın özünde var olan mantık da budur. Bu mantık, korumaya ve ispata yönelik değil, beyan ve hidayete yöneliktir.²⁸ Ona göre beyan; insanın fikrine meçhul olanı yani bilinmeyeni keşfetmek; hidayet ise insanın fikrini meçhul olan bir hakikate ulaştırmaktır. Olması gereken de budur. Aristo mantığını fıkıh usûlünün temeline yerleştiren İslâm hukukçuları, sadece ispata değer vermişler; beyan ve hidayete ise gereken değer ve önemi vermemişlerdir. Özellikle kıyasta münazara ve hasma galip gelme gibi bir çabanın içinde olmuşlardır. Bunun etkisi ile anlama yöntemi yerini, münazara yöntemine; tartışma ise cidale bırakmıştır. Böyle bir mantık ve yöntemle Kur'an'ın daha doğru ve daha sağlıklı anlaşılması ve yorumlanması pek mümkün gözükmemektedir.²⁹

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun 1953'te yazdığı, "Kur'an Felsefesi" başlıklı makalesinde Kur'an'ı anlamada kullanılan mantık türlerine yönelik tespitleri ise Kur'an'ı anlama mantığının sorunsallığını göstermesi açısından dikkat çekici bir niteliğe sahiptir.

"Kur'an'daki gerçekler, pozitif bilim metotlarıyla kavranamaz. Kur'an felsefesinde amaç, belgeleri ayrı ayrı tefsir edip, soyut akla uygun olduğunu göstermek değildir. Bu tefsirler daha çok yapanların özel, kişisel anlayışlarını taşımaktadır. Kur'an felsefesinde amaç, Kur'an'daki mutlak gerçeklere erişmek, bunları kavramaktır.³⁰ Onun için Kur'an incelemesinde kullanılan usûllerin en

²⁸ Kur'an'da ispata yönelik ayetler de mevcuttur. Bakara, 2/260 ayeti buna örnek olarak verilebilir. Ancak M. Carullah, burada Kur'an'ın özündeki mantığa dikkat çekmek istemiştir.

²⁹ Celal Kırca, "Musa Carullah'a Göre Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Mantık Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1999/2, Cilt: II, Sayı: 22, 23, 24, s. 113-118

³⁰ Yazar her ne kadar böyle bir kanaate sahipse de insanların, daha özelde müminlerin ana görevi, Kur'an'ı doğru anlamaya çalışmaktır. Zira insanın fitri yetileri mutlak gerçeğe ulaşmaya yetecek bir nitelik arz etmez.

yanlışı ve en şaşırtıcısı, belgeleri ayrı ayrı (parçacı bir üslupla) anlatmaya çalışmaktır.”“Bu usul çok yanlıştır. Bu usulle yalnızca Kur'ân gibi bir din kitabı değil, herhangi bir sanat veya felsefe eseri bile anlaşılabilir. Pozitif bilimlerde kullandığımız kartezyen mantığı Kur'ân'a uygulamak istersek Tanrı buyruğu, gözümüze anlaşılmaz, akıl ermez bir karışıklıklar, karışıklıklar yığını olarak görünür. Oysaki Tanrı buyruğu parça kabul etmez bir bütündür. Onun felsefesini yapmaya davranacak olanlar bu varlık özelliğini göz önünden hiç uzak tutmamalıdır.”

“Mantık bir değil, en aşağı ikidir: Akıl mantığı ve duygu mantığı. Akıl mantığı pozitif bilimlerde kullandığımız mantıktır. Bu mantık, pozitif bilimlerde en uygun araç, en verimli tekniktir. Ancak bu alan dışında yalnızca işe yaramaz değil, aynı zamanda tehlikelidir. Gerçeği, rasyonel denilen ölçülüp biçilebilir parçalara ayırmak, sonra bunlardan birbirine benzeyen karakterlerini bir araya getirip gene rationnel olgu grupları meydana getirmek, sonra da bunları nedenlemeye çalışmak...”

“Böyle bir usul, Kur'ân gibi bir din kitabını (kitap) değil, herhangi bir sanat ya da felsefe eserini dahi anlamak için elverişli değildir. Ölü, katı ve statik realiteleri incelemeye, anlamaya yarayan pozitif bilimler metoduyla canlı, evrimli dinamik konuları anlamaya çabalarsak anlayamaz oluruz. Öyle ise Kur'ân gibi kamu içine, gönül kulağına söyleyen bir Tanrı buyruğunu kavrayacak olan akıl; soyut akıl değil, sağduyu, içgüdü, gönül, sezgi soyundan, canlı bir akıl olmalıdır.”

“Kur'ân'ı ve onun ölmez gerçeklerini kavrayabilmek için bilginin kuru akli değil, artistin, feylesofun canlı akli soyundan bir akli çalıştırmak gerektir. Bu akıl (raison, raisonraisonnate) değil, (artistik (bedii) akıl, filozofik akıl) adını verebileceğimiz akıl, felsefeli sezgidir (intuitionphilosophique).” “Böyle bir canlı akılla yapılacak olan Kur'ân felsefesi ile Müslümanlığın da kendine özgü gerçekleri olduğunu, yalnız gönül, sezgi yoluyla değil, akıl aletiyle dahi anlamış olacağız. Hem de göreceğiz ki Kur'ân gerçekleri bilimin gerçeklerinin ne kendisi ne de aykırısıdır. Belki bunlar gibi kendine özgü gerçekler -hatta bilim gerçekleri de içinde olmak üzere- insanlığın şimdiye dek tanıyabildiği en büyük gerçeklerdir. Şimdi Kur'ân'ın ayrı bir gerçeğin ayrı dili olduğunu göz önünde bulundurarak onun özüne erişmeye çabalamak doğru olacaktır. Bunun için iki metot kuralını unutmamak gerekir:

1. Kur'ân'ın o akli şaşkırtan Tanrı işi dokusundaki sembollerinin gerçek anlamlarını araştırmak

2. Her belgeyi, her buyruğu Kur'ân'ın bütünlüğü içinde görüp anlamaya çabalamak

İşte böyle yaparak Kur'ân'daki varlık ve oluş görüşünü kavramış olacağız ki bu, Kur'ân felsefesi dediğimiz absolüdüdür.”³¹

Kur'ân'a özgü mantık ile klasik mantığın, birbirinden ayırt edici bazı özelliklerinin olduğunu da ayrıca zikretmek gerekir. Nitekim Aristo mantığına yönelik yapılan eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla bu mantığın, nesnelere ve olayları derinlemesine anlamada yetersiz kaldığı görülmekte, buna karşılık makro düzeyde ve olgusal alanda işe yaradığı ve olumlu sonuçlar verdiği bilinmektedir. Zira bu mantık, cansız maddeleri anlayıp açıklamaya, bilim yapmaya yarayan bir mantıktır. Bu nedenle fizik, kimya, astronomi gibi bilimlerde işe yarasa da psikoloji, sosyal bilimler ve dinî ilimlerde düşüncüyü kategorize ettiği, analitik düşünceye imkân vermediği için yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle bu mantığın temelini oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü ihtimalin yokluğu ilkeleri, sosyal bilimlerde, özellikle de Kur'ân'ı anlama ve açıklamada kullanıldığında, eksik ve yanlış anlamlara sebep olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Özellikle çelişmezlik ilkesiyle, “Bir şey ya vardır ya yoktur, ortası yoktur.” şeklindeki üçüncü ihtimalin yokluğu ilkesinin Kur'ân'ı anlamada kullanılması, sorunun ana kaynağını oluşturmaktadır. Zira Aristo'nun bu mantık anlayışı, “Doğru olmayan şey mutlaka yanlıştır.” şeklindeki düalistik anlayışının da ana nedenidir.³² Aristo mantığını kullananlar, gerçeği ortaya koymaktan ziyade, cedeli bir üslupla savunduğu fikirleri muhatabına kabul ettirme çabası içinde olmuşlardır. Bu çaba ve gayretler de metodolojik anlama yerine ideolojik anlama tarzını ve münazara yöntemini geliştirmiştir. Böyle bir anlama tarzı ise bir ideolojiye aidiyet duygusuyla bağlı olan bütün fertleri kapsadığı ve düşünce sistemine bağlılığı zorunlu hâle getirdiği için sorunlu gözükmektedir. Buradaki sorun, ideolojik düşüncelerin, Kur'ân'ı bir bütün olarak anlama yerine, kendi

³¹ İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, “Kurân Felsefesi Üzerine İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1953 Cilt 1 Sayı. 1-5. (Absol, saltık, mutlak, bağımsız, kendiliğinden)

³² Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Abdülmecit Karaaslan, *Bilimlerde Bir Metodoloji Denemesi Üçlü Düşünce Yöntemi/Trioloji*, *JOMELIPS*, Cilt 1, Sayı 1, Sayfa: 33-73 Yaz 2016.

düşüncelerini desteklemek için malzeme olarak kullanmış olmasıdır. Bir başka deyişle ideolojik anlamada Kur'ân, doğrudan anlama eyleminin bir objesi değil de ideolojik düşünce ve ilkelere göre anlamının objesi olmaktadır. Bu tarz bir anlamaya etki eden faktörler arasında ise her ideolojinin sahip olduğu Kur'ân tasavvuru, anlamada kullanılan mantık türü, terimleştirilen sözcüklerdeki tanım farklılıkları, leksiyografik hileler (lügatle ilgili izahlar),³³ sezgisel algının ve bilimsel verilerin bağlam yapılması en belirgin olanlarıdır.

Mesela;

a. Allah dilediğini hidayete erdirir, dilediğini dalalette bırakır.

b. Allah dileyeni hidayete erdirir, dileyeni dalalette bırakır.

c. Dileyen hidayete erer, dileyen dalalette kalır. İlkelerinden her birinin referanslarını Kur'ân'da rahatlıkla bulabiliriz. Ancak iki değerli mantık anlayışına bağlı kalındığı için Cebriyeci anlayış bu ilkelerden birini, Mu'tezili anlayış ise bir diğerini ideolojik anlayışlarına dayanak yapabilmıştır. Böylece onlar, Kur'ân'ı merkeze alan bir anlama yerine, âyetlerin ideolojik düşüncelerine malzeme yapıldığı bir anlama tarzı geliştirmişler ve bunu elde etmek için de indüktif (tümevarımsal) bir yöntem uygulamışlardır. Böyle bir anlama yöntemi yerine bir âyetin ifade ettiği anlam, Kur'ân bütünlüğü içinde ele alınarak anlaşılmaya çalışılıyorsa daha isabetli bir anlama yöntemi olurdu. Hz. İsa'nın ölümü ile ilgili yorumu buna örnek olarak verebiliriz.

Nitekim Hariciler, Kur'ân-ı Kerim'deki "Hüküm yalnız Allah'a aittir."³⁴ ilkesini, ideolojik düşünce sisteminin merkezine yerleştirerek, Hz. Ali'nin, Sıffin Savaşı'nda hakem kabul etmesini küfür sebebi saymışlar, "Allah'ın hükmünü bırakıp başkasının hükmünü aldı." diyerek, Hz. Ali'yi tekfir etmişlerdir.

Anlaşamayan ve boşanmanın eşliğine gelen karı kocanın kendi akrabalarından birer hakem seçerek sulh araması³⁵ ve "müminlerden iki grup savaşırken aralarının bulunmaya çalışılması"³⁶ Kur'ân emri olmasına rağmen, Hz. Ali'yi sulh

³³ Şaban Ali Düzgün, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'ân Yorumuna Etkileri", 2. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara, 4-5 Kasım, 1995, s. 317.

³⁴ En'am, 6/57, Yusuf, 12/40, 67.

³⁵ Nisa, 34/35

³⁶ Hucurat, 49/9.

yaptı diye tekfir etmeleri, böyle bir anlayışın sonucudur. Bundan dolayıdır ki Muhammed İkbâl'in, Grek felsefesinin Müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen, genellikle onların Kur'ân ile ilgili görüşlerini kararttığını³⁷ söylemesi bu gerçeği ifade etmektedir.

Buradaki hata, âyetleri Kur'ân bütünlüğü içinde anlama ve yorumlama yerine, seçilen âyetlerin tercih edilen görüş için "iki değerli mantık" a göre malzeme olarak kullanılmış olmasıdır. "Görüşlerimizi belli âyetlere dayalı olarak oluşturur fakat bu âyetlerin dayandığı zemini ve bu paradigmaya ulaşma yöntemimizi Kur'ân'dan çıkartmaz isek Kur'ân bütünlüğünü, Kur'ân mantığını ve hedeflerini dikkate almamış oluruz. Bunun adı da "yanlış konumlanmış somutlaştırma hatası"dır. Bu da ilgili parçanın ait olduğu bütünle ve diğer parçalarla sürekli bağlantılı ve almaşık (münavebeli) bir ilişki içinde düşünülmesini öngören "alternasyon" ilkesine aykırı düşen bir durumdur.³⁸

Bu nedendir ki bazı dinî anlayışlarda ideolojik yaklaşımların bir yansıması olarak, Allah sadece sevdiklerini kayıran ve onların arzularını yerine getiren veya sevmediklerini kahreden, her işe müdahale eden veya ettirilen, her işin kendisine havale edildiği bir Tanrı olarak algılanırken; bazı dinî anlayışlarda ise yapılan eylemlerin karşılığını veren, onları kollayıp gözetten ve merhamet eden bir Allah anlayışından söz ediliyor. Bir yanda Allah'ı gökte tahtına kurulmuş, keyfi uygulamalar yapan bir Tanrı, diğer yanda müteal (aşkın) fakat aynı zamanda insana şah damarından daha yakın, adil ve merhametli bir Tanrı söz konusu oluyor.³⁹

Dinî anlayışlardan biri, Allah'ın adalet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirip diğer sıfatlarını, adalet sıfatına göre anlamaya çalışırken; bir diğeri Allah'ın hikmet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirmekte; bir başkası ise kudret, irade ve merhamet sıfatlarını önceleyen bir düşünce tarzını

³⁷ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), İstanbul, 1984, s. 19.

³⁸ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Türkeri, *Dinî Anlamada Kur'ân'ın (Etik) Referans Çerçevesi*, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, Günümüzde Dinin Anlaşılması Problemi Sempozyumu, (yayınlamamış tebliğ) 1-2 Mayıs 2008 Adana, s.7.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Sınanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara, 2005, s. 85-285.

savunmaktadır. Allah'ın diğer sıfatlarının bu sıralamadaki yerlerinin ne olduğu konusundaki müphemiyet bir yana, bu sıralama farklılıkları bile bizatihi anlamada bir sorun olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Allah'ın sıfatları arasında hiyerarşik bir sıralamanın olup olmadığı veya olup olamayacağı sorununun yanında, Allah'ın sıfatlarından her birinin mutlak mı yoksa mukayyet mi olduğu sorunu da ayrıca dikkate alınması gereken bir konu olarak görülüyor. Bu farklı tasavvurlar sebebiyledir ki günümüzde Müslümanlar, Tanrı'ya dua etmenin ve işlerini O'na havale etmenin ötesinde bir şey yapmamakla; evrenin düzeninin, ılık, ısı ve atom içi dengeleri sağlayan yasaların da bir Tanrı buyruğu olduğunu görememekle; denetleyen, gözetleyen, cevizi yaratan ama kırılmasını insana bırakan bir Tanrı tasavvuruna sahip olamamakla eleştiriliyor. Bunun da başlıca nedeni, Kur'ân mantığını anlamadan ve Kur'ân bütünlüğünü hedefleyen bir mantığa sahip olmadan, parçacı bir yaklaşımla, Kur'ân'ın anlaşılmaya çalışılmış olmasıdır. Nitekim Cebriyeci anlayış Allah'ın iradesini ve fonksiyonunu esas alarak cüz'î irâdeyle ilgilenmemekte, Kaderiyeci anlayış ise bunun tersini yaparak cüz'î iradeyle ilgilendiği hâlde, zihinsel bazda külli iradeyi devre dışı bırakabilmektedir.

Buna rağmen günümüzde sayıları az da olsa bazı bilim adamlarımızın bu konuya dikkat çeken yazıları, sorunun farkında olduklarını göstermesi açısından sevindiricidir.⁴⁰ Nitekim F. Asiye Şenat Kazancı'nın "İki Değerli Aristo Mantığının Kur'ân Yorumunu Daraltıcı Etkileri Üzerine" isimli makalesi bu kabilden bir çalışmadır. Makalesinde Kazancı, Aristoteles'in "iki değerli" mantık anlayışının üçüncü hâlin imkânsızlığı fikrinin dalalet-hidayet, iman-küfür, cennet-cehennem vb. ikilemelerle İslâm dünyasındaki düşünürlere etki ettiğini ve bunun da âyetleri dar kalıplara sığdırma sonucunu doğurduğunu kadın erkek anlayışı üzerinden örneklendirerek açıklamaya çalışmaktadır. Ben de konuyu iki örnekle açıklamak istiyorum.

5. Kur'ân'ı Anlamada Bir Mantık Sorunu Olarak Nesih Anlayışı

Kur'ân'ı anlamada uygulanan iki değerli mantık özelliğinin en çarpıcı örneğini, "nesih" anlayışında görmekteyiz. Nesih, âyetlerin Kur'ân bütünlüğü içindeki

⁴⁰ Bkz. F. Asiye Şenat Kazancı, "İki Değerli Aristo Mantığının Kur'ân Yorumunu Daraltıcı Etkileri Üzerine", *Uluslararası Dinî Felsefî Metinler Sempozyumu*, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi, 20-21 Ekim 2011, İstanbul.

konumunu dikkate almadan âyetler arasında varmış gibi görünen çelişkileri çözmeye kullanılan bir yöntemin adıdır. Genellikle nesih, âyetler arasında var sayılan çelişkileri ya da âyetlerle rivayetler ve yaşanan gerçeklikler arasında var olan çelişkileri çözmeye kullanılan bir yöntemdir.

Nesih kavramı, sahabe döneminden itibaren fıkıh ekollerinin teşekkülüne kadar, bir terimleşme süreci yaşamış, nihayetinde fıkıh ulehasının yaptığı tanımla terimleştirilmesi netleştirilmiştir. Nitekim bu süreçle ilgili bilgilerin, sahabe ve tabiînden bazı kişilerin rivayetleri başta olmak üzere daha sonraki dönemlerde yazılan tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarında yer aldığı görülmektedir. Nesih ile ilgili olarak, Hz. Peygamber'den bize intikal eden vahye dayalı herhangi bir bilgi veya tanım mevcut değildir. Buna rağmen ilmî eğilim ve ideolojik anlamaların saikiyle, vazgeçilemeyen ve savunulan bir yöntem olmuştur.⁴¹ Burada sözünü ettiğimiz ideolojik anlamalardan kastımız ise “siyasi, hukuki, felsefi, ilmî ve dinî düşünceler bütünü”dür.⁴²

Yapılan rivayetlerde görüleceği üzere İbn Abbas (ö. 68/687) ve İbn Mes'ud'a (ö. 67/686) göre⁴³ nâsîh, muhkem âyetler; mensuh ise müteşabih âyetlerdir. Bir kısım selef alimleri ise mutlakın takyidini, mücmelin tebyinini,⁴⁴ âmmin tahsisini ve hatta istisnayı dahi neshe dâhil etmişlerdir. Kimilerine göre unutturulma, kimilerine göre Kur'ân'ın levh-i mahfuzdan indirilişi bir nesihdir.⁴⁵ Şayet Hz. Peygamber'den bize bu kavramın içeriği ile alakalı olarak kesin bir açıklama ulaşıp olsaydı bu kadar farklı görüşlerin ortaya çıkması söz konusu olmazdı.

Fıkıhcılara göre nesih, “*Şer'i bir hükmün kaldırılarak yerine diğer bir şer'i hükmün konmasıdır.*”⁴⁶ Kaldırılan hükme mensuh, kaldıran hükme ise nâsîh denilmiştir. Bu tanımlamanın, hicri ilk yüzyılın sonlarına doğru çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu tanımlamaya ilk defa fıkıh ekollerinde

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Davut İltaş, *Usûlcülerin Nesih Anlayışı ve Çağdaş Tefsircilerin Yanılgıları*, Kayseri, 2014, s. 1-367.

⁴² TDK *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005, s. 936, Bkz. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 101-102.

⁴³ İbn Atiye, el-Endelüsî, *el-Muharreru'l Veciz*, Kahire, 1388, 2/334.

⁴⁴ Cemaleddin el-Kasımî, *Mehasinu't-Te'vil*, Beyrut, 1987, 4/8-9.

⁴⁵ Bedrettin ez-Zerkeşi, *el-Burhan, fi Ulumi'l Kur'ân*, Tarihsiz, 2/30.

⁴⁶ Mustafa Zeyd, *en-Neshfi'l Kur'ân'il Kerim*, el-Menkure, 1987, 1/63-393.

rastlanılmaktadır.⁴⁷ Daha sonraları bu konuda birçok eser yazılmış ancak mensuh âyetlerin sayısı konusunda tam bir ittifak sağlanamamıştır. Mesela Hibetullah b. Selame'ye (ö. 410 /1019) göre mensuh âyetlerin sayısı 213, İbn Hazm'a göre 214, İbn Cevzi'ye göre 247, en-Nehhas'a göre 134, Suyuti'ye göre 20'dir.⁴⁸ Dihlevî'ye göre ise bu sayı 5'tir.⁴⁹ Bu konuda yazılan kitaplarda yer alan ve mensuh olduğu iddia edilen âyetlerin toplam sayısı ise 564'tür. Bu âyetlerden 201 adedinin münferiden, 213 âyetin ise Ahzab Suresi'nden neshedildiği kanaati yaygındır. Ayrıca çocuk besleme (sütanneliği) ve recm ile ilgili iki rivayet neshedilerek, yerine Tevbe Suresi'nin indirildiği söylenen 130 âyetlik bir sure ve 18 âyetlik -el-Halâ ve'l Hafd denilen mensuh iki bitişik sure de bu sayıya dâhildir.⁵⁰

Konu ile ilgili kaynaklarda yer alan bu bilgilerden, neshin iki veçhesinin olduğunu anlıyoruz. Bunun birinci veçhesi âyetler arasında, ikinci veçhesi ise Kur'ân'la, Kur'ân dışı rivayetler arasında var sayılan çelişkileri gidermeye yöneliktir. Nitekim "Lafzı Baki Hükmü Mensuh" tanımı, neshin birinci veçhesini; "Hem Lafzı Hem Hükmü Mensuh" tanımı ile "Lafzı Mensuh Hükmü Baki" tanımı ise neshin ikinci veçhesini ifade etmektedir.

Nesih kavramının terimleşme süreci dikkate alındığında, görünen manzara şudur: Kur'an'da nesih kelimesi, bu şekilde geçmemekte fakat bu kökten türemiş dört kelimenin yer aldığı görülmektedir. Bu kelimeler, buldukları bağlama göre nüsha (Arâf 7/154); istinsah etme yani yazma (Câsiye 45/29) ve izale etme, giderme (Bakara 2/106, Hacc 22/52) anlamlarına gelmektedir. Bu dört âyette geçen nesih sözcüğünün ise terimsel anlamıyla değil, kavramsal anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Çünkü nesih kavramının terimleşmesi, tenzil sonrası bir döneme aittir. Nitekim bu kavramın terimleşme süreci içinde geçirdiği anlamlandırma çabaları, bunu teyit eder niteliktedir. Bu nedenle neshin varlığına delil olarak gösterilen, "Biz daha iyisini veya benzerini getirmediğimiz bir âyeti neshetmez veya onu unutturmayız." (2/106) âyetinde yer alan nesih sözcüğüne terim anlamını vermek, tenzil döneminde olmayan bir anlamı yüklemek demektir.

⁴⁷ Ahmet Hasan, *Nesh Teorisi*, (Çev. Mehmet Paçacı), İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, Cilt,1, Sayı 2, Ocak,1987,s.107.

⁴⁸ Mustafa Zeyd, en-Nesh, 1/405.

⁴⁹ Şah Veliyullahed-Dihlevî, *el-Fevzu'l Kebir*, Beyrut,1987,53-60.

⁵⁰ Ahmet Hasan, *Nesh Teorisi*, s. 109.

Burada geçen âyet sözcüğünün kavramsal anlamda mı, yoksa terimsel anlamda mı kullanıldığı konusu da ayrıca tartışmaya açıktır. Nitekim burada geçen “âyet” sözcüğüne, tıpkı nesih sözcüğünde olduğu gibi terimsel anlamda “Kur’ân âyeti”, hatta ondan öte “âyetin hükmü” anlamı verildiği görülmektedir. Âyette geçen “neshetme” ile ilgili olarak da ortak bir kanaatin olmadığı, çeşitli kaynaklarda âyetin anlamı ve maksadı ile ilgili olarak birbirinden farklı görüşlerin zikredildiği görülmektedir. Nitekim Veysel Güllüce’nin tespitine göre:

“1. Nesihden maksat, geçmiş şeriatlerin neshidir. Yani neshedildiği bildirilen âyetten maksat, önceki şeriatlardaki bazı hükümlerdir. Âyetin öncesi ve sonrası bu görüşü destekler mahiyettedir.

2. Kiblenin değiştirilmesidir.

3. Mucizelerin değiştirilmesidir. Zira Kur’ân’da geçen âyet mucize anlamındadır.

4. Kur’ân âyetleridir. Bu görüşte olanlar, âyette hüküm kavramının takdiren mevcut olduğunu söylerler. Yani "Bir âyetin hükmünü değiştirdiğimizde..." manasındadır, derler. Müfessirlerin çoğu bu kanaattedir.

5. Unutturulmuş âyetlerdir.

6. Levh-i mahfuzdaki bir âyetin Peygamberimize indirilmesi veya orada bırakılmasıdır.

7. Âyetlerin sure içindeki yerlerinin değiştirilmesidir.

8. Nesh ve unutturmanın olmadığı bildirilmektedir.”⁵¹

Âyetle ilgili bu farklı anlamlar da gösteriyor ki âyetin “Delaleti Kat’i” bir anlamı bulunmamaktadır. Dolayısıyla “Delaleti Zanni” olan bir anlamlandırma üzerinden, radikal bir anlayışla âyetlerin önemli bir kısmını geri dönülmez biçimde hükümsüz sayarak anlamsız hâle getirmek, Kur’ân’ın ruhu ve genel muhtevasıyla ne kadar bağdaşmaktadır? Böyle bir yola başvurmak, öyle sanıyorum ki sosyokültürel ve sosyopolitik etkenlere dayanmaktadır. Özellikle

⁵¹ Veysel Güllüce, “Kur’ân’da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?” *EKEV Dergisi*, Yıl.10 Sayı 26, Kış 2006, s.53-64. Geniş bilgi için bkz. Talip Özdeş, *Kur’ân ve Nesh Proplemi*, s. 13-162. Ankara, 2005.

fetih hareketlerinin ortaya çıkarttığı sorunlar ve buna bağlı kültürel etkileşimler, böyle bir anlayışın ortaya çıkmasının ana sebeplerinden biridir. Şöyle ki:

Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan fetih hareketleri ile birlikte, yeni kavramların oluşmaya başladığı ve zamanla da bu kavramların terimleştirildiği görülmektedir. Üretilen kavramlardan biri, "Daru'l İslâm", diğeri de "Daru'l-Harb" sözcüğüdür. Fethedilen yerler, "Daru'l İslâm", fethedilmemiş topraklar ise "Daru'l-Harb" olarak tanımlanmıştır. Bu yorum, gayrimüslimlerle "sürekli savaş" hâlinde olunması gerektiği şeklindeki "Daru'l-Harb" kavramını üretmiştir. Oysa Maliki alimleri, dünyayı "Daru'l-İslâm" ve "Daru'd-Da've/Daru'l-İcabe= Davet yurdu" olarak da ayırmışlardır.

Kur'ân'da ve hadislerde bu iki kavram mevcut değildir. Bu iki kaynaktan olmadığı hâlde neden böyle bir kavramlaştırmaya gidildiği sorusunun cevabını ise o dönemdeki sosyal ve kültürel şartlarda aramak icap edecektir. Zira fetih hareketlerinin kesintisiz devam ettiği sosyopolitik bir ortamda, savaşmayı emreden âyetlerin; barış yapma, insanlara iyilikte bulunma, onlara güzel davranma, güzel konuşma, affetme, bağışlama, aldırma ve insanları dine zorlamama gibi âyetlerle çeliştiği düşüncesi, kavramlaştırmanın ana sebeplerinden biridir. Âyetlerin birbirleriyle çeliştiği düşüncesinin ana sebebini ise Aristo mantığının, bazı ulemanın düşünce dünyasında bıraktığı derin izlerde aramak gerekir. Zira daha önce de değindiğimiz üzere bu mantığın ana yapısını oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkelerinin Kur'ân'ı anlamada kullanılmış olması, bir kısım ulemayı Kur'ân'da birbirleriyle çelişen âyetlerin bulunduğu anlayışına sevk eden en önemli amillerden biri olmuştur. Çünkü "iki değerli mantık", kategorik düşünce ve tek doğru anlayışına dayanmaktadır. Bu mantığa göre, şayet birbirine zıtmış gibi görünen iki âyet var ise bu iki âyetten birinin hükmü geçerli, diğersinin hükmü ise geçersizdir veya öyle olmak zorundadır. Ne var ki anlamadaki problem sadece iki değerli mantıkla düşünmekten ibaret değil, aynı zamanda lafızcı, parçacı, yüzeysel, atomik, olgulardan kopuk, mezhebi ve ideolojik bakış açılarıyla da yakından ilişkilidir. Mesela Hibetullah b. Selame, (ö. 410/1019) bu mantıklardır ki "Âyetü's Seyf/ Kılıç âyeti" denilen, Mekkeli müşriklerin savaşta öldürülmeleriyle alakalı bir âyetle; barış, iyilik yapma, güzel davranma, güzel konuşma, affetme, bağışlama ve aldırma gibi yaklaşık yüz yirmi dört civarındaki barışla alakalı bir âyet grubunu

mensuh sayabilmiştir. Mesela, "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş." (Enfal 8/61) âyeti ile "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin, anne-babaya, yakınlara, yetimlere, düşkünlere iyilik edin. İnsanlarla güzel konuşun, namaz kılın, zekât verin diye söz almıştık." (Bakara 2/83) âyetindeki "insanlarla güzel konuşun" pasajını, "müşrikleri öldürün" âyeti ile bağdaştıramadığı, bir diğer ifade ile bu durumu, çelişmezlik ilkesine ters bulduğu için mensuh saymıştır.⁵² Fakat bu yaklaşımı İbnü'l Cevzî, çok sert ifadelerle eleştirmiştir.⁵³

Konuyu daha iyi açıklayabilmek için neshin terim anlamına en uygun örneklerinden biri olan Enfal Suresi'nin 65. ve 66. âyetlerinin bir analizini yapmak yeterli olacaktır. Bu surenin 65. âyetinde Müslümanlardan sabırlı yirmi kişinin, inkârcılardan iki yüz kişiye karşı galip geleceği, 66. âyetinde ise sabırlı yüz kişinin inkârcılardan iki yüz kişiyi yeneceği ifade edilmektedir. Peş peşe gelen bu iki âyetten birincisinde bire on, ikincisinde ise bire iki oranı yer almaktadır.

Bire on oranı Müslümanlara ağır geldiği içindir ki Allah, bunu hafifleterek bire iki oranına düşürmüştür. Bu hafifletme, bir kısım ulemanın kafasını karıştırmış, düşmanlarla savaşmak için bu iki ilkedен hangisiyle amel edileceği konusunda bir çıkış yolu aranmasına sebep olmuştur. Onlara göre ortada çelişmezlik ilkesine ters olan bir durum mevcuttur ve bunun da giderilmesi gerekmektedir. Ancak bu ulemanın sahip olduğu iki değerli mantığa göre, üçüncü hâl imkânsız olduğu için "Söz konusu çelişkinin izalesi nasıl olacaktır?" sorusunun cevabı aranmıştır. Bulunan çözüm ise bu âyetlerden birinin hükmünü baki bırakıp, diğerinin hükmünü yok saymak şeklinde olmuştur. Bunun adına da nesih denilmiştir. Bire on oranını emreden âyet, sıralamada önce geldiği için lafzı baki hükmü mensuh, bire iki oranını emreden âyet ise sonra geldiği için nasih sayılmış ve böylece çelişkili durum da ortadan kaldırılmıştır.⁵⁴ Böylece Aristo mantığına göre sorunlu

⁵² Hibetullah b. Selame; *en-Nasihve'l Mensuh*, Mısır 1967, s. 11-108. Ayrıca bkz. Maverdi, *en-Nüket ve'l Uyun*, Beyrut, 1992, 2/331, Seyf âyetiyle neshedilen ayetlerin sayısı konusunda ayrıca bkz. "Mustafa Öztürk Tarafından Sunulan, 'Cihat Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları' Başlıklı Tebliğ Müzakeresi" İslâm Geleneğinde ve Günümüzde Cihad, KURAMER, İstanbul, 2016, s. 180.

⁵³ Bkz. Ebu'l Ferec İbnü'l Cevzî, *Nevasihü'l Kur'ân*, Beyrut, 1985, s. 43, 173-174. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Karagöz, *Müzakere*, s. 180, 186-187.

⁵⁴ Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'ân*, Mısır, 1968, 10/39; Ebu Bekr İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'ân*, Beyrut Tarihsiz, 2/877; Maverdi, *en-Nüket ve'l Uyun*, Beyrut 1992, 2/332.

görülen bu iki âyetin, yine Aristo mantığına göre çözüme kavuşturulduğu var sayılmıştır. Ne var ki tahfifi nesih olarak anlamak, üstelik bu neshe bir de terim anlamı yüklemek, dil mantığına aykırı bir durumdur. Benzer durum, diğer çelişkili görülen âyetler için de söz konusu olmuştur.

Performans ve savaşıma gücü ile alakalı bu konu, şayet Kur'ân bütünlüğü içinde ele alınarak anlaşılmaya çalışılıyorsa âyetler arasında böyle bir çelişkinin olmadığı, bilakis Kur'ân'ın duruma ve şartlara göre Müslümanları savaşa teşvik ettiği görülecekti. Nitekim bir yandan Enfal Suresi'nde bire iki veya bire on oranları zikredilirken, diğer yandan Tevbe Suresi'nin 36. âyetinde Müslümanların, herhangi bir orana bakılmaksızın topyekûn savaşa katılmaları emredilmekte, yine Tevbe Suresi'nin 122. âyetinde, Müslümanların toptan savaşa katılmamaları, geride dini öğretecek ve insanları eğitecek kimseler bırakmaları emredilmektedir.

“Müşrikler size karşı topyekûn savaştıkları gibi, siz de onlara karşı topyekûn savaşın.”⁵⁵

“İnananlar, toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler.”⁵⁶ âyetleri, savaşa katılma oranlarıyla alakalı diğer âyetlerdir.

Görüldüğü üzere savaş yapmak için sahip olunacak güçle ilgili olarak Kur'ân'da iki âyet değil, dört âyet bulunmaktadır. Bunlardan Enfal Suresi'ndeki iki âyeti esas alıp, Tevbe Suresi'ndeki diğer iki âyeti dikkate almadan, sadece iki âyete bakarak, aralarında çelişki görmek, “iki değerli” bir mantık anlayışının sonucudur. Zira bu dört âyet, Müslümanlardan, içinde bulunulan durum ve şartlara göre hareket etmeleri gerektiğini, bir başka ifade ile duruma göre savaşa bire on veya bire iki oranında bir güçle katılabileceklerini; şartların zorlaması hâlinde ise topyekûn savaşmalarını emretmekte fakat savaş sonrasında insanlara dinini öğretecek ve onları eğitecek ilim adamlarının ise savaşa katılmamalarını istemektedir.

Düşmana karşı olan askerî gücün bire on, daha sonra hafifletilerek bire iki oranında olması hâlinde savaşılmasını isteyen âyetler, Bedir Savaşı'nın anlatıldığı

⁵⁵ Tevbe, 9/36.

⁵⁶ Tevbe, 9/122.

Enfal Suresi'nde yer almakta ve Hz. Osman Mushaf'ına göre Medine'de Bakara Suresi'nden sonra nazil olduğu anlaşılmaktadır. Bu Mushaf'a göre Enfal Suresi'nin nüzul sırası 88'dir. Topyekûn savaşın emredildiği Tövbe Suresi'nin nüzul sırası ise 113'tür. Nesihçi bir mantık ile bu konuyu ele alacak olursak Tevbe Suresi'nin 36. âyetinin de Enfal Suresi'nin 56. âyetini neshetmesi gerekirdi. Zira topyekûn savaşa katılma oranı ile bire iki oranı da birbiriyle çelişmektedir. Ne var ki savaşa katılma oranları konusunda Enfal Suresi'ndeki âyetlerle, Tevbe Suresi'ndeki âyetler, Kur'ân bütünlüğü içinde ele alınmadığından böyle bir uygulama da söz konusu olmamıştır. Şayet böyle bir yaklaşım olsaydı durum daha da karmaşık olur ve içinden çıkılmaz bir hâl alabilirdi.

Ulemanın teorik olarak ortaya koyduğu ve uyguladığı bu düşünce tarzının, aynı zamanda Kur'ân'ı "beyan" etmekle görevli Hz. Peygamber'in uygulamalarına da ters bir durum arz ettiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'nda 305 kişiyle, bin kişiye karşı; Uhut Savaşı'nda yedi yüz kişiyle, üç bin kişiye karşı; Hendek Savaşı'nda ise üç bin kişi ile, on bin kişiye karşı savaştığı bilinmektedir. Tebük Savaşı'nda otuz bine karşı kırk bin, Mute Savaşı'nda ise üç bine karşı en az yüz bin kişiyle savaşıldığı nakledilmektedir. Görüldüğü gibi bu savaşlarda oran, hiçbir zaman bire iki olmamış, Bedir ve Hendek savaşlarında bire üç; Uhut'ta bire dört Tebük'te yaklaşık bire bir, Mute'de ise bire otuz üç oranlarında olmuştur. Şayet söylendiği gibi Enfal Suresi'nin 65. ayeti, 66. ayetiyle nesih edilmiş olsaydı bu hükmün, Hz. Peygamber'in uygulamalarında da görülmesi gerekirdi. Nitekim bazı müfessirler, bu hususu göz önünde bulundurmuş olacaklar ki bu konuyu farklı bir bakış açısıyla yorumlamışlardır. Mesela Elmalılı Hamdi Yazır, şunları söylemektedir:

“Bundan anlaşılır ki bu tahfif birin ona veya daha ziyadesine galebesi imkânını selb değil, ikiden fazlaya karşı sabır ile harbin vücubunu veya mendubiyetini nasihtir. Binaanaleyh Müslümanlar, iki kattan fazla bir düşmana karşı harbi kabul etmemekten dolayı âsim olmazlar. Umumi istitaat meselesinde esas ikiye birdir. Mamafih sonradan da tarihi İslâm biiznillah bire on misline veya daha ziyadesine galebesini gösteren nice misallerle meşmundur.”⁵⁷

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, İstanbul 1936, 3/2431-2432.

Seyyid Kutub ise bu âyetin teşrii bir hüküm ifade etmediğini, müminleri sebata ve ayakta durmaya teşvik ettiğini söyler.⁵⁸ Süleyman Ateş, Ebu Müslim el-İsfehani'nin görüşünden hareketle, birinci âyetin bir emir olmadığını, durum bildirdiğini zira birinci âyetin sabreden müminlerin, ikinci âyetin ise onlar kadar sabırlı olmayan müminlerin durumu ile ilgili olduğunu ifade eder.⁵⁹ Kâsimî de Mekki'nin bir görüşü olarak âyette nesih olmadığını, misafirin orucunu açması gibi bir tahfif olduğunu zikreder ve "Allah, cariyelerle evlenmenize izin vermek suretiyle sizin yükünüzü hafifletmek istemiştir."⁶⁰ âyetini de buna delil getirerek, bu tahfifi bir ruhsat olarak yorumlar.⁶¹

İlk dönemden bize intikal eden ilk tefsir olma özelliğini taşıyan Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinde ise bu ayetin neshi ile ilgili herhangi bir bilginin bulunmayışı⁶² ayrıca kayda değer bir konudur. Zira Mukatil'in tefsirinde böyle bir bilginin yer almaması, hicri 150'den önce nesih anlayışı ile ilgili yaygın bir bilginin bulunmadığını da gösterir. Şayet böyle bir bilgi Mukatil'e ulaşmış olsaydı kendisinden sonra gelen müfessirler gibi konuya bigâne kalmaz, o da bu âyetlerle ilgili bir şeyler söyleme ihtiyacını hissederdi. Nitekim Abdürrezzak b. Hemmam'ın (ö. 211 h.)⁶³ tefsirinde de bu âyetin neshi ile alakalı bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Sonuç olarak hem âyetlerdeki delaleti kat'i muhtevadan hem de Hz. Peygamber'in uygulamalarından, söz konusu âyetlerin birbirleriyle çelişmediklerini, her birinin şartlara bağlı uygulamaları olduğunu anlıyoruz. Bir başka ifade ile her âyetin hükmü devam etmekte ancak âyetlerin uygulanması şartlara bağlı bulunmaktadır. Zira vahiy, zaman ve mekânla sınırlı olmasa (evrensel olsa) da meydana gelen olaylarda "durumsallığı" gözetmiştir. Nitekim Müslümanların zengin olmadıkça zekât vermemesi ve hacca gitmemesi, su bulunmadığında teyemmüm etmesi, mukim iken dört rekat kıldığı namazı iki rekat olarak kılması, misafir ve hasta iken bazı dinî kuralları yerine getirmemesi, kadınların özel hâllerde dinî kurallardan muaf tutulması gibi hususlar ile,

⁵⁸ Seyyid Kutub, *Fizilali'l Kur'ân*, Beyrut, Tarihsiz, 10/52.

⁵⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989, 3/532-5.

⁶⁰ Nisa, 4/28.

⁶¹ Kasımî, *Mehasinu't Te'vil*, Beyrut, 1987, 8/94.

⁶² Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, Beyrut, 2002, 2/27.

⁶³ Abdürrezzak b. Hemmam, *Tefsiru'l Kur'ân*, Riyad 1989, 1/261.

Mekke’de özellikle iman ve ahlâk kurallarının, Medine’de ise ibadet ve hukuk kurallarının veya ayrıntılarının belli zaman dilimleri içinde indirilen âyetlerle emredilmiş olması, yine bu durumsallığı gösteren örneklerdir. Ayrıca suç işlemedikçe hiçbir zaman Müslümana uygulanamayacak olan cezaî müeyyideleri içeren âyetleri de buna ilave etmeliyiz. Allah’ın varlığına ve ahiret hayatına inanma gibi temel esaslar ve insanın temel kişiliğini oluşturan ahlâki kurallar hariç, diğer konuların uygulanmasında durumsallığın bir yöntem olarak öngörülmesi, aynı zamanda tenzil yönteminin evrenselliği gereğidir.

Bu nedenle savaşı emreden âyetin, barışla ilgili âyetleri neshetmediğini zira savaş sırasında savaşla ilgili kuralların, barışta ise barış ile ilgili kuralların geçerli olduğunu anlıyoruz. Hatta Kur’ân’ın ana ilkesinin savaş değil, barış olduğunu; ancak zorunlu hâllerde savunma veya zulmü ortadan kaldırma amaçlarına yönelik yapıldığını, “İşkence/zulüm (fitne) ortadan kalkıncaya ve dinî tercih Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın.” (2/193) âyetinde yer alan fitneyi, her ne kadar Şafii ve Hanbeli alimleri “küfür” olarak yorumlamışlarsa da Ebu Hanife ve Mutezile’nin, “zulüm” olarak yorumladığını biliyoruz.

Bu nedenle savaş ve barışı tek olgu sayarak, birine ait kuralları diğerinin kuralları ile çelişiyor diye mensuh saymanın, Kur’ân’ın ruhuna ve tenzil yöntemine uygun olmayan bir anlayış olduğunu görüyoruz. Şayet "durumsallık" dikkate alınsaydı savaşın ayrı bir durum, barışın ayrı bir durum olduğu ve her iki olguya ait kuralların kendi durumlarında ve şartlarında geçerli olabileceği anlaşılırdı. Kur’ân, bir taraftan bir insanın öldürülmesini bütün insanlığın öldürülmesi, bir insanın hayata kazandırılmasını da bütün insanların hayata kazandırılması olarak vurgularken (Maide 5/32), diğer taraftan da kıtalden söz etmektedir. Savaş olgusu yaşanırken katlin olması ise kaçınılmazdır. Lakin barışta suça karşı verilen ceza hariç katl yapılmayacaktır. Savaş özü itibarıyla ilanihaye devam eden bir olgu da değildir. Süresi ne kadar uzun olursa olsun savaş, bir gün sona ermek zorundadır. Zira yaşanan gerçeklik, toplum hayatında esas olanın savaş değil, barış olduğunu göstermektedir. Kur’ân’ın genel muhtevasından anlaşılana da barışın esas, savaşın ise durumsal olduğudur. Bir başka ifade ile barışın azimet, savaşın ise bir ruhsat olarak ön görüldüğüdür. Dolayısıyla savaşı esas kabul edip, barış ve barış döneminde yapılması gereken işlerle ilgili bütün âyetleri mensuh saymak, Kur’ân’ın ruhuna ve amacına ters bir uygulama

olmuştur. Bunun sebebi ise bir kısım ulemanın iki değerli mantık anlayışının etkisinde kalmış olmasıdır.

Bu nedenle Kur'an'daki hiçbir âyetin birbiriyle çelişmediği, her âyeti şartlara ve durumlara göre uygulama imkânının olduğu anlayışının, Kur'an'ın hem ruhuna hem de evrenselliğine uygun olacağı düşüncesi, daha isabetli gözükmektedir. Nitekim Hz. Ömer'in, Irak arazisinin durumu ve müellefe-i kulub ile ilgili uygulamaları da bunun bir kanıtı niteliğindedir.

6. Kur'an'ı Anlamada Bir Mantık Sorunu Olarak Tarihselcilik Anlayışı

Tarihsel, "tarihe dair, tarihle ilgili, tarihi"⁶⁴ olan; tarihselcilik ise "bütün olayları, başarıları ve değerleri, içinde doğdukları tarihsel durumlardan ve tarihsel koşullardan kalkarak anlamaya çalışan düşünce biçimi"⁶⁵ demektir. Bu düşünce tarzına göre başta Kur'an olmak üzere dinî metinlerdeki değerler ve hükümler, sırf var oldukları zamana ve şartlara ait olduğu, ilerleyen zamanlar için geçerli olmayacağı varsayımıyla yorumlanmaktadır. Batı'da Kitab-ı Mukaddes'i anlamak için önerilen bu düşünce tarzı, modernizm ile birlikte İslâm ülkelerine giren bazı fikirlerin ve hukuki kuralların, Kur'an ilkeleri ve kurallarıyla çeliştiği görüşünden hareketle bazı bilim adamlarının, bu çelişkiyi gidermek için kullandıkları bir anlama yöntemidir.⁶⁶

Bu anlayışı benimseyenler, Kur'an'ın öngördüğü bazı hükümlerin çağdaş toplumun değer yargılarıyla örtüşmediği veya en azından öngördüğü bazı kuralların çağdaş problemlere çözüm getiremediği iddialarını geçersiz kılmak için, Kur'an'ı yeni bir anlayış ve yöntemle ele alıp okumanın ve onu yaşanan bir kitap hâline getirmenin kaçınılmaz olduğu kanaatindedirler. Bu anlayışa göre Kur'an'ın klasik okuma biçimleri, bugün Müslümanların içinde bulunduğu acıklı duruma düşmesine engel olamamıştır. Geçmişin Kur'an'ı okuma ve anlama biçimi, onları ilgilendiren bir husustur ve bizim için de bağlayıcı bir yönü yoktur. Bizim görevimiz, çağımız insanına Kur'an'ı, anladığı dilden anlatmak ve onun

⁶⁴ TDK Türkçe Sözlük, s.1908

⁶⁵ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*,171.

⁶⁶ Makalenin amacı, iki değerli mantık anlayışının tarihselcilik anlayışına olan etkisine dikkat çekmek olduğu için, tarihsellik ve tarihselcilik hakkında ayrıntılı bilgiye yer verilmemiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul, 2001 adlı eserinden yararlanılabilir.

problemlerine Kur'an'dan çözümler üretebilmektir. Böyle yapılmadığı takdirde insanlar, Kur'an'dan uzaklaşmakta ve Kur'an'sız bir hayatı tercih etmektedir. Bu nedenle, "çağdaş Müslümanın görevi de gelenekçi, seküler ve oryantalist çevrelerin muhalefetine rağmen, Kur'an'ı tarihin içinde okumakla birlikte, onun mesajını bugüne taşımak ve Kur'an'ı yeniden tarihe sokma sevdası"⁶⁷ olmalıdır.

Bu anlayışa göre, Kur'an'ın bir normu ve bu normlardan bazılarına ait formu mevcuttur. Özellikle sosyal ve hukuki nitelikli normlara ait formelliğin, Kur'an'ın indirildiği kültürel ve sosyal ortamı ve şartları yansıtması, bu formelliğin tarihin bir dönemine ait olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur'an'ın normu evrensel bir niteliğe sahip olsa da formu tarihseldir ve formelliğin değişebileceğini gösterir. Çağımızda İslâm'a ve onun sosyal ve hukuksal alanda öngördüğü formelliğe karşı gösterilen tepkileri ve tenkitleri geçersiz kalmak için İslâm'ın sevimli yönünü ortaya koymayı amaçlayan bu yorum tarzı; çağdaş, sosyal ve hukuk anlayışı ile İslâm'ı, tarihsel bir nitelik taşıyan formlarda değil, evrensel bir niteliğe sahip olan Kur'an normlarında uzlaştırmayı amaçlamaktadır. Bu anlayışa karşı bazı İslâm yorumcularının tepkisi elbette şiddetli olmuş ve bunlara göre Kur'an'a ait formların tarihsel olarak ileri sürülmesi, tahammül sınırlarını zorlayan bir hareket olarak algılanmıştır. Fakat bu tepkinin zihinsel ve bilgisel olmaktan daha çok duygusal olduğu görülmektedir. Zira Kur'an'ın bazı âyetlerini diğer âyetine neshettirme ile Kur'an'ın bazı âyetlerini tarihsel sayarak belli döneme ait kılma arasında isimlendirme, yöntem ve yaklaşım tarzı olarak fark olsa da sonuç açısından bir fark yoktur. Zira sebepleri, argümanları ve yöntemleri farklı olsa da bir âyeti tarihsel kılma ile mensuh sayma arasındaki fark, sadece bir isimlendirmeden ibarettir. Özde ve sonuçta bir farklılık yoktur. Her iki görüşte de bazı Kur'an âyetleri neticede devre dışı bırakılmaktadır. Her iki anlayıştaki temel mantık ise çelişkiye dayanmaktadır. Nesihci anlayış, âyetler veya âyetlerle rivayetler arasında var saydığı çelişkiyi; tarihselci anlayış ise Kur'an'la sosyal hayat veya çağdaş bazı değerler ve hukuki kurallar arasında var saydığı çelişkiyi gidermek için böyle bir anlama yöntemini uygulamışlardır. Kur'an'da yer alan bir âyetin hükmünü, şu veya bu sebeple yok saymak yerine, Hz. Ömer'in Irak arazisi ile ilgili uygulamasında olduğu gibi yaşanan olay ve olgulara, Kur'an bütünlüğü içinde çözüm aramak, Kur'an'ın ruhuna daha uygun bir yaklaşım tarzı olacaktır.

⁶⁷ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 95.

Sonuç

Tenzil sonrası dönemden günümüze kadar, Kur'ân'ı anlama ile ilgili olarak on dört farklı yönelişin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu yönelişlerden her biri, aralarında bazı ortak paydalar olsa da farklılıklarını öne çıkartan bir süreç yaşamışlardır. Bu sürecin henüz tamamlanmadığını, bundan sonra da yeni yönelişlerin olabileceğini var saymak bir kehanet olmayacaktır. Bu kadar farklı yönelişlerin ortaya çıkışının elbette ki birçok sebebi mevcuttur. Bunlar arasında, Kur'ân'ın dil ve üslup yapısından kaynaklanan sebepler başta olmak üzere, yorumcusunun sahip olduğu bilgi birikimi ve anlamada kullandığı mantık, kayda değer etkinlikte olanlarıdır. Bir başka ifade ile Kur'ân metni aynı olsa da yorumcunun ilmî birikimi, kalıp yargısının olup olmaması, anlamada kullandığı yöntem ve bunlardan daha önemlisi sahip olduğu mantık türü, anlama ve yorumdaki farklılığı belirleyen ana unsurlar arasında yer alır. Özellikle Aristo'nun Organon adlı eserinin tercüme edilip İslâm alemine girişinden sonra, Kur'ân başta olmak üzere dinî metinleri anlamada etkin olarak kullanılan mantık, genellikle iki değerli Aristo mantığı olmuştur. Bu mantığı benimseyen ve etkisinde kalan Kur'ân yorumcularının, Kur'ân'da yer alan dil ve üslup mantığını dikkate almadan sadece iki değerli Aristo mantığı ile Kur'ân'ı anlamaya çalışmaları, dinî anlayışlardaki anlama sorunsallığını da beraberinde getirmiştir. Nitekim parçaların bütün yerine koyulduğu (tümevarım) ve indirgemeci bir yaklaşımla, pek çok âyetin ait olduğu bağlamından kopartılarak, anlam genişlemesine veya daraltılmasına maruz bırakılmış olması, en önemli anlama sorunu olmuştur. Bunun da nedeni, Kur'ân'ın içeriğinde iki değerli mantığa işaret eden bazı konular olsa da iki değerli mantıkla kavranamayacak kadar geniş ve ihatalı olan konuların da iki değerli mantıkla anlaşılmaya çalışılmış olmasıdır.

Bu mantığın temel sorunu, cansız maddeleri anlayıp açıklamaya, bilim yapmaya yarayan bir mantık olmasına rağmen dinî ilimlerde düşüncüyü kategorize ettiği, analitik düşünceye imkân vermediği için yetersiz kalmış olması yönüyledir. Bu nedenle bu mantığın temelini oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü ihtimalin yokluğu ilkeleri, sosyal bilimlerde özellikle de Kur'ân'ı anlama ve açıklamada kullanıldığında, eksik ve yanlış anlamlara sebep olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Özellikle çelişmezlik ilkesiyle, “Bir şey ya vardır ya yoktur, ortası yoktur.” şeklindeki üçüncü ihtimalin yokluğu ilkesinin Kur'ân'ı anlamada kullanılması, sorunun ana kaynağını oluşturmaktadır. Nitekim Cebriye ve Mu'tezile gibi itikâdi mezheplere ait birçok görüşün, fıkhî ve tefsirdeki nesih ve tarihselci anlayışların temelinde iki değerli Aristo mantığı yatmaktadır.

Bundan dolayıdır ki Kur'ân, konularına ve düşünce sistemlerine göre parçalanarak anlaşılmış, yorumlanmış ve değerlendirilmiştir. Gerçi anlamak için bütünü parçalara ayırmak, kabul edilebilir bir yöntem olsa da yorumda ve değerlendirmede parçaları bütün yerine koymak, daha da vahimi parçaları bütünle özdeşleştirmek, kabul edilebilir bir yöntem olmamıştır. Zira böyle bir anlama yöntemi, sonuçta ilgili parçanın ait olduğu bütünle ve diğer parçalarla sürekli bağlantılı ve almaşık (münavebeli) bir ilişki içinde düşünülmesini öngören "alternasyon" ilkesine aykırı bir durum arz etmektedir. Bu nedenle anlamada Kur'ân'ın dil ve üslup mantığını tespit için çaba göstermek, yorumlarda ve değerlendirmelerde Kur'ân bütünlüğünü dikkate almak, her Kur'ân yorumcusunun öncelikli hedefi olmalıdır.

Kaynakça

- Akarsu Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994.
- Akarsu Bedia, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1955.
- Alatlı Alev, *Aklın Yolu Bir Değildir*, Ankara, 2009, s. 58.
- Alpyağıl Recep, "Özel Bir Dilin Olabilirliği Sorunu ve Kur'ân'a Anlam Vermeye Çalışmak", *Tezkire*, Yıl 11, Sayı 27-28, 2002.
- Ateş Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989.
- Aydın Ömer, "Kelam Mantık İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 2003, İstanbul.
- Baltacıoğlu İsmail Hakkı, "Kur'ân Felsefesi Üzerine İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1953.
- Bekiroğlu Harun, "Mantığın Bir Tefsir yöntemi Olarak Kullanılması", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, C. 14, Sayı: 27.
- Bingöl Abdulkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993.
- Cevizci Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000.
- Düzgün Şaban Ali, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'ân Yorumuna Etkileri", 2. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara, 4-5 Kasım, 1995, s. 317.
- Ebu'lFereclbnu'lCevzî, *Nevasihu'l Kur'ân*, Beyrut, 1985.
- ed-Dihlevî Şah Veliyyullah, *el-Fevzu'l Kebir*, Beyrut, 1987.
- el-Elmai Awad, *Kur'ân'da Tartışma Metodları*, (Çev. Ercan Elbinsoy), İstanbul 1984.
- el-Endelüsüİbn Atiye, *el-Muharreru'l Veciz*, Kahire, 1388.
- el-Kasimî Cemaleddin, *Mehasinu't-Te'vil*, Beyrut, 1987.

- el-Maverdi Ebu'l Hasen Ali b.Muhammed, *en-Nüket ve'lUyûn (Tefsiru'lMaverdi)*, Beyrut, 1992.
- Emiroğlu İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.
- ez-ZerkeşiBedrettin, *el-Burhan, fi Ulumi'l Kur'ân*, Tarihsiz.
- Güllüce Veysel, "Kur'ân'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?" *EKEV Dergisi*, Yıl.10 Sayı 26, Kış 2006.
- Gündüzöz Soner, "Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Ögeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 2.
- Hançerlioğlu Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Hasan Ahmet, *Nesh Teorisi*, (Çev. Mehmet Paçacı), İslâmi Araştırmalar Dergisi, Ankara, Cilt,1, Sayı 2, Ocak 1987.
- Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul 1952.
- İbn Arabî Ebu Bekr, *Ahkamu'l-Kur'ân*, Beyrut Tarihsiz.
- İbnHazm, *İhkam fi Usuli'l Ahkam*, Beyrut, 1985.
- İbnTeymiyye, *er-Reddiyyeale'l-Mantukkiyyin*, Nakzu'l-Mantık Kahire, 1951.
- İkbal Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), İstanbul, 1984.
- İltaş Davut, *Usûlcülerin Nesih Anlayışı ve Çağdaş Tefsircilerin Yanılgıları*, Kayseri, 2014.
- Karaaslan M. Abdülmecit, Bilimlerde Bir Metodoloji Denemesi Üçlü Düşünce Yöntemi/Trioloji, *JOMELIPS*, Cilt 1, Sayı 1, Yaz 2016.
- Karagöz Mustafa, "Şuara Suresi153 v3185. Âyetlerdeki Müsehhârîn Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklaşması" *Marife*, Yıl: 11, Sayı: 1, (Bahar, 2011) s. 76.
- Karagöz Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara 2015.
- Kasumî, *Mehasinu'tTe'vil*, Beyrut, 1987,8/94.
- Kazancı F. Asiye Şenat, "İki Değerli Aristo Mantığının Kur'ân Yorumunu Daraltıcı Etkileri Üzerine", *Uluslararası Dinî Felsefi Metinler Sempozyumu*, İÜ İlahiyat Fakültesi, 20-21 Ekim 2011, İstanbul.
- Kırca Celal, "Musa Carullah'a Göre Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Mantık Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler", *Kur'ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1999/2, Cilt: II, Sayı: 22, 23, 24.
- Kotan Şevket, *Kur'ân ve Tarihçelik*, İstanbul, 2001.
- Kutub Seyyid, *Fizilali'l Kur'ân*, Beyrut, Tarihsiz.
- Murad Said, "Neşşar" *DİA*, İstanbul 2007.
- Öner Necati, *Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967.
- Özek Ali, "Kur'ân Tercümelelerinin Yeterliliği Problemi", *Kur'ân'ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu*, 5 Kasım, 2010, Kayseri, Basılmamış Tebliğ.
- Özsoy Ömer, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.

- Öztürk Mustafa, “Cihat Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları’ Başlıklı Tebliğ Müzakeresi” İslâm Geleneğinde ve Günümüzde Cihad, *KURAMER*, İstanbul, 2016.
- Seber Abdulkerim, “Mantık İlminin Kur’ân’ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü,” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2012, Sayı: 27.
- Selame Hibetullah b.; *en-Nasihve’lMensuh*, Mısır 1967.
- Sinanoğlu Abdülhamit; *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara, 2005.
- Süyûtî, *Şavnü’l-Mantıķve’l-Kelâm* (Nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), Kahire 1970.
- Taberi, *Camiu’l- Beyan an Te’vili’l-Kur’ân*, Mısır, 1968.
- TDK, *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005, s. 1343.
- Türkeri, Mehmet, “Dinî Anlamada Kur’ân’ın (Etik) Referans Çerçevesi”, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, Günümüzde Dinin Anlaşılması Problemi Sempozyumu, (yayınlanmamış tebliğ) Adana, 1-2 Mayıs 2008
- Uludağ Süleyman, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, *İslâmi Araştırmalar*, Sayı 4. Nisan 1987.
- Yavuz Yusuf Şevki, *Kur’ân-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983.
- Yazır Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, 1935.
- Zeyd Mustafa, *en-Neshfi’l Kur’ân’ıl Kerim*, el-Menkure, 1987.