

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2018 sayı: 7-8

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SÜNNET



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

Sahabe, Kur'an ve Tefsir

Mustafa ÖZTÜRK*

Özet

Sahabe, Kur'an vahyinin nüzulüne hem şahadet hem refakat eden ilk Müslüman nesildir. Bu yüzden de tefsir konusunda hem imtiyaz hem faikiyet sahibidir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta ilk muhatap kitleye ne söylediğini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir ilmî disiplindir. Te'vil ise bu ilk ve özgün anlamdan hareketle Kur'an'ın daha sonraki tüm zamanlar ve çağlarda insanlığa ne söylemek istediği hakkında fikir ve görüş üretme faaliyetidir. Tefsir sabit, te'vil değişkendir. Kur'an'ın ilk defa ne söylediğine sadakat kaygısı taşıyan her Müslüman, bugünkü sosyolojik zeminde dahi sahabenin genel anlayış ve idrak ufkundan bağımsız yorum yapmaya mezon değildir. Oysa bugün gerek Kur'an'ın evrensel mesajlar taşıyan bir ilâhî kelim olduğu izhar etmek, gerek Kur'an'ı çağın idrakine söyletmek adına sahabenin Kur'an'dan ne anladığı meselesi bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Buna karşılık birçok çağdaş Müslüman yorumcu, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğu modern yorumcunun kendi öznelliğiyle doldurulup Kur'an çoğu zaman keyfi şekilde konuşturulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sahabe, Kur'an, sünnet, tefsir, te'vil

Sahabah, Qur'an and Tafsir

Abstract

Sahabah is the first generation who witnessed and supported revelation of the Quran. For that reason, they are both privileged and have excellence on tafsir. Because tafsir is a scientific discipline which aims to portray what Quran said to the society in which it revealed for the first time.

On the other hand, ta'vil is the practice of generating ideas and opinions for later generations and humanity on what Quran said by referencing its original meaning.

While tafsir is static, ta'vil is dynamic. Any Muslim, who is sensitive to follow original meaning of the Quran, is not certified to interpret the Qur'an outside of the sahabah' approach even in today's world. However, the issue of what Sahaba understood from the

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mustafaozturk65@outlook.com.

Quran is disregarded for both not revealing that the Qur'an is the universal message of the God and to prevent its prevalence widely. On the contrary, many contemporary interpreters exaggerate sahabah on the topics outside the Qur'an. They become subjective when the issue is Qur'an interpretation and overstate themselves which makes their interpretation arbitrary.

Keywords: Sahabah, Qur'an, sunnah, tafsir, ta'vil

Giriş

Günümüzde Kur'an'ın tefsirinden söz açıldığında genel olarak tefsir teriminin "yorum"a (te'vil) karşılık geldiği düşünülür veya çoğunlukla bu iki terimin müradif olduğu kabul edilir. Hâlbuki tefsir, nüzul ortamında Kur'an'ın ilk muhatap kitleye ne söylediğini keşfetme çabası olup temelde rivayet ve tarih bilgisine dayalı bir faaliyettir. İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "hüve mâ kîle" lafzıyla muhtemelen kendisinden önceki bir kuşaktan aktardığı "tefsir-te'vil" ayrımı bu noktada oldukça önemlidir. Bu meşhur ayrıma göre tefsir Allah'ın Kur'an'da ne buyurduğu meselesiyle ilgili olduğundan, sahabe dışında hiç kimse tefsir hususunda konuşmaya mezun değildir. Esasen ilmî keyfiyeti kadar dinî mahiyete de sahip bir çaba olarak tefsir, Kur'an vahyinin Hz. Peygamber ve sahabe neslinin bizzat şahadet ettiği nüzul ortamındaki ilk ve doğrudan muhataplara ne söylediği sorusunun cevabını, yani ilk ve aslî manayı aramaya matuftur. Nüzul dönemindeki sonraki farklı zamanlar ve çağlarda otantik/özgün mana ve muhtevaya doğrudan ya da dolaylı referanslarla üretilen görüş ve yorumlar -ki bunlar klasik İslâmî kaynaklarda re'y, ictihad, istinbat, istihrac gibi müteaddit terimlerle de ifade edilir- ise İmam el-Mâtürîdî'nin naklettiği ayrıma göre "te'vil" kapsamında yer alır.¹

Kısacası tarih, rivayet ve aynı zamanda dil (linguistik ve semantik) temelli tefsir faaliyetiyle keşfedilen anlam Kur'an'ın kendi nüzul vasatında ilk ve doğrudan muhatap kitleye söyledikleri, te'vil yoluyla elde edilen çıkarımsal anlam ise farklı zamanlar ve çağlardaki dolaylı muhataplara söylemek istedikleri hususlarla ilgilidir. İşbu noktada denebilir ki tefsir geçmişte, yani yirmi üç yıllık nüzul sürecinde olmuş bitmiş şeylerle ilgili sabit mananın peşindedir. Te'vil ise hâl-i hazırda vuku bulan veya istikbalde vuku bulması muhtemel olan meselelerle ilgilidir. Hem ucu açık bir süreç olması hem de farklı ihtimallere açık bulunması hasebiyle te'vil faaliyetinde mutlak nesnellik iddiasında bulunmak pek mümkün olmadığı gibi, mutlak isabetlilikten dem vurmak da söz konusu değildir.

Bu yüzden, klasik dönemlerde Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi âlimler, "Te'vil varsa tekfir yoktur"²

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005, I. 3.

² Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut 1989, X. 125, 128; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî, Riyad 1997, XII. 276-277.

diye özetlenebilecek bir yaklaşımla hem yorum faaliyetindeki öznelliği hem de dinî mesajın ancak yorum yoluyla anlaşılıp farklı tarihselliklere taşınacağı ve fakat işin doğası gereği yorumda farklı yönelim ve eğilimlerin ortaya çıkacağı gerçeğini teslim etmişlerdir. Buna göre tefsir faaliyetiyle izi sürülen ilk ve aslî mana, İslam'ın içinde bulunduğunuz çağda ne şekilde anlaşılması ve uygulanması gerektiği sorusunun cevabını oluşturmaz; fakat bu soruya dair muhtemel ve muhtelif cevapların ilk aşamasını oluşturur. Bu itibarla, Kur'an ilk Müslüman nesli temsil eden sahabenin genel anlayış ve idrak ufkuna kayıtsız kalınarak yorumlanamaz.

Sahabe, ilâhî vahyin rehberliğinde Hz. Peygamber tarafından tebliğ ve temsil edilen müesses İslam'ın tarih sahnesindeki kurucu ümmeti olarak diğer bütün Müslüman nesillerden farklı ve imtiyazlıdır. Çünkü sahabe, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ifadesiyle, hayat suyunun [vahiy ve nübüvvetin] tatlı, saf ve buz gibi fışkırdığı gözenin başında bulunan nesildir.³ On beş asırlık tarihî tecrübeye sahabeyi diğer bütün Müslüman nesillerden farklı kılan temel hususiyetlerden biri, Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın nüzul ortamında hazır bulunmak ve vahyin nüzul sürecine bizzat şahit olmaktır ki bu özellik Kur'an'ı anlama ve onunla doğrudan ilişki kurma hususunda sahabe neslini biricikleştirir.

Hâl böyleyken, günümüzde sahabe çoğunlukla dinî retorik düzeyinde hayli romantik bir menkıbe konusu olarak zikre değer görülmekte, hatta ecdat edebiyatını hatırlatan biçimde sahabeden nostaljik tema gibi söz edilmekte ve fakat özellikle bir Müslümanın Kur'an'ı nasıl anlaması, onunla nasıl ilişki kurması gerektiği gibi ciddi meseleler söz konusu olduğunda, kurucu ümmet tecrübesi pek dikkate değer görülmemektedir. Hâlbuki sahabe nesli bizim için Kur'an'ın sıhhatli anlaşılması ve hayata taşınması hususunda rol modeldir. Çünkü onlar ilâhî hitabın ve Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmiş, üstelik tevhid ve İslam davası için canları da dâhil bütün her şeylerini feda etmiş ilk ve öncü nesildir ki bunun böyle olduğu, birçok ayetin sarih beyanıyla da sabittir. Mesela, bir ayette sahabe nesli, "insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı topluluk" diye tanıtılmış, başka bir ayette, Allah'ın onlardan, onların da Allah'tan razı olduğu vurgulanmıştır.⁴ Yine müteaddit ayetlerde sahabe Allah'ın övgüsüne ve mükâfat vaadine mazhar olmuştur.⁵

Bütün bunlara rağmen sahabenin masum ve günahsız olmadığı da kuşkusuzdur. Sahabe nesli de her insan topluluğu gibi hata ve nisyanla mualel olması hasebiyle birçok ayette onların yapmaları gerekirken yapmadıkları ya da yanlış yaptıkları veyahut isabetsiz tutum ve davranışları hakkında itaplarda bulunulmuştur.⁶ Fakat unutmamak gerekir ki Hz. Peygamber de birçok kez ilâhî itaba muhatap olmuştur. Kısacası, sahabe, Hz. Peygamber'e izafe edilen bir hadiste

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, Riyad 1423, II. 8.

⁴ Âl-i İmrân 3/110; Tevbe 9/100.

⁵ Bakara 2/143, Enfal 8/74, Haşr 59/8-9.

⁶ Mesela bkz. Nisâ 4/75, 109; Mâide 5/101; Enfal 8/67; Nûr 24/11-18; Ahzâb 33/53.

de belirtildiği gibi, “en hayırlı nesil”dir.⁷ Bu bakımdan, günümüzde samimi ve dert sahibi her Müslümanın Kur'an'ı açıklama, anlama ve yorumlama çabasında sahabeyi dikkate alması ve sahabe nesline referansta bulunması bir tercih değil, mecburiyettir.

Sahabenin Kur'an'ı Anlama Tarzı

Kur'an'ı anlamak öncelikle her bir Müslüman için kendi varlığının gerçek sahibi (mâlikî) ve efendisi (rabbi) olan Allah'ı tanımak, böylece bir fani varlık olarak bu âlemdeki yerini, varoluş sebebini ve gayesini anlayıp kavramaktır ki birçok ayet, hadis ve rivayetin tanıklığına göre genel olarak sahabe neslinin Kur'an'ı anlama ve Kur'an'la ilişki kurma tarzı da bu minvaldedir. Bu tür bir ilişkide, anlama çabasındaki Müslüman ile anlamaya konu olan Kur'an vahyi arasında özne-nesne ayrışmasını mucip bir ontolojiye mahal yoktur. Nitekim sahabe nezdinde Kur'an, ben/biz idrakinden ve gerçek hayat tecrübesinden bağımsız olarak orada duran otonom bir nesne ve yine “ben/biz”den bağımsız anlamlar taşıyan lafız, beyan, mana temelli bir metin olarak görülmemiş, bilakis iman ve teslimiyete dayalı bir idrakle pratik hayata yön veren bir ilâhî rehberlik olarak özümsemiştir.

Sahabenin Kur'an'la kurduğu bu varoluşsal ilişkiyi rasyonel akıl, zihin ve düşünceden ziyade, kalbî bir fiil olarak güven (iman) ve teslimiyete dayalı hissiyat belirlemiştir. Bu nitelikteki anlama modelinde sahabe Hz. Peygamber'in sünnetiyle ete kemiğe bürünen vahyin davetine dikkat kesilmiş, sanki bizzat Allah'la karşılıklı konuşurcasına ilâhî buyruğu işitmiş ve bunun gereğini yerine getirmiştir ki, “Rabbimiz! Biz, ‘Rabbimize inanıp güvenin’ diye çağrıda bulunan elçiyi duyduk ve iman ederek bu çağrıya uyduk. Rabbimiz! Günahlarımızı affeyle; hatalarımızı yok sayıp bağışla ve bizim canımızı hayırlı kullar zümresine dâhil kimseler olarak al!” mealindeki Âl-i İmrân 3/193. ayette de sahabenin iman ve teslimiyet üzerinden Allah'la kurdukları bu derin ilişkiye işaret edilmiştir.

Vahyin inzal sürecinin başından itibaren insanlığa seslenen Kur'an, sahabe tarafından, gerçek hayat tecrübesinden bağımsız şekilde kendi başına bir nesne ya da metinsel entite olarak değil, aksine bu âlemdeki varoluş hikâyesinin ve sınırlı süreli hayat sermayesinin büyük anlamını ve asıl amacını izhar/ifşa etmeye çalışan bir hitap olarak algılanmıştır. Bu yüzden, sahâbîler Kur'an hitabını dinlediklerinde onun anlamını daima bu dünyayı idrak çabası içinde kavramışlardır. Hâliyle, onlar Kur'an'ı anladıklarında, herhangi bir şeyi değil, bu dünyada neyin olup bitmekte olduğunu ve öte dünyada neler olabileceğini farklı bir gözle idrak etmeye başlamışlardır. Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an'ın anlamı, Kur'an ile bu dünya arasında açılmakta ve kurulmakta olan bir bağ ve bağlantıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın anlamı, sahabe için ne sadece Kur'an'ın nazım ve manasına ne de sadece bu dünyaya bakılarak kavranabilecek bir şeydir... Kur'an, bir vaat (söz

⁷ Buhârî, “Fezâilü Ashâbi'n-Nebî” 1; Müslim, “Fezâilü's-Sahâbe” 211, 212.

veriş) olarak anlamını ifşa ederken, aynı zamanda bu vaat eşliğinde hitap ettiği insanların dönüşmesine, hâl-i hazırdaki hâl ve durumdan daha farklı şekilde gelişmesine, istikbali şimdiden düşünmesine imkân veren, dahası genelde insana, özelde Müslümana birçok fırsat sunup kendini dönüştürülebileceği geniş imkân alanları gösteren bir ilahi hitap olarak kendini serimlemiştir.⁸

Denilebilir ki sahabe nesli Kur'an'ı doğrudan doğruya kendilerine yönelik bir ilâhî davet (çağrı, sesleniş) olarak algılamış ve onu aynı zamanda "açık metin" olarak kavramıştır. Açık metin olarak Kur'an, anlatmak istediği şeyi bütünüyle aktarmak yerine ya bir yönüyle aktarır ya da başka bir yerde başlayan bir anlatıma atıfta bulunarak mesajını tamamlar. Kur'an'ın özellikle kıssalar ve mesellerle ilgili pasajları açık metin tarzındadır. Bu tür pasajlarda anlatılanlar ya daha önce başka bir surede veya aynı surenin önceki kısımlarında başlamış bir anlatının tamamlayıcı unsurlarıdır.⁹

Sahabe neslinin hem vahyin nüzulüne hem Rasûlullah'ın sünnetine şahadet ve refakatte bulunduğu, bu arada ilâhî hitap ile son derece sıcak ve canlı bir ilişkinin kurulduğu nüzul döneminin sona ermesini müteakiben Kur'an ve anlama konusunda çok ciddi bir kırılma yaşandı. Çünkü artık Hz. Peygamber ve ona refakat eden sahabe nesli tarih sahnesinde yoktu. Kur'an mevcuttu; fakat bir hitap olarak değil, iki kapak arasına alınarak mushaflaşmış bir yazılı metin olarak mevcuttu. Bu durum gerçekte bir canlı sesleniş olan Kur'an'ı zorunlu olarak kapalı metin hâline getirdi.

Kapalı metin, her şeyden önce yazılı olarak mesaj iletmek amacı taşır, yazı dilinin kendine özgü kurallarına uyar, onun imkânlarını kullanır ve bu dilin imkân alanıyla da sınırlıdır. Başta okuyucu kitlesi göz önünde bulundurularak masa başında kaleme alınan her türlü eser olmak üzere yasa metinleri, felsefe yazıları ve bilimsel eserler gibi birer kapalı metin tarzındadır. Kendi içinde tamamlanıp kapalı hâle gelmiş metinler esasen zihne, muhakeme ve muhayyileye hitap ederler. Ne anlattığı veya ne demek istediği hususunda kendisine ait bir parçanın ya da içinde anlamlı olacağı bir bütünün eksikliği hissedilmez. Yine bu tür metinlerde anlatım, metnin başladığı yerde başlar, metnin son bulduğu yerde biter.¹⁰

Tâbiîn diye anılan ikinci Müslüman nesil Kur'an'la işte bu tür bir metin olarak tanıştı ve bu durum ister istemez teknik düzeyde Kur'an metnini anlama ve açıklama ihtiyacı doğurdu. Buna bağlı olarak tefsir ve te'vil mahiyetindeki görüşler sahabe dönemiyle kıyaslanamayacak nispette arttı. Bu arada zaman değişti, dünya değişti; hâliyle dil, anlam ve anlamanın mahiyeti de değişti. İşte bu değişim sürecinde Allah artık Hz. Peygamber'in diliyle değil, ister istemez yazılı metinle konuşuyor gibi telakki edildi. Bu konuşma hem şifâhî hitabı anlamayı

⁸ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul 2014, s. 87-88.

⁹ Vehbi Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 142-143.

¹⁰ Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası", s. 141-142.

kendiliğinden kılan zaman, mekân ve yaşanmışlık (metin dışı bağlam) gibi unsurlardan, hem de hitabın nüzul vasatında mübelliğden (Rasûlullah) sadır olan jest, mimik, tonlama gibi hususiyetlerden yoksundu.

Tarihî süreçte ilâhî hitabın yazılı kayda geçmesi ve böylece sözün teknolojileşmesi, sonraki Müslüman nesiller ile Kur'an arasında ister istemez ciddi bir mesafe ve aynı zamanda bir yabancılaşma algısı yarattı. Çünkü Kur'an artık bizden bağımsız bir şekilde orada duran bir yazılı metin olarak somutlaşmıştı. Nitekim sahabeden sonraki ikinci Müslüman nesil (tâbiîn) hem vahyin nüzul bağlamına tanık olmamanın hem de Kur'an'la iki kapak arasına dercedilmiş bir yazılı metin olarak karşılaşmanın kaçınılmaz kıldığı bir teknik anlama sorunuyla karşılaştı. Ancak bu ikinci Müslüman nesil Kur'an metninin farklı anlamlar ve yorumlara açık olmasını kendileri için bir avantaj, imkân ve fırsat değil, önemli bir dezavantaj ve sorun olarak algıladı.

Taberî'nin (ö. 310/923) başta Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) olmak üzere Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725[?]) gibi meşhur tâbî fakihlerin Kur'an tefsiri konusunda çok çekinceli davrandıklarına dair bilgiler aktarması bu bağlamda oldukça manidardır.¹¹ Aslında bu bilgi İmam el-Mâtürîdî'nin "tefsir vahyin nüzulüne tanıklık etmiş nesil olması hasebiyle sahabeye özgüdür. Ayrıca tefsir 'Allah bu ayette şunu kastetti' şeklinde kesin bilgi değeri taşır" şeklindeki açıklamasını¹² da destekler mahiyettedir. Bu mesele bir kenara, tâbiîn neslinin temel maksadı, Kur'an'ı anlam ve yorum açısından semerelendirmek ya da kendi fikirlerini ve öznel kabullerini Kur'an'a söyletmekten öte, Kur'an'ın gerçekten ne söylediğini belirlemektir. Tâbiînden gelen tefsir rivayetleri incelendiğinde, bu neslin asıl amacının Kur'an vahyinin nüzul bağlamıyla kendi aralarındaki tarihî mesafeyi kapatmak ve "otantik/özgün anlam"a ulaşmak olduğu fark edilir. Bu itibarla, bazı tâbî âlimlere atfedilen, "İlim rivayetten ibarettir" kabulünün Ehl-i hadis ekolüne ait bir slogan olarak değil, hermenötik bir prensip olarak algılanması daha isabetlidir. Nitekim tâbiîn uleması ilk fırsatta sahâbîlerin tanıklıklarına başvurmayı ve onlardan sağlıklı bilgi almayı prensip edinmiştir. Fakat gerek sahabeden pek çoğunun ahirete irtihal etmiş olması, gerek her sahâbînin tüm ayetler hakkında yeterli bilgisinin bulunmaması sebebiyle ister istemez tefsirde re'y ve ihtihada da müracaat etmiştir.

Bu noktada İmam el-Mâtürîdî'nin naklettiği tefsir-te'vil ayrımı ilk planda sahabeye ilgili bir genelleme olarak değerlendirilebilir ve bu yüzden pek isabetli bulunmayabilir. Çünkü her sahâbînin Kur'an tefsirinde geniş birikim sahibi olmadığı kesindir. Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) tefsirde ihtilaf sebepleriyle ilgili şu tespitleri çok dikkat çekici ve önemlidir:

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001, I. 78-79.

¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I. 3.

Bildiğimiz üzere müfessirler (Kur'an'daki) bir kelime veya bir ayet hakkında onlarca farklı görüş belirtmek suretiyle ihtilafa düşmüşlerdir. Bu görüşlerin bazen birbiriyle çelişir ve birbirini çürütür nitelikte olduğu vakidir. Tefsirdeki görüş ayrılıklarının (başlıca) sebebi şudur: Kimi sahâbîler Rasûlullah'tan (s.a.v.) Kur'an tefsirine dair bilgiler almış ve bu bilgileri imkânlar nispetinde birbirleriyle paylaşmışlardır. İhtimal ki bazı sahâbîler kısa bir süre içerisinde vefat etmiş, hâliyle tefsir bilgisi kendisiyle birlikte toprağa gitmiştir. Ayrıca sahâbîler Rasûlullah'ın vefatından sonra çeşitli bölgelere dağılmış ve tefsirle ilgili bilgilerini kendi tâbîlerine aktarmışlardır. Ne var ki her sahâbî Kur'an'ın tefsirine bütünüyle vâkıf değil, kısmî tefsir bilgisine sahiptir. [Öte yandan,] Rasûlullah hayatta iken Kur'an'ın tümü hakkında tefsir birikimine sahip olan sahâbî sayısı pek azdır. Kur'an tefsiri hakkında kısmî bilgi ve donanım sahibi olan bir sahâbî bilgi birikimini kendi tâbîsine aktarmış; ancak bu tâbî muhtemelen tefsirle ilgili eksikliğini tamamlayacak bir başka sahâbîyle karşılaşamamış veya karşılaşsa bile o sahâbîde fazladan bir bilgiye ulaşamamış, haliyle tefsir bilgisi kendisine hocalık yapan o tek sahâbîden öğrendikleriyle sınırlı kalmıştır. Bu yüzden, ister istemez tefsir bilgisini ikmal için kâh kendi içtihadına, kâh dilbilimsel çıkarıma, kâh sünnete, kâh tefsire konu olan ayetle benzer içerikli başka bir ayete başvurmuştur. Bütün bunların dışında, tefsir alanında kaynak olarak kullanıma elverişli gördüğü tarih, geçmiş milletlere ait önemli olaylar ve İsrâiliyyât malzemesinden de faydalanmıştır. İşte bu suretle tefsirin alanı alabildiğine genişlemiş ve bu alana çok farklı şeyler girmiştir.¹³

Tûfî'nin sahabe ve tefsirde ihtilaf meselesiyle ilgili bu tespitleri hem önemli hem isabetlidir; ancak genel olarak sahabe neslinin tefsirdeki otoritesinin diğer Müslüman nesillerle kıyaslanamaz olduğu da tartışma götürmez bir gerçektir. Bu konuda sahabenin üstünlük ve otoritesi malumat ve entelektüel donanım sahibi olmakla ilgili değil, Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin çok veciz şekilde ifade ettikleri üzere vahyin nüzulüne şahit olmaları, Kur'an'ın mana ve mesajları hakkında (çoğu zaman) soru sorma ihtiyacı duymamaları, dolayısıyla Kur'an'ı kendi hayat tecrübeleri içinde doğal ve kendiliğinden denebilecek bir tarzda kavramış olmalarıyla ilgilidir.¹⁴

Mezkûr iki müfessir sahabenin Kur'an'ı doğrudan, tabir caizse fitrî olarak anlayıp kavramlarını dille ilişkilendirmiş, yani Kur'an'ın nazil olduğu Arap dilinin sahabe neslinin birbirleriyle konuşup anlaştıkları lisan olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kuşkusuz dil, salt iletişim vasıtası değil, meşhur varoluşçu filozof Martin Heidegger'in meşhur sözüyle "varlığın evi"dir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın nazil olduğu Arabî dil, sahabenin düşünce, duyuş, kavrayış tarzını kapsayan ve aynı zamanda bütün bunları tıpkı bir ayna gibi yansıtan bir fenomendir. Diğer taraftan, sahabenin Kur'an'ı anlama konusundaki faikiyeti

¹³ Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdulkâdir Hüseyin, Kahire, trs., s. 36.

¹⁴ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire, trs., I. 8; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut 2005, I. 26.

sadece bir dil meselesi değil, daha önce de belirtildiği gibi, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata şahadet etmektedir. Birçok klasik kaynakta nakledilen şu rivayet, sahabenin tanıklığı derken ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturan bir muhtevaya sahiptir:

Halife olduğu dönemde bir gün Hz. Ömer, "Peygamberi tek olduğu halde bu ümmet nasıl oluyor da görüş ayrılıklarına düşüyor?!" diye kendi kendine sorar; ardından Abdullah b. Abbâs'a, "Bu ümmetin peygamberi tek, kıblesi tek, [kitabı tek] olduğu halde nasıl oluyor da ihtilafa düşüyor?" diye haber yollar. İbn Abbâs bu soruyu şöyle cevaplar: "Ey mü'minlerin emiri! Kur'an bizim içinde bulunduğumuz bir vasatta nazil oluyor, biz de bu ayetleri okuyor ve kavırıyorduk. Fakat bizden sonra yeni nesiller gelecek, hangi hadise ve/veya ne tür bir mesele hakkında nazil olduğunu bilmedikleri halde Kur'an'ı okuyacaklar. Bu yeni nesiller Kur'an'la ilgili olarak sırf kendilerine ait görüş ve yorumlar üretmek suretiyle ihtilafa düşecekler."¹⁵

Erken dönemlerde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) gibi âlimlerin telif ettikleri eserlerde de yer alan bu rivayet sübut açısından kat'i olmasa dahi delalet bakımından kesin bir tarihî gerçekliğe atıfta bulunmaktadır. Bu gerçek sahabe döneminde Kur'an'ın mana ve medlulünün ihtilaflardan büyük ölçüde arınmış biçimde kavranmış olmasıdır. Kuşkusuz sahabe arasında da Kur'an'ın muhtelif ayetleri ve lafızlarıyla ilgili ihtilaflar söz konusu olmuştur; fakat bu ihtilaflar özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulmuştur. Diğer yandan, söz konusu ihtilaflar İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dikkat çektiği üzere çok az denebilecek miktardadır. Hatta denebilir ki selef ulemasının toplumsal düzen ve hukuk (ahkâm) alanıyla ilgili ihtilafları tefsirdeki ihtilaflarından çok daha fazladır. Ayrıca tefsirle ilgili ihtilaflar tezattan (zıtlık) ziyade, tenevvu' (çeşitlilik) tarzındadır.¹⁶ Daha açıkçası, sahabenin Kur'an'la ilgili ihtilafları, tarihî tecrübe içerisinde bir itikâdî mezhebin "Kabir azabı yoktur" iddiasına mukabil, bir diğerinin "Hayır, kabir azabı vardır" iddiasında bulunması kabilinden olmamıştır.

Sahabe ihtilaflarının tezat (zıtlık) türünden olmaması, öncelikle ve özellikle Kur'an'ı satırlarda kayıtlı bir yazılı metin olarak değil, Hz. Peygamber'in kavli, fiilî ve takrirî sünneti ışığında anlama imkânıyla ilgilidir. Bu noktada denebilir ki nüzul döneminde Sünnet, Kur'an'ı da içeren çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Nüzul döneminde Sünnet Kur'an mesajının pratik hayattaki karşılığını tayin işlevine sahiptir ki Basralı muhaddis tâbî Ebû Nasr Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747), "es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân ve leyse'l-kur'ân bi-kâdin ale's-sünne"¹⁷ (Sünnet Kur'an'da ne kastedildiğini belirleyicidir ve fakat Kur'an bu anlamda sünneti

¹⁵ Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, Riyad, trs., II. 183.

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII. 149.

¹⁷ Dârimî, "Mukaddime" 49.

belirleyici değildir)" şeklindeki meşhur sözü de en azından bir yönüyle bu hususa işaret ediyor olsa gerektir.

Hiz. Peygamber'in vefatını müteakiben Kur'an'ın iki kapak arasında mushaflaştırılması ve daha sonraki süreçte Sünnet'in de hadis rivayeti formunda kayıt altına alınması neticesinde kaçınılmaz olarak dinî deliller hiyerarşisi oluşmuş ve muhtemelen Allah ile Peygamber arasındaki ontolojik farkla da bağlantılı olarak Kur'an birinci, Sünnet ikinci temel dinî kaynak/delil olarak konumlandırılmıştır. Hâlbuki vahyin nazil olduğu dönemde Kur'an ile Sünnet birbiriyle iç içe olmuş ve bu durum sahabe tarafından et ile tırnak gibi algılanmıştır. Buna mukabil İslâmî ilimlerin müstakil disiplinler hâlinde teşekkül etmesiyle birlikte Müslümanlar Kur'an ile Sünnet'i birbirinden bağımsız iki ayrı kaynak ya da şer'î delil olarak algılamış, bunun da ötesinde Kur'an'ın her hâlükârda Sünnet'e takaddüm ettiği fikrine kail olmuşlardır. Oysa gerçekte Hiz. Peygamber ve kimi zaman da sahabe ibtidaen güncel hayatın içinde adımlar atmış, vahiy çok kere bu adımları müteakiben nazil olmuştur. Gerek esbâb-ı nüzul merviyatı, gerek Hiz. Ömer'in muvâfakâtı ve gerekse, "Bazı sahâbîlerin diliyle/ifadesiyle nazil olan ayetler" başlığı altında aktarılan rivayetler¹⁸ bu gerçeğin tanığıdır.

Musa Cârullah'ın (1875-1949) Kur'an-Sünnet ilişkisiyle ilgili görüşleri tam bu noktada zikre değer niteliktedir. Cârullah'a göre İslam'da bilgi ve amel kaynağı olarak Sünnet Kur'an'a takaddüm eder. Hâliyle, şer'î deliller hiyerarşisinde de Sünnet'in Kur'an'dan önce gelmesi gerekir. Zira İslam'da her hüküm ilkin Sünnet'le tespit edilmiş, Kur'an vahyi daha sonra Hiz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini teyit edip sabitleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, dinin temel esasları ve kuralları önce Sünnet'le belirlenmiş, daha sonra Kur'an vahyi bu esaslar ve kuralları teyit/tespit etmek üzere nazil olmuştur. Örnek vermek gerekirse, namazın tüm rükünleri, şartları ve vakitleri önce Sünnet'le açıklanmış, müteakiben bunlar Kur'an ayetleri ile teyit ve tespit olunmuştur. Mesela, abdest namazın en önemli şartı iken bu konuyla ilgili ayet (Mâide 5/6) hicretin altıncı senesinde nazil olmuştur. Hiz. Peygamber, "Hac arefedir"¹⁹ sözüyle Arafat'ta vakfeyi haccın en önemli rüknü olarak tayin etmiş, fakat bu husus Kur'an'da sadece haccın farz olmayan bir rüknünden bahisle zikredilmiştir. Öte yandan, İslam'da oruç ilkin Sünnet'le ortaya konulmuş, konuyla ilgili ayetler ise Sünnet'e dayalı oruç ibadetini teyiden nazil olmuştur.²⁰

Cârullah'ın Kur'an-Sünnet ilişkisine dair bu yaklaşımı en azından bize göre çok önemli ve değerlidir; fakat burada genelleme yapıldığına dair bir eleştiri de pekâlâ söz konusu olabilir ve Hiz. Peygamber'in kimi zaman vahiy beklediği, vahiy gelmediği zaman kendini zor durumda hissettiği, ayrıca birçok kez vahiy ile ikaz

¹⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002, I. 92-112.

¹⁹ Ebû Dâvûd, "Menâsik" 69.

²⁰ Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000, s. 7-9.

edildiği²¹ gibi gerekçelere istinaden böyle bir eleştirinin isabetli olduğu ileri sürülebilir. Ancak yine de siyer ve tefsir kaynaklarındaki rivayetler ışığında nüzul dönemindeki genel manzaranın “Sünnet Kur'an'a takaddüm eder” tespitini büyük ölçüde doğruladığını söylemek mümkündür.

Unutmamak gerekir ki İslâmiyet, Kur'an vahyini insanlara tebliğ ve tebyin eden Hz. Peygamber ile ilk hitap çevresindeki insanların ona güven duymalarıyla (iman) başlamıştır. Yirmi üç yıllık risalet döneminde Sünnet pratik hayatta daha önde ve belirleyici olmuştur. Fikhî açıdan ifade etmek gerekirse, Sünnet çoğu zaman toplumun maruf ve münker kültürünü de devreye sokarak tatbikatı belirlemiş, Kur'an vahiy ise bu tatbikatı ana hatlarıyla teyit etmiştir. Yoksa şeriat Kur'an vahyiyle başlamış değildir. Nüzul döneminde Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde devam eden bir hayat tarzına ve örf, âdet gibi sosyal kurallara sahip olduğu malumdur. Kur'an'ın beyanları işte bu tarihsel ve toplumsal zeminde varit olmuş ve bu zeminde yeni bir dünya görüşü oluşmuştur. Kur'an vahyi bir bakıma Hz. Peygamber'e ait tatbikatın merdud olmadığını bildirmiştir. Genelde namazlarla, özelde Cuma namazıyla ilgili ayetleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Biz bu ayetleri, Allah'a atfen, “Rasûlün size öğrettiği namaz, ibtidâen benim öğrettiğim namazdır” şeklinde anlama eğilimindeyiz. Fakat gerçekte vahiy, Hz. Peygamber'in tatbik mevkiine koyduğu namaz pratiğini teyit etmiştir.²²

August Bebel'in isabetli tespitiyle, yeni bir din kendine taraftar kitlesi oluşturup yayılmak istiyorsa, bunun ilk şartı söz konusu dindeki öğretilerin toplumsal kültür düzeyine uygunluk arz etmesidir. Dinî öğretilerin yaygınlaşmayı amaçladıkları sosyolojik zemindeki kültür düzeyinin gerisinde kalmaları ya da tersine bu düzeyin fevkinde yer almaları, o dinin gelişme ve yaygınlaşma şansını olumsuz yönde etkileyecektir. Birinci durumda, en iyimser ihtimalle dinî öğretiler ve ilkeler söz konusu toplumun kültür seviyesi düşük alt tabakalarını (sınıflarını), ikinci durumda da üst tabakalarını memnun edecek, fakat her iki durumda da kalıcı bir etki yapma şansını yitirip sonunda ya tamamen yok olup gidecek ya da belki yüzyıllar sonra, kendisine kültür düzeyi bakımından uygun ortamı sağlayacak şartların ortaya çıkması, başka bir deyişle toplumun belli kesimlerinin daha yüksek bir kültürel gelişmişlik durumuna ulaşması üzerine yeniden ortaya çıkıp kendine elverişli bir ortamda yayılma imkânına kavuşacaktır.²³

Bir dinin ve dinî öğretilerin süreklilik içinde varlığını muhafaza etmesinin ancak o dinin müntesiplerinin tavır ve tutumlarıyla kaim olduğu göz önünde bulundurulursa, kültür ve geleneğin bir din için ne manaya geldiği kuşkusuz daha

²¹ Mehmet Görmez, “Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiye*, Ankara 2002, s. 98.

²² Ali Bardakoğlu, “Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?”, *Eskiye Anadolı İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014), s. 159.

²³ August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011, s. 9-10.

iyi anlaşılır. Hz. Peygamber'in en büyük başarısı, kadim maruf-münker kültürünü de dikkat alarak tesis ettiği yeni gelenektir. Bu yeni gelenekten maksat Sünnet'tir. Nüzul dönemindeki geleneğin günümüzdekinden en önemli farkı, hem Hz. Peygamber hem de ilk Müslüman neslin genel tutum ve davranışlarının vahiy yoluyla murakabe altında olmasıdır. Yeni gelenek olarak Sünnet'in önemi büyük ölçüde bu hususla alakalıdır.

Bizim bugün Sünnet dediğimiz şey, sahabe nesli için Hz. Peygamber'in bizatihi ve fiilî rehberliği idi. Sahabe nesli, "Kur'an bize yeter" yahut "Hz. Peygamber'in söyledikleri vahiy mahsulü mü yoksa ictihad mı? Peygamber Kur'an dışında hüküm koyabilir mi?" gibi meselelere çok yabancı idi. Münferit bazı olaylardan hareketle genellemeler yaparak o dönemde böyle meselelerin tartışıldığını iddia etmek pek müdellel bir mümkün değildir. Bu tür meselelerin İslam tarihinde ne zaman, nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığını göz önünde bulundurmak suretiyle ele alınıp değerlendirilmesi gerekir.²⁴

Konuyu toparlamak gerekirse, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber ve Sünnet'ten bağımsız olarak algılamamış, aksine onu Hz. Peygamber'in rehberliğiyle anlayıp kavramıştır. Kaldı ki onlar Allah'la ilgili istekleri veya Allah'tan talepleri için Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da "yes'elûneke", "ve-yes'elûneke", "yesteftûneke" gibi lafızlarla başlayan birçok ayetin yanı sıra, "[Ey Peygamber!] Sana gelip, ["Rabbimize nasıl yakarıшта bulunalım?" diye] soran mü'min kullarım bilsinler ki ben onlara çok yakınım. Kulum bana yakardığı zaman ben onun yakarışına icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağırma kulak versinler; dualarına icabetim hususunda bana inanıp güvensinler ki böylece doğru yolda yürümüş olsunlar" mealindeki Bakara 2/186, "[Ey Peygamber!] Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah'a arz eden [Havle binti Sa'lebe adlı] kadının sözlerini Allah elbet işitti, yakarışını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları işitiyordu. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve görür" mealindeki Mücâdile 58/1 ve diğer birçok ayet bu gerçeği belgeler niteliktedir. Özellikle, "Ey Müminler! [Kesin hükümler şeklinde] açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyip canınızı sıkacak hususlarda peygambere yerli-yersiz sorular sormayın" mealindeki ifadeyle başlayan Mâide 5/101. ayet sahabenin Kur'an'la ilişkisinin Sünnet'le iç içe geçmiş biçimde olduğunun en çarpıcı örneğidir. Bu son ayet sahabenin Kur'an'la epistemik değil, ontolojik bir ilişki kurduğunun da göstergesidir. Kendilerinden yanlış bir söz ve davranış sadır olması hâlinde Allah tarafından uyarılacak veya kınanacak oldukları bilincine sahip olan sahâbilerin Kur'an'la başka türlü bir ilişki kurması da pek mümkün olmasa gerektir.

Kur'an'ı Hz. Peygamber'in dilinden dökülen ve onun tarafından bilfiil tatbik edilen ilâhî bir ferman olarak algılamak ve aynı zamanda vahyin nüzulüne bizzat

²⁴ Nüzul döneminde Sünnet'in mahiyeti, işlevi ve önemi hakkında daha geniş değerlendirme için bkz. Selahattin Polat, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, s. 16-17.

tanık olmak sahabenin Kur'an'la ilişkisine yoğun bir duygusal boyut da katmış ve bu boyut kendilerinin bizzat tanıklıkta bulundukları vasatta nazil olan ayetleri kutsi bir emaneti muhafaza saikiyle teberrüken yazıp kayıt altına alma ihtiyacı doğurmuştur. Kur'an tarihiyle ilgili bazı kaynaklarda kırk küsur vahiy kâtibinden söz edilmesi,²⁵ Hz. Peygamber'in çok geniş bir vahiy kâtibi sekreteryası oluşturma çabasından öte, söz konusu duygusal saikle irtibatlı olsa gerektir. İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerin kendi özel mushaflarının yakılmasına yönelik tepkileri de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Diğer taraftan, bazı sureler veya birtakım ayetlerin nüzul sürecinde Hz. Peygamber'e unutturularak ref veya nesh edildiği yönündeki çeşitli rivayetler sahabenin o dönemdeki Kur'an algısı ile özellikle Hz. Osman'ın istinsah faaliyetinden sonraki tarihsel süreçteki Mushaf eksenli Kur'an algısının birbirinden çok farklı olduğunu gösterir. Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'den naklettiği bir rivayete göre Ahzâb suresi Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde iki yüz ayet iken, Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah faaliyeti sırasında ancak yetmiş üç ayete ulaşılabilmiştir. Zirr b. Hubeyş'in Übey b. Kâ'b'tan naklettiği rivayete göre ise Ahzâb suresi bir zamanlar Bakara suresine muadil denebilecek bir hacme sahip olup muhtevasında recm ayeti de mevcuttur. Ancak surenin recm ayetini içeren kısmı da dâhil önemli bir bölümü sonradan kaldırılmıştır (ref'). Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye nispet edilen diğer bazı rivayetlerde ise vaktiyle Tevbe suresine benzer bir sure nazil olmuş, fakat sonradan kaldırılmış veya *sebbeha lillâh* diye başlayan surelere benzer bir sure nazil olmuş ve fakat bu sure sonradan unutturulmuştur.²⁶

Müteahhir dönemlerde İslâm âlimleri bu tür rivayetlerin hiçbirine itimat edilmemesi, bilakis Kur'an'ın tek harfinin bile değişmeksizin günümüze kadar geldiğine tereddütsüz inanılması gerektiği yönünde bir mevsukiyet anlayışında ısrar etmiş olsalar da bu ısrar sahabe neslinin diğer bütün Müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğu gerçeğini değiştirmez. Her şeyden önce, Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an kendilerinden sonraki Müslüman nesillere miras bırakılması gereken bir metin değil, kendi hayatlarına ve ahlâkî yaşantılarına ilişkin bir ilâhî rehberlik biçiminde algılanmış, bu yüzden de kendi hayat şartlarının değişip dönüşmesi sürecinde bazı ayetlerin metin veya hüküm itibarıyla nesh edilmesi asla yadırganmamıştır. Dahası, Hz. Peygamber Kur'an'ı ilâhî hitabın yazıya geçirilip derlenmesi ve metinsel olarak sonraki nesillere intikal ettirilmesi gibi bir misyondan öte, mesajın iletilmesi ve hayatın bu ilâhî mesaj uyarınca tanzim edilmesi gerektiğini temel vazife olarak gördüğündendir ki Hz. Ömer'in Yemâme savaşında birçok kurrânın şehit düşmesi hadisesini müteakiben Hz. Ebû Bekr'e gelip Kur'an'ı yazılı metin olarak bir araya getirme teklifinde bulunmasını halife Ebû Bekr ilk anda yadırgamış ve böyle bir işe teşebbüs etmeye yanaşmamıştır.

²⁵ Bkz. Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017, s. 123-138.

²⁶ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 718-719.

Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili en meşhur rivayetteki bu bilgiler dahi en azından bazı sahâbîlerin daha sonraki Müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğunu göstermeye kâfidir. Kısacası, sahabe Kur'an'ı canlı ve açık metin olarak algılamış ve bu algı Kur'an'daki bazı sureler ve ayetlerin nüzul dönemi içerisinde ref veya nesh edilmesi gibi bir durumun doğal karşılanmasını sağlamıştır. Çünkü sahâbîler ilâhî kelâmı ve hitabı özellikle Hz. Peygamber'in rehberliğiyle birlikte kavramış, ayrıca birçok ayet bizzat kendileri veya yapıp ettikleri hakkında nazil olmasından dolayı Kur'an'ı anlamak onlar için bizzat kendilerini veya kendi fiillerini anlamak şeklinde olmuştur.

Sahabe nesli Kur'an'la ilişkisini Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte ve dolayısıyla ayetleri her bir tikel problemin çözümünde başvurulacak hukuk kodları gibi algılamadığı için özellikle vahyin sona ermesinden sonraki dönemlerde sosyolojik akışla birlikte ortaya çıkan sorunları da "yaşayan sünnet" tecrübesine dayalı olarak çözme yoluna gitmiştir. Yaşayan sünnetten kastımız, Hz. Peygamber'in ilâhî vahiyle iç içe biçimde fiilen yaşadığı ve bilhassa temsil (şahitlik, örneklik) yoluyla sahabesine yaşattığı Müslümanca hayat tecrübesidir. Sahabe Hz. Peygamber'den sonraki hayata yirmi üç yıllık bu tecrübe içerisinde kazandığı Müslümanca anlayış ve kavrayışla intibak etmiş, yeni zamanlar içinde zuhur eden problemlere de yine aynı anlayış ve kavrayışla ürettiği re'y ve ictihatlarla çözüm üretme yoluna gitmiştir.

Hz. Ebû Bekr'in kelâle hakkındaki meseleyi kendi re'yiyle hükme bağlaması, zekât vermeyeceklerini bildiren bazı bedevi kabilelere savaş açması, Hz. Ebû Bekr devrinde Kur'an metninin toplanması, Hz. Ömer'in Kur'an'daki birçok sarîh hükmün lafzi mucibiyle bağdaştırılması oldukça zor görünen müteaddit ictihad ve uygulamaları, atlardan zekât alması, teravih namazını cemaatle namaz formuna sokması, temettu' haccını yasaklaması, hırsızlık yapan bir köle hakkında, "Onun elini kesmek gerekmez; zira en nihayet efendisinin malını çalmış" şeklinde bir ifade kullanması, Hz. Osman'ın cahil ve anlayışsız insanların çoğalması ve bu insanların farz namazları her hâlükârda iki rekât kılacakları endişesiyle yolculukta dört rekâtlı namazların iki rekât kılınması yönündeki uygulamayı hac sırasında askıya alıp namazı dört rekât olarak kılması, Cuma günü ikinci ezan okutması, Hz. Ali'nin içki içen kişiye seksen sopa cezası uygulaması, Muaviye'nin Müslümanı kâfire mirasçı kılması gibi uygulamalar²⁷ Hz. Peygamber'den tevarüs edilmiş yaşayan sünnet tecrübesine dayalı ictihatlar ve uygulamalar arasında zikredilebilir.

Bütün bu sahâbîler arasında Hz. Ömer kuşkusuz ayrı bir yere sahiptir. Zira Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtтан pay vermemesi, hırsızlık suçunun cezası, sevâd arazisiyle ilgili ganimetlerin taksimi gibi çeşitli konularla ilgili ictihad ve uygulamaları özellikle Kur'an ahkâmının tarih-üstütlüğüne yönelik hâkim anlayış açısından oldukça radikal ve izahı zor mahiyettedir. Bilindiği üzere Kur'an ve

²⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2007, s. 361-431; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, s. 69-79.

tarihsellik bağlamında Fazlur Rahman şer'î ahkâmın günümüzde nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda kendi görüşlerine Hz. Ömer'in söz konusu ictihad ve uygulamalarını örnek gösterirken, tarihsellik karşıtları da, "Hz. Ömer Kur'an ahkâmına aykırı bir iş yapmadı ya da o hiçbir konuda tarihselci yaklaşıma dayanak ve delil oluşturacak bir ictihadda bulunmadı" gibi iddiasını savunmak adına sayısız görüş ve yorum üretmektedir. Ancak Hz. Ömer'in ictihad ve uygulamaları, gayet açık seçik olarak, Kur'an'daki bazı hükümlerin lafzî muciplerini o günkü sosyolojik realite çerçevesinde askıya almak anlamına gelmektedir.

Örnek vermek gerekirse, Tevbe 9/60. ayette zekâtın sarf mahalleri açıkça belirtilmekte ve bunlar arasında müellefe-i kulûb (el-müellefetü kulûbuhüm) diye bir sınıftan söz edilmektedir. Müellefe-i kulûb terimi/tabiri, maddî ihşanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslam'a ve Müslümanlara karşı yumuşatılması hedeflenen gayr-i müslimleri, kendilerinin veya bağlılarının İslâm'ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden endişe duyulan veyahut düşmana karşı himayeleri talep olunan nüfuz sahibi kimseleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in muhtemel kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslam'a ısındırmak maksadıyla birçok kişiye maddî yardımda bulunduğu ve bu siyasetin müspet sonuçlar verdiği bilinmektedir.

Bu cümleden olarak Hz. Peygamber Ümeyye oğullarından Ebû Süfyan b. Harb, Mahzûm oğullarından Hâris b. Hişam, Abdurrahmân b. Yerbû', Cumah oğullarından Safvân b. Ümeyye, Âmir b. Lüey oğullarından Süheyl b. Amr, Huveytib b. Abdiluzzâ, Esed oğullarından Hakîm b. Hizâm, Hâşim oğullarından Süfyan b. Hâris, Fezâre oğullarından Uyeyne b. Hısn, Temîm oğullarından Akra' b. Hâbis, Nadr oğullarından Mâlik b. Avf, Süleym oğullarından Abbâs b. Mirdâs, Sakîf oğullarından el-Alâ' b. Hârise gibi isimlerin her birine yüz deve vermiş²⁸ ve bütün bu kişiler kendilerine yüz deve verilenler manasında "Ashâbü'l-mi'in" diye isimlendirilmiştir. Ayrıca Kureys'ten Mahreme b. Nevfel ez-Zührî, Umeyr b. Vehb el-Cumahî, Hişam b. Amr el-Âmirî gibi kişilere de az çok bir şeyler verilmiştir. Bir rivayete göre Abbâs b. Mirdas kendisine az miktarda pay verilmesine kızarak, "Bana birkaç küçük deve verildi; hepsi bundan ibaret!" diyerek hicivli şiirler söylemeye başlayınca, Hz. Peygamber "Gidin, şu adamı susturun" demiş, bunun üzerine kendisine sus payı olarak yüklü miktarda bağışta bulunulmuştur.²⁹

Müellefe-i kulûba zekâtan pay verme uygulaması Hz. Ebû Bekr'in hilâfetine ilk dönemlerinde de sürdürülmüştür. Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekr'in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği ve Müslümanların kuvvetlendiği, artık kendilerine ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Kaynaklardaki bilgilere göre Temîm kabilesinin reislerinden Akra' b. Hâbis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn Hz. Ebû Bekr'e gelerek

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 520.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VIII. 114.

devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istemiş, Ebû Bekr de bu isteği kabul etmiş ve bir belge düzenleyip ellerine verdikten sonra meseleye şahitlik etmesi için kendilerini Hz. Ömer'e göndermiştir. Hz. Ömer bu iki kişinin söylediklerini dinledikten sonra ellerindeki belgeyi okuyup incelemiş ve fakat ardından yırtıp atıvermiş, hatta kendilerine, "Rasûlullah vaktiyle sizin kalbinizi kazanmaya çalışırdı; zira o zamanlar İslam zayıftı. Ama artık Allah İslam'ı güçlü kıldı. Gidin, çalışıp çabalayarak bir şeyler kazanın" diyerek müellefe-i kulûb faslının artık kapandığını ifade etmiştir.³⁰

Modern dönemde bazı araştırmacılar bu rivayette zekât payından değil, araziden söz edildiği, dolayısıyla Hz. Ömer'in Kur'an'daki bir hükmün lafzî mucibine aykırı bir iş yapmadığı gibi argümanlar üretirken, diğer bazı araştırmacılar arızî bir durum sebebiyle hükmün durdurulması veya askıya alınmasından söz etmişler, böylece tarihselci yaklaşımın tezini çürüttüklerini düşünmüşlerdir.³¹ Oysa Hz. Ebû Bekr'den sonraki üç halifenin müellefe-i kulûba fiilen maddî destek sağladığı bilinmemekte, hatta fıkıh kitaplarında Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb konusundaki siyasetinin sahabe nezdinde ittifak ve icma konusu olduğundan söz edilmektedir. Mesela, Kâsânî (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi Hanefî fakihlerin aktardıkları bilgilere göre âlimlerin çoğu müellefe-i kulûba ait zekât hissesiyle ilgili hükmün neshedildiği ve geçerliliğini yitirdiği kanaatindedir. İlgili ayetteki hüküm Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı olarak tatbik edilmiş veya hükmün iletî/menatî kalktığı için hüküm de sona ermiştir.³²

Bu uygulama Kur'an'daki bir hükmün re'y ve ictihad yoluyla belli bir tarihsel durum içinde yürürlükten kaldırıldığı anlamına gelir. Yürürlükten kaldırma kuşkusuz tüm zamanlar için geçerli değildir. Ancak Kur'an ahkâmı da tüm zamanlar ve şartlarda uygulansın diye inmemiştir. Hz. Ömer döneminde yürürlükten kaldırılan bir hüküm başka bir dönemde pekâlâ tatbik zemini bulup uygulanabilir; fakat bizim burada tartıştığımız mesele belli bir dönemde uygulanmayan bir Kur'an hükmünün başka bir dönemde uygulanabilir olup olmadığı değil, söz konusu hükümlerin her durum ve şartta mutlak surette uygulansın diye vazedilmediğidir.

Tarihselci yaklaşımın savunduğu tez budur; bunun aksini savunan anlayış sahipleri ise "modernist" diye nitelendirdikleri tarihselci yaklaşıma itirazda bulunurken geleneğe ve ulemanın geleneksel kabullerine ihanet edercesine modernist bir tavır takınmak, gelenek ve gelenekçilik adına geleneği hiç kâle almayıp yok saymak, dahası, "Sahabe ve/veya selef uleması ne söylemiş ya da ne

³⁰ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut 2003, VI. 1822.

³¹ Bu görüşler ve gerekçelerine dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006), s. 18-29.

³² Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, Beyrut, 1974, II. 45; Kemâlüddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Bulak 1319, II. 201.

yapmış olursa olsun, biz bugün kendi kendimizle çelişmek pahasına bildiğimizi okuruz" demek gibi ilkesiz, tutarsız ve savruk bir hâl içindedir.

İmam el-Mâtürîdî, Tevbe 9/60. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in ilk zamanlarda müşrikler ve münafıklarla müdârâda bulunduğunu, fakat İslam ve Müslümanlar güçlendikten sonra bu siyaseti uygulamadığını belirttikten sonra Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbdan zekât hissesini men etmesini "ictihad yoluyla nesh" diye isimlendirmiş, ayrıca hükme sebep oluşturan durumun ortadan kalkmasından dolayı ictihadla neshin cevazına delil oluşturduğuna dikkat çekmiştir (*ve-fi'l-âyeti delâletü cevâzi'n-neshi bi'l-ictihâdi li'rtifâi'l-ma'nellezî kâne*).³³ Sonuç olarak, İslam ve Müslümanların güçlenmesiyle birlikte müellef-i kulûba zekâtta pay verme hükmündeki illetin ortadan kalkması, dolayısıyla hükmün kendisinden beklenen maslahatı karşılamaması hasebiyle Hz. Ömer bu hükmün tatbikine son vermiştir.

Bu ictihad ister hükmü askıya almak, ister tümünden kaldırmak diye yorumlansın, sonuçta sahabenin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur'an ahkâmının her durum ve şartta uygulanmak maksadıyla nazil olmadığı bilincine sahip oldukları, bu yüzden de hükmü içeren ayetteki lafızların zahîrî mana ve mucibi ile içinde bulunulan şartlar örtüşmediği, dolayısıyla ilgili hükmün sağlayacağı faydanın (maslahat) gerçekleşmediği tespit edildiğinde kendi hayat pratiklerinde hükmün tatbikine son verdikleri kesin görünmektedir.

Muâz b. Cebel'in Yemen'de kadılık yaparken herhangi bir meselede nasıl hüküm vereceğiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'e ilkin Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'an'da bulamazsa Sünnet'i dikkate alacağını, aradığını orada da bulamazsa kendi re'yine/ictihadına göre hüküm vereceğini söylediğine dair meşhur rivayet³⁴ bu siyakta zikre değer mahiyettedir. Sübutu konusunda bazı şüpheler bulunmakla birlikte bu meşhur rivayet en azından dinî deliller hiyerarşisiyle geleneksel anlayışa zemin teşkil etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet'te hükmünü bulamadığı meselelerde hangi mesnede/delile göre hüküm vereceği şeklindeki sorusuna, "Re'yimle ictihad ederim" diye karşılık veren Muâz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdîrî bir ifade kullanmasıyla ortaya çıkan "ictihâdü'r-re'y" tabiri, re'y ve özellikle ictihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir.³⁵

Bunun yanında Hz. Ömer'in tâbiîn devrinin önde gelen fakihlerinden Kûfe kadısı Şüreyh'e (ö. 80/699[?]) gönderdiği mektuptaki şu ifadeler de yine aynı noktaya işaret etmektedir: "Kur'an'da bir hüküm bulduğunda onunla hükmet ve başka bir şeye iltifat etme; fakat senin önüne Kur'an'da hükmü bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Rasûlullah'ın sünnetiyle hüküm ver. Şayet önüne Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Müslümanların icmasına göre hükmet. Yok eğer önüne Kur'an'da ve Sünnet'te hükmü bulunmayan

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI. 392.

³⁴ Ebû Dâvûd, "Akziye" 11; Tirmizî, "Ahkâm" 3.

³⁵ H. Yunus Apaydın, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 37.

ve senden önce hiç kimse tarafından hükme bağlanmayan bir mesele gelirse, o takdirde dilersen kendi re'yinle hükmet, dilersen hükmü tehir et!"³⁶

Bu son rivayetteki muhteva usûl-i fıkıh geleneğindeki dinî deliller ve hüküm kaynaklarıyla ilgili "Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas" hiyerarşisini hatırlatmasından dolayı geriye doğru bir tarih inşasının ürünü olarak görülebilir. Fakat klasik kaynaklarda birçok meşhur sahabenin re'y ve icthadı teşvik eden ifadeleri yer almaktadır. Gerçi aynı sahâbîlerden re'yden sakınılması gerektiğine dair nakiller de vardır.³⁷ Re'y konusunda aynı sahâbîlerden birbiriyle bağdaşmayan rivayetler nakledilmiş olması sahabenin bu konuda çok kesin ve keskin biçimde görüş değiştirdiğine işaret etmenin ötesinde, İslam ilim geleneğindeki meşhur Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y çatışmasını yansıtır niteliktedir. Ancak bu durum Muâz rivayeti için de geçerlidir.³⁸ Keza Kur'an tefsirinde re'yi zemmeden meşhur rivayetler de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Re'y meselesiyle ilgili rivayetlerin mahiyeti bir tarafa, birçok sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili birçok uygulaması bu alanda re'y ve icthad yoluyla birçok hüküm kurdukları hususunda hiçbir tereddüde mahal bırakmamaktadır. Öte yandan, Muâz b. Cebel rivayeti, nüzul döneminde sahabenin Kur'an ayetlerini tikel ve spesifik meselelerde hukuk kodu gibi kullandıklarına işaret ediyor görünse de, bundan daha önemli ve dikkat çekici olarak Hz. Peygamber henüz hayatta olduğu, vahyin nüzulü son bulmadığı halde hükmü Kur'an'da ve Sünnet'te mevcut olmayan birtakım meselelerle karşılaşılabilmesine, böyle bir durumda doğrudan Hz. Peygamber'e müracaat etmek yerine kadı konumundaki bir sahâbînin kendi re'y ve icthadıyla meseleyi hükme bağlayabileceğine delalet etmektedir.

Muâz b. Cebel rivayeti sübut açısından asılsız olsa dahi klasik fıkıh usûlü kaynaklarında bu rivayetin isti'mâl edilme tarzı, geleneksel ulemanın daha nüzul döneminde nasların tüm hayat olayları hakkında konuşmadığı ve her problemi çözüme kavuşturmadığı, bu yüzden de kaçınılmaz olarak re'y ve icthada başvurulduğu gerçeğini teslim ettiklerini gösterir. Bu husus Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Biz kesinkes biliyoruz ki gerek ibadetler gerek pratik hayatla ilgili tasarruflarla ilgili hadiseler ve meseleler sınır ve sayı kabul etmeyecek kadar fazladır. Yine biz kesinkes biliyoruz ki her mesele hakkında bir nas vârit olmamıştır. Kaldı ki böyle bir şeyin vukuu tasavvur olunamaz. Naslar

³⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I. 115.

³⁷ Bkz. Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Avîza, Beyrut 1997, II. 15-17; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I. 97-124.

³⁸ Muâz b. Cebel'in "ectehidü bi-re'yî" şeklinde çok olgun bir fikhî terminoloji ifadesi kullanması, rivayetin sübut açısından problemli olduğu kuşkusunu yoğunlaştırmakta, hâliyle rivayetin Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasında yaşanan meşhur ihtilaflar zemininde kurgulanmış olduğu fikrini çağırıştır. Bununla birlikte, Muâz rivayetinin gelenekte makbul addedildiği malumdur. Bizim bu rivayete atıfta bulunmamız da geleneksel kabulle ilgili olup gelenekçi yaklaşımı gelenek üzerinden sorgulamaya matuftur.

sınırlı, hayat olayları sınırsız olduğuna, sınırlı sayıdaki naslar sınırsız hayat olaylarını kuşatmadığına göre ictihat ve kıyasa başvurmak kaçınılmazdır.”³⁹

Burada özellikle belirtmek gerekir ki re'yin sahabe döneminde bir vakıa olduğunu kabul hususunda hemen bütün ekoller arasında mutabakat vardır. Hatta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe, tâbiîn ve daha sonraki neslin re'y ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazâî hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp salt re'ye dayandığını vurgulamıştır (...enne tis'ate a'sârihâ sâdiratûn ani'r-re'yi'l-mahzi ve'l-istinbâti ve-lâ tealluka lehâ bi'n-nusûsi ve'z-zevâhir).⁴⁰ Gerçi Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihat edip etmediği usulcüler arasında tartışmalı bir meseledir. Bazı çevreler Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için ictihada başvurulmasının câiz olmadığı görüşündedir; fakat Muâz b. Cebel rivayeti ekseninde oluşan hâkim anlayış bu görüşü nakzeder mahiyettedir. Bu sebeptendir ki çoğunluk Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihadını aklen mümkün görmüş, fakat bu ictihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi bazı âlimler söz konusu ictihadı sahabenin Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlarken, Gazâlî (ö. 505/1111) her hâlükârda bunun caiz ve vaki olduğunu söylemiştir (ve-inneme'l-kelâmu fî cevâzi'l-ictihâdi mutlakan fî zamânihi sallallâhu aleyhi ve-sellem).⁴¹

Hz. Peygamber hayatta iken vahiy süreci işlediği ve Kur'an vahyini tebyin ettiği için sahabe bu dönemde herhangi bir otorite sorunuyla karşılaşmamıştır. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan imamet/hilafet meselesi Benî Saîde gölgeliğinde vuku bulan meşhur tartışmalar neticesinde çözüme bağlanmışsa da yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukukî otorite) sorunu, mahiyet itibariyle daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturmuştur. Sahabenin Kur'an'ın otoritesinden kuşkusu yoktu; fakat onu Hz. Peygamber'in açıkladığı gibi kendilerinin de açıklama yetkisine sahip olup olmadıklarından emin değillerdi.

Sonuçta, Kur'an'ın metinsel varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber'in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılmakla birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü. Çünkü Kur'an ve Sünnet metinleri sınırlı sayıdaki beyanlardan ibaretti ve anlam potansiyeli güçlü olsa bile hem sınırlı hem de pasif konumda idi. Bu yüzden, Kur'an ve Sünnet'i aktif ve dinamik kılma üzere Hz. Peygamber'in Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı. İşte bu ihtiyaç, Muâz hadisi diye

³⁹ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, trs., I. 210.

⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, II. 15.

⁴¹ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb)*, nşr. A. Cevlem en-Nîbâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996, III. 398; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2010, s. 532.

bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan “re’y ictihadı” kavramını gündeme getirdi.⁴²

Sonuç olarak, re’y ve ictihadın sahabe devrinde mevcut ve yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Sahabe re’yinin mahiyeti konusunun ister bağlayıcı hüküm vermek değil, uzlaşmacı ve ihtiyatlı olanı tercih etme, ister aklın yolunu takip etme, ister nassın kapalı delâletini ortaya çıkarma, ister kıyas ve ictihad olduğu ileri sürülsün, bütün bu farklı görüş ve değerlendirmeler sahabenin pratik hayatta ortaya çıkan her meseleyi doğrudan doğruya nassla çözme veya her meselede nassa müracaat etme gibi bir anlayışa sahip olmadıkları, bilakis çok kere kendi re’ylerini esas aldıkları gerçeğini değiştirmez.

Kur’an’la ilişkinin Sünnet ve bilhassa “yaşayan sünnet”e dayalı perspektifle değil de iki kapak arasında kayıtlı bir Mushaf metnindeki lafızlar yoluyla kurulması ve özne-nesne ontolojisine dayalı bu ilişki bağlamında anlaşılıp yorumlanmaya çalışılması, sorun çözücü olmaktan ziyade sorun üreticidir. Nitekim bunun böyle olduğu Hz. Ali’nin hilafet döneminde açıkça dile getirilmiştir. Şöyle ki Hz. Ali İbn Abbâs’ı Haricilerle müzakereye gönderirken, “Onlara (Hâricîler) git ve onlarla tartışırken Kur’an’la istidlalde bulunma. Çünkü Kur’an çeşitli anlamlara/yorumlara elverişli (zû vucûh) bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış” demiştir.

Bu rivayetin başka bir varyantına göre İbn Abbâs, Hz. Ali’ye, “Ey müminlerin emiri! Ben Allah’ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum, çünkü Kur’an bizim hanemize nâzil oldu.” demiş, Hz. Ali de ona, “Haklısın; fakat Kur’an çeşitli manalar taşır. Sen bir vecihten (anlam/yorum) söz ederken onlar diğer/farklı bir veçhi öne sürerler. Bu sebeple, sen onlarla Sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar Sünnet karşısında manevra yapma imkânı bulamazlar” diye karşılık vermiştir.⁴³ Yine Hz. Ali tahkim olayından sonra Haricîlerin sözcüsü İbnü’l-Kevvâ’nın, “Kan ile ilgili bir meselede insanları hakem tayin etmek adalet midir?!” şeklindeki itirazına, “Biz bu meselede insanları değil, Kur’an’ı hakem tayin ettik” diye karşılık vermiş ve ardından “Ama gel gör ki Kur’an konuşmaz; onu insanlar konuşturur” şeklinde bir söz söylemiştir.⁴⁴

⁴² H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 433. Daha geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 43-53.

⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446; Ebû’l-Hasen eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü’l-Belâğa*, Beyrut 1996, s. 378.

⁴⁴ Ebû Zeyd Velîyyüddîn İbn Haldûn, *Kitâbü’l-İber*, Beyrut 1992, II. 607. Bu meşhur söz kendi bağlamından da açıkça anlaşıldığı üzere Kur’an’ın insanlar tarafından istismar edilmeye açık bir metin olduğuna ve fiilen de istismar olduğuna ilişkin menfi bir duruma gönderme yapmasına mukabil Şîî kaynaklar bundan tam tersi bir sonuç çıkarmışlardır. Mesela, Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) bu sözü *Nehcü’l-Belâğa*’da şöyle aktarmıştır: “Allah onu (Hz. Muhammed’i) peygamber gönderme sürecinin kesintiye uğradığı, insanların çok uzun bir gaflet uykusuna daldıkları, peygamberler tarafından tebliğ edilen ilâhî hükümlere kayıtsız kalındığı bir zamanda gönderdi. O peygamber insanlara daha önceki vahiyleri tasdik eden ve kendisine ittiba edilmesi gereken bir nur getirdi. Bu nur Kur’an’dır. Siz onu

Sahabenin Tefsirdeki Otoritesi ve Hüccet Değeri

Bilindiği üzere son dönemde tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı, kendine mahsus bir usulünün bulunup bulunmadığı gibi meseleler İlahiyat akademiasında sıkça tartışılmaktadır. Tefsirin aslında ne olduğu ya da ne olması gerektiği meselesi geçmiş dönemlerdeki ulema tarafından da ele alınmış ve bu konuda önemli tespitler yapılmıştır. Klasik kaynaklarımızda tefsirin genellikle te'vile birlikte ele alınıp mukayeseli şekilde tanımlanmış olması dikkate değer bir husustur. Bu husus temelde Kur'an'ın ilk hitap çevresinde ifade ettiği mana ile sonraki zamanlarda ona yüklenen ve/veya ondan istihraç/istinbat edilen manaların hem mahiyet hem de kasd-ı mütekellime delalet açısından eşdeğer olup olmadıkları meselesinin açıklığa kavuşturulması bakımından çok önemlidir. Gerçi modern zamanlardaki çalışmalarda da tefsir ile te'vil arasındaki farklardan söz edilmekte, fakat bu konu iki terimin anlam ve kullanımıyla ilgili bir ayrıntı kabilinden işlenmektedir. Hâlbuki bu iki terimin anlam ve kullanım alanı edille-i şer'iyye bahsinden dinî alanda re'y ve icihadın yeri ve Kur'an yorumunda hüccet değeri meselesine kadar birçok önemli konuyla ilgilidir.

Daha açık söylemek gerekirse, bir sahâbînin herhangi bir ayetin ne zaman, nerede nazil olduğu ve ne hakkında konuştuğu hususundaki sarîh beyanı ile modern dönemdeki bir Kur'an araştırmacısının aynı ayetle ilgili yorumunun eşdeğer olup olmadığı meselesini ele alıp tartışmak, hem tefsir-te'vil ayrımının pratikteki değeri ve işlevi, hem de Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda bu iki terimle ifade edilen faaliyetlerin birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi ve hücciyet (delil ve bağlayıcılık değeri) açısından eşdeğer görülmemesi gerektiği noktasında geçmiş ulemanın titizlik göstermesinin temel sebebi hakkında önemli sonuçlar elde etmeye imkân verir.

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) talebesi Kâdî Şemseddîn el-Huveyyî (ö. 637/1240) bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Tefsir ilmi hem zor hem kolaydır. Bu konudaki zorluk birkaç boyutludur. En belirgin olanı şudur: Kur'an öyle bir mütekellimin kelamıdır ki insanlar bu kelamdaki asıl mana ve maksada ancak sema/işitme yoluyla vâkıf olabilir. Meseller ve şiirlerin aksine Kur'an'da kastedilen manaya ulaşmak beşer açısından imkân dâhilinde değildir. Çünkü insan mütekellimin muradını ya bizzat mütekellimden işitme ya da ondan işiteni işitme yoluyla öğrenip kavrayabilir. Kur'an söz konusu olduğunda, onun farklı mana ihtimallerine kapalı tefsiri ancak Rasûlullah'tan işitme yoluyla bilinebilir. Fakat bu tarz bir tefsir bilgisi yok denecek kadar azdır. Zira Rasûlullah çok az sayıda ayeti tefsir etmiştir."⁴⁵

konuşurmaya gayret edin, ama o konuşmaz. Lâkin ben size ondan bilgi vereyim. Bakın, geçmiş ve geleceğin bilgisi onda mevcuttur". Şerîf er-Radî, *Nehcû'l-Belâğa*, s. 185-186.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1972, trs., I. 16.

Tefsirin inzal/tenzil dönemindeki olgusal bağlam içerisinde kavranmış olan mananın sema (işitme) yoluyla aktarımından ibaret bir faaliyet olarak değerlendirilmesi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "ehsanü turukî't-tefsîr" (en güzel tefsir yöntemleri) başlığı altında söyledikleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. İbn Teymiyye'ye göre tefsirde en sahih ve sağlıklı yöntem Kur'an'ın Kur'anla tefsir edilmesidir. Çünkü Kur'an'ın bir ayetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izah edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevi sünnete müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'an'ın şerh ve izah edicisidir... Tefsir bilgisi Kur'an'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde sahabe kavillerine müracaat edilir. Çünkü sahâbîler Kur'an'ın nüzulüne şahit oldukları ve ayetlerle ilgili hadiselerle bizzat tanık bulundukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahiptir. Kaldı ki onlar mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve salih amel sahibi olmakla mümeyyiz bir nesildir. Özellikle dört halife ile İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahabe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tedrisinde yetişmiş olan Mücahid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbîin âlimleri ayetler hakkında farklı görüşler dile getirmişlerdir; fakat bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya naziriyle ifade tarzındadır.

Bu noktada, "Tâbîin kavilleri fûrûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!" gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, "Bir tâbî âlimin kavli, kendisine muhalif görüş beyan eden başka bir tâbî âlim için hüccet teşkil etmez" anlamında doğrudur; fakat tâbî âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbî âlimler arasında ihtilaf söz konusu olduğunda, bir tâbî kavlinin başka bir tâbîye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur'an diline, ya Sünnet'e, ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahabe kavillerine başvurulur. Salt re'yle Kur'an tefsirine gelince, bu tarz tefsir haramdır.⁴⁶

İbn Teymiyye'nin bu görüşleri birkaç açıdan önemlidir. Her şeyden önce tefsir, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın şahsî/indî fikir ve kanaatlerini hüccet olarak ortaya koyabileceği bir alan değildir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'an'da ya Sünnet'te ya sahabe kavillerinde ya da tâbîin kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir, hâl-i hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespitidir. O halde müfessirin temel misyonu nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbatçıdır" denilmiştir.⁴⁷

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, XIII. 162-165.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 166.

Tefsirin mahiyet ve işlev açısından daha ziyade sahabe ve tâbiünden gelen rivayete dayalı açıklamalarla ilgili olması, ilk iki Müslüman nesle ait Kur'an yorumlarının hiçbir kişisel görüş ve kanaat içermeyen, salt Hz. Peygamber'e ait açıklamaların nakline karşılık gelen bir merviyât şeklinde algılanmasını gerektirmez. Daha açıkçası, sahabe ve bilhassa tâbiünden gelen tefsirle ilgili açıklamaların önemli bir kısmı rey, içtihat, istinbat türündendir; fakat onların dirayet kategorisine giren açıklamaları zaman içerisinde Ehl-i Hadis ve Selefi ekoldeki "selef" kavramlaştırmasının da önemli ölçüde etkisiyle "rivayet" diye ifade edilir hâle gelmiş ve re'y karşıtlığı manasında terimleşmiştir.

Bu mesele bir kenara, teknik anlamda merfû, mevkuf ve maktû olarak gelen tefsir rivayetleri her ne kadar sahabe ve tâbiîn ulehasının re'y temelli izahlarını muhtevi olsa da, bu izahların Kur'an'daki aslî ve tarihî manayı tespitinde vazgeçilmez bir kaynak olduğu, dolayısıyla söz konusu izahlardaki re'y unsurunun özellikle kelâmî ve fikhî mezheplerin teşekkülünden sonraki re'y kavramlaştırmasından farklı bir kategori oluşturduğu kuşkusuzdur.

Sahabenin Kur'an'ı açıklama ve yorumlamasıyla ilgili rivayetler genelde mevkuf kategorisinde değerlendirilir. Bununla birlikte sahabeden nakledilen tefsir rivayeti nüzul sebepleriyle ilgili olduğu takdirde merfu, yani Hz. Peygamber'e ait gibi kabul edilir. Bu nitelikte olduğuna hükmedilen sahabe rivayetlerinin reddedilmesi caiz görülmemiştir. Mevkuf kategorisindeki rivayetler ise iki farklı yaklaşımla değerlendirilmiştir: Birincisi, sahabeden mevkuf olarak nakledilen bir rivayeti kabul zorunlu değildir. Çünkü sahâbîlerin ayeti/ayetleri kendi re'ylarına göre yorumlamış olmaları muhtemeldir; re'y/içtihat/istinbat isabetli olabileceği gibi isabetsiz de olabilir. İkinci yaklaşıma göre ise mevkuf rivayetlerde sahabenin tefsirle ilgili bilgiyi Rasûlullah'tan işitmiş olma ihtimali söz konusudur. Bir sahâbî ayeti kendi re'y ve kanaatine göre açıklamış olsa dahi bu açıklamanın doğru ve isabetli olma ihtimali oldukça fazladır. Çünkü sahabe nesli nüzul döneminde yaşamış, nüzul ortamına tanık olmuştur.⁴⁸ Hâliyle, sahabe Kur'an'ı en iyi bilen ve bu yüzden de imtiyazlı olarak anılmayı hak eden ilk Müslüman topluluktur.

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi selefi âlimlerin benimsedikleri bu son görüş bize göre daha isabetlidir. Çünkü sahabe neslinin gerek Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmesi, gerek Kur'an'ın nüzulüne şahitlik etmesi hasebiyle diğer bütün Müslüman nesillere göre Kur'an'ı daha iyi anlayıp kavradıkları şüphesizdir. Bununla birlikte sahabeye nispet edilen tefsir rivayetlerinin tümü sübut açısından mevsuk değildir; fakat bizim burada anlatmaya çalıştığımız husus, söz konusu rivayetlerin mevsukiyeti değil, sahabenin tefsirdeki otoritesidir. Hâliyle, mevsukiyet meselesi konumuz açısından bahsi-digerdir. Bununla birlikte sahabeye isnat edilen tefsir rivayetlerinde te'vil, re'y ve ictihadın yeri meselesi, üzerinde durulmaya değer bir meseledir. Nitekim fıkıh usulünde te'vilin re'y ve ictihadla ilişkisi bahis konusu edilmiştir.

⁴⁸ Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, trs., I. 64-65.

Haneî usulcüler te'vil ile ictihad arasında ince bir ayırmadan söz etmişlerdir. Mesela, Serahsî (ö. 483/1090 [?]) sahabenin te'villerinin sonraki Müslüman nesiller açısından hüccet değeri taşımadığını, fakat ictihadlarının bundan farklı olduğunu vurgulamış ve bu farklılığı te'vil ile ictihad faaliyetleri arasındaki farka bağlamıştır. Buna göre te'vil dildeki anlam vecihleri ve sözün mana/medlulleri üzerinde düşünmekle olur. İctihad ise şer'î hükümlerin temelini oluşturan naslar üzerinde düşünmekle gerçekleşir. Te'vil hususunda sahabe ile Arap dilinin anlam dünyasını iyi bilen ulema arasında fark yoktur. Fakat ictihad te'vilden farklıdır. İctihadi etkileyen hâricî durumlar söz konusu olabilir. Sahabe neslinin vahyin nüzul ortamına tanıklık etmiş olması ictihad açısından kendilerine üstünlük sağlar. Bu bakımdan, sahabe neslinin ayet veya hadisle ilgili muhtemel anlamlardan birini tayin etmesi bu nasların başkaları tarafından zahiri üzere anlaşılmasına engel oluşturmaz. Çünkü sahabe bunu bir te'ville yapmıştır ki onların te'vili başkaları için hüccet anlamı taşımaz.⁴⁹

Bize göre Serahsî'nin te'vil ile ictihad arasındaki bu ayrımı pek ikna edici değildir. Çünkü te'vil denen şey de sonuçta bir lafzın anlamına ve hangi hükmü taşıdığına dair bir önerme kurmaktır ki böyle bir faaliyette te'vil ile ictihad arasında kategorik ayrıma gitmek pek kolay olmasa gerektir. Kaldı ki Serahsî te'vil konusunda sahabe ile Arap diline vâkıf olan kimseler arasında üstünlük farkı bulunmadığını, dolayısıyla sahabenin te'vilinin başkalarına ait te'villerden imtiyazlı sayılamayacağını söylemekte, ictihad konusunda ise vahyin nüzul ortamına şahit olma ayrıcalığından hareketle sahabe ictihadının diğer âlimler ve müctehidlerin ictihadlarından daha üstün olduğunu söylemektedir. Burada dikkati çeken husus, üstünlüğün vahyin nüzul döneminde hazır bulunma ve o vasata tanık olmaya bağlanmasıdır. Şayet üstünlük ölçütü buysa, sahabenin te'vili de tıpkı ictihad konusunda olduğu gibi diğer ulemanın te'villerinden üstün sayılmalıdır. Çünkü dil statik değil dinamik bir şeydir. Dolayısıyla Kur'an metnindeki lafızlar on beş asırdır sabit olmakla birlikte bu lafızların ifade ettiği anlamlar tabir caizse bin kere değişmiştir.

Serahsî'nin te'vil meselesini zaman ya da tarih faktöründen bağımsız bir faaliyet olarak tanımlaması, klasik fıkıh usulünün lafız-beyan temelli olmasındandır. Bu mesele bir tarafa, te'vil ile ictihad arasında mutlaka bir ayırım yapılacak ve bu ayırım çerçevesinde sahabenin te'vil ve ictihadının diğer bütün ulemaya ait te'viller ve ictihatlardan üstün olup olmadığı tartışılacaksa, o zaman sahabenin ictihadından ziyade, te'vilinin üstün olduğunu söylemek daha isabetli olur. Çünkü te'vil doğrudan doğruya belli bir zamanda nazil olan ve nazil olduğu dönemdeki muhatap kitle tarafından anlaşılan lafızlarla ilgili yeni anlam belirlemeleri yapmakla ilgilidir. İctihad ise Kur'an'ın nazil olduğu dönemden sonraki zamanlarda ortaya çıkan bir mesele ve problemle ilgili olarak çözüm

⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru Kahramân, İstanbul 1984, II. 109.

üretim faaliyetidir ki bu faaliyette kimi zaman nassa odaklanmak söz konusu olmayabilir.

Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) te'vilin mahiyeti ve sıhhat şartları hakkındaki bir dizi izahattan sonra, "makbul" ve "ma'mûl bih" diye nitelediği te'vilin gerekli şartlar dâhilinde sahabe devrinden itibaren sürdürülen bir faaliyet olduğunu ve yadırganmadığını vurgulamıştır.⁵⁰ Âmidî'nin özellikle sahabe devrinden söz etmesi, te'vil faaliyetinin daha nüzul döneminde başladığı anlamına gelir ki bu tespit hem te'vilin re'y ve icthadla ilişkisini hem de İmam el-Mâtüridî'nin naklettiği tefsir ve te'vil ayrımında Kur'an'daki bir lafzın ne manaya geldiği hususunda Allah'ı şahit tutmakla eşdeğer olarak görüp sahabe nesline özgü kıldığı tefsirin (açıklama) aslında te'vil gibi ihtimallere açık olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Bu ikinci mesele sahabeye ait re'y, icthad ve te'vilin nas olup olmadığı konusunu da tartışmayı gerektir.

Öncelikle şunu belirtelim ki İmam el-Mâtüridî'nin tefsir ile te'vil arasındaki kategorik ayrımı bir genelleme değildir. Daha açıkçası, bu ayrım sahâbîlerin vahyin nüzulüne şahit olmaları sebebiyle Kur'an ayetlerinde kastedilen manalara sonraki Müslüman nesillerden çok daha iyi vukûf imkânına sahip olduklarını belirtmeye yöneliktir. Fakat her bir sahâbî, Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) de açıkça ifade ettiği⁵¹ üzere tüm ayetlerin nüzulüne bizzat tanıklıkta bulunmamış, dolayısıyla Kur'an'ın tamamıyla ilgili tefsir bilgisine vâkıf olamamıştır. Bu durum kimi sahâbîlerin hem eksik bilgilerini başka sahâbîlerden tamamlamalarını hem de yeri geldiğinde re'y, te'vil ve icthad faaliyetinde bulunmalarını kaçınılmaz kılmıştır.

Re'y ve icthad isabetli de olabilir, hatalı da olabilir. Bu durum sahabe için de geçerlidir. Dolayısıyla hiçbir sahâbî kendi re'y ve icthadını hüccet addedip insanları bu icthada tabi olmaya davet etmemiştir. Kaldı ki bir sahâbî diğer bir sahâbînin icthadına itiraz da etmiştir. Şu halde, sahâbî kavlinin Kur'an'daki bir ayetin tefsirine dair kesin bilgi değeri taşıyan bir nakle dayanması söz konusu olduğunda, kuşkusuz bu kavi/görüş salt re'ye öncelenir. Böyle bir sahâbî kavlinin re'ye öncelenmesi haber-i vahidin kıyasa öncelenmesi gibidir. Yok eğer bir sahâbînin kavli re'y temelli ise bu re'y diğer bütün Müslüman ulemanın re'yinden daha kuvvetlidir. Çünkü sahâbîler hem vahyin nüzul ortamına hem de Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmı beyan metoduna şahit olmuşlardır. Bu bakımdan sahâbî re'yi ile başka bir Müslüman âlimin re'yi birbiriyle çatıştığında sahâbî re'yi tercih edilir.⁵²

Diğer taraftan, sahabenin tefsirle ilgili rivayetlerinin fazla bir yekûn tutmadığı bilinmektedir. Bu durum öncelikle ve özellikle sahabenin Kur'an'la ilişkisinin diğer bütün Müslüman nesillerden farklı olduğunu gösterir. Daha önce

⁵⁰ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlî'l-Ahkâm*, Dârul-Fikr, Beyrut 1999, III. 38.

⁵¹ Tûfî, *el-İksîr*, s. 35-37.

⁵² Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, II. 107-108.

de belirtildiği gibi sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber'in sünnetinden bağımsız bir metin olarak algılamaktan ziyade, Sünnet'in rehberliğinde anlaşıp uygulanan bir ilâhî ferman olarak kavramış, hâliyle Kur'an'ın kendilerinden ne istediğini Hz. Peygamber'in kavî, fiilî ve takrîrî rehberliğiyle anlamışlardır. Ayrıca Kur'an kimi zaman sahabenin kendi yapıp etmelerine dair hitapta bulunduğundan, anlama konusunda zihinsel bir faaliyette bulunma ihtiyacı duymamış, bilakis Kur'an'ı doğrudan ve doğal biçimde kavramışlardır. Bütün bu sebeplere binaen sahabe tefsirle ilgili olarak pek konuşmamış; çünkü Kur'an bir bütün olarak Hz. Peygamber tarafından açıklanıp bilfiil hayata aktarılmıştır.

İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tümüyle tefsir ettiğini söylerken büyük bir ihtimalle bu hususu anlatmaya çalışmıştır. Çünkü onun nazarında tefsir daha önce anlaşılmış olan anlamı -ki buna ilk ve aslî anlam demek gerekir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyan ve tavzih gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber usûl, furû, zâhir, bâtın, ilim ve amel itibarıyla dinin tümünü açıklamıştır. Dahası, Allah Kur'an'da, Hz. Peygamber hadislerde her şeyi açıklamış, izaha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.⁵³ Nahl 16/44. ayetteki *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzze ileyhim* ifadesi Hz. Peygamber'in ashaba Kur'an'ın hem lafızlarını hem manalarını açıkladığını gösterir.⁵⁴ Kur'an'ın manası nüzul ortamında açıklanmıştır. Müslümanlara düşen, Kur'an'ı yeniden açıklayıp yorumlamak değil, nebevî açıklamaya tâbi olmaktır.

İbn Teymiyye'nin savunduğu görüşün aksine Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetlerinin çok az sayıda olduğunu savunanlar ise tefsir kelimesine terimsel anlam yüklemiş, ayrıca Hz. Peygamber ve sahabeden menkul her rivayetin tefsir kapsamında mütalaa edilemeyeceğine dikkat çekmişlerdir. Modern dönemde tefsirin temelde hadis ve rivayet ilminin bir alt branşı olarak mı yoksa en başından itibaren müstakil bir ilim dalı mı olduğu meselesiyle ilgili tartışmalarla da bağlantılı olarak bazı hadis mecmualarında "Kitâbü't-Tefsîr" şeklinde özel bir bölümün bulunmasına dikkat çekilmesi, İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber Kur'an'ın tümünü tefsir etti" argümanını tartışmalı hâle getiren bir argüman olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki İbn Teymiyye "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında, "Şayet tefsir bilgisini Kur'an'da ve Sünnet'te bulamazsan" şeklinde bir ifade kullanarak,⁵⁵ aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'an'ı [teknik anlamda] tefsir etmediği gerçeğini de ikrar etmiş, böylece kendi tezini bir bakıma tutarsız hâle getirmiştir. Fakat sonuçta Hz. Peygamber'in teknik düzeyde tefsir anlamı taşımasa da Kur'an'ın tamamını fiilî metin olarak açıklayıp uyguladığı şüphesizdir.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII. 71-72.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 148.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 164.

Bunun Kur'an'daki en açık delili, "Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen vahiyleri tebliğ et; şayet bunu yapmazsan, elçilik/risalet görevini hakkıyla yerine getirmemiş olursun"⁵⁶ mealindeki beyandır. Şu halde, sorun Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ, tebyin ve temsil edip etmediği sorunu değil, onun sahabeyle birlikte Kur'an'ı bilfiil hayata taşıması ve uygulamasının nasıllığını araştırıp bulmaktır. Bu konuda Kur'an'daki beyanların yanı sıra siyer ve tefsir kaynaklarında yer alan tarihî bilgi malzemesinin tanıklığına başvurmak kaçınılmazdır.

Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönemdeki yaygın ve hâkim anlayışa göre Kur'an'ın ilk/aslî manasına odaklanmak, başka bir ifadeyle, Kur'an'daki lafızlara mana takdirinde prensip olarak sahabe ve tâbiînden menkul tefsir rivayetlerini esas almak Kur'an'ı kendi nüzul ortamına hapsetme riski taşıyan bir yaklaşım gibi görülmekte ve bu bağlamda ilâhî kelâmın evrenselliğine gölge düşürme tehlikesinden söz edilmektedir.

Bu hâkim anlayışın önerdiği yorum tarzında Kur'an'ı her çağla çağdaş kılmak ve onun evrensel mesajını ortaya koymak adına Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîne atıfla nakledilen ve esbâb-ı nüzul, garîb, müphem ve mücmel Kur'an lafızlarıyla ilgili tefsir bilgileri içeren merfû, mevkuf, maktû rivayetler çok kere dikkate alınmaksızın ilâhî vahiy sanki bugün nazil olmuşçasına modern dönemin Müslüman zihinlerde oluşturduğu sayısız mana ve mefhum Kur'an metnine giydirilmektedir.

İlmî usul açısından problemli gördüğümüz bu modern yorum anlayışı aslında "ictimâî tefsir" (sosyolojik) diye bilinen yönelime dayanmakta, temel referanslarını özellikle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) ortak ürünü olan Menâr tefsirinden almaktadır. Yine bu modern anlayış, "İslam terakkiye manidir" iddiasının aksini kanıtlamak adına Kur'an ayetlerinin pozitif bilimler ve teknolojik keşiflerle irtibatlandırma çabasında da kendini göstermekte ve bütün bu modern içerikler Kur'an'ı çağın idrakine söylemek adına bütün bir tefsir tarihini, özellikle de vahyin ilk ve doğrudan muhataplarını bir çırpıda göz ardı etmeyi gerektirmekte, hâliyle Kur'an'ı evrenselleştirelim derken Hz. Peygamber ve sahabenin tarihe gömüldüğü maalesef fark edilmemektedir.

Bu ironik durum Kur'an'ın evrenselliğini izhar/ispat için, onu ilk defa tebliğ, tebyin ve tefsir eden Hz. Peygamber ile sahabe neslini tarihselleştirmek, dolayısıyla kendisinin içinde bulunduğu modern tarihsel tecrübeyi esas alıp mana ve mesaj itibarıyla kendi modern tarihselliğine uygun bir Kur'an metni üretmek diye de teşhis edilebilir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda çok kere Hz. Peygamber ve sahabe otoritesinden bilinçli olarak sarf-ı nazar eden modern

⁵⁶ Mâide 5/67.

Müslüman yorumcular, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda aynı peygamber ve sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğunu kendi öznellikleriyle doldurup Kur'an'ı diledikleri şekilde konuşturmaktadır.

Ne var ki Kur'an'ın evrensel mesajını bugüne taşımak gayesiyle üretilip ayetlerin lafzına giydirilen modern içerikler eskisinden daha samimi ve derinlikli bir Müslüman pratiği ortaya çıkarmadığı gibi, ilâhî kelâmın kutsiyetine ve aslî işlevine fazladan bir değer de katmamakta, bilakis Kur'an tefsirinin sıradanlaştırılıp sulandırılması ve buna bağlı olarak avâmın dahi kendisini müfessir olarak algılaması gibi çok kötü bir sonuca yol açmaktadır. Bu sebeple, "Mademki Kur'an'ı anlamak ve yorumlamaktan maksat, onun mesajını gerçek hayat düzleminde içselleştirip özümsemektir; o halde Kur'an bugün de sahabenin anladığı gibi anlaşıldığında bu temel maksada mani olan nedir?" şeklindeki manidar soruyu her duyarlı Müslüman kendi kendine sormalı ve bu soruyu içtenlikle cevaplamayı ahlâkî ve vicdani borç saymalıdır.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1999.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2000.
- _____, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008.
- Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiye Anadolü İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014).
- Başer, Vehbi, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996.
- Bebel, August, Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü, çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011.
- Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîza, Beyrut 1997.
- _____, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb)*, nşr. A. Cevlem en-Nîbâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Fevvâz Ahmed Zemerli-Hâlid es-Sebi' A'lemî, Beyrut 1987.

-
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.
 - Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005.
 - Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, , *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire, trs.
 - Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
 - Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2010.
 - Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002.
 - İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003.
 - İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992.
 - İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, Riyad 1423.
 - İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfeţh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997.
 - İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2000.
 - İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, Bulak 1319.
 - Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975.
 - Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut 1974.
 - Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006).
 - Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
 - Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005.
 - Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1981.
 - Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017.

-
- Polat, Selahattin, “Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003.
 - Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu’l-Mebsût*, Beyrut 1989.
 - _____, *Usûlü’s-Serahsî*, nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Dâru Kahramân, İstanbul 1984.
 - Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002.
 - Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-İ’tisâm*, Riyad, trs.
 - Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve’n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, trs.
 - Şerîf er-Radî, Ebü’l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn, *Nehcü’l-Belâğ*, Beyrut 1996.
 - Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *et-Tefsîru’t-Taberî (Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001.
 - Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul 2014.
 - Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
 - Tûfî, Ebü’r-Rebî’ Necmüddîn Süleymân, *el-İksîr fî İlmi’t-Tefsîr*, nşr. Abdülkâdir Hüseyin, Kahire, trs.
 - Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim, Beyrut 1972.
 - Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Beyrut, trs.