

Sahabe ve Kur'an*

Mustafa Öztürk**

Öz

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması söz konusu olduğunda sahabe nesli ile sonraki Müslüman nesiller arasında git gide artan bir fark olduğu aşikârdır. Bunun en önemli sebebi sahabe-nin vahiy ortamının bizzat şahidi ve Kur'an'ın dolaysız muhatabı konumunda olmasıdır. Şu bir gerçek ki Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamanın yolu, öncelikle sahabe-nin onu nasıl anladığını tespit etmekten geçmektedir. Maalesef bu yaklaşım pek çok kez tarihselcilik ile karıştırılarak eleştirilmiştir. Öte yandan Kur'an-ı Kerim, modernist çevreler tarafından, evrensel oluşu ve her çağa hitap ettiği düşüncesiyle, her okuyanın kendi zihin dünyası ve kültürel kodlarına göre anlayıp yorumlamaya başladığı bir metin haline getirilmiştir. Böylece Kur'an'ın bir peygamber rehberliğinde belli bir ortamda ve peyderpey indiği unutulmuş, hem Hz. Peygamberin hem de ilk muhataplarının uygulamaları göz ardı edilmiş, bunların bir sonucu olarak da Kur'an ile ilgili bir anlama problemi baş göstermiştir. Bu noktada, sahabe ve Kur'an'a karşı duruşlarını yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Kur'an, Tefsir, Erken Dönem

The Companions and The Qur'an

Abstract

It is needless to say that there is a difference in thought between the Companions of the Prophet and next generations. This difference widely increases when it comes to interpretation of the Quran. This could be due to the fact that the Companions have lived the revelation context as well as they were direct addresses of the revelation. Therefore it becomes a necessity for any one wants to interpret the Quran to determine how the Companions understood it. This approach was frequently criticized being historicism and accordingly, the Quran became a text which can be understood and interpreted by every reader based on his/her personal thinking. Hence, the fact that the Quran was gradually revealed in a specific context, as well as profetic practices were ignored. This produced a problematic interpretation of the Quran. In conclusion exegieses who want to interpret the Quran should reconsider the Companions opinions and attitudes towards the Quran..

Key Words: The Companions, al-Kur'an, Tafseer, Early Period

Atıf: Mustafa Öztürk, "Sahabe ve Kur'an", *KTÜİFD*, c.2, sy. 2, Güz/2015, ss. 7-36.

* Bu makalenin aslı, 22-23 Mayıs 2015 tarihinde Sivas'ta düzenlenen "Kur'an ve Sahabe Sempozyumu"nda [12. Tefsir Akademisyenleri Buluşması] tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, mustafaozturk65@outlook.com

Giriş

Sahabe, ilâhî vahyin rehberliğinde Hz. Peygamber tarafından tebliğ ve temsil edilen İslamiyet'in tarih sahnesindeki ilk kurucu nesli olarak diğer bütün müslüman nesillerden farklı ve faziletlidir. Çünkü sahabe, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ifadesiyle, "Hayat suyunun [ilâhî vahiy ve risaletin] tatlı, saf, buz gibi fişkırdığı gözenin başında bulunan nesil"dir.¹ İslam'ın on beş asırlık tarihî tecrübesinde sahabeyi diğer bütün müslüman nesillerden farklı kılan temel özelliklerden biri, Hz. Peygamber'e inzal edilen Kur'an'ın nüzul vasatında hazır bulunmak ve vahiy 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 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 hayatî meseleler söz konusu olduğunda pek dikkate değer görülmemektedir. Oysa sahabe nesli bizim için Kur'an'ın sıhhatli anlaşılması ve hayata taşınması hususunda rol modeldir. Çünkü onlar ilâhî vahyin 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 nesil" diye tanıtılmış, başka bir ayette, Allah'ın onlardan, onların Allah'tan razı olduğu vurgulanmıştır.² Yine müteaddit ayetlerde sahabe Allah'ın övgüsüne ve mükâfat vaadine mazhar olmuştur.³

Bütün bunlara rağmen sahabenin masum ve günahsız olmadığı kuşkusuzdur. Sahâbîler de her insan gibi hata ve nisanla malul olması hasebiyle, birçok ayette, onların yapmaları gerekirken yapmadıkları veya yanlış yaptıkları veyahut isabetsiz kararları hakkında itaplarda bulunulmuştur.⁴ Fakat unutmamak gerekir ki Hz. Peygamber de birçok ilâhî itaba muhatap olmuştur. Kısacası, sahabe, Hz. Peygamber'e izafe edilen bir

1 Ebû Abdillâh İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, (Riyad: 1423), II, 8.

2 3/Âl-i İmran 110; 9/Tevbe 100.

3 2/Bakara 143; 8/Enfâl 74; 59/Haşr 8-9.

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

hadiste de belirtildiği gibi, en hayırlı nesildir.⁵ Bu bakımdan günümüzde samimi ve dert sahibi her müslümanın Kur'an'ı anlamaya yönelik çabasında sahabeyi dikkate alması ve sahabe nesline referansta bulunması bir tercih değil, mecburiyettir.

Sahabenin Kur'an'ı Anlama ve Kur'an'la İlişki Kurma Tarzı

Kur'an'ı anlamak her müslüman için aslında kendi varlığının gerçek maliki olan Allah'ı tanımak, böylece varoluş sebebini, varlık sahnesindeki yerini ve gayesini anlayıp kavramaktır ki sahabenin Kur'an'ı anlama tarzı da tam olarak bu minvaldedir. Bu tür bir anlama çabasında, anlamak isteyen insan ile anlaşılacak istenen Kur'an arasında özne-nesne ayrımına mahal yoktur. Nitekim sahabe nezdinde Kur'an, kendi "ben"inden ve varlık tecrübesinden bağımsız biçimde orada duran otonom bir nesne ve yine "ben/biz" idrakinden bağımsız anlamlar taşıyan bir metinsel entite olarak görülmemiş, bilakis iman ve teslimiyete dayalı bir idrak ve pratik hayat içerisinde ilâhî rehberlik olarak özümsemiştir.

Sahabenin Kur'an'la kurduğu bu varoluşsal ilişkiyi rasyonel akıl, zihin ve düşünceden ziyade, kalbî bir fiil olarak iman ve teslimiyete dayalı hissiyat belirlemiştir. Bu nitelikteki anlamada sahabe Hz. Peygamber'in sünnetiyle ete kemiğe bürünen vahyin çağrısına dikkat kesilmiş, sanki bizzat Allah'la karşılıklı konuşur gibi, 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 affet; hatalarımızı yok sayıp başıyla 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.

Burada tasvir etmeye çalıştığımız anlama tarzı zahidler ve sûfîlerin irfanını anımsatır. Bilindiği üzere sûfîlerin özellikle fıkıh ve kelâm ulemasının elinde ruhu adeta kabzedilip bir hukuk kodu, hüküm istinbatında referans kaynağı ve hasmı ilzam argümanına dönüştürülen ilâhî kelâmı en azından kendi iç dünyalarında ve pratik hayatlarında ihya etmek amacıyla geliştirdikleri irfânî anlama modellerindeki temel motivasyon, Kur'an mesajıyla derin duygudaşlık kurmak, kelâm-ı ilâhîyle manevi dünyayı mamur kılmak ve pratik hayatı yoğun bir ahlaki şuur içinde yaşa-

5 Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 1; Müslim, "Fezâilü's-Sahabe" 211-212.

maktır.⁶

Esasen Kur'an da buna benzer bir anlama tarzını salık vermektedir. Zira Kur'an'daki *teakkul*, *tedebbür*, *tefekür* ve *tezekkür* gibi kelimeler/kavramlar zihinsel ve kuramsal düşünme çabasından öte, baskın karakterini ontolojik ilişkinin belirlediği bir tecrübeyi işaretler. Şöyle ki Allah'ın *tefekür* ve *tezekkür*le ilgili buyrukları, sahabe nesli için, "Hâl-i hazırda kendisine bizzat refakat ettiğiniz elçinin dilinden sâdır olan ayetleri doğrudan anlayıp kavrayın ve mucibince davranın" mealinde bir anlam içeriyor; dolayısıyla buradaki anlama, muhataba ait bir lisanla/lisanda söze dökülmüş ilâhî buyrukların gereğini ifa/icra çağrısına "lebbeyk" demeye karşılık geliyordu. Davete icabet edilmesi hâlinde bu müspet tavır *teakkul*, *tefekür*, *tezekkür* gibi kelimelerle ifade ediliyor; aksi yöndeki tavır ise *inkâr*, *istiğnâ*, *istikbar* gibi menfi kavramlaştırmalarla formüle ediliyordu. Kısacası, vahyin nazil olduğu sırada Kur'an'ı anlamak haddi zatında Hz. Peygamber'in Allah kelâmı olarak tebliğ ettiği mesajlara iman ve teslimiyet temelinde kulak vermek ve ilâhî beyanlar mucibince edip eylemek biçiminde gerçekleşen ve hemen hiçbir zihinsel çaba gerektirmeyen bir süreçten ibaretti.

Vahiy sürecinin başından itibaren insanlara seslenen Kur'an, sahabe nesli tarafından, pratik hayatın gerçekliğinden izole biçimde kendi başına bir şey değil, aksine dünyanın ve hayatın içinde fiilî hayat tecrübesine dair konuşan, dünyanın, hayatın büyük manasını ve asıl maksadını ifşa etmeye çalışan bir hitap olarak anlaşılmıştır. Bu yüzden sahâbîler Kur'an hitabını dinlediklerinde onun anlamını daima bu dünyayı anlarken kavramışlardır. Haliyle, 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 sahabesi için Kur'an'ın anlamı, Kur'an metni ile bu dünya arasında açılmakta ve kurulmakta olan bir bağlantıdır. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın anlamı, sahabe için ne sadece Kur'an metnine ne de sadece bu dünyaya bakılarak kavranabilecek bir şeydir... Kur'an, bir söz-verme (vaat) olarak anlamını ifşa ederken aynı zamanda bu vaat eşliğinde hitap ettiği insanların dönüşmesine, şimdi olduğundan daha farklı olmasına, geleceğini şimdiden dü-

6 Tasavvufun zühed boyutundan ziyade, felsefesiyle iştilal eden, sözgelimi Kur'an'daki "ellezîne keferû" lafzını, "Allah sevgisiyle dolup taşan gönüllerini dış dünyaya kapatanlar" diye açıklamak suretiyle tahriple eşdeğer bâtinî te'viller üreten çevreler irfânî anlama tarzıyla ilgili değerlendirmemizin dışındadır.

şünmesine imkân ve fırsat tanıyan, böylelikle kendini dönüştürebileceği açık alanı gösteren bir söz/kelamdır.⁷

Denilebilir ki sahabe Kur'an'ı doğrudan kendilerine yönelik bir ilâhî sesleniş olarak algılayıp açık metin olarak yorumladılar. Açık metin olarak Kur'an, anlatmak istediği şeyi bütünüyle aktarmaz; aksine ya bir yönüyle aktarır ya da başka bir yerde başlayan bir anlatımı sürdürerek tamamlar. Zira bazı hususlar başka bir bağlamda veya başka bir yolla anlatılmıştır. 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 anlatımın devamı veya tamamlayıcısıdır.⁸

İlâhî hitap ile ilk muhataplar arasında son derece sıcak ve canlı bir ilişkinin kurulduğu bu ilk dönemin son bulmasını müteakiben Kur'an ve anlama konusunda çok ciddi bir kırılma yaşandı. Çünkü artık Hz. Peygamber ve ona refakat eden sahabe nesli yoktu. Kur'an mevcuttu ama bir hitap olarak değil, iki kapak arasına alınarak mushaflaşmış bir yazılı metin olarak mevcuttu. Bu durum gerçekte bir 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, imkânlarını kullanır ve aynı zamanda bu dilin sınırlılıklarıyla kayıtlıdır. Yasa kitapları, felsefe yazıları, bilimsel eserler, romanlar ve okuyucu dikkate alınarak kaleme alınmış her türlü metin bu türden kapalı metinlerdir. 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, son bulduğu yerde biter.⁹

Tâbiûn diye anılan ikinci müslüman nesil Kur'an'la işte bu tür bir metin olarak tanıştı ve bu durum ister istemez teknik anlamda Kur'an metnini anlama ve açıklama ihtiyacını doğurdu. Buna bağlı olarak tefsir ve te'vil mahiyetindeki görüşler sahabe dönemiyle kıyaslanamayacak oranda fazlalaştı. Bu arada zaman değişti, dünya değişti; hâliyle dil, anlam

7 Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, (İstanbul: 2014), s. 87-88.

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

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

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

Tarihî süreçte ilâhî hitabın yazılı kayda geçmesi ve böylece sözün teknolojileşmesi, ister istemez sonraki müslüman nesiller ile Kur'an arasında ciddi bir mesafe ve yabancılaşma algısı yarattı. Çünkü Kur'an artık bizden bağımsız şekilde orada duran metinsel bir entite olarak somutlaşmıştı. Bu yüzden, tâbiûn nesli 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 nesil Kur'an metninin farklı anlamlar ve yorumlara açık olmasını kendileri için bir avantaj değil, dezavantaj olarak algıladı. Çünkü onların temel maksadı, Kur'an'ı anlam ve yorum açısından semerelendirmek ya da kendi fikirlerini ve ön kabullerini Kur'an'a söyletmekten öte, Kur'an'ın gerçekten ne söylediğini belirlemektir. Bunun için tâbiûn ilk fırsatta sahabenin tanıklığına başvurmayı ve sağlıklı bilgi almayı prensip edindi. Fakat gerek sahâbeden pek çoğunun ahirete irtihal etmiş olması, gerek her sahâbînin tüm ayetler hakkında yeterli bilgisinin bulunmaması sebebiyle ister istemez tefsirde re'y ve içtihad da müracaat etti.

Bilindiği üzere İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda sahabe ile daha sonraki müslüman nesiller arasındaki farkı ortaya koymak maksadıyla, "Tefsir sahabenin işidir; te'vil ise Kur'an araştırmacılarına (fukahâ) özgü bir faaliyettir" şeklinde bir görüş nakletmiş, ardından tefsirin "Allah bu ayette şunu kastetti" şeklinde kesin konuşmakla eşdeğer bir anlam içerdiğine, nüzul ortamına tanıklık etmeleri hasebiyle sahabenin Kur'an'la ilgili beyanlarının bu anlamda tefsire karşılık geldiğine dikkat çekmiştir.¹⁰

Tefsir-te'vil ayırımına dair bu önemli tespit ilk planda sahabeye ilgili bir genelleme olarak değerlendirilebilir ve bu yüzden pek isabetli görülmebilir. Zira her sahâbînin Kur'an tefsirinde geniş birikim sahibi olmadığı müsellemidir. Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) tefsirde ihti-

10 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdi Bâsellûm, Beyrut 2005, I, 349.

laf sebepleriyle ilgili şu tespitleri çok dikkat çekici ve önemlidir:

Biz biliyoruz ki müfessirler bir kelime veya bir ayet hakkında onlarca farklı görüş belirtmek suretiyle ihtilafa düşmüşlerdir. Bu görüşlerin kimi zaman birbiriyle çelişir ve birbirini çürütür nitelikte olduğu vakidir. Tefsirdeki ihtilafların sebebi şudur: Bazı sahâbîler Hz. Peygamber'den Kur'an tefsirine dair bilgiler almış ve bu bilgileri imkânlar nispetinde birbirleriyle paylaşmışlardır. İhtimal ki bazı sahâbîler kısa bir süre içerisinde vefat etmiş, haliyle tefsir bilgisi kendisiyle birlikte toprağa gitmiştir. Ayrıca sahâbîler Hz. Peygamber'in vefatından sonra çeşitli bölgelere gitmiş ve tefsirle ilgili bilgilerini tâbilerine nakletmişlerdir. Ancak her sahâbî Kur'an'ın tefsirine bütünüyle vakıf değil, kısmî tefsir bilgisine sahiptir. [Öte yandan,] Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ın bütünü hakkında tefsir birikimine sahip sahâbî sayısı oldukça azdır. Kur'an tefsiri hakkında kısmî bilgi ve donanım sahibi olan bir sahâbî bilgi birikimini kendi tâbisine aktarmış; ancak bu tâbi muhtemelen tefsirle ilgili eksikliğini tamamlayacak bir başka sahâbîyle karşılaşmamış veya karşılaşsa bile o sahâbîde fazladan bir bilgiye ulaşmamış, 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.¹¹

Tûfî'nin sahabe ve tefsirde ihtilaf meselesiyle ilgili bu tespitleri gayet isabetlidir; fakat genel olarak sahabe neslinin tefsirdeki otoritesinin diğer müslüman nesillerle kıyaslanamaz olduğu da şüphesizdir. 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 güzel biçimde ifade ettikleri gibi, vahyin nüzulüne şahit olmaları, Kur'an'ın mana ve mesajları hakkında soru sorma ihtiyacı duymamaları, dolayısıyla Kur'an'ı doğal biçimde kendiliğinden anlayıp kavramış olmalarıyla ilgilidir.¹²

Ebû Ubeyde ve Ebû Hayyân sahabenin Kur'an'ı doğrudan, tabir ca-

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

12 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire trs., I, 8; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, (Beyrut: 2005), I, 26.

izse fitrî olarak anlayıp kavramalarını dille ilişkilendirmiş, yani Kur'an'ın nazil olduğu Arap dilinin sahabe neslinin birbirleriyle konuşup anlaştıkları dil olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kuşkusuz dil, salt iletişim vasıtası değil, Heidegger'in meşhur mottosuyla "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 anlamayla ilgili faikiyeti sadece bir dil meselesi değil, daha önce de belirtildiği gibi, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata tanıklık etmeğidir. Birçok klasik kaynakta nakledilen şu rivayet, sahabenin tanıklığı derken ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturan bir muhtevaya sahiptir:

Halife olduğu dönemde Hz. Ömer bir gün, "Peygamberi tek olduğu halde bu ümmet nasıl oluyor da ihtilafa düşüyor?!" diye kendi kendine sorar; ardından İbn Abbas'a, "Bu ümmetin peygamberi tek, kıblesi tek, [kitabı tek] olduğu halde nasıl oluyor da görüş ayrılığına düşüyor?" diye haber yollar. İbn Abbas da bu soruyu şöyle cevaplar: "Ey müminlerin emiri! Kur'an bizim içinde bulunduğumuz bir vasata nazil oluyor, biz de nazil olan ayetleri okuyor ve kavriyorduk. Ancak bizden sonra yeni nesiller gelecek, ne hakkında nazil olduğunu bilmedikleri halde Kur'an'ı okuyacaklar. Bu yeni nesiller Kur'an'la ilgili olarak kendilerine mahsus görüş ve yorumlar üretmek suretiyle ihtilafa düşecekler."¹³

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) gibi erken dönem âlimlerin eserlerinde de yer alan bu rivayet sübut açısından kati olmasa dahi delalet bakımından kesin bir tarihî gerçeğe 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 çeşitli ayetleri ve lafızlarıyla ilgili ihtilaflar söz konusu olmuştur; ancak bu ihtilaflar özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulmuştur. Öte yandan, söz konusu ihtilaflar İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dikkat çektiği gibi, oldukça 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, tennevü (çeşitlilik) tarzındadır.¹⁴ Daha açık söylemek gerekirse, sahabenin Kur'an'la ilgili ihtilafları, tarihi tecrübe içerisinde bir itikadi mezhebin

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

14 Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (Beyrut: 2000), XIII, 149.

“Kabir azabı yoktur” iddiasına mukabil, bir diğèrinin “Hayır, kabir azabı haktır” iddiasında bulunması kabilinden olmamıştır.

Sahabe ihtilaflarının tezat 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 bağlamda 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 tâbiî 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”¹⁵ (Sünnet Kur'an'da ne kastedildiğini belirleyicidir ve fakat Kur'an bu anlamda sünneti belirleyici değildir) şeklindeki meşhur sözü de en azından bir yönüyle bu hususa işaret etmektedir.

Hz. 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 delil olarak konumlandırılmıştır. Hâlbuki vahyin nazil olduğu dönemde Kur'an ile Sünnet birbiriyle iç içe olmuş ve bu keyfiyet sahabe tarafından etle tırnak gibi algılanmıştır. Buna mukabil İslâmî ilimlerin teşekkül ve tekemmülüyle birlikte müslümanlar Kur'an ile Sünnet'i birbirinden bağımsız iki kaynak gibi algılamış, bunun da ötesinde Kur'an'ın her hâlükârda Sünnet'e takaddüm ettiği fikrine kail olmuşlardır. Oysa gerçekte Hz. Peygamber ve kimi zaman da sahabe ibtidaen pratik hayatın içinde adımlar atmış, vahiy çok kere bu adımları müteakiben nazil olmuştur. Gerek esbâb-ı nüzul merviyatı, gerek Hz. Ömer'in muvâfakâtı ve gerekse, “Bazı sahâbîlerin diliyle/ifadesiyle nazil olan ayetler” başlığı altında aktarılan rivayetler¹⁶ bu gerçeğin tanığıdır.

Bu bağlamda Musa Cârullah'ın (ö. 1949) Kur'an-Sünnet ilişkisiyle ilgili görüşleri 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

15 Dârimî, “Mukaddime” 49.

16 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 2002), I, 92-112.

Hız. 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. Hız. Peygamber, "Hac arefedir"¹⁷ sözüyle Arafat'ta vakfeyi haccın en önemli rüknü olarak tayin etmiş ve 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 teyîden nazil olmuştur.¹⁸

Cârullah'ın Kur'an-Sünnet ilişkisine dair bu farklı yaklaşımının genelleme tarzında olduğu yönünde bir eleştiride bulunulabilir ve Hız. Peygamber'in kimi zaman vahiy beklediği, vahiy gelmediğinde kendini zor durumda hissettiği, ayrıca birçok kez vahiyle ikaz edildiği¹⁹ gibi gerekçelerden hareketle böyle bir eleştirinin isabetli olduğu da söylenebilir. Ancak yine de siyer ve tefsir kaynaklarındaki rivayetler ışığında nüzul dönemindeki genel manzaranın "Sünnet Kur'an'a takaddüm eder" tespitini büyük ölçüde doğruladığını söylemek gerekir.

Unutulmamalıdır ki İslâmiyet, Kur'an vahyini insanlara tebliğ ve tebyin eden Hız. Peygamber ile ilk hitap çevresindeki insanların ona inanıp güvenmeleriyle başlamıştır. Yirmi üç yıllık risalet döneminde Sünnet pratik hayatta daha önde ve belirleyici olmuş, fikhî açıdan ifade etmek gerekirse, çoğu zaman Sünnet, toplumun maruf ve münker hafızasını da devreye sokarak tatbikatı belirlemiş, vahiy ise bu tatbikatı ana hatlarıyla teyit etmiştir. Yoksa şeriat Kur'an vahyiyle başlamış değildir. Vahiy ve risalet döneminde Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde devam eden bir hayat tecrübesine, örf, âdet ve sair 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 Hız. Peygamber'e ait tatbikatın merdut olmadığı-

17 Ebû Dâvûd, "Menâsik" 69.

18 Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, (Ankara: 2000), s. 7-9.

19 Bkz. Mehmet Görmez, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, (Ankara: 2002), s. 98.

nı bildirmiştir. Genelde namazlarla, özelde Cuma namazıyla ilgili ayetleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Biz bu ayetleri, Allah'a atfen, "Rasûlün size öğrettiği namaz, ibtidaen benim öğrettiğim namazdır" şeklinde anlama eğilimindeyiz. Fakat gerçekte vahiy, Hz. Peygamber'in tatbik mevkiine koyduğu namaz pratiğini teyit etmiştir.²⁰

Bir dinin ve öğretilerinin süreklilik içinde yaşamasının ancak o dinin müntesiplerinin tavır ve tutumlarıyla kaim olduğu göz önünde bulundurulursa, geleneğin bir din için ne manaya geldiği çok iyi anlaşılır. Hz. Peygamber'in en büyük başarısı, tesis ettiği yeni toplum ve yeni gelenektir. Bu gelenekten maksat Sünnet'tir. Nüzul dönemindeki geleneğin günümüzdekinden en önemli farkı, Hz. Peygamber ve ilk nesil Müslümanlara ait davranışların vahiy yoluyla murakabe edilmiş olmasıdır. İşte yeni gelenek olarak Sünnet'in önemi temelde 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 tamamen yabancı idi. Münferit ve istisnai bazı olaylardan hareketle genellemeler yaparak o dönemde böyle meselelerin tartışıldığını iddia etmek pek mümkün değildir. Bu tür meselelerin İslam tarihinde ne zaman, nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığı göz önünde bulundurularak ele alınması gerekir.²¹

Özetlemek 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 bir dizi ayetin yanı sıra, "[Ey Peygamber!] Sana gelip, ["Rabbimize nasıl yakarıştta bulunalım?" diye] soran mümin kullarım bilsinler ki ben onlara çok yakıным. Kulum bana yakardığı zaman ben onun yakarışına icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağırma kulak versinler; dualarına icabetim husu-

20 Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeñi Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 29, (2014), s. 159.

21 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.

sunda 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 açık göstergesidir. Kendilerinden yanlış bir söz ve davranış sadır olması hâlinde Allah tarafından uyarılacak veya kınanacak oldukları bilincine sahip sahâbîlerin Kur’an’la başka türlü bir ilişki kurması 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 tanık olmak sahabenin Kur’an’la ilişkisine çok yoğun bir duygusal boyut da katmış ve bu boyut kendilerinin hazır buldukları 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 edilmesi²² Hz. Peygamber’in çok geniş bir vahiy kâtibi sekreteryası oluşturma çabasından öte, söz konusu duygusal sâikle 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 dönemi içerisinde Hz. Peygamber’e unutturularak ref’ (nesh) edildiği yönündeki çeşitli rivayetler sahabenin o dönemdeki Kur’an algısı ile özellikle Hz. Osman’ın istinsah faaliyetini müteakip tarihî vetiredeki mushaf eksensiz Kur’an algısının birbirinden çok farklı olduğunu gösterir. Urve b. Zübeyr’in Hz. Aîşe’den naklettiği bir rivayete göre Ahzab suresi Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde iki yüz ayet iken, Hz. Osman’ın Kur’an’ı istinsah faaliyeti sırasında surenin ancak yetmiş üç ayetine ulaşılabilmiştir. Zirr

22 Bkz. Ziya Şen, *Kur’an’ın Metinleşme Süreci*, (İstanbul: 2007), s. 88.

b. Hubeys'in Übey b. Ka'b'tan naklettiği rivayete göre ise Ahzab 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 Musa el-Eş'arî'ye nispet edilen diğer bazı rivayetlerde ise vaktiyle Tevbe suresine benzer bir sure nazil olmuş, fakat sonradan kaldırılmış veya *sebbehâ lillâh* diye başlayan surelere benzer bir sure nazil olmuş ve fakat bu sure sonradan unutturulmuştur.²³

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 mevzukeyet dogmasında 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 ahlaki yaşantılarına ilişkin bir ilâhî rehberlik biçiminde algılanmış, bu yüzden de kendi hayat şartlarının değişip dönüşmesi sürecinde bazı ayetlerin metin veya hüküm itibariyle nesh edilmesi asla yadırganmamıştır. Dahası, Hz. Peygamber Kur'an'ı ilâhî kelamın yazıya geçirilip derlenmesi ve metinsel olarak sonraki nesillere iletilmesi gibi bir misyondan öte, mesajın iletilmesi ve hayatın bu ilâhî mesaj uyarınca düzenlenmesi gerektiğini temel vazife olarak gördüğündendir ki Yemame savaşında birçok kurrânın şehit düşmesi hadisesini müteakiben Hz. Ömer'in halife Hz. Ebû Bekr'e gelip Kur'an'ı yazılı metin olarak bir araya getirme teklifinde bulunmasını Ebû Bekr ilk anda yadırganmış ve böyle bir işe teşebbüs etmeye yanaşmamıştır.

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' ve/veya nesh edilmesi gibi bir durumun tabii karşılanmasını sağlamıştır. Çünkü sahâbîler ilâhî kelamı ve hitabı özellikle Hz. Peygamber'in rehberliğiyle memzuc biçimde kavramış, ayrıca birçok ayet bizzat kendileri veya yapıp ettikleri hakkında nazil olmasından dolayı Kur'an'ı anlamak onlar için bizzat ken-

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

dilerini 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 süreçte pratik hayatın ortaya çıkardığı sorunları da "yaşayan sünnet" tecrübesine dayalı olarak çözme yoluna gitmiştir. Yaşayan sünnetten kastımız, Hz. Peygamber'in ilâhî vahiyle iç içe biçimde fiilen yaşadığı ve 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 zühur eden problemleri de yine aynı anlayış ve kavrayışla ürettiği re'y ve içtihatlarla hal çaresi üretmiştir.

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 açık hükümlerin lafzi mucibiyle pek bağdaşmayan birçok içtihat ve uygulaması, atlardan zekât alması, teravîh namazını cemaatle namaz şekline sokması, temettu' haccını yasaklaması, hırsızlık yapan bir köle hakkında, "Onun elini kesmek gerekmez; zira nihayetinde sahibinin 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 yapması, Muaz b. Cebel'in bir müslümanı yahudiye varis kılması gibi uygulamalar²⁴ Hz. Peygamber'den tevarüs edilmiş yaşayan sünnet tecrübesine dayalı içtihatlar ve uygulamalar arasında zikredilebilir.

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

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

şer'î ahkâmın günümüzde nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği hususunda kendi görüşlerine Hz. Ömer'in söz konusu uygulamalarını örnek gösterirken tarihsellik karşıtları da, "Hz. Ömer Kur'an ahkâmına aykırı bir iş yapmadı ya da o hiçbir konuda tarihselci yaklaşıma mesnet teşkil edecek bir içtihatta bulunmadı" gibi bir iddiayı savunmak adına sayısız te'vil üretmektedir. Ancak Hz. Ömer'in içtihat ve uygulamaları, gayet açık seçik olarak, Kur'an'daki bazı hükümlerin lafzî mucibince amel etmemek anlamına gelmektedir.

Bir örnek vermek gerekirse, Tevbe 9/30. ayette zekâtın sarf yerleri 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 İslâm'a ve müslümanlara karşı yumuşatılması arzulanan gayri müslimleri, kendilerinin veya bağlılarının İslâm'ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden korkulan veyahut düşmana karşı himayeleri istenen nüfuz sahibi kimşeleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslâm'a ısındırmak amacıyla 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 n. Abdiluzzâ, Esed oğullarından Hakîm b. Hizâm, Hâşim oğullarından Süfyân b. Hâris, Fezâre oğullarından Uyeyne b. Hısn, Temîm oğullarından Akra' b. Hâbis, Nadr oğullarından Mâlik b. Avf, Süleyym oğullarından Abbâs b. Mirdâs, Sakîf oğullarından el-Alâ' b. Hârise gibi isimlerin her birine yüz deve vermiş²⁵ ve bütün bu kişiler kendilerine yüz deve verilenler manasında "asâbü'l-mi'în" diye isimlendirilmiştir. Ayrıca Kureyş'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

25 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1999), VI, 399.

bulunulmuştur.²⁶

Müellefe-i kulûba zekâtın pay verme uygulaması Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinin 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. Habis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn Hz. Ebû Bekr'e gelerek 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 kazanın" diyerek müellefe-i kulûb defterinin artık kapandığını ifade etmiştir.²⁷

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 ve böylece tarihselci yaklaşımın tezini çürüttüklerini düşünmüşlerdir.²⁸ 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 fakihlerinin aktardığı bilgilere göre âlimlerin çoğu müellefe-i kulûba zekât hissesiyle ilgili hükmün nesh edildiği ve geçerliliğini yitirdiği kanaatindeydi. İlgili ayetteki hüküm Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı olarak tatbik edilmiş veya hükmün illeti/menatı kalktığı için hüküm de sona ermiştir.²⁹

26 Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1988), VIII, 114.

27 Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: 2003), VI, 1822.

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

29 Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, (Beyrut: 1974), II, 45; Kemâlüddîn Mu-

Bu uygulama Kur'an'daki bir hükmün re'y ve içtihat 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 kale almayıp yok saymak, dahası, "Sahabe ve/veya selef uleması ne söylemiş ya da ne yapmış olursa olsun, biz bugün kendi kendimizle çelişmek pahasına bildiğimizi okuruz" demek gibi çok 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 kulûbtan zekât hissesini men etmesini "icthâh yoluyla nesh" diye isimlendirmiş, ayrıca bu durumun icthâh gibi farklı yollarda neshin caiz olduğuna delil teşkil ettiğine dikkat çekmiştir.³⁰ Sonuç olarak, İslam ve müslümanların güçlenmesiyle birlikte müellef-i kulûba zekâttan pay verme hükmündeki illetin ortadan kalkması, dolayısıyla hükmün kendisinden beklenen maslahatı karşılamaması hasebiyle Hz. Ömer bu hükmün tatbikine son vermiştir.

Bu icthâh 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

ammed İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, (Bulak: 1319), II, 201.

30 Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 406-407.

verdikleri şüphesizdir.

Muaz b. Cebel'in Yemen'de kadılık yaparken 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/içtihadına göre hüküm vereceğini söylediğine dair meşhur rivayet³¹ bu bağlamda 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 sorusuna, "Re'yimle içtihat ederim" diye karşılık veren Muâz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdîrî bir ifade kullanmasıyla ortaya çıkan "ic-tihâdü'r-re'y" tabiri, re'y ve özellikle içtihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir.³² Bunun yanında Hz. Ömer'in tâbiûn 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 hüküm bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Rasûlullah'ın sünnetiyle hüküm ver. Şayet önüne Kur'an ve Sünnet'te hüküm bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman müslümanların icmama göre hükmet. Yok eğer önüne Kur'an'da ve Sünnet'te hüküm bulunmayan ve senden önce hiç kimse tarafından hükme bağlanmayan bir mesele gelirse, o takdirde dilersen kendi re'yinle hükmet, dilersen hüküm tehir et!³³

Bu son rivayetdeki 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. Ancak klasik kaynaklarda birçok meşhur sahabenin re'y ve içtihadı teşvik eden ifadeleri yer almaktadır. Gerçi aynı sahâbîlerin re'yden sakınılması gerektiğine dair nakiller de vardır.³⁴ Re'y konusunda aynı

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

32 H. Yunus Apaydın, "Re'y", *DİA*, XXXV, 37.

33 İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I, 115.

34 Bkz. Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Avîza, (Beyrut: 1997), II, 15-17; İbn Kayyim el--Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I, 97-124.

sahâbîlerden birbirini nakzeden 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 Muaz rivayeti için de geçerlidir.³⁵ 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 içtihat yoluyla hüküm kurdukları hususunda hiçbir tereddüde mahal bırakmamaktadır. Öte yandan Muaz b. Cebel rivayeti nüzul döneminde sahabenin Kur'an ayetlerini tikel ve spesifik meselelerde hukuk kodu gibi kullandığına işaret ediyor görünse de, bundan daha önemli ve dikkat çekici olarak Hz. Peygamber henüz hayatta olduğu, vahyin nüzulü son bulmadığı halde hükmü Kur'an ve Sünnet'te mevcut olmayan birtakım meselelerle karşılaşabileceğine, böyle bir durumda doğrudan Hz. Peygamber'e müracaat etmek yerine kadı konumundaki bir sahâbînin kendi re'y ve içtihadıyla meseleyi hükme bağlayabileceğine delalet etmektedir.

Muaz b. Cebel rivayeti sübut açısından asılsız olsa dahi klasik fıkıh usûlü kaynaklarında bu rivayetin istihdam 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 içtihadı başvurulduğu gerçeğini teslim ettiklerini gösterir. Bu husus Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından şöyle ifade edilmiştir:

Biz kesin kesiyoruz ki gerek ibadetler gerek pratik hayatla ilgili tasarruflarla ilgili hadiseler ve meseleler sınır ve sayı kabul etmeyecek kadar fazladır. Yine biz kesin kesiyoruz ki her mesele hakkında bir nas varit olmamıştır. Kaldı ki böyle bir şeyin vukuu tasavvur olunamaz. Naslar sınırlı sayıda, hayat olayları sınırsız olduğuna, sınırlı olan naslar sınırsız olan hayat olaylarını kuşatmadığına göre içtihat ve kıyasa başvurmak ka-

35 Muaz b. Cebel'in "ectehidü bi-re'yî" şeklinde çok olgun bir fikhî terminoloji ifadesi kullanması, rivayetin sübut açısından problemlili olduğu kuşkusunu yoğunlaştırmakta, hâliyle rivayetin Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasında yaşanan meşhur ihtilaflar zemininde kurgulanmış olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, Muaz rivayetinin geleneğe makbul addedildiği malumdur. Bizim bu rivayete atıfta bulunmamız da geleneksel kabul ile ilgili olup gelenekçi yaklaşımı gelenek üzerinden sorgulamaya matuftur.

çınılmazdır.³⁶

Sahabe döneminde re'yin bir vakıa olduğunu kabul hususunda hemen bütün ekoller arasında mutabakat vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe, tâbiûn ve daha sonraki neslin re'yle 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 sâdiratün ani'r-re'yi'l-mahzi ve'l-istinbâti ve-lâ tealluka lehâ bi'n-nusûsi ve'z-zevâhir*).³⁷ Gerçi Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin içtihat edip etmediği usulcüler arasında tartışmalı bir meseledir. Bazı çevreler Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için içtihada başvurulmasının câiz olmadığı görüşündedir; fakat Muaz b. Cebel rivayeti ekseninde oluşan hâkim anlayış bu görüşü nakzeder mahiyettedir. Bu yüzdendir ki çoğunluk Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin içtihadını aklen mümkün görmüş, fakat bu içtihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkîllânî (ö. 403/1013) gibi bazı âlimler söz konusu içtihadı 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 zamânihî sallallâhu aleyhi ve-sellem*).³⁸

Hz. Peygamber hayatta iken vahiy süreci işlediği ve Kur'an vahyini tebyin ettiği için sahabe bu dönemde herhangi bir otorite sorunuyla karşılaşmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan imamet/hilafet meselesi Benî Saîde gölgeliğinde vuku bulan meşhur tartışmalar neticesinde çözüme bağlanmıssa da yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukukî otorite) sorunu, mahiyeti 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.

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

37 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 15.

38 Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn 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 İlmî'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: 2010), s. 532.

Neticede Kur'an'ın metinsel varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber'in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılmalı birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü. Çünkü Kur'an ve Sünnet metinleri söylenmiş sınırlı açıklamalardan ibaretti ve anlam potansiyeli güçlü olsa bile hem sınırlı hem de pasif konumda idi. Bu yüzden, Kur'an ve Sünnet'i aktif ve dinamik kılmaya üzere Hz. Peygamber'in Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı. İşte bu ihtiyaç, Muâz hadisi diye bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan "re'y içtihadı" kavramını gündeme getirdi.³⁹

Sonuç olarak, re'y ve içtihadın sahabe devrinde mevcut ve yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Sahabe re'yinin mahiyeti konusunda 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 içtihat olduğu ileri sürülsün, bütün bu farklı görüş ve değerlendirmeler sahabenin pratik hayatta ortaya çıkan her meseleyi doğrudan doğruya nassla çözüme 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 sünnete 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 ifade edilmiştir. Şöyle ki Hz. Ali İbn Abbas'ı Haricilerle müzakereye gönderirken, "Onlara (Hâricîler) git ve onlarla tartışırken Kur'an'dan delil getirme. Çünkü Kur'an çeşitli anlamlara/yorumlara elverişli (*zû vucûh*) bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış" demiştir.

Bu rivayetin başka bir varyantına göre İbn Abbas Hz. Ali'ye, "Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum, çünkü Kur'an bizim hanemize nazil oldu." demiş, Hz. Ali de ona, "Haklısın; fakat Kur'an çeşitli manalar taşır. Sen bir manadan (vech) söz ederken onlar diğer/farklı bir manayı öne sürerler. Bu sebeple, sen onlarla sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar sünnet karşısında manevra yapma imkânı

39 H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 433. Daha geniş bilgi için bkz. Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 43-53.

bulamazlar.” diye karşılık vermiştir.⁴⁰ 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.⁴¹

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'ville birlikte ele alınıp mukayeseli biçimde 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'iyeye bahsinden dinî alanda re'y ve içtihadın yeri ve Kur'an yorumunda hüccet değeri meselesine kadar birçok önemli konuyla ilgilidir.

40 Suyûtî, *el-İtkân*, I, 446; Ebü'l-Hasen eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, (Beyrut: 1996), s. 378.

41 Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992, II. 607. Bu meşhur söz, kendi bağlamından da açıkça anlaşıldığı gibi, Kur'an'ın insanlar tarafından istismar edilmeye açık bir metin olduğuna ve dahi fiilen istismar edildiğine ilişkin bir olumsuz duruma gönderme yapmasına mukabil Şiî 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 konuşturmaya gayret edin, ama o konuşmaz. Lâkin ben size ondan bilgi vereyim. Bakın, geçmiş ve geleceğin bilgisi onda mevcuttur”. Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, s. 185-186.

Daha açık ifade etmek 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 değer ve işlevi, hem de Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda bu iki terimle ifade edilen faaliyetlerin birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi ve hücciyet 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 kelimeleridir 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 işitene 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."⁴²

Tefsirin inzal/tenzil dönemindeki olgusal bağlam içerisinde kavranmış olan mananın sema yoluyla aktarımından ibaret bir faaliyet olarak değerlendirilmesi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "ehsanü turuki'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'an'la 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. Zira sahâbîler Kur'an'ın nüzulüne şahit oldukları ve ayetlerle ilgili hadiselerle bizzat tanık buldukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahip-

42 Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: 1972), trs., I, 16.

tir. 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 Abbas 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 tâbiûn uleması ayetler hakkında farklı görüşler dile getirmiştir; fakat bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya naziriyle ifade tarzındadır.

Bu noktada, "Tâbiûn 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.⁴³

İbn Teymiyye'nin bu görüşleri birkaç açıdan önemlidir. Her şeyden önce tefsir, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir müslümanın indî fikir ve kanaatlerini hüccet olarak takdim edebileceği bir faaliyet değildir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'an'da ya Sünnet'te ya sahabe kavillerinde ya da tâbiûn 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.⁴⁴

Tefsirin mahiyet ve işlev açısından daha ziyade sahabe ve tâbiûndan 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 tâbiûndan gelen tefsirle ilgili açıklamaların önemli bir kısmı re'y, içtihat, istinbat türündendir; fakat onların dirayet kategorisine giren açıklamala-

43 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 162-165.

44 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 166.

rı zaman içerisinde Ehl-i hadis ve Selefi ekoldeki "selef" kavramlaştırmasının da önemli ölçüde etkisiyle "rivayet" diye ifade edilir hale gelmiş ve re'y karşıtlığı manasında terimleşmiştir.

Bu mesele bir tarafa, teknik anlamda merfû, mevkuf ve maktû olarak gelen tefsir rivayetleri her ne kadar sahabe ve tâbiûn ulemasının 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 etmek zorunlu değildir. Çünkü sahâbîlerin ayeti/ayetleri kendi re'yelerine göre yorumlamış olması muhtemeldir; re'y/içtihat isabetli olabileceği gibi isabetsiz de olabilir. İkinci yaklaşıma göre ise mevkuf rivayetlerde sahabenin Rasûlullah'tan işitmiş olma ihtimali söz konusudur. Bir sahâbî ayeti kendi re'y ve kanaatine göre tefsir etmiş olsa bile bu tefsirin doğru ve isabetli olma ihtimali oldukça fazladır. Çünkü sahabe nesli nüzul döneminde yaşamış, nüzul vasatına tanık olmuştur. Hâliyle onlar Kur'an'ı en iyi bilen insanlardır.⁴⁵

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 Kur'an'ı diğer bütün müslüman nesillerden çok daha iyi anlayıp kavradıkları şüphesizdir. Bununla birlikte sahabeye nispet edilen tefsir rivayetlerinin tümü sübut açısından mevsuk değildir; ancak bizim burada anlatmaya çalıştığımız husus söz konusu rivayetlerin mevsukiyeti değil, sahabenin tefsirdeki otoritesidir.

Diğer taraftan, sahabenin tefsirle ilgili rivayetlerinin fazla bir yekûn

45 Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, (Beyrut) trs., I, 64-65.

tutmadığı bilinmektedir. Bu durum öncelikle ve özellikle sahabenin Kur'an'la ilişkisinin diğer bütün müslüman nesillerden farklı olduğunu gösterir. Daha önce de belirtildiği gibi, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber'in sünnetinden bağımsız bir metinsel entite olarak algılamaktan ziyade, Sünnet'in rehberliğinde anlaşılıp uygulanan bir ilâhî ferman olarak kavramış, hâliyle Kur'an'ın kendilerinden ne istediğini Hz. Peygamber'in kavli, fiilî ve takrirî sünnetiyle anlamışlardır. Ayrıca Kur'an kimi zaman kendi yapıp etmeleri hakkında hitapta bulunduğundan anlamakla ilgili 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 savunurken büyük bir ihtimalle bu hususu anlatmaya çalışmıştır. Çünkü onun nazarında tefsir daha önce anlaşılmuş 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, fîrû', zâhir, bâtın, ilim ve amel itibariyle dinin tümünü açıklamıştır. Dahası, Allah Kur'an'da, Hz. Peygamber hadislerde her şeyi açıklamış, izaha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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 rivayetın 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 bu-

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

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

lunmasına 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,⁴⁸ aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'an'ı [teknik anlamda] tefsir etmediği gerçeğini de ikrar etmiş, böylece kendi tezini bir bakıma tutarsız hâle getirmiştir. Ancak sonuçta Hz. Peygamber'in teknik düzeyde tefsir anlamı taşımasa da Kur'an'ın tamamını fiilî metin olarak açıklayıp uyguladığı şüphesizdir.

Bunun Kur'an'daki en açık delili, "*Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen vahiyleri tebliğ et; eğer bunu yapmazsan, elçilik/risalet görevini hakkıyla yerine getirmemiş olursun*"⁴⁹ 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 kayıtlı tarihî bilgilerin tamlığına başvurmak kaçınılmazdır.

Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönemdeki yaygın ve hâkim anlayış nazarında Kur'an'ın ilk/aslı manasına odaklanmak, başka bir ifadeyle, Kur'an'daki lafızlara mana takdirinde prensip olarak sahabe ve tâbiünden menkul tefsir rivayetlerini esas almak Kur'an'ı kendi nüzul ortamına hapsedme riski taşıyan bir yaklaşım gibi değerlendirilmekte 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 tâbiûna atıfla nakledilen ve esbab-ı nüzul, garib, 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 problemlili gördüğümüz bu modern yorum an-

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

49 5/Mâide 67.

layışı aslında “ıctimaâ tefsir” (sosyolojik) diye bilinen yönetime dayanmakta, temel referanslarını özellikle Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın ortak ürünü olan Menâr tefsirinden almaktadır. Yine bu modern anlayış, “İslam terakkiye manidir” iddiasının aksini kanıtlamak adına Kur'an ayetlerinin pozitif bilimler ve teknolojik buluşlarla 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 yok sayıp hükümsüz kılmayı gerektirmekte, hâliyle Kur'an'ı evrenselleştirelim derken Hz. Peygamber ve sahabenin tarihe gömüldüğü maalesef fark edilmemektedir.

Bu ironik durum Kur'an'ın evrenselliğini izhar 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 itibariyle kendi tarihselliğine uygun bir Kur'an metni üretmek diye de teşhis edilebilir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda çok kere Hz. Peygamber ve sahabe otoritesinden bilinçli olarak sarf-ı nazar eden modern 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 kelamın kutsiyetine ve aslî işlevine fazladan bir değer de katmamakta, bilakis Kur'an tefsirinin sıradanlaştırılıp sulandırılması ve buna bağlı olarak avamın dahi kendisini müfessir olarak algılaması gibi çok kötü bir sonuca yol açmaktadır. Bu sebeple, “Mademki Kur'an'ı anlamak ve yorumlamaktan maksat, onun mesajını pratik hayat düzleminde içselleştirip özümsemektir; o halde Kur'an bugün de sahabenin anladığı gibi anlaşıldığında bu temel maksada mani olan nedir?” şeklindeki önemli soruyu her duyarlı müslüman kendi kendine sormalı ve bu soruyu içtenlikle cevaplamalıdır.

Kaynakça

Apaydın, H. Yunus, "Re'y", *DİA*, XXXV.

..... "İctihad", *DİA*, XXI.

Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyei Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 29, (2014).

Başer, Vehbi, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: 1996).

Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, (Ankara: 2000).

el-Cüveynî, Ebü'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).

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, (Beyrut: 2005).

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: 2010).

el-Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâî*, (Beyrut: 1974).

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1988).

el-Mâtüridî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdi Bâsel-lûm, (Beyrut: 2005).

el-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b., *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire trs.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: 2007).

er-Radî, Ebü'l-Hasen eş-Şerîf, *Nehcü'l-Belâğa*, (Beyrut: 1996).

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 2002).

eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, (Riyad: trs.).

eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, (Beyrut: trs.).

et-Taberî, Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1999).

et-Tûfî, Ebû'r-Reb' Necmüddîn Süleymân, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdulkâdir Hüseyin, (Kahire: trs.).

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (Beyrut: trs.).

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: 1972).

Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef, (Ankara: 2002).

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: 2003).

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn, *Kitâbü'l-İber*, (Beyrut: 1992).

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, (Riyad: 1423).

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (Beyrut: 2000).

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, (Bulak: 1319),

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, (Ankara 1975).

Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7, (2006).

Polat, Selahattin, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutlu Doğum Sempozyumu, (Ankara 2003).

Şen, Ziya, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, (İstanbul: 2007).

Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, (İstanbul: 2014).