

KUR'ÂN'IN İDEOLOJİK YORUMU SORUNUNA GENEL BİR BAKIŞ

Muhammed Bahaeddin YÜKSEL*

Öz

Kur'ân'a yönelişler, birçok farklı nedenle gerçekleşir. Bu sebeplerden birisi de yorumcunun içinde bulunduğu dünya görüşü çerçevesinde Kur'ân'ın ideolojik okunmasıdır. İdeolojik okumanın, kendisini ve ötekisini tanımlama gayretleri neticesinde insanları itikadî açıdan kategorize etmesi, farklı anlamların sorun oluşturmaya başladığı bir noktaya tekabül etmektedir. Bu tutum, Kur'ân'ın aslında tahrifi anlamına geleceği gibi, yanı sıra yorumcunun ideolojik yargılarının Allah'ın maksadı olarak sunulmasına sebep olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Yorum, İdeoloji, Tefsir, Mezhep.

General Overview of the Problem of the Ideological Interpretation of Quran

Absract

Approaches to the Qur'an occur for many different reasons. One of these reasons is that the commentator reads the Qur'an ideologically. The problem of ideological reading divides people into groups in terms of faith. This is a big problem. This approach means that the Qur'an is falsified. In the same way, it causes the interpretative's ideological judgments to be presented in the sense that God desires.

Key words: Quran, Comments, Ideology, Commentary, Sect.

GİRİŞ

Nüzulünden günümüze Kur'ân, yoğun bir anlama faaliyetine konu edilmiş tir. Bu amaca mebnî olarak literatürde vücuda gelen eserlerin sayısı hayli kabarıktır. Bu müktesebatın içeriğine bakıldığında, hemen her konuda farklı görüşlerin serdedildiğini görmek mümkündür. Kuşkusuz bu ihtilafların temelinde öncelikli sebeplerden birisi, anlama faaliyetini üstlenen müfessirin, insan olması hasebiyle taşıdığı zaafiyettir. Amaç ve yöntem farklılıklarının da eklendiği anlama faaliyetinde, Kur'ân'ın farklı şekillerde anlaşılması kaçınılmaz olmaktadır. Tamamen öznel bir alana tekabül eden anlama faaliyetinde aktif olan Kur'ân değil, insandır.¹

Nüzul dönemi sonrası süreçte Kur'ân'ın tefsirini yapan her müfessir, içinde yetiştiği çağın sosyal ve kültürel şartları çerçevesinde Kur'ân'ı anlamaya çalışmış ve böylece tefsirini sahip olduğu formasyon nispetinde

* Yrd.Doç.Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, bahaeddinyuksel@ohu.edu.tr.

¹ Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ty.), III.

gerçekleştirmiştir.² Yazılan tefsirlerin hemen tamamında, sübutunda herhangi bir sıkıntı olmayan ayetler değişmediği halde, farklı çağ ve dönemlerde yorumlarında farklılık arz ettiğini görmekteyiz.³ Bu farklı anlayışları tetikleyen iki temel unsur söz konusudur. Ancak bu çalışmada, bu çeşit farklılığa doğal kaynaklık eden sebeplerden ziyade, doğal olmayan ve maksatlı farklı anlayışlar üzerinde durulacaktır. “İdeolojik tefsir” olarak tesmiye edilen bu faaliyetlere geçmeden önce, söz konusu yaklaşımın durduğu yeri tanımlamaya katkısı açısından, tefsirde farklı anlayışlara sebebiyet veren söz konusu doğal unsurlara işaret etmek faydalı olacaktır.

1.KUR’ÂN YORUMUNDA FARKLILIKLAR VE SEBEPLERİ

Kur’an’ı anlama açısından muhataplarını kabaca ilk muhataplar ve sonraki muhataplar olarak iki gruba ayırabiliriz. İlk muhataplar, Kur’ân’ın nüzulüne şahit olan sahabe dönemini içermektedir. Sonraki muhataplar ise, sahabe neslinin vefatının ardından gelenleri ifade etmektedir. Kur’ân’ın ilk muhatapları, ona iman eden sahabe ile iman etmeyip inkar eden Müşrikler ve Ehl-i Kitap olup Kur’ân’ı anlama konusunda bir sıkıntı yaşamamışlardır.⁴ İlk

² Krş. “Kuşkusuz her müfessir yaşadığı çağ ve çevrenin çocuğudur.” Mustafa Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’ân Yorumlarına Genel Bir Bakış”, *İslâmiyât* 7, sy. 4 (Ekim-Aralık 2004): 87.

³ Bu ithilafları müstakil bir çalışmaya konu edinmiş eserler, ihtilafları sahabe döneminden başlamak üzere farklı dönemlerde yazılmış tefsirler arasında tahlile tabi tutmakta ve bol örneklerini vermektedirler. Bunlardan bazıları için bkz. ‘Ali Muhammed es-Sallâbî, *Hakikatü'l-Hilâf beyne's-Sahâbe* (Kâhire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2007); Ebû Serî Muhammed Abdulhâdî, *İhtilâfu's-Sahâbe Esbâbuhû ve Âsârühû fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Mektebetu Madbûlî, Kahire trs.; Kenan Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasî Olaylarında Kur’ân’ın Rolü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014); Suûd b. Abdillâh el-Funeysân, *İhtilâfu'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsârühû*, (Riyâd: Dâru İşbîliyyâ, 1997); Âdil Makrinî, “İhtilâful-Müfessirîn” (Doktora Tezi, Câmî’atu'l-Hacc Külliyyetu'l-Ulûmî'l-İctimâ’iyye ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 2012); Abdülilâh Hûri el-Hûrî, “Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirîn fi Tefsiri Âyâtî'l-Ahkâm” (Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, 2001); Ebû Ca’fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Kitâbu İhtilâfî'l-Fukahâ* (Mısır: Matba’atu'l-Mevsûât ve’t-Terakkî, 1902); Muhammed b. ‘Abdurrahman b. Sâlih eş-Şâyî’, *Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirîn* (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1995); Ali el-Hafîf, *Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996); Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1986); Muhammed b. Omer b. Sâlim Bâzmûl, “el-Kırâât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm” (Doktora Tezi, Câmî’atu Ummi'l-Kurâ, 1412-1413); Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, *Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2010); Hamdi b. Hamdî es-Sâ'idî, *Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ fi'l-Furu'i'l-Fikhiyye* (Medine: el-Câmî'atu'l-Arabiyye, 2011); Ferruh Kahraman, *Ulumu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilaflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011); Muhammet Zeki Süslü, “Kur’ân Tefsirinde Sahabenin Görüş Farklılıkları” (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009); Abdülkerim b. ‘Ali b. Muhammed et-Temle, *el-Hilâfu'l-Lafzî 'inde'l-Usûliyyîn*, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1999); Ahmed Sâlim, *İhtilâfu'l-İslâmiyyîn* (Beyrût: Dâru Vucûh, 2013); Abdullah Tâhir Mahmûd İsmâil Zeyd, “Ma'rifetu Esbâbi'n-Nüzûl ve Eseruhâ fi İhtilâfî'l-Müfessirîn ve'l-Fukahâ” (Doktora Tezi, Câmî'atu'n-Necâhî'l-Vatanî, 2003)

⁴ Adiy b. Hâtem gibi bir kaç münferit anlama zaafiyetinin yaşanmış olduğuna dair gelen rivayetler, sorunun bütüne şamil olmadığını, bu anlama zaafiyetlerinin temelinde ise ayetteki

muhatapları sonrakilerden ayrıcalıklı kılan, yanı sıra Kur'ân'ı anlama konusunda sonrakilerin karşılaştığı türden bir anlama sorunu ile karşılaşmamış olmalarında iki sebep bulunmaktaydı: dil ve bağlam bilgisi. İletişimin ortak bir dil üzerinden gerçekleşiyor olması, ilk muhatapların Kur'ân'ı anlamasına kolaylık tanırken, diğer taraftan Kur'ân'ın konu edindiği olay ve olguların, yani metin dışı bilgilere (bağlamın bilgisine) sahip olmaları da ilk muhatapların Kur'ân'ı anlamalarında bir başka kolaylık tanımıştır.

Ancak daha sonra gelenler, ilk muhatapların bu iki husustaki müktesebatına sahip olmadıkları için, anlama sorunlarıyla karşı karşıya kalmışlardı; zira dil canlı bir organizma refleksine sahip olması haysiyetiyle kelimelerde zamanla anlam genişlemesi, daralması veya tamamen başkalaşması söz konusu olmuş, bu sebeple dili biliyor olmak Kur'ân'ın anlaşılmasını temin etmiyor olmuştur. Öte yandan bağlam bilgisi de ilk muhatapların vefatıyla büyük bir oranda mübhemata dahil olmuştur. Tabiîn her ne kadar anlayamadığı ayetleri sahabeden sormuşsa da, ayetlerin sebebi nüzulüne dair malumat gerek tamamının kayıt altına alınamamış olması ve gerekse kayıt altına alınanların aynı ayet hakkında birden fazla olayla ilişkilendiriliyor olması ve nihayetinde menkûlâtın rivayet disiplinleri açısından taşıdığı zaafiyetler, sonraki muhatapların Kur'ân'ı anlama konusunda bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir.

Bu sorunların aşılması için müfessir, kendisi ile Kur'ân arasına giren dilsel ve bağlamsal sorunları, elde mevcut rivayetlerin katkısıyla aşmak gibi bir sorumluluğu üstlenmiş bulunmaktadır. Kur'ân'ın otantik anlamını keşf ve beyan etmek, her ne kadar mevcut rivayetlerin taşıdığı zaafiyetlerin de bir şekilde aşılmasını zorunlu kılıyor olsa da, Kur'ân'ın sahih bir surette anlaşılması sadedinde müfessirin de taşıdığı zaafiyetler, görmezden gelinemeyecek başka bir sorunlu alanı teşkil etmektedir; zira Kur'ân'ın farklı anlaşılmasında müfessirin insan olması hasebiyle taşıdığı zaafiyetler, bu sorunların esaslı bir yönünü teşkil etmektedir. Nitekim anlama faaliyetinde Kur'ân her ne kadar metin olarak erotantik olsa da, manasının tespitinde insiyatif, müfessirin elinde bulunmaktadır. Kur'ân'ın dış bağlamı muhteviyatına dahil olmadığı için, müfessir, iç bağlamı Kur'ân'a hangi amaçla yönelmiş ise, o doğrultuda okuyacağı ve anlamlandıracağı kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle insanla Kur'ân arasındaki ilişkinin ilk ve en önemli boyutunu, iradeye dayalı tercih oluşturmaktadır.⁵ Bu hususu ifade sadedinde Hz. Peygamber'den mervî şu hadisi burada

"beyaz iplik-siyah iplik" ifadesindeki mecazî vurguyu ve yine "zulüm" kavramının "şirk" olarak tarif edilen Kur'ân bütünlüğünü gözetmemekten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ayrıntı için bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1997).

⁵ Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, 1.

zikredebiliriz: “Kur’ân (yorumlayana) itaatkârdır, çeşitli yönere gidebilir. Siz onu en güzel yöne hamledin.”⁶

Hadisin muhtevasına dikkatlice bakıldığında, Kur’ân’ın farklı anlaşılmasında etkili olan insan unsuruna vurgu farkedilebileceği gibi, Kur’ân’ın farklı anlaşılmasındaki ikinci bir sebebe de çok veciz bir telmihle işarette bulunulduğunu görebiliriz: Kur’ân’ın metinsel yapısı. Şu halde Kur’ân’ı anlamadaki farklılıkların, biri Kur’ân’ın yapısı, muhtevası ve üslubundan, diğeri de müfessirlerin görüş, düşünce ve tavırlarından kaynaklanan iki ana sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Kur’ân’da bulunan bilgilerin çok yönlü ve amaçlı olması, ayrıca servisinin mükemmel yapılmış olması; yine hem indiği asrın ve daha sonraki asırların realitesine uygun kavramların seçimi, hem de bu kavramlarla ifade edilen bilgilerin koordinasyonundaki mükemmellik, Kur’ân’a yönelik farklılıklarının birinci sebebini teşkil etmektedir.⁷ Bu husus, şu alt başlıklar altında bir derinliğe sahiptir: Kıraat Farklılıkları, Müteşâbihu’l-Kur’ân,⁸ Üslûbu’l-Kur’ân, Mecâzu’l-Kur’ân, Vucûhu’l-Kur’ân, Âmm-Hâss, Mutlak-Mukayyed, Mübhemâtu’l-Kur’ân.

İkincisi ise, insandan ve insanın yapısından, görüş düşünce ve tavırlardan kaynaklanmaktadır. Müfessirin bir insan olarak fitrî yapısı, becerisi, bilgi yoğunluğu, temayülleri, ön bilgili veya ön yargılı olup olmaması, idealleri, siyasi, iktisadî ve sosyal olayların kendisine olan etkisi vs. gibi sebepler, müfessirin Kur’ân’a yönelik ve bakış açısını şekillendiren ve bir ölçüde tayin eden etkenlerdir.⁹

Kur’ân’a yaklaşım farklılıklarında temel sebepler arasında sayılan bu hususlar, aslında Kur’ân ve müfessirin taşıdığı ontolojik zaafiyetler nedeniyle, doğal karşılanması gereken bir husustur. Ancak Kur’ân’ın nüzülü sonrası

⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 5: 4276; Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978), 2: 230.

⁷ Bu hususu Zerkeşi şu şekilde dile getirir: “Aslında eser yazan bir kimse, eseri doğrudan, şerhe gerek kalmaksızın anlatsın diye yazar. Ancak buna rağmen yine de şu üç nedenden dolayı tefsirlere ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir. Birincisi, yazarın ziyadesiyle üstünlüğüdür. İminin güçlü olması nedeniyle ince manaları çok kısa lafızlarla ifade edebilir ve bu nedenle anlaşılması zor olabilir. İşte şerh ile bu gizli manaların açığa çıkarılması amaçlanır. İkincisi, açık seçik olması ya da başka bir ilmin konusu olması dolayısıyla eserde bazı öncüller atlanmış olabilir. Bu durumda müfessir atlanmış olanları dereceleriyle birlikte açıklamaya ihtiyaç duyar. Üçüncüsü ise mecaz, ortak anlam vb. lafızların birden fazla anlama müsait olmasıdır. Bu durumda açıklayıcı yazarın maksadını ve tercihini açıklamaya çalışır.” Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kâhire: Mektebetu Dâru’t-Turâs, 1984), 1:14.

⁸ Bkz. Suûd b. Abdillâh el-Funeyân, *İhtilâfu’l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsâruhû*, (Riyâd: Dâru İşbîliyyâ, 1997), 156-169; Âdil Makrinî, “İhtilâful’-Müfessirîn” (Doktora Tezi, Câmî’atu’l-Hacc Külliyyetu’l-Ulûmi’l-İctimâ’iyye ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 2012), 413-419; Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler*, 41-53.

⁹ Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler*, 39.

dönem, tamamıyla bu masum yaklaşım kusurlarıyla malul olmayıp içine çeşitli menfaat ve hesapların temel saik olarak karıştığı farklı yaklaşımlara da sahne olmuş ve Kur'ân, ilk müfessirinin açıklamalarına bigâne kalan nice mezhep, meşrep ve fırkaların yorum ve okumalarına maruz kalmıştır.

Bu tarz yaklaşımların başat kaynağı yine Kur'ân olmakla birlikte, yorum çeşitliliğinin temelinde farklılıklar söz konusudur.

Bilindiği gibi, 'İslam ilim geleneğinde fıkıh, hadis, kelim, tasavvuf, hatta felsefe, bütün disiplinlerin ortak tutumlarından birisi, kabul ve iddialarını, tashih mercii olarak benimsenen kutsal bir referansa dayandırma çabasıdır.'¹⁰ İslam düşüncesinden otoritesi ve kutsal tartışma götürmeyen ilk referans kaynağı, hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. Bunun yanında, ilahi vahyin alıcısı, mübelliği ve en yetkin müfessiri olması hasebiyle Hz. Peygamber'in sünneti de ikinci tashih mercii olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla, herhangi bir kabul ve iddianın İslam ve Müslümanlar nezdindeki meşruiyeti, bu iki kaynağın onu tasdik edip etmemesiyle ölçülmüştür. İşte bu sebeptir ki, tarih boyunca Müslümanlar görüş, düşünüş ve tercihlerini ortaya koyarken bu iki kaynağa başvurmak ihtiyacı hissetmişlerdir.¹¹

Kur'ân'dan düşüncenin elde edilmesi yerine, düşüncenin Kur'ân'a söyletirilmeye arzusu ile başlayan bu süreç, ne yazık ki yerinde durmayacak ve zamanın ilerlemesiyle, derin aşırılıkların neşet etmesine başlangıçlık edecektir.

2. İDEOLOJİK KUR'ÂN TEFSİRİNİN TANIMI

Kur'ân'ın siyasal yorumu, yorumun nesnesi olan ilahi bildirimlere (vahiy) belli amaçlar gözetmek suretiyle sonuçlar elde edilmesi anlamına gelir. Bu yöneldimdeki müessir unsur, toplumsal ihtiyaçlar ve ideolojik amaçların temini olup ayetler bu maksatla yorumlanır. "Siyasî tefsir" ya da "Kur'ân'ın siyasî yorumu" kavramını, toplumsal ve kamusal bazda insanların örgütlenmesi ve yönetilmesi amacıyla meşruiyetini Kur'ân'dan devşirecek tarzda ayetlerin yorumlanması ve bu amaca hizmet edecek şekilde Kur'ân'dan hükümler ihdas etmek, bu doğrultuda toplumsal yapıda diğerlerden kendisini ayıran homojen bir yapıyı tesis etmek amacıyla yapılan Kur'ân yorumları olarak tanımlayabiliriz. Bu tanımlı daha yalın bir şekilde şöyle de ifade edebiliriz: Siyasi tefsir, Kur'ân ayetlerini, kendilerinin toplumu organize ve yönetim enstrümanlarına denk düşecek ve meşru kılacak şekilde yorumlamak, bu amacı temin edecek dayanaklar ihdas etmektir. Buna göre bir siyaset teorisi bağlamında

¹⁰ M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* 1, sy. 3 (Temmuz-Eylül 1998): 19.

¹¹ Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı yorum", *İslâmiyât* 2, sy. 3 (Temmuz-Eylül 1999): 101; krs. Öztürk, "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu", *İslâmiyât* 3, sy. 3 (Temmuz-Eylül 2000): 79.

veya mezhep, grup ya da parti kaygısıyla yapılan Kur'ân'a dair yapılan yorumların tamamını, bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bu tarz yönelimler de kendi içinde iki şekilde gelişmiştir. Birincisi, belli bir grubun görüşlerini desteklemek veya karşıt grubun görüşlerini tenkit etmek amacıyla Kur'ân'ın yorumlanmasıdır. Buna kısaca 'ideolojik tefsir' ya da 'ideolojik yorum' denilmektedir. İkinci tür yaklaşım ise, Kur'ân ifadelerinin siyasi yapısını, çatısını oluşturmada ve pratik yönünü belirlemede bir dayanak oluşturacak şekilde yorumlamasıdır ki buna da 'siyaset teorisi ve felsefesine ilişkin yorumlar' şeklinde tanımlanmaktadır.¹²

İslam düşünce tarihinde "Siyasi Tefsir" kavramını ilk defa Zehebî'nin kullandığı kabul edilmektedir. O, 1966 yılında yazdığı *İtticâhâtu'l-Munharife fi't-Tefsîr* adlı eserinde, tefsirdeki sapmalar (munharife veya inhirâfât)'dan bir kısmını *el-mezâhibu's-Siyâsiyye ve'l-Akâidiyye* veya *Tefâsîru Ehli'l-bide'a ve'l-Mezâhibu'l-Bâtile* kavramı ile tanımlar. Zehebî'den sonra Halid Abdurrahman el-'Âkk (1968'de) ve Funeysân Siyasî tefsir (*et-Tefsîru's-Siyâsi*) kavramını açık bir biçimde kullanırlar. Bundan sonra da kavram, tefsir literatürüne girmiş oldu.¹³

3.İDEOLOJİK TEFSİRİN ORTAYA ÇIKIŞI

İdeolojik tefsir iki yönlü gerilim ortamında üretilmektedir. Bunları ana başlık halinde ifade edecek olursak; 1.Siyasal otorite ve karşıtları ortamı; 2.Yorumcuların zihinsel ve inanç ortamları. Yani yorumcunun mensup olduğu dini-siyasi veya salt siyasi mezhep ve parti onun yorumunu doğrudan belirlemektedir. Aynı durum, yorumcunun karşısında yer alan muhalefet ya da öteki yorumların biçimlenmesinde etkili olmaktadır. İdeolojik tefsirin vücut bulmasında etkili olan bu iki ortam, olgusal olarak her zaman vardır. Bu da olgu-tefsir bağlantısının bir gerçek olduğunu ispat eder.¹⁴

Genel olarak bakıldığında ideolojik tefsirin doğuşu, sahabe dönemine; özellikle de ilk iki halife dönemine dayandırılmaz. Ancak çeşitli sıkıntıların zuhur ettiği Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi, bu yönde Kur'ân'ı okumaya başlayan fırkaların oluşumuna zemin hazırlayan bir takım siyasal olayları ihtiva etmektedir. Oysaki ilk iki halife döneminde sahabe Kur'ân'ı kendi aralarında tartışmaktan ziyade başkalarının ondan istifade etmesi için gayret sarf ediyorlardı. Yine henüz yeni doğmuş bir dinin mensupları arasında derin siyasal ayrılıklar oluşmadığı için birbirlerinin görüşlerini çürütmeye veya haklı çıkarmaya çalışma gibi bir vasat oluşmamıştı. Benzer şekilde fikri mevzularda

¹² İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 74, 142-143.

¹³ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 73.

¹⁴ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 145.

da tefrika meydana getirecek kamplaşmalar zuhur etmediği için Kur'ân nasslarına müracaat edip onlardan meşruiyet arayışı söz konusu olmamıştı.¹⁵

İlk muhataplar özelinde baktığımızda Kur'ân'ın muhataplarında sahih bir tasavvur ve şahsiyet inşâ etmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür. Geniş rivayet aktarımlarına bakıldığında, bunun Hz. Peygamber döneminde tam anlamıyla, sahabe döneminde büyük oranda, tabiîn döneminde de kısmen başarıldığını söyleyebiliriz. Özellikle ilk muhataplar, 'düşündüklerimize Kur'ân'dan neler katabiliriz' değil, 'Kur'ân bize nasıl bir düşünce yaşama biçimi sunuyor, bunu ne kadar yapabiliriz' fikrini taşıdıklarından, Kur'ân söylüyordu, onlar dinliyordu. Sonraki dönemlerde olduğu gibi düşünülenler, Kur'ân'a söyletilirilmiyor ve Kur'ân'a mal edilmiyordu. Öncekilerle sonrakiler arasındaki en belirgin farklardan birisi de bu yaklaşımdır.¹⁶

Ancak Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerine gelindiğinde çeşitli mezheplerin çıkışına temel teşkil edecek hadiselerin vuku bulduğunu görüyoruz. Ortaya çıkan bu itikadi mezheplerin çıkışına temel teşkil eden iki ana sebep bulunmaktadır: Birincisi, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde onun yönetimiyle ilgili olarak başlayan rahatsızlıkların artık tenkitlere dönüşmüş olması ve akabinde Sıffîn hadisesiyle siyasî bölünmelerin gerçekleşmiş olmasıdır.¹⁷ Bu olaydaki bölünme, yerini birden itikadi bölünmeye terk etmiş ve siyasî bölünme sonucu meydana gelen gruplar, kendilerine has yeni inanç ve fikirler ortaya koymuşlardır.

Bu sebeplerden ikincisi ise, fethedilen yerlerdeki halk ile fethedenler arasındaki kültür farklılığıdır. Hz. Peygamber döneminde ilk İslam toplumu ile başlayan ve dini yönü ağır basan İslam kültürü, fetihler sonucu yeni yeni yabancı kültürlerle karşılaşınca safiyetini koruyamamış ve önemli değişmelere uğramıştır. Bu değişikliği Ahmed Emin *Fecru'l-İslâm*'ında şöyle izah etmektedir:

İslam'ın hükmü altına giren insanlardan büyük bir çoğunluğu Müslüman oldular. Bu insanlardan her birinin kendilerine özgü hikmet, emsal, şiir ve edebiyat anlayışları vardı. Bunlardan bir kısmının tedvin edilmiş ilimleri, kültürlerini aksettiren yazılı eserleri mevcuttu. İlmi araştırma ve tedvine yatkınlıkları vardı. Müslüman olunca da gerek kendileri ve gerekse çocukları, eski ilmi usullerini devam ettirdiler. İslam akaidi dahi kültür birleştirmesinin dışında kalmadı. Sanılır mı ki, bir İranlı, Hıristiyan Suriyeli veya bir Rum, bir Mısırlı Kıptî, İslam Dini'ne girince atalarından ve ecdadından asırlar boyunca

¹⁵ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 44.

¹⁶ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 46.

¹⁷ Krş. "Müslümanlar arasında siyasî ihtilafların çözümü için Kur'ân'a başvurulması, daha açık bir ifadeyle Kur'ân'ın böyle bir işe alet edilmesi Sıffîn Savaşı sırasında yaşanan 'tahkim Olayı' ile başlatılabilir." Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 34.

gelen bütün inanç ve telakkilerini bir anda bırakıp, İslami talimatları yeni dinin icap ettirdiği bir şekilde anlayacaktır? Aslâ! Buna imkân yoktur. Zira böyle bir durumu psikoloji kesinlikle reddeder.¹⁸

Bu iki ana sebep, özellikle mezheplerin ortaya çıkışına etki etmiş olmakla birlikte, burada ayrıntısından sarfı nazar ettiğimiz tâlî sebepler de bulunmaktadır.

Mevcut tefsir usulü kitaplarında mezhebi veya fırka kategorisine sokulan tefsirlere baktığımızda bunların Haricî, Şii ve Mutezilî olduklarını görürüz. Halbuki eğer tefsirler mezhebî bakış açısına göre bir kategoriye sokulacaksa Ehl-i Sünnet veya Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerinin esaslarına göre telif edilen tefsirleri de bu kategoride ele almak gerekir. Ancak bu son özellikteki tefsirlerin fıkhi tefsir kapsamında kategorize edildiği bilinmektedir. O halde taksimat inanç boyutu esas alınarak yapılmış olmakta ve bu ayırım siyasal bir özellik taşımaktadır. Ana gövdeyi oluşturan itikadi mezhepler Ehl-i Sünnet, hariciler, Şia ve Mutezile olduğuna göre, tefsir usulünde Ehl-i Sünnet belirleyiciliğinden bahsetmek mümkündür.¹⁹ Tefsir Usulünde mezhebî bakış açısına dayanan bir kategorinin oluşturulmasında Muhasibî (ö. 243/857), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi şahısların rolü görmezden gelinemez.²⁰ İslam kültürüne dışarıdan bakan biri olarak Goldziher (ö. 1921) ise *mezhepçi tefsir* grubuna Haricî, Şii ve Ehl-i Sünnet'i, Mutezile'yi ise mezhebî açıklamalarını kabul etmekle beraber kelamî (ya da re'y) tefsire dâhil etmiştir.²¹ Mezhebî tefsir kategorisini ele alan bir başka çalışmada ise şu taksimat benimsenmiştir: Ehl-i Sünnet, Mutezile, Şia ve Hariciler.²² Şimdi bu dört ana ekolün kısaca tefsir anlayışlarına değinelim.

Şia Mezhebi ve Tefsir Anlayışı

Şia, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali ve onun Ehl-i Beytini halifelığe lâyık gören ve ondan sonraki halifelerin de Hz. Ali'nin soyundan gelmesi

¹⁸ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1969), 94; Ahmed Emin bu hususa bir örnek olarak da şu ilginç olayı nakletmektedir: el-Ezdi'nin *Futûhu's-Şâm* adlı eserinde nakledildiğine göre, Şam Müslümanlarından birisi, diğer biriyle koyunlarını gütmesi karşılığında eşini onun yanında gecelemesi için vermek üzere anlaşmıştır. Durumdan haberdar olan Hz. Ömer, her ikisini huzuruna çağırması ve yaptığı sorgulamada her ikisi de geleneklerinden kalma bu adetin İslam Dini'nde haram olduğunu bilmediklerini söylemişlerdir. Metnin tercümesinde Celal Kırcâ'dan faydalanılmıştır. Bkz. Celal Kırcâ, "Mezhebî Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5 (Ekim 1987): 53.

¹⁹ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 67.

²⁰ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 69.

²¹ Bkz. İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 125-287.

²² Kırcâ, *Mezhebi Tefsir*, 55-61; Kırcâ, *Kur'ân'a Yönelişler*, 123 vd.; Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 73.

gerektiğine inanan topluluğun müşterek adıdır.²³ Şiiliğin en önemli nazariyesi ve temel görüşü, hilâfet, kendi deyimleriyle “imamlık” konusundadır. Bu nazariyeye göre, Hz. Peygamber’den sonra imam, yani halife Hz. Ali’dir, hak onundur. Hz. Ali’den sonra, Allah tarafından tertip edildiği şekilde imamlar silsilesi devam edip gider.²⁴ İmâmiyye Şia’sına göre imâmet, vahiy kurumunun bir devamı niteliğinde olup, nübüvvetin idari cephesini oluşturmaktadır.²⁵ Bu konudaki telakkilerini iki madde ile özetleyecek olursak; a) Hz. Ali’nin imâmeti, bizzat Hz. Peygamber tarafından her türlü ayıp ve noksanlıklardan uzak ve apaçık bir işaret ve nassla tespit edilmiştir. Dinde imamın tayininden daha önemli hiçbir iş yoktur. b) İmam kanun yapmada tam bir yetkiye sahiptir. Aynı zamanda onun bütün söyledikleri de şeriatandır. Bu sebeple ondan şeriata aykırı şeylerin sadır olması imkânsızdır.²⁶ Dolayısıyla Şia’nın Kur’ân yorumunda görüşlerini belirleyen beş temel esasları bulunmaktadır. Bunlar; imâmet, ismet, mehdilik, ric’at ve takiyyedir.²⁷ İşte bu inanç esasları, Şia’nın düşünce dünyasına ve dolayısıyla Kur’ân yorumlarına hâkim olmuş ve Kur’ân’ı bu esaslar doğrultusunda tefsir etmişlerdir. Şia’nın tefsir anlayışına göre Kur’ân’ın gerçek tefsirini sadece imamlar bilir ve sadece onlardan gelen tefsir rivayetleri kabul edilebilir; Zira bütün nebilerin ilmi Ali’de ve ondan sonra gelen imamlarda toplanmıştır. Allah Teâla bütün nebilerin ilmini Hz. Muhammed’de, onun ilmini de Ali’de topladığı için, Ali daha önce gelmiş bütün nebilerden daha bilgilidir.²⁸

Şia’nın, Kuran’ı ideolojik okuma bakımından, fırkalar içinde en aşırı giden grup olduğunu söylemek mübalağa olmasa gerekir. Bu tutumları kendilerinin hadis uydurma konusunda ilk zümre olmalarına²⁹ ve aynı zamanda en çok hadis uyduran fırka olmalarına vesile olmuştur.³⁰ Hatta bu durum Şia’da öyle bir noktaya varmıştır ki; onlar açısından Kur’ân, neredeyse bütünüyle Şiî mezhebini anlatan ve onlara dair anlatımlar içeren bir kitap

²³ Muhammed b. ‘Abdulkerim b. Ebû Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1975), 1: 146; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008), 224.

²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1: 146; Kırcı, *Mezhebi Tefsir*, 55.

²⁵ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 225.

²⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1: 146; Kırcı, *Mezhebi Tefsir*, 56.

²⁷ Şia’nın bu inanç esaslarının geniş açıklaması için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 15-146.

²⁸ Mevlüt Erten, “Mübhemâtü’Kur’ân ve Fırkalar”, *EKEV Akademi Dergisi* 3, sy. 1 (2001): 76.

²⁹ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*. (Ankara: İlmî Yayınlar, 1981), 112.

³⁰ Musâid Abdullah Muslim, *Eseru’t-Tatavvuri’l-Fikrî fi’t-Tefsîr fi’l-Asri’l-Abbâsî* (yy.: Muesse-setu’r-Risale, 1984), 112; Musâid Abdullah Muslim, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik, (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 102; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 109.

görünümündedir.³¹ Şia'nın ideolojik okumalarına bir örnek verecek olursak³², bilindiği gibi imam tayin meselesi siyasî bir meseledir. Ancak Şia bu hususu bir akîde konusu olarak ele almış, bazı ayetleri kasten tahrif ederek imâmetin aslını Kur'ân'da aramış ve ispatı cihetine gitmiştir. Onlara göre Hz. Ali gerçek imamdır, hakkında nass vardır. Hz. Peygamber, gizli veya açık olarak kendisine vasiyet etmiştir. Bu yüzden imâmlık, tayin ve seçime değil, dini bir rükne dayanmaktadır. Bu itikat mucibince Kur'ân'ı okumaya çalışan et-Tabersî, Mâide Suresinin 3. ayetinde geçen "Bugün sizin için dininizi tamamladım." ayetine dayanarak, Hz. Peygamberin, Hz. Ali'yi kendi yerine nasbettiğini ve bunun da farzların sonuncusu olduğunu iddia etmektedir.³³ Bu çerçevede İsrâ Suresi'nde geçen "Doğrusu bu Kuran, mahza doğru olana kılavuzlar." (el-İsrâ, 17/9) ayetindeki "elletî" ism-i mevsulünü, "ile'l- imâm" şeklinde tefsir ederek ayette kastedilenin; Kur'ân'ın imâma ilettiğini iddia etmişlerdir.

Hariciler ve Tefsir Anlayışları

Haricîlik de, Şîlik gibi Hz. Ali zamanında bir mezhep hüviyetiyle ortaya çıkmış siyasî-dinî fırkalardan biridir. Sonradan kendilerine Haricî ismi verilen bu fırka mensupları başlangıçta Hz. Ali'ye yardım etmişler, ancak Tahkim Olayı'nda, Ebu Musa el-Eşari'yi hakem tayin etmesinden dolayı onun küfre girdiğine inanıp, karşısında yer almışlardır. Bundan dolayı Haricî Mezhebi'nin Şia'ya karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Çünkü Şia, Hz. Ali ve on iki imamın ölümsüzlüğüne inanırken, Haricîler işi Hz. Ali'yi öldürmeye kadar götürmüşlerdir.³⁴ Haricîler, daha sonra kendi aralarında çıkan ihtilaflar sonucu Ezrâkiyye, Necdiyye, Sufriyye ve İbâdiyye isimleriyle dört ana fırkaya ayrılmışlardır.³⁵

Haricîlik, Şia mezhebine karşı reaksiyon bir hareket olarak ortaya çıktığından, özellikle halifelik konusunda Şia'nın görüşüne tam zıt bir görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre halife her hangi bir fırka veya grup tarafından değil, bütün Müslümanların iştirak edebileceği sıhhatli ve serbest bir seçim ile seçilmelidir.³⁶ Ayetlerin zahirî ve batınî anlamının olduğunu söyleyen İmamîyye'den farklı olarak Kur'ân'ın zahirine sıkıca sarılırlar. Onlara göre iman ve amel bir bütün olup imandan cüzdür.

³¹ Erten, *Mübbemâtü Kur'ân ve Fırkalar*, 77.

³² Şia'nın ideolojik Kuran yorumlarına dair geniş örnekler için bkz. Muhammed Hüseyin Zehbi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2: 5-220

³³ Kırca, *Mezhebi Tefsir*, 57.

³⁴ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 228.

³⁵ Ethem Rûhi Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 88-89. Şehristânî kitabında Haricîlerin ana fırkalarını Muhakkime, Ezârîka, Necedât, Beyhe-siyye, 'Acârîde, Se'âlebe, İbâziyye ve Sufriyye olarak sayar, geri kalanların ise alt kollar olduğunu belirtir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 115.

³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 116; Kırca, *Mezhebi Tefsir*, 57.

Harici bir müfessir olan İtfiyyîş, Bakara Suresi'nin 81. ayeti olan "Günah işleyen ve günahı da kendisini kuşatan orada ebedi kalmak üzere cehennem ehlidir" ayetini izah ederken, ayette geçen "hafîe" kelimesini "seyyiât" olarak tefsir eder ve tevbesi yapılmadığı için onu büyük günahlardan sayar. Ona göre bu büyük günah, ister münafıklık yoluyla, ister şirk koşma yoluyla olsun, eşittir.³⁷

Haricîler, yaşam tarzlarına uygun olarak Kur'ân üzerinde derin bir tefekkür, tahlil ve incelemeye dalmamışlardır. Onlar Kur'ân'ı, kendileri için ötekileştirdikleri gruplara karşı bir silah gibi kullanmış ve ideolojik okumalar yapmışlardır. Onların Kur'ân yorumlarında attıkları her adım için Kur'ân'dan bir referans bulma eğilimleri, kendilerini tefsirde katı bir lafızcı anlayışa sevketmiştir. Buna şu örneği verebiliriz. Mutezile'nin ileri gelenlerinden Vâsıl b. Atâ, arkadaşlarıyla birlikte yürürken Haricîlerin Harûriye kolundan³⁸ bir grubun geldiğini görür. Bunun üzerine yanında bulunan arkadaşlarına, "Siz müdahale etmeyin, beni onlarla baş başa bırakın." der. Haricîler ona, "Sen ve arkadaşların necisiniz?" diye sorar. Vâsıl, "Allah kelâmını dinlemek için iltica etmiş müşrik kimseleriz." diye cevap verir. Bunun Kur'ân'daki karşılığını anlayan Haricîler, "Size sığınma hakkı verdik." deyince, Vâsıl, "Öyleyse bize inançlarınızı öğretin." der. Haricîler kendi inançlarını ona öğretmeye başlarlar. Vâsıl da onlar anlattıkça "Ben ve arkadaşlarım kabul ettik." diyerek cevap verir. Haricîler buna çok sevinirler ve "Sizi bırakıyoruz, çabuk uzaklaşın." derler. Bunun üzerine Vâsıl, "Bu size yakışmaz; zira Allah Teâlâ, 'Müşriklerden biri sana sığınursa, onu emniyet altına al ki Allah'ın kelmâsını dinlesin. Sonra onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır' (et-Tevbe, 9/6) buyuruyor." der. Haricîler birbirlerine bakıp "Doğru, bu sizin hakkınız." deyip onları güven içinde olacakları yere kadar götürürler.³⁹ Bu misal, Haricîlerin ne derece lafızcı olduklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Yine Haricîlere göre el-Enâm 6/71'deki *ellezî ve hüve* gibi müphem zamirler Hz. Ali hakkında; ayetin sonundaki "Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah'ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmek emrolundu." kısmı Haricîler hakkında nazil olmuştur. Ayrıca ayetteki "şaşırmış kişi" Hz. Ali; "onu doğru yola

³⁷ Muhammed b. Yûsuf İdfiyyîş, *Teyşîru't-Tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed Tallâvî (Ammân: Vuzâratu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004), 1: 158-160. Haricîlerin ana prensipleri için bkz. Çalıskan, *Siyasal Tefsir*, 78-79.

³⁸ Gurubun oluşmasında temel siyasi olaylardan olması açısından Haricîlerin Harûra'da toplanması ve Kur'ân'ın bu süreçte nasıl yorumlandığı hakkında geniş bilgi için bkz. Kenan Ayar, *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 311-320.

³⁹ Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid Muberrid, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrif*, (Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1997), 3: 9; Nihat Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 204.

çağırın ashabı” da Nehrevan’daki Haricîlerdir. El-Bakara 2/204 âyetindeki “İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatında söylediği sözler senin hoşuna gider.” ifadeleri Hz. Ali’den bahsederken, 207. ayetteki “Allah’ın rızasını kazanmak için canını satan kişi...” Hz. Ali’yi şehit eden cânî İbn Mülcem olmaktadır.⁴⁰

Mutezile ve Tefsir Anlayışı

Mutezile her ne kadar varlık buluşu Emevîler dönemine denk gelse de etkinliğini Abbasiler döneminde büyük oranda hissettirir. İslam geleneğinde akli en etkin bir şekilde kullanan mezhep, Mutezile Mezhebi olmuştur. Akıl-nakil çatışmasında akla evveliyât tanımı, nassı aklın öncülüğünde ve belirlediği *beş esas* çerçevesinde tevil etmiştir. Bu beş esas şunlardır: Tevhit, Adalet, el-V’ad ve’l-Va’id, el-Menzile beyne’l-Menzileteyn, Emr-i bi’l-Ma’ruf Nehy-i ani’l-Münker.⁴¹

Mutezile mezhebinin tefsirinin karakteristik özelliklerini şu maddelerde özetlemek mümkündür:

1. Ayetleri beş prensip çerçevesinde anlamayı esas almaları.
2. Tefsirdeki bütün gayretlerinin Allah’ın muradı olduğunu iddia etmeleri.
3. Mezhepleri ile çelişen hadisleri inkâr etmeleri.
4. Lügavî manaya büyük önem vermeleri.
5. Mezheplerine zıt olan mütevâtir kıraatlerdeki tasarrufları.⁴²

Mutezile, Kur’ân tefsiri için ortaya koymuş olduğu beş esasın iyi bilinmesini gerekli görmüştür. Örneğin tevhit prensibinin tefsirdeki izdüşümlerinden biri *Rü’yetullah Meselesi’*dir. Malum olduğu üzere, Allah her türlü tecsim ve teşbihten tenzih edilmesi gereken aşkın bir varlıktır. Zehmahşerî Allah’ın görülebilmesi için üç şartın gerekli olduğunu, ancak yaratılmış varlıklara mahsus olan bu üç şartın Allah için muhal olduğunu ifade ederek, Allah’ın görülmesinin söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Zehmahşerî bu konuyla ilgili olarak özetle şu aklî istidlali kullanmıştır: İnsanın bir şeyi görebilmesi için, görülecek olan şeyde üç şartın tekemmül etmiş olması gerekir; bunlar görülmek istenen şeyin; (1) Soyut değil, somut/müşahhas olması gerekir,

⁴⁰ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990), 183-184.

⁴¹ Bu esasların açıklaması için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, 1: 263; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996) 1: 284-285; Halis Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1992), 62; Funeysân, Suûd b. Abdillâh, *İhtilâfu’l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsârühû*, (Riyâd: Dâru İsbiliyyâ, 1997), 233-248; Ayrıca Mutezile’nin esasları ve görüşlerinin tahlil ve değerlendirmesi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 73-107.

⁴² Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, 1: 264-268; krş. Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 101.

(2) Bir yerde, belli bir mekânda durması gerekir, (3) Belli bir zaman diliminde, görmek isteyen kişinin de içinde bulunduğu aynı zaman diliminde bulunması gerekir. Zira insan somut olmayan, bir yerde, bir cihette durmayan ve yine aynı zaman diliminde olmayan bir şeyi göremez. Oysa Hz. Allah somut bir şekil olmaktan, bir yerde/mekânda bulunmaktan ve bir zaman diliminde zamansal bir varlık olmaktan münezzehtir. Dolayısıyla Zemahşerî, insanî vasfımızın taşıdığı zafiyetleri sebebiyle insanın ne dünyada ne de cennette Allah'ı görmesinin muhal olduğunu söylemektedir.⁴³ Buna göre rü'yetullah'ın dünya ve ahrette mümkün olduğundan söz etmek, "Allah cisimdir." demekle eşdeğerdir. Oysa Allah ne cisimdir ne de arazdır. Bu itibarla O'nu görmek muhaldir. Doğal olarak bu da sözü edilen prensibin bilinmesiyle anlaşılacak bir husustur.

Dolayısıyla Zemahşerî (ö. 538/1144), Kıyâme Suresi'ndeki "O gün yüzler Rabbine bakar." (el-Kıyâme, 75/22-23) ayetindeki "nâziratun" kelimesini görme anlamında değil, *bir şeyin olmasını beklemek* ve *ummak* anlamında olduğunu, bundan maksadın da dünya hayatında yapmış olduğu güzel amellerle ile Rabbisinin rızasını ve dolayısı ile mükafatını güler bir yüzle umma ve bekleme olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Yine Fahrettin er-Razi'nin (ö. 606/1210) belirttiğine göre Mutezile Mezhebi en-Nisâ Suresi'nin 164. ayeti olan "Kellamallâhu Musa Teklîmâ" ifadesindeki "Allah" lafzını meful okuyarak "Musa Allah ile konuştu." anlamında tev'îl etmiştir.⁴⁵

Aynı durum, adalet prensibi için de söz konusu edilebilir. Zira bu prensibin tefsirdeki en belirgin izdüşümü de kulların fiilleri meselesidir. Onlara göre insana verilecek ceza veya mükâfat için, onun fiillerinde hür olması, yani fiillerini bizzat kendisinin yaratması gerekir. Zira bunu, Allah'ın adaleti zorunlu kılmaktadır.⁴⁶

Mutezile, Kur'ân'ı yukarıda vermiş olduğumuz beş temel prensipleri doğrultusunda tefsir etmiştir. Genelde İslam, özelde Kur'ân için belirlediği bu önkabullerini, onların ayetleri yorumlamalarında göz önünde tuttuklarını ve nasları bu görüşleri doğrultusunda yorumladıklarını görmekteyiz. Örneğin Zemahşerî "Allah mutlak hak ve hakikatin ifadesi olarak kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etti. Melekler ile hakikatin bilgisine sahip olanlar da adalet üzere inanıp bunu ikrâr etti." (Âl-i İmrân, 3/18) ayetinde bahsedilen "ilim sahiplerinin", tevhid ve adâlet ilkelerine sahip olan kendilerinin, yani

⁴³ Bkz. Ebul Kâsım Mahmûd b. Omer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vucûhi'l-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvız (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 2: 502.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 270.

⁴⁵ Bkz. Kırcâ, *Mezhebi Tefsir*, 59.

⁴⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 217-218.

Mutezile mezhebinin olduğunu ifade eder.⁴⁷ Nitekim Mutezile Mezhebi, “Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid” olarak da isimlendirilmektedir.⁴⁸ Yine Zemahşerî, Fâtır Suresi'nde geçen “Kulları içinde Allah'a gerçek manada saygı ve bağlılık gösterenler, bütün bu hakikatleri hakkıyla anlayp kavrayan kimselerdir.” (el-Fâtır, 35/28) ayetinde kastedilenlerin de Allah'ın sıfatlarını hakkıyla anlayıp kavrayan ve uluhiyetine yakışmayan şeylerden O'nu tenzih eden Mutezile olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Bunun yanında “Kendilerine onca ayet, onca ilahî ikaz gelmesine rağmen bölünen, çeşitli gruplara ayrılıp birbirlerine düşenler gibi olmayın. [Bilin ki] böylelerinin hakkı, müthiş bir azaba mahkûm olmaktadır.” (Âl-i İmrân, 3/105) ayetinde kastedilenlerin ise, her ne kadar Yahudi ve Hıristiyanlar olsa da, ideolojik bir yorumsama ile ayette kastedilenlerin son tahlilde kendilerine muâırız olan bidatçı fırkalar, yani müşebbihe, cebriye, haşeviye ve benzerleri olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Ehl-i Sünnet ve Tefsir Anlayışı

Ehl-i Sünnet kavramının, yeknesak ve belirli bir zümreyi tanımladığını söylemek güçtür. Bu tabiri ilk kullananın İbn Sîrîn (ö. 110) olduğu, hatta sahabeden İbn Abbas'ın (ö. 68) olduğu söylenebilir de, söz konusu dönemde bu isimle müsemma bir mezhebin mevcut olmadığı bilinmektedir. Ehl-i Sünnet tabirinin zamanla elde ettiği *doğru ve hak yolda olma* (fırka-i nâciye) anlamınınun bahsettiği meşruiyetten faydalanmak isteyenler, hakikatte kendilerinin Ehl-i Sünnet olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Bu durumda Ehl-i Sünnet tabirinin bütün Müslümanları kuşatıcı bir kavram olmadığı anlaşılmaktadır.⁵¹ Söz konusu meşruiyetin Ehl-i Sünnet oluşumunu ve fikirlerini sahabeye, oradan Hz. Peygambere dayandırma ihtiyacı hissedeceği de sürecin doğal bir sonucu olsa gerek. Nitekim İbn Teymiye (ö. 728): “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mezhebi, Allah Teâlâ daha Ebû Hanife'yi, Mâlik'i, Şâfiî'yi ve Ahmed b. Hanbel'i yaratmadan önce bilinen kadîm bir mezheptir. Ehl-i Sünnet, sahabenin Hz. Peygamber'den tevarüs etmiş olduğu bir mezheptir. Bu mezhebe muhalif olanlar ise,

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 537.

⁴⁸ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 537, 1 nolu dipnot.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 154

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 606-607; Örneklerin açıklamaları için bkz. Erten, *Mübhematü'l-Kur'an*, 80-83.

⁵¹ Nitekim erken dönemden bu kavramın tanımladığı zümrenin Müslümanların genelini değil, belli bir kısmını ve azınlığı ifade ettiğine işaret eden rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Hasan Basrî, Ehl-i Sünnet'in, insanların/Müslümanların çok az bir kısmını ifade ettiğini belirtmiş; İmam Sevrî Sünnet ve Cemaat Ehli'nin azlığından şikayet edip hüzünlenmiş; Süfyan Sevrî ise Sünnet Ehli'nin garipler dediği az bir insan topluluğu olduğunu belirtmiştir. Bkz. Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 84.

mübtedi' kimselerdir." diyerek Ehl-i Sünnet'in mutlak meşruiyetini temellendirmeye çalışmıştır.⁵²

İbn Teymiye'nin fikirlerine öncülük eden ve Ehl-i Sünnet'in esaslı isimlerinden olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241) de Ehl-i Sünnet'in sahabeden sonrakilere intikal eden bir mezhep olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Ehl-i Sünnet'e tabi olmak, sahabenin yoluna tabi olmak demektir. Bu mezhebe uymayanlar ise "cemaat", "sünnet", ve "hak yol" dan ayrılmış olan "muhâlif", "mübetedi" ve "sapkın" kimseler olmaktadır.⁵³

Süfyân-ı Sevrî'nin kendisini ve aynı görüşleri paylaşanları Ehl-i Sünnet sayması ve yaptığı tanımın içinde İmam Ebu Hanîfe'ye (ö. 150) yer vermeyişi, dahası onu Mürcî olarak tanımlaması göstermektedir ki, Ehl-i Sünnet tanımı, henüz o dönemlerde statik bir tanıma kavuşmamış, daha çok siyasî nedenlerle ortaya çıkıp zamanla itikadîleşerek "Ehl-i Bid'at" olarak kabul edilen Şia, Havâric ve Mutezile gibi bir takım mezheplerin dışında kalan gelenekçi Müslümanları tanımlamak için geliştirilen şemsiye bir kavramdır. Bununla birlikte özellikle bu tabirin, sünnetin rivayetiyle meşgul olanları ifade etmek için kullanılmış olduğu gelen menkûlâtan anlaşılmaktadır.⁵⁴

Kur'ân'ın nüzulü sonrasında gelişen olaylar ve mezheplerin ortaya çıkışı ve gelişimi göz önüne alındığında şu hususu tespit etmek zor olmasa gerek: ideoloji, epistemolojiden önce oluşmaktadır.⁵⁵ Yani insanlar ne yazık ki Kur'ân'dan istinbât edilen bilgiye değil, mezhebî önkabullere sahip olmuşlar ve bundan mütevellit Kur'ân'a ideolojik yaklaşımda bulunmuş, akabinde ise Kur'ân'ın anlamını tahrife uzanan bir dizi tevîl faaliyetine cüret edilebilmişlerdir.

Bilhassa siyasi olaylar ve kızışan mezhep kavgalarından sonra, Kur'ân'ın lafzını ve nâzil olduğu dönemdeki muradını nazar-ı itibâra almadan, Hz. Peygamber'den gelen sahih rivayetleri incelemeyen, kişisel arzular doğrultusunda ayetler tefsir edilmeye başlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda elde edilen operasyonel anlamları Kur'ân'dan elde edebilmek için, ayetleri son derece zorlanmış⁵⁶ ve nihayetinde fırka ve görüşlerinin meşruiyeti tahsil edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla her fırka Kur'ân'a, kendi akidesi açısından bakmış ve onu kendi mezhebine göre tevîl etmeye çalışmıştır.⁵⁷ Öyle ki Kur'ân onlara istedikleri anlamı vermediği zaman, maksatlarını temin etmeye

⁵² Esen, *Ehl-i Sünnet*, 88.

⁵³ Esen, *Ehl-i Sünnet*, 88.

⁵⁴ Ayrıntı için bkz. Esen, *Ehl-i Sünnet*, 79-100.

⁵⁵ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 330.

⁵⁶ Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), 184-185.

⁵⁷ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirün*, c. 1, s. 260.

elverişli bir ayeti bulup anlamını tahrif etme pahasına da olsa tevil ederek, kimi zaman da lafızlar üzerinde operasyonlar yaparak⁵⁸ arzu ettikleri anlamları ayetlere söyllettirmekten çekinmemişlerdir. Belli bir ölçüde taassubun da temel saik olduğu bu yanlış tutuma düşmeyen bir fırka veya mezhep yok gibidir.⁵⁹

Bu tarz bir mezhebî taassup içerisinde olan bir müfessir, mensup bulunduğu mezhebin herhangi bir görüşü, Kur'ân'a ve Sünnet'e muhalif de olsa, onu savunmak durumunda kalıyordu.⁶⁰ Nitekim meşhur Hanefî âlimlerinden Kerhî (ö. 340/951), "Mezhebimize muhalif olan her ayetin, ya nesh olduğuna hükmedilir ya da mercûh manaya hamlolunur. Mezhebimizin görüşlerine uygun bir anlayışa tevil etmek ise en evlâ olanıdır."⁶¹ şeklindeki sözü, bunun bir örneğidir. Konuyla ilgili olarak Muhammed Hüseyin Zehebî de şöyle demiştir: Kimi alimler kendi mezhebine destek çıkmak ve müdafaa etmek amacıyla her türlü vesile ve hileye başvurmuştur. Nitekim Kur'ân onlar nazarında önde gelen bir meşruiyet aracı idi.⁶² Her fırka Kur'ân'a kendi zaviyesinden bakmış, Kur'ân'ı kendi mezhebine uydurmuştur. Örneğin Muteziler Kur'ân'ı kendi mezhebi açısından ele almış; irade, sıfatlar, hüsn-kubuh meselelerine Kur'ân'dan dayanak bulmaya çalışmışlardır. Bu hususta Şia da aynı yolu takip etmiştir. Nihayet bütün fırkalar, mezheplerini tahkim etmek için aynı yola başvurmuşlardır.⁶³

Bu süreç içerisinde ümmeti vasat bir çizgiye çekmeye çalışan iki büyük sîmâ görmekteyiz. Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö. 327/935) ve Ebû Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944). Abbasi iktidarının devam ettiği o günlerde Halife Me'mûn (ö. 218/833) döneminde etkinliğini bir hayli artıran Mutezile, görüşlerini resmi bir otoriteye dayamışsa da Halife Mütevekkil (ö. 247/861) zamanında Ehl-i Sünnet Akidesi halkın genelinde ve resmi otoritede yeniden revaç

⁵⁸ Buna Ankebut, 29/69 ayetinde geçen "İnnallâhe le ma'a'l-muhsinîn" ifadesindeki "le" ve "ma'a" edatlarını sanki bir fiili mâziymiş gibi "lema'a" şeklinde okuyarak aslında "Şüphesiz Allah, muhsin olanlarla birlikte dir." ifadesini, söz konusu operasyondan sonra "Şüphesiz Allah muhsin olanları aydınlattı/nurlandırdı" anlamını elde etmişlerdir.

⁵⁹ Kutb er-Raysûnî, *en-Nassu'l-Kur'ânî min Tehâfutu'l-Kırâât ilâ Ufuki't-Tedebbur* (el-Memleketu'l-Magribiyye: Menşûrâtı Vuzâratı'l-Evkâf ve'-Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2010), 150.

⁶⁰ Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 216; Krş Sabri Hizmetli, "İtikadi Mezheplerin Doğruşuna İçtimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, c. 26, 1983, s. 659-660.

⁶¹ "ان كل اية تخالف قول اصحابنا فانها تحمل علي النسخ او علي الترجيح و الاولی ان تحمل علي التأويل من جهة التوفيق." Bkz. Ebu'l-Hasan Kerhî, *Usûlu'l-Kerhî* (Usûlu Bezdevî içinde), trs., s. 373; Ebu Zeyd Ubeydullah Omer Ibn İsâ Debûsî, *Te'sisu'n-Nazar*, thk. Mustafa Muhammed Kabbânî Dimaşkı, Dâru İbn Zeydûn Beyrut, Mektebetu'l-Kulliyâtu'l-Ezheriyye Kahire, trs., s. 169; Abdulcelil Candan, *Kur'ân'ı Nasıl Anlamalı*. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 299; Ferruh Kahraman, "Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri". (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010), 208.

⁶² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1: 258.

⁶³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1: 260.

bulmuştur. Kendi isimleriyle İslam ilâhiyatı alanında iki büyük ekol sahibi olan bu iki imamdan Maturîdî Kur'ân'ın tefsirini gerçekleştirmiş ve yaptığı teviller, Ehl-i Sünnet kabul edilen geniş halk kesiminin bir kısmı tarafından kabul görmüştür. Dirâyet usulünün de kullanıldığı bu kıymetli tefsir, ne yazık ki yine mezhebî taassubun varlığını hissettirdiği bir ilgisizliğe maruz kalmaktan kurtulamamıştır.⁶⁴ Nitekim Eş'ârî mezhep olan bir takım müellifler tarafından kaleme alınan Tefsir Tarihe dair eserlerde, tarihsel bir bilgi olarak dahi kendisine işaret edilmemiş olması, başka türlü açıklanamaz.⁶⁵

Ehl-i Sünnet kavramının henüz bugünkü isim ve müsemması elde etmediği bize ulaşan tek eseri *et-Tenbîh*'ten anlaşılan⁶⁶ Ebu'l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377), sapkın fırkalara karşı bu kavram karşılığında kullandığı “selef” düşüncesini savunurken, eserinde Kur'ân'ın ideolojik okunuşunun tipik bir örneğini sunmaktadır. O, Hz. Ali'ye nispetle Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetinin meşruiyetini temellendirmek için şu ayeti delil getirir: “[Ey Peygamber!] Bedevîlerden (sefere gitme hususunda) geri kalmış olanlara de ki: ‘Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratar.’”⁶⁷ Ebu'l-Hüseyin el-Malatî'ye göre burada anlatılmak istenen: Hüdeybiye'de Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti zamanında mürtedlere (Ehl-i Ridde'ye) karşı ve yine Hz. Ömer'in hilafeti zamanında da Fars ve Rumlara karşı savaşmak için çağırıldığınızda, bu iki halifeye itaat ederseniz, Allah sizlere güzel bir mükâfat verecektir. Yok, eğer Hüdeybiye'de yaptığınız gibi sırt dönerseniz, o zaman da Allah sizi elîm bir azab ile cezalandıracaktır,⁶⁸ demektedir. Görüldüğü üzere Malatî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetinin meşruiyetinin, daha nüzul döneminde ayette anlatıldığını, ilk iki halifenin söz konusu günde yaşadıklarının ilgili ayette dile getirildiğini ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere mezhebî kaygıların güdülediği taassubun yönlendirici etkisinden, Kur'ân'ı anlama konumundan bulunan hiçbir insan teki için arınmışlık ve masumiyet söz konusu değildir. Şu veya bu oranda bir etkilenmişlik, farklı seviyelerde kendisini göstermektedir. Nitekim yaratılışı zafiyet üzere olan ademoğlunun “insanlık” unsuru ve tamamen öznel bir alana tekâbul eden “anlama” edimi ve içinde bulunduğu bir çok çevresel unsurun

⁶⁴ Bkz. Kırca, *Mezhebi Tefsir*, 59-60.

⁶⁵ Örneğin Zehebi'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn* isimli hacimli eserindeki bu tarz bir yaklaşımın eleştirisi için bkz. Celal Kırca, *Mezhebi tefsir*, 52-61.

⁶⁶ Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 106.

⁶⁷ Fetih, 48/16.

⁶⁸ Ebu'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007), 17-18.

etki ve biçimlendirmesine maruz olan “bilinç”in sahibi bir varlık olan insanın nesnel düşüncüyü temsil ettiğini iddia etmesi, asla doğru olamaz.

Bu çerçevede yukarıda adı geçen fırkaların eğilimlerini özetleyecek olursak; mezheplerin genel tutumlarına baktığımızda Hariciler zâhire; Şia işârî ve bâtinî te’vîle; Mutezile akıl ve dile dayalı te’vile sarılırken, Ehl-i Sünnet zâhirden te’vile doğru ilerlemiş, sonuçta te’vil ve zâhir birlikte kullanılmıştır. Çağdaş söyleme uygun olarak ifade edecek olursak, kısaca ve ana özellikleriyle Mutezile akılda, Haricîler salt düşünce ve eylemde, Şia ise siyasî otoritenin meşrûiyetinde radikal karakterlidir.⁶⁹

4.İDEOLOJİK YORUMUN SEBEP OLDUĞU SORUNLAR

İdeolojik yorum, birtakım sebeplere dayandığı gibi, kendisi de bazı sorunların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Yani o, hem bazı sebeplerin sonucu, hemde bazı olumsuz sonuçların sebebidir. Bu olumsuz sonuçların belli başlıları şunlardır.

a. Yanlış Anlama veya Anlamama: İdeolojik yorumlamada, Kur’ân ayetlerinin ilke ve yöntem merkezli değil de subjektif bir şekilde belli bir sonuca ulaşmak amaçlandığından çoğu zaman doğru bir anlama ve yorumlamadan bahsedilemez. Çünkü Kur’ân’ı anlama gayretinde metne itibar etmemek yahut bazı ifadeleri seçerek metinden soyutlamak; ayrıca ayetleri kuşatan tarihsel ve toplumsal şartları göz önünde bulundurmamak, sebep-i nüzulü yok saymak ya da daima zâhiri anlamı öne çıkararak mecaz, kinaye, teşbih, teşvik ve tahsis gibi üslup özelliklerini dikkate almamak, daha da önemlisi metnin bağlamını göz önünde bulundurmamak sonuçta yanlış anlama ve yorumlamalara yol açmaktadır.⁷⁰

b. Kur’ân’ı Amacından Uzaklaştırma: Yorum yapan veya anlayan bireyin taşımış olduğu özellikler, yorumuna veya anlamasına belli ölçüde etki edebilir. Bu kaçınılmaz bir durumdur. Ancak bu durum kesinlikle anlama ve yorumlamaya konu olan metnin veya sözün amacına, söylemek istediğine aykırı olmamalıdır. Oysaki ideolojik yorumda Kur’ân ayetlerinin çeşitli parti ve fırkaların kendi ilkeleri, çıkarları ve gelecekleri için yorumlanması söz konusu olduğundan adeta Kur’ân, yorumcu bireye ve grupların kişisel tercihlerine boyun eğer konumuna düşmüştür. Bu durum, kutsal metnin yorumcunun elinde adeta bir oyun hamuru konumuna düşmesi misaline benzetilebilir. İdeolojik yorumlamanın en ürkütücü tarafının ise burası olduğu muhakkaktır.⁷¹ Bir noktaya kadar anlayışla karşılanan yorum farklılıklarının önyargıya dayanarak, kişisel çıkarlar doğrultusunda yürütülmesi kabul edilemez bir

⁶⁹ Bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 139.

⁷⁰ Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 167.

⁷¹ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 143-144.

durumdur. Bu tutum Kur'ân'ı gönderiliş amacından uzaklaştırmakta ve aynı zamanda Kur'ân yorumuna keyfiliğin hâkim olmasına sebep olmaktadır.

c. Kutuplaşmaların Ortaya Çıkması: İdeolojik yorumun belli başlı sebeplerinin meşruiyet arayışı ve kendini-ötekini tanımlama olduğu düşünüldüğünde, sonucunun da kutuplaşmayı doğurmak olmasına şaşmamak gerekir. Zira ister siyâsal otorite olsun, isterse mezhebi bağlılık olsun, kendini sağlama alırken Kur'ân'dan destekleyici yorum yapma ihtiyacının yanında karşısındakini de alt etme arayışını ihmâl etmemektedir. Bu durumda karşısındakinin de savunmaya geçmesi, kendisine yöneltilen itham ve eleştirileri daha güçlü dayanaklarla bertaraf etmek istemesi kaçınılmaz bir durum olmaktadır. Dolayısıyla kendini sağlamalaştırma, karşıyı alt etme idealine dayanan bir yaklaşımın iki farklı kutubu meydana getirmesi, yapılan yorumların bu çerçevede cereyân etmesi yadırganmamalıdır. Bu da daha işin başında yapılacak yorumu etkisiz hale getirmektedir. Çünkü Kuran yorumunda asıl amaç bu olmayıp onun "Ne demek istiyor?"unu yakalamaya çalışmak olmalıdır.⁷²

Özetleyecek olursak, siyasal yorumlarda yapılan hataları ve onların sebeplerini şu maddelerde toplamak mümkündür:

1. Âyetlerin tarihi ve sosyal ortamlarını, yanı sıra nüzul sebeplerini (tarihsel bağlam) ihmâl etmek,
2. Siyâk-Sibâka gereken önemi vermemek,
3. Kur'ân'ın genel ve âyetlerin surelerdeki özel bağlamını (metinsel bağlam) ihmal etmek,
4. Âyetlerden kastedilmeyen manayı aramak ve çıkarmak suretiyle Kur'ân'ı hedefinden saptırmak,
5. Âyetlerde kastedilenin ötesine geçerek Kur'ân'ın anlam ve hitap alanının kapsamını çok fazla genişletmek veya daraltmak,
6. Âyetlerden ilgisiz sonuçlar çıkarmaya çalışmak,
7. Önkabulleri Kur'ân'a onaylattırmaya kalkışarak bazı fikirleri inançlaştırmak,
8. Herşeyin cevabının ve çözümünün Kur'ân'da olduğu düşüncesiyle Kur'ân'ı siyasal alanlarda her şeyi söylemiş gibi görmek,
9. Âyetlerden elde edilen sonuçları, nüzul zamanını dikkate almadan mutlak ve nihâî çözüm olarak sunmak,
10. Zayıf ve uydurma rivayetler nakletmek,
11. Gereksiz ve yararsız ayrıntılara dalmak,

⁷² Fatih Tiyek, *Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorunu* (Yayınlanmamış makale), 3-4.

12. Dil imkânlarını, Kur'ânî kavramlara ve ifadelere kaldıramayacağı anlamları yüklemek amacıyla, kişisel istekler doğrultusunda kullanmak.⁷³

Bununla birlikte, ideolojik tefsirin Kur'ân'ın anlaşılmasına bir takım zararları olduğu gibi, görece bazı katkıları da söz konusu olmuştur. Katkılarından en dikkati çeken tarafı; Kur'ân üzerine daha fazla eğilmeye ve bilinmeyen bazı şeylerin ortaya çıkarılmasına sebep olmasıdır. Diğer yararları ise, Kur'ân'ın tarihsel ve sosyal bağlamının daha iyi araştırılmasına, anlamların yerli yerine oturtulabilmesi için dil incelikleriyle kelâmın incelenmesi ve istidlâl yöntemlerinin geliştirilmesine ve yorumların daha dikkatle yapılmasının gereğinin ortaya çıkmasına neden olmasıdır. En önemlisi de tefsir usulünün doğmasına zemin hazırlayan nedenlerin başında gelmesidir.⁷⁴

5.ÖNERİLER

Belli bir amaç doğrultusunda icrâ edildiğinden dolayı yanlış anlama, Kur'ân'ı amacından uzaklaştırma ve kutuplaşmalara sebep olma gibi olumsuz sonuçlara sebep olan ideolojik yorumun, bir yorum zenginliği olarak kabul edilebilmesi için şu ilkeler doğrultusunda revize edilmesi gerekir. Bu ilkeler aynı zamanda sadece ideolojik yorum için belirlenen ilkeler olmayıp genel olarak bütün yorum çeşitlerinin taşıması gereken özelliklerdir. Zira bu özellikler, doğru yorumun (yöntem olarak) olmazsa olmazlarıdır. Bunlar;

1. Arapça bir kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in hem Arapça ile ilgili özelliklerini hem de indiği dönemin şartlarını anlama ve yorumlama faaliyetinde dikkate almak gerekir. Yani anlama ve yorumlama, dilsel unsurlara ve tarihsel şartlara aykırı olmamalıdır.

2. Anlama ve yorumlamaya konu olan Kur'ân âyetlerinin bağlamını gözönünde bulundurmamak, ayetleri parçacı bir yaklaşımla değil de, bağlamıyla birlikte bütüncül bir bakış açısıyla ele almak gerekir.

3. Doğru bir yöntem tespit etmek gerekir. Anlam ve yorumlamada amaca ulaşmada yöntem tespiti kadar yöntemin nasıl kullanılacağı da önemlidir. Acele etmeden belli bir plan dâhilinde hareket etmek gerekir.

4. Amaca ulaşmada önbilgilerden yararlanmak, önyargılardan ise olabildiğince uzak olmak gerekir.

5. Anlama konusu Kur'ân âyeti olunca, Kur'ân'ın gönderiliş amacını dikkate almak, bu amaca aykırı anlam ve yorumlardan uzak durmak gerekir.

6. Kişisel özelliklerin etkisi belli bir sınırdan kalmalı, ulaşılan anlam ve yorumda subjektiflikten ziyade objektiflik hâkim olmalıdır.⁷⁵

⁷³ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 321-332.

⁷⁴ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 333.

⁷⁵ Tiyek, *Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorunu*, 4.

Sonuç

Kur'ân, İslam Dini'nin kurucu kaynağı olması hasebiyle Müslümanlar nezdinde müstesna bir konuma sahiptir. Onun Müslümanlar üzerindeki bu belirleyici konumu, tarihsel süreçte teşekkül etmiş bulunan siyasi kurum ve faaliyetlerin gerek halk nezdindeki meşruiyetini temin etmek, gerek siyasi kararlarını tahkîm etmek ve gerekse ötekine karşı kendisini tanımlamak için başvuracağı bir meşruiyet aracına dönüşmesine vesile olmuş, bu yönelişler sonucunda ise Kur'ân, siyasi sâiklerle anlamının konusu edinilmiştir.

Anlamanın öznel olan doğası gereği farklı düşüncelerin oluşması, farklılıkların günlük yaşamın fer'î ameli konuları çerçevesinde kaldığı müddetçe sorun olmamış, derin uçurumların belirmesine sebep olmamıştır. Ancak bu farklı anlamalar, *ameli* çerçeveden *itikadî* alana sirayet etmeye başlamasıyla ihtilafın rengi değişmiş, özellikle ideolojik okumalar toplumda kamplaşmaların oluşmasına sebep olmuştur. Sonuçta itikadi açıdan ötekisini tanımlamaya sebep olan bu yöneliş, her grubun kendi ideolojik görüşlerini Kur'ân üzerinden söyletmeye, daha açık bir ifade ile anlamca Kur'ân'ın da tahrif edilmesi gibi bir cürmü irtikaba vesile olmuştur. Sonuçta Kur'ân'a bu tarz yaklaşımlar, Müslümanların birbirlerini iman bağlamında tanımlamalarına sebep olmuştur. Anlamanın soruna dönüştüğü bu varta, daha sahabe hayatta iken Müslümanlar arasında tefsirkayı ve bölünmeyi beraberinde getirmiştir.

Kur'ân, Din'de ihtilafları nedeniyle bölünüp, parçalanmış önceki ümmetlerin hatalarını tahkiye ederek Müslümanların bunlardan ders almasını ve aynı hayatı tekrar etmemelerini salık veren ayelтерinde, kendisinin düşünülmesini ve anlaşılmasını isterken (en-Nisâ, 4/82; Sâd, 35/29; Muhammed, 47/24), ne yazık ki aynı hatalar Kur'ân'a ideolojik yaklaşımlar sonucu toplumsal yapıda meydana gelen kamplaşmalarla tekrarlanmıştır. O halde Kur'ân, konu edildiği bağlamından ve kendi bütünlüğünden yola çıkılarak okunmalı ve anlam delaletinin keşf ve beyânında ideolojik önkabullerin yönlendirici olmasına asla müsaade edilmemelidir. Zira bu tür bir yaklaşım, bir tahrifât olması yanında, ideolojik görüşlerin Allah'ın muradı olarak sunulmasına da sebep olacaktır.

Kaynakça

- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1969.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1992.
- Ayar, Kenan. *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Candan, Abdulcelil. *Kur'ân'ı Nasıl Anlamalı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Fecr Yayınevi, 1996.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008.
- Duman, Zeki. *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi Başlangıçtan Tedvin Dönemine Kadar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Erten, Mevlüt. "Mübhemâtü'Kur'ân ve Fırkalar". *EKEV Akademi Dergisi* 3, sy. 1 (Bahar 2001).
- Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Fiğlalı, Ethem Rûhi. *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Funeysân, Suûd b. Abdillâh. *İhtilâfu'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsârühû*. Riyâd: Dâru İş-biliyyâ, 1997.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Hizmetli, Sabri. "İtikadi Mezheplerin Doğruşuna İçtimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (1983): 653-680.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri". Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010.
- Kırca, Celal. "Mezhebî Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı". *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5 (Ekim 1987).
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, (t.y.).
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: İlmî Yayınlar, 1981.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007.
- Muberrred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'n-Nahr ve't-Tasrîf*. Beyrût: Muessesetu'r-Risale, 2004.
- Musâid, Abdullah Muslim. *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsî*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1984.
- Musâid, Abdullah Muslim. *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik. İzmir: Akademi Yayınları, 2006.
- Özafşar, M Emin. "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti". *İslâmiyât* 1, sy. 3 (Temmuz-Eylül 1998).
- Öztürk, Mustafa. "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât* 7, sy. 4 (Ekim-Aralık 2004).
- Öztürk, Mustafa. "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu". *İslâmiyât* 3, sy. 3 (Temmuz-Eylül 2000).
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı yorum". *İslâmiyât* 2, sy. 3 (Temmuz-Eylül 1999).
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Raysûnî, Kutb. *en-Nassu'l-Kur'ânî min Tehâfutu'l-Kırâât ilâ Ufuki't-Tedebbur*. el-Memleketü'l-Magribiyye: Menşûrâtü Vuzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2010.

- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorunu*. Yayınlanmamış makale.
- Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsîr İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Zehebî, Muhammed Huseyin. *el-İsrâüliyyât fî'-Tefsîr ve'l-Hadîs*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1990.
- Zemaşerî, Ebul Kâsım Mahmûd b. Omer. *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidu't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Tenzîl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kâhire: Mektebetu Dâru'l-Turâs, 1984.

