

Kur'an'ı Anlamada Mantık Sorunsalı

*Celal KIRCA**

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

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

Issue of Logic in Understanding the Qur'an

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

Keywords: Understanding the Qur'an, Issue of Logic, Logic of the Language, Logic of the Manner, Theory of Naskh.

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

Giriş

Her dil, ontolojik anlamda ilâhî kaynağa dayansa da¹ gelişmesi, kelimelerinin kullanılması (dilin sentaks ve semantiği) terimlerin ve kavramların oluşması, o dili kullanan topluma bağlı olmaktadır. Yâni dili şekillendiren, geliştiren, dile ait bazı kelimeleri öldüren veya bazı kelimelere canlılık veren, anlam sapmalarını veya değişikliklerini sağlayan, neticede toplumun kendisidir. Bu yönüyle her dil, canlı bir organizma gibidir ve zaman içinde gelişmeye veya ölmeye müsait bir yapıdadır.

Kur'ân, insanların kullandığı bir dil ile ifâde edildiği için, bir taraftan beşer ve topluma âit dilin, bir başka dile göre olan zenginliklerini veya eksikliklerini özünde taşıırken, diğer taraftan bu dilin Allah tarafından kullanılması sebebiyle beşer ve toplum üstü bir ifâde biçimini (bir dil özelliğini) ihtiva etmektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasını zorlaştıran temel sebeplerden biri de bu ikilemde bulunmaktadır. Daha açık bir ifâde ile söyleyecek olursak, Allah'ın kullandığı dilin biçimi ile (dîn dili) insanın kullandığı dilin biçimi arasında çok açık bir fark mevcuttur. Zirâ aynı dili kullanmalarına rağmen insanların kullandıkları dilin biçimi, birbirine aynı oranda benzememektedir. Sözcüklerin, kavramların ve terimlerin seçimi ve kullanımı, bütün bireylerde aynı değildir. Birbirlerine benzeyen yönleri ve yanları olsa da, hiçbir zaman iki kişinin ifâde biçimi, diğeri ile örtüşmemektedir. Bu durum, Yüce Yaratıcının sözü için çok daha açık ve nettir. Kur'ân'la bir beşere ait söz arasındaki farkı, selim bir akla, kalbe ve zevke sahip olan her fert, kolayca kavrayabilir. Kur'an'la, Hz. Peygamber'e âit sözleri mukayese ettiğimizde bunu açıkça görmemiz mümkündür. Hiçbir hadîs, asla bir âyete benzememektedir. Kullanılan dil, aynı olsa da, o dili kullanma biçimi ve stili asla aynı olmamaktadır. Kumaş aynı olsa da, terzi farklı olduğu için, dikilen elbisenin stili ve kalitesi de farklı olmaktadır. Ancak terzi ne kadar kaliteli elbise dikebilme yeteneğine sahip olursa olsun, şayet kumaşta bir kalite eksikliği söz konusu ise, bu kalite eksikliği elbiseye de aynı ölçüde yansımaktadır. Tıpkı bunun gibi, bir lisândaki, diğer lisânlara göre olan eksiklik veya zenginlikler de, yazılan eserlere yansımakta ve buna Kur'ân da dâhil bulunmaktadır. Zirâ Kur'ân'da varmış gibi görülen zıtlıklar veya Fıkıh Usûlü ile Tefsîr Usûlünde ele alınarak açıklanan *hâs, amm, vücûh ve nezâir, muhkem ve müteşâbih, mutlak ve mukayyed, garibul-Kur'ân, mecâzu'l-Kur'ân, müşkilu'l-Kur-ân, mübhemâtu'l-*

¹ Bakara, 2/31, Rum,30/22

Kur'ân gibi konular, büyük ölçüde dilin, yani Arapça'nın yapısından kaynaklanmaktadır. Zîrâ Kur'ân için mevcut problem, Arap dilini kullanan Allah açısından değil, Allah'ın mesajlarını iletme için kullandığı Arapça açısından ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Kur'anı anlamak isteyen biri, öncelikle Arapça dil mantığını sonra da Kur'an'ın üslup mantığını tanımak ve anlamak zorundadır. Bu nedenle de mantığın ne olduğunun bilinmesinde yarar vardır.

A. Mantık

Düşünce, insan aklında oluşan zihinsel bir olgudur, dil ile ifadesini bulup cümlelerle ifade edilir. Zira insan, fıtraten kavram yapabilme yeteneğine sahiptir. Bu nedenle insan, kavramlarla düşünür ve onları kelimelere dökerek konuşur. Nitekim Adem'e isimlerin öğretilmesini bu bağlamda anlayan müfessirlerin olduğunu görüyoruz².

Bu nedenle mantıklı düşünme yeteneğinin insanla birlikte var olduğu, mantık ilminin ise daha sonra sistemleştirildiği anlaşılmaktadır. Mantık sözcüğü, Yunanca "Logike" sözcüğünün Arapçadaki karşılığıdır. İngilizce karşılığı "Logic"tir. Türkçeye de Arapçadan aynen geçmiştir. "Logikos", logosa yani söze, akla veya akıl yürütmeye ait demektir. Mantık ilmi, düşünce edimini konu alan bir bilimdir, doğru ve sistemli düşüncenin kurallarını ortaya koyar. Mantık, doğru düşünmenin kurallarını incelediği için, tüm bilimlerle sürekli ilişki içerisinde olmuştur. Çünkü bilimler de mantıksal kurallara uyarak konusu bağlamında doğru bilgiye ulaşma çabası içindedirler.

Terim olarak mantık, doğru düşünme sanatı ve bilimi, doğru düşünmenin yolu ve yöntemi ve düşünme yeteneği demektir.³ Bu ilmin kurucusu sayılan Aristo'ya göre mantık, "Tarif yapan, kıyaslarla bilgiden bilgiye erişmeye çalışan düşüncemizin bir faaliyet sahasıdır."⁴ İslam mantıkçılarına göre ise, "Düşüncede, kendisine riayet edildiğinde zihni hatadan koruyan bir âlet ilmidir".⁵ En geniş anlamıyla mantık, düşüncenin ve düşüncenin oluş

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

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

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

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

biçimlerinin, öğelerinin, biçimlerinin, türlerinin, olanaklarının, yasalarının, düşünce bağlamlarının bilimi olarak tanımlanmaktadır.

Türsel olarak ele alındığında Mantık, Geleneksel biçimsel (formel) mantık, Ruhbilimsel mantık, Transsendental mantık, Varlıkbilimsel (ontolojik) mantık, Dil Mantiğı, Matematiksel Mantık, İki değerli mantık ve Çok değerli mantık gibi türleri de içermektedir. “İki değerli mantık” iki değer tanır. “Çok değerli mantık” ise iki değerden daha çoğunu, çoğunlukla da üç değer tanır: doğru, yanlış, olanaksız⁶ gibi seçeneklere sahiptir.

Mantık, her ne kadar doğru düşünme sanatı, bilimi, yöntemi ve yolu⁷ olarak tanımlansa da, aslında doğruların bilimi değil, geçerliliklerin bilimidir. Zira Mantık, öncüllerin neye göre ve ne kadar doğru oldukları ile değil, söz konusu öncüllerden belli bir sonucun çıkartıldığı, kanıtlama tarzının geçerli olup olmadığı ile uğraşır. Bir başka ifade ile Mantık, önermelerin tutarlılığı ile çıkarımların geçerliliğini belirleyen kuralları konu edinen bir bilim olarak tanımlanır. Özellikle “Geleneksel biçimsel (formel) mantık, düşünmenin içerik bakımından doğruluğunu değil, biçimsel doğruluğunu göz önünde bulundurur⁸ Bu nedenle Mantıkta “Doğru” ile “Geçerli” eş anlamlı kelimeler değildir.

Genel önermelerden münferit olgulara doğru gidilerek kesin bir sonuca varmayı hedefleyen tümdengelsel argümanlar, doğru ve geçerli olabildikleri gibi yanlış ve geçerli de olabilirler. Bu denklemlerle kimi argümanların “Doğru ve Geçerli” olması, kimi argümanların “Yanlış ve Geçerli” olması, mantık kurallarının ihlali anlamına gelmez.⁹ Nitekim Mevlana'nın “Herkes kabıyla deryaya gider, kabı kadar deryadan su alır, deryanın günahı ne?” sözünü ispat edercesine herkes, bir sözü veya bir metni kendi ön yargısına, kalıp yargısına ve düşünce tarzına veya anlama yöntemine göre anlamakta ve anladığını da doğru sanmaktadır. Mesela, bir seminerde sunucu, tahtaya; “THEGODISNOWHERE” şeklinde bir yazı yazar. Seminere katılanlardan bu yazıyı okumalarını ister. Bazı katılımcılar, bu yazıyı “THE GOD, IS NO WHERE/ Tanrı hiç bir yerde değildir” şeklinde okurken; bazıları da, “THE

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

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

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

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

GOD, IS NOW HERE/ Tanrı şimdi burada” şeklinde okurlar. Doğu kökenli katılımcıların birinci okuma şeklini Batı kökenli katılımcıların ise ikinci okuma şeklini tercih ettikleri görülür. Zira herkes kendi tanrı tasavvuruna göre bu yazıyı okumuştur. Eco'nun şu ekstrem örneği ise dikkat çekicidir:

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

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

B. Kur'an- Mantık İlişkisi

Kur'an'ın kendisine özgü bir mantık dizgesinin bulunduğu asla şüphe yoktur. Zira Kur'an'ın kendisine mahsus bir mantığın veya mantıkî formların bulunmadığını söylemek, sorunlu bir bakış açısını ifade eder. Böyle bir iddia, hem Arapça dil mantığının olmadığı, hem de Kur'an'ın birbirinden bağımsız, içsel tutarlılıktan yoksun ve birbirinden kopuk bir takım edebî sözlerden ibaret olduğu sonucunu intaç eder. Bu da Kur'an'ın hem icazına hem de i'cazına aykırı olan bir sonuç demektir. Bu nedenle, denilebilir ki Kur'an'ın kendisine özgü bir mantıkî yapısı mevcuttur. Ancak bu mantık, Mantık kitaplarında yer alan türden bir mantık değildir. Nitekim Awad el-Elmai,

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

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

“Kuran’da mantık diye bir şey var ise şayet, bu mantığın iki önerme ve bir neticeli kıyasa dayanan Aristo mantığı olmadığını, bilakis akıl, vicdan, delil, belge, hitabet ve belagat mantığı olduğunu”¹² söyler.

Bir başka yaklaşıma göre ise Kur’an mantığı,

“Teferruatçı, şekilci, tek değerli, felsefi temelleri bilmeyi gerektiren, duyuları ve vicdanı küçümseyen statik bir mantık değil, selim akla ve bedahete önem veren, sade, şekilci olmayan, çok değerli, dinamik ve realist bir mantık örgüsüne sahip”¹³ olan bir mantık olarak tanımlanır.

Bunun anlamı, her bir ayette ifade biçimi ve bağlamına göre övücü, yerici, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici açıklayıcı, tartışmacı, kural koyucu, tespit edici, hikâye edici, örnek verici vs. gibi anlatım tarzlarının mevcut olduğudur. Bu ise, dil mantığı ile ifade tarzının yani üslup mantığının müştereken oluşturduğu bir durumdur. Nitekim geçmişte bir çok müfessir, mantık ilkelerine bigane kalamamış, klasik mantık kurallarıyla bazı ayetler arasında ilişki kurarak bu mantığın tefsire girmesine ön ayak olmuşlardır.¹⁴ Ancak bu tür yaklaşımlarda, özgün Kur’an mantığını yakalayarak, Kur’an’ı daha doğru anlama çabası yerine, Aristo mantığı ile Kur’an’ı anlama çabası görülmektedir. Bu anlama tarzı ise Kur’an’ı anlamadaki en temel sorunlardan biri olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bu nedenle de bu yaklaşım tarzı, bazı İslam alimleri tarafından eleştiri konusu yapılmıştır¹⁵.

Bu açıdan bakıldığında yapılması gereken şey, Kur’an mantığını yakalamaya çalışmak ve ortaya çıkartmaktır. Bunu için de Kuran mantığının öncelikle tespit edilmesi, sonra kullanılan mantık türleri ile mukayesesinin yapılması gerekmektedir. Bu yapılmadığı içindir ki Kur’an, yorumcunun benimsemiş olduğu mantık türüne göre anlaşılmış ve anlaşılmaya da devam

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

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

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

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

etmektedir. Her ne kadar yorumcu bundan tamamen soyutlanamazsa da, sahip olduğu mantığın dışındaki mantık türlerine de bigane kalmadığını, onlardan da haberdar olduğunu göstermesi daha sağlıklı bir yöntem olacaktır. Zira doğru hedefe yanlış araçla ulaşılamayacağı gibi, yanlış mantıkla da doğru anlamaya ulaşılamamaktadır. Kur'an mantığının ise, aşağıda açıklanacağı üzere dil mantığı ile üslup mantığının birlikte oluşturduğu ahenkte tezahür ettiği görülmektedir.

1. Kur'an Dili Mantığı

Dil yetisi, insanda doğuştan olsa da, her dilin toplumsal kazanımlar sonucu oluştuğu ve geliştiği de sosyolojik bir olgudur. Bu nedenle her dilin bir mantığı ve yapılanma düzeni vardır. Zira her dil, kendi mantığını kendisi kurar. Hiç şüphesiz vahyin kendisiyle ete kemiğe büründüğü Arapçanın da kendine özgü mantığı vardır. Bu mantığın diğer dillerin mantığı ile benzeşen yanları olsa da kendine özgü bir yanının bulunduğu asla şüphe yoktur. Nitekim Çince'nin, "Tek Heceli", Türkçe'nin "Eklemeli", Arapça'nın ise "Çekimli" dil mantığına sahip oluşu, bu farklılığın bir göstergesidir. Zira dilleri ortaya çıkartan kültür, aynı zamanda o dildeki mantığı da tayin eder. Mesela Eskimo Dilinde kar ile ilgili pek çok kavram bulunurken, Arapçada kar ile ilgili tek kelime, yine kar (*es-selc*) sözcüğünden ibarettir. Buna karşılık Arapçada deve ile ilgili dört bin civarında kelime mevcuttur. Türkçe de ise at ve sığır ile ilgili sözcüklerinin çok oluşu tesadüfi değildir. Türkçe de bir tek günah sözcüğüne karşılık, Kur'an'da *ism*, *zenb*, *fahşa*, *lemem* gibi bir çok sözcük bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki Humboldt, dillerin kendi başlarına ve bağımsız olarak doğmadıklarını, bağlı buldukları kültür çevrelerinin özelliklerine göre geliştiğini söyler¹⁶. Nitekim Batı dillerinde din anlamında kullanılan "Religion" ile İslam toplumlarında kullanılan "Din", aslında aynı içeriğe ve algıya sahip değildir. İslâm'da "Din"; itikad, ibadet, ahkâm ve ahlâkın bir birleşimi iken, "Religion" sözcüğü, böylesi kapsamlı bir din tasavvurunu içermemektedir.

Kur'an, ilk muhatabı olan insanlara, onların dili ile Arapça olarak hitap edilmiş bir kitaptır. Bu nedenle, Arapçanın kültürel dokusuna bağlı dil yapısını anlamadan, Kur'an'ın dil yapısını anlamak da mümkün değildir. Zira Kur'an'ın dil mantığı, aynı zamanda Arapça dil mantığına bağlıdır.

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

Mesela, “Kur’ân’da domuz eti, leş v.b. şeyleri yemenin yasaklanışını bir takım çıkarımlarla bir yere kadar anlayabilirsek de Kur’ân’ın, kanı haram kılmasının hikmetini anlamak ilk bakışta çok da kolay değildir. Zira normalde bir kimse kanın bir besin değeri taşıdığını düşünmez. Kan içenler olsa olsa vampirlerdir. Kur’ân’ın vampirlere gönderme yapmadığı da kesindir. Kur’ân’ın kanı haram kılması ancak vahyin nâzil olduğu ortamda kan içiciliğinin mevcut olmasıyla anlam bulabilir. Bu konuda bir Arap darb-ı meseli olan “lem yuhram men fusde leh” sözü, bize âyetin anlaşılmasına yönelik ipuçları vermektedir. Bu darb-ı meselin anlamı, yola çıkan kişi yanına ‘kanın pıhtılaşmasıyla elde edilen’ fasîd¹⁷ lokmaları alırsa mahrumiyet yaşamaz demektir. Fasîd devenin kanının pıhtılaşmasıyla elde edilen bir nevi hamur lokması anlamındadır ve Câhiliye’de yola çıkanın en temel azığını oluşturmuştur. Bu bilgiyle ancak Kur’ân’ın kan yemeyi engellemeye yönelik vurgusu anlaşılır, olmaktadır. Toplumun kültürü; yeme, içme, barınma, giyim-moda ve ekonomik faaliyetler gibi bir dizi sosyal alışkanlıkları dili çepeçevre sarmakta ve şekillendirmektedir. Fasîdin bir başka kültürde bire bir karşılığını bulmak imkânsızdır”.¹⁸ Aynı şekilde,

“Arapların hayvanların erkeklerini ve dişilerini ayrı kelimelerle ifadeye yönelik bir algılama biçimleri vardır. “Eski Samilerin tamamında doğal bir eğilim hâlinde olan bu olgu, Arapçada eşeğin erkeği için hımâr, dişisi için etân; atın erkeği için hısân, dişisi için feres gibi kelimeleri doğurmuştur. Fakat bu kelimelerden bazısı, Arap düşüncesinde kelimeleri dişi ve erkek olarak alametlerle birbirinden ayırt etme arzusu nedeniyle zamanla kebşun (koç)-na‘cetun (koyun);cemelun (erkek deve)-nâkatun (dişi deve) gibi dişiliği ifade eden bir tâ ekiyle erkek olanlarından –lafzen zaten farklı olmalarına rağmen- ekstra bir ayrıma tabi tutulmuşlardır. Bu noktada dilcilerin elinden bu tür müennes isimlerdeki tâ ekini te’kîd kavramıyla açıklamamanın ötesinde bir şey gelmemiştir.”¹⁹

Bu nedenle Kur’an dili olarak Arapçanın kültürle olan bağı ve buna sıkı sıkıya bağlı olan dil mantığını iyi bilmek ve kavramak gerekmektedir. Bu da ancak Arapça dil mantığının mukayeseli bir analizinin yapılmasıyla mümkündür. Her dilde olduğu gibi, Arapçanın da kendine özgü bir dil

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

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

¹⁹ Gündüzöz, s. 222.

mantığı mevcuttur. Bazı konularda diller arasındaki dil mantığı, aynı veya birbirine yakın olsa da, ayrı oldukları birçok konu bulunmaktadır. Nitekim Arapçada kelimelerin dişil ve erilliklerinin bulunuşu, çoğul sayısının asgari üç oluşu, tesniyenin bulunuşu ve irade dışı eylemlerin meçhul sığısıyla ifade edilmesine karşılık, Türkçede dişilik ve erilliğin olmayışı, çoğul sayısının asgari iki oluşu, tesniyenin olmayışı, irade dışı eylemlerin edilgen değil, etken oluşu gibi dil mantığına bağlı dil kurallarının farklılığı, Kur'an'ı doğru ve metodolojik anlama adına bir sorun teşkil etmektedir. Aynı şekilde Türkçeye kıyasladığımızda Arapçada zaman anlayışının zayıf oluşu, geniş zamanın net olmayışı, Arapça dil mantığında insanın değil eşyanın önde oluşu ve öznenin değil de eylemin önde oluşu gibi durumlar ve kurallar, dil mantığının farklı olmasından kaynaklanan anlama sorunları oluşturabilir. Ne demek istediğimi, dildeki uzmanlığı ile tanınan Ali Özek'in bir tebliğinden yaptığım şu alıntı ile açıklamak istiyorum.

“Arapçada esas olarak iki zaman vardır. Türkçedeki “Dili geçmiş” Arapçada net değildir. Daha ziyade edatlar, siyak ve sibak kaideleri ile belirlenir. و كان الله و عليما حكيمًا deki mazi sığısıdır. Burada ona mazi manası verildiği takdirde ifade noksanıdır. İdi veya oldu anlamı çıkar. Halbuki doğru olan, “Allah hakimdir, alimdir” olmalıdır. Arapçada geniş zaman da net değildir. Mutlak olarak muzarî zikredildiği vakit bunun hâle ve istikbale delalet etmesi muhtemeldir. Bu itibarla tercüme ederken bu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir.

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

Kur'an'da أتينا موسى الكتاب denilmiştir. Burada Arap dil mantığına göre “Biz Musayı Kitaba verdik” demektir. Hâlbuki Türk dil mantığına göre doğru olan “Biz kitabı Musa'ya verdik” şeklindedir. Bu tarz ifadeler Arap dilinde çoktur. Mesela; أعجبنى هذا الكتاب Bu kitap beni beğendi/hoşuma gitti, demektir, biz Türkçemizde “Ben bu kitabı beğendim” deriz. Bu konuda yüzlerce örnek vermek

*mümkündür. Bu gibi durumlarda fail/özne yer değiştiriyor. Hâlbuki tercümede asıl olan failin fail ve mefulün de meful olarak tercüme edilmesidir ki, hakim hüküm verirken buna göre hükmetsin. Eğer siz, cümledeki faili meful olarak tercüme ederseniz, işi yapanı, yapılmış iş olarak tercüme ediyorsunuz demektir. Bu sebepten dolayı diller arasındaki, anlayış farkını dikkate almak gerekmektedir”.*²⁰

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

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

1. Tenzil öncesindeki kavramsal anlamları ile mi?

2. Tenzil öncesi kavramsal anlamlarının, genişletilerek mi daraltılarak mı yoksa anlam başkalaştırılması yapılarak mı?

3. Kavramsal anlamları terimleştirilerek mi?

4. Kullanıldıkları yere göre kavramsal anlamları ile mi yoksa terimsel anlamları ile mi? kullanılmış oldukları bilinmeden, Kur’an’ın doğru anlaşılması mümkün gözükmemektedir.

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

Bu nedenle tenzil sonrası dönemde ortaya çıkan çeşitli bilim dallarınca terimleştirilen Kur'an sözcüklerinin tespit edilmesi ve terim anlamlarının bağlayıcılık açısından da sorgulanması gerekmektedir. Böyle bir yönteme başvurulmadığı için, yapılan tercümelemlerde ve tefsirlerde, bazı ayetlerin içinde geçen sözcüklerin, kavram anlamında mı yoksa terim anlamında mı kullanıldığına bakılmaksızın rasgele anlamlandırıldığı veya tenzil döneminde terimleştirilmemiş olan bazı sözcüklerin, tenzil sonrası dönemde terimleştirilen anlamıyla yorumlandığı görülmektedir. Kur'an yorumlarında görülen semantik sorunlar arasında maalesef bu husus, önceliğini korumakta ve dün olduğu gibi bugün de tefsirin temel bir problemi olarak çözüm beklemektedir. Oysa “Anlam değişmesi olgusu, nazil olduğu dönemin Arapçasıyla indirilen Kur'an'ın anlaşılmasında dikkate alınması gereken bir olgudur”²¹

2. Kur'an'ın Üslup Mantığı

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

Kur'an'ın temel amaçlarından biri de insanları uyarmak, teşvik etmek ve öğüt vermektir. Bunun için de kıssaları ve darb-ı meselleri araç olarak kullanır.

²¹ Mustafa Karagöz, “Şuara Suresi153 v3185. Ayetlerdeki Müsehharin Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması” *Marife*, Yıl: 11, Sayı: 1, (Bahar, 2011) s. 76.

Bu amaca yönelik olduğu içindir ki, kıssalar aktarılırken, şahıslar ve tarih önde değil, olay öndedir. Bu sebeple Kur'an'da yer alan bilgilerde kronoloji yoktur.

Bilindiği gibi üslup, tarz, yol, biçim demektir. Kur'an'ın üslubu denince, Kur'an muhtevasının ifade ediliş tarzı kastedilir. Bu muhtevada mümin müjdelerken kâfir inzâr edilir, helâle teşvik edilirken haramdan sakındırılır. Konu içinde konu anlatır. Kıssa anlatırken hüküm ortaya konur, geçmiş anlatırken geleceğe yönelik bilgiler verilir. Bu nedenle onun üslubu, sınırlı bir dil mantığıyla mukayyet olan beşer ürünü hiç bir kitabın üslubuna benzememektedir. Onun üslubunda eşsiz bir ahenk vardır. Ondaki lafız ve mana dengesinde, edebi türlerden farklı bir mükemmellik mevcuttur. O, öyle bir üsluba sahiptir ki, aynı anda farklı seviyelerde bulunan insanlara hitap edebilmektedir. Onda edebi türler iç içedir ve birbirinin aynı tekrarlar yoktur. Konu aynı olsa da, üslup farklıdır. Zira beyan tarzında çeşitlilik vardır. Akla ve duyguya dengeli bir biçimde hitap eder. Onun ifâde ve üslûbunda lüzumsuz fazlalıklar yoktur. Söz ve mânâ tam bir uyum ve ahenk içindedir. Lafzını, hem zihin anlar hem de gönül. Ifâde ve üslubundaki ahenk ve ölçü, insan ruhunu okşamaya, sarmaya ve kalbini titretmeye başlarken; zihin de, onun ince ve derin anlamlarını kavramaya ve anlamaya çalışır.

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

Nitekim Yüce Allah, kendisine özgü sıfatlarını insanların sahip olduğu sıfatlar üzerinden tanıtımını yapmakta, bilinenden bilinmeyene giden bir üslup kullanmakta, fakat kendi sıfatlarının insanların sahip olduğu sıfatlardan farklı olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Nitekim “Ahsenu'l halikin” veya “Ahkemu'l hakimin” tanımlamalarında bunu açıkça görmekteyiz. Bu ifadesiyle Yüce Allah, “Siz yaratırsınız ben de yaratırım, ama benim yaratmam en güzel olanıdır, ya da siz hükmedersiniz ben de hükmederim ama benim hükmüm en güzel olanıdır”, demektedir. Bu nedenle Kur'an'ın Câhilî Arap toplumuna hitap ederken kullandığı dil ve üslup ile, inanmayanların Kur'an'a karşı ileri sürdükleri gerekçeler ve buna karşılık Kur'an'ın onların akıl ve mantıklarına yönelttiği eleştiriler, genel anlamda Kur'an mantığının da özünü oluşturur. Nitekim Kur'an'ın üslubunda hikaye edici, tespit edici, tartışmacı, açıklayıcı anlatım tarzlarına şahit olduğumuz gibi, kural koyucu, yönlendirici, korkutucu ve müjdeleyici anlatım tarzlarına da şahit olmaktadır.

Bu nedenle Kur'an'a konu bütünlüğü içinde değil de belli açılardan tek yönlü bakıldığında, onu bir bütün olarak anlama imkanı yoktur. Sadece ümit veren (tergîb amaçlı) ayetler ele alındığında, Allah'ın herkesi bağışlayacağı, kimsenin ceza görmeyeceği sanılabilir. Yahut korkutan (terhib amaçlı) ayetleri ele alındığında en küçük suçlardan bile insanların cehenneme gireceği anlaşılabilir. Oysa ümitle korkuyu, rahmetle azabı birlikte ele almak, Kuran bütünlüğüne ve kuşatıcılığına giden yola girmek demektir. Belagatin “Muktezayı hale göre konuşmak”; tasavvufun “Beyne'l-havf ve'r-recâ” yani korku ile ümit arasında olmak dediği şey de budur.

Bu açıdan ele alındığında Kur'an'da klasik mantığa (iki değerli) uygun veriler bulabildiğimiz gibi, çok değerli mantığa uygun veriler de bulabilmekteyiz. Nitekim Kur'an'da müminin tek bir tanımı mevcut iken, inanmayanın kafir, müşrik, münafık gibi tanımları mevcuttur. Cumartesi yasağı ile ilgili olarak, yasağa uymayanlar, yasağa uymayanları uyarımlar, uyarı yapanlara niye uyarıda bulunuyorsunuz diyenlerden söz edilerek, Yahudilerin üç guruba ayrıldığı görülmektedir²². Benzer durum, Fâtır suresinin 32.ayetinde de yer almakta ve Kitaba mirasçı olan kimselerden bazılarının ona ilgisiz kaldığı, bazılarının orta yol tuttuğu, bazılarının da hayırda öncü oldukları anlatılmaktadır.

²² Araf,7/160-165.

Kur'an'ın ana misyonunun ibkâ/tasdik, iptal/tekzip ve ikmal/tashih olduğu dikkate alındığında, Kur'an mantığına bunların da dahil olduğunu görürüz. Nitekim Kuran'ın Cahiliye dönemi ve öncesi kültürleri, toptan ret veya toptan kabul etme gibi bir tavır içinde olmadığı, bilakis doğruları kabul, yanlışları ret veya tashih ettiği hepimizin malumudur. Bir başka ifade ile Kuran'ın, Cahiliye kültürünü ya ibkâ, ya ıslah ya da ikmal etmektedir. O'nun mantığında bir inkılap anlayışı bulunduğu kadar, tedricilik ve durumsallık ilkesi de bulunmaktadır. İmanî ve ahlaki konulardaki üslupta inkılap mantığının, sosyal konulardaki üslupta ise tedriciliğin ve durumsallığın egemen olduğu görülür. Onun üslubunda kategorik mantık örnekleri bulunduğu kadar, analitik mantık örnekleri de mevcuttur. Onda evrensel ilkelerin yanında, yerel bilgilerin de bulunduğu gerçeği göz ardı edilemez. Buna karşılık onda durumsallığın daha etkin olduğu da bir gerçekliktir. Nüzul sebepleri ve nüzul ortamı dikkate alındığında durumsallığın etkisi, daha iyi anlaşılacaktır.

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

Kur'an'da Allah'ın, kulunun işlerine bazen müdahale ettiğini, fakat kuluna bıraktığını ve ondan yapmasını istediği şeylerin de, kulu tarafından yapılması gerektiğini öğreniyoruz. Ne var ki kul, kendisine âit olan işleri yapar ve bunu da kendisine ait kılar, Allah'ın bunu hoş görmediğini, Allah'ın yaptığı şeyleri kendisine ait kılmaya kalktığında da, kulunu uyardığını; şayet kul, sorumluluktan kaçır ve yaptıklarını Allah'a ait kılmaya kalkıştırsa, o zamanda da Allah'ın, insana sorumluluğunu hatırlattığını ve sorumluluktan

²³ Haşr,59/2.

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

kaçmamasını önerdiğini görüyoruz. Bu üslubun yansıması sebebiyledir ki ayetler, ulema tarafından has-âmm, mutlak-mukayyet, vücut-nedb gibi kriterlerle değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

3. Sorunsallığı Açısından Kur'an'ı Anlama Mantığı

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

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

Musa Carullah'a göre, Aristo'nun tespit edip ortaya koyduğu mantık kuralları, tepkisel bir harekete dayanmaktadır. Zira bu mantık kuralları, kendi

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

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

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

çağında şöhrete ulaşmış "Sofizm" düşüncesine karşı ortaya konulmuş kurallardır. Bu sebeple bu Mantık, "Hasmın şaşkırtmacılıklarından sakınmak gayesine" yöneliktir. Özünde zihni, "Hatadan koruma" amacı mevcuttur. Bir başka ifade ile bu mantık, olumlu bir mantık değildir. Ancak şaşmamak ve yanlış fikirlere sapmamak gibi selbi (olumsuz) bir niteliğe sahip olduğu için de faydalı bir yönü de mevcuttur. Bununla birlikte bu mantık, ilkel bireyler ve toplumlar için faydalı olsa da çağdaş toplumlar ve bu toplumlar için de yer alan bireyler için çok da önemli değildir. Zira devir, aramak, bulmak ve keşfetmek kısaca üretmek devridir. Mevcudu koruma devri değildir. Bu çağda mevcudu koruyan mantığa değil, keşfeden, hidayete erdiren, yol gösteren kısaca üreten mantığa ihtiyaç bulunmaktadır.

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

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

"Kur'an'daki gerçekler, pozitif bilimler metotlarıyla kavranamaz. Kur'an felsefesinde amaç, belgeleri ayrı ayrı tefsir edip, soyut akla uygun olduğunu göstermek değildir. Bu tefsirler daha çok yapanların özel, kişil anlayışlarını taşımaktadır. Kur'an felsefesinde amaç, Kur'an'daki mutlak gerçeklere erişmek,

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

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

bunları kavramaktır.³⁰ Onun için Kur'an incelemesinde kullanılan usullerin en yanlış ve en şaşırtıcısı belgeleri ayrı ayrı(parçacı bir üslupla) anlatmağa çalışmaktır.

Bu usul çok yanlıştır. Bu usulle Kur'an gibi bir din kitabı değil, herhangi sanat eseri, her hangi felsefe eseri bile anlaşılamaz. Pozitif bilimlerde kullandığımız kartezyen mantığı, Kur'an'a uygulamak istersek, Tanrı buyruğu, gözümüze anlaşılmaz, akıl ermez bir karşıtlar, karışıklıklar yığını olarak görünür. Oysa ki Tanrı buyruğu parça kabul etmez bir bütündür.Onun felsefesini yapmağa davranacak olanlar bu varlık özelliğini göz önünden hiç uzak tutmamalıdır.

Mantık bir değil, en aşağı ikidir: akıl mantığı, duygu mantığı. Akıl mantığı pozitif bilimlerde kullandığımız mantıktır. Bu mantık pozitif bilimlerde en uygun bir araç, en verimli bir tekniktir. Ancak, bu alan dışında yalnız işe yaramaz değil, üstelik tehlikelidir de. Gerçeği rationnel denilen ölçülüp biçilebilir parçalara ayırmak, sonra bunlardan birbirine benzeyen karakterlilerini bir araya getirip gene rationnel olgu grupları meydana getirmek, sonra da bunları nedenlemeye çalışmak.

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

Kur'an'ı ve onun ölmez gerçeklerini kavrayabilmek için, bilginin kuru aklı değil, artistin, feylesofun canlı aklı soyundan bir aklı çalıştırmak gerektir. Bu akıl (raison, raison raisonnate) değil, «artistik(bediî) akıl, filozofik akıl)adını verebileceğimiz akıl, felsefeli sezgi (intuition philosophique)dir.

Böyle bir canlı akılla yapılacak olan Kur'an felsefesi ile Müslümanlığın da kendine özgü gerçekleri olduğunu, yalnız gönül, sezgi yoluyla değil, akıl aletiyle dahi anlamış olacağız. Hem de göreceğiz ki Kur'an gerçekleri bilimin

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

gerçeklerinin ne kendisi, ne de aykırısıdır. Belki bunlar türü kendine özgü gerçekler -hatta bilim gerçekleri de içinde olmak üzere- insanlığın şimdiye dek tanıyabildiği en büyük gerçeklerdir. İmdi Kur'an'ın ayrı bir gerçeğin ayrı dili olduğunu göz önünde bulundurarak onun özüne erişmeye çabalamak doğru olacaktır. Bunun için iki metod kuralını unutmamak gerekir:

1. Kur'an'ın o aklı şaşırtan Tanrı işi dokusundaki sembollerin gerçek anlamlarını araştırmak,

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

İşte böyle yaparak Kur'an'daki varlık ve oluş görüşünü kavramış olacağız ki bu Kur'an felsefesi dediğimiz Absoludur.³¹

Kur'an'a özgü mantık ile klasik mantığın, birbirinden ayırt edici bazı özelliklerinin olduğunu da ayrıca zikretmek gerekir. Nitekim Aristo mantığına yönelik yapılan eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla bu mantığın, nesnelere ve olayları derinlemesine anlamada yetersiz kaldığı görülmekte, buna karşılık makro düzeyde ve olgusal alanda işe yaradığı ve olumlu sonuçlar verdiği bilinmektedir. Zira bu mantık, cansız maddeleri anlayıp açıklamaya, bilim yapmaya yarayan bir mantıktır. Bu nedenle Fizik, Kimya, Astronomi gibi bilimlerde işe yarasa da, Psikoloji, Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde düşünceyi kategorize ettiği, analitik düşünceye imkan vermediği için yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle bu mantığın temelini oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü ihtimalin yokluğu ilkeleri, sosyal bilimlerde, özellikle de Kur'an'ı anlama ve açıklamada kullanıldığında, eksik ve yanlış anlamlara sebep olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Özellikle çelişmezlik ilkesiyle, “Bir şey ya vardır, ya yoktur, ortası yoktur”, şeklindeki üçüncü ihtimalin yokluğu ilkesinin Kur'an'ı anlamada kullanılması, sorunun ana kaynağını oluşturmaktadır. Zira Aristo'nun bu mantık anlayışı, “Doğru olmayan şey mutlaka yanlıştır” şeklindeki düalistik anlayışının da ana nedenidir.³²

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

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

Bu mantığı kullananlar, gerçeği ortaya koymaktan ziyade, cedeli bir üslupla savunduğu fikirleri muhatabına kabul ettirme çabası içinde olmuşlardır. Bu çaba ve gayretler de, metodolojik anlama yerine ideolojik anlama tarzını ve münazara yöntemini geliştirmiştir. Böyle bir anlama tarzı ise, bir ideolojiye aidiyet duygusuyla bağlı olan bütün fertleri kapsadığı ve düşünce sistemine bağlılığı zorunlu hale getirdiği için sorunlu gözükmektedir. Buradaki sorun, ideolojik düşüncelerin, Kur'anı bir bütün olarak anlama yerine, kendi düşüncelerini desteklemek için malzeme olarak kullanmış olmasıdır. Bir başka deyişle, ideolojik anlamada Kur'an, doğrudan anlama eyleminin bir objesi değil de ideolojik düşünce ve ilkelere göre anlamamanın objesi olmaktadır.

Bu tarz bir anlamaya etki eden faktörler arasında ise, her ideolojinin sahip olduğu Kur'an tasavvuru, anlamada kullanılan mantık türü, terimleştirilen sözcüklerdeki tanım farklılıkları, leksiyografik hileler (lügatle ilgili izahlar)³³ sezgisel algının ve bilimsel verilerin bağlam yapılması en belirgin olanlarıdır.

Mesela;

a. Allah dilediğini hidâyete erdirir, dilediğini dalâlette bırakır,

b. Allah dileyeni hidâyete erdirir, dileyeni dalâlette bırakır,

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

Nitekim Hariciler, Kur'anı Kerim'deki "Hüküm yalnız Allah'a aittir"³⁴ ilkesini, ideolojik düşünce sisteminin merkezine yerleştirerek, Hz. Ali'nin, Sıffin Savaşında hakemi kabul etmesini küfür sebebi saymışlar, "Allah'ın

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

³⁴ En'am,6/57,Yusuf,12/40,67.

hükümünü bırakıp başkasının hükümünü aldı” diyerek, Hz. Ali’yi tekfir etmişlerdir.

Anlaşamayan ve boşanmanın eşiğine gelen karı kocanın kendi akrabalarından birer hakem seçerek sulh araması³⁵ ve “Müminlerden iki grup savaşırken aralarının bulunmaya çalışılması,”³⁶ Kur’an emri olmasına rağmen, Hz. Ali’yi sulh yaptı diye tekfir etmeleri, böyle bir anlayışın sonucudur. Bundan dolayıdır ki Muhammed İkbâl’in, Grek felsefesinin Müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen, genellikle onların Kuran ile ilgili görüşlerini kararttığını³⁷ söylemesi bu gerçeği ifade etmektedir.

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

Bu nedenledir ki bazı dini anlayışlarda ideolojik yaklaşımların bir yansıması olarak, Allah sadece sevdiklerini kayıran ve onların arzularını yerine getiren veya sevmediklerini kahreden, her işe müdahale eden veya ettirilen, her işin kendisine havale edildiği bir Tanrı olarak algılanırken; bazı dini anlayışlarda da, yapılan eylemlerin karşılığını veren, onları kollayıp gözeten ve merhamet eden bir Allah anlayışından söz ediliyor. Bir yanda Allah’ı gökte tahtına kurulmuş, keyfî uygulamalar yapan bir Tanrı, diğer

³⁵ Nisa,34/35

³⁶ Hucurat;49/9.

³⁷ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), İstanbul, 1984, s. 19.

³⁸ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Türkeri, Dini Anlamada Kuranın (Etik) Referans Çerçevesi, ”, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, Günümüzde Dinin Anlaşılması Problemi Sempozyumu,(yayınlamamış tebliğ) 1-2 mayıs 2008 Adana, s. 7.

yanda müteal (aşkın), fakat aynı zamanda insana şah damarından daha yakın, adil ve merhametli bir Tanrı söz konusu oluyor.³⁹

Dini anlayışlardan biri, Allah'ın adalet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirip diğer sıfatlarını, adalet sıfatına göre anlamaya çalışırken; bir diğeri Allah'ın hikmet sıfatını düşünce sisteminin merkezine yerleştirmekte; bir başkası ise kudret, irade ve merhamet sıfatlarını önceleyen bir düşünce tarzını savunmaktadır. Allah'ın diğer sıfatlarının bu sıralamadaki yerlerinin ne olduğu konusundaki müphemiyet bir yana, bu sıralama farklılıkları bile bizatihi anlamada bir sorunun olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Allah'ın sıfatları arasında hiyerarşik bir sıralamanın olup olmadığı veya olup olamayacağı sorununun yanında, Allah'ın sıfatlarından her birinin mutlak mı yoksa mukayyet mi olduğu sorunu da ayrıca dikkate alınması gereken bir konu olarak görülüyor. Bu farklı tasavvurlar sebebiyledir ki günümüzde Müslümanlar, Tanrı'ya dua etmenin ve işlerini O'na havale etmenin ötesinde bir şey yapmamakla; evrenin düzenini, ışık, ısı ve atom içi dengeleri sağlayan yasaların da bir Tanrı buyruğu olduğunu görememekle; denetleyen, gözetleyen, cevizi yaratan ama kırılmasını insana bırakan bir Tanrı tasavvuruna sahip olamamakla eleştiriliyor.

Bunun da başlıca nedeni, Kur'an mantığını anlamadan ve Kur'an bütünlüğünü hedefleyen bir mantığa sahip olmadan, parçacı bir yaklaşımla, Kur'an'ın anlaşılmasına çalışılmış olmasıdır. Nitekim Cebriyeci anlayış Allah'ın irâdesini ve fonksiyonunu esas alarak cüz'î irâdeyle ilgilenmemekte, Kaderiyeci anlayış ise, bunun tersini yaparak cüz'î irâdeyle ilgilendiği halde, zihinsel bazda küllî irâdeyi devre dışı bırakabilmektedir

Buna rağmen günümüzde sayıları az da olsa bazı bilim adamlarımızın bu konuya dikkat çeken yazıları, sorunun farkında olduklarını göstermesi açısından sevindiricidir.⁴⁰ Nitekim F. Asiye Şenat Kazancı'nın "İki Değerli Aristo Mantığının Kur'an Yorumunu Daraltıcı Etkileri Üzerine", isimli makalesi bu kabilden bir çalışmadır. Makalesinde Kazancı, Aristoteles'in "İki değerli" mantık anlayışının üçüncü halin imkânsızlığı fikrinin dalalet-hidayet,

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

⁴⁰ Bkz. F. Asiye Şenat Kazancı, "İki Değerli Aristo Mantığının Kur'an Yorumunu Daraltıcı Etkileri Üzerine", *Uluslararası Dini Felsefi Metinler Sempozyumu*, İÜ İlahiyat Fakültesi, 20-21 Ekim 2011, İstanbul.

iman-küfür, cennet-cehennem vb. ikilemelerle İslam dünyasındaki düşünürlere etki ettiğini ve bunun da ayetleri dar kalıplara sığdırma sonucunu doğurduğunu kadın erkek anlayışı üzerinden örneklendirerek açıklamaya çalışmaktadır. Ben de konuyu iki örnekle açıklamak istiyorum.

3.1. Kur'an'ı Anlamada Bir Mantık Sorunu Olarak Nesih Anlayışı

Kur'an'ı anlamada uygulanan iki değerli mantık özelliğinin en çarpıcı örneğini, “nesih” anlayışında görmekteyiz. Nesih, ayetlerin Kur'an bütünlüğü içindeki konumunu dikkate almadan ayetler arasında varmış gibi görünen çelişkileri çözmeye kullanılan bir yöntemin adıdır. Genellikle nesih, ayetler arasında var sayılan çelişkileri, ya da ayetlerle rivayetler ve yaşanan gerçeklikler arasında var olan çelişkileri çözmeye kullanılan bir yöntemdir.

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

Yapılan rivayetlerde görüleceği üzere İbn Abbas (ö. 68/687) ve İbn Mes'ud'a (ö. 67/686) göre⁴³ nâsîh, muhkem ayetler, mensuh ise müteşâbih ayetlerdir. Bir kısım selef alimleri ise mutlakın takyidini, mücmelin tebyinini,⁴⁴ âmm'ın tahsisini ve hatta istisnayı dahi neshe dahil edilmişlerdir. Kimilerine göre unutturulma, kimilerine göre Kur'ân'ın Levh-i mahfuzdan indirilişi bir nesihtir.⁴⁵ Şayet Hz. Peygamber'den bize bu kavramın içeriği ile alakalı olarak

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

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

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

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

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

kesin bir açıklama ulaşılmış olsaydı, bu kadar farklı görüşlerin ortaya çıkması söz konusu olmazdı.

Fıkıhcılara göre nesih, “*Şer’î bir hükmün kaldırılarak yerine diğer bir şer’î hükmün konmasıdır.*”⁴⁶ Kaldırılan hükme mensuh, kaldıran hükme ise nâsîh denilmiştir. Bu tanımlamanın, hicrî ilk yüzyılın sonlarına doğru çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu tanımlamaya ilk defa fıkıh ekollerinde rastlanılmaktadır.⁴⁷ Daha sonraları bu konuda bir çok eser yazılmış, ancak mensuh ayetlerin sayısı konusunda tam bir ittifak sağlanamamıştır.

Mesela Hibetullah b.Selame’ye (ö. 410 /1019) göre mensuh ayetlerin sayısı 213, İbn Hazm'a göre 214, İbn Cevzi'ye göre 247, en-Nehhas'a göre 134, Suyuti'ye göre 20'dir.⁴⁸ Dihlevî'ye göre ise bu sayı 5'tir.⁴⁹ Bu konuda yazılan kitaplarda yer alan ve mensuh olduğu iddia edilen ayetlerin toplam sayısı ise 564'dür. Bu ayetlerden 201 adedinin münferiden, 213 ayetin ise Ahzab suresinden nesh edildiği kanaati yaygındır. Ayrıca çocuk besleme(süt anneliği) ve recm ile ilgili iki rivayet, nesh edilerek yerine Tevbe suresinin indirildiği söylenen 130 ayetlik bir sure ve 18 ayetlik -el-Halâ ve'l Hafd denilen mensuh iki bitişik sure de bu sayıya dahildir.⁵⁰

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

Nesih kavramının terimleşme süreci dikkate alındığında, görünen manzara şudur: Kur'an'da nesih kelimesi, bu şekilde geçmemekte, fakat bu kökten türemiş dört kelimenin yer aldığı görülmektedir. Bu kelimeler, buldukları bağlama göre nüsha (Arâf 7/154); istinsah etme, yani yazma (Câsiye 45/29) ve izale etme, giderme (Bakara 2/106, Hacc 22/52) anlamlarına gelmektedir. Bu dört ayette geçen nesih sözcüğünün ise, terimsel anlamıyla değil, kavramsal

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

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

⁴⁸ Mustafa Zeyd, *en-Nesh*, 1/405.

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

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

anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Çünkü nesih kavramının terimleşmesi, tenzil sonrası bir döneme aittir. Nitekim bu kavramın terimleşme süreci içinde geçirdiği anlamlandırma çabaları, bunu teyit eder niteliktedir. Bu nedenle neshin varlığına delil olarak gösterilen, "Biz daha iyisini veya benzerini getirmedikçe bir ayeti nesh etmez veya onu unutturmayız" (2/106) ayetinde yer alan nesih sözcüğüne terim anlamını vermek, tenzil döneminde olmayan bir anlamı yüklemek demektir.

Burada geçen ayet sözcüğünün kavramsal anlamda mı, yoksa terimsel anlamda mı kullanıldığı konusu da ayrıca tartışmaya açıktır. Nitekim burada geçen "ayet" sözcüğüne, tıpkı nesih sözcüğünde olduğu gibi terimsel anlamda "Kur'an ayeti", hatta ondan öte "ayetin hükmü" anlamı verildiği görülmektedir. Ayette geçen "nesh etme" ilgili olarak da, ortak bir kanaatin olmadığı, çeşitli kaynaklarda ayetin anlamı ve maksadı ile ilgili olarak bir birinden farklı görüşlerin zikredildiği görülmektedir. Nitekim Veysel Güllüce'nin tespitine göre;

"1.Nesihten maksat, geçmiş şeriatlerin neshidir. Yani nesih edildiği bildirilen ayetten maksat, önceki şeriatlardaki bazı hükümlerdir. Ayetin öncesi ve sonrası bu görüşü destekler mahiyettedir.

2. Kiblenin değiştirilmesidir.

3.Mucizelerin değiştirilmesidir. Zira Kur'an'da geçen ayet mucize anlamındadır.

4. Kur'ân âyetleridir. Bu görüşte olanlar, ayette hüküm kavramının takdirenen mevcut olduğunu söylerler. Yani "Bir ayetin hükmünü değiştirdiğimizde..." manasındadır, derler. Müfessirlerin çoğu bu kanaattedir.

5. Unutturulmuş âyetlerdir.

6. Levh-i Mahfûz'daki bir âyetin Peygamberimize indirilmesi veya orada bırakılmasıdır

7. Âyetlerin süre içindeki yerlerinin değiştirilmesidir.

8. Nesh ve unutturmanın olmadığını bildirmektedir"⁵¹.

⁵¹ Veysel Güllüce, "Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?" *EKEV Dergisi*, Yıl.10 Sayı 26, Kış 2006, s.53-64. Geniş bilgi için bkz. Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, s.13-162. Ankara,2005.

Ayetle ilgili bu farklı anlamlar da gösteriyor ki, ayetin “Delaleti Kat’i” bir anlamı bulunmamaktadır. Dolayısıyla “Delaleti Zanni” olan bir anlamlandırma üzerinden, radikal bir anlayışla âyetlerin önemli bir kısmını geri dönülmez biçimde hükümsüz sayarak anlamsız hale getirmek, Kur'an'ın ruhu ve genel muhtevasıyla ne kadar bağdaşmaktadır? Böyle bir yola baş vurmak, öyle sanıyorum ki, sosyo-kültürel ve sosyo-politik etkenlere dayanmaktadır. Özellikle fetih hareketlerinin ortaya çıkarttığı sorunlar ve buna bağlı kültürel etkileşimler, böyle bir anlayışın ortaya çıkmasının ana sebeplerinden biridir. Şöyle ki:

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

Kur'an'da ve Hadislerde bu iki kavram mevcut değildir. Bu iki kaynaktan olmadığı halde neden böyle bir kavramlaştırmaya gidildiği sorusunun cevabını ise, o dönemdeki sosyal ve kültürel şartlarda aramak icap edecektir. Zira fetih hareketlerinin kesintisiz devam ettiği sosyo-politik bir ortamda, savaşmayı emreden ayetlerin; barış yapma, insanlara iyilikte bulunma, onlara güzel davranma, güzel konuşma, affetme, bağışlama, aldırma ve insanları dine zorlamama gibi ayetlerle çeliştiği düşüncesi, kavramlaştırmanın ana sebeplerinden biridir. Ayetlerin birbirleriyle çeliştiği düşüncesinin ana sebebini ise, Aristo mantığının, bazı ulemanın düşünce dünyasında bıraktığı derin izlerde aramak gerekir. Zira daha önce de değindiğimiz üzere bu mantığın ana yapısını oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı ilkelerinin, Kur'an'ı anlamada kullanılmış olması, bir kısım ulemayı Kur'an'da birbirleriyle çelişen ayetlerin bulunduğu anlayışına sevk eden en önemli amillerden biri olmuştur. Çünkü “iki değerli mantık”, kategorik düşünce ve tek doğru anlayışına dayanmaktadır. Bu mantığa göre, şayet birbirine zıtmış gibi görünen iki ayet var ise, bu iki ayetten birinin hükmü geçerli, diğersinin hükmü ise geçersizdir veya öyle olmak zorundadır. Ne var ki anlamadaki problem sadece iki değerli mantıkla düşünmekten ibaret

değil, aynı zamanda lafızcı, parçacı, yüzeysel, atomik, olgulardan kopuk, mezhebi ve ideolojik bakış açılarıyla da yakından ilişkilidir.

Mesela Hibetullah b. Selame, (ö.410/1019) bu mantıklardır ki, “Ayetü’s Seyf/ Kılıç ayeti” denilen, Mekkeli müşriklerin savaşta öldürülmeleriyle alakalı bir ayetle; barış, iyilik yapma, güzel davranma, güzel konuşma, affetme, bağışlama ve aldırmama gibi yaklaşık yüz yirmi dört civarındaki barışla alakalı bir ayet grubunu mensuh sayabilmiştir. Mesela, "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yavaş"(Enfal 8/61) ayeti ile "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin, anne-babaya, yakınlara, yetimlere, düşkünlere iyilik edin. İnsanlarla güzel konuşun, namazı kılın, zekat verin diye söz almıştık"(Bakara 2/83) ayetindeki "insanlarla güzel konuşun" pasajını, “müşrikleri öldürün” ayeti ile bağdaştıramadığı, bir diğer ifade ile bu durumu, çelişmezlik ilkesine ters bulduğu için mensuh saymıştır.⁵² Fakat bu yaklaşımı İbnü’l Cevzî, çok sert ifadelerle eleştirmiştir⁵³.

Konuyu daha iyi açıklayabilmek için neshin terim anlamına en uygun örneklerinden biri olan Enfal suresinin 65. ve 66.ayetlerinin bir analizini yapmak yeterli olacaktır. Bu surenin 65. ayetinde Müslümanlardan sabırlı yirmi kişinin, inkarcılardan iki yüz kişiye galip geleceği, 66. ayetinde ise sabırlı yüz kişinin inkarcılardan iki yüz kişiyi yeneceği ifade edilmektedir. Peş peşe gelen bu iki ayetten birincisinde bire on, ikincisinde ise bire iki oranı yer almaktadır.

Bire on oranı Müslümanlara ağır geldiği içindir ki, Allah, bunu hafifleterek bire iki oranına düşürmüştür. Bu hafifletme, bir kısım ulemanın kafasını karıştırmış, düşmanlarla savaşmak için bu iki ilkedden hangisiyle amel edileceği konusunda bir çıkış yolu aranmasına sebep olmuştur. Onlara göre ortada çelişmezlik ilkesine ters olan bir durum mevcuttur ve bunun da giderilmesi gerekmektedir. Ancak bu ulemanın sahip olduğu iki değerli mantığa göre, üçüncü hal imkansız olduğu için, söz konusu çelişkinin izalesi nasıl olacaktır? sorusunun cevabı aranmıştır. Bulunan çözüm ise bu ayetlerden birinin

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

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

hükümünü baki bırakıp, diğerinin hükmünü yok saymak şeklinde olmuştur. Bunun adına da nesih denilmiştir. Bire on oranını emreden ayet, sıralamada önce geldiği için lafzı baki hükmü mensuh, bire iki oranını emreden ayet ise sonra geldiği için nasih sayılmış ve böylece çelişkili durum da ortadan kaldırılmıştır.⁵⁴ Böylece Aristo mantığına göre sorunlu görülen bu iki ayetin, yine Aristo mantığına göre çözüme kavuşturulduğu var sayılmıştır. Ne var ki, tahfifi nesih olarak anlamak, üstelik bu neshe bir de terim anlamı yüklemek, dil mantığına aykırı bir durumdur. Benzer durum, diğer çelişkili görülen ayetler için de söz konusu olmuştur.

Performans ve savaşıma gücü ile alakalı bu konu, şayet Kur'an bütünlüğü içinde ele alınarak anlaşılmaya çalışılsaydı; ayetler arasında böyle bir çelişkinin olmadığı, bilakis Kur'an'ın duruma ve şartlara göre Müslümanları savaşa teşvik ettiği görülecekti. Nitekim bir yandan Enfal suresinde bire iki veya bire on oranları zikredilirken, diğer yandan Tevbe suresinin 36. ayetinde Müslümanların, her hangi bir orana bakılmaksızın top yekun savaşa katılmaları emredilmekte, yine Tevbe suresinin 122. ayetinde, Müslümanların toptan savaşa katılmamaları, geride dini öğretecek ve insanları eğitecek kimseler bırakmaları emredilmektedir.

“Müşrikler size karşı topyekun savaştıkları gibi, siz de onlara karşı top yekun savaşın”⁵⁵

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

Görüldüğü üzere savaş yapmak için sahip olunacak güçle ilgili olarak Kur'an'da iki ayet değil, dört ayet bulunmaktadır. Bunlardan Enfal suresindeki iki ayeti esas alıp, Tevbe suresindeki diğer iki ayeti dikkate almadan, sadece iki ayete bakarak, aralarında çelişki görmek, “iki değerli” bir mantık anlayışının sonucudur. Zira bu dört ayet, Müslümanlardan, içinde bulunulan durum ve şartlara göre hareket etmeleri gerektiğini, bir başka ifade ile duruma göre

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

⁵⁵ Tevbe, 9/36.

⁵⁶ Tevbe, 9/122.

savaşa bire on veya bire iki oranında bir güçle katılabileceklerini; şartların zorlaması halinde ise top yekun savaşmalarını emretmekte, fakat savaş sonrasında insanlara dinini öğretecek ve onları eğitecek ilim adamlarının ise savaşa katılmamalarını istemektedir.

Düşmana karşı olan askeri gücün bire on, daha sonra hafifletilerek bire iki oranında olması halinde savaşılmasını isteyen ayetler, Bedir savaşının anlatıldığı Enfal Suresinde yer almakta ve Hz. Osman Mushaf'ına göre Medine'de Bakara suresinden sonra nazil olduğu anlaşılmaktadır. Bu Mushaf'a göre Enfal suresinin nüzul sırası 88'dir. Top yekun savaşın emredildiği Tövbe Suresinin nüzul sırası ise 113'dür. Nesihçi bir mantık ile bu konuyu ele alacak olursak, Tevbe Suresinin 36. ayetinin de Enfal suresinin 56. ayetini nesih etmesi gerekirdi. Zira top yekun savaşa katılma oranı ile biri iki oranı da birbiriyle çelişmektedir. Ne var ki savaşa katılma oranları konusunda Enfal suresindeki ayetlerle, Tevbe suresindeki ayetler, Kur'an bütünlüğü içinde ele alınmadığından böyle bir uygulama da söz konusu olmamıştır. Şayet böyle bir yaklaşım olsaydı, durum daha da karmaşık olur ve içinden çıkılmaz bir hal alabilirdi.

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

"Bundan anlaşılır ki bu tahfiş birin ona veya daha ziyadesine galebesi imkanını selb değil, ikiden fazlaya karşı sabır ile harbin vücubunu veya mendubiyetini nasihtir. Binaanaleyh Müslümanlar, iki kattan fazla bir

*düşmana karşı harbi kabul etmemekten dolayı âsim olmazlar. Umumi istitaat meselesinde esas ikiye birdir. Maamañih sonradan da tarihi İslam biñnillah bire on misline veya daha ziyadesine galebesini gösteren nice misallerle meşmundur.*⁵⁷

Seyyid Kutub ise, bu ayetin teşrii bir hüküm ifade etmediğini, müminleri sebata ve ayakta durmaya teşvik ettiğini söyler.⁵⁸ Süleyman Ateş, Ebu Müslim el-İsfehani'nin görüşünden hareketle, birinci ayetin bir emir olmadığını, durum bildirdiğini; zira birinci ayetin sabreden mü'minlerin, ikinci ayet ise onlar kadar sabırlı olmayan mü'minlerin durumu ile ilgili olduğunu ifade eder.⁵⁹ Kâsımî de, Mekki'nin bir görüşü olarak ayette nesih olmadığını, misafirin orucunu açması gibi bir tahfif olduğunu zikreder ve Allah, cariyelerle evlenmenize izin vermek suretiyle sizin yükünüzü hafifletmek istemiştir⁶⁰ ayetini de buna delil getirerek, bu tahfifi bir ruhsat olarak yorumlar⁶¹.

İlk dönemden bize intikal eden ilk tefsir olma özelliğini taşıyan Mukatil b. Süleyman'ın (ö.150/767) tefsirinde ise, bu ayetin neshi ile ilgili her hangi bir bilginin bulunmayışı,⁶² ayrıca kayda değer bir konudur. Zira Mukatil'in tefsirinde böyle bir bilginin yer almaması, hicri 150'den önce nesih anlayışı ile ilgili yaygın bir bilginin bulunmadığını da gösterir. Şayet böyle bir bilgi Mukatil'e ulaşmış olsaydı, kendisinden sonra gelen müfessirler gibi konuya bigane kalmaz, o da bu ayetlerle ilgili bir şeyler söyleme ihtiyacını hissedirdi. Nitekim Abdürrezzak b. Hemmam' (ö. 211 h.)⁶³ ın tefsirinde de bu ayetin neshi ile alakalı bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Sonuç olarak hem ayetlerdeki delaleti kat'i muhtevadan, hem de Hz. Peygamber'in uygulamalarından, söz konusu ayetlerin birbirleriyle çelişmediklerini, her birinin şartlara bağlı uygulamaları olduğunu anlıyoruz. Bir başka ifade ile her ayetin hükmü devam etmekte, ancak ayetlerin uygulanması şartlara bağlı bulunmaktadır. Zira vahiy, zaman ve mekanla sınırlı olmasa (evrensel olsa) da, meydana gelen olaylarda "durumsallığı"

⁵⁷ Elmalı'lı, *Hak Dini*, İstanbul 1936, 3/2431-2432.

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

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

⁶⁰ Nisa, 4/28.

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

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

⁶³ Abdürrezzak b. Hemmam, *Tefsiru'l Kur'an*, Riyad1989, 1/261.

gözetmiştir. Nitekim Müslümanların zengin olmadıkça zekat vermemesi ve hacca gitmemesi, su bulunmadığında teyemmüm etmesi, mukim iken 4 rekat kıldığı namazı iki rekat olarak kılması, misafir ve hasta iken bazı dinî kuralları yerine getirmemesi, kadınların özel hallerde dinî kurallardan muaf tutulması v.s. gibi hususlar ile Mekke'de özellikle iman ve ahlâk kurallarının, Medine'de ise ibadet ve hukuk kurallarının veya ayrıntılarının belli zaman dilimleri içinde indirilen ayetlerle emredilmiş olması, yine bu durumsallığı gösteren örneklerdir. Ayrıca suç işlemedikçe hiç bir zaman Müslümana uygulanamayacak olan cezaî müeyyideleri içeren ayetleri de buna ilave etmeliyiz. Allah'ın varlığına ve ahiret hayatına inanma gibi temel esaslar ve insanın temel kişiliğini oluşturan ahlakî kurallar hariç, diğer konuların uygulanmasında durumsallığın bir yöntem olarak öngörülmesi, aynı zamanda tenzil yönteminin evrenselliği gereğidir.

Bu nedenle savaşı emreden ayetin, barışla ilgili ayetleri nesih etmediğini, zira savaş sırasında savaşla ilgili kuralların, barışta ise, barış ile ilgili kuralların geçerli olduğunu anlıyoruz. Hatta Kur'an'ın ana ilkesinin savaş değil, barış olduğunu; ancak zorunlu hallerde savunma veya zulmü ortadan kaldırma amaçlarına yönelik yapıldığını, "İşkence/zulüm(fitne) ortadan kalkıncaya ve dini tercih Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın"(2/193) ayetinde yer alan fitneyi, her ne kadar Şafii ve Hanbeli alimleri "Küfür" olarak yorumlamışlarsa da; Ebu Hanife ve Mutezile'nin, "zulüm" olarak yorumladığını biliyoruz.

Bu nedenle savaş ve barışı tek olgu sayarak, birine ait kuralları diğerinin kuralları ile çelişiyor diye mensuh saymak, Kur'an'ın ruhuna ve tenzil yöntemine uygun olmayan bir anlayış olduğunu görüyoruz. Şayet "Durumsallık" dikkate alınsaydı, savaşın ayrı bir durum, barışın ayrı bir durum olduğu ve her iki olguya ait kuralların kendi durumlarında ve şartlarında geçerli olabileceği anlaşılırdı. Kur'an, bir taraftan bir insanın öldürülmesini bütün insanlığın öldürülmesi, bir insanı hayata kazandırmayı da bütün insanları hayata kazandırmak olduğunu vurgularken(Maide 5/32), diğer taraftan da kıtalden söz etmektedir. Savaş olgusu yaşanırken katlin olması ise kaçınılmazdır. Lakin barışta suça karşı verilen ceza hariç katil yapılmayacaktır. Savaş özü itibariyle ilanihaye devam eden bir olgu da değildir. Süresi ne kadar uzun olursa olsun savaş, bir gün sona ermek zorundadır. Zira yaşanan gerçeklik, toplum hayatında esas olanın, savaş değil, barış olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın genel muhtevsından anlaşılan da barışın esas, savaşın ise durumsal olduğudur. Bir başka ifade ile barışın azimet, savaşın ise

bir ruhsat olarak ön görüldüğüdür. Dolayısıyla savaşı esas kabul edip, barış ve barış döneminde yapılması gereken işlerle ilgili bütün ayetleri mensuh saymak, Kur'an'ın ruhuna ve amacına ters bir uygulama olmuştur. Bunu sebebi ise, bir kısım ulemanın iki değerli mantık anlayışının etkisinde kalmış olmasıdır.

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

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

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

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

⁶⁴ TDK Türkçe Sözlük, s.1908

⁶⁵ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 171.

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

yönü yoktur. Bizim görevimiz, çağımız insanına Kur'an'ı, anladığı dilden anlatmak ve onun problemlerine Kur'an'dan çözümler üretebilmektir. Böyle yapılmadığı takdirde insanlar, Kur'an'dan uzaklaşmakta ve Kur'ansız bir hayatı tercih etmektedir. Bu nedenle, “*Çağdaş Müslümanın görevi de gelenekçi, seküler ve oryantalist çevrelerin muhalefetine rağmen, Kur'an'ı tarihin içinde okumakla birlikte, onun mesajını bugüne taşımak ve Kur'an'ı yeniden tarihe sokma sevdası.*”⁶⁷ olmalıdır.

Bu anlayışa göre, Kur'an'ın bir normu ve bu normlardan bazılarında ait formu mevcuttur. Özellikle sosyal ve hukukî nitelikli normlara ait formelliğin, Kur'an'ın indirildiği kültürel ve sosyal ortamı ve şartları yansıtmaması, bu formelliğin tarihin bir dönemine ait olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur'an'ın normu evrensel bir niteliğe sahip olsa da, formu tarihseldir ve formelliğin değişebileceğini gösterir. Çağımızda İslam'a ve onun sosyal ve hukuksal alanda öngördüğü formelliğe karşı gösterilen tepkileri ve tenkitleri geçersiz kalmak için İslam'ın sevimli yönünü ortaya koymayı amaçlayan bu yorum tarzı; çağdaş sosyal ve hukuk anlayışı ile İslam'ı, tarihsel bir nitelik taşıyan formlarda değil, evrensel bir niteliğe sahip olan Kur'an normlarında uzlaştırmayı amaçlamaktadır. Bu anlayışa karşı bazı İslam yorumcularının tepkisi elbette şiddetli olmuş ve bunlara göre Kur'an'a ait formların tarihsel olarak ileri sürülmesi, tahammül sınırlarını zorlayan bir hareket olarak algılanmıştır.

Fakat bu tepkinin zihinsel ve bilgisel olmaktan daha çok duygusal olduğu görülmektedir. Zira Kur'an'ın bazı ayetlerini diğer ayetine nesh ettirme ile, Kur'an'ın bazı ayetlerini tarihsel sayarak belli döneme ait kılma arasında isimlendirme, yöntem ve yaklaşım tarzı olarak fark olsa da, sonuç açısından bir fark yoktur. Zira sebepleri, argümanları ve yöntemleri farklı olsa da, bir ayeti tarihsel kılma ile mensuh sayma arasındaki fark, sadece bir isimlendirmeden ibarettir. Özde ve sonuçta bir farklılık yoktur. Her iki görüşte de, bazı Kur'an ayetleri neticede devre dışı bırakılmaktadır. Her iki anlayıştaki temel mantık ise, çelişkiye dayanmaktadır. Nesihci anlayış, ayetler veya ayetlerle rivayetler arasında var saydığı çelişkiyi; tarihselci anlayış ise, Kur'an'la sosyal hayat veya çağdaş bazı değerler ve hukuki kurallar arasında var saydığı çelişkiyi gidermek için böyle bir anlama yöntemini uygulamışlardır. Kur'an'da yer alan bir ayetin hükmünü, şu veya bu sebeple yok sayma yerine, Hz. Ömer'in Irak arazisi ile

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

ilgili uygulamasında olduğu gibi yaşanan olay ve olgulara, Kur'an bütünlüğü içinde çözüm arama, Kur'an'ın ruhuna daha uygun bir yaklaşım tarzı olacaktır

Sonuç

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

Bu mantığın temel sorunu, cansız maddeleri anlayıp açıklamaya, bilim yapmaya yarayan bir mantık olmasına rağmen dini ilimlerde düşünceyi kategorize ettiği, analitik düşünceye imkan vermediği için yetersiz kalmış olması yönüyledir. Bu nedenle bu mantığının temelini oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü ihtimalin yokluğu ilkeleri, sosyal bilimlerde, özellikle de Kur'an'ı anlama ve açıklamada kullanıldığında, eksik ve yanlış anlamlara sebep olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Özellikle Çelişmezlik ilkesiyle, "Bir şey ya vardır, ya yoktur, ortası yoktur", şeklindeki üçüncü ihtimalin yokluğu

ilkesinin Kur'an'ı anlamada kullanılması, sorunun ana kaynağını oluşturmaktadır. Nitekim Cebriye ve Mutezile gibi itikâdi mezheplere ait bir çok görüşün, Fıkıhta ve Tefsirdeki nesih ve tarihselci anlayışların temelinde yatan iki değerli Aristo mantığıdır.

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

Kaynakça

- Akarsu Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul,1994.
- Akarsu Bedia, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1955.
- Alatlı Alev, *Aklın Yolu Bir Değildir*, Ankara, 2009, s. 58.
- Alpyağıl Recep, "Özel Bir Dilin Olabilirliği Sorunu ve Kur'an'a Anlam Vermeye Çalışmak", *Tezkire*, Yıl 11, sayı 27-28, 2002.
- Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul,1989.
- Aydın Ömer, "Kelam Mantık İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 2003, İstanbul.
- Baltacıoğlu İsmail Hakkı, "Kuran Felsefesi Üzerine İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1953.
- Bekiroğlu Harun, "Mantığın Bir Tefsir yöntemi Olarak Kullanılması", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, C. 14, Sayı: 27.
- Bingöl Abdulkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993.
- Cevizci Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000.
- Düzgün Şaban Ali, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri", 2. *Kuran Sempozyumu*, Ankara, 4-5 Kasım, 1995, s. 317.
- Ebu'l Ferec İbnu'l Cevzî, *Nevasihü'l Kur'an*, Beyrut, 1985.
- ed-Dihlevî Şah Veliiyullah, *el-Fevzu'l Kebir*, Beyrut,1987.

- el-Elmai Awad, *Kur'an'da Tartışma Metodları*, (Çev. Ercan Elbinsoy), İstanbul 1984.
- el-Endelüsi İbn Atiye, *el-Muharreru'l Veciz*, Kahire,1388.
- el-Kasımî Cemaleddin, *Mehasinu't-Te'vil*, Beyrut,1987.
- el-Maverdi Ebu'l Hasen Ali b.Muhammed, *en-Nüket ve'l Uyûn (Tefsiru'l Maverdi)*, Beyrut, 1992.
- Emiroğlu İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.
- ez-Zerkeşi Bedrettin, *el-Burhan, fi Ulumi'l Kur'an*, Tarihsiz.
- Güllüce Veysel, "Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?" *EKEV Dergisi*, Yıl. 10 Sayı 26, Kış 2006.
- Gündüzöz Soner, "Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Ögeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 2.
- Hançerlioğlu Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Hasan Ahmet, *Nesh Teorisi*, (Çev. Mehmet Paçacı), İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, cilt,1, Sayı 2, Ocak 1987.
- Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul 1952.
- İbn Arabî Ebu Bekr, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut Tarihsiz.
- İbn Hazm, *İhkam fi Usuli'l Ahkam*, Beyrut, 1985.
- İbn Teymiyye, *er-Reddiyye ale'l-Mantıkiyyin*, Nakzu'l-Mantık Kahire, 1951.
- İkbal Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), İstanbul, 1984.
- İltaş Davut, *Usulcülerin Nesih Anlayışı ve Çağdaş Tefsircilerin Yanılgıları*, Kayseri, 2014.
- Karaaslan M. Abdülmecit, Bilimlerde Bir Metodoloji Denemesi Üçlü Düşünce Yöntemi/Trioloji, *JOMELIPS*, Cilt 1, Sayı 1, Yaz 2016.
- Karagöz Mustafa, "Şuara Suresi153 v3185. Ayetlerdeki Müsehharin Kelimesinin Tefsirinde Görülen Anlam Farklılaşması" *Marife*, Yıl: 11, Sayı: 1, (Bahar, 2011) s. 76.
- Karagöz Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara 2015.
- Kasımî, *Mehasinu't Te'vil*, Beyrut, 1987,8/94.
- Kazancı F. Asiye Şenat, "İki Değerli Aristo Mantığının Kur'an Yorumunu Daraltıcı Etkileri Üzerine", *Uluslararası Dini Felsefi Metinler Sempozyumu*, İÜ İlahiyat Fakültesi, 20-21 Ekim 2011, İstanbul.
- Kırca Celal, "Musa Carullah'a Göre Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Mantık Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1999/2, cilt: II, sayı: 22, 23, 24.
- Kotan Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul, 2001.

Kutub Seyyid, *Fizilali'l Kur'an*, Beyrut, Tarihsiz.

Murad Said, "Neşşar" *DİA*, İstanbul 2007.

Öner Necati, *Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967.

Özek Ali, "Kur'ân Tercümelelerinin Yeterliliği Problemi", *Kur'an'ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu*, 5 Kasım, 2010, Kayseri, Basılmamış Tebliğ.

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

Öztürk Mustafa, 'Cihat Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları' Başlıklı Tebliğ Müzakeresi" İslam Geleneğinde ve Günümüzde Cihad, *KURAMER*, İstanbul, 2016.

Seber Abdulkerim, "Mantık İlminin Kur'ân'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü," *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2012, Sayı: 27.

Selame Hibetullah b.; *en-Nasih ve'l Mensuh*, Mısır 1967.

Sinanoğlu Abdülhamit; *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara, 2005.

Süyûtî, *Şavnü'l-Mantık ve'l-Kelâm* (Nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire 1970.

Taberi, *Camiu'l- Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Mısır, 1968.

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

Türkeri, Mehmet, Dini Anlamada Kuranın (Etik) Referans Çerçevesi, ", Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi, Günümüzde Dinin Anlaşılması Problemi Sempozyumu, (yayınlanmamış tebliğ) Adana, 1-2 mayıs 2008

Uludağ Süleyman, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslami Araştırmalar*, Sayı 4. Nisan 1987.

Yavuz Yusuf Şevki, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983.

Yazır Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1935.

Zeyd Mustafa, *en-Nesh fi'l Kur'an'il Kerim*, el-Menkure, 1987.