islâmiyât III (2000), sayı 1, s. 71-94

Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi

MUSTAFA ÖZTÜRK
ARAŞ.GÖR., 19 MAYIS Ü. SOS. BİL. ENST.

Giriş

Kur'an, İslam düşüncesindeki zorunlu merkezî konumundan ötürü nüzûl döneminden bu yana sayısız anlama ve yorumlama faaliyetine mevzu teşkil etmiş ve bu cümleden olmak üzere bazen nesnel anlamı aramak, çoğu zaman da öznel olanı onaylatmak amacına matuf olarak her dönemde yeniden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Nitekim, farklı amaçlara yönelik bütün bu anlama ve yorumlama çabalarının sonunda ortaya devasa bir tefsir külliyatı çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında, günümüz Müslümanlarının çok zengin bir tefsir mirasına sahip oldukları kuşkusuzdur. Ancak, bu insanların Kur'an'ı anlama, yorumlama ve onun mesajını, içinde bulundukları verili duruma taşımaları keyfiyeti söz konusu olduğunda, eldeki mirasın, sahip olduğu kütlesel hacimle doğru orantılı bir fayda temin ettiğini söylemek oldukça zordur.

Kanaatimizce, tefsirden çok, geçmiş asırlara ait kültür ve bilimler tarihini muhtevi olan bu külliyattaki hacim-fayda oransızlığının 'neden' ve 'niçin'lerinin, evvelemirde klasik dönem tefsir çalışmalarında takip edilen yöntemde aranması gerekmektedir. Zira, sözü edilen çalışmalar incelediğinde, bunların hemen bütününde Kur'an'ın, salt bir metin olarak değerlendirildiği ve bu metnin atomistik (parçacı) bir çözümleme yöntemiyle açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bir anlama/yorumlama yönteminden çok, tablet çözümleme yöntemini anımsatan bu atomistik yaklaşımda esas olan, cümlelere yüklenen anlamların Kur'ani öğretinin değersel bütünündeki yerinin belirlenmesi değil, dilin verileri çerçevesinde ayetleri cümlelere, cümleciklere ve kelimelere bölmek suretiyle Kur'an metninin parça parça çözümlenmesidir.[1]

Yorumlamanın esas amacı metin çözümlemesine eşitlenince, tabiatıyla yöntemsel araçların da bu amaca uygun olarak seçilmesi zorunluluğu hasıl olmuş

[1] Bu konuda daha geniş değerlendirme için bkz. Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkh) Usûlüne Dâir", *İslâmî Araştırmalar* VIII (1995), 2, s. 85-86.

ve bu zorunlu keyfiyetten ötürü, tefsire yönelik faaliyetlerde büyük ölçüde linguistik ve bugünkü bilinen anlamıyla fıkıh usûlüne ait metin çözümleme araçları kullanılmıştır. Nitekim, Kâfiyeci (ö. 879/1474) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505), müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında saydıkları on beş ilimden dokuz tanesinin (lügat, iştikak, sarf, nahiv, me'ânî, beyan, bedî, kıraat ve usûl-i fıkh) doğrudan veya dolaylı biçimde dille alakalı olması,[2] klasik dönem tefsir anlayışındaki egemen karakteristiği resmetmesi bakımından oldukça önemlidir.

Kur'an'ı tarihten bağımsız, olmuş bitmiş bir metin olarak telakki eden bu yorumlama geleneğinde, temelde dilbilim ve fıkıh usûlüne ait verilerin esas alınmış olmasından hareketle, tefsir disiplininde Kur'an'ı bir bütün olarak anlama ve yorumlamaya yönelik yetkin bir metodoloji geliştirilemediğini ya da anılan yanlış telakkiden ötürü buna ihtiyaç duyulmadığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim, Musa Carullah'ın, Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfaḳât*'ına yazdığı önsözdeki şu ifadeleri de bu gerçeği dile getirmektedir:

> Müfessirler, Kur'an ayetlerini tefsir ederken genelde bir metod takip ederek hem tefsirlerini hem de istidlallerini usûl kitaplarında ortaya konulmuş esaslar üzerine temellendirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in manalarını dil kuralları ve rivayet gibi iki muhkem çerçeve ile tahdit ederek, fikir ve akılla bulunabilecek manaları tamamen ihmal etmişlerdir. İnsanlık hayatında kanun (hukuk) olacak şer'î hükümlere delalet eden ayetleri tefsirde yalnızca umum-husus, ibare, işaret, muhkemlik, mücmellik gibi nazım türlerine önem verip, o hükümlerin insan hayatındaki önemine, tesirine o kadar itina göstermemişlerdir. İşte bu durum, İslam Şeriat'ının donmasının, yani gelişme kaydedemeyip yerinde saymasının en güçlü sebebi olmuştur.[3]

Bu bağlamda, *'ulûmu'l-ḳur'ân* ya da *uṣûlu't-tefsîr* başlığı altında geliştirilen disiplinlerin pekala bir anlama ve yorumlama metodolojisi olduğu iddia edilebilir. Ancak biz böyle bir iddianın pratikte çok fazla bir değer taşıdığı kanısında değiliz. Zira, ilgilendikleri metnin Kur'an metni olması dışında kendilerini Kur'an ilmi olarak nitelemeyi haklı kılacak hiçbir sebep bulunmayan bu uğraş alanlarının tek tek incelenmesi halinde, bunların hemen bütününün, aslında ya dilbilimin ya da edebî incelemenin konusu olduğu anlaşılacaktır.[4] Öte yandan, *'ulûmu'l-ḳur'ân* kapsamında yer almalarına rağmen, anlama metodolojisiyle yakından uzaktan hiçbir ilişkisi bulunmayan *ḫalḳu'l-ḳur'ân, feḍâ'ilu'l-ḳur'ân, ḫavâṣṣu'l-ḳur'ân* gibi bahislerin, hangi gerekçelerle 'Kur'an ilimleri' kategorisine dahil edildikleri de ayrı bir tartışma konusudur.

[1] Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân Kâfiyeci, *et-Teysîr fî ḳavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*, tahk. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dımeşk-Riyâd 1990; s. 145-146; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Beyrut t.y., II. 231.

[3] Musa Cârullah Bigiyef, "*el-Muvâfaḳât* Neşrine Ait Bir-İki Söz", (Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, I. xxi).

[4] Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında 'ulûmu'l-ḳur'ân'ı Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar* VII (1994), 3-4, s. 248; ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-naṣṣ dirâse fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kuttâb, Mısır 1993, s. 20 vd.

Yukarıda anılan sebepten ya da sebeplerden ötürü, tefsir ilminde ortaya çıkan bu metodoloji boşluğunu –ki aynı durum hadis için de geçerlidir– doldurma görevi, İslami ilimler içinde, İslam filozoflarının 'burhan'ı ile mutasavvıfların 'irfan'ı esas alan metodları bir yana, müstakil bir anlama yöntemi geliştiren usûl-i fıkha tevdi edilmiştir. Usûl-i fıkh, dört ayrı ilmin (dil, mantık, kelam, fıkıh) esas ve prensiplerini cemeden, gerek bilgi felsefesi bakımından, gerekse anlama ve yorumlama yöntemi bakımından kendi içinde bütünlük arzeden bir disiplindir.[5] Ne var ki, bu disiplinin Kur'an'daki ve genel olarak İslam'daki temel ilkelerin belirlenmesi ve bunların bir bütünlük içerisinde ele alınıp değerlendirilmesini temin edecek yeterli imkanlara sahip olduğunu söylemek güçtür. Çünkü, burada kullanılan istinbat metodu, dinî metinlerin tamamını anlamak için değil, sadece hukuki içerik taşıyan metinlerden kanun yorumlama tarzında şer'î/amelî hükümler çıkarmaya yöneliktir. Diğer taraftan, usûl-i fıkıhta dinî metinler birer normatif hukuk kodu olarak algılanmakta; dolayısıyla, din ve dinî nasslar için anlama yöntemi belirlemek yerine, anlama yöntemine göre din ve dinî nasslar tanımlanmaktadır.[6]

Kanaatimizce, tüm usûl-i fıkh versiyonlarında ortak ve egemen olan bu normatif ve indirgemeci anlama yönteminin karşısında, XIV. yüzyıl Endülüs'ünde yetişen Maliki hukukçusu Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö.709/1388),[7] ortaya koymuş olduğu metodolojiyle birlikte farklı bir anlayışı temsil etmektedir. Değeri henüz bu yüzyılın başlarında farkedilen[8] ve gün geçtikçe popülaritesi artan Şâtıbî, Kur'an ve Hadis nasslarını birer kanun metni gibi telakki eden ve bu yüzden faaliyet alanını şer'î/amelî hükümlerin istinbatıyla sınırlandıran klasik metodolojinin, yaşam pratiğindeki sosyal değişimlerin meydan okuyuşuna karşı tüm imkanlarını kullandığını düşünerek, makâsıd ve maslahat kuramı üzerine temellendirdiği alternatif bir anlama (fıkh) metodolojisi ortaya koymuştur.[9] Şâtıbî'nin *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a* (*'Unvânu't-ta'rîf fî esrâri't-teklîf)* adlı eserinde sistematize ettiği bu metodoloji, salt bir hukuk metodolojisi olmanın ötesin-

[5] Mehmet Görmez, "Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar", *İslâmî Araştırmalar* X (1997), 1-2-3, s. 32.

[6] Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 144-145; a. mlf., a.g.m., s. 32-33.

[7] Tam adı İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnatî olan Ebû İshâk eş-Şâtıbî, Endülüslü ve Maliki mezhebine mensup bir alimdir. Şâtıbî, Nasrî krallığının başkenti Gırnata'da büyümüş ve bütün tahsilini orada tamamlamıştır. Şâtıbî'nin gençliği, Gırnata'nın en parlak dönemi olan Sultan V. Muhammed el-Gânî Billâh dönemine rastlar. Tahsil hayatına ilişkin detaylı bir bilgi bulunmamakla birlikte, Ebû Abdillâh el-Elbirî (ö. 754/1353), Ebû'l-Kâsım es-Sebtî (ö. 760/1358), Ebû Sa'îd b. Lubb (ö. 754/1353) gibi alimlerden dersler aldığı kaydedilen Şâtıbî, 8 Şabân 790/1388 Salı günü vefat etmiştir. Şâtıbî'nin bilinen eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a* (Bu eserin özgün adı, *'Unvânu't-ta'rîf fî esrâri't-teklîf*'dir), *Kitâbu'l-i'tişâm*, *Kitâbu'l-mecâlis*, *el-İfâdât ve'l-inşâdât* ve *Kitâbu uṣûli'n-naḥv*. Şâtıbî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Halid Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul 1997, s. 98 vd.

[8] Bkz. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 171-172.

[9] Bkz. Mes'ûd, *age.*, s. 279.

de, genel manada bir anlama (fıkh) metodolojisi olmaya daha elverişli bir nitelik arzetmekte ve özellikle Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılmasına yönelik ciddi teklifler sunmaktadır.[10]

Bu çalışma, Şâtıbî'nin, geliştirmiş olduğu metodolojideki Kur'an'ı anlamaya yönelik önceliklerini çözümlemeyi hedeflemektedir.

A. Kur'an'ın Arapça, Şeriat'ın Ümmi Oluşu ya da Evrensel Anlaşılabilirlik İlkesi

Şâtıbî, Şeriat'ın vazedilmesinin, onun anlaşılması amacına matuf olduğunu izah sadedinde açtığı başlık altında, ilk olarak, Kur'an'ın tümüyle Arapça olarak indirildiğini; dolayısıyla İslam Şeriat'ının[11] Arapça olduğunu ve onu başka dille anlama imkanının bulunmadığını belirtir.[12] Bu bağlamda, Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini ifade eden ayetleri[13] zikreden Şâtıbî; Kur'an'ın Arapça oluşunun onda yabancı kelime bulunup bulunmadığı tartışmasıyla ilgisinin bulunmadığını; dahası, bu tartışmanın usûl-i fıkıhtan öte kelami nitelikli olduğunu ifade eder. Ona göre Kur'an'ın Arapça bir kitap olmasına ilişkin vurgu, doğrudan 'anlama', yani genel çerçevede Şeriat'ın anlaşılabilirliğiyle ilgilidir.[14]

Kur'an'ın anlaşılabilirliği noktasında Şâtıbî, Arap dili ekseninde bir delalet teorisi geliştirmiştir. Bu teoriye göre dilin manaya delaleti iki şekilde olmaktadır:

1. Asli delalet: Bu, mutlak anlamdaki lafız ve ibarelerin mutlak manalara delalet etmesidir. Bu delalet şekli salt bir dile özgü olmayıp, tüm dillerde ortaktır. Sözgelimi, herhangi bir insanın ayağa kalkma fiilini, farklı dilleri konuşan herkesin çok rahat bir şekilde kendi diliyle ifade edebilmesi, dildeki asli delalete bir örnektir.

2. Tâbi Delalet: Bu sadece Arap diline ait bir özelliktir. Bu delalet şeklinde, herhangi bir haber; haber verene, haber verilene, haberin konusuna, haber verme işine, hal karinesine, kısa ve uzun anlatma (îcâz ve itnâb) gibi üslûp özelliklerine göre farklılık arzeder. Mesela, Zeyd'in ayağa kalktığı bildirilmek istendiğinde vurgu yapılmak istenen onun ayağa kalkması ise *ḳâme Zeydun* de-

[10] Nitekim, müfessir Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1332/1914), *Meḥâsinu't-te'vîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde ortaya koyduğu tefsir usûlünü tamamen Şâtıbî'nin *el-Muvâfaḳât*'taki anlama metodolojisi üzerine temellendirmiştir. Bkz. Cemâleddîn Muhammed Kâsımî, *Meḥâsinu't-te'vîl*, Mısır 1957, I. ciltteki mukaddime bölümünün muhtelif bahisleri. Bu tefsirin giriş bölümü *Tefsir İlminin Temel Meseleleri* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir. (Çev. Sezai Özel, İz Yay., İstanbul 1990).

[11] M. Hâlid Mes'ûd, Şâtıbî'nin, eserinde kullandığı terimlerin çoğunu tanımladığını, ancak Şeriat'ın tanımını yapmadığını, fakat 'Şeriat' kavramını, vahiy ya da Kur'an'la eşanlamlı kullandığını söylemektedir. Bkz. Mes'ûd, *age.*, s. 181-182. Nitekim, Şâtıbî'nin makâsıd konusuna tahsis ettiği II. cildin ikinci nevinde yer alan meselelerin ilkine "Bu mübarek Şeriat Arapça'dır ve onu başka dillerle anlamanın imkanı yoktur." cümlesiyle başlamış olması, Mes'ûd'un bu tesbitini doğrulamaktadır.

[12] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a*, şerh. Abdullâh Draz, Beyrut 1997, II. 375; (Tercümesi Mehmet Erdoğan, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, İstanbul 1990, II. 65-66.

[13] 12. Yûsuf, 2; 26. Şu'arâ', 195; 16. Nahl, 44; 41. Fussilet, 44.

[14] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 276.

nilir; şayet vurgu Zeyd'in kendisine ise, bu durumda *inne Zeyden ḳâme* denilir. Eğer bir soruya cevap maksadıyla söylenecek olursa *vallâhi Zeydun ḳâme*; Zeyd'in kalkmasını bekleyene *Zeydun ḳad ḳâme* veya *ḳad ḳâme Zeydun*; Zeyd'in kalkmasını inkar durumunda olan biri için de *innemâ ḳâme Zeydun* denilir. Ancak, söylenen söze çeşitli anlamlar katan bu yan unsurlar, ifadede anlatılmak istenen maksadın kendisi değil, yalnızca onu tamamlayıcı ya da bütünleyici nitelikli unsurlardır. Nitekim, Kur'an'da aynı konuyla ilgili muhtelif fragmanlarda farklı üslûp ve anlatım şekillerinin kullanılmış olması da, Arapça'ya özgü bu unsurların göz önünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır.[15]

Şâtıbî'nin delalet teorisine göre, asli delalet unsurlarının hükümlere delaletinin sıhhati konusunda herhangi bir problem yoktur. Problem, tâbi delalet unsurlarının işaret ettikleri manalar ve bu manaların ortaya koyduğu hükümlerde ortaya çıkmaktadır. Ancak bunlar, tümüyle göz ardı edilecek delalet unsurları olmamakla birlikte; asıl olan, sözün kendisi için vazedildiği hakiki mananın ifadesi olan asli delalettir.[16] Bu itibarla, dinî metinlere anlam verilirken, evrensel anlaşılabilirlik ilkesinin tahakkuku için asli delaletin tâbi delaletten mukaddem kılınması icap etmektedir.

Şâtıbî her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsa da, ortaya koyduğu bu delalet teorisini izah ediş biçimiyle, onun, maslahata dayalı Şeriat yorumlamasına karşı çıkan Zahirilik ve Ehl-i Hadis'e karşı bir argüman oluşturduğu söylenebilir. Zira gerek Zahiriler ve gerekse Ehl-i Hadis, metnin manasından çok lafzına önem vermişlerdir. Buna karşılık Şâtıbî, mananın lafızdan daha önemli olduğunu ileri sürmüştür. Böylece o, Şeriat'ın maslahata dayalı yorumlanmasının, onun gayelerinin tahakkukuna hizmet ettiği sonucuna varmıştır.[17]

Öte yandan, Şâtıbî, tâbi delalet unsurlarından hareketle Kur'an'ın başka dillere tercümesinin imkanını sorgulamakta, asli delalet çerçevesinde bunun mümkün olduğunu, ancak Arapça'ya özgü tâbi delalet unsurlarının tam anlamıyla tercümeye yansıtılmasının imkan dahilinde bulunmadığını; zira bunun gerçekleşebilmesi için tercüme yapılacak dilin her iki delalet açısından Arapça ile birebir örtüşmesinin gerektiğini söylemektedir.[18]

Şâtıbî, İslam'ın evrensel anlaşılabilirliği bağlamında, vahyin ilk muhataplarının ümmi olmaları hasebiyle Şeriat'ın da ümmi olduğunu ifade etmektedir. A. Draz, Şâtıbî'nin bu ifadesine düştüğü notta, burada sözü edilen ümmiliğin, Şeriat'ın genel felsefesinin kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması ve gereklerinin yaşanabilmesi için belli bir tahsil ve ihtisasın gerekmediği anlamında olduğunu ifade etmektedir.[19] Nitekim Şâtıbî de ilahi teklifin kavranabilmesi konusunda belli seviyede bilgi birikimi ya da eğitimin gerekmesi halinde, bunun,

[15] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 377-378; terc. II. 63-64.
[16] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 403; terc. II. 93.
[17] Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 214.
[18] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 378; terc. II. 64.
[19] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 379, Draz'ın 1 nolu nipnotu; bkz. terc. II. 65.

vahyin ümmi olan ilk muhatapları için teklif-i mâ lâ yutâk anlamına geleceğini ve bundan dolayı haklı olarak mazeret beyan edeceklerini, ancak vakıada hiç de böyle olmadığını, bilakis vahyin onların anladıkları dilde ve anlayabilecekleri bir hitap düzeyinde indiğini söylemektedir.[20] Nitekim, Şeriat'taki ümmiliğin bir gereği olarak, namaz vakitleri astronomi ile ilgili verilere dayalı bir zamanlama cetveline değil de, herkesçe gözlenebilen güneşin doğuş ve batışı gibi duyusal olaylara bağlanmıştır.[21] Şu halde, ilahi hitaba muhatap olan bir insanın, kendisine yönelik dinî yükümlülükleri anlayabilmesi için sağduyu ile vasat bir genel kültürün yeterli olduğunu söylemek pekala mümkündür.

Şeriat'ın ümmiliği ilkesinden hareketle Şâtıbî, aradıkları her şeyi Kur'an'da bulduklarını ya da bulacaklarını iddia eden nesnel anlam düşmanlarına karşı sert bir eleştiri yöneltmektedir. O, *'ulûmu'l-ḳur'ân* alt başlığı altında bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Pek çok insan, Kur'an'a yönelik yaklaşımlarında haddi aşmış ve tabiat bilimleri, matematik, mantık, ilm-i hurûf vb. gibi akla gelebilecek tüm ilimleri Kur'an'a maletmiştir. Daha önce zikredilen (Şeriat'ın ve ilk muhataplarının ümmiliği) prensibi nazarı itibara alındığında bu yaklaşımın sağlıklı olmadığı anlaşılacaktır. Kaldı ki, sahabe, tâbiîn ve onları takip eden nesillerden oluşan selef alimleri, Kuran'ı ve Kur'an'daki ilimlerin inceliklerini en iyi bilen insanlardı. Halbuki onlardan hiçbirinin bu tür bir iddiası bize intikal etmemiştir. Eğer onlar bu tür iddialarda bulunmuş olsalardı, bir şekilde bize intikal ederdi. Şu halde onların, "Kur'an'da her şeyin bilgisi mevcuttur." gibi bir iddiada bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Kuşkusuz Kur'an birtakım ilimler içermektedir; ancak bunlar (nüzûl dönemi) Araplarının bildikleri ilimlerdir (...) Bu iddianın sahipleri, muhtemelen, "Biz sana her şeyi açıklayıcı Kitab'ı indirdik." (16. Nahl, 89); "Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (6. En'âm, 38) mealindeki ayetleri delil olarak kullanmaktadırlar. Halbuki bu ayetlerden maksat, müfessirlere göre, yükümlülük ve Allah'a karşı kulluğu yerine getirmede gerekli olan hususlardır. Burada sözü edilen 'Kitap' ise Levh-i Mahfuz'dur.[22]

Şâtıbî'nin buradaki eleştirisinin, mutasavvıflar ve diğer bâtıni yorum taraftarları ile sınırlı kalmayıp, günümüzde hayli popüler olan bilimsel tefsir anlayışının mümessilleri içinde geçerlé olduğunda hiç kuşku yoktur.[23] Zira anılan ayet-

[20] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 381; terc. II. 65 vd.

[21] Bkz. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 218.

[22] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 379-380 (Bazı tasarruflarla birlikte); terc. II. 77-78.

[23] Bu tür bir anlayışın, Maliki hukukçusu İbnû'l- Arabî (ö. 543/1148) tarafından dahi dile getirilmiş olması gerçekten düşündürücüdür. *Kânûnu't-te'vîl* adlı eserinde onun şöyle söylediği nakledilmiştir: "Kur'an'daki ilimlerin sayısı, yetmiş yedi bin dört yüz ellidir. Kur'an'ın kelimelerine eşit olan bu sayı dörtle çarpılır. Zira Kur'an'daki her kelimenin bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır. Bu sayıya terkiplerdeki bağlaç edatları dahil değildir. Hasılı, Kur'an'daki ilimler sayılamayacak kadar çoktur; bunların gerçek sayısını ancak Allah bilir". Bkz. Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 163. Bu ibarede zikri geçen sayının, *el-İtḳân* tercümesindeki karşılığı oldukça ilginçtir. Zira sözü edilen tercümede bu sayı "Kur'an'daki ilimler elli, dört yüz, yedi bin ve yetmiş bin ilimdir." şeklinde çevrilmiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi)*, çev. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987, II. 332.

ler, özellikle mutasavvıflar tarafından, işarî tefsir yönteminin Kur'ani dayanakları arasında takdim edilmektedir. Onlar bu dayanaktan hareketle, zahir-bâtın mana ayırımı üzerine inşa ettikleri tefsir yöntemi çerçevesinde, iç dünyalarından sudur eden her anlam ve yorumu, mezkur ayetteki "her şey" lafzının kapsamına sokmaktadırlar. Çünkü bu anlayışa göre, "Kur'an Allah kelamıdır. Dolayısıyla Allah için sonluluk söz konusu olmadığına göre, O'nun kelamının manası için de sonluluk söz konusu değildir. İnsanlar, bu sonsuz manaları, ancak Allah'ın, veli kullarının kalplerine açtığı enginlik ölçüsünde keşfedebilirler."[24]

Öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet ettiği hususunda en ufak bir kuşku bulunmayan bu yaklaşımın temel argümanını oluşturan zahir-bâtın ayırımı konusuna ilişkin özel bir bölüm açan Şâtıbî, Kur'an'ın zahirinin, Arap dilinin imkanları çerçevesinde dil düzeyinde bir anlamaya karşılık geldiğini; bâtının ise, serdedilen kelamda Allah'ın muradının anlaşılması olduğunu ileri sürer. Bunun dışında bir zahir-bâtın tanımlaması yapacak olan kişinin, tefsirde yeni bir yöntem ortaya koyduğunu; dolayısıyla, yaptığı bu tanımlamayı mutlak surette sağlam bir delille temellendirmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca o, bâtın mananın Arap dilinin verilerine uygun olması ve bu manayı destekleyecek haricî bir delil (nass) bulunması şartını da koşar.[25] Bu çerçevede verdiği misallerde sufi müfessirlerin bazı yorumlarının zorlama yoluyla da olsa Kur'ani bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin imkanına işaret eden Şâtıbî, buna karşın, 20. Tâhâ, 12. ayetindeki *fe'ḫla' na'leyk* (ayakkabılarını çıkar) ifadesinde yer alan *na'leyn* yani "iki ayakkabı" lafzının "iki âlem/dünya" şeklinde izah edilmesini, kabul edilemez bir keyfî yorum olarak değerlendirir. Zira ona göre bu ve benzeri izahlar, Kur'an'ın ilk muhatapları olan ve onu en iyi anlayıp yorumlayan selefin (vahyin ilk muhataplarının) anlayışına aykırı izahlardır.[26]

Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olan alet ilimleri kategorisine Arap diline ait ilimler, kıraat, nâsih-mensûh ve usûl-i fıkhı dahil eden Şâtıbî, Râzî'nin "Onlar, üstlerindeki göğü nasıl yapmışız, süslemişiz, hiç bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak yoktur."[27] ayetinin anlaşılması için astronomi bilmenin gerekli olduğunu söylemesini; keza İbn Rüşd'ün Kur'an'ı anlamada felsefenin lüzumundan bahsetmesini 'lüzumsuzluk' olarak addetmektedir.[28] Kısacası o, kuyumculuktan dalgıçlığa varıncaya kadar akla gelebilecek tüm meslek gruplarının Kur'ani referanslarını gösterme çabasında olan bilimsel tefsir anlayışının tüm temsilcileri[29] başta ol-

[24] Bu konuda bkz. Ebû Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Luma'*, tahk. Abdulhalim Mahmûd-Tâhâ Abdulbâkî Surûr, Mısır 1960, s. 106-107.

[25] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 357; terc. III. 381.

[26] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 346 vd.; terc. III. 368 vd.

[27] 50. Kâf, 6.

[28] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 339; terc. III. 361.

[29] Bkz. Suyûtî, *el-İtḳân*; s. 160 vd. Bilimsel tefsir anlayışının günümüzdeki temsilcilerinden biri olan Celal Kırca'nın söz konusu tefsir anlayışını savunma sadedinde dile getirdiği şu ifadeler oldukça ilginçtir: "Her yapılan iş gibi, bu yönelişin (bilimsel tefsir yönelişinin) de hatalı yanları ve yorumları olacaktır. Zira trafiğe çıkan her araç sürücüsünün, potansiyel olarak hata yapma ihtima-

mak üzere, Kur'an'ı içinde süt bulunan bir kaba benzeterek her çalkaladıklarında ondan yağ çıkaracaklarını iddia eden[30] tüm nesnel anlam düşmanlarına karşı çıkmaktadır. Hiç şüphesiz, onun bu karşı çıkışının ardındaki en güçlü saik, tefsir adına ortaya konulan bu tür yaklaşımların, Kur'an'ın muhataplarına iletmek istediği temel mesaj ve öğretilerin perdelenmesine ve anlamın öznelleştirilmesine yol açacağı endişesidir. Nitekim, o bu konuyla ilgili endişesini şöyle dile getirir:

> Bu tür lüzumsuz tetkikler, insan ile hitap arasına girer ve hitaptaki asıl maksat ve mananın kavranmasını; dolayısıyla, kulluğun icrasını engeller. Zira Kur'an, müjdelemek ve uyarıp korkutmak suretiyle muhataplarını dosdoğru yola yönlendirmeyi hedefler.[31]

Bunun içindir ki, Kur'an, kendisinde bilimsel merak sezilen sorulara cevap verirken, tabiatın anlaşılması konusunda insana yardımcı olmaya yanaşmaktan ziyade, iletmek istediği mesaj ve pratik faydayı ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Sözgelimi, Hz. Peygamber'e ayın neden şekil değiştirdiği sorulduğunda, Kur'an'ın cevabı "Onlar, insanlar ve hacc vakitleri için zaman ölçüsüdür."[32] şeklinde olmuş ve pratik faydanın gözetildiği bu cevapta, soruda sezilen bilimsel meraka hiç iltifat edilmemiştir. Bu itibarla, her şeyden önce ahlaki-dinî bir vahiy olan Kur'an'ın, nesneler dünyasına ait gerçek varlıklara yer vermesinin, sadece örnekleme, açıklama, tarihselleştirme ve bir dinî-ahlaki ilkenin yerine getirilmesi amacına matuf olduğunu, rahatlıkla söylemek mümkündür.[34]

Kur'an'ın, insanın tabiatla ilgili tecessüslerini giderme noktasındaki bu isteksiz tavrını, onun bilime bakışındaki negatifliğin göstergesi kabul etmek, şüphesiz büyük haksızlık olur. Benzer bir haksızlık da, Kur'an'ın bilime ne kadar olumlu baktığını gösterebilmek için, onun ilk emrinin "oku!" olduğunu söylemek, düşünmeyi emreden ayetlerin dökümünü vermek veya Kur'an'daki *'ilm* kökenli kelimelerin sayımını yapmak olsa gerektir.[35]

li daima mevcuttur. Ancak her araç sürücüsü, her zaman hata yapmadığı gibi, trafik de bu ihtimalden dolayı araçların trafiğe çıkmasına engel olmamaktadır. Nasıl ki kaza olacak diye araçların trafiğe çıkmasına engel olunmuyorsa, aynı şekilde hata yapılıyor diye ve yapılacak diye de bilimsel yönelişlere karşı olunmamalıdır. Varsa hatalar tespit edilerek tenkid edilmeli ve az hata yapılması için gerekli bilimsel uyarılar yapılmalıdır." Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul t.y., s. 231.

[30] Ebû Nu'aym ve diğer bazı alimler Abdurrahmân b. Ziyâd b. En'am'ın şöyle dediğini nakletmişlerdir: "Hz. Musa'ya bir gün şöyle denildi: Ey Musa! Semavi kitaplar arasında Ahmed'in (Hz. Muhammed) kitabı, adeta içinde süt bulunan bir kaba benzer. Her ne zaman çalkalansa yağı çıkar." Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 163.

[31] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 372; terc. III. 396.

[32] 2. Bakara, 189.

[33] Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, s. 81. Bilimsel tefsirin tarihî serencamı ve eleştirisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Dücane Cündioğlu, "Tefsirde Helenizm: Bilimsel Tefsir Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet* (1993), sayı: 4, s. 152 vd.

[34] Bkz. İsmail Racî Faruqi, "Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", çev. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar* VII (1994), 3-4, s. 308.

[35] Özsoy, *Sünnetullah*, s. 81.

Bu mülahazalardan sonra tekrar Şâtıbî'nin konuyla ilgili görüşlerine dönecek olursak, kuşkusuz, Kur'an'ın her şeyi kapsadığını/açıkladığını ifade eden ayetleri Şâtıbî de kabul etmektedir. Ancak onun "her şey" ibaresine yüklediği anlam farklıdır. O'na göre "her şey"den maksat, tikeller (cüz'iyyât) değil, tümellerdir (külliyyât). Çünkü Kur'an muhtasardır; fakat aynı zamanda câmi (kuşatıcı ve kapsayıcı) bir kitaptır. Kapsayıcı olması için de muhtevasının tümellerden (küllî ilkeler) oluşması gerekir. Nitekim de öyledir. Zira Kur'an'ın şer'î hükümleri vazediş tarzı genelde küllîlik (tümellik) esasına dayanır. Şayet tikel bir hüküm konulmuşsa, o, sonuç itibarıyla tümel bir ilkeye dayanmaktadır. Kaldı ki, Kur'an, dinin tümel esaslarını teşkil eden zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bunların tamamlayıcıları olan mükemmilâtın tümünü içermektedir. Şu halde Kur'an'ın her şeyi kapsaması, dinin temelini oluşturan tümel ilkeleri kapsaması anlamındadır. Tikel hususların açıklanması ise Sünnet'e havale edilmiştir.[36]

Şâtıbî'nin, nesnel anlamı vahyin ilk muhataplarının bilgi ve anlayış düzeylerine eşitlemesi ve onların aşina olmadıkları birtakım manaların Kur'an'a maledilmesini bir sapma olarak değerlendirmesi oldukça manidardır. Çünkü "her sözlü söylemin bir muhatabı vardır ve bu nedenle söylenen şeyi anlamlı kılan, söylenen şeyin kendisine anlamlı gelebileceği ve (zorunlu olarak, söylenen şeyin anlamını kazanacağı) yerde duran kişidir. Söylenen şey, bir zaman diliminde söylendiğinden, evvelemirde bir ilk muhataba söylenir. İlk muhatap bir bakıma söylenen şeyin söylenme sebebi de olduğundan, bu söylem herkesten önce ona (=onun için) anlamlıdır. Dolayısıyla bir Kur'an ayetinin (doğru) anlamı, onun ilk muhatabı için varid olan anlamıdır".[37]

B. Bütünlük İlkesi ve İstikrâ (Tümevarım) Metodu

Şâtıbî, dinî/şer'î yükümlülüklerin temelde üç maksadın korunması amacına matuf olduğunu söyler. Bunlar, zarûrî maksatlar/maslahatlar, hâcî maslahatlar ve tahsînî maslahatlardır. Tüm ilahi dinlerde müşterek olan zarûrî maslahatlar, dinin, canın, neslin, aklın ve malın korunmasıdır. Hâcî maslahatlar, zorunlu olmamakla birlikte, mükellefe kolaylık sağladığı için kendisine ihtiyaç duyulan maslahatlardır. Sözgelimi, ibadetlerin ifasında tanınan ruhsatlar, muamelattaki mudârabe ve selem akdinin geçerliliği ve cezai hükümlerde kasâme ve âkilenin diyeti gibi toleranslar hâcî maslahatlardır. Tahsîniyyât ise üstün ahlak, erdem ve faziletin tahakkukuna yönelik maslahatlardır. Mesela nafile ibadetler, gönüllü yapılan infak ve bağışlar tahsîniyyât kapsamında mütalaa edilir. Bu tür maksatlar zarûrî ve hâcî maslahatlara fazladan bir güzellik ve mükemmellik katar.[38] Bu üç maksat ya da maslahat, hiyerarşik bir düzen içerisinde olup, birbirleriyle irtibatlıdır. Dolayısıyla zarûrî maslahatların ihlali diğerlerinin de ihlalini gerektirir.[39]

[36] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 330-331; terc. III. 353-354.
[37] Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, İstanbul 1997, s. 89-90.
[38] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât;* II. 324 vd.; terc. II. 7 vd.
[39] Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 201 vd.; Paçacı, "Anlama (fıkh) Usûlüne Dair", s. 94.

Öte yandan, bu maksatlar rölatif ve subjektif değillerdir. Aksine kesin ve tümeldirler. Kat'i olmaları hasebiyle bunların temellendirileceği delil veya deliller de mutlaka kat'i olmak durumundadır. Bu konuda nakilden bağımsız olarak salt aklın delil kabul edilmesi, onun dinin üstünde bir konuma yükseltilmesi sonucuna götüreceği için,[40] bu delilin naklî olma zorunluluğu vardır. Ancak dinî temel/tümel bir ilkenin temellendirilmesinde tek tek nassların delaleti de yeterli değildir. Burada istikrâ (tümevarım) yöntemi esas alınmak suretiyle temellendirilmeye gidilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle, dinin temel esaslarının herhangi birini tespit ederken, küllî-cüz'î/tümel-tikel tüm delillerin incelenmesi, bu genel esasın kapsamına giren hususların etüd edilmesi zorunludur. Bu istikrâ, salt belli bir delille sabit olmamakta; dahası, birbirlerini destekleyen pek çok sayıda delilin türevinden oluşmaktadır.[41] Şâtıbî, bu görüşünü, *el-İ'tişâm* adlı eserinde şöyle örneklendirir:

> Din, bütün organları mükemmel olan bir insan gibidir. Bu itibarla, dinin tümel ilkeleriyle tikel hükümleri bir bütünlük içinde mütalaa edilmek durumundadır. Nasıl ki, el, ayak, baş ve dil gibi tek tek organların insana özgü fonksiyonları yerine getirmesi mümkün değilse ve bütün bu organlarla birlikte insana insan deniyorsa, aynı şekilde din de parçalar halinde mütalaa edildiğinde kendine ait fonksiyonları icra edemez. Dolayısıyla şer'î bir hüküm istinbat edilmek istendiğinde bu hükmün tek tek delillerden değil, dinin bütününden çıkarılması gerekmektedir.[42]

Şâtıbî, bir tür manevi mütevatir olarak addettiği bu istikrâ yöntemine[43] *el-Muvâfaḳât*'ta da şu örneği verir:

> Namaz, zekat gibi İslam'ın temel esaslarının farziyeti işte bu istikrâ yöntemiyle sabit olmuştur. Şayet bir kimse çıkıp, namazın "Namazı kılınız!" ayetiyle ya da başka bir delille sabit olduğunu ispatlamaya kalkışmış olsaydı, onun bu istidlali, birçok yönden problem arzederdi. Ne var ki, namazla ilgili birçok haricî delil ve bu delillerle ilgili tek tek hükümler birleştiğinde, namazın İslam dininin temel unsurlarından biri olduğu hususu kesin bir şekilde ortaya çıkmaktadır (...) Muhtelif şekillerde "Namazı kılınız!" emri gelmiş, namaz kılanlar övülmüş, terkedenler kınanmış, mükellefler her halükarda namazı kılmakla mecbur tutulmuş; kısacası, bu manada pek çok delil varid olmuştur. Nefsin korunması ilkesi de tıpkı namaz gibidir. Zira insanın öldürülmesi yasaklanmış, haksız öldürme fiili kısası gerektirecek bir cinayet addedilmiş, kâtil cehennemle uyarılmış, öldürme fiili şirke denk bir günah kabul edilmiştir. İşte namazın farziyyeti ve öldürmenin haramlığı, dolayısıyla nefsin korunması ilkesi bu şekilde kesinlik kazanmaktadır. Diğer şer'î kaidelerde de durum aynıdır. Usûl (tümel) ile furû (tikel) işte bu noktada ayrışmaktadır. Çünkü tikel, tek tek delillere dayanır; dolayısıyla dayanağı zanni olduğu için kendisi de zanni olur. Halbuki asıl (tümel ilke) böyle değildir. O, tek tek delil-

[40] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, I. 34 (Üçüncü mukaddime); terc. I. 28; *age.*, II. 361; terc. II. 46.
[41] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 360 vd.; terc. II. 46 vd.
[42] Şâtıbî, *el-İ'tişâm*, Riyâd t.y., I. 245 (Metin özetlenerek serbest tercüme edilmiştir).
[43] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 362; terc. II. 48.

> lerden değil, pek çok delilden istikrâ (tümevarım) yöntemiyle mutlak şekilde ortaya çıkarılır.[44]

Şâtıbî'nin dinin tümel ilkelerine ulaşma konusunda önerdiği bu istikrâ yöntemi, hiç kuşkusuz geleneksel fıkıh usûlündeki esas ve hüküm tespitinden çok farklı bir mahiyet arzetmektedir. Şöyle ki, onun önerdiği metodda metnin lafzından ayrılmak gerekmektedir. Burada müctehid tarafından ulaşılan tümel ilkeler, tek tek tikel hükümlerin birleştirilmesinden elde edilen türevsel nitelikli ilkelerdir. Çünkü tikel hükümlerle ilgili nassların lafızlarında bu tümel kaideler bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu da öznenin dini anlama sürecine daha etkin bir şekilde katılması anlamına gelmektedir.[45]

Dinin, daha doğrusu Kur'an'ın bir bütünlük çerçevesinde ele alınmasıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer husus da Şâtıbî'nin i'caz ve ayetler arasındaki tenasüb ve insicamla ilgili yaklaşımıdır.

Bilindiği gibi Kur'an, daha önceden konuları tespit edilip, kurgulanmış bir metin olmadığı için, muhtevasını oluşturan ayetler bildik kitap dizininden çok farklı bir tertibe göre yerleştirilmiştir.[46] Her ne kadar klasik dönem alimleri, Kur'an'ın nazmındaki i'cazı ispat sadedinde ayet ve sureler arasındaki tenasüb ve insicam konusu üzerinde ısrar etmiş olsalar da, Kur'an metninde bağlam açısından birbiriyle hiçbir ilgisi bulunmayan çok sayıda pasajın mevcudiyeti inkar edilemez bir gerçektir. Nitekim İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) bu olguyu şöyle dile getirmektedir:

> Ayetler arasındaki münasebeti bilmek, güzel bir ilimdir. Ancak kelamdaki irtibat güzelliğinin bulunması için, söz konusu kelamın başıyla sonunun, konu birliği ve bütünlük içerisinde birbiriyle irtibatlı olması şarttır. Çeşitli sebepler üzerine nazil olmuş bir kelamda irtibat bulunması şart değildir. Hal böyleyken, çeşitli sebeplere binaen inen ayetler arasında irtibat kurmak isteyenler, altından kalkamayacağı işi zorla başarmaya çalışmaktadırlar. (...) Kur'an yirmi küsur yılda değişik sebepler ve değişik konular üzerine indi. Bu itibarla, onun ayetleri arasında burada öngörülen tarzda bir irtibat söz konusu değildir. Şu halde Kur'an'ın ayetleri arasında irtibat kurma girişimi, yakışıksız bir iştir...[47]

İzz b. Abdisselâm'ın buradaki eleştirisine muhatap olan hedef kitlenin, özellikle nazım ve lafız eksenli i'caz anlayışını savunan ve bu çerçevede Kur'an'daki her ayetin, hatta her surenin bir diğeriyle tenasübünü arayan zümreye tekabül ettiğinde hiç şüphe yoktur.

Tenasüb ve insicam konusunda İzz b. Abdisselâm ile yaklaşık aynı görüşü paylaşan Şâtıbî,[48] Kur'an'ın i'cazının belli bir ayette, surede veya belli bir üs-

[44] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, I. 35 vd.; terc. I. 30 vd. (Bazı tasarruflarla birlikte).

[45] Paçacı, "Anlama (fıkh) Usûlüne Dâir", s. 94.

[46] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân-la Tefsiri*, İstanbul 1996, s. 20 vd.

[47] Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., I. 37.

[48] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 381-382; terc. III. 406.

lûp tarzında değil, bizzat Kur'an'ın mahiyetinde mündemiç bulunduğunu, diğer bir ifadeyle, bu mucizeliğin bizzat Kur'an'ın kendisi olduğunu;[49] dolayısıyla, ondaki tenasüb ve insicamın da nazım ve lafızdan çok, mana ve maksadın ön plana çıktığı bütünlükte aranması gerektiğini savunmaktadır.

Öte yandan, Şâtıbî, Kur'an'ı yorumlama faaliyetinde tek tek lafızlar ve ibare üzerinde yoğunlaşılmasının gereksizliğine işaret ederek, hitaptan kastedilen asıl maksadın ibarenin tahlili değil, serdedilen kelamda ne ifade edilmek istendiğinin kavranması ve nesnel anlamın (ma'nây-ı vaz'î) yakalanması olduğunu söylemektedir. Hatta lafız üzerinde ifrat derecesinde durmanın, aracı amaç haline getireceğini söyleyen Şâtıbî bu bağlamda şu ironik örneği vermektedir:

> Yarın kıyamet gününde Allah'ın *ve hum yaḥsebûne ennehum yuḥsinûne ṣun'an*; *ḳâle innî li-'amelikum mine'l-ḳâlîn*[50] ayetleri hakkında, "Benim bu ayetlerde cinas kastettiğimi nereden çıkardınız?" demeyeceğine dair bize kim garanti verebilir?[51]

Şâtıbî, literalist ve parçacı yorum anlayışını reddeden bu yaklaşımıyla, ayrıca sözün hal, zaman ve olaylara göre farklılık arzettiğini; dolayısıyla, anlama/yorumlama faaliyetinde bulunan kişinin, hem olayı hem de halin gereğini dikkate alarak sözü başından sonuna kadar bir bütün olarak ele alıp değerlendirmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Zira Şari'in maksadı parçacı yorumlamayla değil, bütüncül yaklaşımla anlaşılır. Bu noktada nüzûl sebepleri, sözdeki maksadı kavramada yardımcı olur. Çünkü nüzûl sebeplerinin bilinmesi, belli bir konu hakkında aynı anda inen özgün vahiy birim(ler)inin tespit ve anlaşılmasına katkı sağlar. Bazen mufassal (Kur'an'ın son yedide birini oluşturan) surelerde olduğu gibi vahiy tek konu hakkında gelmiş olabilir. Ancak bazen de Bakara ve Âlu İmrân surelerinde olduğu gibi, farklı konuları ihtiva eden vahiy birimleri aynı surede yer alabilir. Bu durumda her konu kendi başına ele alınır ve sözün maksadı bu şekilde anlaşılmaya çalışılır.[52]

Şâtıbî'nin burada üzerinde durduğu husus sure içi konu bütünlüğüdür. Bunun yanında o, ayrıca Kur'an'ın müfessir bir kitap olduğunu, dolayısıyla onun bir kısmını anlamanın diğer kısmını/kısımlarını anlamaya bağlı bulunduğunu belirtmek suretiyle, maksadın ya da nesnel anlamın ortaya konulabilmesi için Kur'an'ın bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin lüzumuna işaret etmektedir.[53]

C. Tarihsellik Olgusu ve Kur'an'ın Tarihsel Okunması İlkesi

Şâtıbî, Kur'an'ın Arapça olmasından hareketle, evvelemirde onun Arap dilindeki belağat ilminin verileriyle anlaşılmasının gerektiğini belirtmektedir. Zira

[49] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 340; terc. III. 362.
[50] 18. Kehf, 104; 26. Şu'arâ', 168.
[51] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 373; terc. III. 397.
[52] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, . I. 371-372; terc. III. 398-399.
[53] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 381; terc. III. 405.

Arapça bir ifadedeki maksadın kavranması, halin muktezasını belirleyen bedî, beyan ve me'ânî ilimlerini bilmeye bağlıdır. Ancak bir söz, iki ayrı hale, iki ayrı muhataba ve daha başka durumlara göre farklı anlaşılabilir. Sözgelimi, soru (istifham) edatı; olumlu soru (takrir), olumsuz soru (inkar), tevbih (kınama) vb. gibi manalar ifade edebilir. Keza emir kipi de emretmenin yanında ibâha (mübahlık), tehdit, ta'ciz vb. gibi manaları içerir. Bu durumda, sözden kastedilen manayı belirleyen unsur, haricî karinelerdir. Bunların esasını da hal karineleri oluşturur. Ancak her hal, yazıya aktarılamaz ve her karine de serdedilen sözle bir arada bulunmaz. Asıl manayı belirleyici karinelerin bulunmaması demek, mananın da tümden ya da kısmen yok olması demektir. İşte tam bu noktada esbâb-ı nüzûl devreye girmektedir. Zira sebebin bilinmesi, halin muktezasının bilinmesini temin ettiğinden, esbâb-ı nüzûl, söz konusu problemleri ortadan kaldırmaktadır.[54]

Şu halde, sözdeki nesnel anlamı belirlemenin öncelikli koşullarından biri, Kur'an'daki her bir pasajın, indiği dönemin tarihsel bağlamında okunmasıdır. Kuşkusuz bu da esbâb-ı nüzûle başvurmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak Şâtıbî, her ayetin özel bir sebebe binaen inmemiş olmasından hareketle, salt esbâb-ı nüzûl bilgisinin de bu konuda yeterli olmadığını, bunun yanında ayrıca nüzûl döneminin Arabî çevresini, daha açık ifadeyle, o dönemin Araplarının söz, fiil ve âdetlerini bilmenin de zorunlu olduğunun altını çizmektedir. Zira Kur'an'daki birçok ayetin sağlıklı anlaşılabilmesi, vahiy döneminin kültürel kodlarının bilinmesine bağlıdır. Sözgelimi, "Allah için hacc ve umreyi tamamlayın."[55] ayetinde "hacc yapın" değil de "haccı tamamlayın" denilmiştir. Çünkü, Araplar İslam öncesi dönemde de hacc yapıyorlardı. Ancak haccın bazı vecibelerini değiştirmişler ve Arafat'ta vakfe gibi bazı rükünlerini eksiltmişlerdi. İşte bunun için emir, "haccın tamamlanması" şeklinde gelmiştir. Yine "Üstlerinde bulunan Rablerinden korkarlar."[56] ayeti de nüzûl dönemi Araplarının Allah telakkileri doğrultusunda inmiştir.[57]

[54] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 311; terc. III. 331. Bu bağlamda esbâb-ı nüzûlün Kur'an'ın inişinin tarihsel şartı olup olmadığı sorgulanabilir. Bizce esbâb-ı nüzûl bir tarihsel şarttır. (Bunun aksini savunan yaklaşımda öne sürülen argümanlar için bkz. Ahmed Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul 1996, s. 82 vd.). Aksi halde Kur'an'ın nüzûlünü, ezelde kurgulanan planın yeryüzünde peyderpey tatbik edilmesinden başka şekilde izah etmek imkansızdır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, *yes'elûneke* diye başlayan ayetlerin inmesine sebep olan soruların, birer tarihsel şart olduğunu söylemek pekala mümkündür. Ancak bu durum, Kur'an'ın ihtiva ettiği evrensel nitelikli mesajların nazil olduğu zaman ve mekana özgü yerel mesajlar olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ahlak ve ahlaksızlık, adalet ve adaletsizlik gibi değerler, tezahürleri farklı olsa da, içerikleri itibarıyla hiçbir zaman ve mekanda değişkenlik arzetmezler. Bu itibarla, Kur'an'ın yerel motifleri kullanarak verdiği tikel örnekler, içerdikleri mesajlar itibarıyla zaman ve mekanın ötesinde evrensel ölçekli mesajlardır. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), 1-2-3-4, s. 138; a. mlf, *Sünnetullah*, s. 18 vd.

[55] 2. Bakara, 196

[56] 16. Nahl, 50

[57] Hz. Peygamber'in azat edilecek bir cariyeye "Allah nerededir?" şeklinde sorduğu soruya cariyenin verdiği karşılık "Allah göktedir." şeklinde karşılık vermesi de bu bağlamda mütalaa edilebi-

Ayrıca Şâtıbî, İslam dininde kabul gören mudârabe akdi, diyetin yüz deve olarak belirlenmesi, hata ile öldürmelerde diyetin âkileye yüklenmesi, çocuğun nesebinin kâiflik yoluyla babasına katılması, kasâme ve mirasta erkeğe çocuğa, kız çocuğun alacağı hissenin iki katının verilmesi gibi cahiliye dönemi uygulamalarına atıfta bulunmak suretiyle vahyin yerel ve tarihsel arka planına da işaret etmektedir.[58]

Kur'an'ın otantik şeklinin şifahi bir hitap olduğunun pekala farkında olan Şâtıbî'nin, metinde mevcut bulunmayan metin dışı hâl karinelerinin tespiti konusunda özelde esbâb-ı nüzûlün genelde de nüzûl ortamındaki Arabî kültür kodlarının bilinmesi gerektiği hususundaki bu vurgusu, Paul Ricoeur'un sözmetin ya da sözlü dil-yazılı dil ayırımına ilişkin tespitlerini hatırlatmaktadır. Ricoeur bu konuda şöyle demektedir:

> Sözlü dilde söylem ânı, bir görünür bir yok olur; yazıda ise bir kayıt, bir saptama vardır. Daha doğrusu, yazı zaten söylemi kaydetmek, saptamak içindir. Ama yazının saptayabildiği de konuşma olayının kendisi değil, söylenen, yani konuşma olayının anlamıdır (*noema*).
>
> Sözlü söylemde, konuşan kimsenin öznel niyeti ile söylemin anlamı öylesine örtüşür ki, konuşmacının ne demek istediğiyle ('What do you mean?' sorusuyla), söylemin ne anlama geldiğini ('What does that mean?' sorusunu) anlamak aynı şey olur. Yazılı söylemde ise, yazarın kastettiği zihinsel niyet ile kaydedilen metnin anlamı ayrışmıştır. Metnin söylediği şey, yazarın söylemek istediği şeyden daha önemli hale gelmiştir. Çünkü yazıda söylemin anlaşılmak için yardım aldığı sözel olmayan süreçler (tonlama, konuşma tarzı, mimikler, jestler) kaydedilememiştir...[59]

Bilindiği gibi, Kur'an, bir çırpıda telif edilip yazıya geçirilmiş bir metin değildir. O, yirmi küsur yıl zarfında değişik olay ve gelişmelere bağlı olarak vahyedilen sözlü (şifahi) bir hitaptır. Vahiy anından sonra yazıya geçen ve yazılı metnin parçalarının bir araya getirilmesiyle metinleşen bu sözlü hitabın vahyedildiği ortam canlı bir diyalog ortamı olup, hitabın ilk muhatapları bu süreci fiilen müşahede etmekte idiler. Dolayısıyla onlar, Kur'an'ın tabii bağlamına vâkıftılar. Zira Kur'an hem kendi dilleriyle, hem de kendilerinin içinde yer aldıkları bir 'şimdi' içinde nazil olmuştu. Bu nedenle onlar, dili ve bağlamı öğrenmek gibi bir sorun yaşamadıkları gibi,[60] Kur'an'ı anlama noktasında da sonraki nesillerin karşılaştıkları türden bir anlama problemiyle karşılaşmadılar. Ebû Hayyân'ın (745/1344) ifadesiyle kısaca söylemek gerekirse, "Her ne kadar

lir. Hadis için bkz. *Muvaṭṭa'*, Itk 8; Muslim, Mesâcid, 33, 35; Ebû Dâvûd, Eymân 16; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V. 447, 448, 449. Bu konuyla ilgili geniş çaplı değerlendirme ve farklı örnekler için ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 47 vd.; a. mlf, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara 1995, s. 17 vd.

[58] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 387-388; terc. II. 75.

[59] Erol Göka-Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1996, s. 75-76. Ayrıca bkz. Paul Rabinow– William Sullivan, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul 1990, s. 30.

[60] Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, İstanbul 1997, s. 19.

fesahat ve belağattaki dereceleri farklı olsa da, (en nihayet) bu dil onların dili, muhit onların muhiti ve bu beyan onların beyanı idi".[61]

İlahi hitabın dolaylı muhatapları için böyle bir imkandan söz etmek muhal olduğuna göre,[62] şu halde, vahiy bugün iniyormuşçasına ve bugünün insanına hitap ediyormuşçasına bir Kur'an okuma imkanından söz edilebilir mi? Kanaatimizce, Şâtıbî bu soruya "hayır" cevabını vermektedir. Zira ona göre, aksi düşünüldüğü takdirde, nesnel anlam gözden çıkarılmış demektir. Şâtıbî'nin özellikle nüzûl ortamının bilinmesine ilişkin vurgusu, hiç kuşkusuz, klasik tefsir anlayışındaki anakronizm (tarih dışılık) illetinden kurtulmayı öngörmektedir. Şöyle ki, Kur'an'ın otantik şekli sözlü bir söylemdir. Dolayısıyla her ne kadar lafızlar metinde kayıtlı olsa da, bu metnin bağlamları ve gerçek anlamları nüzûl ortamında kalmıştır. Bu itibarla, nesnel anlamın yakalanabilmesi için, metnin, evvelemirde vahyedildiği tabii bağlamına, Şâtıbî'nin ifadesiyle, hâl karinelerini bünyesinde barındıran nüzûl ortamına taşınması ve kendi tarihsel koşulları içerisinde yorumlanması icap etmektedir.

Bu bağlamda, Şâtıbî'nin sözdeki asıl ve tümel maksatları belirleme sadedinde öne sürdüğü bütünlük ilkesi ile nüzûl sebeplerini ve vahiy döneminin kültürel dokusunu bilmeye yönelik koşulların, Fazlur Rahman'ın önermiş olduğu iki etaplı hermeneutik yöntemin ilk etabıyla birebir örtüştüğünü söylemek mümkündür.[63] Nitekim, Fazlur Rahman da onda dokuzu tarihin derinliklerinde bulunan bir buz dağına benzettiği Kur'an'ın[64] gerçekleştirmek istediği genel hedefleri tespit etmek için öncelikle vahiy ortamının tarihsel şartlarına gidilmesini ve bu şartları göz önünde tutarak, Kur'an'ın somut olayları işleyişinden, bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket edilmesini teklif etmektedir. Bu, Fazlur Rahman'ın önerdiği hermeneutik yöntemin, Şâtıbî'nin söyledikleriyle birebir örtüşen ilk etabıdır. Ancak problem ve yolların ayrışma noktası bundan sonra başlamaktadır. Şöyle ki, Fazlur Rahman ikinci etapta, vahiy döneminin tarihsel şartlarında yapılan genelleme düzeyinden, günümüzde geçerli olan konu ile mevcut toplumsal şartları göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yasamaya doğru hareket edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.[65] Kanaatimizce, temel ilkelerin belirlenmesi noktasında her iki alimin üzerinde ittifak ettiği vahiy ortamının yeniden kurgulanması önerisi, nesnelliği yakalamayı mümkün kılan bir süreç olmasına rağmen, özellikle Fazlur

[61] Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, Beyrut, 1983, I. 13. (Nakleden Cündioğlu, *age.*, s. 105).

[62] Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği", s. 140 vd.

[63] Bir yoruma göre Fazlur Rahman bu konuda Şâtıbî'yi kullanmaktadır. Ne var ki biz, "kullanmak" tabirinin oldukça vulgarize bir tabir olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu yorum için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an'da Ahkam Ayetleri ile İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, yayına haz. İlyas Çelebi, İstanbul 1998, s. 15 vd.

[64] Fazlur Rahman, "Kur'ân'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar*, (1987), sayı: 5, s. 101.

[65] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 73 vd.; ayrıca bkz. *age.*, s. 95-96.

Rahman'ın yöntemindeki ikinci etap, yani kurgulanmış nüzûl ortamında tespit edilen genel ilkenin çağdaş verili duruma uyarlama edimi, en iyimser ifadeyle, büyük ölçüde öznel bir süreçtir.[66] Her ne kadar Fazlur Rahman, kendisine temel aldığı, metnin nesnel yorumunun ve hatta metni yazarından daha iyi anlamanın imkanını savunan Betti'nin romantik hermeneutiğinden hareketle, anlama faaliyetinde öznelliğe yol açtığı gerekçesiyle özneyi dışarıda bıraktığı iddia edilse bile,[67] yorumlamanın ilk etabında tespit edilen ilkenin bugüne tatbiki girişimi, yine de öznellik yönü ağır basan bir keyfiyete sahiptir. Kaldı ki, Fazlur Rahman, sunduğu bu hermeneutik projesinde, kendisinin içinde bulunduğu çağdaş verili durumun da büsbütün bir tarihsellik olduğunu göz ardı etmiş gibi gözükmektedir. Bu itibarla, onun, yorumlama faaliyetinde öznenin süreç dışı tutulabileceği bir anın mevcut olduğu varsayımı ile, etkin tarih yerine, geçmiş ile hâl arasına tarihsel olmayan rasyonel bir alan koyma gerektiği şeklindeki öngörüsünün, en azından şu an için çözümlenmesi zor bir problematik olduğunu söylemek pekala mümkündür. Söz konusu hermeneutik proje, her ne kadar tabiat bilimlerinde kullanılan metodun beşerî bilimlere de tatbik edileceğini ileri sürse de, Fazlur Rahman'ın, yorumlama sürecinde birtakım hata ve yanılsama paylarının bulunması ihtimaline dikkat çektiği şu ifadeleri, –şayet yanlış anlamadıysak– anılan yöntemin beşerî bilimler planında yeterince nesnel bilgiler sunmaya elverişli olmadığının bir ikrarı gibidir:

> İkinci hareket, aynı zamanda birinci harekette yapılan çalışmaların, yani anlama ve tefsir etme çabalarının vardığı sonuçları düzelten (bir ölçü) görevi yapacaktır. Zira vardığımız sonuçlar, şimdi uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik, ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk demektir.[68]

Fazlur Rahman'ın, yorumlama faaliyetinde yanlışlık, deneme-yanılma ve başarı-başarısızlık gibi ihtimallerin pekala mümkün olduğunu ifade eden bu sözleri, önermiş olduğu Kur'an hermeneutiğinin nesnellikten çok, öznelliği tevlid edeceği düşüncesini kaçınılmaz kılmaktadır. Hasılı, bu yöntemde öngörülen ikinci etabın sonunda, nesnellik şöyle dursun, Ulrich Leo'nun deyişiyle, "herhangi bir okuyucu hiç de Dante'nin aynı *İlahi Komedya*'sını okumayacak, tersine o hep kendi *İlahi Komedya*'sını okumaya"[69] devam edecek gibi gözükmektedir.[70]

[66] Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği", s. 142.
[67] Paçacı, "Anlama (Fıkh) Usûlüne Dair", s. 91.
[68] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 76.
[69] Bkz. Uwe Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat" , *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Derleyen ve çev. Doğan Özlem, Ankara 1995. s. 264.
[70] Fazlur Rahman'ın laik-köktenci çağdaşcılık karşısındaki kişilikli duruş ve tutumunu takdirle karşılayan Hayreddin Karaman, onun önerdiği hermeneutik projeye ilişkin endişelerini şu şekilde dile getirmektedir: "1. Gerek onun ileri sürdüğü metod ile anlama ve yorumlama ve gerekse çağın ihtiyaçlarına uygun çözümler üretme aşamalarında –kendisinin de işaret ettiği– öznelliğe (subjektifliğe) düşme, İslam'a ve Kur'an'a kendi kafamızda ve hevamızdakini söyletme, etkin tarihin etkisiyle, İslam'ın özünü kaybetme/değiştirme tehlikesiyle ilgili endişeler duyuyorum. 2. Tespit edilecek ilkeler, sosyal ve ahlaki amaçlar ile bunlara uygun yeni çözümlerin henüz açık,

Şâtıbî, dinin tümel ilkelerinin tespitine yönelik tarihsel Kur'an okuma önerisine Mekki-Medeni konusunu da dahil etmektedir. Bu çerçevede o, Mekke döneminde indirilen hükümlerin mutlak ve tümel nitelikli değişmez ilkeler olduğunu, Medine dönemindekilerin ise daha önce Mekke'de vazedilen tümellerin kayıtlanması ve açımlanması olduğunu kabul etmektedir. Bu anlayıştan hareketle Şâtıbî, nadiren de olsa Medeni teşri içerisinde tümel nitelikli gibi görünen bir ilkenin, üzerinde düşünüldüğü takdirde, onun daha kapsamlı bir tümel ilkeye nispetle tikel ya da bu tümel ilkenin tamamlayıcı bir unsuru olduğunun görüleceğini belirtir. Nitekim vahyin öncelikli maksatlarını oluşturan din, can, nesil, akıl ve malın korunması şeklindeki beş tümel ilke Mekke döneminde vazedilmiştir. Medine döneminde ise tikel olaylar üzerindeki örneklemelerle bunların tamamlayıcı unsurları ortaya konulmuştur. Sözgelimi, tümel bir ilke niteliğinde olan ve Medine döneminde teşri kılınan cihad, esas itibarıyla Mekke'de ortaya konulmuş bulunan *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker* (iyiliği emretmek, kötülükten men etmek) tümel ilkesinin bir uzantısıdır (furû).[71]

Buna göre Medine döneminde inen surelerin Mekki sureler üzerine bina edilerek değerlendirilmeleri, keza Mekki ve Medeni surelerin de yine kendi aralarında bir nüzûl tertibi içerisinde mütalaa edilmeleri gerekir. Bu prensibe riayet edilmemesi halinde sağlıklı bir anlamadan söz etmek mümkün değildir.[72]

Bu akış içerisinde Şâtıbî'nin nesh konusuna ilişkin yaklaşımına da temas etmekte fayda görüyoruz. Nesh olgusunu arızi bir durum olarak niteleyen Şâtıbî'ye göre, Mekke döneminde ortaya konulan tümel ilkelerde neshin gerçekleşmesi her ne kadar aklen mümkün olsa bile, fiilen söz konusu değildir. Zira nesh, şer'î hükümlerin yerleştirilmesini sağlamak amacıyla, ilahi hikmet gereği, çoğunlukla Medine döneminde gerçekleştirilmiş şer'î bir tasarruftur. Esasen bu tasarruf, daha ziyade İslam'a yeni girmiş insanların kalplerinin asli hükme ısındırılmasına yönelik bir ön hazırlıktır. Nitekim, namazın önceleri iki vakit iken sonradan beş vakte çıkarılmış olması; keza başlangıçta kişinin kendi tercihine bırakılan infakın, daha sonra limitleri belirlenmiş zorunlu bir vecibeye dönüştürülmesi, bu türden bir tasarruftur.

Şâtıbî, Mekke döneminde vazedilen tümel ilkelerde neshin bulunmadığı sonucunun istikrâ yoluyla elde edildiğini söyler.[73] Çünkü din, zarûrî, hâcî ve tahsînî olan esasların korunması temeli üzerine kurulmuştur. Bu sayılan esaslardan hiçbiri nesh edilmemiştir. Dahası, Mekke döneminde temelleri atılmış olan

seçik ve sağlam bir usûle oturtulmamış olduğunu düşünüyorum. 3. Yeni usûle göre yaptığı çözüm örneklerini (faiz, miras, örtünme, kadının şahitliği vb.) usûlün başarısı bakımından ümit verici görmüyorum (....) 7. Metodolojideki iki hareketten birincisinin klasik usûl içine sığdığını ve burada kısmen kullanıldığını, ikinci hareketin ise problemli olduğunu düşünüyorum". Hayreddin Karaman, "Modernist Proje ve İctihad", *İslam ve Modernizm "Fazlur Rahman Tecrübesi"*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul 1997, s. 164.

[71] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 45; terc. III. 41 vd.

[72] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 368-369; terc. III. 392.

[73] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 97, 109; terc. III. 99, 112.

bu esaslar, Medine döneminde takviye edilmiş, sağlamlaştırılmış ve teminat altına alınmıştır.

Ayrıca, mükellefler üzerinde sabit olan bir yükümlülüğün nesh edildiğini söyleyebilmek için kesin delil gerekir. Halbuki, Mekke ya da Medine dönemine ait herhangi bir hükmün nesh edildiğini öngören deliller incelendiğinde, bunların ya zanni ya da tahsis ve takyid gibi yollarla araları uzlaştırılabilecek nitelikte deliller olduğu görülecektir. Keza içki ve faiz gibi daha önce asli ibâha hükmü ile mübah olan bir şeyin sonradan haram kılınmasının nesh dairesi içerisinde mütalaa edilmesi de yanlıştır. Bu nedenledir ki, usûlcüler, neshi "şer'î bir hükmün, daha sonra gelen başka bir şer'î hükümle kaldırılması" şeklinde tarif etmişlerdir.[74]

Nesh konusuyla ilgili bir diğer husus da selef ulemasının nesh anlayışının, usûlcülerin tanımladıkları neshten çok daha geniş kapsamlı olduğudur. Şöyle ki, selef, mutlakın takyidi, âmmın tahsisi ve mücmelin tafsilini nesh olarak mütalaa etmişlerdir. Gerçi onlar, şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer'î hükümle kaldırılmasına da nesh demişlerdir. Ancak onların nezdinde âmmın tahsisi ya da mutlakın takyidi de bu çerçevede değerlendirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, mutlak, kendisini kayıtlayan mukayyid karşısında zahiri terkedilmiş bir nass olduğu için, onun bu mutlak ifadesi ile amel edilmemektedir. Bilakis amel, kayıtlayan delil ile sübut bulmakta; dolayısıyla, mutlak nass bu haliyle sanki mensûh gibi bir anlam ifade etmiş olmaktadır. Bu durum, aynıyla âmm ile hâss arasındaki ilişkide için de geçerlidir.[75]

Şâtıbî, bu çerçevede üzerinde neshin vuku bulduğu iddia edilen yirmi kadar ayet zikretmekte ve bunların hiçbirinde usûlcülerin ıstılahındaki şekliyle bir nesh bulunmadığını ispat etmektedir.[76]

D. Kur'an'ı Anlamada Sünnet'in Rolü ya da Sünnet'i Anlamada Kur'an'ın Yeri

Klasik tefsir usûlü kaynaklarını incelediğimizde Sünnet'in, Kur'an'ın anlaşılmasındaki fonksiyonuna yönelik sadra şifa bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Bu bağlamda, sadece, "ayetin tefsirine ilişkin aranan bilgi şayet Kur'an'da mevcut değilse bu takdirde Sünnet'e, daha sonra Sahabe kavline... başvurulur."[77] şeklinde formüle edilen bir genel kaideyle, tabir caizse, meselenin geçiştirildiğini görmekteyiz. Maalesef aynı geçiştirmenin günümüze ait eserlerde de tekrar edildiğine tanık olmaktayız. Şöyle ki, günümüz müelliflerinin tefsir usûlüne dair kaleme aldıkları eserlerde, yalnızca "Hz. Peygamber döneminde tefsirin durumu ve onun tefsirdeki yeri" adı altında bir başlık açmakla yetinil-

[74] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 98-99; terc. III. 100-101.
[75] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 99-100; terc. III. 102.
[76] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III; 97-98; terc. III. 97 vd.
[77] Örnek olarak bkz. Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 225.

miş olup, Kur'an-Sünnet ilişkisi bağlamında kayda değer bir bilgi içermeyen bu eserlerin[78] bazılarında ise bu konuya hiç temas edilmemiştir.[79]

Kaldı ki, hadis usûlündeki mevcut manzara da tefsir usûlünden çok farklı bir görünüm arzetmemektedir. Zira bidayette rical ve isnadı konu alan *rivâyetu'l-ḥadîs* ve mana ve maksadı konu alan *dirâyetu'l-ḥadîs* olmak üzere ikiye ayrılan hadis ilmi, çok kısa bir süre sonra birleşmiş, dirayete ait olan her şey rivayet ilimlerine irca edilmiş ve bu durum, tabir caizse, dirayetsiz bir rivayet kargaşasına yol açmıştır.[80] Hiç kuşkusuz bu kargaşanın nedeni, hadis alimlerinin hemen bütün mesailerini Hadis ve Sünnet'in sıhhat ve sübut problemleri üzerinde yoğunlaştırmaları; buna karşın, en az bunun kadar önemli olan delalet problemine yeterince eğilmemiş olmalarıdır.[81] Nitekim, Dumeynî'nin, incelediği örnekler üzerindeki tespitinden hareketle, hadislerdeki lafız ve mana bozukluğunu tespit ölçütünün yalnızca senet yönünden zayıf rivayetlere uygulandığını, senedinin sahih olması halinde bu ölçütün kullanılmadığını söylemesi, hadis ilmindeki egemen anlayışı resmetmesi bakımından oldukça önemlidir.[82] Rivayetteki senedin sıhhati ile ravisinin mevsûkiyetini tespit etmeyi kendilerine en büyük hedef olarak seçen hadisçilerin bu anlayışlarının doğal sonucu olarak, Hadis ve Sünnet'i anlama ve yorumlamaya yönelik müstakil bir metodoloji geliştirilememiştir. Bu sebeple Kur'an metninin anlaşılmasında olduğu gibi, Hadis ve Sünnet'in anlaşılması ve yorumlanmasında da metodoloji olarak usûl-i fıkha başvurulmuştur.[83]

Ne var ki, usûl-i fıkhın ortaya koymuş olduğu Sünnet tanımı da Sünnet'in nasıl anlaşılması ve onun Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolünün ne olması gerektiği konusunda tatminkar bir çözüm getirmemiştir. Bunun başlıca nedeni, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, usûl-i fıkhın istinbat yönteminin dinî metinlerin tamamını değil, yalnızca şer'î/amelî hükümleri anlamaya yönelik olması; dolayısıyla, Kur'an ve Hadis nasslarının sırf birer hukuk kuralları koleksiyonu ya da kendilerini sırf hukukla çevreleyen birer kod[84] olarak ele alınmış olmasıdır.

Usûl-i fıkhın amacına uygun olarak geliştirilen tanımda, Hz. Peygamber'in konumu, kendisinden sonra müctehid bilginlere, insanların hayatlarını belli bir-

[78] Bkz. Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 223-224; İsmail Cerraoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 231 vd

[79] Sâbûnî'nin *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-kur'ân*'ı ve Abdurrahman Çetin'in *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* adlı eserleri, nesh konusu dışında Kur'an-Sünnet ilişkisine hiç değinilmeyen eserler arasında zikredilebilir.

[80] Görmez, "Sünnet ve Hadis'in Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu", s. 31.

[81] Hadisçilerin rivayet karşısında dirayete ne kadar yer ayırdıklarını görmek için Ramehurmuzî'nin *el-Muḥaddiṣu'l-fâṣıl*, İbn Hacer'in *Nuzhetu'n-naẓar fî tavḍîḥi nuḫbeti'l-fiker (Şerḥu'n-Nuḫbe)*, Neysâbûrî'nin *Kitâbu ma'rifeti 'ulûmi'l-ḥadîs* ve el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *Kitâbu'l-kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* adlı eserinin içindekiler kısmına göz atmanın yeterli bir fikir vereceği kanaatindeyiz.

[82] Misfir b. Gurmullâh Dumeynî, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, İstanbul 1997, s. 168.

[83] Görmez, agm., s. 32.

[84] Görmez, *Sünnet ve Ḥadis'in Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, s. 157.

takım ilkelere bağlı kalarak düzene sokmaları için söz ve davranışlarıyla prensipler belirleyen, yasama yetkisine sahip biri olarak tayin edilirken;[85] Sünnet de, Kur'an dışında Hz. Peygamber'in şer'î hüküm teşkil eden söz, fiil ve takrirleri olarak belirlenmiştir.[86] Bu tanımlamaya göre, Sünnet; hayata, kültür ve medeniyete ışık tutan bir bilgi kaynağı değil, şer'î hükümlerden sadece amelî hükümlere mesnet teşkil eden bir teşri kaynağı mesabesine indirgenmiştir.[87] Bu anlayışın en önemli zaaf noktası ise, Kur'an'ın, Sünnet tanımlamasının dışında tutulmuş olmasıdır. Nitekim, usûl-i fıkhın Sünnet'i müstakil bir teşri kaynağı olarak Kur'an'ın karşısına çıkarması ve bu anlayış çerçevesinde dinin asıllarını Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak belirlemesi, Sünnet'in tanımlanmasında Kur'an'ın devre dışı bırakıldığının en somut göstergesidir.[88]

Bu tanımın öngördüğü çerçeve içerisinde Sünnet'e atfedilen işlev şu üç başlık altında mütalaa edilmiştir:

1. Kur'an'ı teyit eden hükümler getirmek,
2. Kur'an'ın mutlakını takyid, mücmelini tafsil, mübhemini tayin ve umumunu tahsis etmek,
3. Müstakil bir teşri kaynağı olarak Kur'an'da bulunmayan ilave hükümler koymak.[89]

Kur'an-Sünnet ilişkisini tayin noktasında tefsir disiplininde yetkin bir metodoloji geliştiremeyen müfessirler, usûl-i fıkhın şer'î/amelî hükümleri istinbat ekseninde Kur'an'dan bağımsız olarak tanımladığı bu Sünnet tanımını Kur'an'ı yorumlamada bir yöntem olarak aynıyla tefsire taşımışlardır. Bu olgunun en açık göstergesi Kurtubî'nin şu sözlerinde ifadesini bulmaktadır.

> Sünnet'in Kur'an'ı beyan edişi iki şekildedir: Birincisi, Kur'an'da mücmel bırakılan beş vakit namazın vakitleri, rüku, secde ve diğer hükümleri; zekatın miktarı, zamanı, hangi mallardan zekat alınacağı ve haccın ritüelleri gibi hususları beyanı (...) İkincisi de, kadının hala ve teyzesi üzerine nikahlanmasının, yırtıcı kuşların ve ehlî eşeklerin etinin yenilmesinin haram kılınışı gibi, Kur'an'da hükmü bulunmayan ilave hükümler koymasıdır.[90]

Kurtubî'nin, müfessir olmasının yanında aynı zamanda hukukçu kimliğiyle de temayüz eden bir alim olduğu düşünüldüğünde, böyle bir Sünnet anlayışı-

[85] Mustafa Sıbâî, *İslam Hukukunda Sünnet*, çev. Kamil Tunç, İstanbul 1996, s. 50.

[86] Görmez, agm., s. 33; ayrıca bkz. Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh*, Dersaadet, y.y., t.y., s. 161-162;

[87] Görmez, agm., s. 33.

[88] Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1996, s. 95.

[89] Muhammed Ebû Zehra, *Uṣûlu'l-fıḳh*, Tebliğ Yay., İstanbul t.y., s. 112; Abdulvehhâb Hallâf, *Uṣûlu'l-fıḳh*, Kuveyt 1983, s. 39-40. Bu konuda ileri sürülen deliller için ayrıca bkz. Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, Beyrut, 1996, I. 123-124; Abdulğânî Abdulhâlik, *Ḥucciyyetu's-sunne*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul 1996, s. 279 vd.; Mevlüt Güngör, "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer", *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 68-69; Sıbâî, *İslam Hukukunda Sünnet*, s. 321 vd.

[90] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut, 1988, I. 30.

nı tefsirinin mukaddimesine dercetmesi, onun açısından makul karşılanabilir. Ancak garip olan, Kur'an'ı anlama yönteminin esaslarını belirleme amacına hizmet maksadıyla telif edilen *'ulûmu'l-ḳur'ân* ve tefsir usûlü kitaplarında da Kurtubî referansına başvurulması ve onun burada belirlemiş olduğu Sünnet anlayışının tefsir usûlünde de yaygın ve yerleşik bir kabul görmesidir.[91]

Şâtıbî, hukukçu bir kimliğe sahip olmasına rağmen, Sünnet'i tanımlama ve Kur'an karşısındaki konumunu belirleme noktasında klasik anlayıştan çok daha farklı, farklı olduğu kadar da sağlıklı bir anlayış ortaya koymuştur. Konuya evvelemirde Sünnet'in lügat ve ıstılah anlamlarını vermekle başlayan Şâtıbî, Sünnet'in ihtiva ettiği hususların mana olarak Kur'an'a dayandığını, onun, Kur'an'daki mücmel ve mübhem ifadeleri açıkladığını belirtir. Nitekim, "Sana Zikr'i (Kur'ân'ı) indirdik ki, insanlara, kendilerine indirileni açıklayasın." (16. Nah, 44) ayeti de Sünnet'in tebyin görevine işaret etmektedir. Bu itibarla, Sünnet'te yer alan her hususun, mücmel veya mufassal, bir şekilde Kur'an'da karşılığı mevcuttur.

Öte yandan, "Hiç şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin." (68. Kalem, 4) ayetini, Hz. Aişe'nin "Onun ahlakı Kur'an idi." şeklinde açıklamak suretiyle, Hz. Peygamber'in ahlakını Kur'an olarak belirlemesi de, onun sözlerinin, fiil ve tasviplerinin Kur'an'a dayandığının bir göstergesidir.[92]

Sünnet'i Kur'an'ın bir açılımı olarak değerlendiren Şâtıbî, ortaya koyduğu Sünnet anlayışına yönelik muhtemel itirazlara cevap sadedinde görüşlerini detaylandırma ihtiyacı hissetmekte ve bu meyanda şunları kaydetmektedir:

> (...) Esasen Kur'an, dünya ve ahiretle ilgili olarak, temin maksadıyla maslahatları, kendisinden kaçınılması maksadıyla da mefsedetleri belirlemiştir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, yararlı olan hususlar (masâlih) üç kısımdır: Zarûrî maslahatlar ve tamamlayıcıları; ihtiyaç türünden olan (hâcî) maslahatlar ve tamamlayıcıları; üçüncüsü de güzelleştirici (tahsînî) türden maslahatlar ve tamamlayıcılarıdır. Daha önce makâsıd bölümünde de belirtildiği gibi, bunların bir dördüncüsü yoktur. Sünnet'i incelememiz halinde onun muhtevasının da bu üç kategorinin kapsamında olduğunu görürüz. Kur'an yararlı olan bu üç esası (masâlih) ana hatlarıyla ortaya koymuş, Sünnet de bu tümelleri tikellere uygulamak suretiyle açımlamıştır. Sünnet'te yer alan her husus, sonuç itibarıyla Kur'an'da mevcut olan bu üç esasın kapsamına girmektedir. Nitekim, zarûrî olan beş esas (dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması), tümel ilke bazında Kur'an'da temellendirilmiş; Sünnet'te de detaylandırılmıştır. Sözgelimi dinin korunması meselesini ele aldığımızda, bunun iman, islam ve ihsandan müteşekkil olduğunu görürüz. Bu üç esasa Kur'an'da değinilmiş; bunlar Sünnet'te de beyan edilmiştir. Bu esası tamamlayıcı unsurlar da üçtür: Korktuğundan emin ve umduğuna nail olmak için dua etmek, di-

[91] Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 231; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1988, s. 219; ayrıca bkz. Muhammed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y., II. 62-63.

[92] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, IV. 396-397; terc. IV. 9-10.

ne karşı çıkan ve onu bozmak isteyenlere karşı cihad etmek, dinin aslına arız olan eksiklikleri telafi etmek. Bunların da aslı Kur'an'da mevcut olup, mükemmel ve tam açıklaması ise Sünnet'tedir. Canın korunması ilkesi de üç başlık altında ifade edilebilir: Meşru yoldan (evlilik) çoğalmak suretiyle neslini muhafaza etmek; yokluktan varlık alanına çıktıktan sonra yaşantının devam ettirilmesi ki, bu da gıda veren ve böylece hayatı içeriden koruyan yiyecek ve içecekler ile hayatı dıştan koruyan giyecek ve barınma sayesinde gerçekleşir. Bütün bunlar ilke olarak Kur'an'da mevcut olup, Sünnet bu ilkeleri açımlamıştır. Bu üç ilkenin tamamlayıcıları ise şu üç unsurdur: Neslin, zina gibi haram yoldan çoğalmaktan korunması; çoğalmanın meşru nikah ile olması –ki buna boşanma, anlaşarak ayrılma, liân ve benzeri hükümler de dahildir–; gıdaların zararlı, öldürücü veya ifsat edici olmamasının şart koşulması suretiyle sağlığın korunması ve bu zikredilen hususların uygulanabilmesi için gerekli olan boğazlama ve avlanma ile ilgili hükümler; hadd ve kısas cezalarının meşru kılınması ve bunlarla ilgili hükümler. İşte bütün bunlar neslin korunmasının (tamamlayıcı unsurları kısmına) dahildir. Bunların asılları Kur'an'da mevcut olup, Sünnet'te de açıklamaları yer almaktadır. (...)[93]

Sünnet'te varid olan her hususun temelde Kur'an'a raci olduğunu ve mutlak surette onda bir aslı bulunduğunu savunan Şâtıbî, ayrıca tarihsel okumanın salt Kur'an için değil, aynıyla Sünnet için de geçerli olması gerektiğinin altını çizmektedir:

Hadislerin vürûd tarihleri bilindiğinde, onlarda vuku bulan nâsih-mensûh hükümleri de belirlemek mümkün olur. Nitekim bu durum Kur'an için de aynıyla geçerlidir. İslam'ın ilk dönemlerinde, henüz hükümler konulmadan önce pek çok hadis varid olmuştu. Bu hadislerde pekala mutlak ve genel hükümler mevcut olabilir ve muhtemelen bunlar bazı tereddütlere yol açabilir. Şayet bu hadisler, tüm hükümler teşri kılındıktan sonra ifade edilseydi, hiçbir sıkıntı yaratmazdı. Sözgelimi, "Kim Allah'tan başka ilah olmadığına inanarak ölürse cennete girer.";[94] "Kim içtenlikle Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in de O'nun resulü olduğuna tanıklık ederse, Allah ona ateşi haram eder."[95] hadisleri yanlış anlamaya mahal veren hadislerdendir. Mürcie fırkası bu ve benzeri hadislerin (hangi zamanda ve nasıl bir ortamda söylendiğini dikkate almaksızın) mutlak ifadeli lafzi anlamlarını esas almıştır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet de aksi görüşü savunmuş ve bu hadislerin literal anlamlarını te'vil etmişlerdir. Bazı selef alimleri ise, bu hadislerin Müslümanların bidayetteki durumlarıyla ilgili olduğunu, o dönemde farzların, emir ve yasakların konulmadığını ifade etmişlerdir. O dönemde ölen mümin birine, namaz kılmadığı, oruç tutmadığı ve İslam'da daha sonraki dönmelerde haram kılınan fiilleri işlediği için kendisine bir günah terettüp etmeyeceği bilinen bir hususdur. Çünkü o, henüz bu mükellefiyetlerin hiçbirinden sorumlu değildi ve dolayısıyla İslam'ın hiçbir farizasını da ihlal etmiş olmuyordu. (...)[96]

[93] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, IV, 409-410; terc. IV, 24-25; ayrıca bkz. Kırbaşoğlu, *age.*, 262-263.
[94] Muslim, İman, 43.
[95] Muslim, İman, 53.
[96] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III, 370-371; terc. III, 394-395.

Şâtıbî'nin bu izahlarından ortaya çıkan sonuca göre, Sünnet Kur'an'ın bir açılımından ibaret olup, ondan bağımsız müstakil bir teşri kaynağı değildir. Zira Sünnet'in getirmiş olduğu ilave hükümler, esas itibarıyla Kur'an'da mevcut olan tümel ilkelerin kapsamında mündemiç bulunan mana ve maksadın şerh ve açıklanmasından ibarettir. Şu halde Sünnet'te yer alan bir hususun Kur'an'daki tümel esaslara arzolunması ve bunların Kur'an nasslarıyla tashih edilmesi gerekmektedir.[97] Bu tashih işleminde ise, tek tek ayetler değil, Kur'an'ın istikrâ (tümevarım) yöntemiyle ulaşılan tümel (küllî) ilkeleri esas alınmalıdır. Öte yandan, Sünnet de tıpkı Kur'an gibi, salt metin olarak değil, bilakis varid olduğu tarihsel bağlamında anlaşılmalıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

Buraya kadar aktardığımız bilgilerin ışığı altında Şâtıbî'nin Kur'an'ı anlamadaki önceliklerini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Kur'an Arapça'dır ve onu öncelikle (nüzûl dönemi) Arapçasının verileriyle anlamak gerekir.
- Kur'an'ın Arapça oluşuna ilişkin vurgu doğrudan 'anlama' sorunuyla ilgili olup, bunun Kur'an'da Arapça dışında yabancı kelime bulunup bulunmadığı tartışmasıyla ilgisi yoktur.
- Şeriat (Kur'an) evrensel boyutta anlaşılabilir bir niteliğe sahiptir. Ancak onun bu niteliğinin gerçekleşebilmesi için, sözdeki maksadın ifadesi olan asli delalet unsurunun tâbi delaletten mukaddem kılınması (öncelenmesi) gerekir.
- İlk muhataplarının ümmi olmalarından ötürü Şeriat da ümmidir. Bu itibarla, Kur'an gerek dil, gerek üslûp özellikleri ve gerekse ihtiva ettiği ilimler noktasında onların bilgi ve kültür düzeyini esas almıştır.
- Kur'an'ın kendi dilleriyle inmesinden ve onun inişine bizzat tanık olmalarından ötürü, ilahi hitabı en iyi anlayan insanlar, onun ilk muhataplarıdır. Dolayısıyla bu hitabın nesnel anlamı da ilk muhataplar için varid olan anlamıdır.
- Bu yüzden, ilk muhatapların aşina olmadıkları birtakım bilgileri ve tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan arızi faziletleri Kur'an'a maletmeye kalkışmak lüks bir yaklaşım, daha doğrusu bir sapmadır.
- Arap diline ait belağat ilimleri her ne kadar halin muktezasını ortaya koymaya yönelik olsa bile, her halin yazıya aktarılamadığı ve her karinenin

[97] Şâtıbî'nin Sünnet anlayışına Abdulğânî Abdulhâlik çok sert eleştiriler yöneltmiştir. Zira ona göre, Sünnet, Kur'an'dan ayrı başlı başına bir teşri kaynağıdır. Dolayısıyla Şâtıbî'nin bu yaklaşımı bütünüyle bâtıl ve yanlış bir yaklaşımdır. Ne var ki, Abdulğânî Şâtıbî'ye yönelttiği eleştirileri sağlam temellere oturtamamakta ve çoğu zaman polemiğe başvurmaktadır. Nitekim şu ifadeleri onun polemikçi üslûbunu çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: "Kur'ân'ın haber-i vâhid ile nesh edilmesini kabul etmeyenler bile, Kur'an'ın mütevatir sünnetle ve Sünnet'in Kur'an'la neshini caiz görmektedirler. Şayet Sünnet'in delil olma yönünden Kur'an'dan geride olduğu düşünülseydi, "Ancak Kur'an Sünnet'i nesh eder denmesi gerekirdi". Bkz. Abdulhâlik, *age.*, s. 290-291.

de sözle bir arada bulunmadığı müsellemdir. Bu nedenle sözdeki asıl maksadı belirlemek için .haricî hâl karinelerinin bilinmesini sağlayan esbâb-ı nüzûle başvurmak icap eder.

* Ancak, her ayet belli bir sebebe mebni inmediği için, yorumlama faaliyetinde nüzûl döneminin kültürel dokusunun da bilinmesi gerekir. Bu da Kur'an'daki her bir pasajın inmiş olduğu tarihsel bağlamına taşınması ve o bağlamda anlaşılması demektir. Zira Kur'an'ın otantik şekli şifahi bir hitaptır. Bu itibarla, onu tarihsel bağlamından koparark salt metin olarak anlamanın imkanı yoktur.
* Kur'an, esas itibarıyla dinin zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bunların tamamlayıcılarından (mükemmilât) oluşan tümel ilkelerini ortaya koyar. Bu tümel ilkeler kesin nitelikli oldukları için, bunların temellendirileceği deliller de kesin olmak durumundadır. Bu yüzden, tümel kaideler, tek tek delillerden değil, tümevarım (istikrâ) yöntemiyle elde edilir. Bu da, yorumlayıcının lafızdan ayrılmasını ve Kur'an'ın bir bütün olarak değerlendirilmesini gerektirir. Aynı zamanda bu, yorumlama sürecinde öznenin daha etkin bir rol üstlenmesi anlamına gelir.
* Dinin tümel kaideleri Mekke'de vazedildiği için, Medeni ayet ve sureler, nüzûl tertibi içerisinde, Mekki ayet ve sureler üzerine bina edilmek suretiyle anlaşılmalıdır.
* Nesh olgusu arızi bir durum olup, dinin tümel ilkelerinde neshin meydana gelmesi söz konusu değildir. Ayrıca, selefin nesh anlayışı usûlcülerin tarif ettikleri neshten çok daha kapsamlıdır.
* Bu durum göz önüne alındığında, neshe örnek gösterilen birçok ayette ya mutlakın takyid edildiği veya âmmın tahsis edildiği gerçeği ortaya çıkmaktadır.
* Kur'an muciz bir kitaptır. Ancak onun mucizeliği, salt bir ayet, sure ya da belli bir üslûp tarzında değil, bizatihi kendinde/mahiyetinde aranmalıdır.
* Yorumlama ve anlama faaliyetinde esas olan, hitaptaki asıl mana ve maksadı ortaya koymaktır. Bu yüzden, Kur'an'ın, muhataplarına iletmek istediği evrensel ölçekli mesajların perdelenmemesi için, lafızlara takılıp kalmamak gerekir.
* Sünnet, en genel manada Kur'an'ın bir açılımı olup, ondan bağımsız bir kaynak değildir. Zira, Sünnet'te yer alan her hususun mutlak surette Kur'an'da bir aslı mevcuttur. Bu itibarla, Kur'an genelde tümel ilkeleri açıklamakla yetinmiş, bunların açılımı mesabesindeki tikel hususların beyanını Sünnet'e bırakmıştır.
* Sünnet belli bir zamanda ve belli bir sebeple varid olduğu için, tıpkı Kur'an gibi, onun da öncelikle ait olduğu tarihsel bağlamına taşınması ve bu bağlamda yorumlanması gerekir. Aksi halde nesnel anlam gözden çıkarılmış demektir.