

**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

DOKTORA TEZİ

AHKÂM ÂYETLERİ VE TARİHSELÇİLİK

HİDAYET ZERTÜRK

İSTANBUL 2020



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

DOKTORA TEZİ

AHKÂM ÂYETLERİ VE TARİHSELÇİLİK

**HİDAYET ZERTÜRK
151111003**

**TEZ DANIŞMANI
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EFE**

İSTANBUL 2020

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE




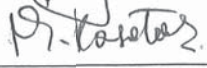

[Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 151111003 numaralı Hidayet ZERTÜRK'ün hazırladığı "Müslüman Tarihçilerin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi" "konulu Doktora ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, 24/01/2020, Cuma günü saat 16:00'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE/REDDİNE/DÜZELTİLMESİNEnc* OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

Düzeltilme verilmesi halinde:

Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı [...]/.../20... tarihinde, saat da yapılacaktır.

Tez adı değişikliği yapılması halinde :


Tez adının Ahkâm..... Âyetleri ve Tarihçelik.....
.....
..... şeklinde değiştirilmesi uygundur.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ (*)	İMZA
Prof. Dr. İsmail Yiğit	Kabul	
Prof. Dr. Abdullah Kahraman	Kabul	
Doc. Dr. Halil İbrahim KUTLAY	Kabul	
Dr. Öğr. Üyesi Nizamettin KARATAŞ	Kabul	
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Efe	Kabul	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağılı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Hidayet ZERTÜRK



AHKÂM ÂYETLERİ VE TARİHSELÇİLİK

ÖZET

Ahkâm ayetleri, fıkıh açısından ibadât, muamelât hudûd/ceza bölümlerini kapsamakla, beşer yaşamında temel bir unsur oluşturmaktadır. Aslında bu sayılan yönlerin her biri, inanç ve ahlak hükümleriyle de sıkı bir ilişki içerisindedir. Tarihselcilik, İslam coğrafyasında genelde Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik bir metodoloji sorunsalı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu düşünce tarzının, ahkâm ayetlerini, M.VII. asır ile kayıtlaması ve üstelik bunların, çağın yapısıyla uyuşmadığını ilan etmesi, meselenin salt bir metodoloji girişimi olmadığını göstermesi açısından önemli bir noktada durmaktadır. Batıda, kendi şartları ve sorunları içerisinde ortaya çıkan bu algı biçiminin Müslüman bir zihin yapısıyla nasıl bir ilişki içerisinde olacağı, her iki ayrı toplumun tarihi alt yapılarını da mülâhaza etmemizi gerektiriyor. İşte bütün bu kritik noktaları bir arada değerlendirerek önce Batıdaki tarihselcilik ve bunun neticesinde oluşan Hristiyan vahiy algısı ve bunun bu haliyle İslam coğrafyasına yansımaları yani, tarihselci düşünüşün vahiy ve Kur'an algısı temelinde araştırıldı. Ardından bu anlayışın hükümlere yaklaşma üslupları ve neticesinde itiraz malzemesi olarak kullanılan tikel konular, uygun bir detayla delillendirilmeye çalışıldı. İtiraz ve iddialar, genelde ahkâm ayetleriyle sınırlı tutulup ona göre kaynaklara müracaat edildi. Nihayet değerlendirme ve mukayeseler ona göre yapıldı.

Anahtar Kelimeler: Ahkâm ayetleri, tarihselcilik, vahiy algısı, İslam coğrafyası, metodoloji.

AYAT AL-AHKAM AND HISTORICISM

ABSTRACT

Ayat al-ahkâm, in the context of jurisprudence, are an essential part of human life because they encapsulate ‘ibadat (acts of worship), mu’ amalat (daily transactions), and ‘uqubat (punishments). In fact, each of these subjects has a close relationship with rulings concerning belief and ethics. Historicism generally appeared as a methodological problem in the Islamic World in the context of understanding the Quran. However, this way of understanding limits the application of the ayat al-ahkâm to the 7th Century, and declares them incompatible with the structure of the modern era, which shows us that it is not just a methodological enterprise. This style of understanding emerged in conditions and problems peculiar to the West. In order to understand how it interacts with the Muslim mind, we should keep in mind the historical background of these two different societies. This study evaluated all of these critical points. It examined Historicism in the West, the perception of revelation among Christians resulting from it, and its reflection in the Muslim world – meaning the understanding of the Quran and revelation in the thinking of the Historicists. Then the study discussed in detail their approach to rulings. Particular subjects, and their objections to them resulting from this methodology, were also discussed in detail. The objections and claims examined were limited generally to those related to ayat al-ahkâm, and only relevant literature was chosen. Conclusions and comparisons were expressed in such a manner.

Keywords: Ayat al-Ahkâm, Historicism, Perception of Revelation, Islamic World, Methodology

ÖNSÖZ

Müslümanlara göre Kur'an, en sağlam bir yolla sabit olup nesilden nesile aktarılan ve yaşamın her alanına hitap etme özelliğiyle bütün çağları ihâta eden bir konumu haizdir. Beşere hitap eden böyle bir kitabın onların diliyle gelmesi, doğal bir vakıa olduğu gibi; onun bu haliyle yorumlanması da inkâr edilemez bir realitedir.

Vahiy ve Kur'an hakkında hangi bilgi malzemesi kullanılırsa kullanılsın, bu iki unsurun Allah'tan Hz. Peygamber'e ulaştırılan kutsal bir husus olduğu, asla şüpheyeye mahal bırakmaz. Allah ile Peygamber'i arasında cereyan eden bir hitabın bütün yönleriyle bilimsellik kalıplarına sıkıştırılarak araştırılması, beşer için mümkün gözükmemektedir. Ancak şu gerçek gözardı edilmemelidir: Kur'an, indirildiği andan itibaren, en başta Hz. Peygamber ve sonrasında onun ashabı ve onları takip eden kuşaklar tarafından beyan kapsamı içerisinde tefsir ve te'vil edilmiştir. Tefsir ve te'vil ameliyesi ise temel noktalardan inhiraf etmemek kaydıyla durum ve şartlara göre değişebilen bir olgudur.

İslam tarihinde vahiy ve akıl hep diyalog içerisinde kalarak bu te'vil sürecini sürdürmüştür. Akıl, vahye karşı bir alıcı konumunda olarak anlamadığı hususlarda teslimiyet üzere hareket etmiş ve bu konumu sergilemeyen akıl ise İslam coğrafyasında reddedilmekten başka bir mukabele görmemiştir.

Ne var ki modern dönemi idrak eden Müslümanlar, değişen durum ve şartların oluşturduğu sorunlara, kolektif bir akıl'la mukabele edemedikleri için pasif bir konuma düşmüşler ve bunun neticesinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda ifrat ve tefrit noktalarına sapmışlardır.

Bu sorunlardan biri de "tarihselcilik" konusudur. Batıda kendi dinamikleri içerisinde vahiy ve akıl çatışması olarak ortaya çıkan bu yapılanma, mezkur coğrafyada akıl'ın zaferiyle neticelenirken, İslam toplumu bu olguyu hâla tartışmaktadır. Çalışmamızda, Batı felsefesi ve Müslüman aydınların argümanlarını kullanarak mezkur tarihselciliğin, vahiy, Kur'an ve ahkâm âyetleri üzerinde nasıl bir seyir

çizdiğini tespit etmeye çalıştık. Amacımız, ortaya atılan görüşleri, klasik ve modern kaynaklar çerçevesinde değerlendirmektir.

Bu çalışmamda, başta danışman hocam Dr. Öğrt. Üyesi Ahmet Efe'ye mülayim ve sabırlı davranışları ve yararlı yönlendirmelerinden dolayı teşekkür etmeyi bir vazife addederim. Ayrıca ahkâm ayetleri ve tarihselcilik konusuna beni teşvik eden değerli hocam Prof. Dr. Sadrettin Gümüş'e ve kendisiyle her görüştüğümüzde değerli vakitlerini bizlere cömertçe ayıran FSM Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan'a ve aynı zamanda katkılarını asla unutamayacağım hocalarım Prof. Dr. İsmail Yiğit ve Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay beylere ayrı ayrı teşekkür ederim.

Bu aşamada maddi ve manevi emeği geçen herkese, isimleri tek tek anılmasa da, müsemâmalarının unutulmayacağını hatırlatarak, kendilerine teşekkür eder, ayrıca nimeti görürken onun verdiği zevkle asıl nimet sahibini unutmamayı en içten kalbi duygularıyla temenni ederim.

Hidayet ZERTÜRK

İstanbul, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZET	IV
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	XIII
GİRİŞ	1
I. Tarihselcilik ve Kavramsal Çerçevesi	1
II. Tarihselcilik İle İlgili Kavramlar	6
III. Tarihselcilik ve Hristiyanlık	17
IV. Araştırmanın Konusu ve Önemi	20
V. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	26
BİRİNCİ BÖLÜM	28
I. MÜSLÜMAN TARİHSELÇİLER VE TARİHSELLİK DÜŞÜNCESİ	28
1.1. Müslüman Tarihselcilere Göre Tarihsellik Kavramı	28
1.2. Müslüman Tarihselciliğin Doğuşu	30
1.3. Müslüman Tarihselcilerin Amaçları	33
1.4. Müslüman Tarihselcilerin Sorunları	35
1.5. Müslüman Tarihselcilerin Dayandıkları Argümanlar	36
1.5.1. Halku'l Kur'an	37
1.5.2. Nüzûl Sebepleri	40
1.5.3. Mekkî ve Medenî	48
1.5.4. Nasih ve Mensuh	50
1.5.5. Sebebin Hususî (Özel) Oluşu Sorunu	58
1.5.6. Maslahat ve et-Tûfi	70
1.5.7. Makâsîd ve eş-Şâtıbî	85
1.5.8. Arap Dili ve Örfü	90
1.5.9. Çağın Mantalitesi	93

1.6. Müslüman Tarihselcilerde Vahiy Algısı.....	95
1.7. Müslüman Tarihselcilerde Kur'an Algısı	103
1.7.1. Kur'an ve Cem' Olayı.....	103
1.7.2. Kur'an ve Kutsallık	109
1.7.3. Kur'an ve Diğer İlahi Kitaplar	112
1.7.4. Kur'an ve Düzensiz Anlatım Sorunu	114
1.7.5. Kur'an ve Sözlü-Yazılı Ayrımı	116
1.7.6. Kur'an, Kitab ve Mushaf Ayrımı	118
1.7.7. Kur'an ve Geleneksellik-Tarihilik Ayrımı	121
1.7.8. Kur'an ve Korunmuşluk Olgusu.....	122
1.7.9. Kur'an ve İ'cazı.....	124
1.7.10. Kur'an ve Kıraâtler	126
1.7.11. Kur'an ve Özel Mushaflar.....	133
1.7.12. Kur'an ve Kıssalar	139
1.7.13. Kur'an ve Ahiret Tasvirleri.....	143
1.7.14. Kur'an'da Birinci ve İkinci Mesaj Ayrımı.....	144
1.7.15. Kur'an ve Lahn İddiası	147
İKİNCİ BÖLÜM.....	154
2. MÜSLÜMAN TARİHSELÇİLER VE AHKÂM AYETLERİ.....	154
2.1. AHKÂM AYETLERİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	154
2.1.1. Hükmün Tanımı.....	154
2.1.2. Ayetin Tanımı	157
2.1.3. Ahkâm Ayetlerinin Tanımı.....	157
2.2. AHKÂM AYETLERİNİN KISIMLARI	158
2.3. AHKÂM AYETLERİNİN KAYNAKLARI.....	160
2.4. AHKÂM AYETLERİNİN SAYISI	161
2.5. AHKÂM AYETLERİNİN ÖZELLİKLERİ	162
2.5.1. Tedricilik.....	163
2.5.2. Evrensellik.....	165
2.5.3. Genel Prensiplerin Varlığı.....	165
2.5.4. Zaruriyyatın Korunması.....	166
2.5.5. Dünya ve Ahiret Dengesini Gözetme	166

2.5.6. Azimet ve Ruhsat	168
2.5.7. Bağlayıcılık.....	169
2.5.8. Kolaylaştırıcılık.....	170
2.5.9. Müjdeleme ve Korkutmada Denge	171
2.6. AHKÂM AYETLERİNİN ÜSLÛBU	172
2.7. AHKÂM AYETLERİNİ YORUMLAMA METODOLOJİSİ.....	175
2.7.1. Lafzın Konulduğu Anlamlar.....	176
2.7.2. Lafzın Kullanım Biçimi.....	177
2.7.3. Lafzın Açıklık ve Kapalılığı	178
2.7.4. Lafzın Delalet Yönleri ve Maksadı Yansıtması	179
2.7.5. Beyan.....	180
2.7.6. Edatlar	181
2.8. MÜSLÜMAN TARİHSELÇİLERİN	
AHKÂM AYETLERİNE BAKIŞI	181
2.8.1. Ahkâm Ayetlerinin Tanımlanamaması	181
2.8.2. Ahkâm Ayetlerinin Azlığı	184
2.8.3. Ahkâm Ayetlerinin Tikelliği.....	185
2.8.4. Ahkâm Ayetlerinin Hukuki Özellik Taşımaması	186
2.8.5. Ahkâm Ayetlerini İctihadlara İndirgeme Sorunu.....	189
2.8.6. Hz. Peygamber'e Hitabın Ahkâmdan Sayılıp Sayılmayacağı ...	191
2.8.7. Fıkhi İhtilafların Ahkâma Etkisi.....	195
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	198
3. MÜSLÜMAN TARİHSELÇİLERİN TARTIŞTIKLARI	198
AHKÂM AYETLERİ İLE İLGİLİ KONULAR	198
3.1. İBADETLER.....	198
3.1.1. Namaz ve Vakit Olgusu	199
3.1.2. Zekât ve Müellefe-i Kulûb	203
3.1.3. Oruç ve Bağlayıcılığı	207
3.1.4. Hac ve Mitoloji.....	211
3.2. AİLE HUKUKU/AHVAL-I ŞAHSİYE.....	214
3.2.1. Kadın –Erkek Eşitliği.....	215
3.2.2. Evlilik Sözleşmesi.....	221

3.2.3. Kadının Örtüsü	223
3.2.4. Kadın ve Şahitlik	235
3.2.5. Çok Eşlilik (Poligami)	244
3.2.6. Kadının Kocasına İsyanı (Nüşûz).....	255
3.2.7. Boşama Yetkisi	262
3.2.8. Kadının İddeti.....	267
3.2.9. Zihâr	275
3.2.10. İlâ.....	279
3.2.11. Li'ân	282
3.2.12. Sütten Kesilme Süresi.....	285
3.2.13. Ehl-i Kitap Kadınlarıyla Evlilik.....	288
3.2.14. Kadının Mirası ve Kelâle Olayı.....	291
3.2.14.1. Kanuni Miras	300
3.2.14.1.1. Furuun ve Mûrisin Ana Babasının Birlikte Mirasçı Olması	300
3.2.14.1.2. Erkek ve Kız Çocuklarının Mirasta Eşit Olmaması	300
3.2.14.1.3. Mirası Red.....	302
3.2.14.1.4. Mirastan Feragat.....	303
3.2.14.2 Ölümüne Bağlı Tasarruflar	303
3.2.14.2.1. Tasarruf Nisabı	303
3.2.14.2.2. Mirasçı Nasbı.....	303
3.2.14.2.3. Ölümüne Bağlı Tasarrufların İptali	303
3.3. TİCARET HUKUKU/ MUAMELÂT VE FAİZ	313
3.4. CEZA HUKUKU / UKÛBAT	322
3.4.1. Hırsızlık Cezası	324
3.4.2. Hırâbe / Yol Kesicilik / Eşkîyalık.....	334
3.4.3. Zina ve Recm.....	343
3.4.4. Kazf(iftira)	359
3.4.5. Kıyas ve Diyetler	363
3.5. İSLÂMDA DEVLET REALİTESİ / ES- SİYÂSETÜ'Ş-ŞER'İYYE	375
3.6. DEVLETLER HUKUKU / SİYER VE MEĞAZİ	385
3.6.1. Cihad ve Kıtâl	386

3.6.2. Zimmiler ve Cizye Vergisi.....	392
3.6.3. Fey-Ganimet Ayetleri ve Halife Ömer'in Uygulamaları.....	397
3.6.4. Kölelik ve Cariyelik.....	405
3.7. USÛL HUKUKU/ EDEBU'L-KÂDÎ VE KUR'AN'DA YARGI SORUNU .	416
SONUÇ.....	423
KAYNAKÇA.....	425
ÖZGEÇMİŞ.....	452

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser/yer
a.g.e.	Adı geçen eser
A.Ü.	Ankara Üniversitesi
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	bin
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
c.c.	Celle Celaluhu
Cem.	Cem eden
çev.	Çeviren
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed. veya haz.	Editör/yayına hazırlayan
Hz.	Hazret
İ.Ü	İstanbul Üniversitesi
KURAV	Kur'an Araştırmaları Vakfı
muar.	Muarrib
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
Neşr.	Neşr eden
s.	Sayfa/sayfalar
sad.	sadeleştiren
s.a.s.	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
S.B.E.	Sosyal Bilimler Enstitüsü
şrh.	Şerh eden
ta.	Talik
TDK.	Türk Dil Kurumu
trc.	Tercüme eden
thk.	Tahkik eden
thrc.	Tahrir eden
t.y.	Basım tarihi yok
TYEK.	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
vd.leri	Ve diğerleri
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

I. TARİHSELÇİLİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Beşeri kültürü anlamak ve kültürel değerler konusunda yargıda bulunmak amacıyla sırf tarihi bir yaklaşımın elverişli bir temel teşkil edip etmemesi, XIX. asır düşüncesinde teolog ve filozofları meşgul eden bir problem olarak ortaya atılmıştır.¹ Tarihselcilik (historicism) adıyla kavramsallaşan bu anlayış türü, birçok tanımlamayı da beraberinde getirmektedir.

Erich Rothacker (1888-1965) tarihselciliği, tarihi malumatın uygun olmayan bir tarzda kullanılması anlamında Historismus'a karşılık gelecek biçimde ifade etmektedir. E. Troelstch (1865-1923), naturalizmden kaynaklanan düşünce şekilleriyle bir uyumsuzluğu temsil etse de bütün bilgi, tecrübe ve tarihi değişim şartlarını tarihselcilik olarak görmekte ve tarihselcilik krizinin yine tarihle çözüleceğini ifade etmektedir. Manheim, Historismus isimli bir denemesinde tarihselciliği, bir dünya görüşü olarak nitelendirmektedir. Meinecke (1862-1964) tarihselciliğin naturalizm ile karşılaştırılmasında Troelstch ile aynı görüşü paylaşıyordu. Ancak buna ek olarak modern tarihi bilgi ile daha eski devirlerin, ahlaki ve politik hükmün temeli olarak değişmez ve üniversal bir tabiat kanunu kavramına dayanan politik felsefeleri arasında fundamental bir zıddiyet bulunduğuna inanıyordu. Pozitivist ve materyalist felsefelerle mücadele eden Croce (1866-1952), tarihi, insan ruhunun kendi kendini geliştirmesi olarak görmektedir.² Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki Croce, kendi tarihi felsefesini de tarihselcilik olarak nitelendirmektedir.³

Ch. J. Braniss, Schelling ve Hegel (1770-1831)'e dayanarak tarihselciliği, özgürlüğe doğru ilerleyen dünya tarihinin öz niteliğini görme biçimi olarak tanımlar. C. Prantl (1820-1888), tarihselcilik kavramını, hermeneutik tarih kavrayışı olarak tanım-

¹ Şahin Uçar, **Tarih Felsefesi Meseleleri**, İstanbul, Nehir Yayınları, 2. bs., 1997, s.54

² Uçar, **a.g.e.**, s. 53-58

³ Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 1. bs., 2010, s.211.

lamaktadır. L. Feuerbach (1804-1872) tarihselciliği, dinsel geleneğe tutuklanma ve geçmişin asla kavranılamayacak olan olaylarını tam olarak kavrama iddiasında bulunmakla eleştirmektedir. G. Schmeller tarihselciliği, teori (theoria) ve tarihin (historia) uygunsuz bir karışımı olarak betimler. Rickert ve Simmel ise mezkur terimi metafiziksel anlamından sıyrarak, tarihsel olaylarda birikim ve geleneğin belirleyiciliğini görmemizi sağlayan bir “bakış açısı” olarak nitelerler.⁴

Troeltsch’e göre tarihselciliğin asıl filozofu W. Dilthey (1833-1911)’dir. Ona göre tarihselcilik bir bilgi ilkesi olmaktan çok, bir duygudur. Bu duygu, tarihin sonsuz zenginliğinde, kültürün sınırsız çeşitliliğinde kendini arayan insanın trajik yaşam duygusudur. Aynı zamanda dış dünyaya ait fenomenleri kavrama tarzımızın altında, tin tarihinin büyük ve önemli fenomenleri yatmaktadır.⁵

Görülüyor ki tarihselcilik (historicism) çok yönlü ve karmaşık, hatta birbiriyle çelişik tanımlamalarla ifade edilmektedir. Bunun belli bir nedenini tespit etmek, şimdilik zor görünmektedir. Ancak özellikle Hegel (1770-1831) sisteminin parçalanmasından sonra söz konusu kavramın iyice karmaşıklaştığı genelde vurgulanmaktadır.⁶

Tarihselcilikle ilgili temel görüş ve düşünceleri aktardıktan sonra bunun sözlükte nasıl kullanıldığına geçebiliriz. Tabi ki bu yön onunla ilgili mezkur düşüncelerin analizinden ve yorumlanmasından tamamen bağımsız sayılamaz.

Tarihselcilik (Os. Tarihiyye, Fr. Historisme, Al. Historismus, İng. Historicism, İt. Historismos) tüm nesne ve olayların gelişmelerini somut tarihsel koşullarla olan bağlantılarıyla inceleyen ve değerlendiren öğrenme yöntemidir. İstorizm ve istorisizm deyimleri karşılığı olarak kullanılmaktadır. Kimi yazarlarımızca tarihçilik deyimiyse de dile getiriliyor, tarihsellik deyimiyse çevirenler de vardır. Oysa bu üç deyim arasında önemli ayrımlar bulunmaktadır.⁷

Osmanlıcada tarihiyye olarak ifade edilen tarihselcilik, Arapçadaki tarihaniyye’nin karşılığıdır. Aynı zamanda İngilizcedeki historicism’in karşılığı da budur. His-

⁴ Özlem, **Tarih felsefesi**, s. 216.

⁵ Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 1. bs., 2012, s. 104.

⁶ Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 216 .

⁷ Hançerlioğlu, **Orhan, Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, 7 c., İstanbul, Remzi Kitabevi, 4. bs., 2005. C: VI, s. 242.

toricity ise tarihiyye'nin karşılığıdır.⁸ Buna göre tarihselciliği, Arapçadaki tarihiyye ile ifade etmek bir yanılı sayılmalıdır.

Akarsu ise tarihselciliği özetle şöyle anlatmaktadır:

1. Bütün olayları, içinde doğdukları tarihsel durum ve koşullardan anlamaya çalışarak, bugünkü anlamlarının açıklanmasını da bu geçmişe bakış kapsamında değerlendirme.

2. İnsan varoluşunu, onun tarihselliğinde görme, tarihselliği insan yaşamının temeli sayıp böylece dünyayı tarih olarak kavrama.

3. Tarihi yalnızca kendisi için inceleme, tarih uğruna bugünü feda etme hastalığı.

4. Tarihin ilkece olduğundan değerli görülmesi, bir çeşit kutsallaştırılması.⁹

Tarihselcilik, tarihe ait olma koşuluyla bütün bir bilgiyi temelde içerir. Ve yine bu, tarihsel perspektiften kaynaklanan yaklaşıma işaret etme konusunda değişik disiplinlerde kullanılan geniş anlamalı bir kavramdır.¹⁰

Tarihselciliğin bu denli problematiği, -Rothacker'in de vurguladığı gibi- insani kültür çevresini ve kültür çağını yakalamak isteyenlerin, biçimsel olarak doğruya ulaşmaya çalışmalarına rağmen, içeriksel olarak bu konuda ihtilafa düşmelerine dayanmaktadır. Kısacası, bu meyanda bir sitiller çokluğu ve bunların rekabeti söz konusu olmaktadır.¹¹

J. Freund, 17. asırdan itibaren doğa ilimlerinin hızlı biçimde inkişafıyla, iki ilim grubu arasındaki muhtemel bir zıtlığı ve beşeri ilimlerin hususiliğini sorgulamalarına sebep oldu derken, buna işaret etmektedir. Kimi bu ilimler arasında zıtlık görmezken, kimi de tabiat (doğa) ilimlerini, bütün ilmiliğin modeli olarak gördüklerinden, beşeri ilimlerin gecikmesinin, tabiat ilimlerinin normlarını benimsemek şartıyla telafi edileceğini umuyordu. Öyle ki bunlar, manevi ilimlerin Newton'u olma hayaline kapılarak, olayları tabileştirerek işin içinden sıyrılmak istiyorlardı. Buna göre tabii din, tabii hu-

⁸ Münir el-Baa'l-Beki-Ramzi Münir el-Baa'l-Beki, **el-Mevridu'l- Hadıs Kamus İngilizî-Arabi**, Beyrut, Dâru'l-ilm lil-Melâyin, 2013, s. 545.

⁹ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 15.bs., 2016, s.170

¹⁰ <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Historicism>

¹¹ Erich Rothacker, **Tarihselcilik Sorunu**, çev, Doğan Özlem, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2.bs., 2008, s.43

kuk, tabii politika, tabii tarih gibi sayısız inceleme ortaya koydular. Ancak bu yönelişin aksine kimileri de Ruh ve Madde, Tabiat ve Düşünce arasında ve daha sonraları Tabiat (doğa) ve Tarih arasında birinin diğerine indirgenemezliğini göstermek için varlık bilimiyle ilgili bu ayrımı, metodolojik plana aktardı. Böylece manevi olayların fiziki olaylara indirgenmemesi gerektiğini savundu. Bu akım, aslında beşeri ve manevi ilimlerin bağımsızlığını ifade ediyordu. Nitekim XVIII. yüzyılda beşeri ilimler, manevi (morales) tabiriyle ifade ediliyordu.¹²

XIX. yüzyılın ortalarından bu yana, bilgi ve bilim kavramları konusunda tartışılan iki büyük felsefe tutumu gözlemlenmektedir. Bunlardan birincisi olguculuk (pozitivizm), ikincisi ise tarihselcilik (historisizm)tir. Olguculuk, tarihselcilikten daha eski bir geçmişe sahiptir. Doğa bilimleri denince hep olgucu tutumla karşılaşırız. Bunun temel kaynağı, deney, gözlem ve araştırmaya dayalı bilim anlayışıdır. Bilgi ve Bilim kavramlarına salt epistemolojik açıdan yaklaşmakla yetinilemeyeceği ve aynı zamanda tinsel- tarihsel- kültürel boyutlu bir anlama ve tavır almanın hem ürünü ve konusu olduğunu ifade eden tarihselcilik, XIX. yüzyılın ortalarına kadar Alman idealizminden çokça etkilenmiş ve ancak yine bu yüzyılın son çeyreği ile ilk on yılları içinde özgün bir bilgi ve bilim tutumuna dönüşebilmiştir. Ne var ki tarihselcilik, bu haliyle bile uzun süre kıta Avrupası (özellikle de Almanya) dışına taşmamıştır. Burada olguculuğun etkisi de söz konusudur. Olguculuğun toplum bilimleri alanında yetersiz kaldığı düşüncesi, XIX. yüzyılın ortalarından beri hep dillendirilmiştir. Tarihselciliğin özgün bir bilgi ve bilim olduğu, özellikle Almanya’da XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarını kapsayan dönemde ortaya atılan tartışmalar neticesinde olanaklı hale gelmiştir.¹³

Tin bilimlerinin hem konu, hem de yöntem olarak doğa bilimlerinden ayrılacağıın temeli, İbn Haldun ve Giambattista Vico’ya kadar inen bir gelenek içinde Johann Gottfried Herder, Alman Tarih Okulu, bazı bakımlardan Alman idealizmi, özellikle de Friedrich Daniel Schleiermacher üzerinden Wilhem Dilthey’e, Yeni Kantçı Heidelberg Okulu’na, özellikle de Heinrich Rickert’e ve Çağdaş hermeneutik’e (özellikle Hans-Georg Gadamer) kadar uzanan bir çizgi üstünde seyretmektedir. Burada özellikle belirtmek gerekir ki bu bilimin modelini, bunun doğa bilimleri ile olan sınırlarını gösteren ve onu sistematik biçimde geliştiren kişi, Dilthey’dir.¹⁴

¹² Freund, a.g.e., s. 3-4

¹³ Özlem, **Kültür Bilimleri**, s.15-17

¹⁴ Özlem, **Kültür Bilimleri**, s. 57-59

Farklı düşünen birçok düşünür, Dilthey felsefesinin etkisinde kalmıştır. Bir Protestan teologu ve uygarlık tarihçisi olan Ernst Troeltsh (1865-1923) bunlardandır. Dilthey okulu içinde Edouard Spranger'i, Erick Rothacker'i, Georg Misch'i ve Hans Freyer'i saymamız mümkündür. Bu okulun dışında, dar anlamda Diltheyci olmayan birçok düşünür, en azından tarih felsefesine canlı bir ilgi göstermekle, tarihselciliğin etkisinde kalmışlardır. Tarihselcilik, dikkati tarihsel olgunun kendine özgü karakteri üzerine çekerek, birçok tarihsel-yöntemsel sorunla, zamansal yaşama değinen sorun ortaya atarak özgül bir önem kazanmıştır.¹⁵

Tarihselcilik sözcüğünü ilk kullananın kim olduğu kesin olmamakla beraber, mezkur sözcüğün ilk kez Romantiklerden Novalis (1772-1801) tarafından XIX. Yüzyılın ilk yarısında kullanıldığı ve özellikle de bu yüzyılın ortalarından sonra yaygınlaştığı belirtilmektedir.¹⁶

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılıyor ki tarihselciliğin doğuşu ve oluşum süreci, tarihselcilik kavramına yüklenen anlamlarla ilgili olduğu gibi; tarih ve onun temsil ettiği sosyal bilimlerin, doğa bilimleri karşısındaki felsefik ve metodolojik duruşuyla da ilgilidir. Her kavramın belirli süreçleri olduğu gibi mezkur sözcüğün de tarihe yönelik algı düşüncelerinin bazı neticelerine dayandığı bir süreçten geçtiği açıktır.

Tarihselcilik, felsefi/epistemolojik ve metodolojik olmak üzere iki çeşittir. 1. Felsefi tarihselcilik, XIX. asrın tarih felsefeleri gibi tarihi, dünyanın genel bir anlayışının temeli sayar. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, en azından bütün sosyal ve beşeri olayları, tarih kategorisi altında doğa ve tarih arasında köklü bir zıtlık temeli üzerinde anlaşılır olduklarını sanır. Böyle bir anlayış tarih hakkında a priori (önsel) olarak telakki edildiği için Rickert tarafından eleştirilmektedir.

2. Metodolojik Tarihselcilik: Tin (beşeri) bilimlerinin bağımsızlığından yola çıkarak, onların kendilerine ait müstakil bir usûle sahip olduklarını ifade eden anlayış. Buna göre bilimin salt genelle ilgilendiğini sanmak yanlıştır. Tekilin, analizi ve yeniden oluşturulması da bilimin konusudur. Doğa ve tin bilimleri, birbirlerinin kopyası değildir. Bilimsel bilgi, genel kanunların araştırılmasına yönelen doğa ve tekilin tetkikine yönelen tarihselcilikten (tin) den ibarettir. Her iki bilime ait metot geçerlidir, bunlardan birinin diğerine karşı üstünlüğü iddia edilemez. Bu ekol, Windelband, E.

¹⁵ J. M. Bochenski, **Çağdaş Avrupa Felsefesi**, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2 bs. 1997, s. 152-157

¹⁶ Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 216

Lask, Rickert ve Yeni Kantçı Bade ekolü tarafından temsil edilip desteklenmektedir.¹⁷

II. TARİHSELÇİLİK İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Tarihsellik (Alm. Geshichtlichkeit, ing. Historicity, Fr. Historicité, Osm. Tarihilik) kavramı, çok anlamlı bir sözcüktür. Tarih biliminin kullandığı teknik terim olarak eski bir geçmişe sahiptir. İngiliz tarihçi Henry More, terimi 1664'te historicity, historicalness biçimlerinde kullanmıştır. Daha sonra E. Bayer, sözü edilen terimi “tarihsel olayların olgusallığı” anlamında kullanmıştır. Kavramı felsefi anlamıyla kullanan ilk filozof, Hegel'dir. Ona göre tarihsellik “sürekli tarihsel etkililik” olarak anlaşılabilir. Dilthey, kavramı, felsefenin merkezine yerleştirir. Ona göre tarihsellik, insanın tarih içinde ne'liğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak algılanır. G. Simmel, Dilthey'in yaşama felsefesinin etkisinde kalarak “tarihsel bilginin niteliği sorununa eğilmiştir. M. Heidegger ise bu kavramı, “insani varoluşun kökten zamanlılığı olarak tanımlayarak kendi varoluşu hermeneutik'inin merkezci kavramı yapmıştır.¹⁸

Kısacası, Dilthey modern ilginin tarihselliğe yönelmesine gerçek bir ivme kazandırmıştır. Bollnow'un da ifade ettiği üzere “Yakın zamandaki tüm insanın tarihselliğini anlama gayretlerinin asıl başlangıcı, Dilthey'dir. O, modern tarihsellik düşüncesinin babasıdır.¹⁹

Bilgi ve insan ilişkisi varoluşsaldır. Bunların her ikisi de tarihsellikleriyle anlam kazanır. İnsan, bilgi üretimini geçmişte olan malzeme ile geliştirir. Kültürel dünya, bireysel hafızalarla değil ortak hafızalarla ilerleme kaydeder. Bilginin temel unsurları olan özne ile nesnenin yapıları ve ilişkilerinin, tarih alanında kendilerini nasıl sergiledikleri, tarih bilgisinin niteliği açısından önemlidir. Tarih bilgisinde özne ve nesne, bir ve aynı şeyin farklı iki görünümüdür. Özne olarak insanın üretimi tarih nesnesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir yönüyle tarih nesnesi, insanın kendini somutlaştırarak incelemesidir.²⁰

¹⁷ Freund, Julien, **Beşeri Bilim Teorileri**, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2. bs., 1997, s. 65-66

¹⁸ Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 202-206.

¹⁹ Richard E. Palmer, **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka Yayınları 2. bs., 2003, s. 160.

²⁰ Ayhan Bıçak, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1.bs., 2015, s.210-213.

Gadamer'e göre tarihsellik kavramı, insan varlığının zamansal niteliğini, insan bilgisinin sınırlılığını ve tecrübe nesnelere tarihsel özelliğini belirtir. Hakikat ve Yöntem'de tarihsellik, tarihi anlamının tahlili çerçevesinde ele alınmıştır.²¹

Yukarıdaki bilgilerden sonra tarihselliğin sözlük anlamlarını özetlemeye çalışalım: Tarihsellik, tarihsel olanın niteliği, zamana bağlılık ve gelip geçicilik, tarihsel koşulluluk, bir şeyin tarihsel olarak varlığı ve insan varoluşunun temel yasası anlamlarında kullanılır.²²

Tarihselliğin tarihselcilikle ilgisine gelince şunları söylemek mümkündür: Tarihsellik, özellikle insan varoluşu açısından tarihe ait olma niteliği ve bunun belirli bir zamansallığıdır. Tarihselcilik de tarihsel olan varlık üzerinde oluşturulan teori ve düşüncelerdir. Burada unutulmaması gerekir ki tarihsellik, özellikle insan üzerinde yoğunlaşırken, tarihselcilik tarihe malzeme olan her türlü nesneyi kapsayabiliyor. Tarihselcilik bir yorum şekliyen, tarihsellik bir realite ve olgudur. Üstelik tarihselcilikte bugün, tarih uğruna feda etme ve onu kutsallaştırma anlamlarının da bulunması, mezkur sözcüğün olumsuz yönünü vurgulayan hususlardandır. Nitekim Popper'in "**Powerty of Historicism**" adlı kitabının Türkçeye "**Tarihselciliğin Sefaleti**" biçiminde çevirisi, tarihselciliğin olumsuz bir anlam ile algılanmasına yol açmıştır.²³

Tarihsellik, insanın varoluşuyla başlayan ve onu anlamlı kılan bir gerçeklik olmasına rağmen, tarihselcilik insanın tarihe yönelik düşüncesi yahut da düşünce biçimi olmakla daima sonradanlık özelliği taşımakta ve icabında tarihsel olana subjektif bir form kazandırmaktadır.

Tarihsicilik (Alm. Historisismus, İng. Historicism) kötü tarihselcilik anlamında kullanılmaktadır. Bunun nedeni, -Erich Rothacker'in de işaret ettiği gibi- onun yeterli derecede incelenmemesidir. Bu terimle ilgili net kullanış tarzına Carl Prantl'in "**Die Gegenwartige Aufgabe der Philosophie**" 1852 adlı eserinde rastlamak mümkündür.²⁴

Terimi ilk kullanan filozofun F. Nietzsche olduğu söylenmektedir. O, özellikle Alman idealistlerinin tarih felsefelerini bu adla betimler. E. Husserl, Dilthey'in tarihsel

²¹ Osman Bilen, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, İstanbul, Doğubatu Yayınları, 2016, s. 151.

²² Akarsu, **a.g.e.**, s.171.

²³ Doğan Özlem, Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik, Ankara üniversitesi, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XI, s. 137

²⁴ Uçar, **a.g.e.**, s. 53

göreciliğini bu adla anar. Bilindiği üzere Husserl, her şeyi doğaya bağlayan ve bunların yasalar yoluyla kavranılabileceğine inanan tutuma, kötü anlamıyla natüralizm (doğasıcılık) derken, her şeyi tane ve tarihsel oluşuma bağlayan anlayışa da historicism (tarihsicilik) demektedir. Evrenselci tutum, Heidegger ve Gadamer'e dayandırılan günümüzün hermeneutik felsefesini hem tarihselcilik, hem de tarihsicilik olarak algılamaktadır.²⁵

Gerçi Özlem'in bahsettiği kitap, daha sonraları Sabri Orman tarafından "**Tarihsiciliğin Sefaleti**" diye çevrilmiştir. Popper, mezkur kitapta tarihsiciliğin yoksul ve meyvesiz bir metod olduğunu göstermeye çalışır. O, mantıklı olan sebeplerle, tarihin gelecekteki akış yönünü önceden haber vermenin imkansız olduğunu ispatlamaya yönelir. Onun tezi kısaca beş maddede ifade edilebilir:

1. Beşeri tarihin akışı, beşeri bilginin artışından şiddetle etkilenir.
2. Akli veya bilimsel metotlarla bilimsel bilgimizin gelecekteki artışını önceden haber veremeyiz.
3. Buna göre beşeri tarihin gelecekteki akış yönünü önceden haber vermek imkansızdır.
4. Bu demektir ki teorik bir tarih; ani teorik fiziğe tekabül eden bir tarihî sosyal bilim imkanını reddetmek gerekir. Tarihsel öndeyi (öngörü) için herhangi bir bilimsel tarihsel gelişme teorisi yoktur.
5. Bundan dolayı tarihsici metodların ana hedefi yanlış kavranmıştır ve böylece tarihsicilik (historicism) çökmektedir.

Popper, ileri sürdüğü tezde her türden sosyal öndeyi imkanını reddetmeyip tam tersine, belli şartlar altında belli gelişmelerin ortaya çıkaracağı şeklinde öndeyide bulunarak sosyal teorilerin-mesela iktisadi teorilerin-test edilmesi imkanını olumlu görmektedir. O, tarihi gelişmelerin önceden haber verilmiş imkanını, yalnızca onların bilgimizin artışından etkilenme ihtimallerinin bulunması ölçüsünde reddeder.²⁶

Tarihselcilik (historism) ve tarihsicilik (historicism) terimleri, Almanca'da farklı anlamlara sahiptirler. Biz Türkçe'de "izm" (Alm. İsmus) sonekiyle de "isizm" (Alm. Nisismus) sonekiyle de biten terimler için karşılıklar bulmuşuzdur. "izm" so-

²⁵ Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 224-226.

²⁶ Karl R. Popper, **Tarihsiciliğin Sefaleti**, çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan Yayınları, 4.bs., 2000, s. 23-24

nekini Türkçeye “cılık”, “isizm” sonekini ise “sicilik” diye çeviriyoruz. Almanca’da “isismus” (isizm) sonekinin aşırılığı ve indirgemeciliği imleyen kötileyici (pejoratif) bir anlamı vardır. Buna göre “historism”, historismus, tarihselcilik teriminde “izm” (ismus) sonekinde bir kötileyici vurgu olmamasına karşılık “historicism” (Historismus, tarihsicilik) terimindeki “isizm” de kötileyici bir anlam bulunacağı açıktır. İngilizce’de sadece “isizm” (icism), Fransızca’da ise sadece “izm” (isme) sözcükleri kullanılır. İşte bu durum, Almanca’da iki ayrı terimle ifade edilir. İngilizce ve Fransızca terimlerle Almanların kullandıkları anlamda “historicism”in mi yoksa “historicism”in mi kastedildiği belirsiz kalır.²⁷

Tarihsicilik (historismus) teriminin 1. Dünya savaşından hemen sonraki devreye gelinceye kadar fazla yaygın olmadığı belirtilmektedir. Almanların savaşta mağlubiyeti, kültürel ve politik geleneklerin yeniden yorumlanmasını ve buna dayalı olarak tarihin yeniden sorgulanmasını gündeme getirmiştir.²⁸

R. Kroner (1884-1958), tarihsiciliği tarihsel bakışın aşırı gelişiminden kaynaklanan kötü bir felsefe olarak görmekte ve onu, natüralizme benzetmektedir. Ona göre ampirik ve spekülatif türlerine ayrılabilen tarihsicilik, ampirik olma yönüyle aynı zamanda analitiktir. Analitik tarihsicilik ise tarihsel bilgiyi önceki nesillerin çizdiği sınırlara hapseder ve ruhu öldürüp geride ceset bırakır. Sentetik ya da spekülatif tarihsicilik, süreklilik arzettiğinde rölativizme, septisizme ya da mutlakiyetçiliğe neden olabilir.²⁹

Yeni Tarihselcilik 1980’lerin başında “Yeni Eleştiri” ve “Yapısalcılık” gibi biçimsel yaklaşımlara bir tepki olarak ortaya çıkan bir eleştiri türüdür. Bu akım metnin, içinde üretildiği tarih ve kültürü yeniden yorumlayarak edebiyat incelemelerine yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu yöntem, ilk olarak Amerikalı Stephen Greenblatt tarafından ortaya atılmıştır. Yeni Tarihselciler, tarihin mutlak gerçekleri yansıtacak kadar nesnel olmadığını savunurlar. Yeni Tarihselciliğin her türlü metni, toplumsal ve politik oluşumların işlevsel bileşimi ve ürünü olarak görmesi, onun marksist düşünceden etkilendiğinin göstergesidir. Yeni tarihselcilik, tarihsel ve edebi çalışmaları incelemekle birlikte, antropolojik çalışmalardan da yararlanır.³⁰

²⁷ Özlem, a.m., s. 136-137

²⁸ Uçar, a.g.e., s.54

²⁹ Richard Kroner, **Tarih ve Tarihsicilik**, çev. Mustafa Alican, Tarih İncelemeleri Dergisi, c. 27, No.2 (Aralık 2010), s. 637-640

³⁰ Rümeyza Çavuş, Edebiyat İncelemelerinde Tarihe Yeni Bir Dönüş, **A.Ü. Dil ve Taril-Coğrafya**

Yeni tarihselcilik akımı, bilim ve felsefede çatışan teoriler arasında hangisinin doğru olduğunu tespit edecek objektif bir metodun olmadığını savunur. Özellikle de açık ve değişmez doğruların varlığını kabul eden rasyonalist, fundamentalist ve metafizik anlayışlara karşı intikam duygusu taşıyan postmodernist formlara sahiptir. Postmodernizm ise geçmişten gelen bütün ölçü ve değerlere karşı çıkıp insanın varlığını, geçicilik, ferdiyetçilik ve subjektifliğe mahkum eder. Böylece kalıcı hiçbir üst anlam ve gayenin olmadığı bir dünya tasavvurunda doğruluk ve değer ölçüsü gibi beklentilerin de bir anlamı kalmaz.³¹

Yeni tarihselci yaklaşıma yön veren en önemli isimlerden biri de Michel Foucault'dur. Ona göre Batı düşüncesi, rönesans, klasik, modern ve postmodern olmak üzere dört döneme ayrılır. Foucault geleneksel tarih anlayışına karşı çıkar ve süreksizliği savunur. Ona göre gelenek, etkileşim, gelişme, teoloji ve evrim kavramları, süreklilik postülatına bağlı olmaktan kurtarılmalıdır. Bunu başarmanın yolu da geçmişin arkeoloğu olarak hareket etmekten geçer.³²

Hermenötik sözcüğü, Yunanca bir fiil olan ve genellikle “yorumlamak” olarak tercüme edilen hermeneuein'den ve isim olarak da “yorum” anlamındaki hermeneia'dan gelmektedir. Yunanca bir kelime olan hermeios, antik şehir (Delphi) kilisesinin rahibine işaret etmektedir. Bu kelime ve yukarıda anılan fiil ve isim, elçi-Tanrı Hermes'e dayandırılmaktadır. Hermes'le ilişkilendirilen bu “anlayışa gelme” ye ait aracılık ve mesaj getirme süreci, mezkur fiil ve ismin, Antik Çağ'da kullanılan söyleme, açıklama ve tercüme etme şeklindeki üç temel anlama delalet ettiğini göstermektedir. Bu üç mananın hepsi İngilizce bir fiil olan “to interpret” (yorumlamak) ile anlatılabilir. Edebi yorum, bu süreçlerden ikisiyle ve çoğu kere de üçüncüsüyle ilgilidir. Aynı şey kutsal metinler için de geçerlidir. Yorumun maksadı, aşına olunmayan, uzak ve anlamı karışık bir şeyi gerçek, yakın ve anlaşılabilir hale getirmektir. Yorum sürecinin değişik yönleri edebiyat ve ilahiyat için hayatidir ve ayrılmazdır.³³

Fakültesi Dergisi 42, 1-2 (2002), 121-123

³¹ Ali Ünal (vd.), **Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, İzmir, Işık Yayınları, 2003, s. 48-49

³² Veli Urhan, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1.bs., 2000, s. 47, 109, 110

³³ Richarde E. Palmer, **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka Yayınları, 2. bs., 2003, s. 39-41

Hermenötiğin anlatılan mitolojik kökeninin yanı sıra, onun eski tarihsel kullanımları da önem arz etmektedir. Bunlardan ilki, alegorik gelenek, ikincisi eski Yunan dinine ve kehanetlerine bu dini kültür kapsamında yorum getirme çabaları, üçüncüsü ise hermenötik kelimesine yer veren bir kısım felsefî eserlerin varlığıdır.³⁴

Batı Hermenötik tarihi, üç ana dönemde mütalaa edilebilir: 1. Klasik Yunan edebiyat nazariyesi ve felsefesinin etkisi. 2. Biblikal yorumun Yahudi ve Hristiyan nazariyelerin doğuşu 3. Hermenötik alanını dini bağlamın ötesinde bir genişlemeye götüren Aydınlanmanın etkisi.³⁵

Grek dünyasında hermeneutik, bir başka evrene ait anlamları, bu evrene göre çevirme, anlama ve yorumlama sanatından ibarettir. Bu ise daima alegoriktir. Çünkü Tanrı sözündeki hakikat olarak hikmeti açıklamak söz konusudur.³⁶

Alegorik yorumlama, M. Ö. 8. Yüzyılın ikinci yarısında yazıldığı tahmin edilen Homeros'un İlyada ve Odysseia adlı söylencelerini, değişen tarihi şartların neticesinde dönemin insanlarına anlayacakları bir üslûpla sunma amacı gütmektedir.³⁷

Burada dikkat çeken husus, metnin orjinalitesinden çok, onun muhataplar tarafından nasıl anlaşılıp yorumlanacağıdır. Önemli olan metni, yanlış anlamalardan kurtarma ameliyesidir. Hermenötiğin tarihiyle ilgili bu noktanın pratiklik açısından önemi, asla göz ardı edilemez.

Grek felsefesi bir yorum olarak anlaşılan hermenötiğe Platon, Aristoteles ve Stoacılar vasıtasıyla üç ayrı fonksiyon yüklemektedir. Platon'da hermenötik, iki heterojen alanın, efsaneyle hakikatin, tasavvurla ideanın, etikle estetiğin birbirine yakınlıştırılmasıdır. Aristoteles düalist olmadığı için farklı iki alanı birbirine yaklaştırma problemi yaşamadı. Ona göre yorum, işaret yoluyla ifadeyi tamamlamak, düşüncede olanı (içtekini) dışa vurmaktır. Stoacılar ise yorum, dış anlamda verilen ve gerçek anlam olan iç anlamı kavramaktır. Nitekim bu anlayış, Yahudi ve Hristiyan hermenötiklerinde ve bütün mistik doktrinlerde temel bir tutum haline gelmiştir.³⁸

³⁴ Burhanettin Tatar, **3 Derste Hermenötik**, İstanbul, Vadi Yayınları, 1. bs., 2016, s.10.

³⁵ Werner G. Jeanrond, **Teolojik Hermenötik**, çev. Emir Kuşçu, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007, s.42

³⁶ Özlem, **Tarih felsefesi**, s.250

³⁷ Metin Toprak, **Hermeneutik ve Edebiyat**, İstanbul, Dergah Yayınları, 1. bs., 2003, 35

³⁸ Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2. bs., 2000, s. 24

Yahudi hermenötiği, İsrail'in manevi ve kültürel ihtiyaçlarına bir cevaptır. Bu bağlamda Literalist, Midraşçı, Peşer ve Alegorik olmak üzere dört farklı yöntem kullanılmıştır. Literalist yorum, kutsal metinler açısından en temel yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Midraşçı yorum, genellikle Rabbinik okullarda tatbik edilmektedir. Peşer yorum, tanrısal gizemlerin özel bilgisinde ayrıcalık elde edip biblikal kehânetleri, güncel ve hatta çağdaş olgulara uygulamada kendisinden yararlanılmıştır. Alegorik yorum ise metnin görünmeyen manevi boyutunu ortaya çıkarmada kullanılmıştır. Hristiyan hermenötiği, İskenderiye ve Antakya'da gerçekleşmiştir. Her iki ekol, Yahudi hermenötik geleneğine borçludur. İskenderiye'de Philo'nun hermenötik mirası, Hristiyan düşünürleri etkilemeye devam etmiştir. İskenderiyeli Clement (ö.214) kutsal kitapların gizemli oluşunu bahane ederek alegorik yorumu gerekli görmüştür. Ancak bu konuda bir sistem oluşturamamıştır. Origenes (ö. 253) ilk olarak sözü edilen yorumu sistemleştirmiştir. Antakya'da yerel Yahudi yorumsal geleneğini takip eden Hristiyan düşünürler, literal yorumla ilgili nazariyeyi geliştirip kutsal kitapların metinsel ve gramatik izahını ortaya koymuşlardır.³⁹

Hermenötik, Hristiyanlık dünyasına bir tefsir teorisi olarak girmiştir. O, kutsal kitabı yorumlamak için uygun ilkeleri tespit etmeye yöneliktir. Bundan dolayı tarihi ve pratik açıdan hermenötik ile tefsir birbirinden ayrılamaz. Hermenötik, Midraş, Talmud ve daha sonraki yorumlar sayesinde Yahudi düşüncesine ve edebiyatına etki ettiği gibi Hristiyan düşüncesinin oluşumunda da önemli bir rol üstlenmiştir.⁴⁰

Friedrich Ast (1778-1841), Antik dönemin ruhunu kavramayı hermenötikle ilişkilendirir. Hermenötiğin amacı, bir eserin kendi içsel manasındaki gelişmeler ve o çağın ruhi yapısıyla ilişkilendirilerek açıklanmasıdır. Bunu kısaca, tarihi, gramatik ve geistige (ruhsal) anlama biçiminde ifade edebiliriz. F. August Wolf, hermenötik için anlama ve açıklamayı öngörmektedir. O, Ast'ın geist metafiziğine temas etmemektedir. Ona göre biz kendimizi anlarız, ama başkalarını izah ederiz. Hermenötiğin amacı, bir yazarın yazılmış veya konuşulan düşüncelerini, onun arzuladığı biçimde ortaya koymaktır.⁴¹

³⁹ Werner G. Jeanrond, **a.g.e.**, s. 45-54.

⁴⁰ Özcan, **a.g.e.**, s.29.

⁴¹ Richarde E. Palmer, **a.g.e.**, 112-119.

Modern dönemde hermenötik sözcüğünü ilk kez 1654’de J. Danhauser kullanmıştır. O, sadece teolojik olanı değil, birer yorum sanatı olarak filolojik ve hukuksal hermenötiği de kullanmıştır. 18. yüzyılın sonlarına doğru bu üç tür hermenötik söz konusu olmuştur. Felsefi hermenötik’e ilk kez Schleiermacher’in İncil yorumunda rastlanır. W. Dilthey, tin bilimlerini “yaşama” “kavramından esinlenerek anlamacı bilimler olarak konumlandırmıştır. Ona göre Tin bilimleri için ana yöntem, göreceli hermenötik anlamacı’dır. M. Heidegger, Dilthey’deki bu göreceliği, Wartenburg’la beraber geliştirdiği tarihsellik kavramının etkisinde bir “aşkın bilinç” kavramı ile gidermek istemiş ve (yaşama) kavramı yerine “varoluşu” koymuştur. H. G. Gadamer, “bütün”ü anlamak için dogmatizmin gerekli olduğunu vurgulamakta ve Hermeneutik’i, “anlamın anlamı üzerine bir felsefi reaksiyon” olarak tanımlamaktadır. Ona göre “tarih olmuş ve olmakta olduğumuz şeydir; o kaderimizin bağlayıcısıdır.” Aynı zamanda felsefi hermeneutik, bu dogmatik kalkış noktasından hareketle, insanın (anlayan’ın) kendine özgü bir oyun uzayı, bir anlamlar dünyası içinde yaşadığından ve bu uzayın ancak bir refleksiyonluğu anlama yoluyla bulabileceğinden hareket eder. Hermeneutik, doğabilimsel yöntemlerle çalışan bir teorik akıl’ı bizzat sorgulayıp çözümlenmek isteyen bir ön-anlama yöntemidir.⁴²

Hermenötiğin tarihsel gelişimi ve farklı düşüncelerin elinde kazandığı yeni boyut ve açılımlarda onun mahiyetinden kaynaklanan belirsizlikler, onu tanımlama konusunda farklılığa yol açmıştır.

Boeckh’in anlattığına göre Yunan felsefesi mirası üzerine yerleşen Romalılar döneminde hermenötik, bir düşünceyi başkalarına anlaşılır kılma olarak tanımlanmıştır. Daha sonraları antik eserler üzerindeki filolojik çalışmaların artmasıyla filoloji metodolojisi olarak görülmüştür. F. A. Wolf’a göre hermenötik, bir yazarın, düşüncesini kendi metninden hareketle mutlak zorunlu bir biçimde ortaya çıkarma sanatıdır. Schleiermacher, onu yanlış anlamadan sakınma sanatı olarak görür. Dilthey hermenötiği, kaydedilmiş ifadeleri anlama metodolojisi olarak tasavvur eder. Heidegger, Varlık ve Zaman’da hermenötiği, ontolojik bir zemine taşır. Bu durum, onun sürekli yorumlamayla tecrübe edilebileceğini göstermek içindir. Heidegger, hermenötiği linguistik iletişimin anlamını anlama ve tahrif edilmiş iletişim durumunda ise onu anlamlı kılma sanatıyla birlikte doğal dile hakim olma ölçüsünde elde edilen yetenek olarak görür.

⁴² Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 250-256

Ricoeur, hermenötiği metnin ortaya koyduğu şekliyle dünya içinde varlığın açıklanması olarak görür.⁴³

Yukarıdaki tanımları incelediğimizde hermenötiğin bazı temalarını, bir kısım tarihsel karşılaştırmaları, amaç ve pratiğe yönelik bazı hususları görebilmekteyiz. Şimdi mezkur kavramın Türkçe yazılan sözlüklerde nasıl tanımlandığını araştırmaya çalışalım.

Hançerlioğlu, hermenötiği, ilgili eserinde yorum maddesinde yorumlama sanatı karşılığında belirtmekte ve bunun Türk Dil Kurumunca yayımlanan Felsefe Terimleri sözlüğünde yorumsama deyiimiyle dile getirildiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Akarsu, hermenötiği, yorumsama maddesinde yukarıdaki ifadelerle yakın anlamlarla açıklamaktadır.⁴⁵ Gündüz, adı geçen kavramı, yorum ve anlama metotları bilimi olarak izah etmekte ve aynı zamanda onu, Kitabı Mukaddes hermenötiği, felsefi hermenötik biçiminde iki kategoriye ayırarak tanımlamaktadır.⁴⁶

Cevizci ise Hermenötiği genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı olarak zikretmektedir.⁴⁷

Görülüyor ki adı geçen sözlüklerin hepsi, hermenötiğin yorumsama öğretisi anlamında söz birliği etmektedirler. Bunun tarihsel, felsefik ya da teolojik olma yönleri, söz konusu yorumsamanın farklı boyutlarını gösteren önemli vurgulardandır.

Hermenötik, farklı tanımlama ve algılar neticesinde geniş alanlara yayılmış ve ona göre çeşitlilik arz etmiştir. Genel olarak onu, teolojik (Kutsal metin yorumu), filolojik, linguistik, tarihsel, varoluşsal ve kültürel olmak üzere altı grupta toplamak mümkündür.⁴⁸

Aslında Hermenötik genel ve özel olmak üzere iki kısımda incelenir. Genel, felsefi Hermenötik olarak nitelendirilebilir. Özel ise Kutsal kitap yorumunu ifade eden

⁴³ Tatar, **a.g.e.**, s. 31-40

⁴⁴ Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, s. C: VII s. 334

⁴⁵ Akarsu, **a.g.e.**, s. 200

⁴⁶ Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, İstanbul, Vadi Yayınları, 1. bs., 1998, s. 167

⁴⁷ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 4. bs., 2000, s. 447

⁴⁸ Richarde E. Palmer, **a.g.e.**, s.63

teolojik hermenötiktir.⁴⁹ Hermenötiğin tarihi gelişimi, mezkur sözcüğün kökeni ve Batıdaki kullanımın ilk şekilleri, Kutsal Kitap özelinde odaklanmaktadır. Onun dışındakilerin ise felsefi yorumlar kapsamında görülmesi gayet normaldir. Burada bizi ilgilendiren, teolojik hermenötiktir. Zira Batıda Kutsal Kitap'ın yorumlama metotları, İslam coğrafyasında gündeme getirilen tarihselcilikle doğrudan ilintili bir konudur.

Richarde, hermenötik kelimesinin en eski ve hâla da en yaygın tanımının kutsal metin yorumuna yönelik olduğunu ve bunu destekleyen tarihi unsurların varlığını dile getirmektedir. Buna göre özel anlamda teoloji, kutsal metnin mesajının tarihi bir yorumcusu olarak hermenötiksel sayılır. Kutsal metnin hermenötik tarihi, ilk dönem kilisesine kadar ulaşır. Kısacası, Kutsal kitap hermenötiği, bir yorum sistemine dayanmakta ve o sistemle bireysel pasajların yorumlanabileceği açıkça anlaşılmaktadır. Metin, kendisine bağlı olarak yorumlanmadığı için hermenötik, metnin gizli anlamını bulmak için yorumcunun kullandığı bir sistem türünden sayılmalıdır.⁵⁰

Teolojik (Kutsal Kitap/Biblical) Hermenötik, birçok tarihsel, mitolojik ve geleneksel tortunun katışmış olduğu Kutsal Kitap metninin aslının ne olduğunu ortaya çıkarmayı amaçlamak üzere Reformasyon'dan sonra Protestanlığın ön ayak olduğu önemli bir vurguyu taşımaktadır. Bu tür hermenötik, kutsal bir metinle ilgili belirsizliğin ve anlama sanatına ilişkin analizin farkında olma durumundan kaynaklanır. Burada Hristiyan geleneğinde tefsire bir başlangıç sayılan hermenötik anlayışla, Kutsal Kitap'ın farklı kültürlerle nasıl aktarılacağını ifade eden hermenötik anlayışı ayırmamız gerekir.⁵¹

Teolojik hermenötik, Rönesansla ortaya çıkan bilimsellik ve akılcılık hareketlerinin Kutsal Kitap'a yönelik sorgulayıcı baskısına karşı, Hristiyan inancını zamanın şartlarına uyarlama çabasından ibarettir. Modern zamanlara gidildikçe bu sorun daha da büyümüş ve Kilise yetkilileri, her defasında yeni hermenötik metotlar geliştirmeye çalışmışlardır. Burada Kutsal kitap olan Yeni Ahit'in aynen korunması ile onun çağın dili ve ruhuyla nasıl anlaşılacağı ikilemi, temel noktayı oluşturuyor.⁵²

Batı dünyasında vahiy ile aklın çatışması sonucunda Kutsal Kitap'a tarihsel-eleştirel yaklaşım ve metin, bir çeşit yoruma uyarlanan manevi demitolojizasyon

⁴⁹ Özcan, a.g.e., s. 8,25; bkz. Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s.167

⁵⁰ Palmer, a.g.e., s.64-67.

⁵¹ Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 167.

⁵² Palmer, a.g.e., s.57.

yon (mitten arındırma) ameliyesi yaşamıştır. Bultman'ın ön ayak olduğu bu proje, bir problemi tanıma, modernizasyon eylemi ya da Hristiyan modernizasyonu olarak görülüyordu.⁵³

Kimi de Kutsal Kitap'ın İddialarını rasyonalizmin gelişmesi neticesinde ak-
lileştirmeye çalışmış, hatta bunu bir ihtiyaç olarak telakki etmiştir. Kimi durumda da
Kutsal Kitap yorumcuları, kutsal metnin gerçeklerinin zaman ve tarih üstü olduklarını
ve buna göre Kutsal Kitap'ın zamandan önce inen akli ve ahlaki gerçekler taşıdığını
ileri sürmüştür.⁵⁴

Kutsal Kitaptaki akla aykırı bilgilerin eleştiri ve revizyonu kapsamında düşü-
necek olursak, 18. Yüzyıl Halley Üniversitesi filozof ve ilahiyatçılarının bu konuda
etkisi büyüktür. Bunlardan özellikle Salamo Semleri (1725-1791) anmak gerekir. O,
metnin hakiki eleştirel bir biçimde okunmasını öneriyordu. Protestan ortodokside kut-
sal metinleri synchronic (eş zamanlı) okuma yerine, onları diachronic (art zamanlı) bir
biçimde okumanın gerektiğine vurguda bulunuyordu. Semler, metnin literal, tarihsel
anlamını tespit için iki kural belirliyordu. Birincisi, yorumcunun, tarihsel mesafenin
farkında olması, ikincisi ise Kutsal Kitap yorumunun evrensel ölçütlere göre yapılma-
sıdır. Ayrıca o, Kutsal Kitap ile Tanrı sözünü kesin biçimde birbirinden ayırıyordu.⁵⁵

Günümüzde Hristiyan ilahiyatında hermenötikle ilgili üç kamptan söz etmek
mümkündür. 1. Hristiyan yorumcularla diğer hermenötik düşünürleri arasında diyalog
önerisi. Tracy, Küng ve Berger gibileri bunlardandır. 2. Hristiyan vizyonunun çoğunu
Kilise ve Biblical teoloji içinde belirlemek gerektiğini savunan görüş. Burada, Stuhl-
macher, Lindbeck ve Hans Frei gibilerini sayabiliriz. Bu her iki kamp yorumsamaya
duyulan ihtiyaç konusunda aynı görüştedirler. Birinci grup, hermenötikle köklü bir
biçimde ilgilenme tarafıyken, ikinci grup, spesifik Hristiyan metinlerle mikro-herme-
nötik düzeyde ilgilenmek ister. 3. Kutsal Kitap'a Ortodoks bir yaklaşımla yönelmeyi
isteyenler. Karl Barth, bu yaklaşımın temsilcilerindendir. Temel tezi, tanrısal vahyin,
yoluna başarıyla devam etmesi için beşeri yöntemlere ya da felsefi sofistikasyonlara
gereksinim duymadığı yönündedir.⁵⁶

⁵³ bkz. Palmer, **a.g.e.**, s. 57; Cengiz Batuk-Emir Kuşçu, **Rudolf Bultman Mitoloji ve Hermenötik Sorunu**, Ankara, Eski Yeni Yayınları, 1. bs., 2013, s. 37.

⁵⁴ Palmer, **a.g.e.**, 70.

⁵⁵ Jeanrond, **a.g.e.**, s.76-77

⁵⁶ Jeanrond, **a.g.e.**, s. 248-249

III. TARİHSELÇİLİK VE HRİSTİYANLIK

Reformasyon sürecinde oluşan Katolik ve Protestan bölünme ve neticesindeki kanlı otuz yıl savaşları (1618-1648) Avrupa toplumunda bir takım değişimlere ve gelişmelere yol açmıştır. Bu kapsamda, Protestan ilkelere bağlı birçok kilise açılmış ve bir yandan da Rene Descartes, David Hume, İmmanuel Kant ve G. W. Leibniz gibi bir kısım filozof, dinden yüz çevirerek insan doğasını, rasyonel yollarla sorgulamaya başlamıştır. Ve yine Galilo ve Newton gibi bilim adamları doğmalardan bağımsız bilimsel çalışmalar ortaya koymuştur. Hristiyan dünyasındaki bu gelişmeler, 18. yüzyıl Aydınlanmasının yolunu açmıştır. Böylece Kutsal Kitap'ın konumu ve içeriğindeki öyküler, mucizevi ve mitolojik unsurlar, rasyonalist ve bilimsel bir çizgi içerisinde sorgulanmaya başlanmıştır.⁵⁷

Wolf, Baumgarten ve özellikle de Semler gibi bir kısım ilahiyatçı ve filozof, Kutsal Kitap'ın bilim ve akıl karşısındaki konumunu, Protestan anlayışın lehine tarihsel-eleştirel ve hermenötik bir metotla dizayn etme yoluna gitmiştir.⁵⁸

Görülüyor ki tarihselciliğin teolojik anlamda uygulanma sahası olan Kutsal Kitap'ın, Hristiyan inancındaki konumu ve en temelde vahiy algısı bu meyanda incelenmeyi hak ediyor. İslam coğrafyasında Kur'an'a yönelik tarihselcilik iddialarının nasıl bir yol izlediğini görmek açısından bu hususun önemi daha da artmaktadır.

Hristiyanlık, Mesih-merkezli bir din geleneği özelliği taşımaktadır. Onlara göre vahiy, Tanrı'nın, kendisini Hz. İsa ile açığa çıkarmasıdır. İsa'nın yaşamı, ölümü ve sonrasında dirilmesi, Hristiyan inancının temelini oluşturur.⁵⁹

Nitekim Yeni Ahit'te şöyle geçmektedir: “Başlangıçta söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrıyla birlikteydi. Herşey O'nun aracılığıyla var oldu. Var olan hiç bir şey, O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam, insanların ışığıydı.”

“Söz, insan olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini –Babadan gelen, lütûf ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini- gördük.”

⁵⁷ Mahmut Aydın, **Anahtarlarıyla Dinler Tarihi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2. bs., 2011, s. 359-360

⁵⁸ Jeanrand, **a.g.e.**, s. 76

⁵⁹ Mahmut Aydın, **a.g.e.**, s. 327

Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik oğul, O'nu tanıttı.”⁶⁰

“İnsanoğlu'nun ortaya çıkacağı gün durum aynı olacaktır.”⁶¹

Hristiyan teologlara göre İsa Mesih, Tanrı'nın enkarne olmuş fiili olup Tanrı, oğul İsa aracılığıyla insanlarla iletişime girmiştir. Kısacası vahiy, İsa'da ve O'nun kişiliğinde gelişmiştir. Eski Ahit de vahiy ürünüdür ama o, İsa ile tamamlanmıştır. Kilise babalarının vahiy konusunu yüzeysel ele almaları ise onların bu anlamda bir problem görmediklerine yorumlanabilir. Saint Thomas'a göre Peygamber, doğaüstü bilgileri ve ilahi sırları Kutsal ruh vasıtasıyla alma kapasitesine sahiptir. Bu olgu bir yönden vahiy, diğer yönden ilham anlamı taşımaktadır.⁶²

Bu anlayışa göre tam ve mükemmel vahiy, bir kitapda değil, aksine bir insanda yani Mesih İsa'da gerçekleşmiş oluyor. Tanrı, insanlığa sadece mesajını değil, kendini de açıklamış oluyor. Tanrı, gücünü ve iradesini göstermek için beşer tarihine etkin biçimde müdahale etmekte ve İsa, Tanrı'nın kurtarıcı gücünü açıklamaktadır. Hristiyanlar için beşer tarihinin temeli, Tanrı'nın sonsuz mesajını İsa'da birleştirmesi (inkarnasyon) ve O'nu, ölümden yaşama (Redemptio) döndürmesine dayanıyor.⁶³

Özetlemek gerekirse Yeni Ahite göre vahiy, Hz. İsa, Melek ve Kutsal Ruh olmak üzere üç boyutludur. Bir kısım teolog, vahyi, kendisine ulaşan kişiyle bitişip bitişmemesi yönüyle iki kategoride yorumluyor. Ve yine örneğin, Karl Rahner, aşkın vahiy anlayışının tarihsel vahiyle değerlendirilmesini, modernist bir hata görmeyip bizzat Hristiyan doğrulaması biçiminde telakki ediyor.⁶⁴

Yahudilerce Kutsal Kitap kapsamında görülmeyen Yeni Ahit, Hristiyanlara özgü yazıları ihtiva eder. Bütün Hristiyanlar, bu meyanda aynı metni geçerli sayarlar. Yeni Ahit'nin tüm metinleri, Grekçe yazılıp çeviriler de bundan yapılmıştır. Matta'nın başlangıçta Aramice yazıldığı yönünde açık bir kanıt yoktur. Yeni Ahit yazarları istisnasız sahabe gibi İsa'yı bizzat tanımış olan ya da onu izleyenlerin ilk kuşağını teş-

⁶⁰ Yuhanna, 1:1-4, 14,18

⁶¹ Luka, 17:30

⁶² Ramazan Biçer, **İslam Kelamcılarına Göre İncil**, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 1. bs., 2004, s. 47-48

⁶³ Thomas Michel, **Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş**, İstanbul, Orhan Basımevi, 1992, s. 17-20

⁶⁴ Biçer, a.g.e., s. 49-50

kil ederler. Tüm yazarların İsa'ya görgü tanıkları oldukları söylenemez. Hristiyanlara göre bu yazarlar peygamber olmayıp Tanrı'dan esinlenmişlerdir.⁶⁵

Yeni Ahit ya da Yeni Ahit, Matta, Markos, Luka ve Yuhanna olmak üzere dört İncil'le beraber, 21 mektup (Pavlus'a nispet edilen 13 mektupla diğerleri), Luka'nın yazdığı Elçilerin işleri ve Yuhanna'nın yazdığı Vahiy'den oluşmak üzere toplam 27 kitaplı bir metindir.⁶⁶

Yeni Ahit'nin İsa tarafından yazılmadığı kesin olmakla beraber, söz konusu metnin yazarları ve yazıldıkları tarihler, kuşkulu ve ihtilafıdır. Onun için Kutsal Kitap yorumcularından Horne, M. 1822 yıllarında yayımlanan tefsirinde bu konuda şöyle diyor: "İncillerin yazılış dönemleri meyanında önceki Kilise tarihçilerinden bizlere ulaşan rivayet ve bilgiler, sağlam bir sonuca ulaştırmayacak türden kesik ve belirsizdir. Önceki bilginler, uydurma rivayetleri doğrulayıp yazdılar. Sonrakiler ise öncekilere gösterdikleri saygıdan dolayı bu rivayetleri kabul ettiler. Bu eğri ve doğru karışımı rivayetler, bir yazardan diğerine ulaştı ve rivayet dönemi bittikten sonra artık onları ayıklamak güçleşti."⁶⁷

İncillerin tarihsel gerçekliği erken dönemlerde sorgulanmıştır. Bunun en etkili kanıtı, İnciller arasındaki farklılıklardır. Bir kısım çelişkiler de bunlara ilave edilebilir. Nitekim çağdaş araştırmacı J. D. Crossan, metinler arası bu uyumsuzluğa dikkat çekmiştir.⁶⁸

Yeni Ahit metinlerinin Kutsal Kitapın bölümleri kapsamında sayılması, Patristik döneme aittir. Bu metinlerin derlenmesinin MS. 180 tarihlerinde tamamlandığı söylenmektedir. İskenderiye Patriği Athanasius, yaklaşık 367'de 27 kitaptan oluşan Yeni Ahit kanonundan bahsetmektedir. Buna göre Yeni Ahit metni, IV. yüzyıldan itibaren kanonik statüsü kazanmıştır. Katolik Kilisesi, Trent Konsili'nde (1545-1563) kutsal metnin kanonik olma yönünü yeniden gözden geçirmiştir. İncil metinleri, aslında İsa'nın hayat hikayesini anlatan birer siyer kitabı özelliği taşımaktadır. Özellikle

⁶⁵ Michel, a.g.e., s.32

⁶⁶ Şinasi Gündüz, **Hristiyanlık**, İstanbul, T.D.V Yayınları, 2006, s.48

⁶⁷ Rahmetullah b. Halilü'r-Rahman el-Kiranevî el-Osmanî el-Hindî, **İzharu'l-Hakk**, thk. Muhammed Ahmed Muhammed Abdulkadir Halil el-Melkavî, 4c, el-Kahire, Daru'l-Hadîs, 4. bs., 2001, C: I, s. 157., bkz. Rahmetullah el-Hindî, **Kutsal Kitaba İlahi Çağrı (İzharu'l-Hakk Çevirisi)**, çev. Abdulhadi Sıddık, 2 c., İstanbul, Faran Yayıncılık, 1.bs, 2005, C:I s. 68

⁶⁸ Gündüz, **Hristiyanlık**, s.53

Yuhanna İncili, Hristiyan inancını oluşturan tanrısal İsa'yı Merkeze alır. Markos İncili'nin tarihsel olarak MS. 65-70'te, diğer İncillerden önce yazıldığı genel bir kabul görmüştür. Matta 80 yıllarında, Luka 80-90 yıllarında ve Yuhanna'nın da ihtimalle 85-150 yılları arasında derlendiği ifade edilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Pavlus ile İsa'nın gerçek havarileri arasında ortaya çıkan mücadelede Pavlusçu düşüncenin öne çıkarılması ve tarihsel İsa'nın Pavlusçu çizgide okunmasıdır.⁶⁹

Yukarıda söz konusu edilen kanonik İnciller yanında, Thomas İncili, Yakup İncili, Filip İncili, Mısırlılar İncili, Meryem İncili, Hakikat İncili, Çocukluk İncilleri, Yahuda İncili ve benzeri birçok apokrif (sahih sayılmayan) metin bulunmaktadır. Asılları büyük ölçüde kaybolan bu İncillerin bir kısmı, erken dönem Hristiyan yazarlarının eserlerinde fragmanlar veya alıntılar şeklinde mevcuttur.⁷⁰

Görülüyor ki İncil metinleri, tarihi isnadın sahilliği konusunda açıkça sorunlu gözükmektedir. Bu metinlerin yazarlarının kimlikleri tartışmalıdır. Üstelik bunların Hz. İsa'dan çok sonraları derlendiği kabul edilen bir görüştür. Kutsal bir kitabın Allah'a nispet edilen bir vahiy olması gerekirken, bunların vahiy, ilham ya da beşer sözü olup olmadıkları hep tartışılmıştır. Bu bağlamda çift kaynak, çift tabiat formülü, söz konusu problemi çözmek için zorlama bir görüştür.⁷¹

Aynı zamanda metinlerin çokluğu ve kiminin kanonik, kiminin de apokrif sayılması, periyodik olarak icra edilen konsillerin ideolojik tavırlarına ve merhametlerine bırakılmıştır. Özellikle metinler arası çelişki, tahrif ve uyumsuzluklarla akla, ilme ve fitrata aykırı ifadeler, işin başka bir boyutudur.

IV. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

İlk Müslüman kuşağın indiriliş anından tamamlanma, cemedilme ve çoğaltılıp yayılma aşamalarına tanık oldukları kutsal kitap Kur'an, son ilahi mesaj olması yönüyle, yaşamın bütün dini alanlarına hitap etme vasfıyla, salt tarihin belirli bir alanıyla sınırlandırılmayıp kıyamete değin yaşanabilecek bütün dönemleri içermektedir.

⁶⁹ Gündüz, **Hristiyanlık**, s.48-49

⁷⁰ Gündüz, **Hristiyanlık**, s.53

⁷¹ bkz. Biçer, **a.g.e.**, s. 53

Kur'an'ın indiriliş amacı bu iddiayı doğruladığı gibi onun mahiyet ve muhtevası da bunu doğrulamaktadır. Aksi hâlde, vahyin eksik kaldığını yahut da tamamlanamadığını söylemek gerekecektir. Oysaki böyle bir durumda, insanın, Yaradan ile ilişkisi kesilmiş olacak ya da Allah'ın, insanı yarattığı andan itibaren başıboş bırakıp onu dini anlamda sorumluluk alanına çekmediği yönünde bir algı oluşacaktır. İşte bu noktada, insanın dünyada icra ettiği hadsiz hesapsız şerre yönelik fiilleri, dolaylı olarak, Allah tarafından onaylanmış olacak ki böyle bir durum, akıl yönüyle büyük çelişkileri ve içinden çıkılmaz problemleri intaç edecektir.

Yüce Allah, yaşamın bütün dini boyutlarını kapsayan Kur'an'ı ilk insan Adem ve onun soyundan gelen peygamberlerin telakki ettikleri suhûf (sahifeler) ve kütüb (kitaplar)'un bir hâtimesi olarak göndermekle, böyle bir maksadı, yani, insanın dini sorumluluğunun gerekliliğini gerçekleştirmeyi temel almaktadır.

İşte bu yönüyle Kur'an, Allah'ın, tarihin belirli alanlarına müdahalesi olmayıp kıyamete değin yenilenebilecek bütün tarihi evrelerine bir müdahalesidir. Onun belirli bir coğrafyada, Arap diliyle Arap soyundan bir Elçi'ye gönderilmesi, bu müdahaleyi tahdit etmez. Öyle olduğu varsayıldığında, her bir tarihi süreçte vahyin devamlı yenileneceği iddiasının doğru ve güçlü delillerle ispat edilmesi gerekirdi. Böyle bir ispatın ise mümkün olamayacağı, tartışma kabul etmeyecek derecede açıktır.

Ne var ki, Kur'an'ın mahiyetinden ve tarihi süreçteki misyonundan kaynaklanan bu realitesine rağmen, XIX. yy. da Müslümanların siyasi alandaki otorite kaybı ve buna karşılık Batı'nın, ortaya çıkan boşlukları kendi lehine doldurabilme fırsatçılığı, Müslümanları Batı karşısında çeşitli kamplara bölmüştür. Kimi Müslüman, Batıya mutlak teslimiyeti savunarak, Doğuyu-din dâhil-bütün kültür ve medeniyetiyle reddetme yoluna girdi. Hatta Batıya uymayan her şeyi gericilik ve gelenekçilik olarak niteledi. Kimisi de bunların tam tersine, Batıdan gelen her şeyi –sanayi ve teknoloji dahil- haram ve küfür telakki etti. Bir diğer grup da ihtiyatlı davranıp İslam'ı, Batıya karşı ıslah ve yenilenme yoluyla savunma psikolojisine girdi.

Birinci grup, laik, liberal ve seküler bir yapıya büründü. Dini, yaşamın bütün alanlarından kazımayı ilericilik ve çağdaşlık olarak algıladı. İkinci grup, kendisine miras olarak intikal eden dinin ruhunu ve özünü anlamadan, onun kabuğuna tutundu ve böylece çağın kaba cahili konumuna düştü. Üçüncü gruba gelince, bunlar karşı tarafın

hamleleri karşısında şartlara ve itirazlara göre değişebilen bir din algısı oluşturdular. İslam'ın açık ve müsellemler konularında bile yorumlama ameliyesinde bulundular.

Aslında Batıyla ilgili problem, başından beri yanlış formüllerle sonuçlandırılmaya çalışılıyordu. Zira Batının Doğuyu inceleyip ona dair yaptıkları plan çözülmeyen onun yansımaları üzerinde yorumlar yapıyordu. Aslında Batı, görünen yüzüyle bile tam anlaşılammıştı.

Batı kendi coğrafyasında, reform, rönesans ve aydınlanma evreleriyle akıllı, gelenek ve kutsalın önüne alarak sanayi devrimini gerçekleştirmişti. Böylece düşünce yapısı, Tanrı merkezlikten, insan merkezliğe geçmişti. Din ve kutsal sadece ahlaki ve vicdani alana sıkıştırılmıştı. Onun hayatın bütününe söyleyecek bir sözü kalmamıştı. Bu durum, Hristiyanlık açısından normaldi. Zira din adamları aklın çıkarımı olan bilimsel gelişmeleri küfür sayıp ilim adamlarının cehennemlik olduklarına ve kanlarının dökülmesine fetva veriyorlardı. Üstelik Kutsal kitapları İncil, birçok akıl dışı bilgileri ve hurafeleri kendinde barındırıyordu. Kısacası, İncil'in muhtevası ile din adamlarının baskısı, zaten böyle bir aykırı hareketin oluşumuna zemin hazırlamıştı.

İslam toplumlarında akıllı ve bilimi engelleyecek dini bir nass bulunmadığı gibi aksine bunları öven ve kendilerine değer biçen buyruklar da bulunuyordu. Akıl, sorumluluğun esası olarak kabul ediliyordu. Nass ve akıl arasında çelişki temelde reddedilmişti. Üstelik vahiy, akla hitap ettiği halde onunla nasıl çelişebilsin ki?

İşte Batıdaki maddi gelişmeleri, dine isyanla yorumlayan Doğu, dünyayı, bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendi kutsal kitabı Kur'an'ı, muharref İncil konumuna düşürmüş ve bunun neticesinde aklın, vahiy karşısındaki görevini yanlış ya da eksik algılayarak çözümleri zor problemlere düşmüş ve Batı'nın sanayi ve teknolojisini alacağına, onun kültür ve inanışlarını da sinesine çekmiştir. Nihayet bu noktada sonu gelmez bir taklitçilik anlayışıyla gerileme sendromundan bir türlü kurtulamamıştır.

Kısacası, yukarıda vurgulanan her üç algı biçimi de Batı sınavında başarılı olamamıştır. Zira Müslümanların gerilemeleri dinlerinden kaynaklanmadığı gibi; Batılıların ilerlemeleri de gerçek bir dine karşı oluşan bir isyandan doğmamıştır. Akıl, Allah'ın insana verdiği bir lütuftur. Onu kullanma biçimi, insana ait bir özelliktir. Evren, aklın özgürlük sahasıdır. Yaraticısına isyan etmeyen akıl, tefekkür ve aktivitede atını istediği gibi oynatabilir. Üstelik Kur'an, akıllı, insan ve evren konusunda tefekküre ve araştırmaya yönlendirmiştir.

Batıda Aydınlanma çağının felsefik yapısı, akli kutsalın yerine koyuyor ve onu bilimin dogmatik sonuçlarıyla şımartıyordu. Bundan böyle artık metafizik alan diye bir algı olmayacaktı. Zira Orta Çağ'ın tanrısı ölmüştü, onun yerine insanın kendisi tanrılığa soyunmuştu. Kısacası, her şey insan için söz konusu olabilirdi. Nihayet bu hümanist yapı, aslında modern bir put konumunu üstlenmişti. Deney ve gözlemin dışına çıkan her şey, bilimsellik adıyla sorgulanıyordu.

İşte böyle bir ortamda Hristiyanlık inancı savunmasız kalamazdı. Ona olumlu bakan bazı bilginler, tarihteki İsa'ya dokunmadan, Kutsal Kitap'ı, beşerî ve edebi bir metin gibi yorumlama, ayıklama ve çağa uydurma girişiminde bulundular ki bunun adı tarihselcilikti. Kutsal kitap, aslında Allah'tan gelen bir vahiy olmaktan öte, bazı yazarlar tarafından oluşturulmuş pasajlardan oluşuyordu.

İlgili bölümlerinde kapsamı ve çerçevesi detaylarıyla aktarılacak olan bu tarihselcilik anlayışı, kimilerince sağlaması yapılmadan Kur'an'a metodik bir yaklaşım fenomeni olarak görülmeye başlandı. Buna ek olarak İslam tarihinde Kur'an'ı açıklama ve yorumlamaya yönelik birçok usûl ve metotlar, "klasikçilik ve gelenekçilikle" yaftalanarak anakronik sayılmaktadır.

Müslüman aydınların Batıdan devşirdikleri mezkur tarihselcilik, özetle Kur'an'ın beşerîliğini savunarak onu edebî bir metin gibi eleştirmeyi normal saymakta, İman ve ahlak dışındaki bütün ilâhi hükümleri, özellikle ahkâm ayetlerini milâdi VII. asır Arap coğrafyasına ait saymaktadır.

Burada, tarihselcilikle ilgili olarak, ahkâm ayetleri özelinde bir çalışmanın olup olmadığını kısaca izah etmeye çalışalım. Yaptığımız araştırmalara göre İslam ülkelerinde, özellikle Türkiye'de Kuran'la bağlantılı olarak tarihselcilik olgusu ile bazı yörelere müntesip tarihselci kimlikler, çeşitli kitap, risale ve makalelerle gündem yapılmıştır. Bu araştırmalar, bazen Tarihsellik, bazen de el'Almaniyyûn (Laikler), el-Hadâse (Modernizm) ve el-Hadasiyyûn (Modernistler) adlarıyla yayımlanmıştır.

Şimdi, sözünü ettiğimiz çalışmalardan bazılarını kısaca değerlendirmeye çalışalım:

1. Kur'an ve Tarihsellik Tartışmaları, Şevket Kotan, A.Ü., S.B.E., Doktora tezi, 2001. Bu tez, Beyan Yayınları'ndan "Kur'an ve Tarihselcilik" adıyla yayımlandı. İstanbul, 2001.

Kotan, ilgili çalışmasında tarih, tarihselcilik, tarihsellik ve hermenötik kavramları üzerinde detaylıca durmakta, ayrıca Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi gibi tarihselci düşünürleri bazı argümanlarıyla zikretmektedir. Ancak şu varki yazar, ahkam ayetleri kapsamında sadece ahkâmın değişmesi ve hududullah kavramları hususunda bazı kısa bilgiler vermektedir.

2. İshak Özgel, Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif), Süleyman Demirel Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2002.

Özgel, tarihselcilikle ilgili kavramlar ve tarihselcilerin doğuşu hususunu detaylı araştırdıktan sonra tarihselcilik düşüncesi çerçevesinde Muhammed Arkoun, Hasan Hanefi, Nasr Ebu Zeyd ve Fazlur Rahman'ı örnek olarak incelemekte ve Kur'an'ın tarihsel yorumunu, metodolojik bir teklif olarak sunmaktadır. Yazar, tarihselliği zıhar, haram aylar, köle ve cariye gibi bazı tikel konulara uygulamaktadır. Bu çalışma, Müslüman tarihselcilerin ahkâma yönelik tirazlarına bir cevap amacı taşımamaktadır.

3. Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, Fethi Ahmet Polat, Selçuk Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2001. İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Polat, çalışmasının adından da anlaşılacağı üzere Hasan Hanefi, Nasr Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun'un tarihsellik ile ilgili görüşlerini genel olarak değerlendirmektedir. Bu çalışma, doğrudan doğruya ahkâm ayetleriyle ilgili olmayıp sadece tarihselcilerin vahiy ve Kur'an'a yönelik bir kısım görüşlerini değerlendirmektedir.

4. İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar, Sabri Erturhan, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008. Bu kitap, adından da anlaşılacağı üzere ahkâm ayetlerinden sadece cezalar kısmını ihtiva etmekte üstelik direkt Kur'an ile sabit olmayan bazı cezalara da temas etmektedir.

5. Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması, (Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları), Şehmus Demir, Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Doktora Tezi, 2002. İnsan Yayınları, 5. bs. İstanbul, 2018.

Demir, mezkur çalışmasında Kur'an'ın akılcı ve bilimsel tefsir yoluyla ne tür bir yoruma tabi tutulduğunu açıklamakta ve hermenötik kapsamında olarak Kur'an ile Kıtâb-ı Mukaddes arasında bazı mukayeselerde bulunmaktadır. Bu çalışmanın ahkâm ayetleriyle bir ilişkisi yoktur.

6. Kur'an'a Tarihsel ve Modern Yaklaşımların Eleştirisi, Zeki Keskin, Ensar Yayınları, 2. bs., İstanbul. 2018.

Keskin, çalışmasında bir kısım ahkam ayetlerine temas etmekte ve tarihselcilerle beraber modernistleri de gündeme getirmektedir. Aslı doktora tezi olan bu eser, çağımızda tartışma konusu olan hırabe, cihad - kıtal, kölelik ve cariyelik gibi bazı önemli hususlara temas etmediği için kanaatimizce ahkâm ayetleri konusunda arzulan seviyede yeterli görülmemektedir.

7. Mevkıfu'l-Fikri'l-Hadâsî el-Arabî min Usûli'l-İslâm fi'l-İslâm, Muhammed b. Hucr Hasen el-Karnî, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Hicri 1433, Doktora Tezi.

el-Karnî, söz konusu tezinde Müslüman tarihselcilerin vahiy, Kur'an, sünnet, icma ve kıyasa yönelik görüşlerini incelemekte olup ahkam ayetlerine temas etmektedir.

8. el-Hadâsiyyûne'l-Arab fi'l-'Ukûdi's-Selâseti'l-Ahîra ve'l-Kur'anu'l-Kerim. el-Cîlanî Müftâh, Yermuk Üniversitesi, 2006, Doktora Tezi.

el-Cîlanî Müftâh, Arap tarihselciliğin doğuşuyla bazı Arap tarihselcileri konu etmektedir. Kur'an, sünnet, nesh ve Arap dili konusunda ortaya atılan tarihselci görüşleri değerlendiren yazar, kadının mirası ve örtüsü ile hırsızlığın cezası gibi bazı hükümleri, bir kısım tarihselci yazarla sınırlayarak araştırmaktadır. Görüldüğü üzere bu çalışma, ahkâm ayetlerini sadece örnekleme olarak zikretmeyi amaçlamaktadır.

9. el-'Almaniyyûn ve'l-Kur'anu'l-Kerim (Tarihiyyetûn-Nass), Ahmed İdris et-Ta'an, Câmîatu'l-Kâhire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, Doktora Tezi.

et-Ta'an, ilgili çalışmasında modern ve laik düşüncenin Kur'an'a yaklaşımını temel almakla beraber, Müslüman tarihselciliği de teorik olarak detaylı bir biçimde incelemektedir. Ancak ahkâm ayetlerini araştırma ve bu konudaki görüşleri değerlendirme, tezin amaçlarından olmadığı için bu konuda sadece bazı örneklere işaret edilmekle yetinilmiştir.

10. el-'Almaniyyûne'l-Arab ve Mevkıfuhum mine'l-İslam, Mustafa Bâcû. el-Mektebetü'l-İslamiyye. el-Kahire. 2012.

Bâcû, ilgili çalışmasında laiklerin İslam'a bakışlarını itikat, ibadet, muamelat, ceza ve ahlak yönleriyle araştırmaktadır. Bu çalışma, birçok modernist, laik ve tarihselciyi bazı önemli görüşleriyle aktarsa da ilgili konular, yüzeysel olarak anlatıldığı için kanaatimizce ortaya atılan itirazlara yönelik cevaplar pek doyurucu olmamıştır.

Yukarıdaki çalışmalara kısaca değindikten sonra yapacağımız çalışmanın birkaç modernist yazar dışında, Müslüman tarihselcilerle sınırlı kalacağını ve itiraz malzemesi olarak kullanılan ahkâmla ilgili ayetlerin -mümkün olduğunca- büyük çoğunluğunun araştırılacağını ve önceki çalışmaların –varsa- eksik yönlerinin telafi edileceğini söylemekte bir beis olmadığı kanaatindeyim.

V. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Çalışmamız, herhangi bir bölge ya da kişilerle sınırlı olmayıp İslam ülkelerinde Müslüman kimliğini taşıyan ve aynı zamanda Kur'an'a, özellikle onun ahkâmına tarihsel yaklaşımda bulunan düşünce ve görüşlerin araştırılması ve tahliliyle ilgili olmakla, bu alanda yazılmış makale, risale ve kitapları, genel hatlarıyla incelemektedir. Bu yönüyle kaynaklar, genelde çağdaş literatürle ilgili olsa da, ortaya atılan düşünce yapısının kökeni ve tarihi yapısı, bir taraftan Batı kaynaklarına, diğer taraftan da İslami ilimlerin temel klasiklerine dayanmakla, bu iki alanla ilgili birçok esere müracaat edildi. Nitekim bunlar, kaynakçada detaylarıyla zikredilecektir.

Görüşler tespit edilirken, birinci derecede onu ortaya atanın kendi eserinden, şayet herhangi bir yolla buna ulaşılamadıysa bu durumda, onu aktaranın bilgisi muvacehesinde belirtilmeye çalışıldı. Ancak bu tür ikinci ağızdan aktarımın çok az başvurulan bir husus olduğunu söylememiz gerekir.

Arapça yazılan makale, dergi ve eserler, genelde orijinalinden aktarılmaya çalışıldı. Ulaşılamayan bazı eserlerin çevirileri mevcut ise onlar da kaynak olarak kullanıldı. Batı kaynaklı çalışmalarda genelde çeviri kaynakları kullanıldı. Ancak çevirisine ulaşamadığımız bazı İngilizce eserler, tercüme edilerek kaynak olarak gösterildi. Kaynaklar, başta Batı olmak üzere, Arap bölgesi, Hint Alt kıtası ve kendi memleketimizde ortaya atılan çalışmalardan oluşmaktadır.

Ahkâm ayetleri direkt Kur'an'la alakalı olduğu için ilgili ayetlerin meali konusunda genelde T.D.V. Yayınlarının, bir heyet tarafından hazırlayıp ilk baskısını 1982 yılında yaptığı mealin 1993 yılındaki 2. baskısı kullanılmıştır. Ancak gerekli durumlarda Elmalılı'nın ve Hasan Basri Çantay'ın mealleri de bu kapsamda yararlandığımız eserlerdendir. Şunu da ilave etmeliyiz ki tartışma kapsamında olan lafız ve yorumlarda ilgili ayetlerin metinleri zikredilerek ona göre meâllendirme yoluna gidildiği de olmuştur. Tarihselcilerin tartışma konusu yaptıkları bazı ayetlerin daha net anlaşılabilmesi için i'rab ve kiraât farklılıklarına işaret etmeyi önemseyeceğimizi hatırlatalım. Böyle bir

hareket tarzı, ilmi çalışmalarda elzemdir. Zira bazen soyut meali verilen ayet, maksadı yeterli derecede ortaya koyamamış olabiliyor.

Çalışmamız, direkt bir eleştiri olmayıp ahkâma yönelik ortaya atılan görüşleri, kendi argümanları kapsamında incelemek ve bunların, birinci derecede Kur'an'ın açık ve kesin yönleriyle olan ilişkilerini tespit ya da ona aykırılığını ortaya çıkarmaktır. Bu maksatla, fihhi ihtilaflarda gereksiz detaylardan kaçınıp genellikle ahkâm tefsirleriyle ilgili kaynakları temel almaya çalıştık. Ancak herhangi bir fıkıh ekolünü ya da meşrebi esas almadan delillerin kuvveti ön plana çıkarılarak fukahanın ihtilafına temas edildi. İhtilafın delillerinden kaynaklanması, aslında tartışma konusu olmamalıdır. Ne var ki, hiçbir mesnede dayanmayan ihtilaf ya da aykırılıkların hem dini hem de ilmi açıdan bazı sorunları barındırdığı açıktır.

Çalışmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşacaktır. Girişte tarihselciliğin ana teması ile araştırma konusu ve önemiyle yöntem ve kaynaklardan bahsedildi.

Birinci bölümde, “Müslüman Tarihselciler ve Tarihsellik Düşüncesi” adı altında birçok mesele detayıyla araştırılacaktır. Müslüman tarihselcilerin dayandıkları argümanlar ile Kur'an'a yönelik okumaların tespiti, ahkâm ayetlerine yönelik itirazları doğru okuyabilmek için zorunlu gözükmektedir.

İkinci bölümde, “Müslüman Tarihselciler ve Ahkâm Ayetleri”ni ana başlık olarak inceleyeceğiz. Bu bölümde iki önemli alt başlık bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, “Ahkâm Ayetlerinin Kavramsal Çerçevesi” ikincisi de “Müslüman Tarihselcilerin Ahkâm Ayetlerine Bakışı”dır. Bu bölümden iki hususu amaçladık. Birincisi, ahkâm âyetlerinin konumunu ve özelliklerini belirleme, ikincisi de ahkâm ayetlerine yönelik tarihselci algının sorunlarını tespittir.

Üçüncü bölüm, “Müslüman Tarihselcilerin Tartıştıkları Ahkâm Âyetleriyle İlgili Konular”ı kapsamaktadır. Burada, ahkâm ayetleri hususunda ortaya atılan itirazlar, detaylı bir şekilde tikel meselelere uygulanarak cevaplarıyla beraber anlatılmaktadır. Bu hususlar, ibadetler, aile hukuku, ticaret hukuku, ceza hukuku, devletler hukuku, usûl hukuku, idare hukuku ve miras hukukundan ibarettir.

Sonuç bölümünde, Müslüman tarihselcilerin ahkâm ayetleri özelinde tarihselliği, hangi noktalara taşıdıklarını ve bunların kısa bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. MÜSLÜMAN TARİHSELÇİLER VE TARİHSELLİK DÜŞÜNCESİ

Batıda tarihselciliğin doğuşunu hazırlayan olay ve etmenleri ve buna bağlı olarak tarihselciliğin kazandığı anlam boyutlarını, benzeri ve ilgili kavramların tanım ve tahlilleriyle araştırdık. Özellikle bir yorum metodolojisi olarak telakki edilen mezkur kavramın uygulandığı dini inanış, sözüm ona Hristiyanlık, vahiy ve kutsal metniyle izah edilmeye çalışıldı. Bu bölümde Müslüman aydın ve düşünürlerin tarihselciliğe yükledikleri anlam boyutları ve onların İslam'ın vahyi ve kutsal kitabı olan Kur'an konusundaki görüş ve iddiaları söz konusu edilecektir. Burada amaç, her iki medeniyet ve kültür çerçevesinde ortaya çıkan benzeşimleri ve farkındalıkları, ilmi bir üslup ile sunmaktır. Burada şunu da vurgulamak gayet yerinde sayılır. Müslümanların tarihlerinde ilahi vahiy olan Kur'an, çeşitli biçimlerde yorumlanmış ama yorumlama eylemi, kınama vesilesi olmamış, aksine yorumlama ölçülerindeki aşırılıklar ve yorumlayıcı öznenin ehliyeti sorgulanmıştır. Ve yine hiçbir yorum-Müslüman kimlikten kaynaklanmak koşuluyla- Kur'an metninin önüne geçmemiş ve mezkur metin, iptal edilme yönüne gidilmemiştir. İşte bu duyarlılığın Müslüman tarihselcilerde ne derecede bulunduğunu ileriki bölümlerde göreceğiz.

1.1. Müslüman Tarihselcilere Göre Tarihsellik Kavramı

Abdullah el-Arabi, tarihselliği, Auquste Comte'ın, insanın tarihte geçirdiği teolojik, metafizik ve pozitif aşamalar olarak belirtilen üç hâl yasaının subutu biçiminde ifade ediyor.⁷² İnsan düşüncesi, dinsellikten, metafiziğe oradan da pozitif aşamaya doğru evrimsel bir seyir izlemiştir. Bu noktada olaylar, somut sebep ve sonuç ilişkisi içerisinde yorumlanır.⁷³ Açıkçası, el-Arabi'nin tek ideal yol olarak sunduğu tarihsellik, aslında Marksist (ve maddeci) tarihselciliktir.⁷⁴

⁷² Abdullah el-Arabi, **el-Arab ve'l-Fikru't – Tarihî**, ed- Daru'l- Beydâ, el- Merkezu's- Sakafi el-Arabi, 6.bs., 2014, s.206-207.

⁷³ Ömer Demir - Mustafa Acar, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yayınları, 3.bs., 2007, s. 416.

⁷⁴ el- Arabi, **a.g.e.**, s.66-68.

Arkoun, tarihsel okumayı esas almakla Kur'an'ı ideolojik okumalardan kurtarma çabasını güttüğünü ifade etmektedir.⁷⁵ Ona göre tarihsellik, kültür ve değerlerin zaman ve asırlara göre değişime uğraması ve farklılaşmasıdır.⁷⁶

Tarihsellikle, felsefik ve ideolojik bir tabir olan tarihselciliği (et-Tarihaniyye/historicisme) ayrı tutan Arkoun, düşünce ve uygulamada Kur'an metninin eleştirisi de dahil olmak üzere Müslüman tarihselcilerin maksatlarını ifade etmede gayet nettir.⁷⁷

Ebu Zeyd, dini nassları özellikle Kur'an'ı dil ve kültüre olan nispetiyle değerlendirip bu hususun tarihsellikle ifade edilmesi gerektiğini vurguluyor. Aslında ona göre böyle bir yapıda olma, dini nassların beşeriliğini göstermek için yeterli bir kanıttır. Onun bu meyanda Kur'an ile Hz. İsa'yı mukayesesini ise işin cabasıdır.⁷⁸

Hasan Hanefi, vahiy metinlerinin dikey perspektif yerine, yeniden yatay bir perspektiften okunmasını salık vermektedir. Ona göre vahiy, peygamberin ya da mesaj göndericinin (Tanrı'nın) şahsına bağlı değildir. İş bu yatay okuma, aslında mesajın tarihsel bir bağlama yerleştirilmesini ifade etmektedir.⁷⁹

İslam kültürünün Tanrı varlığını temel alan (teosantrik) bir kültür olmaktan çıkıp Descartes'in Avrupa kültüründe gerçekleştirdiği gibi antroposantrik bir kültüre dönüşmesi gerektiğini vurgulayan Hanefi, aslında bu yöndeki konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre çağı yakalamak, ancak teolojiyi, antropolojiye çevirmekle mümkün olabilir.⁸⁰

Kur'an'ı anlamak için doyurucu bir metodolojinin olmadığını belirten Fazlur Rahman, Gadamer ile Betti arasındaki mukayese ve değerlendirmesinde, Nesnelci Okul'un modern temsilcisi, E. Betti'den yana tavır alır. Buna göre eseri yazan kişinin kastedtiği anlamın ilk etapta araştırılması gerekmektedir. Bu düşünceler, olayı bir

⁷⁵ Muhammed Arkoun, **Kur'an Okumaları**, çev. Ahmet Zeki Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları, 1. bs., 1995, s.230

⁷⁶ Muhammed Arkoun, **Mine'l – İctihad ile'l- Akli'l – İslamî**, Çev. Haşim Salih Beyrut, Daru's-Sakî, 1. bs., 1991, s. 26

⁷⁷ bkz. Muhammed Arkoun, **Tarihiyyetü'l-Fikri'l-Arabî el-İslamî**, Beyrut, Merkezu'l-Enmâ el-Kavmi, 2.bs., 1996, s.23; **Kur'an Okumaları**, s.230.

⁷⁸ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Nakdu'l-Hitabi'd-Dinî**, el-Kahire, Sina li'n-Neşr, 2.bs., 1994, s.206,207.

⁷⁹ Hasan Hanefi, **İslam Kültüründe İnsan ve Tarih**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1.bs., 2000, (Marinus Van Den Boom, Devrimci Bir Düşünür Hasan Hanefi, çev.Kadir Canatan, s.84 ek)

⁸⁰ Hasan Hanefi, **Teoloji mi Antropoloji mi**, çev.Mustafa Sait Yazıcıoğlu, AÜİF, sayı: 23, Ankara, 1978, s.506(Makale)

bütünlük içinde anlamaya çalışan kişinin zihninde canlanmalıdır ki bu, bir süreçtir. Gadamer, Nesnelci Okul'un görüşünü psikolojik ve öznel olduğu gerekçesiyle eleştirmiş, yorumcunun bir önhazırlık geçirmesini, gerekli görmüştür. Kısacası, yorumcuyu önşartlılığa mahkum eden Gadamer, burada etkin tarihi vurgulamaktadır. Etkin tarih salt araştırma konusu olan nesnenin tarihi etkisi değil, aynı zamanda yorumcunun dokusunu oluşturan diğer bütün etkileri de kapsamaktadır. Fazlur Rahman, Gadamer'in tezi doğrulandığı takdirde kendisinin "ikili hareket" teorisi olarak ileri sürdüğü görüşünün bir anlamı olmayacağını söylemektedir. Ona göre Mezkur tarihsellik tezi, ikili bir aşama oluşturmaktadır. İlk aşamada, bir ayetin indirildiği ortama gitmek ve onun tarihi yapı içerisindeki mana ve maksadını ortaya çıkarmaktır. Bu aşama, Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramak anlamı taşıyor. İkinci aşamada ise Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları genel ahlaki-toplumsal-amaçların ifadeleri olarak ortaya çıkarmaktır.⁸¹

Kur'an vahyini referans alınan bir metin olarak değil de örnek alınması gereken bir tecrübe biçiminde niteleyen Özsoy, tarihselciliği, "Tarihte bir kereye mahsus gerçekleşmiş yaklaşımı, farklı tarihsel şartlarda yeniden aktüalize etmektir."⁸² biçiminde ifade etmektedir.

Akdemir ise tarihselliği şöyle tanımlamaktadır: Kur'an-ı Kerim'in indiği dönemin özelliklerini, Kur'an'ı Kerim'in indiği dönemin meselelerine çözüm getirmesi ve dolayısıyla getirdiği çözümlerde indiği dönemin özelliklerini taşımasıdır. Bu yüzden bu hükümler, tarihsel dediğimiz hükümler, asla günümüzde uygulanamazlar.⁸³

1.2. Müslüman Tarihselciliğin Doğuşu

Batının dini algısı içinde gelişen tarihselcilik, Kur'an yorumu çerçevesinde oryantalist hedefleri gerçekleştirme projelerinin modernist bir cephesini oluşturmaktadır. Bunu neo-modernist bir akım olarak görebiliriz.⁸⁴ İslam coğrafyasında tarihselciliğin ne zaman doğduğu ve bu kavramı ilk önce kimin kullandığı, ihtilafli bir konudur. Ta-

⁸¹ Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, çev. Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 8. bs., 2016,s.62-67

⁸² Ömer Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, Ankara, Otto, 2.bs., 2015,s.125,127

⁸³ Salih Akdemir, **Kuran'ı Nasıl Anlamalıyız**, Bursa, Kurav Yayınları, 7-8 Haziran 1994, 114.

⁸⁴ Muhsin Demirci, Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, 2003, sayı:12,s.36

rihselciliği, Halife Ömer'in değişen şartlar kapsamında askıya aldığı bazı hükümlere bağlayanlar olduğu gibi⁸⁵ onu, Kur'an'ın yaratılmışlığı argümanını seslendirmelerinden dolayı, Mutezile'ye nispet edenler de vardır.⁸⁶

Hint Alt Kıtası Aligarh ekolu temsilcilerinden Seyyit Ahmed Han ve arkadaşlarıyla o çizgiye yakın düşünen bir kısım alimin Kur'an hakkındaki bazı görüşleri tarihselcilik kapsamında değerlendirilebilir.⁸⁷

Taha Hüseyin ve Muhammed Halefullah'ın ilk tarihselcilerden olduğu, Hasan Hanefi, Arkoun ve Nasr Ebu Zeyd gibilerin bunu takip ettiği de bir görüş olarak zikredilmektedir.⁸⁸

Müslüman tarihselciliğin ilk kez kim tarafından ortaya atıldığı, aslında çok da önemli değildir. Asıl olan, mezkur ideolojinin hangi gerekçelerle ve maksatlarla İslam coğrafyasına empoze edildiğidir. Nitekim bu konu, bu yönüyle müstakil bir çalışmayı gerektirecek önemi haizdir. Aksine onun Batı kaynaklı olması, mutlak anlamda kabul ya da reddedilmeyi gerektirmez. Zira insan, değişim ve gelişim sayesinde medeniyetler inşa etmiştir. Müslümanların tarihi, ilk dönemden itibaren dine yeni girenlerin kültür ve medeniyetlerini kendi potasında eriterek onları en üstün mertebelere ulaştırmıştır.

Burada şunu hatırlatmada yarar görüyoruz. İslam'ın ister içten ister dıştan olsun, hiçbir kültür ve ideolojiden çekindiği söylenemez. Şayet öyle olsaydı, Kur'an, indiği ilk dönemlerde bütün bir beşeriyete ve özellikle müşriklere bir sûrenin benzerini getirme konusunda meydan okuyamazdı.⁸⁹

Müslümanların siyasi otorite olarak çöküşe doğru yol almaları, buna karşılık Batı'nın teknik, sanayi ve siyasi alanlarda gelişip ilerlemeleri, Batıcılığın bir idol olarak taklit edilmesini sonuçlandırmıştır. Öyle ki bu gelişme olgusu, Batı'nın, kendi dinini terkedip akla dört elle sarılmasına bağlanmıştır. Bazı Müslüman aydınlar, Batının bu vahiy ve akıl çatışmasını, aynen İslam'a uyarlamakla, Batı gibi ilerleme kayde-

⁸⁵ M.Said Hatipoğlu, Kur'an'ın Aktüel Değeri, 1 **İslamiyat**, c V, sa: 1, Ankara,2002, s.12

⁸⁶ Fethi Polat, **İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007,s.222

⁸⁷ bkz. Abdulhamit Birışık, **Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2.bs., 2012,s.352-360; Mevlüt Uyanık, **Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 4.bs., 2016,s.62

⁸⁸ Micheil Hoebnik, Thinking Abaout Renewal in İslam, **Towards A History of İslamic Ideas On Modernization And Secularizatın**, Arabica, sa:XI.VI, leiden,P.54.

⁸⁹ Bakara, 2/23-24

deceklerini sanmışlardır. Hâlbuki, Batının benimsediği din, tahrif edilmiş bir Hristiyanlıktır. Üstelik İslam toplumunda vahiy ve akıl çatışması söz konusu değildir. Zira vahiy, dini kaynak, akıl da onu anlamaya ve yorumlamaya çalışan bir alet ve vasıta. Yani, akıl dinin kaynağı değildir. Ve yine İslam dini, akla hitap eder ve akıllı olmayanın dini bir sorumluluğu da yoktur.⁹⁰ Buna ilaveten, İslam toplumunda, Hristiyan ülkelerde-özellikle Ortaçağda-olduğu gibi akla karşı dini bir baskı söz konusu değildir. Şayet öyle olsaydı Mutezile gibi akılcı ve Batıniye ekolleri gibi birçok işari ve hurafeci anlayışlar, İslam tarihinde boy göstermezdi.⁹¹

Kimi durumda İslam'ı savunma bahanesiyle ya da Batı'dan ithal edilen modernist ve tarihselci görüşlerin etkisinde kalınarak, İslami naslar, özellikle de Kur'an, açık ve sahih delâletlerinde çarpıtılmaya çalışılmış ve böylece topyekün bir İslam medeniyeti ve kültürü, haksız gerekçelerle sorgulanmaya çalışılmıştır.

Çağın mantalitesine karşı, İslam'ın konumu iki şekilde mümkün olabilirdi. Birincisi İslam'ın tümünden devredışı bırakılıp reddedilmesi. İkincisi ise onun, çağın değişen olumlu ve olumsuz tepkilerine karşı bir çeşit yorumlanmasıdır. Birinci durumda İslam adıyla hareket etmek, imkan dışı olmakla, ikinci durumun icrası daha kolay görünüyordu. Nitekim asıl üzerinde durduğumuz husus, ikinci konumu oluşturanlara yöneliktir. Zira bu vasıfları taşıyanlar, Müslüman toplumun içinden çıkan ve İslam kimliğini açıktan reddetmeyen kesimdir.

Müslüman tarihselcilerin yetişme tarzları, uzmanlık alanları ve etkileşim boyutları incelendiğinde metodolojik amaçlı görünen tarihselciliğin her yönüyle oryantalist ve modernist yapılardan etkilendiği gayet netlik kazanmaktadır.⁹²

Bundan böyle İslam coğrafyasındaki tarihselci düşüncüyü salt bilimsel bir yapı zemininde görmemek gerekir. Zira bilimsellik olgusu, disiplinli bir ispat ve izahı, kendisinde barındırır. Halbuki tarihselciliği savunan aydınlar, çoğunlukla geçmişi kınama ve çağı kutsama çabasında yarış halindedirler. Üstelik Müslümanlar arasında sabit, zorunlu ve genel bir inanış kapsamında olan birçok mesele, kuşku ve inkarcı bir üs-

⁹⁰ Bakara, 2/44,73; A'raf, 7/169; Bakara, 2/282

⁹¹ bkz. Abdulkahir el-Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, TDV. Yayınları, 4.bs., 2007, s.82,206

⁹² bkz. Muhammed Arkoun, **el-Fikru'l-İslamî Nakd ve İctihad**, çev. Haşim Salih, Beyrut, Dâru's-Sâki, 6.bs., 2012, s.264.

lupla ithama maruz kalmaktadır. Nitekim ileriki bölümlerde bütün bu hususlara temas edilecektir.

Oryantalistlerden Watt, Batı biliminin ve tarihsel-eleştirel yöntemlerin benim- senmesini ısrarla tavsiye ediyor. Ona göre Kutsal metinlerdeki bazı iddiaların örneğin, mucizenin, bilimin sonuçlarıyla taban tabana zıt olduğu varsayılıyor. Ve yine, gelenek- sel inanca ilişkin bazı aslî ve tâlî hususlar atılmak durumunda bile olsa, tarihsel eleştiri yönteminden vazgeçilmemesi gerektiği vurgulanıyor.⁹³

1.3. Müslüman Tarihselcilerin Amaçları

Müslüman tarihselcilerin amaçlarını temel yönleriyle tespit etmek, önce onların çağdaşlaşma karşısında aldıkları tavır ve konumları öğrenmeyi gerektirmektedir. Bu aşamadan sonra onların bu meyanda belirttikleri kendi ifadeleri önem kazanmaktadır. Ancak bu minvâlde zikredilen amaçlarla, kendi görüşlerinin ne derece birbiriyle ör- tüştüğü, önemli bir noktayı teşkil ediyor. Burada şunu belirtmek gerekiyor. Bu konuda niyet okuması yapmak asla ilmî sayılmaz. Üstelik bizlerin böyle bir hakkı da yoktur. Doğaldır ki açık ve anlaşılır bir ifadeden çıkarılacak anlam da başka bir te'vili gerek- tirmez. Ve yine bilinmelidir ki bütün Müslüman tarihselcileri amaç tespiti noktasında tek tek araştırmak zaten söz konusu değildir.

Batıdaki vahiy-akıl çatışması, 19. yüzyılda oryantalist ve emperyalist baskının etkisiyle İslam toplumu arasında din konusunda bir sorgulayıcılığı ve akabinde bir kısım kuşku ve inkarcılığı meydana getirdi. Batının bu korkunç dalgalarına karşı dur- mak ve kendisini boğulma tehlikesinden korumak isteyen Müslüman toplum, kendi iç bünyesinde zaten birçok çalkantılara maruz kalmıştı. Zira siyasi otoritesi çökmeye yüz tutmuş, eğitim yuvaları kısmen yozlaşmış ya da değişen şartlara ayak uyduramaz hâle gelmişti. Müslüman toplum ile ulema ya da aydın kesim, ayrı dünyaları temsil ediyordu. Adeta ölüm döşeginde olan birinin sekerat anlarını anımsatıyordu. Kısacası, bu bünye içten ve dıştan iki büyük tehlike ile karşı karşıyaydı.

İşte böyle bir durumda kimi, tamamen Batı'yı kılavuz edinme arzusunda iken, kimi de Batı'yı kesinlikle bütün yapılanmasıyla reddetme mantığı taşıyordu. Birinci çizgiyi takip edenler, kendi kültür ve coğrafyalarını, hatta dinî inanış ve ahlaklarını

⁹³ W. Montgomery Watt, **İslami Hareketler ve Modernlik**, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 3.bs., 2016,s.133-134.

terketme pahasına da olsa savundukları davalarını bir kurtuluş mesabesinde kabullenmiş görünüyorlardı, ikinci çizgidekiler ise yeni'yi bir çırpıda küllî bir şer kapsamında görerek eski'yi bütün evsafıyla bir hayr-ı mahz(salt hayır) görerek kutsuyorlardı.

Şimdi bu noktada sorunu çözmek, İslam alimlerine düşüyordu. İslam coğrafyasının birçok bölgesinde, özellikle Hint Alt Kıtası, Mısır ve o dönemde hilafetin merkezi sayılan İstanbul gibi noktalarda yenilenme ve ıslah amaçlı bir sürü görüş ve düşünce serdedilmeye çalışılmıştı.

İslam'ın en temel konuları tartışmaya açıldı. Gaybî olaylar, mucize, kadın, kölelik ve cariyelik başta olmak üzere Hz. Peygamber'in (a.s) konumu ve dinin uygulaması sayılan sünneti, bu sayılanlardan sadece bir kaçıdır. Bu aşamada bazen açık nasslar inkar noktasına vardırılabilecek biçimde yorumlanırken, bazen de çağın mantığına uydurulacak şekilde gösterilmeye çalışıldı. Bu meyanda Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Seyyid Ahmed Han, Emir Ali vb. birçok ismi saymak mümkündür.

İslam dini, nassları te'vilden kaynaklanan bir kısım fırkaların ifrat ve tefritlerine rağmen, modern zamanların öncesine kadar toplum ve siyasi arenada uygulandı ve hiçbir zaman bu denli bir şüphe ve inkarcılık seline kapılmadı.

Ne var ki İslam'ın çağa hitap edecek donanımda olmadığını, üstelik birçok dinî malumatın akla ve bilime zıt düştüğünü iddia edecek yaklaşımlarda olan bir kısım aydın, İslam'ı ve asırlarca oluşan kültür ve birikimi gerici ve aynı zamanda çağdışı olmakla ithama yöneldi.⁹⁴

Bu konuda birçok örnek göstermek mümkündür. Hint Alt Kıtasından Seyyit Ahmed Han, Kuranî öğretilerin siyasî ve medenî hukuk ihtiva etmediğini, aksine bunların salt genel kurallardan ibaret olduğunu söylüyordu. Diyoğendi akımına bağlı olan Said Ahmed Ekberabadi de aynı şeyleri söylemekten çekinmiyordu. Emir Ali (1849-1928) adlı Şii Müslüman aydın İslamdaki yenilenmeyi Batı tarzı bir yenilenme olarak görüyordu. Ona göre lafızcılık ve muhafazakarlık, İslam'ı cahillik ve körükörüne bir itaatkarlığa götürmüştür. Nitekim sözü edilen aydın Orta Çağ geleneğini reddetmede öyle ileri gitti ki, kendi devrine kadar verilen hükümlerin tamamen ilgasını isteyecek

⁹⁴ bkz. Uyanık, **a.g.e.**, s.60;bkz.Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Mefhûmun-Nass**, ed-Daru'l-Beyda, el-Merkezüs-Sakafî el-Arabî, 1.bs.,2014,s.14.

cüreti gösterdi.⁹⁵ Cemaleddin Afganî (1838-1897), İslamiyetteki akla ters düşen yorumların ve o ana kadar yapılan ilave ve yamaların atılmasını salık veriyordu.⁹⁶

İslam coğrafyasındaki genel modern yaklaşımın amacı temelde İslam'ı makul gösterip savunmak ve çağa müdahil etmek gibi bazı iyi niyetler taşısa da ileriki aşamalarda olay farklı zeminlere kayarak birçok önemli dini mesele, manaca tahrif sayılabilecek bir yönde seyretmiştir.⁹⁷

Burada dikkat edilmesi gereken husus, tarihselcilikle ilgili eserler ortaya koyan yazarların iyi niyet gösterisiyle beraber, dinin temel konularında çelişkili ve subjektif ifadelerle izhar ettikleri görüşleriyle niyetlerini şüpheli hâle getirmeleridir. Onların özellikle Kur'an ve vahiyle ilgili oryantalist etkileşimleri-anlatılacağı üzere-bunun açık bir kanıtıdır. Tarihselciliğin en bariz amacı, Kur'an'ı çağın algısına göre yorumlamak iken, Kutsal metnin yoruma ayak uyduran bir nesneye dönüştürülmesi, garip bir durumdur.

Nihayet İslam'ı sadece inanç ve ahlak bazında çağa müdahil eden ve genelde hükümleri, tarihsel sayıp bu yöndeki uygulamayı anakronik (çağdışı) sayan bir anlayış, metodolojik kaygılarla ortaya çıkmış görünse de aslında ideolojiktir.⁹⁸

1.4. Müslüman Tarihselcilerin Sorunları

Müslüman tarihselciler, Batıda Kutsal kitap İncil hakkında uygulanan tarihselci-tenkitçi metodu aynen benimsemekle bir yanılgıya düşmüşlerdir. Zira bilindiği üzere İncil ile Kur'an mevsukiyet açısından aynı konumda olamaz.

Batı dünyasındaki vahiy ve akıl çatışması İslam dünyasındaki yapıyla aynı minvâlde değildir. Hıristiyanlara göre vahiy, İsa'nın şahsında somutlaşırken İslamda vahiy, Kur'anla somutlaşmaktadır. Kur'an beşer sözü karışmamış ve sağlam bir yolla Müslümanlara ulaştığı ilahi bir kitaptır. İsa'nın şahsı, tarihte gerçekleşmiş tikel bir olaydır onun, vahyin kaynağı sayılması düşünülemez.

⁹⁵ Uyanık, **a.g.e.**,s.62-63; Hint Alt Kıtası Çalışmaları için bkz., Birışık, **a.g.e.**, s.352-360

⁹⁶ Uyanık, **a.g.e.**, s.64

⁹⁷ bkz. Mehmet Paçacı, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz, **İslami Araştırmalar**, C:IX s.1-4(1996),s.119

⁹⁸ bkz. Mustafa Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2.bs., 2010, s.11

Kur'an'ı anlama ve yorumlama amacı taşıdığını ifade eden tarihselcilik, kendi dışındaki metotları itham altında bırakmakta, hatta onları anakronik saymaktadır.⁹⁹ Halbuki bir metodun, diğerinden üstünlüğü, ilmi ispatla ilgilidir. Üstelik üstünlük iddiası, subjektif bir iddiadır. Metot olma yönüyle çağdışılık söz konusu değildir. Zira çağın kendisinde bu anlamda bir meşruiyet olamaz. Metodolojik iddiası kendi içinde çelişkilidir. Zira metodolojide temel alınanın nass inkâr edilmeyip sadece yorumlanır. Oysa Müslüman tarihselcilerin bir çoğu, -vahiy ve Kur'an algıları anlatılırken temas edileceği üzere- Kur'an'ın metnini sorunlu gösterme çabasındalar.

Kur'an'ı, iman, ahlak ve hukuk olarak ayrı kategorilerde izaha çalışmak ve dolayısıyla hukukun yani, dini hükümlerin tarihsel olduğunu savunmak, kendi içinde çelişkili bir durumdur. Doğaldır ki vahiy olma açısından böyle bir ayrımı ileri sürerek bir kısmını itibarsızlaştırmak anlamsızdır. Müslüman tarihselcilerin kullandıkları üslûp ve sözcükler, İslam'ın temel konularında kuşku ve inkarı anımsatacak yapıda görünmekte ve bazen de bilinçli olarak kapalı ve gizemli bir kullanımla maksadı aşmaktadır.

1.5. Müslüman Tarihselcilerin Dayandıkları Argümanlar

Herhangi bir şeyin doğru ya da yanlış olduğu, soyut iddialarla ortaya atılamaz. Özellikle din konusunda daha çok titiz ve dikkatli davranmak gerekir. Bilimsel araştırmanın amacı, bilgiye sağlam yollarla ulaşmaktır. Bir şeyin ispatı, onun konumuna ve özelliklerine göre farklılık oluşturabilir. İspat, delilin doğruluğuna ve sağlamlığına bağlıdır. Delil ise, rivayet ve akıl yahut da her ikisinin bileşiminden oluşur.¹⁰⁰ Rivayet, haber kaynaklı olup haberi ileten öznenin doğru ya da yalan söylemesiyle ölçülürken, akıl, iddiasında ispata zorlanır. Deney, gözlem, sezgi vb. delillendirmelerin hepsi, akıl bağlamında kabul edilir. Örneğin, her hangi bir şahsın falan bölgede gerçekleşen bir olayı, başka bir şahsa bildirmesi, ilk etapta haberi veren şahsın konumunu tespitle alakalıdır. Doğaldır ki burada söz konusu haberi duyan kişinin, rivayet metotlarını kullanmadan bu bilgiyi akla aykırılığıyla reddetmesi düşünülemez. Aslında reddetme, rivayeti tespitten sonra uygulanabilecek bir durumdur.

⁹⁹ Mustafa Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, s.16

¹⁰⁰ Abdurrahman b. Ahmed Adududdin, el-Îcî, **el-Mevâkif fi İlmi'l-Kelam**, Beyrut, 'Alamu'l-Kütüb, t.y., s.39.

Yukarıdaki girişten sonra Kur'an'a yönelik olarak tarihselcilik iddiasında bulunanların dayandıkları delil ve gerekçelerin yapısını araştırmak önem kazanıyor.

İslam coğrafyasında tarihselcilik savunucularının ilgili eserleri incelendiğinde, onların iddialarını ispat sadedinde kelimeler ilmi, Kur'an ilimleri, fıkıh usulü, Arap dili ve örfü ile çağın mantalitesini argüman olarak kullandıklarını görmekteyiz. Elbette ki söz konusu argümanlar bunlarla sınırlı değildir. Ancak dağınık ve tikel konumda olan bazı gerekçelerin de, yukarıda sayılanlara anlam açısından ilave edilmesi mümkündür.

Müslüman tarihselcilerin kendi dışında kalan kişi ve kurumlara, özellikle de İslam tarihinde asırlarca övgü, sevgi ve rahmetle anılan birçok ilim adamına yönelttikleri yersiz ve dayanıksız eleştiri ve ithamları – ki ileride anlatılacaktır- göz önüne getirildiğinde, bu argümanların delil olma yönleri, kendi içinde bir çelişki oluşturacaktır. Zira sözü edilen ilimleri, temelde meşru saymazlarken onlar içerisinde geliştirilen değişik meselelerin, yani tikellerin birer müstakil delil alınması, izah edilmekten uzaktır. Kur'an'ın tarihselliği gibi önemli bir iddiaya birinci derecede Kur'an'dan delil getirmek gerekirken, beşer tarafından geliştirilen mezkur usul ve ilim dallarından argüman oluşturmak, aslında onların metodolojisince uygun olmaması gerekirdi. Yukarıdaki genel malumattan sonra ortaya atılan argümanları tespit ve izaha geçebiliriz.

1.5.1. Halku'l Kur'an

Yaratma ve yaratılma anlamlarına gelen halk ile Kur'an sözcüklerinden oluşan bu bileşik, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eder. Bu tabir, Kur'anda veya erken dönem hadis kaynaklarında geçmez.¹⁰¹

Bu iddiayı, Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)'in ilk kez ileri sürdüğü söylenmektedir. Ancak bu zat hakkında pek az şey bilinmektedir. Onun hakkındaki en eski malumat, ed-Darimî'nin (288/895) **er-Redd 'ale'l-Cehmiyye** adlı eserinde geçmektedir. Hz. İbrahim'in "Allah'ın dostu" olduğunu ve keza Allah'ın Hz. Musa'ya hitabını inkar ettiği için Halid b. Abdullah el-Kasri tarafından mezkur kişinin öldürüldüğü, orada anlatılmaktadır. Ancak bu akidenin Ca'd ile ilişkilendirilmesi, ispata muhtaç bir husustur. Carl Heinrich Becker(1876-1933) Müslümanların Kur'an'ın yaratılmışlığını, Hristiyanların onlarla Hz. İsa hakkında Allah'ın kelimesi olarak tartışmalarından sonra

¹⁰¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s.110.

münakaşa etmeye başladıklarını belirtmektedir. Ve yine ona göre Yuhanna ed-Dimaşkî (132/750)'ye ait bazı ifadeler, Kur'an'ın yaratılmışlığının o dönemdeki Müslümanlar arasında bir sapıklık olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Ancak bu iddia da bir yanlışlıktan ibarettir.¹⁰²

Halku'l-Kur'an probleminin II.(VIII.) yüzyılının ilk yarısında Allah'ın sıfatları üzerine yapılan tartışmada ortaya çıktığı genelde kabul edilen bir görüştür. Bunu ilk kez ortaya atanın Ca'd yahut da bir başkası olması pek önemli değildir. Sonraları Cehm b. Safvan ile Mu'tezile kelamcılarının bu görüşü benimseyip yaygınlaştırdıkları bilinen bir husustur.¹⁰³

Abbasi Halifesi Me'mun(813-833) Mu'tezilî telakkiyi resmi bir görüş haline getirip yayımladığı bir tamimle muhalif düşüncede olan alimlere baskı yapılmasını istemiştir. Mihne olarak adlandırılan bu uygulama, yirmi yıla dek sürmüştür. Daha sonraları Mütevekkil-Ale'llah'ın iktidara gelmesiyle (847-861) söz konusu tamim, yürürlükten kaldırılmıştır.¹⁰⁴

Kur'an, Allah'ın kelamı ve sıfatıdır. Allah'ın bütün sıfatları kadimdir. Onu Cebrail'e ses ve harflerle işittirmiştir. Sesi yaratmış, Cebrail o sesleri ve harfleri hıfz edip vahiy olarak Peygamber'ine iletmıştır.¹⁰⁵

Kelam sıfatı, ilim ve irade sıfatlarından başkadır. Allah'ın mütekellim olduğu her yönüyle sabittir. Peygamberler Allah'a kelam nispet etmişlerdir. Nübüvvet ise mucize ile sabittir. Aslında kelam, Nübüvvetin bir gereğidir.¹⁰⁶

Ehl-i Sünnete göre kelam, Allah'ın zatıyla kaim, nefsi/manevi bir sıfat olduğu için yaratılmış olamaz. Lafzî kelam olan sesler, harfler, okumalar ve dinlemeler, kelam-ı nefsinin taalluk ettiği şeyler olup mahluktur. Mutezile, kelamı düzenli harfler ve parça parça seslerden oluşan bir araz(ilinek) kabilinden saymaktadır. Yüce Allah, bunu

¹⁰² William M. Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, Umran Yayınları, 1.bs.1981, s.305-306.

¹⁰³ bkz. Topaloğlu-Çelebi, **a.g.e.**, s.111,bkz.Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, Kılıç Kitabevi, 1.bs., 1976, s.410.

¹⁰⁴ bkz.Ebu'l-Fida İsmail b.Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, 14 c., Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 8. bs., 2003, C:V, s.714,803.

¹⁰⁵ Meymun b. Muhammed en-Nesefi, **Bahru'l-Kelam**, ta. Veliyuddin Muhammed Salih el-Farfur, Dimaşk, Mektebetü Daru'l-Ferfur, 2.bs. 2000, s.130.

¹⁰⁶ Kadı Beyzavî, **Tevaliu'l-Envar Kelam Metafizigi**, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1.bs., 2014, s.197.

işitilecek ve anlaşılacak biçimde bedenlerde yaratmaktadır. Dolayısıyla o, Allah'ın bir fiili olmaktadır. Kelam, kalpte haber veren ayrı bir nesne değildir. Nitekim hareketin, salt güç yetirici olma dışında, öznenin (failin) kendisine özgü şeyleri haber vermemesi de böyledir. Buna göre nefiste olan şeye kelam denilemez. Burada kelam, irade ve ilim sıfatlarından farklıdır. Görülüyor ki kelam, Mu'tezileye göre zati sıfatlardan değil, fiili sıfatlardandır. Kısacası, zati sıfatların aksine, fiili sıfat, evrenle yani, muhatapla ilintilidir.¹⁰⁷

Bazı Hanbeliler Mushafın kağıdını, nakşını, yazısını, hatta cilt ve kılıfını kadim sayacak derecede cahillik ve inatçılık göstermişlerdir. Nitekim Haşeviye ve Kerramiye de sesler ve harflerden ibaret olan kelamı, Yüce Allah'ın kadim ve ezeli bir sıfatı olarak telakki etmişlerdir.¹⁰⁸

Arkoun, Mu'tezilenin Kur'an'ın yaratılmışlığına ait görüşlerinin kısa bir süre kabul edilip sonra bırakıldığına hayıflanmakta, buna mukabil Hanbelilerin Kur'an yaratılmamıştır yönündeki iddialarının ise tarihte kök saldıgını vurgulamaktadır. Aslında Mu'tezilenin bu önemli görüşünün arkeolojik olarak ortaya çıkarılması onun en büyük temennilerindendir. Öyle ki bu vasıfla Kur'an'ın beşeriliğine yol bulunması ve Allah'a ulaşılması kolaylaşır.¹⁰⁹

Halku'l-Kur'an konusunda, Hanbelileri Mu'tezile'ye mukabil köklü bir düşünce biçimi olarak takdim etmek, tarihi bilgilere aykırıdır. Zira Müslümanların çoğunluğu bu meyanda Ehl-i Sünnetin yukarıda anlatılan görüşlerini kabul etmişlerdir. Hatta Hanbelilerden bir kısmının ilgili görüşleri, -anlatıldığı üzere- cahillik ve inatçılıkla nitelendirilmiştir.

Kur'an'ın lafzî boyutu hakkında Ahmed b. Hanbel'in yaratılmışlık vasfını kullanmaması, onu kadim saymasından kaynaklanmamaktadır.¹¹⁰ Aslında İmam Ahmed nassların dışına çıkmayıp ihtiyatlı davranmayı düstur edinmiştir.

¹⁰⁷ el-Kadı Ebu'l-Hasen Abdulcebbar, **el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid**, thk. İbrahim Ebyârî, Mısır, ed-Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, C: VII s.3,15.

¹⁰⁸ el-Îcî, **a.g.e.**, s.293; Mes'ud b. Ömer et-Taftazanî, **Şerhu'l-Makâsid**, thk.Abdurrahman Umeyra, 5 c., Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, 1.bs., 1989,C: IV s.144.

¹⁰⁹ Muhammed Arkoun, **Kadâya fi Nakdi'l-Akli'd-Dinî, Keyfe Nefhem el- İslam el-Yevm**, trc. Haşim Salih, Beyrut, Dâru't- Talîa, t.y., s.278.

¹¹⁰ Abdullatif Harputi, **Tenkîhu'l-Kelam fi Akâidi Ehli'l-İslam**, Dersaadet, 1330 h., s.217.

Ebu Zeyd, dini nassların beşeriliğini, tarihi köklere ve bizzat nassa ait gerçekliklere dayandığını ifade etmektedir. O, bu konuda Mu'tezili kültürü önemseydiğini, ama bu görüşün yalnız başına dini algımızı tesis etmediğini ilave etmektedir. Mu'tezili konum, bilimsel ilerlemeyi barındıran yenilik ve gelişmelere tarihi tanıklık yapsa da asıl olan, amaç ve içeriğin tesisteki payıdır.¹¹¹

el-Aşmavî ise Mesih'in Allah'ın kelimesi olması kaziyesinden hareketle, İslami düşünce ile Hristiyanların lahuti inanışları arasında bir ilişki kurmaya çalışıyor. Hristiyanlar İsa Mesih'in, ezeli olduğunu ve Allah ile beraber bulunduğunu söylemektedirler. Bu husus "Allah'ın kelimesi"nin lahuti oluşuna dayanmaktadır. Bu meyanda kelimenin yaratılmışlığını iddia, Allah'ın kelimeyi değiştirdiğini söylemek anlamı taşımaktadır. Mesih'in nasuti yönü ise insanların kurtuluşuna feda olmuştur. Müslüman alimlerle Hristiyan alimler arasında akaid tartışmaları cereyan ettiğinde, onların bu düşünceleri, başkalarına intikal etmiştir. Kur'an'ı Allah'ın ezeli/sonsuz kelamı görmek, lahutilik, peygambere inen vahyin harfleri ve lafızları ise nasutilik olarak görülebilir.¹¹²

Mu'tezileyi öne sürerek Kur'an'ı tarihsel ve beşeri bir noktaya taşımaya çalışan tarihselci anlayış, aslında Mu'tezilenin bu konudaki amacını yakalamaktan çok uzakta seyretmektedir. Mu'tezile, kelamı, lafzî olarak tanımlarken, onu Allah'ın zati dışında fiili bir taalluk yönüyle değerlendirmektedir. Ehl-Sünnet -önceden açıklandığı üzere-bu noktayı reddetmemektedir. Hiçbir Mu'tezile alimi, Kur'an'ın vahiy kaynaklı ilahi bir kitap oluşunu asla inkar etmediği gibi onu, beşeri bir unsurla da aynı konumda görmemiştir.

1.5.2. Nüzûl Sebepleri

Kur'an, diğer ilahî kitaplar gibi toptan değil, peyderpey inmiştir. Bu durum, aslında ona ait bir özelliktir. Doğaldır ki 22 kûsûr yıl süren bir nüzûl olgusu, elbette dine yönelik meydana gelen beşeri sorun ve münasebetleri konu edinecektir. Ancak tarihselciler vahiy konusunda normal olan bu özelliği, yanlış algılayarak, Kur'an'a beşeri bir yön tayin etme çabasına düşmüşlerdir. Halbuki vahiy, yukarıdan aşağıya bir otorite ve kuşatıcılık vasfıyla inmektedir. Aşağıda olan beşerin-sıhhati sabit olduktan sonra -ona iman ve itaat etmesi esastır. Bilgi ve hikmet açısından araştırma, iman ve

¹¹¹ Ebu Zeyd, **Nakdu'l- Hitabi'd-Dini**, s.206

¹¹² Muhammed Said, el-Aşmavî, **Usûluş-Şeria**, Medbuli es-Sağir, 4. bs., 1996, s.69-70.

itaati engellemezken, ilahi vahyi neden ve niçinlerle sogulamak, imana aykırı olduğu gibi ilmiliğe de aykırıdır. Şu var ki, araştırmamız, imani boyuttan öte ilmilik iddialarına yönelik olacaktır.

Tarihselciler, nüzül sebeplerini olgu ve nass bağlamında tasavvur etmekte. Nüzülün zaman ve mekan ile ilgisi ise tarihselliğin ayrı bir boyutudur. Nitekim mekki ve medeni’de bu iki yön daha daha açık ortaya çıkacaktır. Olgu ve nass diyalektiğiyle nassı, belli bir tarihe gömme ve aynı zamanda onu beşerileştirme, dikkat çeken hususlardan olacaktır.

Ebu Zeyd, nüzül ilmini metnin olguyla ilişkisi ve diyalektiği olarak görmektedir. Ona göre her bir ayet ya da ayet grubu, inişi gerektiren bir sebebe bağlı olup sebepsiz yani, doğrudan inen ayetlerin son derece az olduğu ifade edilmektedir.¹¹³

Metin ve olgu diyalektiğinden amaç olgunun temel alınması ve metnin/nassın olgudan türetilmesidir. Olgunun, anlamı ve delâleti sabit ve kat’i bir nass uğruna ihmal edilmesi düşünülemez. Aksine vahiyde insani boyutun bırakılıp gaybi boyutun merkezleştirilmesi gerçekte ki bu durum, mitolojik bir nassı sonuçlandırmış demektir.¹¹⁴

Hasan Hanefi, önceki alimlerin nüzül sebepleri olarak kavramlaştırdığı hususu, gerçekte olgunun düşünceye önceliği ve onu yüksek sesle ifadesi olarak görmektedir.¹¹⁵ Nihayet Kur’an ilimlerinde nüzül sebepleri, vahyin olguyla, ayetin tarihle ilişkisini gösterir. Vahiy, zamansız ve mekansızca dair Allah’tan bir veri değil, insanlığa bir yönlendirme olup problemlerin çözüm demetidir. Öyle ki olgu, çözüm bulmaya çalışır. Vahiy de problemler ortaya çıktıktan sonra bir çözüm olarak gelir.¹¹⁶ Ona göre vahiy ile tarih arasındaki bu ilişki, çağımız dindarlarını, “nassın tarihselliği”, “Kur’an’ın tarihselliği” ve “Vahyin tarihselliği” iddiasını savunanlara yönelik eleştiride bulunmalarına yol açmıştır.¹¹⁷

¹¹³ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Mefhûm**, s.97.

¹¹⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Mefhûm**, s.130.

¹¹⁵ Hasan Hanefi, **et-Türas ve’t-Tecdîd, Mevkifunâ mine’t-Türasi’l-Kadim**, Beyrut, el-Müessesat el-Camii’yye lid-Dirasât ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 4.bs.,1992, s.15

¹¹⁶ Hasen Hanefi, **Dirasât İslamiyye**, s. 336 Hasen Hanefi, **İslam Kültüründe İnsan ve Tarih**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000, s.64

¹¹⁷ Hasen Hanefi, **Ulûmu’l-Kur’an Mine’l-Mahmû’l ile’l-Hâmul**, el-Kâhire, Mektebü Medbûli, 2012, s.63

Elbette ki vahiy, insanı muhatap almaktadır. Olgu ise insanın dünyadaki olumlu ya da olumsuz eylem, davranış ve sözlerinden ibarettir. Kişinin, diğer insanlarla olan her bir ilişkisi bu olgu kapsamında düşünülebilir. Ancak vahiy ile olgu arasındaki ilişkiyi tespit ederken vahyin alanıyla, beşerin alanını karıştırmamak gerekir. Tarihselcilerin özellikle ve tekrarla bu hususu canlı tutmaları, üstelik Kur'an konusunda birçok olumsuz düşünce ve iddiaları beraberinde zikretmeleri, onları bu meydana kuşkulu bir konuma taşımaktadır. Nüzûl sebepleri bahsinde olguyu, düşünceye öncelemek, düşüncenin vahye karşılık geldiğini hisas eder ki bu anlayış, Ebu Zeyd'de olduğu gibi vahyin, ilahi özelliğini itibarsızlaştırmış olur.

Tîzini, Suyuti'nin Nüzûl sebeplerinin yararları konusundaki görüşlerini yorumlarken iki noktaya dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın dolaylı olarak beşeri olgulara ve ilişkilere cevap teşkil etmesi ki bu durumda belirli bir tarih ve coğrafya ile sosyal olan beşeri yapı söz konusudur. İkincisi de insanların pratiği neticesinde oluşan muamele biçimiyle Kur'an'ın nassına yönelmektir.¹¹⁸

el-Aşmavî, şer'i hükümlerin, uygulanabilmesi için sebeplere bağlı indirilmesi gerektiğini savunuyor. İslam davetinin başında ilk sûreler dışında, bütün ayetler kesinlikle bir sebebe bağlı olarak inmiştir. Bu, olayların meydana gelmesi ya da Hz. Peygamber'e soru sorma yoluyla gerçekleşiyor ve böylece ayetler iniyordu. Bunlar çağdaş ifadeyle kanunu hazırlayıcı etmenler sayılır. Kur'an'ın metodu ve rahmet şeria-tı, hükümlerin olgulara dayanmasını ve bunların değiştikçe hükümlerin de değişmesini gerektiriyor.¹¹⁹

Sebepler ile münasebetin arasını ayıran el-Aşmavî, sebebi, olgu ve şartlara yorarken, münasebeti, nassın varlığına bir hazırlık ve fırsat aşaması olarak değerlendirmektedir. Kur'an'ın ezeli ilahi kelam oluşu, İsa Peygamberin "ilahi kelime" oluşuna benzetilerek, ondaki lahutiliğin benzerinin Müslümanların inancında Kur'an'a verildiği ve böyle bir algıdan hareketle ayetlerin iniş münasebetlerinin doğduğu iddia edilmektedir.¹²⁰

¹¹⁸ Tayyib Tizinî, **en-Nassu'l-Kur'anî Emame İşkâliyyeti'l-Binye ve'l-Kırâa**, Dimaşk, Dâru'l-Yenâbî, 1997, s. 380

¹¹⁹ Muhammed Said el-Aşmavî, **Cevheru'l-İslam**, el-Kahire, Mektebetü Medbûlî es-Sağîr, 4.bs., 1996, s. 25-27

¹²⁰ el-Aşmavî, **Usûlu's-Şeria**, s.69-70

Ona göre vahiy, Hz. Peygamber'in vefatıyla artık yürürlükten kalkmıştır.¹²¹ Bazı ayetlerin Nüzûl sebepleri ise bunların, vahyin iniş dönemine, özellikle Hz. Peygamber'in uygulamalarına ait olduğunu göstermektedir.¹²²

Bel'id ise Kur'ani hükümlerin birçok konuda durum-şartlar ve nüzûl sebepleriyle ilgili ve sınırlı olduğunu vurgulamaktadır.¹²³

Görülüyor ki nüzûl sebepleri meyanında ortaya atılan nass-olgu ilişkisi, pek de masumane durmamaktadır. Olguyu nassla ilişkilendirme çabasının perde arkası, gayet karanlık gözükmektedir. Nüzûl sebeplerinin böyle bir amaca matuf kullanılması ve meşruiyet zemini için manası sabitleşen bir kavramın başka alanlara kaydırılması ise bilimsellik ölçülerine sığmaz. Söz konusu iddiaları mukayese yapabilmek için Kur'an ilimleri müelliflerinin görüşlerini aktarmaya çalışalım.

Önceki alimler Nüzûl sebepleriyle ilgili açık bir tanımlamada bulunmamışlardır. Belki de onlar Nüzûl sebepleriyle ilgili rivâyetleri aktarırlarken, bunun teorik yönünü oluşturan tanımlamayla uğraşmadılar.¹²⁴ Ancak sonraki alimlerden Suyuti Nüzûl sebebini, olay ve olgunun meydana gelme sürecinde ayetin inmesi biçiminde tanımlıyor.¹²⁵ Zerkani ise ayet ya da ayetlerin, gerçekleşme sürecinde olay ve olgudan bahsetmesini ya da onlara dair hükmünü belirtmesini bu anlamda görüyor. Bu olay ve olgular, kişiler arasındaki çekişmeler, temenni ve arzu ile Hz. Peygamber'e yöneltilen herhangi bir soru vb. şeyler olabilir. Burada (gerçekleşme süreci) kaydı, doğrudan inen ayetlerin, tanımın kapsamına girmemesi için, önemli bir ifadedir. Ayet söz konusu olaydan hemen sonra indiği gibi bir müddet gecikmeli de inebilir.¹²⁶

Nihayet tedrici olarak inen ayet ve sûreler ilk muhatapların durumlarını, sorunlarını, kişisel, ailevi ve toplumsal konularını göz ardı etmeden hükmünü beyan etmiştir. Ancak burada gözden kaçan husus, nüzûl sebeplerinin, olgu ve nass arasında akli bir sebep-sonuç mantığı içerisinde yorumlanmasıdır. Bunun tehlikeli sonucu, Allah'ın,

¹²¹ el-Aşmavî, **Usûlu's-Şeria**, s.153.

¹²² el-Aşmavî, **Usûlu's-Şeria**, s.129.

¹²³ es-Sadık Bel'id, **el-Kur'an ve't-Teşrî, Kırâe Cedide fi âyati'l-Ahkâm**, Beyrut, Menşurat el-Halebî el-Hukukiyye, 2004, s.31.

¹²⁴ Halid b. Süleyman el-Müzeynî, **el-Muharrer fi Esbabî Nüzûli'l-Kur'an (Min Hilali el-Kütübi't-Tis'a)**, 2 c., er-Riyad, Dâru İbni'l-Cevzî, 3. bs., 1433 h., 1/104.

¹²⁵ Celaleddin es-Suyutî, **Lübabu'n-Nukûl fi Esbabî'n-Nüzûl**, thk. Muhammed el-Fadili, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006, s.8.

¹²⁶ Muhammed Abdulazim ez-Zerkani, **Menâhilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an**, 2 c. Mısır, Dâru İhyai Kütübi'l-Arabi, 1980, C:I s.106.

vahiy gönderirken beşeri bir olgu ve şartlanma ile sınırlandırılmasıdır. Oysa ki böyle bir durum, Kur'an'ın hikmet sahibi Allah'tan indirilme gerçeğine aykırıdır.¹²⁷ Üstelik hiçbir Ülümü'l Kur'an yazarı ve müfessir böyle bir iddiayı ileri sürmemiştir. Nitekim Kur'an ayetlerinin bir kısmı direkt inerken, bir kısmı da bir sebep üzere inmiştir.¹²⁸

Nüzûl sebepleri (Esbabü'n-nüzûl) tamlaması, incelendiğinde esbab'ın tekili olan sebep'in şu anlamlara geldiği görülür.: Sebep; ip, nesep, bağ, kapı ve kendisiyle bir şeye ulaşma anlamlarını ifade eder. Aslında bu sözcüğün kökü, kesilme anlamındadır. Başörtüsü ve sarığa sibb, kınama ve sövmeye de sebb denir.¹²⁹ Nüzûl da nezele'den masdar olup bir şeyin yukarıdan aşağıya inmesini ifade etmektedir.¹³⁰

Sebep'in sözlük anlamları göz önüne alındığında, bunun, kendisiyle bir şeye ulaşma biçiminde geniş bir perspektifte kullanıldığı anlaşılır. Bu durum ise beşeri mü-nasebet içerisinde gerçekleşen her olgunun, vahyin inişine aracı olabilme özelliği taşımasıdır. Bu durumda nüzûl sebebi tamlaması, olgunun gerçekleşmesi sürecinde vahiy ile bir hükme bağlanması anlamında mecazi bir anlatım olur. Nitekim Kur'an ilimleri yazarlarının tanımları ve konuyu işleyiş tarzları bunu göstermektedir.

Bazıları nüzûl sebeplerini tarihi bir olgudan öte bir konumda görmese de aslında, bu ilim, birçok yararlı hususları ihtiva etmektedir, şöyle ki; ayetlerin kapalı anlamlarını açıklama, şer'i hükmün hikmet boyutunu tespit ve bunların uygulanış biçimini öğrenme; genel bir siğayı- gerektiğinde- tahsis ve hususi bir durumu ve olayı tayin ile ezberleme ve anlamayı kolaylaştırma, vahyi, okuyanın zihninde yerleştirme gibi birçok hususlar, bunlardan sadece bir kaçıdır.¹³¹

Nüzûl sebebini bilmenin yolu, olaya tanıklık yapan ya da ondan işiten sahabinin rivayetidir. Akıl ve kıyas bu konuda ölçü olamaz.¹³² Nüzûl sebebiyle ilgili rivayetler ihtilafli olduğunda isnadı en sahih olanı tercih edilir. Sıhhat dereceleri eşit olduğunda sebebi açıkça belirtilen, diğerine göre önceliklidir. İkisi aynı konumda olduğunda,

¹²⁷ bkz. Nisâ, 4/105-113, Fussilet, 41/42; Hüd,11/1.

¹²⁸ Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, **el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an**, thk. Fevvez Ahmed Zemli, 2 c., Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2. bs., 2001,C: I s.120

¹²⁹ Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferahidî, **Kitâbu'l-Ayn**, Beyrut, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabi, 2 bs., 2005, s.404; Ebu'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, **Mekâyisu'l - luğa**, Beyrut, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l -Arabi s. 454-455.

¹³⁰ el-Firuzâbadî, **el-Kamus**, s.123, bkz. İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 987.

¹³¹ bkz.Suyuti, **el-İtkan**, C: I s. 20; ez-Zerkani, **a.g.e.**, C: I s. 109-114

¹³² es-Suyûtî, **el-İtkan**, C:I s.126; ez-Zerkâni, **a.g.e.**, C: I s.114

araştırma yapılır, uygun olanı kabul edilir, aksi durumda her ikisi delil olmaktan düşer. Bununla ayetlerin bir kaç kez inişine hükmedilip edilmeyeceği ihtilafıdır. Kimine göre hem sebebin hem ayetin tekrarına hükmedilebilir.¹³³ Ancak ayetin tekrarına gidilmemesi daha uygundur.

ed-Dihlevi, genelde müfessirlerin hüküm ifade eden her ayete bir nüzûl sebebi bulmaya çalıştığını ve bunu bir sebep zannettiklerini, asıl bunun böyle olmadığını ifade ettikten sonra şöyle demektedir:

“Mücadele ve çekişmelerle ilgili ayetlerin inişindeki gerçek sebep, muhatapların nefislerinde bulunan batıl inanışlardır. Hüküm ayetlerinin sebebi, zulüm ve haksızlıkların yayılması ve kötü eylemlerin kendilerinde bulunmasıdır. Allah’ın nimetlerini, ölümü ve vakitleri hatırlatma ayetlerinin nüzûl sebebi, onların Allah’ın nimetlerine, vakitlere, ölüm gerçekliğine ve ondan sonraki korkunç olaylara karşı duyarsızlıklarıdır.”¹³⁴

ed-Dihlevi’nin nüzûl sebebini bu minvâlde değerlendirmesi, olayın hikmet boyutunu ortaya koymaya yöneliktir. Bu durum, makasid kapsamında yardımcı bir bilgi olarak kullanılabilir. Ayrıca o, bu alanda ortaya atılan aşırı rivayetçiliğe dikkat çekmek istemiştir.

Nüzûl sebebiyle ilgili eserler incelendiğinde şu önemli noktaların göz ardı edilmemesi gerektiği anlaşılır:

1. Nüzûl sebepleri tabiri, sahabe ve tabiûn döneminde bilinmiyordu.
2. Nüzûl sebepleri, medeni ayetlerde, mekki ayetlere göre daha çoktur.
3. Nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetlerin çoğu, İbn Abbas’tan rivayet edilmektedir.
4. Bu hadis ve rivayetlerden bir kısmı, İsnad açısından sahih değildir.
5. Bu rivayetlerin birçoğu, akıl ve dirayet yönüyle doğru değildir. Zira bunlar ya dinin asıllarına aykırı ya da ayetin bağlamıyla çelişmektedir.

¹³³ es-Suyûtî, **el-İtkan**, 1/127-136, Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam İbn. Teymiyye el-Harrânî, **Mukaddime fi Usûli’t-Tefsir**, thk. Adnan Zerzur, Beyrut, Daru’l Kalem, 2.bs., 1972, s.48-49.

¹³⁴ Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim ed-Dihlevi, **el-Fevzu’l-Kebîr fi Usûli’t-Tefsir**, muar. Selman el-Hüseyni en-Nedvi, y.y., t.y. s.20.

6. Bu meyanda sahih olmadığı halde meşhur olan rivayetler bulunmaktadır. Bunların reddedilip bu konuda ödün verilmemesi gerekir.

7. Bazı rivayetler vardır ki bunlar, dinin asıllarına aykırı olmadığı gibi, ayetin bağlamıyla da bir çelişki oluşturmaz. Ancak alimler bu hususta ihtilaf etmişlerdir.¹³⁵

Kısacası tarihselciler, Kur'an ilimlerinde anlatılan nüzûl sebepleri konusunu, tanım, özellik ve uygulama yönleriyle farklı kulvarda yapılandırmaya çalışarak, olguyu, nassın yerine geçecek bir konumda gösteriyorlar. Öyle ki nass yani vahiy, nüzûl hak ve ehliyetini olgunun izni çerçevesinde gerçekleştirme zorunda bırakılıyor. Demek ki mezkur sebep vaki olmasaydı, vahiy de gelmeyecekti.¹³⁶ Hatta vahyin soyut inmesi, tarihi realiteye aykırı olacaktı. Halbuki nüzûl sebepleri, inen ayet ve sûrelerin anlaşılmasında bir hâl karinesi ve dış bağlam biçiminde algılanabilir. Çünkü bunlar, lafız ve delaletleriyle doğrudan ilintili hususlar değildir. Asıl olan Kur'an'ın bizzat lafızlarıyla anlaşılacak anlamlarıdır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Onlar sözü dinleyip en güzeline uyarlar"¹³⁷ Hz. Peygamber'in telakki ettiği vahyin de ağır söz olarak nitelendirilmesi dikkat çekicidir.¹³⁸

Nüzûl sebepleri, vahyin temelini oluşturacak konumda olsaydı, Yüce Allah'ın bunu açıkça beyan etmesi gerekirdi. Aksi halde Kur'an, beyan konusunda muhatapı çelişki ve şüphede bırakmış sayılırdı. Üstelik bu durum vahiy açısından bir eksiklik anlamı taşırdı.

Hz. Peygamber hiçbir hadisinde nüzûl sebeplerinden bahsetmemiştir. Kur'an'ın ilk alıcısı ve uygulayıcısı ve aynı zamanda tebliğ ve uygulatma göreviyle sorumlusu olan bir zatın, sarîh(açık) ya da işaret yoluyla böyle bir olguya temas etmemesi, bunun din açısından temel mesele olmadığını göstermektedir.

Tarihselci anlayış, Nüzûl sebeplerini Kur'an'ın bütününe yahut da çoğu ayetlerine uyarlamaya çalışırken, nasıl bir metot izlemektedir? Bilindiği üzere Nüzûl sebepleri rivayetleri ortada dururken, bunun azlığı ya da çokluğu, ancak mezkur rivayetlerin tümevarımsal bir yolla sayımı ile mümkün olabilir. Bunun dışında bir ispat biçimi,

¹³⁵ Fadl Hasen Abbas, *İtkanu'l-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, 2 c., el-Urdun, Daru'n-Nefâis, 2.bs., 2015, C: I s.309-310

¹³⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2.bs., 2010,s.28

¹³⁷ Zümer, 39/18

¹³⁸ Müzzemmil, 73/5

subjektif ve mesnetsiz sayılır. Ancak-daha önce geçtiği üzere-mezkur iddia, vahyi, beşerilik nitesiyle sınırlama amacı taşıdığı için, böyle bir ispat türü, onların görüşleri arasında geçmemektedir.

el-İmara, el-Vahidî ve Suyûtî'nin ilgili eserlerinde geçen bütün sahih, zayıf ve uydurma rivayetleri hesaba katarak, tümevarım metoduyla detaylı bir çizelge orataya koymaktadır. Detaylara inmeden mezkur çizelgenin sonucunu aktarmaya çalışalım. Buna göre Suyuti'nin ilgili rivayetleri, Kur'an'daki bütün ayetlerin %14'üne, el-Vahidî'ninki ise %7.5'ine tekabül etmektedir.¹³⁹ Bunlardan sahih olanlar, diğerlerinden ayıklandığında bu oranın daha da az olacağı açıktır.

Nüzûl sebebi kapsamında inen ayet ya da ayetlerin mutlak anlamda olguyla örtüşmesi diye bir şey söz konusu değildir. Şayet öyle olsaydı, arzulanan vakitte Nüzûlün gerçekleşmesi gerekirdi. Oysa ki Hz. Peygamber bile arzuladığı halde bazen istenilen vakitte vahiy inmemiş, kimi durumda fetret olayları gerçekleşmiştir. Bu durum, hem olguda hem de sorulara inen cevapta görülmektedir.¹⁴⁰

Burada yeri gelmişken şunu da izah etmek gerekir. Bazı sahabenin dili üzere özellikle de Hz. Ömer'in temennisine uygun biçimde bir kısım ayetler inmiştir ki buna muvafakat-ı Ömer denilmektedir. Kimi alimler, bunu, nüzûl sebepleri kapsamında değerlendirmekte, kimi de onu ayrı bir bölüm olarak sunmaktadır.¹⁴¹ Nüzûl sebebinin genel yapısı düşünüldüğünde, muvafakat'ın bu kategoride görülmesi mümkün olmakla beraber, bunun birkaç kişide gerçekleşmesi, ona özel bir statü kazandırmaktadır. Ancak her iki durumda da vahyin inişi, öncesinde gerçekleşen olay ve münasebetlerle özdeşleştirilemez. Aksi durumda vahyin ilahi kaynaklığı, ilk günden itibaren sorun oluşturur ve bu konuda müşriklere bir itiraz malzemesi doğardı. Burada eş-Şerefi'nin şu ifadeleri bu anlamda ne de gariptir! "Müslümanlar, vahyin ilahi kaynaklığı konusunda ödünsüz oldukları halde, İslam alimlerinin özellikle tarihte, Ömer'in yahut da başka bir sahabenin diline uygun bir şekilde inen vahyi kayıt altına alıp bu konuda çekingen davranmamaları dikkat çekicidir."¹⁴²

¹³⁹ Muhammed el-İmâra, **Sukutu'l-Ğuluvvi'l-İlmanî**, el-Kahire, Dâru's-Şurûk, 2. bs., 2002,s.254-261

¹⁴⁰ bkz. es-Suyûtî, **Lübâb**, s.220-222, 361 Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidî en-Nisaburî, **Esbâbu'n-Nüzûl**, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005,s.25

¹⁴¹ Suyûtî, **el-İtkan**, C: I s.137

¹⁴² Abdülmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risale Vet-Tarih**, Beyrut, Dâru't-Talia, 2. bs., 2008, s.36

Nüzûl sebepleri meselesini bitirirken, tarihselcilerin Kur'an ilimlerinde, hakkında müstakil çalışmalar yapılan böyle bir konuyu ciddi araştırmadıkları yahut da bildikleri birçok gerçeği bilinçli olarak arzulanmayan anlamlara çektikleri açıkça görülmektedir. Madem ki Kur'an ilimleri kapsamında nüzûl sebepleri bir argüman olarak kullanılacaksa, mantıklı olan, bu ilmin terim ve kurallarıyla olayı sunmaktır. Aksi durumda argümanın kendisi temelde çökmüş olur. Bu durumda aslı iptal edilen bir şeyin fer'iyle/tekil meseleleriyle delil getirmek gibi bir açmazla karşı karşıya kalmış oluruz.

1.5.3. Mekkî ve Medenî

Mekkî ve medenîyi tespitinde mekan, muhatap ve hicret ayrı ayrı baz alınarak farklı tanımlama yollarına gidilmiştir. Ancak alimlerin çoğuna göre hicretin esas alınması en doğru olanıdır. Buna göre nerede inerse insan-hicretten önce inen, mekki ve sonrasında inen ise Medenidir.¹⁴³

Mekkî ve medenîyi bilmenin birçok faydaları zikredilmektedir. İslami hükümlerin tedrici olarak uygulanışı, nasih ve mensuhu tanıma, Kur'an nassının sağlam ve güvenilir bir yolla bizlere ulaşması ve Kur'an'ın insanları terbiye ederken güttüğü hikmetli siyasi yol, bunlardan bir kaçıdır.¹⁴⁴

Mekkî ve medenî iki yolla bilinir. Birincisi, sahabe ve tabiünden yapılan bir rivayet, ikincisi ise bu hususta tespit edilen bir kısım kural ve özelliklerdir.¹⁴⁵ Kur'an'daki ayetlerin üslup ve ifade tarzları da ikinci kısma girmektedir. Demek ki Mekki ve Medeni, Kur'an nassının daha iyi anlaşılması için, bir araya getirilen bir kısım rivayet ve görüşlerden elde edilen bir yan bilgi konumundadır. Nitekim bu konudaki farklı görüş ve rivayetler, bunun, Kur'an'ın temel bir meselesi olmadığını göstermektedir. Ancak tarihselciler, Nüzûl sebepleri hususunda ortaya attıkları aşırı iddiaları burada da gündeme getirmektedirler. Şöyle ki;

Ebu Zeyd, Kur'an'ın, canlı tarihsel olguyla olan etkileşimin bir ürünü olmasını, nasih mensuhla ilişkilendirdiği gibi mekki-medeniyle de ilişkilendirmektedir.¹⁴⁶

¹⁴³ ez-Zerkanî, **a.g.e.**, C: I s.193.

¹⁴⁴ bkz. Fadl Hasen Abbas, **İtkanu'l-Burhan**, C: I s. 381; ez-Zerkanî, **a.g.e.**,C: I s.195

¹⁴⁵ Fadl Hasen, **İtkanu'l-Burhan**, C: I s.382-388

¹⁴⁶ Ebu Zeyd, **Mefhum**, 75; bkz. **Nakdu'l-Hitabi'd-Dinî**, s.206

Ebu Zeyd'in nass ile olgu arasındaki diyalektiğine onay veren Tizîni, Kur'an üslûbunun genel yapısını özellikle mekki sûrelerle ilgili ayetleri, şiirsel bir üslup biçiminde telakki etmektedir. Ona göre Kur'an nassının farklı düzeylerde gerçekleşen etkisi bu yönle ilgilidir.¹⁴⁷ Nass ile olguyu dâll/delâlet eden ve medlûl/delâlet edilen kabilinden görmekte ve bunların, etkileşim neticesinde bazen birbirlerinin yerine geçtiklerini ifade etmektedir.¹⁴⁸

Aslında Tizîni'nin yukarıdaki görüşü, oryantalistlerin mekki-medeni ayrımı konusunda zikrettikleriyle örtüşmektedir. Onlara göre mekki kısım, şiirsel gücü ve canlı anlatımıyla somut şeyleri, medeni kısım ise detaylı düz anlatımıyla genelde hüküm ayetlerini ihtiva etmektedir. Bununla Kur'an'ın Mekke'de müşrik Arap toplumundan, Medine'de ise Kitap Ehli'nden etkilendiği ve ayetlerin söz konusu etkileşimin bir neticesi olarak oluşturulduğu amaçlanmaktadır.¹⁴⁹

Arkoun sûrelerin mekki ve medeni olarak nitelendirilmesini kabul etmekle beraber, bunu yetersiz görüyor. Ona göre bazı biçimsel ölçütler kullanılarak mekki sûreler arasından daha açık birimlerin elde edilmesi gerekir. Ta ki Kur'an'ın yeni tarihi kronolojileri ortaya çıkarılsın. İslami tefsirciliğin yapamadığı bu görevi, oryantalistler, Mushaf'ın tarihselliğini ispat sadedinde yerine getirsinler.¹⁵⁰

Taha, mekki ve medeni ayrımında bütün Müslümanları hayrette bırakacak bir iddia ortaya atmaktadır. Ona göre mekki Kur'an, bütün insanlara gönderilmiş evrensel bir mesajdır. Zira bu ayetler, bütün zaman ve mekânı kuşatacak buyruklarla gelmiştir. Bu evreye İslam denilmektedir. İnsanlar o dönemde akli meleke olarak yeterli olmadıkları için o İslam'ı uygulayamadılar ve bu İslam neshedildi yani, geçici olarak kaldırılıp unutuldu. Ancak beşerî bilinçlenme, kıvamına ulaştığında, İslam'ın ikinci mesajının vakti gelecektir. O dönemde İslam, medeni evre ile değiştirilmiştir. Aslında bu, İslam değil, iman evresidir. Her iki evre arasındaki farklılık, zamansal olmayıp muhataplarla ilgilidir. Fıkhi ve tikel meseleleri ihtiva eden medeni evre, hicri VII. asra özgüdür. XX. asra uygun olanı ise mekki Kur'an'dır.¹⁵¹

¹⁴⁷ et-Tizîni, **en-Nassu'l-Kur'ani**, s.134-136.

¹⁴⁸ et-Tizîni, **en-Nassu'l-Kur'an'i**, s.92-93.

¹⁴⁹ er-Rıdvan, **a.g.e.**, C: II s.578

¹⁵⁰ Kayhal Mustafa, **el-Ensene ve't-Te'vîl fi Muhammed Arkoun**, er-Ribat, Dâru'l-Eman, 1. bs., 2011, s.340

¹⁵¹ Mahmud Muhammed Tâha, **er-Risaletü's-Sâniye mine'l-İslam**, Omdurman, el-Hızbul-Cumhurî,

Görülüyor ki Kur'an ilimlerine ait bir terminoloji olan mekki-medeni meselesi, yukarıda anlatılan tanım, özellik ve yararlarından soyutlanarak, yorumsallık bir yana, bizzat Kur'an'ın açık anlatımlarına aykırı bir noktaya taşınmış olmaktadır. Delil olmaya kaynaklık teşkil eden bir bilginin, her şeyden önce kendi içinde tutarlı olması gerekir. Tâ ki ona dayandırılan görüşlerin sağlamlığı ortaya konmuş olsun.

1.5.4. Nasih ve Mensuh

Tarihselcilerin bu meyanda ortaya attıkları görüşlere geçmeden önce, nesih ile ilgili genel bir malumat zikretmek, uygun sayılmalıdır. Zira nesih konusu çağımızda Kur'an ilimleri ve tefsir usûlü açısından birçok olumlu ve olumsuz değerlendirmelere malzeme olmuştur.

Nesh, sözlükte bir şeyi kaldırıp onun yerine başkasını getirme, bir şeyi başka bir şey ile değiştirme, yazma, ortadan kaldırma anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁵²

Terim olarak, şer'i bir hükmü, bir başka delille kaldırma yahut da mukaddem tarihli bir nassın hükmünü, muahhar (sonraki) tarihli bir nass ile değiştirmektir. Buna "Beyan-ı tebdil" de denir.¹⁵³

Ashap ve tabiûn neshi istilahlaşma sürecinden önce mutlak kaldırma/izale etme anlamında kullanılmışlardır. Buna göre tahsis, takyid, berâet-i asliye ve cahiliye adetleriyle önceki şeriatleri kaldırma gibi çoğu şey, nesih kapsamında anlaşılmıştır.¹⁵⁴

Nesih, Allah'ın-haşa-fikir değiştirmesi ya da bir şeyi sonradan öğrenmesi anlamındaki "bedâ" ile karıştırılmamalıdır. Zira Yüce Allah, süresi dolan bir hükmü, bize açıklamakla sözünden caymış sayılmaz. Zira nesih olgusunda ilim değil, malum değişmiş olmaktadır.¹⁵⁵

Nesh, itikadi, akli, hissi ve ahlaki hükümler ile geçmiş ve gelecekle ilgili haberlerde değil, sadece süreklilik ifade etmeyen fer'i ve tikel konularda yani, emir ve nehiylerde gerçekleşir.¹⁵⁶

4. bs.,1969, s.129,162,139.

¹⁵² el-Ferâhîdî, **a.g.e.s.** 956; İbn Fâris, **a.g.e.**, s.989.

¹⁵³ ez-Zerkanî, **a.g.e.**, C: II s.175; Muhsin Demirci, **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İFAV Yayınları, 3.bs., 2014 s.232.

¹⁵⁴ ed-Dihlevî, **el- Fevzu'l – Kebîr**, s.53.

¹⁵⁵ ez-Zerkanî, **a.g.e.**, C: II s 180-184.

¹⁵⁶ ez-Zerkanî, **a.g.e.**, C: II s 211.

Nesh, asıl değil, istisnadır. Açık bir delil olmadıkça neshe gidilmez.¹⁵⁷ Mutezileden Ebu Müslim el-İsfahanî ve bir kısım çağdaş yazarlar neshi, ayetler arasında çelişki varsayma anlamına yorarak reddedip onun yerine, tahsis'i benimsemektedirler. Oysa tahsis, âmm olan bir sözcüğün kapsamını daraltmak olup hem rivayet, hem de hissi ve akli delillerle gerçekleşir ve üstelik hükmün tamamı ortadan kalkmaz. Nesihde ise hükmün süresi, yeni bir hükümle dolmakta ve sadece rivayetle tespit edilmektedir. Amm tahsis edildikten sonra kendisiyle emel edildiği halde, neshedilen ayetle artık amel edilemez.¹⁵⁸

Alimler neshi üç kısma ayırmaktadırlar:

1. Hükümü mensuh, tilaveti sabit.
2. Tilaveti mensuh, hükümü sabit.
3. Hem tilaveti, hem de hükümü mensuh.¹⁵⁹

Bunlardan birinci kısmın dışındakiler, delil ve uygulama açısından zayıf ve yetersiz olmakla bazı alimler tarafından eleştirilmiştir. Bu konudaki rivayetlerin ahâd olup birbirleriyle çelişmesi ve bunların aynı zamanda İslam'ın genel kurallarına aykırı olması, sözü edilen kısımları şüpheli bir konuma sokmuştur.¹⁶⁰ Hatta aşırı nesih aşıkları, kendilerince önce Kur'an'dan sayıp sonra neshettikleri birçok asılsız rivayetleri aktarmaktan geri durmamışlardır.¹⁶¹

Asıl olan Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetin sünnetle neshedilmesidir. Kur'an'ın sünnet ile neshi ihtilaf konusu olmuştur. Kur'an'ın sünnet ile neshi konusunda ileri sürülen deliller incelendiğinde bunların, birinci derecede Kur'an ile nesh edilip sünnetin, bunları izah ederek detaylandırdığı anlaşılır. Örneğin, Bakara 2/180'deki vasiyetle ilgili ayetin "Dikkat edin, varise vasiyet yoktur."¹⁶² hadisiyle nesh edildiği söylenmektedir. Oysa ki olay iyice araştırıldığında bunun, "Allah çocuklarınız hakkında size vasiyette bulunur" ayetiyle nesh edildiği anlaşılır.¹⁶³

¹⁵⁷ Subhi es-Salih, **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an**, Beyrut, Daru'l-İlm lil-Melâyîn, 27.bs., 2007, s.273.

¹⁵⁸ ez-Zerkanî, **a.g.e.**, C: II s.184; es-Salih, **a.g.e.**, s.262

¹⁵⁹ es-Suyûtî, **el-İtkan**, C: I s 651.

¹⁶⁰ es-Salih, **a.g.e.**, s. 265;bkz., Abbas, **İtkanu'l-Burhan**, C: II s 36-46.

¹⁶¹ Abbas, **İtkanu'l-Burhan**, C: II s.46

¹⁶² Buhârî, "Vasâyâ", 6; Ebu Davud, "Vasâyâ", 6, "Buyû", 88; Tirmizi, "Vasâyâ", 5; İbn Mâce, "Vasâyâ", 6; Darimî, "Vasâyâ",28; Ahmed b. Hanbel,4/186, 187, 238, 239, C: V s.267

¹⁶³ Abbas, **İtkanu'l-Burhan**, C: II s.34-36

Nesh olgusu, bizzat Kur'an'la sabit olmuştur. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır.” Biz bir ayeti nesh edip (kaldırıp) ya da unutturursak (ertelersek) mutlaka daha hayırlısını veya benzerini getiririz. Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?”¹⁶⁴

Yukarıdaki ayetin Nüzûl sebebi şöyledir: Yahudiler, kible Mescid-i Aksa'dan, Kabe'ye doğru değişince, Muhammed istediğini helal, istediğini haram kılıyor, diye iftirada bulundular. Bunun üzerine mezkur ayetler indi. Mealdeki parantezle belirtilen “ertelersek” anlamı, İbn Kesir ve Ebu Amr'ın (nense'ha) biçimindeki kıraatine göredir.¹⁶⁵

Yazır, nesihle ilgili ayet hususunda şöyle demektedir: “Şer'î esaslardan neshin geçerliliğini ispat eden bu ayetin sevk olunması önceki kitapların nesholunmasının caizliğinde nass ise de mantuku yönüyle (min âyetin) amm olduğundan, bazı Kur'an ayetlerini de zahir olarak kapsamış olur. Ayetlerde nasih ve mensuh bir realitedir. Aksini iddia, nassın zahirini inkar etmek sayılır.”¹⁶⁶

Başka bir ayette ise şöyle buyurulmaktadır: “Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimiz zaman- ki Allah indireceğini en iyi bilendir-“Sen ancak bir iftiracı-sın” dediler. Hayır, onların çoğu bilmezler”¹⁶⁷

Neshin meşruiyetinin akıl yoluyla ispatı ise gayet açıktır. Şöyle ki Yüce Allah, şer'î hükümleri hem mutlak hem de süreli (mukayyet) olarak koyabilir. O iradesinde hürdür. Süresi dolan hükmün kaldırılması anlamındaki neshin reddedilmesi, Allah'ı sadece mutlak (süresiz) anlamda hüküm koyucu sayma anlamı taşır. Oysa ki böyle süreli ve süresiz ayrımı söz konusu değildir. Üstelik mutlak hüküm koyma gücünde olanın, mukayyet hüküm koymada aciz kalması düşünülemez. Ve yine nesih meşru sayılmadığı durumda Hz. Peygamber'in bütün insanlara yönelik risaleti sabit olamaz. Bu durumda önceki şeriatlerin devam edip nesih edilmediği varsayılır ki bu, ancak Hz. Peygamber'in risaletini reddetme anlamı taşır.¹⁶⁸

Nesh konusunu temel meseleleriyle açıkladıktan sonra tarihselcilerin bu meydana ileri sürdükleri görüşleri irdeleyelim. Şu hususu açıkça belirtmekte yarar vardır.

¹⁶⁴ Bakara, 2/106.

¹⁶⁵ Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr**, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1.bs., 2003, s.80-81

¹⁶⁶ Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, 9 c., İstanbul, Eser Kitabevi, C: I s.458.

¹⁶⁷ Nahl, 16/101.

¹⁶⁸ bkz. ez-Zerkani, **a.g.e.**, C: II s.187-190.

Birçok modernist tefsirci neshi, akli olarak inkar ederken, tarihselcilerin çoğunun usûl açısından neshi kabul etmelerinin temel amacı, nassın olgu ile olan ilişkisi kapsamında vahyin tarihselliğini ispatlama çabasıdır. Aksi halde neshin dini ya da akli yönden geçerli olup olmaması, onları pek de ilgilendirmemektedir.

Hanefi'ye göre neshin meşruiyet şekli, akaid delilleriyle değil, ilmi ve ahlaki delillerle sabit olur. Ona göre emreden Yaratıcının, dilediği gibi fiilini icra etmesi, kelami bir inanç delilidir. Asıl delil, olgu ve durumların değişimidir. Zira yenilenen olguya uygun olarak hükümlerin şekillenmesi, zorunlu bir husustur. Nitekim genel görüş, olgunun nasstan önceliğidir.¹⁶⁹

Arkoun, nesih konusunda fakihleri ve usûlcüleri suçlamaktır. Ona göre nesh ilkesinin kullanım amacı, çelişkili nassları kurtarma çabasıdır. Bu konudaki bütün tartışmalar, inen Kur'an ayetlerine kronolojik bir malzeme bulma çabasıdır. Alimler Kur'an'da bulunan mensuh ayetleri iptal edemedikleri için, "tilaveti sabit, hükmü mensuh" adı altında bir kısım uydurdular. İşte böylece bu konu mushaf'ın oluşturulmasından sonra, onlar tarafından zorunlu kabul edildi. Nüzûl sebepleri edebiyatı da bu maksatla siyasi ve kültürel şartlar kapsamında ilk asırda ortaya çıktı.¹⁷⁰

Nesh olgusunu, alimlerin nazariyelerine bağlamak, temelsiz bir iddiadır. Bununla ilgi açık ayetler yukarıda geçti. Bu düşünce tarzı, aslında oryantalistlere dayanmaktadır. Nitekim John Burton, **The Sources of İslamic law (İslam Hukukunun Kaynakları)** adlı eserinde, neshi Kur'an'a değil, tefsir alimlerinin ihtilaflarına bağlamaktadır.¹⁷¹ Ayrıca daha önce anlatıldığı üzere Kur'an metninin orijinalinde sorun gören ve bunun tartışılmasını salık veren bir zatın, nesih bağlamındaki bu iddiaları pek de şaşırtıcı sayılmaz.

Tizînî, tamamlanmış nassla tarihsel olanı, nasih ve mensuh meselesine bağlamaktadır. Ona göre Kur'an ayetlerinin Mekke ve Medine'de her defasında meydana gelen olay ve olgulara bir cevap mahiyetinde nasih ve mensuh kalıbı üzere inmesi, açıkça mülhaza edilen hususlardandır.¹⁷²

el-Kımnî, nasih ve mensuh gibi önemli bir meselede uydurma olduğu kesin olan garanik rivayetlerinden başlayarak, ulaşabildiği zayıf, çelişkili ve bir o kadar da

¹⁶⁹ Hasen Hanefi, **Ulûmu'l-Kur'an**, s. 127.

¹⁷⁰ Muhammed Arkoun, **Mine'l-İctihad ilâ Nakdi'l-Akli'l-İslami**, s.38,71-74.

¹⁷¹ John Burton, **The sources of İslamic law, İslamic Theories of Abrogation**, London: Edinburgh press, p.208.

¹⁷² Tizînî, **en-Nassu'l-Kur'anî**, s.381.

problemleri birçok rivayeti, bir malzeme olarak sunmakla, bilimsellik ahlakına sığacak bir durum sergilememektedir.¹⁷³

Şahrur, neshi diğer semavi dinler arasında gerçekleşen bir olgu olarak görmekte, Bakara 2/106'daki "ayet" sözcüğünü, Kur'an'ın dışındaki semavi risalete yormaktadır. Nitekim ona göre Nuh'tan, Hz. Muhammed'e gelinceye dek İslam, insanlığın vicdanını oluşturmada esaslı bir görev yerine getirmiştir. Ancak biz şu an, vicdanın oluşumundan ya da risaletin olgunlaşma döneminden sonrasını yaşadığımız için insanlık vicdanı, insan hukuku şeklinde somutlaşmaktadır.¹⁷⁴

Şahrur, başka bir eserinde ise Allah'ın hadleri konusunda ummu'l-kitab'da nasih ve mensuhun söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Ve yine yukarıdaki görüşlerinin aksine, Hz. Muhammed'ten (a.s) önceki semavi şeriatlerde nasih ve mensuhun mevcut olmadığını, buna karşılık, son din olan İslam'da, hükümlerin kendi sınırları dahilinde gelişim sürecini kavrayabilmemiz için, nasih ve mensuhun varlığına dikkat çekmektedir.¹⁷⁵ Ayrıca "**Dirasât**" adlı eserinde nasih ve mensuhu Kur'an ilimlerinin baskıcı bir etkisi olarak görmekte ve bunun, baştan sona bir kuruntu olduğunu söylemektedir.¹⁷⁶

Görülüyor ki Şahrur, Bakara2/106'daki "ayet" sözcüğünü, hiçbir haklı gerekçe sunmadan semavi dinlerle kayıtlıyor. Halbuki lafızlarda mutlak ve mukayyet ayrımı, ayrı anlamları sonuçlandırmaktadır. Üstelik belli bir evreden sonra insanlığın vicdanen tekamül edeceği ve artık herhangi bir risalete mecbur kalınmayacağı iddiası, bir Müslümandan sadır olmamalıdır. Onun İslam risaletinde önce neshi inkar edip sonra kabul etmesi de ayrı bir çelişki biçimidir. Şahrur'un, neshi belirli hadlerde ısrarla savunup, onu ummu'l-kitabda yok saymaya çalışması, ayrı bir gereksizliktir. Zira nesih, -ilgili ayetlerde geçtiği üzere- bizzat Allah Teala tarafından uygulanan bir husustur. Hz. Peygamber'in dahi bunda bir müdahalesi yoktur. Hz. Peygamber sadece neshi beyan etmekle mükelleftir. Peki, böyle bir durumda ummu'l-kitab'ı, Kur'an'ın kendisiyle ayrı konumda göstermenin ilmi bir değeri olur mu?

¹⁷³ Mahmud Seyyid el-Kimnî, **el-Ustûre ve't-Türas**, el-Kahire, el-Merkezu'l-Misri li Buhusi'l-Hadara, 3. bs., 1999, s.336-367.

¹⁷⁴ Muhammed Şahrur, **Nahve Usûl Cedide li'l-Fıkhı'l-İslamî Fıkhı'l-Mer'e**, Dimaşk, el-Ehâli li't-Tevzi, 1.bs., 2000, s.144.

¹⁷⁵ Muhammed Şahrur, **el-Kitab ve'l-Kur'an**, Dimaşk, el-Ehâli li't-Tevzi, t.y., s.476.

¹⁷⁶ Muhammed Şahrur, **Dirasât İslamiyye Mu'asira fi'd-Devle ve'l-Müctema**, Dimaşk, el-Ehâli li't-Tevzi', 1.bs., 1994, s.271,274,301

Bel'id, nasih ve mensuhu esaslı bir problem olarak tasavvur etmekte ve bazı alimleri bu konuda sorunun öznesi saymaktadır. Üstelik el-Aşmavî'yi referans göstererek ahkâm ayetlerinin sayısını 200'e indirmekte ve bunlardan 120 ayeti, mensuh yani hükümsüz saymaktadır. Bu yüzeysel araştırmanın neticesinde ise kendince hükümlerin nasıl bir hukuk düzeni oluşturabileceğini sorgulamaktadır.¹⁷⁷

ez-Zerkeşî, Kur'an'daki neshin çoğu kez münse' ile karıştırıldığını ve bunun neticesinde mensuh olmayan birçok ayete mensuh nitelemesi yapıldığını ifade etmektedir. Ona göre bir kısım alimler neshi başka bir yönden şöylece üç kısma ayırmaktadırlar: 1. Emredilen şeyin uygunlamadan önce nesh edilmesi. Bu, gerçek nesihtir. Yüce Allah'ın, Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesi konusundaki emri ve Peygamberle münacat (gizli konuşma) ile ilgili Mücadele 58/12,13. ayetleri arasındaki nasih ve mensuh gibi. 2. Mecazi anlamda nesihtir. Yüce Allah'ın kisası bizden önceki ümmetlere farz kılması ve buna mukabil diyeti, kisasla beraber zikredip ardından da "işte bu Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir."¹⁷⁸ diye buyurması, Beyt-i Makdis'in neshedilip Mescid-i Haram'a yönelmesi gibi icmali bir buyruğun neshedilmesi de bu kısımdandır. 3. Yüce Allah'ın bir sebebe bağlı olarak bir şeyi emretmesidir. Sonra bu sebep kalkar. Azlık ve güçsüzlük durumlarında iyiliği emretme, kötülükten sakındırma ve cihad gibi hususların farz olmaması. Şartlar oluşunca da bu farzın yerine getirilmesi gerekir. İşte bu, gerçek nesh olmayıp nes'ı veya münse' (geciktirme) dir.¹⁷⁹

Nüzûl sebepleriyle nasih ve mensuhu bir tek konu gibi gören Ebu Zeyd, alimlerin Kur'an metni bağlamında nesh olgusunu benimsemelerini, vahiy ile olgu arasındaki ilişkiye en güçlü bir gerekçe saymaktadır. Ona göre nesh fenomeni, aslında Kur'an metninde bir revizyona neden olmaktadır. Bu durum ise bizleri, iki ana problemle karşı karşıya getirmektedir. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın levh-i mahfuzdaki ezeli varlığı sorunu. İkincisi ise Kur'an'ın halife Ebubekir döneminde cem'i/toplanması meselesidir. Nihayet bu meyanda örnek olarak aktarılan bazı rivayetlerde Kur'an'ın kısmen insan hafızasınca unutulup kayıt altına alınmadığını hissettirmektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Bel'id, a.g.e., 48-50.

¹⁷⁸ Bakara, 2/78.

¹⁷⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Adulkadir Ata, 4 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1 bs., 1988., C: II s.48-49

¹⁸⁰ Ebu Zeyd, *Mefhûm*, s.117,134; bkz. Tizinî, *en-Nassu'l-Kur'ani*, s.253-254

Neshin, levh-i mahfuzda korunan Kur'an'ın varlığıyla çelişki oluşturması, Allah'ın kelam sıfatıyla alakalı bir durumdur. Kelam, klm maddesinden türeyip iki temel anlamı bulundurmaktadır. Birincisi kelamdır ki anlamlı bir söz ve konuşmadan ibarettir. Tekili, kelime'dir. İkincisi ise yaralama ve etki etme anlamında kelm'dir. Kılm yaralar demektir. Kelm'in çoğulu kelûm da gelir.¹⁸¹

Allah'a nispet edilen subuti sıfatlardan biri olarak kelam, "Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildirir. Allah'ın mütekellim olduğu noktada fikir birliği vardır.¹⁸² Zira kelam sıfatı olmadan Allah'ın konuşması olumsuzlanmış olur ki bu caiz değildir. Ehl-i sünnetin cumhuru ile Mutezile arasındaki ihtilaf şu noktada oluşmaktadır: Ehl-i sünnet, Allah'ın zatı ile bulunan ses ve harflerden ayrı olan kelama, nefis-i kelam demektedirler. İşte kadim olan bu kelamdır. Mutezile ise kelamı, Allah'ın yarattığı ses ve harfler olarak tanımlamaktadır. Halbuki ses ve harfler, hadistir. Buna kelam-ı lafzî denilir. Mutezile iş bu kelam-ı nefsi'yi ilim sıfatına kattıkları için, onu Ehl-i sünnetin anladığı anlamda Allah'a nispet etmemektedirler.¹⁸³

Ehli sünnete göre nesih ile değişen kelam-ı lafzîdir. Allah'ın dışındaki her şey, hâdis (sonradan yaratılmış) olduğu için bunlar, levh-i mahfuzda da hâdistir. Onun için Allah'ın ezeli kelamı olan Kur'an anlatıldığı şekliyle değişmemektedir. Üstelik burada değişen ilahi hitabın kendisi değil, bize taalluk eden yönüdür. O da süresi dolan hükümden ibarettir. Kadim kelam, akıl sahibi ve gücü yeten mükellefe taalluk eder. Acizlik ya da delilik gibi bir afet olduğunda bu taalluk kalkar. Döndüğünde ise tekrar döner. Böylece Allah'ın kadim kelamı, asla değişmez.¹⁸⁴

Kur'an'ın levh-i mahfuzda korunduğu Allah'ın şu buyruğuyla sabittir: "Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'an'dır."¹⁸⁵

Kur'an'ın (zikrin) korunmuşluğu indirildikten sonrası için de geçerlidir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız."¹⁸⁶

¹⁸¹ İbn Fâris, **a.g.e.**, s.874

¹⁸² Topaloğlu-Çelebi, **a.g.e.**, s.180-181.

¹⁸³ bkz. el'icî, **a.g.e.**, s.293; Muhammed Said Ramadan el-Butî, **Kübra'l-Yakiniyyati'l-Kevniyye**, Dımaşk, Daru'l-Fikr, 8. bs.,1982, s.125

¹⁸⁴ Ebu Hamid Muhammed el-Gazzalî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, thrc. Taha eş-Şeyh, el-Kahire, el-Mektebetü't-Tevfikiyeye, s.178.

¹⁸⁵ el-Vakıa, 57/77-78.

¹⁸⁶ el-Hicr,15/9.

Yukarıdaki açık ayetler düşünülduğünde nesih olgusunun Kur'an'ın korunmuşluğu bağlamında bir problem oluşturacağı iddiası pek makul bir açıklama sayılmaz. Nihayet neshi yapan da Kur'an'ın korunmuşluğunu beyan eden de aynı zattır. Daha önce anlatıldığı üzere neshin Kur'an'daki sübutu açık olduğu gibi, Kur'an'ın levh-i mahfuzdaki ve sonrasındaki konumu ve korunmuşluğu da açıktır. Şimdi iki açık ve net olay karşısında yoruma sığınıp Kur'an'ın ifadeleri arasında çelişki ve tutarsızlıklar aramak, ne derece ilmi olabilir?

Delilleri araştırmadan bazı Kur'an ilimleri kitaplarındaki abartılı nesih rivayetlerine tutunma ve bu yolla neshi ret ya da onu, levh-i mahfuz sabiteleriyle çelişkili bir noktaya taşıma ilmi ölçütlere uymaz.

İleride anlatılacağı üzere tarihselciler, Kur'an'ın asıl metninde şüphe ve inkara yol açacak iddialarda buldukları halde, onların, levh-i mahfuz bahane edip olayı, Ehl-i sünnetle özdeşleştirmeleri ahlaki bir davranış sayılamaz. Zira deliller araştırıldığında, hakikatin, Ehl-i sünnet ve Mutezileden daha geniş alanlarda seyrettiği anlaşılacaktır. Aslında bu ve benzeri konulardaki problem, açık anlamlı bir delilin, subjektif yorumlarla buharlaştırılmasıdır. Oysa ki böyle bir yöneliş, varlığı yokluğa, olumluyu olumsuzla çevirecek düzeyde hakikati ters yüz etme anlamı taşımaktadır.

Ebu Zeyd'in bu konuyla ilgili olarak aktarılan bazı rivayetlerde Kur'an'ın kısmen insan hafızasınca unutulduğu şeklindeki ikinci iddiasına geçelim. Kur'an'ın bizlere ulaşması, mütevatir bir yolla gerçekleşmiştir. Mütevatir ise kesin bilgi ifade etmektedir.¹⁸⁷ Öyle ki tevatür bu yapıyla herhangi bir isnada bile ihtiyaç duymaz. Tevatürün inkarı, bilgisizliği ya da inatçılığı gerektirir. Ayrıca söz konusu rivayetler, genelde zayıf ve uydurma türündendir. Bazılarının isnadı sahih görünse de hiçbirisi, âhâd bir haber olmaktan öte geçemez. Bilindiği üzere âhâd bir rivayet, sahih bile olsa, mütevatir karşısında ona itibar edilemez. Zira her ikisi kuvvet bakımından aynı derecede değildir.¹⁸⁸

¹⁸⁷ bkz. Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcanî, **et-Ta'rifat**, thk. İbrahim el-Ebyari, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1.bs., 1985, s.256; el-Bûti, **Kübra'l-Yakiniyyat**, s.38; Sa'uddin Mesud b. Ömer et-Teftazani, **Şerhu'l-Akaid en-Nesefiyye**, thk. Abdusselam b. Abdulhadi Şennar, Beyrut, Daru'l-Beyrûtî, 1.bs.2007, s.37

¹⁸⁸ bkz. Abdulkarim Zeydan, **el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1. bs., 2014, s.366-371

Özsoy'a göre "nesih" nazariyesi etrafında gelişen tartışmalar, Kur'an metnindeki tutarsızlığa işaret etmektedir. Ona göre Kur'an'ı hem metinsel bir bütün olarak görmekle, neshi kabul etmek mümkün değildir. Hatta bu durumda nesih bir çelişkidendir. O, aslında Kur'an'ın oluşum sürecine, başka bir ifadeyle metinden farklı bir dilsel yapı olan söz edim'e dikkat çekmektedir.¹⁸⁹

Nesh olgusuyla Kur'an metni arasındaki çelişki iddiası,-daha önce anlatıldığı üzere-bir kısım oryantalisteye ait bir görüştür. Kur'an'ın metinleşme sürecinde sorun bulmaya çalışan mezkur ifadelerin değerlendirilmesi, onların Kur'an algısı anlatılırken detaylandırılacaktır.

1.5.5. Sebebin Hususî (Özel) Oluşu Sorunu

"Sebebin hususî (özel) oluşu değil, lafzın umumu (genelliği) itibara alınır" biçiminde kurallaşan bu mesele, Kur'an ilimlerinde Nüzûl sebepleriyle ilintili olarak incelenir. İlgili yazarlar olayı birkaç ayete uygulayarak dar bir çerçevede işlerler. Ancak umum ve husus, anlam ve fiillerin değil, temelde lafızların özelliklerinden olması hasebiyle fıkıh usûlünde daha geniş izah edilmektedir.¹⁹⁰ Burada lafız ve delâletleriyle ilgili malumatın kitap ve sünnet arasında ortak olduğunu unutmamak gerekir.

es-Suyûtî, "lafzın umumuna mı, yoksa sebebin hususî oluşuna mı itibar edilir?" şeklinde oluşturduğu bölümde şöyle demektedir: "Bize göre en doğrusu birincisi yani, lafzın umumuna itibar edilmesidir. Seleme b. Sahr hakkında inen zıhar, Hilal b. Umeyye hakkında inen lian ve Hz. Aişe'ye iftira atanlar hakkında inen kazf ayetleri, ittifakla başkalarını da kapsamaktadır. Lafzın umumunu ölçü almayanlar, bu ayetlerin, başka bir delil ile diğerlerini kapsadığını ifade etmektedirler.¹⁹¹

Lafzın umumuna itibar edileceği görüşü cumhura aittir. Burada unutmamak gerekir ki cumhur, mutlak anlamda sebebin hususîliğini inkar etmemektedir. Üstelik sebebin hususîliğini savunanlar ilgili hükmü, -anlatıldığı üzere-salt sebebiyle daraltarak lafzın umumunu iptal etmemektedirler. Burada, cumhur ile muhalifleri arasındaki ihtilaf, amm lafzın, nüzûlüne sebep olan olayla tahsis edildiğine dair bir karîne (ipucu)

¹⁸⁹ Özsoy, a.g.e., s.67-69.

¹⁹⁰ bkz. Abbas, **İtkanu'l-Burhan**, C: I s.363-364, el-Gazzalî, a.g.e., s.415.

¹⁹¹ es-Suyûtî, **el-İtkan**, C: I s.123; bkz. ez-Zerkeşî, a.g.e., C: I s.47.

bulunmaması noktasında kümeleniyor. Böyle bir karîne bulunduğunda bütün alimlerin ittifakıyla hüküm, sebebiyle tahsis edilmiş olur.¹⁹²

Cumhur lafzın umumunu muhalifler ise sebebin hususiliğini savunmakla beraber, muhaliflerin örneğin, kıyas gibi başka bir delille hükmü neticede genelleştirmeleri gösteriyor ki bu ihtilafta iki husus öne çıkmaktadır. Birincisi söz konusu ihtilafın hakiki değil, lafzî(görünürde) oluşu. İkincisi de muhalif olarak ihtilafa yol açanların, kimlik açısından meçhul kalmalarıdır.¹⁹³

Bizler, Kur'an ve sünnetin lafız ve delâletleriyle muhatabız. Hangi âyet ya da hadisin nerede, hangi durum ve şartlarda indiği ya da varit olduğu anlama ve yorumlamaya bir özellik katsa da işin özünü etkileyecek ya da ortadan kaldıracak türden bir sorun oluşturmaz. Aksi halde kitap ve sünnet'in lafızları dışında bunların da aynı derecede rivayet edilmeleri ve bizzat Kur'an'dan ya da sahih sünnetten bunları öğrenmeye yönelik bir beyanın sadır olması gerekirdi.

Aslında burada, garip bir durumla karşı karşıyayız. İleride anlatılacağı üzere, mütevatir bir yolla bizlere ulaşan Kur'an metni konusunda sorun oluşturmaya çalışan tarihselciler, çoğu zayıf, uydurma ve mürsel olan mezkur rivayetleri, açık olan lafızlara incelemekle, ilmi davrandıklarını hissettirmeye çalışıyorlar. Elbette lafızların söylendiği ortamın etkisi inkar edilmeyen bir realitedir. Ancak, lafzı, söylendiği ortamla bir ikilem biçiminde sunmak ve onun işlevini, pasifize ederek çağımızı, İslami nasslara karşı muhatap olma konumundan düşürme girişimi sorunlu bir davranıştır.

Sebebin hususiliğiyle ilgili bu özet açıklamadan sonra tarihselcilerin konuyla ilgili görüşlerine dönelim. Ebu Zeyd, bütün Kur'an'î metinlerde lafzın umumiliğini esas alıp sebebin hususiliğini göz ardı etmenin dini düşüncede bir takım olumsuz sonuçlar doğurduğunu vurgulamaktadır. Buna göre helal-haram konularında, özellikle yeme-içmeyle ilgili hükümlerde tedricilik hikmeti göz ardı edilmiştir. Aslında ona göre bu durum, bizzat hükümleri tahdit etmektedir. Yazar görüşlerini somutlaştırmak için tedrici olarak yasaklanan içkiyle ilgili ayetleri, yeme-içme bağlamında ise En'am, 6/145 teki ayeti örnek göstermektedir.¹⁹⁴

¹⁹² ez-Zerkanî, a.g.e., C: I s. 126

¹⁹³ Abbas, **İtkanu'l-Burhan**, C: I s. 365

¹⁹⁴ Ebu Zeyd, **Mefhûm**, s. 104-108.

Lafzın umumîliğini esas alıp sebebin hususiliğini göz ardı edenlerin kimler olduğunu Ebu Zeyd'e sormak gerekir. Şayet cumhuru kastediyorsa-ki öyle görünüyor- bu durumda tekrar vurgulamak isteriz ki cumhur, lafzın umumîliğini esas alırken sebebin hususiliğini inkar etmiyor. Aksine hükmün birinci derecede lafızların delaletleriyle ilgili olduğunu söylüyor. Doğaldır ki mana, lafza tabidir. Lafız olmadan, ortaya atılacak her çeşit mananın temelsiz olacağı aşikardır.

Ve yine sebebin hususiliğini savunanlar -daha önce anlatıldığı üzere- lafzın umumîliğini inkar ederek değil, tahsis ederek sebebi önceliyorlar. Şayet lafzın umumu olmasaydı, tahsis olayı nasıl gerçekleşecekti? Nitekim amm olan bir lafzın, sebep dışında başka bir delille tahsisi malum olan bir husustur.¹⁹⁵

Görülüyor ki Ebu Zeyd'in iddiası hem cumhur hem onların muhalifleri açısından pek tutarlı gözükmemektedir. Zira mesele hakiki bir ihtilaf gibi ortaya atılıyor ve neticesinde cumhur, haksız gerekçelerle itham edilmeye çalışılıyor. Üstelik Ebu Zeyd muhalifleri konuştururken, onların argümanlarını çarpıtarak bir sonuç elde etme çabasına düşüyor. Zira muhaliflerin lafzın umumu dışında başka delillerle hükmü, genelleştirdikleri bilinen bir gerçekken onu göz ardı ediyor.

Ebu Zeyd'in bahsettiği Kur'an'ın içkiyle ilgili üç aşamalı buyruğuna kısaca temas etmeye çalıştım. Bu konudaki ayetler şöyledir: 1. Sana, içki ve kumar hakkında sorarlar. De ki: Onların her ikisinde de hem büyük bir kötülük hem de insanlar için bazı yararlar vardır. Ancak kötülükleri, yararlarından daha büyüktür. 2. Ey iman edenler! Sarhoş iken namaz kılmaya kalkışmayın; ne dediğinizi bilinceye kadar (bekleyin).

3.“Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar(putlar), fal ve şans okları, bir şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.”

“Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?”¹⁹⁶

Ona göre yukarıdaki içkiyle ilgili ayetlerin tedriç boyutu kısaca şöyledir.: İlk ayet, bir suale cevaptır. Ayet içkinin zararının faydasından çok olduğunu belirtiyor. İnsanlar içkinin haramlığı konusunda hazır olmadıkları için sadece onun zararlarına

¹⁹⁵ el-Gazzalî, a.g.e., s.453.

¹⁹⁶ Bakara, 2/219; Nisa, 4/43; Maide, 5/90-91

karşı uyarılıyorlar. İkinci merhalede içkili iken namaza yaklaşılmaması isteniyor ki bu durum, içki içme süresinin son derece azaltılmasına yönelik bir tedbirdir. Ve yazar bu izahtan sonra şöyle diyor: “Lafzın umumî oluşuna itibar edildiğinde, bazıları çıkar, birinci veya ikinci ayeti esas alır ve bu da sonuçta tüm şer’i kaide ve hükümlerin ortadan kalkmasına neden olur.”¹⁹⁷

Oysa ki Ebu Zeyd’in kendisi de çok iyi bilir ki lafzın umumî olduğunu ifade eden hiçbir alim, buradaki tedriç olgusunu inkar etmemekte ve ilk iki ayetle amel etmeyi de savunmamaktadır. Nitekim tedricin Nüzûl sebeplerini bilmenin yararlarından biri olduğu daha önce anlatıldı.¹⁹⁸

Şimdi bu noktada Ebu Zeyd’e şunu sormak gerekir: Üçüncü aşamada yani Maide, 5/90-91’deki ayetlerdeki hüküm, lafızdan mı yoksa Nüzûl sebebinden mi anlaşılmalıdır. Şayet nüzûl sebebinden kaynaklandıysa bunun mezkur mantığa göre hakkında ayet inenlere tahsis edilmesi gerekmez miydi? Halbuki bütün Müslümanlar, içkinin haram oluşu konusunda hemfikirdirler. Demek ki olay, bizzat söz konusu ayetin lafızlarından anlaşılmalıdır. “Artık vazgeçtiniz değil mi” ifadeleri bunu açıkça göstermektedir. Şunu da ilave edelim ki sebebin hususiliği ile tedriç arasında bu anlamda bir ilgi ya da zıtlık yoktur.

Ebu Zeyd’in lafzın umumî oluşunu esas almayla ilgili olarak fıkıhçıları itham ederek söz konusu ettiği diğer ayet ise şöyledir: “De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti-ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak üzere kim, bunlardan yemek zorunda kalırsa bilsin ki Rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.”¹⁹⁹

Ona göre İmam Malik, olumsuzluk/nefiy ve istisna ile gerçekleşen hasra/daraltmaya dayalı dilsel yapıya uyararak haram olan şeylerin mezkur ayetle sınırlandırıldığını sanmıştır. Fakat İmam Şafii, iniş sebebine dayanarak haram şeylerin mezkur ayetle sınırlandırılmadığını, aksine burada zikredilenlerin haram olduğunu belirtmeye yönelik bir üslûp kullanıldığını, dolayısıyla ayetin, bunların dışında kalanların helal olup olmadıklarına dair bir hüküm içermediğini söylemiştir. Kısacası, Ebu Zeyd, dini metinler düzeyinde,

¹⁹⁷ Ebu Zeyd, **Mefhûm**, s. 104-105

¹⁹⁸ bkz. Abbas, **İtkanu’l-Burhan**, C: I s. 315

¹⁹⁹ En’am, 6/145

metnin delâletinin biri üzerinde durmanın sakıncalarına değinmekte ve umum-husus (genellik-özellik) ikileminin metin içi çelişkilere yol açacağını ifade etmektedir.²⁰⁰

Kur'an'daki bütün ayetler, elbette aynı düzeyde anlaşılabilir. Nitekim ashaap ayetlerin Nüzûlüne tanık oldukları halde Kur'an'ı aynı derecede anlamıyorlardı. Bu konuda bazı isimlerin öne çıkması tarihi bir realitedir. Ashaptan biri, anlamadığı bir ayeti, daha iyi bilen bir arkadaşına sormaktan çekinmiyordu. Nihayet bir ayetin anlaşılıp anlaşılmaması olayı, nüzûl sebebi dışında, birçok değişik sebeplere bağlı olabilir. Bunların hiç biri, lafzın asıl anlamını iptal etmeyip, aksine anlamın en doğrusunun tespitinde aracı konumundadır.

Kur'an ilimleri yazarları Ebu Zeyd'in zikrettiği mezkur ayeti nüzûl sebeplerinin faydaları arasında hasır/daraltma sanısını ortadan kaldırmaya örnek göstermişlerdir. Nüzûl sebebinin bu faydasını inkar eden olmadığına göre bunun, sebebin hususiliğini öncelemeye delil olamayacağı açıktır. Bu, aslında İmam-ı Haremeyn'in dediği gibi Şafii'nin bir yorumudur. Üstelik Şafii'nin kendisi de lafzın umumunu kabul edenlerdendir.²⁰¹ Peki, bu durumda hasmın deliliyle davayı ispata kalkışmak, bir çelişki değil midir?

Ebu Zeyd'in dini metinler bağlamında metnin delâletlerinin biri üzerinde durma şeklindeki anlayışı, olayı yanlış tasavvur etmekten kaynaklanıyor. Zira sebebin hususiliği konusunda dilin yapısı ile ilgili bir sorun söz konusu değildir. Her alimin kendine göre dili algılama bilgisi ve becerisi vardır. İhtilaf noktası, dilin kendi içindeki yapısından öte, dilin, kendisiyle diyalog içerisinde bulunduğu ortamın doğru tahlilidir. Üstelik umum-husus (genellik-özellik) lafza dışarıdan transfer edilen bir malzeme değildir ki metin içi çelişkilere yol açsın. Oysa ki böyle bir mantık yapısıyla düşündüğümüzde dil ile ilgili mecaz, kinaye, istiare, mutlak, mukayyet vb. birçok olgunun mezkur çelişkilere neden olması gerekirdi.

En'am, 6/145'teki ayete gelince; bunun hasır/daraltma ifade etmesi kabul edilmekle beraber, yeme-içme konusundaki haramların sadece bunlarla sınırlı olmadığı herkesin malumudur. Zira bu ayet, sahih görüşe göre Mekke'de inmiştir. Bunun müşrikler tarafından ortaya atılan bir suale cevap mahiyetinde zikredildiği sadece nüzûl

²⁰⁰ Ebu Zeyd, **Mefhûm**, s.109-106

²⁰¹ bkz. ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, C: I s. 46-47: es-Suyûtî, **el İtkan**, C: I s. 122, ez-Zerkani, **a.g.e.**, C: I s. 112.

sebeplerinden değil, başındaki “kul/de ki;” lafzından da anlaşılmaktadır. Buna göre hasır olayı, onların sorularına uygun bir üslûpla ifade edilmiş olur. Nitekim öncesindeki 143 ve 144’teki ayetler, aynı üslûpla “kul/De ki” tabiriyle beyan edilmiştir. Demek ki ayetin anlamı şöyledir: Ey müşrikler sizin helal saydıklarınızdan ancak haram olarak bana vahyolunanlar arasında bunları buluyorum.²⁰²

Üstelik lâ ecidu (bulamıyorum) ile, fi-mâ ûhiye ileyye (bana vahyolunanda) tabirleri, vahyin Hz. Peygamber’e yöneltilen bir soruya cevap sadedinde geldiğini ve bu hasrın, o olay kapsamında düşünülmesi gerektiğini pekiştirmektedir.

el-Aşmavî, bütün Kur’an ayetlerinin lafızların umumuna göre değil, nüzûl sebeplerine göre tefsir edilmesini salık vermektedir. O, bu konuda mâide 5/44, 45,47’deki Allah’ın indirdiğiyle hükmetme ile ilgili ayetlerin Müslümanlar hakkında değil, Ehl-i kitap hakkında indiğini ifade etmektedir. Üstelik ona göre buradaki hüküm, terimsel anlamında kullanılmamaktadır.²⁰³

Nüzûl sebeplerinin ayetlerin anlaşılmasına katkı sağladığı ilim ehline doğrulan bir anlayıştır. Ancak Nüzûl sebepleri ile lafızların umumunu, böyle bir maksatla karşı karşıya getirmek uygun sayılmaz. Zira Nüzûl sebepleriyle tefsir edilme davası, ayeti asıl anlamından çıkarma hususunda bir gerekçe sayılamaz. Nüzûl sebebinin kendisi, Kur’an metnine dahil olmamakla, nasıl oluyor da bizzat metin içi bir soruna yol açıyor?

Şimdi, el-Aşmavî’nin örneklediği ayetleri incelemeye çalışalım. Maide 5/44-45’teki ayetler, Tevrat’tan ve ondaki hükümlerden ve hükümlerin uygulanmasından bahsetmekte ve ilgili ayetlerin sonlarında birincide “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenlerin kafirler, ikincide ise zalimler olacağı vurgulanmaktadır.

Maide 5/46-47’deki ayetler ise Tevrat’ı doğrulamak üzere Meryem oğlu İsa’nın gönderildiği, kılavuz ve nur olarak İncil’in kendisine verildiği ve İncil’e inananların, onunla hükmetmeleri istenilmektedir. Nitekim 67. ayetin sonunda Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyenlerin fasıklardan olacağı bildirilmektedir.

²⁰² İbnu’l-Cevzî, **a.g.e.**, s.474 bkz. Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi eş-Şehir bi’l-Hazin, **Lübabu’t-Te’vîl fi Me’ani’t-Tenzil**, 6 c., Beyrut, Daru’l-kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., 1995, C: II s. 459.

²⁰³ el-Aşmavî, **Cevheru’l-İslam**, s.130-131

İslam alimleri yukarıdaki ayetlerin nüzûl sebepleri konusunda beş görüş ileri sürmektedirler. Bunlar özetle şöyledir:

1. Abdullah b. Abbas'tan yapılan rivayete göre bu ayetler, özellikle Yahudiler hakkında inmiştir. Katade bu görüştedir.

2. Said b. Cübeyr'in yine İbn Abbas'tan yaptığı rivayette bunlar Müslümanlarla ilgili olarak inmiştir.

3. İbn Mesud, el-Hasen, en-Nehaî ve Süddî'ye göre bunlar, hem Yahudi hem Müslümanlar hakkında inmiştir.

4. Ebu Miclez'e göre bunlar Yahudi ve Hristiyanlar hakkında inmiştir.

5. Maide 5/44. ayet Müslümanlar, Maide 5/45. ayet Yahudiler, Maide 5/47. ayetler ise Hristiyanlar hakkında inmiştir. Bu görüş, Şa'bi'ye nispet edilmektedir. Bu durumda buradaki küfrün ne anlama geldiği konusunda farklı görüşler ortaya atılmaktadır.

Sözün özü şudur: Allah'ın indirdiğini bilip inkar ederek uygulamayan ittifakla kafir olur. Nitekim Yahudiler, söz konusu ayete göre böyle yapmıştır. İnkâr etmeden sırf arzusuna uyarak Allah'ın indirdiğini uygulamayan ise hem zalim, hem fasık olur. Nitekim Ali b. Ebi Talha'nın, İbn Abbas'tan yaptığı rivayette bu yorum zikredilmektedir.²⁰⁴

Görülüyor ki el-Aşmavî görüşlerini ispatlamaya çalışırken, ilmin ölçütlerine göre değil, arzu ve isteklerinin yönlendirmelerine göre davranıyor. İlgili ayetleri önce yazarın iddiası doğrultusunda değerlendirelim. Aktardığımız bilgilere göre bu bağlamda zikredilen Nüzûl sebepleri, sadece Yahudileri değil, aynı zamanda Hristiyan ve Müslümanları da kapsamaktadır. Peki, böyle bir durumda bunların, Müslümanlar hakkında inmediğini, nüzûl sebepleri kapsamında düşündüğümüzde doğru sayabilir miyiz? Özellikle Yahudiler hakkında indiğini bildiren İbn Abbas rivayeti, aynı zamanda Said b. Cübeyr'in kendisine dayandırdığı rivayette, Müslümanları da kapsamaktadır.

Aslında, el-Aşmavî'nin bu bağlamda iddiasını ispatlayabilmesi için önce Nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetleri isnat açısından araştırması, sonra sahih olanı öne çıkarıp

²⁰⁴ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s.386

“bu konuda Nüzûl sebepleri şu yöndedir” demesi gerekirdi. Ancak sırf bununla iddiası ispatlanmış sayılamaz. Onun atacağı ikinci adım ise tespit edilen Nüzûl sebebinin burada, mezkur ayetlerin umumî anlamlarını tahsis edip etmediğini delillendirmesi olacaktır. Nüzûl sebepleri ile ilgili rivayetleri, bu derece çarpıtan bir anlayışın, ikinci adımı atması daha da zor görünmektedir.

Nüzûl sebeplerini ister hesaba katalım ister katmayalım, ilgili ayetler, elbette Yahudi ve Hristiyanlardan bahsetmektedir. Ancak önceki şeriatlerin zikredilen hususlarda neshedildiğine dair bir delil olmadıkça- ki burada yoktur-bunlarla amel edilebilir. Zira Allah’ın indirdiğiyle hükmetme konusu, bütün şeriatlerde ortaktır. Üstelik Maide 5/45’teki kısas olayı, İslam şeriatında da sabittir. Nitekim Maide 5/48 ve onun devamındaki ayetlerde aynı üslupla Kur’an’dan bahsediliyor ve özellikle Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeye vurgu yapılıyor ve onların arzularına uyulmaması, Hz. Peygamber’den isteniliyor.

Demek ki ilgili ayetler, bir bütünsellik içerisinde siyak ve sibakıyla okunduğunda Allah’ın indirdiğiyle hükmetme kaziyyesi, İslam’ın temel konularından biri oluyor. Nitekim Maide 5/50’deki ayette Allah’ın hükmü dışındaki uygulamalar, cahiliye olarak nitelendiriliyor. Burada, şunun altını çizmek gerekir. Ehl-i sünnete göre amel, İman’ın bir cüzü sayılmaz.²⁰⁵ Dolayısıyla Allah’ın indirdiğini inkar etmeyen kişinin asla kafir sayılamayacağını tekrar vurgulamak gerekir.

Bel’id, Kur’an hükümlerinin, indiği durum ve şartlara bağlı olarak anlaşılacağını ve bunların önceki fakihlerin yaptıkları gibi umumu ifade etmeyeceğini söylemektedir. Ona göre aslında bu özellik, Kur’an’ın hükmünün göreliliğini göstermektedir. Ve yine birçok hüküm, kişi, olay, zaman ve mekan sebebiyle tahsis (özellik) yoluyla gelmiştir.²⁰⁶

Kur’an, hükümlerinin göreliliği olup olmadığı konusu, ikinci bölümde özellikle inceleneceği için, burada Bel’id’in iddialarını sadece sebebin hususiliği kapsamında zikretmekle yetinmiş olduk.

Öztürk ise bu konuda “bütün bu lafızlar, gerçekten umumîlik ifade ettiği için mi, yoksa el-ibretü bi-umumî’l-lafz kaidelerinin mucibince mi umumî sayılmıştır?” diye

²⁰⁵ bkz. el-îci, a.g.e., s.384; et-Taftazani, Şerhu’l-Akaid, s.154

²⁰⁶ Bel’id, a.g.e., s.293-294

bir soru ortaya atarak meseleyi izah etmeye çalışmaktadır. O, devamla usûlcüler arasında sebebin hususiliğine itibar edilmesi gerektiğini savunanların bulunduğunu ve bunların bu bağlamda bir dizi gerekçe ortaya attıklarını ifade etmektedir. Bu gerekçelerden biri de maksat, sebebi beyan etmek olmasaydı, beyanın, olayın vukuu anına kadar ertelenmemesi gerekirdi, şeklinde olduğu yönündedir. Ona göre Kur'an'ın her çağa söyleyecek sözü olduğu nazar-ı itibara alındığında, belli kişi ve/veya olay hakkında inen ayetlerin, sadece o kişi veya olaya münhasır olmadığı, bilakis kıyas yoluyla diğerlerini de kapsadığı doğru olmakla beraber, bu düşüncenin Kur'an'daki her ifade birimini umumîleştiren evrensellik algısına yol açacağı hasebiyle çok sıkıntılı olacağı ifade edilmektedir.²⁰⁷

Lafzın umumîliğini kabul etmenin evrensellik algısına yol açacağı için, sakıncalı olduğunu ifade eden Öztürk, aynı mantıkla lafzın hususiliğini ya da bir sebebe bağlı olarak tahsisini de kabul etmemelidir. Zira dil açısından umum ve husus arasında bir fark yoktur. Şayet olay, lafzın dışında bir argümanla ispatlanacaksa, bu durumda Kur'an'ın etrafında oluşturulan bütün anlamların da yok sayılması gerekir. Öztürk'ün, sebebin hususiliği bağlamında zikrettiği, beyanın, olayın vukuu anına kadar ertelenmesi meselesine, muhaliflerin gerekçeleri izah edilirken temas edileceği için burada bu kadarıyla yetindik.

Sebebin hususiliği konusuyla ilgili olarak verdiğimiz özet bilgi ile tarihselcilerin mezkur görüşlerinden sonra cumhur ile muhaliflerin karşılıklı ortaya attıkları gerekçeleri sunmaya çalışalım.

Cumhur lafzın umumuna itibar edileceği hususunu birçok delille izah etmiştir:

Bunlar vahiy ve dil olmak üzere iki kategoride incelenebilir:

Birincisi, yabancı bir kadını öpen ensari hakkında “Kuşkusuz iyilikler, kötülükleri siler”²⁰⁸ ayeti indiğinde, anılan kişi, Ey Peygamber, bu sadece bana mı aittir? Dedi. Hz. Peygamber, “hayır bütün ümmetim içindir” dedi. Bu cevap şekli, bir sebep üzere inen ayetin, lafzıyla umum ifade edeceğini göstermektedir. Bazı hadisler bu hususu desteklemektedir. Şöyle ki; Hz. Peygamber, Ali ile Fatıma'yı gece namazına uyandır-

²⁰⁷ Mustafa Öztürk, **Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler Tespitler Teklifler**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2.bs., 2014, s.79-81

²⁰⁸ Hûd, 11/114

dığında; Ali ruhlarımız Allah'ın elindedir, dilediğinde bizi uyandırır, dedi. Hz. Peygamber dizini vurarak yüzünü çevirdi ve "İnsan, tartışmaya çok düşkün bir varlıktır."²⁰⁹ ayetini okudu. Bu ayet, kafirler hakkında inmesine rağmen, Ali'nin bununla muhatap kılınması, lafzın umumîliğine bir delildir.

İkincisi; dilin kendi yapısıyla alakalıdır. Örneğin, kişinin hanımı kendisine "beni boşa" dediğinde, o da bütün hanımlarını boşarsa bu durumda boşama işi, sadece boşamayı isteyenle sınırlı kalmaz. Halbuki boşamanın sebebi sadece onu isteyen idi.²¹⁰

Nitekim usûlcüler, amm lafzın özel bir sebep üzere varit olmasının, umum iddiasını düşürmeyeceğini ve aynı zamanda umumun devam edeceğini açıkça ifade etmektedirler. Burada hüccet, soru ya da sebepte değil, Şari'in lafzındadır. Bazen cevabın, sorunun geliş biçiminden farklı gelmesi, bu hususu pekiştirmektedir.²¹¹

Şunu da ifade edelim. Sebep kapsamında varit olan amm lafız, mezkur sebepten soyutlandığında amm olmaktan çıkmamakla, umumun, direkt lafızla ilintili olduğunu gösteriyor. Bu durum, onun yapısında vardır. Aynı zamanda sebebin yokluğu, lafzî delaletlere etki etmez.²¹²

Bilindiği üzere sahabe, tabiûn ve birçok farklı bölgelerdeki müçtehitler, kıyas ve başka delillere gerek duymadan, birçok sebep ve olayla ilintili inen lafızların umumu ile amel etmişlerdir. Dinin asıllarıyla ilgili birçok mesele, özel sebepler çerçevesinde gerçekleştiği halde, lafızların umumîliği mülâhaza edilerek, ümmetin diğer fertleri bu kapsama dahil edilmiştir. Hırsızlık, lian ve zihar gibi birçok hüküm, bunun açık örneğidir.²¹³

Burada unutmamak gerekir ki beşeri kanunlarda da birçok olay ve özel sebebe rağmen, lafızların umumuna ve metinlerin genel yapılarına itibar edilmektedir.²¹⁴

Muhaliflerin bu konuyla ilgili gerekçelerini şöyle özetleyebiliriz:

²⁰⁹ Kehf, 18/54

²¹⁰ Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar eş-Şinkîti, **Müzekkire fi Usûli'l Fıkh**, el-Medinetü'l-Münevvere, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 5.bs., 2001,s.251.

²¹¹ el-Gazzalî, **a.g.e.**, s.436.

²¹² Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed el-Amidî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1985, s. C: II s. 450

²¹³ ez-Zerkanî, **a.g.e.**, C: I s. 127-130.

²¹⁴ Zeydan, **el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh**, s.303.

1. Sebebin fonksiyonu olmayıp, sadece lafız dikkate alınsaydı, bu durumda sebebin, tahsis hükmüyle-sebep üzere varit olmamış gibi-umumun kapsamından çıkarılması caiz olurdu.

Buna şöyle cevap verilebilir: Kalam elbette olayla ilgilidir. Ancak mezkur olayla onun dışındakiler, söz konusu lafzın kapsamındadır. Olayın bu kapsamda olduğu kesin, diğer şeylerin bu konumda olduğu ise zahir/açıktır. Sorulan bir şeye cevap verirken başka hususlardan bahsetmek neden caiz olmasın?

2. Sebebin bir etki ve özelliği olmasaydı, raviler onu rivayet etmezlerdi.

Buna denilir ki: Bunun yararı, Nüzûl sebepleri, siyer ve kıssalar ile dini ilimlerdeki geniş malumatla ilgilidir. Ayrıca içtihatla tahsis hükmünde bulunup sebebi, dışlamanın imkansızlığını bilme yararı gözetilmiştir.

3. Maksat sebebin açıklanması değilse, niçin bu açıklama (ilahi beyan) olayın gerçekleşmesi anına kadar geciktirildi. Şayet genel bir kural oluşturulacaksa bunun o ana kadar geciktirilmesi, uygun değildir.

Gazzali burada Allah Teala'nın fiilleri için illa bir maksat ve yarar aramanın gereksiz olduğunu ve O'nun, dilediği hükmü kulları hakkında icra edeceğini belirtmektedir.²¹⁵

Burada şöyle bir cevap da verilebilir. Beyanın o ana kadar geciktirildiği hangi delille bilinmektedir. Şayet sebebin kendisi ise bazen beyanın, arzulandığı halde gelmediği yoluyla cevap verilir. Bununla ilgili somut örneklerle daha önce işaret edildi. Sebep değil de lafzın kendisi ise lafzın, kendi doğasıyla hem sebebi, hem de onun dışındakileri kapsadığını söylemekle yetiniriz.

4. Alimler şu konuda ittifak etmişlerdir. Birisi, bir diğerini öğle yemeğine çağırıp “Gel benimle öğle yemeği ye” dediğinde, diğer kişi, kabul etmeyip “vallahi öğle yemeği yemem” demektedir. Yemeğe çağrılan kişi, “Seninle” ifadesini söylemeden sadece “vallahi öğle yemeği yemeyeceğim” demektedir. Halbuki bu kişi, bir başkasının yanında öğle yemeği yediğinde yeminini bozmuş sayılmaz. İşte bu durum, amm lafzın sebebi aracılığıyla tahsis edildiğini göstermektedir.

²¹⁵ el-Gazzalî, a.g.e., s.437.

Bunun cevabı şöyledir: Alimlerin bu örnekle ilgili hükümleri, her amm lafzın sebebi ile tahsis edileceği anlamına gelmez. Aksine bu tür örnekler, amm lafzın harici bir karine (ipucu) ile-ki burada örf-tahsis edileceğine dayanmaktadır. Tartıştığımız husus, örf vb. harici karineler değildir.

5. Sual ile cevabı arasında uyumun gözetilmesi hikmet ve belagat kuralları açısından zorunludur. Bu uyum ise ancak amm lafız ile sebebini eşit saymakla mümkündür. Özellikle din hususunda bu durum daha da önemlidir.

Buna şöyle karşılık verilebilir. Amm lafzın bu özelliği, özel sebebiyle uyuşmayı engellemez. Zira bu uyumluluk, lafzın, sebebinden, hem daha kapsamlı olmasıyla, hem de ona eşit olmasıyla gerçekleşir. Uyumlu olmaktan amaç, lafzın, sebebini açıklamak ve bu konuda yetersiz kalmamasıdır. Oysa ki lafız, daha kapsamlı olduğunda bunu fazlasıyla yerine getirmiş olur.²¹⁶

Şunu ilave etmekte yarar vardır. Sebep, sadece sual ve cevaptan ibaret değildir. Sual ve cevabın dışındaki olaylar da sebep kapsamındadır. Önce sual ve cevap arasındaki uyumun belagat ve hikmet açısından gerekliliğine bir bakalım. Bu uygunluk bazı yönlerden aranır. Yoksa her yönüyle bir uygunluk, söz konusu değildir. Bazı yönlerden uygunluk ise amm lafzın konumunu ispata yeterlidir. Zira sual tümel değil, tikeldir. Üstelik her yönüyle uygunluk aransaydı, bunun özellikle üslûb-ı hakim'e²¹⁷ aykırılığı ortaya çıkardı. Halbuki Kur'an'ın bazı ayetleri, üslûb-ı hakim'le gelmiştir.²¹⁸

Üslûbun, belagat açısından değişmesi, münasebet ve makamlara göre farklılaşması bir realitedir. Sözün yalnız başına fasih olması yeterli olmayıp onun muktaza-i hâl'e²¹⁹ göre söylendiği ve bu meyanda açık durumun terkedildiği önemli bir husustur.²²⁰

²¹⁶ ez-Zerkanî, **a.g.e.**, C: I s.132- 134.

²¹⁷ Üslûb-ı Hakim: Muhatabın beklemediği, soranın da arzulamadığı bir şeyle karşılaşmasıdır. Burada amaç, olaya dikkat çekmek ve kişiyi daha uygununa yönlendirmektir. bkz. İn'am Fevval Akkavi, **el-Mu'cemu'l Mufassal fi Ulûmi'l-Belağa el-Bedi' ve'l-Beyan ve'l-meâni**, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., s.143.

²¹⁸ bkz. Bakara 2/189, 215.

²¹⁹ Mukteza-i hâl: Sözde hâlin, Makamın gerektirdiği gibi konuşma tarzına bağlı kalma, yerine ve adamına göre söyleme, bkz. Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lüğat**, Ankara, Aydın Kitabevi, 25. bs., 2008, s.681; İn'am Fevval Akkar, **a.g.e.**, s.656

²²⁰ bkz. es-Seyyid Ahmed el-Haşimi, **Cevâhiru'l Belağa fi'l maâni ve'l-Beyan ve'l-Bedi'**, thk. Yusuf es-Sameylâ, el- Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2006, s.57-60. bkz. Celalüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Kadî'l-Kudat Saduddîn Muhammed Abdurrahman el-Kazvini, **el-Îdâh fi Ulûmi'l Belağa el- Meânî ve'l Beyan ve'l -Bedi'** Beyrut, Daru't-Kütübi'l-İlmiyye, 1.bs., 1985,s.22.

1.5.6. Maslahat ve et-Tûfi

Nass ve mashalat ilişkisi, fıkıh usûlünün temel bir konusu olmakla beraber, kelam ilmiyle de irtibatlıdır. Zira Allah'ın fiillerinin nedenselliği, hatta hüsün ve kubh olayının akli olup olmaması, özellikle Ehl-i sünnet ile Mutezile arasında tartışılan bir husustur.²²¹

Burada şunu açıkça söylemek gerekir. İster Ehl-i sünnet isterse Mutezile olsun hiç birisi, Allah'ın hüküm sahibi olduğunda ihtilaf etmemiştir. Ayrıca Allah'ın fiillerinin nedenselliği hususu, akli, vahyin bir rakibi saymamış, ayrıca sabit ve sahih olan bir nass, bu bahaneyle asla iptal edilmemiştir.²²²

Ne var ki tarihselciler maslahatı öne çıkarırlarken genelde iki noktada yoğunlaşmaktadırlar. Birincisi, maslahatı nassın bir rakibi şeklinde konumlandırmak, hatta onu, nasstan öncelikli saymaktır. İkincisi, ise maslahatı nassın anlam ve içeriğini geçersiz kılacak şekilde yorumlamaktır.

Tarihselciler, fıkıh usûlünde tanımı, kısımları, şartları ve özellikleri detaylıca anlatılan böyle bir konuda açık dini nasslara rağmen, salt akli bazı çıkarımlarla bu görüşlerini delillendirmeye çalıştıkları gibi özellikle et-Tûfi (ö.1316/716) nin maslahatla ilgili iddialarını referans aldıklarını vurgulamaktadırlar. Halife Ömer'in bazı uygulamalarını somut örnek olarak sunmaya çalışan bu anlayışı daha iyi tanıyabilmek için maslahatı, fıkıh usûlü kaynaklarından ve et-Tûfi'nin risalesinden araştırmaya çalışacağız. Ondaki tarihselcilerin kendi görüşlerini gerektiği biçimde aktaracağız. Burada şunu belirtmemiz gerekiyor. Maslahat konusu aslında makâsıd'ı da ihtiva etmektedir. Zira dinin makasidinde aykırı bir maslahat zaten söz konusu olamaz. Ancak her ikisinin kesiştikleri yönler olmakla beraber, bunları ayrı birer konu olarak sunacağız.

Halife Ömer'in maslahatı gözeterek bazı Kur'an hükümlerini askıya aldığı yönündeki iddiaları, araştırmamızın sınırlarını aşmamak kaydıyla üçüncü bölümde anlatacağız.

²²¹ el-îcî, **a.g.e.**, s. 323.

²²² bkz. Muhammed Said Ramadan el-Bûtî, **Davâbitü'l-Maslaha fi'ş-Şeriatü'l-İslamiyye**, Dımaşk,Dâru'l-fıkr, 1.bs., 2007, s. 99-110.

İslam dininin insanların dini ve dünyevi maslahatlarını gözettiği bir realitedir. İlahi buyrukların hiçbiri, bir hikmetten uzak değildir. Aklın bazı durumlarda ilahi hikmeti geç kavraması yahut da hiç kavramaması, sorun oluşturmaz. Bilindiği üzere akıl, evrende gerçekleşen bütün olayları, neden ve sonuç çerçevesinde çözemez. Evren bir yana, insanın kendi iç alemini tam anlamıyla kavrayamaması, onun çaresizliğine ve kendi dışında ayrı bir bilgi kaynağına olan ihtiyacına açık bir delildir.

Yukarıdaki girişten sonra maslahatın tanımına, kısımlarına ve özellikle asıl amacımız olan mürsel maslahat ile ilgili görüş ve yorumlara geçebiliriz. Maslahat, sözlükte kalıp ve anlam olarak menfaat gibidir. Salaha kökünden türeyen bir masdardır. Fesadın karşıtıdır. Türkçede, 1. iş, emir, husus, madde, keyfiyet, 2. Önemli iş, 3. Barış, dirlik, düzenlik anlamlarında kullanılır. Salah ismi aynı zamanda Mekke'nin isimlerindedir. Mecazi olarak uygunluk ve uygun olma anlamındadır.²²³

Maslahat bir yönden dini ve dünyevi, diğer yönden muteber, merdut ve mürsel kısımlarına ayrıldığı gibi zaruri, haci ve tahsini kısımlarına da ayrılır. Dini maslahatlar, zihni hurafe ve batıl düşüncelerden uzaklaştırıp ruhu safileştirmeyi, nefsi terbiye edip ahlakı güzelleştirmeyi ifade eder. Dünyevi maslahatlar, dünya işlerinin bir düzen içerisinde yürütmesini sağlayan, zararlı şeylerden korunmayı gözetken ve toplumsal yaşamın mutluluğuna vesile olan şeylerdir.²²⁴

Muteber maslahat, bir hükmü kurma ve ispat konusunda dinin itibara aldığı illet ve yarardır. Kumar ve içkinin yasaklanması gibi. Merdut(mülğa) maslahat; dinde muteber bir dayanağı olmayan, bilakis geçersiz olduğuna dair kanıt bulunan maslahattır. Örneğin, ekonomiyi geliştirmek için kumar içki ve fuhuş mekanları açmak. Bunların hepsi, açık olan dini nasslara aykırıdır.²²⁵

Mürsel maslahat, usûlcüler arasında tartışma konusu olduğu için önce bununla ilgili tanımları, sonra da ilgili görüş ve yorumları sunmaya çalışalım. Ancak şunu ilave edelim ki zaruri, hâci ve tahsini maslahatlar, mürsel kapsamında değerlendirileceği için, yukarıda onlarla ilgili bir tanımlamaya gerek duyulmadı.

²²³ el-Ferâhidî, **a.g.e.**, 5.526; İbn Fâris, **a.g.e.**, s.550; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşeri, **Esasü'l-Belağa**, 2 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 2010, C: I s.554; Devellioğlu, **a.g.e.**, s.583.

²²⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, 8 c., İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1988. C: I s.200.

²²⁵ bkz. Ziyad Muahmmmed İhmidan, **Makâsidü's-Şeriatü'l-İslamiyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1.bs., 2008, s.263-265

Gazzali (1058-111) mürsel maslahatı, dinin maksadına yönelik görmekte ve bundan böyle yarar sağlama ve zararı giderme anlamındaki maslahatı, halkın amaçları kapsamında saymaktadır. Ona göre asıl maslahat, din, nefis, akıl, nesil ve malın korunmasıdır.²²⁶ er- Razi (ö. 606/1210) ve el-Harezmî (ö. 705/1305)'nin maslahatı tanımlamaları buna yakındır.²²⁷ el- Âmidî (ö.1233) maslahatı, dinin itibar ya da iptal ettiğine dair bir delil zikretmediği hususlar olarak tanımlamaktadır.²²⁸ eş-Şâtîbî (ö.790/1388) hakkında belirli bir delil olmaksızın, kısmen de olsa din kurucusunun kendisini itibara aldığı bir türü bulunan manayı, mürsel maslahat olarak kabul ediyor.²²⁹

Bütün bu tanımları şöylece birleştirmek mümkündür: Din kurucusu tarafından kabul ya da reddedildiğine dair bir delil olmayıp aynı zamanda mutlak olmayarak din, akıl, nefis, nesil ve malın korunması kapsamında kullara yönelik her çeşit yarar, mürsel maslahat'tır.²³⁰

Usûl kitaplarında mürsel maslahatın ayrı bir delil olarak kullanılması, İmam Malik'e nispet edilmiştir. Sonra Ahmed b. Hanbel onu izlemiştir. Hanefî ve Şafiiler mürsel maslahatı reddetmektedirler. Kıyası kabul etmeyen Zahirilerin de bunu reddedecekleri açıktır. Ancak birçok fakih isim olarak belirtmese de mana ve sonuç itibariyle onu delil olarak kullanmıştır. Onların bazı içtihatları bunu açıkça göstermektedir.²³¹

Hanefiler, bu gibi maslahatlarla delil getirmeyi istihsan olarak adlandırmaktadır. İstihsan, kıyası bırakıp nassa daha uygun olanıyla amel etmektir. Bundan maksat, hafi (gizli) kıyas ya da kıyasa aykırı herhangi bir delildir.²³²

Malikiler mürsel maslahat ile amel etmek için bir takım şartlar ileri sürmektedirler. Maslahatın, din kurucusunun maksadına uygun olması, akla aykırı olmayıp,

²²⁶ el-Gazzalî, **a.g.e.**, s. 321-322.

²²⁷ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Razî, **el- Mahsûl fi İlmi'l- Usûl**, 2 c., Beyrut, Dâru'l-Kutûbi'l- İlmiyye, 1.bs, 1988, C: II s.320; Alla'l el- Fasi, **Makasidu's- Şeriati'l- İslamiyye ve Mekârimuhâ**, Dâru'l- Garbi'l İslami, t.y., s. 143.

²²⁸ Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed el-Amidi, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, 2 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1985. C: IV s.394.

²²⁹ Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, **el- İ'tisâm**, 2 c., el-Kahire, el- Mektebetü't- Ticariye, t.y., C: II s. 115.

²³⁰ Abdülkerim b. Muhammed en- Nemle, **eş- Şâmil fi Hudûd ve Târifâti Mustalâhâti Usûli'l- Fıkh ve Şerhi sahihihâ ve Beyanı Daifihâ ve'l- Farku beyne'l- Müteşabihi minhâ**, 2 c., er-Riyad, Mekteketü'r- Rüşd, 2. bs., 2041, C: II s.777.

²³¹ Zeydan, **el- Vecîz fi Usûli'l- Fıkh**, s. 325; bkz. eş- Şinkiti, **a.g.e.**, s. 203

²³² Bilmen, **Hukuk-ı İslamiyye**, C: I s.201

zaruri bir şeyi koruma ve zor olanı da kaldırma anlamı taşıması, bunlardandır. Mürsel maslahatı uygularken arzu ve sapmalardan korunmak için elbette sayılan şartların önemi büyüktür. Ancak bunlara, şu iki şartın da ilavesi gerekir. Birincisi, maslahatın kurgu değil, gerçek olması. İkincisi ise onun, kişisel ve özel değil, genel olmasıdır.²³³

Aslında maslahat ve istihsan gibi delillerle nass temelli olmak kaydıyla amel edilebilir. Bu durum, İslam fikhının ruhuna ve manasına uygundur.²³⁴

Dikkat edilmesi gereken husus, mürsel maslahatı savunanlardan kiminin bu adı kullanarak merdut maslahatı salt kişisel yarar gözeterek özendirmeye yeltenmeleri yönündeki tehlikedir.²³⁵

Burada şunun altını çizmekte yarar vardır. İbadetlerde mürsel maslahatın delil olamayacağı hususunda ihtilaf yoktur. Zira ibadetler tevkife/nassa dayalıdır. Onlarda içtihat gerçekleşmez. Bu husustaki artırımlar bidattir.²³⁶

el-Bûtî (1923-2013) mürsel maslahatın ashap, tabiûn ve dört mezhep imamı arasında ittifakla geçerli sayıldığını belirtmektedir. Ona göre bu konudaki ihtilaf, isimlendirmede olup asıl medlûlde değildir. Zira birçok cüz’i mesele, maslahat kapsamında çözülmüştür. Örneğin, Şafi’nin istislâh’ı (maslahat’ı) reddettiği iddiası, ondan aktarılan istihsan ile ilgili rivayetlerin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Müctehid, mürsel maslahat karşısında ancak üç konumda olabilir. Birincisi, maslahatın hiç bir hüküm içermediği. Halbuki bu ittifakla yanlıştır. Zira hiçbir olay dini bir hükümden uzak düşemez. İkincisi, Maslahatı itibara alıp ona göre hüküm düzenlemesi. Üçüncüsü, maslahatı iptal edip ona uygun bir hüküm düzenlenmesidir. Bilindiği üzere ikinci ve üçüncü şıklar, hiç bir delile dayanmamaktadır. Üstelik her ikisi de aynı düzeyde olup onlardan birini tercih ettirecek bir neden yoktur. Ancak delil ve karinelerin genel anlamları, din kurucusunun amaçlarına uygun olma koşuluyla maslahatı itibara alma yönüyledir.²³⁷

Maslahat -daha önce de kendisine işaret edildiği gibi- zaruri, hâcî ve tahsini kısımlara ayrılıyordu. Bunlar, mürsel maslahatın aşamalarından ibarettir. Şimdi bunla-

²³³ Zeydan, *el- Vecîz fi usuli’l- fikh*, s. 228-229; bkz. el- Amidi, *a.g.e.*, C: IV s.394

²³⁴ Abdulvehhab Hallâf, *İlmu Usuli’l-Fikh*, y.y., t.y., s.53

²³⁵ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, C: I s.201.

²³⁶ Zeydan, *el- Vecîz fi Usuli’l- Fikh*, s.224.

²³⁷ el- Bûtî, *Davâbitü’l- Maslaha*, s. 419

rı sırasıyla izah etmeye çalışalım. Zaruri olanı, nefsi, nesli, malı, akli ve dini koruma maslahatıdır. İslam dininin birçok hükümleri, bu beş esası korumaya yöneliktir. Kıyas, hudud, tazminat, tazir cezalarıyla ilgili hükümler, bunlardandır. Fenâri'ye göre zaruri maslahat, bütün ilahi dinlerde ortakır.²³⁸

eş- Şâtıbî, din ve dünyanın teminatının zaruri maslahata bağlı olduğunu söylemektedir. Öyle ki bu olmadığında dünyanın düzeni bozulur, kargaşa çıkar, ahirette de kurtuluşa ve nimete ulaşma ümidi kaçırılmış sayılır. Bu maslahat var kılma (olumlama) ve yok kılma (olumsuzlama) olmak üzere iki yolla korunur. Birinci durumda, onun temellleri ve kuralları sağlam tutulur. İkinci durumda ise oluşabilecek bozulma ve kargaşa engellenir. Hacı maslahat, genişlik, kolaylık ve genelde maksadı engelleyecek olan zorluk ve sıkıntıya neden olan darlığı kaldırmak için ihtiyaç duyulan şeylerdir. Buna özen gösterilmediğinde kişi kısmen de olsa zorluğa düşer. Ancak genel maslahatlarda beklenen bozulma noktasına ulaşmaz. Bu maslahat türü, ibadet ve adetlerde, muamele ve cinayetlerde cari olur. İbadetlerde örneğin, oruç olayındaki hastalık ve yolculuk ruhsatı, adetlerde av hayvanlarının helalliği, muamelâta ödünç alma, selem vb. leri ve cinayetlerde sanatkara malı ödettirme, diyeti âkileye yükletme gibi hususlar sayılabilir. Tahsini maslahat, adetlerin güzel ve uygun olanlarını alıp temiz akılların sakındığı kötü ve çirkin şeylerden sakınmaktır. Güzel ahlak bölümü bunları kapsamaktadır. Bunlar, ilk iki maslahatın geçerli oldukları alanlarda tamamlayıcı bir unsur olarak uygulanırlar. Ancak bunların olmaması, zaruri ve hâci bir maslahatı bozamaz.²³⁹

et-Tûfi'nin bu meyandaki görüşlerine geçmeden önce onu birkaç cümleyle tanıtmaya çalışalım.

Ebu'r- Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdulkavi b. Abdulkerim b. Said et-Tûfi es- Sarsarî, 657/1258 yılında Irak'ın Sarsar'a bağlı Tûfa köyünde doğdu. H. 691 yılında Bağdat'a, h. 704 yılında Dımaşk'a ve sonrasında Mısır'a ve Haremeyn'e ilim yolculuklarında bulunmuştur. Filistin'in el- Halil beldesinde 716/1316 yılında vefat etmiştir. Hanbeli fakihlerinden olup birçok eseri bulunmaktadır. **Buğyetü's- Sâil fi Ummehâti'l- Mesâil, el- İksîr fi kavâidi't- Tefsir, Mi'racu'l- Vusûl, ez- Zeriatü ilâ Ma'rifeti Esrari's- Şeria ve Teâliku ale'l- Enâcil**, bunlardan bir kaçıdır.²⁴⁰

²³⁸ Bilmen, **Hukuk-ı İslamiyye**, C: I s.202.

²³⁹ eş-Şâtıbî, **el- Muvafakât**, C: I s.324-327

²⁴⁰ Hayreddin ez-Zirîklî, **el- A'lam Kamusu Terâcim li- Eşheri'r- Ricâl ven- Nisâ Mine'l- Arabi ve'l- Musta'ribîn ve'l- Müsteşrikîn**, Beyrut, Dâru'l- İlm li'l- Melâyin, 15.bs., 2002, C: III s.127-

et-Tûfi'ye göre maslahat, bir şeyin en mükemmeli anlamında mef'âletün vezninde bir sözcüktür. Örfte, alış verişin kâra aracı olması gibi yararlı olana ulaştıran şeydir. Dini terim olarak ibadet ve adetlerde din kurucusunun maksadına ulaştıran vasıta²⁴¹ Ona göre maslahat, din kurucusunun ibadetlerde olduğu gibi kendi hakkı için kastettiği şeyler ve adetlerde olduğu gibi kendi hakkı için değil, aksine kulların hakkı için amaçladığı şeyler olmak üzere iki kısımdır.²⁴²

et-Tûfi, risalesinde on dokuz şer'i delil zikretmekte ve onların en güçlüsünün nass, icma ve maslahat olduğunu ve bu ikisinin, maslahatla çatışması durumunda maslahatın, tahsis ve beyan (açıklama) olarak bunlara takdim edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu husus, sünnetin Kur'an'ı beyan etmesi gibidir. Burada özellikle nass ve icma'nın iptali söz konusu değildir.²⁴³

“Zarar ve zararlar mukabele yoktur”²⁴⁴ hadisini esas alarak maslahatı ispatlamaya çalışan et-Tûfi, bu konuda mücmel ve detaylı olmak üzere iki yönlü delil sunmaktadır:

Mücmel delil, Yunus 10/57 ve 58. ayetlere dayanmaktadır:

“Ey insanlar, size Rabbinizden bir öğüt, gönüllerdekine bir şifa, müminler için bir hidayet ve rahmet gelmiştir.”

“De ki; ancak Allah'ın lütfu ve rahmetiyle, işte bunlarla sevinsinler. Bu onların topladıklarından daha hayırlıdır.”

Yukarıda birinci ayette geçen öğüt, şifa, hûda ve rahmet sözcükleri ve bunların Allah'a nispet edilmesi, en büyük maslahattır. İkinci ayetteki “sevinsinler ve topladıkları” anlatımı maslahata işaret eder.

Birinci ayetteki “öğüt”, halkı kötülükten alıkoymayı, “gönüllerdeki şifa” ifadesi ise şüphe vb. şeyleri savmayı göstermekle maslahatın büyüklüğüne vurguda bulunmaktadır.

128; Ömer Rıda Kehhâle, **Mücemu'l- Müellifiin Teracimu Musannifi'l- Kütübi'l Arabiyye**, 6c., Beyrut, Müessesetür'- Risale, 1. bs., 1993, C: II s.791.

²⁴¹ Ebu'r- Rebi Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi b. Abdülkerim b. Said et-Tûfi, **Risale fi Riayeti'l- Maslaha**, thk. Ahmed Abdurrahim es- Sâyihi, y.y., ed- Dâru'l- Mısriyye el- Lübnaniyye, 1.bs., Y. 1993, s. 25.

²⁴² et-Tûfi, **Risâle**, s. 25.

²⁴³ et-Tûfi, **Risâle**, s. 23.

²⁴⁴ İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Muvatta, “Kitabu'l- Akdiye”, 31, Ahmed b. Hanbel, Müsned, C:I s.313, C: V s.326; ed- Darekutnî, “Kitabu'l- Akdiye”, 86

İkinci ayetteki hûda/lütuf ve rahmet, maslahatın zirvesidir. Bunların Allah'ın fiillerine nispeti, üstün bir maslahatın göstergesidir. Ve yine “sevinsinler” ve “toplaldıklarından daha hayırlıdır” anlatımı, büyük maslahatın öncülleri ve hazırlayıcılarıdır.²⁴⁵

Detaylı delile gelince önce Allah'ın fiillerinin ta'lil edilip edilmeyeceğini ortaya atmaktadır. Bunların kullara yönelik bir yarar için talil edilmesinin hikmetine işaret etmektedir. İkincisi maslahatı gözetmenin Allah üzerine bir hak değil, O'ndan kullara verilen bir hak olduğunu özellikle vurgulamaktadır. O, aslında burada Mutezilenin görüşüne karşı bir açıklamada bulunmuş oluyor. Zira Ehl-i Sünnete göre maslahatı gözetmek, Allah'tan bir lütuftur. Üçüncüsü maslahatın bütünüyle mi kısmen mi, hangi tür olarak gözetildiğini sorguluyor ve bunların hepsinin mümkün olabileceğini ifade ediyor. Dördüncüsü, maslahatı gözetme konusunda kitap, sünnet, icma' ve kıyastan bir kısım deliller zikretmektedir.²⁴⁶

et-Tûfi, maslahatı nass ve icma'ya takdim etmesini şöyle yorumlamaktadır: Kimi bilginler icmâ'ı inkar etmelerine rağmen maslahatı gözetmeyi benimsemişlerdir. Bu husus, maslahata uymanın ittifak, icma'nın ise ihtilaf konusu olduğunu gösterir. Oysa ki üzerinde ittifak edilen şey, hakkında ihtilaf edilenden daha önceliklidir. Ve yine nasslar farklı ve birbiriyle çelişkilidir. Maslahatı gözetme bizatihi hakikidir ve kendisinde böyle bir ihtilaf yoktur. Buna ilave olarak hem sünnette hem de kazai uygulamalarda bazı nassların maslahat ile çatıştıkları sabittir. Nitekim bu durumlarda maslahat, nassa tercih edilmiştir.²⁴⁷

et-Tûfi, maslahat konusunda İmam Malik'ten farklı düşündüğünü göstermeye çalışmıştır. Buna göre onun maslahatı mezkur hadisten kaynaklanmakta olup, hem daha geniş hem de daha açıktır. O, kendisinin ibadetlerde ve miktarları belirlenmiş meselelerde nass ve icma'a, muamelât vb. konularda ise maslahata uyduğunu ifade etmektedir.²⁴⁸

Görülüyor ki et-Tûfi, maslahat'ı fıkıh usûlünde anlatılan görüş sahiplerinden farklı bir kulvarda izah etmeye çalışıyor. Şöyle ki; maslahat-ki o, mürsel olanıdır-hakkında kabul ya da ret konusunda bir delil olmadığı halde, nass ve icma' gibi kuvvetli

²⁴⁵ et-Tûfi, **Risâle**, s. 25-27.

²⁴⁶ et-Tûfi, **Risâle**, s. 28-31.

²⁴⁷ et-Tûfi, **Risâle**, s. 34.

²⁴⁸ et-Tûfi, **Risâle**, s. 40.

delillerle mukayese edilmekle, başından beri yanlış bir tasavvurla meseleye yaklaşılmaktadır.

Nass ve icma'nın ihtilafı ve çelişkili, maslahatın ise ittifak edilmiş bir mesele olduğu yönündeki anlatım, İslam'ın temel kaynakları konusunda kuşku ve inkara yol açacak tehlikeli sözlerdir. Üstelik maslahatın kendisi sabit olmadığı halde, İslam'ın temel kaynaklarıyla nasıl boy ölçüşebiliyor?

Maslahatın hadisler gibi beyan konumunu üstlendiği iddiası açık değildir. Zira böyle bir beyan yetkisini, hangi otorite, maslahata yüklemiştir? Şayet nassın kendisi ise bu bir kısır döngüdür. Nassın dışında bir şey ise onun, nasstan daha üstün olması gibi tutarsız bir iddia ortaya atılmış olur. Üstelik Hz. Peygamber'in beyan yetkisi nassa dayanırken, maslahatın buna mukabil böyle bir konumu üstelenmesi, kendi içinde tutarsız olur.²⁴⁹

Maslahatın nass ve icma'ı iptal etmeyip tahsis ettiği hususuna gelince; fıkıh usûlünde tahsis konusu detaylı anlatıldığı halde, bunun tahsise vasıta olduğu sağlam delillerle belirtilmemiştir.²⁵⁰

Ferhat koca, mürsel maslahatın, amm nassı tahsisi hakkında ileri sürülen görüş ve yorumları aktardıktan sonra, ammı tahsis eden delilin, aslında mürsel olmayıp kitap, sünnet veya üzerinde ittifak edilen bir delilden kaynaklanan genel bir maslahat olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre et-Tûfi'nin savunduğu maslahatı gözetme prensibi, ammı tahsis kabilinden olmayıp nassı nesih ve iptal anlamında olduğu yönündedir.²⁵¹

Maslahatın tahsis vasıtalarından biri olduğunu varsayım olarak kabul ettiğimizde, bu durumda onun akıl ve örften bir farkı kalmaz. Oysa ki akıl ve örf, ittifakla nass ya da icma'dan öncelikli sayılmaz. Nitekim et-Tûfi de bunu kendi mezhebine göre inkar edemez. Zaten tahsisin anlamı, nassı iptal değil, onun delâletini meşru bir yolla daraltmaktan ibarettir.

Şunu da belirtelim ki tahsis-bilindiği üzere-sadece amm lafızla ilgilidir. et-Tûfi'nin nass ve icma'nın amm olmayan lafızları meyanında kabul etmek zorunda kaldığı tahsis kazıyyesi kendiliğinden meçhul kalmaktadır.

²⁴⁹ Nahl,16/44,64

²⁵⁰ bkz. er-Razî, **el-Mahsûl**, C: I s.427, el-Amidî, **a.g.e.**, C: II s. 491; eş-Şımkî, **a.g.e.**, s.261.

²⁵¹ Ferhat Koca, İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin el-Tûfi'nin bu konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi, **İslam Araştırma Dergisi**, c.1, sy.1 (ocak-Haziran 1996), s.113.

İmam Malik'ten farklı olma iddiasını değerlendirmeye çalışalım. İmam Malik-daha önce geçtiği üzere-maslahatı bazı temel şartlar kapsamında uygulamaktadır. Aynı zamanda nass ya da icma karşısında konumlanan bir maslahat söz konusu değildir. Üstelik onun maslahatı bazı cüz'i olaylarla sınırlı olup genelde Medine ehlinin ameli ön plandadır. Ve yine ibadetlerde ve miktarları belirlenmiş meselelerde nass ve icma'a muhalefet söz konusu olmadığı halde, bunun özellikle bir farklılık olarak zikredilmesi, aslında et-Tûfi'nin maslahatı, terminoloji olarak tam anlamıyla yerine oturmadığını göstermektedir.

Mustafa Zeyd, et-Tûfi'nin maslahatla ilgili bu görüşlerinin Hanbeli mezhebi içerisinde yayılmamasına, üstelik usûl ve furu ile ilgili kendi eserlerinde bu bilgilerin aktarılamayışına dikkat çekmekte ve bunun başka nedenleri olabileceğine değinmektedir.²⁵²

el-Kevserî (1879-1952), nassı maslahat ile çatışma halinde göstermesinden dolayı, et-Tûfi'yi, nassı iptal çirkinliğinin kapısını açanların ilki olarak nitелеmektedir. Ona göre hiçbir Müslüman ondan önce böyle bir sözü ağzından çıkarmamıştır. Üstelik ona uyanların ondan daha kötü konumda olacaklarını vurgulamaktadır.²⁵³

Maslahat ile ilgili bu detaylı bilgilerden, özellikle de et-Tûfi'nin ilgili görüşlerini inceledikten sonra tarihselcilerin bu hususta ortaya attıkları yorumlarını irdelemeye çalışalım.

Ebu Zeyde göre dini hitap, dini nassların zaman ve mekana göre farklı içtihat ve yeni algılara açık olduğunu söylemektedir. Ancak bu olgu, fakihlerin anlayışlarını pek de aşmıyor. Bundan dolayıdır ki bunlar, akaid ve kıssalar dışında, sadece fikhi nasslarla sınırlı kalmaktadır. Ona göre "mevridi nassta içtihada cevaz yoktur" kuralı, aslında içtihadı dondurmuştur. Klasik alimlerle çağımız aydınlarının nassın anlaşılması konusundaki algı farklılıkları, bu kuralın tartışılmasında ortaya çıkıyor. Kimi bu kuralı sübutunda ve delâletinde kesinlik bulunan naslar kabilinden görerek Ehl-i sünnetin değişebilen ictheadlara değil de, kesin anlamlı Kur'an metinlerine dayanarak görüş ve ictheadlar oluşturduğunu sanmıştır. Oysa ki bir kısım fakihler nass ile maslahat ça-

²⁵² Mustafa Zeyd, **el-Maslaha fi't-Teşri'i'l-İslami ve Necmeddin et-Tûfi**, y.y., Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1964, s.159,161.

²⁵³ Muhammed Zahid b. el-Hasen el-Kevserî, **Makalâtu'l-Kevserî**, el-Kahire, Matbaatu'l-Envâr, s.257.

tıstığında şeriatın maksadını gözetererek maslahatı öncelemektedir. Ebu Zeyd, mezkur kuralla ilgili farklı algısını ifade ederken, buradaki nassın, kitap ve sünnet metinleri olmayıp dil açısından açık, kesin ve aynı zamanda farklı anlamı olmayan bir anlatım olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁴

Ebu Zeydin yukarıdaki çelişki ve tutarsızlıklarını daha iyi görebilmek için önce icihadın anlamını ve alanını tespit etmeye çalışalım.

İctihad, sözlükte herhangi bir şeye ulaşmak için olanca çabayı göstermektir. Aslı cehede fiilinden olup ifteale vezinde bir sözcüktür.²⁵⁵ Terim olarak, fakihin, tafsilî delillerden ameli hükümleri çıkarma konusunda olanca gücünü kullanmasıdır. Bazı alimler, ister hüküm çıkarma, ister onları uygulama olsun, bütün bu çabaları icihad olarak görmektedir. Yukarıdaki farklı iki tanıma göre birincisi, tam anlamıyla icihadı, ikincisi ise çıkarılan icihadi illetleri cüz’i meselelere uygulayan ve tahricte bulunabilen alimleri kapsamaktadır.²⁵⁶

Şer’i hükümler, kat’i(kesin) ve zanni (ihtimalli) olmak üzere iki kısma ayrılır. Kat’i olan, subûtu ve delâleti kesin olan delillerdir. Zanni ise hem sübut ve delaleti yahut da ikisinden birinin ihtimalli olmasına göredir. Anlatıldığı şekliyle kat’i olan nasslarda ve icma ile kesinleşmiş konularda icihad gerçekleşmez. Bu tür konularda icihad, bunların dinen sabit olan özelliklerini değiştirme anlamı taşır. İtikat ve kesinleşmiş ibadetler bu konumdadır. Delâleti, zannî ya da hakkında herhangi açık bir nass bulunmayan konularda ise icihad yapılır. Bütün dini hükümler zaten icihada konu olamaz. İctihadın hükmü zan-i galibtir. Buna göre müctehid icihad ettiği konularda hakka ulaştığını kesinlikle iddia etmez. Bir müctehid icihadında yanılabilir ve bu durum ehliyeti haiz olduğu müddetçe sorumluluğu gerektirmez.²⁵⁷

İctihadın tanımını ve alanın tespit ettikten sonra “mevridi nassta içtihada cevaz yoktur” kuralının ne anlama geldiği kendiliğinden anlaşılmiş olur. Demek ki Kitap ve Sünnetin-ki sünnetin sübut olarak kesin olması koşuluyla-açık ve kesin anlamları kapsamında olan hususlarda icihad caiz değildir. Burada nasstan amaç, kitap ve sün-

²⁵⁴ Ebu Zeyd, **Nakdu'l-Hitabi'd-Dini**, s.118-122

²⁵⁵ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 160; İbnu Fâris, **a.g.e.**, s.210.

²⁵⁶ el-Amidî, **a.g.e.**, C: 2, s. 396.; Muhammed Ebu Zehra, **Usûlu'l Fıkh**, el- Kahire, Dâru'l -Fikri'l Arâbî t.y., s.356.

²⁵⁷ bkz. Zeydan, **el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh**, s.379; Bilmen, **Hukuk-ı İslamiye**, C: I s. 243.

nettir.²⁵⁸ Zira kitap ve sünnet, İslam dininin iki önemli temel kaynağıdır. Bunlar kapsamında olmayan ictihadın din ile ilgisi nasıl mümkün olsun?

Görülüyor ki Ebu Zeyd, zaman ve mekânın değişmesi bahanesiyle ileri sürdüğü içtihat algısında alimlere haksız yere sataşmaktadır. Bilindiği üzere akaid ve kıssaların ictihad malzemesi olmaması, ictihadın mahiyetiyle ilgili bir durumdur. Bunun fakihlerle bir ilgisi yoktur. Görüldüğü üzere mezkûr kural, içtihadı dondurmamış, aksine onun sınırlarını belirtmiştir. Aslında Ebu Zeydin algısına göre mezkûr kuralı bir tarafa bırakıp akaid, kıssalar ve kesinleşmiş ibadet ile sayı ve ölçüleri malum olan miras ve hadlerin temel yapısında da ictihada gitmek gerekir.

Şayet nassın anlamı kitap ve sünnet dışında açık, kesin ve tek anlamlı bir ifade şeklinde ise bunu hangi tür bir metin kapsamında değerlendirebiliriz? Halbuki yazar, bu kuralın anlamı, kitap ve sünnet ile kesinleşmiş açık hükümlerdir, demiş olsaydı, hiçbir sorun olmayacaktı ve böylece kınadığı fakihleri bir nebzecek olsun anlamış olacaktı.

Ehl-i sünnetin değişebilen ictihadlara değil de kesin anlamlı Kur'an metinlerine dayanarak ictihad oluşturduğu iddiası ne de gariptir! Zira bu ictihad mefhumuyla düpedüz ters olan bir algıdır. Kesin anlamlı Kur'an metinlerinde ictihadın olamayacağı bütün Müslümanlarca bilinen bir husustur.

Nass ile maslahat çatışması ve buna bağlı olarak maslahatın öncelenmesi hususu, et-Tûfi'nin görüşleri değerlendirilirken zikredildiği için, bu hususa değinmeyeceğiz.

el-Cabirî, fıkıh usûlü kapsamında önemli bir konuyu tartışmaktadır. O da şudur: Hüküm, illetle mi bağıntılı, yoksa hikmet ve maslahatla mı?. Fakihlerin genel anlamda hükmü, hikmet ile değil de illet ile bağıntılı gördüklerini belirten yazar, bunun kitap ve sünnetten kaynaklanmayıp salt bir ictihad olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca usûlcülerin bir kısmı, illeti reddettiği gibi kıyas vb. konularda da birçok farklı görüşler ortaya atmışlardır. Kısacası, ona göre hükümlerin hikmetleriyle değil de illetleriyle bağıntılı olduğu iddiası, anlamsızdır. Usûl kuralları tedvin asrıyla ilgilidir. İctihadı kurumsallaştıran bu tür kurallar, bundan önce mevcut değildi. İşte böyle bir durumda

²⁵⁸ Zeydan, *el-Veciz fi Şerhi'l-Kavaid el-Fıkhiyye, fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye*, Beyrut, er-Risale el-Alemiyye, 2. bs., 2014, s.31.

Halife Ömer'in nassın mevcudiyetine rağmen, maslahatı ve makasidi gözeterek yaptığı ictihadları göz önüne alarak hükümlerin maslahatlara bağıntılı olmasını bir prensip hâline getirebiliriz.²⁵⁹

el-Cabirî'nin hüküm ve illet ilişkisinde hikmet ve maslahatı öne çıkarmak için usûlcüleri ve onların bunca ictihad ve gayretlerini basite alması, ilmi bir yaklaşım sayılmaz. Üstelik bu konuda kitap ve sünnetten herhangi bir delilin bulunmaması iddiası, bir çarpıtmadır. Şimdi bütün bunları görmek için illet, hikmet ve aralarındaki ilgi ve şartları, kısaca izah etmeye çalışalım.

İllet, iki anlamda kullanılmaktadır: Birincisi, hükmü tesis etmeye neden olan hikmettir. Bu, maslahatı celb, mesfedeti defetme anlamındadır. İlletten amaç, hükmü tanımlama olduğu için, tanımlanacak hususun açık ve sabit/mazbut olması gerekir. Oysa hikmet sayılan birçok şey, kapalı ve aynı zamanda değişken olabilmektedir. Bundan böyle bu hikmetin varlığını daha çok belirgin bir hale getirecek bir tanımlamaya ihtiyaç hissedilmektedir. İşte bu durum illetin ikinci anlamıdır. Buna göre illet, kuvvetli ihtimalle hikmeti gerçekleştirmeye yarayan açık ve değişken olmayan vasıftır.²⁶⁰

İllet, aslında hükmün, üzerine bina kılındığı bir vasıftır. İllete aynı zamanda menât-ı hükm, müşterek illet, vasfi cami', vasfi münasip, bâis, delil ve sebep gibi isimler de verilmiştir.²⁶¹

Yukarıdaki illet ile ilgili tanımlamalarda onunla hikmet arasındaki ilişkiyi açıkça gözlemekteyiz. İslam alimleri bu noktaya özellikle dikkat çekmişlerdir. Bu noktada hükmün, hikmete değil de illete bina kılınmasını şöyle açıklayabiliriz. İlet açık, mazbut, münasip ve geçişken bir vasıf olduğu halde hikmet, bu konumda değildir. Ancak unutulmamalıdır ki illet, hikmeti sonuçlandıran ve onun temelini teşkil eden bir unsurdur.

Şimdi bunlarla ilgili bazı örnekler sunmaya çalışalım. Oruç ayında yolcuya oruç tutmama ruhsatı verilmiştir. Bu ruhsat, meşakkati giderme maksadına yöneliktir.

²⁵⁹ Muhammed Abid el-Cabirî, **ed-Din ve'd-Devle ve Tatbiku's-Şeria'**, Beyrut, Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1.bs., 1996, s.179-183.

²⁶⁰ Muhammed el-Hudarî Beg, **Usûlû'l-Fıkh**, el-Kahire, el-Mektebetü't-Ticariyye- el-Kübra, t.y., s. 298.

²⁶¹ Şakiru'l-Hanbeli, **Usulu'l-Fıkh**, ta. Rifat Nasır es-Sehhab, el-Mekketü'l-Mükerreme, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1.bs., 2002, s. 323.

Oysa meşakkat, kişiden kişiye değişen bir husustur. Kişi, yolculuğa çıktığında meşakkati hissetmese de bu ruhsatı kullanabilir. Mükellefler, yolculukta eşit olmalarına rağmen, meşakkatte böyle değiller. Nitekim hasta da böyledir.²⁶² Dolayısıyla yolculuk ve hastalık gibi açık, mazbut bir vasfı bırakıp, salt meşakkati bahane ederek, oruç ayında örneğin, yazın sıcağında fırında çalışan fırıncının ya da bir inşaat işçisinin oruç tutmasına fetva verilebilir mi? Elbette ki verilmez. Şayet hüküm, hikmet ve maslahata göre olsaydı, buna fetva verilmesi gerekirdi.

Alışveriş insanların ihtiyaçlarını giderme amacıyla caiz kılınmıştır. Oysaki ihtiyaç kişiden kişiye farklılık arz eder. Buna delâlet eden karşılıklı rıza ise gizli bir durumdur. Bunun alamet olması düşünülemez. Ancak akitte bulunanların kullandıkları sigalar/kipler, bunu ifade etmekle hükmün menatı olmuştur.²⁶³

İçkinin haram kılınmasının hikmeti, bedene zarar vermesi ve insanlar arasında cinayete neden olmasıdır. Şimdi, birileri böyle bir sonuçla karşılaşmayacağını söyleyerek içki içebilir mi? Oysaki illet sarhoşluktur. Nitekim bunun azı da çoğu da aynı hükümdedir.

Namazın hikmeti kötülükten alıkoymak, orucun hikmeti takvaya ulaştırmaktır.²⁶⁴ Namaz kılıp oruç tutan bir kişi, mezkûr hikmetleri gerçekleştirmediğinde, acaba nasıl bir konumda olmalıdır? Hatta İslam tarihinde bu tür hikmet ve maslahatları öne sürüp namazı, orucu vb. ibadetleri terk edenler dahi bulunmuştur.

Onun için illet, hikmeti iptal etmek için değil, bilakis onu gerçekleştirmek amacıyla onun yerine ikame edilmiştir. Örneğin, meşakkat yerine ikame edilen sefer ve seferilik fiil ve vasfı, meşakkatin mazinnesi'dir. Yani, meşakkatin var olma zannını doğuran bir nedendir. Çünkü genelde onunla meşakkat gerçekleşir.²⁶⁵

Hikmet, illetin şartlarını taşımak koşuluyla onunla da amel edilebilir. Hatta iki hikmetten biri, bu anlamda diğerinden daha açık ve mazbut olduğunda onun öne geçirileceği bilinen bir husustur.

²⁶² Fahrettin Atar, **Fıkıh Usulü**, İstanbul, İFAV Yayınları, 6.bs., 2006., s.64.

²⁶³ Hudarî Beg, **a.g.e.**, s.299.

²⁶⁴ Ankebut, 29/45

²⁶⁵ Atar, **Fıkıh Usulü**, s.65; bkz. Zeydan, **el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh**, s.191-192.

Genel olarak hikmet ile üç gerekçeden dolayı amel edilemez: 1. Hikmet, kişi zaman ve durumlara göre değişken ve karmaşık olmakla, hükme menât olma konusunda zorluk oluşturur. Halbuki İslami usûller açık ve herkesçe uygulanabilecek esaslara dayanır. 2. İcma, hükmü kuvvetli bir ihtimalle kapsayan açık ve sabit vasıflarla hükümlerin talil edilmesinin doğru olacağı yönündedir. Halbuki hikmette böyle bir sonuca ulaşmak zorluğu arttırmaktan başka bir şey değildir. 3. Hikmet, gizli ve karmaşık olduğunda, salt onunla amel etmek dinen sorumlu olan bireyleri zorluğa ve güçlerini aşan bir duruma yönlendirmiş demektir. Oysaki Kur'an'da, "O, dinde sizin için bir zorluk yükledi" diye buyurulmaktadır.²⁶⁶

Şunu da ilave edelim. Hikmetin bazı durumlarda hükme medar olabileceği, bazı Hanefî kitaplarında ve değişik mezheplerin eserlerinde geçmektedir. Hanbeliler bu konuda başı çekmektedirler. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziye bu tür kıyasa çokça temas etmektedir. Ancak burada belirtilmesi gereken, özellikle bu çeşit maslahatın, dini bir nassla iptal edilmemesi hususudur.²⁶⁷

el-Cabirî'nin anlatımına baktığımızda, usûlcülerin salt illeti öne sürerek hikmet ve maslahatı hiçe saydıklarını, üstelik illet konusunda birçok ihtilaflar çıkardıklarını anlamaktayız.

Görüldüğü üzere bazı usûlcüler kıyas kapsamında hikmeti, hükmün tespitinde ölçü almışlardır. Ancak bunun mutlak olmayıp bazı şartlar dahilinde gerçekleştiği yukarıda anlatıldı. İlet konusundaki ihtilaf, illetin objesiyle ilgili olmayıp onun tespitiyle alakalıdır. Maslahat, illet yerine geçtiğinde aynı ihtilafın onda da olacağı, hatta bunun, illet kadar belli sınırlarda kalmayacağı anlattıklarımızdan anlaşılmaktadır.

Nassların ta'lil edilip edilmemesi, alimler arasında tartışılmakla beraber, asıl olan, ta'abbudi ve cezai nassların dışındakileri ta'lil etmenin cevazıdır. Mutlak ta'lil reddedildiğinde ise icthad amelîyesi mümkün olamaz. İctihadın meşruiyeti, kitap ve sünnetin açık nasslarıyla sabit olduğuna göre bu yöndeki ta'lilin geçerliliği, kendiliğinden anlaşılmış olur.

²⁶⁶ Hacc, 22/78; el-Amidî, a.g.e., C: III s.180-181

²⁶⁷ Ebu Zehra, **Usulu'lu'l-Fıkh**, s.233-234

İllet olayı icihadın temelini oluşturan kıyasın bir rûknüdür.²⁶⁸ Onu devre dışı bırakmak aslında kıyası ve dolayısıyla icihadı reddetmek anlamı taşır. Bu noktada el-Cabirî, kendi iddiasıyla çelişkiye düşmüş görünmektedir. İllet, mansûs ve müstenbat olmak üzere iki kısımdır. Mansûs, nass ve icma ile bilinen illetlerdir. Nass bazen açık bazen de ima ve işaret yollu olur. İhtilaf açık nass ya da icma ile tespit edilen illette olmayıp bunların dışında olan hususlardadır.²⁶⁹ Bu daha önce anlatıldığı üzere icihad alanıyla alakalı bir durumdur. Bu çeşit ihtilaf kaçınılmaz olup nasslarda zemmedilmeyip aksine övülmüştür.

Halife Ömer'in uygulamaları konusundaki yaklaşımla ilgili olarak şunları söylemekle yetinelim. Halife Ömer, nassın açık ve kesin anlamı karşısında icihad etmemiştir. Bu anlamda maslahat ve hikmet de icihad kapsamındadır. Halife Ömer'in malum olan dini dirayeti bunun açık delilidir. Şayet böyle bir durum olsaydı, bunun tarih içerisinde günümüze gelinceye dek tartışılması ve dolayısıyla Hz. Ömer'in kınanması gerekirdi. Zira böyle bir iddia, vahiy karşısında akli esas almak anlamı taşımaktadır. Öyleyse burada ikinci bir ihtimal doğmaktadır. O da Halifenin ayetin zanni bir anlamı kapsamında içtihatla bulunmasıdır. Bunun caiz olduğu açıktır. Bu icihadın nassa rağmen, maslahat ve makâsid öncelikli olma iddiası ise kendi içinde çelişkili olup delile muhtaçtır. Üstelik olay, icihad mefhumunu taşımadığı müddetçe bunda bir sorun yoktur.

Şunu da vurgulayalım ki bu konuda özel araştırma yapanların vardıkları sonuç, genelde bunun, tahkik-i menâtın tespiti²⁷⁰ ya da ayetin zahirinin te'viliyle alakalı bir durum olduğu yönündedir. Bu çeşit ihtilaf ise birçok müçtehide var olan bir durumdur.²⁷¹

Hz. Ömer'in, içtihadıyla mezkûr hükmü kaldırdığı yahut da salt maslahatla nassı işlevsiz kıldığı hususu, açıkçası bir kuruntudan ibarettir. Fıkıhtan bir behresi olan kişi, böyle bir şeyi asla iddia edemez. İbn Kayyim'in **İ'lamu'l-Muvakkîin** ve **et-Turuk el-Hükmiyye** gibi bazı eserlerinde Hz. Ömer ve bir kısım ashaba nispet edilen kimi uygulamalar, iki şerden en hafifiyle ya da teâruz eden iki delilden en güçlüsüyle

²⁶⁸ bkz. Bilmen, **Hukuk-ı İslamiyye**, C: I s.177-178. Ebu Zehra, **Usûlu'l-Fıkh**, s.212

²⁶⁹ bkz. Zeydan, **el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh**, s.200.; Bilmen, **Hukuk-ı İslamiyye**, C: I s.176

²⁷⁰ Tahkiki Menat: Bir olayla ilgili hükmün illeti ister nass veya icma, ister başka bir yolla (ictihad) sabit olsun, bu illetin aynısının başka bir olayda da bulunduğundan emin olmak için yapılan araştırma, bkz. Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s.535

²⁷¹ bkz. el-Bûti, **Davabitu'l-Maslaha**, s.154-175

amel etme anlamındadır. Ashaptan hiçbirini, açık nassa rağmen, herhangi bir tasarruf ortaya koyamaz.²⁷²

Muhammed eş-Şerefi, Halife Ömer'in mezkûr tasarruflarını bahane göstererek, dini buyrukların herhangi bir hukuki sabite ifade etmediğini, bunların salt zaman ve şartlara göre değişen tavsiyelerden ibaret olduğunu belirterek maslahattan neyi amaçladığını daha açık hale getirmektedir.²⁷³

Ahmed Emin, Halife Ömer'in nass olan konularda bile mashalati, öne aldığını ve bu uygulama türünün kanunun literal anlamı ile değil, onun ruhu ve hakikati ile amel etme kabilinden sayıldığını betimlemektedir.²⁷⁴

Öztürk de Kur'an'daki bir kısım hükümlerin celb-i menfaat veya def-i mefsetet yani, maslahat amacıyla tatbik edilmediğini söylemekte ve buna örnek olarak Hz. Ömer'i örnek göstermektedir.²⁷⁵

1.5.7. Makâsîd ve eş-Şâtîbî

Önce makâsîdın sözlük ve terimsel anlamlarını sonra da eş-Şâtîbî'nin bu yöndeki açıklamalarını göreceğiz. Bunlar, tarihselcilerin ilgili görüşlerini anlama ve mukayesede bir ön bilgi görevi mesabesinde olacaktır.

Makâsîd sözlükte maksad'ın çoğuludur. Kasade, yaksıdu, kasden ve maksaden şeklinde tasrif edilir. Bir şeye yönelme, niyet etme, biriktirme, doğru yol, israf ve cimrilik yapmama, kırılma ve kınama, zulmetme, adil ve insafli olma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁷⁶

Makâsîd, terminoloji olarak birçok şekilde tanımlanmıştır. Bunlardan birkaçını zikretmekle yetineceğiz. ed-Dihlevi, makâsıdı, dinin sırlarının bilgisi, hükümlerin ve hakikatlerin araştırmacısı ve amellerin incelikleri ve manevi özelliklerinin esrarı olarak tanımlamaktadır.²⁷⁷ Tahir b. Âşûr, bütün teşrii hükümlerde yahut birçoğunda göz-

²⁷² Nakleden: el-Kevserî, a.g.e., s.260.

²⁷³ Muhammed eş-Şerefi, **el-İslam ve'l-Hürriyye Suu't-Tefahum et-Tarihiyy**, Dımaşk, Dâru Betra, 2008, s. 132-133.

²⁷⁴ Ahmed Emin, a.g.e., s.344

²⁷⁵ Mustafa Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, s.29

²⁷⁶ el-Ferâhîdî, a.g.e., s.792; İbn Fâris, a.g.e. s.859; Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Firuzabâdi, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, Müessesetü'r Risale, 2.bs., 1987, s.396.

²⁷⁷ Ahmed b. Abdurrahim Veliyullah ed-Dihlevi, **Hüccetüllâhi'l-Baliğa**, thk. Said Ahmed b. Yusuf

lemlenen hikmet ve anlamları, herhangi bir hükme özgü olmamak kaydıyla, genel maksadlar olarak tanımlamaktadır. Ancak örneğin, muamelatı kapsayan maksadları, insanların yararına olan tasarrufları ifade etmesi açısından özel olarak nitelemektedir.²⁷⁸ Allal el-Fasî'ye göre ise şeriatın gayeleri ve din kurucusunun, hükümleri tayin ederken gözettiği sınırlar ve hikmetler makâsîd kapsamındadır.²⁷⁹

Yukarıdaki tanımları ve usûl alimlerinin bu konuyla ilgili çalışmalarını incelediğimizde, illet, münasebet, hikmet ve mana (sır da buna dahildir) sözcüklerinin makâsîd ile ilgilerini açıkça görmekteyiz.²⁸⁰

Kitap, sünnet ve akıl/istikra (tümevarım) delilleri makâsîdın geçerliliğine tanık olduğu gibi ashabin uygulamalarında da makâsîdın gözetildiğini ilgili rivayetlerden ve alimlerin bu yöndeki görüşlerinden anlamaktayız.²⁸¹ Bunun dışındaki bir iddia, ilahi kelamın hikmet ve gayeden uzak bir hitap ile insanı muhatap aldığını sonuçlandırır ki bu durum, asla kabul edilemez. En basit bir ifadeyle insan, bir başkasıyla konuşurken, sözünün gaye ve hikmetsiz olmasını kabule yanaşmazken, bunu, Yüce Yaratıcı hakkında nasıl tasavvur edebiliriz?

Burada şunu da ifade etmeliyiz. Kur'an hitabında hikmet ve gaye, her zaman aynı düzeyde tespit edilemediği gibi bazen bu durum gizli de kalabilir. Bu husus, Kur'an üslûbunun bir gereğidir. Yüce Allah, gerektiğinde rasihûn ulemayı müteşâbihle sınımıştır.²⁸² Üstelik gaybi konularda aklın, sınırını koruması ve uygunsuz te'villere girişmemesi asıldır.

Makâsîdın bir ilim şeklini alması araştırmacılara göre üç aşamada gerçekleşmiştir:

1. Başka ilimlerle beraberlik süreci. Bu aşama, ashaptan başlayıp tabiûnla devam etmiş ve İmamı'l-Harameyn Cüveyni(ö.478/1085)'ye kadar sürmüştür. 2. Müstakil bir ilim olma süreci. Bu aşama, İmamı'l-Harameyn'in çağından başlayıp İzz b. Abdusselam (ö.660/2262)'in çağına değin sürmüştür.

el-Bâlenbûri, 2 c., Beyrut, Dâru İbn Kesir, 3. bs., 2017, C: I s.43-44.

²⁷⁸ Muhammed et-Tahir b. Âşûr, **Makâsîdu's-Şeriatî'l İslamiyye**, el-Kahire, Dâru'l Kitabi'l Mısri, 2011. s.109.

²⁷⁹ Alla'l el-Fâsî, **Makasidu's- Şeriatî'l- İslamiyye ve Mekârimuhâ**, Dâru'l- Garbi'l İslami, t.y. s.7.

²⁸⁰ İhmidan, **a.g.e.**, s.23-27.

²⁸¹ İhmidan, **a.g.e.**, s.28-36.

²⁸² Al-i İmran, 3/7.

3. Müstakil bir ilim olarak telif süreci. Bu aşama, İzz b. Abdusselam'dan başlayıp günümüze kadar sürmüştür.

Hükümlerin ta'lili ile teşriin sırları ve bazı cüz'i meselelerin hikmetlerini izah eden birçok alim bulunmakla beraber, bunlara işaret edenlerin başı olarak el-Hakim et-Tirmizi (ö.320/955)'yi sayabiliriz.²⁸³

er-Raysuni'ye göre eş-Şâtıbî(ö.790/1388), makâsıdı tanımlamamakla²⁸⁴ beraber, onun, hükümlerin istinbatında lafız ve mana kadar önemli olduğuna dikkat çekmiş ve böylece onu icthad şartlarına ilave etmiştir.²⁸⁵ Ona göre makâsıdı, yaratıcıya ve mükelleflere ait olmak üzere iki kısımdır. Birincisi, dinin tesisi, anlaşılabilirliği, gerekliliğiyle amel etme ve muhataplarca kabulü olmak üzere dört çeşittir. İkincisi ise niyet temeline dayanmaktadır. Dinin tesisinde zaruriyat, hâciyat ve tahsiniyatı, anlaşılabilirliğinde Kur'an'ın Arap diliyle gönderilme özelliğini, gerekliliğiyle amel etmede vasat üzere olmayı ve muhataplarca kabulünde ise kişinin özgür iradesini söz konusu etmektedir.

Ayrıca makâsıdı konusunda tartışılan bir kelim meselesine dikkat çekmektedir. O da şeriatlerin, hem dünya hem de ahiret yönleriyle kulların maslahatları gözetilerek konulması hususudur. eş-Şâtıbî kelamdaki bu tartışmayı detaylandırmadan, ilgili görüşlere işaret etmekle yetiniyor. Nitekim ona göre Allah'ın hükümlerini ta'lil etmeyi benimsemeyenlerin, örneğin, Razi'nin sonunda kendi usûlünde bunu te'ville de olsa benimsemek zorunda kaldığını ifade ediyor. Kısacası, Kur'an'daki deliller araştırıldığında istikra(tümevarım) metoduyla bu gerçekliğin ortaya çıkacağı, kitap ve sünnetin ta'lil edilen birçok hükmünün de bu minvâlde olduğu ifade edilmektedir.²⁸⁶

eş-Şâtıbî'nin makâsıdı görüşünü araştırırken şu noktaları gözden kaçırmamak gerekmektedir. Makâsıdı, malum icthad şartlarını ortadan kaldıran ayrı bir yorum malzemesi değildir. Dinde asıl olan, vahiydir. Akıl, vahyi anlamada bir aracı olup müstakil hareket edemez. Zira aklın kendisi şeriat koyacak bir konumda değildir.²⁸⁷

²⁸³ İhmidan, a.g.e., s.38-43

²⁸⁴ Ahmed er-Raysuni, **Nazariyyetu'l-Makasid İndel-İmam eş-Şâtıbî**, Virginia, el-Mâhedu'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslami, 4.bs. 1995, s.17

²⁸⁵ Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtıbî, **el Muvafakât fi Usûli's- Şerîa**, thk. Abdullah Draz, Beyrut, Dâru'l- Mâriye, 2. Bs., 1996. C: II s. 525.

²⁸⁶ eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, C: I s. 321-323

²⁸⁷ eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, C: I s. 34, 2/526.

eş-Şâtıbî, lafız ve mana ilişkisinde lafzı ihmal etmeden, mananın tespitinde Arap üslûbunun gerekliliğine vurguda bulunmaktadır. Lafızların manayı anlamaya birer aracı olduğunu, bu meyanda onların yalın halde değil, terkip yapıları ve anlam bütünlükleri çerçevesinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.²⁸⁸

eş-Şâtıbî, bu meyanda mananın tespitini esas alırken, olayı lafızcılıkla aşırı bir noktaya taşıyanlara dikkat çekmek istiyor. Şunu da ilave edelim. Aracı konumunda olan lafızları yok saymak, Arap diliyle ilgili bütün ilimleri kınama gibi bir saçmalığı beraberinde getirir.²⁸⁹

Anlaşılacağı üzere eş-Şâtıbî, manaları önemsiz görenlerle, salt lafızcılık yapanları benimsemediğini açıkça belirtmektedir.²⁹⁰ Ve yine ictihad, sadece maslahat ve mefsedetin manasıyla ilgili olduğu durumlarda Arap dilini bilmeye gerek kalmaz. Şeriatın maksatlarını bilmek yeterli sayılabilir.²⁹¹ Hatta sadece tahkiki menâti tespite ihtiyaç duyulduğunda ne Arap diline, ne de şeriatın maksatlarını bilmeye gerek duyulur.²⁹²

Şimdi, bu malumattan sonra tarihselcilerin ilgili görüşlerini aktarmaya çalışabiliriz. Ebu Zeyd, nassların, Allah ile insan arasındaki ikili ilişkiyi dil ve toplum çerçevesinde ifade ettiğini, ancak dilin toplumsal gelişme ve kültürel aktivite ile devamlı değişip yenilendiğini, dolayısıyla toplumsal ve tarihi temel kavramların, çağdaş kavramlarla yer değiştirmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre klasik kavramların oluşturdukları anlamlarda ısrar etmek, nassı ve olguyu, yok saymak ve vahyin külli/tümel anlamlarını kargaşaya sürüklemektir.²⁹³

Ona göre çağdaş dini söylem, Hz. Ömer'in zekattan müellefe-i kuluba pay ayırmamanın illetini ve kendilerini aç bırakan efendilerinin mallarını çalan iki kölenin ellerini kesmeme hikmetini anlamamazlıktan gelemez. Ne var ki metnin olguyla olan ilişkisinin irdelenmesiyle açığa çıkarılabilecek olan makâsıd -ı şeria konusunda bu anlayış hâla olaya kör kalmaktadır.²⁹⁴

²⁸⁸ eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, C: I s. 391,396

²⁸⁹ eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, C: II s. 372,372

²⁹⁰ eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, C: II s. 583

²⁹¹ eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, C: II s. 525

²⁹² eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, C: II s. 527

²⁹³ Ebu Zeyd, **Nakdu'l-Hitabi'd-Dinî**, s.133

²⁹⁴ Ebu Zeyd, **Mefhum**, s.104

el-Cabirî, usûl anlayışının lafızcılığa dayanan kıyasçılık ile makâsîd arasında dolaştığını ve buna göre burada iki yol bulunduğunu söylemektedir. Ona göre birinci yol kolay uygulanmakla beraber basit ve yüzeyseldir. Ayrıca burada illeti tespit birçok ihtilaflara yol açabilmektedir. Öyle ki bu durum, bazen müctehidi duraksamaya ve taklide bile sevk etmektedir. İkinci yol ise hükümlerin akliliği üzerine kurulmuş olup yenileşen ve değişen olaylara uyarlanmaya en elverişli olanıdır. Müctehid, birinci yolda kanun koyucunun niyetlerine ve fermanlarına göz dikip ona göre davranmak zorundadır. Ama ikinci yolda temelde akli bir anlayıştan yani, genel maslahattan yola çıkmaktadır. Olayı somutlaştırmak için hırsızın elinin kesilmesini örnek gösteriyor. Ona göre Araplar İslam'dan önce zaten bu cezayı uyguluyorlardı. Üstelik onların göçebeliğe dayalı hayatları hapis gibi cezaları uygulayacak yapıda değildi. Neticede hırsızın elinin kesilmesi olayı, tamamen çöl bedevisi ve göçebe Arap toplumunda akli bir tedbirden öte bir şey değildi.²⁹⁵

Muhammed eş-Şerefi, Kur'an'ın ruhuna ve değişen zamanın şartlarına uygun olduğu makâsîd ile yorumlamayı en uygun bir metot olarak kabul etmektedir. Bunun için vahiy süreci ile nesih olayı, zaten bunu kanıtlamaktadır. Ona göre sadece muamelât değil, ibadet konularının da zamana uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Kısacası, İslami birçok meselenin esnek bir anlayışla şartlara göre te'vil edilmesi veya gerektiğinde geçersiz kılınması, pek sorun oluşturmamaktadır.²⁹⁶

Fazlur Rahman'a göre toplumsal değişmeye gözlerini kapayarak Kur'an'ın kurallarını lafzî (literal) manası ile uygulamakta ısrar etmenin Kur'an'ın toplumsal ve ahlaki gayelerini, kasden yok etmek olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, literal anlam terkedildiğinde miras, faiz vb. birçok konu çağın anlayışına uygun bir hale getirilmiş olacaktır.²⁹⁷

Koşum, Tarihselci Hermeneutik esas alındığında Fazlur Rahman'ın faiz, miras ve kadınların şahitliği gibi konuları değerlendirmede çelişkiye düştüğünü açıkça ifade etmektedir. Zira ona göre bu tür meselelerin İslam dışı pratikler içinde ele alınması, temelde yanlış bir bakış açısından kaynaklanmaktadır.²⁹⁸

²⁹⁵ el-Cabirî, **ed-Din ve'd-Devle**, s.167-175.

²⁹⁶ Muhammed eş-Şerefi, **a.g.e.**, s.124-135

²⁹⁷ Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s.78.

²⁹⁸ Adnan Koşum, **Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği**, İstanbul, İz Yayıncılık, t.y., 2004, s. 68.

Özsoy, Kur'an'ın makâsıdı/hedeflerinin, Kur'an'ın lafzî delâletlerinden bağımsız olmamasına rağmen, ondan farklı olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu hedefleri göz önünde bulundurmeyen bir okumanın, Kur'an'ın lafzî delaletlerine bağlı kaldığı gözlemlense de bu hedeflerden uzaklaşmayı sonuçlandırır. Ona göre bu sorun Kur'an'ın bazı konularda esnek dolu ifadeler kullanmamasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Kur'an, miras hukukunu rakamsal ifade edeceğine, “mirası adil dağıtın!” demekle yetinseydi, bu durum, İslami örfe ve gözetilmesi gereken maslahatlara aykırı olsa da, çağın gerektirdiği yenilenmeye uygun düşmüş olurdu.²⁹⁹

Görülüyor ki tarihselciler lafzın mana ve mefhumunu yahut da İslam'ın genel dinamiklerini gözeterek bir makâsıd algısı oluşturmuyorlar. Fıkıh usûlü ve aynı zamanda tefsir ilmiyle alakalı olan makâsıd, hiçbir metodolojik temele dayanmayan subjektif yorumlarla nassı iptal ve tahrif neticesini doğuracak bir yapıda kurgulanmaya çalışılıyor. Nitekim bu mantıkla ibadetten, muamelâta ve nihayet hududa kadar birçok dini hüküm, Hz. Peygamber dönemine özgü kılınmak yahut da zamanın şartlarına uymamakla nitelenmekle reddedilmekte veya inkarına yol açacak te'villere maruz bırakılmaktadır.³⁰⁰

1.5.8. Arap Dili ve Örfü

Kur'an'ın açık bir Arapça ile indiği ihtilafsız bir konudur.³⁰¹ Dil bilindiği üzere olgudan uzak, soyut sözcük kümelerinden teşekkül etmemiştir. Dil, insanın, yaşadığı coğrafya ve tarih içerisinde geçirdiği dini, sosyal ve kültürel yapılanmalar neticesinde oluşan çok yönlü bir hadisedir.

Örf, akılların tanıklığıyla, nefislerin istikrar bulduğu ve insan doğasının benimseyip itibara aldığı şeydir.³⁰² Bunun dil ile ilgisi açıktır. Dil, bireylerin geliştirdikleri örf sayesinde zenginleşir. Hatta dinde örfün bir delil sayılması onun önemini göstermeye yeterli bir kanıttır.

Tarihselciler Arap dili ve örfünü ilahi vahiy olan Kur'an'ın tarihselliğine delil getirmeye çalışırken hep dilin bu beşerilik yönünü öne çıkarmaktadırlar. Şimdi bu meydana zikrettikleri bir kısım görüşleri değerlendirmeye çalışalım.

²⁹⁹ Özsoy, **a.g.e.**, s.113.

³⁰⁰ bkz. Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risale ve't-Tarih**, s.59-85

³⁰¹ Yusuf, 12/2; Ra'd, 13/37; Taha, 20/113.

³⁰² el-Cürcanî, **a.g.e.**, s.193.

Ebu Zeyd, Kur'an'ı, Arap dilinin bir metni olarak görmekte ve böylece bunun tarihi şartlar ve durumlar kapsamında oluştuğunu, dolayısıyla ona kutsallık nitelemesi yapanların, gerici bir düşüncüyü temsil ettiklerini vurgulamaktadır.³⁰³

Öztürk, "Kur'an'ın gerek dil, gerek hüküm cihetiyle Arapça olması, hitabın bütünüyle Arapların algı dünyasına uygun biçimde kurgulanmış olmasını ifade eder" demektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in, genelde Arap toplumuna, özelde Kureyş kabilesine uyarıcı olarak gönderildiğini bildiren ayetlerin, Kur'an hitabının tarihsel ve yerel oluşuna delâlet etmektedir.³⁰⁴

Özsoy'a göre eş-Şâtıbî'yi tarihselci olarak niteleyenler, daha çok onun Kur'an'ın Arabiliği ve Muhammed'î şeriatın ümmiliği yönündeki tespitini ve bu tespiti temellendiriş biçimini ön plana çıkarmada yoğunlaşıyorlar.³⁰⁵

İnsana inen vahiy elbette onun anladığı bir dilde olacaktır. Dil ise anlatıldığı üzere kendi şartları içerisinde bir oluşum ve değişime tabidir. Ancak asıl sorun, dilin beşeri olma yönünü ilahi olan vahiyle eşitlemek ve vahye beşerilik damgası vurup onu tarihsel bir metin olarak telakki etmektir.

Ebu Zeyd'in Kur'an metnini kutsal görenleri, gericilik fikriyle yaftalaması, ilmi ve ahlaki bir davranış sayılmaz. Zira Kur'an'a kutsallık, Müslümanlar tarafından değil, bizzat Allah tarafından verilmiştir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: "Bu (kur'an), Ümmü'l Kura (Mekke) ve çevresindekileri uyarman için sana indirdiğimiz ve kendinden öncekileri doğrulayıcı kutsal bir kitaptır."³⁰⁶

Öztürk'ün Kur'an'ın dil ve hüküm olarak Arapça olması olgusunu, hitabın bütünüyle Arapların algı dünyasına özgü kılınmasına gerekçe göstermesi ve ilahi vahiy hakkında kurgulanmış nitelemesini yapması, kanaatimizce vahim bir hata olarak görülmektedir. Kur'an, Arap diliyle olsa da hitabı geneldir. Arapların, kendi dilleriyle inen ilahi kitabı tercüme gereksinim duymadan anlamaları, artı bir avantajdır. Ancak bu, onları üstün tutmayı ya da hitabı, salt onlara ait saymayı gerektirmez.

³⁰³ Ebu Zeyd, *Mefhum*, s.12., bkz. Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hıtabi'd-Dinî*, s.206-207.

³⁰⁴ Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, s.12-13.

³⁰⁵ Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s.93.

³⁰⁶ En'am; 6/92; 6/155; Fussilet, 41/41; Duhan, 44/2.

Kur'an'ın hüküm olarak Arapça olmasını kısaca açıklamaya çalışalım. İlgili ayet şöyle geçmektedir: “Ve kezalike enzelnâhu hükmen arabiyyen/işte biz, Onu, Arabi bir hüküm/hakim/hikmet olmak üzere indirdik.”³⁰⁷

Yukarıdaki ayette geçen” hükmen arabiyyen/Arabi hüküm” tabiri, enzel-nâhu'daki “hu” zamirinden birer haldirler. Yani, hüküm ayrı, arabiyyen ayrı hâldir. Burada “arabiyyen” “hükmenin” sıfatı değildir. Üstelik buradaki hükmen hikmet anlamına da gelmektedir. Zira hikmetin herhangi bir kavme aidiyeti olmadığı için arabiyyen ona sıfat gelmemiştir. Nitekim ve “âteynahu'l-hükme sabiyyen/Biz ona henüz çocuk iken hüküm/ hikmet verdik”³⁰⁸ ayeti de bu anlamda kullanılmıştır.

Müfessirlerden kimi bu anlama vurguda bulunmuştur. İbn Kesir (ö. 774/1373) hükmen'i muhkem, Elmalılı (1878-1942) ise onu hakimiyet anlamlarına yormuştur.³⁰⁹

Hz. Peygamber'i genelde Araplara, özelde Kureyşlilere gönderilmekle nitelenen Öztürk, bu konudaki görüşlerini, Enbiya 21/10 ve Zuhuruf, 43/44 ayetlerine dayandırmaktadır. Bu konu, Kur'an'ın tarihselliğini ispat hevesiyle, alemlere rahmet olarak gönderilen³¹⁰ Hz. Peygamber'in tebliğini belirli bir coğrafya ile sınırlama arayışının bir özentisidir. Oysa ki farklı renk, dil ve coğrafyalarda akın akın İslam'la giren toplumların varlığı,³¹¹ bu dinin, salt Araplara özgü olmadığını göstermeye yeterli bir kanıttır.

İlgili ayetlerde Kur'an'ın Hz. Peygamber'e ve kavmine bir “zikir” olması, diğer kavimlerden bu niteliği kaldırmayı gerektirmez. Zira zikir, Kur'an'ın diğer bir adıdır ve Kur'an bütün bir İnsanlığa gönderilmiştir.³¹²

eş-Şâtıbî'nin Kur'an'ın Arabiliğine vurguda bulunması, Kur'an'ın tarihselliğine değil, onun Arap dili ve üslûbu üzere anlaşılması gerektiğine yöneliktir. Elbette ki Arapların kelimelere yükledikleri anlamlar ve dilin, Hz. Peygamber döneminde geçirdiği aşamalar, mananın tayininde etkileyici rol oynamaktadır.

³⁰⁷ er-Ra'd, 13/37.

³⁰⁸ Meryem, 19/12.

³⁰⁹ ez-Zemahşerî, **el-Keşşaf**, C: I s. 513, er-Razî, **Mefâtihu'l-Gayb**, C: X s. 49; Muhammed b. Tahir İbn Âşûr, **et-Tahrir ve't-Tenvir**, Tunus, Dâru Sahnûn, t.y., C: VI s. 160; İbn Kesir, İmadü'd-Din Ebu'l-Fida İsmail, **Tefsiru İbn Kesir**, 4 c., Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2008, C: II s. 758; Yazır, **a.g.e.**, C: IV s. 2997.

³¹⁰ Enbiya, 21/107.

³¹¹ Nasr, 120/2.

³¹² Sad, 38/8; Enbiya, 21/2

Örfün, hükümler ile olan ilişkisi, ileriki bölümlerde daha detaylı anlatılacağı için burada salt onun, tarihselliğe bir kaynak oluşturup oluşturmadığı yönüne işaret edildi. Nitekim bu anlamda dil ile örfün aynı konumda seyrettiği anlaşılmış oldu.

1.5.9. Çağın Mantalitesi

Tarihselciler, Kur'an'ın birçok hükmünü Arap örfüne dayandırırken, bunların çağa uygunluk koşulunu da önemli bir argüman olarak savunmaktadırlar. Bu anlayışa göre çağ olgusu, Kur'an hükümlerinin geçerli olup olmamasında bir hakem rol üstlenmektedir.

Çağın mantalitesi kavramı, “zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi inkar edilemez” kuralından daha geniş bir alanı kapsadığı için, böyle bir başlık kullanmayı tercih ettik. Zira zamanın değişmesi olgusu, bilindiği üzere mutlak olmayıp icthadi alanlarla ilgilidir. Ama çağın mantalitesi bağlamında değişebilen hükümlerde böyle bir darlık söz konusu değildir. Buna göre çağımızdaki akli ve ilmi yapının algılamadığı her türlü hüküm, bu yolla sorgulanabilme zeminine oturtulmuş olacak ve böylece Kur'an'daki birçok hüküm, bir çeşit tahrif ameliyesine maruz bırakılmış olacaktır.

Öztürk, Kur'an'daki şer'i hükmün, günümüzün realitesine tetabuku derecesinde geçerli ya da geçersiz olabileceğini açıkça ifade etmektedir. Ona göre önemli olan işlevselliktir. Diğer bir deyişle, hükmün, nesnel ve metinsel gerçekliğinden öte onun sosyal ve işlevsel gerçekliği söz konusudur.³¹³

R. Garaudy, İslam'ın çağımıza lafzî uygulandığını, insanı günaha sokmasa da saçmalığa sürükleyeceğini ifade etmektedir. Ona göre Kur'an dini ve ahlaki bir çağrıdır, hukuki bir kanun kitabı değildir. Kısacası, ilahi hükümler, birer örnek kabilinden verilen cevaplardan oluşmaktadır. Nihayet güneşin doğuşu ile batışı arasındaki zamanın altı ay sürdüğü Eskimolarda Kur'an'ın oruçla ilgili lafzî uygulaması, nasıl uygulanacaktır? Ve yine köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzî uygulaması için ne yapmalı? Yani, bunu mümkün kılmak için köleliği mi getirmeliyiz, demektedir.³¹⁴ Kısacası, Garaudy'ye göre din

³¹³ Öztürk, **Kur'an Tefsir ve Usûl Üzerine**, s.99.

³¹⁴ Roger Garaudy, **Entegrizm Kültürel İntihar**, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul, Pınar Yayınları, 3.bs., 1995, s.99-101.

öz ve uygulama olmak üzere iki kısımdır. Öz sabit, uygulama kısmı ise değişkendir. Bu kısım, ister ibadet, ister muamelat olsun fark etmez.³¹⁵

Aslında, bu durum kimi tarihselciye göre Müslümanların yaşamlarını çağın gereklerine uydurma isteğinden kaynaklandığı gerekçesine dayandırılıyor. İnsan her zaman aynı olmakla birlikte, değişen zaman süreci sebebiyle ihtiyaçları farklılaşmaktadır. Hiç kimse 13 asır öncesi Arapların sosyal problemleriyle, günümüzün problemleri arasında açık bir fark olduğunu inkar edemez. Günümüz problemlerinin çözüm prensipleri, Kur'an'da mevcuttur. Bunların asrın ihtiyaçlarına göre detaylı bir şekilde işlenmesi gerekir. Bu durum, futbol için belli kurallar tayin edildikten sonra futbolcunun, kendi adına gol atma serbestisine benzemektedir.³¹⁶

Kanaatimizce dini, sadece ahlaki ve vicdani duygulara hapsedecek bir anlayışı beraberinde getiren bu yaklaşım tarzı, aslında vahyin kaynağı konusunda şüpheli bir konum sergilemektedir. Nitekim ileriki bölümlerde, bu hususa ait bazı incelemelerde bunu göreceğiz. Aksi halde hiçbir Müslüman, çağı bahane ederek, dinin sabit ve açık bir hükmünü iptal yönüne gidemez. Zira bu durum, açıkçası akli, vahyin önüne almak ve onu bir nevi kutsamaktır.

Üstelik çağın kendisi, belirli bir zaman sürecindeki beşeri bilgi ve kültürün oluşum ve değişimini kapsamaktadır. Bu süreç gibi birçok çağlar geçti ve geçecektir de. Peki, bu durumda bu çağ ile diğer çağlar arasında ne gibi bir farklılık ya da üstünlük vardır?

Diyelim ki bu çağ, akli ve bilimsel gelişmelerde zirveye ulaştı. Bu olgunun dini değişimle bir ilişkisi söz konusu olabilir mi? Zira din, beşerin bedeni ihtiyaçlarına hitap etmekten öte, onların ruhi ve manevi ihtiyaçlarını hedef almaktadır. Bunlar ise dinin kurucusu tarafından tayin ve tespit edilir. Zaman ve şartların değişmesi inkar edilmemekle beraber, bunun esas olmayıp geçici olduğu mezkur kuralın mefhumundan zaten anlaşılmaktadır. Ve yine buradaki değişimin naslarla değil, örf ve adetlerle ilgili olduğu, alimlerce izah edilmektedir.³¹⁷

³¹⁵ Roger Garaudy, **Yeni Şafak Gazetesi (makale)** sayı:489.

³¹⁶ J.M.S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çev. Şaban Ali Düzgün, İstanbul, Fecr Yayınları, 2. bs., 2000, s.128.

³¹⁷ bkz. Zeydan, **el-Veciz fi'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye**, s.104.

Çağımızda bazı kişilerin, akıllarına sığdıramadıkları bazı dini hükümler, önceki çağlarda gayet akla uygun görülüp hiçbir sorun oluşturmuyordu. Olabilir ki bu çağdan sonra gelecek olanlardan bir kısmı, mezkur çağın birçok meşru faaliyetlerini gayet mantıksız görebilecektir. Şimdi böyle bir ihtimal zinciri içerisinde bir şeyin meşru olup olmadığına nasıl hükmedeceğiz?

Buradaki temel sorun, aklın din konusunda kendi sınırlarını aşması ve kendini, dinin kaynağı gibi görmesidir. Yoksa, İslam dini açısından kapalı ve kompleks bir durum, asla söz konusu değildir. Nitekim ortaya atılan ahkâmıla ilgili bütün tikel olaylar, üçüncü bölümde değerlendirileceği için, burada bazı hususlara dikkat çekmekle yetindik.

1.6. Müslüman Tarihselcilerde Vahiy Algısı

Vahiy konusunu detaylı anlatmak, araştırmamızın hedeflerinden olmadığı için, önce vahiyle ilgili özlü bir malumat verip ondan sonra tarihselcilerin bu vesileyle anlattıkları bazı temel görüşlere değinmek herhalde daha uygun sayılır.

Vahiy, sözlükte, v. h. y kökünden gelmekte olup başkasına gizli ya da açıktan bir şeyi bildirmekten ibarettir. Bundan başka yazmak, işaret etmek, ilham etmek, telkin etmek, göndermek ve mektup anlamlarına gelir. Vahiyy süratli olma, Vaha ise ses demektir. Kısacası, birine-ne şekilde olursa olsun-anlayıp bileceği tonda ifade edilen her tür bilgi vahiy kapsamındadır.³¹⁸

Vahiy, terim olarak ez-Zerkani'ye göre şöyledir: Allah'ın, kullarına bildirmek istediği hidayet ve buyruklarını, dileyip seçtiği peygamberlerine, beşerin alışık olmadığı gizli bir yolla bildirmesidir.³¹⁹

el-Kirmanî (502/1108), İbn Hacer (852/1448), el-Aynî (855/1451) ve et-Tehânevî (1158/1845) birbirine yakın tabirlerle yukarıdaki tanıma uygun sayılacak biçimde vahiy tanımlamışlardır.³²⁰

³¹⁸ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s.1038; İbn Fâris, **a.g.e.**, s.1046; Firûzabadi, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s.1729; ez-Zemahşerî, *Esasu'l-Belağa*, C:II, s.324.

³¹⁹ ez-Zerkani, **a.g.e.**, C: I, s. 63.

³²⁰ Muhsin Demirci, **Vahiy Gerçeği**, İstanbul, M. Ü. İFAV Yayınları, 1996, s.26.

Vahyin kaynağı Yüce Allah'tır. Allah, kainatı ve insanı yaratmıştır.³²¹ Vahyin kaynağı, ne Cebrail ne de Peygamberdir. Cebrail, Allah ile Peygamber arasında, Peygamber de Allah ile insan arasında aracı konumundadır.

Stoa felsefesi, dinin kaynağını akla dayandırmaktadır. Onlara göre akıl, doğa ile aynı anlama gelir. Doğa içinde ise evrensel akıl egemendir. Böylece kurtuluş, akıl ve doğaya indirgenmekte ve bunlara bu konuda yeterli gözüyle bakılmaktadır. Aynı kanaat, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda İngiltere, Fransa ve Almanya'da ortaya çıkan Aydınlanma hareketinde de görülmektedir. Güya onlar bu yolla tarihi dinlerin ve mezheplerin dışında, onlardan daha üstün bir konuma dayanan ve akli verilere daha uygun ve daha doğal bir din ortaya koymuş olmaktadır. Dolayısıyla tarihi olan din, çoğu kez bozulmuş ve akla aykırı sayılmıştır.³²²

Vahiy çeşitli şekillerde gelmiştir. Genelde vasıtalı ve vasıtasız olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir. Vahiy denilince Hz. Peygamber'in Arapça olarak Cebrail vasıtasıyla Allah'tan aldığı Kur'an vahyi amaçlanmaktadır. Nitekim buna vahy-i celiy (açık vahiy) denilir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “(Resulüm!) onu Ruhü'l-emin (Cebrail) uyarıcılardan olasin diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir.”³²³

Kur'an-ı Kerim, vahyin üç şekline vurguda bulunmaktadır: “Allah bir insanla ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur; yahut bir resul gönderir, izniyle ona dilediğini vahyeder.”³²⁴

Vahiy, ansızın, Hz. Peygamber'in zatı ve iradesi dışında zorunlu olarak gerçekleşir.³²⁵ Hz. Peygamber'in bir ön hazırlığı asla söz konusu değildir. Buna göre vahiy, Hz. Muhammed'in bir tecrübesi değildir.

Vahiy ile ilham ayrı şeylerdir. Vahyin tanımı daha önce anlatıldı. İlham ise feyz yoluyla kalbe atılan bir şeydir.³²⁶ Tasavvufçular ilhamı delil alsalar da alimlere göre onunla amel edilmez. Dolayısıyla vahyi alan Hz. Peygamber ile ilhamı alan veli, aynı konumda değildir. Üstelik ilhamda bir zorunluluk da yoktur.

³²¹ Nahl, 16/9; A'raf, 7/43,53.

³²² Macit Gökberk, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 5. bs., 1985. s. 206,362.

³²³ Şua'ra, 26/193, bkz. ez-Zerkani, **a.g.e.**, C: I s. 64.

³²⁴ Şûra, 42/51.

³²⁵ Hasan Diyaüddin Itr, **Vahyullah Hakâikuh ve Hasâisuh fi'l-Kitab ve's-Sünne Nakdu Mezâimi'l-Müşteşrikîn**, Dımaşk, Dâru'l-Gavsani li'd-Dirasati'l-Kur'an'iyye, 1.bs., 2009, s.123-128.

³²⁶ el-Cürcanî, **a.g.e.**, s.51.

Vahiy, kolektif alt şuurla asla açıklanamaz. Nitekim Watt, Jung'un görüşüne dayanarak dini fikirlerin, özellikle vahyin kaynağının kolektif alt şuurdan şuur seviyesine çıktığını savunmaktadır. Ona göre bu durum iki noktada yoğunlaşıyor:

a. Dini fikirlerin çoğu aynı kaynaktan gelmektedir ki bu kaynak insandır.

b. İnsandaki bu kaynak, yine ondaki hayat enerjisinin bir bölümünü oluşturmaktadır.³²⁷

Arkoun, Vahyin, halklara, kültürlere, düşünce ekollerine ve psikolojik yapılanmalara tarih içerisinde ne derece etki ettiğinin araştırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Vahiy kavramını modern bir üslupla bilimsellik kapsamında ve zorunlu aşamalarıyla incelemeyi çabaladığını belirten Arkoun, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın klasik ve metafizik klasik teolojisine ait sorunları nasıl çözeceğinden bahsetmektedir. Ona göre epistemoloji, simyoloji, tarihsellik ve antropoloji ölçütüyle vahiy anlaşıl-maya çalışıldığında bütün bunların üstesinden gelinebilir. Ve yine akıl ve mitoloji, o tarihten beri dini epistemoloji ile pozitivizm, laik epistemoloji ve rasyonalizm arasında bir çekişme içindeydi. Sonra kitaplı dinler geldi ve tevhid vahyi tarihe müdahale etti, ama bu, münakaşaları yeniden ateşlemekten başka bir işe yaramadı. İşte biz hâla bu ikiliğin farklı çekişme boyutlarını yaşamaktayız.³²⁸

Arkoun'a göre vahyin teo-antropolojik kategorisi, kitaplı üç din için de aynıdır. Vahyin bu yönünü fethetmek için, önce imgesel inançlar dışında aklın kesin özgürleştirilme aşamasını öngören laikçi düşüncenin iddialarını reddetmek kadar, tek ilahi aşkınlık olması gereğince laikleştirilmeye karşı direnen İslam'ın bütün savunmacı ve övgücü durumlarını da dışlamak gerekir. İşte o zaman vahiy, bu yeni yapılanmaya el-verişli olarak konumlandırılmış olacaktır.³²⁹

Arkoun, vahyi müteal/aşkın ve tüketilen olmak üzere iki yönlü düşünüyor. Buna göre ikincisi, birincisinin somutlaşmış biçimidir. Aslında bu ikisi aynı şey olmak şöyle dursun, birbirlerine yakın bile değillerdir.³³⁰

³²⁷ W. M. Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, Hulbe Yayınları, 1982, s.148-150.

³²⁸ Muhammed Arkoun, **el-'Almene ve'd-Din el- İslam el- Mesihyye el- Ğarb**,trc. Haşim Salih, Beyrut, Dâru's – Sâkî, 3. bs. 1996., s.75-77.

³²⁹ Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s.352-353.

³³⁰ Polat, **a.g.e.**, s.76.

Kıscası Arkoun, vahiy konusunun ince ve zor bir araştırma olduğunu itiraf etmekle beraber, onun ortodoksi kalıpları dışında, teolojik ve lâhuti bir zemin söz konusu olmaksızın dil ve kültür niteleriyle günümüzün dinler tarihi ölçütlerine göre yeniden incelenmesi gerektiğine inanıyor.³³¹

Abdulmecid eş-Şerefi, Hz. Muhammed'in (a.s) yolculuklarında Hanifler ve Kitap Ehli aracılığıyla bazı malumatlar elde ettikten sonra Hira'da ibadete ve uzlete çekildiğini ve bunun peygamberlik için bir alt yapı oluşturduğunu belirtmektedir. Bundan böyle Kur'an'ın, hem ilahi hem de beşeri olması sorun oluşturmaz.

Nihayet ona göre Suyuti'nin Vahiyle ilgili olarak el-İtkan'da zikrettiği görüşlerden biri de Cebrail'in, manaları indirdiği ve Hz. Peygamber'in de bunları kendi diliyle ifade ettiği yönündedir. Suyuti bu görüşü küfür ve inkar şeklinde tasavvur etmemiştir. Zaten modern anlayışa uygun olan da budur.³³²

Vahiy Allah'ın insan sözü biçiminde niteleyen Ebu Zeyd, bu konuda şöyle bir teşbihte bulunmaktadır: Kur'an Allah'ın kelimidir, İsa Mesih de böyledir. Meryem nasıl ki İsa ile müjdelendi ise Kur'an da öylece Hz. Muhammed'e (a.s) verilmiştir. Bu iki durum için şöyle söylenebilir: Allah'ın kelamı Hristiyanlıkta Mesih İsa'da bedenleşmekte ve İslam'da da Arap dili biçiminde somutlaşmaktadır.

Bu iki durumda da ilahi olan beşerileşmiş, yahut beşeri olan ilahileşmiştir. İslami düşünce, Hristiyanlık düşüncesinde mevcut olan İsa'nın çift boyutluluğunu salt beşeriliğine yorsa da Kur'an'ın bu çift boyutluluğunda salt ilahiliğine yönelmesi ve bunda ısrar etmesi, aynı kuruntunun bir sonucudur.³³³

Fazlur Rahman, Oryantalistlere karşı İslam'ı savunurken, Kur'an'ın kelimesi kelimesine vahiy olduğu fikrini dile getirdiğini belirttikten sonra "Cebrail'in vahiy Peygamberin kalbine inzal ettiği" ayetini mülâhaza ederek, onun hem Allah'ın sözü hem de Peygamberin sözü olduğunu vurgulamaktadır.³³⁴

³³¹ Arkoun, *el-Fikru'l-İslami Nakd ve ictihad*, s.83.

³³² Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslam Beyne'r-Risale ve't-Tarih*, s.34-37.

³³³ Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hıtabi'd-Dini*, s.205.

³³⁴ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.105, bkz. Şuara, 26/193.

Hanefi, vahyi laiklik temeline dayandırmaktadır. Öyle ki vahiy özü itibariyle laiktir. Dini özellik ise vahiyde tarihin ürünü olarak toplumların geri kaldıkları, gelişmelerin durduğu dönemlerde sonradan ortaya çıkmıştır.³³⁵

Yukarıda tarihselcilere ait görüşler irdelendiğinde, vahyin bilimsel ölçütler bir yana, bilinçli ve maksatlı olarak olumsuz bir alana çekilmek istendiğini açıkça görmekteyiz. Amacımız görüş sahiplerini iman açısından değerlendirmek olmadığı için, sözü edilen iddiaları, onların üslûpları muvacehesinde değerlendirmek istiyoruz.

Vahiy, Müslümanlar açısından belirli bir coğrafya ve tarihi süreç içerisinde Abdullah oğlu Muhammed'in, nübüvvet iddiasında bulunup onu ispat ettikten sonra, o dönemin yüzler, binler, hatta on binlerle sayılabilen tanıkları vasıtasıyla, hem ezber hem de yazıyla nesiller boyu birbirlerine aktardıkları Kur'an'dır. İslam literatüründe bu haber çeşidi "mütevâtir" olarak adlandırılmakta ve bunun kesin bir bilgi ifade ettiği belirtilmektedir. Zaten tarihte gerçekleşmiş bir olayın haber kaynaklı olmaktan başka bir şansı da yoktur. Nitekim metodoloji ile ilgili bahiste bu husus açıklandı.

Buna göre tarihçi olduğunu söyleyen Arkoun'un bütün Müslümanların hakkında söz birliği ettikleri haber kaynaklı bir olguya, hangi bilimsel ölçütlerle karşılık verebileceği kendi içinde çelişki oluşturmuş sayılır. Epistemoloji, simyoloji, tarihsellik ya da antropoloji kuramlarının hiç biri, ortaya çıkacak sonuçlarda kesinlik iddiasında bulunamaz. Ama yüzbinlerce Kur'an hafızı ve bütün Müslümanların ellerindeki değişmeyen Kur'an nüshası, hiçbir şüpheye yer vermeyecek biçimde ortadadır.

Kur'an'ın beşeri aşan üslûp yapısı, taklit edilemezliği, meydan okuması, çelişkisiz anlatımları, öncekilerden verdiği haberler ile gaybi bilgileri ve bazı ilmi keşiflere işareti, onu ilk telakki eden zatın doğruluğu ve ümmiliği vb. bütün bu hususlar, sayılan bilimsellik iddialarının kat kat üstündedir.

Arkounun İslam vahyini, Yahudi ve Hristiyan vahiyiyle aynı konumda değerlendirmesi, sorunlu olduğu gibi tevhid vahyinin tarihe müdahale ederek mezkur münakaşayı tetiklediğini savunması da aynı derecede sorunlu ve yakışıksız bir anlatımdır. Aslında böyle bir algı, onun vahye yönelik bakış açısını tespit açısından önemlidir. Anlaşılan odur ki vahyi bilimsellik ölçütleriyle araştırma çabası, bu anlatımıyla değer-

³³⁵ Hasan Hanefi, *et-Türâs vet-Tecdid Mevkifunâ mine't-Türasi'l-Kadim*, Beyrut, el-Müessesetü'l-Camii'yye, 4. bs., 1992., s.63.

lendirildiğinde ciddi olmayan bir iddia ile karşılaşmış olacağız. Laikleştirilmeye karşı direnen İslam'ın bütün savunmacı ve övgücü durumlarının dışlanması anlatımı ise her şeyden önce İslam'ı yanlış bir konuma oturtmaktan kaynaklanıyor. İslam, mahiyeti itibariyle ilahi kaynaklı bir din olmakla, elbette beşeri bir ideoloji temelli olan laiklikten ayrı tutulmalıdır.

Üstelik vahyi müteal ve tüketilen biçiminde ayırmanın hiçbir ilmi ve mantıklı izahı olamaz. Vahiy malum olduğu üzere tamamen ilahidir. Beşerilik iddiası vahyin mahiyetiyle taban tabana zıttır. Buna göre vahyin yapısı zaten onun müteal olduğunu gösteriyor. Tüketilme yakıştırması, vahyi sınırlamak ve itibarsızlaştırmakla eşdeğerdedir.

Abdulmecid eş-Şerefi'nin, Vahiy hem ilahi hem de beşeri olmakla nitelemesi, gülünç bir iddiadır. Anlatıldığı üzere vahyin İslam'da bilinen anlamlarına ve özelliklerine aykırıdır. Şayet vahiy bu iki zıt niteyle anılacaksa bu durumda bu iki unsurun arasını hangi ölçütlerle ayırabiliriz? Üstelik aynı tür ve özellikleri barındırmayan iki ayrı yapı, hangi delil ve bilgi kapsamında birleştirilmiş olur?

Nitekim Hz. Peygamber'in Kitap Ehli'nden yahut da Haniflerden etkilendiği hususu, Oryantalistlerin daha önce ortaya attıkları iddialardan olup buna yönelik birçok araştırmalar yapılmıştır.³³⁶

Ancak burada şunu söylemeden geçemeyeceğim. Hz. Peygamber, elimizde bulunan Kur'an'ı, Ehl-i kitap'tan yahut da Haniflerden etkilenecek oluştuysa, bu durum, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini gösterir. Halbuki Kur'an'ın kendisi, O'nun ümmi olduğunu açıkça haber vermektedir.³³⁷

Madem ki Kur'an bu etkinin bir neticesi ise bu durumda Kur'an'ın özellikle Ehl-i Kitap'ı yeniden İslam dinine çağırmasının bir anlamı kalmaz. Ayrıca Hz. Peygamber'in onlardan etkilenmiş olduğunu varsaydığımızda ona bu derece etki etme konumunda olan mezkur odakların ise niçin, ondan önce böyle bir Kur'an üretme girişiminde bulunmadıkları sorusu cevapsız kalır.

³³⁶ Ömer b. İbrahim Rıdvan, *Ârau'l-Müsteşrikîn havle'l-Kur'ani'l-Kerim ve Tefsirih*, 2. c., er-Riyad, Daru't-Tayyibe, t.y. C: I s. 263-365.

³³⁷ Ankebut, 29/48; A'raf, 7/158.

Abdulmecid eş-Şerefi'nin es-Suyutî'nin el-İtkan'da zikrettiği görüşü gerekçe göstermesi ise ilmi sayılmaz. Suyuti bu görüşü ez-Zerkeşî'nin el-Burhân'ından almıştır. ez-Zerkeşî isim belirtmeden birilerinin, es-Semerkandi'den bu konuda üç görüş aktardığını bildirmektedir.³³⁸

Burada, her şeyden önce şunu açıkça belirtmekte bir mahzur görmüyoruz. Kur'an ilimlerinde anlatılan rivayet ve görüşlerin hepsi, aynı konumda değildir. Bunlardan kabul edilenleri olduğu gibi reddedilenleri de bulunmaktadır. Kabul ve ret olayının ilmi ölçütler kapsamında yapılması gerekir.

Aksi halde bir şeyin falanca yazara yahut da filanca esere ait olması, onun geçerliliğini göstermez. Üstelik her ihtilaf, ilmi zeminde tartışılrsa da itibara alınmak zorunda değildir.

Mezkur iddia, nispeti dahi belli olmayan bir yorumdan ibarettir. Kur'an ve sünnetin açık beyanlarıyla, İcma'a aykırı olan böyle bir yorumun kapsamında zikredilen ayet, aslında ilgili yorumu kökten çürütmektedir. Şöyle ki;

“Onu Ruhu'l-emin(Cebrail) uyarıcılardan olasin diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirdi”³³⁹ ayeti, Cebrail'in salt indirme göreviyle sorumlu olduğunu belirtmektedir. Kalbe indirilmesinden, onun mana olarak Cebrail'e aidiyetini göstermez. Zira indirilen, hem lafız hem de manadır. “Arap diliyle” ifadesi bunu pekiştirme hususunda gayet açıktır. Üstelik bir önceki “Kuşkusuz ki o (Kur'an) alemlerin Rabbinin indirmesidir.”³⁴⁰ ayeti, bunun kime ait olduğu hususunda kesinlik ifade ediyor. Ayetteki zamir, Kur'an'a işaret etmektedir. Kur'an ise hem lafız hemde mananın birleşiminden ibarettir.

Lafzın, Hz. Peygamber'e ait olduğu varsayıldığında, onun unutmamak için devamlı tekrar etmesinin bir anlamı kalmaz. Nasıl olsa dilediği lafızları kullanabilme gücünde olması kendisinden beklenirdi. Ve yine böyle bir durumda Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da aynı üslubu sergilemesi gerekirdi. Hâlbuki ondan hadis olarak rivayet edilen sözler, aynı belağatı ve nitelikleri taşımamaktadır. Şunu da ilave edelim. Bu lafız-mana ayrımı, gerçek olsaydı, bunun, daha vahyin başından beri müşrikler tara-

³³⁸ bkz. es-Suyutî, **el-İtkan**, C: I s. 165-166; ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I s. 291.

³³⁹ Şuâra, 26/193-199.

³⁴⁰ Şuâra, 26/192.

findan dile getirilmesi gerekirdi. Aynı zamanda onların böyle bir kozu, Hz. Peygamber aleyhine kullanmamaları düşünülemezdi.

Hz. Peygamber'in vahiy konusunda fetret dönemleri yaşaması ve Cebrail'in, Allah'ın emri olmadan inme yetkisinde olmadığını ifade eden ayet, söz konusu iddiayı kökten reddetmektedir.³⁴¹ Zira vahyi gönderen Yüce Allah, Kur'an'ın herhangi bir yerinde açık ya da kinayeli olarak "Ey Cebrail! Sen Abdullah Oğlu Muhammed'e (a.s) vahyi mana olarak aktar, o da dilediği gibi kendi diliyle onu ifade etsin" telkininde bulunmamıştır. Vahyin Tekvir, 81/19 ve Hâkka 40. ayette Cebrail'e nispeti, münasebetten kaynaklanan bir mecazdır. Bu tür mecazlar, bütün dillerde mevcuttur.

Her iki sûrede kıyametin dehşetli sahnelerinden bahsedilmektedir. Makam somut bir duruma uygun olduğu için Cebrail'in zatı değil, nitesidir. Nitekim Tekvir, 81/22 de arkadaşınızın (Muhammed'in) bir mecnun olmadığı ifadesi, söz konusu irtibatı izah etmektedir Demek ki vahiy bağlamında Hz. Muhammed'in konumuyla, Cebrail'in konumu aynıdır. Zira Hz. Peygamber'in şair ve kahin olmadığı hususu, vahyin Cebrail'e nispetinin ne amaçla olduğunu izah etmektedir. Üstelik Hakkâ 69/23'teki "O alemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir" ayeti, vahyin asıl kaynağını açıklamada yeterli bir delildir.

Ebu Zeyd'in, Kur'an'ı, İsa Mesih'in "Allah'ın kelimesi" olması olgusuyla kıyaslayarak beşerilikle itham etmesi, fasid bir kıyastır. Zira İsa Mesih'in beşer olduğu ve Kur'an'ın da Allah'ın vahyi ve sözü olduğu sarih ayetlerle sabittir.³⁴² İsa Peygamber'de çift tabiatlılık iddiası, Hristiyanların yanlış inanışlarına dayanmaktadır. Kur'an'da ise zaten böyle bir çift yapı söz konusu değildir.

Bütün bir evren Allah'ın kelimesi olan "kün/ol" emriyle yoktan varedilmiştir.³⁴³ Ne İsa ne Adem peygamberler bu yaratılış kanunundan ayırıldılar. Şayet yaratılıştaki bu olağanüstülük İsa'yı ilahiliğe (lahutilik) çıkaracaksa Adem'in daha önce böyle bir konuma sahip olması gerekirdi. Üstelik ondan Peygamberimiz dönemine değin gelmiş olan bütün vahiy türlerinin böyle çift yönlü bir doğaya sahip olması gerekirdi. Oysa ki hiçbir kimse, bu anlamda sağlam bir iddia ortaya koymamıştır.

³⁴¹ Meryem, 1/64.

³⁴² Maide, 5/75; Feth, 48/15; Tevbe, 9/6; Bakara, 2/75.

³⁴³ Yasin, 36/82.

1.7. Müslüman Tarihselcilerde Kur'an Algısı

Kur'an, aslında vahyin somut belgesidir. Tarihselcilerin, vahiy algısı kapsamında ortaya attıkları düşünce ve görüşler, aynııyla ve daha fazlasıyla Kur'an hakkında da geçerlidir. Ancak araştırmanın tamamlanabilmesi için bu yöndeki algının bazı alt başlıklarla detaylandırılması gerekmektedir.

Kur'an'ın toplanması, metinleşme aşaması Oryantalistlerde olduğu gibi Müslüman tarihselcilerde de kuşku ve inkarla karşılandığı için, özellikle bu yöndeki iddiaların dikkatle incelenmesi, önem arz etmektedir.

Aynı zamanda tarihselciler bu noktadan hareketle Kur'an'ı, İslam toplumunun inanç ve teamülleriyle taban tabana zıt bazı özelliklerle gündemde tutmaya çalışıyorlar ki bunun bir kısım dini ve ilmi olumsuzlukları, her zaman ve zeminde büyük sorunlara neden olmaktadır.

Aslında Kur'an'a yönelik bu tarihselci bakış açısı, Kur'an'ı, diğer muharref ilâhi kitaplarla aynı konumda görme ve onu, beşerî bir metin gibi eleştirme cesaretinde bulunarak bu yolu seçmiş olmaktadır.

Burada şu noktanın aydınlatılması zorunlu gözükmektedir. Tarihselciler, İslam adını kullanarak sübutu bütün Müslümanlarca kesin olan kutsal bir kitabı eleştirme noktasına vardırarak, her şeyden önce taşıdıkları İslamla çelişki içerisine girmiş olmaktadır.

Söz konusu çelişkiden kurtulmanın yolu, İslam adını kullanmadan soyut akılla hareket etmekten başkası değildir. İş bu noktaya geldikten sonra eleştiri pâyesine ulaşan aklın, bu minvâlde ortaya koyduğu delillerin tartışılması daha kolay olur. Aksi hâlde bir Müslümanın sabit ve kesin olan bir dini realiteyi tartışması ilmi bir davranış sayılamaz.

1.7.1. Kur'an ve Cem' Olayı

Cem', sözlükte, ayrı nesnelere bir araya getirme, toplama ve birbirine ekleme anlamında bir masdardır.³⁴⁴ Bu durum, ezber ve yazı olmak üzere iki yolla gerçekleşip üç aşamada incelenir.

³⁴⁴ İbn Fâris, a.g.e., s.207, el-Firuzâbadi, el-Kâmûsu'l-Muhît, s.917.

Birinci aşama, Hz. Peygamber dönemidir. Kur'an vahiy katipleri tarafından o dönemin yazı malzemeleri aracılığıyla indiği biçimde kayıt altına alınmıştır. Ancak burada yazılan metinler, dağınık olup bir Mushaf'ta toplanmamıştır. Aynı zamanda inen ayetler, Hz. Peygamber başta olmak üzere bir kısım sahabe tarafından ezberlenmekte idi. Bu her iki hususla ilgili birçok rivayet bulunmaktadır.

İkinci aşama, Halife Ebubekir dönemidir. Hz. Ömer'in ısrarıyla Halife Ebubekir, bazı Kur'an hafızlarının Yemame'de şehit olmaları üzerine farklı yerlerde bulunan dağınık sahifeleri bir kitap şeklinde düzenletip bir araya getirmiştir.

Burada dikkat çekilmesi gereken husus, mevcut sahife ve nüshalara rağmen, ezber ve şahitlik olayının bu faaliyette önemsenmesi ve salt yazıya dayanılmamasıdır. Düzenlenen bu nüsha, ölünceye değin Ebubekir'in, ardından Hz. Ömer'in ve vefatının sonra da Hafsa'nın yanında kalmıştır.³⁴⁵

Halife Ebubekir'in cem' olayında Zeyd b. Sabit'i görevlendirmesi önemli bir karardır. Onun genç ve dinamik olması, hafızlığı ve özellikle de daha önce vahiy katipliği görevini yerine getirmesi, bu dediklerimizi pekiştirmektedir.

Halife Osman, Kur'an nüshalarına olan ihtiyacı ve genişleyen İslam coğrafyasındaki kırâat (okuma) farklılıklarında çıkan bir kısım ihtilafları mülâhaza ederek, Halife Ebubekir'in oluşturduğu nüshayı esas alarak yeniden Kur'an'ı cem' etmiştir.³⁴⁶

Acaba Kur'an'ın cem'i ile ilgili olarak bu iki devre arasında ne gibi farklar bulunmaktadır? Zira Oryantalistler ve ileride göreceğimiz üzere bir kısım Müslüman tarihselciler, bu noktada bazı şüpheler ortaya atmaktadırlar.

Halife Osman'ın çalışması, Halife Ebubekir'in çalışmasından ayrı değil, bilakis onun bir devamıdır. Buradan birinci çalışmanın eksik olduğu anlaşılmasın. Zira öyle olsaydı, hem Ebekir nüshasına ihtiyaç kalınmaz, hem de sahabe, Hz. Osman'ın bu hareketini asla kabullenmezlerdi. Nitekim sahabenin din konusundaki kararlılığı, tarihen malumdur. Üstelik Ebubekir'in görevlendirdiği Zeyd, Osman döneminde aynı görevi yerine getirmiştir. Kur'an hafızı olan Zeyd'in, gözetimi altından ve mevcut sa-

³⁴⁵ bkz. ez-Zerkani, a.g.e., C: I s. 239; es-Salih, a.g.e., s. 65.

³⁴⁶ Saber Hasen Muhammed Ebu Süleyman, **Advâ'u'l-Beyan fi Tarihi'l-Kur'an**, Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1. bs., el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1. bs., 2000, s.48.

habilerin bilgisi dahilinde gerçekleşen bir olayda ciddi bir sorun olsaydı, bunun diğer tarihi rivayetler gibi günümüze kadar ulaşması gerekirdi.

Halife Osman'ın bu mushafı imam/temel nüsha olarak bilinmekte olup bundan bir kısım nüshalar çoğaltılmıştır. Vilayetlere gönderilen mushafların sayısı ihtilafı olsa da Mekke, Şam, Yemen, Bahreyn, Basra ve Kûfe bölgelerine bunların gönderildiği rivayet edilmektedir. Hz. Osman "imam" mushafını da Medine'de kendi yanında tutmuştur.³⁴⁷

Şimdi, burada önemli bir hususa işaret etmek gerekiyor. Halife Osman'ın Kur'an'ın cem' maksadıyla değil de siyasi sebeplerden dolayı öldürülmesi olayı, aslında Kur'an'ın, Müslümanlar tarafından ta başından beri, asla ihtilaf malzemesi yapılmadığını ve bu olgunun hiç şüpheye yer bırakmayacak büyük bir icma (konsensüs) ile desteklendiğini göstermektedir. Burada icma tanımını kullanırken, Kur'an'ın onunla kabul edildiğini amaçlamıyoruz. Zira böyle bir anlayış, Hristiyanların, kendi İncilleri hakkında gerçekleştirdikleri bir olguyu anımsatmaktadır. Amacımız İslam ümmetinin, kutsal kitaplarına olan şهادetlerini ve bu hususta asla ihtilaf etmediklerini ifade etmektir.

Kur'an'ın bizzat Hz. Peygamber tarafından Ebubekir ve Osman dönemlerindeki biçimiyle cem' edilmemesi, bulunulan şartlarla ilgilidir. Şartlar değiştiçe ona göre ihtiyaç ve çözümler de değişmiştir. Bilindiği üzere Kur'an sûre sûre ve ayet ayet aralıklarla olay ve sorunlara karşılık, belli bir tertip olmaksızın inmekte, sonra tertibi beyan edilmekteydi. Bu haliyle bir mushaf düzenini oluşturmak realite açısından mümkün değildi. Öyleyse cem' etmenin asıl rükünleri olan ezber ve yazıyla kayıt altına alma, bütün merhalelerde kendi şartları kapsamında gerçekleşmiş olmaktadır.³⁴⁸

Yüce Allah, "Onun(Kur'an'ın) cem'ı ve okutulması bize aittir"³⁴⁹ derken bu noktaya işaret etmektedir. Bundandır ki Hz. Peygamber Kur'an'ın kaybolmasına veya tahrif edilmesine yönelik herhangi bir korku ve endişe taşımamaktaydı.

Şunu da hatırlatmakta yarar görüyorum. Ulûmu'l-Kur'an, tefsir ve tarihle ilgili eserlerde Kur'an'ın cem' olayıyla ilgili olarak aktarılan rivayetler, genelde zayıf, uydurma ve batıl haberlerden oluşmaktadır. Hiç biri ahâd olmaktan öte geçemez. Şimdi,

³⁴⁷ Saber Hasen, *a.g.e.*, 77.

³⁴⁸ Fadl Hasen, *İtkanu'l-Burhan*, C: I s. 265-266.

³⁴⁹ Kıyame, 75/17.

iyice düşünmek lazımdır ki mütevatir bir olgu karşısında bu tür haberlerin bir ilmi derecesi olabilir mi?

Arkoun, Halife Osman'ın M. 656 yılında Hz. Muhammed'e (a.s) indirilen Allah'ın bütün vahyini 25 yıl sonra resmi olarak hakiki ve tamamlanmış bir mushaf hâline getirdiğini ifade etmektedir. Ona göre İslam'ın ilk dört asrında mutlak hakikat olarak telakki edilen bu olgunun hiçbir kimse tarafından değiştirilememe sorunu, çözülemeyen bir düğüm kabilindedir.

Kur'an metninin bir eleştirisinin yapılabilmesi, Sünni ve Şii kaynaklarının tarihi kökenlerine inmeyi gerektirmektedir. Ayrıca sonradan keşfedilen ölü deniz vesikaları ile Suriye Dürzileri ve Hind İsmailiye mensupları ile Yemen zeydileri ve Mağrib Alevilerine ait özel kütüphanelerdeki dökümanların da incelemesi gerekiyor. Kısacası, Tevrat ve İncillerde yapılan epistemolojik ve simyolojik araştırmalar, Kur'an için de yapılmalı.³⁵⁰

Arkoun, gerekli malzemeleri temin edip metinler de büyük bir öfkeyle Ortodoksluk (Ehl-i Sünnet) tarafından ayıklanmasaydı, böyle bir eleştiri planına gerçekleşmek istediğini açık yüreklilikle ifade etmektedir.³⁵¹

Aslında Arkoun cem' olayıyla ilgili görüşlerinde Kur'an'ı siyasi çalkantıların gerçekleştiği bir ortamın sonucunda oluşan bir metin yapısında göstermeye çalışıyor.³⁵²

Tizîni, Kur'an metnine yönelik iki tür okumanın bulunduğunu, bunlardan birincisinin İslamî birliği zedelememek için, Kur'an metnine yönelik hiçbir itirazı kabul etmediğini, ikincisinin ise mezkur metnin belirli değişimlere uğradığını ortaya koyarak kendisini gösterdiğini ifade etmektedir. Ancak o, bu ikinci okumanın hep kıyıda köşede kendisini gizlediğini ve ihtiyatlı davrandığını ilave etmeyi unutmamaktadır.³⁵³ Ve yine onun iddiasına göre cem' olayı, ideolojik ve siyasi çekişmelere maruz kalarak Kur'an metninde eksiltme ve arttırmalara neden olmuştur.³⁵⁴

el-Cabirî, Osman döneminden beri insanların ellerinde bulunan Mushaf'ta artırma ve eksiltme olduğuna dair kesin delillerin bulunmadığını belirttikten sonra bu

³⁵⁰ Arkoun, *Tarihîyyetü'l-Fikri'l-Arabî*, s.288-291.

³⁵¹ Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s. 230.

³⁵² Arkoun, *el-Fikru'l-İslamî*, s. 90.

³⁵³ Tizîni, *en- Nassu'l- Kur'anî*, s. 412-413.

³⁵⁴ Tizîni, *en- Nassu'l- Kur'anî*, s. 65.

dönemden önce Kur'an'ın sahifelerde ve sahabenin ezberlerinde iken, hatta Osman döneminde bile bazı hatalara maruz kalabileceğini mümkün görmektedir. Zira bu görevi üstlenenler masum sayılmazlar. Üstelik Kur'an'ın kendisi nesih, değişim ve eksiltmenin olabirliğine vurguda bulunmaktadır. Ona göre mekki bazı sûre ve ayetler, Hz. Peygamber'in hicretten önce karşılaştığı sıkıntı ve zorluklar neticesinde kaybolmuş olabilir.³⁵⁵

el- Aşmavî, ilk Müslümanların kırâat ihtilaflarından gerçek anlamlarıyla istifade etmediklerini, zira onların kendilerini buna karşı kapalı tuttuklarını ifade etmektedir. Onun anlayışına göre bunun nedeni, metodolojik temellere dayanma konusundaki gevşekliliktir. Aynı zamanda Kur'an manalara göre inmiştir. Mana birkaç lafzı uygun gördüğünde tenzilin o kalıba uygun ifade edilmesi gerekir. Hz. Peygamber, o manayı vurgulayacak lafzın kullanılmasına zaten izin vermiştir.³⁵⁶

Özsoy, "Ne resmi mushaf, ne de özel mushaflar, daha sonraki nesillerin anlama sorunları göz önünde bulundurularak tertip edilmiştir" demektedir.³⁵⁷

Görülüyor ki Müslümanlık adını taşıyan tarihselciler genel kanaat olarak Kur'an metnine karşı kuşku içerisindedir. İddiaların ve üslupların farklılık arz etmesi, içeriği değiştirmemektedir.

Arkoun'un Kur'an metnine yönelik tarihsel-arkeolojik ve epistemolojik arzusuna fazla dokunma gereği duymadığını ifade edeyim. Zira Kur'an, ilk nüzûlundan itibaren müşriklerin itirazlarıyla karşılaşmış ve Arap dilinin en üst seviyesinde olan şair ve edebiyatçıları, onun üslûbu karşısında çaresiz kalarak ya iman etmişler yahut da onun salt beyanına secde etmişlerdir.

Tîzînî'nin ikinci okuma taraftarı olarak ileri sürdüğü kişi ve ekoller, şayet ilmi bir kanıtla davalarını ispatlama gücünde iseler, onların böyle kıyıda-köşede sessiz kalmalarının bir gerekçesi olamaz. Zira hak üzere olanın, gereksiz susması başından beri sorunlu gözükmektedir. Tîzîni'nin kendisi bunu açıkça belirtme cesareti taşıdığı

³⁵⁵ bkz. Muhammed Abid el-Cabirî, **Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim**, 2 c, Beyrut, Merkezi Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1.bs., 2006, C:II, s. 219-229-232.; Muhammed b. Hucr el-Karnî, **Mevkifu'l-Fikri'l-Hadasi min Usûli'l-İstidlal fi'l-İslam Dirase Tahliliyye Nakdiyye**, er-Riyad, Mecelletü'l-Beyan, 1. bs., h. 1434, s. 356-359.

³⁵⁶ Muhammed Said el-Aşmavî, **Hasâdu'l-Akl**, el -Kahire, Dâru'l Sinâ, 2. bs. 1992, s.72.

³⁵⁷ Özsoy, **a.g.e.**, s.66-67.

hesaba katılırsa mezkur taifenin en az adı geçen yazarın cesareti kadar bütün yolları denediği anlaşılır. Aslında bu iddia edilen husus, -daha önce de açıklandığı üzere-bu minvâlde aktarılan zayıf ve uydurma rivayetlerden bir dayanak aramaya çalışanlarla ilintilidir.

el-Cabirî'nin mekki bazı sûre ve ayetlerin düşüp kaybolma ihtimalini, hicretin zorluklarına bağlaması, garip bir anlayışı sergilemektedir. Oysa ki Medine döneminde başlayan Bedir, Uhud ve Hendek savaşları vb. birçok zorluklar, anılan mantığa göre Medeni sûre ve ayetlerin de birçok kısmını hasır altı etmeliydi. Aslında Mekke'de Kur'an'ın kısmen yazılmadığını ileri sürenler, Oryantalistler olup tarihselciler büyük ihtimalle onlardan etkilenmiş görünmekte.

el-Aşmavî'nin Kur'an'ın manalarını öne sürmesi, "Yedi harf" rivayetiyle ilintilidir. "Kur'an'ın yedi harf üzere indiği" hadisi,³⁵⁸ sahih olmakla beraber, bunun ne anlama geldiği alimler arasında ihtilaf konusudur.³⁵⁹

Burada ifade edilmesi gereken husus, mezkur hadisi yorumlayan hiçbir alimin, el-Aşmavî gibi düşünmediğidir. Kur'an'ı ilk Nüzûlünden itibaren ezberleyen Hz. Peygamber ve ashabı, sonra onları takip eden nesiller ve günümüze değin süren realite, Kur'an'ı hem lafız, hem de mana olarak kabul etmiş ve bütün dil uzmanları mananın lafızdan anlaşıldığı husunda ittifak etmiştir. Kur'an'a rağmen, ona dışarıdan bazı lafızlar ilave ederek ne çeşit bir mana üretileceği, el-Aşmavî'nin üzerinde düşünmesi gereken bir husustur. Normal bir yazar bile kendi ifade tarzının değiştirilmesini istemezken bunu Kur'an'a uygulamaya çalışmak, abesle iştigalden başkası değildir. Özsoy'un Kur'an metnini sonraki nesillerin anlama sorunlarıyla ilişkilendirmesi, ilim adına bir garabeti andırmaktadır. Önce "anlama sorunlarından neyin amaçlandığını ortaya koymak gerekir. Şayet anlama sorunları, çeşitli zaman dilimlerinde ortaya atılan bilgi ve gelişmelere yönelikse bunun, Kur'an'la bağlantısı herhangi bir anlam ifade etmez. Yok eğer dini anlamda bir anlama sorunu ise Kur'an, zaten bunu çözmek için inmiştir. Bütün bu ihtimallerden sonra anlama sorununun kişisel ve subjektif olması da söz konusudur. Peki, bu denli ihtimal taşıyan anlama sorunu, Özsoy'a göre ne anlam taşımaktadır?

³⁵⁸ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 5,27; "Tevhid", 53;" Bed'ü'l-Halk", 6 "Mürteddün", 9, "Husumat", 4; Müslim, "Salatu'l-Musafirin", 270; Ebu Davud, "Vitr", 22; Tirmizi, "Kıraât", 11; Nesâî "İftitah", 37.

³⁵⁹ bkz. Abdurrahman Çetin, **Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler**, İstanbul, Ensar Yayınları, 3.bs., 2013, s.111.

1.7.2. Kur'an ve Kutsallık

Kutsal, bir sıfat olup kads masdarından elde edilen bir sözcüktür. Osmanlıca kullanımı, kudsi ve mukaddes biçimindedir. Sözlükte şu anlamlarda kullanılmaktadır:

1. Güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken. 2. Tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen. 3. Dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken. 4.(Felsefi anlam) Tanrıya adanmış, tanrısal, ahlaksal yetkinliğe ulaşan.³⁶⁰

Arapçada temiz olma, bereketlenme ve mübareklik anlamlarına gelir. Kuddüs, zıtlardan ve eksikliklerden uzak olma anlamında Allah'ın sıfatlarındandır. Ruhu'l-kuds, Cebrail'in diğer bir adıdır. Müslümanların ilk kiblesinin adı kuds ve Beytu'l-Makdis'tir. Hristiyan ve Yahudilerin kitaplarına "Mukaddes kitap" denilir.³⁶¹

Kutsal latince sacer kelimesiyle karşılanır. Bu kavram, bütün dinlerin temel aldığı bir öneme sahiptir. Sosyoloji, ilkelere kutsallaştırdığı güçlere Mana ve Tabu demektedir. Kutsal tabiri, bütün dinlerde Tanrıların karakterlerinde ifadesini bulur. Kutsal kelimesinin sinonimi olarak aziz kelimesi kullanılmıştır.³⁶²

Görülüyor ki kutsal sözcüğü, hangi ideoloji tarafından kullanılırsa kullanılsın, temelde dini bir anlamdan kaynaklanmış olmaktadır. Din ise mahiyet ve hakikatı itibarıyla, temelde ilahidir. Zira ilk insan Adem'in Peygamber olduğu ve vahiy aldığı bütün ilahi dinlerin gerçek şahidi olan Kur'an ile sabittir. Demek ki kutsal mefhumunun yozlaştırılması yahut da asıl mecrasından çıkarılması, dine karşı, din üretmeye çalışan beşeri ideolojilerin algısal bir sorunu olmuş oluyor. Kur'an, her şeyden önce Allah'ın kelamı olması hasebiyle, bütün Müslümanların gönüllerinde saygının en nihai noktasını taşımakla doğal olarak kutsaldır. Onun kutsallığı, mahiyet ve özelliklerinin beşeri olmamasındandır.

Yüce Allah, Kur'an'ın, değerli olup korunmuş bir kitapta bulunduğunu ve temiz kılınmışlardan başkasının kendisine dokunamayacağını, aynı zamanda güvenilir ve değerli yazıcıların elleriyle yazılıp tertemiz kılındığını ve böylece yüce makamlara kaldırılmış mukaddes (kutsal) sahifelerde mevcut olan bir öğütten ibaret olduğunu açıkça bildirmektedir.³⁶³

³⁶⁰ TDK Türkçe Sözlük, s.1271; Akarsu, a.g.e., s.121.

³⁶¹ İbn Fâris, a.g.e., s.847; el-Mu'cemu'l-Esâî, s.971.

³⁶² Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Konya, 1.bs., 2005, s.436.

³⁶³ Vakıa, 56/75-77; Abese, 80/13-14.

Tarihselciler daha önce geçtiği üzere vahyi salt mana olarak Allah'a nispet ederek Hz. Peygamber'i vahyin bir çeşit kaynağı gösterdikleri gibi Mu'tezilenin hal-ku'l-Kur'an teorisini de yanlış noktalara taşıyarak Yüce Kur'an'ı beşeri bir kitap ve herkesin dilediği gibi üzerinde atını oynatacağı boş bir meydan görme cesaretinde bulunuyorlar.

Arkoun, kutsallık-ki Kur'an da buna dahildir-ile ilgili bilinen bütün tecrübelerin, yaygın olanın aksine, yeni bir bakış açısıyla eleştirilmesi gerektiğine inanıyor.³⁶⁴

Hatta tarihi araştırmaların kök salıp kendisinden sonuç alınabilmesi için, antropolojik bir tahlilin gerçekleşmesi ve beraberinde kutsallık alanıyla iç içe olan siyasi ve toplumsal harekete dayalı dini tecrübenin iyice irdelenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak ona göre tarihçi ve antropologlar, günümüze değin sosyal yapıya yönelik vakıayı ciddi tahlil edip başarı elde edememişlerdir. Burada Muhammed ve arkadaşlarının kutsallığa yükledikleri antolojik, sembolik ve ameli konum ile içinde bulunan muhaliflerin-ki cahiliye olarak adlandırılıyor-sosyalitesi sorgulanmalıdır. Üstelik kitaplarını tahrif etmekle suçlanan Yahudi ve Hristiyanlar bunlar arasında sayılmalıdır. Onun asıl amacının, Arapların kutsallık inancıyla ilgili tarihlerini, sonra da İslam'ı kabul eden toplumların bu yöndeki tarihlerini daha geniş bir boyutta yazmak olduğu vurgulanmaktadır.³⁶⁵

Sultatu'n-Nass'ın yazarı, dini kültürün geçmişe ait olmasıyla kutsallık nitesine ulaştığını ve böylece açık ya da gizli bir otorite kazandığını belirtmektedir. Öyle ki bu otorite, kişinin elini ayağını bağlıyor ve ona ister istemez boyun bükme zorunda kalınıyor. İşte bu dini kültürden, dini nassa (Kur'an'a) intikal ettiğimizde dağdan, denize atlamış oluruz. Burada aradaki mesafeyi amaçlamıyorum. Nassların literal bağnazlığı, dini kültürümüzü her yönüyle kaplamış durumda. Buradaki temel sorun, asırlar boyunca hazırlanmış olarak bizlere ulaşan şu kutuda (Kur'an'da) açığa çıkmaktadır. Güya ki bizim onu zevk almasak da, araştırma ve sorgulama olmaksın tüketmemiz gerekiyor.³⁶⁶ Ve yine nassı kutsamadan hareketle isnadın derecesi de neredeyse kutsama derecesine çıkarıldı.³⁶⁷

³⁶⁴ Arkoun, **el-Fikru'l-İslami**, s.89.

³⁶⁵ Arkoun, **Tarihiyyetü'l-Fikri'l-Arabi**, s. 266.

³⁶⁶ Abdulhadi Abdurrahman, **a.g.e.**, s.21-22.

³⁶⁷ Abdulhadi Abdurrahman, **a.g.e.**, s.75.

Özsoy, Kur'an'ın kaynak itibariyle değil, ama muhteva itibariyle beşeriliğinin çekince taşımadan kabul edilmesi gerektiğini, Kur'an'ın Arabilik nitelemesinin hem dil, hem de içerdiği konular itibariyle Araplık olgusuyla ilintilenmesi anlamı taşıdığını, kısacası, Kur'an'da tezahür eden zihniyetin, aslında Arabi karaktere sahip olduğunu açıkça vurgulamaktadır.³⁶⁸

Tîzînî, Gazzali'nin "Kur'an okuma" konusunda okuyucu ile Kur'an arasındaki ruhi ilişkinin derinlikleriyle ilgili görüşlerini aktardıktan sonra, bunun Müslümanda şöyle bir kanaat oluşturduğunu ifade etmektedir: Müslümana göre Kur'an'ın konumu -ister onu okusun, ister okumasın- dini kutsallık temeline dayanmaktadır. Bunun gereği olarak bu meyanda oluşabilecek bütün kuşkular önceden geçersiz sayılmaktadır. Böylece bu dini nass, kendisine iman eden okuyucusunu dil ve üslûp yönleriyle etkisine almış, hatta bu noktada dil ile fikir ilişkisi, bütün tarihsel bağlardan tamamen koparılmış olmaktadır.³⁶⁹

Görülüyor ki tarihselciler, Kur'an'ın kutsallık yönünü birçok asılsız yorum ve yakıştırmalarla olumsuzlamaya çalışmaktadırlar. Kur'an'ın Arap diliyle inmesi ve o toplumun şartları içerisinde gelişen olayları konu edinmesi, asla onu, ilahi olma vasfından soyutlayamaz. Ve yine hitap ettiği kesimin o dönemin insanları olması, iddia edildiği şekliyle tarihselliği sonuçlandırmaz. Bu noktada Kur'an'ı, muhtevasından ayırma düşüncesini ileri sürerek beşerilikle niteleme, Kur'an'ın tanımına bile, aykırıdır. Kur'an'ın beşeri konu edinmesi beşerilik ise beşerin de-haşa-Allah'ı konu edinmesi durumunda ilahlaşması gerekir ki böyle bir algı biçimi, kendi içinde çelişkiler zinciri oluşturmaktan başka bir işe yaramaz.

Hanefi, Kur'an metninin yorumsama açısından diğer metinlerle aynı kıstaslara vurulması gerektiğini savunuyor. Ona göre hiçbir metnin kutsallığı olamaz. Kutsal ile profan arasındaki farklılık, hermenötik açıdan değil, dini tecrübe açısından söz konusu edilmelidir.³⁷⁰

Kur'an'ın ilahi kaynaklı olması, geçmiş ve gelecekle ilgili konularla gaybi temelleri ihtiva etmesi, üstelik bazen aklın sınırlarını aşan mucizelerden bahsetmesi, vb.

³⁶⁸ Özsoy, a.g.e., s.195

³⁶⁹ Tîzînî, *en-Nassu'l-Kur'anî*, s.57-58.

³⁷⁰ Hanefi, *Method of Thematic Interpretation of The Qor'an trc.* Sönmez Kutlu, *İslami Araştırmalar*, c. IX, Sayı 1,2,3,4, Ankara, 1996.

hususlar, onun diğer metinlerle aynı derecede yorumlanamayacağını göstermektedir. Bilindiği üzere beşeri metinlerde bu zikredilenlerin çoğunun yalanlanması mümkündür. Ayrıca her iki metin birbirleriyle mukayese edilecek yapıda olmayınca, bunları aynı kıstaslara vurmak yanlış sayılır.

1.7.3. Kur'an ve Diğer İlahi Kitaplar

Kur'an'ın sonraki nesillere intikali ile diğer ilahi kitapların kendi toplumlarına intikali, aynı derecede olmayıp sübut açısından aralarında büyük bir fark bulunmaktadır.

Hiçbir Ehl-i Kitap bilgini ve yorumcusu, şu an elde dolaşan kutsal kitapları muttasıl bir isnad zinciriyle, vahyin ilk alıcısına dayandıracak bir rivayet malzemesine sahip değildir. Nitekim bu hususu kendileri de itiraf etmektedirler.

Mezkur kitapları aktaranların, aktardıkları rivayetlerde ihtilafları ve bunların, kendi peygamberlerinden çok sonraları, bazen kim oldukları dahi belirlenemeyen konularıyla tartışma konusu olması, bu konuda büyük bir şüphenin varlığını göstermektedir.

Aynı zamanda günümüze ulaşan bu kitapların tarihte birçok tartışmalar neticesinde kabul edilmeleri ve benzeri nüshaların bazı gerekçelerle resmiyet kazanmayıp büyük kanlı savaşlara neden olması, ortada bir sorunun olduğunu gözler önüne sermektedir.³⁷¹

Bütün bunlara ilave olarak mezkur kitapların kısmen içerdikleri akıl ve insani meziyetlere aykırı hususlar, bazı peygamberlere iftiralar, tarihi bilgilerdeki abartı ve yanlışlar, helal-haram konusundaki zorlama türünden uygulamalar, özellikle ilahi bir kitapta bulunması asla mümkün olmayan tevhide aykırı beyanlar ve cinsellikle ilgili pasajlar ile kendi iç yapısında uzlaştırılması mümkün olmayan çelişki ve tutarsızlıklar, bunların açıkça tahrif edildiğini ispatlama konusunda yeterli kanıtlardır.³⁷²

³⁷¹ bkz. Rahmetullah el-Hindi, **Kutsal Kitaba İlahi Çağrı (Izharu'l Hakk çevirisi)** çev. Abdulhadi Sıddık, İstanbul, Faran Yayıncılık, 2 c., C: I s. 49-74.

³⁷² bkz. el-Hindi, **a.g.e.**, C: I, s. 75-153; Kutsal Kitap, levililer, 13/1,59, 33-54; Yaratılış, 19/30-38; 9/20-25; Yasanın Tekrarı, 25/11; luka, 20/34-36; Markos, 14/22-25; Yuhanna, 1/29, 31-34; Matta, 26/39.

Şimdi, şu yukarıda sayılanlardan hangisi Kur'an hakkında düşünülebilir ki? Kur'an'ın rivayet biçimine daha öne temas edildi. İçeriği de bilenlerin malumudur. Şayet onda bu sayılanlardan bir tanesi bile olsaydı, bunun ta ilk günden çağımıza kadar eleştiri oklarına hedef olması gerekirdi. Halbuki bir kısım maksatlı propagandaların dışında, ciddi anlamda Kur'an'ın içeriğine bir eleştiri yapılacak hiçbir nokta bulunmamaktadır. Bazı Batılı yazarlarla onların gölgesinde neşvu nema bulan bir kısım kendini bilmezlerin, köle-cariye, kadın ve mirasla ilgili bazı Kur'an açıklamalarını, mantıklarınca bir eleştiri malzemesi yapmaları, vahye olan bakış açılarından ve ilgili olayları insani boyutta yanlış değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. İslam alimleri bu tür iddialara gereken yanıtları tarihen verdikleri gibi hala da vermektedirler. Nitekim ileriki bölümlerde bu hususlara yeterince temas edilecektir.

Burada asıl sorun, Kur'an'ı sahih ve muttasıl rivayet yapısıyla ve iç bünyesindeki sağlamlığı ve çelişkisiz oluşuyla devre dışı bırakamayan anlayışın, onu, rivayet ve içeriği tamamen sorunlu olan mezkur kitaplarla aynı derecede sayması, üstelik bu iddiayı, bilimsellik havasıyla sunmasıdır. Oysa ki, Kur'an metnine yönelik eleştirel yaklaşan Oryantalistler bile birçok kez onun sübutu karşısında hayrette kalıp olayı, Hz. Peygamber'in kişiliğine bağlama yoluna gitmişlerdir Tâ ki bununla Kur'an'ın vahiy gerçekliğini gizleyebilsinler.

Kur'an'a batılın (tahrifin) etki edemeyeceği ve onun, Allah'ın katında olmaması durumunda birçok çelişkiler taşıyacağı ve özellikle bütün dönemleri kapsayacak şekilde bir sûresinin benzeri, inkarcılardan istenildiği halde, bunun asla gerçekleşemeyeceği, bizzat Kur'an'ın sarih ayetleriyle sabittir.³⁷³

Buna mukabil bunlardan hiç biri, diğer ilahi kitaplarda bulunmamaktadır. Görülüyor ki bu iki ayrı konum, kendi başına realite açısından nihai derecede güçlü bir delil olarak karşımızda durmaktadır.

Kur'an'ı bir fenomen ve olay olmakla niteleyen Arkoun,³⁷⁴ Hristiyanlığa uygulanan tarihsel eleştiri metodunun Kur'an'a da uygulanmasını ve artık Müslümanların bunu kanıksamalarını istemektedir. Ona göre bugün ve yarın için ortada duran problem, İslami aklın eleştirisi yönündedir. Öyle ki yüzlerce yıldır bu lahuti bağnaz

³⁷³ Fussilet, 41/42; Nisa, 4/82; Bakara, 2/23-24, İsrâ, 17/88.

³⁷⁴ Arkoun, **Kadayâ Nakdi'l-Akli'd-Dini**, s.29.

akıl, Arap kültürünü bütünüyle kuşatmıştır.³⁷⁵ Tabi ki İslami akıldan İslam'ın kendisi ve onun dayandığı Yüce Kur'an'ın hedef alındığı gayet açıktır. Nitekim Harb da buna işaret etmektedir.³⁷⁶

Arkoun, Kur'an ve İncil'in yüksek mecazlarla beşeri konumu izah etmeye çalıştıklarını ve aslında halkın, bu mecazlarla uzun bir süre artık yaşamına devam edemeyeceğini vurgulamaktadır.³⁷⁷

Kısacası, ona göre tarihen ortak köklere sahip olan tevhid dinleri arasında bir ayrılık olmadığı gibi bir dinin, diğerine karşı bir üstünlüğü ve önceliği de söz konusu değildir.³⁷⁸

Harb, Arkoun'un Kur'an ile diğer ilahi kitapları mukayese anlayışına katıldığını söylemekle beraber, onun, Kur'an'a ait i'caz ve anlam genişliğiyle farkıdanlığına dikkat çekmemesini beğenmemektedir.³⁷⁹

Ebu Zeyd'e göre bütün hitaplar, hitap olma yönüyle aynıdır. Dolayısıyla bunlardan hiçbirinin hakikati yalnız başına sahiplenme hakları yoktur. Çünkü ona göre böyle bir iddiayı üstlenen, kendisinin batıl ve boş bir hitap olduğunu kararlaştırmış olur.³⁸⁰

Aslında Kur'an'ı, diğer ilahi kitaplarla eşit mesafede görme, Kur'an'ın neticede bir gün beşer eliyle tahrif belasına uğrayacağını yahut da en azından böyle bir ihtimali taşıdığını söylemekten farksızdır. Dolayısıyla ilahi kitapları indiren Yüce Allah'ın, Kur'an'ı doğrulayıcı, Peygamberi ve onun ümmetini de şahitler tutucu beyanı-haşa-yalanlanmış olacaktır.³⁸¹

1.7.4. Kur'an ve Düzensiz Anlatım Sorunu

Kur'an, Arap cahiliye şiirinin söz putu konumuna yükseltildiği bir zaman diliminde, müşriklere meydan okuyarak ayet ayet ve sûre sûre inmiştir. Elllerinde sözün büyüğü bulunan bu kesim, acizliklerini, kılıca sarılmak suretiyle göstermişlerdir. En

³⁷⁵ Arkoun, **Kadaya Nakdi'l-Akli'd-Dini**, s.325-326, 331.

³⁷⁶ bkz. Ali Harb, **Nakdu'n-Nass**, s.61-63

³⁷⁷ Arkoun, **Tarihyyetü'l-Fikri'l-Arabi**, s.299.

³⁷⁸ Arkoun, **el-Fikru'l-İslami**, s.332.

³⁷⁹ Ali Harb, **Nakdu'n-Nass**, 87-88.

³⁸⁰ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **en-Nass es-Sulta el-Hakika el-Fikrud-Dinî Beyne İradeti'l-Ma'rife ve İradeti'l-Heymene**, Beyrut, el-Merkezu's-Sakafiyu'l-Arabi, 1.bs. 1995,s.8-9

³⁸¹ Nisa, 4/47; Maide, 5/48; Ahkaf, 46/30, Ahzab, 33/45, Feth, 48/8; Hacc, 22/78.

kolayı varken, en zoruna yönelmek, hiçbir akıllının kabulleneceği bir durum değildir. Bu tarihi olay bile, Kur'an'ın anlatım eşsizliğini kanıtlamak için aslında yeterli sayılır. Buna şunu da ilave etmeliyiz. Kur'an'ın üslûbunu taklide yönelen Müseylime ve Anse gibi bir kısım söz ustaları, kendi toplumlarınca alaya alınacak biçimde gülünç konuma düşmüşlerdir.

Günümüz Arap toplumu, feshata yönelik selikayı yitirdikleri gibi onu eğitim yoluyla bilip uygulatanlar da azdır. Böyle bir olgu ortadayken, tarihselcilerin dil açısından buldukları konumun ne denli yetkin olacağı kendiliğinden anlaşılabilir. Aslında bu durum, bizleri şöyle bir sonuca ulaştırıyor. Dilde hüccet sayılanlar bu konuda yetersiz kalıp acizliklerini itiraf edince, onlardan daha düşük konumda olanların, haydi haydi yetersiz ve aciz kalacakları daha açık anlaşılmalıdır.

Arkoun, ünlü teologlar ve filozofların, birkaç yıldan beri çağdaş anlayışın isteklerine dayanarak vahiyle bildirilmiş Tanrı'dan söz edebilmek için klasik problemlerin aşılmasına çalıştıklarını ifade etmektedir. Bu anlamda İslam düşüncesi, şimdiye kadar böyle bir çaba göstermemiştir. Aslında ona göre bugün Kur'an'ın nasıl okunacağını bilme, bir problemdir. Modern bir anlayışa göre Kur'an, düzensiz sunuşuyla, alışılmamış konuşma yöntemiyle, coğrafi, tarihi, efsanevi anırtımları, tekrarları ve tutarsızlıklarının bolluğuyla, kısacası zihinsel işlemlerimizde, fiziksel, toplumsal, ekonomik ve ahlaki bağlamlarımızda somut dayanaklar ihtiva etmeyen bu işaretler topluluğuyla açıkçası bıktırıcıdır. Endüstri çağının oluşturduğu zihinsel değişim, artık Kur'an'a evrenin içine girme konusunda bir engel teşkil ediyor.³⁸²

Tîzînî, Kur'an nassının muhkem-müteşabih, nasih-mensuh çemberinde gidip gelmesinin aslında bir problem olduğunu ve böylece aynı düzeydeki bir metinde çelişkili ve tutarsız bazı ayetlerin bulunduğunu açıkça ifade etmektedir. Ona göre Arap dilini minimum bilen ve anlayan biri, bunları görebilir. Bu durum, bir sûrede hatta birbirini ardınca gelen iki ayette bile ortaya çıkmaktadır.³⁸³

Özsoy ise Kur'an metninin iç bütünlük açısından çelişkiler ve aynıyla tekrarlar ihtiva ettiğini ve tertibinin bir insicam(uyum) arz etmediğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda, Kur'an'ın her parçasının eşdeğer kabul edilmesi ve dolayısıyla Kur'an'ı referans almanın ondan bir metin parçası iktibas etmeye indirgenmesinin vahim bir hata

³⁸² Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s.81-82.

³⁸³ Tîzînî, **en-Nassu'l-Kur'anî**, s. 249-250.

olduğu ifade ediliyor. Kısacası, ona göre Kur'an metninin kompozisyonunda belli bir mantık yakalamak mümkün değildir. Nitekim mevcut formun en küçük birimleri olan ayetler bile, her zaman gerçek bir bütünlüğe tekabül etmemektedir. Nihayet onun algısınca "nesih" nazariyesi etrafındaki tartışmalar, işaret edilen tutarsızlıkları çok net olarak gözlemlene imkanı vermektedir.³⁸⁴

1.7.5. Kur'an ve Sözlü-Yazılı Ayrımı

Kur'an, ilk inzalından itibaren hem yazılmış, hem de okunmuştur.³⁸⁵ Yazılı metin ile sözlü aktarım aynı paralelde yürümüştür. Kur'an'ın salt yazılı bir metin olmadığı, onunla ilgili olarak nesilden nesile aktarılan kıraâtlerle pekişmiştir. Kur'an'da sözlü-yazılı ayrımını anımsatacak hiçbir delil bulunmadığı gibi sünnet-hadis rivayetlerinde de böyle bir ayrım yoktur. İslam ümmeti, Kur'an'a bir bütün olarak bakmış ve öylece inanmıştır.

Sözlü-yazılı ayrımında ortaya atılan fark ve incelikler, ne sözü ne de yazıyı ortadan kaldırırlar. Aksi halde sözün yazıya, yazının da hitaba dökülmesinin bir anlamı kalmaz. Yazıda bazı bağlamların yetersizliği iddiası, temel bir sorun değildir. Yazıya dökülen söz, okunduğunda aynı hüviyeti kazanma kapasitesini yitirmez. Önemli olan okuyanın, onu yorumlamadaki ustalığıdır. Sözlü anlatımda da muhatapın yanlış-eksik algılaması, söz konusu olduğu halde, bütün olumsuzlukları yazıda aramak, art niyetli olmaktan öte bir şey değildir. Kur'an'da sözlü-yazılı ayrımını iddia etmenin temelinde Hristiyanlık anlayışı yatmaktadır.

Bilindiği üzere Hristiyanlık inancında, insanı günahattan arındıran Tek Tanrı'nın büründüğü ikinci kişi, yalnız Tanrı'nın oğlu değil, aynı zamanda O'nun sözü olarak da bilinir. Bu öğretiyeye göre Baba Tanrı, Sözü'nü, "Oğul" a söyler, "Oğul"u yazmaz. Oğul'u kişi olarak oluşturan, Baba'nın sözüdür.³⁸⁶

Burada şunun altını çizmek gerekir. Elbette yazılı bir metin ile bir hitabenin etkisi farklıdır. Özellikle irticali konuşmalarda muhatapların konumları, hatibin oluşturacağı sözlü metne etki edebilir. Ama böyle değişken koşullarda üretilen beşeri olay-

³⁸⁴ Özsoy, a.g.e., s.66.

³⁸⁵ Furkan, 2,5/5,32; İsrâ 17/106, Kıyame, 75/16-19.

³⁸⁶ Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojileşmesi**, çev, Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul, Metis Yayınları, 4. bs., 2013, s.209-210.

lar bir inanç temelini oluşturan Kutsal Kitap Kur'an'a mukayese unsuru yapılamaz. Bilindiği üzere Kur'an, olay-şartlar ve muhatapların tesis ettikleri bir metin olmayıp yukarıdan, aşağıya indirilen ilahi direktiflerdir. Kur'an metniyle beşeri metinler arasındaki bu temel farkı, farkedemeyenler, sözlü-yazılı-ayrımını da yerinde kullanmamış sayılırlar.

Arkoun, Kur'an'ın hitap/sözlü ve nass/yazılı ayırımına dikkat çekmekte ve bunun modern epistemoloji açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre yazılı metinlerin, vahyin sözlü hitaplarının yerini alması iki hususu öne çıkarmaktadır. Birincisi, Kutsal Kitap toplumlarının, bir kanun oluşturmak için sürekli bu kitapları okuyup te'vil etme zorunda kalmaları. İkincisi ise bu konunun, Kutsal Kitap'ın herkese ulaşmasını sağlaması yönündedir. Özellikle kağıdın ve matbaanın bulunması ile bu durum daha da yayılmıştır.³⁸⁷

Arkoun'a göre sözlü hitap aşamasından tedvin ve yazılma aşamasına geçişin şu ana kadar Müslüman müfessirlerce önemsenmediğini, üstelik filolojik, tarihsel ve pozitivist metodolojiyi benimseyen oryantalistlerin bunu göz ardı ettiklerini belirtmektedir. Aynı zamanda bu sözlü malzemeye ulaşmak, tamamıyla mümkün olmayıp Hz. Peygamber'in vefatıyla sonsuza dek bitmiştir. Ve yine bu geçiş olayı, kimsenin, hakkında düşünmediği bazı problemleri beraberinde taşımaktadır. Kısacası, sözlü hitaptan, kompleks-kapalı ve resmi Mushaf'a geçiş, birçok artırma, eksiltme ve dil oyunlarından sonra tamamlanabilmiştir.³⁸⁸

Abdulmecid eş-Şerefi, Tevrat ve İncillerin, peygamberlerinin vefatlarından çok sonraları yazıya geçirilip buna mukabil Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra kayıt altına alınmasını, mezkur kitaplar arasındaki farka yorsa da sözlü hitaptan, yazılı aşamaya geçişle yani, Kur'an'ın mushaflaşmasıyla artık böyle esaslı bir farkın kalmadığını ısrarla savunmaktadır.³⁸⁹

Ebu Zeyd, Kur'an nassının dünyevi ve beşeri gerçekliklerden kaynaklandığı dilsel, kültürel ve sosyal yönlerine işaret etmekte ve Peygamberin, kutsal ilahi kelamı, Arap diliyle şifahi ifade etmesini de onun beşeriliğinin başlangıcı olarak nitelemektedir.³⁹⁰

³⁸⁷ Arkoun, **el-Fikru'l-İslamî**, s.82-87.

³⁸⁸ Arkoun, **Kadayâ Fi Nakdi'l-Akli'd-Dinî**, s.187-188.

³⁸⁹ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risale ve't-Ta'rih**, s.43-44.

³⁹⁰ Ebu Zeyd, **es-Sulta el-Hakika**, s.97.

Tîzînî, Kur'an ve hadis nassının başlangıçta sözlü rivayetle aktarılıp sonrasında ise yazıya geçirilmesini, sorunlu görmekte ve bu değişim aşamasında nelerin kaybolup nelerin kazanıldığını sorgulamaktadır. Nihayet bu meyanda eksiltme, artırma, değişim ve ideolojik bazı çabaların varlığını kabul ettiğini açıkça söylemektedir.³⁹¹

Öztürk "Kur'an, asli şekliyle yazılı değil sözlü (şifahi) bir metindir... Sözlü metnin, Hz. Peygamber'in sağlığında belki de çok kere teberrüken yazılarak muhafaza edilmesi ve Hz. Ebubekir zamanında derlenip iki kapak arasında mushaf hâline getirilmesi, bizi yanıltmamalıdır" demektedir.³⁹²

Ve yine ona göre "Sözü edilen ortamda vahyedilen ayetlerdeki lafızların tümü, bugün Kur'an metninde mahfuz olmakla birlikte, ilk defa jest ve mimiklerin eşliğinde mübarek bir ağızdan sadır olan ve canlı bir diyalog ortamında şifahi olarak aktarılan bu sözün tabii bağlamı, aradaki bin küsur yıllık mesafe sebebiyle artık yok olmuştur."³⁹³

Kısacası, Öztürk'e göre "Kur'an, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetinin ardından yazınsal bir metin olarak algılanmaya başladı ve bu algılama tarzı, doğal olarak Kur'an'ı anlama meselesine farklı bir mahiyet kazandırdı. Çünkü belli bir toplumsal ve zihinsel çevrede, belli bir dil ile ortaya konulan bir metni, o metnin yazarı hayattan ayrıldıktan sonra anlama sorunu ortaya çıkar."³⁹⁴

Özsoy ise şunları söylemektedir: Kur'an pasajlarının her biri, yazılı birer söylemdir. Dolayısıyla, her bir Kur'an pasajı, anlaşılabilmesi için, metinde yer almayan söz dışı(dolayısıyla, metin dışı) bağlama muttali olmayı gerekli kılan bir "söz"ü vermektedir bize. Buna göre Kur'an metninin tamamı ise bu vasıftaki çok sayıda sözden oluşan bir "sözler mecmuası" ndan başka değildir. Bu sözler mecmuasıyla baş başa kalan bir okur, Kur'an'ı anlamak için gerekli malzemenin yalnızca bir kısmına sahip demektir.³⁹⁵

1.7.6. Kur'an, Kitab ve Mushaf Ayrımı

Hz. Peygamber'e indirilen vahyin tamamı, yukarıdaki isimlerin her biriyle ifade edilmiş ve bu anlamda aralarında bir ayrım söz konusu olmamıştır. Kur'an'ın

³⁹¹ Tîzînî, **en-Nassu'd-Dinî**, s.51-56.

³⁹² Öztürk, **Meal Kültürümüz**, s.10-11.

³⁹³ Öztürk, **Kur'an-ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.20.

³⁹⁴ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.18.

³⁹⁵ Özsoy, **a.g.e.**, s.78-79.

tanımı yapılırken, onun mushaflarda yazılı olduğundan bahsedilir. Mushaf, iki kapak arasındaki sahifelerden oluşan ilahi kitap yani, Kur'an'dır. Kitap da Kur'an'ın isimlerinden biridir. Buna ek olarak vahiy, mektup, belge, iki kapak arasında toplanmış bilgi, bir eserin ana konularından her biri vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Kur'an'da 230 yerde zikredilen "kitab" sözcüğü, bazen ma'rife, bazen nekre olarak görülmektedir. Bazen de Tevrat anlamındadır. Kur'an'da emir, farz, amel defteri, mektup, müddet ve mükâtebe/yazışma anlamlarında da kullanıldığı sabittir.³⁹⁶

Arkoun, Tevrat ve İnciller ile Mushaf'ın aynı yollarla teşekkül ettiğini ifade etmektedir. Onun Kur'an tabiri yerine, Mushaf'ı kullanması, kendince şu anlamı taşımaktadır: Burada Mushaf, Tevrat ve İncillere tam karşılık olarak kullanılabilen bir tabirdir. Zira o, ellerimizle tutabildiğimiz somut bir şeyi gösteriyor. Aynı zamanda o, Kur'an hitabını içeren sahifelerin kendinde toplandığı bir kitap. Bu Mushaf, resmi, kapalı müdevven (yazılı) bir nasstır. Resmîlik, onun malum olan odaklar tarafından karara bağlanması, kapalılık, hiç kimseye ,ona ilave yapma yahut da ondan bir pasaj çıkarma konusunda izin verilmemesi demektir. Arkoun, vahyin ancak bu kapalı ve resmi naslarla, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da inananlara ulaştığını gözlemlediğini belirtmektedir.³⁹⁷ Müdevven nass ise epistemoloji biliminde, bir bütünsellik oluşturması için araya getirilen sözlü anlatımlardan ibarettir.³⁹⁸ Yazara göre resmi Mushaf, açıkçası Sünni otoritenin bir dayatmasından ibarettir. Nitekim mezkur otorite, bu meydana var olan Kur'an ile ilgili diğer bütün rivayetleri ortadan kaldırmıştır.³⁹⁹

Abdulmecid eş-Şerefi, Kur'an tabirinin ancak Hz. Peygamber'in kendi çağdaşlarına tebliğ ettiği sözlü vahyi ifade ettiğini iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra özel tertip üzere toplanan ve iki kapak arasında yerleştirilen nüshaları ise ashap başlangıçta sıcak karşılamadı ve bu konuda uzlaşıda bulunmadı. Hatta toplanan nüshalara, Mushaf adının verilip verilmemesinde tereddüt gösterdiler. Sonraları Hz. Osman döneminde siyasi bir karar ile bu müdevvene 'nin rivayetleri birleştirilip insanlar devlet emriyle tek Mushaf'ta toplandılar. İnsanlar, Yahudi ve Hristiyanların düştükleri ihtilafa düşmesinler diye resmi olmayan mushaflar yakıldı.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s.159-204.

³⁹⁷ Arkoun, *el-Fikru'l-İslamî*, s.86-87.

³⁹⁸ Arkoun, *el-Almene ve'd-Din*, 85.

³⁹⁹ Arkoun, *Kadayâ Fi Nakdi'l-Akli'd-Dinî*, s.189.

⁴⁰⁰ Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslam Beyne'r-Risale ve't-Tarih*, s.49.

Şahrur, Hicr 15/1 ayetinde kitap ile Kur'an'ın birbirine atfedildiğini, Arapçada atıf kullanımının başkalaşım (muğayeret) ifade ettiğini, bundan böyle Kur'an ve Kitab'ın ayrı şeyler olduğunu belirtmektedir.⁴⁰¹

Öztürk, Yusuf ve Fussilet gibi bazı Mekki sûrelerin ilk ayetlerinde geçen

”تلك آيات الكتاب المبين, انا انزلناه قرانا عربيا“ ”كتاب فصلت آياته قرانا عربيا“

ifadelerinde, önce kitab'tan (el-kitâb) söz edildiğini sonra da el-Kitab'ın Arapça Kur'an'a dönüştürüldüğü (ca'l) veya Arapça Kur'an olarak inzal edildiği anlayışından hareketle, el-kitab ile Arapça Kur'an'ın ayrı şeyler olduğunu savunmaktadır.

Ona göre Kur'an'ın vahyindeki Arabilik veya Arapça lafızlar, semadan indirilmeyip, bilakis “sekine” gibi Hz. Peygamber'in zihninde ve kalbinde teşekkül etmiştir.⁴⁰²

Fazlur Rahman, kitap kelimesinin herhangi bir semavi kitaba has olmayıp, bütün kitaplara birden verilen genel bir terim olduğunu söylemektedir.⁴⁰³

Kur'an'ı, Halife Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf'tan ayrı göstermeye çalışmak, herhangi bir ilmi delile dayanmayan boş bir iddiadır. Daha önce Kur'an'ın cem ve istinsah yönlerine, ilgili bölümde temas edildiği için burada, tarihi rivayet ve anlatımları bir tarafa bırakıyoruz. Ancak burada tarihselcilerin yorumsalcılık adıyla inandıklarını söyledikleri Kur'an'ı ne denli kuşkulu göstermeye çalıştıklarını bir kez daha müşahede etmiş oluyoruz.

Hicr 15/1 deki ayette Kur'an'ın, kitab'a atfedilmesi, ikisinin ayrı şeyler olduğunu değil, Kur'an'ın mübin/apaçık olmaklıkla nitelenmesinin kitab'a kazandırdığı ayrıcalığa ve yüceliğe işaret etmektedir. Nitekim Kur'an'ın nekre olarak anılması bunu pekiştirmektedir.⁴⁰⁴

Bilindiği üzere vav harfi mutlak anlamda iki şeyi bir araya getirmeyi yani cem'i ifade eder.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Muhammed Şahrur, **el-Kitab ve'l-Kur'an**, s.57; bkz. Ebu zeyd, **Mefhum**, s.52.

⁴⁰² Öztürk, **Kur'an Vahiy Nüzûl**, s.42,47.

⁴⁰³ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.205.

⁴⁰⁴ Muhyiddin ed-Derviş, **a.g.e.**, C: IV, s. 171-172; Ebu's-Suûd, **a.g.e.**, C: IV, s. 3.

⁴⁰⁵ Abdullah İbn Hişam, el-Ensari, **Muğni'l-lebîb an Kütübi'l-Eârîb**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2006, C: II, s. 408.

Cem' olayında ise iki ayrı zat bir araya geldiği gibi bir zatın bir kısım sıfatlarının da bir araya gelmesi caizdir. Buna göre bu meyanda mutlak ayrışma olabildiği gibi, nisbî ayrışma da söz konusu olabilir.

Buna ilave olarak Hicr 15/1 kapsamında “تلك آيات الكتاب وقران مُبين” yorumunda iki görüş bulunmaktadır. Birincisi, Kur'an ve kitabın aynı olduğu, ikincisi ise kitab'tan maksadın Tevrat ve İnciller olduğu yönündedir.⁴⁰⁶

İşin garip tarafı, Şahrur ve emsallerinin bir ayeti yorumlarken, arzuladıkları görüşleri tahkik etmeden ortaya atmaları ve kendilerini desteklemeyen görüşleri sümen altı yapmalarındır.

Şurası gayet açıktır ki, Kitab'ın bazen Kur'an anlamı dışında kullanılması, onun Kur'an'dan ayrı olduğunu göstermez. Zira bir sözcüğün kullanımı, tek yönlü olmayıp farklı ameliyelerin neticelendirdiği bir olaydır. Elbette geniş anlamlı Kitab'ın, Kur'an'ı da içermesi onu diğer anlamlarından mahrum bırakmaz.

Yûsuf sûresi'nin ilk ayetinde “innâ enzelnâhu'daki zamir, öncesindeki kitab'a işaret etmektedir. Buna göre Kur'an ile Kitab'ın ayrı şeyler olması, zamirin konumu açısından yanlış bir iddiadır.

Fussilet sûresindeki “Kur'anen arabiyyen” tabirinde “Kur'an'en zikri geçen kitab'tan hâldir. Arabiyyen, Kur'an'ın sıfatıdır. Zemahşeri Kur'an'ın ihtisas üzere mansub olmasını münasip görmüştür.⁴⁰⁷

Görülüyor ki yukarıdaki ayette Kur'an, her halukârda öncesinde geçen kitab'tan ayrı değildir. Zaten böyle bir ayrılık iddiası, söz konusu ayetlerin bağlamlarıyla çelişmektedir. Nihayet birçok ayette kitab ve Kur'an'ın aynı anlamlarda kullanımı, İslam literatüründe “Kitab” denilince, bunun birinci derecede Kur'an'a işaret edeceği izahtan varestedir.⁴⁰⁸

1.7.7. Kur'an ve Geleneksellik-Tarihilik Ayrımı

Arkoun, Hz. Peygamber ve ashabının biyografilerinin modern tarih bilimi ölçütleriyle araştırılması gerektiğine işaret ediyor. Buna göre asırlarca önyargıyla kabul

⁴⁰⁶ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 753.

⁴⁰⁷ ed-Derviş, a.g.e., C: VI s. 609.

⁴⁰⁸ Fatır, 35/29; Sâd, 38/29; Zümer, 39/2; Ankebut, 29/45.

edilen ve kutsallık konumuna yükseltilecek şeylerle mücadele imkanı doğmuş olur. Tarihe bakışta bu yaratıcı mücadele bir alternatif ortaya koyacaktır. Aksi durumda kimse, bu mücadele gerçekleşmeden bir alternatif arayışında olmasın. Aslında alternatif şu an ortada bulunmamaktadır. O, çabayla mücadele ve çatışmayla ortaya çıkarılacaktır. Olayı şöyle kurgulamalıyız. Elimizde gelenekten gelen tek kitap değil, iki kitap bulunmaktadır. Birincisi, bilinen taklidi çizgi üzere hikayeleri aktarmakta, ikincisi ise bunları modern tarih anlayışı ile bizlere sunmaktadır. Gerçeği söylemek gerekirse, Arap kütüphanelerinde sadece birincisi bolca bulunmaktadır. İkincisi ise hâlâ yazarını beklemektedir. Gelecek nesiller, muhakkak onu ileride yazacaktır. Zira ihtiyaç, şiddetle artmakta olup icat etmenin esasını oluşturmaktadır. İkinci kitap gerçekleştiğinde taklidi Mushaf'ın nasıl oluştuğu açığa çıkmış olacaktır.⁴⁰⁹

Kısaca söylemek gerekirse Kur'an, herhangi bir ekolün yahut da gelenekleşmiş bir ideolojinin üretilip aktardığı bir kitap değildir. Onun tarihi kökleri ve yüzbinlerce şahitleri bulunduğu hâlde, günümüze değin ulaşmış, lafız ve manalarıyla ilahi sahihliği asla sorun yapılmamıştır. Yeryüzünde Kur'an derecesinde yazıya geçirilmiş ve o haliyle ezberlenmiş ve hâlâ da ezberlenmekte olan herhangi bir kitap –ister ilahi, ister beşeri olsun– mevcut değildir. İspatlanamayan bir iddianın hiçbir ilmî değerinin olmayacağı herkesin malumudur.

1.7.8. Kur'an ve Korunmuşluk Olgusu

Tarihselcilerin vahiy ve Kur'an'a yönelik algıları araştırıldığında ulaşılan netice, Kur'an'ın, korunmayıp tahrife uğradığı yönündedir. Ancak onlar bu konuda bazen susmayı bazen değişik te'vil yollarını kullanarak muhatabı yanıltmayı denemektedirler.

Yukarıdan beri tarihselcilerin Kur'an'a ulaşmaya çalıştıkları niteleri, gözler önüne serdikten sonra aslında korunmuşluk olgusunu incelemenin pek gerekli olmadığı düşünülebilir. Ancak konuyu tamamlamak açısından bu hususu özet bir bilgiyle izah etmenin uygun olacağını ifade edebiliriz.

İlahi kelam Kur'an'ın, ister levh-i mahfuz'da olsun, ister yeryüzüne indirildikten sonra olsun, açık ve kesin ayetlerle Allah tarafından bizzat korunduğu sabit olup İslâm ümmeti, bu konuda asla ihtilafa düşmemiştir.

⁴⁰⁹ Arkoun, *Kadayâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dinî*, s. 292-293.

Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Zikri/Kur’an’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.”⁴¹⁰

“Gerçekte o, levh-i mahfuz’da bulunan şerefli bir Kur’an’dır.”⁴¹¹

“Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir kitaptır. Ona ancak temizlenenler dokunabilir.”⁴¹²

“Ona önünden de ardından da batıl yanaşamaz. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah’tan indirilmiştir.”⁴¹³

Abdulmecid eş-Şerefi, zikir/Kur’an’ın zarf olarak değil, mazruf yani, içerik olarak korunduğunu iddia etmektedir. Onun gerekçesi ise hiçbir kimsenin hakkında tartışma yapamayacağı tarihi olayların neticesinin bu yönde olduğu varsayımına dayanmaktadır. Kısacası, ona göre korunan, İslam davetinin kapsadığı uyarı, müjde, irşad ve yönlendirme türü şeylerdir. Belirli şartlarda oluşturulan ve bir kısım insanlar tarafından tedvin edilen Mushaf’ın lafız ve tabirleri, korunmuşluk anlamını taşımaz. Zaten Peygamberin, kendi döneminde ashabın farklı okumalarına cevaz vermesi de bunu pekiştiriyor.⁴¹⁴

Tîzinî, Kur’an’ın korunmuşluğunu ifade eden bazı ayetleri zikrederek, bunların, Kur’an’ın metni konusunda ortaya atılan görüş ve düşünceleri mahzurlu hale getirdiği ve bu alanın artık üzerinde inceleme yapılması caiz olmayan bir noktaya taşıdığını söyledikten sonra şunu ilave etmektedir. Aslında bu durum, Kur’an açısından ihtimalli ve kaybolmuş bir metnin varlığına işaret etmektedir.⁴¹⁵

Şimdi bu görüşleri kısaca değerlendirmeye çalışalım. Kur’an’ı zarf ve mazruf diye ayırıp zarfın değil, mazrufun korunduğunu iddia etmek, hiçbir ilmi delille izah edilemez. Zira korunmuşlukla ilgili ayet, mutlak olup böyle bir ayrıma izin vermez. Üstelik zarfın korunması daha kolayken, onu devre dışı bırakıp mazrufun korunduğunu söylemek, kendi içinde problemlili bir anlayıştır. Farz edelim ki eş-Şerefi’ye göre mazruf korundu, peki bu durumda zarfın korunmasını akli olarak engelleyen ne tür bir neden ileri sürülebilir?!

⁴¹⁰ Hicr, 15/9.

⁴¹¹ Burûc, 85/21-22.

⁴¹² Vâkıa, 56/77-79.

⁴¹³ Fussilet, 41/42.

⁴¹⁴ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne’r-Risâle ve’t-Ta’rih**, s. 50.

⁴¹⁵ Tîzinî, **en-Nassu’d-Dinî**, s. 390.

Elik, Kur'an'ın korunmuşluğu konusunda yazdığı eserinde, bu durumun ilahi bir talimatın sonucu olmayıp tamamen Hz. Peygamber'in aldığı beşeri tedbirlere dayandığını ifade etmektedir. Ona göre önceki ilahî kitapların tahrifi ve bu sebeple toplumda meydana gelmiş olan dini kaos, onu böyle bir tedbire sevk ederek kendisine tarihi bir tecrübe kazandırmıştır.⁴¹⁶

Elik'in korunmuşlukla ilgili yaklaşımı, sorunlu gözükmektedir. Zira Kur'an'ın korunmuşluğuyla ilgili ayetler, bu olgunun bizzat Allah'a ait olduğunu açıkça belirtmektedir. Açık bir anlatım karşısında yoruma başvurmak, ilmi sayılmaz. Üstelik korunmuşluk, sadece yazıyla ilgili değildir. Kur'an ezberinin nesilden nesile o hâliyle intikali de korunmuşluğun öğelerinden biridir.

Elmalılı bu konuda şöyle söylemektedir: “Allah bununla (Hicr 18/9 ayetiyle) Kur'an'ın artırma, eksiltme ile değişim ve tahriften korunacağını vadetmiş ve bunun sürekliliğini haber vermiştir. O halde bu vaad varken sahabe, Kur'an'ın Mushaf'ta toplanmasıyla niçin uğraştılar? Sorusu da ortaya atılamaz. Çünkü hafızların ezberlemeleri gibi onların (Kur'an'ı) cem'i de Allah'ın koruma sebepleri kapsamındadır. Allah onun korunmasını vadettiği içindir ki onları bu şekilde cem' ve tespitte başarılı kılmıştır.”⁴¹⁷

Elbette ki korunmuşlukla ilgili İlâhî buyruk olmasaydı, Hz. Peygamber, vefatından önce kesinlikle dağınık duran Kur'an sahifelerini, Ebubekir ve Osman'ın yaptıkları gibi bir araya getirir yahut da bu meyanda bir talimatta bulunurdu. Aksi hâlde, onun bu noktaya işaret etmemesi, vahyin tebliği konusunda bir eksiklik sayılırdı. Oysa bu durum, O'nun malum olan tebliğ vasfına aykırıdır.

1.7.9. Kur'an ve İ'cazı

İ'caz, “acz” masterından türetilmiştir. Bu kök, zayıflık, güçsüzlük ve bir şeyin arkası, dibi anlamlarında kullanılır. A'ceze fiilinin masdarı i'caz, bir şeyi kaçırmak, birilerini aciz bulmak ve aciz bırakmak demektir. Örfte bir şeyi yapma konusunda eksik davranma anlamında isimdir. Zıttı güç ve kudrettir.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Hasan Elik, **Kur'an'ın Korunmuşluğu**, İstanbul, Fikir Yayınları, 4. bs., 2014, s. 201-203.

⁴¹⁷ Elmalılı, **a.g.e.**, C: V s. 3042.

⁴¹⁸ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 712; Firûzâbadî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s. 663; er- Rağib el-İsfahanî, **el-Müfredât**, Dımaşk, Dâru'l- Kalem, 2009., s. 547.

Terim olarak i'caz, Kur'an'ın, benzerini getirme konusunda insanları aciz bırakmasıdır. Yani, insanoğlu, kendisine nazire yapma kuvvet ve kudreti verildiği hâlde, onun fesahat ve belagati karşısında buna gücü yetmez.⁴¹⁹

Mutezileden en-Nazzam'a göre i'caz sarfe iledir. Buna göre Yüce Allah, Arapları buna güçleri yettikleri hâlde, onun bir benzerini getirmekten alıkoymuş demektir.⁴²⁰

Her ne olursa olsun, Kur'an'ın- ister Allah'ın beyan buyurduğu üslûpla olsun, ister inkarcıyı engellemek yoluyla olsun- ilahi bir mucize olduğu bütün Müslümanlarca kabul edilen bir hakikâttir.

Uzun bir süreçte çeşitli ortam ve koşullarda, olay ve sorulara cevap mahiyetinde, farklı muhatap kitlesine hitap ederek azar azar inen ayet ve sûrelerin, çelişki ve yalanlama olmaksızın insicam üzere dizimi, başlıca bir üslûp mucizesidir. Ayrıca nazım ve mana arasındaki ilişki ile incelik ve eşsizlik, beşer üstü bir yapı arz etmektedir.

Kur'an'ın içerdiği, geçmişle ilgili anlatımlar, gaybi meseleler, gelecekle ilgili malumat ve ileride keşfedilmeyi bekleyen bazı ilmi noktalara latif işaretler, hiçbir beşeri kitapta bulunmayan özelliklerdir.

Kadı Ebubekir, onun i'caz yönünü nazım, te'lif ve düzen ve uyum olarak değerlendirmektedir. O, Arap kelamında alışık olunan bütün nazım çeşitlerinden farklı olup onların hitap ve üslûplarından ayrı bir yapıdadır.⁴²¹

Tîzîni Kur'an'ın i'cazını kabul etmiş gibi görünse de bütün orijinal nassları, herhangi bir itibarla mu'ciz saymakla bu anlamdaki i'cazı basite almış oluyor. Ona göre Kur'an ister dilsel/ilahi, ister dilsel/Muhammedî yönleriyle olsun, her iki durumda aynı minvâlde olup kendisini beşer diliyle konumlandırmış olmaktadır.⁴²²

Abdulmecid eş-Şerefi i'caz konusunda Tîzîni'ye yakın noktada durmaktadır. Ona göre üstün edebî eserler de beşeri oldukları hâlde, benzerlerini getirmek mümkün olmayabiliyor.⁴²³

⁴¹⁹ Demirci, **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, s. 105.

⁴²⁰ es-Suyûtî, **el-İtkân**, C: II, s. 241.

⁴²¹ es-Suyûtî, **el-İtkân**, C: II, s. 242.

⁴²² Tîzîni, **en-Nassu'l-Kur'an'î**, s. 289.

⁴²³ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risâle ve't-Tarih**, s. 51.

Tarihselcilerin Kur'an'ın i'cazını basite almaları, Onların vahyi, lafız olarak değil anlam olarak Hz. Peygamber'in kalbine ilka edilmiş varsayımlarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla vahiy Peygamber olan zatın ictihadiyle ifade edilen sözlerden teşekkül etmekle, beşeri bir nass hüviyetine bürünmüş sayılır.

Harb'e göre eleştiri açısından bütün nasslar/metinler eşit konumdadır. Bunların kavramları ve içerikleri pek önemli değildir.⁴²⁴

Öztürk bir adım daha ileri giderek Kur'an'ın nazmındaki edebi i'cazı Araplara özgü kılmaktadır. Buna göre ana dilleri Arapça olmayan insanlara i'cazdan söz etmek veya onlara karşı tahaddi/mezdan okuma ayetlerini hüccet olarak ileri sürmek, anlamsızdır.⁴²⁵

Öztürk'ün yukarıdaki iddiası garip bir mantığın tezahürüdür. İ'caz, sanıldığı gibi anlamları olmayan soyut söz veya terkiplere karşılık gelmemektedir. İ'caz bu anlamda bir bütündür. Üstelik mezdan okuma sadece Araplara değil, bütün inkarcılara karşı gerçekleşmiştir.

1.7.10. Kur'an ve Kıraâtler

Kıraât, karae'den, okumak, bitştirmek ve toplamak anlamlarına gelir. Kur'ân sözcüğü, bu kökten türemektedir. Hükümleri, kıssaları vb. malumatı kapsadığı için bu adla anılmaktadır.⁴²⁶

Terim olarak Kur'an'ın lafızlarının ne şekilde edâ edileceğinden bahsetmektir. Yahut Kur'an kelimelerinin edâ keyfiyetini ve onlarda bulunan ihtilafları, nakledenlere nispet ederek bildiren ilimdir.⁴²⁷

Kur'an, bilindiği üzere salt yazılı bir nüsha değildir. O, her şeyden önce okunmuştur. İlk okuyucusu ise Cibril'in aracılığıyla Hz. Muhammed (a. s.)'dır. Onun dili Arapçadır. Kendisi Kureyş'tendir. Elbette ki gönderilen vahiy, onun diliyle inecektir. Zira sabittir ki Yüce Allah bütün elçilerini, buldukları kavmin içerisinden onların dilleriyle göndermiştir.⁴²⁸ Vahiy ile insanın karşılaşması ancak bu şekilde gerçekleşmiştir.

⁴²⁴ Ali Harb, *Nakdu'n-Nass*, s. 11.

⁴²⁵ Öztürk, *Kur'an Vahiy Nüzûl*, s. 194.

⁴²⁶ el-Ferâhîdî, *a.g.e.*, s. 776; İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 853.

⁴²⁷ Temel, *a.g.e.*, s. 85.

⁴²⁸ İbrahim, 14/4; Şuâra, 26/195.

Hız. Peygamber, Kur'an'ın ilk okuyucusu olarak, unutmamak için bazen acele davrandığında uyarılmıştır. Bu konuda şöyle buyurulmaktadır: “Onu, çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okutmak bize aittir.”⁴²⁹

Kur'an'ı, Cebrail'e senede bir kez arz ettiği hâlde, vefatına yakın bunu iki kez yapmıştır ki bunun adı, arza-i ahira/son arzetme'dir. Hız. Peygamberin bazen ashabına, ashabın da ona tilavette bulunduğu sabittir. Nitekim Peygamber Ubeyy'e ve İbnu Mes'ud da peygambere Kur'an okumuştur. Bu yöndeki örnekler, rivayet kitaplarında mevcuttur. Mekke'de bulunan Hız. Peygamber, Mekke'yle sınırlı davetinde Kureyş lehçesini bilen toplulukla muhatap idi. Ancak Medine'ye hicret edip farklı kavimlerle karşılaşınca, onların direkt Kur'an'ı Kureyş lehçesi üzere okumaları zorluk oluşturuyordu. Onların çoğunun bedevi aşiretlere intisapları da bu durumu daha iyi izah etmektedir.⁴³⁰

Hız. Peygamber, İbn Kuteybe (1276/889)'nin belirttiği gibi okumada bir kolaylık ve genişlik olması maksadıyla Kureyş lehçesine tekabül eden benzeri sözcükle kırâate izin verdi. Örneğin, Hüzeyl kabilesinden olan biri “hattâ hîn” yerine “attê hîn” Esed kabilesinden olan, ta'lemûn yerine ti'lemûn biçiminde okuyordu.⁴³¹ Burada bir sözcük başka bir dile tercüme edilmiş olmuyor. İki lehçe arasındaki aynı anlam, farklı sözcüklerle ifade ediliyor.

Kur'an'ın Mekke'de indiği ilk günden beri, Medine'de Hız. Peygamber'in vefatına değin, bir harf üzere yazıldığı yönündeki görüş, realite açısından doğru sayılmalıdır.⁴³² Zira Yedi harf ile ilgili ruhsat, Medine'de geçici bir süreçte uygulanmıştır. Olay anlatıldığı üzere kavimlerle ilgili olup tamamen şifahidir. Şunu ilave etmeliyiz ki Müslim'in, İbn Şihab'tan tahriç ettiği gibi burada helal ve haramı değiştirecek bir durum asla söz konusu değildir.⁴³³

Buna göre Halife Osman'ın, kırâat ihtilaflarını kaldırmak için Yedi harfi, bir harfe indirdiği yönündeki görüş, rivayet ve dirayet açısından sağlam gözükmemektedir.

⁴²⁹ Kıyâme, 75/16.

⁴³⁰ Abduh er-Racihî, **el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-Kırâati'l-Kur'aniyye**, er-Riyâd, Mektebetü'l-Maârif, 1. bs. 1999, s. 81-82.

⁴³¹ Muhammed Abdullah b. Müslim ibn Kuteybe, **Te'vilu Müşkili'l-Kur'an**, ta. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 2007, s. 32.

⁴³² Abduh er-Racihî, **a.g.e.**, s. 85.

⁴³³ ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, C: I s.269.

Aslında böyle bir iddia, ilk Nüzûlünden beri yazıya dökülen Kur'an'ın, –hâşâ– Halife Osman Mushaf'ıyla değiştirildiği vehmini doğurur ki bu anlayış, Kur'an'ın tevatür ile intikaline aykırıdır.

Yedi harfle ilgili rivayetleri, kavimlerin lehçelerine değil de Kur'an'ın bize ulaşan sahih ve mütevatir kıraatlerine yordduğumuzda, bu durumda yedi sayısı, belirli bir şeyi ifade etmeyip, çokluktan kinâyeye olur. Zira Peygamberin, önce bir harf, sonra iki harf ve nihayetinde yedi harfe kadar izin aldığı, hadis rivayetlerinde mevcuttur.⁴³⁴ Ancak burada yedi harf ile direkt mütevatir yedi kıraati birebir amaçlamadığımızı söylemeliyiz.

Her iki durumda Kur'an'ın kırâatleri, bizzat Peygamber tarafından uygulanıp ashopça şifahi olarak sonraki nesillere aktarılmış olur. Zaten Osman Mushafı söz konusu kırâatleri, hat olarak kapsamaktadır. Nihayet noktalama ve harekeleme olayının sonradan yapıldığı bilinen bir husustur.

Kur'an'ın korunması sadece yazıyla değil, ezberle de gerçekleşmiştir. Hatta denilebilir ki kırâatlerin bu derece kayıt altına alınması, Kur'an metninin nihai derecede muhkemliğini göstermektedir. Dünyada hiçbir kitap, böyle bir özelliğe ulaşamamıştır.

Kur'an'ın kırâati, Arap dilinin eda keyfiyetine uygun olup Mushaf'ın harekesiz ve noktasız olmasından kaynaklanan bir olgu değildir. zira kendi dilini fitri olarak bilen Arap bir yana, Arapçayı sarf ve nahiv kurallarıyla öğrenen bir öğrenci bile, harekesiz ibareleri okuyabilirken, ashop ve ona tabi olan ilim ehlinin harekesiz metni yanlış okuyup bu yolla kıraat oluşturdukları iddiası, Oryantalistlerin ortaya attıkları bir düşüncenin ürünüdür.⁴³⁵ Üstelik kırâat, tedvin asrına kadar şifahi olarak aktarılmıştır.

ez-Zerkeşî, Kur'an ve kırâatlerin ayrı hakikatler olduğunu, birincisinin beyan ve i'caz üzere inen vahiy, diğerinin ise vahyin harflerinin okunuş keyfiyetlerindeki ihtilaf ve farklılıklar olduğunu söylemektedir.⁴³⁶

el-Kastallanî ve Ahmed el-Benna, mezkur görüşün mutlak kırâatler hakkında uygun olabileceğini, mütevatir ve sahih bir yolla aktarılan kıraatlerde bu görüşün sorunlu olduğunu belirtmektedirler.⁴³⁷

⁴³⁴ ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, C: I s. 269-271.

⁴³⁵ bkz.Rıdvan, **a.g.e.**, C: II s. 511.

⁴³⁶ ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, C: I s. 395.

⁴³⁷ Fadl Hasen Abbas, **İtkanu'l Burhan**, C: II s. 111.

Kırâatler temelde sahih ve gayri sahih olmak üzere iki kısımda mütalaa edilebilir. Sahih kırâat, isnadı muttasıl bir yolla Hz. Peygamber'e ulaşan, bir vecihle de olsa Arap dil yapısına uygun olup Osman'ın Mushaf'ındaki hatta/yazı stiline takdiren olsa da uyan kırâattir.⁴³⁸

Yukarıdaki üç şartı beraberce bulunduran kırâat, ittifakla sahih olup onun yedi, on yahut da on dört imama nisbeti sorun oluşturmaz. Asıl olan senedin sıhhatidir. Bu olmaksızın diğer iki şartın bir değeri yoktur.⁴³⁹

Gayri sahih kırâat ise yukarıdaki üç şartın bir kaçını yahut da hepsini kaybeden kırâattir. Bunlar, ahâd, şaz, müdrec ve mevzu kısımlarından oluşmaktadır.

Sahih kırâat, mütevatir ve meşhur olmak üzere iki kısımdır. Yedi kırâat mütevatir ve ona ilhak edilen üç kırâat ise meşhur olup bunların tamamına "Kırâat-ı aşere" denilmektedir.

Mütevatir ve meşhur kırâatlerin hepsi geçerli olup onlarla namazda kırâat caizdir. Bunları inkâr asla caiz değildir.⁴⁴⁰ İbn Cerir ve ez-Zemahşeri gibi bir kısım alimlerin mezkur kırâatlerden bazılarını inkar etmeleri, onların bu konuda ihtisas sahibi olmamalarından kaynaklanmaktadır.⁴⁴¹

İhtisas sahibi kırâat alimlerinden hüccet getirildikten sonra bu yöndeki mazeret ortadan kalkmış olur. Elbette her alim aynı derecede kırâat bilgisine sahip olmayabilir.

Mütevatir kırâatler, Kur'an'ın bir parçasıdır. Bunlar bütünüyle Hz. Peygamber'e inen vahyi temsil etmektedir.

Asım'ın Hafs rivayeti Irak, Şam, Mısır, Hindistan, Pakistan, Türkiye, İran ve Afganistan'da okunmaktadır. Ebu Amr'ın kırâati Sudan'da, Nafi'nin Kalun rivayeti, Tunus ve Libya'nın bir kısım bölgelerinde ve onun Verş rivayeti ise Tunus ve Merv'in bazı bölgeleriyle bütün Cezayir ve Mağrib'te okunmaktadır.⁴⁴²

Kırâatlerin imamlara nispeti hakiki değil, mecazidir. H.2. asırda onların bu alanda şöhret kazanmaları ve söz konusu kırâatleri tercih edip bunun eğitim ve öğre-

⁴³⁸ ez-Zerkânî, **a.g.e.**, C: I s. 418.

⁴³⁹ es-Salih, **a.g.e.**, s. 250.

⁴⁴⁰ bkz. Çetin, **a.g.e.**, s. 230-234.

⁴⁴¹ el-Kevserî, **a.g.e.**, s. 7.

⁴⁴² ibn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: I, s. 63; bkz. Cerrahoğlu, **a.g.e.**, s. 112.

timini yapmaları böyle bir nispeti meşru kılmıştır.⁴⁴³ Aksi hâlde, kırâatlerin kaynağı malum iken bunların, hakiki anlamda onlara nispeti nasıl düşünülebilir ki?!

Kırâatler konusunda alimlerin görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. İbnu'l-Arabiye nispet edildiğine göre kırâatler mütevatir değildir.
2. Kurra'nın ittifak ettikleri mütevatir, ihtilaf ettikleri mütevatir değildir. Bu görüş Ebu Şami'ye nispet edilmektedir. Ancak bu nispet sorunludur.
3. Kırâatler, kurra'ya nispetle mütevatir, Hz. Peygamber'e nispetle böyle değildir. Bu görüş, ez-Zerkeşî ve Ebu Şame'ye nispet edilmektedir. Ancak İbnu'l-Cezeri, Ebu Şame'ye yapılan nispeti şüpheyle karşılamaktadır.
4. Eda yönüyle değil, ferş yönüyle mütevatirdir.⁴⁴⁴ Bu görüş, İbnu'l-Hacib'e nispet edilmektedir.
5. Cumhuru ulemaya göre Kur'an'ın kırâatleri hem usûl (edâ) hem de ferş yönleriyle mütevatirdir. Ancak bir kısım medler, vakıf ve benzerleri ayrı tutulabilir. İbnu'l-Cezeri bu görüşü beğenip onu Müncid'il-Mukriîn'de zikretmektedir.⁴⁴⁵

Yukarıdaki görüşleri hem nispet hem de vakıa itibariyle değerlendirdiğimizde cumhurun görüşünün tercih edilmeye uygun olduğunu görürüz. Zira kırâatler konusundaki uygulama şimdiye değin bu minvâl üzeredir.

Kırâatler konusundaki ihtilafın çeşitlilik anlamında olup zıtlılık ifade etmediğini açıkça belirtmekte yarar vardır. Bunları şu kısımlara ayırmak mümkündür:

1. Arap lehçelerindeki ihtilafa dayanan hususlar. Örneğin, hemzenin tahkiki ya da ibdali, yûminu'yu yu'minu gibi okumak.
2. Kur'an'ın i'caz özelliklerine dayanan unsurlar. Örneğin, gaibten muhataba geçiş ve aksi. Ta'melûn, ya'melûn gibi.
3. İki kırâatin anlamlarının farklı olması ve aralarını uzlaştırmanın mümkün olmaması. Ancak bu durumda çelişki bulunmaz. “وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال” ayetindeki li-tezûle'yi, le-tezûlü biçiminde okumak gibi. Her iki okuyuş Kırâat-ı seb'a'dandır.

⁴⁴³ Ahmed b. Ahmed Muhammed b. Abdillâh et-Tavîl, **Fennû't-Tertîl ve Ulûmuh**, 2 c., er-Riyad, Mucemmu' Melik Fehd li-Tıba'eti'l-Mushafi's-Şerîf, 1. b.s., 1999, C: I s.92.

⁴⁴⁴ Edâ, kırâatin öncekilerden bize nakli demektir. Ferş, belli bir kaideye dayanmayan, Kur'an'da dağınık olarak bulunan ihtilafıdır denir. bkz. Temel, **a.g.e.**, s. 47, 51.

⁴⁴⁵ Fadl Hasen Abbas, **İtkanu'l-Burhan**, C: II s. 132-134.

Yukarıdaki âyetin yorumu şu şekilde yapılmıştır. Birinci kırâatte “În” nefiy edatıdır. Buna göre anlamı, “Onların tuzaklarıyla dağlar gidecek değildir” biçimindedir. le-tezûlü kırâatine göre anlamı, “Durum şu ki onların tuzaklarından dolayı dağlar yerinden oynayacaktı.” biçimindedir. Burada onların tuzaklarının büyüklüğüne vurgu yapılmaktadır. Bu kırâate göre mezkur “În” edatı, şeddeli “inne”den tahfif edilmiştir. Buna göre le-tüzûlü’deki “lâm” ayırıcı anlamında fârika olmuş olur. Bunun görevi, muhaffef “in” ile, nefiy edatı olan “in”in arasını ayırmaktır.⁴⁴⁶

Elmalılı, kıraatler konusunda kısaca şöyle söylemektedir: “Kur’an’ın lafızlarını söyleme biçimine ait olan ilim kırâattir ki tecvidi de ihtiva eder. Kırâat ya kelimenin harflerinin cevherine (özüne) dayanır. Mâlik, melik, fe-ezâlehâ, fe-ezâlehümâ gibi. Veya (hey’yetine) yapısına yani, hareke ve sukûnuna ait olabilir. Malum ve meçhul kipleriyle târifü, tu’refü, nasb ve cerr ile ercûlekûm, ercûlikûm gibi. Bunlar sarf ve nahiv kaideleriyle bilinebilirler de anlam değişebileceği için bunda tevatür şarttır. Yahud da yalnız med, sıla, imâle, işmâm gibi eda ve tecvide bağlı olur. Bunda tevatür gerekmez diyenler olmuşsa da alimler bunların da mütevatir, meşhur ve şazzını göstermişlerdir.⁴⁴⁷

Tîzinî, kimi ahad ve zayıf rivayetlerden hareketle, kıraat farklılıklarını Kur’an’ın metninde eksiltme ve artırmalara gerekçe göstermeye çalışıyor.⁴⁴⁸

el-Aşmavî, yedi harf rivayetini bahane yaparak, Hz. Peygamber’in farklı lafızlarla aynı manayı ifade etmeyi caiz saydığını belirtmektedir. Ve yine ona göre Osman’ın Müslümanları bir kırâat üzerine toplaması kuşkusuz Kur’an ayetlerini korumaya yönelik olsa da bu durum, Müslüman kişiyi, medeniyet kuru söndükten sonra ziyana uğratmış ve böylece taklitçi ve katıcı bir tutuma sevk etmiştir. Çünkü ondan mananın değil metnin, aklın değil, naklin; ruhun değil, harfin insanını çıkarmıştır.⁴⁴⁹

Abdülmeccid eş-Şerefî, Hz. Peygamber’in yedi harf ruhsatının Abdullah b. Ebi Sarh’ın –ki o vahiy katibidir– nübüvveti inkarına ve dinden dönmesine yol açtığını iddia etmektedir. Ona göre adı geçen vahiy katibinin bazı ayetleri örneğin, azizün hakim’i, alim’ün hakim ve ez-zalimin’i, el-kafirîn biçiminde değiştirmeye teşebbüs

⁴⁴⁶ Fadl Hasen Abbas, **İtkanu’l Burhan**, C: II s. 135-138.

⁴⁴⁷ Elmalılı, **a.g.e.**, C: I s. 29.

⁴⁴⁸ Tîzinî, **en-Nassu’d-Dinî**, s. 386.

⁴⁴⁹ el-Aşmavî, **Hasâdu’l-Akl**, s. 72, 73.

etmesi, Hz. Peygamber'in, kırâatler konusunda "hepsi doğrudur" biçimindeki sözüne dayanmaktadır.⁴⁵⁰

Öztürk, birçok İslam aliminin ekseriyetle mütevatir ve meşhur addedilen kırâatleri tenkit etmekten çekinmediğini ve bu durumun, söz konusu kırâatlerin vahiy olmadığını gösterdiğini savunmaktadır. Üstelik ona göre bu tablo, Kur'an vahyinin, nüzûl döneminden itibaren tek, sabit ve standart şekilde değil, çok farklı şekillerde okunageldiğini göstermektedir. Kısacası, kırâatta bulunan bu çeşitlilik ve zenginlik, vahyin lafız olarak değil, mana olarak nazil olduğunu kanıtlamaktadır.⁴⁵¹

Yukarıdaki görüşler, daha önce anlatılan kıraatle ilgili bilgiler çerçevesinde çözülebilecek sorunlar olmakla beraber, bu meyanda bazı önemli hususlara temas etmemiz gerekmektedir. Şöyle ki;

Şayet tarihselciler, Kur'an metnini inanç ya da ilmi disiplin kapsamında kabul ediyorlarsa, bu durumda onların Kur'an metnine tabi olan ve şartları anlatılan sahih ve mütevatir kırâatleri, –ki meşhur da buna dahildir– inkar etmeleri, kendi içinde bir çelişki oluşturur. Zira Kur'an metni, hem yazıyla hem de okuma yoluyla bizlere ulaşmıştır. Bu noktada yazılı metni kabul edip onun okunuş biçimini reddetmek, nedensiz bir tercihtir. Bu hususta alimlerin ihtilafı bahane edilemez. Kırâatler ihtisas gerektiren ilmi bir disiplindir. En uygunu onları kendi mütehasıslarına havale etmektir. İtiraza konu olan alimlerin ihtilafı, genelde ihtisasla ilgili alanı kapsamaktadır. Aksi hâlde mutlak anlamda kıraatleri reddeden İslam alimi söz konusu olamaz.

Ayrıca böyle bir durumda Kur'an'ın en başta Hz. Peygamber ve akabinde sahabe ve onları takip eden kuşak tarafından belli bir tarz ile okunmadığı yahut da yanlış okunduğu gibi bir anlam ortaya çıkar ki bunun hiçbir ilmi değeri yoktur.

Kurrâ'nın ihtilafı, tevatürün sübutünü engellemez. Çünkü bir topluluğun kırâati, diğer topluluk tarafından aynı derecede bilinmeyebilir. Bundan dolayı, onlardan hiçbiri, sıhhat şartları gerçekleşikten sonra bir diğerini kınamamıştır. Burada bir kâri'nin başka bir kırâati okuyup okumaması, başlı başına bir ölçü sayılmaz.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risâle ve't-Tarih**, s. 50.

⁴⁵¹ Öztürk, **Kur'an Vahiy Nüzûl**, s. 222.

⁴⁵² Ebu Zur'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, **Hüccetü'l-Kıraât**, thk. Said el-Afganî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 5. bs., 2001, s. 13-14.

Bir diğerk husus da şudur: Mütevatir metnin varlığı ve aynı zamanda kırâatleri kapsaması, kırâatleri tespitite –ki kabul şartlarından biridir– gayet önemli bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Buna göre metin ile kırâat arasında asıl ve fer’ ilişkisi bulunduğunu söyleyebiliriz.

Fer’in, sahih isnad ve Arap diline uyum şartları mülâhaza edildiğinde –ki bunlar kabul şartlarıydı– hata ihtimali, –varsayılsa bile– tamamen minimum seviyeye indirilmiş olur. Ayrıca bu özellik, ortada duran metnin sıhhat derecesini pekiştirmiş olur.

Şunu sormak gerekir. Yeryüzünde hangi yazılı metin, Kur’an gibi bütün okunma biçimleriyle kayıt altına alınabilmiştir? Yahut da onun üzerinde bu denli araştırma ve çalışmalar yapılmıştır? Sırf bu realite bile kendi başına kırâatlerin sıhhati konusunda bir hüccet teşkil edebilir.

Kırâatler, Kur’an’a tabi olmakla beraber, bunların hepsinin Kur’an metni gibi aynı tevatür kategorisinde okunması, yahut da senedin kâri ile Peygambere ittisâlinde bazen ahad olması, bu konuda bir sorun oluşturmaz. Zira bir isnadın bir grup kâri’nin kitaplarında bu yönüyle mevcut olması, kırâatlerin başkaları tarafından aktarılmadığını göstermez. Bilindiği üzere her beldenin ahali, imamlarının kırâatini büyük bir topluluktan şifahi ve uygulamalı olarak aktarıyordu. Kırâat imamları aslında bu senedleri zikrederek, kırâati, kendilerinden telakki ettikleri hocalarının adlarını kayıt altına almış oluyorlardı.⁴⁵³

1.7.11. Kur’an ve Özel Mushaflar

Oryantalistler kendi kutsal kitapları için kullandıkları terminolojiyi İslami araştırmalarda kullanarak bilinçli olarak dini sabiteleri kökünden sarsmak istiyorlar. Örneğin, Blachère, “**Introduction au Coran**” adlı kitabında Osman mushafından bahsederken “vulgate” terimini kullanmakta, Jeffrey Kur’an’ı Mazoretik bir metin olarak tasvir etmekte, Wasnbrough, bütün Kur’an’ı terminolojiyi görmezden gelerek bunun yerine Haggadic tefsir tabirini kullanmaktadır. Herkes yine Kur’an’ın kanonlaşmasından ve İbn Mes’ud’un kodislerinden bahsetmektedir.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Muhammed Fehd Harûf, **el-Kırââtü ve’l-Ahrufu’s-Seb’a**, Dımaşk, Dâru’l-Ulûmi’l-İslamiyye, 1. bs. 1986, s. 104.

⁴⁵⁴ Muhammed Mustafa el-Azami, **Vahyedilişinden Derlenişine Kur’an Tarihi**, çev. Mustafa Türker-Fatih Serenli, İstanbul, 3. bs. İz Yayıncılık, 2014, s. 262.

Oryantalistler Kur'an metninden şüpheler oluşturmak için özellikle kırâatlar ve bazı sahabelere isnad edilen bir kısım özel mushaflarla ilgili bilgilere dayanarak Kur'an karşısında, alternatif bir metin oluşturma çabasına girmekteler.

Müslüman tarihselciler, Oryantalistlerin mezkur çalışmalarını temel alarak, aynı terminolojiyle Kur'an'ın metni etrafında İslam tarihinde görülmemiş bir tartışma zemini oluşturmaya çalışıyorlar. İşte özel mushaflar konusu bunlardan biridir.

Arkoun, daha önce anlatıldığı üzere siyasi otoritenin baskısıyla yazıya dökülen resmi Mushaf'ın zafere ulaşmasıyla diğer bütün ilgili rivayetlerin ortadan kaldırıldığını iddia ederken aslında bu hususa işaret etmektedir.⁴⁵⁵

Tizîni, resmi Mushaf'ın Ubeyy'in mushafından iki sûreyi eksik, ibn Mes'ud'un mushafından iki sûreyi fazla olarak aldığını ve bunun dışında nüshalar arasında farklılık oluşturan bazı sözcük ve imla çeşitleri bulunduğunu ifade etmektedir.

Ona göre Hariciler örneğin; 12. sûreyi (Yûsuf) reddetmişlerdir. diğer yandan Şia, Ali ve Aişe ile ilgili pasajları Osman'ın emriyle metinden çıkarmışlardır. Dolayısıyla Kur'an bütün vahyi kapsamamaktadır.⁴⁵⁶

Öztürk, **Kitabu'l-Mesâhif** türü eserleri kaynak göstererek sahabe ve tabiün dönemlerinde şu an elimizdeki Kur'an metninden az çok farklılık arzeden bir dizi mushaf'ın mevcut olduğu bilgisine dikkat çekmektedir.

Yazar, Arthur Jeffery'in (1895-1959) tespitlerini bu bağlamda aktarmaktadır. Buna göre İslam'ın erken dönemlerinde yirmi sekiz adet özel/kişisel mushaf bulunmaktadır. Söz konusu mushaflar ile Hz. Osman'ın denetiminde oluşturulan resmi Mushaf arasında bazı kelimelerin okunuşlarında eksiklikler, fazlalıklar ve ayetlerin sayısı ile sûrelerin tertibine yönelik bazı farklılıklar mevcuttur. Özellikle ibn Mes'ud ve Ubeyy b. Kâb'a nispet edilen Mushaflardaki farklılıklar, kırâat çeşitliliğinin ötesinde bir mahiyet arz etmektedir.⁴⁵⁷

Tizîni, yukarıdaki görüşlerini Henri Massé (ö. 1969)'ın Arapçaya çevrilen **"el-İslam"** adlı eserinden ve Öztürk de –görüldüğü üzere– Arthur Jeffery'den iktibas

⁴⁵⁵ Arkoun, **Kadayâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dîni**, s. 189.

⁴⁵⁶ Tizîni, **en-Nassu'd-Dîni**, s. 386.

⁴⁵⁷ Mustafa Öztürk, **Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2012, s. 206.

etmektedir. Oryantalistlerin İslam ve Kur'an konusundaki çalışmaları İslam dünyasında ferdi ve kurumsal olarak değerlendirilip birçok eleştirilere neden olmuştur.⁴⁵⁸

Arkoun ise Kur'an metnini tarihi açıdan incelemeye yönelik metodunu oluştururken modern tarihçi Robert Mandrou (1921-1984)'dan ve dinler arası mukayesede de 1940-50'lerde İnciller konusunda eleştiri ve incelemelerde bulunan Daniel Russo (Dubusso)'dan etkilendiğini ve onun mezkur İncil çalışmalarını, Kur'an'a uygulamak için denemelere giriştiğini kendisi açıkça ifade etmektedir.⁴⁵⁹

Kur'an metni ve onun okunuş keyfiyetini ifade eden sahih, sabit ve mütevatir kırâatleri dışında, aktarılan herhangi bir kırâat veya mushaf iddiası, ahâd bir rivayetten ibaret olup zayıf, uydurma ve munkatı' olmaktan öte bir şey değildir. Bunların hiçbiri –velev ki isnadında varsayım olarak bir sıhhat yönü bulunsa da– asla Kur'an'ın tevatür karşısında itibara alınamaz. Şayet bunlar, Kur'an kabilinden olsaydı, sıhhat ve tevatürle aynı şartları taşımaları gerekirdi. Oysa ki böyle bir hususu tespit, rivayet ilmi açısından asla mümkün olmamıştır.

Yukarıdaki genel malumatı aktardıktan sonra Abdullah b. Mes'ud ile Ubeyy b. Ka'b'ın mushafları kapsamında ortaya atılan ayet ve sûre iddialarına geçelim.

Abdullah b. Mes'ud'un Muavvizeteyn'i ve aynı zamanda Fatiha sûresini mushafına almadığı yönündeki iddialar, bazı rivayetlerde geçmektedir.⁴⁶⁰

İmam Ahmed b. Hanbel ile İbn Hibban, Hammad b. Seleme tarikiyle Asım'dan yaptığı rivayette, İbn Mes'ud'un Muavvizeteyn'i mushafına yazmadığını zikretmektedir.⁴⁶¹

İbn Hacer'in dışında, İslam alimleri genel anlamda mezkur rivayeti uydurma, batıl ve merdud saymışlardır. Aynı zamanda Fatiha ve Muavvizeteyn'i sûre olarak kabul etmemeyi küfür olarak nitelemişlerdir.⁴⁶²

İbn Hacer söz konusu isnadı sahih görse de onun, özellikle bunun te'vil edilmesinin gerektiğini tasrih etmesi dikkat çekicidir.⁴⁶³

⁴⁵⁸ bkz. Suat Yıldırım, **Oryantalistlerin Yanılgıları**, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2. bs., 2006, s. 57-62.

⁴⁵⁹ Arkoun, **el-Fikru'l-İslamî**, s. 264.

⁴⁶⁰ es-Suyûtî, **el-İtkân**, C: I s.268.

⁴⁶¹ bkz. ed-Düleymî, **a.g.e.**, s. 304.

⁴⁶² es-Suyûtî, **el-İtkân**, C: I s.269.

⁴⁶³ ed-Düleymî, **a.g.e.**, s. 305.

Ayrıca hadis usûlü ile ilgili Nüzhe't-Nazar adlı eserde İbn Hacer'in kendisi haberin, zannı galip ifade etmesinden dolayı sıhhat konusunda aynı derecede olmadığını ve buna göre ravileri üst derecede olan bir rivayetin, o şartları taşımayan diğer rivayetlere karşılık daha sahih olup tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁶⁴

Demek ki muhaddis İbn Hacer, kendi metodolojisinde anlattıklarını bir nevi unutarak bu rivayet konusunda zihni bir yanılgıya düşmüş görünmektedir.⁴⁶⁵

Şunu da özellikle vurgulayalım. İsnadın tekil anlamda sıhhati, söz konusu rivayetin her yönüyle sahih olmasını gerektirmez. Üstelik mezkur rivayet, kendi içinde çelişkilidir. Zira bir rivayette İbn Mes'ud'un muavvizeteyn'i mushafına yazmadığı, diğer rivayette ise onun, bunları mushafından kazıdığı belirtilmektedir.⁴⁶⁶ Halbuki yazmamak ile kazımak ters anlamlar ifade etmektedir.

Üstelik İbn Mes'ud'un arkadaşlarının yani, Kufelilerin kendisinden aktardıkları kırâat, Asım kırâati olup onda Fatiha ve Muavizeteyn bulunmaktadır.⁴⁶⁷ Buna göre aynı konuyla ilgili olarak yapılan iki rivayetten biri âhâd, diğeri mütevatir ise ahâdın itibara alınamayacağı açıktır.

İşin garip tarafı, İbn Hacer'in kendisi, Hz. Aişe'den yapılan rivayette, on süt emmenin, beş süt emme ile neshedildiği yönündeki haberin, –sahih de olsa– ahâd olduğundan dolayı reddedilmesi gerektiğini açıkça vurgularken, Kur'an'ın tevatürünü buna gerekçe göstermektedir.⁴⁶⁸ Ancak o, benzeri hususta yani, meselemizle ilgili rivayette bu tevatür olgusunu, nasıl olduysa unutmuş gibi davranmaktadır.

Ubeyy b. Ka'b konusuna gelince; onun kunut dualarını iki ayrı sûre olarak mushafına aldığı bazı rivayetlerde geçmektedir. İbnü'd-Dureys, mezkur rivayeti Fadâilu'l-Kur'an'da zikretmiştir.⁴⁶⁹ Aynı isnad, İbn Abbas'ın mushafı hakkında da söz konusu edilmektedir. es-Suyûtî, mezkur rivayeti neshin üçüncü kısmına yani, tilaveti neshedilip hükmü sabit kalan hususa örnek göstermiştir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁴ el-Hafız İbn Hacer el-Askalanî, **Nüzhetû'n-Nazar fî Tavdihi Nühbeti'l-Fiker**, ta., Ebu Malik Muhammed b. Hamid b. Abdulvehhab, Beyrut, el-Mektebu'l-İslamî, 1. bs., 2005, s. 49-50.

⁴⁶⁵ el-Azamî, **a.g.e.**, s. 255.

⁴⁶⁶ es-Suyûtî, **el-İtkân**, C: I s.269.

⁴⁶⁷ el-Kevserî, **a.g.e.**, s. 16.

⁴⁶⁸ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, **Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî**, thk. Muhibbuddin el-Hatib, 13 c., el-Kahire, el-Mektebetü's-Selefiyye, 3. bs. 1407, C: IX s. 51.

⁴⁶⁹ es-Suyûtî, **el-İtkân**, C: I, s. 230.

⁴⁷⁰ es-Suyûtî, **el-İtkân**, C: I, s. 665.

Ubeyy b. Ka'b'ın Mushaf'ıyla ilgili rivayet, nihayetinde Kur'an'dan kat'i bir ayet ve sahih hadisten de bir bölüm olmayıp isnadı bir kısım alimlerce tashih edilen bir eserden ibarettir. Böyle bir eser şâz olup itibara alınmaz.⁴⁷¹

Rivayet bazında düşünüldüğünde, kunut dualarının sahih hadislerle subûtu, söz konusu eserin kunutu sûre olarak kabûlünü reddetmeye yeterli bir kanıttır. Nitekim Hanefiler onu kunut duası olarak vitirde okumaktadırlar.

Tizîni'nin Hanrı Masse'ın ilgili eserinden aktardığı hususlara kısaca değinelim. Her şeyden önce şunu ifade edelim ki Tizîni, Kur'an'ın metni etrafında bulabildiği ne çeşit uydurma ve akıl dışı rivayet varsa onu tahkike gerek duymadan, ilgili kitabına aktarmıştır. Aslında bu husus bile başlı başına onun bu konuda ilmi davranmadığını, üstelik Müslüman olduğunu söylediği hâlde, kendisine inandığı kitabı şüpheli göstermeye çalıştığını kanıtlamaya yeterli bir delildir.

Ezcümle bu iddialardan Haricilerin Yusuf sûresi'ni reddettiklerini incelemeye çalışalım. Bu nispet bu anlatım tarzıyla sorunludur. Zira Hariciler derken bunların hepsi midir, bunlardan bir grup mudur? Herhangi bir kayıt olmadığına göre onların hepsi amaçlanmaktadır. Oysaki böyle bir iddia, temelden yanlış ve geçersiz olur.

Nitekim mezkur iddia, Haricilerin Acârîde kolunun Meymuniye adlı bir fırkasına aittir. Onlara göre Yusuf sûresi, –hâşâ– aşk hikayesinden bahsettiği için Kur'an'dan sayılamaz. Buna ilaveten onlar Nisâ 4/24 ayetindeki mahrem akrabayla ilgili hükümleri yanlış yorumlayarak bütün Müslümanlarca haram olan mahrem evliliğini helâl saymışlardır. İslam alimleri sözü edilen fırkayı bu görüşlerinden dolayı tekfir etmişlerdir.⁴⁷²

İslam tarihinde herhangi bir saikle Kur'an'ın bazı ayet ya da sûrelerini kendince yanlış yorumlayıp dinin asli meseleleriyle ters yönde seyreden yahut da hevasınca Kur'an'dan bir şeyi inkar eden kişi ya da grup, Kur'an metnini tespitite ne derece itibara alınır?! Böyle bir rivayetin herhangi bir bağlayıcılığı olabilir mi?

Ali ve Aişe ile ilgili pasajların, Osman'ın emriyle Kur'an'ın metninden çıkarıldığı iddiasına gelem. Bu iddialar, Oryantalistler ve misyonerler tarafından Şianın Gulatına ait eserlerden iktibas edilmiştir.⁴⁷³

⁴⁷¹ Ebu'l Fadl Abdullah b. es-Sıddık el-Ğûmarî, **el-İhsân fi Ta'kibi'l-İtkân li's-Suyutî**, y.y., t.y., s. 25.

⁴⁷² Mustafa Öz, "Acaride", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, 1988, C: III, s. 318.

⁴⁷³ Rıdvân, **a.g.e.**, C: I s. 416.

Hicri III. asırdan itibaren Şiaya ait bütün rivayetleri toplayan hadis ve fıkıh kitaplarının yazılmasına başlanmıştır. Şia, Ahbariyyûn ve Usûliyyûn olmak üzere iki ekole ayrılmıştır. el-Küleynî (ö. 329/940-941)nin **el-Kâfi**, İbn Bâbeveyh (ö. 381/991)'in **“Men lâ Yahduruhu'l-Fakih”**, Ebu Ca'fer et-Tûsi (ö. 460/1067)nin **el-İstibsâr fi mâ Uhtilefe Mine'l-Ahbâr ile Tehzîbu'l-Ahkâm**'ı, Şianın temel kaynaklarıdır.

Ahbariyyûn, adı sayılan kitaplarda geçen bütün rivayetleri sahih kabul ettiği hâlde, Usûliyyun bunları olduğu gibi sahih kabul etmez. Ahbariyyûn hüküm ve fetvada salt hadis rivayetlerini esas alırlarken, Usûliyyun Kur'an'ın zahirini delil almaktadır.⁴⁷⁴

Yukarıdaki iddia, Kur'an'ın tahrifiyle ilgilidir. Şianın Ahbariyyûn ekolüne mensup bazı alimler, kendi rivayet eserlerindeki bazı bilgilere dayanarak –hâşâ– Kur'an'ın tahrif edildiğini dile getirmişlerse de bu, Şia toplumu arasında ve Usûliyyun alimlerinde büyük bir tepkiyle karşılanmış ve bu konuda gerekli cevaplar yazılmıştır.⁴⁷⁵

Şiadan küçük bir grup tahrifi savunacak bazı eserler ortaya atsa da Şianın geneli ve sözü itibara alınan tahkik ehli, asla Kur'an hakkında ortaya atılan bu iddiayı kabul etmezler. Nitekim onların ellerinde bulunan Kur'an, Ehl-i Sünnetin ellerinde bulunan Kur'an'ın aynısıdır.

Şia alimlerinden Fadl b. Şâzân (ö. 260/874), Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî (381/941) – ki Şeyh Saduk olarak bilinir– Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'man (414/1022), el-Murteza Ali b. el-Hüseyn el-Musevi (436/1044), İbn Tavus (664/1266), Muhammed Bahauddin el-Amili (1030/1620), Muhsin el-Feyz el-Kaşânî (1091/1679) Muhammed b. el-Hasen el-Hurr el-Amilî (1104/1692) vb. birçok alim, bu konuda ortaya atılan rivayetlerin şaz, uydurma ve batıl olduğunu, Kur'an'ın bizzat Allah tarafından korunduğunu açıkça ifade etmişlerdir.

el-Kadî Nurullah et-Tusteri, Kur'an'da değişiklik olduğu yönünde İmamiye Şiasına nispet edilen görüşün İmamiyenin çoğunluğuna ait olmadığını, ancak bunun itibarı olmayan küçük bir gruba ait olduğunu açıkça belirtmektedir.⁴⁷⁶

Molla Muhsin bu konuda şöyle demektedir: “İçimizden bazı kimseler ve Haşeviler, Kur'an'da tahrif ve noksan olduğunu söylüyorlar. Fakat dostlarımızın ve çoğun-

⁴⁷⁴ Şaban Karataş, **a.g.e.**, İstanbul, Ekin Yayınları, 1996, s. 154.

⁴⁷⁵ bkz. Karataş, **a.g.e.**, s. 157.

⁴⁷⁶ Karataş, **a.g.e.**, s. 174-182.

luğumuzun inancı buna zıttır. Çünkü Kur'an, Hz. Muhammed'in (a. s.) mûcizesidir ve din ilimlerinin kaynağıdır. Müslümanlar bu kitabı muhafaza için hiçbir gayreti esirgememişler ve Kur'an'ın herhangi bir yönden tahrife uğramasına mani olmuşlardır. Kur'an elimizde bulunan şekliyle Rasul-u Ekrem'in hayatında toplanmış ve böylece sıralanmıştır."⁴⁷⁷

Şianın rivayet eleştirilenleri, **el-Kâfi**'deki tahrif ile ilgili haberleri incelemişlerdir. Bunlar üç yüz rivayet civarında olup dört zat tarafından aktarılmıştır. Bunlar Ebu Ubeydillah es-Seyyarî, Yunus b. Zabyan, Menhal b. Cemîl el-Kûfi ve Muhammed b. Hasen Cehur'dur. Şia alimlerinin ıstılahlarına göre bu sayılan kişiler, adalet yönüyle kuşkuludurlar ve böylece eleştirilmişlerdir.⁴⁷⁸

1.7.12. Kur'an ve Kıssalar

Arapçada kasas, kıssa, kss kökünden gelmekte olup sözlükte, izinden gitme, bir şeyi makasla kesme, göğüs, göğüs ortası ve kemiği ile, haber vermek anlamlarınadır. Kasas aslında isimdir, masdar olarak da kullanılabilir. Çoğulu kısas ve ism-i fâili kâss biçimindedir. Kasseh kireç ve mikass, makas demektir.⁴⁷⁹

Kıssa, ıstılahta Yüce Allah'ın geçmiş ümmetlerle onların peygamberlerinden ve gerçekleşmiş olaylardan hak üzere verdiği haberlere denir.⁴⁸⁰

Kur'ani kıssaların gayesi, Hz. Muhammed'in (a. s.) nübüvvetini ispat etmek, onu ve müminleri teselli etmek, muhatapları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak, İslâm'ın evrenselliğini ortaya koymak ve semavi dinlerin esasta bir olduğunu beyan etmektir.⁴⁸¹

Kur'an kıssaları, kısmen tahrife uğramış Tevrat ve İncil'in çelişkili ve bazen de ahlak dışı kıssalarına benzemez. Böyle bir mukayese aslında, tarihi ve ilmi gerçeklere

⁴⁷⁷ Ömer Rıza Doğrul, **Tanrı Buyruğu Kur'an'ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri**, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 4. bs., 1980, s. LXXVIII.

⁴⁷⁸ Muhammed el-Habeş, **el-Kıraâtü'l-Mütevâtire ve Eseruha fi'r-Resmi'l-Kur'an'î vel-Ahkâmi's-Şer'iyye**, Beyrut, Daru'l-Fikri'l-Muâsır, 1.bs., 1999, s. 53.

⁴⁷⁹ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 826; Mütercim Ahmed Asım Efendi, **el- Okyanusûl –Bâsit fi Tercemeti'l – Kamûsi'l-Muhît**, 3 c., Kostantiniyye, Matbaa-i Âmire, h. 1272. C: II, s.393.

⁴⁸⁰ Menna' el-Kattan, **Mebâhis fi Ulûmil-Kur'an**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 279.

⁴⁸¹ Demirci, **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, s. 158; bkz. Sebe, 34/46; Hacc, 22/45-46; Hûd, 11/120; Yusuf, 12/111.

aykırıdır. Kur'an kıssalarını ütopik ve hayali sanat türlerine benzetmek ve onları, tarihi rivayetlerin hükmüne tabi tutmak, dinimizin temel sabitelerine aykırıdır.

Kıssalarla ilgili bu bilgiyi zikrettikten sonra tarihselcilerin, bu konuda ortaya attıkları görüşlere temas etmeye çalışalım.

Halefullah, Kur'an kıssalarında tarihi gerçekliğin şart olmayıp bunların, edebi ve sanatsal olduğunu ifade etmektedir. Ona göre İslami akıl, Kur'an'da geçen ve tarihi açıdan anlaşılması güçlülük oluşturan konularda edebi ekolü benimsemekle bu meyanda ortaya atılan sorunlara ve sorulara çözüm bulmuş olacaktır. Örneğin, Kehf, 18/86'da geçen "Onu (Güneşi) kara bir balçıkta batar buldu" ifadesi, bilinen tabiat kanunlarıyla bağdaşmamaktadır. Ama güneşin batışına ait insanların zihinlerindeki tabloları tasvir etmek suretiyle bunun, hakikati ifade etmeyip, insanların gözleriyle gördüklerini tasvir anlamı taşıdığını düşündüğünde olay anlaşılabilir olmaktadır.⁴⁸²

Ona göre Kur'an kıssaları konusunda tarihsel gerçeklik yöntemi, faydadan çok zarar vermiştir. İslami akıl, kıssalardaki mucize haberlerini, Mekkeli müşriklere meydan okuma ve cevap verme kabilinden görmemektedir. Bu yüzden bunların mucize kabul edilmesi doğru değildir.⁴⁸³

Halefullah, aynı zamanda Kur'an kıssalarında mitolojik unsurların varlığını kabullenmekte ve bunun, Kur'an için bir sorun oluşturmayacağını iddia etmektedir. Nihayet ona göre Kur'an, muhtevasında esâtir/mitoloji bulunmasını olumsuzlamamış, sadece bunların, Allah'tan gelmeyip Muhammed'e ait olduğu isnadını reddetmeye özen göstermiştir.⁴⁸⁴ Kısacası, ona göre Kur'an kıssalarına yönelik ne doğrulama ne yanlışlama yapılabilir.⁴⁸⁵

Öztürk bu bağlamda insanın kavrama yetisini aşan bir iş ve eserden ne ilahi tabiata ait herhangi anlam ve gayeyi ne de Tanrı'ya ve tabiata ait herhangi bir niteliği sahici bir biçimde anlayıp kavrama imkanı olduğunu, hatta doğada olan bir olayı kavramayınca onu doğrudan doğruya Tanrı'nın iradesine bağlamayı mucize olarak kavramlaştırmanın, -Spinoza'nın ifadesiyle- bir budalalık olacağını söylemektedir.⁴⁸⁶

⁴⁸² Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim maa' Şerh ve Ta'liki Halil Abdu'l-Kerim*, Beyrut, Sinâ li'n-Neşr, 4. bs., 1999, s. 64-65.

⁴⁸³ Halefullah, *a.g.e.*, s. 70-71.

⁴⁸⁴ Halefullah, *a.g.e.*, s. 208.

⁴⁸⁵ Halefullah, *a.g.e.*, s. 177-178.

⁴⁸⁶ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları 5. bs. 2014, s. 12-21.

Ayrıca o, Paul Tillich'in kutsal metinlerdeki sembolizme ilişkin görüşlerini beğeni ile sunmakta ve Halefullah'ın ısrarla vurguladığı mitolojik unsurlara dikkat çekmektedir. Nihayet ona göre kimi Peygamberlerin biyografilerine, antik ve arkaik medeniyetlere ait literatürde mevcut olan ve bu yüzden tarihsel gerçekliklerinden kuşkulanan bazı motifler eklenmiş bulunmaktadır. Örneğin Hz. Musa'nın doğumuna ilişkin "terkedilmiş bebek motifi", Hz. Yusuf'un Mısır'daki hikâyesinde ön plana çıkan "muradına eremeyen ayartıcı kadın" figürü, bu kabildendir.⁴⁸⁷

Öztürk, Kur'an'daki bazı kıssaları demitolojize etme girişiminin ilâhi vahye inanç ve bağlılık temelinde hiçbir risk oluşturmayacağını açıkça ifade etmektedir. Çünkü Kur'an sıkça söylendiği gibi bir tarih kitabı değildir. Kur'an baştan sona dini-ahlaki bir mesajdır. Kıssadan asıl amaç hisse almaktır. Öyleyse bunun gerçekleşmesi için ille de tarihin bir uğrağında olmuş bitmiş bir hadiseyi anlatmak gerekmez. Dahası insanlar hiçbir tarihi gerçekliği bulunmayan bir menkıbe, efsane ve mitolojiden de hissedar olabilirler. Nihayet bazı kıssalar, Zulkarneyn örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber'i test etme girişimlerine bir cevap olarak inmiştir. Bu husus aslında bazı kıssaların herhangi bir dini-ahlaki mesaj içermediğini dahi gösterebilir.⁴⁸⁸

Ne yazık ki Cabiri de asıl maksadın ibret alma olduğunu vurguladıktan sonra bunun doğruluğunun dinleyicinin hayali ve kültürüyle ilişkili olduğunu, aslında bu konuda soru sormanın bir anlam ifade etmeyeceğini söylemektedir.⁴⁸⁹

Görülüyor ki kıssadan ibret almak ve hissedar olmak, tarihi olayın gerçekliğini neredeyse örtbas edecek bir konuma yükseltiliyor. Oysa ki ikisi arasında bir zıtlık söz konusu değildir.

Yüce Allah Kur'an'ı, hak ile indirdi.⁴⁹⁰ Kıssalar Kur'an'ın bir parçası olduğundan onların hak olduğunda asla kuşku yoktur. Edebi ve sanatsal metot bahanesiyle kıssaların tarihi gerçekliklerini reddetmek ya da onları şüpheye maruz bırakmak, asla ilmî ve dinî bir ölçütle izah edilemez.

Aynı zamanda edebi ve sanatsal metot ya da üslupla tarihi vakıa arasında bir çelişki ve zıtlık söz konusu değildir. Kur'an'ın i'cazı, bütün hitap çeşitlerinde ken-

⁴⁸⁷ Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 25-28.

⁴⁸⁸ Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 100-102.

⁴⁸⁹ bkz. el- Karnî, *a.g.e.*, s.306-308.; el-Cabirî, *Medhal ile'l-Kurani'l-Kerim*, s.238.

⁴⁹⁰ İsrâ, 17/105.

disini göstermekte olup onu bir alanla sınırlamak mümkün değildir. Kur'an Allah'ın kelamı olmak hasebiyle, olmamış bir hadiseyi, edebi üslûb kılıfıyla olmuş gibi göstermez. Aksi hâlde, geçmişle ilgili bir yalanı meşrulaştırma gibi bir durum iddia edilmiş olur. Nitekim Yüce Allah böyle bir kuruntuyu reddetmek için kıssalarla ilgili birçok yerde "hakk" tabirini özellikle vurgulamaktadır.⁴⁹¹

Kıssalar olayı ne Peygamber ne de kavmi tarafından biliniyordu. Burada herhangi bir kıssayla ilgili kulaktan dolma bir bilgi, anlattıklarımızı iptal etmez.

Yüce Allah bu hususa şöyle işaret etmektedir: "Ey Resûlüm! Bunlar sana vahyettiğimiz bilinmeyen olaylardır. Sen de kavmin de daha önce bilmiyordunuz."⁴⁹²

Kur'an kıssalarında bir kısım mûcizevi olayların anlatımı, akılla anlaşılmanınca ret yoluna gidilemez. Zira vahyin ilk muhatabı peygamberler, nübüvvet iddiasını ancak mucize ile ispat edebilirler. Aksi bir anlayış, peygamber ile iddiacıyı nasıl ayırabileceğini ispat edemez. Örneğin, ateşin, İbrahim'i yakmaması, asanın yılan olup sihirbazların sihirlerini yutması, kudret ve bıldırcının gökyüzünden bir gıda olarak İsrailoğullarına inmesi, Yunus'un balığın karnına girmesi ve sağ selim çıkması vb. olaylar, hangi akli ölçütle izah edilebilir?! Mucize, zaten akli hayrette bırakan bir özelliği haiz değil midir?

Kur'an kıssalarının mitolojik unsur içermesi ve bunun sorun oluşturmayacağı iddiası, tamamen yersizdir. Zira mitolojiler, başlıca konuları olan mitos (hayal ürünü sözler)ların epis (sanatlı söz) ve logos (gerçeğe dayanan)'larla kaynaşmıştır. Eşdeyişle her mitos, bir sanat ürünü ve bir ölçüde de gerçekle ilgilidir. Gerçeği araştıran felsefe, mitolojik sorunlardan dinsel niteliğin atılmasıyla başlamıştır.⁴⁹³

Şimdi, yukarıdaki anlatıma göre gerçek ile hayal karışımı bir sanat ürünü olan mitolojiyi, Kur'an kıssaları kapsamında düşünmek, mantıklı olabilir mi? Üstelik müşriklerin, "Kur'an öncekilerin masallarıdır; başkalarına yazdırılarak sabah akşam onun yanında okunmaktadır" iddialarına "De ki onu, göklerdeki ve yerdeki gizlilikleri bilen indirmiştir. Şüphesiz o bağışlayandır, acıyandır" ilahi ikazı yeterli bir cevap olmuyor mu?⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Âl-i İmrân, 3/62; Mâide, 4/27; Kehf, 18/13.

⁴⁹² Hûd, 11/100; bkz. Şuâra, 26/69; Tâha, 20/99; Teğâbun 64/5; Yûsuf, 12/3.

⁴⁹³ Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, C: IV,s.167.

⁴⁹⁴ bkz. Furkan, 25/5-6.

Esâtir/masal ve mitolojiyi reddeden ayet, açık olduğu hâlde, Kur'an'ın, muhtevasında bunu olumsuzlamadığını yahut da sadece bunun Muhammed'e ait olma yönünün reddedildiğini savunmak, hiçbir ilmi veriyle izah edilemez. Hz. Muhammed (a. s.) vahiyden önce müşriklerin en sevdikleri ve güvendikleri kişi idi. Onlar niçin böyle bir olguyu, ondan reddetme ihtiyacında olsunlar? Onların asıl amacı, vahye karşı itirazdır. Vahiy de Allah'ın kelamı olan Kur'an ile somutlaşmıştır.

Kur'an'daki bazı kıssaların demitolojize edilme iddiasına gelelim. Bu tabir, R. Bultmann tarafından kullanılmış olup Kitab-ı Mukaddes yazarları tarafından sokulan mitolojik formları (örneğin, 3 katlı alem inancı gibi) ayıklamak yoluyla oluşturulan Kitab-ı Mukaddes'e yönelik bir yorumlama metodudur. Demitolojinin amacı, Bultmann'ın vurguladığı gibi baştan sona mitolojik unsurlarla dolu olan Kitab-ı Mukaddes'i, söz konusu anlatım tekniğiyle daha anlaşılır hâle getirmektir.⁴⁹⁵

Şimdi, iyice düşünmek gerekir. Kitap Ehli bilginler, kendi kitaplarını çevreleyen mitolojik unsurları, makul hâle getirmeye çalışırken, Müslüman tarihselcilerin, aynı tekniği savunmaları, Kur'an'ın –hâşâ– benzeri mitolojilerle kuşatıldığını ve bunları makul sınırlara taşımanın da meşruiyet kazandığını gösterir. İşte bu noktada tahrife uğramış kitaplarla, son ilahi vahiy olan Kur'an, aynı düzeyde görülmüş olur.

1.7.13. Kur'an ve Ahiret Tasvirleri

Ahiret, “ilk, önce” manasındaki evvel kelimesinin mukabili ve “son” anlamındaki “ahir”in müennesi olup başta İslamiyet olmak üzere ilahi dinlerde “dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ölüm sonrası hayat” diye tanımlanır. Ahiret, İslam dininde genelde altı noktada özetlenen iman esaslarının üç indirgenmesiyle meydana gelen üç esasın (usûl-i selâse) birini teşkil eder. Diğerleri ise ulûhiyyet ve nübüvvettir. Birçok ayette Allah'a ve ahiret gününe iman, birbiriyle bağlantılı olarak tekrar edilmektedir. Kur'an'da 100'den fazla terim ve deyimle ahiret akidesi işlenmektedir. Ahiret merhaleleri, kıyametin kopmasının ardından ikinci dirilişle başlayıp insanların ebediyen içinde kalmak üzere cennet ve cehenneme girmesiyle sona erer.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 93.

⁴⁹⁶ Topaloğlu -Çelebi, **a.g.e.**, s. 18-19.

Öztürk, ahiretin tarih üstü bir özellik taşıdığını, ancak cennet ve cehennem ile ilgili tasvirlerin yerel ve tarihsel olduğunu açıklamaktadır. Ona göre Kur'an'daki tasvirler bir bütün olarak değerlendirildiğinde cenneti sonsuza dek yeme içme ve cinsellik gibi hazların yaşandığı bir mekan olarak telakki etmek pek zor olmaz.

Cennetteki yaşamın bedensel zevklerle ifadesi, yerel ve tarihselliğin karakteristik özelliğindedir. Hz. Peygamber'in ve ashabının Mekke dönemindeki sıkıntıları, yoksulluk ve yorgunlukları göz önüne alındığında bunun arka planı kendisini göstermiş oluyor. İlk nesil Müslümanların motivasyon ihtiyaçları dikkate alındığında ahiretteki cennet yaşamının niçin sırf keyif çatismaktan ibaret bir yaşam olarak tasvir edildiği kolayca anlaşılır.⁴⁹⁷ Ve yine cehennem azabı müsellemlerle beraber, Kur'an'da zikri geçen darî, katran, zakkum gibi muhtelif azap motifleri, tamamen yerel ve tarihseldir.⁴⁹⁸

Ahiret'i tarih-üstü, cennet ve cehennemi de tarihsel ve yerel göstermek, kendi içinde çelişkili bir algıyı ifade etmektedir. Ahiretin tarih-üstü olduğuna dair kanıt, cennet ve cehennem konusunda da geçerli olmayacaksa bu durumda cennet ve cehennemin, ahiretten ayrı oldukları şeklinde bir anlayış oluşmuş olur. Böyle bir durumda Öztürk'e ahiretin ne anlama geldiğini sormak gerekir. Halbuki yukarıda ahiretin tanımını kapsamında cennet ve cehennemin sonsuzluğuna işaret edildi. Kur'an'da Müslümanların inanmaları gereken ahiret, soyut bir şey olmayıp cennet ve cehennem ile somutlaşan bir hakikâttir. Üstelik cennetteki bedensel zevkleri ilk neslin motivasyonuna bağlamak, sıkıntılı bir anlatım biçimidir. Cennet, elbette genel anlamda bir mükafat yeri, cehennem ise bir ceza yeridir. Acaba Öztürk'e göre mükafat ve ceza kavramları, başlı başına tarih-üstü olma konusunda yeterli bir donanıma sahip olmuyor mu? Bilindiği üzere ahiret bu iki kavramdan ayrı bir şey değildir.

1.7.14. Kur'an'da Birinci ve İkinci Mesaj Ayrımı

Mahmud Muhammed Taha (ö. 1985)'ya göre Kur'an'da vahyedildiği üzere İslam, yalnızca bir mesajı değil, iki mesajı ihtiva etmektedir. Biri başlangıçta Yahudiliğe yakınken diğeri sonradan Hıristiyanlığa yakındır. Hz. Peygamber, Kur'an'ı ve kendi örnek yaşamını sunarak her iki mesajı iletmiştir. Ancak o, ilk mesajı kanun ve şeriat

⁴⁹⁷ Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, s. 24-27.

⁴⁹⁸ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 233-259.

uygulamasıyla detaylı olarak ortaya koymuş, ikinci mesajı da kapalı ve detaysız hâlde bırakmıştır.⁴⁹⁹

Tâha birinci mesaj ile Medine dönemini, ikinci mesaj ile de Mekke dönemini amaçlamaktadır. Oysa kronolojik olarak tam tersi olmalıydı. Ancak insanın ilkelikten kemale doğru ilerlemesi düşüncesi, onda böyle bir ayrım fikri oluşturmuş görünüyor. Zira ona göre din kavramı, pek çok eski pagan inancında ortaya çıkıp sonra daha ileri inançlara doğru gelişmiştir.⁵⁰⁰

İslam'ın birinci mesajı, şer'i ve hukuki uygulamasıyla açıklanmış olup Müminlere hitap etmektedir. Burada Müminler ile Müslümanlar öz itibariyle değil, derece itibariyle farklıdır.

İslam, zaman ve mekanın sarmallığı gibi hem başlangıç hem de sondur. İlerleme ve gerileme bir çember içerisindeki hareketlilik gibi değişim geçirir. İslam, Mekke ve Medine arasında gelişmiştir. Mekke'de başlamış, ancak başarı elde edilemeyince Medine'ye hicretle zafere ermiştir. Aslında başaran İslam değil, imandır. Buna göre Kur'an, iman ile İslam'ın arasını ayırmıştır. Mekke ile Medine arasındaki farklılık, zaman ve mekan açısından olmayıp muhatapların seviyelerine yöneliktir. Mekke döneminde davetle tolerans hakimdi. O süreçte münafıklar bulunmuyordu. Hicret tamamlanınca toleransla ilgili ayetler neshedildi, durum ve şartlar kılıç (cihad) ayetini gerekli kıldı. Mekke'deki İslam'a davet başlatıldı. Fakat insanlar buna güç yetiremediklerinden onların yapabilecekleri alternatif ortaya çıktı ki bu da iman aşamasıdır. İş bu iman aşaması asıl olmayıp fer'dir. Zaruret aslın uygulanışını geciktirmiştir. Belki beşeriyet uygun kapasitede gelişimini sürdürürse fer'den, tekrar asla dönülebilir.⁵⁰¹

İkinci mesaj, İslam'dır. Müslümanlar bu anlamda dinin kemale erdiğine inanıyorlar ki bu büyük bir hatadır. Kur'an, tebliğin kendisinde yapıldığı ortama ve insanların yapabilme güçlerine uygun olanın dışında, hukukî ve anlatımsal olarak açılmadı. Kur'an'ın beyanı son bulmadığı gibi İslam da tamamlanmış olamaz. Yüce İslam'a bugüne değin hiçbir ulus ulaşamamıştır. Müslümler ulusu henüz gelmemiştir. Ancak beşeriyetin geleceğinde bu ulusun gelmesi umulmaktadır. Onun gelişinde Hacc-ı Ekber gerçekleşmiş olacaktır. Hz. Muhammed (s. a. v.) gelecek Müslimlerin

⁴⁹⁹ Tâha, **er-Risâletü's-Saniye**, s. 128.

⁵⁰⁰ Tâha, **er-Risâletü's-Sâniye**, s. 119.

⁵⁰¹ Tâha, **er-Risâletü's-Sâniye**, s. 129-142.

kendi dönemindeki öncüsüydü. O sanki kendi ulusuna, Müminler ulusuna gelecekten gelmişti. O onlardan biri değildi, çünkü onların arasındaki tek müslimdi. Müslim adı ile, mevcut ulusa (ümmete) verilen geleneksel adı karıştırmamalıyız. Aslında mevcut Müslim toplumu, Müminler toplumdur. Şu ana dek hiçbir ulus, Müslümanlar adını hak etmemiştir.⁵⁰²

Kısacası, Taha'ya göre Mekke dönemi itikat ve ahlak kurallarını kapsamakta olup sabit, evrensel ve tarih üstüdür. Medine dönemi ise zaman ve şartlara göre değişen tarihsel hükümleri kapsamaktadır. Dolayısıyla, mevcut İslam şeriatının birçok meselesi, İslam'ın asli prensipleri ya da ereklere değildir.⁵⁰³

Tâha ilk mesajın şimdiye kadar zaten tevil ve tefsir edildiğini, ama ikinci mesajın hâlâ tefsir ve te'vil için beklemekte olduğunu söylemektedir. Güya ki bu durum uygun kişi ve onun ulusu geldiğinde gerçekleşecektir. Ona göre peygamberlik sona erse de mesaj sona ermemiştir. O kendince “peygamberliğin ne olduğunu sorguluyor ve bunu, Allah'ın, insanlığa vahyedilmesini dilediği her şeyin vahyedilip karşılık bulana kadar devam edeceği bir anlamla yorumlamaya çalışıyor. Yani, vahiy Cebrail aracılığıyla kesilse de kişi, bu aracılığa gerek duymadan doğrudan Allah'tan bu bilgiyi alacaktır. Kur'an'ın bu anlayışına ulaşan kişi, Allah'tan geleni algıladığı ölçüde onun sırları hakkında konuşmaya ehil olur. Taha, Allah'ın kendisine Kur'an'ı anlamayı bahsettiği ve konuşmaya yetkili kıldığı kişiyi, ikinci mesajın Elçisi olarak görüyor. Onu tanımanın yolu da Hz. İsa'nın, havarilerine söylediği gibi “Onları yaptıkları işlerden tanıyacaksınız.” biçimindedir.⁵⁰⁴

Demek oluyor ki Medine dönemi şeriatı, Mekke dönemi ise dini temsil etmektedir. Medine'deki şeriatın tarihsellik ile izah edilmesi bu anlamda bir sorun oluşturmamaktadır.

Taha'nın yukarıda aktardığımız görüşleri, İslam dini literatürüyle izah edilmeye çalışıldığı takdirde çok korkunç ve tehlikeli sonuçlar doğuracak türdendir. Herşeyden önce dinin temel, kesin ve açık buyruk ve prensipleriyle taban tabana zıt olan bu iddiaların, herhangi bir Müslümana nispet edilmesi, ne hakikata, ne de mecaza sığar.

⁵⁰² Tâha, **er-Risaletü's-Sâniye**, s. 162-169.

⁵⁰³ Tâha, **er-Risâletü's-Sâniye**, s. 148-149.

⁵⁰⁴ Mahmud Muhammed Taha, Çev. Haydar Aslan **The second Message of (İslam'ın ikinci mesajı)**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1. bs., 2011, s. 45, 54-55.

İslam, her şeyden önce vahye istinat eden bir dindir. Onunla ilgili bir fikir ortaya atılacaksa, bunun mutlak sûrette nass (kitap-sünnet) kapsamında olması elzemdir. Delillerin ihtimalli anlamlarında tayin ve tespite gidilirken, ilmi tercih ölçülerini aşırılığa kaçmadan uygulamak gerekir.

Burada, Taha'nın çağdaş bir ibahiye ve batnilik anlayışıyla hareket ederek İslam dininin iman ve ahlak dışındaki bütün hükümlerini, zaman ve şartlara uyum iddiasıyla geçersiz saydığını söylemek, fazla abartılı sayılmamalıdır. İlk mesaj ve ikinci mesaj biçimindeki ayırım, hiçbir dini, ilmi, akli ve vicdani ölçüyle bağdaşmayan temelsiz sözlerdir. Onun bu derece önem verip uğruna idama mahkum edildiği bir konuda her şeyden önce Kur'an'dan açık ya da işari olarak bir delil getirmesi gerekmez miydi? Delil olarak sunduğu ayet ve hadislerin hiçbiri, onun davasını ispat etmeyip subjektif iddialardan öte bir şey değildir. Taha'nın bu iddiası, İslam'ın başta Hz. Peygamber ve ashabı olmak üzere hiçbir zeminde doğru anlaşılmadığını ve aynı zamanda uygulanmadığını sonuçlandıracak türden bir akıl tutulmasını beraberinde getirmektedir.

1.7.15. Kur'an ve Lahn İddiası

Lahn kökü, yapı olarak iki temel anlamda kullanılır. Birincisi, bir şeyi bulunduğu istikametten başka bir yöne çevirmek, ikincisi ise zeka ve kavrayıştır. Lahn sözcüğü, sözü, düzgün ve doğru olan yapısından çıkararak değiştirmek ve bozmaktır. Sözün anlamına, içeriğine ve dil, lehçe ve nağmeye de lahn denir.⁵⁰⁵

Lahnda ifade edilmek istenen hata, gerek kelimelerin telaffuzunda, vezin ve manasında, gerekse cümlenin düzeninde ölçsüzlük ve sentaksa aykırılıktır. Burada lahn iki türdür. Birisi, kıraât esnasında tecvid kurallarına uymamaktan doğar ki bu lahn-ı celi ve lahn-i hafi kısımlarına ayrılır. Diğeri ise irab bakımından ortaya çıkan hatadır. Kur'an'ın yazılımlarında bazı sözcük ve harflerin hatalı yazıldığı bazı eserlerde aktarılmaktadır.⁵⁰⁶ Asıl üzerinde duracağımız husus bu ikinci kısım lahndır.

el-Aşmavî, Haccac b. Yusuf'un Taif'te daha önce Arap dili öğretiminde bulunduğu, sonra asker saflarına geçip önce Abdumelik b. Mervan, sonrasında da onun

⁵⁰⁵ el-Ferâhîdî, a.g.e., s. 870; İbn Fâris, a.g.e., s. 916.

⁵⁰⁶ Demirci, **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, s. 169-170.

oğlu Velid b. Abdulmelik'e valilik yaptığını ve bu arada birçok zulüm ve baskıcı tutumuyla şöhret kazandığını bir giriş olarak sunduktan sonra asıl konuya geçmektedir. O da Haccac'ın Arap dilini bilme vasfıyla Osman Mushaf'ının on bir yerinde değişikliğe gittiği iddiasıdır. Aynı zamanda el-Aşmavî, Emevileri, Haccac'a müdahale etmemek ve diğer Müslümanlar gibi Kur'an'ın kutsallığını takdir etmeyip selefın yolunu terketmekle suçluyor.

el-Aşmavî, Haccac'ın bu yönelişinin sağlam bir rivayet bilgisine dayandığını pekiştirmek için, hâlâ elimizde bulunan Kur'an nüshalarında bazı dil ve irab hatalarının bulunduğunu, ama Haccac'ın bunlara yanaşmadığını ve kimsenin de şimdiye değin bunu düzeltmeye cesaret etmediğini belirtmektedir. Nitekim yazar, örnek olarak Tâha 20-63, Mâide 5/69, 38 deki ayetleri göstermektedir.⁵⁰⁷

el-Aşmavî, vahyin esasını teşkil eden ve bütün Müslümanlarca hem yazı, hem de ezber yoluyla titizlikle muhafaza edilen kutsal kitap Kur'an konusunda ithama yol açacak bir bilgiyi, sözüm ona rivayeti araştırmadan meşru bir görüş biçiminde sunmakla aslında subjektif bir davranış sergilemiş olmaktadır.

el-Aşmavî, İslam hilafetini anlattığı ilgili eserinde bu iddiaları ortaya atarken, aslında halifenin ve onun emrinde hareket eden bir valinin ne tür yetkilerle donatıldığını unutmuş yahut da bilmemiş gibi davranmaktadır.

Önce iddia sahibinin rivayet olarak öne sürdüğü bilgi malzemesini, incelemeye çalışalım. Mezkur rivayet, Ebu Bekr b. Ebu Davud es-Sicistânî'nin Kitabı'l-Mesâhif'inde, "Haccac'ın Osman Mushafı'nda yaptığı değişiklik" başlığıyla anlatılmaktadır.

Rivayet şöyledir: "Ebubekir dedi ki: Babamın kitabında birisi bize anlattı, ben de onun kim olduğunu babama sordum. Dedi ki: Abbad b. Suhayb, Avf b. Ebî Cemile'den aktararak bizlere şöyle anlattı: Haccac b. Yusuf, Osman Mushafı'nın on iki yerinde değişiklik yaptı."⁵⁰⁸

Yukarıdaki rivayetin isnadında bulunan Abbad b. Suhayb el-Basrî, Ebu Hatim'in dediği üzere zayıf ve münkeru'l-hadis biridir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Muhammed Said el-Aşmavî, **el-Hilâfetü'l-İslamiyye**, el-Kahire, Sîna li'n-Neşr, 2. bs., 1992, s. 151-152.

⁵⁰⁸ es-Sicistânî, **a.g.e.**, s. 272.

⁵⁰⁹ Ebu Muhammed Abdurrahman İbnu'l-Hafızı'l-Kebir Ebu Hatim b. Muhammed b. İdris er-Razî,

Ali b. el-Medîny'e göre, onun hadisi geçersizdir. Buhârî, Nesaî vb. leri, onun metruk olduğunu söylemektedirler. İbn Hibban onun bidat ehli bir kaderi olduğunu, ancak onun yine de bazı rivayetlerde bulunduğunu vurgulamaktadır. Rivayet ilminde başlangıç seviyesinde olan biri bile onu reddeder. ez-Zehebî onun metruk ravilerden olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁰

Mezkur rivayet görüldüğü üzere cerh ve ta'dil alimlerine göre kesinlikle itibara alınacak bir özellikte değildir. Üstelik metin olarak akla ve realiteye aykırı uydurma ve münker bir rivayettir. Nitekim es-Sicistani'nin kendisi Jeffery'nin nüshasında "yaptığı değişiklik" ifadesi yerine, "yazdığı şey" anlatımını kullanmıştır.⁵¹¹

Burada şunu ifade etmeden geçemeyeceğim. Oryantalistler, Haccac'ın Kur'an metni üzerinde ciddi anlamda değişikliklerde bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu kapsamda kullandıkları kaynak, Abdulmesih el-Kindi'nin Hıristiyanlık savunusudur. Nitekim el-Kindi'ye göre Haccac, ulaşabildiği bütün nüshaları toplatmış ve metinden çok sayıda pasajların çıkarılmasını sağlamıştır. Güya bu pasajlar arasında Umeyye oğulları ve Abbasilerle ilgili bölümlerde bulunmaktaydı. Jeffery, Haccac'ın faaliyetlerini sadece Kur'an metnini okumakla sınırlı tutmayıp onun Kur'an'ı bütünüyle bir düzenlemeye tabi tuttuğunu iddia etmektedir. Mingana ise Kur'an'ın kitap formunu almasını Abdulmelik b. Mervan ile Haccac b. Yusuf zamanına dayandırmaktadır. Ona göre Müslümanlar Suriye'nin başkentindeki Yahudi ve Hıristiyan aydınlarla kurdukları bağ neticesinde bu noktaya ulaşmış oldular. Şunu da belirtmekte yarar vardır. es-Sicistani'nin rivayet açısından uydurma ve münker de olsa, aktardığı bilgi malzemesi ile Abdulmesih el-Kindi'nin aktardığı hususlar birbirini tutmamaktadır. Malumdur ki yazım hataları ile Kur'an'ın muhtevasına yönelik değişiklik ayrı şeylerdir.⁵¹²

Her şeyden önce tarihi olarak hiçbir siyasi otoritenin Kur'an metni üzerinde tasarrufta bulunduğu sabit olmamıştır. Şayet böyle bir şey gerçekleşmiş olsaydı, bunun büyük savaşlara ve sonu gelmez fitnelere neden olması gerekirdi. Üstelik bu durumda bütün bu farazî olayların yaygın bir biçimde sonrakilere aktarılması gerekirdi.

Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil, 9 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1952, C: VI, s. 81.

⁵¹⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Mîzânu'l- 'İtidal fi Nakdi'r-Ricâl**, thk., Ali Muhammed el-Becâvi, 4 c., Beyrut, Dâru'l-Fikr, C: II, s.365.

⁵¹¹ Arthur Jeffery, **Materials For The History of The Text Of The QUR'ÂN (Kitabu'l-Mesâhif)** Mısır, el-Matbaatu'r-Rahmaniyye, 1. bs., 1936, s. 49.

⁵¹² Mehmet Emin Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, Ankara, Otto Yayınları, 2. bs., 2015, s. 331-333.

Ayrıca Haccac'ın zulüm ile şöhret kazanması, onu dinden çıkarmaz. Nitekim bu meyanda onun küfrü sabit olmadığına göre bir Müslüman olarak mezkur kişinin, Kur'an'ın metnini –hangi anlamda olursa olsun– değiştirmeye yeltenmesi, makul sayılmaz. Üstelik Halife Abdülmelik b. Mervan'a rağmen onun böyle bir girişimde bulunması, en başta halifenin meşruiyetine zarar veren bir husustur. Hangi halife, kendi meşruiyetini tehlikeye atabilir ki?!

İslam literatüründe Kur'an'ın harekelenmesi olayı anlatılırken bunu ilk önce kimin yaptığı, aslında ihtilafı bir konudur. Bazıları onu Ebu'l Esved ed-Düeli(ö. 69/688)'ye nispet etmiştir. Ancak Abdülmelik b. Mervan'ın okunma hatalarını önlemek için bizzat Haccac'ı bu işle görevlendirdiği, genel bir kanaat olarak anlatılmaktadır.⁵¹³

Haccac ile ilgili rivayeti isnad ve dirayet yönleriyle anlattıktan sonra, el-Aşmavî'nin örnek olarak zikrettiği ayetlerdeki lahnlara ilgili iddiasına dönelim. Önce şunu açıkça vurgulamalıyız ki lahnlara ilgili rivayetler, genel olarak zayıf, uydurma ve münkerdir.

Halife Osman'a nispet edilenlerden hiçbirinin isnadı sağlam olmadığı gibi, Aişe'ye nispet edilen rivayet de sorunludur. el-Aşmavî, Hz. Aişe'ye nispet edilen rivayeti öne sürdüğü için özellikle onu isnad açısından inceleyeceğiz. Sözü edilen rivayet şöyledir:

Abdullah (Ebu Davud es-Sicistani), Amr b. Abdillah el-Evdi'nin, Ebu Muaviye'den, onun da Hişam'dan, onun da babası Urve'den şöyle dediğini aktardı. Ben Aişe'ye “in hâzani le-Sahirâni, ve'l-mukîmine's-salate, vellezîne hâdû ve's-sabîûne” ayetlerindeki lahn/hata olayını sordum. Dedi ki: Ey Bacımın oğlu! Bu yazıcıların işidir, onlar yazımda hata yaptılar.”⁵¹⁴

Yukarıdaki rivayet, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre kimi alimlerce sahih kabul edilmiştir. Ancak isnattaki Ebu Muaviye cerh ve ta'dil alimlerince sorunlu bulunmaktadır. İmam Zehebi, Abdullah b. Ahmed'ten onun şöyle dediğini rivayet etmiştir: Babam dedi ki onun (Ebu Muaviye'nin) A'meş'in dışındaki kişilerden aktardığı

⁵¹³ ez-Zerkanî, a.g.e., C: I, s.406.

⁵¹⁴ es-Sicistani, a.g.e., s. 129.

haberler muztariptir, o, onları iyice hıfzetmez. İbn Harraş da aynı görüşleri ifade etmektedir.⁵¹⁵

Hz. Aişe'ye isnat edilen yukarıdaki rivayet, akli olarak da reddedilmelidir. Şayet mezkur haber, Osman'ın mushafından önceki bir duruma işaret ediyorsa, bu durumda olay, kişisel olup onun reddedilip rededilmemesi pek sorun oluşturmaz. Yok, eğer ki Osman'ın "İmam Mushafi"ndan sonra gerçekleşmiş bir husus ise Müslümanların icma ve ittifakları karşısında zaten böyle bir habere itibar edilmez.

Ayrıca mezkur haber, en başta Halife Osman'ın ve beraberinde bulunan ashabın, hataya göz yumduklarını dolayısıyla Müslümanları Kur'an konusunda şüphe ve tereddütte bıraktıkları şeklinde bir anlam taşır ki bu husus, tamamen akıl dışı olmuş olur. Halife Osman ve dönemindeki ashabı mezkur hatayı kaldırmaktan engelleyen bir amil yokken, onların susması, nasıl izah edilebilir?! Hiç bir engel yokken batıl karşısında susmak, özellikle ashap hakkında düşünülebilir mi?

Yukarıdaki açıklamalardan sonra el-Aşmavî'nin söz konusu rivayetten yola çıkarak zikrettiği ayetlerdeki lahn iddiasını araştıralım.

Tâha, 20/63 "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" ayetinin "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ" biçiminde okunmadığı takdirde lahn/hata olacağı iddiası tutarsızdır. Zira İbn Kesir ve Hafs elif nunu tahfif ile yani şeddesiz olarak "in" biçiminde diğerleri de bunu şedde ile yani, "inne" olarak okumuştur.

Ebu Amr, hâzani'yi, yâ ile "hâzeyni", diğerleri onu "hâzani" biçiminde okumuşlardır. İbn Kesir "hazani"deki nunu şeddeli yapıp "hazanni" olarak okumaktadır.

İsmi işareti yâ ile yani, "hâzeyni" olarak okuyanlar, mansub ve mecrurun tesniyesinin yâ ile olacağını delil getirerek mütedavil ve fasih lûgâta uygun olarak bu kıraatte bulundular.⁵¹⁶ Ancak bu okuyuş, Osman'ın hattına tahkiken muhalif görünse de takdiren muvafıktır. Zira kıraat-ı seb'adandır.

Hâzani'yi yâ olarak hâzeyni biçiminde okuyanların delili, bunun İmam mushafındaki hatta/yazıya uygun olması yönündedir. Burada hâzani, nasb mahallinde elif ile gelmiştir ki Benu'l-Haris b. Kâb'ın lûgatı bu vecihledir. Onlar tesniyede bütün durumlarda (ref' nasb, cer) elif ile telaffuzda bulunuyorlar.

⁵¹⁵ ez-Zehebî, a.g.e., C: IV,s.575.

⁵¹⁶ Rıdvân, a.g.e., C: II, s. 563-564.

Nitekim “În hâzeyni le-sahirani” harekesiz olarak bütün bu okuyuş biçimleriyle örtüşmektedir.

Hz. Aişe’ye yapılan nispet, Mushaf’ta yazım hatasını ispat etmeye delil olmaksızın uzaktır. Nitekim Aişe, bu kırâatlerden birini tercih etmekle, mütevatir kırâatlerden birine uyum sağlamış olur ki bu husus, diğer mütevatir kırâatlere bir leke sürmüştür olmaz.⁵¹⁷

“إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ” ile ilgili başka tevcihler de bulunmaktadır. Bunlardan biri de “in” harfinin evet anlamında olmasıdır. Nitekim bunun şahitleri, Arap dilinde mevcuttur. Ancak haberine “lam” edatının gelmesi durumu, bu yorumu zayıf saymamızı gerektiriyor.

Diğer bir yoruma göre “in”, “inne”den tahrif edilmiştir. mahzûf “hu”, zamiri şerh’tir. “Hâzani” işaret ismi, ref mahallinde olup mübtedadır. “Sâhirâni” haber, lâm ise fârika’dır. Bu edat, cümlenin başındaki “in” harfinin nefiy edatı olan “in”den ayrı olduğunu göstermek için getirilmiştir.⁵¹⁸

Mâide 5/69’daki “ve’s-Sabiûne”nin “es-Sabiûn” şeklinde olması gerektiği iddiasına gelelim. Burada iki çeşit kırâat bulunmaktadır. Nafi’ ve Ebu Ca’fer, es-Sâbûn, diğerleri es-Sabiûn şeklinde okumuşlardır. Burada vav’ı yâ’lı es-Sabiûn biçiminde okumak şâz’dır. Keşşaf bunu İbn Kesir’e nispet etse de bu onun kişisel görüşüdür. Aslında bu, İbn Muhaysin’in kırâatidir.⁵¹⁹

Yukarıdaki es-Sabiûn kırâati birçok vecihle yorumlanmaktadır: 1. es-Sabiûn mübteda olup haberi hazfedilmiştir. es-Sabiûne kezâlik, takdirindedir. 2. Cümledeki “inne” ve isminin mahalline atfedilmiştir. Mahalli de mübteda olmak üzere merfudur. 3. Hâdû’deki fâile atfedilmiştir.⁵²⁰

Ancak bunlardan en güçlü yorum birinci görüştür. el-Ferâhîdî, Sibeveyih ve Basra Nahivcileri bunu tercih etmişlerdir. Kendisiyle te’hir (geciktirme) niyetlenmiştir. Bunun benzeri, “inne zeyden ve amrun kaimun” cümlesidir. Amr’ın haberi, inne’nin haberinin, kendisine delâlet etmesiyle hazfedilmiştir.⁵²¹

⁵¹⁷ Rıdvân, a.g.e., C: II, s. 564.

⁵¹⁸ Ebu’l-Berekât Abdurrahman ibn. el-Enbârî, **el-Beyan fî İ’râbi’l-Kur’ân**, ta. Berekât Yusuf Hebbûd, Beyrut, Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, Cüz 2/118; ed-Dervîş, a.g.e., C: IV, s. 692.

⁵¹⁹ Rıdvân, a.g.e., C: I, s.562; bkz. Muhammed Fehd Harûf, **el-Müeyesser fî’l-Kırâati’l-Erbaa ‘Aşere**, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 3. bs., 2001, s. 119.

⁵²⁰ es-Suyutî, **el-İtkân**, C: I, s. 554.

⁵²¹ Rıdvân, a.g.e., C: II, s. 562.

Mâide, 5/38'deki ayette geçen "eydiyehûmâ"nın yerine "yedeyhimâ"nın getirilmesi iddiasına gelince; el-Aşmavî'nin iddia ettiği gibi böyle bir kırâat bulunmamaktadır. Ancak el-Keşşaf'ta eydiyehûmâ yerine, "eymânehüm", Meâni'l-Kur'an ve Mefûlihu'l-Ğayb'ta "eymanehûmâ" kırâati, Abdullah b. Mes'ud'a nispet edilmiştir ki bunlar, tefsir kitaplarında yorum kabilinden zikredilen rivayetlerdir.⁵²²

İlgili ayette yed/el sözcüğünün çoğul getirilmesi, sarikîn/hırsızın farklı kısımlarına, zamirin ikil yapılması ise erkek ve dişi gruplarına işaret etmektedir. Buradaki çoğul (eydî)dan tesniye/ikil amaçlanmaktadır.⁵²³

Buna ilave olarak, insanın yaratılışında tek olan bir şey, iki yahut da daha çok şeye izafe edildiğinde çoğul yapılır. "Fe-kad sağet kulûbukûmâ" ayetinde kalbin, "kûmâ" tesniye zamirine izafesi gibi. Burada anlam olarak tekil bir sözcüğün tesniye (ikil) bir zamire izafesi de caizdir.⁵²⁴

⁵²² bkz. Ebu Zekeriyya Yahya b. Zeyad b. Abdillâh el-Ferrâ, **Meânîl-Kur'ân**, ta. İbrahim Şemsüddin, 3 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 2002, C: I, s. 210; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen er-Razî, **et-Tefsiru'l-Kebîr ev Mefatihu'l-Ğayb**, 33 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs. 2004, C: VI, s. 179; Ebu'l-Kasım Carellâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, **Tefsiru'l-Keşşaf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Akâvil fi Vucuhi't-Te'vil**, ta. Muhammed Abdusselam Şahin, 4 c., Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. bs., 2006, C: I, s. 619.

⁵²³ İbn Aşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: III, s. 190.

⁵²⁴ el-Ferrâ, **a.g.e.**, C: I, s. 210; Tahrîm, 66/4.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MÜSLÜMAN TARİHSELÇİLER VE AHKÂM AYETLERİ

2.1. AHKÂM AYETLERİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Ahkâm âyetleri (ayâtü'l-Ahkâm) tabiri, bir isim tamlamasıdır. Bu tamlama, hükmün çoğulu ahkâm ve ayetin çoğulu ayât'tan oluşmaktadır. Önce bu iki sözcüğün mahiyet ve tanımlarını tespit edip, sonrasında mezkur tamlamanın anlam ve alanını belirginleştirmiş olacağız.

2.1.1. Hükümün Tanımı

Hüküm, sözlükte emretmek, engellemek, yargıda bulunmak, birisini kötülükten alıkoymak, bir işten, olaydan dönmek anlamlarına gelir. Hüküm ve hikmetin kaynağı, ilim, adalet ve hilmidir. İhkâm, bir şeyi sağlamlaştırmak, istihkam ise sağlam olmaktır. Hakeme, hayvanların ağızlarına takılan gеме denir. Zira bununla hayvanın aşırı hız yapması engellenmiş olur.⁵²⁵

Hüküm, özel manada devletin otoritesini ifade ettiği gibi, iki nesne veya fikir arasında kurulan bağlantı, bir konuya uygulanan mantıki önerme ve daha çok çoğul şekliyle fıkıh, nahiv ve diğer ilimlerde kaide anlamlarında kullanılır.⁵²⁶

Burada konumuzla ilgisi açısından usulcülerin ve fıkıhçıların hükümle ilgili terminolojilerine temas edilecektir. Zira tarihselcilerin söz konusu ettikleri hükümler, bu alanla birebir örtüşmektedir.

Usûlcülere göre hüküm, Allah'ın mükelleflerin fiillerine yönelik talep (isteme) tahyir (seçme) ve vaz'ı (koyma) biçimindeki hitabıdır.⁵²⁷ Allah'ın hitabından maksat, birinci derecede Kur'an ve ikinci derecede onun anlaşılmasına ve yorumlanmasına aracı olan sünnet, icma, kıyas vb. delillerdir. Talep diğer adıyla iktiza, yapma ve yap-

⁵²⁵ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, 204; İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 258; Mütercim Asım, **a.g.e.**, C: III, s. 430-431.

⁵²⁶ Ahmet Özel, "Ahkâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, 1988, C: I, s. 550, bkz. el-Cürcanî, **a.g.e.**, s. 123.

⁵²⁷ er-Razî, **el-Mahsûl**, C: I, s. 15.

mama şeklinde bağlayıcı yahut tercih yollu olur. Farz, vacip, mendup, haram, tahrimi ve tenzihi mekruh, bu kapsamdadır. Tahyir, iki şeyden birini yapma yahut yapmama arasında serbest kalma durumudur. Mübah bu kısma girer. Buna teklifi hüküm denilmesi tağlib yoluyladır. Vaz', bir şeyi, başka bir şeyin sebebi, şartı, rüknü, mani'i ve alameti kılmaktır. Bunlara vaz'i hüküm denir. Teklifi hükümlerin yedi kısma ayrılması Hanefilerin ıstılahlarına göredir. Cumhura göre vacip terimi ile mekruhun kısımları itibara alınmadığı için teklifi hüküm beş kısımdır.⁵²⁸ Yukarıdaki tanım, hükmün teklifi ve vaz'i kısımlarına işaret etmektedir. Mükellef, teklifi hükümde yapıp yapmama gücüne sahipken, vaz'i hükümde böyle bir durum söz konusu değildir. Zira orada olay onun dışında gerçekleşmektedir.

İslam fikhında teklifi hüküm ağırlıktadır. Beşeri hukukta ise medeni, ticari ve cezai kanunların çoğu, vaz'idir. Zira bu hukukun metni, sebep müsebbep, şart meşrut ve mani bağıntısı üzere tesis edilmiştir.⁵²⁹

Mezkur tanımdan iki şey daha anlaşılmaktadır. Birincisi, mükelleflerin fiille-riyle ilintili olmayan hitabın usülcülere göre hüküm sayılmaması, ikincisi ise fıkıhçılara göre hitabın kendisi değil, onun neticesinin hüküm olarak algılanmasıdır. Buna göre Yüce Allah'ın "zinaya yaklaşmayın" yasağı, usülcülere göre bir hüküm iken, fıkıhçılara göre zinanın haramlığı hüküm olmuş olur.⁵³⁰

Şunu unutmamak gerekir ki burada usülcülerle fıkıhçıların hüküm bağlamında serdettikleri tanımlardaki görüş farklılığının pratik bir sonucu yoktur.⁵³¹

Hüküm kapsamında şeriat ile fıkıh arasındaki ilişkiye temas etmemiz önemli bir husus sayılmalıdır. Zira bu iki tabir bazen kesişmekte, bazen birbirinden ayrılmakta bazen de birbiri yerine kullanılmaktadır.

Şer'i hüküm, Kur'an ve kavli, fiili, takriri sünnetle ile doğrudan sabit olan bütün dini hükümleri ihtiva etmektedir. Fıkhi hüküm ise genelde kitap ve sünnet kapsamında icthad yoluyla gerçekleşen hususlara taalluk etmekte meşhur olmuştur. Kimi

⁵²⁸ el-Amidî, a.g.e., C: I, s. 85; Ebu Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, s. 25, Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, İFAV Yayınları, 6.bs., 2006., s. 116.

⁵²⁹ Hallaf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, s. 61.

⁵³⁰ Zeydan, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, s. 27-29.

⁵³¹ Ahmed İbrahim Beg, *İlmü Usûli'l Fıkh*, el- Kahire, Dâru'l Ensar, t.y., s. 6.

durumda sadece ameli alanla ilgili hususlar, fıkıh hükümleri olarak kabul edilmiştir ki ister nass, ister ichtihad ile gerçekleşsin pek farketmemektedir.

Burada şu hususun altını çizmekte yarar vardır. Kitap ve sünnetin açık ve sabit nasslarıyla bilinen ve ichtihad alanına girmeyen hükümlerle, salt ichtihad ile tespit edilen ve delil açısından müctehidler arasında tartışma konusu olan hükümleri terminoloji açısından bir tutmamak gerekir. Ancak bütün bu tikel hususlar, ichtihadın genel cevazı kapsamında olmakla, amel açısından bir sorun oluşturmaz.⁵³²

Görülüyor ki Şeriat, itikadi ve ahlaki hükümleri kapsamı açısından fıkıhtan ayrılıyor. Fıkıh da rey ve ichtihad yönüyle şeriatte farklıdır. Genelde şeriatle fıkıhın aynileştiği ahkâm sahası değişime kapalı, fıkıhın rey ve ichtihad ile ilgili konuları ise değişime açık olmaktadır.⁵³³

İbn Teymiyye kitap ve sünnetin açık delâletleriyle sabit olanlara “münezzel şeriat”, kitap ve sünnetten kıyas ve ichtihad yoluyla sabit olana “müevvel şeriat” ve Hz. Peygambere yalan yere isnad edilen rivayetlerle usûlüne uygun olmayan subjektif yorumlarla sabit olanlara da “mübeddel şeriat” demektedir.

İslâm’a göre bunlardan birincisine uymak bütün Müslümanlara zorunludur, ikincisine uymak vacip olmamakla beraber, bizzat ichtihadtan aciz olanlara caizdir. Üçüncü kısım dini tahrif sayılacağından ona uymak ve onu kabul etmek asla caiz değildir.⁵³⁴

Kur’an-ı Kerim’de hüküm otuz yerde geçer. Fiil kalıbındaki kullanımlar ve diğer türevleriyle birlikte bu sayı iki misline çıkar. Kur’an’da hüküm, Allah’a, peygamberlere ve insanlara nispet edilmiştir. Mutlak hüküm ise yalnız Allah’a aittir. Allah dilediği hükmü koyar, gönderdiği kitaplar aracılığıyla anlaşmazlıklara çözümler kapsayan hükümler indirmiştir. Kur’an’da bazen hüküm, “ilâhi takdir” anlamında kullanılmıştır. Şunu da ilave edelim. Hüküm sözcüğü, Kütüb-i sitte dahil olmak üzere hadis mecmualarında yer almaktadır.⁵³⁵

⁵³² Zeydan, **el-Medhal**, s. 38, 61-64.

⁵³³ Mehmet Erdoğan, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul, M.Ü. İFAV Yayınları, 8. bs., 20014, s. 113.

⁵³⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî eş-Şehir b. Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye, **el-Furkan Beyne'l-Hakk ve'l-Batıl**, thk. Hüseyin Yusuf Ğezal, Beyrut, Dârü İhyai'l-Ulûm, 1.bs.,1983, s. 87; bkz. Karaman, **Fıkıh Usûlü**, s. 149.

⁵³⁵ İlyas Üzüm, “Hüküm”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 1998, C: XVIII, s. 464.

2.1.2. Ayetin Tanımı

Âyât'ın tekili olan âyet, fa'letûn, fa'aletûn yahut da fâiletûn vezninde olup sözlükte açık alamet, işaret, nişane manalarına gelir. Bir şeyin tanınmasına sebep olan emare anlamında da kullanılır. Allah'ın varlığına delâlet eden her şeye ayet denilmiştir. Peygamberlerin hak olduklarını ispat edici mucizelere de ayet denilir. Bunlardan başka ayet sözcüğü, delil, ibret alma, hayret verici durum, yüksek bina anlamlarında kullanılır.

Terim olarak, sûrelerin içinde başından ve sonundan munkati olan, bir veya birkaç cümleden oluşan bir sözdür.

Kur'an'da bazen tekil, bazen konum gereği çoğul olarak kullanılmıştır. Sözlük anlamlarının hepsi, ilgili ayetlerin kullanımında mevcut olduğu gibi bunlar, terimsel anlamla da sıkı ilişki içindedir.⁵³⁶

Bazıları ayet adlandırmasını, harflerin oluşturduğu grup ya da küme görünümüne bağlamaktadır. Nitekim “harace'l-kavmu bi-âyâtihim” denildiğinde, kavim grubuyla çıktı anlamında kullanılmaktadır. Kimine göre de beşerin, bir benzerini getirmekte aciz kaldığı “eşsiz ve hayrette bırakıcı” anlamında bu adlandırma doğmuştur.⁵³⁷

Kısaca, ayet adlandırması, bizzat Yüce Allah'ın kendi beyanı ile sabit olmuştur.⁵³⁸ Adlandırmanın hikmeti yukarıdaki zikredilen görüşlerle sınırlandırılmaz. Bu konuda açık bir delil olmadığı için mezkur sözcük ile ilgili hiç bir sözlük anlamı ihtimal dışı değildir.

2.1.3. Ahkâm Ayetlerinin Tanımı

Ahkâm ayetleri tabirinin dayandığı temel iki sözcük olan hüküm ve ayetin sözlük ve terimsel anlamlarını gördükten sonra mezkur tabirin tanımlanması daha kolay olacaktır. Ancak burada fıkıh ile şeriatın ahkâm açısından temel noktalarda birbirinden ayrılmadığını yinelememizde yarar görüyorum.

⁵³⁶ Cerrahoğlu, **a.g.e.**, s. 55; bkz. el-Ferâhidî, **a.g.e.**, s. 49; el-İsfahanî, **a.g.e.**, s. 102; el-Firûzâbadî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s. 1628; Mecdu'd-Din Muhammed b. Yakub, el-Firûzâbadî, **Besâiru Zevi't-Temyiz**, thk. Muhammed Ali en-Neccar, 6 c., Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye, C: II, s. 63-66; Fadl Hasen Abbas, **İtkanu'l-Burhan**, C: I, s.428.

⁵³⁷ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubî, **el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, 10 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1488., C: I, s.48.

⁵³⁸ Ra'd, 13/1-2; Yûnus, 10/15; Enfâl, 8/31.

Buna göre ahkâm âyetlerini, Kur'an'ın açık yahut da delâlet yoluyla sabit olan ibadet, muamelât ve ukûbatla ilgili hükümlerinin toplamı olarak tanımlamak mümkündür.⁵³⁹

Yukarıdaki tanımda “açık ve delâlet yolu”ndan amaç, namaz, oruç, zekat, hac gibi farziyeti sabit hükümlerle, bir kısım ayetlerden istinbat ve icihad yoluyla anlaşılan hükümler, aynı paralelde ahkâm ayetleri kapsamındadır. Daha önce anlatılan şeriat ve fıkıh ilişkisi burada mülâhaza edilmiştir.

“İbadet, muamelât ve ukûbât” kayıtlaması, itikat, ahlak, akıl ve salt örfle ilgili hükümleri kapsam dışı bırakmaktadır. İtikadi hükümler, akide, tevhid ve kelam ilminin, ahlaki hükümler tasavvuf ilminin, akli hükümler mantık ve felsefenin, örfi hükümler ise toplum biliminin konularındandır.

2.2. AHKÂM AYETLERİNİN KISIMLARI

“Ahkâm ayetleri” mutlak zikredildiği zaman yukarıda tanımladığımız fıkhi anlam amaçlanmış olur.⁵⁴⁰ Ancak Kur'an'ın genel anlamdaki ahkâm ayetleri, bunlarla sınırlı değildir. İtikadi, ahlaki, kevnî, iberî hükümler de bu kapsamda mütalaa edilir. Nitekim itikadi hükümler, dini konularda temel bir unsur olarak görüldüğü için bunlara “aslî”, ameli konular ise mezkûr hükümlere nispetle “fer’î” telakki edilmiştir.⁵⁴¹ Buna göre inanç dışındaki bütün hükümler, fer’î sayılır.

Kimi, ahkâm ayetlerini tevhit, tezkir ve ahkâm, kimi vaad, vaîd, emir, nehy ve Allah'ı övme, kimi de tevhid, ahiret ve nübüvveti ispat olarak görmüştür. Kimi de akaid ve ahkâmı beraber onlara kıssaları ilave etmiştir. Sözkonusu ifadelerdeki bakış açıları, hükmün delâleti ve nassın mefhumundaki anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır.⁵⁴²

ed-Dihlevî, hükümleri genel olsalar da bazı özel olaylarla soru şeklinde cereyan eden şeylerle ilgili olanları, ahkâm ayetlerinin diğer bir kısmı olarak zikretmektedir.⁵⁴³

⁵³⁹ bkz. Demirci, **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, s. 11.

⁵⁴⁰ Ali b. Süleyman el-Ubeyd, **Tefâsîru Âyâtî'l-Ahkâm ve Menâhîcuhâ**, er-Riyâd, Dâru't-Tedmuriyye, 1. bs., 2010., C: I, s.39.

⁵⁴¹ Ahmet Özel, “Ahkâm”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 1988., C: I, s.550.

⁵⁴² İmad Abdulkerim Hasavne, **Menhecû'l-Kur'ani'l-Kerim fî Ardi Âyâtî'l-Ahkâm, el-Mecelletü'l-Urdüniyye fi'd-Dirâsâti'l-İslamiyye**, c. V, No: 3, 2009, s. 117.

⁵⁴³ ed-Dihlevî, **el-Fevzu'l-Kebîr**, s. 46-47.

Biz bu çalışmamızda ahkâm ayetlerini fıkhi alanla sınırladığımız için ona yönelik taksimatta bulunacağız. Buna göre ahkâm ayetleri, kişinin, Rabbi ile olan ilişkisi ve O'na karşı kulluğunu ihtiva eden ibadât ile kendisiyle diğerleri arasındaki ilişki ve sorumluluğunu ifade eden muamelât olmak üzere iki kısımdır.⁵⁴⁴

İbadât, ibadetin çoğuludur. Sözlük anlamı boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma demektir.⁵⁴⁵

Terim olarak, mükellef olan kişinin Rabbini yüceltme amacıyla arzu ve hevasına aykırı fiilde bulunmasıdır.⁵⁴⁶

İbadâtta gaye; Allah'ın yüceliğine inanarak ona karşı her türlü tazimi göstermektir. Bunun temeli ihlase dayanmaktadır. İhlas, kalbi riyadan ve nifaktan, fikri şirkten koruyarak, kişiyi ahlaki olgunluğa eriştirir. İbadet, kitap ve sünnette beyan edilen esaslar dahilinde noksansız olarak yapılır. Zaman, mekân örf ve adetlerin değişmesiyle değişmez. İbadetler Yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkinin bir tecellisi olması bakımından artmaz ve eksilmez, ibadetler, bedeni, mali, hem bedeni ve mali olur. Bunların esasları, Kur'an'da bildirilmiş izahı ve uygulaması ise Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Nitekim bunların asılları bizlere tevatüren ulaşmıştır.

Muamelât ise muamelenin çoğuludur. Bu sözcük karşılıklı davranışı ifade etmektedir. Kişi ve toplumun hukuki, idari, toplumsal ve ekonomik alanlarda muhtaç oldukları hükümlerin bütününe kapsamaktadır. Bunların esasları Kur'an'da belirtilmiş, detayları ise Hz. Peygamber'in beyanına bırakılmıştır.

Bunlar, temel hükümleri içermekle beraber, tikel olaylarda değişen özellikler taşımaktadır. Bunları bu yönüyle sınırlamak mümkün değildir. Adalet esasları üzere kurulan bu hükümler, birinci derecede kulların maslahatını gözetir. Zaman, mekân ve örf'e göre ictihada konu olabilir.⁵⁴⁷

İslam fıkhiındaki muamelât, beşerî hukuktaki amme (kamu) hukukuyla özel hukukun tamamını kapsamına almaktadır. Beşerî hukukun bütün kısım ve detayları,

⁵⁴⁴ Abdulkerim Zeydan, **Nazarât fi's-Şeriatî'l-İslamiyyeti ve'l-Kavânîni'l-Vad'iyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., 2011, s. 138-139.

⁵⁴⁵ Topaloğlu -Çelebi, **a.g.e.**, 139.

⁵⁴⁶ el-Cürcanî, **a.g.e.**, s. 189.

⁵⁴⁷ Ali Arslan Aydın, **İslam İnançları Tevhid ve İlm'i-Kelam**, İstanbul Gonca Yayınevi, 7. bs., 1984., s. 70-72.

burada mülâhaza edilmiştir. Ancak İslam fakihleri bunları kendi terminolojileriyle ifade ettikleri için burada isimlendirme dışında bir ayrılık yoktur.⁵⁴⁸ Zira beşerin ihtiyaç duyduğu bütün hukuki yapılanma fazlasıyla kendisinde mevcuttur.

Şimdi, İslam fihhindeki bu bölümleri beşerî ve modern hukuktaki bölümlerle karşılaştırmalı olarak zikredelim. İbadetin bu hukukta bir karşılığı olmadığı için onun dışındaki bölümler söz konusu yapılacaktır. Bu karşılaştırma aşağıdaki gibidir:

1. Münakehât ve müfarakât/Aile Hukuku.
2. Feraiz/Miras Hukuku.
3. Ehliyet/Şahsın Hukuku.
4. Muamelat (Medeni hükümler) /Ticaret Hukuku, Mali Akitler, Borçlanma, Zimmet ve Mukavelelerin Yüklediği mükellefiyetler.
5. Hacr (Kısmi ehliyet) /İflas.
6. Edebu'l-Kadı/Usul Hukuku.
7. Ukubât/Ceza Hukuku.
8. es-Siyasetü's-Şer'iyye ve'l-Ahkâmu's-Sultaniyye/Esas Teşkilat ve İdare Hukuku.
9. Siyer/Devletler Hukuku.⁵⁴⁹

2.3. AHKÂM AYETLERİNİN KAYNAKLARI

Kur'an'ın farklı sûrelerinde serpiştirilmiş bulunan ahkâm ayetleri, tefsir ilminin tedvininden itibaren günümüze değin telif edilmiş eserlerde fakihlerin yorumlarıyla beraber açıklanıp yorumlanmıştır. Hicri III. asırdan itibaren özel ihtisas alanlarına yönelik tefsirlerin kaleme alınmaya başlanmasından sonra İslam hukukçuları kendi alanlarını ilgilendiren ahkâm ayetlerinin tefsiriyle meşgul olmuşlar ve bu sahada müstakil eserler meydana getirmişlerdir.

⁵⁴⁸ Zeydan, *Nazarât fi'ş-Şeriâ*, s. 139.

⁵⁴⁹ Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri*, Konya, Ensar Yayıncılık, 4. bs., 2005, s. 36, bkz., Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, s. 146-147.

Ahkâmu'l-Kur'an'a dair ilk eserin İmam Şafî tarafından yazıldığı kabul edilir. Onun ahkâm ayetlerine yönelik görüşlerini Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki (ö. 458/1066) müstakil bir eserde toplamıştır. Daha sonra Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbeli mezheplerine bağlı fakihlerle zeydiyye, İmamiyye ve Zahiriyeye alimleri bu alanda kendi mezheplerini destekler anlamda eserler yazmışlardır.⁵⁵⁰

Araştırmacılara göre ahkâm tefsiriyle ilgili eserler yaklaşık olarak 45 sayısına ulaşmaktadır. Burada ilgili eserleri tek tek zikretmeyi amaçlamadığımız için bunları tayin yoluna gitmiyoruz. Ancak mezhep odaklı yazılan bazı ahkâm tefsirlerinde dellendirme açısından kısmi aşırılıkların gözlemlendiği söylenebilir.⁵⁵¹

Ahkâm ayetleri, kimilerine göre et-Tefsiru'l-Mevdûi/konulu tefsir kapsamında görülmektedir.⁵⁵² Zira hüküm ortaya konurken bir bütünlük gözetilmektedir. Şunu da ilave etmeliyiz ki ahkâm ayetlerini yorumlayan müfessir, tefsirle ilgili bir görüş ortaya atmaktan çok fıkhi bir hüküm tesis etme konumunda olmakla, fıkıh usûlünde ve fıkhi melekenin uygulanışında güçlü bir donanıma sahip olmalıdır.

2.4. AHKÂM AYETLERİNİN SAYISI

Ahkâm ayetlerinin sayısı konusunda alimlerin görüşlerini iki kategoride değerlendirebiliriz. Ahkâm ayetlerinin hepsinin aynı derecede sarîh olmaması ve kıssalar dahil, birçok ayette ahkâma yönelik bazı işaretlerin bulunma ihtimali, bu ihtilafın nedenleri arasında gösterilebilir.

Birinci görüşe göre ahkâm ayetleri belirli bir sayıyla sınırlıdır. Bunlar da kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir.

Nitekim Gazzali (ö. 505/1111), İbnu'l-Arabi (ö. 543/1148) ve er-Razî'ye (ö. 606/1210) göre bu sayı beş yüzdür.⁵⁵³

İbn Kayyim'e (ö. 751/1350) göre yüz elli ve Sıddık Hasan Han'a (ö. 1307/1889) göre iki yüz civarındadır.⁵⁵⁴ Ahmet Emin (ö. 1954) de bu kanaattedir. Hatta ona göre

⁵⁵⁰ Bedreddin Çetiner, "Ahkâmu'l-Kur'an", TDV İslam Asiklopedisi, 1988, C: I, s. 551-552.

⁵⁵¹ Abdulilah Hûri el-Hûri, *Esbâbu İhtilafi'l-Müfessirîn fi Tefsiri Ayati'l-Ahkâm*, Camiatu'l-Kahire, Külliyyetu Dari'l-Ulûm, Kısmu'ş-Şeria el-Utruha li'l-Macistir, 2001, s. 30-31.

⁵⁵² Samir Abdurrahman Rüşvânî, *Menhecû't-Tefsiri'l-Mevdûi lil-Kur'ani'l-Kerim*, Haleb, Dâru'l-Mültekâ, 1. bs., 2009, s. 90.

⁵⁵³ el-Gazzalî, *a.g.e.*, s. 635; er-Razî, *el-Mahsûl*, s. 497; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, C: II, s. 6.

⁵⁵⁴ bkz. Mustafa Hocaoğlu, *Ahkâm Ayetlerinin Usûl Açısından Mukayesesi Cessâs, Herrasi ve*

alimler ahkâm sayılmayan ayetleri bu kapsamda görerek mug-alata yapmışlardır.⁵⁵⁵ Hasan Hanefi bu sayının seksen civarında olduğunu, bunların şartlara ve olaylara uygun olarak Hz. Peygamber'e indiğini belirtmektedir.⁵⁵⁶

İkinci görüşe göre ahkâm ayetleri belli sayılarla sınırlandırılmaz. Bu görüşü İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262), el-Karafî (ö. 684/1285) et-Tûfî (ö. 716/1316) ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) es-Suyûtî (ö. 911/1505) eş-Şevkanî (ö. 1250/1834) ve eş-Şınkıtî (1393/1973) gibi birçok alim tercih etmiştir.⁵⁵⁷

Aslında belirli bir sayı ile sınırlama zahir itibariyledir. Gerçekte Kur'an'dan çıkarılan hükümler bu rakamlardan kat kat fazladır. Sağlam bir istinbat yetisine sahip olan kişi, salt kıssa ve temsillerden bile hüküm çıkarabilir. Bu arada şunu da hatırlatalım. Sayıyı söz konusu yapanların açık delâletlerle sabit olan hükümleri söylemek istedikleri vurgulanmaktadır.

Maverdi, ahkâm ayetlerinin beş yüz sayısı ile sınırlandırılmasını, Mukatil b. Süleyman'ın bu adla yazdığı esere dayandıran bazı alimlerden bir görüş olarak aktarmaktadır.⁵⁵⁸

2.5. AHKÂM AYETLERİNİN ÖZELLİKLERİ

Kur'an, Mekke ve Medine süreçlerinde, durum ve şartlar ile sorunlar ve bu meyanda ortaya atılan sorular hesaba katılarak yahut da hikmetini bilemediğimiz bir ihtiyaç gözetilerek azar azar iniyordu. Bu tür inişin birçok hikmetleri bulunmaktadır. İnsanların vahye uyum sağlamaya alıştırılması ve vahyin insanların zihninde ve gönlünde iyice yerleşmesi bunlardan birkaçıdır.

Mekki sûreler, müşriklere tevhid esaslarını, ahlak kurallarını, önceki ümmetlerden örnekler vererek beyan etmekte ve bu arada onların şirk üzere kurulu düzenlerini ve cahiliye adetlerini îcaz ve îcazın en üst perdesiyle yermekte ve onlara meydan

İbn Arabi Örnekleri, (Doktora Tezi), 2010, s. 8.; Siddık b. Ali el-Hüseyni el-Kınnevci, **Neylu'l-Merâm min Tefsiri Âyâtî'l-Ahkâm,** Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. bs., 2007, s. 9.

⁵⁵⁵ Ahmed Emin, **a.g.e.**, s. 330.

⁵⁵⁶ Hasan Hanefî, **İslami İlimlere Giriş,** çev. Muharrem Tan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2. bs., 2000, s.161.

⁵⁵⁷ es-Suyutî, **İtkan** C: II, s. 268, Zerkeşî, **el-Burhân,** C: II, s. 6, Şevkani, **İrşâdu'l-Fuhûl,** s. 820, Şınkıtî, **a.g.e.**, s. 370; bkz. Peghweb.com, adedu Âyati'l-Ahkâm.

⁵⁵⁸ eş-Şevkanî, **İrşâdu'l-Fuhûl,** s. 820.

okumaktadır. Bu süreçte ahkâm, birinci hedef olmadığı için bu yön, detaylardan uzak bazı temel meselelerden ibaret kalmıştır.

Medeni sûreler ise medeni, ticari, idari, ferdi, ictimai, cezai ve devletler arası birçok hukuku temel meseleleriyle düzenlemek için inmiştir. Özellikle Ehl-i kitap ile Müslümanlar arasındaki tartışma ve mücadele bu süreçte zikredilmiştir.⁵⁵⁹

Aslında mekki medeni ayırımının hükümlere olumlu yahut da olumsuz bir etkisi yoktur. Zira hükümler, aslı üzere olup din tamamlanmıştır. Buradaki temel mesele, ahkâmı yorumlarken Mekki ve Medeni ayırımından yararlanmaktır.

eş-Şâtîbî bu hususa şöyle işaret etmektedir: Medeni sûrelerin anlayış ve algılanışta mekkiye bağlı kılınması ve böylece mekkinin kendi içinde ve medenin de kendi içinde nüzûl sırasına göre irdelenmesi gerekir. Aksi hâlde yanlış yollara gidilir.⁵⁶⁰

Kur'an'ın nüzûl ortamına kısaca değindikten sonra ahkâm ayetlerinin bazı önemli özelliklerini izah etmeye çalışalım.

2.5.1. Tedricilik

Bunun diğer adı tencîm ya da tederrüc'tür. Tedric ve Tederrüc, "derece" kökünden gelmektedir. Yolda yürüme ve geçip gitme manasını taşımaktadır. Tederrece, basamak basamak yükseldi ve edrece bir şeyi gizledi ve örttü demektir.⁵⁶¹

Tencîm ise neceme köküne dayanmaktadır. Bunun anlamı doğmak ve görünmektir. Necm, bir şeyin aslı, kökü, ülker yıldızı vakit. Mincem ise ölçü ve mizan demektir. Bu sözcükte taksitle ödeme, azar azar oluşma anlamı bulunmaktadır.⁵⁶²

Terim olarak, Yüce Allah'ın, hedeflediği model toplum projesini hayata geçirirken Kur'an'ın içerdiği hükümleri bir anda değil, belli bir zaman süreci içerisinde ve özellikle de yeni gelişmelere paralel olarak inzâl etmesidir.⁵⁶³

Aslında tedrici iniş, Kur'an'ı diğer ilahi kitaplardan ayıran önemli bir özelliktir. Bunun birçok hikmetleri bulunmaktadır.

⁵⁵⁹ ez-Zerkanî, **a.g.e.**, C: I, s. 202-204.

⁵⁶⁰ eş-Şâtîbî, **el-Muvafakât**, C: III, s. 369.

⁵⁶¹ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 333-334.

⁵⁶² bkz. İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 335, 978; Mustafa b. Şemseddin Karahisarî, **Ahter-i Kebîr**, 2c., Beyrut, İhyau't-Türasi'l-Arabi, t.y., C: I, s. 167, C: II, s. 368-369.

⁵⁶³ Demirci, **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, s. 280-281.

Kur'an, mübarek bir gecede, kadir gecesinde inmeye başlamış, sonra tedrici olarak nübüvvet süresi içerisinde tamamlanmıştır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Biz onu kadir gecesinde indirdik.”⁵⁶⁴ “Apaçık Kur'an'a andolsun ki biz onu, mübarek bir gecede indirdik.”⁵⁶⁵ “Biz onu Kur'an olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (ayet ayet, sûre sûre) ayırdık ve peyderpey indirdik.”⁵⁶⁶

Tedric olayında Hz. Peygamber ve Müminler açısından bazı hikmetlerin olduğu kesin ve açıktır. Hz. Peygamber, vahiy azar azar indikçe onu ezberliyor ve böylece Allah onun gönlünü sağlam ve sabit tutmuş oluyor. Kur'an buna şöyle işaret etmektedir: “İnkâr edenler: Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu tane tane okuduk.”⁵⁶⁷ Üstelik olaylar oldukça, özellikle zorbalık ve baskılar çoğaldıkça Hz. Peygamber'in, sabra ve Cebrail'in ünsiyetine ihtiyacı artmaktadır. Her inen yeni ayet bu şekliyle onu motive etmektedir. Müminler açısından ise vahyin birçok farklı boyutu sözkonusudur. Muhatapların konumunu gözetmek, ihtiyaçlarına karşılık vermek, yeni tesis edilen hukuk ve düzenlemelerle, zorluk ve sıkıntıya düşürmeden yaşamlarına yön vermek ve onları istikrarlı bir şekilde daha önce alışık olmadıkları hususlara alıştırmak gibi faydalar zikredilebilir. Mekki b. Ebi Talib (ö. 437/1045) Kur'an'ın tedrici olarak inmesini, onun daha çok kabul edilip özümsemiğine vesile olduğunu, aksi durumda birden inen birçok farz ve yasağın insanların pratiği açısından sorun oluşturacağını belirtmektedir. Buhârî'nin Hz. Aişe'den tahric ettiği şu rivayet mezkûr olayı pekiştirmektedir: “Hz. Aişe dedi ki: Kur'an'dan ilk inenlerden biri mufassal sûreler içerisinde bulunan cennet ve cehennem anlatımıdır. Nihayet insanlar İslam'a ısınınca helal ve haram (bilgisi) indi. Şayet ilk önce “içki içmeyin” biçiminde bir buyruk inseydi, insanlar biz içkiyi bırakmayız deyip tutturlardı. Zina etmeyin denilseydi, insanlar biz zinayı bırakmayız, derlerdi.”⁵⁶⁸ Tedric alışkanlık oluşturan ve manevi tedaviyi gerektiren psikolojik ve sosyal sorunlarla ilgili içki, kumar gibi yasaklarda sözkonusudur. Hz. Aişe'nin yukarıdaki sözünden zinanın tedrici olarak yasaklandığı anlaşılmasın. Onun amacı, Kur'an'ın ilk inen hükümlerindeki hikmete işaret etmektir. Şunu da ifade etmeliyiz. İslam tedrici önemserken hiçbir zaman ihtiyaç duyulan dini hükümleri vaktinden

⁵⁶⁴ Kadir, 1.

⁵⁶⁵ Duhân, 2-3.

⁵⁶⁶ İsrâ, 106.

⁵⁶⁷ Furkan, 25/ 32-33.

⁵⁶⁸ Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 6.

sonrasına geciktirmeye izin vermemiştir. Tedrici inişin hikmetlerinden biri de nesih olgusudur. Şayet Kur'an birden indirilmiş olsaydı, nesih olayı mümkün olmazdı.⁵⁶⁹ Hatta böyle bir durum Kur'an'ın tekzibine yol açabilirdi. Ancak tedricte böyle bir sorun söz konusu değildir. Aslında neshin mahiyetinde bir çeşit tedric anlamı bulunmaktadır.

2.5.2. Evrensellik

Kur'an, Arap diliyle inmiş olsa da belli bir topluma ya da coğrafyaya özgü değildir. Peygamberin alemlere rahmet olarak gönderilmesi, bütün insanlara hitaben Müslümanların en hayırlı ümmet kılınması, İslam'ın önceki şeriatleri, inanç ve ahlak esasları dışında, birçok hükmüyle neshetmesi ve bu dinin her yönüyle tamamlanıp artık ondan sonra yeni bir dinin gelmeyecek olması ve aynı zamanda Hz. Muhammed'in (a. s.) son peygamber olması vb. birçok hususlar, evrenselliğin açık kanıtlarındandır.⁵⁷⁰

Hz. Peygamber'in şahsına özgü bazı hükümlerle şartlar ve sebepler kapsamında değişebilen kimi durumların mevcudiyeti, evrenselliğe aykırı sayılmaz. Zira evrensel bir hüküm, bulunduğu dönem ve şartları kapsamaması durumunda asıl mahiyetini yitirmiş olur. Buna göre Hz. Peygamber'in şahsına özgü hükümler, sadece tayin edilen sürecini doldurmuş olur. Ve keza şart ve sebeplere bağıntılı olarak değişen hükümler aynı şart ve sebeplerin oluşması durumlarında her defasında yenilenmekle evrenselliği pekiştirmiş olur.

2.5.3. Genel Prensiplerin Varlığı

Ahkâm âyetleri, inanç ve ahlak konusunda temel ilkeler koyduğu gibi; hukukta da adalet, merhamet, ihsan ve şûra prensipleriyle genel prensipler tesis etmiştir.⁵⁷¹

İslam özellikle ticari muamelelerde temel esasları uygulamayı zaman, mekân ve şartlara göre değişebilen bir yapıda bırakarak, geniş bir ictihad ameliyesine yol açmıştır.⁵⁷²

İşte bu genellik yapısı, İslam'ın asırlarca bir hukuk olarak uygulanmasını sağlamıştır. Aynı zamanda bu özellik hükümlerde esnekliği de beraberinde getirmiştir.

⁵⁶⁹ es-Salih, a.g.e., s. 49-59.

⁵⁷⁰ Enbiya, 21/107; Âl-i İmrân, 3/85, 110; Ahzab, 33/40; Mâide, 5/3; A'raf, 7/158; Sebe', 34/28.

⁵⁷¹ Şûrâ, 42/38; Nahl, 16/90; Nisâ 4/58, 235.

⁵⁷² Nisâ, 4/29.

Nitekim bu iki unsur, İslam hukukunun, beşerî hukuklardan farklı bir yönünü göstermektedir.⁵⁷³

Ahkâm ayetlerinin bu özelliği, İslam fıkında “el-Kavaidu’l-Fıkhıyye”, “el-Kavâidu’l-Küllıyye” gibi ayrı bir telif alanı açmıştır ki bunlar, İslam hukukunun usûlü konumundadır. Dolayısıyla insanda hukuk fikrinin gelişmesine yardımcı olur ve hukukçulara birçok meselenin çözümünde kılavuzluk eder.⁵⁷⁴

2.5.4. Zaruriyyatın Korunması

Ahkâm ayetleri, zarûriyâtın korunması esasını üzerine detaylandırılmaktadır. Din, akıl, nesil, mal ve canın korunması olarak bilinen bu beş önemli husus, aynı zamanda makasıdın temelini oluşturmaktadır.

Bütün ilâhî dinlerde mevcut olan zaruriyât, sadece teoride kalan bir olgu olmayıp bizzat vahyin ilk nüzûlü anından itibaren Hz. Peygamber tarafından uygulanmış ve insani değerlerin çiğnendiği o dönemle sonraki dönemlere ışık tutmuştur.

İşin garip tarafı, yakın zamanlarda teorik olarak ilan edilen insan hakları beyanemesinin ayyuka çıkarılması ve buna karşılık vahiy esasına dayanan mezkûr zarûriyyatın pek o kadar takdir edilmemesidir. Son dönemlerde İslam toplumu üzerinde oluşturulmaya çalışılan maksatlı planlar deşifre edildikçe sözde insan hakları beyanemesinin İslam’ın zaruriyâtı karşısında nasıl da özü olmayan bir kabuktan ibaret kaldığı kendiliğinden anlaşılmış olmaktadır.

Zaruriyât korunmadan insanların tikel sorunlarda bir çözüme ulaşması mümkün olmaz. Üstelik bu koruma devlet otoritesi tarafından güvence altına alınmalıdır. Aksi hâlde, ortaya atılacak her türlü görüş, pratiği olmayan bir sonuçtan öte geçmeyecektir.

2.5.5. Dünya ve Ahiret Dengesini Gözetme

Ahkâm ayetleri, hukuk bazında salt dünyevi ceza ile yetinmez. Ceza ister bedeni ister mali olsun, tövbe ve helâlleşme gerçekleşmeden uhrevi sorumluluğu düşürmez.

⁵⁷³ Abdulkadir ‘Udeh, *et-Teşriü’l-Cinaî Mukarenen bi’l-Kanuni’l-Vad’i*, 2 c., el-Kahire, Mektebetü Dâri’t-Türâs, C: I, s. 19.

⁵⁷⁴ Bilmen, *a.g.e.*, C: I, s. 254.

İşte bu yön, beşerî hukukla İslam hukukunun ayrıldığı önemli bir noktadır. Beşerî hukuk, kaynak itibariyle ilahi olmadığı için onun ahiret konusunda söyleyecek bir sözü yoktur.

Şeri ahkâma aykırılığın bütün çeşitlerinde uhrevî cezanın gerçekleşeceği hususu, birçok ayette açıkça ifade edilmiştir. Bunlarla ilgili birkaç örnek verelim. Yüce Allah, miras hükmünü açıkladıktan sonra şöyle buyurmaktadır: “Bunlar Allah’ın (koyduğu) sınırlardır. Kim Allah’a ve Peygamberine itaat ederse Allah onu, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. Orada devamlı kalıcıdır, işte büyük kurtuluş budur. Kim Allah’a ve Peygamberine karşı isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır.”⁵⁷⁵

Yol kesme cezasıyla ilgili ayetin devamında şöyle geçmektedir: “... Onlar için dünyada rezillik ve ahirette (de) büyük bir azap vardır.”⁵⁷⁶

Başkasının malını haksız yere yemeyle ilgili şöyle buyurulmaktadır: “Haksız yere yetimlerin mallarını yiyenler, kuşkusuz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevli ateşe girmiş olacaktırlar.”⁵⁷⁷

Nitekim Yüce Allah dünyada yapılan hiçbir amelin karşılıksız kalmayacağını şöyle bildirmektedir: “Herkesin iyilik olarak yaptıklarını da kötülük olarak yaptıklarını da karşısında hazır bulduğu günde (insan) isteyecek ki kötülükleri ile kendi arasında uzun bir mesafe bulunsun. Allah kullarına hakkıyla merhametlidir.”⁵⁷⁸

Ahkâm ayetleri, inanç ve ibadeti kul ile Yaratıcı arasındaki ilgiye, muamelat ve ahlakı, kişi ve toplum ilişkisine dayandırdığı gibi; cezai müeyyideleri de caydırıcılık esasına dayandırmıştır.

Kişi ile Allah arasında kalan hususlarda tövbeyi, kişiyle toplum arasında kalan durumlarda karşılıklı helalleşmeyi, cezai alanlarda ise vaz’i anlamdaki sebep ve şartların gerçekleşmesini esas alarak hükümlerin uygulanmasını emretmiştir.

Bu konuda birçok örnek uygulama, Peygamber dönemi dahil, raşid halifeler ve onlardan sonraki dönemlerde tarihi bir bilgi olarak zikredilmektedir.

⁵⁷⁵ Nisâ, 4/13-14.

⁵⁷⁶ Mâide, 5/33.

⁵⁷⁷ Nisâ, 4/10.

⁵⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/30; bkz. Zeydan, **el-Medhal**, s. 43.

Peygamberin zina yapan Maiz ve Gamidiye'yi her defasında geri çevirmesi⁵⁷⁹, Hz. Ömer'in kıtlık senesinde hırsızlık haddini uygulamaması⁵⁸⁰, zina suçunun tespitiinde dört erkek şahidin mahkemece talep edilmesi⁵⁸¹, Allah ve Elçisine karşı savaş açanlara yönelik cezanın, onların tövbe edip yakalanmamaları durumunda düşmesi⁵⁸² gibi birçok hüküm, bunun bariz örneklerindedir.

Hatta bekar olduğu halde zina yapanlara uygulanacak olan yüz celde cezasında, Müminlerden bir grubun buna tanık kılınma şartı⁵⁸³, caydırıcılığın uygulamalı örneklerinden sayılabilir.

2.5.6. Azimet ve Ruhsat

Hükümlerde azimet ve ruhsat yönlerinin bulunması, Allah'tan kullara bir rahmet ve lütuf, kullar için de bir genişlik ve kolaylık vesilesidir. Hükümler kulların dışında ilahi otoritenin direktifleri doğrultusunda konmakla beraber, onların bedeni ve ruhi yapıları asla göz ardı edilmemiştir.

Azimet, sözlükte yönelmek, kasetmek ve karar vermektir. Terim olarak, meşakkat, zaruret gibi bir özür olmaksızın baştan beri, asli olarak konan hükümlerdir.

Ruhsat, sözlükte genişlik, yumuşaklık, kolaylık ve ucuzluk anlamlarında kullanılır. Terim olarak, meşakkat, zaruret gibi bir özre bağlı olarak kullara azimet hükmünü terketme imkânı veren, hafifletilmiş olarak ikinci defa konmuş hükme denir.⁵⁸⁴

Usulcülerden kimi azimet ve ruhsatı teklifi hükümlerden, kimi de onları vaz'i hükümlerden saymıştır. Ancak bu ihtilaf, meselenin aslına zarar verecek nitelikte değildir. Nitekim pratikte bunun bir neticesi de yoktur.

İslam dininde bütün hükümler azimet esas alınarak konur. Bazı durumlarda azimet terkedilir ki bu, ruhsatın devreye girmesi şeklinde olur.

⁵⁷⁹ Müslim, "Hudûd", 31.; Buhârî, "Ahkâm", 21., Abdulhamid Mahmud Tahmaz, **el-Fıkhü'l-Hanefî fi Sevbihî'l-Cedîd**, 3 c., Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 1. bs., 2000, C: III, s. 257-258.

⁵⁸⁰ Ahmed Emin, **a.g.e.**, s. 344.

⁵⁸¹ Nisâ, 4/15.

⁵⁸² Mâide, 5/33-34.

⁵⁸³ Nûr, 24/2.

⁵⁸⁴ Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul, İFAV Yayınları, 6.bs., 2006. s. 130-131; bkz. İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 742; el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 631. Zeydan, **el-Vecîz fi Usûlü'l-Fıkıh**, s. 46; el-Cürcanî, **a.g.e.**, s. 147, 194.

Ruhsat, yapma ve terketme olmak üzere iki kısımdır. Bu ayırım aslında azimetin konumuyla ilintilidir. Azimetin hükmü terketmeyi gerektiriyorsa ruhsat, “yapma ruhsatı”, azimetin hükmü yapmayı gerektiriyorsa ruhsat, “terketme ruhsatı”dır. Yapma ruhsatı, zaruret, meşakkat hâllerinde haramın mubah kılınması anlamındadır. Bu ise iki çeşittir. Birincisi azimet hükmü sabit kalmakla beraber, ruhsat hükmünün devam etmesidir. Kalbi iman ile dolu olan kişinin, baskı/ikrah altında küfür sözcüğünü ifade etmesi bu kabildendir. Burada azimeti tercih eden kişi sevap alır. İkincisi, azimet hükmü sabit kalmayıp sadece ruhsat hükmü bulunan şekildir. Ölüm ile burun buruna kalan kişinin zaruret halinde domuz eti yemesi ve içki içmesi gibi. Bu durumda kişi sadece ruhsatı yapmakla sorumlu olur. Aksine, günah işlemiş olur. Terketme ruhsatı ise hasta ya da yolcunun Ramazan ayında oruç tutmaması şeklinde birçok konuda gerçekleşir.

Bazı usulcüler, önceki ümmetlere farz olan şeylerin bizim üzerimizden kaldırılması ile kıyasa aykırı olarak –selem gibi– bazı akitlerin meşru kılınmasını da ruhsat kapsamında değerlendirmektedirler.⁵⁸⁵

2.5.7. Bağlayıcılık

Müslüman, ferdî, ailevî ve sosyal yaşamında gerçekliğine inandığı İslam’ın hükümlerine uyma sorumluluğu taşımaktadır. İslam inanç, ibadât, muamelât, ukubât ve ahlak prensipleriyle bir bütündür. Dinin bir kısmını alıp diğerini herhangi bir gerekçe ile benimsememek, asla caiz değildir.

Dâr-ı İslam’da İslami hukukun devlet otoritesi ile uygulanması, bütün Müslümanların sorumluluk alanlarındadır. Açık kitap ve sabit sünnetin beyanları bağlayıcıdır. İctihadlar, nassların yorumları mesabesinde olduğu için, siyasi otorite kitap ve sünnet’in ruhuna uygun biçimde bunlardan dilediğini tercih eder ve böylece bunlar da bağlayıcılık özelliği taşır. Bu durumda ictehad, yeni bir hüküm inşa etmiş anlamında olmayıp temelde nassa dayanan hükmü açığa çıkarmış olur.⁵⁸⁶

Kur’an ahkâmı, bu anlamıyla en başta bizzat Hz. Peygamber tarafından, sonra da Raşit Halifeler döneminde fiili olarak uygulanmıştır. Daha sonra gelen İslam devletleri, bu uygulamayı esas alarak İslam hukukunu her alanda işler hâle getirmiştir.

⁵⁸⁵ Ebu Zehra, *Usûlu’l-Fıkh*, s. 46-49.

⁵⁸⁶ Zeydan, *Nazarât fi’ş-Şeria*, s. 283-287.

Yüce Allah, Kur'an hükümlerinin inananlar açısından bağlayıcı olduğunu ve bunun değiştirilmesinin asla söz konusu olamayacağını birçok ayette açıkça belirtmektedir. Bunlardan birkaçını örnek kabilinden zikretmeye çalışalım: “Allah ve Elçisi bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Elçisine karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.”⁵⁸⁷ “Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok acı bir azap isabet etmesinden sakınsınlar.”⁵⁸⁸ “Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁵⁸⁹

“Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürenleri görmedin mi? Tağut'a inanmamaları kendilerine emrolunduğu hâlde, Tağut'un önünde muhakemeleşmek istiyorlar. Halbuki şeytan onları büsbütün saptırmak istiyor.”⁵⁹⁰

Yukarıdaki ayette anlatılan Tağut, rivayetlere göre Ka'b b. el-Eşref'tir. İman ettikleri hâlde, Hz. Peygamber'in hükmünü bırakıp onun hükmüne razı olanlar, Tağut'un hükmüne razı olmuş sayılmaktadırlar.⁵⁹¹

2.5.8. Kolaylaştırıcılık

İslam dini, önceki dinlere göre kolaylaştırılmış ve bu dinlere ait zorluklar kaldırılmıştır. Bu durum, özellikle ahkâmda kendisini göstermiştir.

Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır:

“O din konusunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi...”⁵⁹²

“Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.”⁵⁹³

“...İşte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten sakındırır, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir.”⁵⁹⁴

⁵⁸⁷ Ahzâb, 33/36.

⁵⁸⁸ Nûr, 25/63.

⁵⁸⁹ Nisâ, 4/65.

⁵⁹⁰ Nisâ, 4/60.

⁵⁹¹ bkz. İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 296.

⁵⁹² Hacc, 22/78.

⁵⁹³ Bakara, 2/185.

⁵⁹⁴ A'râf, 7/157.

İslamda teklifin kişinin seçimi ve gücüyle orantılı olması, başlı başına dinin kolaylığını gösteren bir kanıttır.⁵⁹⁵

Kezâ bazı suçların keffâret yoluyla affedilmesi ve bunların kişinin gücüyle sınırlı tutulması, bu kolaylığın en açık uygulamalarındandır.

Nitekim daha önce anlatıldığı üzere meşakkat ve zorluk durumlarında ruhsatların devreye girmesi, ahkâmın kolaylık ölçüsüne ne derece riayet ettiğini göstermektedir.

Bilindiği üzere bütün dini uygulamalarda kişinin konumu öncelenmektedir. Bedeni ibadetlerde kişinin sıhhat ve hastalığı söz konusudur. Örneğin, hastanın namazı ve orucu farklı hükümlere tabidir. Hatta oruca gücü yetmeyenler, kefaretle yetinmektedirler.⁵⁹⁶

Mali ibadetlerde, zenginlik aranmakta ve buna minimum bir sınır çizilmektedir. Örneğin, fakir olandan hac ve zekât ibadeti düşmektedir.⁵⁹⁷

Ticari muamelelerde karşılıklı rıza esas alınmakta ve bütün akitler bu esas kapsamında değerlendirilmektedir.⁵⁹⁸ Öyle ki muamelatın sınırı, ictihad ile genişletilerek kolaylık sağlanmaktadır.

İslamda ceza hukuku had ve tazir olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.⁵⁹⁹ Hadler sınırlı birkaç meseleden oluşurken, tazir uygulama açısından geniş tutulmaktadır. Ayrıca hadlerin uygulanması, birçok şart ve sebeplere bağlı kılınmakta ve suç işleyen, Allah ile baş başa bırakılıp tövbeye teşvik edilmektedir.

2.5.9. Müjdeleme ve Korkutmada Denge

Ahkâm ayetleri, Kur'an'ın genel bir yapısı içinde düşünüldüğünde emre uyanlara cenneti müjdeler ve aksi davrananları da cehennem ateşi ile korkutur.

Genel olarak korkutma ile müjdeleme, birbiriyle uyumlu bir şekilde zikredilir.⁶⁰⁰ Kişi, hep ümit ile korku arasında kalmakla devamlı motive edilmiş olur. Malumdur ki

⁵⁹⁵ Bakara, 2/286.

⁵⁹⁶ Bakara, 2/184-185.

⁵⁹⁷ Âl-i İmrân, 96-97; Tevbe, 9/34-35.

⁵⁹⁸ Nisâ, 4/29.

⁵⁹⁹ Hayreddin Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, 3 c., İstanbul, İz Yayıncılık, 9. bs., 2016, C: I, s.197.

⁶⁰⁰ eş-Şâtibî, **el-Muvafakât**, C: II, s. 322.

ümit kesenlerin bir daha hayır amelinde bulunması ve cenneti kazanma yollarına girmesi mümkün olmaz. Bunun gibi, tam güvende olanların da ibadet ve itaat konusunda karşılaşacakları kötü sonuçlar gayet açıktır.

Yüce Allah'ın ilgili hükümleri anlatırken bunların ilahi sınırlar olduğunu ve dolayısıyla aykırılığın gazabı, laneti ve azabı gerektireceğini bildirmesi, özellikle ahlak ve fazilete özendirip rahmet ve lütfunu vurgulaması,⁶⁰¹ vahye dayalı hükümlerin, beşerî düzen ve yapılandırmalardan tamamen ayrıcalıklı olduğunu göstermektedir.

2.6. AHKÂM AYETLERİNİN ÜSLÛBU

Üslûb, Arapça'da selebe/çekip alma, cezbetme kökünden elde edilip sözlükte yol, tarz, gidişat anlamlarında kullanılmaktadır.⁶⁰² Terim olarak, bir fikir ve duyguyu anlatmak için kullanılan özel anlatış tarzı demektir.⁶⁰³ Eski tabirle tarz-ı beyan ve eda'dır. Gerek yazıda gerek sözde üslûbun çok önemi bulunmaktadır. Her kişinin zamanı, konumu, anlayışı, bilgi ve kültürü kısacası, kimlik ve özellikleri itibariyle düşünüşü ve düşündüğünü anlatışı kendisine özgüdür. Onun için Büfon, üslûb-ı beyan aynıyle insandır, demektir.⁶⁰⁴

Üslûb, önceleri sade (yalın) müzeyyen (süslü) ve âli (yüce) olmak üzere üç kısma ayrılıyordu. Kimi edebiyatçılar müzeyyen üslûbu mütevassıt (orta) olarak adlandırmaktadır.⁶⁰⁵

el-Kazvîni (739/1338) belâğatın minimum ve maksimum sınırları olduğunu, minimumdan daha alt seviyede olan bir anlatımın belâgat alimlerin hayvan sesleri kapsamında sayıldığını, ayrıca her iki kategori arasında bulunanların, birçok farklı derecelere sahip olduğunu bildirmektedir.⁶⁰⁶

Kur'an'ın üslûp özelliği insanların telîf ettikleri eserlerin üslûbuna benzemediği gibi, diğer münzel kitaplarınkı ile de aynı değildir. Onun kendine özgü bir üslûbu vardır.⁶⁰⁷

⁶⁰¹ Nûr, 24/4, 10, 19, 20, 23, 24; Bakara, 2/187, 229; Talak, 65/1; Nisa, 4/14.

⁶⁰² **el-Mu'cemu'l-Arabî el-Esası**, s. 633; **Türkçe Sözlük**, TDK, s. 2062.

⁶⁰³ Mustafa Nihat Özön, **Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1954, s. 282.

⁶⁰⁴ Tahiru'l-Mevlevî, **Edebiyat lügati**, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1994, s. 177.

⁶⁰⁵ Mustafa Uslu, **Ansiklopedik Türk Dili ve Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Yağmur Yayınları, 1. bs., 2007, s. 361; Özön, **Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü**, s. 282.

⁶⁰⁶ el-Kazvîni, **a.g.e.**, s. 13.

⁶⁰⁷ Cerrahoğlu, **a.g.e.**, s. 159.

Aslında üslûb, i'caz bahsinin kapsamındadır. Kur'an'ın i'cazı ise meydan okumayı intaç eden bir husustur. Buna daha önce temas edildi. Ancak burada daha çok Kur'an'ın ahkâma yönelik üslûbu özlü olarak anlatılmaya çalışılacaktır.

Hükümler, lafzî ve manevi olmak üzere temelde iki yolla anlaşılır. Lafzî yol, siga ve haber yapısıyla elde edilir. Siga, emir ve nehyde kullanılan lafızlardır. Haber ise malum haber cümleleriyle elde edilir. Manevi olan ise, lazımlî delâlettir. Bu ise vasıtalı ve vasıtasız olmak üzere iki kısımdır.⁶⁰⁸

Emirde emir kipi, lam'a bitişik muzarî fiil, emir fiilinin yerine geçen masdar ve emir fiil isim kullanılır. Örnekler sırasıyla şöyledir: Fe-ekîmûs'-salate/namazı kılınız, fe'l-yesumhu/onda oruç tutsun, fe-darbe'r-rikab/boyunlarını vurun, heyte leke/beri gel.⁶⁰⁹

Nehyde nehy kipi, yapmamayı ifade eden herhangi bir lafız, helal olmayı olumsuzlayan ifade türü gibi şeyler kullanılır. Örnekler şöyledir: Velâ-takrebu'z-zinâ/Zinaya yaklaşmayın, fe'c-tenibu'r-ricse/pislikten sakınınız, felâ tehillu lehu/Ona helal olmaz.⁶¹⁰

Haber cümleleri ise emir ve nehy anlamlarında kullanılır. Birincisi ve'l-mutalakâtu yeterabbesne/boşanan kadınlar beklesinler, ikincisi ise hurrimet aleyküm/size haram kılındı örneklerinde olduğu biçimdedir.⁶¹¹

Kanun koyucu Allah, kullarını özendirip sakındırmak ve olayı zihinlere yerleştirmek amacıyla hükümleri çeşitli formatlarda aktarmıştır. Bütün bunlar, aslında yarar ve zarar temelleri üzerine tesis edilmiştir. O'nun rızasına ermenin mükafatı, ahirette cennet nimeti ve gazabına uğramanın neticesi ise cehennem azabı ve rüsvaylıktır.⁶¹²

Yukarıdaki örnek ayetler, lafzî yolla hüküm elde etmeye yöneliktir. Şimdi de manevi yolla hüküm çıkarma hususunu somut bir örnekle izah etmeye çalışalım.

⁶⁰⁸ İzzeddin Abdulaziz b. Abdisselam es-Sülemî, **el-İmâm fî Beyanı Edilleti'l-Ahkâm**, thk. Rıdvan Muhtar b. Ğarbiyye, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1. bs. 1987, s. 81-83.

⁶⁰⁹ Hacc, 22/78; Bakara, 2/185; Muhammed, 47/4; Yusuf, 12/23.

⁶¹⁰ İsrâ, 17/32; Hacc, 22/30; Bakara, 2/230.

⁶¹¹ Bakara, 2/228; Nisâ, 4/23.

⁶¹² İzzeddin b. Abdisselam, **a.g.e.**, s. 80.

Yüce Allah buyurdu ki: “İman edip salih amel işleyenleri müjdele...”⁶¹³ Burada müjdelemenin muhataplara yönelik olması, onlara iman ve salih ameli emir anlamı taşımaktadır. Bu durum ise lafzî değil, manevidir.⁶¹⁴

Darb-ı mesellerdeki farklı ifadeler hüküm çıkarmaya yardımcı olur. Ecrin kat kat verilmesi, amellerin boşa çıkarılması, failin övülmesi yahut da yerilmesi gibi durumlar, bu cümledendir.⁶¹⁵

Aynı zamanda siyak (bağlam), mücmelin açığa çıkmasında, ihtimalli manaların tayininde ve açık olan hususların pekiştirilmesinde önemli bir etkidir. Bütün bunlar, kullanım örfü ile bilinebilen şeylerdir.

Yüce Allah’ın adet, akıl ve duyu organlarıyla bilinen bir hususu haber vermesi, salt haber amaçlı olmayıp bir soruyu yanıtlama, öğüt verme ve Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispatlama gibi anlamları barındırabilmektedir. Ve yine Tevrat ve İncil’e uyum sağlayan kıssaların zikri, nübüvveti ispat amacına yöneliktir.⁶¹⁶

Kıssalar Kur’an’ın bir parçası olmakla, öncekilerin yaşamlarından zikredilen kesitlerin tâli anlamda da olsa bazı hukuki meselelere işaret etmesi ve bu tür kıssalardan bir kısım dini hükümlerin çıkarılması uzak bir ihtimal değildir.⁶¹⁷ Ancak burada çıkarılacak hükmün bizim şeriatimizle neshedildiğine dair açık bir delilin bulunmaması gerekir.

Kur’an’ın Arap dili ile indirilmesi, ahkâmı tespit hususunda cümlede kullanılan bir kısım harflerin de yerli yerince araştırılmasını gerektirmektedir. Nitekim abdestle ilgili ayette ile’l-merâfik tabirindeki ilâ’nın ve bi-ruûsikum’daki bâ’nın anlam boyutları, fakihler arasında ihtilafa yol açmıştır.⁶¹⁸

Amm ve zahir bir hitabın aslı üzere mi kalacağı, yoksa bunlardan cüz’i bir anlamın mı amaçlanacağı hüküm açısından gayet önemlidir. Ahkâmla ilgili ihtilafların

⁶¹³ Bakara, 2/25.

⁶¹⁴ İzzeddin b. Abdisselam, a.g.e., s. 280.

⁶¹⁵ İzzeddin b. Abdisselam, a.g.e., s. 143-157.

⁶¹⁶ İzzeddin b. Abdisselam, a.g.e., s. 159, 162.

⁶¹⁷ Bu konuda geniş bir araştırma için Abdullah Acar’ın “**Bir İctihat Kaynağı olarak Kur’an Kıssaları**” adlı doktora tezine bakılabilir.

⁶¹⁸ bkz. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafid, **Bidayetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktasid**, ta. Abdulhalim Muhammed Abdulhalim, 2 c., el-Kahire, Dâru’l-Kütübi’l-İslamiyye, 2. bs., 1983, C: I, s. 25-26.

bir kısmı bunların tespitindeki farklı icthadlardan kaynaklanmaktadır. Öyle ki bazen zahiri anlam terkedildiği hâlde, bunun farkına varılmaz. Bu minvâlde siyakın devreye girmesi birçok sorunu çözebilir.⁶¹⁹

Aynı zamanda mücmel olan bir lafzın sünnet ile beyanı, Kur'an'daki ahkâmın tespitinde temel rol oynamaktadır. Bu bağlamda sünnetle ilgili rivayetlerin tashihi önem kazanmaktadır. Aksi durumda birçok zayıf ve uydurma rivayet, mücmeli beyan yerine, onu daha muğlak ve anlamsız konuma düşürebilir.

2.7. AHKÂM AYETLERİNİ YORUMLAMA METODOLOJİSİ

Kur'an nassı –ki sahih sünnet de bu kapsamdadır– hüküm istinbatında esastır ve kullanılan dil, Arapçadır. Bu yönüyle lafız ve delâletleri bazen kat'i, bazen zannidir. Bunların anlaşılmaları, Arap dili ve üslûbunun yapısı ile dini uygulama ve makasid esaslı birtakım kurallara dayanmaktadır.

Burada, Kur'an'ın genel anlamdaki yorumlama metodolojisinden çok, onun ahkâma yönelik metodolojisinden bahsedeceğimiz için, fıkıh usûlündeki lafzî delâletleri, araştırmamıza uygun bir biçimde özetlemeye çalışacağız. Ancak Kur'an'ın genel metodolojisine birkaç cümleyle işaret etmek, bu bağlamda zorunlu gözükmektedir. Şöyle ki;

Kur'an yorumcusu, Arap dili ve üslûbunu vahyi indirenin amacına ve onu telakki edenle, onunla muhatap olanın konularına uygun olarak algılamalı ve bu konudaki rivayetleri tashih, dirayet hususlarını tevîl kurallarına göre ispat ve tercih edip işaretleri aslına, mutlak müteşâbihleri de muhkeme yöndermelidir. Zorunlu olmadıkça bu noktada tevile gitmemeli ve gaybi meseleleri, Allah'a havale etmelidir. Buna ilave olarak, ashabı kehfın sayısının tespiti örneğinde olduğu gibi dünya ve ahiretçe yararlı olmayan şeyleri kurcalamamalı ve Kur'an'ı, bir bütünsellik çerçevesinde Allah'ın muradını kesin bir dille tayin etmeksizin yorumlamalıdır.

Fıkıh usûlünde lafızlar, konuldukları anlam, kullanım biçimleri, açıklık ve kapalılık ile ifadedeki maksadı yansıtmada kapsamında birçok kısımlara ayrılmaktadır. Bu

⁶¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfî, **er-Risale**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y. s. 51-52.

sıralama lafızlar için doğal bir sıralamadır.⁶²⁰ Şimdi bu kısımları içerik, hüküm ve bir kısım örnekleriyle izah etmeye çalışalım.

2.7.1. Lafzın Konulduğu Anlamlar

Bunlar, hass, amm, müşterek ve müevvel olmak üzere dört kısımıdır.⁶²¹ Hass, yalnız başına bir tek anlama, âmm, sayısız, sınırsız birçok anlama bir defada müşterek, doğrudan doğruya iki yahut daha çok anlama ayrı ayrı konmuş lafızlardan ibarettir. Müevvel ise müşterek'in anlamlarından birini tayin etmektir.⁶²² Kimi burada müevvel'in yerine cem'i münkeril nekrelî çoğulu söz konusu etmektedirler. Bu ise sınırsız olmayarak, bir defada konmuş olmak şartıyla birçok fertleri ifade eden bir lafızdan ibarettir.⁶²³

Hass lafız, ibrahim gibi özel isim, erkek ve kadın gibi tür, insan ve ağaç gibi cins isim olabilir. Sayı isimleri, mutlak, mukayyet, emir ve nehiyer de bu kapsamdadır.⁶²⁴

Mutlak, delâlet ettiği fertlerden birini, mukayyed ise bunu bir vasıf ve şart ile ifade eder. Asıl olan mutlak ve mukayyed ile ayrı ayrı amel etmektir. Ancak hüküm ve sebepler bir olduğunda, bunları birbirine katmak, ittifakla caizdir.⁶²⁵

Emir, makam sahibinin mükelleften bir şeyin yapılmasını kesin bir yolla istediği bir sigadan ibarettir. Nehiy ise bunun aksidir. Emir asıl olarak farziyeti, nehiy ise haramlığı ifade eder. Nehiyden sonraki emir, aslı üzere kalmakla beraber, onun ne ifade ettiği karîne ile anlaşılır.⁶²⁶

Amm, bazı lafızlarla tahsis edilir. Tahsis, onu bazı fertlerine özgü kılmak ve anlamını daraltmaktır. Bu meyanda birçok lafız, detaylı olarak usûl kitaplarında anlatılmaktadır.

⁶²⁰ Necmuddin Muhammed ed- Derkânî, **et-Telkîh Şerhu't- Tenkîh**, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l – İlmiyye, I. bs. 2001. s. 37; Zeydan, **el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh**, s. 259.

⁶²¹ Bilmen, **a.g.e.**, C: I, s. 47.

⁶²² bkz. el-Haskefî, **a.g.e.**, s. 52, 91, 103, 105; Bilmen, **a.g.e.**, C: I, s. 47, 69, 74-75.

⁶²³ ed-Derkânî, **a.g.e.**, s. 38; Seyyid Bey, **Usûl-ı Fıkh Dersleri**, 2. c., İstanbul, Hukuk Matbaası, h.1330., C: II, s. 146.

⁶²⁴ Atar, **Fıkh Usûlü**, s. 174.

⁶²⁵ Muhammed Abdurrahman îyd el-Mahallavî, **Teshîlu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl**, Mısır, Mustafa el-Baba el-Halebi ve Evladuh, h.1341, s. 61-62.

⁶²⁶ Zeydan, **el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh**, s. 270-275.

Hass, delâlet ettiği anlamı ittifakla kesin bir yolla ifade eder. Hanefilere göre tahsis edilmeyen âmm da böyledir. Ancak Maliki, Şafii ve Hanbeliler, âmmı her iki durumda zanni sayarlar.⁶²⁷

Müşterekin hükmü, manası açığa çıkıncaya dek beklemektir. Müevvelle, hata ihtimali olsa da amel etmek caizdir.⁶²⁸ Cem’i münekkerin hükmü çoğulun minimum sınırını ve daha üstünü kapsamına almaktır. Cumhura göre minimum sınır üçtür. İbnu’l-Arabî, İbnu’l-Macişun ve zahirilerin çoğuna göre bu sınır ikidir.⁶²⁹

Örneğin, “boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç kur’u müddeti beklerler”⁶³⁰ ayetindeki üç sayısız hass, kur’u lafzı hayız ve temizlik anlamlarında müşterektir. Hanefilere göre bu sözcük hayız, Şafilere göre temizlik anlamında te’vil edilmiştir. Aynı zamanda müşterek, te’vilden sonra müevvel olmuş sayılır.

İlgili ayette ve’s-sariku ve’s-sarikatü/hırsızlık yapan erkek ve kadın sözcükleri⁶³¹ amm’dır. Hırsızlıktaki malın miktarı hadis ile malum olmakla, bu amm olan sözcükler tahsis edilmiştir.

2.7.2. Lafzın Kullanım Biçimi

Bir sözcük, konulduğu anlamda bulunuyorsa hakikat, bir alaka ve karînedan dolayı asıl anlamı dışında kullanılıyorsa mecaz ve her ikisi çokça kullanılıp açık bir anlam üzere iseler sarih, aksi bir durumda iseler kinaye olmak üzere dört kısımdır.⁶³²

Hakikat, lügavi, şer’i ve örfi kısımlarına ayrılır. Örneğin salat sözcüğü, lügâtte dua, şeriâtte namaz ve dâbbe sözcüğü, örfte dört ayaklı hayvan anlamlarındadır. Mecazın karineleri kavli, hissi, âdi olabilir. Alakaları ise müşabehet, kevn, istidad, hulul, cüz’iyet, külliyyet, sebep-müsebbep şeklinde olur. Müşabehet ile olan alakaya istiâre ve bundan başka olanlara mecaz-ı mürsel denilir. Usûlcüler her ikisine de ittisal demektedirler. Ancak birincisi manevi, ikincisi sûri’dır.⁶³³

⁶²⁷ el-Mahallavî, **a.g.e.**, s. 37-70.

⁶²⁸ el-Mahallavî, **a.g.e.**, s. 81, 83.

⁶²⁹ eş-Şevkanî, **İrşâdu’l-Fuhûl**, s. 424-428.

⁶³⁰ Bakara, 2/228.

⁶³¹ Maide, 5/38.

⁶³² el-Haskafî, **a.g.e.**, s. 114-115, 158-159.

⁶³³ Bilmen, **a.g.e.**, s. C: I, s. 80-81, bkz. eş-Şevkanî, **İrşâdu’l-Fuhûl**, s. 106.

Hakikat, akılca imkânsız, şer’i yahut da örfi olarak kullanılamaz konumda olduğunda mecaza gidilir. Hakikat ile mecazın her ikisi de kullanılıyorsa hakikat tercih edilir. Hakiki ve mecazi anlam, bir lafızda birleşemez. Ancak umumu mecaz yani, mecazın, hakikati anlam olarak kapsamına alması caizdir. Lafız, mecaz ile müşterek arasında kaldığında, onun mecaz yönü tercih edilir.⁶³⁴

Örneğin, aslan sözcüğü hakiki olarak yırtıcı hayvan, mecazi olarak kahramanlık anlamındadır. Kocanın, karısına “sen boşsun” sözü sarih, sen bâinsin/ayrısın ifadesi ise kinayedir.

2.7.3. Lafzın Açıklık ve Kapalılığı

Lafzın anlamı, soyut sigasını işitmekle anlaşılıyorsa zahir, sözü söyleyenin maksadına dayanıyorsa nass, beyan-ı takrir ve beyan-ı tefsir vasıtasıyla nasstan daha açık oluyorsa müfesser ve ondan daha kuvvetli olup neshe ihtimali yoksa muhkem olmak üzere dört çeşittir. Ancak bunlara karşıt gelen hafi, müşkil, mücmel ve müteşâbih de buna ilave edilmekle bu kısım, sekiz çeşit sayılır.

Lafzın anlamı, sigasından anlaşılmakla beraber, dıştan kaynaklanan bir nedenle kapalı kalırsa hafi, bu durum, kendi iç yapısından kaynaklanırsa müşkil, söyleyenin açıklamasına gerek duyarsa mücmel, Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği türden ise müteşabihtir.⁶³⁵

Zahir, nass, müfesser ve muhkemin anlamları, açık olduğu için bunların her biriyle amel etmek vaciptir. Hafi ve müşkil ise araştırılıp anlamları tespit edilince kendileriyle amel edilebilir. Mücmel, sünnet yoluyla beyan edilir. Müteşâbihe ise sadece iman edilir.⁶³⁶ Şunu da ilave edelim ki hüküm ile ilgili nasslarda müteşâbih bulunmaz.

Yukarıdaki kısım ile ilgili olarak bazı örnekler sunmaya çalışalım. “Allah alış-verişi helal, faizi haram kıldı.”⁶³⁷ ayeti, helal ve haramı açıklama konusunda zahir, alış-veriş ile faizin arasındaki farkı göstermesi açısından nass’tır.

⁶³⁴ eş-Şevkanî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, s. 122-127; el-Mahallavî, *a.g.e.*, s. 94; Bilmen, *a.g.e.*, C: I, s. 83.

⁶³⁵ bkz. Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli’l-Fıkh*, s. 314, 316, 319, 322, 323, 326, 328.

⁶³⁶ Bilmen, *a.g.e.*, C: I, s. 75-80.

⁶³⁷ Bakara, 2/275.

“Müşrikler sizinle topyekûn (kâffeten) savaşlırsa, siz de onlarla topyekun savaşın.”⁶³⁸ ayetinde zikredilen kâffeten/topyekun sözcüğü, müşrikler tabirindeki tahsis ihtimalini ortadan kaldırarak, mezkur sözcüğü müfesser konumuna çıkarmıştır.

Cennet ehlinin devamlı olarak orada kalacaklarını müjdeleyen “halidîne fiha ebeden”⁶³⁹ ifadesindeki “ebeden” sözcüğü muhkemdir.

Hırsız anlamındaki es-sârik ve es-sarikatü sözcükleri zahir, ancak yankesicilerin bu kapsamda olması yönüyle hafî’dir. “Tarlanıza istediğiniz gibi (ennâ şî’tum) gelin”⁶⁴⁰ ayetindeki “ennâ” sözcüğü, hem nerede/eyne hem de keyfe/nasıl anlamında olmakla müşkildir. Ancak tarlanın/hars’ın zikri, “nasıl” anlamını tercih etmemizi gerektiriyor. Salat sözcüğü, biçim ve uygulama açısından mücmel olup Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Allah’a nispet edilen yed, ayn ve vech gibi tabirler, müteşâbihtir.

2.7.4. Lafzın Delalet Yönleri ve Maksadı Yansıtması

Lafız açıkça anlaşılıyorsa ibâre, dolaylı bir anlatım ise işâre, lüğavi mukayeselere dayanıyorsa delâlet-i nass, varsayımlara gerek duyuyorsa iktiza olmak üzere dört çeşittir. Nassın delâletine muvafakat ve fahva’l-hitab da denilebilir.⁶⁴¹

Örneğin, “Oruç (günlerinizin) gecelerinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı.”⁶⁴² ayeti, ibaresiyle sahur vaktinin sonuna kadar cinsi ilişkinin caiz oluşuna, işareti ile de oruç tutan kişinin cünub olarak sabahlamasının haram olmadığına delâlet etmektedir.

“Anne ve babana öf (bile) deme”⁶⁴³ ayeti, delâleti nassla onları dövmenin ya da kendilerine sövüp haksızlık yapmanın haramlığına delâlet etmektedir. Delâlet-i nass illet tetkikine gerek duyulmadan anlaşıldığı için, kıyastan farklıdır. “Ölü, kan, domuz eti... Size haram kılındı”⁶⁴⁴ ayetinde haram kılınanlar, bunların zatı değil, aksine bunların yenilmesi ve satılması gibi hususlardır. İşte bu anlamları takdir edilmesi, iktiza yoluyla gerçekleşmiştir.

⁶³⁸ Tevbe, 9/36.

⁶³⁹ bkz. Talak, 65/11.

⁶⁴⁰ Bakara, 2/288.

⁶⁴¹ bkz. Ebu Zehra, *Usulu’l-Fıkh*, s. 129-134.

⁶⁴² Bakara, 2/187.

⁶⁴³ İsrâ, 17/23.

⁶⁴⁴ Maide, 5/3.

Şurası açıktır ki rivayet yönü sabit olan aynı derece ve konumdaki hiçbir dini nass arasında teâruz tasavvur edilemez. Teâruz hissi, zanni delilleri yorumlayan müctehidin bilgi ve algısıyla ilintilidir.

Yukarıdaki her bir kısımda anlatılanlar, buldukları sıralama göz önüne alınarak kuvvet derecelerine göre tercih edilir. Tercihde yorumcunun ehil olması ve ileri sürülen gerekçenin de sağlam bir delile dayanması şarttır.

Mezkûr kısımların dışında usülcüler arasında istidâl çeşitlerinden sayılıp sayılmayacağı ihtilâflı olan mefhum-ı muhalefete gelince; bu, yazışmalarda, rivayet ve haberleşmelerde muteber olmakla beraber, Hanefilerce şer’i hususlarda sahih bir istidlal aracı sayılmaz. Ancak cumhur bazı şartlarla mefhum-ı muhalefeti kabul etmektedirler.⁶⁴⁵

2.7.5. Beyan

Bunlara ilave olarak, delil kabilinden sayılan beyan ve çeşitlerine kısaca temas etmekte yarar vardır. Beyan, sözlükte bildirme ve ortaya çıkarma demektir. Usûlde bir söz yahut da fiildeki amacı, ilgili bir hususla açıklamaktan ibarettir. Bir sözü ihtimalli olmaktan çıkarıp pekiştirmeye takrir beyanı, kapalı bir sözü izah etmeye tefsir beyanı, sözün başını ona bitişik bir sözle değiştirerek konuşanın amacını ortaya çıkarmaya tağyir beyanı, izaha gerek duyulan bir hususu, sözün dışında, ancak onunla ilintili bir şeyle açıklamaya zaruret beyanı ve neshede tebdil beyanı denilir.⁶⁴⁶ Örneğin, “fe-secede’l-melâiketü küllühûm ecmaûn/bütün melekler toptan secde etti.” ayetindeki, “küllühûm ecmaûn” tabiri, tahsis ihtimalini ortadan kaldırıp hükmü pekiştirdiği için takrir beyanıdır.

Tefsir beyanı, mücmel, müşterek, müşkil ve hafi gibi kapalı anlamlı lafızları izah etmektedir. Takrir ve tefsir beyanlarının hitap vaktinden sonra gelmesi caizdir. Tahsis, istisnâ, şart, sıfat, gaye ve bedel denilen şeylerin hepsi, tağyir beyanı kapsamındadır. Zaruret beyanı ise sözle değil, onunla ilintili olarak sukûtle gerçekleştiği için bu isimle anılmıştır. Bu da mantuk hükmünde olan meskût anh, Peygamberin –beyanın gerektiği durumda– susması, kişilerin aldatılmalarını savma, ihtiyaç zamanında susma

⁶⁴⁵ el-Amidî, a.g.e., C: II, s. 62; bkz. Zeydan, el-Vecîz fi Usûli’l-Fıkh, s. 340-348; Bilmen, a.g.e., C: I, s. 91-93.

⁶⁴⁶ el-Mahallavî, a.g.e., s. 117; Bilmen, a.g.e., C: I, s. 95.

ve sözü ihtisar etme/kısaltma nedeniyle oluşan zaruret olmak üzere dört kısımdır. Tebdil beyanı nesih olduğu için onunla ilgili bilgi daha önce aktarıldı.⁶⁴⁷

2.7.6. Edatlar

Fıkıh usûlünde, nassları yorumlama ve onlardan hüküm çıkarmada, lisan kurallarının tamamlayıcı bir unsuru olan edatların önemi büyüktür. Edatlardan amacımız, harfler ve onlara benzeyen isim, fiil ve zarflardır.⁶⁴⁸ Harfler, mebânî ve meânî olmak üzere iki kısımdır. Birincisi, hiçbir anlamı olmayan soyut harflerdir ki bunlar konumuzun dışındadır. İkincisi, başlı başına bir manaya delalet etmeyip ancak başka bir kelimeyle kullanıldığı zaman anlamı ortaya çıkan harflerdir. Bunlara edat da denilir. Zarflar da bu kapsamdadır.⁶⁴⁹ Bunları sağlam rivayet ölçütleri ve külli bakış açısıyla inceleyip uygulamak, birçok yorum problemini çözecek ve ihtilaf gibi görülen birçok meseleyi, daha sağlam zemine oturtacaktır. Zira söz konusu edatlar, Arap dilinin ruhu mesabesindedir.

2.8. MÜSLÜMAN TARİHSELÇİLERİN AHKÂM AYETLERİNE BAKIŞI

Ahkâm ayetleri, Kur'an'ın bütünselliği içinde düşünüldüğünde, tarihselcilerin genel anlamda Kur'an'a bakış açılarının tespitinden sonra böyle bir başlığa gerek olmadığına dair, bir düşünce oluşabilir. Ancak tarihselcilerin genelde iman ve ahlaki alanları, kişisellik boyutta değerlendirmeleri yahut da bunları, Allah ile kul arasında cereyan eden salt vicdani meselelerden saymaları ve akabinde pratiği sosyal yapı ve siyasi düzende malum olan ahkâm ayetlerini, özellikle tarihsellik malzemesi yapmaları, bu hususun özel bir bahis şeklinde incelenmesini gerekli kılmıştır.

2.8.1. Ahkâm Ayetlerinin Tanımlanamaması

Bel'id, Kur'an'dan doğrudan elde edilen hükümlerle, ondan dolaylı olarak elde edilenlerin birbirine karıştırıldığını ve dolayısıyla ahkâm ayetlerinin mahiyet açısından bir problematik oluşturduğunu söylemektedir. Öyle ki ahkâm ayetleri konusunda eserler yazan önceki fakihler, bu açık soruna rağmen, ahkâm ayetlerini ciddi anlamda

⁶⁴⁷ bkz. Bilmen, **a.g.e.**, C: I s. 95-98; Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 239-245.

⁶⁴⁸ es-Suyutî, **el-İtkan**, C: I, s. 454.

⁶⁴⁹ bkz. Bilmen, **a.g.e.**, C: I, s. 108.

tanımlama yoluna gitmemişlerdir. Böylece bu durum, hangi ayetin hüküm ifade ettiği hususunda karışıklığa neden olmuştur.⁶⁵⁰

Ahkâm ayetleri, Hz. Peygamber'in, inen vahyi beyan etmesinin kapsamı içerisindedir. Zira Kur'an'daki mutlak bir lafzın takyidi, âmmın tahsisi, mücmelin beyanı gibi hususlar, bizzat o'nun tebliğ sorumlulukları çerçevesinde yapılmaktaydı. Özellikle ashabın uygulama bazında anlamadığı hükümleri, Hz. Peygamber'e sordukları ve o'nun da gerekli cevapları verdiği naslarla sabittir.

Namazın vakitlerini tayin, kılınış şeklini açıklama, zekâtın miktarlarını tespit ve haccın uygulanışı gibi birçok husus bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Nitekim bir kısım sahabenin kelâle'nin ne anlama geldiğini Peygamber'e sorması bu kabildir.⁶⁵¹

Hz. Peygamber'den sonra ashab da ahkâm konusunda bilmediklerini birbirlerine sormuşlar ve bu husus, tabiûn ve ondan sonraki kuşakta aynı minvâlde tefsir kapsamında, her zaman üzerinde yoğun mesai harcanan bir alan olmuştur.

Ahkâm ayetlerinin, tedvin asrıyla beraber müstakil eserlerde toplanması, -demin işaret ettiğimiz gibi -ilk dönemdeki bu tefsir ve beyan gerçekliğini engellemez.

Buna göre ahkâm ayetlerini, tedvin asrındaki te'liflerle ve onların yazarlarıyla özdeşleştirmek başından beri yanlış bir anlayıştır. Zira ahkâm âyetleri "tedvin aşamasından çok önceleri Müslüman toplum arasında uygulanmaktaydı. Devamlı uygulama merhaleleri geçiren bir şeyin nasıl kök salacağı gayet açıktır.

Ahkâm ayetleri tefsirlerini yazan müellifler, doğrudan elde edilen hükümlerle, dolaylı olarak elde edilen hükümleri birbirine karıştırmamışlardır. Zira doğrudan elde edilenler herkesin üzerinde uzlaştığı hükümlerden olup bunda sarihin hükmü geçerli olur. Öyleyse fakihler dolaylı elde edilen hükümlerin tayin ve izahında ihtilaf etmiş olmaktadır.

Görülüyor ki söz konusu ihtilaf anlatıldığı şekliyle ahkâm ayetlerinin mahiyetinde bir sorun oluşturmaz. Aslında ahkâm ayetlerinin bazı durumlarda farklı algılan-

⁶⁵⁰ Bel'id, a.g.e., s. 36, 52.

⁶⁵¹ Muvatta', "Ferâid", 7; Darimî, "Ferâid", 27; Ahmed b. Hanbel, Müsned, C: I, s. 27, 38, 4, 293, 295, 301.

ması, bunların Kur'an'ın birçok yerine serpiştirilmiş olması ve kıssa ile emsaller dahil, birçok lafızlarıyla her zaman ve zemine hitap etme potansiyelinde bulunmasından kaynaklanıyor.

Ahkâm ayetleri müelliflerinin genelde tanımlama yoluna girmemeleri –sanıldığı gibi– onun mahiyetinde ortaya çıkan bir karışıklıktan kaynaklanmamaktadır. Aslında ahkâm ayetlerinin fakihlerce tefsiri, bunların ameli yöne işaret ettiğini zaten göstermekle, ayrıca bir tanımlama yoluna gidilmemiştir. Nitekim usûlcüler hüküm konusunu enine boyuna incelerlerken onun kısımlarına da işaret etmişlerdir. Aynı zamanda ulûmu'l-Kur'an yazarları, bu anlamdaki ahkâma ait gerekli malumatı zikretmişlerdir.

Üstelik tanımlama ile ihtilafın olup olmaması arasında bir bağ bulunmamaktadır. Anlattığımız üzere ihtilaf, lafzın iç yapısıyla doğrudan ilişkili bir durum olup beşerin kullandığı dilin aynı zamanda muktezasına işaret etmektedir. Peki, şunu sormak gerekiyor. Şayet ahkâm ayetleri tanımlansaydı, bu iddia edilen ihtilaflar olmayacak mıydı? Halbuki tanımlanan birçok meselede ihtilafın vaki olduğu açıktır.

Doğrudan elde edilen hükümlerle, dolaylı olarak çıkarılanların kesin hatlarla ayrıştığı, dolayısıyla birinciyle amel etmenin dini, diğerinin ise gayr-ı dini olduğu konusunda, herhangi bir nass bulunmamaktadır. İhtilafın varlığı, herhangi bir hakikâti değiştirmez. Asıl olan ihtilafın, ihtimalli bir lafızda, te'vil şartları doğrultusunda olmasıdır. Bu tür ihtilaf, delilden kaynaklandığı için mezmum sayılmaz. Kur'an'ın yapısal olarak muhtelif anlamları kapsadığı malum bir husustur.

Ayrıca, Bel'id doğrudan Kur'an'dan elde edilen hükümleri “Kur'an şeriatı”, ondan dolaylı elde edilenleri ise “İslam şeriatı” olarak nitelemekte ve bunu, ilahi boyutun karşıtı insani bir boyutta tasvir etmektedir.⁶⁵² Nitekim el-Aşmavî de bunu şeriat ve fıkıh olarak ayırmaktaydı.⁶⁵³

Daha önce hüküm tabirini açıklarken bu ayırma dikkat çekti. Ancak burada şunu açıkça belirtmeliyiz. Kur'an'ın salt mantûk'unu esas alan bu anlayış, böyle bir iddiayı ispat sadedinde çelişkiden kurtulma şansına sahip değildir. Zira hiçbir dil yapısında mantûk ile mefhum arasını ayıracak bir kanıt bulunamaz. Üstelik Kur'an lafızlarının mantûkunun, mefhumuyla çelişkili bir anlam taşıyor iması oluşturan bu iddia,

⁶⁵² Bel'id, a.g.e., s. 37.

⁶⁵³ el-Aşmavî, *Usûlu's-Şeria'*, 188-189.

acaba Kur'an'ın mantûku ile mi, yoksa Kur'an'ın mefhumu ile mi ispat edilmeye çalışılıyor. Anlaşılan bunun Kur'an'ın mantûku ile olması noktasındadır. Peki, Kur'an'ın mantûku açısından konuya yaklaştığımızda, hangi ayetin mantûku kendi mefhumunu itibarsızlaştıracak bir beyanatta bulunuyor?

2.8.2. Ahkâm Ayetlerinin Azlığı

el-Aşmavî'ye göre Kur'an ayetlerinin sayısı 6000 civarındadır. Teşri ve hukukla ilgili olanlar 200'e yakındır. Bunlardan 120'ye yakını neshedilmiştir ki kalan ahkâm ayetleri sayısı bu durumda 80 sayısını geçmez.⁶⁵⁴

Bel'id Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin sayı olarak az olmasını önemsiyor ve dolayısıyla bu noktada Kur'an'ın teşri ve hukuk amacı taşımadığını belirtiyor.⁶⁵⁵

Anlaşılan, Müslümanların ilk nüzûlden itibaren Hz. Peygamber'in rehberliğiyle Kur'an'ı bir yaşam düzeni olarak siyasi, sosyal ve iktisadi sahada bir başucu kitabı görmeleri, bu anlamda eksik bir davadan ibaret olmuş oluyor.

Farz edelim ki onların dedikleri şekilde ahkâm ayetleri 80 sayısını aşmasın. Peki böyle bir durum, mezkûr ayetlerin uygulanmasına engel olabilir mi? Azlığı bahane göstermek, Kur'an'ın indiriliş maksadına aykırıdır. Nihayet bu mantığa göre Yüce Allah, bir yandan indirdiğimle hükmedin derken, diğer yandan yeterli bir malumat beyan etmemiş oluyor.

Tarihselcilere şunu sorma hakkımız olmalıdır. İslam hukuku bin küsür yıl, İslam coğrafyasında gayr-i müslimler de dahil, çeşitli halk tabakasına bu eksik ve yetersiz hükümlerle nasıl uygulandı?!

Daha önce ahkâm ayetlerinin sayısı ile ilgili araştırmayı sunduğumuz için, burada onu yinelemeyeceğiz. Ancak el-Aşmavî'nin 200'den, 120 ayeti nesih yoluyla düşürmesinin garip bir iddia olduğunu söylemeliyiz. Ayrıca Bel'id'in 80 sayısına sarılması bir çelişki örneğidir. Zira o, ilgili eserinin bir başka yerinde sırf aile hukuku ile ilgili ayetlerin sayısını 80'e yakın göstermektedir.⁶⁵⁶

⁶⁵⁴ Muhammed Said el-Aşmavî, **el-İslamu's-Siyasî**, el-Kahire, Sinâ li'n-Neşr, t.y., s. 35, 181.; bkz. Muhammed İmara, **Sukûtu'l-Ğuluvvil-Almaniyy**, 2. bs., Dâru'ş-Şurûk, el-Kahire, 2002, s. 212.

⁶⁵⁵ Beli'd, **a.g.e.**, s. 49.

⁶⁵⁶ Beli'd, **a.g.e.**, s. 63.

Bazı alimlerin mensuh ayetler konusunda aşırı gittikleri doğrudur. Örneğin, Hi-betullah b. Selâme bu sayıyı 235, Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî 274, en-Nehhas 138 ve Abdulkadir el-Bağdadi 66'ya çıkarmıştır. Ancak Suyuti'ye göre ise bu sayı, 20'yi aşmamaktadır.⁶⁵⁷

ed-Dihlevî, Suyûtî'nin sayılarını 20'ye çıkardığı mensuh ayetleri inceledikten sonra bunların beş sayısını geçmeyeceğini ifade etmiştir.⁶⁵⁸ Mısırlı araştırmacı ez-Zeyd ise en-Neshu fi'l-Kur'an" adlı doktora çalışmasında mensuh ayetlerin abartılı rakamlarda olmadığını güçlü ve sağlam delillerle ispat etmektedir.⁶⁵⁹

Şurası bir gerçek ki nesih konusundaki iddialar, Peygamber ve ashab dönemiyle başlayan İslami uygulama karşısında teorik bir kısım görüşlerden ibaret kalmak zorundadır. Bazı zayıf delillere dayalı ihtilafları, sabit ve kesin uygulama karşısında meşrulaştırma yoluna gitmek, ilmi sayılamaz. el-Aşmavî'nin bu konuda ya ilmi ölçülerle nasih-mensuhu araştırması yahut da muhakkik alimlerin delillerine bir göz atıp ona göre davranması gerekirdi. Daha önce nesih konusuyla ilgili gerekli malumatı aktardığımız için burada bu kadarla yetiniyoruz.

2.8.3. Ahkâm Ayetlerinin Tikelliği

Bel'id teşri'i ifade eden ahkâm ayetlerinin genelde kişilere, durum, şart ve sebeplere göre indiğini, bundan dolayı bunların külli olmayıp cüz'i/tikel olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre eş-Şâtîbî külli'lik iddiasında çelişkiden kurtulamamıştır.⁶⁶⁰

Ahkâm ayetlerinin nüzûl sebeplerine özgü olamayacağını nüzûl sebepleri bahsinde inceledik. Zira bizler Müslüman olarak Kur'an'ın hitabı ve o hitabın içeriğiyle muhatap ve sorumluyuz.

Onun eş-Şâtîbî hakkındaki iddiası ise araştırma yetersizliğine dayanan malumattan kaynaklanmaktadır. Zira eş-Şâtîbî, şeriatın makasıdı açısından zaruriyât, hâciyât ve tahsiniyâtın külli olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda cüz'iyâtın (tikellerin) bu külli yapı içerisinde algılanması gerektiğine özellikle dikkat çekmek-

⁶⁵⁷ Fadl Hasen Abbas, **Muhadarât fî Ulûmi'l-Kur'an**, el-Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 2007, s. 20; bkz. es-Suyutî, **el-İtkan**, C: I, s. 658.

⁶⁵⁸ ed-Dihlevî, **el-Fevzu'l-Kebîr**, s. 54-60.

⁶⁵⁹ ez-Zeyd, **en-Nesh fi'l-Kur'an**, C: II, s. 337.

⁶⁶⁰ Bel'id, **a.g.e.**, s. 31, 293.

tedir. Nitekim ona göre bir tikelin, külli temel olmaksızın uygulanmaya konması bir hatadır.⁶⁶¹

Ve yine bu üç külli unsur, bizzat maslahata özgü meşru kılınmakla, tikellerin, bunlara aykırılığı bir zarar vermez. Örneğin, ceza konusundaki hadler, kişileri suç işlemekten alıkoyma amacına matuftur. Ama bu cezayı aldığı hâlde uslanmayanlar bulunmaktadır. Görülüyor ki bu durum ceza konusundaki bu külliliği bozmuyor.⁶⁶²

Şer'i hükümler, tafsili ve umumî olmak üzere iki çeşit olarak mütalaa edilmektedir. Bu ikisi de zaman, mekân ve şartları devamlı gözetme özelliği taşımaktadır. Birinci kısım, inanç, ibadet, ahlak ve kişilerin birbiriyle olan ilişkilerini ve özel durumlarını konu edinmiştir. Bunların hepsinde külli anlamlar bulunmaktadır. İkinci kısım ise genel anlamda adalet, eşitlik ve şura gibi hususları ihtiva etmektedir.⁶⁶³

Beli'd'in kendisi ahkâm ayetlerinin çoğunu tikel göstermesine rağmen, bu konuda somut bir örnek gösteremez. Zira Hz. Peygamber'e özgü hükümlerle sayısı bir elin parmaklarıyla gösterilebilecek mensuh ayetlerin dışındaki bütün ahkâm ayetleri, her türlü zaman, mekân ve şartları kapsayacak yapıdadır. Zaten mensuh olanlar da süresi dolan bir hüküm kabilinden olup yerine yeni bir hüküm konmuştur.

2.8.4. Ahkâm Ayetlerinin Hukuki Özellik Taşımaması

Tizinî, Kur'an'ın külli ve özlü anlatım şeklinin onu birçok hükümlerinde ve hitap biçiminde, irili ufaklı bütün meseleleri ihtiva eden bir hukuk kitabı olmadığı noktasına taşımakta ve asıl olarak onun, hidayet, rahmet ve müjde ihtiva eden bir kitap formatında olduğunu gösterdiğini söylemektedir.⁶⁶⁴

Bel'id, Kur'an'a ait birçok hüküm ayetinin, temelde vicdana hitap eden öğüt ve irşat üslûbuyla geldiğini ve böylece ahlaki ilkeleri önceleyip kişi ile Yaratıcısı arasındaki hususlarla ilgilendiğini ifade etmektedir. Onun anlatımıyla ilahi kitap olan Yahudi şeriatında ve aynı zamanda beşerî kaynaklı olan Hamurabi kanunlarında hukuki meseleler detaylı bir biçimde anlatılmasına rağmen, bu özellikler, İslam'ın hukuk sis-

⁶⁶¹ eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, C: II, s. 8.

⁶⁶² eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, C: I, s. 363.

⁶⁶³ Zeydan, *el-Medhal*, s. 48-56.

⁶⁶⁴ Tizinî, *en-Nassu'l-Kur'anî*, s. 184.

teminde görülmemektedir. Bu konudaki gerekçesi ise hükümle ilgili ayetlerin genelde “Ey iman edenler” hitabı ile başlayıp “şayet inanıyorsanız, şayet doğru söylüyorsanız” tabirleriyle sonlanmasına dayanmaktadır.

Ve yine ona göre Kur’an hükümlerinde müeyyide ve otorite baskıcılığı bulunmamaktadır. Nihayet cezai yaptırım vicdana yönelik olup ahirete bırakılmıştır. Örneğin, Nisâ 4/10’da yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, karınlarında ateş yiyenler olarak nitelendirilip onların ateşe girecekleri bildirilmiştir. Oysa bu ceza, ahlaki bir ceza olup onun maddi bir yönü yoktur. Bakara 2/275’teki faizle ilgili ayet de böyledir. Onların kabirlerinden şeytan çarpmış gibi kalkmaları, ahlaki bir cezadır.⁶⁶⁵

el-Aşmavî, Allah’ın hükümlerini hukuki anlamda uygulamanın, Yahudilikten ve İsrailiyyattan kaynaklanan bir görüş olduğunu belirtmektedir. Bu durum, Musa’nın mesajıyla, Muhammed’in mesajını ayıramama sorununa dayanmaktadır. Oysaki Musa’nın mesajı hukuki iken Peygamberimizin mesajı, rahmet ve ahlak temellidir.⁶⁶⁶

Tarihselcilerin Kur’an’da hukuki unsurun varlığını kabullenememeleri, sorunlu bir bakış açısını yansıtmaktadır. Toplum hayatını düzenleyen normlar içerisinde en önemli kategoriye hukuk kuralları oluşturmaktadır. Bu kurallar toplumdaki topluma değiştiği gibi aynı toplum içerisinde de zamanla değişebilmektedir.

Hukukun muhtevası, amacı, konusu ve kaynağı hukukçular tarafından farklı algılandığı için, hukukun tanımını yapmak son derece güçtür. Biz burada, önce hukukun kaynağına ilişkin görüşleri aktaralım. Bunlar ana hatlarıyla üç noktada toplanmaktadır. 1. Hukuk kuralını devlet koyar ve bu kuralların geçerliliği ve gücü devlete aittir. 2. Devletin varlığı inkâr edilememekle beraber, temelde toplumu oluşturan ortak şuur ve davranışlar, bu kuralları oluşturur. 3. Bunlar, toplum halinde yaşayan insanların, toplum hayatına geçmeden önce sahip oldukları esaslı haklardır.

Yukarıdaki bilgiler ışığında biçim olarak hukuku, toplum hayatını düzenleyen ve devlet müeyyidesi ile desteklenen sosyal kurallar bütünü olarak görebiliriz. Bu aynı zamanda pozitif hukuku da içerir. Amacına göre hukuk, toplumun genel yararını sağlamak amacıyla, sosyal ilişkileri düzenlemek için yetkili makamlar tarafından konulmuş ve devlet müeyyidesi ile desteklenmiş sosyal düzen kurallarını ifade etmektedir.⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ Bel’id, **a.g.e.**, s. 301-303.

⁶⁶⁶ el-Aşmavî, **el-İslamı’s-Siyasi**, 34, 36, bkz. İmara, **a.g.e.**, s. 209-210.

⁶⁶⁷ Yavuz Atar (vd.leri), **Temel Hukuk Bilgisi**, Konya, Mimoza Yayınları, 4. bs., 2006, s. 13-14.

Anlaşıyor ki hukuk, devlet müeyyidesine dayansa da asıl amaç, sosyal düzeni sağlamaktır. Sosyal düzen ise topluma ait ortak şuur ve davranışları ifade etmektedir. Toplumlara inandıkları dinlerinden soyutlamak mümkün olmadığına göre sözü edilen ortak şuur ve davranışların –ne derece inkâr edilirse edilsin– dinden kaynaklandığı kuvvetle muhtemeldir.

Nitekim tarihen malumdur ki toplumlara düzenleyen ilk kurallar bilhassa dini- dir. İlk çağın en gelişmiş sayılan Roma hukuku, eski devirlerinde dahi din kaideleri ile hukuk kaidelerinin ve bilhassa din adamları ile hukuk adamlarının birbiriyle ilişkili olduklarını göstermektedir. O dönemde hukukla meşgul olanlar “pontif” denilen rahiplerdi.⁶⁶⁸

Aslında hukuk kuralları ile din kuralları birçok konunun düzenlenmesinde iç içe geçmiş durumdadır. Örneğin, adam öldürmek hem din kuralları hem hukuk kuralları ile yasaklanmıştır. Elbette bu ikisinin kesin ayrıldıkları alanlar da mevcuttur.

Kısacası, hukuk kurallarıyla din kuralları arasında kaynak, kapsam, şekil ve müeyyide açısından bazı farklar söz konusu olabilmektedir. Dinin kaynağı ilahi, hukukun kaynağı ise insan iradesidir. Bu yetki, yasama organı ve hukuk sisteminin yetkili kıldığı diğer organlar tarafından kullanılır. Ancak belirli bir dinin toplum hayatına ilişkin dünyevi bazı kuralları hukuk olarak kabul edilebilir. Laik hukuk sistemlerinde dini kurallar maddi bir müeyyide ile karşılık görmez. Örneğin, zekatını vermeyen kişinin cezası ahirete kalmıştır. Şu var ki dini esaslara dayalı hukuk sistemlerinde din kuralları aynı zamanda hukuk kuralları olarak kabul edildiği için, bunlara aykırı hareket eden kişi hakkında maddi müeyyide uygulanabilir.⁶⁶⁹

Görülüyor ki hukukun yapısıyla ilgili yukarıda anlatılan bilgilerden yola çıkarak dini temele dayalı bir hukukun varlığı toplum düzeni açısından sorun oluşturmakta ve hukukta temel unsur olarak zikredilen maddi müeyyide, din açısından da söz konusu olabilmektedir. Tarihselcilerin Kur’an ahkâmına yönelik mezkûr iddialarına cevap verirken hukuki bazı bilgileri zikretmek, her iki hukuku birbiriyle mukayese ettiğimizi göstermez. Zira kaynakları tamamen ayrı olan iki şey, bazı noktalarda kesişse de mutlak anlamda, bir ayniyeti gerektirmez.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 26.

⁶⁶⁹ Atar (vd.leri), **a.g.e.**, s. 10.

⁶⁷⁰ bkz. ‘Udeh, **et-Teşriu’l-Cinaî**, C: I, s. 17.

Kur'an'ın rahmet, hidayet ve müjdelemeyi birçok ayette zikretmesi ve ahkâmı iman ve ahlak boyutlarına bağlaması, İslami hukuk açısından bir eksiklik sayılmayıp onun ayrıcalığına işaret etmektedir.

Kur'an, hukuki temelleri nassla ortaya koyarken uygulama ve detayları sünnet ve ictihada bırakmış ve böylece İslam hukuku tahrife uğramış ilahi dinlerde bulunan hukuklarla, kaynağı tamamen beşerî olan hukuk sistemleriyle ayrı ve farklı noktalarda seyretmiştir.

2.8.5. Ahkâm Ayetlerini İctihadlara İndirgeme Sorunu

Tarihselcilere göre ahkâm ayetlerinde yapılan bazı icthad ve yorumlar, onların genellik yönünden uygulanabilirliğini ortadan kaldırmakta ve bu durum, bir yönüyle söz konusu ayeti, ictihada indirgemiş olmaktadır.

Bel'id bu konuyla ilgili olarak şu ayeti örnek göstermektedir: “Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arıtıp yüceltirsin. Ve onlar için salatta bulun/dua et. Çünkü senin salatın/duan, onlar için sukûnettir. Allah işitendir, bilendir.”⁶⁷¹

Ona göre Ebubekir ile Ömer, ilgili ayette ihtilaf etmişlerdir. Ebubekir namaz ile zekâtın arasını ayırmayı kabul etmemiş, Ömer ise bunları ayrı kategoride değerlendirmiş ve mezkur ayeti, genel değil, özel durumlara bağlamıştır.

İşte bu fikir ayrılığı neticesinde Ebubekir zekâtı ve sadakayı reddedenlerle ve irtidat eden kabilelerle savaştı. Akabinde Ömer de Ebubekir'in görüşüne dönmüştür. Halbuki bütün bunlar, siyasi bir kısım durumların oluşturdukları icthatlardan ibarettir. Bütün bu tercihler, ne derece meşru sayılırsa sayılsın, nihayetinde bir icthad olmaktan öte geçemediğine göre bunların, mezkûr ayet kapsamında sahih okuma sayılması düşünülemez.⁶⁷²

Halife Ebubekir ile Hz. Ömer arasındaki geçici fikir ayrılığı, siyasi değil, icthadidir. Zira zekât vermeyenler, ilgili ayette sadece Hz. Peygamber'in zekat alabileceğini ve onun vefatıyla bu hakkın ortadan kalkacağını söylüyorlardı. Üstelik onlara

⁶⁷¹ Tevbe, 9/103.

⁶⁷² Bel'id, a.g.e., s. 44.

göre ayetin devamındaki “onlar için salatta bulun/dua et, çünkü senin duan onlar için sukûnettir” kesiti, Hz. Peygamber olmadan nasıl gerçekleşecekti?

Aslında zekâtın farzıyeti birçok ayetle sabittir.⁶⁷³ Hz. Peygamber’in yahut da o’nun yerine halifenin zekatı alması, salt uygulamadan ibarettir. Uygulamanın şekli, ibadetin aslını düşürmez.

Görünüşte zekâtı vermemeyi mezkur ayete dayandıranlar, onu direkt inkar etmeyip te’vil ediyorlardı. Ancak bu te’vilin sonuçları, gelecekte zekât farızasını ortadan kaldıracak boyutlara ulaşacak tehlikeleri, şimdiden haber veriyordu. Aynı zamanda bu iddia, kişisellikte kalmayıp toplumsal bir yapıda seyrediyordu. Ve yine irtidat eden kabilelerle zekâtı vermeyenlerin İslam devletinin merkezi Medine’yi tehdit eder boyuttaki savaş hazırlıkları, basite alınmamalıydı.

Hz. Ömer, “lâ ilâhe illâllah” diyenlerin mal ve can yönünden güvende olacaklarını Hz. Peygamber’den duyduğu hadise dayandırıyor. Ancak buradaki sorun, bir farızayı ortadan kaldırma eğiliminde olan toplulukla, kişisel tercihleri aynı seviyede görme olayını eşitlemede düğümlenmektedir.

Nihayet Hz. Ömer, Halife Ebubekir’in ısrarlı tutumunu bir süre düşündükten sonra kabul etti ve şöyle dedi: “Allah, Ebubekir’in gönlünü savaşa açınca, onun hak üzere olduğunu çok geçmeden anladım. Ve dedim ki Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Eğer tövbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse, artık yollarını serbest bırakın...”⁶⁷⁴

Görülüyor ki söz konusu ihtilaf, aslında herhangi dini bir sabite ile ilgili olmayıp yanlış tevilde bulunan bir topluluğun konumunu tespitle ilgilidir. Elbette zekâtın devlet boyutu da bulunmaktadır. Hz. Peygamber, Ebubekir ve Ömer dönemlerinde hem emval-i zahireyi, hem de emval-i batineyi⁶⁷⁵ devletin kendisi bizzat topluyordu. Halife Osman, bazı memurların haksız davranışlarını görünce zekâtı mal sahiplerine bıraktı. Ancak mal sahiplerinden zekâtı vermeyenlere –gerektiğinde- müdahale etti.

⁶⁷³ Bakara, 2/43, 83, 110, 177, 277; Nisâ 4/77; Mâide, 5/12.

⁶⁷⁴ Tevbe, 9/5; bkz. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve’n-Nihâye**, C: III, s. 702-703; bkz. Ahmed b. Ebi Yâkub b. Ca’fer b. Vehb b. Vâs’dîh, **Tarihu’l-Ya’kubî**, thk. Abdülemir Mihnâ, 2 c., Şeriketü’l-A’lâmî, 1. bs., Beyrut, 2010, C: II, s. 13, 17; Algül, İslam Tarihi, C: II, s. 218-219.

⁶⁷⁵ Mezkur Tabirler için bkz. Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İtanbul, Ensar Yayınları, 5.bs., 2015, s. 123.

Burada mal sahibi, zekât konusunda halifenin vekili konumunda oluyor. Zira mezkur ayete göre zekatı düzenleme, aslı itibariyle devletin hakkıdır.⁶⁷⁶ Tarihte İslam devletleri ekinler, meyveler ve hayvanlar gibi unsurları kapsayan emval-i zahire' (açık mallar) den hep zekat almışlardır.

Anlaşıyor ki siyasi otorite zekât uygulamasında bir araçtır. Zira olay topluma alakalıdır. Bilindiği üzere en önemli bir sosyal yardımlaşma çeşidi olan zekâtın ihmal edilmesi, hem devlete hem de topluma büyük zararlar verir.

Olayı şimdiki şartlar kapsamında kurguladığımız zaman şöyle bir soru ortaya atabiliriz. vergiyi kişisel anlamda vermeyenler bir yana, büyük bir kesim vergi vermemekte direktip gerektiğinde hükümetle savaşı göze aldığı anda, acaba devlet ne gibi tedbirlere başvuracaktır?!

2.8.6. Hz. Peygamber'e Hitabın

Ahkâmından Sayılıp Sayılmayacağı

Bel'id, Hz. Peygamber'e hitap eden ve ona itaat etmeyi salık veren ayetlerin, uygulama açısından birçok ahkâm ayetini anlaşılabilir ve kapalı bir hâle getirdiğini ifade etmektedir. Örneğin, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin..."⁶⁷⁷ Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin."⁶⁷⁸ Ona göre bu minvâlde birçok ayet bulunmakta ve buradaki hükümlerin, salt Peygamber'le ilgili olup kendi çağındaki Müminleri kapsayıp kapsamadığı ya da genel olup bütün Müslümanları amaçladığı kuşku gözükmemektedir. Dolayısıyla olayın umum ve husustan önce tek tek araştırılması gerekmektedir.⁶⁷⁹

Kur'an'da hitaplar, genelde Peygamber'e, onun dışındakilere ve bazen her ikisine yöneltilmiş olmak üzere üç kısımdır.⁶⁸⁰

Hitap bir ikna vasıtası olup muhataba bir değer verildiğini gösterir. Aslında hitap, farklı tezahürleri olan bir iltifat sanatıdır. Bazen hitap, realiteye değil, muhatabın

⁶⁷⁶ el-Cassâs, a.g.e., C:III, s.123.; bkz., Es'ad Muhammed Said es-Sağirci, **el-Fıkhu'l-Hanefî ve Edilletüh**, 3 c., Dimaşk, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 5. bs., 2008, C: III, s. 337-338.

⁶⁷⁷ Nisâ, 4/59.

⁶⁷⁸ Şuâra, 26/108; bkz. Hucurât, 49/14; Nûr, 24/54; Ahzâb, 33/71.

⁶⁷⁹ Bel'id, a.g.e., s. 45.

⁶⁸⁰ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 192.

inancına yönelik olur. “Hani, nerede kurgulamış olduğunuz ortaklarınız (putlarınız)”⁶⁸¹ örneğinde olduğu gibi.

Burada ortaklar muhatabın inancına nispetledir.

Hayır ve şer Allah’tan olmakla beraber, şerrin edeben O’na nispet edilmediği hitaplar ise bazı önemli uyarılar taşımaktadır.

İbnu’l-Cevzî, Kur’an’daki hitapların on beş çeşit olduğunu belirtmektedir. Kimine göre bu konuda otuzdan ziyade çeşit bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

1. Hitap genel, amaçlanan geneldir.
2. Hitap özel, amaçlanan özeldir.
3. Hitap özel, amaçlanan geneldir.
4. Hitap genel, amaçlanan özeldir.
5. Cinse, türe ve şahsa hitap
6. Övgü ve yargı hitabı.
7. Alay etme hitabı.
8. İbret ve öğüt hitabı.
9. İltifat hitabı.
10. Tek lafızla topluluğa hitap.
11. Telvin hitabı.
12. Cansızlara canlılar gibi yapılan hitap.
13. Topluluk lafzıyla teke hitap.
14. Teke ve topluluğa ikil/tesniye lafzıyla yapılan hitap.
15. Tek lafızla iki kişiye hitap.
16. Muayyen kişiye hitap edip başkasını amaçlamak.
17. Tekten sonra topluluğa hitap.⁶⁸²

⁶⁸¹ En’am, 6/22.

⁶⁸² bkz. es-Suyûfî, **el-İtkan**, C: II, s. 20-28.

ez-Zerkeşî bunları kırk çeşit göstermekte ve bunlardan otuz üçünü somut örnekleriyle zikretmektedir.⁶⁸³

Şimdi, biz konumuz açısından Hz. Peygamber'e ait hitap çeşitlerini örneklen-dirmeye çalışalım.

“Ey peygamberler! Temiz olanlardan yeyin ve salih amel işleyin. Şimdi sen onları bir zamana kadar gaflet ve sapıklıklarıyla başbaşa bırak!”⁶⁸⁴

Yukarıdaki ayetteki hitap, bütün Peygamberleredir. Ancak Peygamberimiz amaçlanmaktadır. Zira Peygamberimizle beraber herhangi bir peygamber bulunmadığı gibi sonrasında da peygamber gelmeyeceği kesindir.

“Ne zaman sen bir işte bulunsan, ne zaman Kur'an'dan birşey okusan ve siz ne zaman birşey yaparsanız, işe daldığınız zaman biz mutlaka üstünüzde şahidizdir.”⁶⁸⁵

Yukarıdaki ayetteki üçüncü fiil, (ta'melûne) şeklinde çoğul yapıldı, oysa hitap Peygamber'edir. el-Enbarî, bunun çoğul yapılmasını, ümmetin Hz. Peygamber ile beraber saygı amaçlı zikredilmesine bağlamaktadır.

“Ey Peygamber! Allah'tan kork, kafirlere ve münafıklara itaat etme...”⁶⁸⁶

Yukarıdaki ayette hitap Hz. Peygamber'edir. Ancak amaç Müminlerdir. Onun kafir ve münafıklara itaati söz konusu değildir.

“Eğer (onlar) size cevap veremiyorlarsa, bilin ki o, ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve ondan başka ilah yoktur. Artık siz Müslüman oluyor musunuz?”⁶⁸⁷

Hitap Hz. Peygamber'edir. Sonra kafirlere hitapta bulunulmuştur. “Artık siz Müslüman oluyor musunuz?” kısmı bunu göstermektedir. Demek ki burada belirli kişiye olan hitaptan, başka kişilere geçiş yapılmıştır.⁶⁸⁸

Kur'an, –bilindiği üzere– sitatik bir hitap biçimiyle değil, dinamik, dikkat çekici ve muhatabı daha önemli noktalara taşıyıcı ve her defasında, onu kuşatıcı ve ken-

⁶⁸³ ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, C: II, s. 237.

⁶⁸⁴ Mu'minûn, 23/51-54.

⁶⁸⁵ Yûnus, 10/6.

⁶⁸⁶ Ahzâb, 33/1-2.

⁶⁸⁷ Hûd, 11/14.

⁶⁸⁸ ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, C: II, s.252-262

disini dinleme şevkiyle donatıcı bir üslûp ayrıcalığıyla inmiştir. Bu noktada herhangi bir karışıklık ve anlaşılama sorunu yoktur. Zira ayetleri tafsil edilen ve özellikle de Hz. Peygamber tarafından beyan edilen hükümlerin karanlık kalması makul sayılmaz.

Yukarıdaki açıklamalara ilave olarak Bel'id tarafından söz konusu yapılan ayetlerin ne anlama geldiğine bir bakalım. Onun örnek gösterdiği ayetlerde temel sorun, Hz. Peygamber'e itaatin o vefat ettikten sonra nasıl gerçekleşeceği yönündedir. Ona göre Hz. Peygamber vefat edince artık onunla ilgili ayetlerin herhangi bir anlam ifade etmeyeceği kendi ifadesinden dolayı olarak anlaşılmaktadır.

Oysaki Yüce Allah, Hz. Peygamber'e iman edip ona uymayı, getirdiği yoldan asla ayrılmamayı ve kendisine salat ve selamda bulunup onu sevmeyi, emretmiş; nihayet ona itaati, kendisine itaat alarak nitelemiştir. Aslında bütün bunlar, Hz. Peygamber'in şanını yüceltme anlamı taşımaktadır.⁶⁸⁹

Nitekim ilgili ayette "Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin." ayetinin nüzûl sebebi konusunda iki rivayet zikredilmektedir: Birincisi, bunun Abdullah b. Huzafe b. Kays hakkında indiği yönündedir. Peygamber onu bir seriye ile göndermişti ki bu ayet indi. İkincisi, Ammar b. Yasir, Halid b. Velid ile bir seriye katılmıştı. Düşman tarafından biri, Ammar'a gelip İslamiyetini ilan edince, Ammar da ona eman verdi. Ammar eman verdiğini Halid'e söyleyince o da benim emrim olmadan nasıl böyle bir şey yaparsın diye çıkıştı. Bunlar tartışınca mezkûr ayetler indi.⁶⁹⁰

Burada Hz. Peygamber'e itaat, hayatında o'nun emirlerine ve yasaklamalarına uymak, vefatından sonra da o'nun sünnetine uymaktır. Burada "Atfû/itaat edin" emir kipinin hem Allah hem de Peygamber ile beraber zikredilmesi, sorumluluğun kendisiyle gerçekleştiği kitap ve sünnete işarettir.⁶⁹¹ Zira Allah'a itaat ancak kitap vasıtası ile olduğuna göre Peygambere itaat de o'nun Kur'an'a yönelik beyanatı ve ashabının kendisinden aktardığı sünneti ile gerçekleşir.

Görülüyor ki Hz. Peygamber vefat etmekle ona itaat emri ortadan kalkmıyor. Zira itaat, o'na iman etmenin bir sonucudur. Üstelik emir sahiplerine itaat, Allah ve Peygamberine itaat ile sınırlıdır.

⁶⁸⁹ Bakara, 2/285; Nûr, 24/62, 63; 49/1-5; Ahzâb, 33/6, 56; Fetih, 48/10; İnşirâh, 94/4.

⁶⁹⁰ es-Suyûtî, **Lübab**, s. 90-91.

⁶⁹¹ İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 294.

Tabi ki tarihselcilerin sünnete karşı bakışlarının sorunlu olması, kendilerince bu ayetin anlamını anlaşılmaz kılmıştır. Hucurât sûresindeki Allah ve Peygamberinin önüne geçmeme de bu anlamdadır.⁶⁹²

Peygambere hitapta işlenen konular, o'nun şahsına özgü ise elbette burada genelleme söz konusu değildir. Şayet ona hitapla beraber ümmete yönelik hükümlerden bahsediliyorsa bu durumda hitap teşrif için olup olay geneldir. Zaten Hz. Peygamber'in kişiliğine ait hükümler, hiç şüphe bırakmayacak derecede açıktır.

Kanaatimizce tarihselcilerin, kaynağı beşerî olan hukuki metinleri birçok karışık karmaşık ve bazen de çelişkili yorumlarıyla sorun etmeyip, özellikle Kur'an'ı ahkâm konusunda ihtilafı, çelişkili ve anlaşılmaz olarak telakki etmeleri, çifte standart bir davranış olarak gözükmektedir. İlmi olan, her şeyi kendi dinamikleri ve yapısı içerisinde değerlendirmektir.

2.8.7. Fıkhi İhtilafların Ahkâma Etkisi

eş-Şerefi, söz konusu ihtilafların fıkıh üzerindeki etkisinin devam edeceğini, bunların, genel esaslara dayalı bölümler ve kısımlara ayrılan hukuki derleme konumuna çıkarılamayacağını ifade etmektedir. Kısacası, onun kanaatine göre bu fıkhi görüş ve çıkarımlar, tabir yerindeyse sistemli bir hukuk manzumesi oluşturmada başarı sağlayamamıştır. Bu ihtilafların dayandığı hükümlerin kaynak sorunu ayrıca zikredilmiştir. Ayrıca bu ihtilaflara rağmen, fıkıhı, Allah'ın ya da şeriatın hükmünü kapsamakla nitelemenin yaygın olmakla beraber yanlış olacağına dikkat çekmektedir.⁶⁹³

Hammamî, ihtilafların salt nassların ihtilafı ve yorumlarıyla ve bunların dayandığı asli bir delilin kabulü ya da reddiyle ilgili olmayıp genelde toplumsal yapının değişimiyle ilgili olduğunu ifade etmektedir. Nihayet mezhebler arası telifkin bile bu problemi çözemeyeceği ve bundan böyle fakihlerin inandırıcılıklarını tamamen kaybettiği buna ilave edilmektedir. Ve yine ona göre bunlar temelde halledilebilecek tikel ve basit ihtilaflar sayılmaz.⁶⁹⁴

⁶⁹² Hucurât, 49/1.

⁶⁹³ Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslam Beyne'r-Risâle ve't-Tarih*, s. 140-143.

⁶⁹⁴ Nadir Hammamî, *İslamu'l-Fukâhâ*, Beyrut, Daru'-Talia, 1.bs., 2006. s. 85-87.

Tarihselciler fıkhi ihtilafları ileri sürerek ahkâmın uygulanışında sorun oluşturmaya çalışıyorlar. Oysaki benzeri ihtilaflar –bilindiği üzere– beşeri hukukta ziyadesiyle mevcuttur. Demek ki ihtilafın realite olarak varlığı, -ister ilahi ister beşerî olsun- hukuki yapının önünde bir engel teşkil etmez. Şu farkı da gözden kaçırmamak gerekir. Fıkhi ihtilafta, sorunun kendisine havale edileceği merci kitap ve sünnet olmasına rağmen, beşerî hukukta bu merci, yine akli çıkarımlardan başkası değildir. Bunun anlamı, ihtilafları yine ihtilaf edenlerin aklına yönlendirmek oluyor ki bunun ne derece tuhaf olduğu açıktır.

Belli coğrafya ve zaman diliminde o dönemin şartları ve sorunları çerçevesinde ortaya atılan icthad ve görüşler, İslam tarihinde bir ilim ve kültür mirası olarak aktarılmaktadır. Asıl icthad, her asırda olaylar muvacehesinde yenilenebilen bir realite olarak devamlı güncellenmektedir. Bu yönüyle İslami hükümlerin uygulanışı çerçevesinde oluşabilecek ihtilaflar, tamamen makul bir seviyede seyretmiş olmaktadır.

eş-Şerefi'nin fıkhi ihtilafların sistemli bir hukuk manzumesi oluşturmada başarısız kaldığı yönündeki görüşü, pek tutarlı değildir. Zira mezkûr ihtilafların bu anlamda bir sorun oluşturduğu varsayıldığında, asırlarca süren İslam devletlerindeki hukuki yapının tamamen çökmüş olması gerekirdi. Oysaki bu süreç, siyasi otoriteyle aynı minvâlde devam etmiştir.

Ve yine bu ihtilafların dayandığı hükümlerin kaynaklık sorunu taşıdığını iddia, kanaatimizce abartılı bir ifade olarak görülmektedir. Belirttiğimiz gibi ihtilafın mercii, aynı olup değişime uğramamıştır. Aynı zamanda bunların varlığı, onları Allah'ın yahut da şeriatın hükmü olmaktan çıkarmaz. Zira bunlar, meşruiyetini bizzat dini nasslardan almaktadırlar.

İhtilafları toplumsal yapıyla ilişkilendiren Hammamî'nin bunların telfikle bile çözülemeyeceğini savunması, açıkçası ihtilafın mahiyeti ve meşruiyeti noktasında sorunlu gözükmektedir. İslam alimlerinin ihtilaf ilmi kapsamında zikrettikleri birçok çözüm yolları mevcutken, özellikle telfikin anılması eksik bir araştırmanın göstergesidir. Temel ve açık konularda hiçbir ihtilaf yok iken, ikincil derecede ve anlamları ihtimalli olan meselelerde meşru yapıda seyreden ihtilafları, özellikle gündemde tutmak, bilimsellik erdemiyile bağdaşmayan bir davranış görünümü arz etmektedir.

Hristiyan bir müellif olan Sava Paşa'ya göre islamiyet ilk doğduğu andan itibaren yeni bir hukuki sistem oluşturma göreviyle mükellef bulunduğunu, evrensel ve yepyeni bir toplumu idareye memur olduğunu ilan etmiş ve beşeriyeti, kuracağı müesseselerle, dünya ve ahirette mutluluğa erişirme suretiyle yöneteceğini Allah'ın adına vadedmiş bulunmaktadır. Üstelik, hukuk, dinin tamamlayıcı bir unsuru olup özellikle onun nazariyat yönü, Batı tarafından ciddi olarak araştırılmıştır.⁶⁹⁵

⁶⁹⁵ Sava Paşa, **İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt**, çev. Baha Arıkan, 2 c., İstanbul, DİB Yayınları, 2. bs., 2007, C: I s. 29, 31.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MÜSLÜMAN TARİHSELÇİLERİN TARTIŞTIKLARI AHKÂM AYETLERİ İLE İLGİLİ KONULAR

3.1. İBADETLER

Bütün İslami hükümler, Allah'ın emri ya da yasağı olmaları dolayısıyla taabbudî kapsamında görülebilir. Ancak burada taabbudîden kasıt, aklın alanına girmeyen, illetleri akılla tam olarak anlaşılabilen ve Şarîin kendileriyle neyi amaçladığı gizli kalan hükümlerdir. Ayrıca taabbudî alanın, dar ve geniş olma yönleriyle farklı yorumlara tabi tutulduğunu hatırlatmanın önemine dikkat çekmek isterim.⁷⁰²

İbadet, kul ile Allah arasındaki hükümleri ihtiva etmekte olup mükellef açısından taabudi'dir. Zira bunlardan amaç, itaat ve inkiyattır. Akıl bu alanda sebep ve illetleri sentezleme yoluna gidemez. İbadet konusunda artırma ve eksiltme, bid'at kapsamında sayılmaktadır. Yüce Allah, taabbudî yönleri kulların görüşlerine havale etmemiştir.⁷⁰³

İbadetlerin özü ile ilgili hükümler, asla değişikliğe konu olamaz. Ancak bunların ifası ile ilgili bazı vesail kapsamındaki düzenlemeler, çok dar sınırdaki kalıp⁷⁰⁴ asla ibadetin içeriğini bozacak konuma ulaşmaz.

Abdulmecid eş-Şerefi, ibadetlere ait detayların Hz. Peygamber dönemindeki Arap toplumunun sosyal yapısından kaynaklanan bir oluşumdan ibaret olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰⁵

Güler, daha somut bir anlatımla Allah'a tapınma (ubudiyet)nin din, ama bunun menâsiki (ritüelleri)nin değişebilen bir şeriat olduğunu ve böylece bu formun, tarih süreci içerisinde nisbi bir değişikliğe uğramasının bir sorun oluşturmayacağını vurgulamaktadır.⁷⁰⁶

⁷⁰² Abdullah Kahraman, **İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2.bs., 2007, s.31, 113

⁷⁰³ eş-Şâtîbî, **el-Muvafakât**, C: I, s. 585; **el-İ'tisâm**, C: II, s. 135.

⁷⁰⁴ Erdoğan, **Ahkâmın Değişmesi**, s. 125.

⁷⁰⁵ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risâleti ve't-Tarih**, s. 61.

⁷⁰⁶ Güler, **Sabit Din, Dinamik Şeriat**, s. 26-27.

Kur'an'daki tarihselliğin ahkâmla sınırlı olmadığını düşünen kimi yazar, bazı temel mesajlar dışında Kur'an'ın tamamının tarihsel olduğunu ifade etmektedir ki bu durumda ibadetler, açıkça belirtilmese de tarihsellik kapsamında mütalaa edilmiş olur.⁷⁰⁷

Kısacası, tarihselci anlayışa göre bugün ve burada yaşayan bir fert, kişisel dini hayatını şekillendirmek üzere Kur'an'a yöneldiğinde orada tarihsel bir şeriatle karşılaşacaktır. İbadetler de bu şeriatın bir parçasıdır. Allah'a kulluk görevini yerine getirmek isteyen kişi, bu ibadetlerin formundan öte bunların arka planındaki temel ilkeleri tespit edecek ve onları günümüze taşıyacaktır.⁷⁰⁸

Tizîni'ye göre kasame, abdest namaz, oruç, hac, temizlik ve sünnet gibi devam edip duran inanç ve ibadetlerin, dini nass olan Kur'an ve sünnetin, cahiliye örf ve adetlerinden ve önceki kutsal kitaplardan etkilendiğini, ayrıca bunların, orijinal olmayıp ikincil bir kaynak konumunda olduğunu göstermektedir.⁷⁰⁹

Yukarıda tarihselcilerin ibadetlere yönelik genel görüşlerini aktardıktan sonra, şimdi de onların somut bir kısım ibadetlerde ortaya attıkları yorumları detaylandırmaya çalışalım.

3.1.1. Namaz ve Vakit Olgusu

Abdulmecid eş-Şerefi, bu konuda şöyle demektedir: Birçok dönemdeki alimlerin enerjisini tüketen fıkhi görüşleri hesaba katmadan Kur'an'ın namazla ilgili sürekli özendirici beyanına müracaat ettiğimizde, onun, namazların sayısı ile kılınmış şeklini özellikle zikretmediğini görürüz... Açıktır ki miraçta farz namazlarını sınırlama ile ilgili rivayetler ile Allah ve Peygamberi arasındaki şu görkemli pazarlık ve neticesinde Hz. Musa'nın aracılığıyla namazın miraçta 50'den 5'e indirilerek farz kılındığı yönündeki sayı, mitolojik bir anlayıştan ibaret olup pek bir değer ifade etmez. Peygamber, namazı belirli şekillerde kılınmış ve Müslümanlar da o'na uymuşlardır. Ancak Müslümanların bütün şart ve durumlarda bu formdaki namazı davet sürecinde hiç değişikliğe uğramamış bir biçimde algılayarak icra etmeleri, zorunlu sayılmaz. Şayet namazın bu formu değişmeyecek olsaydı onun, kuzey ve güney kutuplarında yaşayanlar için de

⁷⁰⁷ Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, s. 11.

⁷⁰⁸ Zekeriyâ Pak, Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik, **Dini Araştırmalar**, C: 8, s. 22, 55. 105-122.

⁷⁰⁹ Tizîni, **en-Nassu'd-Dinî**, s. 154-155.

aynı formda olması gerekirdi. Halbuki o bölgelerde yaz mevsiminde gündüz vakti öyle uzar ki neredeyse gece kaybolmuş olur. Kış mevsiminde ise gündüz tamamen kaybolup gece vakti söz konusu olmaktadır.⁷¹⁰

Ayrıca o şunları ilave etmektedir: “Namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin farz, sünnet ve nafilî şeklinde belirli bir formda yerine getirileceği, İslami vicdanda gittikçe kökleşti. Aslında bu detaylar, Hz. Peygamber döneminde sabit olmamıştır. Hatta bunlar, farklı etkenlerle değişebilen bir yapıyı göstermektedir.”⁷¹¹

Beş vakit farzlarla, cuma, bayram ve cenaze namazları gibi ibadetleri inkâr etmediğini vurgulayan eş-Şerefi, bunların, iki Müslüman grup arasında örnek bir ritüel olarak kalabileceğini vurgulamaktadır. Bir grup Müslüman onu kültürel bir sünnet olarak aktarılan şekliyle kılabilme imkanına sahip olduğu gibi, diğer grup da bu aktarılan ibadeti yapma zorunda olmadığını, dini bir buyruk olarak sahiplenme hakkına sahiptir.⁷¹² Kısacası, ona göre namaz bize ulaşıncaya değin birçok değişik formlara bürünmüştür.⁷¹³

Taha, namazın iki anlamına işaret edip şöyle demektedir: “Bunlardan biri yakın anlam ki bu, bilinen keyfiyette kılınan namaz olup şuhud-ı ismiyi, diğeri de uzak anlam olup şuhud-ı zatiyi ifade etmektedir. Birincisi, ikinci anlamı elde etmeye bir aracı sayılır. İkincisi ise, aracı olmaksızın Allah ile irtibat kurmaktır.”⁷¹⁴ Demek oluyor ki Hz. Peygamber şeriat diliyle namazın o şekilde taklit edilmesini, hâl diliyle de öze yönelmemizi emrediyor. Burada gaye taklit değil, öze ulaşmaktır.

O görüşlerini şöyle sürdürmektedir: “Kuşkusuz namaz müminler üzerine vakitleri belirlenmiş bir farzdır.”⁷¹⁵ ayetinden şer’i anlamdaki namaz, Müminlerden de ilk diriliş merhalesindeki ümmet, amaçlanmaktadır. İşte bu ümmet şu son dönemlerini yaşayanlardır... mezkûr ayet, ilk ümmet aşamasında bulunan iman merhalesindeki Müslümanlara belirli vakitlerde emredilen bir farizadır. Kişi, öz makama ulaşıncaya ve taklitten soyutlanınca, namaz ondan düşmese de Hz. Peygamber’den taklit yoluyla ge-

⁷¹⁰ Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslâm Beyne’r-Risâle ve’t-Tarih*, s. 61-62.

⁷¹¹ Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslâm Beyne’r-Risâle ve’t-Tarih*, s. 120-121.

⁷¹² Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslâm Beyne’r-Risâle ve’t-Tarih*, s. 63.

⁷¹³ Abdulmecid eş-Şerefi, *Tahdisul Fikil-İslami*, ed-Dâru’l-Beydâ, Neşru’l-Fenek, 1998, s. 53.

⁷¹⁴ Mahmud Muhammed Tâha, *Risâletu’s-Sala*, Omdurman, 5. bs., 1970, s. 92-93.

⁷¹⁵ Nisâ, 4/103.

len kılınış şekli, ondan düşmüş oluyor.⁷¹⁶ Kısacası, namaz onunla Rabbi arasında aracı olmaksızın gerçekleşen ve hiçbir formu olmayan bir noktaya taşınmış oluyor.

Namazın kaynaklandığı salat sözcüğünün sözlükte dua anlamında olması, kıraat, rükû ve sucudun kendisinde bulunması, üstelik beş vakitte kılınması ve kible olarak cahiliye döneminde de kutsal bir mekan sayılan Ka'be'ye yönelinmesi hususları, mülahaza edildiğinde bu ibadetin tarihsel olması gerektiği, tarihselci bir anlayışla iddia edilebilir. Şöyleki;

Bilindiği üzere kıraatın Arap diliyle olması ve tarihselliği sabit görülen bir kısım ayetlerin namazda okunması, ruku ve secde olgusunda Allah'ın bir kral konumunda telakki edilip O'na bu tür hareketlerle saygıda bulunulması ve putlara tapmaktan yeni vazgeçmiş bir toplumun beş vakit, ilahi huzurda durması o günün tarihselliğini zorunlu olarak aksettirmektedir.⁷¹⁷

Oysa namazın farziyeti kitap, sünnet ve icma' ile sabittir. Kur'an, namaz vakitlerinin varlığını belirtmiş, sünnet bunları detaylandırmıştır. Ümmet beş vakit konusunda ittifak etmiştir.⁷¹⁸ Kılınış şekli Hz. Peygamber'in kavli ve fiili sünnetiyle sabit olup ashab buna ilk şahitler olarak onu, sonraki nesillere aktarmışlardır.⁷¹⁹ Namazın rükun ve şartlarında ihtilaf söz konusu değildir. İhtilaf, keyfiyetindeki tali/ikincil hususlarla ilgili olup bunlar, efdaliyet kapsamındaki bir kısım sünnet ve menduplardır.

Namaz, daha önceki ümmetlerde varlığı sabit olan bir ibadettir.⁷²⁰ Miraçta 50 vakitten beş vakte indirilmesi hadisesi, sahih hadislerle sabit olmuştur.⁷²¹ İman edip akıl ve ergenlik yaşına basan herkese farziyeti tahakkuk eden bu ibadetin inkârı ya da basite alınması asla caiz değildir.⁷²²

İslam fakihleri, enlemin kuzeyinde kalan bölgelerde namazın nasıl eda edileceği konusunu, h.6. asır dolaylarında tartışmışlardır. Bu tartışmanın temeli, vaktin bulunup

⁷¹⁶ Tâha, **Risaletu's-Sala**, s. 103-106.

⁷¹⁷ Pak, **a.m.**, s. 114-117.

⁷¹⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 117, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir, **el-İbdâ Şerhu'l-İcma'**, Şrh. Ekrem b. Muhammed b. Fadıl, el-Mansura, Dâru'l Faruk, 1. bs., 2013, s. 31.

⁷¹⁹ el-Hafız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, **Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm**, thk., Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 2005, s. 31.

⁷²⁰ Meryem, 19/31, 55.

⁷²¹ Buhârî, "salat", 1; Tirmizi, "salat", 45; Nesa'î, "salat"1.

⁷²² Vehbe Zühayli, **el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletüh**, Dımaşk, Daru'l-Fikr, 6.bs., 2008, C: I, s.559-560.

bulunmamasıyla alakalıdır. Fakihlerden bir kısmı vakti bir alamet kabilinden sayarak bu ibadetlerin farziyetten düşmeyeceğini, bir kısmı da herhangi bir vaktin düşmesiyle ona bağlı ibadetin de farziyetten düşeceğini belirtmektedir. Birinci görüş, Hanefi fukasından Burhaneddin el-Kebir Ebu Muhammed Abdulaziz b. Ömer el-Merveziye, ikincisi de es-Sadru'l Kebir Burhanu'l Eimme'ye nispet edilmektedir. Ancak bu konuda **Nazuratu'l Hakk** adlı eseriyle olayı detaylı ve doyurucu delillerle araştıran kişi, Kazanlı Şihabuddin Harun b. Bahauddin el-Mercani(1818-1889)'dir. Onun görüşleri kısaca şöyledir: Alametlerin bulunduğu yerde onlara riayet etmek ihtiyata uygundur. Bunlar bulunmuyor ve uymakta güçlükler zuhur ediyorsa normal zamanların düzenli günlerinin takvimine göre hareket edilir. Eğer bunlar da mümkün değilse o muntıkada güneşin batması ile şafağın kaybolması arasındaki en kısa uygun müddet esas alınır. Nihayet bazı yerlerde öyle bir zaman gelir ki güneşin batmasıyla doğması bir olur. İşte o zaman alametler, bir tarafa bırakılarak takdir yoluna gidilir.⁷²³

İbnu'l Arabî, vaktin herhangi bir şart olmaksızın fiili işlemeye mahal olduğunu, farziyeti sabit bir ibadetin bunun varlığı ya da yokluğuyla iptal edilemeyeceğini, hatta böyle bir iddiada bulunanların bidatçı sayılacağını belirtmektedir.⁷²⁴

İbn Hümam, farzın mahallinin yok olmasıyla onun vaz'i alameti olan vaktin ayrı şeyler olduğunu ve bunun yok olmasıyla farz hükmünün asla değişmeyeceğini vurgulamaktadır. Ayrıca o, bu görüşünü Deccal hadisiyle pekiştirmektedir. Nitekim o hadiste kıyamete yakın zamanda günlerin değişeceği ve namazların vakit takdir edilerek kılınacağı belirtilmektedir.⁷²⁵

Tarihselcilerin iddia ettikleri gibi namazın kılınış şeklinin vicdanlarla ilgisi yoktur. Üstelik Müslüman onu kılmama gibi bir lükse de sahip değildir. Namaz bize ulaşıncaya dek rükûn, şartlar ve asli keyfiyeti açısından hiçbir değişiklik görmemiştir. Şayet öyle olsaydı, Yüce Allah'ın, birçok ayette namazı kılmaya yönelik emri, kendi içinde çelişki oluşturur ve Hz. Peygamber'in, mezkûr ibadeti eksik bir biçimde ümmete intikal ettirdiği anlamında yanlış ve geçersiz bir iddia ortaya atılmış olurdu.

⁷²³ Hayreddin Karaman, **İslam'ın Işığında Günün Meseleleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005., s. 99-103.

⁷²⁴ İbnu'l Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, C: I, s. 656.

⁷²⁵ İbn Hümam, **a.g.e.**, C: I, s. 224.; bkz. Ebu Davud, "Melahim", 14.; Tirmizî, "Fiten", 59.; İbn Mâce, "Fiten", 33.

Taha'nın namaza yüklediği anlamlar ise neticede ibahiyeciliğe yol açacak tehlikeleri barındırmaktadır. Zira namazı eda eden mükellef, ne derece kemal noktasına ulaşırsa ulaşsın, asla bilinen keyfiyetin dışına çıkamaz. Zira o, bu konuda ayetin açık ifadesiyle Hz. Peygamber'i taklit etmek zorundadır. Üstelik kişinin sözü edilen dereceye ulaştığında mezkûr keyfiyeti terkedeceğine dair kitaptan ve sünnetten herhangi bir delil bulunmamaktadır. Din konusunda soyut akıl yürütmenin bağlayıcı bir tarafının olmadığı açıktır.

3.1.2. Zekât ve Müellefe-i Kulûb

Namaz hakkındaki düşüncelerin bir benzeri zekât hakkında ortaya atılmaktadır. Aslında Halife Ebu Bekir döneminde zekâtın bizzat Hz. Peygamber'e verilmesi gerektiğini bahane yapıp onu İslam'ın bir farızası olmaktan çıkarmaya çalışan o günkü anlayış, bu yönüyle tarihselci sayılabilir.

Abdulmecid eş-Şerefi: "Kur'an zekâtın miktarını tayin etmeyip buna yönelik bir işaretle dahi bulunmamıştır. Hz. Peygamber dönemindeki mal çeşitlerinde ve infak yollarında ısrar etmek en düşük ifadesiyle dar bir anlayışı ve bu konuda ki asıl maksadı bilememeyi ifade etmektedir."⁷²⁶

Tâha, "mallarından neyi vereceklerini sana soruyorlar. De ki: İhtiyacınızdan arta kalan."⁷²⁷ âyetini, acil olarak gereksinim duyulmayan şeyler olarak yorumlamıştır. Hz. Peygamber kominizm konumunda bulunan (paylaşmayı seven) Eş'ariyyun'u övmüştür.⁷²⁸

el-Aşmavî, zekâtı, nafil konumundaki sadaka ile özdeşleştirip İslam'ın onu iktisadi bir sistem kapsamında uygulayışını uygun görmemektedir. Ona göre bunlar, kişinin vicdanyla alakalı olup onunla Allah arasında kalan şeylerdir. Aslında zekât, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sadakadan ayrılıp iktisadi bir nizam kapsamına girmiştir.⁷²⁹

Fazlur Rahman, zekât mallarının tayini ve bunlara konulan nisapların tespiti konusunda şöyle demektedir: "Ulemanın çoğunluğu, Peygamber'in açık biçimde

⁷²⁶ Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslam Beyne'r-Risâle ve't-Tarih*, s. 63.

⁷²⁷ Bakara, 2/219.

⁷²⁸ Tâha, *er-Risâletü's-Sâniyye*, s. 179.

⁷²⁹ el-Aşmavî, *Cevheru'l-İslam*, s. 70-71.

kendi toplumu için ve kendi zamanında hakim olan ekonomi çeşidine göre koyduğu ayrıntılara yapışıp kalmıştır.⁷³⁰

Cabiri ise şöyle söylemektedir: zekât, küçük ve orta derecedeki sermayelere yönelik olup yüksek seviyedeki sermayelere hitap etmekten ve bunları dizginleyen bir kurum olmaktan uzaktır. Zira yüksek seviyedeki sermaye, Araplar döneminde alışılmış değildi... Şayet hüküm koyucu, ilk başta aristokrat sınıfını gözetmiş olsaydı zekat, farz olan nisabından daha yüksek olurdu.⁷³¹

Görülüyor ki tarihselciler, tamamen fakirlerin lehine olan zekât kurumunu da birçok bahanelerle itibarsızlaştırmaya çalışıyorlar. Oysaki zekat, zenginlerin dünya hırsını azalttığı gibi fakirlerin de onlara karşı olan kıskançlıklarını dizginlemekle sosyal yaşamın temel harcıdır.

Dinin temel farzlarından olan zekatla ilgili ayetler, namaz konusunda olduğu gibi mücmeldir.⁷³² Daha önce anlatıldığı üzere mücmel, Hz. Peygamber'in beyanı ile ancak anlaşılabilir. Burada da öyle olmuştur. Zira zekatla ilgili zikredilen mal, mutlak olup zahiren bütün malları kapsamaktadır. Hz. Peygamber, bunları tayin yoluna giderek zekâtın bütün mallarda cereyan etmeyeceğini göstermiştir. Nisab da böyledir. Şayet Hz. Peygamber bunun yüzdelik miktarını açıklamasa, bu husus uygulama açısından büyük ihtilaflara yol açacak, belki de bir kısım Müslümanlar bunu bahane gösterip zekatlarını vermeyecek yahut da çok cüz'i şeyleri zekâttan sayarak bu önemli farizayı geçiştireceklerdi.

Ayrıca şu hususun altını çizmek gerekir. Zekât konusundaki şer'i nisab, alt sınırdır. Dileyen istediği kadar fazlasını zekât olarak verebilir. Zaten islamın zekât dışında sadaka olayını özendirmediği bu konudaki cömertliğin esaslarını oluşturmaktadır. Aslında burada Hz. Peygamber'in beyanı ile sabit olan hususları, ictihadla karşı karşıya getirmek gibi temelde yanlış bir algı ortaya konmak isteniyor. Allah ve Elçisinin verdiği razi olmayıp modern şartları neredeyse şâri yerine koyacak bir girişimin pek de meşru bir zeminde seyrettiği söylenemez.

⁷³⁰ Fazlu'r-Rahman, **İslami Yenilenme Makaleler III**, çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2015, s. 128-129.

⁷³¹ Muhammed Abid el-Cabiri, **Vichetü'n-Nazar Nahve İadeti Binâi Kadâya'l-Fikri'l-Arabiyyil-Muasır**, Beyrut, Merkezü Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 5. bs., 2015, s. 150-151.

⁷³² eş-Şafii', **er-Risâle**, s. 187.

Burada, Hz. Peygamber'in beyanı dışında ictihada girebilecek detaylar, mevzumuzun dışındadır. Elbette durum ve şartlara göre ictihad malzemesi olabilecek hususların varlığı inkâr edilemez.

Makâsıd konusunda işaret ettiğimiz gibi kimi tarihselcilere göre Halife Ömer nassa rağmen, müellefe-i kulûbün zekâtтан hissesini düşürmüş ve böylece bu mantığa göre o, ilk tarihselcilerden sayılmıştır.⁷³³ Müellefe-i kulûb zekat kapsamında olduğu için onun burada işlenmesi uygun görüldü. Aksi hâlde tarihselcilerin Halife Ömer ile ilgili iddiaları bununla sınırlı değildir.

Müellefe-i kulûbun anlatıldığı ayet şöyle geçmektedir: “Sadakalar (zekatlar) Allah'tan bir fariza olarak, ancak yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslama) ısındırılacak olanlara (müellefe-i kulûba), kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihad edenlere, yolcuya mahsustur. Allah hakkıyla bilendir, hikmet sahibidir.⁷³⁴

Müellefe-i kulûbun kimlerden oluştuğu hususunda farklı tanım ve nitelermeler yapılmıştır. Bu konudaki ifadeler birbirine yakındır. Bütün bunlardan, mali destek ile Müslümanlığı pekiştirilmek istenenlerin amaçlandığını söyleyebiliriz. Aslında bu uygulama, cihadın geniş anlamı içinde düşünülebilir.

Bunların aslen kafir, müşrik yahut da münafık olması sorun oluşturmaz.⁷³⁵

Bunlar, İslam'a ısındırılmak ya da şerlerinden korunmak istenen kafirlerle Müslümanlıkları zayıf olanlar olmak üzere üç kısımdan düşünebiliriz. Kafirlerin İslama ısındırıldıkları ve eziyetlerinden korunmak için kendilerine zekât verildiği sahih hadislerle sabittir ve yine Müslümanlardan olup da niyetleri zayıf olan ve kavmi arasında önemli konumu bulunanlara zekattan pay verildiği, yine hadis rivayetleriyle sabittir. Ebu Süfyan b. Harb, Safvan b. Umeyye, Akra b. Habis vb. leri, bu kısımdandır. İlgili ayet her iki kısma şamildir.⁷³⁶

⁷³³ bkz. Muhammed eş-Şerefi, **el-İslam ve'l-Hürriyye**, s. 133, el-Cabirî, **ed-Din ve Tatbiku's-Şe'ria**, s. 181-182; Hüseyin Ahmed Emin, **Havle'd-Da've İle't-Tatbiki's-Şeriat'l-İslamiyye**, el-Küveyt, Daru's es-Sabah, 3. bs., 1992, s.205-206., Güler, **Sabit Din ve Dinamik Şeriat**, s. 110, Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, s. 29.

⁷³⁴ Tevbe, 9/60.

⁷³⁵ el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: VIII, s. 113.

⁷³⁶ el-Cassâs, **a.g.e.**, C: III, s.181; Muhammed Ali es-Sayis (vd.) **Tefsiru Âyât'l-Ahkâm**, Beyrut, Dâru ibn Kesir, 7. bs., 2012, C: I, s. 63.

Müellefe-i kulûba hâlâ zekât verilip verilmeyeceği, farklı yorumlarla ifade edilmiştir. Halife Ömer, el-Hasen, eş-Şa'bî vb. lerine göre bu kesime, İslam'ın güç kazanmasıyla artık zekat verilmeyebilir. Maliki mezhebinin ve rey ashabının meşhur görüşü böyledir. Hanefilerden bir kısmı ashabın bu konuda toplanıp böyle karar kıldıklarını vurgulamaktadır. Alimlerden bir grup ise bu kesime ait hissenin durum ve şartlara göre siyasi otoritenin uygulamasıyla alakalı olduğunu belirtmektedir. Halife Ömer'in uygulayışı, İslam'ın gücünü görmesi ve ona göre fetva vermesiyle alakalıdır. Üstelik bu hükümde nesih yoktur. Böylece bu hüküm sabit olmakta devamlıdır. Kadı Abdulvehhab ve İbnu'l-Arabi duruma göre bunlara zekât verileceğini zikretmektedirler.⁷³⁷

İmam Şafii ve bir kısım mütekaddim alimlere göre bu kısma hâlâ zekât verilebilir. Bu görüş, İmam Zühri, Ahmed b. Hanbel ve Malik'ten yapılan iki rivayetten birine dayanmaktadır. Ayetin zahiri bunu desteklemektedir.⁷³⁸

Yukarıdaki ilgili görüşler incelendiğinde şöyle bir ana fikir ortaya çıkmaktadır: Hiçbir alim ya da müctehid mezkûr hükmü, iptal yoluna gitmemiştir. Ortaya atılan gerekçe, o vasıfları taşıyan kimselerin bulunmadığı yahut da İslam'ın güç kazanmasıyla, artık bunlara ihtiyacın duyulmaması yönündedir.

Görülüyor ki mesele, daha önce anlatıldığı üzere tahkik-i menat'la ilgilidir. Yani alimler nassda ifade edilen illetin uygulanış biçiminde farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir.⁷³⁹

Kalplerin İslama ısındırılması ve onların İslama kazandırılması, kişi ve şartlara göre değişebilir. Nitekim fakir ve yoksulların tayin ve tespitinde de aynı durum söz konusudur. Örneğin, görünürde fakir olan dilenciler, sadaka ve zekâtı suistimal ettikleri gerekçesiyle zekattan engellenebilirler. Oysaki böyle bir davranış, fakirler sınıfını, zekattan düşürmeyi gerektirmez.

⁷³⁷ Muhammed b. Abdillâh, b. Ahmed b. Abdillâh, İbnu'l-Arabi el-Meâfirî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, thk., Muhammed İbrahim el-Hafnavî, 4 c., el-Kahire, Daru'l-Hadîs, 2011, C: II, s. 574; el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: VIII, s. 114-115.

⁷³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, cem. Ebu Bekir Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Abdillâh b. Musa el-Beyhaki, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 111; es-Sayis, **a.g.e.**, C: I, s. 63.

⁷³⁹ el-Bûtî, **Davâbitu'l-Maslaha**, s. 154.

İşte Halife Ömer kendi dönemindeki şartlar kapsamında böyle bir uygulamada bulunmuştur. Şayet herhangi bir dönemde müellefe-i kulûbla ilgili tahkik-i menât, onlara zekâtın verilmesi yönünde gerçekleşirse –ki bu her zaman mümkündür– bu durumda, açık nassa rağmen, mezkur hükmü iptal yoluna gidilemez.

Aslında müellefe-i kulûba zekât verme olayı, siyasi bir fetva olarak her zaman uygulanabilir. Nitekim tabiûndan Ömer b. Abdulaziz (ö. 107/720) bunu bizzat uygulamıştır.⁷⁴⁰

Zekât verilmesi istenilen sekiz sınıf, bir döneme değil, bütün dönemlere hitap ettiği için, herhangi bir zaman kesitinde bunlardan bir kaçının uygulanmaması, mezkur hükmün tarihselliğini değil, aksine İslam'ın bu hükümdeki evrenselliğini gösterir. Zira zekât bunlardan herhangi bir kısma verilmekle yerine getirilmiş olur. Nihayet Kur'an bunlardan bir sınıf tayin etmeyip mutlak mübahlık sınırı içinde muhtemel bütün sınıfları zikretmiştir.

Kısacası, el-Bûti'nin aktardığına göre Müsellemu's-Subut sahibi, Halife Ömer'in bu konudaki icihadını, illetin bulunmamasıyla ilintili olarak hükmün mevcut olmayışına dayandırdığını ifade etmektedir. Demek ki hüküm bizatihi ortadan kaldırılmıyor.⁷⁴¹

Zaten müellefe-i kulûb tabirindeki te'lif, ellefe fiilinden –ki aslı elife'– gelmekle, burada bir şeyi, fiilin aslına nisbet etmeyi ifade etmektedir.⁷⁴² Bu durumda söz konusu kesimi, ülfet/ısrındırma özelliğiyle niteleme, elbette uygulama açısından farklı düşüncelere yol açabilir.

3.1.3. Oruç ve Bağlayıcılığı

Bazı tarihselcilerin farziyeti kitap, sünnet ve icma⁷⁴³ ile sabit olan oruç ibadeti konusunda ortaya attıkları görüş ve yorumlarını aktarmaya çalışalım.

⁷⁴⁰ İmaduddin b. Muhammed et-Taberî el-Kiyâ el-Herrâsî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, 2 c., Beyrut, Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1. bs. 1983., C: II, s. 211.; Karaman, **İslam Hukukunda İctihat**, s. 68.

⁷⁴¹ Abdulaliyy Muhammed b. Nizamiddin Muhammed es-Sehalevî el- Ensarî el- Leknevî, **Fevâtihur-Rahamût bi- Şerhi Müsellemi's- Subût**, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 2 c., Beyrut, Daru'l- Kütübi'l İlmiyye, 2002, C: II, s.100. bkz. el-Bûti, **Maslaha**, s. 156.

⁷⁴² el-Hamlavî, **Şeza'l-Arf fi Fenni's-Sarf**, ta. Muhammed Ahmed Kasım, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2007, s. 50.

⁷⁴³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 331; Abdulvehhab eş-Şarani, **el-Mizan**, thk., Abdurrahman Umeyra, 3 c., Beyrut, Alemu'l-Kütüb, 1.bs., 1989, C: II, s. 272.

Abdulmecid eş-Şerefi, Ramazan orucuyla ilgili ayetlerin çeşitli kiplerle ifade edildiğini ancak bunun fakirleri doyurma anlamındaki fidye ile eda edilebileceğini vurgulamaktadır. Ona göre “Oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fidye gerekir.”, “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez.”⁷⁴⁴ ayetleri, bu durumu açıkça göstermektedir. Hatta Hz. Peygamber döneminde uygulama buyken, onun vefatından sonra iş değişti. Müslümanlar Kur’an nassıyla doğrudan amel etme konusunda zorlukla karşılaşılıyorlar. Onlar hâlâ müfessir ve fakihlerin görüşlerine tutunuyorlar. İşte bundandır ki onlardan çoğu, iki mahzurlu durum sergilemek zorunda kalıyor: Ya toplumun etkisinde kalarak riyakarca oruç tutmak, ya da kuzey ve güney kutuplarındaki (45 enlem derecesinden uzak) bölgelerde hileli fetvalarla amel etmek.⁷⁴⁵

O, başka bir eserinde ise “Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.”⁷⁴⁶ ayetini delil göstererek, kişinin bir yarar görmesi durumunda, kendi tercihiyle onu tutup tutmama konusunda serbest olabileceğini vurgulamaktadır.⁷⁴⁷

Muhammed eş-Şerefi dini kuralların genelde sabit olup değişmediği iddiasını eleştirmekte ve bunun, eşyanın doğasına aykırı olduğunu söylemektedir. Ona göre muamelât bir yana, namaz ve oruç gibi ibadetler bile değişime maruz kalmaktadır. Bu durum, şeriatın her zaman ve zeminde uygulanmaya elverişli olmadığını göstermektedir. O da Abdulmecid eş-Şerefi’nin yaptığı gibi kutuplarda (vakit takdir edilerek) oruç tutma ile ilgili fetvayı⁷⁴⁸, nassların harfiyen uygulanmadığı realitesine gerekçe göstermektedir.⁷⁴⁹

Sultatu’n-Nass sahibi ise orucu Arap coğrafyasının jeopolitik yapısıyla ilişkilendiriyor. Buna göre Arapların Hıristiyanlık ve Hinduizmdeki gibi nebati bitkisel oruca itimat etmeleri güçtür. Zira onlar temelde az su ve az otu bulunan çöl arazilerinde yaşıyorlardı. Gıda düzeni keçi etine ve sütüne, arpa ve hurma mahsulüne dayanıyordu. Belki domuz etinin haram olması da bundan dolaydır. Sözkonusu çöl iklimi bundan başkasına müsait değildi. Anlaşıyor ki Kur’an Arapların sosyal ve iktisadi şartlarına uygun hareket etmiştir. Araplara uygun olan bu oruç, ister o dönemlerde, isterse şimdi

⁷⁴⁴ Bakara, 2/184-185.

⁷⁴⁵ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne’r-Risâle ve’t-Tarih**, s. 64.

⁷⁴⁶ Bakara, 2/184.

⁷⁴⁷ Abdulmecid eş-Şerefi, **Tahdisu’l Fikri’l-İslami**, s. 56-58.

⁷⁴⁸ bkz., Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dımaşki eş-Şehîr bi. İbn Abidin, **Reddü’l muhtar ale’d- Dürri’l Muhtar**, 6 c, Beyrut, Daru’l Fikir, 2.bsk., 1992, C:I,s.362-365.

⁷⁴⁹ Muhammed eş-Şerefi, **el-İslam ve’l-Hürriye**, s. 130-131.

olsun, onlar dışındaki toplumlar için soyut bir dini öğüt ve anlam olmaktan öte geçmez. Buna göre Arapların dışındaki Müslümanlar için orucun anlamı hep araştırılması gereken bir sorun olarak kalacaktır. Oruç nihayetinde Allah içindir, o bunun karşılığını verecektir.⁷⁵⁰

İlgili görüşleri aktardıktan sonra bunları değerlendirmeye geçebiliriz:

Abdulmecid eş-Şerefi, orucun farziyetine inanan Müslümanları, tuttukları oruç sebebiyle riyakâr konumda göstermekle, her şeyden önce edep dışına çıkmış olmaktadır. Orucun farziyetini inkâr etmek için bu ithamlara hiç de gerek yoktur. Üstelik, kuzey ve güney kutup bölgelerinde (45 enlem derecesinden uzak) yaşayanlara yönelik fetvayı hileli göstermesi ayrı bir aymazlık örneğidir. Aslında inkarın yolu itham değil, burhanla ispattır. Onun dışında bir davranış sergilemek, acizlikten öte bir şey değildir.

İbn Abidin (1784-1836), kutuplarda yaşayanların orucundan bahseden hiçbir Hanefî alimini tanımadığını belirtmekte ve bu konudaki bazı ihtimalleri zikredip -ne durumda olursa olsun- bu farziyetin düşmeyeceğini vurgulamaktadır.⁷⁵¹

Şu var ki eş-Şurunbülâli (ö.1069/1659), oruç, zekat, hac vb. vakitle sınırlı şeylerde, vaktin ilk güne dikkat edilerek dört mevsimin uzunluk ve kısalığına göre takdir edileceğini ve bunun, Şafîî kitaplarında geçtiğini belirtmektedir. Ona göre takdirin aslı, namazlar hakkında ittifakla kabul edilmiştir.⁷⁵²

Şimdi kutuplarla ilgili hususu biraz açmaya çalışalım. Her şeyden önce şunun altını çizelim. Yüce Allah, hükümlerini genel şart ve durumlara hitap edecek biçimde tesis etmiştir. Nadir yahut da istisnai durum, hüküm tesisinde ölçü alınmaz. Tabi ki bunun anlamı, islamın bu konuda hiç hüküm koymaması neticesini doğurmaz. Örneğin, sıhhat ve hastalık her ikisi de insan bedeni açısından ihtimalli olmasına rağmen, sıhhat esastır, hastalık ise arızı bir durumdur. Hüküm sıhhati esas alırken, hastalığı istisna yapmıştır.

İşte kutuplardaki durum da bunun gibidir. Gece ve gündüz süresinin diğer bölgelere göre normalin dışında olması, mezkûr bölgenin insanları açısından normal olup

⁷⁵⁰ Abdulhadi Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 162-163.

⁷⁵¹ İbn Abidin, **a.g.e.**, C:I,s.364-365.

⁷⁵² bkz.Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtavi, **Haşiye'ala Merakil-Felah Şerhu Nuri'l İdâh**,İstanbul,Eda Neşriyat ,t.y.,s.143.; Hamidullah, **İslama Giriş**, s.307-308.

hüküm de onların bu örfi şartlarına tabidir. Nitekim onların bu anlamda gece olarak kabul ettikleri vakit, onların dinlenme ve uyku saatleri sayıldığı gibi, onların çalışma ve iş güç yapıp rızık temin etme vakti olarak kabul ettikleri süreç ise gündüz kabilindedir.

Bilindiği üzere orucun vakti, vaz’i hükümlerden olup kulun gücü kapsamında değildir. Burada orucun kendisi teklifi bir hüküm olarak sabittir. Yüce Allah, bütün inananlara farz kıldığı teklifi bir hükmü, vaz’i bir sebepten dolayı mutlak anlamda iptal yoluna gitmez. Aksi hâlde, O’nun emrettiği bir hükmün, yine kendisi tarafından geçersizliği söz konusu olur ki bu bir çelişki sayılır.

Yüce Allah gece ve gündüzle ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: “Halbuki biz, geceyi, gündüzü birer ayet (nişâne) yaptık, sonra gecenin ayetini sildik ve gündüzün ayetini gösterici kıldık ki Rabbinizden rızık isteyebilirsiniz ve senelerin sayısını ve hesabı bilesiniz. Hem her şeyi açık açık anlatmışızdır.”⁷⁵³

Görülüyor ki evrenle ilgili ilahi irade, uzama ve kısalma yönleriyle farklılık arzetsede de gece ve gündüzü bu minvâlde yaratmıştır. Her ikisi Allah’ın kudretine işaret eden ayetler olarak aynı konumdadır.

Gecenin ayeti karanlık veya ay, gündüzün ayeti ise aydınlık veya güneştir. Ancak burada gecenin ayetinin ay olması ve onun silinmesi neticesinde karanlığın oluşması daha açıktır. Buradan anlaşılıyor ki Ay, daha önce Güneş gibi aydınlatıcı bir özelliğe sahiptir. Sonraları onun bu özelliği, kendisinden alınmış oldu.⁷⁵⁴ Şayet böyle olmasaydı, gece ve gündüz mutlak anlamda bilinmeyecek ve insanlar, rızık arama, senelerin sayısını tespit ve hesapta şaşkınlık içinde kalacaklardı.

Malumdur ki kutuplarda yaşayanların hiçbiri, ayetin işaret ettiği maksatları gerçekleştirme konusunda bir mahrumiyet yaşamamaktadırlar. Onların yaşam düzenleri, diğer bölgedeki insanlardan farklı değildir. Öyleyse genel olan bu özellik, nisbi olarak gerçekleşmemiş görünse de bu durum, o özelliğin mutlak anlamda iptalini ve dolayısıyla ilgili dini hükümlerin uygulanamayacağını gerektirmez.

⁷⁵³ İsrâ, 17/12.

⁷⁵⁴ Yazır, a.g.e., C: V, s. 3169; bkz. Süleyman Ateş, **Kur’ân-ı Kerîm’in Öz Tefsiri**, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1995., C:III, s. 508.

Oruç tutmaya gücü yetmeyenlerin fakirleri doyurması ile ilgili hükmü ve Allah'ın zorluk değil, kolaylık dilemesi yönündeki ayeti, orucu geçersiz kılmaya delil olarak getirmek, yanlış ve eksik bir ispat şeklidir. Zira normal mükelleflerle, gücü yetmeyen mükellefler, oruç konusunda mezkûr ayete göre zaten ayrı hükümlere tabidirler. Allah'ın kolaylık dilemesi, hasta, yolcu vb. mazereti olanlar içindir. İlgili ayetin bir öncesi, “öyle ise sizden ramazan ayına kavuşanlar, onda oruç tutsun” şeklindedir. İşte bu durum, mezkûr iddiaları tamamen geçersiz kılmaktadır. Zaten ayetin bir öncesinde orucun öncekilere farz kılındığı gibi, sizlere farz kılındığı belirtilmektedir. Aksi bir durum, ayetler arasında çelişki aramaya çalışmak kabilindedir.

“Oruç tutmanız sizin için hayırlıdır” ayeti de orucun mübahlığına delil olamaz. Burada orucun hayırlı olması, mutlak anlamda teşvik ifade ettiği gibi orucun fidye vermekten ve onu kazaya bırakmaktan daha hayırlı olduğunu da göstermektedir.⁷⁵⁵ Zira mezkûr ayetin öncesinde mazeret sahibi olanlardan bahsedilmektedir.

Muhammed eş-Şerefi'nin oruçla ilgili fetvayı ve yahut da benzeri hususları ileri sürerek namaz ve oruç gibi ibadetlerin değişime uğradığını söylemesi, yerinde bir görüş sayılmaz. Üstelik onun bu tür cüz'i icthadları, şeriatın evrenselliğine bir engel olarak zikretmesi daha da yanlış bir anlayıştır. Aslında nassın mantuku değişmiyor. Değişen nassın mefhumundaki uygulama yönüdür.

Sultatu'n-Nass sahibinin orucu Arapların şartlarına uygun bir anlayışla te'vil etmesi ise hikmet ile hüküm olaylarını birbirine karıştırmanın bir sonucudur. Üstelik orucun gayesi ve hikmeti bağlamında serdettiği görüşleri, kendi içinde problemlidir. Zira orucun hikmetlerini Araplara özgü kılmak ve sonrasında onun hükmünü bulandırmaya çalışmak makul sayılmaz.

3.1.4. Hac ve Mitoloji

Bazı tarihselciler İslam'ın temel farizalarından olan haccı bir yandan Arap cahiliye mitolojisine dayandırırken, bir yandan da onun mahiyetini ve içeriğini basitleştirme çabasında görünüyorlar.

⁷⁵⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'an**, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, 3 c., Beyrut, Daru'l-Fikr, 1993, C: I, s. 297; İbnu'l-Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, C: I, s. 177; Yazır, a.g.e., C: I, s. 641.

Abdulmecid eş-Şerefi, ibadetlerde belli kalıpların ve tabirlerin kullanılmasıyla bu yöndeki şekilselliğin mevcudiyetini, namaz ve oruçta olduğu gibi haccın da ruhunu ve anlamını bozmuş olduğunu söylemekte ve asıl olan, kişinin, ibadetleri istediği şekillerde icra etme özgürlüğüne sahip olması yönünde olacağını belirtmektedir.⁷⁵⁶

O devamla şöyle demektedir: Hac, Arapların İslamdan önce uygulayıp durdukları ayinlerden ibarettir. İslam tevhid inancını buna ilave etse de kökleri tarihe dayanan mitolojik algı biçimleri hâlâ onda mevcuttur... Çağdaş Müslümanın örneğin, şeytanı taşlamasına ne gerek vardır? Onun tam inanmadığı bir şeyde önce kendisiyle yani, iç alemiyle barışık olması gerekmez mi?⁷⁵⁷

Arkoun, dini ayinlerdeki şekilciliğin üzerinde şimdiye değin fazla düşünülmemiş olduğunu dile getirmektedir.⁷⁵⁸ Haccı aklî ve şer’i olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Akli olanı, Kur’an’a dayanmakta olup, “Kur’anî olgu” olarak ifade edilmektedir. Şer’i olanı ise Ortodoksçu fakihlerin yorum ve görüşleriyle ilintili olup “İslami olgu” olarak ifade edilmektedir.⁷⁵⁹

Tizînî, Hicaz’daki Haram bölgesinin Mekke olarak adlandırıldığını, bu kutsal yerin sahibine Rabbu’l-beyt denildiğini belirtmektedir. Ona göre Allah lafzı, il ve ilah’tan gelmekte olup Arapçada kelimenin başına elif-lâm takısı, Kahtan ve Yemen Arapçasında ise bunun yerine nun harfi gelmekte olup bunlar, kutsal tanrı ve anne eş ilât’a nispet edilmişlerdir. Hübel, Ka’be’nin büyük putlarından. O, oğul tanrı görevini tahminen üstlenmiştir. Ba’l ise Kenan ve Şam diyarlarının bolluk tanrısıdır. Bu bölgelerde cinsellik ayinleri geniş bir yelpazede anılan Ba’l ile beraber gerçekleşirdi. İsâf, Nâile ile Ka’be’nin içerisinde cinsel ilişkiye girmiş, Allah da ceza olarak onları iki put şekline çevirmiştir. Bu anlatım ona göre İslami rivayetlerde geçmektedir. Ve yine Âdem ve Havva Arafat’ta birleşip orada cima etmişlerdir. Arafat’ın kutsallığı da oradan gelmektedir. Binlerce insanın Arafat’ta geceleme sinin anlamı aslında yağmur ve bereket isteğiyle toplu cinsellik ayininden başkası değildir. Hatta Arafat adının çoğul olarak kullanılması, mezkûr dağ üzerinde toplananların, İsâf ile Nâile, Adem ile Havva, Ay tanrısı İl ile Güneş (ilât)’ın ilk yaptıkları cinselliği simgelemektedir.

⁷⁵⁶ Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslam Beyne’r-Risâle ve’t-Tarih*, s. 121-122.

⁷⁵⁷ Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslam Beyne’r-Risâle ve’t-Tarih*, s. 65.

⁷⁵⁸ Arkoun, *Kadâya fi Nakdi’l-Akli’d-Dinî*, s. 35.

⁷⁵⁹ Ramadan b. Ramadan, *Hasâisu’t-Teamü’l-maa’t-Türâsi’l-İslamî’ inde Muhammed Arkoun min Hilâl Kitabih kırae fi’l-Kur’ân Şehadetü’l-Kifâe fi’l-Bahs*, Menûbe, Camiatu’t-Tunis el-ûlâ, Külliyyetü’l-Âdab, 1991, s. 108-109, 124.

Erkek ve kadınlar cahiliye hac ayininde çıplak olarak Ka'be'yi tavaf ediyorlardı. Bunda da cinselliğe bir işaret bulunmaktadır. İslam gelince dikişsiz elbiseyi ihram olarak uygun gördü. Bu ise sadece avret yerlerini örtmekte olup bu yönüyle cahiliye ayinine benzemektedir. Zemzem suyundan içme ve özellikle Merve yanında tıraş olma, kadim cinselliğin bir uzantısıdır. Kurban kesme bir cinsellik ayinidir. Zira ğanem, kurban kesme ve cinselliği sözlük açısından ifade etmektedir. Ganem'deki nun, aslında galem'deki lâm ile yer değiştirmiştir. Ğalem ise şehvet ve cinsellik demektir.⁷⁶⁰

Yukarıdaki anlatılanları tahlil etmeye çalışalım. Her şeyden önce İbadetlerde şekilciliği öne sürüp bunun, ibadetlerdeki ruhu bozduğunu söylemek, din koyucu Allah'a karşı bir saygısızlıktır. Zira ibadetlere şekilselliği veren, bizzat Allah Teala yahut da O'na vekaleten Hz. Peygamber'dir.

Şayet ibadetin ruhu var kabul ediliyorsa iddia sahibinin bu konuda ibadetin bedenini de zorunlu olarak kabul edeceği dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Bu durumda iddia edilen ruhi yönün meşruiyet delili, aynı zamanda beden için de geçerli olur. Onun bunlardan birini kabul edip diğerini reddetmesi gerekçesiz bir tercihtir. Üstelik ruh ile beden arasındaki ayrımın ölçütü nedir? beden yani şekilsellik, niçin ruhi yönü anlamsız kılsın ki?!

Arapların İslamdan önce hacla ilgili bazı ritüelleri yapmaları, İslamdaki haccın cahiliye adetlerinden kaynaklandığını göstermez. Daha önce bir kısım meşru ibadetlerin Araplar arasında örfi olarak icra edilmesi gayet doğaldır. Zira Yüce Allah, bir kavmi uyarmadıkça onlara azap etmeyeceğini bildirmekle, Peygamberimizden önce de birçok peygamber göndermiştir.

Çağdaş Müslümanın örneğin, şeytanı taşlamasını anlamsız gören eş-Şerefiye, akıl ile vahiy arasındaki farkı ve aklın vahye itaat etmekle sorumlu olma zorunluluğunu hatırlatmak isteriz. Zira iman edenler, "işittik ve itaat ettik, derler."⁷⁶¹ buna göre işitip de isyan etmek, iman ehline yakışmaz. Aklın algılamadığı hususta nedensellik değil, hikmet boyutu sorulmalıdır. Aksi durumda, birçok dini farzların anlaşılma sorunu ortaya çıkabilir. Örneğin, akıl, teyemmümü, kibleye yönelmeyi ve akşama kadar oruç adıyla aç ve susuz kalmayı izah edemez.

⁷⁶⁰ Seyyid el-Kımnî, *el-Ustûre ve't-Türâs*, s. 154-165.

⁷⁶¹ Bakara, 2/285.

Arkoun'un haccı aklî ve şer'î biçiminde ayırması da sorunludur. Hacc temel olarak Kur'an'dan kaynaklansa da uygulama olarak Hz. Peygamber'in kavli ve fiili sünnetine dayanmaktadır. Onu fakihlere nispet etmek ve onları da Ortodokslukla itham etmek, bilimsellik iddiası taşıyan birine yakışmamaktadır. Zira fakihler, Peygamberimizden bizlere intikal eden hadis rivayetlerine dayanarak bazı cüz'i/tikel ihtilaf-larda bulunmuşlardır. Bu çeşit ihtilaf, bütün dini nasslarda olabilecek türdendir. Hatta Arkoun'un kendisi de bu konuda te'vil silahına sarılmaktadır. Önemli olan ihtilaf etmemek değil, ihtilafı delillere dayalı olarak meşru zeminde yapabilmektedir.

Tîzîni'nin iddialarına gelince; onun zayıf, uydurma ve maksatlı bir kısım rivayetlerden yola çıkıp kelimenin lügat anlamlarını bazı mukayese yollarıyla çarpıtarak, kesin Kur'an ayetleriyle sabit olan hac farızasını, cinsellikle temellendirmesi, bilimsellikten öte, düpedüz bir sûi edeptir. Bu iddiaya tek tek yanıt vermenin bir anlamı da yoktur. Burada sadece kendisine şu ayeti hatırlatmakta yarar vardır. "Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse, hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur. Ne hayır işlerseniz Allah onu bilir (Ey müminler, ahiret için) azık edinin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvadır. Ey akıl sahipleri, benden sakının."⁷⁶²

3.2. AİLE HUKUKU/AHVAL-I ŞAHSİYE

Ahval-ı şahsiye terimi ve şahsi haller –aynî ve malî haller ayrımı, esas itibarıyla İslam hukukunda mevcut değildir. Bu tabir, Batı hukukunun etkisiyle XIX. asırdan itibaren İslam ülkelerinde kullanılmaya başlamıştır. Nitekim Osmanlı devletinde nizamiye mahkemelerinin kurulmasıyla belli bir zaman dilimi içerisinde şer'îye mahkemelerinin görev alanı, ahval-ı şahsiye ile sınırlı tutulmuştur.

Bu aşamadan sonra ahval-ı şahsiye, ayrı bir ilim dalı olarak ele alınıp incelenmeye başlamıştır. Bu konudaki ilk eseri Kadri Paşa yazmıştır. Daha sonra birçok eser yazılmıştır. Bu alanda yazılan eserler, daha çok aile hukuku ile sınırlı kalmıştır.⁷⁶³

Mısır, Irak vb. bir kısım İslam ülkelerinde hâlâ yürürlükte olan ahval-ı şahsiye, şahısları ve onların ehliyet durumlarıyla aile meselelerini, nafaka, velayet, vasiyet, miras vb. hukukları İslam fihhına göre konu edinmektedir.⁷⁶⁴

⁷⁶² Bakara, 2/197.

⁷⁶³ Mehmet Akif Aydın, "Ahval-ı Şahsiyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, 1989, C: II, s. 192.

⁷⁶⁴ Zeydan, Nazarât fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye, s. 128.

Kimi tarihselciye göre ahval-ı şahsiye ile ilgili ayetler nüzûl sebeplerine göre değişime uğradığı gibi bunda nasih ve mensuh da çokça bulunmaktadır. Üstelik bu yöndeki hükümler, genellikle yeni olmayıp eskinin bir tekrarı yahut da düzeltilmiş bir şeklini yansıtmaktadır.⁷⁶⁵

Tarihselcilerden kimi ahval-ı şahsiye'nin, fakihlerin görüşleri çerçevesinde geliştirilip kanunlaştırıldığını ve bir kısım İslam devletinin bundan kurtulmakta zorlandığını ifade etmektedir. Hatta İslam hukukunu uygulamayı isteyenler, bu noktada yoğunlaşmış olmaktadır.⁷⁶⁶

Açıkçası, onlara göre (ahval-ı şahsiye kapsamında) birçok tartışmaya konu olan çok eşlilik, kadının şahitliği, miras payı gibi konularla ilgili ayetlerdeki içerik, pek de değer yüklü değildir.⁷⁶⁷

3.2.1. Kadın –Erkek Eşitliği

Kimi tarihselciler bazı nasslara dayanarak İslam'ın kadın ve erkeği birbirine eşit saymadığını savunmaktadırlar. Önce bu konudaki görüşleri aktarmaya çalışalım. Sonra yeri geldikçe onların, ilgili Kur'an nasslarını nasıl kullandıklarını araştıralım. Burada hadis nassları konumuzun dışında olduğu için onlara dokunmayacağız. Bunlara ilave olarak, eşitlik ve adalet kavramları üzerinde de duracağız.

Ebu Zeyd, kadın konusundaki dini hitabın ırkçı ve ayrımcı olduğunun altını çizmektedir.⁷⁶⁸ Muhammed eş-Şerefi, İslam fikhî prensiplerinin insan hukukuna aykırılığını savunmakta ve bunların, kişisel özgürlüğü, özellikle de erkek ile kadın arasındaki eşitliği ortadan kaldırdığını ve böylece temelde zulüm içerdiğini ifade etmektedir.⁷⁶⁹

el-Kımnî, erkek ve kadın arasındaki eşitsizliği, İslam'a mal etmekte ve bunu zulüm olarak telakki etmektedir.⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ el-Bel'id, a.g.e., s. 64-65.

⁷⁶⁶ Hammamî, a.g.e., s. 105.

⁷⁶⁷ Mustafa Öztürk, **Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2013, s. 155.

⁷⁶⁸ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **Devâiru'l-Havf Kırâe fî Hitabi'l-Mer'e**, ed-Dâru'l-Beydâ, el-Merkezü's-Sakafî, 4. bs., 2007, s. 29.

⁷⁶⁹ bkz. Muhammed eş-Şerefi, **el-İslam ve'l-Hürriyye**, s. 103-107.

⁷⁷⁰ Seyyid Mahmud el-Kımnî, **Ehlu'd-Din ve'd-Demokratiyye**, el-Kahire, Dar'u Mısır el-Mahruse, 1. bs., 2006, s. 313.

Tâha, Nisâ, 4/34'teki erkeklerin kadınlara karşı kavvam olma niteliğini İslam'ın ilk dönemine atfetmekte ve bunun nihai hedef olmadığına altını çizmektedir.⁷⁷¹

Abdulmecid eş-Şerefi fakihlerin, İslam'ın mesajını anlamadıklarını ve en korkuncu da kendi arzu ve hevalarına uyarak kadını, iki duvar arasına sıkıştırıp onu hica-ba (örtüye) mecbur bıraktıklarını ve böylece birçok haktan mahrumiyete yol açtıklarını belirtmektedir.⁷⁷²

Konumuz açısından tarihselcilerin kadın ve erkek eşitsizliğini teorik olarak dellendirdikleri iki ayet üzerinde durulacaktır. Bunlar Nisâ, 4/34 ile Bakara, 2/228'deki ilgili ayetlerdir.

Birinci ayet şöyledir: “Erkekler kadınlar üzerine kavvam (yönetici, koruyucu, görevli)dırlar. Çünkü Allah, (insanlardan) kimini kimine üstün kılmış ve bir de onlar mallarından harcamaktadırlar.”

İkinci ayet ise şöyledir: “Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır. Ancak erkeklerin onlara karşı bir dereceleri vardır. Allah azizdir, hakimdir.”

Nisa, 4/34 ayeti ile ilgili olarak bazı tefsir kitaplarında nüzûl sebebiyle ilgili bazı rivayetler bulunmaktadır. Bütün bu rivayetler, ibn Abbas'a nispet edilmektedir. Ancak bunların tespiti isnad ölçülerine uygun olarak doğrulanamamıştır.⁷⁷³

es-Suyutî, nüzûl sebebi ile ilgili eserinde ibn Ebi Hatem'in el-Hasen'den yaptığı rivayette, bir kadın, Hz. Peygamber'e gelip kocasının yüzüne bir tokat attığını şikâyet ediyor. Hz. Peygamber de aynı şekilde kocasına vurulmasını istiyor ki bu süreçte mezkûr ayet iniyor ve böylece Hz. Peygamber, kendi görüşünden vazgeçiyor. İbn Cerir bazı yollarla benzeri bir rivayeti, el-Hasen'den tahriç etmektedir. Bu rivayette o kişinin ensardan olduğu söylenmektedir. İbn Mirdeveyh Ali'den yaptığı bir rivayette, aynı ifadelerle olayı aktarmaktadır.⁷⁷⁴ el-Vahidî, farklı isnadlarla benzeri anlatımlarla ilgili ayetin nüzûl sebebine ait rivayetleri aktarmaktadır.⁷⁷⁵

⁷⁷¹ Tâha, **er-Risaletü's-Saniyye**, s. 152.

⁷⁷² Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risâle ve't-Tarih**, s. 108.

⁷⁷³ bkz. İlgili dipnot, İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 279.; es- Suyûtî, el- Lübâb, s. 84-85.; el- Kurtubî, **a.g.e.**, c: V, s. 110-111.

⁷⁷⁴ es-Suyûtî, **Lübâb**, s. 84-85.

⁷⁷⁵ el-Vahidî, **a.g.e.**, s. 81.

Ayetteki kavvamûn sözcüğü, kavvâmın çoğuludur. Aslı kvm maddesinden türetilmektedir. Temelde topluluk, dik durma ve azmetme anlamındadır. Kame bi'l-emri, işi üstlendi. kıvam, bir şeyin esası ve direği. İstekâme, dürüst davrandı, adaletli oldu. Ekâma eş-şey'e, bir şeyi devam ettirdi. Kavvam'ın tekili kâim'dir. Bunun anlamı ise herhangi bir hak üzerinde bulunma, bir şeyi tutma. Bu sözcük, mülk ve otoritede kullanıldığında, onu koruma ve yönetme anlamı taşımaktadır.⁷⁷⁶ Kısacası, ayağa kalkmak, dikilmek, yükselmek ve yukarı kalkmak anlamına gelen bu fiil, nispet edildiği kişi yahut da nesnelere göre farklı anlamlarda kullanılır.⁷⁷⁷

Hasîrîzâde Elif Efendi (1850-1927), devlet idaresinin halk üzerindeki yetkisi gibi kocaların hanımları üzerinde bir kısım hukuku yerine getirmek üzere yetkili olduklarına dikkat çekmektedir. Özellikle cahil ve bağınaz kişilerle maksatlı olarak dini emirleri saptırmak isteyenlerin mezkûr sözcükten anladığı biçimde kadınları baskı altına almak ve onlara her istediğini yaptırıp lâ yüs'el/sorgulanmaz olmak söz konusu olamaz.⁷⁷⁸

Kvm kökü ve türevleri, Kur'an'da birçok şekilde kullanılmaktadır. Bunlardan birkaçı şöyledir: Namazı eda etme, Allah'ın hadlerini uygulama, adalet üzere bulunma, güven, rızık temin etme, evde yerleşik bulunma, emirleri yerine getirme, yasaklardan kaçınma, kıyamette adalet terazisi kurma, hesabı gerçekleştirme, kıyametin kopması. Burada ise, erkeklerin, kadınların maslahatına uygun işleri üstlenip yerine getirmeleri amaçlanmaktadır.⁷⁷⁹

Görülüyor ki Yüce Allah, mutlak anlamda değil, aile düzeni kapsamında kocayı, karısına karşı yöneticilik ve koruyuculuk gibi görevlerle sorumlu tutmuştur.

Sosyal hayatın düzenlenmesi, karşılıklı hakların korunması ve birbirine karşı itaatin gerçekleşmesiyle mümkün olur. Nasıl ki devlet nizamında itaatsizlik, anarşi ve yıkıma sebep oluyorsa, onun küçük bir birimi olan aile de öyledir. Şimdi hiçbir akıl sahibi, devletin, lidersiz ve başsız olmasını, anayasasında rafa kaldırılmasını isteyebilir mi?

⁷⁷⁶ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 827; İbn Fâris, **a.g.e.**, 839; el-Firûzâbadî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s. 1487.

⁷⁷⁷ el-İsfahanî, **a.g.e.**, s. 698, bkz. Mustafa el-Karahisarî, **a.g.e.**, C: II, s.187.

⁷⁷⁸ Hasîrîzâde Elif Efendi, Yay. Haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, **en-Nûru'l-Furkân fî şerhi Lüğati'l-Kur'an, Kur'an lüğati**, 2 c., İstanbul, TYEK. Başkanlığı, 1. bs., 2015, C: II, s.192.

⁷⁷⁹ el-Firûzâbadî, **Basâiru Zevi't-Temyîz**, C: IV, s. 307-309.

Hakimiyet, riyaset, gözeticilik, yöneticilik gibi anlamlarla meallere aktarılan mezkûr sözcük, asla bir üstünlüğü ifade etmemekte, aksine erkeğin üstlendiği görevde onun sorumluluğunu açıkça belirtmektedir.

Ayetin devamındaki “بما فضل الله بعضهم على بعض” anlatımı, kadın ile erkek arasındaki üstünlüğü tayin etmeyip bunun her iki cins arasında değişebileceğini göstermektedir. Ve yine “وَمَا انفقوا من أموالهم” ve mallarından harcama yaptıkları için...” kesiti, erkeklerin, ailelerine karşı sorumluluklarını en ideal noktada göstermeleri için, onları bir teşviktir. Nitekim bu “ve bimâ... ila ahirihi” öncesindeki “bi mâ faddallâhû”ye matuf ve o da kavvamûne’ye mütealliktir.⁷⁸⁰ Yani, erkeklerin bu özellikte olmaları vehbi olarak Allah’ın bir lufu ve kesbi olarak da onların çalışmalarının bir semerisidir.

Yazırın tabiriyle erkeğe verilen bu otorite, onun istediği gibi davranmasını değil, aksine “kavmin efendisi hizmetçisidir” manasınca hizmet etme koşuluyla bir idareciliktir. Buradaki fazilet davası, tek taraflı olmayıp her iki cinsin doğalarına ve konumlarına uygundur.⁷⁸¹

Nitekim ayetin devamındaki “saliha kadınlar itaatkârdırlar. Allah’ın kendilerini korumasına karşılık gaybı (görünmeyeni) koruyucudurlar” anlatımı, kadınların üstün meziyetlerine vurguda bulunmaktadır. Bunun “fe’s-salihâtû...” şeklinde fâ edatı ile gelmesi, önceki ayeti bir çeşit detaylandırmaktadır. Aslında erkeklerin infak ile maddi konumlarına, es-salihât ise –ki sulh ve salahtan gelmektedir– hanımların manevi konumlarına işaretler.

Burada şu hususu hatırdâ tutmak gerekir. Üstünlük bazı meziyetleri gerektirdiği hâlde, her meziyet, mutlaka üstünlüğe neden olmaz. İşte burada hem kocanın hem de karının karşılıklı meziyetleri bulunmaktadır. Asıl üstünlük ise takva iledir.

Ailede idareciliğin erkeklere verilmesi, ataerkillik anlamı taşımaz. Zira ataerkill düzenlerde erkek, mutlak otoritedir. Kadının bu aşamada hiçbir hukuku söz konusu değildir. Oysaki İslam dininde her iki cinsin hukuku kitap ve sünnet kapsamında detaylı bir biçimde anlatılmıştır. Şunu da ilave etmeden geçemeyeceğim. Ayetteki “er-ricâl” tabiri, kâmil anlamda erkekler demektir. Buna göre söz konusu yetkiyi hakkıyla yerine

⁷⁸⁰ bkz. ed-Dervîş, a.g.e., C: II, s.17.

⁷⁸¹ Yazır, a.g.e., C: II, s.1348.

getiremeyen yahut da onu kötüye kullananlar, hem yargı, hem de dini açıdan mezkur konumu yitirmekle sorumlu olmaktan kurtulamazlar.

İkinci ayete gelince; burada kadın ve erkeklerin karşılıklı haklarından ve erkeklerin kadınlara karşı sahip oldukları bir derece farklılığından bahsedilmektedir.

Mezkûr ayet boşanmış kadınların iddetini açıklamaktadır. Bunun nüzûl sebebi, Ebu Davud'un tahriç ettiğine göre kocası, Esmâ binti Yezid b. Seken el-Ensari'yi boşadığında, o dönemde iddet bekleme bilinmiyordu, nihayet bu ayet bu konuyu hükme bağlamak için indi.⁷⁸²

İlgili ayette “وللرجال عليهن درجة”nin anlamı üzerinde biraz duralım. Derece sözcüğü, sözlükte rütbe, tabaka ve merdiven basamağı anlamlarındadır. Çoğulu, derec ve derecât'tır. Aslı derece, yedrucu, durûcen ve derecânen olup yürüme demektir.⁷⁸³

Buradaki “derece”nin anlamını tam tespit edebilmek için önce ayetin tamamını bir bütünsellik içinde zikretmemiz gerekiyor. Yüce Allah söz konusu ayette mealen şöyle buyurmaktadır: “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç kuru' (hayız yahut da temizlik müddeti) beklerler. Eğer onlar, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanmışlarsa, rahimlerinde Allah'ın yarattığını gizlemeleri, kendilerine helal olmaz. Eğer kocalar barışmak isterlerse, bu durumda boşadıkları kadınları geri almaya daha fazla hak sahibidirler. Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde belli (maruf üzere) hakları vardır. Ancak erkeklerin onlara karşı bir dereceleri vardır. Allah azizdir, hakimdir.”

Görülüyorki olay, koca ile boşanmış kadın arasındaki bir realiteyi hükme bağlamaktadır. Boşanmış kadının rahmindekini gizlemesinin tehlikeli sonuçları açıktır. Bu noktada ilahî uyarı devreye girmekte ve bunun haramlığına hükmetmektedir. Bir diğer husus, boşanan çiftler arasında ric'i talakla dönüşün tekrar mümkün olmasıdır. Burada kocaların birinci derecede hak sahibi olduklarına vurgu yapılmaktadır. Zira bu durum, aile bağlamında ıslahın temel alınmasından kaynaklanmaktadır. Islah etme ise hayırlı bir girişimdir.

Ve yine mezkûr ayette erkeklerle kadınların birbirine karşı sahip oldukları haklara mücmel bir ifadeyle işaret edilmektedir. Görülüyorki hukuk açısından her iki taraf

⁷⁸² es-Suyûtî, *Lübâb*, s. 51.

⁷⁸³ el-Firûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 240; bkz. el-Karahisarî, *a.g.e.*, C: I, s.303.

için bir adaletsizlik yoktur. Aslında bu durum, aile yapısı açısından temel bir meseledir. İşte bu temel noktaya bağlı olarak erkeklerin, kadınlara karşı bir dereceye sahip olduklarından söz edilmektedir. Bu ifadenin bir üstünlükten öte, boşanmış kadına kocanın sahip olduğu kavvamlık yetkisini hatırlatmaktadır. İşte bu kavvamlık yahut da kayyumluk diyelim, daha önce karı ile kocanın arasındaki ilişki ve sorumluluğa dikkat çekme açısından gayet önemlidir.

Nitekim Yazır, erkek ve kadınlar evlilik olayında müşterek olmakla beraber, erkeklerin infakta bulunmaları, maddi zorlukları göğüslemeleri ile bu konuda yüklenedikleri fazla sorumluluğa karşılık, meziyet ve derecelerinin bu yönüyle farklı olduğunu, ancak bunun kötüye kullanılmaması gerektiğini söylemektedir.⁷⁸⁴

Burada tarihselcilerin eşitlik ile adaleti nasıl da birbirine karıştırdıklarına tanık oluyoruz, onun için bu iki kavramı biraz izah etmemiz yerinde sayılmalıdır.

Eşit, sözlükte hiçbir fark göstermeyen, tabiatı, niteliği, değeri, boyutları bir olan (nesnelere). Belli bir ölçü ve değerlendirmeye göre aralarında fark olmayan (iki veya daha çok şeylerdir) Osmanlıcada müsavi, bu anlamdadır. Karşıtı, zıt, değişik, ayrı sözcükleridir.

Eşitçilik felsefik bir kavramdır. İnsanların eşit olduğu fikrini savunan ve olaylarda bunu gerçekleştirmeye çalışan bir düşünce biçimidir. Aslında eşitçilik, metafizik ve ütopyacı düşünce sisteminin ürünüdür.⁷⁸⁵

Adalet ise insanların bütün haklarına saygı gösterme ve herkese hakkını verme anlamındadır. Felsefik olarak, haklılık, hak ve hukukun gerçekleşmesi. Siyasal ve kamusal bir gücü temsil eden kimsede esaslı ahlaki, hukuki ve fikri değerlerdir.⁷⁸⁶

Adl/adalet, aynı zamanda bir şeyde doğruluk üzere bulunma ve batıla değil, hakka yönelme anlamını taşımaktadır.⁷⁸⁷

Eşitlik ile adalet kavramlarını karşılaştırdığımızda eşitliğin değil, adaletin hukuk açısından uygulanmasının mümkün olacağını görürüz.

⁷⁸⁴ Yazır, **a.g.e.**, C: II, s.786.

⁷⁸⁵ Pars Tuğlacı, **Okyanus Ansiklopedik Sözlük**, 6 c., İstanbul, Pars Yayınları, 1.bs, 1972. C: II, s. 749-750; Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, C: II, s.87.

⁷⁸⁶ Pars, **a.g.e.**, C: I, s.15.

⁷⁸⁷ el-Cürcanî, **a.g.e.**, s. 192.

Kur'an-ı Kerim adaleti uygulatmayı emretmektedir. Adaletin zıttı, zulümdür. Bu ise İslam başta olmak üzere bütün ilahi dinlerde yasaklanmıştır. Adaleti terketmek meşru bir hakkı iptal etmek demektir. Ancak eşitliği yahut da eşitçiliği ortaya atıp bir kısım ayeti yanlış mecralara çekerek, özellikle kadın konusunda Kur'ani buyrukları eşitsizlikle nitelemek, söz konusu ayrımı görmemezlikten kaynaklanmaktadır.

Şimdi, olayı somutlaştırmaya çalışalım. A şahsı 50 kilo yük taşıyabilirken, B şahsı 60 kilo yük taşıyabilmektedir. Eşitlik algısına göre 50 kilo taşıyabilenin, 60 kiloyu da taşıması gerekmektedir. Oysaki adalet, her iki şahsın kendi gücü ve kapasitesi miktarınca taşıması yönündedir.

Kur'an, işte bu noktadan hareketle, erkek ve kadın türlerini değerlendirmiş ve herbirine uygun gelebilecek bir kısım görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Görünürde eşitsizlik olarak algılanan birçok husus, adalet kapsamında olmakla, asla zulüm ve haksızlık onlar için söz konusu değildir.

3.2.2. Evlilik Sözleşmesi

Nikah, zevac ve izdivac tabirleriyle ifade edilen evlilik, kitap, sünnet ve icma' ile sabittir. Aslında evlilik, beşerî bir ihtiyaç olup birçok hikmetleri ihtiva etmektedir. Neslin devamı ve bekası onun aracılığıyla gerçekleşir. Durum ve şartlara göre farz, haram ve mekruh olabilir. Normal şartlarda cumhura göre müstehab yani, sünnettir.⁷⁸⁸

Muhammed eş-Şerefi, ayetle sabit olan sözleşme ve bağlayıcılık unsurunun hem mazide hem de zamanımızda bütün kanunların ortak paydası olduğunu vurguladıktan sonra şöyle demektedir: “Fakihler, sözleşme ve bağlayıcılıkla ilgili sistemi kurmuşlardır. Oysa bu sistemin Arap, Emevi ve Abbasi sistemi biçiminde adlandırılması mümkündür. Ancak -ileride anlatılacağı üzere- bazı tarihi nedenlerden dolayı buna, İslam Şeriatı ya da Fıkhı denildi. Evlenme, boşanma gibi bütün aile ile ilgili hükümler, bu kapsama girmektedir.”⁷⁸⁹

Tâha, evliliği usûl ve furu' kısımlarına ayırmakta, usûl açısından erkek ve kadını her yönden birbirinin birer parçası ve ortağı görmektedir ki bu hakiki evliliktir.

⁷⁸⁸ Ebu Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkindî, **Tuhfetu'l-Fukahâ** 3 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1984, C: I, s. 117; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 3; Muhammed Ebu Zehra, **el-Ahvalu's-Şahsiyye**, el-Kahire, Daru'l-Fikri'l-Arabi, t.y., s. 23.

⁷⁸⁹ Muhammed eş-Şerefi, **el-İslâm ve'l-Hürriye**, s. 100-101.

Bu kısım evlilikte veli şartı, mehir, çok eşlilik gibi hususlar geçerli değildir. Üstelik boşamaya da ihtiyaç duyulmaz. Furu'daki evlilik ise Muhammedî mesajın konusudur. Furu' ayetleri bu alanla ilgilidir. Furu' şeriatı, aşamalıdır. Geri kalmış toplumları genişletip ilerletme ve böylece onları usûl şeriatına ulaştırmayı hedefler. Furu' şeriatının düzeyi, ilk mesaj ile ilgilidir. Usûl şeriatı ise İslam'ın ikinci mesajına dayanmaktadır. Furu' şeriatında evlilik, bazı fakihlere göre her iki tarafın meşru yollarla birbirinden faydalanmasını sağlayan bir akittir. Bu tanımlama, şeriat nazarında eksiktir. Asıl bu şeriatte evlilik, eşit olmayan iki taraf arasında bir akittir. Öyle ki ağırlıkta olan taraf, diğer tarafa göre daha çok hakka sahiptir. Bunun sebebi de bu tarafın, akıl ve din açısından üstün sayılması ve ona göre sorumluluğunun çokça olmasıdır. Bu durum, bir kısım ayetlere dayanmaktadır. İş bu şeriat, kendi döneminde gayet adalet, hikmet tolerans ve düzenlilik ifade ediyordu. O dönemde büyük ölçüde kadınları özgürleştirdi. Ancak bu haliyle söz konusu şeriatın çağımıza aktarılması, bir eksiklik ve yetersizlik sayılır. Bu durum, mezkûr şeriatın eksikliği değil, onu çağımıza taşıyanların, eksik düşüncelerinden ve söz konusu şeriatı, her çağa uygun görmelerinden kaynaklanmaktadır.⁷⁹⁰

Hammamî, fakihlerin kadınlara yönelik bakış açılarının büyük ölçüde bütün kültür ve medeniyetlerden etkileşim yoluyla ortaya çıkan yüzeysel ve düşük anlayışlardan ibaret olduğunu söylemektedir.⁷⁹¹

Kanaatimizce fakihlerin nasslar kapsamında icthad yoluyla geliştirdikleri görüş ve anlayışlarını, mutlak anlamda hiçbir nasstan kaynaklanmayan beşerî kanunlar ile aynı derecede görmek, nassın mantuku'nun gerektirdiği mefhumu, mantukundan tamamen soyutlanmış bir düşünce ile eşitlemek anlamı taşımaktadır. Bu durumda nass ile ilgili hiçbir yorumun kabul edilmemesi gerekir. Oysaki böyle bir anlayış, nassı tamamen kapalı ve anlaşılmasız sayıp onu uygulamadan kaldırmaktır. İslam tarihinde nassın uygulanma alanı malum iken, böyle bir iddia, temelde şaz ve delilsiz olmuş olur. İslam şeriatını ve fikhını, Emevi ve Abbasi kanunları biçiminde lanse etmek ise maksatlı bir düşüncenin ürünüdür. Peki, bu durumda tarihselcilerin kabul ettikleri kanunların, hangi çağın yahut da toplumun ürünü olduğunu sorma hakkı doğmaz mı? Kültür ve medeniyetlerin etkileşimi, İslami açıdan genel, temel ve süreklilik ifade eden kesin hükümleri etkilemez. Bu etkileşim, maslahat ve örf kapsamında olup nasslara uyma şartına bağlıdır.

⁷⁹⁰ Mahmud Muhammed Tâha, *Tatvîr Şeria el-Ahvali'ş-Şahsiyye*, Omdurman, 3. bs., 1979, s. 67-70.

⁷⁹¹ Hammamî, *a.g.e.*, s. 105.

Taha'nın mezkûr ayrımı ise hiçbir ilmi esasa dayanmayan subjektif bir iddiadır. Böyle bir iddia, dine nispet ediliyorsa, bunun birinci derecede kitap ve sünnet yoluyla delillendirilmesi gerekirdi. Onun mantığına göre usûl şeriatında evlilik tamamen ibahiyeciliğe yol açmakta yahut da asla gerçekleştirilemeyen ütopyik bir olay olarak kalmaktadır. Furu şeriattaki evlilik anlayışı ise bir ayrımcılığı ve eksikliği ihtiva etmektedir.

3.2.3. Kadının Örtüsü

Kadının örtünmesi, İslam başta olmak üzere bütün ilahi dinlerde mevcut olan bir hakikattir.⁷⁹² Örtünmenin aracı olan örtünün biçimselliği, mevzumuzun dışındadır. İklim şartları, kültür ve gelenekler, örtüyü şekillendirmekle beraber, kaynaklanılan asıl nokta, dini inanıştır. Edep ve ahlaki yönler ise insan ile diğer canlıları ayıran önemli özelliklerdendir.

Ebu Zeyd'e göre kadının örtüsü, onun aklını örten ve sosyal hayatını dumura uğratan bir çeşit hapis hayatını andırmaktadır.⁷⁹³

Muhammed eş-Şerefi şöyle demektedir: “ Müslüman kadın bağlı kaldığı üç bukağıdan kurtulmuştur. Artık o, evde dört duvar arasındaki hapis hayatı yaşamamaktadır. Cehaletten kaynaklanıp görünmeyen zincirleri kırmıştır. Hicabı atmış ve böylece bütün bunları aşarak gerçek vatandaş olmayı öğrenmiştir”.⁷⁹⁴

Tâha'nın görüşü de şöyledir: İslamda asıl olan çıplaklıktır. İslam'ın amacı, kapalı kapılar ve uzun elbiseler ardında dayatılmayan, ama erkeklerin ve kadınların deruni yapılarından kaynaklanan iffettir. Bu iffeti korumanın yolu, eğitim ve değerlere bağlılıktır. Bu durum, hicap yoluyla gerçekleşecek olan bir geçiş sürecine gereksinim duyar. İşte hicap bu amaçla meşru kılınmıştır. Asıl ilke, Adem ve Havva'nın (cenetten) çıkmadan önceki durumlarıdır.⁷⁹⁵

Arkoun, kadının hicabını “zaman rüzgarının, üzerinden esip geçtiği eski ve donuk bir örf adet” olarak görmektedir.⁷⁹⁶

⁷⁹² Yaratılış, 24/64-65; Yasanın Tekrarı, 22/5; 1. Korintliler, 11/6.

⁷⁹³ Ebu Zeyd, **Devâiru'l-Havf**, s. 116-125.

⁷⁹⁴ el-Muhammed, eş-Şerefi, **el-İslam ve'l-Hürriye**, s. 9; bkz. Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risale ve't-Tarih**, s. 108.

⁷⁹⁵ Tâha, **er-Risâletü's-Saniye**, s. 158-161.

⁷⁹⁶ Muhammed Arkoun, **Nahve Nakdi'l-Akli'l-İslamî**, trc. Haşim Salih, Beyrut, Dâru't-Talia', 1. bs., 2009, s. 313.

Harb, açık saçıklığı mubah sayan gazete, dergi ve porno türü filimlerin yaygınlaşması karşısında, kadının bedenini avretten saymayı ve hicabı örtü olarak benimsemeyi ve dolayısıyla barları ve meyhaneleri kapatmayı, pek de uygun bir davranış telakki etmemektedir.⁷⁹⁷

Halil Abdulkerim, hicabın, Sasanilerden Müslümanlara intikal ettiğini,⁷⁹⁸ başka bir eserinde de bunun Arap örf ve adetlerinden kaynaklandığını açıkça vurgulamaktadır.⁷⁹⁹

Tîzînî, kadını açık saçıklıktan engellemeyi, tarihi olarak ataerkil toplumun baskısıyla ilişkilendiriyor. Hatta ona göre bu mesele, Hıristiyanlık inancından kaynaklanmaktadır.⁸⁰⁰

Hint Alt Kıtasından Mümtaz Ali, Kur'an'ın bu konuda yalnızca bir kere açıkça işaretle bulunduğunu, diğer bir noktada tevazuyu ve zinetin gizlenilmesini emrettiğini belirtmektedir. Diğer ayetler ise ona göre Arapların eski toplumsal kötülüklerine işaret eder; dolayısıyla bu olay, sadece o toplum ve çağla ilişkili olup ilgili ayetler, genel ve bağlayıcı olamazlar.⁸⁰¹

Hüseyin Ahmed Emin ise İslamda örtünmenin hükmünü tarihi şartlar ve durumlar kapsamında tahlil etmenin önemine dikkat çekmektedir. Ona göre örtünme, genelde aristokrat kesimin bir meziyeti olarak tarihteki yerini almıştır. Buna karşılık bedevi kadınlarının hicapla pek ilişkileri olmamıştır. Hatta denilebilir ki örtünme, söz konusu kesimin süslenme ve övgü aracı konumunda bulunuyordu. Ahzab, 33/32, 34-35'teki cahiliye çıplaklığı anlatımı ile hicab emri, Hz. Peygamber'in hanımlarına özgüdür. "Bir nikah ümidi beslemeyen çocuktan kesilmiş yaşlı kadınların, zinetleri (yabancı erkeklere) teşhir etmeksizin (bazı) elbiselerini çıkarmalarında kendilerine bir vebal yoktur. İffetli davranmaları, kendileri için daha hayırlıdır. Allah işitendir,

⁷⁹⁷ Ali Harb, **el-Memnu' ve'l-Mümteni' Nakdu'z-Zati'l-Müfekkiye**, Beyrut, el-Merkezu's-Sakafi el-Arabî, 2.bs., 2000, s.97.

⁷⁹⁸ Halil Abdulkerim, **el-'Amalu'l-Kamile Nahve Fikr İslamî Cedîd**, el-Kahire, Dâru Mısır el-Mahsûre, 1. bs., 2004, s. 279.

⁷⁹⁹ Halil Abdulkerim, **el-Cüzûru't-Tarihiyye, li'ş-Şeriatî'l-İslamiyye**, el-Kahire, Dâru Mısır el-Mahrûse, 2.bs., 2004, s. 102.

⁸⁰⁰ Tayyib Tîzînî, **Mukaddimât fi'l-İslami'l-Muhammedî el-Bâkir Neş'eten ve Te'sisen**, Dımaşk, Dâru Dımaşk, 1. bs., 1994, s. 320.

⁸⁰¹ Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1990, s. 93.

bilendir.”⁸⁰² ayeti, iffeti emredip sadece çıplaklığı yasaklamaktadır. Nûr, 24/31’deki hımar’ın çoğulu olan humur’dan amaç, başı örtme olmayıp göğsü örtmeyi ifade etmektedir. Ve yine Ahzâb, 33/59’daki dış örtüyle ilgili ifadeler, hürleri cariyelerden ayırmak içindir. Dolayısıyla örtünme konusundaki buyruk, haramlık ifade etmeyip sadece nasihat amaçlıdır. Üstelik ne dünyada ne de ahirette buna aykırı davrananlara bir azap ve yaptırım söz konusudur.⁸⁰³

Yukarıda aktardığımız görüşlerden açıkça anlaşılacağı üzere tarihselciler, İslamda örtünme farızasını, tahrif noktasına vardırarak derecede sahih tevil kurallarını kâle almayarak itibarsızlaştırmaya çalışıyorlar. Örtünün kadının özgürlüğüne set çeken bir esaret zinciri olması da işin cabası!

Oysa örtünme, insan türü için fitri ve zaruridir. Yüce Allah, insanların, ayıp yerlerini örtmeleri için kendilerine giysiler ve süslenecek elbiseler yarattığını açıkça belirtmektedir. Malumdur ki örtüden soyulma ve neticesinde ayıp yerlerinin görülmesi, Âdem ve Havva’nın cennetten atılmalarına neden olmuştur.⁸⁰⁴

Önce tarihselcilerin, Hz. Peygamber’in hanımlarına ait kabul ettikleri Ahzab sûresindeki ilgili ayetleri, sonra da örtünme ile ilgili bazı temel ve genel ayetleri inceleyelim.

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Ey Peygamber hanımları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer (Allah’tan) korkuyorsanız (yabancı erkeklere karşı) çekici bir eda ile konuşmayınız; sonra kalbinde hastalık bulunan kimse ümide kapılır. Güzel söz söyleyin.”

Evlerinizde oturun, eski cahiliye adetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah’a, Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”⁸⁰⁵

Yukarıdaki hitabın, Hz. Peygamber’in hanımlarına yönelik olması, ilgili hükümlerin, diğer Müslüman kadınlara şumulünü engellemez. Bunun ispatı, mezkûr hükümlerdeki ortak yönlerin mevcudiyetidir. Nüzûl sebebiyle ilintili rivayetler de bu hususu pekiştirmektedir.

⁸⁰² Nûr, 24/60.

⁸⁰³ Hüseyin Ahmed Emin, **Havle’d-Da’ve**, s. 75-85.

⁸⁰⁴ A’raf, 7/26-27.

⁸⁰⁵ Ahzâb, 33/32-33.

Şimdi, ayetteki ilgili hususları tek tek irdeleyelim. Yabancı erkeklerle çekici bir şekilde konuşma sadece Hz. Peygamber'in hanımlarına özgü kabul edildiğinde, diğer Müslüman kadınların bu konuda serbest olmaları gerekir ki bunu, hangi sarîh ayetle bağdaştırabiliriz? Nihayet kalbinde hastalık bulunanlar her zaman mümkün olabilir.

Kadının evde bulunması, burada genel anlamda bütün kadınlara tavsiye edilebilir. Ancak ihtiyaç ve zaruret durumlarında Hz. Peygamber'in hanımları dahil, bütün kadınlar aynı konumdadır.

Buradaki emir, Hz. Peygamber'in hanımlarına zaruret ve ihtiyaç dışında farz ise de diğer Mümin kadınlar için birer fazilettir. Zira oturmanın kendisi zaten mübah olan bir durumdur. Mübah olan bir hususun özellikle tavsiye edilmesi burada açık karînedir.

Eski cahiliye adetlerinde olduğu gibi açılıp saçılmama, bütün Müslüman kadınlarına yönelik değil midir? Nitekim örtünme ile ilgili genel ayetlerin açık anlatımlarında bu husus detaylı olarak zikredilecektir.

Malumdur ki namaz kılma, zekât verme, Allah ve Resûlüne itaat gibi konular, bütün Müslüman kadınların sorumluluk alanlarına girmektedir.

Yukarıdaki ayette “siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz.” ifadesi, onları mezkûr hükümler konusunda ayrıcalıklı kılmayıp aksine onların, bunları daha duyarlı bir biçimde uygulamalarını belirtmektedir. Zira onlar Hz. Peygamber'in nikahı altında olmakla aynı zamanda bir örneklik teşkil etmektedirler. Bir davada önder ve örnek konumunda olanların daha dikkatli davranacakları açıktır. Nitekim Ahzab, 33/30-31'deki ayetlerde, açık hayasızlık durumlarında azabın iki katına çıkarılması ve itaat ile salih amel işlenmesi durumunda ise mükafatın iki katına çıkarılması, bu anlatılanları pekiştirmektedir.

Nüzûl sebebine gelince; Hz. Peygamber hanımlarının daha lüks bir yaşam istemeleri ve kendi aralarında birbirlerine karşı bazı kıskançlık huyları sergilemeleri sebebiyle, Hz. Peygamber, onlara bir ay yaklaşmamak üzere yemin ettiği için mezkûr ayetler inmiştir.⁸⁰⁶ İşte bu durum onlara özgü hitabı gerektirmiştir. Hz. Peygamber'e

⁸⁰⁶ İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 1122; bkz. el-Vahidî, **a.g.e.**, s. 199; es-Suyûtî, **Lübâb**, s. 251-252.

yahut da o'nun hanımlarına yapılan hitabın, başkalarını kapsamadığı delil ve karine ile anlaşılır. Aksi hâlde bunun mutlak bir kuralı olamaz.

“Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde (hicab) arkasından isteyiniz.”⁸⁰⁷ hükmü, onlar için özel bir durumdur. Müminlerin anneleri olma konumu, bunu gerektirmektedir. Aslında buradaki hicab, dışarıda giyilen cilbabın görevini yerine getirmektedir. Zira Peygamberden dolayı, aktif konumda olan Müminlerin anneleri için bu bir kolaylıktır. Diğer Müslüman kadınların buna uymaları ise fazilet kabilinden sayılır.

Şimdi, bir kısım tarihselcinin mubah hükmünü kendilerinden çıkardıkları örtünme ile ilgili temel iki ayeti inceleyelim. Bunlardan birincisi Ahzab, diğeri ise Nûr sûresindeki ilgili ayetlerdir.

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Ey peygamber, eşlerine, kızlarına ve Müminlerin hanımlarına söyle: (Dışarı çıktıkları zaman) cilbablarını üstlerine salsınlar; tanınmaları ve incitilmemeleri için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.”⁸⁰⁸

Yukarıdaki ayet bağlamında “يدنين عليهن من جلابيبهن” tabirini bir nebzecek izah etmeye çalışalım. Şöyle ki;

Yudnîne, ednâ yudnî idnâen'den fiili muzari, cem'i müennesi ğaibe'dir. Aslı denâ yednu dünüvven ve denâveten'dir. Bu fiil, min, ilâ ve lâm harfleriyle kullanılmakta olup yaklaşma, if'al kalıbına girmekle de yaklaştırma anlamındadır.⁸⁰⁹ Ancak 'ala ile sılalandığı için tazmin suretiyle sarkıtmak anlamını da ifade ettiğinden, üzerinden sıkıca örtmek demek olur.⁸¹⁰

Celâbîb, cilbâb'ın çoğuludur. Cim lâm bâ kökünden gelmekte olup iki asıl anlamı vardır. Birincisi, bir şeyi bir yerden başka bir yere götürmek, ikincisi ise bir şeyi örten nesne demektir. Cilbâb gömlek anlamında bu (ikinci) anlamdan türetilmiştir.⁸¹¹ Kadının başını ve göğsünü kendisiyle örttüğü baş örtüsünden geniş ve rida'dan küçük olan elbiseye cilbâb denir.⁸¹²

⁸⁰⁷ Ahzâb, 33/53.

⁸⁰⁸ Ahzâb, 33/59.

⁸⁰⁹ el-Mu'cemu'l-Esası, s. 465.

⁸¹⁰ Yazır, a.g.e., C: VI, s. 3928.

⁸¹¹ İbn Fâris, a.g.e., 203.

⁸¹² el-Ferâhidî, a.g.e., s. 148.

Kimi bu sözcüğü baş örtüsü, kimi de onu peçe şeklinde izah etse de tercih edilen anlam, bunun çarşaf, ferace car gibi baştan aşağı örten bir dış giysi olduğu yönündedir.⁸¹³ Nitekim “yudnîne aleyhinne”deki “hünne” zamiri, kadınların bedenlerinin üzerine mezkûr örtünün sarkıtılmasını ve bunun iyice bağlanmasını açıkça göstermektedir. Şayet sadece baş yahut yüz olsaydı, o yönde bir tabirin kullanılması daha uygun olurdu. Ancak şunu da hatırlatmakta yarar vardır. Cilbabın başı ve yüzü örtmesi, onun dış giysi olma yönünü daraltmaz.

Mezkûr ayette geçen “... müminlerin hanımlarına” anlatımı, söz konusu hükmün genel olduğunu açıkça göstermektedir. Yudnîne zahiren haber olmakla beraber mana açısından inşa’dır.⁸¹⁴ Zira bu ayet bir şeyi haber vermeyi değil, hüküm inşası için inmiştir.

“Tanınmaları ve incitilmemeleri” ifadesini mezkûr hükme bir illet gibi göstermek ve buna ilave olarak bir kısım Nüzûl sebeplerinden yola çıkarak, çağımızda böyle bir durumun gerçekleşmemesini bahane göstererek, söz konusu örtünmenin bir dini yükümlülük ifade etmeyeceğini iddia etmek, açık nassları çarpıtma anlamı taşımaktadır. Mezkûr tabir, bir illet olmayıp olayı zikir kabilindedir. Üstelik ilgili hüküm, mutlak olup herhangi bir tikel olayla sınırlandırılmamıştır. Nitekim ibarenin aslı, “ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين” şeklindedir ki buradaki ednâ, akrebu anlamında ism-i tafdil’dir. Yani, bu, tanınmalarına en yakını ve en uygundur. Onların incitilmemeleri de buna dayandırılmıştır. İş bu kalıp, cilbab ile dışarı çıkmanın en bariz hikmetlerine dikkat çekmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla ilgili hükmün bilinmeyen başka hikmetleri de söz konusu olabilir.

Cilbaptan maksat, netice itibariyle erkeklerin kötü bakışından, saldırısından ve iffetsiz davranışlarından korunmaktır. Tanınmanın kendisi bizzat amaçlanmamaktadır. İncitilme/eza olayı da erkek ve kadın cinsleri arasında her zaman ve zeminde oluşabilecek bir durumdur. İşte İslam dini, bunun zahiri anlamda çözümünü, dışarıda cilbab ile koruma altına almıştır. Kadının ince, şeffaf ve hatları belirecek türden giysilerle yabancı erkeklerin huzurlarında bulunmamaları, cilbabın amaçladığı hususlar kapsamındadır.

⁸¹³ Yazır, a.g.e., C: VI, s. 3927.

⁸¹⁴ Hasirizade Elif Efendi, a.g.e., C: I, s. 322.

Nûr sûresindeki ilgili ayet ise şöyledir: “Mümin kadınlara da söyle: “Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine (kadar) örtünler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları (mümin kadınlar), ellerinin altında bulunanlar, erkeklerden, ailelerinin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler yahut henüz kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına zinetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları zinetleri anlaşılın diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler! Hep birden Allah’a tevbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz.”⁸¹⁵

Kur’an, erkek ve kadınlara yönelik sorumluluk ve adabı beyan ederken, genelde hitabı erkekler topluluğuna yöneltir ve kadınlar tağlib yahut da mukayese yoluyla hükme dahil edilir. Bazen de kadınlara özgü bir hüküm zikredebilirken, bizzat onlar hükümle muhatap kılınır. İşte burada da böyle olmuştur.

Nûr, 24/30’daki ayet, mümin erkeklerin, gözlerini haramdan sakındırmalarından ve ırzlarını ve namuslarını, korumalarından bahsetmektedir. Buna mukabil, kadınlara da aynı minvâlde hitap edilmektedir. Ancak biz, özellikle ilgili ayette geçen zinet ve başörtüsü hususlarını konumuz açısından araştıracağız.

İlgili ayette geçen zinet, humur ve cuyûb sözcüklerinin anlamları önemli görüldüğü için, önce bunları sözlük açısından incelemeyi yararlı görmekteyiz.

Zînet, zâ yâ nûn kökünden gelmekte olup bir şeyin güzel oluşuna ve süsleyici yönüne delâlet etmektedir. Zeyn, çirkinlik ve ayıplamanın zıttıdır.⁸¹⁶

Gerçekte zînet, kişiyi dünyada ve ahirette hiçbir zaman çirkinlik ve ayıplanma konumuna düşürmeyen şeydir. Zînet kısaca, nefsi, bedeni ve harici olmak üzere üç kısımdır. Yüce Allah, zineti bazen kendine bazen şeytana nispet etmiş ve bazen de failini zikretmeden bırakmıştır. Kur’an’da zinet yirmi biçimde kullanılmıştır.⁸¹⁷

Kadının zineti denilince örfte taç, küpe, gerdanlık, bilezik vb. takılar, sürme, kına ve süs elbiseleri gibi şeyler ilk etapta anlaşılır. A’raf, 7/31’de geçtiği üzere elbise anlamında da kullanılmıştır.⁸¹⁸

⁸¹⁵ Nûr, 24/31.

⁸¹⁶ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 445; el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 402.

⁸¹⁷ el-Fîruzâbadî, **Basâir Zevi’t-Temyîz**, C: III, s. 155-160.

⁸¹⁸ Yazır, **a.g.e.**, C: V, s. 3504.

Humur ise himârın çoğuludur. Ha mim ra kökü, örtünmeye ve örtüye bürünmeye delâlet etmektedir. Hamr bilinen içkidir. Kadının hımarı, onun başörtüsü demektir.⁸¹⁹

Kadınların başörtüsüne hımar denilmesi, bunun başı örtüp bürümesi itibariyledir. Çünkü örttüğün her şeyi tahmir etmiş olursun. Dalları ve yapraklarının sıklığının altında oturan kimseyi örten ağaca hamer denilir. Her şeyi örtmesi hasebiyle peçeye de ıtlak edilir.⁸²⁰

Cuyûb, ceyb'in çoğuludur. Cim yâ ba kökünden gelmektedir. Burada ibdal olması da ihtimallidir. Gömleğin cebi, yakası anlamındadır. Aslının vav'lı olması da söz konusudur. Ceyb kalp ve göğüs anlamına da gelmektedir.⁸²¹

Yukarıdaki sözcüklerin geçtiği ilgili ayetleri, orijinalinden inceleyelim. Bunlardan ilki, "ولا يبدین زينتهن إلا ما ظهر منها" dır. Alimler zinetten neyin murat edildiği ve görünen kısmın neyi kapsadığı hususunda farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir.

Kimi zinetten hakiki anlamı kasederken, kimi zinetin kendisini değil, onun mahallini ya bir muzaf takdiriyle ya da mecaz bir yolla söz konusu etmişlerdir.

Ancak şurası bir gerçek ki zinetin kendisi soyut olarak haram olmadığına göre onun takılı bulunduğu yerle ilgisi, olayın esasını oluşturmaktadır.

Buna göre hem zineti hem onun mahallini beraber mülâhaza etmekte bir sakınca yoktur. Zira kullanım anında zinet, zaten soyut olmaktan çıkıp ayette geçtiği üzere zînetehunne şeklinde kadınlara nispet ediliyor.

Kimi zineti fitri ve kesbi olmak üzere iki kısımda görmüştür. Buna göre fitri olan, kadının yüzüdür, o güzel yaratılışın esasıdır. Kesbi olan da kadının sonradan kendi çabasıyla süslenmek suretiyle oluşturduğu zinetdir. Zinetten görünen istisna edilince burada batını bir zinetin varlığı mukabele yoluyla anlaşılabilir olur.

Zahiri zinetin ne olduğu hususunda üç görüş zikredilmektedir. 1. İbn Mes'ud'a göre kadının giysisidir. 2. İbn Abbas ve Meysur'a göre sürme ve yüzüktür. 3. Yüz ve ellerdir. Aslında ikinci görüşle üçüncüsü aynı anlamdadır. Zira sürme yüzde, yüzük de ellerde bulunur. Batını zinet ise gerdanlık, küpe, halhal vb. şeylerdir. Zahiri ve batını

⁸¹⁹ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 311; bkz. el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 267; el-Ezherî, **a.g.e.**, C: I, s. 1100.

⁸²⁰ Hasirizâde Elif Efendi, **a.g.e.**, C: I, s. 391, bkz. İbn Düreyd, **a.g.e.**, C: I, s. 698.

⁸²¹ İbn Fâris, **a.g.e.**, 214; el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 164; el-Firuzâbadî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s. 90.

zinetin hangi şeyleri kapsadığı bazen ihtilaf konusu olmuştur. Ancak yüz ve ellerin namazda açılması durumu gösteriyor ki görünen kısım bunlardan ibarettir.⁸²²

Taberi (ö. 310/923), el-Cessas (ö. 370/980), er-Razî (ö. 606/1209), ibn Kesîr (ö. 774/1372) vb. birçok alim bu görüşü tercih etmiştir.⁸²³ Nitekim mezkûr istisnânın tayini hususunda birçok hadis rivayeti zikredilmektedir. Bu durum bir nevi mücme-li beyan kapsamında düşünülebilir. Bunun dışındakiler, takva cihetine yorumlanarak, meselenin aslında bu yönüyle bir ittifak söz konusu olduğu söylenebilir.

Bilindiği üzere şahitlikte, mahkemede, nikahta yüzün açılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bundan böyle zaruretlar kendi miktarınca takdir olunmak üzere bunların açılmasında sakınca olmaz. Ama bunların dışındaki yerlerin açılması, görünmesi, bakılması haram olup mahrem olmayandan gizlenmesi zorunludur.⁸²⁴

İkincisi, “وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ” dir. Tarihselcilerin özellikle humur sözcüğünü tahrif edip başörtüsünü inkâr ettiklerini daha önce zikrettik.

Ebu Amr, İbn Abbas’tan bir rivayete göre bunu وَلْيَضْرِبْنَ / veli-yadribne şeklinde kıraat etmiştir. Lam-ı emirde asıl olan kesra ile okunmaktadır. Kesra sıkletten dolayı hafzedilmiştir. “Yadribne” emir sığasında olmakla cezm konumundadır.⁸²⁵

Cahiliyede kadınlar, başörtülerini arkalarına doğru sarkıtıp bağlıyorlardı, böylece boyunları ve gerdanlıkları açıkta kalıyordu. Burada cuyûbun zikredilmesi, boyun ve kulaklardaki süslerle göğüse doğru açık yerlerin kapatılmasına yöneliktir. Örtme ve sarkıtma anlamında darebe kökünün kullanılması mübalağa ifade etmekte olup bâ ise ilsak içindir.⁸²⁶

Birçok hadis rivayetine göre bu ayet indiği zaman, sahabe hanımlardan bir kısmı, eteklerinden ve fistanlarından fazla olan kısımları yırtıp başlarına bağlamıştır.⁸²⁷

⁸²² İbnu’l-Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’an**, C: III, s. 410-411; Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. İbrahim b. el-Hatib el-Yemenî eş-Şafîî el-Mevzaî el-Meşhûr bi-İbn Nureddin, **Teysîru’l-Beyan li-Ahkâmî’l-Kur’an**, 4 c, Suriye, Daru’n-Nevadir, 1. bs., 2012, C: IV, s. 76.

⁸²³ Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Amilî et-Taberî el-Bağdadî, **Câmiu’l-Beyan An Te’vil Âyi’l-Kur’an**, thk. Ahmed Şakir 24 c., Beyrut, Müessesü’r-Risale, 1.bs., 2000, C: XVIII, s.157.; el-Cassas, **a.g.e.**, s. 461.

⁸²⁴ Yazır, **a.g.e.**, C: V, s. 3505.

⁸²⁵ el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: XII, s. 153.

⁸²⁶ er-Razî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, C: XXIII, s. 179.

⁸²⁷ İbn Kesir, **Tefsir**, C: III, s. 417.

Görülüyorki örtünme emrinde yalnız farziyet değil, aynı zamanda kadının edep ve temizliğinin en can alıcı yönleri ifade edilmektedir. Üstelik bu emir, evin içi ve dışı ile kayıtlanmayıp mutlaktır. Ancak görünen istisna edildiği gibi gizlenen zinetlere nazaran helal olanları da istisna ile bu örtünmenin farziyetinin mahrem olmayana karşı olduğunu anlatmak ve bunun önemini ve büyüklüğünü göstermek üzere bir sonraki “ولا يبدین زینتهن” ayetiyle pekiştirilmiştir.⁸²⁸

Şunu açıkça ifade edebiliriz. Hiçbir müfessir ve fakih, başörtüsünün farz oluşunda ihtilaf etmemiştir.⁸²⁹ Buna göre başörtüsünü icthadi bir konu gibi göstermek ve onun sınırlarının Kur’an’da net bir şekilde tayin edilmediğini ileri sürmek ve mezkûr sözcüğü, mutlak örtme anlamına yorup onu asli maksadından başka noktalara çekmek, özellikle bu ilahi buyruğu örfi bir uygulama olarak lanse etmek, asla ilmi bir davranış sayılmaz.

Başörtüsüne ait bütün bu açık delilleri bir yana bırakıp varsayım olarak mezkûr sözcüğü mutlak örtme olarak kabul etsek bile, “إلا ما ظهر منها / görünen kısımları müstesna” ifadesi yalnız başına başörtüsünü ispata yeterli bir kanıttır. Bu istisnadan neyin amaçlandığı ise yukarıda anlatıldı.

Üçüncüsü, “ولا يبدین زینتهن إلا لبعولتهن” ayetidir. Demek ki kadının, zinetini sayılan on iki kısım insana açmasında bir sakınca yoktur. Ancak buradaki zinet nedir? Bu sayılanların hepsi, aynı konumda mıdır? Bunları kısaca izah etmeye çalışalım.

Yukarıda zinetin zahiri ve batını kısımlarına işaret edildi, zahiri zinet ile ilgili istisnanın kapsadığı alan anlatıldı. Buna göre buradaki zinet, batınî yani hafiy zinet olmaktadır.⁸³⁰ Hafiy zinetin yorumuyla ilgili görüşler daha önce anlatıldığı için, onu tekrar etmeyeceğiz.

Hafiy zinet konusunda, kocalar ile diğer mahremler beraber zikredilse de aralarında derece farkı vardır. Kocalar için kadının bütün bedenine bakmak caizdir. Diğer mahremler ise el, yüz, ayak, iş ve hizmet esnasında açılan baş, saç, kulaklar ve boyun ile kollar ve inciklere bakabilir. Çünkü yakınlıkları hasebiyle beraberlikleri çoktur. Burada fitne korkusu yoktur. Ama kadının bunlara karnını ve sırtını göstermesi caiz

⁸²⁸ Yazır, a.g.e., C: V, s. 3506.

⁸²⁹ İbnu'l-Münzîr, a.g.e., s. 57.

⁸³⁰ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 994.

değil, arsızlıktır. Erkeğin erkeğe karşı olduğu gibi kadının kadına karşı avreti, göbekte diz arasındadır. Erkeklerden şehvet hissi duymayanların -fitne korkusu yoksa- durumları mahremlerinki gibidir. Çocuklar mükellef değildirler. Ancak anlayışları nispetinde, kendilerine edep öğretmek gerekir.⁸³¹

Yukarıdaki ayette, amca ve dayılar ile süt kardeşliğinden kaynaklanan mahremler, mezkûr istisna kapsamında zikredilmemiştir. Fakihler bunların hükmünün bu sayılan mahremlerle aynı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Amca ve dayılar babalar konumunda olduğu için bunların bizzat zikrine ihtiyaç duyulmamıştır. Sütten kaynaklanan mahremlik ise sünnet ile beyan edilmiştir.⁸³²

Bu ayetteki istisnalardan özellikle “أَوْ نَسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُنَّ” / kendi kadınları, ellerinin altında bulunanlar” üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira bunların kimler olduğu fakihler arasında ihtilaf konusu olmuştur.

Bazı alimlere göre buradaki “ev-nisâihinne” hür ve cariye kadınları kapsamaktadır. Buna göre “mâ meleket eymanühünne” anlatımı, özellikle köleler anlamında olur. Zira cariyeler, “ev nisâihinne”ye girmekle “mâ meleket eymanühünne”deki umum tahsis edilmiş olur. Buna göre Müslüman bir bayanın hafiy olan zinetini köle ve cariyelere göstermesi caiz olur. Nitekim İbn Abbas, Aîşe-i Sıddıka, Ümmü Seleme ve seleften birçokları ile İmam Malik kendisine nispet edilen iki rivayetten birinde bu fikirdedir.

Bazı alimler de ayetteki ev nisâihinne’den özellikle hür kadınların amaçlandığını belirtmektedir. Buna göre ev “mâ meleket eymanühünne”den özellikle cariyeler amaçlanmış olur. Zira köle ne kocadır ne de mahremdir. Şehvet tehlikesi her zaman mevcuttur. Onunla bir yabancı arasında bu anlamda bir fark yoktur. Buna göre ev “mâ meleket eymanühünne” cariyeler ile tahsis edilmiş olur. İbn Mesud, Mücahid, el-Hasen, İbn Sirin ve İbn Müseyyeb bu görüştedirler. Hatta İbn Müseyyeb, Nûr sûresindeki ifadeler sizi aldatmasın, onlar erkekler için değil, kadınlar içindir, demiştir. Hanefi mezhebi ile İmam Şafii’nin görüşlerinden biri bu yöndedir.⁸³³

⁸³¹ Yazır, a.g.e., C: V, s. 3508.

⁸³² el-Cassas, a.g.e., C: III, s. 462; el-Kurtubî, a.g.e., C: XII, s. 154-155; Muhammed Ali es-Sabunî, **Tefsiru Âyâtî'l-Ahkâm**, 2 c.; Haleb, Dâru'l-Kalem el-Arabî, 1993, C: II, s. 160; Ali Sayis (Vd. leri), a.g.e., C: II, s. 311.

⁸³³ Ali Sâys (vd.leri), a.g.e., C: II, s. 311-312.

Fahreddin er-Razî'ye göre “ev-nisâihinne”den amaç, bütün kadınlardır. Bu görüş, ona göre en sahihidir.⁸³⁴ Ancak bu durumda buradaki izafetin tahsis özelliği anlamsız kalır.

Kimi de bu ifadeden, sohbet ve hizmette bulunan kadınların amaçlandığını söylemiştir. Buna göre tanınmayan yabancı kadınlar, bu kapsamdan çıkmış olup izafetin tahsis özelliği kaybolmuş olmaz.

“ev mâ meleket eymanühünne” umumu üzere algılanıp cariyelerle beraber köleler de mezkûr istisnâdan sayıldığı yönündeki görüşü şöyle tevil edebiliriz. Ayette istisna edilen, koca, mahremler ve şehvetle ilişkisi olmayan kişiler ile çocuklardır. Peki, ergenlik yaşında olan köle bu konumda mıdır? Hayır, o kölelik vasfı dışında normal şartlarda bir yabancı sayılır. Öyleyse burada iki durum vardır. Ya mâ meleket'ten amaç, sadece cariyelerdir. Yahut da ergenliğe ulaşmayan kölelerdir. Halbuki bu anlamda çocuk zikredilmekle, kölenin bununla tevili anlamsız olur. O zaman zorunlu olarak anlaşılır ki Müslüman bir bayanın, kölesine gösterebileceği zinet, cilbabı (dış elbiseyi) çıkardığında görülebilecek yerlerdir. Bunlar da hafi zinet kapsamında olan bilezikler, küpeler ve göğsü açık olmamak şartıyla kolyelerdir. Yoksa kadının, mahremlere gösterebildiği saç ve boyun gibi yerlerini onlara gösteremez. Nitekim kölenin hizmetteki konumu bunu gerektirmektedir. Zaten ilgili ayet, kölenin bu konumunu esas olarak onu istisna edilenler kapsamında zikretmiştir.

Görülüyor ki İslam dini, erkek ve kadın ilişkilerinde sosyaliteyi göz ardı etmemiş, dini beşerî şartlara uygun düzenlemelerle tesis etmiştir. Köle ve cariye konusuna ileride temas edeceğimiz için, burada sadece bu ayetin muhtevasını düşündüğümüzde, islamın onları nasıl bir yolla topluma kazandırdığını ve kendilerini, ne tür bir aile eğitimine tabi tuttuğunu açıkça görmüş oluyoruz.

Dördüncüsü ise “ولا يضرين بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن” ayetidir. İbn Abbas ve Katade'nin anlattıklarına göre kadın, yürürken ayaklarını hızlıca yere vuruyor ve böylece ayaklarındaki halhalların sesi, erkeğe gidiyordu. Bu hareket tarzı erkekte ona karşı bir şehvet hissi uyandırıyor.⁸³⁵ Yoksa halhal zinetinin sesi mutlak anlamda avret değildir.

⁸³⁴ er-Razî, *Mefâtihu'Ğayb*, C: XXIII, s. 180.

⁸³⁵ er-Razî, *Mefâtihu'Ğayb*, C: XXIII, s. 182.

Demek ki burada harama kapı açacak durumlardan kaçınmak gerekmektedir. Kadınların buna benzer davranışları söz konusu ayetin içeriğiyle mukayese edilebilir.

Evet. Kadınlar baştan ayağa örtündükten başka yürürken de edeb ve haya ile yürüsünler, örtüp gizlendikleri fitri ve kesbi zinetler bilinsin diye bacak oynatıp ayak çalmasınlar, çapkın yürüyüşle dikkatleri kendilerine çekmesinler. Ama unutulmamalıdır ki kadının bu konudaki başarı elde etmesi her şeyden önce erkeklerin iffetine ve görevlerini dikkatlice yapmalarına ve toplumun desteğine bağlıdır.⁸³⁶

3.2.4. Kadın ve Şahitlik

Kur'an'daki şahitlik olgusunu mahiyet ve uygulamalarıyla bir bütünsellik içerisinde okumak istemeyen tarihselci itirazlardan biri de kadının şahitliğidir.

Önce onların bu meyanda ileri sürdükleri görüşlerini zikredip sonra İslamda şahitlik olgusunu genel hatlarıyla anlatacak ve bu çerçevede iddia noktası olarak delil addedilen ilgili ayeti tahlil ve yorumlarıyla aktaracağız.

Ebu Zeyd, Kur'an'da kadının şahitliğiyle ilgili anlatılanların, kadının konumunu izaha yönelik olup bunun hukuki bir düzenleme ifade etmediğini belirtmektedir.⁸³⁷

Cabiriye göre bu durum, kadının sosyal ve eğitimiyle ilgili olup kadının doğasından kaynaklanan unutmaya ile bağlantılı değildir. Çağımızda kadının eğitim düzeyi iyileştiği için eşitlik esastır.⁸³⁸

el-Kımnî, ilgili ayette kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı olmasını alaycı bir dille eleştirmektedir. Dolayısıyla atom mühendisi, doktor, avukat gibi konumlara yükselen bir bayanın, ebeğümeci satan bir erkeğin yarısı bir şahitlikle nitelenmesini kabul etmemektedir.⁸³⁹

Fazlur Rahman, iki kadının şahitliğini, o günlerde kadınların genel olarak şahitlik yapmaya alışık olmamalarına bağlamakta ve dolayısıyla unutkanlığın bundan kaynaklandığını söylemektedir. Aksi halde modern bir kadın, bu olguya alışkanlık ka-

⁸³⁶ Yazır, **a.g.e.**, C: V, s. 3508-3509.

⁸³⁷ Ebu Zeyd, **Devâiru'l-Havf**, s. 235.

⁸³⁸ bkz. Mustafa Bâcû, **el'Almaniyyûne'l-Arab ve Mevkıfuhum mine'l-İslam**, el-Kahire, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1.bs., 2012, s. 250.

⁸³⁹ Seyyid Mahmud el-Kımnî, **Rabbu'z-Zemân**, y.y. Dâru Kubâ, 2. bs., 1998, s. 165.

zandıktan sonra onun şahitliği erkeğin şahitliğine denk tutulabilir. Ona göre Kur'an'ın bu konudaki anlatımı umumî bir kaide ihtiva etmemektedir. Şayet böyle olsaydı, bu meyanda dört kadının şahitliğinin iki erkeğin şahitliğine denk olması gerekirdi.⁸⁴⁰

Kur'an'da kadın konusuna tarihselci yaklaşımlarıyla öne çıkan Amine Vedud, iki kadının şahit tutulması ayetinden, ikisinin de şahit olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Onun anlayışına göre kadınlardan birinin görevi, hatırlatmak ise bu onun sadece teyit edici bir rol üstlendiğini göstermektedir. Demek ki iki kadın var olmasına rağmen her ikisinin görevi birbirinden ayrıdır.⁸⁴¹

Mümtaz Ali bu hususa şöyle dikkat çekmektedir: “Erkek ve kadın şahitler arasındaki (bu) nispetsizlik, yalnızca ticari antlaşmalara ve erkek Arap tacirlerin kendi kadınlarından çok daha bilgili olduğu teknik becerilere işaret eden Kur'anî ayetin yanlış yorumlanmasıyla neşet eden bir mübalağaya uğramaktadır”.⁸⁴²

Kadının şahitliği ile ilgili kaynak gösterilen ayetin yorum ve tahliline geçmeden, önce İslamda şahitlikle ilgili genel bir bilgi aktarmamız, konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Şehâde (şahitlik), şin, hâ, dâl kökünden gelmekte olup sözlükte hazır olmak, bildirmek ve bilgi anlamlarındadır. Şehadet kesinlik ifade eden haberdir. Şahid, şehadet konusunda güvenilir olan kişidir. Eşhedü, yemin ederim anlamında da kullanılır. Şahede, bir şeyi gözleriyle gördü, müşahede etti, demektir.⁸⁴³

Şehadet, ister gözün görmesiyle isterse basiret yoluyla olsun, bilgiye dayalı bir sözdür. Şehadet, hüküm verme ve ikrarda bulunma anlamına gelir. Aslında şehadet, bilgili olana özgüdür.⁸⁴⁴

Terim olarak, bir kimsenin bir şahısta olan hakkını ispat etmek için şehadet lafzıyla hâkimin ve karşı tarafın huzurunda gerçekleşen doğru ihbardır.⁸⁴⁵

⁸⁴⁰ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 92-93. Fazlur Rahman, **İslami Yenilenme Makaleleri IV**, s. 51.

⁸⁴¹ Amine Muhsin Vedud, **Kur'an ve Kadın**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, s. 146.

⁸⁴² Aziz Ahmed, **Modernizm ve İslam**, s. 91.

⁸⁴³ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 517; el-Fîrûzâbadî, **el-Kamûsu'l-Muhît**, s. 372.

⁸⁴⁴ el-Fîrûzâbadî, **Basâiru Zevi't-Temyîz**, C: III, s. 350-352.

⁸⁴⁵ Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 522.

Şahitliğin meşruiyeti Kur'an'a ve sahih sünnete dayanmaktadır. Birçok ayette şahitliğin yerine getirilmesi ve bu konuda adaletten ayrılınmaması gerektiği açıkça belirtilmiştir. Üstelik Kur'an'da yalan yere şahitlik kesin bir dille yasaklanmıştır.

Konumuzla ilgili olarak birkaç ayet ve hadis rivayeti zikretmekle yetinmiş olalım.

“Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendiniz, ana-babanız ve akrabalarınız aleyhinde de olsa, Allah için şahitlik eden kimseler olun. Zengin olsunlar, fakir olsunlar, Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın.”⁸⁴⁶

“Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik edenlerden olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletli davranmaktan alıkoymasın...”⁸⁴⁷

Peygamberimize bir dava sunulduğunda önce taraflardan şahit getirmelerini isterdi.⁸⁴⁸ O, bir hadisinde yalan yere şahitliği büyük günahlardan saymıştır.⁸⁴⁹

Şahitlik, bir medeni ve hayati ihtiyaç olmakla İslam hukukunda önemli bir yere sahiptir. Şahitliğin yerine getirilmemesi, birçok hakkın kaybolmasına yol açar. Bu ise toplumun düzenini bozar, fitne ve fesada yol açar.

Şahitlik görevi, dini açıdan fertlere göre bazı durumlarda farz-ı ayn, bazı durumlarda ise farz-ı kifaye olmaktadır.⁸⁵⁰

Şahitlikte nisap (yeter sayı) olayı, nasslara dayanılarak tespit edilme yoluna gidilmiştir. Buna göre zina suçunun tespiti için nisap dört erkektir.⁸⁵¹

Zinanın dışındaki bütün haklarda iki erkek şahidin gerekliliğinde ittifak edilmiştir. Hasan Basri, buna aykırı görüş ortaya atmıştır ki bu, zayıftır. Mallarda bir erkek ve iki kadının şahitliğinde ittifak vardır. Ancak bunun hadlerde kabul edilip edilmeyeceği ihtilaf konusu olmuştur. Cumhura göre bu konuda kadınların şahitliği kabul edilmez. Zahirilere göre kadınlar birden fazla olup erkeklerle beraber olduklarında

⁸⁴⁶ Nisâ, 4/135.

⁸⁴⁷ Maide, 5/8.

⁸⁴⁸ bkz. Buhârî, “Müsakat”, 6.

⁸⁴⁹ bkz. Buhârî, “Şehadet”, 10.

⁸⁵⁰ Bilmen, **a.g.e.**, C: VIII, s. 124.

⁸⁵¹ Nisâ, 4/15; Nûr, 24/4, 137.

şahitlikleri kabul edilir. Ancak doğum, kadın hastalıkları gibi özel durumlarda kadınların, yalnız başına şahitlikleri cumhura göre de geçerlidir.⁸⁵²

Şahitlik yapacak kişide bazı şartlar aranır. Bunlar tahammül ve eda olmak üzere iki kısımdır. Tahammülde temyiz sahibi olmak yeterlidir.⁸⁵³ Yani, kişi iyi kötüyü, kar ve zararı ayırabilecek bir yapıda ise görüp gözetdiği şeye şahitlik yapabilir.

Eda şartları ise genelde, akıl, ergenlik, hürriyet, İslam, adalet ve itham altında olmama durumlarıdır. Bunlardan bazıları ittifak, bazıları da ihtilaf konusu olmuştur.⁸⁵⁴

Bu meyanda açık nasslara aykırı olmamak şartıyla, herhangi bir hakkın kaybolmaması için şahitlik şartları toplumun yapısına göre genişletilebilir.

İslamda şahitlikle ilgili genel bilgileri aktardıktan sonra ilgili ayeti önce meal olarak aktaralım. Sonra iddianın temelini oluşturan bölümü, asıl metniyle zikredip olayı tespit ve izah yönüne gideceğiz.

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın. Hiçbir kâtip Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın, yazsın. Üzerinde hak olan kimse (borçlu) da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik yazdırmamasın. Şayet borçlu sefih veya akli zayıf ve kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise, velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden de iki şahit tutun. Eğer iki erkek olmazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile –biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için– iki kadın (olsun). Çağırıldıkları vakit şahitler gelmemezlilik etmesin. Büyük veya küçük, vadesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Böyle yapmanız, Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Ancak aranızda yapıp bitirdiğiniz peşin bir ticaret olursa, bu durum farklıdır. Bu durumda onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Alışveriş yaptığınızda şahit tutun. Ne yazan ne de şahit zarara uğratılsın. Eğer bunu yaparsanız, şüphe yok ki bu, sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah’tan korkun, Allah size gerekli olanı öğretiyor. Allah her şeyi bilmektedir.”⁸⁵⁵

⁸⁵² ibn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 570-571.

⁸⁵³ Mustafa el-Hınn- Mustafa el-Buğa - Alî eş-Şerbeci, **el-Fıkhu'l-Menhecî ala Mezhebi'l-İmam eş-Şafii**, 3c., Dimaşk, Daru'l-Kalem, 14.bs., 2013, C: III, s. 567.

⁸⁵⁴ ibn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 567.

⁸⁵⁵ Bakara, 2/282.

Yukarıdaki ayet, Kur'an'ın en uzun ayetidir. Noterlik kurumunun esaslarını kapsamaktadır. “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın...” hitabı ile başlayan ayet, müdayene olarak bilinmekle meşhurdur. Bir rivayete göre nüzûl sebebi, selem (alevra satışı) yani peşin para ile veresiye mal satın almak ise de hükmü, her çeşit alış-veriş ve borçları kapsamaktadır. Öncesinde geçen faiz hükmünden, borç ile veresiye muamelelerinin hepsinin haram kılınmış olma zannı, burada reddedilmiş olmaktadır. Buna göre borçlanabilirsiniz, ama alış-verişte borcun süresi belirlenmeli ve bu yazılarak güvence altına alınmalıdır.⁸⁵⁶

Bakara, 2/280'deki ayette darda olan borçluya eli genişleyinceye kadar mühlet verilmesi ve gerektiğinde borcu, sadaka ve zekâta saymanın teşvik edilmesi ve Bakara, 2/281'deki ayette de Allah'a dönüşün olacağı günden sakındırma ve hiçbir hakkın orada karşılıksız kalmaması gerçeği, gayet dikkat çekicidir.

Mezkûr ayet, alışveriş ve borçlanmada kul hakkının korunmasının en önemli araçları olan yazı ile tespiti ve şahitliğe vurguda bulunmaktadır. Bu konuda kâtibin adil olmakla nitelenmesi ve şahitlerin her iki tarafça razı oldukları kesimden olması, ortaya çıkabilecek bütün anlaşmazlıkları bertaraf etmeye yöneliktir. Özellikle sefih ve akli zayıf olanların velayet sahiplerine bırakılması ise İslam'ın hak kavramına verdiği önemi açıkça göstermektedir.

Ebu Cafer ibn Cerir dedi ki: Yunus bize, İbn Vehb, Yunus, ibn Şihab tarikiyle Said b. Müseyyeb'in kendisine ulaşan bir haberde “Kur'an'ın arşa en yakın ayetinin (bu) müdayene ayeti olduğunu” söylediğini anlattı.⁸⁵⁷ Bu anlatım, Kur'an'ın en son inen ayetine işaret içindir.

Şahitlikle ilgili kısmın orijinal metni şöyledir:

”واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان, ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى“

Vesteşhidû, istif'âl babından fiili emirdir. Burada sin, isteme anlamı katmaktadır. Buna göre şahitlik yapmalarını isteyiniz demektir. “Şehîdeyni”, iki şahit demektir. Faîl kalıbı mübalağa ifade etmektedir. Bunda şahitliğin bir özellik olarak ilgili kişide-

⁸⁵⁶ Yazır, a.g.e., C: II, s. 979; bkz. İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 170.

⁸⁵⁷ bkz. İbn Kesir, Tefsir, C: I, s. 470.

de bulunması gerçeğine işaret vardır. Sanki bu ifade ile şahitlikte aranan adalete vurgu yapılmaktadır.

“من رجالكم”, ricâl, racülûn çoğuludur. Erkekler demektir. Bunun muhatab çoğul zamirine izafesi, çocukların ve bunun gibi Müslüman olmayanların Müminler aleyhine şahitliklerinin yeterli olmayacağına işaret etmektedir.

“فإن لم يكونا رجلين” kâne fiilinden yekûnu, muzari fiili, tam ve nakıs olarak kullanılır. Burada nakıs fiil olarak isim ve haber almıştır. Kaf vav nun harflerinden oluşan bu fiil, bir şeyin geçmiş, şimdiki ya da gelecek zamanda vukuunu haber verme anlamı taşımaktadır. Hazır oldu, meydana geldi, oldu ve idi anlamlarınadır. Varlığa, insanlar arasındaki söze de kevn denir. Masdarın keynuret şeklinde olması daha çok tercih edilmiştir. Yekunâ'nın ismi, elif, haberi de racüleyni'dir.⁸⁵⁸

Buna göre anlam, (şahitler) iki adam olmazsa, yani şahit isteyen iki adamı hazır etmezse şeklindedir. Yoksa iki erkek şahit bulunmazsa şeklindeki anlam doğru olmaz.⁸⁵⁹ Zira iki adam bulunsa da bir adam ve iki kadının şahitliği yine caizdir.

“فرجل وامرأتان.” Fâ şartın cevabına gelen bir bağlaçtır. Racülûn, mahzuf bir mübtedanın haberi yahut da kendisi mübtedadır, haberi buna göre mahzuf olur. Vemreetâni, racülûn üzerine matuftur.

Buna göre anlam şöyle takdir edilir: Şahitler bir erkek ve iki kadındır. Yahut da bir erkek ve iki kadın şahitlik yaparlar, demektir.⁸⁶⁰

“ممن ترضون من الشهداء” Her iki tarafın razı olacakları kişilerdir. Bunlar adalet ve güvenilirlikleri bilinen ve ona göre gerektiğinde mahkemece tespit edilebilen şahitlerden olmalıdır. Yoksa rastgele şahit muteber olmaz.

“إن تزل” Hamze kıraetinde, hemzenin kesrasıyla “فَتَذَكَّرُ”, “فَتَذَكَّرُ” ibn Kesir, Ebu Amr, Yakub kıraetlerinde zâl'in sükûnu ve kâf şeddesiz olarak “فَتَذَكَّرُ” şeklinde, Hamze kıraetinde ise râ'nın zammesi ile “فَتَذَكَّرُ”dur.⁸⁶¹

⁸⁵⁸ bkz. el-Kurtubî, a.g.e., C: III, s. 253-255; ed-Dervîş, a.g.e., C: I, s. 376.

⁸⁵⁹ bkz. İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 171.

⁸⁶⁰ ed-Dervîş, a.g.e., C: I, s. 376.

⁸⁶¹ Harûf, el-Müeyesser, s. 48.

Buna göre “en tadille ihdâhümâ fe tüzekkira...” kıraatine göre anlam, kadınlardan birisi unutacağından, diğeri ona hatırlatsın” demektir. Burada tüzekkira'nın mensub olması, Yüce Allah'ın şahitliği emredip onlardan birinin hatırlatmasını temin içindir.⁸⁶²

“in tadille ihdâhümâ fe tüzekkiru” kıraatinde ise “eğer birisi unuttur ve şaşırırsa diğeri ona hatırlatır” demektir.⁸⁶³

Ayetin bu kesiti, iki kadının şahit olmalarının illetini açıklamaktadır. Onlardan birisinin unutması yahut da şaşırması asıl illet değildir. Burada asıl illet, hatırlamadır. Dall/şaşıрма ve unutma ise onun sebebidir. Yani burada sebep, müsebbeb yerine kullanılmıştır. İhdahûma'nın tekrarı şaşırmanın belirli bir kişide olmadığını göstermek içindir.⁸⁶⁴

Bu arada bu kısım ile ilgili olarak dalal ve zikir sözcüklerini sözlük anlamlarıyla incelememiz, ayetin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Dalal, sözlükte bir şeyin gizlenmesi, örtünmesi ve haksız yere kaybolması demektir. İster büyük ister küçük ister bilinçli ya da bilinçsiz olsun bütün yoldan ayrılmalar, dalal kapsamındadır. Dalal, batıl, uydurma ve unutma anlamlarına da gelir.⁸⁶⁵

Nihayet amaca ulaştıran şeyin bulunmaması yahut da amaca ulaştırmayan yola girme, dalalet kapsamındadır.⁸⁶⁶

Zikir ise bir şeyi korumak ve onu dil ile anmaktır. Kitap, dua ve namaz birer zikirdir. Kalpte oluşan ince kavrayış ve derin düşünce zikirdir. Mecazi olarak, şan, şeref, güç, sağlamlık ve hakların her biri, zikir ile ifade edilir.⁸⁶⁷

İlgili ayette direkt unutma (nisyan) sözcüğünün kullanılmaması, önemli bir noktaya işaret etmektedir. Şöyle ki, şahitlik hakkın kaybolmaması için başvurulmuş bir ispat şekli olmakla o hususta unutma dahil, bütün amaca engel olucu hareket ve davran-

⁸⁶² Amr b. Osman b. Kanber el-Mulakkeb bi-Sibeveyh, **el-Kitab**, 4 c., Beyrut, thk. Emîl Bedî' Yakub, Kc. Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 2009, C: III, s. 59.

⁸⁶³ Ebu Mansûr el-Ezherî Muhammed b. Ahmed, **Meâni'l-Kıraât**, thk. 'Îd Mustafa Derviş -İvad b. Hamd el-Kavzî, er-Riyad, Dâru'l-Meârif, 1. bs., 3 c., 1991, C: I, s. 234; Yazır, **a.g.e.**, C: II s. 981.

⁸⁶⁴ Ebu's-Suûd, **a.g.e.**, C: I, s. 321.

⁸⁶⁵ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 573; el-Fîrûzabâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s. 1324.

⁸⁶⁶ el-Cürcânî, **a.g.e.**, s. 180.

⁸⁶⁷ el-Ferâhidî, **a.g.e.**, s. 320; İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 368; ez-Zemahşerî, **Esâsü'l-Belağa**, C: I, s. 314.

nışlar, kınanmış ve çirkin görülmüştür. Yoksa salt unutmaya olayı, beşerin doğasında var olan ve sorumluluğu da gerektirmeyen bir husustur.

Ve yine ayetteki tüzekkira ve tezkuru (fa'ale ve ef'ale) kalıpları –her iki kıraate göre– salt bir hatırlatma olmayıp bir hakkın her yönüyle korunmasını ve bu uğurda şahidin olanca çaba göstermesini ifade etmektedir. Fa'ale kalıbında daha da pekişmiş bir anlam göze çarpmaktadır.

Şahit tutma ve kâtip tutup yazma olayıyla ilgili emir, cumhura göre nedb ifade eder. İbn Ömer, Ebu Musa, Mücahid, İbn Sirin, Ata, Dahhak vb. leri buradaki emrin farz hükmünü ihtiva ettiğini zikretmektedirler. Ancak bunlar kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan kimine göre bu farz hükmü muhkemdir. Kimine göre de bu husus, “birbirinize güvenerseniz, güvenilen kimse emaneti ödesin.”⁸⁶⁸ ayeti ile mensuktur.⁸⁶⁹ Ancak bu görüş delil açısından sağlam değildir. Burada nesih yoktur. Üstelik buradaki emrin nedb ifade ettiği Huzeyme el-Ensari'nin, Peygamberin şahit tutmadan yaptığı bir alış-verişe sonradan şahit olması ile ilgili rivayetle desteklenmektedir.⁸⁷⁰

Nitekim sahabe, tabiûn ve İslam ülkelerinin fakihleri, borcun yazılması ve şahit bulundurmanın farz olmasını bildikleri hâlde, bunu terketmeyecekleri açıkken, onların bu tür konularda geniş ve toleranslı davranmaları, bunun farz kapsamında bir uygulama olmadığını göstermektedir.

Ancak burada başlangıçta kâtip ve şahit tutma ile mahkeme sürecindeki olayları, birbirine karıştırmamak gerekir. Mahkemenin çağırması durumunda, şahidin, mahkemeye gitmesi ve gördüğünü gizlememesi, dini bir yükümlülüktür.

Borçlanma, zimmetle ilgili olduğu için “vesteşhidû şehîdeyni/iki şahit tutunuz.” ifadesi kullanılmıştır. Çünkü burada iki şahidin bizzat tayini ve ona göre talep edilmesi önem kazanmaktadır. Alım satımda ise, aleniyet gerektiği için şahitler tayin edilmeyip sadece “ve eşhidû/şahit tutun” ile yetinilmiştir. Böylece alıcı ile satıcı herhangi bir ithama maruz kalmaktan korunmuş olmaktadır.

İlgili ayette “ne yazan ne de şahit zarara uğratılsın” ifadesi, bunların, hem bu görevi eda ederken sorumlu davranmalarına hem de daha önemli işlerinden alıkonmak

⁸⁶⁸ Bakara, 2/283.

⁸⁶⁹ İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 172-173; el-Cassas, **a.g.e.**, C: I, s. 657; el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: III, s. 251.

⁸⁷⁰ el-Cassâs, **a.g.e.**, C: I, s. 658; İbn Kesir, **Tefsir**, C: I, s. 473.

gibi bir durumla karşılaşmaları durumunda haklarının ihmal edilmemesine işaret edilmektedir.

Yukarıdaki ayetle ilgili bazı önemli mülâhazaları aktardıktan sonra tarihselcilerin mezkûr ayetten çıkardıkları kadının şahitliğinin, erkeğe göre eksik oluşu iddiasının ne derece yanlış olduğu açıkça anlaşılmış olur. Bilindiği üzere söz konusu ayet, şahitlikte erkek ve kadını ayrı tutmamış; aksine onların sahip oldukları konuma uygun olarak görev taksiminde bulunmuştur.

Unutma, beşer olması açısından hem erkek hem de kadın için söz konusu olmasına rağmen, özellikle kadınlardan birinin unutma ihtimali ile anılması, onların söz konusu borç muamelesine karşı ilgilerinin az oluşu ile ilintilidir. Burada kadın cinsine yönelik bir kınama ve ayıplama söz konusu değildir. Ayrıca üstünlük sayının azlığı ve çokluğu ile sınırlandırılacak bir kaziye olamaz. Şayet öyle olsaydı, iki kadının bir erkeğe karşı şahitlikte bulunmaları aslında onlara verilen üstünlüğe delil olurdu. Aynı zamanda unutma, bir bilgisizlik ve zekâ sorunu olmayıp şahitlik konusunda ihtiyati bir durumdur. Zaten iki kadının birlikteliği, bu maksadı gerçekleştirmeye yöneliktir.

Erkek ve kadın tabiat, mizac, zekâ, beden ve ruhî hassasiyetlerde farklılık arzetseler de bunların hiçbiri, herhangi bir tür için üstünlük ya da eziklik nedeni olamaz. Onun için kadının şahitliğini izah ederken bu tür tıbbi ya da psikolojik bakış açılarını bir ispat aracı olarak kullanmaya gerek duymamaktayız.

Anlaşılan, tarihselciler ilgili ayeti, “kadın, eksik, yetersiz ve dolayısıyla erkeğin otoritesi ve üstünlüğü karşısında ezik ve değersiz bir varlıktır.”⁸⁷¹ şeklinde yorumluyorlar ki böyle bir sapmaya düşmüş oluyorlar. Halbuki böyle bir anlamla sonuçlanacak herhangi bir lafız yahut da işaret bulunmamaktadır.

Kadının mâlî şahitlik gibi önemli bir konuda bir hatırlatma özelliğiyle anılması, kadın için bir şeref olması gerekirken, bunu onun eksik sayıldığına yormak maksatlı bir davranışı sergilemektedir. Oysa hatırlatma, ilahi buyrukla sabit olduğu üzere Müminler için yarar sağlayıcı bir konum biçmektedir.

⁸⁷¹ bkz. el-A'la, 87/9; Zâriyat, 51/55.

3.2.5. Çok Eşlilik (Poligami)

İslam dini, evliliği meşru kılarken iki temel maksadı gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bunlardan birincisi, insan soyunun devam etmesi, ikincisi ise zinadan kaçınmadır. Beşerî ihtiyaç olan cinsel ilişki, meşru evliliğin bir esası değil, neticesidir. Buna göre çok eşlilik olgusu meşru nikâha bağlı olarak, dönem ve şartların değişim ve oluşumunu içinde barındıran ve bu yönüyle dinimizin evrensenliğini ispat eden önemli hususlardandır.

Tarihselciler, beşerî yaşamı doğrudan ilgilendiren böyle önemli bir hususta araştırma ve etraflıca düşünme zahmetine katlanmadan, özellikle Batı kaynaklı eser ve düşüncelerden etkilenerek, olayı sunmaya çalışmaktadırlar.

Bu konuda açık ve tevilsiz ilahi nass bulunmasına rağmen, bazı alimlerin apo-lojiye sığınarak, nassın ihtimal etmediği garip ve yakışıksız te'villere yönelmesi daha da gariptir.

Önce kimi tarihselcilerin bu meyanda ileri sürdükleri görüşleri, kendi kaynaklarından tespit yoluna gidilecek ve sonrasında bu konuyla ilgili ayeti, yorum ve izahlarıyla sunup gerekli tahlillerde bulunacağız.

Abdulmecid eş-şerefi, Kur'an'ın, Nisâ sûresinin başında zikredilen çok evliliği, öksüz kızlara karşı adaletli davranmama korkusuna bağlı olarak caiz kıldığını ve aralarında adaletle hükmetmeyi esas aldığını ve aynı sûrede bu adaletin ne derece istenirse istensin, asla gerçekleştirelemeyeceğini vurguladığını söylemektedir. Ona göre Kur'an, bütün bu durumlarda Arap toplumunda mevcut olan bir uygulamanın dışına çıkmamış, yani artı bir şey getirmemiştir.⁸⁷²

Muhammed eş-Şerefi, “Çok evliliğin dört ile sınırlandırılması, Arap örfünde mevcut olan çok evliliği sınırlamaya yöneliktir. Bu durum, bir aşama olup nihayetinde evlilik, bir kadınla sınırlandırılmıştır” demektedir.⁸⁷³

Bel'id ile Hammamî, çok eşliliği Arap örfüne bağıntılı olarak görmekle beraber, bu hükmün, fakihlerin ilgili Kur'an nassını parçacı ve yanlış okumalarına dayan-

⁸⁷² Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslam Beyne'r-Risâle ve't-Tarih*, s. 82.

⁸⁷³ Muhammed eş-Şerefi, *el-İslam ve'l-Hürriye*, s. 126.

dırmaktadır. Nitekim onların anlayışlarına göre fakihler, hiçbir şartı gözetmeden olayı mutlak bir hüküm olarak görmüşlerdir.⁸⁷⁴

Ayrıca, fakihlerin, kadınları sayıca erkeklerden çok gösterme şeklindeki hikmet boyutuna dair zikrettikleri malumatı, onların bilgisizliklerine nispet etmektedir. Ona göre çok evlilik, prensip olarak meşru değildir. Aslında bu hüküm, müşriklerle yapılan savaşlarda Müslüman bayanların durumsal konumlarıyla alakalı olarak caiz kılınmış olup sınırlı ve geçici bir durumdur.⁸⁷⁵

Tâha, çok eşliliğin İslam'ın asıl bir ilkesi olmadığını, onun "ne kadar istesenez de kadınlar arasında adaleti (tam) sağlayamazsınız"⁸⁷⁶ ayeti ile yasaklandığını vurgulamaktadır. Ona göre İslam, tarihi bazı gerekçelerle çok eşliliği sınırlamış, ama tek eşliliği hemen dayatmamıştır. Yani, ona göre bireyler ve toplum henüz kıvamına, gelmediği için, şariat, adalet konusunda göreceli davranmıştır. Ayrıca o dönemde kadınlar, erkeklerle eşit olmayacak derecede gerideydiler.⁸⁷⁷

Şirak Ali, "Kur'an, tedrici bir vaziyetle ve hemen hemen sezilemez bir biçimde poligaminin (çok eşliliğin) ilgasını öngörmüştür. Fıkıhçılar, Kur'an'ın lafzını ve ruhunu hukuki yönlendirimle suya batırmışlar" demektedir.⁸⁷⁸

Fazlur Rahman geleneksel yorumun adaletin teminini, erkeğin vicdanına bıraktığını, buna mukabil çağdaş Müslümanların, önceliği, adaletin gerçekleştirilmesine verdiklerini, bunun ise erkek tarafından sağlanamayacağını bildiklerinden hareketle, çok evlilik izninin geçici ve sınırlı bir gaye için olduğunu benimsediklerini ifade etmektedir.⁸⁷⁹

Çok eşlilikle ilgili ayet şöyle geçmektedir:

"Şayet yetim kızlara (evlenme konusunda) haksız davranmaktan korkarsanız, size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhınıza alın, şayet (bu durumda) adaletli davranmamaktan endişe ederseniz, bir tane ile yahut elinizin altında bulunan (cariye) ile yetinin. Çizgiyi aşmamanız için en uygun olanı budur."⁸⁸⁰

⁸⁷⁴ Bel'id, a.g.e., s. 103; Hammamî, a.g.e., s. 106-107.

⁸⁷⁵ Bel'id, a.g.e., s. 108-109.

⁸⁷⁶ Nisâ, 4/129.

⁸⁷⁷ Tâha, **er-Risâletu's-Saniye**, s. 153-155.

⁸⁷⁸ Aziz Ahmed, **Modernizm ve İslam**, s. 80.

⁸⁷⁹ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 91.

⁸⁸⁰ Nisâ, 4/3.

Yaklaşık anlamını tespit etmeye çalıştığımız yukarıdaki ayette geçen bazı sözcüklerin kök anlamlarını araştırıp tefsiri bağlamında ortaya atılan farklı yorumlara temas etmeye çalışalım.

“وإن خفتم”, hıftum, hafe, yehafu havfen ve hîfeten şeklinde tasrif edilir. Aslı vav ilelidir. Korkmak, endişe etmek, çekinmek demektir. Tahavvuf, bir şeyi ucundan kırpa kırpa eksiltmektir. Tarîkun mahüfun, insanların korktukları yol anlamında mecazi olarak kullanılır. Havf, öldürme, savaş ve ilim anlamına da gelir.⁸⁸¹

Mezkûr ayette “ve in hıftum” tabiri iki kez geçmektedir. Acaba burada bu sözcük, korkmak anlamında mı, yoksa ilim anlamında mı kullanılmıştır? Yorumcular her iki anlamı da kabul etmişlerdir.⁸⁸² Ancak buradaki korku, kişinin, örneğin bir canavardan korkması gibi olmayıp bir şeyin kötü sonuçlarını önceden farkedip ona göre davranmasıdır ki bu, bilgiyi, en azından kuvvetli zannı gerektiren bir durumdur.

“ألا تقسطوا”, aksete, yuksitu, iksât'tandır. Aslı kasete'dir. Kist, adalet, kast zulüm ve kusût haktan ayrılmadır. Kaset ise iki ayakta meydana gelen eğriliktir. Kist, pay ve nasip anlamına da gelmektedir.⁸⁸³

“ألا تعدلوا”, adl kökünden gelmekte olup doğruluk ve eğrilik olmak üzere iki karşıt anlamı ifade etmektedir. İki eşit olan şeye, aynı zamanda kıymet ve fidyeye de adl denilir. Bu sözcük, zulmün karşıtıdır.⁸⁸⁴

Burada yetim kızlarla ilgili olarak “ella tuksitû” ve diğer kadınlar konusunda “ella tâdilû” tabirlerinin kullanılması, dikkat çekicidir. Birincisinde yetimler konusunda mevcut olan bir haksızlığa işaret edilmekte ve ona uygun olarak haksızlık yapılmaması istenilmektedir. İkincisinde ise genel bir durumdan bahsedilmektedir ki o da zulmün karşılığı olan adalettir.

“ما طاب لكم” tâbe, yetîbu, tîben ve tîbeten, temiz, hoş, lezzetli ve helal olan şeyde kullanılır. Tayyib, pis ve çirkinin zıttıdır. Burada helal amaçlanmaktadır.⁸⁸⁵ Ancak tâbe'nin kullanılması, kişinin, kendi mizacına ve sevgisine uygun olanını tercih etme hakkına sahip olduğunu göstermektedir. Burada bir incelik daha bulunmaktadır, o da

⁸⁸¹ el-Ferâhîdî, a.g.e., s. 273; İbn Fârîs, a.g.e., s. 317; el-Fîrûzâbadî, el-Kâmûsu'l-Muhît, s. 1045.

⁸⁸² İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 255.

⁸⁸³ İbn Fârîs, a.g.e., s. 856.

⁸⁸⁴ İbn Farîs, a.g.e., s. 718.

⁸⁸⁵ İbn Farîs, a.g.e., s. 605.

kadının akıl sahibi bir varlık oluşuna rağmen “men“ile değil de “mâ“ ile tavsif edilmesidir. Şayet “men “ile kullanılsaydı, bu durumda kadınların şahsı ön plana çıkardı. Ancak “mâ “ile mezkur fiil kullanılmakla, onların davranış ve eylemleri söz konusu yapılmıştır. Zaten kişiyi değerli kılan da bu davranış biçimleridir.

“ من النساء ” tabirine gelince, burada mer’etün yahut da imraetünün çoğulu nisâ’nın kullanılması, kendileriyle evlenilmesi dörde kadar câiz olanların mutlak anlamda kadınlar olduğunu ifade etmek içindir. Şayet bu ayet, bazılarının zannettiği gibi sadece yetimlerle ilgili olsaydı, “mine’n-nisâ” tabirinin özellikle zikredilmesine gerek kalmazdı.

“ مثنى وثلاث ورباع ” tabirleri, üleştirme sayılarıdır. Bunlardan her bir sayı, kendi türündeki tekrara işaret eder. Arapçada bunlara “aded-i mâdul” denilir. Bu özellik sözü edilen sayının gayr-ı munsarif olmasına bir neden olarak kabul edilir. Bu sayıların birbiriyle toplanması amaçlanmaz. Bunların her biri, yalnız başına olduğu hâlde kullanılır.⁸⁸⁶

“ ألا تعولوا ” âle, avlen’in muzarisidir. Ayne’l fiili vav iledir. Haktan ayrılma ve zulmetme anlamındadır. Avl, ailenin nafakasına, avletün ve avîlün ise kadının bir belaya uğradığında haykırarak ağlamasına denir. Âle, yaîlu ayleten –ki buradaki yâ, vâvdan çevrilmedir– ihtiyaç ve fakirlik anlamındadır.⁸⁸⁷

Müfessirler bu konuda üç farklı anlam zikretmektedirler. İbn Abbas, el-Hasen, İkrime vd. lerine göre zulmetme, Mücahid’e göre sapıtma ve şaşırma, İmam Şafîye nispet edilen görüşe göre de aile bireylerinin çoğalmasındır. Ancak İmam Şafî’nin bu görüşü bazılarınca şiddetle reddedilmiştir. el-Kirmanî bunun inkâr edilecek bir yönünün olmadığını, burada nafaka ve harcamada sınırı aşma anlamı kastedildiğini belirtmektedir.⁸⁸⁸

Buna göre “zâlike ednâ ella teûlû” ifadesi, çok evlilikteki adaletsizlik riskinden kaçınıldığı durumda, bir hanımla yetinmenin bir gerekçesini sunmaktadır. Bu ifade, aslında ella ta’dilû/adalet yapmama korkusunun içeriğini pekiştirmektedir. Buna göre avl, adaletten ayrılmanın bir neticesi oluyor ki o da sözlük anlamında geçtiği üzere başa

⁸⁸⁶ İbn Hişam, a.g.e., C: II, s. 753.

⁸⁸⁷ el-Ferâhîdî, a.g.e., s. 699; ibn Fârîs, a.g.e., s. 699.

⁸⁸⁸ el-Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e.,C: I, s. 322.; İbnu’l-Cevzî, a.g.e., s. 256; el-Cassas, a.g.e., C: II, s. 84-85; ibnu’l-Arabî, a.g.e., C: I, s. 327; İbnu’l-Hâim, a.g.e., s. 135.

gelen bir belaya karşı haykırarak ağlamaktır. Burada mezkûr sözcüğü, salt zulmetme yahut da adaletten ayrılma şeklinde çevirmek doğru olmakla beraber, anlamın inceliği açısından yetersizdir. Elmalılı sözü edilen ifadeyi, “ağmamanız için bu daha muvafıktır” şeklinde çeviriyor ki ağmak, sarkmak anlamındadır.⁸⁸⁹

Yukarıdaki ayette, “وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا” ifadesindeki şart ve ceza ilişkisi, çok evliliğin yetim kızlara adalette bulunma şartına bağlı olduğunu göstermektedir. Şayet öyle olsaydı, daha önce kendisine işaret edildiği üzere “mine’n-nisa/ kadınlardan sözcüğünün zikrine gerek kalmazdı. Hatta bu mantığa göre mezkûr sözcüğün burada geçmesi bir gereksiz uzatma olurdu. Ve yine çok evliliği bir tarafa bıraktığımız takdirde “fe vahideten/bir tane ile yetinmenin de hiçbir anlamı kalmazdı. Burada şunu açık ifade edelim ki hiçbir müfessir ya da fakih buradaki şart ve ceza ilişkisiyle böyle bir görüş ortaya koymamıştır.

Şimdi buradaki şart ve ceza ilişkisinin ne anlama geldiğini nüzül sebepleriyle ilgili rivayetlerin de yardımıyla açıklamaya çalışalım.

er-Razî bu meyanda dört görüş aktarmaktadır:

1- Urve b. ez-Zübeyr, Müminlerin annesi ve hâlası Aişe’ye bu ayeti kerimeyi sormuş. O da bunun yetim kızlar hakkında indiğini söylemiştir. Şöyle ki, yetim kız velisinin himayesinde bulunur, malını malına katar, malı ve güzelliği onun hoşuna gider. Ancak o, kendisiyle evlenince yetim olduğu için mehrini eksik verir. Ayrıca, sahibi olmadığı için ona iyi muamelede bulunmaz.

2- Bir önceki ayet yetimler hakkında inince yetimleri himaye eden veliler, onların hukuku konusunda zorluğa düştüler. Dolayısıyla onları himayeden çekindiler. İşte ayet bunun üzerine indi.

3- Kimi, yetimleri velayetine almaktan gayet çekiniyordu. Onlara denildi ki yetimlerin haklarından korktuğunuz gibi zinaya düşmekten de korkun ve dolayısıyla helal olan kadınlarla ikişer, üçer, dörder evlenin.

4- Urve’nin anlattığına göre kişi, aile bireyleri arasında yetimleri barındırdığında, onlara ait malları kendi hanımlarına da harcıyor ve böylece yetime ait hukuka

⁸⁸⁹ Yazır, a.g.e., C: II, s. 1269.

gerekli özeni göstermiyordu. Ayet bunu yasaklamak ve kadınların sayısını sınırlamak için indi.⁸⁹⁰

Yukarıdaki rivayetlere baktığımızda bunlardan bazıları nüzûl sebebi, bazıları da hikmet ve faideleri ihtiva etmektedir. Bu yönüyle her biri, bir bakış açısı kazandırdığı için önemlidir. Mücahid'in görüşünde çok evliliğin zina ve fuhşa karşı önemli bir engel teşkil edeceği de anlaşılmaktadır. Bunlardan nüzûl sebebini en açık ifade edeni, Hazreti Aişe rivayetidir.⁸⁹¹

Nihayet İbnu'l Arabî bunun dışındaki rivayetleri nüzûl sebebi bağlamında gereksiz bir fazlalık olarak görmektedir.⁸⁹²

Yukarıdaki ayette geçen fenkihû/evlenin, nikâhlanın emri, zahirilerin dışındaki alimlere göre vücup ifade etmeyip ibâhe içindir. Kimi buradaki vücupun çok evliliğin dört ile sınırlanması/yönünde olduğunu zikretmektedir. Evlenme vacip yani farz olsaydı, bu durumda, Yüce Allah, "içinizden imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan imanlı genç kızlarınız (sayılan) cariyele-
rinizden alsın." ve devamında da "sabretmeniz sizin için daha hayırlıdır." demezdi.⁸⁹³

Yukarıdaki ayet ister yetimlerin hakkını korumayı ister çok evliliği sınırlamayı amaç edinsin, mutlak anlamda nikâhın cevazını sarih olarak ifade etmektedir. Bu anlamda tek ya da çok evlilik arasında bir ayırım söz konusu değildir. Zira fenkihû/emri, her ikisini aynı derecede kapsamaktadır.

Şu var ki adaletli davranma, haksızlık yapmama hasleti, yine mutlak anlamda bütün evlilikler için geçerlidir. Bu önemli kazıye, çok evliliğe özgü değildir, ancak çok evlilik, tek evliliğe göre beşerî tecrübeyle de sabit olduğu üzere daha ağır sorumlulukları taşımakla, adalet olgusuna daha çok gereksinim duyar. Kişinin, çok evlilik yapması durumunda zulme düşme tehlikesi, diğerine göre daha kolaydır. İşte bu ayette adalet yapamamamın özellikle zikredilmesi bundandır.

Buna göre ayetteki "fenkihû" emri, "ve in hıftum ella tuksitû fil yetâma" şartı ile kayıtlanmış olmayıp onunla pekiştirilmiş oluyor. Söz konusu şartın ne anlama

⁸⁹⁰ er-Razî, **et-Tefsiru'l-Kebîr**, C: IX, s. 140; bkz. İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 254; el-Vahidî, **a.g.e.**, s. 78.

⁸⁹¹ Yazır, **a.g.e.**, C: II, s. 1286.

⁸⁹² İbnu'l-Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, C: I, s. 431.

⁸⁹³ bkz. es-Sâyîs (vd.leri), **a.g.e.**, C: I, s. 365; Nisâ, 4/25.

geldiği ilgili nüzûl sebebi rivayetlerinden anlaşılması olmaktadır. Üstelik burada bu şartın mefhum-ı muhalifi yoktur.⁸⁹⁴ Yani mutlak nikâh emri, şartın gerçekleşmemesi durumunda meşruiyetini yitirmez.

Nitekim mantık ilmi açısından da bir şartlı önermede öncülün olumsuzlanmasından tâlinin/artbileşenin/yan cümlelerin olumsuzlanması gerekmeyeceği yönüyle söz konusu korku bulunmadığı takdirde gerek bir ve gerek çok evlilik yapılamayacağı anlaşılır. Korku şartı kalple ilgili bir durum olduğu için yargı ile değil, fetva ve diyanet yönüyle bir hüküm ifade edebilir. Nitekim adaletsiz davranan günahkâr olmakla beraber, onun nikâhı bu yönüyle batıl ve geçersiz olmaz. Nafaka, nesep gibi yargıyla ilgili hükümler, sabit olur.⁸⁹⁵

Görülüyor ki çok evlilik Kur'an'da adalet şartıyla caiz kılınmış olup bunun gerçekleşmesinin zorluğuna da işaret edilerek tek evliliğe teşvik edilmiştir. Ancak bazı alimler “zâlike ednâ ella te'ûlû” ayetinin Şafiye nispet edilen yorumuna dayanarak, nafakaya güç yetirmeyi ilave bir şart olarak ileri sürmüşlerdir.⁸⁹⁶ Bu görüş çok evliliği düzenleme açısından önemli görünse de bunun, aynı derecede tek evlilikte şart koşulması gerekirdi. Oysa böyle bir şartı ileri süren olmamıştır. Aksine evlenecek olanların nafakaya güç yetirememesi durumunda Allah'ın fazlından rızıklandırılacakları, ayetle bildirilmiştir.⁸⁹⁷

Çok eşlilikte şart koşulan adalet, bir insanın gücünün yettiği türden olan adalettir. Bunun aksi, ayetin içeriğine aykırıdır. Zira adalet yapamamaktan korkmak, onu potansiyel olarak bulundurmamayı gerektirir. Zaten kişi ayette geçtiği üzere gücünün yetmediğinden sorumlu olmaz.⁸⁹⁸

Öyleyse buradaki adaletin kapsamını tespit etmek gerekir. Bunlar genelde nafaka, barındırma, geceleme, iyi davranma ve kadının ihtiyaçlarını gidermekten ibarettir. Kalbin yönelişi anlamındaki sevgi, adaletin kapsamında sayılmaz.⁸⁹⁹ Zira bunun somut bir yönü yoktur. Nitekim Kur'an, bunun zorluğuna şöyle işaret etmektedir: “Üzerine düşüp uğraşsanız da kadınlar arasında adaletli davranmaya güç yetiremezsiniz.”⁹⁰⁰

⁸⁹⁴ el-Kurtubî, a.g.e., C: V, s. 11.

⁸⁹⁵ Yazır, a.g.e., C: II, s. 1289.

⁸⁹⁶ el-Cassâs, a.g.e., C: II, s. 84; Mustafa es-Sibaî, *el-Mer'e Beyne'l-Fıkh ve'l-Kanun*, Beyrut, Dâru'l-Verrak, 7. bs., 1999, s. 93.

⁸⁹⁷ Nûr, 24/32.

⁸⁹⁸ Bakara, 2/286.

⁸⁹⁹ bkz. Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, C:VII, s. 321; Mustafa el-Hınn, (vd. İeri), a.g.e., C: II, s. 32.

⁹⁰⁰ Nisâ, 4/129.

Peygamber Efendimiz (sav), hatunları arasında adaletli taksimatı yaptıktan sonra şöyle dua ederdi: “Allahım! Bu benim sahip olduğum bölüştürmedir. Senin sahip olup da benim sahip olamadığımla beni rüsvay etme.”⁹⁰¹

Eşler arasındaki eşitliğin önemini göstermek için, Ehli Kitap olan eş ile Müslüman eş arasında bu bölüştürmeyi uygulamanın aynı seviyede olduğunda icma olduğunu söylemek yeterlidir, sanırım.⁹⁰²

Bu ayetle ilgili olarak şunu söylemeden geçemeyeceğim. Bazı Rafizilerle bazı Zahiriler “mesnâ ve sülâse ve rüba” anlatımından yola çıkarak dokuz kadın ile evlenilebileceğini iddia etmişlerdir. Zahirilerden kimi daha yersiz bir yorumla bu sayıyı on sekize çıkarmıştır. el-Kurtubî, bu görüş sahiplerini, Kitap ve Sünneti bilmeyen ve selef-i salihinin yolundan yüz çevirenler olarak nitelemektedir. Bunlar, ona göre Arap dili konusunda cahillikte bulunup ümmetin icma’ına ve ashaptan bu yana mevcut olan fiili uygulamaya aykırı davranmışlardır.⁹⁰³

Kimi de dört ile sınırlamanın mezkûr ayetle değil de sünnet ile sabit olduğunu iddia etmiştir. Zira bu görüşe göre bu ifade türünde dörtle sınırlamayı çıkarmak, sorunlu bir anlayıştır.⁹⁰⁴

Çok evlilik tarihi açıdan incelendiğinde bunun İslam’ın dışında birçok hukuk ve dinde mevcut olduğu anlaşılır. Ancak Batılılar bu gerçeği bir yana bırakarak İslam’ı bu yönüyle eleştirme insafsızlığına düşüyorlar. Bundan daha kötüsü ve garibi de bazı Müslüman alimlerin ve aydınların bu etkide kalarak, hüküm açısından mubah olan bir meseleyi, sorunlu bir kaziye konumuna çıkarmalarıdır.

Nitekim eski Mısır kanunlarında kadın ruhban sınıfından değilse, kocası bazı şartlar kapsamında birden fazla kadınla evlilik yapabiliyordu. Çin hukukuna göre kocanın mali imkânı müsait olduğunda ikinci derecede eşler alabiliyordu. Hatta bu kadınlardan doğan çocuklar, birinci hanımdan sayılırdı.

⁹⁰¹ Ebu Davud, “Nikah”, 38; Tirmizi, “Nikah”, 41; Nesâî, “Nisâ”, 2; ibn Mâce, “Nikah”, 47; Darimî, “Nikah”, 25; Ahmed b. Hanbel, Müsned, C: VI, s. 144.

⁹⁰² İbnu’l-Münzîr, a.g.e., s. 229.

⁹⁰³ el-Kurtûbî, a.g.e., C: V, s. 13.

⁹⁰⁴ Muhammed b. Muhammed eş-Şevkanî, **Fethu’l-Kadîr el-Cami’ Beyne Fenneyi’r-Rivaye ve’d-Dirâye min İlmi’t-Tefsîr**, thk. Abdurrahman Umeyra, 5 c., er-Riyâd, Dâru’l-Vefâ, 3. bs., 2005, C: I, s. 677.

Eski Brahmanların Vichnou kitabına göre erkekler buldukları sınıflara göre bir, iki, üç veya dört kadınla evlenebilirler. Manu düsturlarında kişi, ilk eşini kendi kastından seçme zorundadır, ikinci eşini de aşağı sınıftan alabilir. Eski İran’da da çok eşlilik mevcut idi.⁹⁰⁵

Eski Ahid’de Davud Peygamberin 99 hanımı olduğu ve onun kendi komutanının hanımını da alarak bunu 100’e tamamladığı anlatılır. Hatta Süleyman Peygamberin 700 hür, 300 de cariye eş aldığı mevcuttur.⁹⁰⁶

Yeni Ahid’de, (İncil’de) birden fazla kadınla evlenmeyi yasaklayan bir ifade bulunmamaktadır. Birden fazla evlilik, Hristiyan aleminde XVI. yüzyıla kadar normaldi. Westermarck örnekler vererek bunu açıklar.⁹⁰⁷

Hatta Luther, Melanchton, Buacer vs. gibi meşhur Hristiyan din adamları, Matta İncil’inde anlatılan on bâkire kıssasına dayanarak çok evliliğin meşru olduğu neticesini çıkarmışlardır.⁹⁰⁸

Görüldüğü üzere çok evliliğin İslam’da varlığı, bir zül değil, aslında bir şereftir. Bunun zaruret halinde bir ruhsat olduğu yahut da o dönemin toplumsal şartlarına uygun olup ama çağımıza uygun düşmediği, –gerektiğinde– bazı kayıtlar altına alınarak yargı yoluyla engellenmesinin gerektiği türünden bütün açıklama ve yorumlar, Batının etkisiyle ortaya atılan düşüncelerdir.

Kişi, evlenme konusunda özgür bir konumdadır. O, kendi bedenî, ruhî ve sosyal yapısını en iyi bilendir. Nasıl ki tek evlilik konusunda şartları taşıyan, özgürce evlenebiliyorsa çok evlilik yapmak isteyen de aynı hakları haizdir. Zira Kur’an’daki hitap, mükelleflerin bizzat kendilerine yönelik yapılmıştır.

Şimdi, iyice düşünmek gerekir. İnsanlık tarihinde hiç evlenmeyen bulunmuş mudur? Elbetteki bulunmuştur. Hiçbir akıl sahibi, bunları herhangi bir şekilde kınayabilme hakkına sahip midir? Hayır. Zira dini açıdan mubah yahut da sünnet terkedilmiştir. Peki hiç evlenmeyen, yerilmediğine göre çok evlilik yapanın da aynı konumda

⁹⁰⁵ Bekir Topaloğlu, **İslam’da Kadın**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 21.bs., 2013, s. 141.

⁹⁰⁶ 2. Samuel, 11/2-25, 12/8; 1. Krallar, 11/3.

⁹⁰⁷ es-Sibaî, **el-Mer’e**, s. 61.

⁹⁰⁸ Muhammed Hamidullah, **İslam’a Giriş**, Ankara, Nur Yayınları, 5.bs., t.y, s. 222; bkz. Matta, 25/1-2.

olması gerekmez mi? Burada ölçü, dördü aşmamak ve yukarıda kapsamını belirttiğimiz adaleti yerine getirmektir.

İslam'a göre evlilik sözleşmesinde kadın ile erkek aynı haklara sahiptir. Kadın, dinen meşru olan şartlardan dilediğini nikâh sözleşmesine koyabilir. Dolayısıyla üzerine ikinci kadını almamayı şart koştuğunda kocanın buna uyması gerekir ve yine ikinci kadın, hâla evli bulunan bir erkekle evlenmeyi reddedebilir. Bunun gibi kadın ortak bir eş olmayı kabul ettiği takdirde hukukun, kadına karşı olumsuzluğu ve yalnız erkekleri himaye etmesi gibi bir durum söz konusu değildir.⁹⁰⁹

Çok eşlilik, Kur'an temelli meşruiyeti haizdir, onun herhangi bir tevil veya bahane ile inkâr edilmesi, asla caiz değildir. Hikmet boyutlarını tespit ise, hükümden sayılmaz. Zira hikmet algısı, kişilere ve çağlara göre değişebilir. Diyelim ki çağımızda Müslümanlar çok eşliliğin meşruiyetine yönelik hikmetleri algılama konusunda yarıldılar, yahut da bu meselede herhangi bir hikmet göremediler. Peki, bu durumda mezkûr hüküm, iptal yoluna gidilebilir mi? Aslında çok eşlilik, eczane raflarında duran yedek bir ilaç konumundadır. İhtiyacı olan bazı tabiat sahipleri, yeri ve zamanı geldiğinde onu, –Allah'tan aldıkları meşruiyetle– uygulayabilme konumundadırlar.

Çok evliliğin hikmetleri kapsamında zikredilen bazı hususlara kısaca temas etmeye çalışalım:

1- Kadınların nüfus olarak çokluğu. Dünyada savaş olayı bir realitedir. Savaşanlar genelde erkeklerdir. Bazı savaşlarda on binlerce yüz binlerce insan telef olmaktadır. Bu durumda kadınlar ister istemez dul kalmaktadır. Bunların evlenmemeleri durumunda, geçim sıkıntısı ve zina gibi hususlar çoğalmaktadır. Çok evlilik yoluyla bu sorunlar hafifletilmiş sayılır. Nitekim Kuzey Avrupa'da ve Almanya'da –Birinci Dünya Savaşı sırasında– çok evliliğe gerek duyulmuştur.

2- Kadının kısır kalma durumu ve erkeğin neslini devam ettirme isteği. Bu konumdaki bir erkeğin, hanımını boşamayıp ikincisini alması, aslında birinci hanım için de önemlidir. Zira onu boşaması ve ortada bırakması daha kötüdür.

3- Kadının şiddetli bir hastalığa maruz kalması. Erkek bu durumda ikincisini alarak hem kendi ihtiyaçlarını gözetmiş hem de ilk hanımının hukukunu gözetmiş sayılır.

⁹⁰⁹ Hamidullah, **İslam'a Giriş**, s. 220-221.

4- Bazen erkeğin, hanımından aşırı derecede nefret etmesi. Bu durumda onu boşamayıp ikinciye alması birinci hanımı içinde en münasibidir.

5- Erkeğin cinsel güç yönünden aşırılığı. Erkek bu durumda çok evlilik yapmakla zinadan korunmuş olur. Erkeğin tür olarak kadına göre daha çok cinsel güce sahip olduğu tabii ve fizyolojik bir olaydır.⁹¹⁰

Bu noktada, İslam'a dil uzatanlar arasında şöyle bir iddia dolaşmaktadır. Erkeğe birden fazla kadın alma müsadese veriliyor da neden kadına birden fazla erkek alma izni verilmiyor? Aslında bu iddiayı ortaya koyanlar tabiat kanunlarını iyi düşünmeden konuşuyorlar. Şöyle ki; bir dişi ancak bir erkekten gebe kalır ve yüklendiği yavruyu dokuz ay sonra doğurur. Halbuki bir erkek sadece bir birleşimde 4-5 yüz milyon sperma yani insan tohumu çıkarır. Bunlardan yalnız bir tanesi kadın yumurtasını aşılar. Kadın aşılandıktan sonra artık doğuruncaya kadar başka bir tohum alamaz. Yani bir kadın, ancak bir tek erkekten yılda bir döl alabilir. Halbuki bir erkek, gücü varsa bir saat içinde birkaç kadını aşılayabilir. Kadın, birden fazla erkekle evlendiğinde çocuğun babası belli olmayacağı gibi nesil de bozulur, fakat aynı erkek, ne kadar kadınla birleşse de çocukların babası bellidir, nesil de bozulmaz. Bu durum diğer canlılar için de böyledir. Ve yine evin idaresi erkeğe ait olduğu için, çok kocalı olma durumunda büyük bir sorun ve fitne çıkar ve buna bağlı olarak aile düzeni sarsılır.⁹¹¹

Evlenme, beşerî anlamda iki taraf arasında gerçekleşen bir sözleşme olsa da bu, esasında Allah'ın, kullarına tayin ettiği bir haktır. Zira evlilikte hangi kadının helal ya da haram kapsamına girdiği, akılla bilinemez. Yüce Allah, bu konuda tek kadın ya da çok kadın olgusunu aynı kavramla yani, nikâh ile zikretmişse bu noktada ayrıma gitmek, her şeyden önce Allah'ın hakkına tecavüz sayılmaz mı? Demek ki temelde nikâh olması yönüyle çok evliliğe itiraz etmenin şer'i bir delili yoktur. Burada akıl, kendisine uyulan değil, aksine uyandır. Ancak tercih ona bırakıldığı için kendisine en uygun olanını yapmakta serbesttir.

Dünyanın birçok yerinde, özellikle görünürde çok evliliğe karşı duran Avrupa'da gayr-i meşru yoldan birçok kadınla sevgili ve dost hayatı sürdürülmektedir.

⁹¹⁰ bkz. Zühayli, **el-Fıkhu'l-İslamî**, C: VII, s. 173; es-Sibâî, **el-Mer'e**, s. 70; Şeyhü'l-İslam Musa Kazım Efendi (sad. Ferhat Koca), **Külliyât Dini ve İctimaî Makaleler**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1. bs., 2002, s. 326-327.

⁹¹¹ Ateş, **a.g.e.**, C: II, s. 13; es-Sibâî, **el-Mer'e**, s. 73-74.

Bunun neticesinde birçok zührevî hastalıklar ortaya çıkmaktadır. Bunların istatikselsel araştırması konumuzun dışındadır. Ancak şunu söylemek mümkündür. Bazılarının hoşuna gitmese de meşru olan, her zaman gayr-i meşrudan önceliklidir. Üstelik bunlar birbiriyle mukayese bile edilemezler.

Kimi de çok evlilik konusunu işlerken bunun bir ruhsat olduğunu, ruhsatın da dinin bir emri olmadığını, sadece bir problemden düzlüğe çıkma aşamasında onun kullanılabileceğini söylemektedir.⁹¹² Oysa böyle bir düşünce, Kur'an nassıyla ve onun tefakkühüyle örtüşmemektedir.

Konuyu, 1924 yılında Aile Kanunu'nun hazırlanması münasebetiyle Millet Meclisi'nde ve basın yayında çok evlilikle ilgili yapılan tartışmalarda önemli görüşlerini ifade eden ve onları ilmi makaleler şeklinde yayımlayan Ord. Prof. Dr. Mazhar Osman'ın (Umsan) birkaç paragrafıyla bitirmek istiyorum. O, şöyle demektedir:

Ben her şeyden evvel taaddüd-i zevcâtın (çok eşliliğin) bir kusur değil, bir kemal eseri olduğuna yürekten inanıyorum. Biliriz ki taaddüd-i zevcât Müslümanlıkta mecburi değildir. Bugünkü örf ve âdete rağmen hayatında fevkalade zaruretlere karşısında bulunan beşer denilen mahlukatın ikinci bir evlenişi neden bu derece tahammülsüzlükle karşılanıyor? Şüphesiz, Avrupa medeniyetini temsil edenler, Hristiyan olduğu ve binaenaleyh onların dininde olmadığı için değil mi? Avrupa'da tek zevce ile yaşayan kaç erkek vardır! Avrupa'da zevcesine mecburen veya beşeriyet saikasıyla hıyanet eden bir erkeğin hareketi tabii görülüyor. Beşerin doğası çok evliliğe meyilli olduğundan İsviçreli Profesör Focel'in dediği gibi; Avrupa'da tek zevce (kadın) taraftarlığı bir etiket, bir gösterişten başka bir şey değildir.⁹¹³

3.2.6. Kadının Kocasına İsyanı (Nüşûz)

Tarihselciler ile modernistler Kur'an'ın açık ifadesiyle anlatılan nüşûz olayını salt kadının dövülmesi anlamıyla gündeme getirmektedirler. Halbuki olay hem erkek hem de kadın için söz konusu edilmiştir. Önce tarihselcilerin bu yönde zikrettikleri görüşlerine temas edip akabinde konuyla ilgili ayetlerin anlam ve yorumlarına geçeceğiz.

⁹¹² Hüseyin Çelik, **Kur'an Ahkâmının Değişmesi**, Ankara, OTTO yayınları, 1. bs., 2017, s. 144.

⁹¹³ Nakleden: Topaloğlu, **İslam'da Kadın**, s. 156.

Muhammed eş-Şerefi, nüşûz kapsamında kocaya verilen dövme yetkisini, kadın aleyhine erkeğe verilen bir ayrıcalık gördüğü gibi, Abdulmecid eş-Şerefi de bunu, –ne derece olumlu yöne doğru tevil edilmeye çalışılsa da– çağımızın mantalitesine aykırı görmektedir.⁹¹⁴

Bel'id, kocaya te'dip amacıyla verilen bu yetkinin Medine döneminde, kadın haklarını savunanlarla, onlara düşman olanlar arasında oluşan şartlarda ve durumlarda geliştiğini ifade etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, birinci grubu temsil edip gerektiğinde hanımına vuran erkeğe kısas uygulattığını, ikinci grubun da başını Ömer b. Hattab'ın çektiğini ve bunun azımsanmayacak bir güce sahip olduğunu ve böylece dövme ile ilgili ayetin bu şartlarda indiğini vurgulamaktadır.⁹¹⁵

Tâha'ya göre -daha önce ifade ettiğimiz gibi- Mekke'de inen ayetler temel, Medine'de inenler de ikincil derecede kalmaktadır. Bu ikincil derecedeki ayetler, zaman ve şartlara göre inmiş olup temel ayetler tarafından neshedilmişlerdir. Nüşûz bağlamında zikredilen kocanın dövme yetkisinin meshedilmiş olması bu anlayışa göre zorunlu olmalıdır. Zira Tâha'ya göre kadını vesayet altına alan bütün ayetler, “Kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır.”⁹¹⁶ ayetiyle çelişmekte olup zaten kaldırılmıştır.⁹¹⁷

Yukarıdaki görüşler, anladığımız kadarıyla, Kur'an ile sabit olan bir hükmü, ayrımcılık, çağdışılık ve tarihsellikte nitelemekte ve Belid'in tasavvuruyla anlatacak olursak Ömer b. Hattab'ı, Peygamber'e karşı duran muhalif bir kampın başını çeken kişi olarak göstermektedir. İşin garip tarafı Hz. Peygamber, diğer kampın başını çektiği hâlde ona göre pasif kalmıştır. Oysaki böyle bir iddia, başta nüzûl sebebi kapsamında aktarılan rivayetlere, ikinci olarak da Ömer b. Hattab'ın konumuna aykırıdır. Nüzûl sebebinde kocasından bir tokat yiyen ensarlı kadın, şikâyet edip Hz. Peygamber'in kocasına kısas uygulatacağını söyleyince bu ayet indi. Sonrasında Hz. Peygamber, “biz bir şey istedik, Allah başka bir şey istedi, ama Allah'ın istediği daha hayırlıdır, dedi.”⁹¹⁸

⁹¹⁴ Muhammed eş-Şerefi, **el-İslam ve'l-Hürriye**, s. 56; Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risâle ve't-Tarih**, s. 82.

⁹¹⁵ Bel'id, **a.g.e.**, s. 114.

⁹¹⁶ Bakara, C: II, s. 228.

⁹¹⁷ bkz., Tâha, **Tatvîr Şeria el-Ahvali'ş-Şahsiyye**, s. 47, 70.

⁹¹⁸ el-Vahidî, **a.g.e.**, s. 81.

Görülüyor ki nüzûl sebebi rivayeti, Kur'an'a uyulması gerektiğini, Peygamber de olsa buna aykırı davranılmayacağını göstermektedir. Hz. Ömer'in konumuna gelince; onun, başta Kur'an'a ve onun mübelliği Peygamber'e asla isyan etmediği tarihen sabittir. Peki, böyle asılsız bir iddiadan yola çıkarak Hz. Peygamber'e pasif bir konum biçmek, ne derece makuldür?

Nüşûzla ilgili ayet şöyle geçmektedir:

“... Serkeşliklerinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince; (önce) kendilerine nahiye edin (sonra) kendilerini yataklarında yalnız bırakın (yine dinlemezlerse) dövün. Sizlere itaat ederlerse aleyhlerinde bir yol aramayın. Çünkü Allah, hakkıyla yücedir, hakkıyla büyüktür.”⁹¹⁹

Yukarıdaki ayetin baş tarafı, kocaların ev idaresi sorumluluğu kapsamında Allah'tan aldıkları kavvam/kayyumluktan bahsetmektedir. Nitekim buna daha önce temas edildi. Bu yön maddi bir hususiyeti ifade etmektedir. Ayetin devamında ise, salih kadınların itaatkâr olmalarından söz edilmektedir. İtaat olgusu ise, sadece maddî olmayıp aynı zamanda manevî boyutu da kapsamaktadır. Zira itaat, salt kocanın şahsıyla alakalı olmayıp aslında, kadın için ahiret mutluluğunu kazandıracak genel bir özelliktir. Görülüyor ki karı ile koca arasındaki munasebette erkek ve kadının her biri, ayrı bir konumu üstlenmektedir. Bu rolü onlara veren ise Yüce Allah'tır. İşte bu noktadan sonra kadının nüşûzu söz konusu edilmektedir.

Şimdi konunun daha iyi anlaşılması için bazı önemli sözcükleri araştırmaya çalışalım.

“والتي تخافون” Buradaki “tehâfûne” muzari fiili, havf kökünden gelmektedir. Hâfe ve havf ile ilgili açıklama daha önce geçti. Korku, aslında, kalbin gelecekte meydana gelecek bir musibet ve kötülüğü hissedip telaş ve ürperti duymasıdır.

Ayetin zahirine bakılırsa zikredilen cezai uygulamanın, nüşûz fiilen gerçekleşme de caiz olacağına işaret etmektedir. Oysa böyle bir anlam maksut değildir. Zira soyut korku söz konusu değildir.⁹²⁰ Onun için buradaki havf/korku, İbn Abbas'a nispet edilen bir rivayete göre bilme ve Ferra'dan aktarılan bir görüşe göre kuvvetli zann ile

⁹¹⁹ Nisâ, 4/34.

⁹²⁰ Ali es-Sâyis (Vd. leri), a.g.e., C: I, s. 463.

te'vil edilmiştir.⁹²¹ Her neyse kuvvetli bir nüşûz durumu gerçekleşmeden kocanın, bu haklardan birine sahip olacağı düşünülemez.

“نشوزهن”, nüşûz, nşz kökünden yükseklik ve üstünlüğe delâlet eden bir sözcüktür. Neşz ve neşez, yüksek yer anlamındadır. Nuşûz, neşez'in çoğuludur. Fiilinin çekimi, darebe ve nasara gibidir.

“Enşeze, birini yerinden kaldırmak ve öfkelenmek”tir. Irkun nâşîzun, hastalık vb. şeylerden dolayı, şişen ve kabarcıkları oluşan damara denir. Ölünün kemiklerini bir araya getirip birleştirmede inşaş kullanılır. Tümsek yere, köpek dişine de denir. Birisini kaldırıp yere vurup yıkmak bununla ifade edilir. Binicisine itaat etmeyen serkeş bineğe neşz denir. Mecazi olarak kalbin ürperti duyup yerinden oynaması bununla ifade edilir. Ve yine kadının kocasına karşı kin gütmesi, düşmanlık yapması ve isyanda bulunup itaati bırakmasıdır. Sanki kadın, büyülenerek kendisini itaattan çekip almaktadır. Nüşûz erkek tarafından da olur ki onun, haksız yere hiçbir neden yokken, karısını dövmesi ve ona eziyette bulunmasıdır. Bu sözcük, gücü, kuvveti ve gençliği bitenler hakkında da kullanılır.⁹²²

“واضربوهن”, darabe yadribu darben, vurmak demektir. Ticaret vb. maksatlarla yolculuk yapmak (darebe fi'l-ardi) bundan istiare yoluyla alınmıştır. Darb, kısım, çeşit, darîbe mizaç ve huy, darîb bal, örnek ve benzer demektir.⁹²³

Darabenin vurma anlamı, onun bütün kullanım çeşitlerinde mülâhaza edilmektedir. Örneğin, gitmek darb-ı riclin (ayakla vurmanın) lazımı, ikamet (yerleşmek) darbu'n-nefs bil'l-ardi'n mefhumudur. Bu sözcük, zıt anlamı olarak da kullanılmaktadır. Darabe bi-yedihî işaret etti. Darabe'd-dehru beynenâ uzaklaştı, darabe'z-zemanû geçip gitti, demektir.⁹²⁴

Ayetle ilgili temel sözcükleri açıkladıktan sonra şu hususun altını çizmeliyiz. Nüşûz burada kadının, kocasına karşı meşru bir yönü bulunmayan her çeşit olumsuz davranışından ibarettir. Aksi durumda ayette anlatılan üç tavsiye şeklinin bir anlamı

⁹²¹ İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 280.

⁹²² el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 960; el-Ezherî, **Mu'cemu Tehzîbi'l-lûğa**, C: IV, s. 3572; el-Ezdî, **a.g.e.**, C: II, s. 145; ez-Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, C: II, s. 270; el-Firûzabâdî, **Basairu Zevi't-Temyîz**, C: V, s. 56; Mütercim Asım Efendi, **a.g.e.**, C: II, s. 206.

⁹²³ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 589.

⁹²⁴ Mütercim Asım efendi, **a.g.e.**, C: I, s. 186; el-İsfahanî, **a.g.e.**, s. 505.

kalmaz. Öyle ki bu durum, mezkûr tavsiyeyle düzelmediği takdirde hakem tayinine götürecektir boyutta önem arz etmektedir.

Ayrıca buradaki “vadribûhûnne” bilinen dövme eylemidir. Bazı çağdaş tefsirlerde ve meallerde mezkûr sözcüğü, tahrif edercesine yorumlamak, hem sözlük anlamına, hem de ayetin siyak ve sibakına aykırıdır. Zira darbın/dövmenin, yatakları ayırmadan daha düşük olması düşünülemez. Nitekim yatakları ayırma da öğütten aşağı değildir.

İttifakla buradaki darb/dövme, herhangi bir organı telef edecek ya da kırıp incitecek türden değildir. Peygamberimizin Veda Hutbesi’ndeki nasihatleri bu konuda açıktır. Hadis rivayetlerindeki uygulama bu minvâldedir. Hatta dövme caiz olmakla beraber; yine ittifakla onun terk edilmesi efdaldır. Peygamberimiz, hayırlı olanların dövmeye tenezzül etmeyeceğini bildirmiştir.

“...فعظوهن واهجرهن” ayetinde geçen vav’ların mutlak cem/birleştirme mi yoksa böyle olsa da anlam açısından sıralama mı ifade ettiği tartışılmıştır. Burada birinici görüşü kabul edenler olmakla beraber, çoğunlukla ikinci görüş ağır basmaktadır.⁹²⁵ Zira öğüt, yatakları ayırma ve dövme tabirlerinin dizilişinin basitten, zora doğru olması burada bir karînedir. Ayetin devamında “fe in at’a’neküm/sizlere itaat ederlerse” anlatımı bunu pekiştirmektedir. Nitekim amaç, karşılıklı saygı ve sevgiyi gerçekleştirmektir.

İşte bu noktadan hareketle müfessirler, genelde öğüt ve yatakları ayırma faydalı olmadığı takdirde dövmenin devreye sokulabileceğini söylemişlerdir.

Aslında bu üç aşamalı uygulama, aile içi tartışma ve kavgaların yargıya intikal etmemesi için bir önlem türüdür. Zira bu türden olayların ulu orta ifşa edilmesi, ailenin dağılmasına ve her iki taraf arasında düşmanlık ve fitnelere yol açar.

Yüce Allah (c. c.), bu tedbir şekline bir uygulama daha ilave etmektedir ki o da umumî yargıya gitmeden olayın hakem yoluyla çözülmesidir. Zira akrabaları onların iç yüzlerini daha iyi bilirler. Akraba dışında hakem tayini müstahab olsa da bunun kendi akrabalarından olması efdaldır.

Yüce Allah (c. c.) bu önemli hususa şöyle işaret etmektedir:

⁹²⁵ el-Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e., C: I, s. 450.; es-Sâyis (vd. Ieri), a.g.e., C: I, s. 464, İbn Kesir, Tefsir, C: I, s. 691-692.

“Şayet aralarının açılmasından endişe ederseniz (erkeğin) ailesinden bir hakem (kadının) ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar uzlaştırmak isterlerse, Allah onların arasını bulur. Kuşkusuz Allah, hakkıyla bilen, (her şeyden) haberi olandır.”⁹²⁶

Görülüyor ki üçüncü aşama olan dövme olgusundan sonra –ki bu en son çaredir– olay hâlâ uzlaşma kapsamında hakemlere havale ediliyor. Ayetteki “*وإن خفتم شقاقَ بينهما* /aralarının açılmasından endişe ederseniz” tabiri gayet dikkat çekicidir. Zira artık nüşûzun sınırları aşılmıştır. Nüşûzda yetki kocaya verilmişken, şikakta yetki kocadan alınmakta ve bizzat hakemlere verilmektedir. Buradan da anlıyoruz ki bu sözü edilen dövme, şartların gerektirdiği geçici bir tedbirdir, asıl değildir. Şayet öyle olsaydı, hakemlere ne gerek vardı?!

Burada “*فَابْعَثُوا*/gönderin” emri zahiren vücut ifade eder. Nitekim İmam Şafîi de bu görüştedir. Zira bu konu zulmü ortadan kaldırmayla ilgili önemli bir husustur.⁹²⁷

Hakemlerin ıslah etmeleri/uzlaştırmaları ayette zikredildiği hâlde, ayırmalarına temas edilmiyor. Burada Kur’an’ın üslûp inceliğini, aile ve toplumsal olaylara nasıl çözümler getirdiğini görmekteyiz. Zira aile arasında asıl olan uzlaşmadır. Ayırma ise, en son müracaat edilecek olan zorunlu ve istenmeyen bir durumdur.

Şimdi, bu noktada hakemlerin onları ayırma yetkisi var mıdır, yok mudur? Alimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Hz. Ali, eş-Şa’bî, İbn Abbas ve İmam Malik vb. lerine göre hakemlerin gerekli gördüklerinde onları ayırma yetkileri bulunmaktadır.

el-Hasen, Ebu Hanife ve arkadaşlarına göre hakemler, vekil konumunda oldukları için onların izni olmadan böyle bir ayırma yönüne gidemezler. Bu konuda İmam Şafîi’den iki görüş aktarılmaktadır. Ayet, her iki görüşe de ihtimallidir. Peygamber Efendimiz’den (s. a. s.) de bu hususta açık bir beyan olmadığı için, konu ichtihadidir.⁹²⁸

Hakem tayini olayı gösteriyor ki nüşûzla ilgili hükümler, bir zulüm değil, asıl zulüme düşmeme yönünde bir tedbirdir. Ancak bazı modernist ve tarihselciler, zahirin küçük bir şer kabilinden olan dövmeyle büyüterek, büyük bir şerre ve fitneye yol açmaktadırlar. Çağımızda, medyada boy pos gösteren aile içi tartışmalar ve akla ha-

⁹²⁶ Nisâ, 4/35.

⁹²⁷ es-Sâys (vd. leri), a.g.e., C: I, s. 466.

⁹²⁸ el-Cassas, a.g.e., C: II, s. 270-272; İbnu’l-Arabi, Ahkâmu’l-Kur’an, C: I, s. 559; er-Razî, **Mefatihü’l-Ğayb**, C: X, s. 75; es-Sâys,(vd.leri) a.g.e., C: I, s. 467.

yale sığmayan iftira, dedikodu ve çirkin ifşa türleri, bunun açık göstergesidir. Şimdi, sormak gerekir. Kur'an, sahih sünnet ve ashabın adil uygulamalarıyla ortada duran şu nüşûz hükümleri mi daha hayırlıdır, yoksa önü arkası kesilmeyen şu aile problemleri mi?

Bazıları, Kur'an'ın kadın konusundaki bu nüşûzunu büyük bir sorun olarak gösterdikleri için, erkeğin nüşûzundan da bahsetmek uygun görülmektedir. Zira Kur'an, her iki nüşûzu gayet açık hükümlerle açıklamaktadır.

Yüce Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “Şayet bir kadın, kocasının nüşûzundan/ huysuzluğundan yahut kendisinden yüz çevirmesinden korkarsa, anlaşma ile aralarını düzeltmelerinde ikisine de günah yoktur. Uzlaşma daima hayırlıdır. Zaten nefisler cimriliğe hazır duruma getirilmiştir. Eğer güzel geçinir, sakınırsanız, Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁹²⁹

Kadının nüşûzunda üç aşamalı bir uygulama ve sonrasında hakem olayı öne sürülürken, kocanın nüşûzunda anlaşma salık verilmektedir. Burada bazı incelikler bulunmaktadır. Şöyle ki; kadının nüşûzunda kocanın herhangi bir suçu görülmediği için, onun basit çözüm yollarıyla tekrar yuvaya kazandırılması gerekmektedir. Onun için bütün meşru yollar denenmiştir. Erkeğin nüşûzunda ise sorun, özellikle ondan kaynaklandığı için, bunun çözümü, kadının olayıyla aynı derecede değildir. Yani, nispeten daha zordur, üstelik buradaki durum, salt “nüşûz” değildir, onunla beraber i'rad/yüz çevirme de zikredilmektedir.

İ'rad/yüz çevirme hadisesi ise kocanın, karısıyla konuşmaması, onu sevmemesi ve kendisine asla yüz vermemesidir.⁹³⁰ İşte bu durum, ya anlaşmayı –ki tavsiye edilmektedir –ya da boşamayı gerektirmektedir.

Şunu belirtelim ki kocaya kadının nüşûzu konusunda verilen üç aşamalı yetki, kadına da verildiği takdirde bu nasıl uygulanacaktır? Kadın, –nasihatı mülahaza etmesek de– yatakları ayırma ve kocayı dövme gücüne sahip midir- Böyle bir yetki, belki kadının daha kötü bir akibete düşmesine yol açmaz mı? Görülüyor ki eşitlik her şeyde aynı derecede mümkün olmamaktadır.

⁹²⁹ Nisâ, 4/128.

⁹³⁰ el-Kurtubî, a.g.e., C: V, s. 259.

Peki, kadın kocasının nüşûz ve i'radından anlaşma ile kurtulamadığında ne yapacaktır? Bunun cevabı gayet basittir. Kadın, bu noktada hakemleri aşan bir konuma geldiğinde artık yargıya müracaat etme hakkına sahiptir. Yargı, kocayı haksızlık konusunda yargılar ve kadının istemesi durumunda ona tazir cezası uygulatabilir.⁹³¹ Anlaşıyor ki erkeğin sahip olduğu dövme hakkı gibi bir hak, kadının uyguluyamama mazeretinden dolayı, yargı yoluyla kadına verilmektedir.

Burada, kadının nüşûzu kapsamında “ve'l-lâtî tehâfûne nüşûzehünne...” ifadesi, erkeğin nüşûzu konusunda ise “ve in imraetûn hâfet min ba'lihâ...” anlatımının kullanılması bazı incelikleri bulundurmaktadır.

Birincisinde müsned ileyh, ism-i mevsul olarak getirilmiştir. Bu kullanım, sıla-ı mevsûlda geçen vasfın cümledeki hükme illet olduğunu göstermektedir.⁹³² Buna göre nüşûz onlarda bir vasıf hâline gelip fiilen gerçekleştiğinde ve zahir olduğunda söz konusu aşamaların uygulanabileceğine işaret etmektedir.

İkinci kullanımda kadın bizzat zikredilmekte ve olay genel bir durum olmaktan öte, tekil ve somut bir konumda gösterilmektedir. Bu ifade tarzı, kadının ihmal edilip zulme maruz kalmasına yol verilmemesi yönünde kuvvetli bir işareti kendisinde barındırmaktadır.

3.2.7. Boşama Yetkisi

Muhammed eş-Şerefi, Kur'an nassıyla sabit olan erkeğin boşama yetkisini, kadına karşı bir ayrımcılık olarak görmektedir. Ona göre bu durum, erkeği sorunsuz ve sınırsız bir şekilde kadın hakkında tasarrufta bulunmaya itmiştir. Ayrıca boşamayla ilgili ayet, Arap toplumundaki durum ve şartlar mülâhaza edilerek indiği için, bunun bağlayıcı bir hukuk gibi çağımıza uygulanması düşünülemez. Yüce Allah (c. c.), söz konusu ayette aterkil bir topluma hitap etmiştir. Ayetin amacı, temiz duygu ve iyi muamele olduğu için, bunun uygulanması ancak yargı yoluyla olmalıdır. Aksi hâlde böyle önemli bir hususun, kocanın istek ve arzularına bırakılması münasip sayılmaz.⁹³³

⁹³¹ Mustafa el-Hınn (vd. Ieri), **a.g.e.**, C: II, s. 105-106; bkz. Hayreddin Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, İstanbul, İz Yayıncılık, 9. bs., 2016, C: III, s. 354.

⁹³² bkz. Abdurrahman Hasen Cenneke el-Meydanî, **el-Belağatu'l-Arabiyye, Üsüsühâ ve Ulumuhâ ve Fununuhâ**, Dimaşk, Daru'l-Kalem, 1. bs., 1997. C: I, s. 433.

⁹³³ Muhammed eş-Şerefi, **el-İslâm ve'l-Hürriyye**, s. 53, 56, 101, 102.

Abdulmecîd eş-Şerefi, erkeğe verilen boşama yetkisini sorgulamakta ve bunun, diğer bazı meseleler gibi modern Arap düşünürlerini meşgul ettiğini yazmaktadır.⁹³⁴

Tâha ise boşamanın İslam'ın asli bir ilkesi olmadığını, bunun, aksine ebedi bir ilişki olduğunu söylemektedir. Buna göre şer'i evlilik, bir erkek ve kadının, Âdem ve Havva'dan yaratıldığı zaman onların arasında var olan ilişkiye ulaşma çabasıdır. Onun fikrinde boşama, karı ve kocanın hatayı yakalama fırsatıdır. Böylece artık hata etmezler ve nihayetinde boşama ile ilgili din kuralları, artık kendilerine ihtiyaç duyulmayacak şekilde, onların hakkında rafa kaldırılmış olur.⁹³⁵

es-Süleynî, "Kur'an, boşamayı kadına değil, erkeğe özgü kılmıştır. Dini nas-ın boşamayla ilgili bütün hükümleri kadından aldığından gafil değiliz. İlgili ayetler, Peygamber Muhammed'e inen vahiy döneminde bulunan kanunların ruhundan gıdalanmış ve ona iman eden mü'minlerle beraber örfün sabit kıldığı derecede uygulanışı devam etmiştir" demektedir.⁹³⁶

Boşama (talak), sözlükte bağı çözmek ve serbest bırakmak anlamındadır. Salınmış, bağısız deveye 'tâlîk' ve serbest bırakılmış esire talîk denir.⁹³⁷

Terim olarak, nikâh akdini belirli bir lafızla derhal ya da gelecekte ortadan kaldırmaya denir. Talak, ri'cî ve bâin olmak üzere ikiye ayrılır.⁹³⁸

Boşamanın meşruluğu, kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir.⁹³⁹ Ancak bu meşruluk, keyfilikten uzak ve aile içi anlaşmazlıkta son bir çözüm olarak görülmüştür. Aynı zamanda Kur'an ve sahih sünnetin hiçbir ifadesinde boşamaya özendirici bir açıklama yoktur.

Yüce Allah (c. c.), boşamayı eşlerin geçimsizlik durumlarında en son bir çare olarak caiz kılmıştır. Daha önce anlatıldığı üzere erkek ve kadının nüşûzunda anlaşmanın hayırlı olacağı hep vurgulanmıştır. Hakemlerin tayini de bu maksat içindir.

⁹³⁴ Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslam ve'l-Hadâse*, s. 122.

⁹³⁵ Tâha, *er-Risâletüs's-Sâniye*, s. 156.

⁹³⁶ Nâile es-Süleynî er-Radevî, *Tarihîyyetü't-Tefsîri'l-Kur'anî Kadayâ'l-Üsre ve İhtilâfu't-Tefâsîr en-Nikâh ve't-Talak ve'r-Radaa'*, ed-Dâru'l-Beydâ, el-Merkezu's-Sekâfi, 1. bs., 2002, C: I, s. 126.

⁹³⁷ el-Ferâhîdî, *a.g.e.*, s. 574.

⁹³⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 542.

⁹³⁹ Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî*, C: VII, s. 344.

Boşama, meşru bir nedene dayanmadıkça caiz olsa da başta dini nasslar olmak üzere, hiçbir fakih ve müslümanca hoş karşılanmamıştır. Zira geçtiği üzere “şayet sizlere itaat ederlerse onların aleyhine bir yol aramayın.”⁹⁴⁰ ayeti buna işaret etmektedir. Peygamberimiz de “Evlenin, fakat boşamayın. Çünkü Allah (c. c.) zevkine düşkün erkeklerle zevkine düşkün kadınları sevmez.”⁹⁴¹ diye buyurmaktadır. Kısacası, boşamak en sevimsiz mübahlardandır. Şayet, kadını boşadığında mağdur olup zinaya düşme tehlikesi yaşayacaksa bu durumda boşama haram olur.⁹⁴²

Tabii ki bazen geçimsizlik tahammül sınırlarını aşip artık beraberlik bir işkence ve azaba dönüştüğünde, artık boşama bir rahmet ve lütuf olur. Nitekim Alman hukukçusu Kohler, Hukuk Felsefesi adlı eserinde bu noktaya işaret etmekte ve evliliğin bu hâliyle devam etmesinin ahlaki ve sosyal bir hedefinin olamayacağını bildirmektedir. Hatta ona göre böyle bir evliliğin sonlanması, sosyal ve kültürel bir ihtiyaç sayılmaktadır.⁹⁴³

Yüce Allah (c. c.), boşama hakkını erkeğe vermiştir. Ancak ona –geçtiği üzere– adaletli olmayı ve çok eşlilik durumunda birisine meyledip diğerini sanki muallaktaymış gibi bırakmamayı emretmiştir. Nihayet boşamanın bazı aşamalar gerçekleştirilmeden müracaat edilecek bir kurum olmadığı ilgili ayetlerden anlaşılmaktadır. “İyilikle tutma ya da iyilikle salı verme.” ayetinin boşama mağduriyeti konusundaki önemini hatırlatalım.⁹⁴⁴

Boşamanın erkeğin elinde olmasının birçok hikmeti bulunmaktadır. Bunlar, mehir ve nafakayı yüklenme, psikolojik olarak olaylara karşı dirençli durabilme, ailedeki yöneticilik sorumluluğunu üstlenme, boşamanın ardından iddet süresince nafaka, giyim ve diğer ihtiyaçları temin etme mecburiyeti gibi durumlardan ibarettir.⁹⁴⁵

Burada şöyle bir soru ortaya atılabilir: Erkek bu hakkını kötüye kullandığında kadının mağdur olma durumu nasıl giderilecektir? Bunun yanıtı gayet açıktır. Bu hak

⁹⁴⁰ Nisâ, 4/34.

⁹⁴¹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C: III, s.158, 245.

⁹⁴² Zuhaylî, **el-Fıkhu'l-İslamî**, C: VII, s. 349.

⁹⁴³ Topaloğlu, **a.g.e.**, s.190; bkz., Mustafa Reşid, Belgesay (inal), **Türk Kanun-ı Medenesi Şerhi**, Evkafı İslamiyye Matbaası, 1926, C: I, s. 51.

⁹⁴⁴ Bakara, 2/229.

⁹⁴⁵ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, **el-Ahvalu's-Şahsiyye fi's-Şeriatî'l-İslamiyye**, İstanbul, el-Mektebetü'l-Hanifiyye, t.y., s. 243; Ebu Zehra, **el-Ahvalu's-Şahsiyye**, s. 283-283; Zuhaylî, **el-Fıkhu'l-İslamî**, C: VII, s. 347; es-Sıbaî, **el-Mer'e**, s. 104-105.

prensip olarak erkeğe verilmiştir. Kişinin kötüye kullanması bütün kanunlar açısından söz konusu olabilir, üstelik bu hak keyfiliğe yol açtığına İslam bunun önlemlerini almıştır. Kadın bir bedel karşılığında kocası ile boşanma konusunda anlaşabildiği gibi, akit içinde ve dışında tefviz yoluyla boşama hakkını kocasından isteyebilir. Gerektiğinde mahkemeye gidip fesh/tefrik yoluyla da boşanabilir.⁹⁴⁶ Kur'an, erkeğe bu hakkı verip de onu sorumsuz bırakmamıştır. Aksine onu hem maddi hem manevi yönden kötü akibete düşmekten sakındırmıştır.

“Ey iman edenler! Kadınlara zorla varis olmanız, size helal değildir. Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça, onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmeniz için de kadınları sıkıştırmayın, onlarla iyi geçinin. Onlardan hoşlanmazsanız (biliniz ki) Allah'ın hakkında çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz.”⁹⁴⁷

Görülüyor ki erkeğe verilen boşama yetkisi, mutlak bir baskı aracı olmayıp hem dini hem de yargı yönleriyle kontrol altına alınabilen özellikler taşımaktadır. Dini yönü, bir haksızlığa yol açması durumunda uhrevi cezayı gerektiren bir husustur. Yargı yönü ise, kadının herhangi bir haksızlık durumunda mahkemeye müracaat edebilme hakkının olmasıdır. Zaten evlilikte karı ile kocanın birbirlerine karşı bazı sabit hakları bulunmaktadır. Evlilik sözleşmesi, bütün bunları açık ya da dolaylı olarak kapsamaktadır.

Şimdi, diyelim ki erkeğe verilen bu yetki ondan alınıp da bir başkasına verilsin. Bu durumda üç ihtimal söz konusu olabilir: 1. Sadece kadın. 2. Hem erkek hem kadın. 3. Yargı yolu.

1. İhtimal: Kadın, çabuk etkilenen psikolojik yapısıyla herhangi bir çekişmede ani karar verip kocasını boşama yoluna gidebilir. Üstelik onun, nafaka vb. sorumlulukları olmadığı için bu iş daha da kolay olur. Kadının, kocasıyla olan birçok tartışmada defalarca boşamayı istediği tecrübeyle sabittir. Nitekim Rusya'da uygulanan bu kadının boşama yetkisi, birçok karışıklığa yol açmakta, nesebi karıştırmakta ve aileyi temelinden sarsmaktadır.

2. İhtimal: Bunun uygulanışı neredeyse imkân dışıdır. Çünkü ikisinin boşama konusunda uzlaşmaları nadirdir. Üstelik bunlardan biri boşama durumunda kalıp, di-

⁹⁴⁶ bkz. Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: III, s. 350, 354; Topaloğlu, **a.g.e.**, s. 206.

⁹⁴⁷ Nisâ, 4/19.

ğeri muvafakat etmediğinde, olay içinden çıkılmaz bir noktaya ulaşır. Ayrıca İslam, prensip olarak boşamayı erkeğin yetkisine bıraksa da her iki tarafın bu tür uzlaşısına karşı değildir, ancak boşamanın geçerli olması, kocanın yetkisinde olmakla onun onayından geçer.

3. İhtimal: Mahkemede her şeyin delillendirilmesi gerektiği için her iki taraf da birçok yalan yanlış beyanatta bulunabilir. Neticede ailedeki mahremiyet perdesi yırtılır. Bazen olay, zina isnadı gibi iftiralara yol açacak aşamaya vardırıılır. Belki de iki aile arasında öldürmelere neden olacak istenmeyen şeyler oluşabilir. Ayrıca ev içinde Allah'ın verdiği yetki dahilinde çözülecek bir meselenin mahkeme salonlarına ve sokaklara taşınması, doğru bir yaklaşım sayılamaz.⁹⁴⁸

Ord. Prof. M. Reşit Belgesay, İslam hukukunun kocaya verdiği boşama yetkisini mübalağalı görse de şunu itiraf etme zorunda kalmıştır: “Fakat aile münasebetlerinin tanzimde (düzenlemede) kanunlardan daha kuvvetli olan dinî ve ictimaî (sosyal) ahlâk düsturları, ciddi sebep olmadan kocanın karısını boşamasını günah ve ayıp saydığından ve mühim sebeplerin varlığı hâlinde ise onu, karısının boşanma talebini kabule mecbur bıraktığından İslam hukukunun koyduğu hüküm pratikte fazla suistimallere (kötü kullanımlara) yer vermemiştir.⁹⁴⁹

Boşama, yukarıda işaret edildiği üzere ricî ve bâin kısımlarına ayrılmaktadır. Ricide, koca iddet içerisinde yeni bir akit yapmadan ve mehir tayin etmeden dönebilir. Bâinde ise, üç talak hakkı dolmadan, kadının rızasıyla yeni bir mehir ve akitle yeniden dönme imkânı vardır ki bu, beynunet-i suğradır. Beynunet-i kübra'da artık kocanın, boşadığı kadınla evlenmesi, onun, ikinci bir eşle evlenip kendisinden boşanmadıkça mümkün olmaz.⁹⁵⁰

Görülüyor ki boşama bir sözcükle her şeyi hükümsüz kılmak anlamı taşımıyor. Zira üç boşama hakkı, pervasızca bağların kesilmemesi için bir tedbirdir. Oysaki medeni kanunların hiç birinde böyle üç boşama hakkı diye bir şey yoktur. Belki şu soru akla gelebilir. Koca bu hakkını birden kullandığında yani bir ağızdan üç lafzını söylediğinde aynı kapıya çıkmış olmuyor mu?

⁹⁴⁸ bkz. es-Sibâî, **el-Mer'e**, s. 103-105; Topaloğlu, **a.g.e.**, s. 196-203.

⁹⁴⁹ M. Reşit Belgesay (İnal), **a.g.e.**, s. C: I, s. 67.

⁹⁵⁰ Muhyiddin Abdulhamid, **a.g.e.**, s. 270-274; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri.**, s. 542; bkz. İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. C: II, s. 99-103.

Bilindiği üzere bu mesele fakihler arasında ihtilafıdır. Talak gibi insanların çoğu kez bilgisizce davrandıkları böyle ailevi konularda üç lafzını bir sayan görüşle fetva verilebilir. Nitekim bazı Arap ülkelerinde İslam Aile hukukunu uygulatan devletlere bağlı fakihler, bu görüşü kanun haline getirmişlerdir.⁹⁵¹

Evlenme akdini meşru kılan kanun koyucu Allah'ın (c. c.), boşama konusunu ihmal etmesi düşünülemez. Nasıl ki inanan bir kişi, evlilik hususunda çizilen dini sınırları aşamazsa, burada da durum aynıdır. Bu anlamda boşamanın erkeğin eline verilmesi tartışma konusu bile olamaz, ancak tarihselcilerin iddiaları doğrultusunda bunlar izah edilmeye çalışıldı.

Çağımızda, birey ve aileler dini ve ahlakî yaşam tarzından uzaklaştıkça, bu meyanda yapılan beşerî düzenlemelerin, üstelik caydırıcı kanunların hiç bir fonksiyonu gözükmemektedir. Zaman ilerledikçe bu yöndeki problemler daha da artmaktadır. Boşamanın erkeğin yetkisine verilmesini, bütün bunların nedeni saymanın sağlam bir gerekçesi yoktur.

İslamdaki boşama sistemi, kendine özgü özellikleri ihtiva etmektedir. Onun için onu, tarihte ya da günümüzde beşerî anlamda düzenlenen hiçbir sistemle karıştırmamak ve mukayese etmemek gerekir. Bazıları onu, serbest ve hususi boşama sistemi içinde mütalaa etse de bu düşünce eksiktir. Zira boşamada erkeğin serbestisi, açıklandığı üzere mutlak değildir. Bunun dinî, ahlakî ve hukukî müeyyideleri bulunmaktadır.⁹⁵²

3.2.8. Kadının İddeti

İddet, tarihselcilere göre, talakta olduğu gibi Arap örfünün bir uzantısıdır.⁹⁵³ Mademki amaç, kadının rahminin temizlenip temizlenmediğini tespit olduğuna göre çağımızda gelişen tıbbi ve teknolojik aletlerin bu konuda kullanılması gerekmez mi? Vahiy döneminde bilinmeyen bu aletlerin günümüzde önemsenmemesi, üstelik onun yerine ilkel araçların kullanılması, nassın literal anlamına tutunup onun maksadını kavrayamamayı beraberinde getirmektedir. Aslında çağdaş teknik ve araçların kullanılması kadını, tarihte ilk kez kendi bedenine hükmetme ve kendi iradesiyle hamile

⁹⁵¹ bkz. İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 72; es-Sibaî, **el-Mer'e**, s. 107-109; Muhyiddin Abdulhamid, **a.g.e.**, s. 260; Ebu Zehra, **el-Ahvalu's-Şahsiyye**, s. 307.

⁹⁵² Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 353-354.

⁹⁵³ Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, s. 32.

olma konumuna yükseltmiştir. Ayrıca iddet, kadın için dini sorumluluk gerektirirken, erkek, herhangi bir süre beklemeden isteği gibi evlenebiliyor.⁹⁵⁴

es-Süleynî, iddetin sembolikliği diye bir alt başlık attıktan sonra, “iddet kadının lehinde mi, yoksa aleyhinde mi” türünden bir sorunun, müfessirlerin ekollerinde ilgili detayları tespit konusunda etkili olduğunu söylemektedir. Ona göre kendisine farklı anlamlar yüklenen iddet sözcüğü, karışık ve karmaşık bir yapıya bürünmüştür. O, hiç hayız görmeyen bir kadının boşanması durumunda ne kadar iddet beklemesi gerektiğiyle ilgili ibn Kasım ile Sahnun arasında cereyan eden bir diyalogtan bahsetmektedir. Buna göre bu konumda olan bir kadın, İmam Malik’e göre bir yıl beklemek zorundadır. Yazar buradan hareket ederek fakihlerin, bir kur’ (hayız/temizlik) süresini bir yıla çıkardıklarını belirtmektedir. Nihayet özürlü kadının iddet süresi buna bağlı olarak üç yılı aşabilmekte ve böylece kadın rahminin temiz olup olmadığını araştırıp beklemektedir. Ona göre kadını bu hükümlere mecbur etmenin temelinde erkeklerin despotluğu yatmaktadır ve yine onun anlayışına göre kadının iddeti, onun tamamen ilk kocasından her yönüyle ayrıldığını gösteren bir geçiş sürecidir ki burada erkeklerin hukukunu koruma hedeflenmektedir. Hatta iddete taabbudilik damgası bundan dolayı vurulmuştur. Alimler doğru saydıkları bu ön yargıdan hareketle kadının evinde kalmasını zorunlu saymışlar ve onun iddetini hacca gitmeye bile engel görmüşler ve nihayet onun başkasıyla yapacağı evliliği haram kabul etmişlerdir.⁹⁵⁵

Tarihselcilerin görüşlerini değerlendirmeden önce iddetle ilgili bazı bilgiler sunmamız, konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

İddet, sözlükte add kökünden gelmektedir. Sayma ve bir şeyi hazırlama anlamlarını ifade eder. Bu sözcüğün bütün yan anlamları, bu iki temel anlama dayanır. İdd, suyun toplandığı yere denir. Kadının iddeti, onun kur’ (hayız-temizlik) günleridir. İddet –az olsun çok olsun– topluluk anlamındadır.⁹⁵⁶

el-Cürcanî, iddeti terim olarak kadının, sahih ya da şüpheli nikâhı yok olduğunda beklemesi gereken süre olarak tanımlamaktadır.⁹⁵⁷

⁹⁵⁴ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam, Beyne’r-Risâle ve’t-Tarih**, s. 84-85.

⁹⁵⁵ es-Süleynî, **Tarihîyyetü’t-Tefsiri’l-Kur’anî**, s. 155-159.

⁹⁵⁶ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 607; ibn Fâris, **a.g.e.**, s. 631.

⁹⁵⁷ el-Cürcanî, **a.g.e.**, s. 192.; bkz. Ali b. Mecdüddin Muhammed b. Mesud eş-Şahrûdî el-Bistamî eş-Şehir bi-Musannifek, **Kitabu’l-Hudûd**, thk. İlyas Kaplan, İstanbul, Mektebetü’l-İrşad, 1.bs., 2016, s.79.

Kadın hakkında iddetin gerekliliği kitap, sünnet ve icma ile sabit olmuştur.⁹⁵⁸ Bazı iddet türlerinde farklı görüşlerin olması, meselenin aslında sabit olan hükmü kaldırmaz.

İddet, kuru' (hayız ya da temizlik), aylar ve doğum olmak üzere üç kısımda mütalaa edilir.

Birinci durumda,⁹⁵⁹ “boşanan kadınlar kendi başlarına üç kuru' müddeti beklerler.” ayetindeki kuru' sözcüğünün hayız mı, temizlik mi olacağı yönündeki ihtilaftan dolayı, bunlardan biriyle iddetleri son bulur.

Maliki, Şafii ve Hanbelilerle İbn Ömer, Zeyd, Aişe ve Yedi fakih ile Rabia'nın burada temizlik anlamını tercih ettikleri nakledilmektedir. Buna karşılık ashaptan Hz. Ali, Ömer ve İbn Mesud ile Ebu Hanife, İmam Sevri ve Evzai hayız anlamını kabul etmişlerdir. İhtilafın sebebi” ayetteki kuru' sözcüğünün her iki anlamı ihtimal edip müşterek olmasıdır. Ancak uygulamanın kolaylığı ve anlamın uygunluğu açısından ikinci görüş revac görmüştür. Nitekim Arap ülkelerinde Aile Hukuku düzenlelerinde genelde bu görüş kanun maddesi olarak seçilmiştir.⁹⁶⁰

İkinci durumda yani zamana bağlı iddette, genelde iki kısım bulunmaktadır:

1. Henüz hayız görmeyenlerle, âyise (yaşlılıktan hayızdan kesilmiş) olanların iddet süresi, üç aydır.⁹⁶¹

2. Kocaları vefat edenlerin iddet süreleri, dört ay on gündür.⁹⁶² Ancak hamile olup da kocası vefat edenlerin durumu ihtilaf konusu olmuştur. Zira hamile kadınların hükmü ayrıca zikredilmiş ve ölüm olayına temas edilmemiştir. Cumhuriyet'e göre vefat ile ilgili ayet, âmm olup hamilelikten bahseden Talak, 65/4 ayeti ile tahsis edilmiştir. Buna göre bu hüküm, hamile olanları kapsamamaktadır.

⁹⁵⁸ Zuhaylî, **el-Fıkhu'l-İslamî**, C: VII, s. 592.

⁹⁵⁹ Bakara, 2/228.

⁹⁶⁰ eş-Şafii, **Ahkâmu'l-Kur'an**, s. 162; Ebu Zehra, **el-Ahvalu-ş-Şahsiyye**, s. 374; Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 388; es-Sayis (vd. leri), **a.g.e.**, C: I, s. 256-258; bkz. İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 107.

⁹⁶¹ Talak, 65/4.

⁹⁶² Bakara, 2/234.

Bu görüşün sahih sünnetten delili bulunmaktadır. Ashap hanımlarından Subey'a el-Eslemiyeye kocasının vefatından birkaç gece sonra doğum yaptığında evlenme konusunda izin istemiş ve Hz. Peygamber de ona izin vermiştir. Bu olay, Veda Haccı'ndan sonra olmuştur.⁹⁶³ Görülüyor ki sahih sünnet, her iki ayetin nasıl uygulanacağını bizlere öğretmiş bulunmaktadır. Burada yorumun, sahih rivayete göre şekil alması gerekir.

İkinci durum kapsamında, alimlerin ihtilaf konusu yaptıkları bir kısım daha bulunmaktadır. Bu, on beş ile elli beş yaş arasında olup bilinmeyen bir sebepten dolayı hiç hayız görmeyen veya bir müddet hayız görüp sonra kanı kesilen kadınların iddet süresidir. İmam Malik'e göre on iki ay, Cumhur'a göre de iyas (elli beş) yaşına kadar bekler ve kocası bu müddet içinde ona nafaka verir.⁹⁶⁴

Cumhur “kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlarla adet görmeyenler hususunda şüpheye düşerseniz, onların bekleme süresi üç aydır.”⁹⁶⁵ ayetinin zahirine dayanmışlardır. Bu görüş zayıf olup eleştirilmiştir. Üstelik bunda zorluk vardır. Dinde bu derece zorluğun emredilmeyeceği açık ayetlerle sabittir. İmam Malik burada ilgili ayette geçen üç aylık süreye kadının hamile olma ihtimalini –ki dokuz aydır– de ekleyerek bir yıl olarak ictihatta bulunmuştur. İslami Kanunların tanziminde bu görüş kabul edilmiştir.⁹⁶⁶

Malikilerin bu görüşü, Hz. Ömer'in uygulamasına dayanmaktadır. Said b. el-Müseyyeb'in Ömer'e dayandırdığı bir rivayet şöyledir: “Dokuz ay bekler, eğer hamile olduğu ortaya çıkmazsa üç ay daha iddet bekler, işte bu tam bir sene olur.”⁹⁶⁷

İlgili ayette geçen “واللاني يئسن” ifadesi, iyası, yaş ile sınırlamamıştır. İsm-i Mevsul ile kullanım vasıf olma yönüne işaret etmektedir. Bu vasıf bulunduğu, bu hüküm onun hakkında sabit olur.⁹⁶⁸ Bir müddet hayız görüp sonra tamamen kesilen ise eksere (en çoğuna) tabi olmakla bu konumdadır. Zira böyle bir durum nadirdir. Nadir, kendi başına hükme medar olamaz.

⁹⁶³ el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: III, s. 215; ibnu'l-Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, C: I, s. 291.

⁹⁶⁴ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 388-389.

⁹⁶⁵ Talak, 65/4.

⁹⁶⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 108; Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 388-389.

⁹⁶⁷ İbnü'l-Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, C: IV, s. 309.

⁹⁶⁸ Muhammed b. Salih el-Useymin, **el-Cami' li-Ahkâmi Fikhi's-Sünne**, thk., Salahuddin Mahmud es-Saîd, 4 c., el-Kahire-el-Mansura, Dâru'l-Ğaddi'l-Cedîd, 1. bs., 2010, C: III, s. 445-446.

Üçüncü durum, hamile kadınların iddet süresiyle ilgili olup doğum yapmakla sona erer.⁹⁶⁹

Sahih evlenmede birleşme yahut halvet-i sahihadan sonra boşama veya fesih, fasid evlenme veya yanılma sebebiyle birleşmeden sonra ayrılma, birleşme olmasa dahi sahih evlenmeden sonra kocanın vefatı gibi durumlar, iddeti gerektiren amillerdendir.⁹⁷⁰

Birleşmeden önce talak ya da fesh yoluyla ayrılan kadının iddet beklemesi, ayetin açık hükmüyle gerekli olmaz.⁹⁷¹

İddet, kadına özgü olmakla beraber, erkek de ayrıldığı kadının iddeti bitmeden onun kızkardeşi, halası, teyzesi, erkek kardeşinin kızı, kız kardeşinin kızı ile evlenemez ve yine kendisinden ayrılmış dördüncü hanımının iddeti esnasında iddeti bitene kadar ve üç talak ile boşadığı kadın ile tahlilden önce evlenemez.⁹⁷²

İddet bekleyen kadın iddeti bitinceye kadar başkasıyla evlenemez.⁹⁷³ Bir zaruret ve meşru mazeret olmadıkça iddetini kocasının evinde geçirir. Zira barındırma ve nafaka masrafları kocaya aittir.⁹⁷⁴ Burada şunu da unutmamak gerekir. Bâin veya üç talak ile boşanmış kadın ile erkek arasında birbirlerini görmelerine engel olacak bir perdenin veya ona benzer bir şeyin bulunması gerekir. İddet içinde doğan çocuğun nesebi sabit olur. Ric'i talak ile boşanmış kadının iddeti bitmeden önce eşlerden biri ölürse öteki, ona mirasçı olur. Ric'i talak ile boşanmış kadına iddet içinde talak lahik olur.⁹⁷⁵

İddet ile ilgili genel hükümleri açıkladıktan sonra bu önemli olgunun kadına bir değer kattığını, nesep konusunda her iki tarafın hakkını koruduğunu ve kadının, boşandıktan ya da kocası öldükten sonra başıboş bırakılan bir varlık olmadığını göstermektedir.

⁹⁶⁹ Talak, 65/4.

⁹⁷⁰ Ebu Zehra, **Ahvalu's-Şahsiyye**, s. 371-371; Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 387.

⁹⁷¹ Ahzâb, 33/49.

⁹⁷² Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 387-388. Hürmet-i galizayı (evlenme haramlığını) ortadan kaldırarak evvelki koca için nikâhı yenilemenin helâl olmasına aracı olan bir muameledir. Buna "hulle" de denir. bkz. Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 536.

⁹⁷³ Bakara, 2/235.

⁹⁷⁴ Talak, 1, 6.

⁹⁷⁵ bkz. İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 98-99.

İddet konusundaki ayetler, önemli detayları barındırmakta ve uygulamada kolaylık esası üzere hareket etmektedir. Bazı ayetlerin anlaşılmasında ortaya çıkan yorum farkları, iddetin asıl maksadına aykırı şeylerden sayılmaz. Şöyle ki;

Bakara, 2/228’de boşanmış kadınların iddetinde anlatılan “üç kuru” tabiri ister hayız ister temizlik anlamında olsun, uygulamada büyük farklara yol açmaz.

Bakara, 2/234’te kocaları vefat eden kadınlara yönelik hükümden hamile kadınların ayrı tutulması, ihtilafı olarak zikredilmekle beraber, yukarıda buna ait deliller anlatıldı. Bu ihtilaf, görüldüğü üzere sünnetten sabit olan sahih rivayetlerle çözüldü. Zira akıl, din konusunda bir ihtilafa düştüğü zaman Allah ve Elçisine Müracaat etmelidir. Burada Elçiden maksat, onun beyanıdır.

İddet, belirtildiği üzere bir sayıdır. Nitekim Kur’an bu konuda “iddeti sayın...” diye buyurmaktadır. Bu sayım, ecel/süre tamamlanmadan kadın, kendisine yasaklanan şeyleri yapamamaktadır.⁹⁷⁶ Üç kuru’, üç ay, dört ay on gün sayım olduğu gibi hamilenin çocuğu doğurması da böyledir.

İslam, belli bir çağa hitap eden ve sonradan da tarihten silinip giden bir din değildir. Onun için onu çağımızda çıkan bir kısım teknolojik aletlere mahkûm etmek, kısır bir anlayıştır. Bu yönelim, nassın mevrinde ictihada yeltenmek kabilindedir. Belirlenen süreler, usûl açısından hass kapsamındadır. Hüküm anlatımında zikredilen hiçbir sayı, ictihada konu olamaz. Aksi durumda tahrifte bulunulmuş olur.

Şayet böyle bir cevaz mezkûr ayetlerden anlaşılıyorsa, bu durumda üç kuru’ denilen yerde üç ay, üç ay denilen yerde ise dört ay on gün denilmesi gerekirdi. Belki de dört ay on gün denileceğine, dört ay on beş gün denilebilirdi. Niçin bu sayı ve ifadeler, bu derece belirgindir? Bu noktayı iyi düşünmek gerekir.

Müslüman, bunların, Allah’ın çizdiği sınırlar olduğunu bilir ve ona göre amel eder. Bu sınırları çiğnemek imana aykırı bir durumdur. Tabi bütün bunları söylerken iddetten amaçlanan bazı hikmetlerin varlığını inkâr etmiyoruz. Aslında hükme tabi olmayı en büyük hikmet telakki etmek gerekir.

İddetin hikmetiyle ilgili bazı görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan bir kısmına özet olarak temas etmemiz konuyu tamamlamak açısından önemli gözükmektedir: Bo-

⁹⁷⁶ Talak, 65/1-2.

şanmış kadınların iddeti üç kuru' süresidir. Bu sözcük hem hayız hem de temizlik anlamına gelmekte idi. Temizlik anlamında olduğunda, ric'i talakta kadına rağbet fırsatı temin edilmiş olur. Bu esnada her iki tarafın yeniden karar vermeleri beklenebilir. Hayız anlamında olması durumunda ise gebeliğin olmadığı anlaşılır. Boşanan kişi, küçük olmasından ya da yaşlılığından dolayı hayız gören bir konumda değilse, bu durumda üç ay, üç kur' yerine ikame edilmiş olur. Zira bu aylar, kuru'un mazinnesidir. Nitekim rahmin temiz olduğunun anlaşılması açıktır, diğer maslahatlar bu müddet ile gerçekleşir.⁹⁷⁷

Ölüm herkes için eşit bir nedendir. Bundan kaynaklanacak ayrılıkta kadının hayız gören ya da görmeyen konumda olmasının bir hükmü yoktur. Binaenaleyh ölüm iddetinin herkes için eşit bir biçimde olması salt bir hikmettir. İyâs gibi bunun üç ay ile takdir edilmesi bu eşitliğe yeterli sayılmaz. Genellikle hayız sahibi olanlar için eşitlikte daha fazlasına ihtiyaç vardır. Kadın için nikah nimetinin zail olması, her halde mutluluk ile karşılanacak değildir. Ama talakta kısmen de olsa bir teselli vesilesi aramak mümkün olabilir. Denilebilir ki ölüm iddetinin aylarla takdiri, hem hayızlı olanlarla olmayanları hükümde eşit konuma getiriyor, hem de bu üç ay, üç hayza denk olup bir ay on gün de rahmin temizlenmesi için bir ihtiyat ve matem manasını ifade etmiş oluyor.

Bu sürenin tamamen oluşmasının cenin ve ruhun üfürülmesi ile ilgili olduğu da Ebu'l 'Aliye'den ve Hasan Basri'den rivayet edilmektedir. Bütün bunlarla beraber iddetin bu süresi fıkıh bakış açısına göre nedensellikte izah edilemeyip/(taabbudi) ibadet ağırlıklıdır.⁹⁷⁸

Şimdi, tarihselcilerin bu meyanda ileri sürdükleri görüşlerini zikrettiğimiz bilgiler ışığında değerlendirmeye çalışalım.

İddetin, Arap örfünün bir uzantısı olduğu fikrine bir göz atalım. Tarihselciler bununla, İslam'ın bu konuda yeni bir şey getirmeyip aksine eski örfleri devam ettirdiğini yahut da bu yönde çok fazla değişiklik yapmadan, onları olduğu gibi uygulattığını iddia ediyorlarsa yanılıyorlar. Yok eğer İslam dini iddetle ilgili hükümleri beyan ederken, Arapların bu konuda bir alt yapıya sahip oldukları söyleniyorsa bunda herhangi bir sorun gözükmemektedir. Elbette ki dini bir hüküm, birinci derecede muhatap aldığı toplumun konumunu ve şartlarını mülhaza eder.

⁹⁷⁷ bkz. ed-Dihlevi, **Hüccetü'l-İlahi'l-Baliğa**, C: II, s. 438.

⁹⁷⁸ Yazır, **a.g.e.**, C: II, s. 802-803.

Araplarda kadının iddeti bilinmesine biliniyordu, ama bu durum, kadını aşağılayan onu toplumdan dışlayan bir yapıda seyrediyordu. Cahiliyye döneminde kadının iddeti lüzumundan fazla uzatılır, bu durum onun sosyal hayattan tamamen dışlanmasına neden olurdu. Kocasını ölen kadın, evinin en karanlık köşesine çekilir, bir yıl dışarı çıkmaz ve bu sürede ne yıkanır ne tırnaklarını keser, ne de vücudunu temizleyebilirdi. Bu ağır tecrit sürecini tamamlayan kadın, yanına getirilen eşek, koyun veya kuş gibi bir hayvanın vücudunu sıvazlardı; bazen de kuşu cinsel organına sürterek öldürürdü. Kısacası, kadın bu tuhaf ve aşağılayıcı merasimden sonra temizlenip yıkanır ve sonrasında süslenerek kendisine evlenme teklifinde bulunacak birini beklerdi.⁹⁷⁹

Arapların hayız gören kadınlarla beraber oturup yemek yemedikleri, onları dışladıkları malumdur. Kadınları boşadıktan sonra bazen onları cezalandırmak için başkalarıyla evlenmelerine müsaade etmedikleri de ifade edilmektedir.⁹⁸⁰

Peki, İslam'ın getirdiği iddet hükümleriyle yukarıda anlatılan cahiliye iddeti aynı konumda sayılabilir mi? İslam'ın iddet anlayışında kadın kocasını öldüğünde ya da herhangi bir yolla kendisinden ayrıldığında uzun bir süre bekletilmiyor aksine yeni bir hayata geçiş yapabilmek için adeta bir hazırlık aşaması geçiriyor. Üstelik iddeti içerisinde maddi ve manevi olarak bir nevi koruma altına alınmış oluyor. Demek ki Arap örfününün bir uzantısı olan iddet, hüküm ve içerik olarak İslam'ın getirdiği iddetle asla aynı statüde değildir.

İddetten maksadın rahmin temizlenip temizlenmediğini bilmek olup bunun da tıbbi ve teknolojik araçlarla gerçekleştirilmesi düşüncesi, ilmi bir anlayış gibi görünse de birçok yanlış ve eksiklikleri ihtiva etmektedir.

Her şeyden önce iddet süresi yukarıda açıklandığı üzere kur', ay ve doğuma bağlı olarak doldurulması gerektiği açık ayetlerle ifade edilmektedir. Bu konuda tayin edilen süre, salt akılla tayin edilecek türden olsaydı, ilave olarak şer'i bir tayine gerek kalmazdı. Örneğin, oruç süresine, namaz vakitlerine, had cezalarında celde olayına müdahale etmek nasıl mümkün değilse, burada da öyledir.

Kur'an'ın tayin ettiği bu süreleri ilkelikle nitelemek, açık bir saygısızlık alametidir. Üstelik bu noktada nassın literal anlamı ile onun maksadını karşı karşıya ge-

⁹⁷⁹ Adem Apak, **Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu**,(Sosyal Kültürel ve İktisadi Hayat), İstanbul, Kuramer Yayınları, 2. bs., 2018, s.247.

⁹⁸⁰ Şemseddin Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 3.bs., 2016, s.120.

tirmek, temelde yanlış bir öngörüye işaret etmektedir. Zira literal anlama taban tabana zıt gerçekleşen bir maksad arayışı söz konusu olamaz. Sonra maksadı tayinde itimat edilen ölçünün ne olduğunu sormak gerekir. Soyut akıl ve arzuları nassın yerine geçirmenin izah edilecek bir gerekçesi de yoktur.

Erkeğin iddet beklemeyip dilediği kişilerle evlenebildiği görüşü, kadın ile erkeğin fizyolojik yapısını göz ardı etmekten kaynaklanmaktadır. Bu mantığa göre erkeğin niçin doğum yapmadığını sorgulamak gerekir. Elbette ki iddet, esasta hayızla alakalı bir durumdur. Kadınlardan hayız görmeyenler de bu konumda kabul edilmiştir.

İddetin karmaşıklığı ve bazı hususlarda sürenin gayet uzun olduğu ve dolayısıyla kadınların mağdur edildiği ve buna ilaveten taabudilik damgasıyla, hukukun erkek lehine işletildiği ve alimlerin, kadının, evinde kalmasını zorunlu sayıp onun başkasıyla evlenmesini haram gördükleri iddialarına kısaca temas edelim.

İddetin, Kur'an ayetleriyle sabit olup açık ve detaylı hükümleri ihtiva ettiği ma-lumdur. Burada bir karışıklık arayışı, soyut bir iddiadır. Kur' sözcüğü ve kocası vefat eden kadının hamile olup olmaması konusundaki ihtilafın, temel meseleleri geçersiz kılacak türden olmadığını ve bunun delilden kaynaklanıp sahih tevillerle nasıl çözüldüğünü anlattık. İddetin uzun süreli olması iddiası ile ilgili verilen örnek de yukarıda izah edildi. Bu konuda İmam Malik'in görüşünün tercih edildiği belirtildi. Asıl bekleme süresinin üç ay olduğu, dokuz ayın ihtiyat yoluyla ilave edildiği ve gerektiğinde durum ve şartlara göre üç aylık süre ile amel edilebileceği ispatlandı. Taabudilik nitesinin erkekleri kayırma anlamı taşınması ise gariptir. Şunu sormak gerekir. Bu kayırma işini, erkek ve dişiye yaratan Allah mı yapmıştır? Yoksa bu kayırma, Allah'ın dışında, onun kitabına yapılan bir ilave ile mi gerçekleşmiştir?!

Kadının iddet içinde kendi evinde kalması ve başkasıyla evlilik yapamaması, es-Süleyî'nin iddia ettiği gibi alimler tarafından ortaya atılan bir husus değildir. Bu konuda bizzat Kur'an, hükmünü koymuştur.

3.2.9. Zihâr

Öztürk bu konuda şunları söylemektedir: "Kur'an'da bahsi geçen zihar, kadim Arap toplumuna özgü yerel-tarihsel bir örftür... Günümüzde kalem ve kelam erbabı olarak tanınan kimi Müslümanların Kur'an'daki her hükme aktüel bir karşılık bulmak

adına, “Anam avradım olsun!” demenin zihara tekabül ettiğini söyleyebilmesi... kraldan fazla kralcılığın ibret verici örnekleridir”.⁹⁸¹

Özgel ise ziharın, tarihsel bir öge olması hasebiyle başka tarihselliklere, sadece zihar olarak değil, başka türden algılarla örneğin, toplumumuzda var olan beşik kermesi gibi adetlerin ve bu hususta verilen sözlerin geçersizliği şeklinde aktüelleştirilebileceğini söylemektedir.⁹⁸²

Zihâr, sözlükte zâhere, yuzâhiru'nun masdarıdır. Fiilin aslı olan, zahr, sırt, arka demektir. Haram olma hususunda diğer organlar da zahr gibidir. Kimine göre Araplar, “sen annemin sırtı gibisin” sözünden, zahr yerine, batnı/karnı kinaye yollu cima anlamında kullanmışlardır. Karısını boşayan kişi, bu tabir ile haram konusunda mübalağada bulunmuş olur.⁹⁸³

Zihar terim olarak birbirlerine yakın ifadelerle tanımlanmıştır. Genel olarak şöyle tarif edilebilir: Kocanın, karısını, nesep süt emme veya sıhriyet sebebiyle kendisine ebediyen evlenilmesi haram olan bir kadının kendisince bakılması caiz olmayan arkası, karnı, uyluğu gibi uzvuna benzetmesidir.⁹⁸⁴

Cahiliyede, bir adam hanımından hoşlanmayıp onun başkasıyla evlenmesini de istemediğinde ona zihar muamelesi yapar ve böylece kadın, muallakta kalırdı.⁹⁸⁵ Aslında zihâr bir boşama şekliydi. Ancak İbn Âşûr'a (ö.1973) göre bu muamele, Mekke, Tihâme, Necid vb. bölgelerde bilinmemekle beraber, Yesrip (Medine)de yaygındı. Büyük ihtimalle Medineli Arapların Yahudiler ile olan ilişkilerinden ortaya çıkmış görünmektedir.⁹⁸⁶

Zihârın hükmü, Kur'an'ın açık ve kesin buyruğuyla sabit olup sahih sünnet ile uygulanmıştır.⁹⁸⁷ Hiçbir Müslüman ya da İslam alimi zihârın dini bir hüküm olduğu konusunda ihtilaf etmemiştir. İslam fıkında zihar ile ilgili bazı görüş farklılıkları, onun kapsamı ve uygulanışı ile ilgili olup meselenin aslına yönelik değildir.

⁹⁸¹ Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, s.17,33.

⁹⁸² bkz. İshak Özgel, **a.g.e.**, 265-268.

⁹⁸³ İbn Fâris, **a.g.e.**, s.618-619; İbnu'l-Esîr, **a.g.e.**, C: II, s. 146.

⁹⁸⁴ el-Musannifek, **a.g.e.**, s. 73.; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s.620; bkz. el-Cürcanî, **a.g.e.**, s.187.

⁹⁸⁵ ed-Dihlevi, **Hüccetüllâhi'l-Bâliğa**, C: II, s. 433.

⁹⁸⁶ İbn Âşûr, **et-Tahrir ve't-Tenvir**,C: XXVIII s.11.

⁹⁸⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 124.

Kur'an-ı Kerim zihâr konusunu şöyle anlatmaktadır: “Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin konuşmanızı işitir. Çünkü Allah, işitendir, bilendir. İçinizden zihâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları, ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah, affedicidir, bağışlayıcıdır. Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerini telafi için döneceklerin, karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızdan haberdârdır. (Buna imkân) bulamayan kimse, hanımıyla temas etmeden önce ardarda iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur. Bu (hafifletme), Allah’a ve Resûlüne inanmanızdan dolayıdır. Bunlar Allah’ın hükümleridir. Kafirler için acı bir azap vardır.”⁹⁸⁸

Müfessirler, yukarıdaki ayetlerin nüzûl sebepleri kapsamında bir kısım rivayetler zikretmektedirler. Şikâyette bulunan kadının adının Havle mi, yoksa Cemile mi olduğu; Havle ise onun, Sa’lebe kızı mı, yoksa Hakim’in kızı mı olduğu ihtilafli olsa da sahih olan, onun Sa’lebe kızı Havle olduğu yönündedir. Kocası ensardan Ubade b. Samit’in kardeşi Evs b. Samit’tir. Evs yaşlanmış ve davranışları sertleşmişti. Bir gün aralarında çıkan bir çekişmede, karısına, “Sen bana anamın sırtı(zahrı) gibisin” demişti. Çok geçmeden pişman olup karısını yanına çağırması ve o da bundan çekinip Allah ve Resulüne müracaat edip bir netice almadıkça “kendimi sana teslim etmem” demişti. Hasılı kelam, durumunu Hz. Peygamber’e arzeden kadın, ısrar edip tekrar soruyor ve kocasının boşanmayı kasetmediğini, çocuklarının küçük olduğunu ve ayrılmanın zorluklarını şikâyet olarak dile getiriyordu. Nihayet o, Hz. Peygamber’in huzurundan ayrılmamıştı ki yukarıdaki ayetler inivermeye başladı.

Hz. Aişe, Hz. Peygamberle münakaşa eden kadının dediklerini, evinin bir köşesinde bulunurken dinleyip duyduğunu söylemekte ve her şeyi duyan Allah’a hamd ettiğini vurgulamaktadır.⁹⁸⁹

Yukarıdaki ayetlerle sahih olarak rivayet edilen nüzûl sebeplerinin genel içeriğine baktığımızda, cahiliye örfünde sorunlu gözükten zihâr, artık çözüme kavuşturulmuş oluyor. Yani, Arap örfünde ebedi ayrılık ve yasaklılık ifade eden olay, çirkin ve yakışsız sayılsa da kefaret yoluyla bir hükme bağlanmış oluyor.

⁹⁸⁸ Mücadile, 57/1-4.

⁹⁸⁹ el-Vahidî, a.g.e., s.228; es-Suyutî, *Lübâb*, s.314; İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s.1404.

Nitekim ilgili ayetin baş tarafındaki “kad” harfi, semia/işitti mazi fiilinin başına geçince tevakku/ beklemeyi ifade etmekle, hem Hz. Peygamber, hem de mücadele ve şikâyetle bulunan kadın, bu konuda incek olan ilahi hükmü beklemiş olmaktadır.⁹⁹⁰ Şayet olay Arap örfü özelinde kalsaydı, mezkûr şikâyetin ve ilgili hükmün beklenmesinin bir anlamı kalmazdı.

Kişinin, karısını anasının kendisine haram olan bir uzvuna benzetmesi, ayetin sarahetinden anlaşıldığı üzere ittifakla haram ve çirkin bir durumdur. Yüce Allah, başka bir sûrede, bir adamın içinde iki kalp yaratmadığını, zihar yapılan eşleri de analar yerinde tutmadığını ve aynı zamanda evlatlıkları da öz oğullar yerinde saymadığını söylemektedir. Aslında bütün bu sözleri ağızdan çıkan gereksiz ifadeler olarak görmüştür.⁹⁹¹

“Kadınların zihar ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerini telafi edecekleri” ifade eden “والذين يظاهرون من نسائهم” nassındaki “ellezîne” ism-i mevsûlü, hükmün genelliğine işaret etmektedir. Nüzûl sebebinde gördüğümüz üzere olayın, Havle yahut da o konumdaki birileri hakkında inmesi, bunu tahsis etmez. Nitekim bir önceki ayetteki “vellezîne yüzâhirûne minküm..” ifadesindeki “minküm/sizden” tabiri, Kur’an ile muhatap olan bütün Müminleri kapsamına almaktadır.

Kefaret, -ilgili ayetten anlaşıldığı üzere- köle azat etme, iki ay ardarda oruç tutma ve altmış fakiri doyurma şeklinde zordan, kolaya doğru sıralanmış ve bu uygulanacak ceza, “fâ” edatı ile beraber sebebiyet anlamında zikredilmiştir.⁹⁹² Bunlar yerine getirilmeden, karşılıklı cinsel ilişkinin de yapılmaması vurgusu, mezkûr hükmün önemini ve bunun asla bir örf şeklinde telakki edilemeyeceğini göstermektedir.

Ayrıca kefarettin ardından sonra “zâlike” ile işaret edilen Allah ve Resulüne iman hatırlatması ve “tilke” ile işaret edilen Allah’ın sınırları (hududullâh) anlatımı, zihârın dini açıdan önemini açıkça vurgulamaktadır.

Nihayet Mücadile, 58/5. ayette, Allah ve Resulüne karşı gelenlerin, “yuhâddûne” şeklinde ifade edilmesi-ki bunun aslı hadde’den (hududtan) gelmektedir-bir önceki ayette geçen hududullâh’ın asla çiğnenmemesi gerektiğini pekiştirmektedir. Nihayet, bu ayete göre haddi aşanlar, öncekilerin alçaltıldıkları gibi alçaltılacaklardır.

⁹⁹⁰ Ebu’s-Suûd **a.g.e.**, C: VI, s. 213.

⁹⁹¹ Ahzâb, 33/4.

⁹⁹² bkz. Ebu’s-Suûd, **a.g.e.**, C: VI, s. 215.

Görülüyor ki zihâr, Araplarca cahiliye döneminde bilinmiş olsa da hüküm açısından farklıdır. Üstelik o dönemin toplumunda cereyan eden diğer olaylar gibi ilahi vahiyle bir hükme bağlanmıştır. Artık bu açık ayetin beyanından sonra onu Arap örfüne özgü saymak, dini literatür açısından uygun sayılmaz.

“Anam avradım olsun” ifadesinin zihar sayılıp sayılmayacağına gelince; malum olduğu üzere zihâr açık ya da kinaye lafızlarla olabilir. Açık lafızla yani, “sen bana annemin zahır/sırtı gibisin” ifadesiyle gerçekleştirildiğinde ittifakla zihar olmuş olur. Zira bu konuda ayet açıktır. Ancak fakihler, zahır/sırtın dışında bir organ zikredildiğinde farklı görüşler ortaya atmışlardır. Çoğunluk bakılması haram olan bütün uzuvların aynı hükme tabi olacağı kanaatindedir. Kinayeli lafız ise hem zihârı hem başka bir anlamı ihtimalli olan anlatım şeklidir. Kişinin “sen bana anam ya da kızkardeşim gibisin” demesi gibi. Şayet bununla zihârı kastederse Ebu Hanife ve Şafiye göre zihâr hükmü geçerli olur. İmam Malik’e göre bu tür ifadeler zihardır.⁹⁹³ İş bu “anam avradım olsun” ifadesi de kinayeli kısma girmekte olup ona göre hüküm alır.

Görülüyor ki “anam avradım olsun” sözünü zihâr kapsamında değerlendirmek, ilgili ayetin medlûlünden uzak düşmemektedir. Nitekim bütün yeni doğan meseleler bu minvâldedir.

Zihârı bir tarihsel öge olarak algılamak ve onu farklı yönlere çekmek, zihârın malum olan hükmüne halel getirmemek şartıyla, ancak söz konusu olabilir. Aksi halde, onun tarihselliğini özellikle gündeme getirip açık ve net olan hükmünü göz ardı etmek, dini açıdan sakıncalı ve ilmi açıdan da delilsiz bir iddia olmuş olur.

3.2.10. Îlâ

Öztürk, “Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemin tarihselliğine özgü birçok Arap örfünü, sırf Kur’an’da zikri geçtiği için bugüne taşımayı gerektirmez”⁹⁹⁴ demektedir. Ezcümle îlâ da Arap örfünde daha önce mevcut olduğu için⁹⁹⁵ tarihsellik kapsamında mütalaa edilebilir.

Îlâ, sözlükte elüyyetün köküne dayanmakta olup yemin anlamındadır. Fiili âle yu’lî şeklinde tasrif edilir. Elvetün de bu kapsamdadır.⁹⁹⁶ Terim olarak, kişinin, belirli

⁹⁹³ bkz. İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s.124-125.

⁹⁹⁴ Öztürk, *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*, s.17.

⁹⁹⁵ Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*, s.52.

⁹⁹⁶ el-Ferâhidî, a.g.e., s.35; Ebubekir er-Razî, a.g.e., s.23.

bir süre-ki bu dört ay ve daha çok olabilir- ya da mutlak olarak karısı ile cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmesidir.⁹⁹⁷

Îlâ, Kur'an'ın açık beyanı ile sabit olup sahih sünnet yoluyla uygulanıp pekiştirilmiştir.⁹⁹⁸ İlgili ayet şöyle geçmektedir:” Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler, dört ay beklerler. Eğer (bu müddet içinde) kadınlarına dönerlerse, şüphesiz Allah hakkıyla bağışlayan ve esirgeyendir. Eğer müddeti içinde dönmeyip (kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Biliniz ki Allah işitir ve bilir.”⁹⁹⁹

Her şeyden önce şunu ifade edelim. Koca ile karı arasındaki cinsel ilişkiyi engelleyen her yeminin îlâ ve özür olmadıkça kariya dönmenin (fey'in) ise cinsel ilişki olduğu hususunda icma ve ittifak bulunmaktadır.¹⁰⁰⁰

el-Vahidî, yukarıdaki ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak şöyle demektedir: İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Cahiliyede îlâ, bir yıl hatta birkaç yıl sürebiliyordu. Allah Teala bunu dört ay ile sınırladı. Dört aydan az olan, îlâ sayılmaz. Said b. el-Müseyyeb şöyle dedi: Îlâ Cahiliye dönemi insanların (kadınlara karşı) tuzaklarıydı. Kişi, karısını istemediğinde ya da (boşanı) başkasıyla evlenmesini sevmediğinde, ona ebedi olarak yaklaşmamaya yemin ederdi. Böylece kadın askıda kalmış gibi olurdu. Yüce Allah bunu îlâ ayetiyle düzene soktu.¹⁰⁰¹

Îlâ ile evliliğinin nasıl sona ereceği konusunda farklı yorumlar yapılmıştır. Bunun sebebi, “eğer boşamaya karar verirlerse / و إن عزموا الطلاق” ifadesindeki anlayışla ilgilidir. Bu konuda iki görüş bulunmaktadır. Birincisi, dört aylık süre dolunca koca ya döner ya da boşama durumunda kalır. Bu görüş, Hz. Ömer, Osman, Ali, İbn Ömer, Sehl b. Sa'd, Hz. Aişe, Tavus, Mücahid, el-Hakem ve Ebu Salih'ten rivayet edilmiştir. İmam Malik, Ahmed ve eş-Şafî'nin icthadları da bu yöndedir. İkincisi ise, koca dört ay geçince karısına dönmediğinde, boşama kendiliğinden gerçekleşir. Ancak bu talak, Hz. Osman, Ali ve İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit'e göre bâin, Said b. el-Müseyyeb, Ebu Bekr b. Abdirrahman ve İbn Şübrüme'ye göre ric'î olur.¹⁰⁰² Burada ri'cilik ve bâin

⁹⁹⁷ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s.118.

⁹⁹⁸ Muhammed b. Muhammed eş-Şevkanî, **Neylü'l-Evtar Şerhu Munteka'l-Ahbar min Ehâdisi Seyyidi'l-Ahyâr**, ta. Isamuddin es-Sabbabetî, 4 c., el-Kahire, Daru'l-Hadis, 2005, C: III, s.645.

⁹⁹⁹ Bakara, 2/226,227.

¹⁰⁰⁰ İbnu'l-Münzir, a.g.e., s.257.

¹⁰⁰¹ el-Vahidî, a.g.e., s.42.

¹⁰⁰² İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 135-136.

olma durumu, ilâ ile amaçlanan maslahatı gözetip gözetmemeye ilgilidir. Talakın aslını gözetken cumhur ric'iyi, maslahatı önceleyen Ebu Hanife ve Ebu Sevr ise bâini esas almışlardır. Hanefilere göre bu maslahat, ric'î ile gerçekleşmez.

Koca, karısına dönme ile boşamadan birisini yapmama konusunda direndiği takdirde, kadın meseleyi mahkemeye intikal ettirir. Cumhura göre hâkim, koca adına hanımı boşar. Zahirilere göre hâkim, kocayı, hanımını kendi isteğiyle boşayınca dek hapiste tutar.¹⁰⁰³

Koca, yemin etmeksizin karısıyla mezkûr sürede cinsel ilişkiyi kestiğinde Cumhura göre ilâ hükmü geçerli olmaz. Ancak İmam Malik'e göre bununla karıya zarar vermeyi, onu zorda bırakmayı amaçlamışsa bu durum, ilâ kapsamında sayılır. Cumhur burada ayetin zahirini, İmam Malik ise maksadı esas almıştır. Aslında bu durumda koca, günahkâr olsa da, ilâ yapmış olmaz. Zira ilâ'nın tanımı ve mahiyeti, -yukarıda anlatıldığı üzere- yemin esasına dayanmaktadır.¹⁰⁰⁴

Nâile es-Süleynîye göre, müfessirler ilâ ve zıhar hükümlerinde açık bir görüş ortaya atmaya çalışsalar da Kur'an nassını algılama konusunda cahiliye kavramının oluşturduğu problemi aşamamışlardır. Ayrıca müfessirler, karısını son demlere kadar askıda tutması için erkeğin hakkını koruyacak fıkhi çözümler üretme çabasına düşmüşlerdir.¹⁰⁰⁵

İlâ ile ilgili temel meselelere temas ettik. Bu konudaki tikel detaylar, fıkıh kitaplarında anlatılmakta olup asıl maksadımızın dışındadır. Ancak Kur'an'ın açık ve kesin buyruğu ile sabit olan dini bir hükmün tarihsellik adıyla sorgulanmasının, dini ve ilmi açıdan sağlam bir delile dayanmadığını göstermeye çalıştık. İlâ'nın cahiliyede bilinmesi ya da uygulanması, vahiy yoluyla hüküm altına alınan ilâ'nın meşruiyetine bir hâlel getiremez. Yüce Allah, hüküm koyarken, öncekilerin konumlarını ve şartlarını dilediği gibi gözetir. Ancak asıl olan hükmün, doğduğu şartlar değil, onun hangi mercie nispetidir.

İlâ'nın talak kapsamına alınması, İslam dininin karı-koca ilişkilerinde, kadını, olabilecek zulüm ve haksızlıklardan nasıl koruduğunu göstermesi açısından büyük

¹⁰⁰³ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s.121; İmam eş-Şa'rani, **el-Mîzan**, C: III, s.226; Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s.381; es-Semerkandî, a.g.e., C: I, s.205.

¹⁰⁰⁴ İbn Rüşd, a.g.e. C: II, s.120.

¹⁰⁰⁵ Nâile es-Süleynî, **Tarihiyyetü't-Tefsiri'l-Kur'anî**, s.155.

önemi haizdir. İslam dışında hiçbir din ve hukukta benzeri bulunmayan bu uygulama, adaleti tesis etmesi açısından gayet evrenseldir.

3.2.11. Li'ân

Öztürk, “li'ân, Araplara özgü yerel-tarihsel bir örftür. Ahde vefa göstermek ise, tarih-üstü değer içeren bir erdemdir”¹⁰⁰⁶ demektedir.

Li'ân, sözlükte la'n kökünden gelmektedir. Aslı, kovmak ve uzaklaştırmaktır. İnsanlar tarafından kullanıldığında sövmek ve beddua anlamlarına gelir. Fâale yüfâilü müfâaleten ve fiâlen kalıbında olup müşareket/işdeşlik anlamı taşıyan bu masdar, karşılıklı lanetleşmeyi ifade etmektedir.¹⁰⁰⁷

Terim olarak, karı ile koca arasında yemin ile pekiştirilerek, hâkim önünde lanet ve gazab getirilerek yapılan şahadetlerden ibarettir. Bu yeminler, koca hakkında kazf, karı hakkında ise zina cezası yerine geçer.¹⁰⁰⁸

Şahadet hususunda erkek laneti, kadın gazabı okumakla aynı konumda olmalarına rağmen, bunun erkeğe ait olan li'ân (ya da müla'âne) ile isimlendirilmesi, erkeğin, karısı hakkında zina iddiasını öncelikli olarak ortaya koymasından dolayıdır.¹⁰⁰⁹

Li'ân, aslında erkeğin, karısı hakkında zina suçu iddiasında bulunması hasebiyle kazf cezasına tabi olması gerekirken, bu noktada ondan ayrılmıştır. Bunun hikmeti, kocanın normal şartlarda böyle bir iddiayı, mecbur kalmadıkça ileri süremeyeceğidir. Zira onun, karısı hakkındaki bu açıklaması, herkesten önce kendisine bir leke ve ayıp olarak döner. Buna ilave olarak, böyle bir durumda karıyı boşaması, kocaya haksız yere mehir ve nafaka külfetini yükletmiş olur.¹⁰¹⁰

Li'ânın hükmü, kitap ve sünnet ile sabittir. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defa da eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir.

¹⁰⁰⁶ Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, s.17.

¹⁰⁰⁷ Ebubekir er-Razî, **a.g.e.**, s.599; İbnu'l-Esir, **a.g.e.**, C: II, s.604.

¹⁰⁰⁸ el-Cürcanî, **a.g.e.**, s.246.; el-Musannifek, **a.g.e.**, s. 76.

¹⁰⁰⁹ Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî el-Ma'ruf bi-İbni'l-Hümâm, **Şerhu Fethi'l-Kadîr**, 10 c, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Babî el-Hâlebî, 1.bs., 1970, C: IV, s.276.

¹⁰¹⁰ Mustafa el-Hınn(vd.leri) **a.g.e.**, C: II, s.144.

Kadının, kocasına yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ve şahitlik etmesi, beşinci defa da eğer (koca doğru söyleyenlerden ise Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kendisinden cezayı kaldırır.”¹⁰¹¹

Yukarıdaki ayetlerle ilgili olarak İbn Abbas'tan nüzûl sebebi bağlamında şöyle rivayette bulunulmuştur: Hilal b. Ümeyye, Hz. Peygamber'in huzuruna gelip karısını Şerik b. Cemhâ ile zina etmekle suçladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hilal'e delil getirmesini, aksi halde kendisine had cezasının uygulanacağını söyledi. Hilal direttiği Hz. peygamber aynı sözleri söylemeye devam etti. Olaya tanık olan Ubeyde b. Samit, Peygamberin Hilal'e had uygulayıp onun şahadetini iptal edeceğini söylüyordu. Ancak Hilal her defasında, doğru söylediğini, Allah'ın kendisini haddten koruyacağını söylüyordu. İşte bu sırada Cibril, yukarıdaki ayetle inmiş oldu.

Sehl b. Sa'd'ın rivayetine göre Uveymir, Asım'a gelip bir kişinin, karısını başka bir erkekle gördüğünde onu öldürüp öldürmeyeceğini ve öldürdüğü takdirde kendisine kısasın uygulanıp uygulanmayacağını Hz. Peygamber'e sormasını istedi. O, bunu sorduğunda, Peygamber soru soranı ayıpladı. Uveymir olayı Asım'dan öğrenmek isteyince Asım, kendisinin hayırlı bir şey yapmadığını, bu konuda azar işittiğini söyledi. Bunun üzerine Uveymir'in kendisi, Hz. Peygamber'e giderek olayı sordu. Ondan sonra söz konusu ayetler indi.

İlgili ayetlerin önce kim hakkında indiği nüzûl açısından ihtilaflıdır. Kimi her ikisi hakkında indiğini, kimi de önce Hilal hakkında indiğini, Uveymir sorduğunda ise bunun hükmünün kendisine bildirdiğini söylemektedir.¹⁰¹²

Nüzûl sebebi kapsamında Hilal ve Uveymir adlarının rivayetlerde farklı geçmesi, olayın gerçekleştiğini değiştirmez. Bütün bunlarla beraber, zikredilen rivayetler arasında yapılan isnad tashihi araştırmalarında, Uveymir el-Aclani ile ilgili olanı daha sahih kabul edilmektedir.¹⁰¹³

Bu konudaki nüzûl sebepleri şu hususlarda ittifak etmişlerdir.

1. Li'ân ayetleri, kazf ayetlerinden sonra inmiş ve hüküm olarak onlardan ayrıdır.

¹⁰¹¹ Nûr, 24/6-9.

¹⁰¹² el-Vahidî, **a.g.e.**, s.172; es-Suyutî, **Lübâb**, s.218-219.

¹⁰¹³ Halid el-Müzeynî, **a.g.e.**, C: II, s.742.

2. Müslümler, li'ân ayetleri inmeden önce, karısına zina isnat edenin hükmünü, kazf ayetleri kapsamında algılıyorlardı.

3. Li'ân ayetleri, kocanın işini hafifletmek ve onun, içine düştüğü problemden nasıl kurtulacağını açıklamak için inmiştir.

Cumhura göre lian ayeti, kazf ayetlerinin umumunu tahsis etmiştir. Hanefilere göre lian ayetleri, mana olarak koca hakkında önceki ayetin umumunu neshetmiştir.¹⁰¹⁴

Cumhura göre li'ânda bulunacak koca ve karının Müslüman, kafir, adil, fasık yahut da kazf cezası almış olması sorun oluşturmaz. Ancak Hanefiler, her ikisinin şehadete ehil yani, akıl, baliğ, hür olmalarını, ayrıca kadının da iffetli olmasını şart koşmaktadır.

Li'ânın keyfiyeti ayette geçtiği üzere erkek ve kadının dörder kez doğru olduklarına şahitlik yapmalarıdır. Erkek beşincide yalancı olduğu takdirde kendisine lanet, kadın ise beşincide aynı durumda olduğu takdirde kendisine gazab okur.

Müla'âne neticesinde erkek, kazf cezasından kadın ise zina cezasından kurtulmuş olur. Ancak onlardan biri, yemin etmekten çekinir ya da dönerse cumhura göre had cezası uygulanır. Hanefilere göre ise müla'ânede bulununcaya kadar hapsedilir. Zira li'an, kazfın yerine geçmekle artık ona ait hüküm esas alınmalıdır. Burada had uygulaması, nass üzerine bir ziyadedir.¹⁰¹⁵

Ayrıca li'ânın neticesinde çocuğunun nesebinin reddedilmesi ile karı ve koca arasındaki ayrılıkla ilgili hükümler, Kur'an'dan değil, meşhur ve tevatür derecesine varan hadislerden çıkarılmıştır. Şafiîye göre sadece kocanın lianda bulunmasıyla ayrılık gerçekleşir. İmam Malik ve Zahiriler ile Ahmed b. Hanbelden bir rivayete göre her ikisinin lianı şarttır. Ebu Hanife ve İmam Ahmedden bir başka rivayete göre buna hâkimin kararı ilave edilmelidir. Cumhura göre bu ayrılma, kesin ve sonsuzdur. Sahih sünnet, sahabe ve tabiûndan gelen eser ve rivayetler, bu konuda açıktır. Ebu Hanife'ye göre ise bu, bir bâin talak sayılır.

Osman el-Betti ve Basra fakihlerinden bir kısmı, mülaâne neticesinde ayrılığın gerçekleşmeyeceğini söylemektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber'in, Uveymir ile

¹⁰¹⁴ el-Cassas, **a.g.e.**, C: III, s. 419; es-Sayis (Vd.leri), **a.g.e.**, C: II, s.245.

¹⁰¹⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s.141-144, bkz. eş-Şa'rani, **el-Mîzan**, C: III, s.232.

karısının arasını ayırması, onun daha önce karısını üç talak ile boşamasından kaynaklanıyor. Ancak bu görüş, delil açısından zayıftır. Ayrıca o, bu görüşüyle yalnız kalmış ve li'ân ile ilgili hadis rivayetlerine muhalif düşmüştür.

Buarada, li'ân konusuyla ilgili olarak şunu da zikrederim. Li'ânda bulunan koca, kendisini yalanladığında durum ne olur? Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre mülânede bulunduğu karısıyla yeniden evlenebilir. Cumhura göre-ki Ebu Yusuf da dahildir-çocuğun nesebi sabit olmakla beraber, tekrar evlenmeleri caiz olmaz. Onlar bu konuda ilgili hadisleri delil göstermektedirler.¹⁰¹⁶

Li'ân ile ilgili nassları ve bu çerçevede ileri sürülen temel yorum ve görüşleri aktardıktan sonra, böyle önemli bir meselenin Arap örfü nitelemesiyle geçiştirilemeyeceği, açıkça anlaşılmaktadır. Kazf (iftira) cezası yerini tutan bu ilahi hüküm, eşler ve aileler arasında doğabilecek fitne, fesat ve öldürme olaylarına engel olacak bazı özellikleri kendinde barındırmaktadır.

Ayrıca şunu da belirtelim. Arap örfünde li'ânı neticeye bağlama işi kahinlere havale edilirdi. Onlar yalan-yanlış bilgilerle insanları kandırırlardı. İslam bu gibi batıl yolları kaldırıp onu esaslı bir şekilde tanzim etmiştir.¹⁰¹⁷ Hükmü koyan Allah olduğuna göre burada başka tutumları sergilemenin dini bir izahı olamaz. Lianı tarihsel görüp de ahde vefa göstermeyi tarih-üstü görmek, mantık açısından bir çelişkidir. Zira ahde vefanın kendisi soyut bir kavramdır. Onun uygulanışı muhakkak tarihi bir süreçte gelişir. Bu anlamda tarih-üstü diye bir şey olamaz. Şunu da sormak gerekir, acaba aile içi problemleri çözüme kavuşturmanın, ahde vefa ile bir ilgisi yok mudur?

3.2.12. Sütten Kesilme Süresi

Öztürk, “çocukların sütten kesilme süresinin iki yıl olması, Araplara özgü yerel-tarihsel örfdür; ana-babaya iyi davranmak ise tarih-üstü değeri haiz bir erdemdir”¹⁰¹⁸ demektedir.

İslamda süt emme rada' (veya rida'), sütten kesilme ise fisâl olarak tabir edilmektedir. Doğan bebeğin, annesinin sütünden beslenmesi, her yönüyle makul ve fit-

¹⁰¹⁶ el-Cassâs, a.g.e., C: III, S. 436., Ebu Zehra, el-'Ukûbe, s.116-120

¹⁰¹⁷ ed-Dihlevi, Hüccetüllâhi'l-Bâliğa, C: II, s.435-436.

¹⁰¹⁸ Öztürk, Kur'an ve Tefsir Kültürümüz, s.17.

ridir. Ancak bebeğin, her zaman öz annesinin sütünden gıdalanması, mümkün olmayabilir. Bu durumda elbette ki başka süt annelerden doğal ihtiyacını gidermesi, söz konusu olmaktadır. Bütün toplumlarda doğal olarak bulunan bu durum, Araplarda da bir örf olarak mevcut idi. Nitekim Hz. Peygamber'in süt anneye verildiği, malum bir vakıadır.¹⁰¹⁹

İslam dini, kitap ve sünnet nassıyla, süt emmeye taalluk eden bir hısımlık hukuku tesis etmiştir. Böylece, bebeği emziren kadın, onun annesi hükmünde sayılmış ve onun çocukları da kendi kardeşlerinden sonra gelen kardeşleri mesabesinde olmuştur. Nitekim Kur'an'ı Kerim, süt annelerini ve süt kız kardeşlerini kesin bir dille, kendileriyle evlenilmeleri yasak olanların hükmüne ilhak etmiştir. Sahih sünnet ise bunun detaylarını belirtmiştir.¹⁰²⁰

Araplarda mevcut olan süt anne tutma adeti, gayet akli ve fitri bir olaydır. Nitekim Kur'an bunu tasdik etmiş ve ona dini bir özellik katarak şöyle buyurmuştur: "Eğer anlayamazsanız çocuğu başka bir kadın emzirecektir."¹⁰²¹

Süt emme süresi ile ilgili ayet, mealen şöyledir: "Anneler, çocuklarını emzirmeyi tamamlamak isteyenler için iki tam yıl emzirirler. Çocuk kendisine ait olana da onların (emzirenlerin) yiyeceği ve giyecekleri, örfe uygun şekilde gerekli olur. Bir insan ancak gücü miktarınca sorumlu olur. Hiçbir anne, çocuğu yüzünden ve hiçbir baba (yine) çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın. Onun benzeri (nafaka temini) varise de gerekir. Eğer ana ve baba danışarak ve karşılıklı rızayla (çocuğu memeden) ayırmak isterlerse kendilerine bir vebal yoktur. Şayet çocuklarınızı başkalarına emzirtmek isterseniz vereceğinizi maruf üzere verdikten sonra size bir günah yoktur. Allah'tan korkun ve bilin ki Allah, her ne yaparsanız hakkıyla görür."¹⁰²²

Yukarıdaki ayette geçen "anneler/el-vâlidât'tan bütün annelerin mi, yoksa boşanmış annelerin mi kastedildiği müfessirler arasında tartışılmıştır. Lafzın zahirine bakan onu umum üzere almış ve bütün annelerin söz konusu edildiğini söylemiştir. Ancak kimi de ilgili ayetin, talak ayetinden sonra inmesini ileri sürerek boşanan kadının,

¹⁰¹⁹ bkz. Ebu Muhammed Abdulmelik, İbn Hişam, el-Meafirî, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, thk./thrc., Cemal Sabit-Muhammed Mahmud-Seyyid İbrahim, 4 c., el-Kahire, Daru'l-Hadîs, 2006, C: I, s.122.

¹⁰²⁰ Nisâ, 4/23; bkz., eş-Şevkanî, **Neylu'l-Evtâr**, C: VI, s.707-710.

¹⁰²¹ Talâk, 45/6.

¹⁰²² Bakara, 2/233.

çocuğunu -icabında- ihmal edebileceği yahut da başka bir kocaya varması takdirinde, onu emzirmeyebileceği türünden nedenleri ileri sürerek bununla, boşanmış annelerin amaçlandığını söylemektedirler. Nitekim ayetin devamındaki “çocuk kendisine ait olana da onların (emzirenlerin) yiyecek ve giyecekleri örfe uygun şekilde gerekli olur.” İfadesi, bu hususu pekiştirmektedir. Ancak kanaatimizce mezkûr lafzı, umumu üzere kabul etmek, boşanmış anneleri de kapsadığı için böyle bir te’vile gerek bırakmamaktadır. “والوالدات يرضعن أولادهن /anneler çocuklarını emzirirler...” ifadesi, zahiren haber ise de mana olarak inşa’dır. Yani, burada anlam, “li yurdıne/emzirsinler” şeklindedir. Zira haber kalıbı pekiştirme amaçlıdır. İş bu emzirmenin-ki emir anlamındadır-vücut mu, yoksa nedb mi ifade ettiği tartışılmıştır. Ancak “sizin için emzirirlerse ücretlerini ödeyin” ile “şayet çocuklarınızı başkalarına emzirtmek isterseniz...” ayeti, bunun vücut anlamında olmadığını göstermektedir. Ayetteki tam iki yıl/havleyni kâmileyni’den amaç, süt emzirmeyi iki yıl içinde yapacak olanların bundan tam iki yılı değil de o süreden daha az olanı yanlış algılamamaları için, kâmileyn/tam ifadesi, bir pekiştirme olarak gelmiştir. Nitekim tam iki yılın vacip olmadığına delil, ilgili ayette geçen” emzirmeyi tamamlamak isteyenler” ifadesidir. Buradan anlaşılıyor ki iki yılı tamamlamak tercihe bırakılmıştır. Nitekim ayetin devamında geçen çocuğun memeden kesilmesi ile ilgili danışma ve karşılıklı rıza anlatımı, bunu pekiştirmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir iki yılın tamlıkla kayıtlanması, koca ile karı arasında olabilecek süre ile ilgili çekişmeyi ortadan kaldırmak içindir.¹⁰²³

Yukarıdaki emzirme ve süttten ayırma ile ilgili ayet, açıkçası tam iki yıl süresini tayin etmekle beraber, bunu icra etme tercihini anne-babanın uzlaşısına bırakmakta, ancak ihtilaf anında mezkûr süreyi esas almalarını salık vermektedir. Burada önemli olan çocuğun maslahatıdır.

Yapılan birçok araştırma neticesinde yeni doğan bir bebek için hiçbir gıdanın anne süütünün yerini tutamayacağı ve ilk altı aylık sürede bunun zorunlu olduğu tespit edilmiştir. Süt emmenin en çok ne kadar sürede olacağı ise birçok araştırma ve tartışmalara neden olmuştur. Ancak bütün bunlardan en çok dikkati çeken, iki yıllık sürenin ortalama bir süre olarak telakki edilmesidir.¹⁰²⁴

¹⁰²³ İbnu’l-Cevzî, a.g.e., s.141-142; el-Cassâs, a.g.e., C: I, s.549., el-Kurtubî, a.g.e., C: III, s.106-108; er-Razî, Mefatihu’l-Ğayb, C: VI, s.99-102.

¹⁰²⁴ bkz., İndigodergisi.com Yayınlayan Editör İn Sağlık On 9, Kasım 2016, Anne sütü.

Nihayet alimler, kendisiyle haramlık sabit olan nihai süre konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. Ebu Hanife'ye göre bu otuz aydır. Delili, "Biz insana, ana babasına iyilik etmesini tavsiye ettik. Annesi onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu. Taşımaya ile süttten kesilmesi, otuz aydır."¹⁰²⁵

Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bu süre iki yıldır. Nitekim İmam Malik, Ahmed ve Şafii'nin görüşü de böyledir. Sahabeden Hz. Ömer, İbn Abbas ve İbn Mesud'tan yapılan rivayetler, bunu desteklemektedir.¹⁰²⁶

Şunu da ilave edelim. Bütün müctehidler şu ağaşıdaki durumlarda ananın emzirmeye-kazaen-zorlanacağı kanaatindedirler:

1. Çocuk, annesinden başka kadınların sütünü emmez ise.
2. Başka emzirecek kadın bulunmazsa.
3. Babanın ve çocuğun süt ana tutacak imkanları yoksa.

Bu durumlar dışında ana, emzirmekten çekinirse-kazaen zorlanamaz diyenlere göre- bir süt anne tutulur. Çocuğun malı varsa ücret bundan ödenir, aksi halde ücreti baba öder. Ancak bu ihtilaf, evlilik içinde bulunan anne ile ilgilidir. Bilindiği üzere vefat iddeti bekleyen ya da boşanmış ve iddetini doldurmuş olan anne, emzirme ücretini isteyebilir.¹⁰²⁷

Yukarıdan beri anlatılanlardan açığa çıktığı üzere rada'/süt emme hadisesi ve ona bağlı olarak çocuğun süttten kesilmesi olayı, önemli neticeler doğuran bir aile hukuku meselesidir. Bunun Arap örfü ile ilişkilendirilmesi, onun dini boyutuna herhangi bir zarar vermez. Aksi hâlde, hiçbir hüküm sabit olmaz. Zira birçok ilahi hüküm, önceki şeriatlerden kaynaklanıp farklı toplumlarda, farklı örfler şeklinde tezahür etmiştir. Burada, bu örflerin tarihi yönlerinden çok, asıl onları hükme bağlayan dini nasslar esas alınmaktadır.

3.2.13. Ehl-i Kitap Kadınlarıyla Evlilik

Tarihselci anlayışa göre Halife Ömer, açık Kur'an nassına rağmen, Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmeyi yasaklamıştır. Onun bu davranışı, Kur'an'ın, bir hüküm kay-

¹⁰²⁵ Ahkâf, 46/15.

¹⁰²⁶ el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: III, s.107; İbn Hümâm, **a.g.e.**, C: III, s.441.

¹⁰²⁷ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s.402.

nağı olmaktan öte, zaman ve şartlara göre değişebilen tavsiyelerden ibaret olduğunu göstermektedir.¹⁰²⁸

Ehl-i kitap kadınları ile evlenmeye kaynaklık teşkil eden ayet mealen şöyledir:” Bugün size temiz ve iyi şeyler helal kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helaldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helaldir. Mümin kadınlardan muhsan olanlarla, sizden evvel kitap verilenlerden muhsan kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir. Kim imanı (tevhidi) inkâr ederse herhalde bütün işlediği boşa çıkmış ve ahirette de ziyana uğrayanlardan olmuş olur”.¹⁰²⁹

Yukarıdaki ayette kendilerine kitap verilenler/Ehl-i kitap’tan maksat, Yahudi ve Hristiyanlardır. Yiyecekten bütün yiyecekler maksud olmakla beraber, özellikle onların kestikleri söz konusu edilmektedir. Muhsanat/ihsan’dan hür ve iffetli olma hususları amaçlanmaktadır. Buna göre milk-i yemin olan cariyeler bundan istinâ edilir. Ancak ihsanı sadece iffetli anlamına alanlara göre mezkûr ayet, hür ve cariye kadınları kapsamına alır.¹⁰³⁰

Onların yiyeceği, özellikle kestikleri bize helal olunca, bizim yiyeceğimiz ve kestiklerimizin kendilerine helal olacağı haydi haydi anlaşıldığı hâlde, bunun özellikle beyanı, onlara mükafat ve karşılık verme amacı taşımaktadır. Yiyecek konusunda her iki taraf zikredilirken, bizim kadınlarımızın onlara helâl olup olmaması konusuna temas edilmemiştir. Burada asli haramlık söz konusudur. Nitekim bu, beyan-ı zaruret kabilinden olup bu noktada icma vardır.¹⁰³¹

Yukarıdaki ayet, açık bir üslûpla Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmenin caiz olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ashaptan Osman b. Affan, Hristiyan olan Naile bint. Ferafisa ile, Talha b. Ubeydullah da bir Yahudi kadın ile evlenmiştir. Hz. Peygamber ve o’nun ashabından, bu evliliği haram sayacak sahih bir rivayet varit olmamıştır. Ancak Hz. Ömer ve İbn Ömer’den bu evliliğin kerih ya da haram olduğuna dair bir kısım rivayetler zikredilmektedir. İbn Ömer, Hristiyanların, İsa’yı Tanrı görmelerinden do-

¹⁰²⁸ Muhammed eş-Şerefi, **el-İslam ve'l-Hürriye**, s.133; bkz, Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, s. 29.

¹⁰²⁹ Maide, 5/5

¹⁰³⁰ el-Beğavi, **a.g.e.**, C: II, s.223-224; el-Hâzin, **a.g.e.**, C: II, s.224; el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: VI, s.53.

¹⁰³¹ eş-Şevkanî, **Fethu'l-Kadîr**, 22-23; Yazır, **a.g.e.**, C III, s. 1579-1580.

layı, onları “müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyin..” ayeti kapsamında görmektedir.

Cumhur, bu görüşe karşı, ilgili ayetin hususi olup Bakara ayetindeki umumu tahsis ettiği yönünde cevap vermiştir.¹⁰³² Üstelik Hz. Ömer’in, Ehl-i kitap kadınlarıyla evliliği haram gördüğüne dair rivayetinin, ona isnad edilen daha sahih rivayet karşısında itibara alınmayacağı belirtilmiştir.¹⁰³³ İbn Ömer’in görüşü ise Ehl-i kitap kadınlarından çok, Hristiyanların müşrik olup olmamalarıyla alakalı şahsi bir kanaattir.

el-Cassas (ö.305/917) Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenmeyi çeşitli yönleriyle araştırma konusu yapmıştır. Ona göre zımmi statüsünde olan Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenme, İbn Ömer’den aktarılan kerahet rivayeti dışında ashap ve fakihler arasında ihtilaf konusu yapılmamıştır. Halife Ömer’in, Huzeyfe’yi bu konuda engellemesiyle ilgili rivayetler ise olayın haram boyutuyla ilgili olmayıp tamamen iffetle alakalıdır.¹⁰³⁴

İmam Muhammed bu konuda daha detaylı bilgi vermektedir. Şöyle ki; Halife Ömer, Huzeyfe’ye kadını bırakmasını yazmış, o da “Ey müminlerin emiri, bu evlilik haram mıdır?” şeklinde yazarak sormuştur. Bunun üzerine Ömer: “Bu mektubumu alır almaz o kadını kesinlikle terk etmeni istiyorum. Zira Müslümanların sana uyup güzelliklerinin cazibesine kapılarak zimmi kadınlarla evlenmeyi tercih etmeleri ve böylece bunun, Müslüman kadınlar için bir fitne olacağından korkuyorum.” demiştir.¹⁰³⁵

Taberinin rivayetinde Halife Ömer’in açık bir dille onlarla evlenmenin helal olduğunu beyan ettiği, ancak bazı sakıncalar göstererek onu boşamasını Huzeyfe’ye söylediğini ve onun da bu şekilde ikna olduğunu kendisine yazdığını belirtmektedir.¹⁰³⁶

Görülüyor ki Hz. Ömer’in söz konusu davranışı, açık nassa rağmen, bir hüküm ortaya koymak anlamı taşımamaktadır. Zira nassın mevrinde ictihad olmaz. Onun konumu hilafet olunca, bu durumda umumî maslahat, her zaman öncelikli olmalıdır. Huzeyfe’nin Hz. Ömer’in emri altında bir vali olması hasebiyle, evlilik gibi önemli bir

¹⁰³² eş-Şafî, **Ahkâmu’l-Kur’an**, s. 125-126; el-Kiyâ el-Herrâsî, **a.g.e.**, C: II, s. 29.; İbnu’l-Cevzî, **a.g.e.**, s.360; er-Razî, **Mefatihü’l-Gayb**, C: XI, s. 116; eş-Şevkanî, **Fethu’l-Kadîr**, C: II, s.23.

¹⁰³³ Mustafa Zeyd, **en-Nesh fi’l-Kur’an**, C: II, s.115.

¹⁰³⁴ el-Cassas, **a.g.e.**, C: II, s.459-460.

¹⁰³⁵ İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî, **Kitabu’l-Âsâr**, thk. Halid el- Avvad, 2 c, Beyrut, Dâru’n-Nevâdir, 2008, C: I s. 394.

¹⁰³⁶ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, **Tarihu’r- Rusul ve’l- Mulûk**, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, 11 c, Mısır,Dâru’l-Maarif, 1967, 2.bs., C: III s. 588.

meselede kişisel davranıp umuma zarar vermemesi gerekmektedir.¹⁰³⁷ Üstelik devamlı savaş durumları yaşayan Müslüman liderlerin, icabında sınırları ifşa konumunda bulunan yabancı kadınlardan kaçınmaları dini olmaktan öte siyasi bir duruştur.

Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmeyi helal kılan ilgili ayet, hüküm olarak asla kimsenin subjektif yorumlarıyla değişikliğe uğratılamaz. Bu bağlamda zikredilen tarihi rivayetler, dönem ve şartlara göre anlaşılıp ona göre yorumlanmalı ve asla nassın önüne geçirilmemelidir.

Şunu da ilave edelim. Umumu ilgilendiren konularda mubah, kötüye kullanıldığında –haram olduğuna itikat edilmemek kaydıyla- geçici olarak yetkili merciler tarafından yasaklanabilir. Bir doktorun, hastasını, onun maslahatını gözeterek bazı mubah olan yiyeceklerden engellemesi buna örnek gösterilebilir.

3.2.14. Kadının Mirası ve Kelâle Olayı

el-Cabirî'ye göre kadının, mirasta erkeğin yarısı pay alması, Arap toplumunun kabile düzeniyle ilgili bir durumdur. Erkeğin öncelendiği bir yapı içerisinde kadının tamamen mirastan mahrum kılındığı düşünüldüğünde bu durum gayet normaldir. Medine'de kabilecilik aşamasından devletleşme aşamasına geçildiğinde, bu şartlar gözetildiği için, kadın erkek ile eşit konuma getirilemezdi. Buna ek olarak, o dönemin ekonomik şartlarını ve kadının, bu yöndeki pasif konumunu da mülâhaza etmek gerekmektedir. Şimdi, şartlar değişti. Çağın mantalitesi böyle bir eşitsizliğe uygun değildir. Hermenötik eksenli okuma ve yorum ikilisiyle mirasın genel yapısını esas alarak bu eşitliği sağlamak gerekir. Bu bağlamda özellikle literal okumalardan kaçınmak gerekir. Aksi halde, böyle bir uygulama, bir ayrımcılık olduğu gibi kadına bir zulüm sayılır. Hatta denilebilir ki vahiy sınırlarını aşmayan icthad ve anlayışlar artık bu meyanda değişmelidir. Bu değişim olmadıkça İslam'ın zaman ve şartlara elverişli oluşu yönündeki iddia, temelsiz kalır. Ayrıca miras hükmü, yükümlülüğü değil, tavsiyeyi ifade etmektedir.¹⁰³⁸

¹⁰³⁷ bkz. Biltaci, **a.g.e.**, s.204-205.

¹⁰³⁸ el-Cabirî, **et-Türâs ve'l-Hadâse**, s.54-55; Muhammed eş-Şerefi, **el-İslâm ve'l-Hürriye**, s.55-56; Ebu Zeyd, **Nakdu'l-Hitabi'd-Dini**, s. 135; R. Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, çev.Cemal Aydın, İstanbul, Pınar Yayınları, 1995, s.192; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'andaki İslam**, İstanbul, Yeni Boyut 1992, s.538. Fazlur Rahman, **Ana konularıyla Kur'an**, s.96-97.; Mehmet Said Hatipoğlu, Kur'anı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi, **İslâmiyat**, c.7, 5:1, Ocak-Mart 2004, s.12.

Be'lid ise ahkâm ayetlerinin azlığını ve bunların bir sebebe bağlı olarak inişlerini ve aynı zamanda nasih-mensuh olayını öne sürerek, zaman ve şartlara bağlı olan bu miras hükmünün, aslında temel bir mesele olmadığını belirtmektedir.¹⁰³⁹

Yukarıdaki görüşleri değerlendirmek için önce mirasın tanımı, mahiyeti ve temel meseleleriyle ilgili bazı bilgileri, tarihte ve günümüzde mirasla ilgili bazı sistemlerle mukayese ederek sunmak istiyorum. Zira bir şeyi tanımak hem onu temel dinamikleriyle bilmeyi, hem de benzeri yapılarla karşılaştırmayı zorunlu kılmaktadır.

Miras, sözlükte evrese, yûrisu'nun masdarıdır. Aslı, verise, yerisu, virsen, virseten, virâseten ve irsen'dir. İrs'in elifi ve türâs'ın tâ'sı aslında vav'lıdır. Sözlükte, intikal etme, devam etme ve halef olma anlamlarına gelmektedir. el-Vâris, Allah Teala'nın esma-i hüsnâsındandır. Çünkü bütün yaratıkların yok olmasından sonra gerçek varis ve baki olan, ancak O'dur.¹⁰⁴⁰

Terim olarak, ölen birinin terikesinden yakınlarına intikal eden maldır. Buna tıras da denir. Ancak bu intikâlde bir akit yahut da akit benzeri bir tasarruf söz konusu değildir. İrsi hak edene vâris, intikal edene mala mevrûs, varisine malı bırakan ölüye müverris, birini bir ölüye mirasçı kılmaya tevris ve vârisin çoğuluna verese ve mirasçı olmaya da veraset ve tevâris denilir.¹⁰⁴¹

Miras'ın diğer bir adı ferâiz ilmidir. Farz (fard) lafzından türetilen farida'nın çoğuludur. Fard, sözlükte takdir etmek, açıklamak ve bir şeyin parçası olmak anlamıdır. Terim olarak, vâris için takdir edilen pay, yapılması açık nass ile bildirilen fariza demektir. Ölünün terikesiyle ilgili hakları ve bunları belirlenen paylarla bölüştürmeyi öğreten ilme de ferâiz ilmi denir.¹⁰⁴²

Her insan için ölüm mukadderdir. Onun geride bıraktığı malın ve aynı zamanda borcun ya da alacağın olması, hep mümkündür. Aynı ana ve babadan doğan kişinin, aynı soydan gelen hısımları ise genelde bulunmaktadır.¹⁰⁴³ Kısacası, ölünün bıraktığı mal, bir değer olup ortada kalacak değildir. Onun güvenilir yerlere özellikle de ölenin

¹⁰³⁹ Bel'id, a.g.e., s. 122-123.

¹⁰⁴⁰ el-Ferâhîdî, a.g.e., s. 1044; İbn Fâris, a.g.e., s. 1050; el-Firuzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, s.227; İbnu'l-Esir, en-Nihâye, C: II, s. 839.

¹⁰⁴¹ el-İsfahani, a.g.e., s. 863; Bilmen, Hukuk-ı İslamiyye, C: V, s. 209.

¹⁰⁴² Bilmen, a.g.e., C: V, s. 206.

¹⁰⁴³ Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, C: I, s. 413.

dünyadayken elinde kalmasını istediği kimselere geçmesi gerekmektedir. Aksi durumda, ölen kişi, manevi olarak incinmiş ve aynı zamanda ona büyük bir haksızlık yapılmış sayılır. Bu intikal olgusu, bütün insanlarca fitri olarak ve sağduyu ile benimsenmiş bir realitedir.

Mirasın hükmü kitap, sünnet ve icma ile sabittir.¹⁰⁴⁴ Bazı fer’i meseleler dışında, hakkında en az ictihadta bulunulan alanlardan biridir. Bunun konumu, namaz, oruç, zekât, muamelât ve hudud gibi olup değiştirilmesi, terkedilmesi caiz olmayan ilahi hükümler kapsamındadır. Nitekim miras ile ilgili ayetin devamında şöyle buyrulmaktadır: “Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Kim Allah’a ve Peygamberine itaat ederse Allah, onu, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır, orada devamlı kalıcıdır. İşte büyük kurtuluş budur.”¹⁰⁴⁵

Mirasın, vâris (mirasçı), mûris (mirası bırakan) ve mevrûs (terike-bırakılan mal ve haklar) olmak üzere üç rüknü ve hısımlık, evlilik bağı ve velâ olmak üzere üç sebebi bulunmaktadır. Mirasın şartları mûrisin ölümü, vârisin hayatta olması ve tevârüsü engelleyen bir durumun bulunmaması olmak üzere üçtür. İttifak edilen mirasın engelleri ise kölelik, öldürme ve din farkıdır. Ülke farkı Müslümanlar arasında mirasa engel olmasa da gayr-ı müslimler arasında kimi müctehitlere göre bazı durumlarda engel olabilir.¹⁰⁴⁶

Vefat eden kişinin terikesi üzerinde bazı haklar bulunmaktadır. Bunlar, techiz, borçlar, vasiyet ve verâset olmak üzere dört çeşittir. Ölünün techiz ve tekfini ve günümüzdeki şartlarda defin masrafı, ayni ya da zimmet borçları ile üçte biri aşmamak üzere vasiyeti, kendi terikesinden çıkarıldıktan sonra kalan kısım, veraset yoluyla şer’i varislerine intikal eder. Harama vesile olan vasiyetlerin dışındakiler yerine getirilir. Mûris, hiçbir vârisini mirastan düşüremediği gibi vâris de mirası reddedemez.¹⁰⁴⁷ Ancak dilerse hakkını diğer vârişlere bırakabilir.

Üzerinde icma vâki olan verâset yolu farz ve asabe olmak üzere iki kısımdır. Hanefî ve Hanbeliler buna zevi’l-erhâm’ı da ilave etmişlerdir.¹⁰⁴⁸ Bunlara kısaca temas

¹⁰⁴⁴ Zuhaylî, **el- Fıkhu’l İslami**, C: VIII, s. 242.

¹⁰⁴⁵ Nisâ, 4/13.

¹⁰⁴⁶ bkz. Karaman, **Mukayeseli İslam hukuku**, C: I, s. 423-430.

¹⁰⁴⁷ bkz. Hoca Emin Efendi Zâde Ali Haydar, **Teshîlu’l- Ferâid**, İstanbul, Ah Asaduryan Matbaası, h. 1322, s. 8-15.

¹⁰⁴⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 415; Zuhaylî, **el- Fıkhu’l-İslamî**, C: VIII, s. 277.

edelim. Farz sahibi, mirastan hisseleri nass ile belirlenmiş varislerdir. Dördü erkek, sekizi kadın olmak üzere on iki kişidir. Bunların onu nesebî ve ikisi sebebîdir. Nesebî olanların üçü erkek, yedisi ise kadındır: 1. Baba 2. Cedd-i sahih/babanın babası. 3. Ana bir kardeş 4. Ana 5. Cedde-i sahiha/ananın anası. 6. Öz kız 7. Oğulun kızı. 8. Uht lehümâ/ ana baba bir kız kardeş. 9. Baba bir kız kardeş 10. Ana bir kız kardeş. Sebebi olanlar ise 1. Koca 2. Karıdır.¹⁰⁴⁹

Bunların payları, 1/2, 1/4, 1/8, 2/3, 1/3, 1/6 kesirleridir.

Bunlardan birkaç sınıf yahut da bunlardan bir sınıf ile diğer mirasçılardan beraber vâris olmaları birbirlerinin, miras hissesine etki etmektedir. Örneğin, kocasına vâris olan zevce, şayet kocasının çocukları varsa sekizde bir, yoksa dörtte bir almaktadır. Değişen duruma “hâl” denir. Belli pay sahiplerine ait kırk hâl mevcuttur. Ancak bunların detayı mevzumuzu aşmaktadır.

Anlaşılabacağı üzere hısımlar, ölen kişiye olan yakınlık derecesine ve kuvvetine göre çeşitli oranlarla vâris olmaktadır. Bir terikedeki örneğin, üçte bir, dörtte bir hisse olabilmektedir. Bir işlem içerisinde kalansız ve kesirsiz olarak her vârisin payını gösterebilmek için genelde bayağı kesirlerde paydaları eşitlemek gerekir. Paydalar eşitlendikten sonra kalan kesirsiz hisseyi bulma işlemine tashih-i mes’ele, ortak paydaya müşterek mahrec denir.¹⁰⁵⁰

Asabe ise baba tarafından olan yakındır. Bir şahsın mirasta asabe kılınmasına ta’sib denilir. Terim olarak, ashab-ı ferâiz ile beraber buldukları zaman onların payından artı kalanı alan ve onlar bulunmadığında ise terikenin tamamını alan yakındır. Genel anlamda asabe, nesebî ve sebebi olmak üzere iki kısımdır. Nesebi olan üç kısımdır: 1. Asabe bi-nefsihi: ölüye nispetinde kadınların dahil olmadığı erkek kimselerdir; baba, oğul, babanın babası gibi. 2. Asabe bi ğayrihi: ölünün asabeden olan erkek kardeşleriyle beraber bulunan kız kardeşleridir. 3. Asabe ma’a ğayrihi: Asabeden olmayan bir kadınla beraber buldukları takdirde asabe olan kadınlardır. Bunlar ölünün kızıyla birlikte bulunan anne baba bir veya baba bir kardeşlerdir. Asabe-i sebebiye ise iki kısımdır: 1. İtk (azat) etme sebebiyle olan asabe. 2. Akit (sözleşme) sebebiyle olan asabe. Buna mevlâ’l-muvalât da denir.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁹ el-Kurtubî, a.g.e., C: V, s. 41; İbn Rüşd, a.g.e., C II, s. 414; Bilmen, a.g.e., C: V, s. 240-241.

¹⁰⁵⁰ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 442

¹⁰⁵¹ Bilmen, a.g.e., C: V, s. 207-208. Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri sözlüğü**, s.32.

Zevi'l -erham, zi rahm'in çoğuludur. Sözlükte mutlaka akraba demektir. Terim olarak, terikeden üçte bir, dördte bir gibi belirlenmiş payı bulunmayan ve terikeyi asabeden olmak sıfatıyla hak etmeyen herhangi bir yakındır.¹⁰⁵²

Zevi'l erham'ın nasıl varis olacağı yönünde açık nass bulunmadığı için bu konuda ihtilaf edilmiştir. Ebu Hanife ve Ahmed b. Hanbel'e göre "Allah'ın kitabına göre ulu'l erhâm/ yakın akrabalar birbirlerine (miras konusunda) daha uygundurlar. Şüphesiz ki Allah, hakkıyla bilendir. ve Anne ve baba ile el-akrebûn/ yakınların bıraktıklarından... bir pay vardır."¹⁰⁵³ ayetleri, mutlak anlamda zevi'l erham'ı da kapsar. Ayrıca bazı hadis rivayetiyle Hz. Peygamber ve ashabının uygulamaları buna delâlet etmektedir. Nitekim Hz. Ali, Ömer, İbn Mesud ve İbn Abbas gibi bir kısım sahabiden zevi'l-erhamın mirasçı olacağına dair rivayetler bulunmaktadır. İmam Malik ve Şafiye göre zevi'l-erham mirasçı olamaz. Ashabı feraiz ve asabe bulunmadığında terike, devlet hazinesine (beytûlmâl) intikal eder. Başta Zeyd. b. Sabit olmak üzere bazı sahabe ve tabiûnun görüşü bu yöndedir. Ancak Maliki ve Şafiilerin sonraki alimleri ashab-ı feraiz ile asabe bulunmadığı takdirde, terikenin zevi'l- erham'a geçeceğine yönelik fetva vermişlerdir. İbn Hazm'a göre zev'il -erham zengin iseler vâris olamazlar. Ancak fakir iseler ihtiyaçları nispetinde birer hisse alırlar.¹⁰⁵⁴

Miras konusuyla ilgili bazı terimleri önemine binaen açıklamak gerekmektedir. Bunlar hacb, Tehâruc, münasaha, avliyye ve reddiye kavramlarıdır.

Hacb, başka bir vâris bulunması sebebiyle bir şahsı tamamen veya kısmen mirastan mahrum bırakmaktır. Buna göre ikiye ayrılır. 1. Hacb-i hırmân, 2. Hacb-i noksan.

Tehâruc: Vârislerden birinin veya birkaçının terikeden belirli bir miktar mal olarak mirastan çekilmesi için diğer varislerle anlaşmasıdır.

Münasaha: sözlükte aktarma ve değiştirme anlamındadır. Terim olarak, bir ölünün terikesi henüz bölüştürülmeden vârislerden biri veya birkaçı da vefat edip terikeden paylarının kendi vârislerine intikal etmesi demektir. Burada vefat edenlerden herbiri için yapılacak mesele, kendinden evvelki ölünün meselesini değiştirdiği için bu adı almıştır.

¹⁰⁵² Bilmen, **a.g.e.**, C: V, s. 208.

¹⁰⁵³ Enfal, 8/75; Nisâ, 4/6.

¹⁰⁵⁴ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 475-476.

Avliyye: Hisseler toplamı, ortak payda mikatırını aşan miras meselesidir. Bu tabir, sözlükte, kaldırma, galip gelme, zulme yönelme anlamındaki “avl” lafzından alınmıştır.

Reddiye: Hisseler toplamı ortak paydadın eksik çıkan miras meselesidir. Karı, koca dışındakilerin payları hisselerine uygun olarak arttırılır.¹⁰⁵⁵

Yukarıda İslamdaki miras hukuku ile ilgili temel meselelere değindikten sonra şunu açıkça vurgulamamız önem kazanmaktadır. Beşer tarihi olarak, miras hususunda farklı düzenlemeler, her zaman söz konusu olmuştur. Her devlet ve toplum, kendi sistemini en adil kabul etmiştir. Ancak bu konuda adaleti tesis etmenin hangi esaslara dayandığı ve gerçekten bunun fiili olarak gerçekleşip gerçekleşmediği hep tartışılmıştır.

Mirasla ilgili sistemlere geçmeden önce tarihteki bazı devlet ve toplumların mirasla ilgili uygulamalarına kısaca temas edelim. Şöyle ki;

Roma’da miras, belli bir dönem, şifahi olarak her hangi bir şahsa vasiyet şeklinde intikal ediyordu. Bu bir satış akdi biçiminde idi. Vasiyet edilen kişi (mûsâ leh), vasiyet edenin mal ve ailesi üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunuyordu. Daha sonra yazılı vasiyet ile mirasın istenilen şahsa bırakılması kabul edildi. Böyle bir vasiyet olmadığı takdirde miras, akrabaya kalırdı. Ancak İmparator jüstinyen, M. 543 yılında yayımladığı bir emirname ile hısımlığı mirasta esas aldı. Bu sistem, sınıf sistemi şeklinde idi.

Eski Yunan’da milli meclis önünde yapılan vasiyet şekliyle miras, intikal ederdi. Sonra sadece erkekler vasıtasıyla ölüye bağlı hısımlara intikali kabul edildi. Üçüncü aşamada erkek akraba yoksa kadınlar da varis olabilirdi. Genelde kız ve kadınlar mirastan mahrum edilince onlara bir meblağ (dīrahoma) verilmesi adet idi. Ölenin bir kızı olduğunda o varis olamazdı. Ancak onun oğlu olduğu zaman dedesinin nesebine bağlı olarak mirasçı olabilirdi.¹⁰⁵⁶

Yahudilerde mirasa gelince; Tevrat’tan anlaşıldığına göre önceleri erkek çocukları olmadan ölen kişinin kızları miras almıyorlardı. Sonra bu hüküm kaldırıldı ve

¹⁰⁵⁵ Bilmen, a.g.e., C: V, s. 211-212.

¹⁰⁵⁶ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 415-416.; Mahmud Esad b. Emin Seydişehri, **Delilleriyle İslam Miras Hukuku**, sad. İsmail Hakkı Uca, Konya, Esra Yayınları, 1994, s. 79, 167, 184. .

onlar, amcalarıyla beraber mirasçı yapıldılar. Buna göre erkek çocuğu olmadan ölen kişinin mirası, önce kızlarına, onlar yoksa kardeşlerine, kardeşleri yoksa, amcalarına onlar da yoksa bağlı olduğu soyda en yakın akrabaya verilecektir.¹⁰⁵⁷ Ve yine Tevrat'a göre ilk oğula mirastan iki pay verilmelidir. Zira o, babasının gücünün ilk ürünüdür.¹⁰⁵⁸ Ayrıca İsrail'de miras bir oymaktan, başka bir oymağa geçmemelidir. Buna göre her İsraili, atalarının bağlı olduğu oymağa bağlı kalacaktır.¹⁰⁵⁹

Cahiliye Araplarında miras, neseb ve antlaşma olmak üzere iki kısımdan oluşuyordu. Nesebte sadece eli silah tutabilen ve ganimet elde edebilen erkekleri mirasçı sayıyorlardı. Dolayısıyla kadınlar ve küçük çocuklar, mirasçı olamazdı. Antlaşma ise velâ ve evlatlık edinme yollarıyla oluyordu. Her iki durumda kişi, ölenin öz mirasçısı gibi oluyordu.¹⁰⁶⁰

eş-Şâtîbî, İslam'ın, Arap cahiliye dönemindeki miras sistemini onayladığını belirtmektedir. Erkek çocuğun, kadına mukabil iki pay alması bu cümledendir.¹⁰⁶¹

İslam'ın Arap cahiliye dönemindeki mirası onayladığı yönündeki görüş, doğrudur ama mutlak anlamda değildir. Zira İslamdaki miras, anlatılacağı üzere temel noktalarda tamamen farklı ve adildir. Özellikle Arap kadını, ne babasının ne de kocasının mirasını hak ediyordu.¹⁰⁶² O böyleyken, erkeğin payına düşenin yarısını nasıl alabilsin ki?!

İslami mirasın tarihi evreleri şöyle gerçekleşmiştir. Hicrete kadar mirasla ilgili herhangi bir hüküm inmemiştir. Hicretten sonra muhacir ile ensar arasında muâhat/kardeşleştirme usûlüyle tevârüs ikame edilmiştir: “İman edip de hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp yardım edenler var ya, işte onların bir kısmı, diğer bir kısmının dostlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar size onların mirasından bir pay yoktur.”¹⁰⁶³ Yukarıdaki ayette geçen velayet/dostluk, veraseti de kapsayan manevi hısımlığı ifade etmektedir. Mekkenin fethinden sonra bu muâhat usûlü kaldırılmış, onun yerine ger-

¹⁰⁵⁷ Çölde Sayım, 2771-11.

¹⁰⁵⁸ Yasanın Tekrarı, 21/15-17.

¹⁰⁵⁹ Çölde Sayım, 36/5-9.

¹⁰⁶⁰ er-Razî, **Mefâtiḥul-Gayb**, C: IX, s. 165

¹⁰⁶¹ eş-Şâtîbî, **el-Muvafakât**, C: I, s. 387-388

¹⁰⁶² Hamidullah, **İslam'a Giriş**, s.217

¹⁰⁶³ Enfâl, 8/72

çek hısımlık konmuştur. “.. Allah’ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine (varis olmaya) daha uygundur. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”¹⁰⁶⁴ “Aralarında akrabalık bulunanlar, Allah’ın kitabında-miras hususunda- birbirlerine diğer Müminlerden ve muhacirlerden daha yakın ve layıktırlar. Şu kadar ki dostlarınıza iyilik edebilirsiniz.”¹⁰⁶⁵ İslamdan önce adet haline gelen evlatlık ve ona bağlı olan miras davası kaldırılmıştır.¹⁰⁶⁶ Vasiyet yoluyla mal bırakma sınırlı olarak caiz kılınmıştır.¹⁰⁶⁷ Ve yine velâ akdi ile tevârüs bazı kayıt ve şartlara bağlanmıştır.¹⁰⁶⁸ Kadın ve çocukların varis olmalarını önleyen kötü adet ve örfler kaldırılmıştır. Önce bir miktar tayin edilmeden mutlak zikredilmiş sonra da her birinin payı detaylı olarak tayin edilmiştir.¹⁰⁶⁹

Burada şunun altını çizmekte yarar vardır. İslami miras hükmünün öncesinde cahiliye adeti üzere devam edegelen miras sistemindeki zulüm ve haksızlıklar, İslam’ın onayı kapsamına girmez. Hatta İslami miras hükmü kesin detaylarıyla indikten sonra, İbn Abbas’ın anlattığına göre bu durum, Araplara ağır geldi. Özellikle kadınların payları onların zihin yapılarına uymadı. Nihayet kimi bu ayetlerin neshedilmesini yahut da Peygamber tarafından unutturulmasını temenni edecek noktaya geldi. Kısacası, onlara göre kıza, babasının bıraktığından yarım pay verilmesi eli silah tutmayan çocuğun mirasçı sayılması ve kocasının dörtte bir, sekizde bir şeklinde pay alması hususları, şaşkınlık veren bir olay şeklinde görüldü.¹⁰⁷⁰

Miras hukukunda, üç türlü sistem göze çarpmaktadır. Bunlar, sınıf, zümre ve ferdi sistemlerdir. Şimdi, kısaca söz konusu sistemlere temas etmek istiyorum.

Sınıf sisteminde, hısımlar sınıflara göre tasnif edilir. Bu ayırımında, mirasçılar arasında var kabul edilen sevgi ve manevi alaka esas alınır. Önce gelen sınıf, sonraki sınıfı mirastan mahrum bırakır. Birinci sınıf, furu(ölenin çocukları), ikinci sınıf, imtiyazlı civar hısımları (kardeşler ve çocukları) ile ana ve baba. Üçüncü sınıf, usûl büyük baba, büyük ana). Dördüncü sınıf imtiyazlı olmayan civar hısımlarıdır. Civar hısımla-

¹⁰⁶⁴ Enfâl, 8/75.

¹⁰⁶⁵ Ahzâb, 33/6.

¹⁰⁶⁶ Ahzâb, 33/4,5,40.

¹⁰⁶⁷ Bakara, 2/180.

¹⁰⁶⁸ Nisâ, 4/33.

¹⁰⁶⁹ Nisâ, 4/11,12,176; bkz. Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 422.

¹⁰⁷⁰ et- Taberî, **Cami’u’l- Beyân**, C: 7, s.32.; İbn Kesir, **Tefsir**, C: I, s. 642; es-Sayis, (vd leri) **a.g.e.**, C: I, s.390.

rından, usûl ve furuu dışındaki hısımlar amaçlanmaktadır. Fransız hukuk sistemi, sınıf sistemini benimsemektedir.¹⁰⁷¹

Zümre (derece) sistemi, bu sistem nesillerin birbirini takip etmesi esasına dayanır. Üç zümre üzere değerlendirilir. Birincisi, miras bırakanın alt soyudur. Miras bırakanın çocukları, torunları alt soyunu oluşturur. Evlatlık da alt soydan kabul edilir. İkincisi, miras bırakanın ana ve babası ile bunların alt soyundan oluşur. Üçüncüsü ise miras bırakanın büyük ana ve büyük babası ile bunların alt soylarıdır. Mal paylaşımına birinci zümreden başlanır. Bunlar yok ise sırasıyla ikinci ve üçüncü zümre devreye girer. Miras bırakanın eşi, her zümreyle birlikte belli oranlarda miras hakkına sahiptir. Zümre başı, her zümrede ilk sırada miras hakkına sahip olan kişidir. O yaşıyorsa onun alt soyu miras hakkına sahip değildir. İkinci zümre başı anne ve baba, üçüncü zümre başı ise büyükanne ve büyükbabadır. Eş, herhangi bir zümre mirasçısı değildir. Sağ kalan eş, her zümre ile miras hakkına sahiptir. Buna göre birinci zümre ile $\frac{1}{4}$, ikinci zümre ile $\frac{1}{2}$ ve üçüncü zümre ile $\frac{3}{4}$ pay hakkı elde eder. İlk iki zümrede hiç mirasçı yoksa ve üçüncü zümrede de zümre başları ile onların çocukları önce vefat etmişse eş, tek başına mirasçı olur. İsviçre, Almanya ve Türk miras hukukları zümre sistemine göre düzenlenmiştir.¹⁰⁷²

Ferdi sistem ise mirasçılarının ölüye yakınlığını teker teker ele alarak tayin yoluna gider. Kimi, İslam miras hukukunu bu sistemden saymıştır.¹⁰⁷³ Ancak şu varki bu benzerlik bazı yönlerden gerçekleşse de bu durum, İslam miras hukukunun ferdi sistem kapsamında olduğunu göstermez. İslam miras hukukunu nev'i şahsına münhasır görmek daha doğru görülmektedir.

Miras hukuku ile ilgili sistemlerden zümre sistemiyle İslam Miras hukukunun kısa bir mukayesesini yapmak yerinde sayılır. Zira Türk miras hukuku bu sistemi benimsemiştir. Bu farklar, kanuni miras ve ölüme bağlı tasarruflar olmak üzere iki kısımdır. Her iki kısımdan önemli gördüğümüz bazı maddeleri Şakir Berki'nin makalesinden istifade ederek bazı ilavelerle izah etmeye çalışacağız:

¹⁰⁷¹ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 414.

¹⁰⁷² bkz. <https://barandogan.av.tr/blog/medeni-hukuk/mirasta-mal-paylasimi-ve-mirasçilik-nedir.html>
Mirasta Mal Paylaşımı ve Mirasçılık.

¹⁰⁷³ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s.415.

3.2.14.1. Kanuni Miras

3.2.14.1.1. *Furuun ve Mûrisin Ana Babasının Birlikte Mirasçı Olması*

Türk Medeni kanunlarında furû yani mûrisin çocukları ve bunların evvel ölmüş olmaları durumunda, bunların furû yani, mûrisin her derecedeki torunları varken, mûrisin ana ve babası hayatta olup fakir olsalar bile, mirasçı olamazlar. Zira furû, birinci derece olduğu için, ikinci dereceye geçiş için bir neden yoktur.

Mezkur kanunda başkasının çocuğunu evlatlık alan birinin ölümü anında durum yine aynıdır. Yani, evlatlık edinen kişi öldüğü takdirde, onun başka çocukları ve torunları yoksa, ana ve baba yine her hangi bir miras hakkına sahip değildir. Zira kanuna göre evlatlık, hakiki furû sayılmış ve birinci derece mirasçı kabul edilmiştir. İslam hukukunda ise mûrisin ana ve babası hayatta ise mûrisin çocuklarıyla birlikte mirastan hisse alırlar.

3.2.14.1.2. *Erkek ve Kız Çocuklarının Miraştta Eşit Olmaması*

Türk Medeni kanununda miras sistemi açısından furû, erkek ya da kız olsun aynı hisseyi alır. İslam hukukunda ise kız evlad, erkek evladın yarısını alır.¹⁰⁷⁴

Kimi tarafından eşitsizlik olarak telakki edilen bu taksim şekli, her şeyden önce Allah'ın bir hükmü olması hasebiyle, hikmeti ister bilinsin, ister bilinmesin mutlak adalettir. Hiçbir Müslüman bu noktayı tartışma yetkisinde olamaz. Asıl mesele, böyle bir hükmün hikmetlerini araştırma yönünde çaba sarfetmektir. İşte bu noktada, adalet ile eşitliğin karıştırıldığını söyleyebiliriz. Daha önce adalet ve eşitlik kavramlarına temas ettiğimiz için bunları, burada izah yoluna gitmeyeceğiz.

Şu hususu hep hatırd tutmak gerekir. Bütün insanların haklar konusunda eşitliği mümkün müdür? Yahut da böyle bir mes'ele temelde tasavvur edilebilir mi?

Şimdi buna göre ölenin mirasçılarını düşünelim. Bunların kimlerden oluşacağı nasıl tespit edilecektir? Zümre sistemine göre olayı izah edelim. Birinci zümre olan

¹⁰⁷⁴ Nisâ, 4/11; Şakir Berki, İslam Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar, s. 4-6, bkz., www.derailler.ankara.edu.tr/dergiler/37/733/9342.pdf.

eşler ve çocukları, ikinci zümre olan ana-baba ve furûlarından eşitlik kriterine göre mi, adalet esasına göre mi ayrılmışlardır. Nitekim eşitlik iddia edildiğine göre örneğin, birinci zümreden ölen baba A'nın, kendisi ile oğulları arasındaki yakınlık ile, kendi babası olan B'nin yakınlığı aynı mıdır, ayrı mıdır? Şayet aynı ise niçin birinci zümre varken, ona miras düşmemektedir. Yok ayrı ise –ki bu mantığa göre öyle olması gerekiyor- bu durumda ölen kişi hayatta olduğu farzedildiğinde acaba anne-babasının kendi mirasından mahrumiyetlerine razı olacak mıydı? Buna hiçbir vicdanın onay ve receği düşünülemez.

Görülüyor ki ölen, dünyadan el etek çektikten sonra onun adıyla hukuk iddiasında bulunan bir sistem, eşitlik adıyla en başta ölen mûrise haksızlıkta bulunmuş olmaktadır. Ancak adalet burada ana ve babanın eşit –pay almasalar da- mirastan nasiplenmeleridir.

Aynı zamanda eşitlik temel alındığında ölenin en yakın akrabalarına hiçbir zümre ve sınıf kaydı konmadan mirasın ortak bir şekilde paylaşılması gerekirdi. Oysa ki böyle bir miras şekli mevcut değildir. Ayrıca yakın akrabalardan kimin kime ne derece yararlı olduğu tam isabetle tespit edilemez.

Karı-koca ve çocukları miras konusunda müstakil bir yapıda-ki birinci zümredir- tahlil etmeye çalışalım. Varsayalım ki koca öldü. Onun malı eşitlik anlayışına göre çocuklarla anneleri arasında bölüştürüldü. Sonra anne, gidip bir başkasıyla evlendi. Peki bu durumda o çocuklar, babalarından kalan söz konusu malın, hiç alakası olmayan bir yabancıya anneleri vasıtasıyla gitmesine razı olacaklar mıdır? Oysa ki İslam hukuku duruma göre ona dördte bir, sekizde bir hisse vermiştir.¹⁰⁷⁵ Demek ki adalet bir miktar hisse vermeyi gerektirirken, eşitlik, adaleti yanlış yorumlamakla aslında adletsizliğe yol açmıştır.

Bütün bu açıklamalardan sonra erkek ve kadın arasındaki ikide bir payın iza-hına geçelim. Şöyle ki; ölünün bıraktığı mal, her şeyden önce salt maddi bir varlık olmayıp ölü adına bir hak meselesidir. Hak ise sorumluluğu gerektiren önemli beşeri bir hadiseyi ifade etmektedir. Yüce Allah, erkek ile kadın arasındaki ilişkilerde, sorumluluğu erkeğe yükletmiş ve onu, ailenin bir nevi hâmisi yapmıştır. Sorumluluk ise her iki cins arasında olan görünürdeki eşitlikle değil, adaletle ancak gerçekleşebilir.

¹⁰⁷⁵ Nisâ, 4/12

Adalet, sorumluluğu ağır olanın, bu konumda olmayana göre öncelenmesi yönündedir. Aksi durumda bu adaletsizliğe neden olur.

Diyelim ki A şahsı, bir erkek ve bir kız olmak üzere iki evlat bırakarak ölmüş olsun. Erkek, evlendiğinde ailesinin ve çocuklarının nafaka, giyim ve benzeri ihtiyaçlarını karşılamakla sorumlu tutulmakta, buna mukabil kız evlat, evlendiğinde hiçbir maddi sorumluluğa tabi tutulmamaktadır. Üstelik buna ilave olarak mehir hakkına da sahip olmaktadır. Her ikisinin konumu ayrı olmakla bunları mirasta eşit saymak, temelde yanlış olmuş olur.

Ayrıca erkek evlat, gerektiği durumlarda anne ve babasına bakmakla yükümlüdür. Kız evlat bunu diyaneten yapsa da kazaen böyle bir sorumluluğu yoktur. Üstelik, evlendiği kocası böyle bir şeye razı olmadığına ona herhangi bir yaptırım da söz konusu olamaz.

Kısacası İslam miras hukuku, erkek ve kadın cinsi olarak olaya bakmamış ve ikisinden birini, diğerinden üstün de tutmamış, aksine onların konumlarındaki farklılıkları temel alarak aralarında adaleti tesis etmeye çalışmıştır.

Bütün beşeri hukuklarda erkekle kadının sorumlulukları farklıdır. Bu sorumluluk farkı mülahazası ile neticelenen farklı hükümlerde eşitliğin bulunması mümkün müdür? Zira sözü edilen farklılık, eşitsizliği açıkça göstermektedir. Ancak bunu düzeltmenin yolu, olaya adalet noktasından bakmaktır. İşte bu durumda farklılığın izahı mümkün olabilir, İslam'ın açık ölçüleriyle sabit olan kadının miras hukukunu da bu kapsamda mütalaa etmek gerekir.

3.2.14.1.3. Mirası Red

İslam hukuku miras sisteminde, mirasçılar, mûrisin bıraktığı borçlardan yalnız terekeden ellerine geçen miktar nispetinde sorumludurlar. Türk medeni kanununda ise mirasçı, terekenin borcundan kendi malıyla sınırsız bir şekilde sorumludur. İşte bundandır ki terekenin borçları mevcudundan fazla olduğunda, miras, kanun koyucunun iradesiyle ret edilmektedir. Oysa İslam hukukunda “mirasın reddi” diye bir müesseye ihtiyaç yoktur. Görülüyor ki vârisleri sınırsız sorumlu tutmanın aslında mantıklı bir gerekçesi yoktur.

3.2.14.1.4. *Mirastan Feragat*

Türk miras sisteminde “mirastan feragat” kabul edilmiştir. Mirastan feragat edenin, mirasından feragat olunan kişiden önce ölmüş olması durumunda, feragat sözleşmesinin hükümsüzlüğü neticesinde, feragat eden, mirastan feragata karşılık mûristen bir bedel almış ise bunu iade etmek zorundadır. Şayet bu bedeli herhangi bir yolla kullanmış ise, mûrisin ya da mirasçılarının haklarını ihlal etmiş sayılacaktır. Görülüyor ki feragat sözleşmesi, adâb ve ahlaka uygun değildir.

İslam hukukunda ise böyle bir müessese yoktur. Zira mevcut olmayan bir hak üzerinde sözleşme yapmanın bir anlamı yoktur. Üstelik kimin erken öleceği bilinmemektedir. Ayrıca böyle bir durum, kişiyi dolaylı olarak karşı tarafın ölümünü temenni etme noktasına taşıyabilir.

3.2.14.2 Ölüme Bağlı Tasarruflar

3.2.14.2.1. *Tasarruf Nisabı*

Mûris, kanuni mirasçıları olsa da terekenin üçte birini varislerin dışında bir şahsa vasiyette bulunabilir. Bundan fazlasını yapamaz. Ancak Türk Medeni kanununda saklı hisselerle sahip olan mirasçılara göre durum değişir yani bu konuda sabit bir şey yoktur.

3.2.14.2.2. *Mirasçı Nasbı*

Türk Medeni Kanununda mirasçılık, kanuni ve iradi kısımlarına ayrılır. İradi, mûrisin vasiyetle ya da sözleşmeyle bizzat tayin ettiği mirasçılardır. İslam hukukunda mirasçılar ilahi irade tayin ettiği için, mûrisin buna müdahalesi olamaz. Ancak terekesinden belli miktarda vasiyette bulunması -anlatıldığı üzere- istisna bir durumdur. Şunu da ilave etmeliyiz. Mûrisin, varislerden birine vasiyette bulunması geçersizdir. Üstelik bu durum, adaletsizliğe neden olabilir. Halbu ki Türk medeni kanununda mûris, mirasçılardan birine vasiyette bulunabilir.

3.2.14.2.3. *Ölüme Bağlı Tasarrufların İptali*

Türk vasiyet hukukunda kanuna, ahlak ve adaba, vasiyet ehliyetine ait şartlara riayet edilmeksizin yapılan vasiyetler, kendiliğinden hükümsüz değildir. Yani, bunun

tenfiz edilmemesi için alakalıların iptal davası açmaları gerekir. Şayet iptal davası açılmazsa bu vasiyetler kendiliğinden geçersiz sayılmaz.

Örneğin, Mûrisin nine ve dedeleri saklı hissesi olmayan mirasçılardır. Mûris sırf bunların mirasçı olmamaları için bütün terekesini vasiyet edebilir. Üstelik bunların saklı hisseleri olmadığı için, tenkis davası bile açamaz. Yalnız iptal davası ile menfaat temin edilebilir. Şayet bu davayı açmamışlarsa ya da zaman aşımı olmuşsa vasiyet muteber olup terekeden hiçbir şey alamazlar. İslam miras sisteminde ise kanuna, ahlak ve adâba aykırı yapılan vasiyet, temelde geçersiz olup hakim tarafından başından beri tenfiz edilme özelliğini yitirmiş olur.¹⁰⁷⁶

Miras ile ilgili ayetler, kesin sayı ve rakamlarla belirlendiği için usûl açısından hastır. Has ise konduğu anlamı ihtimal olmaksızın kesin bir şekilde ifade eder.¹⁰⁷⁷ Buna göre hiçbir Müslüman ya da müctehid tayin edilen miktarları değiştirme yetkisine sahip değildir.

Bütün bunlarla beraber, bir kişi, tehârûc kapsamında kendi hakkını tamamen ya da kısmen, karşı tarafa verebilir.¹⁰⁷⁸ Mezkur paylar alt sınırdır. Alt sınır vücut, üst sınır da gayr-i muayyen olarak kişinin iradesine bırakılmıştır.

Yüce Allah mirasla ilgili ayetin devamında insanların mezkûr bölüştürmeye razı olmalarını, akla değil, ilahi emirlere uymalarını ve beşeri bilginin eksik ve yetersiz olacağını vurgulamaktadır: “Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin size fayda bakımından daha yakın olduğunu bilemezsiniz.”¹⁰⁷⁹

Açık ve kesin olan miras hükümlerinde alimleri literal okuma ile itham etme ya da icthadın, vahiy sınırlarını aşmasını isteme türü anlayışların sahipleri, her şeyden önce aklın, vahiy karşısında nasıl bir konum alması gerektiğini tespit etmelidirler. Aksi hâlde, akıl, vahiy yerine oturtulmuş kendi başına bir buyruk makamını üstlenmiş olur.

İslam'ın kesin sabiteleri, zaman ve mekana göre değişen bir yapıda olamaz. Nass ile icthad, konumları açısından farklıdırlar. Çağın değişmesi bir bahane olarak ileri sürülüp açık nasslar asıl anlamlarından çıkarılamaz. Böyle bir anlayış, hem ilim,

¹⁰⁷⁶ Berki, **a.g.m.**, s.9-15.

¹⁰⁷⁷ el-Mahallavî, **a.g.e.**, s.37.

¹⁰⁷⁸ Bilmen, **a.g.e.**, C: V, s. 349.

¹⁰⁷⁹ Nisâ, 4/11

hem de din açısından geçerli olacak da değildir. Varsayalım ki bu çağda dinin aklımızca kavranılmayan bir kısım hükümlerini rafa kaldırdık. Sonraki çağlarda bir kısım hükümler daha aklımıza ters düşebilir. Her aklımıza gelen bir soru ve şüphe bu yolda dinden bir şeyler yontup çıkaracaktır. Bu denli bir değişimin, en sonunda dinin kaçta kaçını bazı gerekçelerle ortadan kaldıracağı belli değildir. Oysa ki akıl, vahiy karşısında eksikliğini itiraf edip itaat yoluna girse bütün bu sıkıntılardan kurtulmuş olacak. Zira bir şeyin hikmetini tam olarak kavrayamamak, onu inkara neden olmamalıdır.

Miras hükümlerinin bir yükümlülük değil de tavsiye niteliğinde olduğu iddiası ise tutarlı sayılamaz. Şöyle ki; İlgili ayette geçen “yûsîkümüllâhu” tabirindeki yûsî, evsâ isâen'dir. Aslı vasâ, yasî vasyen vasiyyen vesâen ve vesâeten'dir. Bitiştirme, bol olma, vasiyet etme ahdetme ve farz kılma anlamlarındadır. Bazen evsâ ile vassâ birbiri yerinde kullanılır. Vasât, visâye, vasiyye isimdir. Vasiyy hem vasiyet eden, hem de vasiyet edilen anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁸⁰

İlgili ayette geçen yûsîkümüllâhu ifadesi bütün müfessir ve fakihlerin ittifakıyla yafridükümüllâhu/Allah size farz kılar anlamındadır. Emretme ve vadetme de bu kapsamdadır. Şimdi bununla ilgili bazı delilleri sunmaya çalışalım:

1. “Yûsî” sözcüğü, Allah'a nispet ediliyor. Allah'ın vaaz ve nasihatta bulunması yükümlülük anlamındadır. Nitekim Kur'an'da bu tür ifadeler, hep bu anlamda kullanılmıştır. Örnek kabilinden şu ayeti zikrederim: “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size din kıldı..”¹⁰⁸¹

Miras ayetinde mezkur anlamların yerine yûsî'nin kullanılması, farz hükmünü pekiştirme ve ölenin vasiyet etme yönündeki hukukuna telmihte bulunma nüktelerini içermektedir.¹⁰⁸²

Buna ilave olarak, şöyle denilebilir: Miras, adaletli bölüştürmeyi gerektirdiği için yafridu yahut da ye'muru/emrediyor yerine, yûsî'nin kullanılması daha uygun düşmüştür. İbn Kesir mezkur tabiri, ye'muru şeklinde açıklarken bu noktaya işaret etmektedir.¹⁰⁸³

¹⁰⁸⁰ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s.1053; el-Ezherî, **Mu'cemu Tehzibi'l-luğa**, C: IV, s. 3902; İbn Fâris, **a.g.e.**, 1055; el-Firuzâbâdî, **el-Kamus**, 1731.

¹⁰⁸¹ Şûra, 42/13; bkz., Ankebût, 29/8; Nisâ, 4/131; Meryem, 19/31.

¹⁰⁸² İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.** s.261.

¹⁰⁸³ İbn Kesir, **Tefsir**, C: I, s. 642.

2. Kur’anda miras hukukunu anlatan mezkur ayetteki “yûsî” sözcüğünü tavsiye anlamına yormak, beşeri miras hukuku mukayesesi açısından da yanlıştır. Malumdur ki hiçbir hukuk sisteminde miras olgusu, bir tavsiye anlamı tarzında değerlendirilemez.

3. Şayet ilgili ifade tavsiye anlamında olsaydı, genel bir ifade kullanılır ve bu derece kişi ve payları konusunda detaya gidilmezdi. Üstelik ilgili ayetin devamındaki “farîdaten minallâhi/Allah’tan bir fariza..” ifadesi ile “tilke hudûdullâh/Şunlar Allah’ın (tayin edilen) sınırlarıdır” açıklamaları, yûsî’nin salt bir tavsiyeden ibaret olmadığını açıkça göstermektedir.

4. Miras bir tavsiyeden ibaret olsaydı, bu durumda mirasçılar arasında önu alınamaz çekişme ve çatışmalar olurdu. Zira dini açıdan bağlayıcı olmayan bir hususta onların böyle bir haklı yönleri olurdu. Oysa ki bunun dini bir fariza olması, bütün muhtemel sorunları, temelden sağlam bir esasa bağlamaktadır.

5. Yûsî’nin –varsayım olarak- tavsiye anlamında kullanıldığını kabul edelim. Bu meyanda Allah’ın tavsiyesi, bütün beşeri tavsiyelerden daha öncelikli sayılmaz mı?! Bir otorite sahibinin tavsiyesi bile, onu kabul edenler nezdinde önemli sayılırken, alemlerin Rabbinin, ölen adına onun malı hakkındaki tavsiyesi, acaba hangi konumda görülmelidir?!

Arkoun, Oryantalistlerin Kur’an konusundaki çalışmalarını özellikle David S. Powers’ın İslam miras hukukuyla ilgili tezini inceleyip onu örnek alarak Nisâ, 4/12’deki mirasla ilgili ayette geçen kelâle olayını, ortodoksi tefsir anlayışının aksine, doğal dil yapısı ve özelliği çerçevesinde harekesiz olarak okuduğunda bazı hayrette bırakıcı sonuçlara ulaştığını belirtmektedir. Ona göre bu ikinci okuma, hem daha kolay hem de birincisi gibi fıkhi ihtilaf ve çelişiklere yol açmamaktadır. Bu okuma şekline göre “ve in kâne raculün yûresu kelâleten ev imreatün” ayetindeki fiili, malum/etken yapıp kelâle ve imreatünü de mef’ul yapmaktır. Buna göre mezkur ayet şöyle okunmalıdır: “وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة” İşin garibi, öncekiler kısıtlı kültürel ve metodolojik imkansızlıklardan dolayı, Arkounun bahsettiği bu merhaleyi yakalayamamışlar. Hatta Powers’ın kendisi birçok filolojik varsayım ve araştırmalara rağmen, kelâle’nin anlamını kesin çizgilerle belirtememiştir.

Arkoun, Powers ve diğer Oryantalist üstatlarının araştırıp da neticelendiremediği olayı, et-Taberî'nin tefsirinden dört önemli rivayet aktararak çözeceğini söylemektedir. Mezkur rivayetler kısaca şöyledir:

1. Cabir b. Abdillâh, hastalandığında Hz. Peygamber, Ebu Bekir ile kendisini ziyaret etti. Onu baygın gören Peygamber abdest alıp suyunu onun üzerine serpiştirdi. Bir süre sonra Cabir, uyanıp miras durumunu sordu ve böylece kelâle ile ilgili ayet inmiş oldu.

2. İbn Sirin mezkur ayet indiğinde Hz. Peygamber'in, Huzeyfe b. el-Yemân ile beraber yürüdüğünü söylemektedir. Peygamber onu Huzeyfe'ye, Huzeyfe de onu Ömer'e (tefsir olarak) ulaştırdı. Ömer halife olduğunda Huzeyfe'ye kelâle'nin anlamını sordu. Huzeyfe de senin otoriten benim söylemek istemediğimi söyletecekse, sen acizsin dedi. Ömer, kendisine ben bunu arzulamamıştım dedi.

Burada konuyla daha çok alakalı şöyle bir rivayet de bulunmaktadır. O da Halife Ömer'in, Allah'ım sen, onu ona beyan ettinse de o, henüz bana zahir olmadı, demesiydi.

3. Said b. el-Müseyyeb'in rivayetine göre Hz. Ömer kelâle ve dede hakkında bir şeyler yazdı. Nihayet suikast neticesinde yara alınca yazdığını sildi ve şöyle dedi: Ben kelâle ve dede hakkında bir şeyler yazmıştım. Allah'a istiharede bulundum. Sizi önceki halinizle başbaşa bırakmayı daha uygun gördüm.

3. Hz. Ömer şöyle dedi: Üç şey vardır ki Peygamber onları açıklasaydı, bu bize dünya ve içindekilerden daha hayırlı olurdu: Bunlar, kelâle, hilafet ve faiz konularıdır.

4. Mesrûk, babasından şöyle rivayet etmektedir: O, Hz. Ömer'e kelâleyi sorduğumda, Ömer sakalını buruşturup üç kez "kelâle" dedikten sonra "Ben onu Peygamber'e sordum" Peygamber ise sen, yazın inen ayeti işitmedin mi diye üç kez tekrarladı."dedi.

O, bu rivayetlerin doğru olup olmadığını söz konusu etmeden, bunların nasıl okunması gerektiğini soruyor ve akabinde iki seviyeli bir okuma ileri sürüyor. Birinci seviye, inanış bilinciyle varsayılan açık ve direkt ortaya çıkarılabilen anlam, ikincisi ise antropolojik derinliğe daha uygun, verimli ve anlaşılır olan anlamdır. Ona göre mezkur rivayetler, kelâle'nin bir problem olarak henüz anlaşılmadığını aynı zamanda

müfessirler ile fakihlerin, Kur'an'ın amaçladığı hukuksal düzen ile hilafet yoluyla uygulanan sistem arasında bir uçurum açtıklarını göstermektedir. Arkoun, açıkçası tarih psikolojisi ve kültürel antropolojiyle ilgili bilimlerin şimdiye değin bu karanlık alana girmediğini, ancak kendisinin "Lectures du Coran" kitabında bunun karanlık perdesini araladığını ifade etmektedir.¹⁰⁸⁴

Nihayet ona göre mezkur rivayetler yazıya aktarılsa da bunların, doğduğu durum ve şartların oluşturduğu nedensellikler kapsamında incelenmesi gerekir. O, bunlara örnek olarak et-Taberîdeki iki rivayeti örnek göstermektedir. Bunlardan biri, Hz. Ömer'in, bulunduğu yerde ya da odada kelâlenin anlamıyla uğraşırken aniden bir yılânın çıkmış olması, diğeri ise Hz. Peygamber'in ayıkması için Cabir'in yüzüne abdest suyunu serpiştirmesidir. İşte bu çeşit rivayetler, sözlü aktarımda bir kutsallık nitesine bürünmektedir. Ancak bunlar, yazıya ve akli eleştiriye tabi tutulduğunda hurafeden öte geçmemektedir. Arkoun klasik okumanın, Bakara, 2/180-182 ayetlerini, miras ayetleriyle geçersiz (ve mansuh) saydığını ve böylece vasiyet etme özgürlüğünü kısıtladığını, hatta bununla yetinmeyip miras ilmini oluşturmak için Kur'an ayetleriyle oynadığını söylemektedir.¹⁰⁸⁵

Şunu da ilave edelim, problemi çözmeye çalışan Arkoun nihayetinde bunun gerçek anlamıyla çözülemeyeceğini itiraf etmektedir. Onun çevirmeni ve yorumcusu Haşim Salih ise ilgili eserin dipnotunda kelâlenin, çocuğun karısı olduğunu, ancak fakihlerin bilinçli olarak bu manayı gizlediklerini söylemektedir.¹⁰⁸⁶

Arkoun'un, Kur'an'ın sabit ve mütevatir kıraatlerini, Ortodoksi tefsir kapsamında mütaala etmesi, ilmi bir mesnede dayanmayan kuru bir iftiradan ibarettir. Bilindiği üzere kıraat, ictihad ve görüşlerle değil, rivayet ölçütleriyle tespit edilir. Kelâle ile ilgili kıraat, kıraat-ı aşereden olup bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak şaz kıraat olarak Hasan el Basri ile el-Mütavvi'in yûresu'yu, verrese'den yu-verrisu şeklinde okudukları zikredilmektedir. Bu durumda kelâle ile ölen kişi amaçlanırsa bu tabir, hal olmak üzere mansup olur. Nihayet temyiz olması da caizdir. Her iki meful -ki yu-verrisu iki meful almaktadır- mahzuf sayılır. Buna göre anlam, mirasçıya malını bırakan.. şeklindedir. Kelâle'nin meful ul bih ve meful ul li eclih olması da caizdir.

¹⁰⁸⁴ Muhammed Arkoun'un söz konusu kitabı, **Kur'an okumaları**, adıyla Ahmet Zeki Ünal tarafından Türkçeye çevrilmiştir

¹⁰⁸⁵ bkz. Arkoun, **Mine'l-İctihad ilâ Nakdi'l-Akli'l- İslamî**, s. 29-67.

¹⁰⁸⁶ Arkoun, **Mine'l-İctihad ilâ Nakdi'l-Akli'l- İslamî**, s. 54.

Buna göre birinci durumda kelâle olanı mirasçı bırakır. İkinci durumda ise kelâleden dolayı mirasçı kılar anlamlarını takdir edebiliriz. el-Akberi'nin, kelâle'yi, yuresu'daki zamirden bedel olarak merfu okuduğu zikredilmektedir. Ancak hiçbir kimse böyle bir kıraatte bulunmamıştır.¹⁰⁸⁷

Bazı tefsir kitaplarında şaz kıraat olan yuverrisu'nun tahfif ile yani, yûrisu şeklinde okunabileceği belirtilmiştir. Ancak hiçbir kıraatte ister mütevatir, ister şaz olsun, "İmreatûn" sözcüğü mansub okunmamıştır.¹⁰⁸⁸ "İmreatûn" bütün durumlarda öncesindeki "raculün" üzerine atıftır.

Görülüyor ki Arkoun yûresu'yu, yûrisu okurken yeni bir şey icat etmemekte, tefsir kitaplarında şaz olarak aktarılmakta olan bir okuma şeklini, üstelik tefsir ekollerini Ortodoksilikle itham ederek zikretmektedir. Ayrıca hiçbir kıraat ve tefsir uleması imreatûn'ün mansub olacağını söylemediği için, bu şazlığın ötesinde bir sorundur. Bunu izah edecek herhangi bir delil de yoktur.

Kelâle, sözlükte kell'den türetilmiştir. Ağırılık, zayıflama, yorgunluk, ufak yağmur tanesi, bozulma, körelme, vekil, çoluk çocuk, organ, put, yetim, varis olan insanlar ve uzak neseb anlamlarındadır. Kille cibindirlik, iklîl, taç ve ay yörüngesi, kelkel ise göğüs demektir. Kelâle, tekellehu'n-neseb ifadesinden neseben kişiye bağlı olma demektir ki bunlar, baba ve oğulun dışındaki kimselerdir. Alimler kelâle konusunda genelde birbirine yakın anlamlar zikretmişlerdir. Uzak amca çocuklarına da kelâle denir. Araplar kelâleden, uzak olmayan ve mirası da hak eden kişileri amaçlamaktadırlar.¹⁰⁸⁹

Kelâle terim olarak farklı yorumlanmıştır. Bunları şöyle özetlemek mümkündür: 1. Ebubekir es-Sıddîk, Hz. Ali, İbn Mesud, Zeyd b. Sabit, Hasen, Said b. Cübeyr vb. lerine göre baba ve çocukları olmayan kişidir. 2. İbn Abbas'ın Ömer b. Hattab'tan rivayetine göre çocuğu olmayana kelâle denir. Tavus bu görüştedir. 3. Babası olmayan kelâledir. el-Hakem bu görüştedir. 4. İbn Fâris ve İbnu'l-Arabi'nin anlattıklarına göre

¹⁰⁸⁷ Harûf, **el-Müeyesser**, s.79; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, **İthafu Fudalâi'l-Beşer bi'l-kıraati'l-Erbaâte 'Aşer**, thk. Şa'ban Muhammed İsmail, Beyrut, 2 c., Alemu'l-Kütüb, 2. bs., 2007, C: I s.505.; Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. el-Enbarî, ta. Berekât Yusuf Hebbûd, **el-Beyân fi i'rabi Garibi'l-Kur'an**, Beyrut, Daru'l-Erkam b. el-Erkam, t.y., s.213.

¹⁰⁸⁸ ez-Zemahşerî, **el-Keşşaf**, C: I, s. 475.

¹⁰⁸⁹ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, 848; el-Ezherî, **Tehzîbu'l-lüğa**, C: IV, s. 3176; İbn Fâris, **a.g.e.**, s.870. el-Firûzâbâdî, **el-Kamus**, s. 1361. İbnu'l-Haim, **a.g.e.**, 137.

uzak amca çocuklarına denir.¹⁰⁹⁰ Kimi de anne tarafından akrabaları, kimi de miras bırakılan malın kendisini kelâle kapsamında görmüştür. Ancak malın bizatihi kelâle olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.¹⁰⁹¹

Yukarıdaki görüşlerden birincisi, çoğunluğun benimsediği görüştür. Hatta kimilerine göre üzerinde en son ittifak edilen bu görüştür. Kelâle'nin kendisinden türetildiği kell sözcüğü de temel anlam olarak bunu desteklemektedir.¹⁰⁹²

Kıraât-ı Aşereye göre ilgili ayetin anlamı şöyledir: Eğer bir erkek veya bir kadın kelâle yönünden mûres olur yahut kelâle olarak mûres olur yahut mirasına konulacak erkek ve kadın kelâle olur ve bununla beraber, bir biraderi veya kız kardeşi bulunursa her birinin payı, altıda birdir. Birader ve kız kardeşi birden fazla iseler hepsi, üçte birde eşit derecede ortaklırlar. Burada erkek, kızın iki katı almamaktadır. Zira buradaki birader ve kız kardeşinden maksat, icma ve ittifak ile ana bir kardeşlerdir.¹⁰⁹³

Bütün bu anlatılanlardan sonra Arkounun okuma biçimini değerlendirmeye geçebiliriz. Ona göre ayetteki meçhul fiil, malum ve kelâle ile imraatun lafızları da meful olduklarına göre anlam şöyle olmalıdır: “Eğer bir erkek, kelâleyi ve kadını mirasçı olarak bırakırsa...”

Burada kelâle nedir? Varisler mi, ölen kişi mi, yoksa mal mıdır? Acaba sözlük ya da terimsel anlamlardan hangisini takdir etmek gerekir ki ayetin maksadını keşfedelim? Bu okuma şekline göre kelâle sadece erkek olmakta, üstelik kadın bırakılan mal ile aynı derecede olmaktadır. Çünkü matuf, matuf aleyhin/üzerine atfedildiği şeyin hükmünü alır. Anlaşıyor ki Arkoun sahih bir anlam keşfedeceği yerde, olayı daha komik noktalara taşımış olmaktadır.

Nitekim Arkounun ilham kaynağı Power de Arkounun iddia ettiği okuma şeklini savunmakta ve bununla yetinmeyip kelâle sözcüğünü, Sami dillerindeki kök yapıyla araştırmaktadır. Onun zannına göre bu sözcük anlam kayması yaşamıştır. Bunun anlamı, adı geçen şahsın ulaştığı bilgilere göre miras bırakanın karısı ve gelinidir.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹⁰ İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 263-264.; el-Kiyâ el-Herrâsî, **a.g.e.**, C: I, s. 358.

¹⁰⁹¹ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, **el-Hâvi'l-Kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni**, nşr. Ali Muhammed Mavvez (vd.leri), 19 c., Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, C: VIII s. 92.; İbnu'l-Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, C: I, s.468.

¹⁰⁹² el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: V, s. 51; es- Sayis, (vd. leri), **a.g.e.**, C: I, s.398.

¹⁰⁹³ Yazır, **a.g.e.**, C: II, s.1309-1310.

¹⁰⁹⁴ Abdurrahman Yazıcı, **İslam Miras Hukuku Araştırmaları Meşhur Miras Problemleri ve**

Oysa ki bu iddianın çelişkili olduğunu söylemeye bile gerek duymuyorum. Zira ne sözlük ne terim ne de uygulama açısından böyle bir görüş mevcuttur.

Arkounun et-Taberî'yi kaynak göstererek aktardığı rivayetlere gelince; bunlardan Cabir rivayeti dışındakiler,¹⁰⁹⁵ isnad açısından munkati ve mürsel, hatta metin açısından münker kapsamında rivayetlerdir.¹⁰⁹⁶ Ayrıca bu rivayetler, Halife Ömer'i küçük düşürücü ve onun, bütün işini gücünü bırakıp kelâle ile uğraştığını gösterecek türden abartılı rivayetlerdir. Ayrıca bu rivayetlerin bazılarında İslam şeriatının gerekli biçimde beyan edilmediğini gösterecek şekilde ithamlar barındırmaktadır.

İddia edilen rivayetlerin isnat açısından sahih olduğunu varsaydığımızda bile netice olarak bunlar, Hz. Peygamber'e isnad edilen merfu hadislerden olmayıp mevkuflarda olur. Ashaptan birine ait bir görüş kapsamında kalır. Kelâle ayeti, ilk indiği günden beri uygulandığı hâlde bunun hala anlaşılmadığı yönlü rivayetler, temelden yanlış ve eksiktir. Zira kelâle ayetinin kendisi, ashap tarafından bilinen bir hadise üzere inmiştir. Nitekim Kur'an'ın kendisi "yesteftûneke fi'l-kelâle/sana kelâlenin fetvasını sorarlar" demektedir. Fetvası sorulan ve uygulanan bir şey kesin ise bunun bu derece karışık ve çelişkili rivayetlere malzeme edilmesi, makul sayılmaz.

Bilimsellik iddiasında bulunan mezkur şahsın önce rivayetleri tashih yoluna gitmesi ve sonra bu konuda fikir yürütmesi gerekirdi. Ancak onun amacı, kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere İslam şeriatını başından beri çelişkili, problemlili ve anlaşılabilir biçimde göstermek olduğu için, bir türlü sağlam zeminde durma nezaketini gösteremiyor.

Arkounun neshle ilgili görüşleri ise ilmi ölçütlere uygun değildir. Nitekim neshin realitesi daha önce incelendiği için ona yeniden dönmüyoruz. Ancak burada onun mezkur ayetle ilgili iddialarına kısaca temas edeceğiz.

Bakara 2/180-182'deki vasiyetle ilgili ayetin neshedildiği hususu, alimler arasında ihtilafli bir konudur. Çoğunluğa göre bunlar, miras ayetlerinin işareti ve bu konu-

Çözümü, İstanbul, Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015, s.32

¹⁰⁹⁵ Buhârî, "Vudu", 43; Müslim, Ferâiz, 2.

¹⁰⁹⁶ bkz. Ebubekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'anî, **el-Musannef fi'l-Hadis**, el-Meclisu'l-İlmî, nşr. Habiburrahman el-Azami, Beyrut, 2.bs., 1983, C: X, s.301, 302,304,305; Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemrî İbn Abdilberr, **et-Temhîd Limâ fi'l-Muvatta mine'l-Meânî**, Vizaretü'l-Evkâf li's-Şuûni'l-İslamiyye, 24c., Tatvân, 1991, C: V, s.192.

da ümmetçe şöhret derecesine ulaşmış sahih hadislerin ibaresiyle mensuttur.¹⁰⁹⁷ Ancak kimine göre burada nesih söz konusu değildir. Vasiyetin “kütibe/yazıldı” ifadesiyle gelmesinden yola çıkarak bazı alimler, bunun farz bazıları da “hakken lil-müttakin/müttakilere bir hak olarak” ifadesine dayanarak bunun mendup olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹⁸

İslam alimleri ve bütün Müslümanlar, miras ayetinde detaylı olarak payları zikredilen hukukun uygulanması konusunda ittifak ettiklerine göre vasiyetin zikredilen paylar dışında gerçekleşeceği kendiliğinden anlaşılır.

Yüce Allah, miras ayetinden önce vasiyeti mezkur ayetlerle indirmiş ve bu hüküm, bir müddet devam etmiştir. İslam toplumu gelişip düzenli bir hâl aldıktan sonra miras ayetleri inmiştir. İş bu miras ayetleriyle payları zikredilen anne ve baba, vasiyet kapsamından nesih yoluyla çıkarılmış ve akrabaya vasiyet ise olduğu şekliyle kalmıştır. İşte bu aşamadan sonra vasiyetin hükmü, en sahih yoruma göre mendup olarak kalır. Vasiyet ayetini mensuh kabul edenler de mutlak vasiyeti reddetmediklerine göre bu yorum, aslında uzlaştırıcı görünmektedir.¹⁰⁹⁹

İlgili ayeti mensuh sayma durumunda vasiyetin sınırlandığı iddiasına gelince, bunun makul bir ispatı olamaz. Zira vasiyet, tayin edilen paylarda söz konusu olduğunda adaletli bir paylaşmanın olması zaten mümkün olamaz. Ayrıca mirasçıların hiçbiri buna rıza göstermez. Bu durum, aslında bir ayrımcılık olur. Erkeğin iki kat almasına razı olmayanların vasiyeti mutlak olarak gündem yapmaları, kesin bir çelişkidir. Payları tayin edilmeyen akrabaya gelince bunlar da diğer yabancılar gibi vasiyetin-hadislerle sabit olduğu şekliyle-üçte birinden fazlasını hak edemezler.

Miras ilmini teis etmek için, alimleri ayetlerle istediği gibi oynayan bir konumda göstermek, açık bir bühtandır. İslam alimlerinin delillere dayanarak görüş ortaya atmaları, İslam’ın, fikir özgürlüğüne verdiği değeri göstermektedir. Delilleri bilinçli saptırmaya çalışan, makul ve meşru tevilin dışına çıkıp hevasını delil yerine koyan ise Allah’ın katında hesabıyla başbaşa kalacaktır.

¹⁰⁹⁷ bkz., İbn Kesir, C: I, s. 307; Yazır, a.g.e., C: I, s. 614.

¹⁰⁹⁸ İbnu’l-Cevzî, a.g.e., s.104.

¹⁰⁹⁹ bkz. Muhammed b. Abdilllah b. Ahmed b.Abdilllah İbni’l-Arabi el-Meâfirî,en-Nasih ve’l-Mensuh, thk. Rıda Ferec el-Hemâmi,, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye 2005, s.17.; İbnu’l-Cevzî, a.g.e., s.104.

3.3. TİCARET HUKUKU/ MUAMELÂT VE FAİZ

Muamelât, İslam hukukunun ibadât ve ûkûbat dışında kalan ve günlük yaşantımızda karşılaşılan her türlü aktiviteyi kapsayan en geniş bölümüdür. Ticaret hukuku, mali akitler, borçlanma, zimmet ve mukavelelerin yüklediği mükellefiyetleri karşılamaktadır.¹¹⁰⁰

Ticaret hukuku, aslında ticari karakter taşıyan her türlü olaya uygulanan bir hukuk dalı ve kurallar topluluğu olup kendi içinde ihtiyaca göre birçok dallara ayrılmaktadır.¹¹⁰¹

Beşeri anlamdaki Ticaret hukuku ile İslami anlamdaki muamelât birçok noktada kesişse de mükellefin fiilinin helal ve haram ile kayıtlanması açısından İslami muamelât, temel bir farkındalık taşımaktadır. İnsan, yeryüzünde yaşamını sürdürebilmek için ziraat, sanat, ticaret vb. muamele türlerine muhtaçtır. Bunu gerçekleştirmenin yolu, ancak mübadele ile mümkündür. Mübadele ise karşılıklı rızayı gerektiren bir akit çerçevesinde ortaya çıkar. Aksi durumda hakkın ihlâlı söz konusudur. Hak ise temelde meşru bir esasa dayanmalıdır. Bu meşruiyet ya beşerin kendi bilgisi dahilinde karara bağlanır. Böyle bir durumda beşerin farklı mizaç ve meşruiyetler taşıması, üstelik işin içine arzu ve heveslerin girmesi neticesinde haksızlıklara neden olabilir. İşte bu durumda arzulanan meşruiyeti tesis etmenin en ideal yolu, beşerin Yaratıcısının tayin ettiği ilâhi kanunlardır. İslami anlamda muamelât denilince bunu anlamamız yanlış olmaz. Dünya ve ahirette hasene/iyilik üzere bulunmayı dua haline getiren, dünyadan nasibin unutulmamasını tavsiye eden bir dinin, bu alanı ihmâl edeceği düşünülemez.¹¹⁰² Servetin adil paylaşımını esas almanın en önemli göstergesi, zekatın emredilmesi ve faizin yasaklanması iken, hakkın mübadelesi olan muamelat konularının vahiy diliyle beyan edilmemesi, elbette bir eksiklik sayılırdı.

İslami nasslar, ihtiyaç duyulan muamelât hükümlerini, temel dinamikleriyle açıklamış, değişen şart ve durumlarda ortaya çıkan olayları, külli ölçülere aykırı olmak şartıyla maslahata uygun olarak ictihadi alana bırakmıştır. Bu özellik, bir eksiklik olmayıp aksine bir evrenselliştir. Zira zaman ve şartlara hitap edemeyen bir din, geçici ve yerel olmaktan başka bir şey değildir.

¹¹⁰⁰ Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s.384; Çeker, **Fıkıh Dersleri**, s.36.

¹¹⁰¹ Yavuz Atar (vd.leri), **Temel Hukuk Bilgisi**, s.141.

¹¹⁰² bkz. Bakara, 2/201; Kasas, 28/77.

Ne var ki tarihselci anlayış, muamelâtla ilgili hukuki düzenlemeyi, Kur'an'ın esaslı maksatlarından saymamaktadır. Buna göre Kur'an, önceki örf adetleri bir nevi tamamlamış ve tikel sebeplere göre inen bazı ayetlerle temelde bir yenilik yapmadan, hep rölatif (göreceli) kalmıştır.¹¹⁰³

el-Aşmavî, Muhammed şeriatının/Kur'an yolunun maslahat esası üzerinde daima yeniliğe doğru yürüdüğünü ve bunun en belirgin alametinin de Kur'an'daki faiz hükmü olduğunu söylemektedir. Ona göre faiz hükmünün iniş sebebi, Arapların malı veresiye vermeleriyle yiyecek ve akit konularında borcun vaktinde ödenmemesi durumunda süreyi uzatma karşılığında fazladan bir bedel almalarıdır. Böylece borçlu, bazen iflas ediyor ve ödeyinceye değin bu borç katlanıyordu. Belki borcuna karşılık köle olmaya bile razı oluyordu. İşte iki kişi arasında cereyan eden ve haksızlığa yol açan bu şekil, asıl faizdir. Çağımızda bankaların belli sürelerde yüzdelik hesabı üzerinden verdikleri para ve krediler, faiz olmayıp şehirleşmenin sosyal yapısına uygun olarak gelişen iktisadi düzenlemelerden ibarettir.¹¹⁰⁴

Abdulmecid eş-Şerefi, el-Aşmavî'ye bu konuda katılmakta ve faiz yasağının Yahudi ve Hristiyanlıkta haram olmasına rağmen, onlar tarafından banka faizlerine uygulanmadığına, dolayısıyla Müslümanların da bu konumda olmaları gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. Peygamber döneminde olmayan bir kurumun faiz kapsamında görülmesi zaten yanlıştır. Ayrıca devlet, mali işlemlere ait sorumlulukları, enflasyonu ve bankalara konulan vergi vb. hususları itibara alarak, söz konusu faizi önceden öngörüyor.¹¹⁰⁵

Fethi Osman, bazı alimlerin görüşleri doğrultusunda olaya bakmakta ve buna göre faiz hükmünün çağımızda prensip olarak değil, uygulama olarak söz konusu edilebileceğini savunmaktadır. Ayrıca hukuk, ekonomi ve siyaset uzmanlarının bir araya gelip bu konuyu bütün ince detaylarıyla yeniden araştırmalarını söylemektedir. Ona göre bu araştırmanın iki esas üzere olması gerekir. Birincisi, İslam'ın her kanundan önce gördüğü "zaruretler, haramı mubah kılar", kuralı. İkincisi ise bu kuralı uygulayacak alim ve uzmanların ihlas ve takva ile hareket etmeleri olgusu. Ve yine onun aktarıp desteklediği görüşlerden biri de Kur'an'daki faizin, Arap örf ve adetlerine dayalı olan

¹¹⁰³ bkz. Bel'id, a.g.e., s. 20-22

¹¹⁰⁴ el-Aşmavî, **Cevheru'l-İslam**, s. 63-65.

¹¹⁰⁵ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risale ve't-Tarih**, s.71-72.

nesie faizi olduğu yönündedir. Demek ki, Kur'an, mutlak faizi değil, özel bir faizi yasaklamış sayılır.¹¹⁰⁶

Fazlur Rahman, faiz hükmünü Orta Çağ fakihlerinin “faizin her türlü haramdır” şeklindeki görüşlerini temel alan Müslümanların çoğunluğunun bir kabulü olarak görmekte ve düşüncedeki bu kargaşanın, birçok Müslüman aydınının, Keynesçi ve Marxist kuramları kullanmalarına yol açtığını vurgulamaktadır.¹¹⁰⁷

Ona göre Müslümanların modern endüstriyi kabul etmelerine rağmen, faiz alma ve vermenin kesinlikle yasaklanışına rıza göstermeleri, bir sorun olarak ortada durmaktadır.¹¹⁰⁸

Ayrıca o, Kur'an'da faizin, kat kat yüksekliğiyle onun ticarete benzetilmesinin yasaklandığını, ancak birçok fıkhî hadisin, bu temel anlamları, mecrâsından çıkardığını ve dolayısıyla bu konuda bir sürü kargaşanın ortaya çıktığını savunmaktadır.¹¹⁰⁹

Kısacası, ona göre fakihler bu faiz yasağının sınırlarını genişletip onu borç verilen paradaki bütün artışlara uyarladılar. Oysa ki bunun modern banka faiz sistemlerinden ayrı tutulması gerekir. Bilindiği üzere bu sistem, kalkınma temellidir. Burada sömürü maksadı bulunmamaktadır. Faiz borç verilen paranın bir kirası veya bedelidir.¹¹¹⁰

Seyyid Ahmed, bileşik faizin yasaklanmış olarak mülhaza edilebileceğini, ancak basit faizin, özellikle banka ya da hükümet bonolarıyla oluşan faizin müsaade edilebileceğini söylemektedir.¹¹¹¹

Banka faizinin enflasyondan kaynaklanan mağduriyetleri kısmen gideren çağdaş bir uygulama olduğuna, bunu tefecilikle karıştıran anlayışın entellektüel zaaf yaşadığına dikkat çeken Özsoy, “Kur'an'daki riba yasağının doğrudan doğruya banka faizine ilişkin bir yasak olduğunu söylemek, Şâri'in kastına uygun, çok nesnel bir tespit içermese gerektir”¹¹¹² demektedir.

Yukarıdaki görüşleri değerlendirmek için önce faizin tarihçesini, sonra tanımını

¹¹⁰⁶ Muhammed Fethi Osman, **el-Fikru'l-İslami ve't-Tatavvur**, Küveyt, ed-Dâru'l-Küveytiyye, 2. bs., 1969, s. 367, 372-373.

¹¹⁰⁷ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.82.

¹¹⁰⁸ Fazlur Rahman, **İslami Yenilenme Makaleler IV**, s.76.

¹¹⁰⁹ Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, s.70.

¹¹¹⁰ Fazlur Rahman, **İslami Yenilenme Makaleler**, 111, s.124-126.

¹¹¹¹ Aziz Ahmed, **Modernizm ve İslam**, s.65.

¹¹¹² Özsoy, **a.g.e.**, s. 94; bkz., Yaşar Nuri Öztürk, **a.g.e.**, s. 451.

ve kısımlarıyla dini hükmünü tespit etmemiz gerekmektedir.

İlk çağda, henüz para dolaşımı başlamadan önce kredi işlemleri gündemdedi. Mallarını hırsızlardan ve çapulculardan korumak isteyenler, bunları tapınak rahiplerine emanet ederlerdi. Rahipler bu malların hesabını tutar ve gerektiğinde bunları ödünç verirlerdi. İlk ödünç işlemleri aynî kredi niteliğinde idi. Tapınağa borçlananlar, tarladan aldıkları ürünün bir kısmını rahiplere bırakırlardı. Çift hayvanı veya damızlık, yavrularıyla tapınağa geri ödenirdi. Bundan böyle, eski tabir olarak “yavrulama” faiz anlamında kullanılırdı. Aynî kredinin ilk geliştiği bölge, Mezopotamya’dır. Arkeologların İ. Ö. 3400-3200 yıllarında Kızıl Tapınakların birer banka gibi çalıştıklarını gösteren levhalar buldukları söylenmektedir. Mezopotamya’nın güçlü aşiretleri, ticaret ve tefecilikle uğraşıp kredi işlemlerini, tapınakların tekelinden kısmen de olsa kurtarmaya çalışmışlardır. Ancak bu durum, bazı sorunları tetiklemiştir. Bunlardan biri kredinin garantisi ve diğeri de faiz olayıdır. Tefeciler, dini yaptırımları olmadığı için alacağı sağlama bağlamak için, köleleri, çocukları ve eşleri rehin almaya başladılar. İ. Ö. XII. yy’da yaşamış olan Babil hükümdarı Hammurabi, Sümerliler’den gelme örf ve adetleri göz önünde tutarak faiz sorununa bazı kanuni düzenlemelerde bulunmuştur. Filozoflar ve din adamları, ilk çağda faizden ezilenlerin tarafında yer almışlardır. Faiz sorunu dini ve ahlaki olarak incelenmiş ve tefeciliğe karşı çıkmıştır. Plato ve Aristo faize şiddetle karşı çıkan filozoflardandır. Aristo’ya göre faiz olgusu, paranın mübadele aracı olmasına aykırıdır. Tefeciliği ilke olarak yasaklayan ilk toplum, İsraililer’dir. Bu meyanda Tevrat’ta faizi yasaklayan ayetler bulunmaktadır.¹¹¹³ Ancak Hebrew üniversitesinden Don Patinkin’n belirttiği gibi yasaklanan, krediler olmayıp, Yahudilerin birbirlerini sömürme amacıyla yaptıkları uygulamalardır.¹¹¹⁴

Hristiyanlıkta ödenme ihtimali olmasa da hiçbir karşılık beklemeden ödünç vermenin faziletli olduğu, dini bir esas olarak kabul edilmiştir.¹¹¹⁵ Buna karşılık, ilk dönemlerden, kiliselerin ayrılmasına ve reform hareketine kadar faiz yasağı sürmüştür. Bütün kiliseler bu konuda hemfikirdi. Ancak değişen şartlar ve Hristiyanlığın bazı ticari konularda çözümsüz kalması, kiliseyi, çeşitli isimler altında faizi helal sayacak istisnalar yapmaya itmiştir. Nihayet büyük Fransız ihtilalinden sonra faiz yasağı ka-

¹¹¹³ Kutsal Kitap, Yasanın Tekrarı, 23/20, 246; Mısırdan Çıkış, 22/25, 95-96; Nehemya, 5/7, 10, 608.

¹¹¹⁴ Feridun Ergin, **Para ve Faiz Teorileri**, İstanbul, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, 1981, s. 126-134.

¹¹¹⁵ Luka, 6/34-35.

nunlaştırma yoluyla yasak olmaktan çıkarılmıştır.¹¹¹⁶

Türkçedeki faiz, aslında sonu dad ile fâid olup favd'den türetilen bir ism-i fail-dir. Bolluk, çokluk ve taşkınlık anlamlarınadır. Arapçada riba sözcüğüyle ifade edilir.¹¹¹⁷

Kur'an ve sünnette faiz anlamında riba sözcüğü kullanıldığı için, bunun sözlük ve terimsel anlamlarını vermeye çalışalım.

Riba, reba, yerbu, rebven'den türetilmiş bir isimdir. Sonundaki elif, vavdan dönüşmüştür. Artma, şişme, büyüyüp gelişme, hışıltılı ses çıkarma, yüksek yer, tepe ve üstün nesep anlamlarına gelir.¹¹¹⁸

Terim olarak, genel anlamda şöyle tanımlanabilir: Alışverişte şart koşulan karşılıksız fazlalıktır. Bu mübadelede meşru miktarı aşan şeye riba denildiği gibi "ıyne" de denir.¹¹¹⁹

Riba(faiz), hicretin sekiz yahut da dokuzuncu yıllarında haram kılınmıştır. Delili kitap sünnet ve icmadır. İslam müctehitleri faizin haram oluşu hususunda asla ihtilaf etmemişlerdir. İhtilaf, aslı ile ilgili olmayıp faizin kapsamı ve uygulama alanıyla ilgilidir. Maverdi'nin dediği gibi faiz, bütün şeriatlerde haramdır. "Ve kendilerine haram kılındığı hâlde, faizi almaları"¹¹²⁰ ayeti, buna delalet etmektedir.¹¹²¹

Riba iki kısımdır. Nesie(veresi) ribası, Fadl (fazlalık) ribası. Birincisi cahiliyede bilinen riba çeşididir. Veresiye muamele ve borçlardan doğan bir fazlalıktır. Bunun haram olduğu Kur'an'ın açık nassıyla sabit olup bunda ihtilaf söz konusu değildir. İbn Kayyim buna celiy(açık) riba demektedir.

Fadl (fazlalık) ribası ise peşin alışverişte hakkında riba cereyan eden mallardaki fazlalıktır. Bunun haramlığı sahih sünnet ile sabit olmuştur. İbn Kayyimın tabiriyle buna hafiy riba denir. Bu, celiy olana aracı olduğu için alimlerin büyük çoğunluğuna göre haramdır.

¹¹¹⁶ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: II, s. 195.

¹¹¹⁷ Devellioğlu, **a.g.e.**, s.249.

¹¹¹⁸ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, 334; İbn Fâris, **a.g.e.**, 420; Asım Efendi, **a.g.e.**, C: III, s. 819.

¹¹¹⁹ . İbn Hümam, **a.g.e.**, C: VII, s. 3, Bilmen, **Hukuk-ı İslamiyye**, C: VI, s. 104, Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s.480; Çeker, **a.g.e.**, s.102.

¹¹²⁰ Nisa, 4/161

¹¹²¹ Zühayli, **el-Fıkhu'l-İslamî**, 4/435; Ali b. Muhammed el-Cum'a, **Mu'cemu'l-Mustalahati'l-İktisadiyye ve'l-İslamiyye**, er-Riyad, Mektebetü'l-Abikan, 1 bs., 2000, s.277.

İbn Abbas'ın sadece nesîe ribasını haram saydığı rivayet edilmektedir. O, Üsâme b. Zeyd'den rivayet edilen “إنما الربا في النسئة” / faiz ancak nesîe (veresi) olandır.” hadisine¹¹²² dayanmaktadır. Ancak Ubade b. Samit, onun, bu görüşünden döndüğünü rivayet etmektedir.¹¹²³

Veresi ile ilgili hadise gelince; buradaki kasr edatı olan innemâ, hakiki olmayıp izafidir. Olayın büyüklüğünü ve tehlikesini göstermek içindir. Nitekim yaygın olan riba şekli, nesîe türü olmakla ona bu yönüyle vurguda bulunulmuştur. Kimi söz konusu hadisin mensuh olduğunu söylemiştir. Aslında fadl/fazlalık ribasını anlatan altı sınıfla ilgili hadis, ibaresiyle diğer hadisin işaretine takdim edildiğinde, uzun uzadıya teville-re gitmeye gerek kalmadan olay anlaşılabilir olur.

Zaten İbn Abbas'ın, kendi görüşünden döndüğü yönündeki rivayet, onun sabit ve sahih bir hadisten değil, kendi yorumundan döndüğü anlamındadır. Buna göre nesîe/veresi hadisinin İbn Abbas tarafından da kasr/daraltma anlamında anlaşılmadığı açığa çıkar.

Bütün bunlardan sonra İslam alimlerinin her iki faiz çeşidinde de ittifak ettiklerini söylemek mümkündür.¹¹²⁴ Zira Kur'an'da el-bey'/alışverişten farklı sayılan er-Riba, mutlaklıdır. Mahiyeti, uygulaması ve çeşitleri sünnet ile beyan edilmiştir. Elbette ki her fazlalık riba olmamakla beraber, haksızlığa yol açan karşılıksız fazlalığın riba olacağı açıktır.

Ebu Said el-Hudri ile Ubade b. Samit'in Peygamberimizden rivayet ettikleri altı sınıfla ilgili hadis şöyledir: “Altın altın ile misli misline peşin satılır, fazlalık faizdir. Gümüş gümüş ile peşin satılır, fazlalık faizdir. Buğday buğday ile peşin satılır, fazlalık faizdir. Arpa arpa ile peşin satılır, fazlalık ribadır. Hurma hurma ile peşin satılır, fazlalık faizdir. Tuz tuz ile peşin satılır, fazlalık faizdir.”¹¹²⁵

İslam alimleri yukarıda sayılan altı şeyde faizin cereyan edeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Zahiriler kıyası kabul etmedikleri için, onlar illeti tespit yoluna git-

¹¹²² Buhârî, “Buyû”, 79.; Müslim, “Müsakât”, 101, 102, 104.; Nesâî, “Buyû”, 50.; İbn Mâce, “Ticarât”, 49.; Darimi, “Buyû”, 42.; Ahmed b. Hanbel, 5/200, 202, 204, 206, 209.

¹¹²³ er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C: VII, s. 75.

¹¹²⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: II, s. 153.

¹¹²⁵ Müslim. “Müsakât”, 80,82,83; Ebu Davud, “Buyû”, 12; Ahmed b. Hanbel, 2 C: II, s. 232, 437; bkz. eş-Şevkanî, *Neylü'l-Evtâr*, C: V, s. 199.

meden fadl faizin bu altı kısmın dışına taşmayacağını söylemektedirler. İleti ictihat ile tespit etmeye çalışan alimleri iki kategoride mütalaa edebiliriz. Birincisi, Hanefi ve Hanbelilerdir. Onlara göre illet, cins ve miktardır. Ölçüden maksat, malı mal ile değiştirirken bir ölçü birimi ile ölçmektir. Her iki mezhepe göre de bütün keyli ve vezni mallar, ribevi mallardır. İkincisi ise Maliki ve Şafii mezhepleridir. Onlar altın ve gümüşün semen (para), diğer maddelerin yiyecek olduğuna bakarak illetin, cins ve nakit yahut cins ve gıda maddesi olduğunu söylemişlerdir. Buna göre her iki mezhebe göre nakitler (altın ve gümüş) ile bütün yiyecek maddeleri ribevi mallardır. Malikiler yiyecekler hususunda nesîe (veresi) olabilmesi için değiştirilen maddelerin sadece yiyecek maddesi olmasını kafi görürken, değiştirilen gıda maddeleri de fazl (fazlalık) olabilmesi için, bunların doyurucu ve masrafsız olarak depolanabilmesini şart koşmuşlardır.¹¹²⁶

İbn Macişun (ö.212/827), bu konuda mutlak anlamda faydalanmayı yani, mal olma özelliğini esas alırken, tabiûndan kimi de zekatın kapsadığı mal türlerini esas almaktadır.¹¹²⁷

İleti ictihadi olarak tespit etmeye çalışan müctehitlerin illetin cüzi(parçası olan) cinste (türde) ittifak ettikleri söylenebilir. Öyleyse onların ihtilafı, ilgili görüşler kapsamında illetin diğer cüz'ünü(parçasını) tayin hususunda söz konusu olabilir. Ancak şu var ki Ebu Saidin rivayetinde "iki dirhemi bir dirheme..." ve Osman rivayetinde "bir dinarı iki dinara ... satmayın" hadislerinde adede/sayıya itibar edildiği halde, müctehitlerin hiç biri, bunu itibara almamıştır.¹¹²⁸

İlletin tespiti ictihadi olduğu için bu noktada ihtilaf kaçınılmaz olmakla beraber, bütün görüşler tahlil edilerek illetin uygulanma alanı genişletilip daraltılabilir.

Karaman'ın dediği gibi, insanların ihtiyaç duydukları ve bu sebeple değer verdikleri ve mübadele ettikleri mallar, cinsi cinsine değiştirilip fazlalık bulunduğu durumda bunun faiz olacağı görüşü, illetin genişliğine örnek verilebilir. Böyle bir durum, nesîe'nin kapsamını genişlettiği iddia edildiğinde, mübadele edilen iki şeyden birinin

¹¹²⁶ Muhammed Takiyy el-Osmanî, **Fıkhü'l-Buyu' ale'l-Mezahibi'l-Arbaa'maa' Tatbikatihî'l-Muasıra Mukaranen bi'l-Kavanîni'l-Vadiyye**, 2 c, İstanbul, Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2016, C:II, s. 663; es-Sayis (vd.leri), **a.g.e.**, C: I, s. 246-297; Çeker, **a.g.e.**, s.107-109.

¹¹²⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 158.

¹¹²⁸ eş-Şevkanî, **Neylü'l-Evtar**, C: III, s. 604.

para olması durumunda zaten faizin olmayacağı söylenebilir. Kısacası ona göre semen vasfının sadece altın ve gümüşe hasredilmesi, herhangi bir nassa dayanmamaktadır. Ve yine bir malın kıymetli ve önemli oluşunu gıda ve semen olmaya bağlamak da iktisadi hayata uymamaktadır. Ayrıca keyli ve vezni olma konusunda Ebu Yusuf'un görüşü doğrultusunda örfe göre hareket etmenin önemi büyüktür.¹¹²⁹

Görülüyor ki Hanefilerle Hanbelilerin görüşleri, illet konusunda ribanın alanını genişletirken, Şafiiler ile Malikilerin görüşleri bu alanı daraltmaktadır.

Günümüzde banka faizleri, nesîe faizi türündendir. Bir malın belli bir vade ile yahut aylık ya da yıllık olarak belli yüzdelerle verilmesi ya da karz edilmesi işlemleri, insanların mallarını batıl bir yolla yemek anlamında olup kesinlikle haramdır.¹¹³⁰

Bilindiği üzere banka ve kredi kurumları faiz temeline dayanırlar. Halkın biriktirmek amacıyla kendilerine yatırdığı paraları faiz yoluyla ana mala dönüştürürler. Faiz karşılığında borç verilen ana mala eski tabirle “faizci ikraz sermayesi” denirdi. Fransız ekonomist Jean Baby, faiz biçimini kendi başına mantıksız, hiç değilse mucizevi görür. Çünkü faiz, ödünç veren için, bir miktar parayı hiç emek sarfetmeden daha büyük bir miktar haline getirir. Kısacası, ticaretin konusu bizzat paradır. Para parayı doğurmaktadır. Son yıllarda uygulanan Milton Friedman'ın parasalcılık öğretisi, -ki buna yüksek faiz siyaseti de denir. –Özellikle İMF örgütü vasıtasıyla geri bırakılmış ülkelere bazı ödünler karşılığında uygulanır ve onlar bu yolla borç tuzağına düşürülmüş olurlar.¹¹³¹

Bu anlatılanlardan sonra tarihselcilerin mezkur görüşlerini özetle değerlendirmeye çalışalım.

Faiz(riba)'in hükmü, Kur'an'da mutlak zikredilmiştir. Buna göre onu sadece nesîe ile kayıtlamak, ilmi yaklaşım sayılmaz. Ayrıca ilgili ayetin uygulama alanlarını sahit ve sabit hadisler göstermiştir. Hiç bir İslam alimi bu konuda ihtilaf etmemiştir. İhtilaf,-yukarıda açıklandığı üzere-faizin illeti konusundadır. İletinin kapsamındaki genişlik ya da darlık ictihada tabidir.

¹¹²⁹ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: II, s. 207-209.

¹¹³⁰ Abdurrahman el-Cezirî, **el-Fkh ale'l-Mezahibi'l-Erba'a**, ta. eş-Şeyh, İbrahim, Muhammed, Ramadan, Beyrut, Daru'l-Kalem, t.y., C: II, s. 244-245.

¹¹³¹ Orhan Hançerlioğlu, **Ekonomi Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 8.bs., 1999, s. 112.

Banka faizine gelince; bunun faiz olduğu o sistemi kuranlarca başından beri itiraf edilmektedir. Fadl(fazlalık) faizini kabul etmeyen bir kısım tarihselcilerin, banka faizini meşru görmeleri bu yönüyle de anlamsızdır. Bu konuda ihtiyaç, zaruret aynı konumda olmadığı halde, onları aynı sonuçlar doğuracak şekilde delil olarak kullanmak yerinde olmayan bir kıyastır. Kira bedeli iddiasına gelince; parası karşılığında orayı kirayalanın, herhangi bir tasarruf yetkisine sahip olmadığı malum iken, bunu kiralamaya benzetmek, esasta yanlıştır.

Kur'an'da basit ya da bileşik (kat kat) faiz ayrımı yoktur. Yüce Allah, mutlak anlamda faizi haram kılıp artakalan faiz borçlarının bile terk edilmesini emretmektedir.¹¹³².

Bileşik faizi, “Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin..”¹¹³³ ayetine dayandırmanın ilmi bir izahı görünmemektedir. Zira müfessirlerin ittifakına göre “kat kat/ed’afen muda’afen” ifadesi, ihtiraz(çekince) kaydı anlamı taşımamaktadır. Buna göre burada mefhum-ı muhalif söz konusu olamaz. Yüce Allah, cahiliye dönemi Arapların uyguladıkları faiz olgusunu haber vermektedir.¹¹³⁴

Nihayet nüzül sebebi kapsamında Mücahid’ten rivayet edildiğine göre Araplar veresiye alış veriş yapıyorlardı. Borcun süresi dolunca, borçlu ödeyemediğinde alacaklılar, süreyi uzatıp borcu arttırıyorlardı. Ata’dan rivayete göre cahiliye döneminde Sakif oğulları, Nadir oğullarına borç verirlerdi. Süre dolunca Nadir oğulları, borcu ertelemeye karşılık faiz verirlerdi ve onlar da süreyi uzatırlardı.¹¹³⁵

Kısacası, Kur'an'ın açık beyanına göre faiz olgusu alım satımdan tamamen ayrı, kendi tanımı ve mahiyeti içerisinde her dönemin örfi uygulamasında bilinebilecek bir yapı arz etmektedir. Onu herhangi bir dönemin uygulamasıyla sınırlamanın bir gerekçesi bulunmamaktadır.

Faiz yiyenlerin kabirlerinden cin çarpmış gibi kalkmaları, Allah ve Elçisinin bu fiili işleyenlere savaş ilan gibi tehditler, faiz konusunda her zaman dikkatli ve ihtiyatlı durmamızı gerektirmektedir. Bu konuda Kur'an ve sahih sünnetle kesinleşen hususlarda yoruma gitmemek, illetin genişlik ve darlık noktalarında herhangi bir ictihada

¹¹³² Bakara, 2/275,278.

¹¹³³ Âl-İmran, 3/130.

¹¹³⁴ ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 405; İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s.223; Yazır, **a.g.e.**, C: II, s. 1173-174.

¹¹³⁵ es-Suyûtî, **Lübab**, s.70.

uymakla beraber, takva açısından faiz şüphesinden dahi kaçınmak, önemli bir husus olarak gözükmektedir.

3.4. CEZA HUKUKU / UKÛBAT

İslam fihhında ukûbât genel adı altında yahut da el-cinayât, el-kıyas, el-cirâh, ed-diyât gibi özel başlıklar altında incelenen ceza hukuku, Batı menşeli hukukta âmme hukuku içinde müstakil bir branş olarak ele alınmaktadır. Aslında hukuk metodolojisi açısından haklar, Allah hakları, kul hakları ve karışık haklar olmak üzere kısımlara ayrılmış, buna göre cezaların çoğu, Allah hakları kapsamında, kazf ile kıyas da karışık(hem Allah hem de kul) hakları içinde mütalaa edilmiştir. Şu hâlde ceza hukukunu âmme hukuku kapsamında saymakta bir beis görülmemektedir.¹¹³⁶

Ceza, suç işleyenler hakkında uygulanan yaptırımı, hukuk ise bununla ilgili düzenlemeleri ifade etmektedir. Bunun düzenli ve adalet esasları üzere uygulanışı ve engelleyici bir yapıda oluşu, ancak devlet otoritesiyle gerçekleştiği için, onun âmme yönü,her zaman ağır basmaktadır.

Yukarıda zikredilen hususlar göz önüne alınarak, ceza hukukunu şöyle tanımlamak mümkündür:”Yasaklanmış fiiller ve hakkında tayin edilen cezalar bakımından fertler ile devlet arasındaki ilişkiyi düzenleyen kanunlardır.¹¹³⁷

Kimi fakihler, suçu çeşidine göre had, kıyas ve diyetler ile tazir olmak üzere üç kısımda mütalaa etmektedir.¹¹³⁸ Kimi de kıyas ve ona bağlı olarak diyetleri hadlerden saymaktadır.¹¹³⁹

Had (çoğulu hudûd), sözlükte engellemek anlamındadır. İnsanları girip çıkmaktan engellediği için kapıcıya ve gardiyana haddad denilmiştir. Bir şeyin mahiyetini tanımlayıp belirleyen şeye had denir. Bir kısım cezalara hudud adı verilmiştir. Zira bu cezalar, zararları bütün beşeriyete dokunan bir takım fena davranışlardan insanları engeller. Terim olarak had, Allah Teala'nın bir hakkı olarak tayin ve takdir edilen bir

¹¹³⁶ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 193.

¹¹³⁷ Zeydân, **el-Medhal**, s.381.

¹¹³⁸ Zeydan, **el-Medhal**, s.385.

¹¹³⁹ el-Maverdi, **a.g.e.**, C: II, s. 3-213; Zeydan, **el-Medhal**, s. 386; Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 197.

cezadır. Bunlar, zina, kazf(iftira), içki, hırsızlık, hırabe (yol kesme) ve irtidat hadlerinden ibarettir.¹¹⁴⁰

Ta'zir, zıt anlamlı sözcüklerdendir. Sözlükte, ret etme, zorlama, hareket etme, uslandırma ve hak üzere tutma anlamlarında kullanıldığı gibi tasarruf etme, yardım etme, takviye ve saygı gösterme anlamlarını da ifade eder. İslam hukukuna göre hakkında belirli bir ceza tayin edilmeyen bir ceza türüdür. Tazir cezaları şer'i hadler gibi sınırlı olmayıp belirli bir sayı altında toplanamaz. Ancak yetkililer uygulamada kendi hevalarına uygun davranamazlar.¹¹⁴¹

İslam ceza hukuku ile beşeri ceza hukuku, kamu yararı, düzeni koruma ve devamlılığını güvence altına alma konularında aynı amacı taşısalar da İslam ceza hukuku, menşe olarak Allah katından olma ve ahlaki değerleri gözetme yönleriyle, beşeri ceza hukukundan ayrılmaktadır. Nitekim Allah katından olma özelliği, İslami temel kanunların sabitlik ve devamını gerektirdiği gibi insanların ona karşı saygınlığını da arttırmıştır.¹¹⁴²

Tarihseleler, genel anlamda İslam ceza hukukuyla ilgili Kur'an ayetlerinin azlığını ve ayrıca Kur'an'ın din ve imanla ilgili bir kitap oluşunu öne sürerek, bu alanın nasstan çok ictehadlarla tespit edildiğini ve böylece İslam dininin ciddi anlamda bir ceza hukukuna sahip olmadığını söylemektedirler.¹¹⁴³ Aynı zamanda çoğu cezai uygulamanın Arap örfüyle ilgili olması ve bunların çağımızın yapısına uygunsuzluğu, bu meyanda ortaya atılan önemli argümanlardandır. Bunlara daha önce genel anlamda işaret ettik. Ancak bu bölümde mezkur görüşler, tikel ve somut olarak araştırılacaktır.

Araştırmamız, ahkâm ayetleriyle sınırlı olduğu için, doğrudan ahkâm ayetleriyle sabit olmayan her hangi bir ceza hakkındaki görüş ve değerlendirmelerle temelde ilgilenmeyeceğiz. Ancak recm hadisesi, tilaveti mensuh kıraâte dayandırıldığı ve Kur'an'daki zina hükmüyle doğrudan ilgili olup bazı tarihseleler tarafından fakihlerin Kur'an'a bir ilavesi olarak görüldüğü için, onu burada söz konusu edeceğimizi hatırlatmak isterim.

¹¹⁴⁰ Bilmen, **a.g.e.**, C: III, s. 14; 'Udeh, **a.g.e.**, C: I, s. 79.

¹¹⁴¹ Bilmen, **a.g.e.**, C: III, s. 24; 'Udeh, **a.g.e.**, C: I, s. 80.

¹¹⁴² 'Udeh, **a.g.e.**, 15-18.

¹¹⁴³ Bel'id, **a.g.e.**, s.183-186.

3.4.1. Hırsızlık Cezası

el-Cabirî'ye göre hırsızlık cezası, genelde bedevi bir hayat tarzı üzere bulunan Arap kabilelerinde onların mizaçlarına uygun olarak uygulanan ve böylece karşılık bulan bir ceza şekli idi. Araplarda mal, kişinin şahsiyetiyle eşit derecede görülürdü. Nihayet en yaygın olan şey hırsızlıktı. Ayrıca hırsızlığın çirkin görülmesi, aralarında anlaşma bulunan kabileler hakkında geçerliydi. Böyle bir konumda olmayan kabilenin malları zaten mubah sayılırdı. Ancak toplumlar gittikçe medenileşme yolunda ilerlediği için, bedevilere uygun olan bu cezanın aynıyla uygulanması elbette mümkün olmayacaktır. Nitekim bunu farkederek fakihler, "hadleri şüphelerle düşürün" hadisinden¹¹⁴⁴ yola çıkarak hırsızlık haddi hakkında birçok şartlar ortaya atmışlardır. Sanki hırsızlık hükmünün uygulanmaması için çaba sarfetmişlerdir. Onlara göre Hz. Ömer'in kıtlık senesinde bunu uygulamayışı bu konuda önemli bir gerekçe olarak karşımızda durmaktadır. Bundan böyle hırsızın elinin kesileceğine dair hükmü literal olmaktan çıkıp amaçsal bir zemine taşımak gerekir. Nitekim kimi bunu farkederek, buradaki kesmeyi, hırsızlığa sebep olan şeylere düşmekten alıkoyacak imkanlar hazırlama şeklinde yorumlamıştır. Bütün bunlarla beraber, hırsızlıktan önce tövbe edenin cezaya çarptırılıp çarptırılmayacağı fakihler arasında tartışılmıştır.¹¹⁴⁵

es-Süleynî, hırsızlıkla ilgili ayeti, İbn Mesudun şaz olarak rivayet edilen kıraatindeki "yemin"lafzıyla beraber değerlendirmektedir. Buna göre yemin sözleşme anlamına geldiğine göre buradaki kesmenin, hırsız, bulunduğu toplumdan tecrit etme anlamında yorumlanması gerekmektedir.¹¹⁴⁶

Fazlur Rahman Allah'ın kelamının ebediliğini kabul etmekle beraber, hırsızlık suçuna salt iktisadi bir olay olarak bakılması gerektiğini, aynı zamanda bu tür cezaların çevresel yönüyle ele alınıp bunun değişime uğramasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Zaten günümüzde birçok sayıda insan, acıma hissiyle hırsız affetme eğiliminde olmakla, bu değişim zorunlu gözükmektedir.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁴ İbn Mâce, "Hudûd", 5; Tirmizi, "Hudûd",2.

¹¹⁴⁵ el-Cabirî, **Vichetü Nazar**, 70-72; Hüseyin Ahmed Emin, **Havle'd-Da've**, s. 49-57; Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam ve't-Tarih**, s. 69-70; Muhammed eş-Şerefi, **el-İslam ve'l-Hürriye**, s.133.

¹¹⁴⁶ Naile es-Süleynî er-Radevi, **Tarihîyyetü't-Tefsiri'l-Kur'ani ve'l-Alakatu'l-İctimaiyye min Hilal Nemâzic min Kütübi't-Tefsir, Bahs li-neyli Şhadeti't-Doktora**, Merkun, Menûbe, Külliyyetu'l-Adâb, 1998, s. 448.

¹¹⁴⁷ Fazlur Rahman, **İslami Yenilenme Makaleler III**, s. 88-89.

Hanefi, bir anlık zaaf sonucu hırsızlık yapanın, kalıcı bir sakatlığa sebebiyet veren el kesme cezası ile karşılaşmasını, insan hukuku açısından ele almakta ve bunun toplum içinde onur zedeleyici olarak görmekte ve netice olarak bunun uygulanmamasının altını çizmektedir.¹¹⁴⁸

Garaudy, hırsızlığın artık elle değil, kafa ile bilgisayar yardımıyla olduğunu, bundan böyle el kesmenin ceza olarak bir anlam ifade etmediğini söylemektedir.¹¹⁴⁹

Yaşar Nuri, fakihlerin, el kesmenin, söz konusu organı kesip atma mı yoksa elin her hangi bir yerinin kanatılıp işaretlenmesi midir şeklinde olacağını tartıştıklarını söylemektedir. Dolayısıyla bu iki şıktan hangisinin uygulanacağını zaman ve şartlara bırakmak gerektiğini, ayrıca asr-ı saadetteki uygulama ile ilgili yorumların o dönemin şartlarına ait olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵⁰

Bel'id, fakihlerin Kur'andaki hırsızlıkla ilgili hükmü yanlış yorumladıklarını, olaya cüz'i baktıklarını, özellikle ayetin akabinde zikredilen tövbe hususuna ilişmediklerini ve onların genelde ahkâm ayetlerinde bu metotla hareket ettiklerini söylemektedir.¹¹⁵¹

Watt, bütün Batıların hırsızlık için ceza olarak elin kesilmesini dehşetle karşıladıklarını, modern bir toplumda böyle bir durumun, bir erkek ve kadının beraberce yaşamasının önünde büyük bir engel teşkil edeceğini vurgulamaktadır.¹¹⁵²

Hırsızlığın hükmü Kur'an'ın açık nassıyla sabit olup mealen şöyledir: "Hırsız erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Kim ki zulmünden sonra tövbe eder ve kendini düzeltirse, şüphesiz Allah, onun tövbesini kabul eder. Allah hakkıyla bağışlayan ve merhamet edendir."¹¹⁵³

Yukarıda verilen hırsızlık hükmüyle ilgili meali daha iyi anlamak için ilgili kısmın metnini kısaca izah etmeye çalışalım.

¹¹⁴⁸ Hasan Hanefi, Soruşturma, **İslamiyat**, Ankara, 1998, 1(4), 287-288.

¹¹⁴⁹ Roger Garaudy, **Yaşayan İslam**, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2000, s. 105.

¹¹⁵⁰ Yaşar Nuri Öztürk, **a.g.e.**, s. 679-680.

¹¹⁵¹ Bel'id, **a.g.e.**, s. 198-203.

¹¹⁵² Watt, **İslami Hareketler ve Modernlik**, s. 42.

¹¹⁵³ Mâide, 5/38-39.

“والسارق والسارقة” ifadesindeki sözcüklerin her biri, seraka’dan ism-i fail olup hırsızlık yapan erkek ve kadına işaret etmektedir. es-Sârik mübtedadır. Haberi konusunda nahiv alimleri farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir. Bir görüşe göre haber hazfedilmiştir. Bunun takdiri şöyledir: Size hükmü beyan edilen hırsız erkek ve kadınlar hakkında durum şöyledir, şeklindedir. Buna göre faktâû ile atıf yapılmış olur. Bu görüş Sibeveyh’e aittir. el-Ahfeş, el-Müberred ve Kufeli nahivciler ise mübteda’nın haberinin “faktâû” ifadesi olduğunu söylüyorlar. Burada fa’nın, haberin başına gelmesi, belirli bir hırsızın amaçlanmaması sebebiyledir. Yani, burada es-sârik, ellezî seraka şeklinde olup şart ve ceza anlamlarını içermektedir. Mübteda, şart ve ceza anlamını içerdiğinde haberine fa’nın gelmesi caiz olur.¹¹⁵⁴ Demek ki hırsızlık olayının bilfiil icra edilmesi şartıyla mezkur hükmün uygulanması gerekmektedir. Nihayet ilgili tabirlerin ism-i fail kalıbıyla gelmeleri buna açıkça delâlet etmektedir. “faktaû” emri, kata’a yakta’u kat’an’den gelmektedir. Kata’a, sözlükte temel anlam olarak bir şeyi bir şeyden ayırma, kesme anlamındadır. Hurma devşirme zamanına Kata’un-nahl ya da kıtauhu denilir. Katî, baston, sürü, benzer ve kıt’un, gecenin bir kısmı ve tekatu’ iki şeyin birbirinden ayrılması demektir. Mecazi olarak, çölü aşma, nehri geçme ve yolu yürüme anlamlarında kullanılır.¹¹⁵⁵

“أيديهما”: Eydin, yed’in çoğuludur. Aslı fa’lûn kalıbında yedyûn’dür. Yudiyyun da çoğuldur. Bazı Araplar ya’yı hazfederek çoğulunda el-eydî derler. Burada “yed” bedene ait organ olan eldir. Bu hakiki anlamdır. Mecazi olarak kuvvet, güç, otorite, nimet ve ihsan anlamlarında kullanılır.¹¹⁵⁶

“أيديهما”, mef’ul-u bihtir. Yed sözcüğünün çoğul kullanılması, onun tesniye (ikil) zamiri hüma’ya izafe edilmesinden kaynaklanıyor. Bu ifade, erkek ve kadından her bir türe ait ele ayrı ayrı delâlet etmektedir.

“جزاء بما كسبا نکالا من الله”: Mef’ul-u li eclihtir. Yaptıklarına karşılık bir ceza olması için demektir. Failden hâl olması da caizdir. Yaptıklarına karşılık bir ceza olduğu halde demektir. Nekâlen, cezâen gibi mansubtur. Ondandır bedel olması da münasiptir.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁴ el-Enbârî, **a.g.e.**, s. 248.

¹¹⁵⁵ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 798; İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 862.; el-Fîruzâbadi, **el-Kamûs**, s. 971; ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belağa*, C: II, s. 87.

¹¹⁵⁶ Ebubekir, er-Razî, **a.g.e.**, s.741.

¹¹⁵⁷ ed-Dervîş, **a.g.e.**, C: II, s. 225-226.

Nekâl, nekele yenkûlü ve nükülen'den türemektedir. Temel anlamı, engelleme ve bir şeyden vazgeçmedir. Nikl, bağ, kuşak, kelepçe, hayvanın ağzına takılan demirden gem anlamlarını ifade eder. Çoğulu enkâl'dir. Nekkele bihi, tenkîlen, birisini rezil rüsva edip ibretlik hale getirmektir. Nekele korkma ve zayıf olma anlamlarını da taşımaktadır.¹¹⁵⁸

Kur'an, hırsızlıkla ilgili hükmünü genel ve mücmel olarak zikredip onun uygulama biçimini Hz. Peygamber'e havale etmiştir. Ancak uygulamada esas alınacak hususlara bazı işaretlerde bulunulduğu için önce bu hususu izah etmeye çalışalım.

İlgili ayette ism-i fail kalıbıyla es-sârik ve's-sârikatü geçmektedir. Bu kullanım, bazı önemli noktalara temas etmemizi gerektirmektedir. Şöyle ki;

İsm-i fail, fiilin kendisinden sadır olduğu ya da kendisiyle ilintili olduğu kişiyi gösterir.¹¹⁵⁹ Yani, ism-i fail, bu yapısıyla hadese/olaya – ki bu masdar manasıdır –ve hudûsa- ki bu sabitliğin karşıtıdır – yani, değişime delalet eder. Buna göre söz konusu fiilin, faili (öznesi) ile devamlı bulunması gerekmez.¹¹⁶⁰

Mezkur kalıptan anlaşıldığı üzere sirket /hırsızlık fiili'nin ne olduğu, subutu ve onu icra eden öznenin konumu, konumuz olan ayetin işaretleri arasındadır. Doğaldır ki herhangi bir şeyi yapmayan kişiyi mezkur kalıpla ifade etme, dil açısından yanlıştır.

Sirket /Serika (hırsızlık); sözlükte, seraka, yesrikü'den türemekte olup bir şeyi gizlice almak demektir.¹¹⁶¹ Ancak bu tanımlama, haddi gerektiren hırsızlık için temel olmakla beraber yetersizdir.

Terim olarak, başkasına ait bir malı, saklı bulunan ve korunan bir yerden gizlice almaktan ibarettir. İslam alimleri, dil bilginleriyle temel noktada yani, malın gizli alınması noktasında ittifak etmektedirler. Nihayet bu kayıtlama, hırsızlığın tahakkuku için bir rûkûndür. Buna göre saklı bulunmayan ve korunmayan bir malı alan kişi, hırsız sayılmaz ve eli de kesilmez. Malın korunmuş yerde bulunması ise bir şarttır. Zahirilerle bir kısım hadis ehli, ayetin umumunu ileri sürerek bu şartı zorunlu görmemektedirler. Buna, hırabeye/ sirket-ı kübra'ya mukabil olmak üzere sirket-ı suğrâ da denir.¹¹⁶²

¹¹⁵⁸ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 1008; Ebu Bekir, er-Razî, **a.g.e.**, 679.

¹¹⁵⁹ el-Hamlavî, **a.g.e.**, s.85.

¹¹⁶⁰ Yusuf el-Mer'aşlî, **İ'cazu'l-Kur'ân ve'd-Dilâlatü's- Sarfiyye**, Dâru İbn Hazm, 1.bs., 2011, s. 53-54.

¹¹⁶¹ İbn Fâris, **a.g.e.**, s.491.

¹¹⁶² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, **el-Îsâl fi'l-Muhalla**

Hırsızlık fiili, çalınan malın ne tür olacağını da önemli kılmaktadır. Nitekim tanımında saklanma ve korunmuşluk anlamına (muhrez olmaya) temas edildi. Ancak had cezası, mütekavvim¹¹⁶³ ve belirli bir nisaba ulaşmış malda uygulanabilir. Bu durum hem aklen, hem şer'an hem de örfen böyledir. Zira mal sayılmayacak değersiz bir şeyi ya da kıymetçe basit olan malları çalmak, hırsızlık sayılsa da mezkur ceza kapsamına girmez.

Nisap konusu bazı hadis rivayetleriyle sabit olmuştur. Bunun esası, Hz. Peygamber döneminde çalınan bir kalkanın değerini tayinde aktarılan farklı rivayetlere dayandığı için, ihtilafa neden olmuştur. Nisapla ilgili minimum sınır, kimine göre dörtte bir dinar yahut da üç dirhemdir. Bundan aşağısına itibar edilmemiştir. Ebu Hanife ve Irak ekolüne göre bu sınır, basılmış on dirhem gümüş akçedir. Bu bir dinara karşılık gelmektedir. Hadler şüphe ile düştüğüne göre nisapla ilgili ihtilaf, bu kabilden olmakla uygulamada Hanefilerin görüşünü tercih etmek, daha uygun sayılır. Zira bu konuda zikredilen rivayetlerin her biri, muhaliflerce isnad açısından tenkitten kurtulamamıştır. Sârikin(hırsızın) ittifakla mükellef olması yani, akıllı ve ergen olması şarttır. Buna göre delinin ve çocuğun eli kesilmez. Kişinin hür, köle, erkek, kadın, Müslüman ve zimmi olması farketmez.¹¹⁶⁴

Hırsızlık, hakim huzurunda beyyine ya da ikrar ile sabit olur. Beyyine iki adil erkek şahidin varlığıdır. İkrar ise hırsızlık yapan kişinin, bizzat itirafıdır. Şahitler şahitliklerinden döndüklerinde ya da kuşkulu ifade verdiklerinde hüküm uygulanmadığı gibi; ikrar eden hırsız da itirafından vazgeçtiğinde durum aynıdır.¹¹⁶⁵

Alimlerin çoğunluğuna göre sağ el bilekten kesilir. Kimine göre de sadece parmaklar kesilir. Uygulama, çoğunluğun görüşüne göre olmuştur.¹¹⁶⁶

Hırsızlık tekrar edilince haddin uygulanıp uygulanmayacağı farklı yorumlara neden olmuştur. Şöyle ki; Irak ve Hicaz alimlerine –ki bu dört mezhebin görüşüdür–göre ikinci hırsızlıkta sol ayak ekleminden kesilir. Burada icma iddiası zikredilmektedir.

bi'l-Asar, thk., Abdulğaffar Süleyman el-Bindari, 12 c., Beyrut, Daru'l-Fikr, C: XII, s. 300; el-Firuzabâdî, **el-Müfredât**, s. 408. Ebu Zehrâ, el-Ukûbe, s. 122. ; Bilmen, **a.g.e.**, C: III, s. 22.

¹¹⁶³ Mütekavvim: Değerli, mubah, kendisinden yararlanılabilen ve korunup saklanabilen özellikleri taşıyan mal demektir. Bkz. Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s.438.

¹¹⁶⁴ el-Hazin, **a.g.e.**, C: II, s.265; Ebu Zehra, **el-'Ukûbe**, s. 129-130. İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s.547-548.

¹¹⁶⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s.556.

¹¹⁶⁶ Zühayli, **el-Fıkhü'l-İslamî**, C: VI, s. 46.

Ancak bunun bir delili yoktur. Üçüncü ve dördüncü hırsızlıklarda bazı alimlere nispet edilen sol eli ve sağ ayağı kesme görüşleri ise zayıf rivayetlere dayanmaktadır. Bunlar nass temelinden yoksundur. Ata'ya göre sadece sağ el bilekten kesilir. Onun dışında bir kesme geçersizdir.¹¹⁶⁷

Hırsızlığın ikinci kez tekerrüründe ayakların ekleminden kesileceği hususu, esasen Kur'an'da geçmemektedir. Bu konudaki hadis rivayetleri ise isnad açısından sorunlu gözükmektedir. Bir organın kesilmesi gibi önemli bir hadisede müstakil hüküm verilebilmesi için, ilgili hadis rivayetlerinin daha sağlam bir yolla gelmesi gerekir. İkinci, üçüncü, dördüncü ve daha sonraki tekerrürlerde tazir ile yetinmek, daha uygun olmalıdır. Zira sol ayağın kesilmesi durumunda sirkat-i suğra, sirkat-ı kübrâ (hırabe) konumuna getirilmiş olur. Halbuki ikisi ayrı şeylerdir. Nihayet Zahirilerin ayakların kesilmesi ile ilgili ihtilafları, bu şüpheyi kuvvetlendirmektedir.¹¹⁶⁸

Alimler, hadis rivayetlerine dayanarak, mahkemeye intikal etmeyen hırsızlık suçunda, malı çalınan kişinin, hırsız affetmesi durumunda haddin düşeceği ittifak etmişlerdir. Ancak olay mahkemeye intikal ettiğinde malı çalınan kişi, malı hibe etse bile İmam Malik ve Şafiiye göre had yine uygulanır. Ebu Hanife ve bir grup alime göre uygulanmaz.¹¹⁶⁹

El kesme ile malı tazmin etmenin birleşip birleşmeyeceğinde farklı görüşler ortaya atılmıştır. İmam Şafii, İmam Ahmed, Leys, Ebu Sevr ve bir grup alime göre hırsız çaldığı malı tazmin eder. Ebu Hanife İmam Sevr, İbn Ebi Leylâ ve bir grup alime göre malı çalınan kişi, malını bizzat bulamadığı takdirde bu, hırsıza tazmin ettirilmez. İmam Malik ve bir kısım alime göre zengin ise çaldığı malın kıymetini öder, fakir ise buna gerek kalmaz.¹¹⁷⁰

Alimler Hırsız, henüz el kesme cezasına çarptılmadan önce tövbe ettiğinde, cezanın kendisine uygulanıp uygulanmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Çoğu alimlere göre bu durumda ceza kendisinden düşmez. Tabiûndan bir kısım alimle, İmam Şafii'den aktarılan bir görüşe göre ceza düşer. Burada hırabe ayetindeki istis-

¹¹⁶⁷ bkz. er-Razî, **Mefâtiḥül- Ğayb**, C: XI, s.179; el-Cassâs, **a.g.e.**, C: II, s. 594; İbnu'l-Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, C: II, s.125-126; İbn Hümâm, **a.g.e.**, C: V, s.395.

¹¹⁶⁸ İbn Hazm, **a.g.e.**, C:XII, s. 353; Bkz. İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s.554

¹¹⁶⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s.55;İbn Hümâm, **a.g.e.**, C: V, s.406.

¹¹⁷⁰ İbnu'l-Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, C: II, s.120.

nâ da delil olarak serdedilmektedir. Nitekim Elmalılı ile Ateş de bu görüşe meyiletmektedirler.¹¹⁷¹

İlgili ayet, “ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه... ” şeklindedir. Burada “men” in başında bulunan fâ harfî, isti'nâf/ yeni bir başlangıç ifade etmek için getirilmiştir.¹¹⁷² Buna göre her iki ayetin hükmü ayrı ayrı zikredilmiş demektir. Yüce Allah, hırsızlığın cezasını tayin ettikten sonra bu ayeti, onun akabinde zikrederek, başkasının hukukuna tecavüz olan hırsızlığın tövbe ile affedileceğini vurgulamaktadır. Tövbe, kul ile Allah arasında gerçekleşen bir hadisedir.

Tövbenin mezkur cezayı düşüreceğini söyleyen alimler, burada mutlaka yani hırsızlık cezasını ifade eden ayeti, mukayyede yani, hırabe ayetindeki “Ancak elinize geçirmeden önce tövbe ederlerse”,¹¹⁷³ istisnâsına hamletmektedirler. Halbuki hırabe ayeti ile hırsızlık ayetindeki hükümler, ayrı olduğu gibi sebepler de ayrıdır. Buna göre burada bunları birbirine hamletmenin bir nedeni yoktur. Hadis rivayetleri ve İslami uygulama, mahkemece sabit olan cezanın tövbe ile kaldırılamayacağını göstermektedir.¹¹⁷⁴

Hırsızlık hükmüyle ilgili ayet kapsamında şunu da zikretmemiz gerekmektedir. Bazıları es-sârik ve es-sarikatü'deki ism-i fail yapısını ileri sürerek bunun sıfat anlamı taşıdığını ve böylece tekrar etmeyip bir defa yapılan hırsızlığa ceza verilmemesi gerektiğini ortaya atmaktadırlar.¹¹⁷⁵

Aslında böyle bir iddia, daha önce ism-i fail anlamı kapsamında zikrettiğimiz hususlara aykırıdır. Şayet öyle olsaydı, ism-i fail ile sıfat-ı müşebbehe'nin ayrı yapı ve özellikte olmalarına gerek kalmazdı. Üstelik böyle bir iddia, asr-ı saadetten bu yana sabit olan İslami uygulamaya aykırıdır. Bu anlayışa göre zinanın cezasının da uygulanmaması için aynı şeyleri söylemek mümkündür. Zira zina ile ilgili ayette ez-zâniyetü ve'z-zâni ifadeleri, ism-i fail kalıbında gelmiştir.¹¹⁷⁶

İslam fakihleri, anlatılanlardan açığa çıktığı üzere hırsızlık cezasını, hırsızın konumu, çalınan malın mahiyeti ve özellikleri, malı çalınan kişinin durumu, çalma

¹¹⁷¹ er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C: XI, s.181. ; Yazır, *a.g.e.*, C: III, s.1677; Ateş, *a.g.e.* C: II, s.294.

¹¹⁷² ed-Derviş, *a.g.e.*, C: II, s.225.

¹¹⁷³ Maide, 5/34.

¹¹⁷⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't- Tenvîr*, C: VI, s.194; bkz., eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C: II, s.57.

¹¹⁷⁵ Ebu Zehra, *el-Ukûbe*, s. 131.

¹¹⁷⁶ bkz. Nûr, 24/2.

fiilinin boyutları, mahkemeye intikal süreci vb. birçok hususları göz önüne alarak araştırmışlardır.

Burada üzerinde özellikle durulması gereken husus şudur: Ayet ve hadislerin temel anlamları mülahaza edildiğinde hadler, fiili uygulama açısından en son müracaat edilecek bir çaredir. İslami yargı bu konuda her zaman itham edilen kişiyi geri çevirmiş ve onu yaptığı günahlarda tövbeye yöneltmiştir. Hz. Peygamber ve ashabın uygulamalarında bu durum gayet açıktır. Özellikle “hadlerin şüphe ile kalkacağı” prensibi, İslami ceza hukukunun önemli maddelerindedir.

Hırsızlık cezası, bütün İslami cezalarda (hadlerde) olduğu gibi her şeyden önce bir inanç meselesidir. Kur’an’ın gerçekliğine iman etmiş bir Mümin, Allah’ın koyduğu bir hükmü tasdik etmekten başka bir şey düşünemez. Zira Yüce Allah koyduğu hükümlerde hikmet sahibidir. Bazı hükümler salt sınama amaçlıdır.

Bütün bu anlatılanlardan sonra tarihselcilerin görüşlerini değerlendirmeye çalışalım. Bunlardan bir kısmı, mezkur hükmün içeriğiyle, bir kısmı da hükmün indiği toplum ve onların şartlarıyla ilintilidir. Ama şu var ki bu görüşlerin birleştiği temel iddia, bu ilahi hükmün, çağımızda asla uygulanma şansına sahip olmadığı yönündedir.

Şimdi, mezkur görüşleri serdederken anlatılan temel noktanın unutulmaması gerektiğini yinelemek isterim. Hükmün içeriği, kimine göre çağımızın algı yapısına, acıma hissine, hukuk anlayışına uymadığı için ya tümünden reddedilmeli ya da bir yolla yorumlanıp etkisiz hale getirilmelidir. Hanefi tümünden reddetme tarafı görünmektedir. es-Süleyñî, Garaudy, Yaşar Nuri ve Fazlur Rahman ise yorumsama yolunu seçmektedir.

es-Süleyñî, İbn Mes’ud’un şaz kırâatindeki “yemin” lafzını (çoğulu eymân), ayetteki eydi, (yed’in çoğulu) yerine okumakla öyle bir anlama ulaşıyor ki bunun ne dilde ne örfte ne de dinde bir kanıtı vardır. Şaz kıraat, mütevatir kıraat karşısında bir değer ifade etmemekle, temelden böyle bir iddia geçersizdir.¹¹⁷⁷

İbn Mes’ud’a nispet edilen bu kıraati tefsir çerçevesinde kabul ettiğimizi varsayalım. Bu durumda yine mezkur iddianın tutunacak bir yönü bulunmaz. Zira yemin, bu durumda özellikle sağ el anlamındadır.¹¹⁷⁸ Zaten hırsızın –sahih ve sabit hadislerle

¹¹⁷⁷ bkz. er-Razî, *Mefâtihu'l- Ğayb*, C: XI, s.179.

¹¹⁷⁸ İbn Fâris, *a.g.e.*, 1072.

göre – sağ eli bilekten kesilir. Bu anlamın, hırsızın toplumdan tecrit edilmesiyle uzaktan yakından bir ilişkisi yoktur.

Garaudy'nin iddiası ise gayet gülünçtür. Kafa (beyin) hırsızlığıyla el hırsızlığının birbiriyle mukayesesi burada söz konusu yapılamaz. Kur'an'ın açık beyanıyla sabit olan hırsızlık hükmünü, mecazi anlatımlarla itibarsızlaştırmaya çalışmak, bir muğalata sayılır. Ayrıca söz konusu iki tür hırsızlık arasında bir zıtlık bulunmamaktadır. El hırsızlığı da aynı kafanın eseridir.

Yaşar Nuri'nin kesmeyi, çizik atma ve çizip kanatma biçiminde göstermesi ve bunun alimlerce tartışıldığı iddiası, ilmi emanete bir haksızlıktır. Zira ayetteki faktaû/kesiniz emrinin bütün müfessir ve fakihlerce anlamı, bilinen kesme fiilidir. Şayet basit bir çizik atma amaçlanmış olsaydı, Yüce Allah'ın, bunu beyan etmekten aciz kalması düşünülemezdi. Üstelik basit bir çizik atmanın alimler arasında bu derece tartışılmasına da gerek kalmazdı. Sonra ayetin kendi içeriğinde geçen “Allah'tan ibret almak üzere” anlatımı, nasıl gerçekleşsin?! Nitekim mezkur anlatım, “nekâl” sözcüğüyle olayın büyüklüğüne ve önemine açıkça işaret etmektedir.

Kanaatimizce, Fazlur Rahman'ın hırsızlığı salt ekonomik yönüyle değerlendirmesi ve insanların acıma hissiyatında bulunmalarını bahane göstermesi, yerinde bir anlayışı sergilememektedir. Şöyle ki; Hırsızlık vakıası, sadece ekonomik olmayıp psikolojik, sosyal ve ahlaki birçok yönü kendisinde barındırmaktadır. Şayet salt ekonomik olsaydı, böyle ağır bir cezanın uygulanması zaten gerekmezdi. Nitekim ihtiyaç ve zaruret durumlarında haddin ittifakla uygulanmaması, bunun salt ekonomik olmadığını göstermeye yeterli bir kanıttır.

Hırsızlık, tanım ve mahiyet olarak başkasının mülkiyetinde olan bir malı, bütün muhafaza tedbirlerine rağmen, gizli bir şekilde almak olduğuna göre burada, her şeyden önce mülk sahibine karşı bir zulüm fiili icra edilmektedir. Nitekim tövbeyi söz konusu eden ayette hırsızlık suçu, zulüm sözcüğüyle belirtilmektedir.

Aynı zamanda hırsızlık olayları, -ister ev ister iş yeri olsun- mekana karşı bir tecavüzdür. Özellikle evlerde yapılan hırsızlıklarda –ki bu genelde gece vakitlerinde olabilmekte- mahremiyet sınırları çiğnenmektedir. Bazen hırsıza karşılık verildiğinde olay, yaralama ya da ölümle sonuçlanabilmektedir. Hatta hırsızlık eylemine maruz kalan mal sahibi, bazı psikolojik sorunlarla mübtela olmakta ve aynı zamanda bulunduğu toplum bireyleri arasında itibarı zedelenme durumuna düşmektedir.

Hırsızlık olayın salt bir mal nazarıyla değerlendirdiğimizde, ceza olarak sadece malın iade edilmesi gerekirdi. Halbuki hiçbir hukuk düzeninde bunun cezasız kalmadığı malumdur. Demek ki hiçbir hukuk, olaya sadece mal olarak bakmıyor. Öyleyse İslam'ın hırsızlık haddini eleştirenlerin, beşeri hukuku da bu yönüyle eleştirmeleri gerekir. Ayrıca hapis cezasının bu noktada anlaşılır bir yönü yoktur.

İslam'ın mezkur hükmünü ağır ya da çağdışı görenler, anlattığımız hapis cezasını üstelik üç, beş, on yıl, hatta bazı durumlarda ağırlaştırılmış şekliyle uygulayan beşeri hukuku, modern ve adil konumda görmektedirler.

Ayrıca hırsızlıktan dolayı mahkum olan birçok kişi, hapis yıllarını doldurduktan sonra birçok psikolojik ve biyolojik hastalıklarla tekrar toplum arasına girmekte ve uslanmamış oldukları halde, yeniden aynı eylemi gerçekleştirip ikinci, üçüncü kez hapisane yollarını tutmaktalar.

Halbuki İslam dini, hırsızlığı temelde haram kılmakla, önce kişiyi Allah korkusu ve ahiret azabıyla sağlam bir zemine oturtmakta ve onları el kesme gibi ağır bir cezayla da dünyada yargılanma yoluyla korkutarak, böyle bir eylemi önemli ölçüde azaltmış olmaktadır. Nihayet elinin kesileceğini bilen hırsız, böyle bir olaya teşebbüs etme hususunda kesinlikle geri adım atmak durumunda kalır. İşte bu, İslami cezanın caydırıcılık vasfını açıkça göstermektedir.

Hırsızlığı yargı yoluyla sabit olup eli kesilen kişinin, ikinci kez hırsızlığa teşebbüs etme şansı, çok nadir bir ihtimaldir. Zira mala karşı ne derece hırs olursa olsun, can her zaman daha kıymetlidir.

Her cezanın yapılan eyleme uygun olması adalet açısından temel bir ölçüdür. Buna göre hırsızlık, başkasının eli altında bulunan bir hakka tecavüz olmakla bu elin, bir daha birçok tecavüzleri gerçekleştirmemesi için etkisiz hale getirilmesi gerekir. Bunun yolu da şer'an onun kesilmesidir. Hapis ne derece meşru ise bu da öyledir. Hapsi meşru sayıp bunu meşru saymamak, prensip açısından bir çelişkidir.

Wattın, mezkur cezanın Batılılar tarafından dehşetle karşılandığı iddiasının geçersiz olduğu, şimdiye kadar anlattıklarımızdan anlaşılmaktadır. Üstelik Batının bir şeye olumsuz bakışı, kendi başına bir delil olamaz. Bir olay kendi mahiyeti ve esasları kapsamında değerlendirilir. Aslında özgürlük adıyla dünyanın vahşetini sergileyem Batının, İslami cezalara bu pencereden bakması bir anlam ifade etmez.

Hükmün indiği toplum ile şartlar hususuna gelince; burada özellikle Arap örf ve adetleri kaynak gösterilmekte ve Halife Ömer'in, kıtlık senesinde mezkur hükmü uygulamadığı dillendirilmektedir.

Arap örf ve adeti tarihselcilerin, Kur'an hükümlerini kendisiyle eşleştirmeye çalıştıkları önemli bir argümandır. Bunu daha önce hüküm olgusuyla bağlantılı olarak işlediğimiz için burada, buna temas edilmeyecektir.

Halife Ömer'in hırsızlık haddini uygulamadığı görüşünü irdelemeye çalışalım. Kur'an'ın ilgili ayetiyle sabit olan hırsızlık haddini Hz. Peygamber'in, Ondan sonra Ebu Bekirin ve halifeliği döneminde Ömer'in uygulattığı sahih rivayetlerle sabittir.¹¹⁷⁹ Ancak bazı rivayetlerde onun, bu haddi, kimi durumda askıya aldığı zikredildiği için bu hususu araştıralım.

Halife Ömer, kıtlık senesinde hırsızlık, hükmünün illetini, hikmetini ve şartlarını mülhaza ederek bu cezayı askıya almıştır. Nitekim kendisi, kıtlıkta ve kısa sürede bozulan meyvelerin çalınmasında haddin uygulanmayacağını ifade etmiştir. Hatı b. Belta'nın köleleri, Müzeyneli birinin devesini çaldıklarında efendilerinin, onları aç sefil bırakmalarına vurguda bulunarak aynı gerekçeyi ileri sürmüştür. Bu uygulama, hükmün kaldırıldığını göstermez. Nitekim Hz. Ömer, Beytü'l- mal'dan çalanın elini de kesmemiştir. Demek oluyor ki Hz. Ömer'in uygulaması, aslında tamamen İslami uygulamanın temellerine ve ruhuna uygundur. Bunları, mülk şüphesi, ihtiyaç ve zaruretlere ile malın nisaba ulaşmaması şeklinde mütalaa edebiliriz.¹¹⁸⁰

Dini duyarlılığı Kur'an ayetleriyle –muvaḫkat-ı Ömer- ve ashabın mütevatir rivayetiyle ümmete intikal eden bir zatın, meşru bir gerekçe olmadan bir haddi uygulamaması akıl yönüyle de geçersiz bir iddiadır.

3.4.2. Hırâbe / Yol Kesicilik / Eşkîyalık

Kimi tarihselci, hırâbe/ yol kesicilik vb. cezaların, su ve otun olmadığı kuru çöllerde ve çadırlarda yaşayan bedevi toplumun yapısına uygun olan şartlarla ilgili olduğunu, ancak köklü değişime uğrayan medeniyetlerde böyle bir uygulamanın mantıklı olamayacağını belirtmektedir. Ticaret kabileleriyle oraya buraya göçmeye mecbur

¹¹⁷⁹ el- Kurtubî, **a.g.e.**, C: VI, s.105.

¹¹⁸⁰ Zeydan, **el- Medhal**, s. 117; el- Biltâcî, **a.g.e.**, s. 244-255.

kalan ve aynı zamanda devlet otoritesi bulunmayan bir toplum için bunlar normaldi. Ama, şu zamanda bu hükümler, katılık ve şiddet unsurları taşımaktadır. Bazı kanun adamlarının bunların yerine hapis cezalarını öngörmesi Kur'an'a aykırı sayılmamalıdır. Ayrıca bu tür cezalar, insan haklarına dair konmuş prensiplere de aykırıdır.¹¹⁸¹

Kimi tarihselci hırâbe ile ilgili ayetin Hz. Peygamber'in şahsına ait bir uygulamadan ibaret olduğunu ve bunun genel bir uygulama şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu görüşün dayandığı temel gerekçe ayette geçen "Allah ve Elçisine karşı savaşırlar.." ifadeleri ve bu meyanda zikredilen nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlerdir. Hatta onlara göre klasik fakihler ilgili ayeti genelleştirmekle İslam'ı gereği gibi anlamamışlar ve bu algı biçimi, onlarda her zaman bir metodolojik sorun şeklinde tezahür etmiştir.¹¹⁸²

İlhami Güler, hırabe cezası konusunda şöyle demektedir: "(Bunun) Firavunun, kendine karşı çıkanlara uygulattığı bir ceza yöntemi olduğunu hatırlatalım. Burada Firavun'un bir vahiy kalıntısını uyguladığı iddiasıyla savunma yerine, Allah'ın bir insan gibi davranarak, Sami gelenekteki bir ceza müeyyidesini uygulamakta bir sakınca görmediğini anlamak daha uygundur".¹¹⁸³

Tarihselci olmamakla beraber, modernist yorumlarıyla tanınan Esad, ellerin ve ayakların kesilmesi hükmünü, güçlerinin yok edilmesi anlamında mecaza yormakta ve İslamoğlu da ilgili ayeti inşâ değil, ihbar anlamında kabul etmektedir.¹¹⁸⁴

Hırâbe ayeti, Kur'anda meâlen şöyle geçmektedir: "Allah ve elçisiyle savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk yapmaya çalışanların cezası; ya öldürülmeleri ya asılmaları ya da ellerinin ayaklarının çapraz kesilmesi veya buldukları yerden sürülmeleridir. Bu, onların dünyada çekecekleri rezilliktir. Ahirette ise onlara büyük bir azap vardır. Ancak sizin, onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler olursa bilin ki Allah bağışlayandır, esirgeyendir."¹¹⁸⁵

¹¹⁸¹ Abdulmecid eş- Şerefi, **el- İslâm ve'l- Hadâse**, s. 137; Muhammed eş- Şerefi, **el- İslâm ve'l- Hürriye**, s. 75-78.

¹¹⁸² el-Aşmavî, **Usûlu's-Şeria**, s. 128-130; Bel'id, **a.g.e.**, s. 194-198.

¹¹⁸³ Güler, **Sabit Din Dinamik Şeriat**, s. 110-111.

¹¹⁸⁴ bkz. Muhammed Esad, **Kur'an Mesajı Meal-Tefsir**, Çev.Cahit Koçak-Ahmet Ertürk, 3 c., İstanbul, İşaret Yayınları, 1999, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir, C:I, s.194 ; Mustafa İslamoğlu, **Hayat Kitabı Kur'an Gereğeli**, 2c, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2.bs., 2008, C:I, s.197.

¹¹⁸⁵ Mâide, 5/33-34.

Hırâbe, yukarıdaki ayetin metninde geçen “إنما جزاء الذين يحاربون الله” ifadesindeki yuharibûne’den alınmadır. Yuharibûne, yuharibu’nun cem’i müzekkeridir. Aslı hârabe, yuhâribu muhârebeten ve hırâben’dir. Buna göre hırâbe, mûfaâle kalıbı içinde bir sözcüktür. Hırâbe, sözlükte harb kökünden gelmekte olup başkasının malını zorla alma, onları fakir ve zelil düşürme ve savaş anlamlarınadır. Barışın zıttıdır.¹¹⁸⁶

Terim olarak, dar-ı İslamda Müslümanların veya zımmilerin mallarını ellerinden zorla ve açıktan almak, hayatlarına kasdetmek, halkı korkuya düşürmek için bir takım kimselerin ya da güç ve otorite sahibi bir şahsın yolları tutmasıdır ki bu yüzden halkın gidip gelmesi engellenmiş olur. Buna “kât’ı tarik” de denir. Çoğulu kuttâi tarik’tir.¹¹⁸⁷

Yukarıdaki ayetin nüzûl sebebi konusunda farklı rivayetler bulunmakla beraber, alimler, bununla ilgili hükmün Müslümanlara uygulanacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Bu rivayetlerden bir kısmı şöyledir:

1. Katade’nin, Enesten rivayetine göre Ukl ya da Ureyne’den bir kesim Medineye geldiler. Oranın havası onlara dokundu. Hastalıktan karınları şişti ve renkleri değişti. Hz. Peygamber onları zekat develerinin otlatıldığı yere gönderdi ve bunların sütlerini ve sidiklerini içmelerini kendilerine salık verdi. Onlar da bunu yapınca sıhhat buldular. Sonrasında dinden dönüp çobanı öldürdüler ve develeri sürüp götürdüler. Peygamber olayı duyunca onları takip ettirdi ve yakalatıp ellerini ayaklarını çaprazlama kestirdi ve gözlerine mil çektirdi ve öylece onları ölünceye kadar o halde bıraktı.

2. İbn Ebi Talha’nın İbn Abbastan yaptığı rivayete göre Hz. Peygamber ile Kitap Ehli’nden bir grup arasında bir anlaşma bulunmaktaydı. Onlar anlaşmalarını bozup bozgunculuk çıkarmaya başladılar. Bunun üzerine Peygamber, ilgili ayetteki cezalardan dilediğini uygulama konusunda muhayyer bırakıldı.

3. Ebu Salah’ın İbn abbas’tan rivayetine göre Ebu Bûrde el- Eslemî’nin adamları İslam’a girmek için yola koyulan bir grubun yollarını kestiler ve eşkiyalık yaptılar. Bunun üzerine bu ayet indi. İbn Sâib, Ebu Bûrde’nin asıl adının Hilâl b. Uveymir olduğunu söylemektedir.

¹¹⁸⁶ İbn Fâris, a.g.e., s. 240; el- Karahisarî, a.g.e., C: I, s.228.

¹¹⁸⁷ Ebu Zehra, el-Ukûbe, s. 136.; Bilmen, a.g.e., C: III, s.288.

4. İkrime'nin İbn Abbastan rivayetine göre sözü edilen ayetler, müşrikler hakkında inmiştir. Hasan el- Basri de bu kanaattedir.¹¹⁸⁸

et- Taberi, ilgili ayetin siyak ve sibakından yola çıkarak, bunun Yahudiler, hakkında indiğini söylemektedir.¹¹⁸⁹

İbnu'l- Arabî, bu ayetin müşrikler hakkında indiğini söyleyenlerin doğru görüşe yakın olduklarını, ancak ayetin içeriğinden müşriklerin ya da mürtedlerin kastedilmediğini söylemektedir.¹¹⁹⁰

el- Kurtubî, bu konudaki ihtilafa değindikten sonra cumhurun Ureyinileri anlatan rivayeti tercih ettiklerini vurgulamaktadır.¹¹⁹¹

Bütün bunlardan sonra şunu özellikle belirtmekte yarar vardır. Ureyiniler rivayetinin nüzûl sebebi hususunda delil gösterilmesi isnad açısından sorunlu gözükmektedir. Mezkur olay ile, ayetin nüzûlu arasındaki uzun süre de bu hususu pekiştirmektedir.¹¹⁹²

Ateş, Ureyinilerle ilgili rivayeti, Kur'an'a ve Peygamberin Kur'an'de anlatılan rahmet elçiliği özelliklerine aykırı görmekte olup reddetmektedir.¹¹⁹³

Bazı alimler, Ureyinilerle ilgili rivayette geçen müsle/işkence olayını, onların yaptıklarına karşılık uygulandığını ve bu hükmün, sonra neshedildiğini söylemektedirler.¹¹⁹⁴

Yukarıdaki ayet, isti'nâf cümlesidir. Daha öncesinde katl (öldürme) hadisesinin büyük bir cinayet olduğu hatta haksız yere ve bir fesad olmaksızın insan öldürenin bütün insanları öldürmüş gibi olacağı bildirilmektedir. Burada mal gasbetmeye eşlik eden öldürme ve eşkiyalık türüne ve ona dair dünya ve ahiret hükümlerine işaret etmektedir. Ayette "Allah'la savaşma hakiki anlamında olmayıp mecazidir. Yahut da önemine vurgu için söz konusu eylem, Allah'la savaşma ile bir tutulmuştur. Peygam-

¹¹⁸⁸ İbn Hazm, **a.g.e.**, C: XII, s. 272; İbnu'l- Cevzî, **a.g.e.**, s. 377; el-Mevzaî, **a.g.e.**, C: III, s. 125; el-Vahidî, **a.g.e.**, s. 103.; es-Suyûtî, **lübâb**, s. 118.

¹¹⁸⁹ et- Taberî, **Camiu'l-Beyan**, C: X, s.243.

¹¹⁹⁰ İbnu'l- Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, C: II, s.98.

¹¹⁹¹ el-Kurtûbî, **a.g.e.**, C: VI, s.97.

¹¹⁹² Halid, el- Müzeynî, **a.g.e.**, C: I, s.480.

¹¹⁹³ Ateş, **a.g.e.**, C: II, s.278-284.

¹¹⁹⁴ el- Beğavî, **a.g.e.**, C: II, s.260-261.

berle savaşma, onun bulunduğu dönem hasebiyle hakiki anlamında kullanılmıştır. O vefat ettikten sonra Allah ve Peygamberiyle savaşma tabirinden, Allah'ın, peygambere bildirdiği dini hükümlere karşı durma, amaçlanmış olur. Hüküm, ibare yoluyla bütün asırları kapsar.¹¹⁹⁵

İlgili ayetin “انما جزاء الذين” şeklinde başlaması, bunu pekiştirmektedir. İnnemâ'nın kasr ifade edip aslında vaki olan bir olaya yönelik bir probleme ya da soruya cevap olması pek münasip görünmektedir. Ceza'ya izafe edilen “ellezîne” çoğul ism-i mev-sulunun genellik anlamında olması zaten açıktır.

“ويسعون في الأرض فسادا”, önceki “یحاربون” üzerine atıftır. Yeryüzünde fesat çıkar-mada kafir ile Müslüman aynı konumdadır. Fesat /bozgunculuk, farklı dercelerde ola-bilir. Yve Allah bu farkla işaret ederek hükmünü her bir fesat çeşidine uygun olarak bölüştürüp şöyle buyurmuştur: “en yukattel” ; sadece ldrmşlerse çaprazlama el ve ayakları kesilmeden onların had kapsamında öldürülmeleri. “en yusalleb”; şayet hem öldürüp hem mal gaspetmiş ya da ırza tecavüz etmişlerse diri olarak asılmaları ve sonra da ldrlmeleri.

“أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف” ; Müslüman ya da zımmilerden birini korkutarak mal gaspettikleri takdirde sağ el ve sol ayaklarının çaprazlama kesilmesi.

“أو ينفوا من الأرض”; sadece bozgunculuk yapıp insanlara korku saldıkları tak-dirde yeryüzünden tecrit edilmeleri. Bunun anlamı, Hanefi ve Malikilere göre hapis, şafiilere göre başka bir bölgeye kaıncaya kadar takip edilip pskrtlmeleridir.¹¹⁹⁶

Yukarıdaki ayette zikredilen “ev” atıf edatı, çoğunluğa göre bölüştürme ve e-şitlendirme anlamındadır. Ancak Ali b. Ebi Talha'nın İbn Abbastan yaptığı bir rivayet-te, Said b. el-Müseyyeb, Mücahid ve Hasan el-Basri'nin görüşlerinde bu edat, tahyîr/ seçme anlamındadır. Dolayısıyla devletin başı, bu sayılan dört cezadan birini verme konusunda serbesttir.¹¹⁹⁷

şu varki “ev”in taksim / bölüştürme ve tenvî / çeşitlendirme anlamı tercih edil-mekle beraber, tahyîr/ seçme anlamı büsbütün ihmal edilmemelidir. Çünkü nefyi (hap-

¹¹⁹⁵ Ebu's- Sud, **a.g.e.**, C: II, s. 264; el-Cassas, **a.g.e.**, C: II, s. 570.

¹¹⁹⁶ eş-şafî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, s. 209; Ebu's- Sud, **a.g.e.**, C: II, s.265; Yazır, **a.g.e.**, C: III, s.1663-1664; bkz. İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s.558-559.

¹¹⁹⁷ er-Razî, **Mefâtihu'l- Ğayb**, C: XI, s.170.; el-Begavî, **a.g.e.**, C: II, s.261.

si), kat'a/kesmeye, kesmeyi öldürmeye öldürmeyi, salbe /asılmaya ilave etmek suretiyle cezayı şiddetlendirmek caiz olmamasına rağmen, bilakis asılmayı öldürmeye, öldürmeyi, el ve ayak çaprazlama kesmeye, bunu da hapse çevirecek şekilde bir ceza indirim yapılabilir.¹¹⁹⁸

“ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم” ifadesinde “Zâlîke/ İşte şu” ism-i işaretini, yeni bir cümle olup mezkur cezaların sebep ve gayesini açıklamaktadır.¹¹⁹⁹

Burada ilgili suçtan dolayı dünyada rüsvağın ahirette de azabın gerekliliği, tövbe etmeden had uygulansa da günahın kalkmayacağını göstermektedir. Dünyanın özellikle zikredilmesi, bu hadlerin ihmal edilmemesi gereken dini yapısına açık bir işaretidir. Hadlerin sebep ve gayesini, değiştirme ve tevil yoluyla anlamsız kılmanın hiçbir kıymetinin olmayacağı “zalike” ism-i işaretinden yeterince anlaşılmaktadır.

“إلا اللذين تابوا من قبل ان تقدرُوا عليهم” Buradaki istisna, Allah’ın hukukuyla ilgilidir. Nitekim ayetin devamındaki “bilin ki Allah bağışlayandır, esirgeyendir” ifadesi, buna işaret etmektedir. Kıyas, mal vb. insanlara ait haklar, onların affetmelerine bağlıdır. Bunlar yakalandıktan sonra tövbe ettiklerinde, had cezası onlardan düşmez.¹²⁰⁰

Yol kesme, eşkiyalık olayı büyük bir suçtur. Kamunun huzurunu ve güvenliğini temelden sarsacak tehlikeli sonuçları kendinde barındırmaktadır. Onun için bunun cezası o nispette ağır ve ibret verici olmuştur. Öyle ki Kur’an’da yol kesicilik suçuna “Allah’la savaş” adı verilmiştir.

Kişinin yaşamına ve bedenine verilen değer ve dokunulmazlık, başkasının hakkına ve kamunun güvenliğine zarar vermeme ve onu riske atmama şartına bağlıdır. Aksi durumda bu değer ve dokunulmazlık ortadan kalkar. İşte yol kesici eşkiyalar bu haklarını, kamunun hukuku karşısında kaybetmiş bulunmaktalar. Bazen bir kişinin hayatını ve sıhhatini korumak için onun bazı organlarını kesmek bir gereksinim olabilir. Buna göre kamunun hayatını ve mutluluğunu korumak, bir kişinin hayatını korumaktan daha öncelikli olabilir.¹²⁰¹

¹¹⁹⁸ Yazır, **a.g.e.**, C: III, s.1665.

¹¹⁹⁹ ed-Derviş, **a.g.e.**, C: II, s.220.

¹²⁰⁰ er-Razî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, 11/172; el-Cassas, **a.g.e.**, C: II, s. 579; es-Sâyis, (vd.leri) **a.g.e.**, C: I, s.587.

¹²⁰¹ Bilmen, **a.g.e.**, C: III, s.294.

Aslında hırâbe ayetindeki ceza şekli, İslam dininin rahmet yönünü bir kez daha ortaya koymaktadır. Şöyle ki; yeryüzünde bozgunculuk yaparak Allah ve Elçisine karşı savaşmak, bütün değerlere karşı savaşmak olmasına rağmen ceza, öldürme, asılma, çaprazlama sağ el ve sol ayağın kesilmesi ve sürgün (hapis) olmak üzere dört kısma ayrılmış, başka bir ifadeyle, ceza, suçun ağırlığına göre dağıtılmıştır. Burada akla ve vicdana aykırı bir şey bulunmamaktadır. Zira bundan önceki ayetlerde haksız yere öldürmenin büyük bir zulüm olduğuna dikkat çekildi. Özellikle bir insanı, hiçbir meşru gerekçe olmadan öldürmenin bütün insanları öldürmek konumunda olduğu, aynı zamanda bir insanı diriltmenin bütün insanları diriltmek olduğu açıklandı.¹²⁰² İşte bu noktadan hareketle, toplumun maslahatı her zaman öncelikli olmalıdır. Zira fert bozulduğunda onu toplum düzelttiği halde, ferdin kendisi, toplumu düzeltme konusunda aciz ve eksik kalır. Aslında toplumun ve kamunun huzur ve güvencesi, ferdin de güvencesidir.

Dünyanın birçok yerinde terör faaliyeti olarak addedilen bu tür eylemlerde en ağır cezaların verildiği inkar edilmez bir gerçektir. Yerinde olmayan acımanın ise yarar yerine zarar verdiği malumdur. Ama bütün bunlarla beraber, ilgili ayette yakalanmadan tövbe edenlerin kul hukuku dışında, Allah hakkı kapsamında affedilmeleri, bu ilahi şeriatin, insanların ne derece ıslah edilmesini esas aldığını göstermesi açısından önemli bir noktada durmaktadır.

İlgili ayetten anlaşılıyor ki Yüce Allah, öldürene öldürülmeyi, eşkiyalık yollarıyla kişileri tehdit edip malı alanı da çaprazlama el ve ayağının kesilmesi cezasına çarptırmaktadır. Bu iki ceza sanıldığı gibi hiç de ağır değildir. Zira birincisi zaten kısas olayının hadde çevrilmiş şeklidir. Yani, cana can karşılık gelmiştir. İkincisinde hırsızlık cezasının ağırlaştırılmış şeklidir. El kesmeye ayak da dahil edilmiştir. Zira bu normal hırsızlık olmayıp insanları korkutma, dehşete sürme şeklinde cereyan ettiği içindir. Ayağın kesilmesi buna karşılık gelmektedir. Sadece korkutup her hangi bir cana kıymayan ve mal da almayan, sadece sürgün (hapis) le başbaşa kalmaktadır ki bu durum, adaletin ta kendisidir.

Şunu da ilave edelim, sürgün (hapis) olayı, aslında eşkiyalık yapan caninin egosunu kıran ve onun burnunu yere sürten ve böylece psikolojik olarak onu dizginle-

¹²⁰² Maide, 5/32.

yen önemli bir ceza şeklidir. O kişi, bulunduğu memleketten başka yere- kimi bu şekilde yorumlamaktadır- sürgün edilerek bir süre malum şöhretinden mahrum kalıyor. Yani, bir nevi ıslah edilmek üzere bir süre gözden uzak tutulmuş bulunuyor. Kur'an'ın asırlarca önce tayin ettiği bu ceza şekline XIX. ve XX. asırda daha yeni ulaşılmıştır.¹²⁰³

Hırâbe ile ilgili zikredilen bu malumattan sonra tarihselcilerin bu konudaki görüşlerine dönelim. Önce bunları maddeler halinde özetlemeye çalışalım. Sonra bunları ayrı ayrı ve kısa ifadelerle değerlendirelim.

1. Cezanın medenileşmeyen bedevi bir toplumda o dönemin şartları çerçevesinde uygulandığı ve devlet otoritesinin olmadığı.

2. Nüzûl sebepleri ve ilgili ayetin içeriği söz konusu edilerek cezanın, Peygamberin şahsına özgü oluşu.

3. Cezanın Firavunun, kendi sihirbazlarına uygulattığı türden olması ve bunun Sami geleneğinden kaynaklandığı.

4. Modernistlere göre hırâbe ayetinin mecaz ya da ihbari olduğu.

Herşeyden önce şunu vurgulamak gerekir. Ceza, işlenen suçta denk olmalıdır.¹²⁰⁴ Bu noktada aslında bütün ilahi ve beşeri hukuk, ittifak halindedir. Ayrılık noktası, bu denkliğin tayin ve tespitindedir. Müslümanlar açısından bu meyanda bir sorun yoktur. Zira hadleri uygulamayı emreden, ilmiyle her şeyi kuşatan Yüce Allah'tır. Ancak bu keyfiyet tartışma konusu yapıldığı için, ona uygun izahlar serdedeceğiz. Ez cümle;

1. Kur'anın açık ve kesin hükmüyle sabit olan hırâbenin önceki bir toplumda uygulanıp uygulanmadığı temelde söz konusu olamaz. Zira çağımızda kanun maddesi haline getirilen birçok hükümler, daha önceki toplumlardan alınmadır. Nasıl ki bunlar, söz konusu kanunların meşruiyetini etkilemiyorsa burada da durum, aynıdır.

Aslında bu iddia kendi içinde çelişkilidir. Madem ki devlet otoritesi mevcut değildi. Nasıl oldu da orada burada dağınık duran göçebe ve bedevi bir toplulukta böyle ciddi neticeleri olan bir müeyyide uygulanabildi?

Ayrıca Kur'an'ın mezkur hükmü, Mâide sûresinde geçmektedir. Maide sûresi ise yaklaşık olarak Medine'de hicretin 4. Yılında inmiştir.¹²⁰⁵ Müslümanlar, Hz. Pey-

¹²⁰³ 'Udeh, a.g.e., C: I, s.660-661.

¹²⁰⁴ Şûrâ, 42/40.

¹²⁰⁵ Ateş, a.g.e., C: II, s.281.

gamber'in liderliğinde bir devlet tesis etmişlerdir. Mezkur haddin uygulanışı bu evrede olduğuna göre bu noktada ortaya atılan bedevi topluluk iddiası ve devlet otoritesinin olmaması argümanı, kendiliğinden çöker. Üstelik bu hüküm, Kur'an ile sabit olduğuna göre bunun uygulaması da o derece kesinlik ifade eder. Oysa ki Araplarda bunun mevcudiyeti salt tarihi rivayetlerden öte geçmez.

2. Nüzûl sebebiyle ilgili rivayetler gerekli detaylarıyla anlatıldığı için onlara tekrar dönmeyeceğiz. Ancak Ureyinlerle ilgili rivayet kabul edildiği takdirde, yine de söz konusu iddia, sağlam bir gerekçeye dayanmış olamaz. Zira bu durumda, Peygamberin fiili uygulaması, Kur'an'ın mezkur hükmüyle bir sonuca bağlanmış olur ve böylece Hz. Peygamber ve kendisine tabi olan ümmeti, Kur'an'ın hükmüne uymakla söz konusu iddia, kendiliğinden geçersiz olmuş olur.

Nüzûl sebebinin genel bir hükmü tahsis etmeyeceği zaten açıktır. Ayrıca nüzûl sebebi olması sorunlu gözükken rivayetlerin açık ve genel Kur'an lafzını tahsis etmesi, kendi içinde güçlü bir delil sayılamaz. Asıl, iddia sahibinin, mezkur hükmün Peygamber'e özgü olduğunu, bizzat Kur'an lafzından yola çıkarak ispat etmesi gerekir. Aynı derecede olmayan iki şeyden biriyle, daha güçlü olan bir delili iptal etmek, bir mantık hatası olarak tezahür etmektedir.

3. Firavunun mezkur cezayı kendi sihirbazlarına uygulatması ile hırâbe arasında sadece yüzeysel benzerlik vardır. Firavun, Musa'ya ve onun getirdiği vahiy esaslarına iman eden bir gruba en ağır gördüğü bu cezayı uygulatma teşebbüsünde bulunurken, İslam, mezkur cezayı toplumun hukukuna ve yapısına isyan ve tecavüz eden kişilere, bir şahsi maksat gözetmeden uygulatma konumunu üstlenmiştir.

Buna ilave olarak Firavun'un, kendi bölgesinde içinde bulunduğu kültürel şartlar çerçevesinde, daha önce dini içerikli olan bir ceza şeklini öğrenip onu değişik maksatlarla uygulatması mümkündür. Bu durum, mezkur cezanın esasta meşruiyetini zedelemesini. Zira bütün toplumlarda mezkur tarihi ve kültürel şartlar inkar edilemez bir realite olarak mevcuttur. Nihayet Kur'an, Firavunun eylemini onaylamamaktadır. Oysa hırâbe, Kur'an'ın bizzat uygulanması gereken hükümlerinden biridir.

5. İlgili ayette mecazi bir anlatım bulunmamaktadır. Sözde asıl olan hakikattir. Mecaza ancak bir karîne aracılığıyla gidilir. Burada öyle bir durum yoktur. Aksine mecazı engelleyen birçok husus bulunmaktadır. Ayetteki hasr edatı "innemâ", "cezâ"

lafzı, dünya ve ahirette rüsvalık ve azap, cezanın uygulanma keyfiyeti ve yakalanmaların istisnâsı gibi birçok durum, nasıl olur da bir mecazdan ibaret olur?

Söz konusu ayetin inşa değil ihbari oluşu, bütün müfessir ve fakihlerin görüşlerine aykırı olduğu gibi ayetin içeriğine de aykırıdır. Haber kalıbıyla ifade edilen bir cümlenin inşa amaçlı kullanıldığı, Arap dilinde bilinmekte olup Kur'an'ın bazen bu üslubu kullandığı açıktır.¹²⁰⁶Nitekim burada öyle olmuştur. Zira “cezâ”nın Allah ve Elçisiyle savaşma ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarma nitelerini taşıyan ifadelere izafe ve bunun, dört kısımda bölüştürülmesi, bunun ilahi bir emir olarak uygulanması gerektiğini ifade etmektedir.

3.4.3. Zina ve Recm

Tarihselci anlayışa göre, zina haddi, bedensel bir ceza olması yönüyle, bedevi topluluklara muvafık olsa da çağımızın yapısına uygun görülmemektedir. Asıl cezaya neden olan zina, karı kocanın birbirine karşı hıyaneti şeklinde olanıdır. Yoksa evli olmayanların zinası, o derece cezayı gerektiren bir eylem sayılmaz. Bütün bunlarla beraber, zinanın tespiti konusunda dört erkek şahidin bizzat olayı gördüğüne tanıklık etme şartı, bunun tarihte hiç uygulanmadığını ya da çok nadir uygulandığını göstermektedir. İşte buradan hareketle, zinanın Allah ile kul arasında kalan ve cezası ahirete intikal eden bir günahtan ibaret olduğu söylenebilir. Evli erkek ve kadının zina yaptıklarında recmedilmelerine dair hüküm ya fakihler tarafından Kur'an'a izafe edilmiş ya da Peygambere özgü bir uygulama olarak sabit olmuştur. Kölelere hadlerin yarıya indirilmesi uygulamasında recmin bölünemeyeceği gerçeği bu haddi şüpheli kıldığı gibi Hariciler gibi bazı grupların bunu inkarı da önemli bir hususa işaret etmektedir. Kısacası, erkek ya da kadın değişen durum ve şartlarda kendi bedeni üzerinde söz sahibi olup zaman ve mekanla ilgisi bulunmayan ilahi emirlere mahkum edilemez.¹²⁰⁷

Arkoun, erkek ve kadını cinsel yaşamında sınırlayıcı ve engelleyici hususlarla, babanın, aile içerisinde tek otorite olup çocuklarının, kendisine kuru kuru itaat etmelerini ve bunun gibi kızın, abisine, karının kocasına, küçüğün büyüğüne karşı aynı itaat

¹²⁰⁶ Abdurrahman Habenneke el- Meydanî, a.g.e., C: I, s.175.

¹²⁰⁷ el- Aşmavî, **Usûlu's - Şeria'** s.123- 126; Abdulmecid eş- Şerefi, **el- İslam Beyne'r - Risale ve't - Tarih**, s. 83-85; **el- İslam ve'l- Hadâse**, s. 136-137. Muhammed eş- Şerefi, **el- İslam ve'l- Hürriye**, s. 72-77; Bel'id, a.g.e., s. 189-194. Hammamî, a.g.e., s. 98-99.

çizgisi içerisinde hareket etmelerini, artık bırakılması gereken muğlak / anlaşılma bir inaniş olarak görmektir.¹²⁰⁸

Tarihselcilerin yukarıda zikredilen görüşlerini değerdendirebilmek için önce zinanın mahiyetiyle, hükmünü ve akabinde recm olayını zikretmemiz gerekmektedir.

Zina ; terim olarak, sahih bir nikah veya nikah şüphesi ya da milk-i yemin olmaksızın yapılan cinsel ilişkidenden ibarettir. Bu fiili işleyen erkeğe zâni, kadına da zâniye denir. Bu haram ilişkiyi kendi istek ve iradesi dışında yapmak zorunda kalan erkeğe mezniyyun bih, kadına da mezniyye veya mezniyyun bihâ denir.¹²⁰⁹

Zina, kitap, sünnet ve icma ile haram kılınmıştır. Kur'an-ı Kerim, zinanın çirkin bir yol olduğunu ve buna yaklaşılmaması gerektiğini, zina yapanların kıyamette acıklı bir azaba uğrayacaklarını, özellikle ırz ve namusu korumanın Müminlere ait önemli vasıflardan biri olduğunu açıkça belirtmektedir.¹²¹⁰ Hatta denilebilir ki zina bütün ilahi dinlerde haram kılınmıştır.¹²¹¹

Hiz. Peygamber (a.s) zinayı azaba götüren haramlardan saymış ve Mümin birinin, imanı olduğu halde zina yapmayacağını bildirmiş ve özellikle halvet, mahremsiz yolculuk gibi zinaya götüren yolları yasaklayarak Müminleri bu konuda duyarlı olmaya yönlendirmiştir.¹²¹² Nihayet zinanın haramlığı dini zaruretten olmakla onu bilerek inkar edenin küfre gireceği açıktır.

Zina, haddi gerektirip gerektirmeme bakımından iki kısımdır: 1. Haddi gerektirmeyen zina. Mükellef olmayan veya ikrah (baskı) altında olan bir şahsın gayr-ı meşru olarak cinsel ilişkide bulunması. Milk ve nikah şüphesi de bunlardan sayılır. Nitekim yukarıdaki tanımda bana işaret edildi. Bu ilişki haddi gerektirmese de taziri gerektirir. 2. Haddi gerektiren zina, mükellef birinin, şehvet duyulabilir bir kadınla milk ve nikahtan veya nikah şüphesinden uzak olarak kendi istek ve iradesiyle dâr-ı İslam'da ilişkide bulunmasıdır. Akıllı ve ergen olan kadın bu ilişkiyi kendi rızasıyla yaptığında aynı konumdadır.¹²¹³

¹²⁰⁸ Muhammed Arkoun, **el- Ensene ve'l- İslâm**, Beyrut, Dâru't- Talia', trc. Mahmud Ğarib, 1. bs., 2010, s. 162-163.

¹²⁰⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 529, el- Cürçani, **a.g.e.**, s. 153. ; Bilmen, **a.g.e.**, C: III, s. 26.

¹²¹⁰ Ahzâb, 33/35; Nûr, 24/30-31; İsrâ, 17/32; Furkân, 25/68-69.

¹²¹¹ Levililer, 20/10, 11,12,13; Yasanın Tekrarı, 22/20-26; Matta, 5/27-30; Korintoslulara Mektup, 5/9-11, 6/9; Galatyalılara Mektup, 5/19-21.

¹²¹² İbn Mâce, Fiten, 3; Buhârî, Hudud, 30; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 3/24,356.

¹²¹³ Bilmen, **a.g.e.**, C: III, s. 97; Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s.622.

Kur'an'da zinanın hükmüyle ilgili sıralama şöyle geçmektedir:

1. Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızda dört (erkek) şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut da Allah, onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutup hapsedin.¹²¹⁴

2.”Sizlerden ona yeltenenlerden ikisini de eziyete koşun. Şayet tövbe edip ıslah olurlarsa onlardan vazgeçin. Çünkü Allah, tövbeleri kabul eden, hakkıyla merhamet edendir.”¹²¹⁵

3.”Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz sopa (celde) vurun; Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız. Allah’ın dininde (hükümlerini uygularken) onlara acıyaçağınız tutmasın. Müminlerden bir grup, onlara uygulanan cezaya tanıklık etsin.”¹²¹⁶

Birinci ayette geçen bazı harf ve sözcükleri izah etmeye çalışalım. “واللاتي”, el-letî'nin çoğuludur. Başındaki vâv atıftır. Elletî ism-i mevsûlü kadınlara özgü kullanılır.

“من نسائكم”, nisâ, mereatü'nün çoğuludur. el-mer'e, evli kadına ıtlak edilir. Aradaki fark, karîne yardımıyla bilinir. Ancak burada nisâ'nın, ”küm” erkek muhatap zamirine izafe edilmesi, onların evli olduklarına bir karinedir. el-Fahişe, çirkin olan söz ve davranıştır. Burada Ebu Müslim hariç, ittifakla zina anlamındadır. Festieşhudû/şahit getirin, fe emsikiûhünne/tutun, hapsedin emir kalıplarının muhatapları, kocalar yahut da yargıyı elinde tutan otoritelerdir.

“من نسائكم” ifadesinden yola çıkarak bazı müfessirler, bunun evli-bekar olsun, Mümin kadınlara şamil olduğunu, bazıları da bunun, sadece evli olanları ifade ettiğini söylemektedirler.¹²¹⁷

Yukarıdaki ayet, kanaatimizce özellikle evli kadının zinasından bahsetmekte ve onlara ölünceye değin ev hapsini uygun görmektedir. “أو يجعل الله لهن سبيلا” ifadesi bu hükmün geçici olup kaldırılacağını göstermektedir. Hatta bunun “ev” atıf edatıyla mezkur hükümle beraber zikredilmesi, bu konuda incek hükmün uzun bir süre geçmeden geleceğine işaret etmektedir.

¹²¹⁴ Nisâ, 4/15.

¹²¹⁵ Nisâ, 4/16.

¹²¹⁶ Nûr, 24/2.

¹²¹⁷ el-Cassas, a.g.e., C: II, s. 152; er-Razî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, C: IX, s. 189; el-Hazin, a.g.e., C: II, s. 31.

Ebu Müslim, yukarıdaki ayette geçen el-fahişe'yi, lezbiyenlik anlamına yorumuştur. Buna göre bu ayet, Nûr sûresindeki zina hükmüyle neshedilmiş sayılmaz.¹²¹⁸

İkinci ayetteki “واللذان”, el-lezî'nin ikilidir. Bu ism-i mevsûl, iki erkek anlamındadır. Ancak erkeklerle ilgili kalıba tağlib yoluyla kadınların dahil edilmesi, Arap dilinde bilinen bir husustur. Ye'tiyaniha'daki hâ zamiri, daha önce zikredilen el-fahişe'ye işaret etmektedir. Orada zina olduğuna göre burada da öyledir.

“فَأَدُوهُمَا” el-ezâ sözcüğünden gelmektedir. Buradaki eziyet, sözlü ve fiili ya da sadece sözlü olarak karşı tarafa tazir kabilinden çıkışmak ve edep dışı davranışlarına uyarıda bulunmaktır.¹²¹⁹

Bu ayet, Mücahid ve Ebu Müslim hariç, erkek ve kadının yaptığı zinayı ifade etmektedir. O ikisine göre buradaki “el-lezânî” erkek anlamındaki ikil ism-i mevsûlü, livata (homoseksüellik) hususuna işaret etmektedir.¹²²⁰

Bu ayetin yorumunda iki farklı görüş ortaya atılmıştır:

1. Hasan el-Basri ve Ata'ya göre bu ayet, genel olup evli ve bekar erkek ve kadınları kapsamaktadır.

2. Ebu Salih, es-Süddi, İbn Zeyd ve Süfyan'a göre bu ayet, sadece bekarlara özgüdür.¹²²¹

Birinci görüşe göre düşündüğümüzde evde hapisle hüküm giyen evli kadının Nisa, 4/16'daki ayetin genel anlamı kapsamında eziyetle de cezalandırılması gerekmektedir. Oysa ki bu durum, delil olmaksızın fazladan bir cezayı savunmak türündendir.

İkinci görüşe göre düşündüğümüzde evli erkeklerin hükmünün ne olacağı meçhul kalmaktadır. Onlar bir önceki ayette geçen min nisâikûm kapsamında görmek ise dil ve ifade açısından mümkün görülmemektedir.

Bütün bu yorum ve açıklamalardan sonra şöyle bir sonuca ulaşabiliriz. Yüce Allah, erkek ve kadının zinasıyla ilgili hükmünü beyan ederken bazı önemli hususlara dikkat çekmektedir. Şöyle ki;

¹²¹⁸ er-Razî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, C: IX, s. 187.

¹²¹⁹ İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s.265.

¹²²⁰ İbn Kesir, **Tefsir**, C: I, s. 649; er-Razî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, C: IX, s. 187; Yazır, **a.g.e.**, C: II, s. 1315.

¹²²¹ el-Cassas, **a.g.e.**, C: II, s. 152; İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**,s.265; Ebu Sûud, **a.g.e.**, C:IV, s. 438.

1. İslami hükümlerin oluşum aşamasında tedricî esastır.

2. Zina edenler, Nûr sûresinde olduğu gibi ez-zaniyetü ve 'z-za'ni/zina eden kadın, zina eden erkek şeklinde nitelendirilmeyip el-fahşâ'ya yeltenenler olarak belirtilmekle, zina fiilinin sosyal açıdan da büyük bir edepsizlik olup bunun yaygınlaşmamasına dikkat çekilmektedir.

3. Evli kadının zinasına özellikle vurgu yapılmış, ona münasip olan cezanın, ev hapsi olduğuna ve bunun da ikinci hüküm gelinceye kadar çok sürmeyeceğine işaret edilmiştir.

4. Evli kadın dışında, zina eden erkek ve kadınların cezasının eziyet verme şeklinde olacağı belirtilmiştir. Zira evli kadını tazir amacıyla evde tutmak mümkün olsa da bu durum, diğerleri hakkında pratiklik açısından kolay değildir. Burada evli kadının cezasının daha ağır olduğu iddiası, ise salt yorumdan ibarettir. Nassın açık anlamına rağmen, buna iltifat edilmemesi gerektiğini söyleyebiliriz.

5. Mücahidin livata yorumu ile Ebu Müslim'in lezbiyenlik ve livata görüşü, delil açısından yeterli değildir. Zira böyle bir durumda, İslam'ın o parlak döneminde mezkur fiillerin yaygın olduğunu söylemek gerekir ki bu, gayet yanlıştır. Üstelik böyle bir anlatım, Kur'an'ın kinaye üslubuna da aykırıdır.

Medinede İslam toplumu arasında bu çeşit cinsi sapıklıkların olduğu söylemi, tarihi bilgi olarak da ispata muhtaçtır. Bunlara ilave olarak, el-fahişe'nin iddia edilen anlamlarda olduğunu farzedelim. Peki, bu durumda Nûr sûresindeki hüküm gelinceye kadar niçin zina hükmü beyan edilmemiştir? Ayrıca "ev yec'alallahu lehunne sebile" gelecek bir hükme açıkça işaret ettiğine göre bu hüküm, -ki kesinlikle zinayla ilgidir-nasıl oluyor da lezbiyenlik ya da livatalığa çevrilmiş oluyor?

Şayet lezbiyenlik ve homoseksüelliğin (livatalık) hükmü, bu derece malum ise niçin, ashap bu konuda bir hükme varamayıp da ihtilaf etmiştir?

er-Razî, Ebu Müslim'in mezkur ayetlerle ilgili görüşünü aktarıp ona detaylı bir biçimde cevap verdiği için, konumuz açısından temel iddialara özetle temas ettik.¹²²²

Nisâ sûresinin mezkur ayetleri. Nûr, 24/2'deki celde/sopa hükmüyle neshedilmiştir. Kimi burada Ubade b. Samit'tan rivayet edilen "benden alın, benden alın, Allah onlara bir yol açtı.." hadisini¹²²³, neshedici gösterse de bu zayıf bir görüştür.

¹²²² er-Razî, **Mefââtihu'l-Gayb**, C: IX, s. 187-188.

¹²²³ Müslim, "Hudûd", 12 – 13 ; Ebu Davud, "Hudûd", 23 ; Tirmizi, "Hudûd", 8; İbn Mâce, "Hudûd", 7.

Zira Kur'an'ın muhkem bir hükmü ahâd bir hadisle neshedilemez.¹²²⁴ Ancak mezkur hadisin Nûr suresindeki hükmü uygulama açısından tafsil ettiği söylenebilir. Zira orada evli erkek ve kadının zinasıyla ilgili hüküm zikredilmektedir.

Ebu Süleyman el-Hattabi Me'alimu's-Sünen adlı eserinde, Nisâ sûresindeki ilgili ayetlerin mensuh olmadığını, Ubade hadisinin bunları beyan ettiğini ve Nûr sûresindeki hükmü de tahsis ettiğini söylemektedir. Zira ona göre hapsedme ile ilgili ifade, mücmeldir. Burada açıklanacak yolun ne olduğu belli değildir.¹²²⁵

Nisâ, 4/15 ve 16'daki ayetler, Nûr, 24/2'deki ayetle nihahi hükme bağlanmıştır. Artık bunlarla amel edilemez. Zira onlar İslam'ın başlangıç dönemlerine aittir. Nûr sûresindeki hüküm, ister neshedici ister beyan edici olsun. Nisâ sûresindeki hükmün geçici olduğu ilgili ayetin içeriğinden de anlaşılmaktadır.

Recm, sözlükte, temel olarak taş ile vurma anlamındadır. Mezkur sözcük, kovma, yerme, lanetleme ve öldürme anlamlarında da kullanılır. Atılan taşta da recm denir. Çoğulu rücum'dur.¹²²⁶

Terim olarak, muhsan olmak kaydıyla zina eden erkek ve kadını belirli bir şekilde taşıyarak öldürmekten ibarettir.¹²²⁷

Yukarıda mealini verdiğimiz Nûr, 24/2'deki ayette zina eden kadın ve erkek "ez-zaniyetü ve'z-zani" tabiriyle ifade edilmektedir. İsm-i fâil kalıbındaki bu sözcükler, elif-lam takısıyla birlikte kullanılmıştır. Bu kullanım, mezkur sözcüklerin umum anlamı taşıdığını göstermektedir.

Recm cezası, Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili sünnetiyle sabit olmuştur. Kimine göre bu sözlü rivayet meşhur derecesine, kimine göre de mütevatir derecesine ulaşmıştır. İttifakla bu sözlü rivayetlerin sıhhatında her hangi bir sorun bulunmamaktadır. Buna göre Nûr, 24/2'deki âmm olan "ez-zaniyetü ve'z-zani" tabirleri, sahih sünnet ile tahsis edilmiş olur.¹²²⁸

¹²²⁴ İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s.265.

¹²²⁵ Ebu Süleyman, Hamd(Ahmed) b. Muhammed el-Hattabi, el-Büsti, **Me'alimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebi Davud**, thk., Muhammed Rağib, et-Tabbah, 4 c., Halep, Matbaatu'l-İlmiyye, 1.bs., 1933, C: III, s. 315-316.

¹²²⁶ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s.341; İbn Fâris, **a.g.e.**, s.423; el-İsfahanî, **el-Müfredat**, s. 345.

¹²²⁷ İbnu'l-Arabi, C: II, s. 359; Udeh, **a.g.e.**, C: II, s. 384.; Bilmen, **a.g.e.**, C: III, s. 21.

¹²²⁸ el-Kiyâ el-Herrâsî, **a.g.e.**, C: II, s. 290.

Burada sözü edilen hadis rivayetlerinin ahâd yolla gelmesi, sorun teşkil etmez. Zira Kur'an'ın birçok umumu ahâd yolla gelen sahih rivayetlerle tahsis edilmiştir.

Burada şöyle bir itiraz öne sürülebilir: Taşla öldürme anlamını taşıyan recm gibi ağır bir cezanın sahih de olsa ahâd bir yolla tespiti, “hadler şüphe ile uygulanmaz”, kuralına aykırıdır.

Bu itiraz, söz konusu hadis rivayetlerinin meşhur ya da mütevatir olduğunu söyleyenler için yerinde sayılmaz. Ahâd olduğu farzedildiği takdirde ise bu itiraza şöyle cevap verilebilir:

Sözü edilen hadis rivayetleri, detaylarında ahâd olsa da recm anlamında mana olarak mütevatirdir. Zira ashap recm uygulamasını ittifakla kabul ettiği gibi tabiûn ve ondan sonraki kuşaklardaki bütün uygulamalar da bu minvâldedir. Ahâd olan bir şeyde bu derece fiili bir ittifak, tevatür anlamını ifadeye yetmez mi?

Ayrıca ashap ve ondan sonraki kuşakların, temelde Kur'an'a aykırı olan bir had (ceza) üzerinde birleşmeleri ve onu uygulamaları, ümmetin caiz olmayan bir şeyi meşru kılmaları anlamına gelir ki bu durum, ümmetin hayırlı olma niteliğine aykırıdır.¹²²⁹ Üstelik böyle bir anlayış, Kur'an'ı mütevatir bir yolla aktaran ashapın şahitliklerine gölge düşürecek bir anlam ifade etmektedir.¹²³⁰

Bu tevatürü ispat eden bir diğer unsur, Hz. Peygamber'in recmi bizzat uygulamasıdır. Bu uygulama, sözlü rivayetten daha güçlü bir biçimde delil olabilir. Zira fiil, her hangi bir yolla te'vil edilemez. Bu noktada Hz. Peygamber'in bu fiilinin, Nûr sûresindeki mezkur hükümden önce olduğu iddia edilebilir. Ancak bu iddiayı ispat da ahâd rivayetlerden ibaret olduğu için, ahâd'a karşı olanlar bu durumda kendi davalarında çelişkiye düşmüş olurlar.

Bazı tefsir, ulûmu'l-Kur'an ve fıkıh kitaplarında recmin, “tilaveti mensuh hükmü sabit” kıraatla ilintili olduğu zikredilmektedir. Bu bağlamda Hz. Ömer'e nispet edilen şöyle bir rivayet bulunmaktadır:”eş-şeyhu ve'ş-şeyhatü izâ zeneyâ fercumûhüma..” Yani, “evli erkek ve evli kadın zina yaptıkları zaman Allah'tan bir ceza olmak üzere onları recmedin..”

¹²²⁹ Al-i İmran 3/110; Ashapın Uygulamaları İçin bkz., Mehmet Çelen, **İslam Hukukunda Zina ve Recm**, İstanbul, Denge Yayınları, t.y., s. 74-78.

¹²³⁰ Bakara, 2/143.

Önce şunu hatırlatalım.”tilaveti mensuh, hükmü sabit” türü neshin delil açısından pek sağlam bir dayanağı olmadığına daha önce temas edildi. Zira böyle bir nesih algısı, kişiyi Kur’an konusunda şüpheyeye düşürüp onu inkara sürükleyebilir.

Şimdi,Mensuh kıraat olduğu söylenen” eş-şeyhu ve’ş-şeyhatü..” rivayetini araştıralım.

el-Buhârî, es-Sahih, adlı eserinde “Muhsan’ın Recmi Babı” diye bir bölüm açmış ve orada kendi senediyle Hz. Ali’den şöyle bir rivayet zikretmektedir: “O, Cuma günü kadını recmettiğinde, ben, onu Peygamber’in sünnetiyle recmettim, demiştir.”¹²³¹

el-Buhârî, Ömer’in, İbn Abbas’tan aktarılan hadisini zikretti. Ömer şöyle dedi: Ben, uzun bir süre geçtikten sonra bazılarının, biz, recmi Kur’an’da bulamıyoruz deyip de Allah’ın indirdiği bir farizayı inkar etmelerinden ve böylece sapıtmalarından korkuyorum. Dikkat edin! Recm, beyyine ile sabit olduktan sonra evli olup da zina eden üzerine bir haktır.”¹²³²

Ve yine, el-Buhârî’nin bir rivayetinde “Allah’ın indirdiği hükümlerden olarak recm ayeti vardır. Biz onu okuduk, algıladık ve ezberledik. Peygamber recmetti, biz de ondan sonra recmettik” şeklinde geçmektedir. Devamı yukarıdaki rivayet gibidir.¹²³³

en-Nesâî’nin **es-Sünenü’l-Kübra**’sında özetle Hz. Ömer’in mezkur recm ayetini yazdırmak için Peygamber’e gittiği, Peygamberin de ben bunu yapmam dediği zikredilmektedir.¹²³⁴

el-Muvatta sahibi, Ömer’in, insanlar, Ömer, Kur’an’a ilavede bulundu demelerinden korkmasaydı mezkur rivayeti Kur’an’a yazacağından bahsetmektedir.¹²³⁵

Yukarıdaki rivayetler kapsamında şunlar söylenebilir. İmam Buhârî, eş-şeyhu ve’ş-şeyhetü’nün Allah’ın kitabından bir ayet olduğunu zikretmemiştir. İlgili babı “Muhsan” tabiriyle tercüme etmesi, bu noktaya olan duyarlılığını göstermektedir.

¹²³¹ Buhârî, “Hudud”, “Recmü’l-Muhsan”, 86.

¹²³² Buhârî, “Hudud”, 30.

¹²³³ Buhârî, “Hudud”, 30; Müslim, “Hudud”, 15.

¹²³⁴ Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, **Kitabu’s-Süneni’l-Kübrâ**, thk. Hasen Abdulmunim eş-Şelebi, 12. C., Beyrut, Müessesetü’r-Risale, 1.bs., 2001, C: V, s. 406-407- Kitabu’r-Recm, 41, Bab, 3, Hadis no. 7107-7110.

¹²³⁵ Muvatta, “Hudüd”, 10.

Hız. Ömer'den gelen rivayetler, kendi içinde çelişki ve ihtilafıdır. Örneğın Ömer, ayet olan bir şeyi yazdırmak için niçin Peygamber'e gitsin. Ayeti yazdırma işi, esasta Peygamber'in görevi değil midir? Sonra ayet olan bir şeyin Kur'an'a yazdırılması noktasında niçin Ömer, çekinceli davransın. Asıl, Kur'an'ın toplanıp mushaf haline getirilmesi fikri, ondan çıkmamış mıydı? Hepsinden öte Ömer, o celadetiyle kimden korkacaktı?

Görülüyor ki recm, sünnet ile varit olsa da onun mensuh bir kıraât olduğu yönündeki rivayet detayları açısından sorunlu gözükmeğtedir. Mezkur rivayet, metin açısından da problemlidir. Zira zinayı anlatan Kur'an üslubu, ez-zâniyetü diye kadını önce zikretmiştir. Halbuki bu rivayette önce erkek zikredilmiştir. Kur'an, evli, kadın anlamında eş-şeyhatü sözcüğünü kullanmamış, onun yerine, acuz'u kullanmıştır. Kur'an'ın hikmetli üslubu, nadir olabilecek olaylarda "izâ" edatını değil, "in" edatını kullanmayı gerektirmektedir. Bilindiği üzere zina olayı, bekarlara göre evlilerden daha az meydana gelmesi beklenen olaylardandır. "eş-şeyhu ve eş-şeyhatü" Sözcükleri, yaşlı anlamlarını taşımaktadır. Buna göre yaşlı olup da evlenmeyenler, mezkur hükme nasıl girmiş olacaklardır? Aynı zamanda genç olup da evlenenleri hangi mantıkla yaşlı anlamındaki eş-şeyhu ve eş-şeyhatü tabirlerine dahil edilecektir?¹²³⁶

Demek ki mezkur rivayet, metin açısından münkerdir. Bu metin yapısı, onun isnadındaki sıhhati geçersiz yapacak güçtedir. Üstelik, dinin temel meselelerine yahut da mütevatir anlamlarına aykırı olan her türlü haber-isnadı sahih de olsa- itibara alınmaz.

İslam tarihinde Haricilerden el-Ezarikâ'nın, Mütezileden de Nazzamiye'nin recm cezasını, Kur'an'da olmadığı için inkar ettikleri bilinmektedir.¹²³⁷

el-Ezarikâ, Ebu Raşid künyeli Nafi b. el-Ezrak el-Hanefi'ye uyan bir gruptur. Bunlar, Haricilerin en güçlü fırkasıdır. Onların başlıca inançları şöyledir: Ümmetten kendilerine muhalif olanlar müşriktir. Kendi görüşlerinden olanlar kendilerine hicret etmedikleri takdirde yine müşriktirler. Muhaliflerin kadınlarını ve çocuklarını öldürmeyi mubah saymaktadırlar. Muhaliflerin buldukalrı diyar, küfür yurdudur. Namuslu bir adama zina iftirasında bulunan erkeğe had cezası vermedikleri halde, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunan erkeğe bu cezayı uygulatmışlardır.¹²³⁸

¹²³⁶ bkz., Fadl Abbas, **İtkanu'l-Burhan**, C: II, s. 41-46.

¹²³⁷ el-Cassas, **a.g.e.**, C:II, s. 155; el-Kiyâ el-Herrâsî, **a.g.e.**, C: I, s. 379.; er-Razî, **Mefatihü'l-Ğayb**, C: XXIII, s. 117; 'Udeh, **a.g.e.**, C: I, s. 640; Ebu zehra, **el-'Ukub**e, s. 103.

¹²³⁸ el-Bağdadi, **a.g.e.**, s. 60-61.

Onların recimle ilgili itirazları özetle şöyledir:

1. Yüce Allah, hiçbir hususu zina kadar detaylı olarak anlatmadığı halde, recim gibi önemli bir cezayı niçin ihmâl etsin?

2. Kur'an, cariyelerin had cezası olarak "Evlendikten sonra fuhuş yaparlarsa onlara muhsan kadınların cezasının yarısı (uygulanır).."¹²³⁹ demektedir. Oysa recim cezası yarılanmaz.

3. ez-zaniyetü ve'z-zâni/evli kadın ve erkek.." Nûr 24/2 ayeti, bütün zina edenlere kırbaç cezasını farz kılmaktadır. Bu hükmün ahâd haberle tahsisi nasıl caiz olur? Zira Kur'an bu konuda kesinlik ifade ederken ahâd haber, zanni kalmaktadır.¹²⁴⁰

Birinci itiraza şöyle cevap verilebilir. Yüce Allah hükümlerini, Arap dili ve üslûbuyla indirmiştir. Amm, hass, mutlak, mukayyed, istisna, gaye gibi dile ait özellikler, ilim ehlinin malumudur. Bunun beyanı ve uygulaması birinci derecede Peygamber'e aittir. O, bu görev çerçevesinde mezkur âyetin amm sigasını (ez-zaniyetü ve'z-za'ni'yi) tahsis etmiştir. Ammın tahsis edileceğini dil bilen hiçbir akıl sahibi inkâr edemez. Buna göre örneğin, ez-zâniyetü ve'z-zâni ifadesi, deli ve çocukları da kapsar. Halbuki biz onları başka bir delil ile tahsis ediyoruz. Burada da durum böyledir.

İkinci itiraza gelince; Nisa, 4/25'deki muhsana'nın hür kadınlar olduğu söylenebilir. Zira ihsan, evli kadın anlamına geldiği gibi hür anlamına da gelir. Ancak burada şunu ilave etmeyi uygun buluyoruz. İlgili ayet, "فعلیهن نصف ما على المحصنات من العذاب" şeklindedir. Burada yarılanma, "mine'l-azab/cezadan'dır" ifadesi açınsındadır. Muhsanat'ın evli ya da hür olması farketmez. Zira Nûr 24/2'deki "ve'l-yeşhed azâbehümâ" ifadesi ile buradaki "mine'l-azab/cezadan" tabiri aynı anlamdadır. "Demek ki bu azab/ceza, kırbaç/celde olduğuna göre bunun bölünmesi, problem oluşturmaz. Demek ki yarılanan, recim değil, azab ile ifade edilen yüz sopadır.

Üçüncü itiraza cevap daha önceki anlattıklarımızdan anlaşılacağı için, burada tekrara gitmeyeceğiz. Ancak Kur'an'da birçok âmm hükmün bazı mezheplere göre ahâd haberle tahsis edildiği realitesini gözardı etmemek gerektiğini hatırlatalım.

Nazzammiyye fırkasına gelince; bunlar, en-Nazzam olarak tanınan Ebu İshak b. Es-Seyyar'a tabi olanlardır. Mutezile, onu edebiyatçı ve şair olarak tanıtsa da Naz-

¹²³⁹ Nisa, 4/25.

¹²⁴⁰ bkz., er-Razî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, C: XXIII, s. 117.

zam lakabı, ona Basra çarşısında yaptığı boncuk dizme işinden dolayı verilmiştir. O, gençliğinde Dualist ve Sofist topluluklarla düşüp kalkmıştır. Ayrıca Rafizi bir filozof olan Hişam b. el-Hakem ile kaynaşmıştır. Onun itikadi ve fihhi birçok sapık görüşleri bulunmaktadır. Re'y ve hadis fırkalarından oluşan bütün İslam alimleri ve bu arada, Hariciler, Şia, Neccariyye ve Mu'tezilenin çoğunluğu, onu ittifakla kafir saymaktadır. Mu'tezileden Ebu'l-Hüzeyl onun tekfiriyle ilgili "er-Reddu ale'n-Nazzam" adlı bir eser yazdığı gibi yine Mutezile'den Cafer b. Harb bu konuda bir eser yazmıştır. Ehl-i Sünnet'in onun tekfiri hakkında yazdıkları ise had ve hesapsızdır. Onun inançlarından bazılarını kısaca temas edelim: Allah'ın, kullarına iyilikten başka bir şey yapmaya gücü yetmez. O, cennet halkından birini cennetten çıkaramadığı gibi cehennemlik olmayan birini de cehenneme sokamaz. Eğer bir çocuk cehennemin kapısında dursa da Allah'ın, onu oraya atmaya gücü yetmez. Allah'ın, görme, sağlık ve zenginliğin, kendilerinin iyiliğine olduğunu bildiği takdirde, gören bir kimseyi kör, sağlıklı birini hasta ve zengin birini de fakir kılmaya gücü yetmez.¹²⁴¹

Nazzâm'a göre recm cezası, Kur'an'da bulunmadığı için geçerli değildir. Üstelik "ez-zaniyetü ve'z-zâni" tabirleri, genel olup evli ve bekarı kapsamına almaktadır. Buna göre farklı bir ceza uygulamak Kur'an'a aykırıdır.¹²⁴²

Yukarıdaki iddiaları değerlendirmeye çalışalım. Bir şeyin Kur'an'da bulunmaması, onun meşruiyetini engellemez. Zira Kur'an'ın açık emriyle tebliğ ve beyan yetkisini elinde bulunduran Hz. Peygamber, Kur'andaki ayetin nasıl uygulanacağını ashabına göstermiş ve onlar da bunu sonraki nesillere aktarmıştır. İlgili tabirlerin genellik ifadesine daha önce temas edildi.

Çağımızda, Mahmud Şeltut, Mustafa ez-Zerkâ ve Hayreddin Karaman gibi bazı alimler, devlet liderinin recm cezasını tedbir amaçlı olarak tazir kapsamında uygulatabileceğini belirlemektedirler.¹²⁴³

Aslında Peygamber'in recm uygulaması, bu kapsamda mütalaa edilemez. Çünkü tazirde devlet reisinin affetme yetkisi bulunmaktadır. Halbuki evli olan zinakarın

¹²⁴¹ el-Bağdadi, **a.g.e.**, s. 95-97.

¹²⁴² Ebu Zehra, **el-Ukûbe**, s. 103; eş-Şevkanî, **Neylü'l-Evtâr**, C: VII, s. 95; Ebu'l Al'â Mevdudi, **Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri**, çev. Muhammed Han Kayani (vd.leri), İstanbul, İnsan Yayınları, 1996, C: III, s. 454.

¹²⁴³ bkz. Mustafa zerkâ, **Fetâvâ**,., Dimaşk, Dârü'l-Kalem, nşr. Mecc Ahmed el-Mekki, 1420/1999, s. 392, 394; Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s.202.

affedilmesi, başkalarının hakkını ihlal anlamı taşır. Aynı zamanda böyle bir affetme durumu, nass ile sabit olan celdeyi de aynı konumda saymamızı gerektirir. Böyle bir netice ise kesinlikle geçersizdir. Ayrıca tazirde bir şahidin mahkemede tanıklıkta bulunması yeterlidir. Malumdur ki zina suçunda en az, dört erkek şahit gerekmektedir.¹²⁴⁴

Bütün bunlara ilave olarak, Nûr sûresindeki hükme rağmen Peygamber'in, mezkur had yerine, ondan daha ağır olan recmi uygulatması, salt akılla red yoluna gidilemez. Öyleyse bu noktada bu uygulamayı ya had kabilinden saymak ya da onu vahiy tarafından onaylanmış müstakil bir hüküm olarak kabul etmek gerekmektedir.

Haşimî et-Ticani, rivayet ve siyer kitaplarında aktarılan bilgilere itimat ederek, recmedilenlerin Yahudi olduklarını ve mezkur uygulamanın Yahudilikten kaynaklandığını ve sonra bu vb. hükümlerin aşama aşama hafifletilip kaldırıldığını söylemektedir.¹²⁴⁵

Schacht da recm cezasının Yahudi kaynaklı olup Peygamber'in vefatından sonra Raşid Halifeler döneminde uygulandığını vurgulamaktadır.¹²⁴⁶

Yukarıdaki iddialara kısaca değinelim. Recmedilenlerin sadece Yahudiler olduğu, rivayet açısından ispata muhtaçtır. Aksine Yahudiler dışında bazı erkek ve kadınların, özellikle bedevilerden bazı kişilerin recmedildiği hadis kaynaklarında malumdur.¹²⁴⁷ İsnad açısından hadis kaynaklarının, tarih ve siyer kaynaklarından daha sağlam olduğunu söylemeye bir hacet yoktur. Ayrıca, bu konudaki sahih ve sabit hadislerden bir kısmı geneldir.

Yahudiler evli olup da zina edenlerin recmedileceklerini zaten kendi kitaplarından biliyorlardı. Onlar recmin yerine daha hafif bir ceza uygulatmak için, Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdi. Nihayet Kur'an buna şöyle temas etmektedir: "Yahudilerden küfür içinde koşuşanlar(in hâli) seni üzmesin. Onlar durmadan yalana kulak verirler, sana gelmeyen başka bir topluluğu dinlerler; kelimeleri asıl anlamlarından (başka yöne) çevirirler: "Eğer, size şu verilirse hemen alın. Eğer o verilmezse sakının" derler."¹²⁴⁸

¹²⁴⁴ Ta'zirin Kapsamı için bkz., Udeh, **et-Teşriu'l-Cinaî**, C: I, s.82-83.

¹²⁴⁵ Haşimî et-Ticani, Müşkiletü'r-Recm Beyne'l-Kitabi ve's-Sünne, 15. **Kur'an-ı Kerim Sempozyumu**, Cezayir, h. 1401/M. 1981, s. 1-2.

¹²⁴⁶ Joseph Schacht, **İslam Hukukuna Giriş**, çev. Abdulkadir Şener-Mehmet Dağ, Ankara, 1977, s. 26-27.

¹²⁴⁷ bkz. eş-Şevkanî, **Neylü'l-Evtâr**, C: VII, s. 91-92; Buhârî, "Hudud", 15, 30; Müslim, "Hudud", 13, 17, 35; Ebu Davud, "Hudud", 17.

¹²⁴⁸ Mâide, 5/41.

Yukarıdaki ayet, Müslim ve İmam Ahmed'in Berâ b. Azib'ten yaptıkları rivayete göre Yahudiler hakkında inmiştir. Yahudiler, Muhammed'e gidiniz. Eğer size zina edenin yüzünü karartma ve değnek cezasını fetva olarak verirse kabul edin. Recm cezası verirse reddedin diyorlardı.¹²⁴⁹

Bazıları "Eğer size şu verilirse hemen alın, eğer o verilmezse sakının" sözünün münafıklara ait olduğunu söylemektedir.¹²⁵⁰ Ancak ayetin lafzı ve siyakı, bu görüşe asla müsait değildir. Zira öncesinde münafıklar zikredilse de kelimeleri asıl anlamlarından (başka yöne) çevirenler, başka ayetlerde de geçtiği üzere Yahudilerdir.¹²⁵¹

Görülüyor ki Maide 5/41'deki ayet, nüzül sebebiyle beraber mülhaza edildiğinde içerik olarak Hz. Peygamberin, bizzat recim cezası konusunda hüküm verdiğiğine işaret etmektedir.

Nihayet şu ayet, bu hususu pekiştirmektedir:"İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde, seni nasıl hakem kılıyorlar da sonra, bunun arkasından yüz çevirip gidiyorlar? Onlar inanmış kimseler değildir."¹²⁵²

Yukarıdaki ayette, "İçinde Allah'ın hükmü.." ifadesinden neyin amaçlandığı hususunda iki görüş bulunmaktadır: 1. Hasen el-Basri'ye göre recim cezası. Onlar bu maksatla Peygamber'in hükmüne başvurmuşlardı. 2. Katade'ye göre ise kısas cezası. Ayetin lafzı, ikisini de kapsamaktadır.¹²⁵³

Şimdi, şu noktayı iyice düşünmek gerekir. Yahudiler, Tevrat'taki bir hükmü uygulamak için mi Hz. Peygamber'e müracaat ettiler? Peygamber'e düşmanlıkta tavandan yapmış bir kavmin böyle bir amaçta olması realite açısından geçersizdir. Öyleyse onlar, -ki nüzül sebepleri de bunu gösteriyor- Hz. Peygamberin şahsi olarak vereceği bir hükümde bir kolaylık bulmak arzusuyla ona müracaat etmiş görünmektedir. Peygamber Allah'ın indirdiğiyle hükmedeceğine göre burada recmin de Allah'ın hükmü dahilinde olduğunu söylemekten başka bir çare kalmıyor.

Peygamberin bu uygulamasının daha önceki şeriâtlerde özellikle de Yahudilikte bulunması, recmin İslam dinindeki meşruiyetine bir zarar vermez. Asıl burada bu

¹²⁴⁹ es-Suyutî, **Lübâb**, s. 119-120.

¹²⁵⁰ İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 383.

¹²⁵¹ Bakara, 2/75; Nisa, 4/46; Mâide, 5/13.

¹²⁵² Mâide, 5/43.

¹²⁵³ İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 385.

uygulamanın neshedilip neshedilmediğini sağlam delillerle tespit etmek gerekir. Şayet böyle bir durum olsaydı, böyle önemli bir olayda bunun gözden kaçmaması gerekirdi.

Recmin Yahudi kaynaklı olduğunu söylemek, İslam şeriatının korunmadığını ve vahyin inişine tanık olan ashabın, geneli itibariyle eksik ve yalan-yanlış bilgi aktardıklarını söylemek derecesinde tutarsız bir iddia görünümündedir.

İslamda recm, insan fitratına en uygun cezadır. Onda zulüm ve vahşet bulunduğu iddia etmenin tutarlı bir tarafı yoktur. Bekâr ile evli kişilerin zina fiilleri haram olmakla beraber, ceza hukuku açısından aynı konumda değildir. Evli olan kişi,-malum olduğu üzere- şehvani ihtiyaçlarını helal dairesinde gidermekle, onun artık bu yönde bir mazereti kalmaz. O, zina etmekle hem ihtiyacı olmayan bir şeyi yapmış, hem de yaptığı nikah sözleşmesine hıyanette bulunmuş sayılır. Üstelik evli olan birinin, başka evli olan biriyle zina etmesi, nesebi ifsat anlamı da taşımaktadır. Başkasının nesebini(-soyunu) bozma ise öldürmek kabilindedir. İşte bunun cezası da yaptığı fiile uygundur.

Ayrıca evli olanların böyle çirkin bir olaya teşebbüs etmeleri, çok kötü bir örneklik teşkil etmektedir.¹²⁵⁴ Hatta bekar olanlardan bazıları, evli olanların bu fiilini bahane gösterip daha çok zinaya yönelebilir. Recm (taşla öldürme) netice itibariyle öldürmekten ibarettir. Bunun silahla, kılıçla ya da elektrik şokuyla olması farketmez. Dünyada birçok haksız idamlara bu derece tepki gösterilmezken, haklılığı kesin olan bir meselede vahşet senaryoları üretmek, makul değildir.

Aslında bekar ile evliyi zina konusunda aynı konumda görmek ve onları aynı cezalara çarptırmak adaletsizlik sayılmalıdır. Beşeri hukukta bekara ikrah olmadıkça doğru dürüst ceza verilmezken, evli olanlara sadece hapis cezası verilmektedir. Halbuki bu cezanın basitliği ve yetersizliği sebebiyle, karşı taraf, hapis cezasını tamamlayan kişiyi icabında öldürmektedir. Zina konusunda yapılan ihmalkarlıkla birçok cinayet işlenmektedir.

Evli bir erkek ya da kadın gerçekten yapacağı zina fiili sebebiyle öldürüleceğini bildiğinde, onun buna teşebbüsü elbette daha az olacaktır. Zira ölümü göze almak, herkes için kolay değildir.

Şunu da ilave etmeliyiz. İslam hukuku, zinaya götüren yolları engellemekle, temelde zinanın işlenmesini alan olarak daraltmıştır. Zaten cezanın tespit aşamaların-

¹²⁵⁴ ‘Udeh, a.g.e., C: I, s. 641-643.

daki ihtiyatlı durum, onu dünyevi bir cezadan önce uhrevi bir ceza olarak mükelleflere kabul ettirmekle, ceza işleme oranı kendiliğinden düşmektedir.

Zina ve recm cezasıyla ilgili araştırmamızdan yola çıkarak, tarihselcilerin görüşlerini mukayese etmeye çalışalım. Bu görüşler kısaca şöyle özetlenebilir.

1. Haddin bedevi bi toplulukta uygulanışı.
2. Bekarların zinasının cezaya gereksinim duymaması.
3. Dört şahidin varlığının zorluğu ve dolayısıyla haddin nadir uygulanışı ya da tamamen ortadan kalkması.
4. Recmin Peygamber'e özgü oluşu ya da fakihlerin bir ilavesi oluşu.
5. Hariciler gibi bazı fraksiyonların recmi inkârı.
6. Zina cezasının kadın ve erkeğin özgürlüğüne bir sınırlama getirdiği.

Şimdi, bunları sırasıyla cevaplandırmaya çalışalım.

1. Zina ve recmin cezası, Medine'de bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulanmıştır. Medine, o dönemde beşer tarihinde tesis edilen en adil bir devlet yapısını oluşturmaktaydı. Peygamber, peyderpey inen vahiy hükümlerini en ince noktasına kadar yaşıyor ve ashabı da onu canı gönülden takip ediyordu. Etraftan kabileler Medineye gelip İslam'a giriyorlardı. Zina cezası da dar-ı İslam olarak Medine'de vukuu durumunda uygulanıyordu. Kur'an ve hadis rivayetleriyle İslam tarihi, siyer ve meğazi kitapları, bu konuya en büyük kanıttır. Bazı bedevilerin Medine'ye gelip zina itirafında bulunmakla mezkur cezaya çarptırılması, onun tamamen bedevi bir toplumda ortaya atılan bir hüküm olduğunu göstermez. Şayet öyle olsa da bu bir eksiklik değil, bir fazilet sayılmalıdır. Zira hangi kanun, o dönemde bu derece bedevileşen bir topluma bu ağır cezaları uygulatma gücünde olabilir? Aslında bu durum, İslam'ın ne derece insanların gönüllerine yerleştiğini göstermesi açısından gayet önemlidir.

2. Zina fiili, haram olma yönüyle bekar ve evli açısından değişmez. Ancak cezaları farklı olabilir. Nitekim öyledir. Bekarın cezasız kalmasını savunmak, zinayı suç olarak görmeme mantığından kaynaklanıyor. Evlinin ihanetini esas alan bu anlayış, Allah'ın hukuku kapsamındaki haramlığı ihmal etmekle, aslında en kötü ihaneti, Rabbine karşı yapmış oluyor. Böyle bir anlayış, bekar olanları, zinaya özendirmekten başka bir şey değildir. Bu yapıda yetişen bekarların, evlendikten sonra daha çok zina yapmalarının önü açılmış olur ki ileriki zamanlarda artık bunun önü alınamaz olur.

3. Dört erkek şahit olayı, Kur'an'ın nassıyla sabit olmuştur.¹²⁵⁵ Zina ve cezası aile ve toplum açısından önemli bir olaydır. Mahkeme sürecinde verilecek kararın, sağlam bir beyyine ile ispatı esastır. İslam'da cezanın gayesi, caydırıcılıktır. İnsanların mutlaka bir cezaya çarptırılması, temel meselelerden değildir. Onun için bu tür cezalar, Kur'an'da genelde Allah'ın affı ve mağfireti hatırlatılarak zikredilmektedir. Allah ile kul arasında kalan haramlarda asıl olan örtme ve gizlemedir. Ancak topluma ve ailelere zararı dokunduğu anda bunun cezasız kalmaması gerekir. Ayrıca beyyine, sadece dört şahitten ibaret değildir. Bazen zina edenlerin itirafı ve ikrarıyla hüküm verilebilir. Farz edelim ki zina olayı nadir tespit edildi. Hiç böyle bir durum, Allah katında sabit olan bir hükmü değiştirebilir mi? Zaten cezanın amacı, olayı en aza indirmek değil midir? Aslında dört erkek şahit olgusu, zinanın, yaygınlaşmadan önünü alma tedbiridir. Oysa ki böyle bir önemli olayda beşeri hukuk, belirli bir delile dayanmadan bir sürü ihtimallerden ispata gitmektedir ki hüküm verme çoğu kez hakimin ictihadı çerçevesinde şekillenmektedir. Böylece bu noktada bir sürü yanlışın gerçekleşmesi, kuvvetle ihtimal dairesindedir.

4. Yukarıda anlatılanlardan recmin Hz. Peygamber'e özgü bir hüküm olmadığı anlaşılmış oldu. Şayet öyle olsaydı, bunun Nûr 24/2'nin inişinden sonra uygulanmaması gerekirdi. Halbuki ashabtan bu yana İslam hukukunun uygulandığı bütün dönemlerde recim cezası hukuk mercileri tarafından uygulanmıştır. İşte bu uygulama bile, tek başına bu konuda yeterli bir delil olarak kabul edilebilir. Fakihlerin ilavesi iddiası ise tamamen mesnetsizdir. Zira nass esaslı ceza hükümleri, salt ictihadla nasıl tespit edilsin? Ayrıca recm cezasının fiki bir ilave olduğunu kimler, hangi delillerle savunmaktadır. Recmi inkar eden gruplar bile, bunun fiki bir ilave olduğunu söylememektedirler.

5. Hariciler ve Mutezile'den kimi grupların recmi inkar ettiklerini yukarıda izah ettik. Haricilerden el-Ezarikâ ile Mutezileden Nazzamiyye fırkalarının görüşleri ve İslam tarihindeki konumları göz önüne alındığında, bunların recmin dışında da birçok yanlış ve batıl görüşlere sahip oldukları bilinmektedir. Üstelik bunlar kendi mezhepleri içinden de birçok eleştiriye maruz kalmışlardır. Şunu da ilave edelim. Kişinin inkar etmesinden çok bunun nasıl bir delille inkar edildiği önem kazanmaktadır. Recim meselesi gerekli delilleriyle aktarıldığı için, inkarın bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğine kaniyim.

¹²⁵⁵ Nûr, 24 /4.;bkz. el-Cessâs, a.g.e.,C:III, s.412.; İbn Rüşd a.g.e.,C:II ,s.537.

6. Kadın ve erkeğin mutlak özgürlüğü sosyal yapı açısından tutarsızdır. Her özgürlüğün muhakkak sınırlayıcı bazı yönleri bulunmaktadır. Hayvan bile tamamen salıverilemeyip terbiye edilir, insanlar için yararlı hale getirilir. Aile ve toplum sistemi içinde özgürlüğün sınırlandırılması gayet doğaldır. Özellikle aile ve toplumun geleceğini tehlikeye sokan zina gibi bir cinayetin her yönden engellenmesi insanların yararına. Hiçbir akıl sahibi, zinaya olumlu bir yönden bakamaz. Ortada meşru evlilik varken, onun aksini meşrulaştırmak, insanın yaratılış gayesine aykırıdır. Zina edenlerin özgürlüğünü savunan kimi tarihselci, zinaya uğrayanların da özgürlüğünün alt üst edildiğini düşünse daha yerinde hareket etmiş olur.

3.4.4. Kazf(iftira)

el –Aşmâvî, Nûr 24/4-5'teki kazf ile ilgili ayetin, sadece kadınlara iftirada bulunanların günaha gireceklerini bildirip, onlara ait cezayı belirttiği halde, İslam fıkhi-nin büyük bir bölümü –ki bir kısım muhalefete rağmen- aynı illete dayanarak erkeklerle kadınların kazfını eşit derecede sayıp bundan böyle her ikisine de mezkur cezayı gerekli görmüştür. Oysa bu anlayış nassın zahirine aykırılıktır.¹²⁵⁶

Bel'id, Kazf ile ilgili ayetteki “tövbe edip ıslah olanlar ..” istisnasını esas alarak bütün had cezalarında affın tahfif edici bir kural olması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla fakihlerin, bu istisnaları anlayamayıp ihtilaflara ve çelişkilere düştüklerini söylemektedir.¹²⁵⁷

Kazf, sözlükte taş ya da ok vb. leriyle mutlak anlamda atmak anlamındadır. Kazefun uzaklık, kuzfetün yüksek yer kazzafetün sapan ve mıncınık, kızâf ise hızlı olmaktır. Mecazi olarak kınama, yerme ve ayıplama, namuslu kadına zina iftirasında bulunma, bu anlamlarda kullanılır. Zira bunların hepsinde taşla atıp yaralama manası bulunmaktadır.¹²⁵⁸

Terim olarak, iffetli birine, ayıplama ve kınama maksadıyla zina iftirasında bulunmaktan ibarettir. Kazf açık bir lafızla olabildiği gibi (kapalı) bir sözle de olabilir.¹²⁵⁹

¹²⁵⁶ elAşmâvî, *Usûlu's-Şeria'*, s. 122-123.

¹²⁵⁷ Bel'id, *a.g.e.*, s. 203-204.

¹²⁵⁸ el-Ferâhîdî, *a.g.e.*, s. 774; İbn-Fâris, *a.g.e.*, s.849; ez- Zemaşşeri, *Esasü'l –Belağa*, C: II, s. 62-63.

¹²⁵⁹ Bilmen, *a.g.e.*, C: III, s. 18.

Kazf, Kur'an'ın açık ifadesiyle haram olup dünyada cezai müeyyideyi gerektiren bir davranıştır. Hadis rivayetleriyle cehenneme götüren yedi büyük mucibât(ge-rektiriciler) tandır.¹²⁶⁰

Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “iffetli kadınlara iftira atan ve sonra dört şahit getirmeyenlere seksener sopa (celde) vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkardırlar. Ancak bundan sonra tövbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Allah hakkıyla bağışlayan ve merhamet edendir.”¹²⁶¹

Yukarıdaki ayette yermüne'den remy (iftira atma) fiili, icma ile zina isnadı anlamındadır. Daha önce zina anlatıldı, burada da el- muhsanât, iffetli kadınlar olduğuna göre bu iftiranın zina hususunda olduğu açıkça anlaşılır. Ayrıca dört şahit getirme olayı ile celde (sopa) cezası zinada mevcut olan hususlardandır.¹²⁶²

Sadece “والذين يرمون المحصنات” ile yetinip “biz-zina” kaydını zikretmemedeki incelik, mezkur hadisenin zinadan sonra anlatımı ve ihsan olayının anlam olarak zinadan uzak olmaya işaret etmesi ve özellikle de dört erkek şahidi tanık kılmanın zina ile ilintili olması hususlarına dayanmaktadır.¹²⁶³

İhsan şartları, akıl, buluş, hürriyet, islam ve iffettir. Evzai hür olmayı şart koşmamaktadır. Cumhura göre yukarıdaki seksen sopa hürler içindir. Kölenin cezası, bunun yarısı olup kırk sopadır. Dört mezhebin ictihatları, bu yöndedir. Ashabtan İbn Mesud ile Ömer b. Abdulaziz, Ebu Sevr, Evzai ve Zahiriler kazf cezasında kölenin de hürler konumunda olduğunu söylemektedirler.¹²⁶⁴

Yukarıdaki ayette el- muhsanat'tan kasıt, kadınlardır. Onların özellikle zikredilmeleri zina iftirasının, onlar hakkında daha çirkin görünmesindedir. Erkekler de ihtilafsız bu kapsamdadır. Kimine göre bu, delâleten, kimine göre de kıyasendir. Delâleten olması, zina suçlamasında kadın ile erkek arasında bir ayrımın olmamasından dolayıdır. Zira iki cins de bu haklarda eşittir. Burada ictihada bile gerek yoktur. Kıyasen olması ise zina haddinde kölelerin, cariyelerin hükmüne kıyas edilmesi gibi burada da durum, aynıdır.¹²⁶⁵

¹²⁶⁰ Buharî, “Vasayâ”, 32, “Hudûd”, 44; Müslim, “İman”, 144; Ebu Davud, “Vasayâ”, 10.

¹²⁶¹ Nûr, 24/4-5.

¹²⁶² el-Razî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, C: XXIII, s. 133.

¹²⁶³ Ebu's – Suud, **a.g.e.**, C: IV, s. 440, İbnu'l – Cevzî, **a.g.e.**, s. 986.

¹²⁶⁴ el-Beğavi, **a.g.e.**, C: IV, s. 399; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 540.

¹²⁶⁵ İbnu'l- Arâbi, **Ahkâmu'l – Kur'an**, 3/370-372; eş- Şevkânî, **Fethul- Kadir**, C: IV, s. 11. ;bkz. er-

Alimler ayetteki “Ancak bundan sonra tövbe edip ıslah olanlar müstesna / illel-
lezîne tâbû ve aslahû..” ifadesinin yorumunda farklı görüşler ortaya atmışlardır.

İbn Abbas, Ömer, Said b. Cübeyr, Mücahid, Ata, Tavus, İkrime, Ömer b. Ab-
dülaziz, Zühri ve Malike göre istisna, hem şahitliğe hem de fiska dönüktür. Buna göre
tövbe her ikisini de kapsar. Şafî’ye göre istisna hepsine aittir. Buna göre tövbe ile had
de düşer. Ancak çoğunluğa göre tövbe ile had düşmez. Hasan el- Basrî, Şurayh, Said b.
Cübeyr, Mekhul ve Ebu Hanife gibi alimlere göre ise istisna sadece son cümleye aittir.
Yani, onlar tövbe ile fasıklıktan kurtulsalar da şahitlikleri ebediyyen kabul edilmez.¹²⁶⁶

Mezkur ayetteki istisna’nın farklı yorumlanması, onun muttasıl mı, munkatî’
mı olduğundan kaynaklanmaktadır. Muttasıl olduğunda müstesnâ mihi hakikatte “el-
lezîne yermûne “ olur. Ettaibûne (tövbe edenler) onların içindedir. İstisna munkatî’
olduğu takdirde, tövbe edenlerin mezkur hükümden ayrı tutulması amaçlanmaz. As-
lında burada başka bir şey amaçlanır ki o da tövbe edenin fasık olarak devam edeme-
yeceğidir.¹²⁶⁷

“الا الذين تابوا” istisnasının, الفاسقون/ fasıklardan tabirinden yapılması, anlam ve
karineler açısından daha uygun gözükmektedir. Zira bağışlama fasıklıkla ilintilidir.
Had uygulaması ve şahitlik olayı ise yargıyla alakalıdır.

Kazfe uğrayanın affetmesi durumunda haddin düşüp düşmeyeceği konusunda
farklı yorumlar yapılmıştır. Ebu Hanife, Sevri ve Evzai’ye göre bu konuda affin bir
etkisi yoktur. Şafî’ye göre ister mahkemeye intikal etsin, ister etmesin, af, haddi dü-
şürür. Kimine göre de mahkemeye intikal etmesi durumunda af geçersiz olur.

Aslında bu ihtilafın temeli, kazfın kul hakkı mı, Allah hakkı mı, yoksa her iki
hakkı mı kapsadığı noktasındadır. Birinci durumda affedilebilir. İkinci durumda af
mümkün olmaz. Üçüncü durumda ise mahkemeye intikal etmesiyle artık had uygula-
madan düşmez.¹²⁶⁸

Kazf ayetiyle ilgili müfessir ve fakihlerin temel yorumlarını zikrettikten sonra
el-Aşmavî ile Bel’id’in bu konuda ortaya attıkları görüşlerin zorlama bir tevili yansı-
tıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Şöyle ki;

Razî, *Mefâtihu’l Ğayb*, C: XXIII, s. 137; Yazır, *a.g.e.*, C: V, s. 3479.

¹²⁶⁶ el-Cassâs, *a.g.e.*, C: III, s. 403; el-Beğavi, *a.g.e.*, C: IV, s. 400.

¹²⁶⁷ ed-Derviş, *a.g.e.*, C: V, s. 240.

¹²⁶⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: II, s. 541-542.

el-Aşmavî'nin fakihleri nassın zahirine aykırılıkla suçlaması, temelde tutarsız gözükmektedir. Zira nasstan kaynaklanan delâlet nassa aykırı olmadığı gibi müşterek illetle yapılan kıyaslama da aykırı değildir. Malumdur ki birçok ahkâm-ı şer'iyeye bu şekilde sabit olmuştur.

Örneğin, Yüce Allah “fe lâ tekul lehüma üffin/ana-babaya öf demeyin” diye buyurmaktadır. Ana-babayı dövme ve onlara sövme nassın zahirinde olmadığı hâlde, bütün alimler ve Müslümanlar delâlet yoluyla bu tür fiillerin haram olduğunda ittifak etmektedirler.

Ve yine iskar/sarhoş yapma illetinden yola çıkarak çağımızda birçok içki türleri, hamr kapsamında haram sayılmıştır.

Kadınlara zina iftirasını yapanlar “yermüne” kipiyle ifade edilmiştir. Asıl olan burada erkek topluluğunun amaçlanmasıdır. Oysa kadınlar tağlib¹²⁶⁹ yoluyla bu kapsamdadır. İşte el-muhsanat'ın yalnız başına zikredilmeyip özellikle mine'n-nisâ kaydıyla ifadesi, mukabilinde erkeklerin aynı hükme tabi olduklarına işaret etmektedir. Aksi durumda “el-muhsanât” sadece kadınlar olduğuna göre onların tekrar “mine'n-nisâ/kadınlardan” tabiriyle ilintilenmesi, tekrardan başka bir şey sayılamaz.

Bel'id'in istisnâ ile ilgili düşünceleri ise itham temeline dayanmaktadır. Zira istina'daki ihtilaf, yukarıda anlatıldığı üzere istisnâ'nın muttasıl ve munkatı' olması ve mezkur ayette zikredilen karinelerin tayini noktasında ortaya çıkan doğal ihtilaflardır. Arap dilinin geniş ve derin yapısıyla alakalı olan ihtilafların, kınanacak bir yönü olamaz. Nihayet bu ihtilafların her birinin delili bulunmaktadır. İlim ihtilafları kınamayı değil, delilleri incelemeyi ve ondan sonra neticeye ulaşmayı öngörür.

Kazf cezası ile ilgili ayete göre ceza asli ve tâli(ikincil) olmak üzere iki türdür. Asli olan celde (sopa) hükmü, tâli olan ise namus iftirasında bulunan kişinin şahitliğinin ebedi olarak kabul edilmemesidir. Kazf,yalan ve iffira temeli üzerine kurulu olmakla cezasız kalmaz. Haset, intikam hissi ve rekabet gibi hususlar, buna itivermektedir. İftiraya uğrayan aşağılanmakta ve psikolojik olarak yıpratılmaktadır. İşte bunun karşılığı olarak o kişi, bedeniyle bu cezayı bizzat hissetmelidir. Beşeri kanunlarda ceza, ya hapis ya mal ya da her ikisidir. Ancak bunların hiç biri, ciddi anlamda caydırıcı olamamaktadır.¹²⁷⁰

¹²⁶⁹ Tağlib: Bir ilişik ve ilgiden dolayı bir kelimeyi, başka bir manayı da içine alacak şekilde kullanmaktır. Baba ile anneye “ebeveyn” denilmesi gibi., bkz. Devellioğlu, a.g.e., s. 1015.

¹²⁷⁰ ‘Udeh, a.g.e., C: I, s. 645-647.

3.4.5. Kıyas ve Diyetler

İslam fıkhında “kıyas ve diyetler” cinayet suçları olarak incelenir. Kıyasta kan sahibinin affetme yetkisinin olması ve mezkur cezanın diyete dönüşmesi durumları, onu, hadden ayırır. Ancak modern hukukta bu bölümlerin hepsi ceza hukuku kapsamında olduğu için, biz de bu minvâlde hareket ettik.

Fıkıh terimi olarak cinayet, insanın bedenine veya organlarıyla kuvvetlerinden birine ilintili olacak şekilde meydana gelen yasak bir eylemdir ki kıyas ve tazmini gerektirir.¹²⁷¹

Cinayet genel olarak iki çeşittir: Birincisi, hayvanlara ve cansız varlıklara karşı işlenir ki “gasb ve itlaf” adıyla incelenir. İkincisi ise insanlara karşı işlenir.¹²⁷² İnsanların kasıtlı ya da kasıtsız olsun, yaralanmasına ya da ölümüne sebep olan bu kısım, “hiçbir kan karşılıksız kalmaz” fehvasınca tarihselcilerin görüşleri mülahaza edilerek mezkur başlık altında incelenecektir.

Konuya girmeden önce tarihselcilerin genel anlamda kıyas ve diyet bağlamında söylediklerine bir göz atmamız yerinde sayılır.

el-Aşmavî’ye göre diyet fikri, İslam’ın başlangıcında yerinde bir uygulamaydı. Müslümanlar azınlıktı, kafirlerin saldırıları ve baskınları etkindi. Ferdin hayatını koruma bütün toplum için pek önemliydi. Bundan dolayı, diyet öldürülen kişinin alternatifini sayılırdı. Burada kaybedilen, öldüren ve öldürülenin her ikisi değil de sadece öldürülen idi. Ayrıca diyet verme işlemi, insanların hayatını ucuzlatmaya ve onu veremeyenin de baskıcı tutum sergilemesine neden olmuyordu. Ancak çağımızda dini duyguların zayıflamasıyla, mal ile canı aynı düzeyde görmek, korkunç boşluklara ve fırsat kollamalara yol açar. Öyle ki diyet verme gücünde olanlar, insanların canlarını basite alırlar. Bundan böyle bazı fakihler, kıyas hükmü düştüğünde devlet otoritesinin tazir cezası vermesini uygun görmekte-dirler.¹²⁷³

Fazlur Rahman diyetin İslam öncesinde uygulandığına işaret etmekte ve bunun, katli/öldürmeyi kişisel suç haline getireceğini vurgulamaktadır. Ona göre klasik İslam hukuku, “Bir insanı öldüren bütün insanları, onu diriltten de bütün insanları diriltmiş

¹²⁷¹ Bilmen, a.g.e., C: III, s. 10.

¹²⁷² Zühayli, el-Fıkhü'l-İslamî, C: VI, s. 203.

¹²⁷³ el-Aşmavî, Usulu's-Şeria, s. 133-136.

olur” prensibini ihtiva eden Mâide 5/32’deki ayeti esas almadığı için, kısas olayı kişisel olmaktan kurtulamamıştır.¹²⁷⁴

Abdulmecid eş-Şerefi’ye göre kısas, bedeni bir ceza olmak hasebiyle tarihsel olup o dönemin adet ve örflerine uygun gelmektedir. Çağımız bu cezalarla ilgili kurucu nassları yeniden okumalara tabi tutmalıdır. Bunlarda mevcut olan katılık, şiddet ve vahşet açık bir realitedir. Onun için bunların yerine uygun hapis cezaları getirilmelidir. Fakihler bedeni kısas dışında organlara karşı kısası, şer’i hükümlere ilave etmekle, bunlar ilahi sayılmıştır.¹²⁷⁵

Bel’id’e göre Kur’an’ın cinayete ilgili hükümleri, ne kadar yeni prensipler getirmiş sayılsa da cahiliye örfünde mevcut olan intikam kurumunu ve ondan sudur eden fitneleri kaldıramamıştır. Kısas yapma hakkı kan sahibine verilmekle, bu hak ferdi boyutta kalmış ve iki taraf bir nevi birbirine düşman olmuştur. Zaten bu ikili durumdan bir türlü kurtulamama neticesinde toplumsal öncelik, ihmal edilmiştir. Daha açıkçası, Allah hakkı ile kul hakkı arasında kalan bu yapı, her defasında Allah hakkını öne alarak toplumun maslahatını göz ardı etmiştir.¹²⁷⁶

Her şeyden önce şunu açıkça vurgulamayız. İslam dininde meşru bir gerekçe olmadan insanın bedenine, -ister öldürme ister yaralama şeklinde olsun-herhangi bir yönden zarar vermek, kesinlikle büyük günahlardandır. Böyle bir fiil, ahirette cezayı gerektirdiği gibi dünyada da İslam hukuku açısından karşılıksız bırakılmamıştır.

Kısas ve diyet, Araplar tarafından bilinmekteydi. Ancak onlar kısas konusunda sadece öldüreni değil, onun kabilesini de suçlu sayıyorlardı. Ayrıca bunu bir intikam aracı olarak kullanıyorlardı. İslam kısas olayını cinayeti işleyenle sınırladı. Ve bu hakkı daha önce olduğu gibi kan sahibine verdi. İslam aynı zamanda hata yollu öldürmede uygulanan diyeti, kasden öldürmede de -kan sahipleri razı olduklarında- meşru kıldı ve böylece cinayeti işleyen onu yalnız başına ödeme sorumluluğu taşımış oldu.¹²⁷⁷

Kısas, sözlükte, eşitlik, bir şeyin izini sürmek, benzerini getirmek, haber vermek, açıklamada bulunmak ve kesmek anlamlarınadır.¹²⁷⁸

¹²⁷⁴ Fazlur Rahman, **İslami Yenilenme Makaleler 1**, s. 153.

¹²⁷⁵ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam ve’t-Tarih**, s. 68-68; bkz., Muhammed eş-Şerefi, **el-İslam ve’l-Hürriye**- s. 92.

¹²⁷⁶ Bel’id, **a.g.e.**, s. 220-222.

¹²⁷⁷ . Zeydan, **el-Medhal**, s. 36-37.

¹²⁷⁸ el-Firuzabâdî, **el-Kâmûsu’l-Muhît**, s. 809; el-İsfahanî, **a.g.e.**, s. 671.

Terim olarak, öldüreni, öldürülen karşılığında öldürmek, yaralanma veya bir organın kesilmesi karşılığında ise aynısını failine uygulatmaktır. Bazen kaved sözcüğü kullanılır. Ancak çok kere kaved sadece öldürmede gereken kısas anlamındadır.¹²⁷⁹

Kısasın meşruiyeti, Kur'an'ın açık beyanıyla sabittir. Detayları sünnet ile açıklanmıştır. Bu konuda icma olduğu gibi hiçbir akıl sahibi fitri olarak bunu inkar edemez.

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:”Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında üzerinize kısas yazıldı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Kardeşi tarafından kısmen affedilen kimse örfü uyup ona iyilikle(diyeti) ödemedede bulunmalıdır. Bu Rabbiniz tarafından bir hafifletme ve acımadır. Kim bundan sonra saldırıya kalkarsa artık ona acıklı bir azap vardır. Ey akıl sahipleri, size kısasta hayat vardır. Gerek ki korunursunuz.”¹²⁸⁰

Yukarıdaki ayette kütibe/yazıldı, farz kılındı, sabit oldu anlamındadır. Arap dilinde bu kullanım malumdur. Yüce Allah, kısası teşri kıldığını haber vermektedir. “fi'l-katlâ”; fi sebeplik anlamındadır. el-katlâ, katil'in çoğuludur. Öldürülenler demektir.¹²⁸¹

“الحر بالحر والعبد بالعبد” kısmından ilk anlaşılan, hür hüre, köle köleye, kadın kadına karşılık kısas olunur. Ancak burada farklı yorumlar bulunmaktadır. Şöyle ki;

Ebu Hanife ve ashabı ile Sevri, İbn Ebi leylâ, Davud-ı Zahiri, Said b. el-Müseyyeb, Katâde, İbrahim en-Nehai, el-Hakem b. el-Uyeyneye göre hür ile köle, Müslüman ile zımmi arasında bir fark yoktur. Zira ayetin başındaki el-katlâ umum ifade etmektedir. Nihayet Maide, 5/45'deki “en nefsu bin nefsi/cana karşı can...” ifadesi, bunu pekiştirmektedir.¹²⁸²

Said b. Cübeyr'den rivayet edilen nüzûl sebebi bu hususa açıklık getirmektedir. Şöyle ki; İslam'ın doğuşundan kısa bir süre önce iki Arap kabilesi arasında bir savaş çıkmıştı. Bu savaşta ölenler arasında kadınlar ve köleler de vardı. Buna bağlı olarak kan davası şeklinde düşmanlık henüz devam ediyordu. Bunlardan biri, diğerine karşı üstünlük taşıyordu. Bundan dolayı bir köleye karşı bir hürü, bir kadına karşı bir erke-

¹²⁷⁹ el-Cürcanî, a.g.e., s. 225.; Bilmen, **Hukuk-ı İslamiyye**, C: III, s. 18.

¹²⁸⁰ Bakara, 2/178-179.

¹²⁸¹ eş-Şevkanî, **Fethu'l-Kadîr**, C: I, s. 321; Yazır, a.g.e., C: I, s. 601.

¹²⁸² el-Cassas, a.g.e., C: I, s. 187; el-Kurtubî, a.g.e., C: II, s. 165.

ği, hatta bir erkeğe karşılık iki erkeği öldürmeye yemin ettiler ve yaralıların diyetini de iki katına çıkardılar. İşte bunun üzerine yukarıdaki ayet indi. Onlar da Allah'ın dinine uyarak İslam'ı seçtiler.¹²⁸³

Kimine göre bu kesit, aynı türde olanların hükmünü açıklamak için gelmiştir. Ayrı türlere temas etmemiştir. Ayet bu anlamıyla muhkemdir. Ancak onda mücmel bir yön vardır, onu da Mâide, 5/45'teki "en-nefse bin-nefsi/cana can.." ifadesi açığa çıkarmaktadır. Peygamber bir yahudiyi, bir kadın karşılığında kısas yaparak sünnetiyle bunu uygulamıştır.¹²⁸⁴

Maliki ve Şafiiler ile onlara uyanlar, erkekle dişi arasında fark gözetmeyip öldürülen hür karşılığında öldüren köleye kısası farz görükleri halde, öldürülen köle karşılığında hürü ve kafir karşılığında da Müslümanı öldürmeyi caiz görmemişlerdir.

Onlar burada mefhum-ı muhalifle istinbatta bulunmuşlardır. Zira "el ünsâ bil ünsâ/kadına karşı kadın" ın mefhumı muhalifine mutlak olarak, "el-abdu bi'l abdi/köleye karşı köle"nin mefhum-ı muhalifine de bir vecihle(kısmen) itibar etmediklerine bir diyecek yoktur. Buna karşılık "el-hurru bil hurri/hüre karşı hür"ün mefhum-ı muhalifinin itibara alınması ise çelişki olur. Onlar bu konuda kölesini öldüren hürün kısas edilmemesi ile Müslümanın, zimmiye karşı kısas edilmemesi anlamlarında rivayet edilen haberleri delil olarak kullanmaktadırlar.¹²⁸⁵

Cumhurun yukarıdaki ayet kapsamında mefhum ile yaptıkları istidlâl, Ebu Hanife ve o görüşte olanların yaptıkları istidlâl karşısında yetersiz kalmaktadır. Üstelik her iki taraftan delil gösterilen hadis rivayetleri tenkitten kurtulamamaktadır. Kısas, kişinin masum oluşuna dayanır. Bu da din ve dâr (yurt) ile sabit olur. Onlar ise bunda eşittirler. Ayrıca zimminin malı Müslümanın malına eşit görülüp Müslüman onu çaldığında eli kesilmektedir. Mal bu konumda ise onun kanı da öyle olmalıdır.¹²⁸⁶

Ayrıca kısas, öldürmeden kaynaklanan zulüm ve haksızlığa karşı, öldürülenin velisine Allah tarafından verilen bir güç ve yetki olmakla bu konuda ayırım yapmanın akli bir gerekçesi olamaz. Yüce Allah buna şöyle işaret etmektedir: "Haklı bir gerekçe

¹²⁸³ es-Suyûtî, **Lübâb**, s. 33-34.

¹²⁸⁴ el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: II, s. 165.

¹²⁸⁵ Yazır, **a.g.e.**, C: I, s. 602-603; bkz. eş-Şevkanî, **Fethu'l-Kadir**, C: I, s. 322.

¹²⁸⁶ bkz. es-Sayis (vd.leri),**a.g.e.**, C: I, s. 133, Yazır, **a.g.e.**, C: I, s. 603.

olmadıkça Allah'ın yasakladığı bir canı öldürmeyin. Bir kimse zulmen öldürülürse onun velisine(güç ve) yetki verdik..”¹²⁸⁷

“min ahihi/kardeşi tarafından..” ifadesinden, öldüren ile öldürülen ya da onunla velisi arasındaki kardeşlik hatırlatması,kıyası affetme hususunda bir teşvik anlamı taşımaktadır. Genelde intikam duygusu bulunan böyle bir olayda ister kıyasa ister diyette olsun, aşırılığa kaçmamak gerektiği, açıkça anlaşılmaktadır.

Kıyasa hayat olması hususu ise ölenin yerine sadece öldüren öldürülmekte ve dolayısıyla intikam davalarının önü alınmakla bu bir hayat olmaktadır. Öldürülenin velilerinde bulunan affetme yetkisi ise öldüren açısından bir hayattır. Ayrıca öldüren kişi, kıyas yoluyla öldürüleceğini bildiğinde, genelde öldürme işine yönelmekten çekinir. İşte bu yönüyle kıyas, zahiren öldürmeyi ifade etse de hakikatte bir hayat mesabesinde.

Öldürme, ittifakla ya kasden ya da hataen olur. Bu ikisi arasında, ortada başka bir adlandırmanın-ki o, şibh-i amd/kasta benzer'dir- olup olmadığı ihtilaf konusudur. Şu var ki kasten öldürmenin kıyası gerektireceği herkesin ittifakla kabul ettiği bir husustur. Cumhur, şibh-ı amdi(kasta benzer) öldürmeyi kabul ederken. İmam Malik baba ile oğul arasındaki öldürme haricinde, bunu kabul etmemiştir. Amden öldürme ile şibh-ı amdi ayırma, kullanılan aletlerle ve dövme şekilleriyle alakalıdır. Şibh-ı amd, kişinin, dövme kasdetmesi yönüyle amde, kendisiyle öldürülme kastedilmeyen aletle olması açısından da hata ile öldürmeye banzemektedir.¹²⁸⁸

Zahiriler, kasden ve hataen öldürmenin dışında başka bir kısım kabul etmezken, Hanefiler, bunlara hata macrasında öldürme ile sebep olma yoluyla öldürmeyi de ilave etmektedirler.¹²⁸⁹

Diyet, cinayet sebebiyle cinayete uğrayana veya varislerine verilmesi gereken bir maldır. Bu mal, öldürülen kişinin bedenine ya da yaralama ve kesilen bir organa karşılık suçluya veya onun âkilesine (aşiretine / divan üyesine/ akrabasına) gerekli kılınmış olup, kitap sünnet ve icma ile sabit olmuştur.¹²⁹⁰

¹²⁸⁷ İsrâ, 17/33.

¹²⁸⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s. 486.

¹²⁸⁹ İbn Hazm, a.g.e., C: X, s. 214; Bilmen, a.g.e., C: III, s. 28-31.

¹²⁹⁰ Abdülkerim Zeydan, **el- Kıyas ve'd- Diyât fi's- Şeriatî'l – İslamiyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., 2007, s. 181-184; Bilmen,a.g.e., C: III, s. 12.

Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır. “Kim bir mümini hataen öldürürse mümin bir köleyi azat etmesi ve (ölenin) ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi lazımdır. Meğer ki onlar (o diyeti) sadaka olarak bağışlamış olsunlar..”¹²⁹¹

Diyet konusunda pek çok hadis bulunmaktadır. Amr b. Hazm’ın rivayeti meşhurdur. Bu mektupta Peygamber (a.s) farzları, sünnetleri ve diyetleri ihtiva eden bir yazı yazdırtmış ve velilerin affedip razı olmaları durumunda öldürmede diyetin yüz deve olduğu bildirilmiştir.¹²⁹²

Malikilere göre hatalı öldürmede, velisi kabul ettiği takdirde kasıtlı öldürme ile kasta benzer öldürmede diyet geçerlidir. Şafilere göre diyet hatalı öldürmede muhaffef (hafifletilmiş), kasıtlı ve kasıtlıya benzer öldürmede muğallaza (ağırlaştırılmış) türdendir. Ebu Hanife’ye göre kasıtlı öldürmede diyet geçersizdir. Ancak taraflar herhangi bir bedelde anlaşmada bulunabilirler.¹²⁹³

Öldürülenin velisinin iki şeyden birini yapması hususunda serbest olduğu ittifakla belirtilmektedir. Bunlar, kısas yaptırma ve affetmedir. Af olayı ise ya diyetli ya da diyetsizdir. Kısastan vazgeçen velinin, diyeti kendi isteğiyle mi yoksa öldürenin rızasıyla mı hakedeceği ihtilaf konusu olmuştur:

1. İmam Malik, İbn Kasım’ın kendisinden yaptığı rivayete göre öldürülenin velisi ya kısas ister ya da affeder. Diyet üzerine bir antlaşma yoksa diyet gerekmez. Ebu Hanife ile İmam Sevri ve Evzaî bu görüştedir.

2. Şafii, Ahmed b. Hanbel, Ebu Sevr, Davud-ı Zahirî ve İmam Malik’in ashabından Medine fakihlerine göre öldürülenin velisi serbesttir, dilerse kısas yaptırır, dilerse diyet alır. Katil buna razı olsun ya da olmasın farketmez.

Şunu da ilave edelim. Velinin bağışlaması neticesinde diyete dönüşen kasıtlı öldürmede ve hatalı öldürmede ceza olarak kefarete de gerekir. Varsa bir köle azat edilir, olmadığı takdirde iki ay oruç tutulur.¹²⁹⁴

Kasıtlı öldürmede, veli tarafından affedilen kişinin ilave bir ceza olarak tazire çarpıtılıp çarpıtılmayacağı konusunda görüşler şöyledir:

¹²⁹¹ Nisâ, 4/92.

¹²⁹² İbn Hazm, **a.g.e.**, C: XI, s. 20.; eş-Şevkanî, **Neylu'l-Evtar**, C:IV, s. 61; **el-Fıkhü'l-İslamî**, C: VI, s. 326.

¹²⁹³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 501.

¹²⁹⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 491; Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 210.

İmam Malik ve İeyse göre yüz sopa vurulur ve bir yıl hapsedilir. Medine alimleri bu görüşü savunmaktadırlar. Bu görüş, Hz. Ömer'den rivayet edilmektedir. İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel, İshak ve Ebu Sevr'e göre bu konuda ilave bir ceza gerekmez. Ancak Ebu Sevr, öldüren kişinin şerli biri olduğu biliniyorsa duruma göre kendisine tedip amaçlı tazir uygulanır. Bu grubun görüşleri nassların zahirine daha uygundur. Bu konularda rivayetlere uymak asıldır.¹²⁹⁵

Çağdaş alimlerden Ebu Zehra, kısasın caydırıcılık özelliğini hesaba katarak öldürülenin velisi, katili affettiği takdirde bunun ortadan kalkıp kalkmayacağını şöyle dile getirmektedir: Bu durumda genelde kısas önceliklidir. Affetme buna göre uzak bir ihtimaldir. Ancak kısasta kul hakkıyla beraber Allah hakkı da bulunduğu hesaba katılırsa devlet otoritesinin çağımızda olduğu gibi hapis vb. şeylerle tazir cezası vermesi caiz olur.¹²⁹⁶

Udeh, kasıtlı öldürme ve yaralamada kısasın asli ceza olduğunu, buna mukabil, diyet ve tazirin de kısasın mümkün olmaması ve af yoluyla düşmesi durumunda, onun yerine geçebileceğini ve bütün bunları genel maslahat kapsamında görmek gerektiğini belirtmektedir.¹²⁹⁷

Zeydan, öldürülenin velisi mutlak olarak affettiğinde onun bu affı geçerli olup başka bir cezanın gerekmediğini özellikle belirtmektedir. Ona göre İmam Malik, Evzai ve İeyse dayandırılan tazir görüşü delil açısından tutarlı gözükmemektedir. Zira bu hak, tamamen veliye ait olup onun tarafından kullanılabilir.¹²⁹⁸

Aslında velinin katili affı, onun ıslahına vesile olabilecek en önemli unsurlardan dır. Böyle bir olaydan sonra onun kalkıp da başka bir cinayet işlemesi genelde tasavvur edilemez. Yüce Allah af yetkisini devlet otoritesine değil, öldürülenin velisine vermiştir. Velinin tasarrufu, af yönünde ise katile ayrı bir ceza vermek, bu meşru tasarrufu gölgelendirir. Üstelik kısasta Allah hakkı hesaba katılarak, Allah'ın vermediği bir cezayı vermek, tazir görüşünü savunanlarca ispata muhtaçtır.

Öldürme dışında (yaralama ve organlarda) kısas'ın meşruiyeti kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “ Biz onda (Tevrat'da) onların üze-

¹²⁹⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 494.

¹²⁹⁶ Ebu Zehra, **el- 'Ukûbe**, s. 484.

¹²⁹⁷ Udeh, **a.g.e.**, C: I, s. 668.

¹²⁹⁸ Zeydan, **el- Kısas ve'd- Diyât**, s. 121.

rine (şunu) yazdık: Cana can göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılıktır.) Yaralar birbirine kıyaslıdır. Fakat kim bunu sadaka olarak bağışlarsa o, kendisine kefarettir. Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse onlar zalimlerin ta kendileridir.”¹²⁹⁹

Yukarıdaki ayette ketebnâ / yazdık farz kıldık anlamındadır. İbn Abbas'ın rivayetine göre Ben-u Nadir'den birisi öldürüldüğünde Ben-u Kureyzâ tam diyet ödüyordu. Ancak Ben-u Kureyzâ'dan biri öldürüldüğünde, Ben-u Nadir onlara yarım diyet ödüyordu. Ben-u Nadir kendilerini daha şerefli gördüklerinden böyle yapıyorlardı. Aralarında hükmetmesi için Peygamber'e müracaat ettiklerinde bu ayet indi.¹³⁰⁰

İbn Kesîr, Ebu Amr, İbn Amir ve Ebu Cafer ayetteki “النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ” şeklindeki bütün isimleri mansub, “el- Curûha” yı da “el-Curûhu” olarak merfu okumaktadırlar. el- Kisâi ise “el-ayn” dan itibaren bütün kendisine atfedilen isimleri, el-curûh dahil merfu okumaktadır. Bu durumda “ennefse” nin mahalline atıf yapılmış olur. Zira “enne” den önce “nefs” in mahalli merfu idi. Bu durumda her biri, birer cümle olarak “en-nefse bin nefsi” cümlesine mana yönüyle atıf yapılmış demektir.” Şunu yazdık, şunu da yazdık..” diye ketebnâ'nın mefulu olur.

Ayrıca “el-Curûh”un merfu okunması kıraatinde tafsilden sonra hükmün genelliği ve icmali söz konusudur. Ancak bu kıraatların hiç birinde,- ister beden ister organ ister yaralama olsun,- kısas hükmü açısından bir değişiklik yoktur.¹³⁰¹

Şunu da ilave etmeliyiz. İbnu'l- Münzir'e göre, “el- ayn” ve diğer kendisine atfedilen isimlerin merfu okunması durumunda bunun, ibtidaya (başlangıca) yorumlanabileceğini ve bu durumda Müslümanlar için yaralama ve organlarda da kısas hükmünün geçerli olacağı anlaşılır.¹³⁰²

Yukarıdaki ayet, kıraat yönleriyle açıkladığımız üzere Yahudiler hakkında inşede yaralama ve organlarda kısas hükmüne delil olacak mahiyettedir. Burada “öncekilerin şeriatı bizim şeriatımız sayılmaz şeklinde bir itiraz ortaya atılabilir. Ancak öncekilerin şeriatı, bizim şeriatımız tarafından açıkça neshedilmedikçe onunla amel edile-

¹²⁹⁹ Mâide, 5/45.

¹³⁰⁰ İbn Kesîr, **Tefsir**, C: II, s. 92.

¹³⁰¹ Harûf, **el- Müyesser**, s. 42.; el- Ezheri, **Meâni'l- Kıraat**, C: I, s. 329; Ebu's- Sûud, **a.g.e.**, C: II, s.278.

¹³⁰² eş-Şevkanî, **Fethu'l- Kadir**, C: II, s. 66.

bilir. Nitekim yukarıda zikredilen “vel aynu..” şeklindeki merfu kıraati, bunu anlam açısından desteklemektedir.¹³⁰³

Sünnetten birçok delil ve uygulama bulunmaktadır. Enes b. Malik’in şu rivayetini aktarmakla yetinelim. Nadr b. Enes’in kızı er-Rübeyy’i”, bir cariye için ön dişini kırmıştı. Onlar buna karşılık kendilerine dişin diyeti olarak erşi¹³⁰⁴ takdim ettiler. Ancak bunu kabul etmedikleri gibi affetme yoluna da gitmediler. Nihayet Hz. Peygamber’e gelip kisas istediler. Peygamber de kisas yapılmasını emredince onlar affetme durumunda kaldılar.¹³⁰⁵

Hanbeli alimlerinden İbn Kudâme, Müslümanların, yaralama ve organlarda, mümkün olan durumlarda kisas yapılacağı konusunda icma ettiklerini bildirmektedir.¹³⁰⁶

Aslında Kur’an’da, yukarıdaki ayetin dışında başka ayetler de bu hükmün meşruiyetine delâlet etmektedir. Bunlardan bir kaçışöyledir:

“Kim size saldırırsa siz de tıpkı onların saldırdıkları gibi kendilerine saldırın.”¹³⁰⁷

“Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle ceza veriniz.”¹³⁰⁸

“Kim bir kötülük işlerse onun kadar ceza görür.”¹³⁰⁹

Burada, eksik ve fazlalık olmadan tam eşitliğin tahakkuk etmesi için, kisas yapılırken şunların mülhaza edilmesi gerekir:

1. Organların birbiriyle denk olması. Denklik sağlanmayan organ kesilmez.
2. Eksik ya da fazla olmayacak biçimde bu denkliğin mümkün olması
3. Kaybedilen menfaatin, kısasla yok edilen menfaata mukabil olması gerekir.

Kisasla yok edilen menfaat daha fazla ve ağır ise kısasa gidilmez.

Yukarıdaki şart ve kurallarla ilgili detaylar ve farklı uygulamalar, fıkıh kitaplarında mevcuttur.¹³¹⁰

¹³⁰³ Zeydan, **el-Kısâs ve'd- Diyât**, s. 140-141; Ebu Zehra, **el- 'Ukûbe**, s. 351.

¹³⁰⁴ Erş; Kesilen ve yaralanan organlarda verilmesi gereken diyet.bkz. el-Cürcanî, **et-Ta'rifat**,s.31.

¹³⁰⁵ bkz. eş-Şevkânî, **Neylü'l- Evtâr**, C: IV, s. 27.

¹³⁰⁶ Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame, **el- Muğnî**, 10 c., el- Kahire, Mektebetül Kahire, 1968, C: VIII, 320.; Zeydan, **el-Kisas**, s.142; Ebu Zehra, **el- 'Ukûbe**, s. 351.

¹³⁰⁷ Bakara, 2/194.

¹³⁰⁸ Nahl, 16/126.

¹³⁰⁹ Mumin, 40/40.

¹³¹⁰ Ebu Zehrâ, **el-'Ukûbe**, s.351-352; es-Semerkindî, **a.g.e.**, C: III s. 99.

Kasıtlı yaralamalarda, organlardan biri telef olmuşsa kısas yapılma imkanı oldukça ittifakla kısas caiz olur. Ancak kısas yapıldığında kişinin ölme riski göz önüne alınmalıdır.

Normal şartlarda kısas yapıldığında kısas yapılan kişi öldüğü takdirde İmam Malik, Şafii, Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre bir şey lazım gelmez. Ebu Hanife, İbn Ebi Leylâ ve Sevrî'ye göre kısas yapanın âkilesi diyet ödeme zorunda kalır, kimine göre de yaralama diyeti miktarı, bundan çıkarılır.¹³¹¹ Affetme durumunda kısas, diyetle dönüşür. Vücutta tek bulunan organlar için tam diyet, çift organların her biri için yarım diyet, dört tane organların her biri için dörtte bir diyet gerekir. Nassın tayin ve takdir etmediği durumlarda yetkili kişilerin takdiri geçerli olur ki buna hükümet-i adl denir.¹³¹²

Bütün bu anlatılanlardan sonra şunu açıkça belirtmekte yarar vardır. İslamda kısas, asıl ve ilk hedef değildir. Haksız yere öldürülen ve mağdur edilen kişinin hakkını korumak için meşru kılınmıştır. Yani, cana karşı can almak, göze karşı göz çıkarmak için değil, cana dokundurmemek, göz çıkartmamak asıl hedeftir.¹³¹³

İyice düşünüldüğünde, yeryüzünde kısastan daha adil bir ceza şekli bulunamaz. Düzen ve güveni sağlamada onun gibisi yoktur. Suçlu yaptığı şeyin benzeriyle karşılaşacağını kuvvetli bir ihtimalle bildiğinde asla böyle bir şeye cesaret edemez. En basiti, aşırı derecede asabi ve kötü mizaç sahibi bazı kimseler, kendilerinden daha güçlü ve şerli kişilere karşı kuzu kesilirler. İnsanın tabiatı bu şekildedir. İslamdaki kısas cezası bu tabiata uygun bir yapıdadır. Beşeri hukuk bazı bölgelerde kısası uygulamaktadır. Ancak yaralama ve organların telef olmasında mali yaptırımlar ya da hapis cezası vermektedir. Oysa ki öldürme ile yaralama aynı türdendir. İslam'ın her ikisini kısasta aynı konumda görmesi fitrata ve akla daha yatkındır.¹³¹⁴

Yukarıdaki temel bilgilerden sonra tarihselcilerin görüşlerini mukayeseye geçebiliriz. Önce bu görüşleri kısaca maddeştirip ondan sonra cevaplamaya çalışalım. Şöyle ki;

¹³¹¹ İbn Rüşd, a.g.e, C: II, s. 498-499.

¹³¹² Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 221.. bkz. Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 207-208.

¹³¹³ Yazır, a.g.e., C: III, s. 1692.

¹³¹⁴ 'Udeh, a.g.e., C: I, s. 664-665.

1. Diyet vermenin mal ile canı aynı konumda görmeye yol açacağı ve mali gücü olanların daha çok öldürme fiilini icra edecekleri.

Şayet diyetin mahiyeti ile ne zaman ve hangi şartlarda verileceği gibi hususlar, tetkik edilseydi, böyle bir iddia ortaya atılmazdı. Her şeyden önce kasden öldürmede af olmadıkça diyetin söz konusu olamayacağı bir gerçektir. Kıyas kasten öldürmenin dışında söz konusu olmamakla, başlı başına bir ceza olarak kalmaktadır. Görülüyor ki mal ile can aynı konumda olmayıp her cezanın yeri ve uygulaması farklıdır.

Mali gücü olanların daha çok öldürme fiilini icra edecekleri, meseleyi yanlış tasavvurdan kaynaklanmaktadır. Buna yukarıdaki satırlarda temas ettik. Ayrıca mali güçte olanlar, velinin kendilerini affedip etmeyeceğini önceden bilme şansına sahip olmadıkları için, diğer insanlarla aynı konumdadırlar.

2. Kıyas hükmü düştüğünde tazir cezasının verileceği.

Bazı alimler, bu durumda ilave bir ceza olarak bunu savunmaktadır. Ancak delil açısından bu görüşün zayıf olduğu yukarıda açıklandı. Burada şunun altını çizmek gerekir. Onların belirttiği tazir, dini açıdan sabit olan bir cezanın alternatifi anlamında değildir.

3. Kıyasın, bedeni ceza olması hasebiyle tarihsel oluşu ve alternatif olarak hapis cezasının uygulanması gerektiği.

Bedeni ceza, tarihsel olmayı gerektirmez. Beden bütün zaman ve mekanlarda, yapı ve yaratılış olarak aynıdır. Aynı olan bir şeye uygulanacak ceza ise niteliği itibarıyla değişse de aslı itibarıyla ceza olmaktan çıkmadığı için niteliğindeki değişim onu tarihsel saymamızı gerektirmez. Aksi durumda iki benzer şeyden birini gereksiz bir nedenle diğerine tercih etmiş oluruz ki mantık açısından bu bir yanılğı sayılır. Nihayet hapis cezası, kişiyi beden olarak aylarca ve yıllarca özgürlüğünden ve normal yaşayışından mahrum etmekte ve böylece hapis olayı sadece bedeni değil, aynı zamanda suçlunun psikolojisini bile alt üst etmektedir. Uzun bir süre sonra özgürlüğüne kavuşanlar da müzmin hastalıklara tutulmakta, ayrıca alt üst olmuş psikolojileriyle hapisten çıktıktan sonra benzeri suçları yeniden işleyerek aynı mekanlara tekrar dönmektedirler.

4. Yaralama ve organlarda kıyasın fakihlerce dini hükümlere ilave edilmesi.

Yukarıda uygun detaylarıyla ve açık delilleriyle bu hususa temas edildi. Bu iddianın sağlam bir mesnedi bulunmamaktadır. Cezanın aslı ve temel meseleleri, birinci

derecede Kur'an ile sabittir. Hadisler bu konuda sadece uygulama ve detaylara yönelik bilgileri ifade etmektedir.

5. Kısasın intikam duygusunu kaldıramadığı ve bu hakkın velilere verilmesinin, olayı ferdileştirdiği ve böylece düşmanlıkların daha da çoğaldığı, ayrıca Allah ile kul hakkı arasında kalındığında, hep Allah hakkının öncelikli görüldüğü ve dolayısıyla maslahatın ihmale uğradığı.

Kısas hakkı velilere verilmekle olay ferdilik kazanmaz. Zira uygulama devlet otoritesine bağlıdır. Bu durumda düşmanlık da oluşmaz. Devletin hapis cezasını vermesinde durum neyse burada da öyledir. İntikam duygusunun kalkıp kalkmaması, hükmün tesisi açısından önemsizdir. Yüce Allah, intikamın azaltılması için kısasta affetmeyi teşvik etmiş ve bunun sevaba yol açacağını bildirmiştir. Buna ilave olarak, öldüren ve öldürülen her iki taraf, Müslüman olduklarına göre onların Allah'ın bu hükmüne itiraz etmeleri düşünülemez. Allah hakkı ile kul hakkının birlikteliği durumunda Allah hakkının öncelenmesi iddiası, burada bir yanılgıdan ibarettir. Zira kişiyi öldürmek, her şeyden önce haram olmakla elbette Allah'ın hakkıdır. Ancak Allah bu hakkı kısas hükmüyle kula vermektedir. Allah'ın asıl hakkı olan haramlık, ortadan kalkmamaktadır. Burada asıl fark, öldürülenin velisinin bu hakkını af yönünde kullanmasıdır. İşte bu durumda kul hakkı esas alınıp kısas, uygulanmamakla ceza olmaktan düşmekte ve hadlerden ayrılmaktadır. Buradaki ferdilik, toplum maslahatına karşılık olma anlamı taşımamaktadır. Asıl burada, veli, Allah'tan aldığı bir hak ile katilin ıslahına yönelik bir jest yapmış olur. Burada çok esaslı bir hikmet söz konusudur. Geçtiği üzere Allah Teala'nın kısası hayatla eşdeğer göstermesi, bütün toplum bireyleriyle alakalı bir durumu sergilemektedir. Kısas hakkı kendisine verilen veli, bu yolla intikam duygusunu terkederek bulunduğu topluma yararlı bir katkıda bulunmuş olur. Zaten Allah'ın hakkı olma, cezanın fert ya da toplum tarafından düşürülmemesi anlamındadır. Bu yön, toplum maslahatını yararlı hale getirmeye matuftur. Bütün hadler, bu kapsamdadır. Ancak kısas ve diyet, toplumla alakalı olmakla beraber, birinci derecede cinayete uğrayanın hakkı sayılmıştır. Cezanın düşmesi, bu hakkın kullanımıyla ilgili olduğuna göre burada topluma zarar verecek bir durum söz konusu değildir. Şayet iddia edildiği gibi burada Allah hakkı öncelikli olsaydı, affin, velinin iradesine bırakılmaması gerekirdi.

3.5. İSLÂMDA DEVLET REALİTESİ / ES- SİYÂSETÜ'Ş-ŞER'İYYE

Fıkıh kitaplarında el-Ahkmu's-Sultaniyye, et-Turuku'l-Hükmiyye, el-Emval, el-Harac, kelim kitaplarında el-Hilafe, el-İmametü'l-Uzmâ, el-İmâre başlıkları altında anlatılan bu bölüm, Amme hukuku kapsamında esas teşkilat, anayasa ve devlet kavramlarına tekâbül etmektedir.¹³¹⁵

Tüm insanlık tarihinde olduğu gibi Müslümanların tarihlerinde de önemli bir yer tutan devlet olgusu, asırlarca devam edip birçok toplumları çemberine alarak büyük bir medeniyet oluşturduğu hâlde, bunun teorik olarak tartışılması ve meşruiyet açısından sorgulanması, Müslümanların böyle bir otoriteyi kaybetmelerinden sonra gündeme gelmişirki bu nokta gayet manidardır.

Önce tarihselcilerin bu meyanda zikrettikleri bazı görüşlerini aktarmaya çalışalım.

Abdulmecid eş-Şerefi, İslamda bir devlet düzeninin olamayacağını, Hz. Peygamber'in Medine'de dahi muhacir ve ensar arasında terbiye ve ahlâk kurallarının temellerini attığını, ama sosyal bir yapı kurmayı düşünmediğini, çoğunlukla ahirete yönelik hareket ettiğini, hatta onun bazı durumlarda hakemliğe razı olmasının Arap örfünden kaynaklanan bir durumu sergilediğini söylemektedirler.¹³¹⁶

Bel'id, Kur'an, baştan sona incelendiğinde, sosyal düzen, hilafet, imamet-i uzma gibi hiçbir kavramın varlığı söz konusu olamayacağını söylemektedir. Aslında fakihler bazı ayetlerden yola çıkarak ya da icma'ı ortaya koyarak bu hususu meşru bir zemine oturtmaya çalışmışlardır.¹³¹⁷

el-Aşmavî'ye göre bir düzen şekli kabul edilecekse bu da "hükümetullâh/Allah'ın hükümeti" olup o da Hz. Peygamber'in vefatıyla son bulmuştur. Ondan sonra gelen hiçbir hükümet/devlet yapısı, hatadan korunamayacağı için, bu kapsamda mütalaa edilemez. Yani, buna göre dine dayalı bir devlet düzeni, ne teorik ne de pratik açıdan mümkündür.¹³¹⁸

¹³¹⁵ bkz. Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 57.

¹³¹⁶ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risale ve't-Tarih**, s. 77-79.

¹³¹⁷ Bel'id, **a.g.e.**, s. 274-278.

¹³¹⁸ el-Aşmavî, **Usulü'ş-Şeria'**, s.140-143; **el-İslamu's-Siyasi**, s. 90-91.

Cabiriye göre Hz. Peygamber, davetin başlangıcında asla devlet kurma düşüncesini hedeflemediğini, ayrıca Kur'an'ın da böyle bir hususa açıkça işarete bulunmadığını söylemektedir. İslam, hüküm(yönetim) konusunda bir sistem koymamıştır. Ne kitapta ne sünnette böyle bir nass bulunmaktadır. Bu durum Peygamber'in vefatından sonra "savaş emirleri" örneğinde olduğu gibi durum ve şartlar muvacehesinde ictihadla ortaya çıkmıştır.¹³¹⁹

Kimi tarihselciler, Ali Abdurrazzık(1888-1966)'ın, **el-İslam ve Usûlu'l-Hükm** kitabını kaynak gösterdiği için onun bu konudaki fikirlerini de özetleyerek zikrederim. O, adı geçen eserinde, Peygamber'in, salt tebliğ davetiyle görevli olarak gönderildiğini, devlet ve idareyle ilgisinin olmadığını, İslam'ın dini bir birlik anlamı taşıdığını, Peygamber'in buna çağırıldığını ve görevini ölmeden önce tamamladığını belirtmektedir. Ayrıca hilafetin Kur'an'da ve sünnette dini bir dayanağı bulunmamaktadır. Halifelik, Ebubekir döneminden beri zorbalık ve baskıyla devam edip zamanımıza kadar gelmiştir. Devletin şekli olarak monarşik, oligarşik, cumhuriyet, demokratik, sosyalist ve komünist yapıda olması sorun teşkil etmez. Açıkçası, Peygamber, kimseyi bu konuda zorlamamış ve Kur'an'a göre onun böyle bir yetkisi de yoktur.¹³²⁰

Bu konu, aslında, Allah'ın hakimiyeti ve O'nun gönderdiği hükümlerin bir otorite tarafından uygulanmasının meşruiyetine dayanmaktadır. Dolayısıyla devlet, yönetim yahut da yönetimin keyfiyeti gibi hususlar, hep bu temel meseleye dönmüştür.

Kur'an, hiç bir yoruma mahal bırakmadan Allah'ın hakim sıfatına vurguda bulunmakta ve O'nun dilediği gibi hüküm koyacağını söylemektedir. Bu hususta hiçbir Mümin asla itirazda bulunamaz ve her hangi bir ihtilaf da söz konusu değildir:

“Aranızda o hükmeder, Allah bilendir, hakim(hikmet sahibi)dir.”¹³²¹

“Onların O'ndan başka bir velisi yoktur. O, kimseyi kendi hükmüne (otoritesine) ortak yapmaz.”¹³²²

¹³¹⁹ el-Cabirî, **Vichetü Nazar**, s.86-87.

¹³²⁰ bkz. Hüseyin Ahmed Emin, **Havle'd-Da've ilâ Tatbiki's-Şeria**, s.113; Ali Abdurrazzık, **el-İslam ve Usûlu'l-Hükm Bahs fi'l-Hilafe ve'l-Hüküme fi'l-İslâm**, Tunis, Dâru'l-Maârif, Tunis, s. 77-92, Muhammed Selim el-Avva, **Fi'n-Nizami's-Siyasî li'd-Devle el-İslamiyye**, el-Kahire, Dâru's-Şurûk, 1.bs. 1989, s.122.

¹³²¹ Mümtetine, 60/10.

¹³²² Kehf, 18/26.

“Allah, hüküm verenlerin en üstünü değil midir?”.¹³²³

Kur’an, ilk otorite olarak Hz. Peygamber’in insanlar arasında kendi hükümleriyle hükmetmesini caiz hatta vacip kılmaktadır:

“Biz sana da kitabı hak ile kendisinden önce indirilen kitapları doğrulayıcı, onlara karşı bir şahit olmak üzere indirdik. O hâlde aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen haktan uzaklaşıp onların arzularına uyma!”¹³²⁴

“O, size o kitabı açıklanmış bir hâlde indirmişken Allah’tan başka bir hakem mi arayacak mışım?”.¹³²⁵

“Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam anlamıyla kabullenmedikçe iman etmiş olamazlar.”¹³²⁶

Yüce Allah, Peygamberi, iman edenler için uyulması gereken bir örnek kılmış ve aynı zamanda onların hükmederlerken adaletle hükmetmelerini emretmiştir:

“Andolsun ki Rasulullah sizin için, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çokca zikredenler için güzel bir örnektir.”¹³²⁷

“Allah size mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”¹³²⁸

Adalet, emanet vb. konular, hep Kur’an’ın tayin ettiği temel dini konulardır. Yüce Allah, bu tür konularda hüküm vermenin cevazına işaret etmektedir. Nitekim Peygamberin ve aynı zamanda diğer Peygamberlerin insanlar arasında hükmetmeleri, onlara uyan ehil Müminlerin de meşru sınırları aşmamak şartıyla bu görevi eda edeceklerini göstermektedir.

Yüce Allah, mutlak anlamda indirdiği hükümlere iman etmeyi, onları bizzat yaşamayı ve gücü yetenlere onları uygulatmayı farz kılmıştır.

“Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar, kafirlerdir.”

¹³²³ Tîn, 95/8.

¹³²⁴ Mâide 5/48.

¹³²⁵ En’am, 6/114.

¹³²⁶ Nisâ, 4/65.

¹³²⁷ Ahzâb, 33/21.

¹³²⁸ Nisâ, 4/58.

“Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar, zalimlerdir.”

“Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar, fasıklardır.”¹³²⁹

Yukarıdaki ayetlerin nüzûl sebeplerinde farklı rivayetler zikredilmiştir. Kimine göre mezkur ayetler özellikle Yahudiler hakkında, kimine göre Hristiyanlar hakkında inmiştir. Kimi de bunlara Müslümanları da dahil etmiştir. Ancak nüzûl sebebinin hususiliğinin, hükmün umumiliğini engellemeyeceğini hatırlatalım.

Mezkur ayette geçen vasıflar konusunda özetle şöyle denilmektedir: Allah’ın indirdiği hükmü, Yahudilerin yaptığı gibi bilerek inkâr eden kafir olur. Ancak inkâr etmeden arzu ve hevesine uyarak onunla hükmetmeyen zalim ve fasıktır. Bu yorumu, Ali b. Talha, İbn Abbas’tan rivayet etmiştir.¹³³⁰

Şunu da zikretmekte yarar vardır. Allah’ın indirdiğini inkar eden kafirin aynı zamanda zalim ve fasık olmakla nitelenmesi, ayetin mezkur yorumuna aykırı sayılmaz. Zira fasık, doğru yoldan sapmış, zalim ise hakka aykırı davranmıştır ki küfür, bunları da kapsamaktadır.

Yüce Allah, iman, ibadet ve ahlak gibi bazı ferdi ve ailevi hükümlerle beraber, toplumun hukukunu koruyan ve işlenen suçlara bir karşılık sayılan cezai hükümlerini uygulatmayı emretmiştir. Müminlerin iş başına geldiklerinde ferdi amellerle beraber, toplumun yararına iyiliği emredip kötülükten alıkoyacaklarını bildirmiştir. Doğaldır ki bunların uygulanışı, kişisel olmayıp tamamen devlet otoritesiyle ilintilidir. Aksi hâlde, bunları uygulamak daha büyük çekişmelere, hatta fitnelere yol açabilir. Öyleyse farza mutlak ve kesin surette vesile olan şey, onun hükmüne tabidir:

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun..”¹³³¹

“Namuslu kadınlara zina iftirasında bulunup sonra dört şahit getirmeyenlere seksener sopa vurun..”¹³³²

“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin.”¹³³³

¹³²⁹ Mâide, 5/44,45,47.

¹³³⁰ İbnu’l-Cevzî, a.g.e., s. 386; bkz., et-Taberî, *Camiu’l-Beyan*, C: VIII, s. 468.

¹³³¹ Nûr, 23/2.

¹³³² Nûr, 23/4.

¹³³³ Mâide, 5/38.

“Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya öldürmeleri ya asılmaları yahut da el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ya da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır.”¹³³⁴

“Onlar (o müminler) ki eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek, namaz kılar, zekatı verir, iyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. İşlerin sonu Allah’a varır.”¹³³⁵

Yüce Allah, Kur’an’da bir hükmü açıkladıktan sonra genellikle onun kendisine ait olduğunu asla ona aykırı davranılmaması gerektiğini, aksi durumda bunun isyan olacağını ayrıca Kur’ani bir hükme taban tabana zıt bir uygulamanın cahiliye ve tağuti düzen sayılacağını açık ve kesin bir şekilde belirtmektedir:

“Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldikleri zaman, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Şayet siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kafirlere geri göndermeyin. İşte Allah’ın hükmü budur.”¹³³⁶

“Yoksa onlar (İslam öncesi) cahiliye idaresini mi arıyorlar? İyi anlayan bir topluma göre, hükümlerini Allah’tan daha güzel kim vardır?”.¹³³⁷

“Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürenleri görmedin mi? Tağut’a inanmamaları kendilerine emrolunduğu hâlde, Tağut’un önünde muhakemeleşmek istiyorlar. Oysa ki Şeytan onları büsbütün saptırmak istiyor.”¹³³⁸

“Onlara: Allah’ın indirdiğine ve Resûle gelin denildiği zaman, münafıkların senden iyice uzaklaştıklarını görürsün.”¹³³⁹

Hakimiyet ve hükümle ilgili Kur’an ayetlerini ve gerekli yorumları zikrettikten sonra devlet ve yönetim kavramlarını izah etmeye geçebiliriz.

Devlet, başka bir kullanıma göre dület, Arapçada iki temel anlamı ifade etmektedir. Birincisi, bir şeyden başka bir şeye doğru değişme, diğeri de zayıflayıp gevşemektir. Ayrıca zafer kazanma, üstün gelme, nöbetleşe alma, zamansal değişim anlamlarını

¹³³⁴ Mâide, 5/33.

¹³³⁵ Hac, 22/41.

¹³³⁶ Mümtehine, 60/10.

¹³³⁷ Mâide, 5/50.

¹³³⁸ Nisâ, 4/60.

¹³³⁹ Nisâ, 4/61.

da ifade etmektedir. Çoğulu düvel'dir. Bazıları devlet'i savaş, dület'i mal anlamında kullanmışlardır. Bizzat dolaştırılan şeyin adına da dület denilir, devlet masdardır. Bela ve musibete du'lûl denir.¹³⁴⁰

Kur'an'da "dvl" kökünden türeyen sözcükler, dönüşümlü olmak ve elden ele dolaşan mal anlamlarında iki yerde kullanılmıştır.¹³⁴¹

"O günleri biz, insanlar arasında (nüdavihâ) döndürür dururuz."¹³⁴²

"Böylece o mallar, içinizden yalnızca zenginler arasında dolaşan bir servet (dület) olmaz."¹³⁴³

Devlet kelimesinin İslam'ın erken dönemlerindeki kullanımı ile modern dönemdeki kullanımı arasındaki değişimi görmek için belli safhaları araştırmak gerekmektedir. Bunlar üç safhada görülebilir:

1. Zafer, güç veya hakimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi. Örneğin, ihtilâl yoluyla zaferin kazanılması. Hakimiyetin Emevilerden, Abbasilere geçişi bu kelimeyle ifade edilmiştir.

2. Hakimiyetin değişiminden çok sürekliliğini ifade eden bir kavram hâline gelmiş, nihai ve siyasi otorite ve yapı için kullanılmaya başlanmıştır. Zehebi, Ümeyye oğulları devleti çöktü, derken bunu vurgulamaktadır. Osmanlı devletini ifade eden Devlet-i Âl-i Osman tabiri de bunu işaret etmektedir.

3. Çağdaş siyaset literatüründeki kullanımı ise üçüncü safhayı göstermektedir. Bu safhada mezkur kavram, tamamıyla millet-devlet (nation-state) esasına dayalı olup "milletlerarası sistemin her bir unsuru" anlamındadır.¹³⁴⁴

Antik Çağ Yunan düşüncesinden Hegel'e değin, hemen bütün düşünürler bu kurum üzerinde fikir yürütmüşlerdir. Sokrates, töre bilimini güçlü bir devleti gerçekleştirecek iyi vatandaşlar yetiştirmek için kurmuştu. Platon, devleti toplumun ideası görüyordu. Rönesans felsefesi, özellikle Machiavelli, devleti güçlendirmek için her

¹³⁴⁰ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s.310; İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 351; el-İsfahanî, **el-Müfredat**, s. 322; el-Firûzabâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s. 1293.

¹³⁴¹ bkz., el-Firûzabâdî, **Basâiru Zevi't-Temyiz**, C: II, s. 614.

¹³⁴² Âl-i İmrân, 3/40

¹³⁴³ Haşr, 59/7.

¹³⁴⁴ Ahmet Davutoğlu, "devlet", **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, C: IX, s. 235.

vesileyi meşru sayıyordu. Fransız devriminin getirdiği yeni düşünceler, özellikle Rousseau, eski Yunan demokrasisini savunuyordu. Hegel'e göre devlet ussallık demektir. Buna karşı Fichte, devlet'i insanın gelişimi önünde bir engel görüyordu, dolayısıyla bunun bir gün silinip gideceğini varsaymaktaydı.¹³⁴⁵

Kısacası, tarihi süreç içerisinde devletle ilgili düşünüş, iki akım içerisinde mütalaa edilebilir. Birincisi, devleti özü ve mahiyeti itibarıyla mutlak bir değer ifade eden soyut ve aşkın bir kurum görürken, ikincisi ise devletin belli sosyal işlevleri üstlenen bir siyasi üst kurum olduğunu söylemektedir.¹³⁴⁶

Terimsel açıdan devletin birçok tanımı yapılmıştır. Bunlardan en meşhuru, “three elements theory/üç unsur teorisi” diye bilinen tanımdır. Buna göre devlet, insan, toprak ve egemenlik unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşmuş bir varlıktır. Bunların herbiri, aynı derecede öneme sahiptir.¹³⁴⁷

Yönetim (idâre, tedvîr): bir işi uygun bir biçimde yürütmeyi dile getirir. Siyasal anlamda rejim karşılığı olarak da yönetim biçimi deyimini kullanılır. Yönetim biçimi egemen sınıfın örgütlenme biçimidir. Bunlar, monarşi (tek kişinin yönetimi), aristokrazi ya da oligarşi (azınlığın yönetimi), demokrasi (çoğunluğun yönetimi) ve cumhuriyet (seçimle yönetim)tir.¹³⁴⁸

İnsanın sosyal bir varlık olması yönetimi, zorunlu kılmaktadır. Dünya ve ahiret yararını elde etmek için, insanın toplum halinde birbiriyle yardımlaşarak ve dayanışarak yaşaması gerekir ki bu durumda düzeni sağlayan bir otorite kaçınılmaz olur. Toplum düzeni sadece ahlaki ve vicdani değerlerle sağlanamaz. Zira bunlar herkeste aynı olmadığı gibi çoğu kez manevi ve soyutturlar. Topluma zarar veren davranış ve eylemleri düzene sokmak ancak hukuki müeyyidelerle olabilir.

Kur'an, ulu'l- emr, bey'at, itaat tahkîm, şûra, adalet, ehliyet vb. birçok kavramla yönetimin temel unsurlarına dikkat çekmiştir. Buna ilave olarak, cihad, iyiliği emredip kötülükten alıkoyma, hadlerin uygulanması türünden birçok mesele, direkt yönetim olgusuyla ilintilidir.¹³⁴⁹

¹³⁴⁵ Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, C: I, s. 304.

¹³⁴⁶ Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, C: IX, s. 235.

¹³⁴⁷ www.anayasa.gen.tr/dgt-devletkavrami, Bölüm 1 Devlet Kavramı, s.4.

¹³⁴⁸ Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, C: VII s. 337.

¹³⁴⁹ Nisâ, 4/59; Mümtetine, 60/12.; Feth, 48/10.; Tevbe, 9/71; Şûrâ, 42/38. ; Nahl, 16/90. ; Tevbe, 9/86. ; Nisâ, 4/58.

Müslümanlar, birinci ve ikinci beyatlarla temelini attıkları ve hicretle fiili olarak oluşturdukları Medine yurdunu, o dönemin şartlarında Kur'an hükümlerinin kendisinde hakkıyla uygulandığı bir devlet yapısına ulaştırdılar.

Hz. Peygamber'in, Medine'ye yerleşir yerleşmez caminin temelini atması, cemaate namaz kıldırması, Yahudi kabilelerinin de bulunduğu bir toplum içerisinde herkesi kapsayacak bazı antlaşma ve kurallar tespit edip ilan etmesi –ki bu Medine site devletinin ilk anayasasıdır- birçok kabilelerle savaş ve barış görüşmeleri yapması, bazı kırallara mektuplar göndermesi, devlet ve yönetim kavramları açısından göz ardı edilecek hususlar değildir.¹³⁵⁰

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Ebu Bekir'in Benu Sakife'de hilafete seçilmesi, Müslümanların ona biat etmeleri ve bu geleneğin asırlarca devam etmesi, İslam hukukunda bu tarihi süreçte birçok meseleyi çözüme kavuşturmak amacıyla icihadların yapılması ve Müslümanların birçok beldeyi İslam adıyla fethedip oralara bu uygulamaları götürmeleri ve daha bir nice sayılamayacak faaliyetler, devlet ve yönetim konusunda açık göstergelerdir.

Muhammed Hamidullah tarafından birçok rivayet karşılaştırmalarıyla tashih edilip gün yüzüne çıkarılan Medine vesikası, 47 maddeden oluşmakta ve devlet yapısıyla ilgili bazı önemli bilgileri ihtiva etmektedir.¹³⁵¹

Bu bilgiler özetle şöyledir: Bu vesika 1. Maddeden anlaşıldığı üzere bizzat Hz. Peygamber tarafından Medine'de yaşayanların karşılıklı haklarını tayin etmek için düzenlenmiştir. 2. Maddede Müslümanların ayrı bir ümmet oldukları vurgulanmaktadır. 12. Maddede Müminler arasında ağır mali sorumluluklar altında kalanlara yardım edileceği vaadilmektedir. 15. Maddede Allah'ın zimmetinden, himaye ve teminatından bahsedilmektedir. 16. Maddede Yahudilere verilen zimmetten ve onların asla zulme uğratılmayacaklarından söz edilmektedir. 23. Maddede üzerinde ihtilafa düşülen konularda, çözüm mercii olarak Allah ve Resülüne müracaat edilecektir. 35. Maddede

¹³⁵⁰ bkz. el- Avvâ, a.g.e., s. 46-49.

¹³⁵¹ Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, Çev. Said Mutlu, Salih Tuğ, 2 c., İstanbul, İrfaan yayınları, 1969, c: II, s.174.; Mehdi Razakallah Ahmet, **es- Siretünnebeviyye, fi Dav'i'l-Masâdiri'l- Asliyye Dirase Tevsikiyye Tahliliyye** 2 c, er- Riyâd, Dâru İmami'd- Da've, 2. bs., h. 1424., c:1, s. 360.

Yahudilere sığınmış olanların, aynı zimmet haklarını elde edecekleri söylenmektedir. 44. Maddede Medine'nin Müslümanlar ve Yahudilerle beraber korunacağı zikredilmektedir.

Yukarıdaki vesika, görüldüğü üzere vatandaşlık esaslarına, devlet reisinin görevine, adalet ve eşitliğe, devleti dış tehlikelerden korumaya yönelik tedbirlere, antlaşmalarda kişisel davranışlardan kaçınmaya ve bazı örfi şeylerin önceki konumunda kalarak devamına dikkat çekmiştir.

Kelam kitaplarında hilafet, halifenin tayini, özellikleri ve görevleri şeklinde anlatılan bu mesele, İslam fihhında daha çok "dâr-ı İslam" kavramı altında incelenmektedir.

Müslümanların, eli altında ve otoritesi kapsamında bulunan yerler, birer dâr-ı İslamdır ki Müslümanlar orada güven içinde yaşayarak dini sorumluluklarını yerine getirme imkanına sahip olurlar. Nitekim Müslümanlar ile aralarından anlaşma bulunmayan ve gayr-i müslümlerin otoritesi altında bulunan yerler de dâr-ı harb'tir.

Dar-ı İslam olmanın en öncelikli ve temel şartı, İslam hükümlerinin orada uygulanmasıdır. Buna göre içinde önceki gayr-i müslimlerin yerleşik bulunmaları ya da onun, dar-ı İslam'a bitişik olması hususları, meselenin özünü değiştirmez.¹³⁵²

Dâr-ı İslam'da muteber kaynaklarından çıkarılan şer'î hükümlerin Müslüman, Zımmi ve Müste'min (pasaportlu) vatandaşlara uygulanması farz olur. Bu konuda cezalet mazeret sayılmaz. Üstelik kitap ve sünnetin kesin nasslarıyla sabit olan hükümler, herhangi bir değişikliğe uğramaz.¹³⁵³

Şimdi, burada şu iki hususun arasını ayırmak gerekmektedir. Kimi halife (devlet reisi) tayininin icma delili ile sabit olduğunu ileri sürerek, İslam'da devlet yönetiminin dini bir nassa dayanmadığını söylemekle yanılığa düşmektedir. Zira halife tayini ile Müslümanların bir ülke içerisinde kendi dini hukuklarıyla hükmetmeleri aynı şeyler değildir. Halife tayini gecikebilir, hakkında ihtilaf yaşanabilir. Ama İslam hukukunun uygulanması, İslam olmanın kapsamında Allah'a verilen bir ahit kabilindedir. Zira din bir bütündür, ibadet ile muamelât ya da muamelât ile cezai hükümler aynı derecede sorumluluğu gerektirir.

¹³⁵² Bilmen, a.g.e., C: III, s. 369-371.

¹³⁵³ Zeydan, *Nazarât fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye*, s. 283-286.

İslam'da devlet olgusuyla ilgili anlatılan malumattan sonra tarihselcilerin yukarıda zikredilen görüşlerine kısaca değerlendirelim.

eş-Şerefi'nin, Peygamber'in Medine'de sosyal bir yapı kurmayı düşünmeyip çoğunlukla ahirete yönelik hareket ettiği ve icra ettiği hakemliğin de Arap örfüyle ilgili olduğu iddiası, görüldüğü gibi doğru bir tespit sayılamaz. Zira Peygamberin neyi düşünüp düşünmediği soyut bir anlatımdır. Asıl olan, onun Kur'an muvacehesindeki fiili uygulamasıdır. Burada devlet ve idari mekanizmanın en temel unsurlarını müşahade etmekteyiz. Sonra onun ahirete ağırlıklı olarak yönelmesi, böyle bir olguyu iptal etmez. Zira bu durum, onun şahsıyla alakalı manevi bir özelliktir. Örneğin, teheccüd, ona farz olduğu halde, ümmetine farz kılınmamıştır. Ve yine onun hakemliği, Arap örfüyle değil, bizzat Kur'an'ın emirleriyle sabit olmuştur.

Bel'id siyasi düzen ile alakalı kavramların Kur'an'da bulunmadığını, fakihlerin icma diye bir delil uydurarak hilafeti meşru saydıklarını söylemekle büyük bir yanılğı içeisine girmiştir.

Kur'an, bütün Müslümanların hüküm kaynağıdır. Hüküm, Allah'ın, kullara yönelik hitabı olmakla, kulların bütün dünyevi ve uhrevi fiilleri, o hitabın kapsamında olmak zorundadır. Aksi durumda dinin, kuşatıcılığı diye bir şey olamaz. Anne karnındaki ceninden tâ ölüp de miras bırakan kişinin konumuna dek geçen süreyi detaylıca hükme bağlayan bir dinde, yaşamın en önemli unsuru olan siyasi yapı, nasıl ihmal edilebilir ki?

el-Aşmavî'nin "Alah'ın hükümeti" tabiri, Peygamber'in vefatından sonraki İslami uygulamaları iptale yönelik olmakla bilinçli bir saptırmayı kendinde barındırmaktadır. Hiçbir ilim adamı ya da Müslüman böyle bir tabirin gölgesinde durup da böyle bir neticeyi ilmi olarak ispat edemez. Hz. Peygamberden sonra nass kapsamında icthad edilerek bazı hükümlerin uygulanışı, onları Allah'ın hükmünden çıkarmadığı halde, el-Aşmavî, mezkur mantıkla Peygamber'den sonraki bütün uygulamaları, Allah'ın dışında bir hükümet statüsüne tabi kılma ameliyesinde bulunmaktadır.

Cabiri'nin Peygamber'in davetin başlangıcında asla devlet kurma düşüncesini taşımadığı sözü doğrudur. Zira Peygamber, böyle bir şeyi düşünseydi, onun herhangi bir kraldan farkı kalmazdı. Ancak o, Allah'ın yönlendirmesiyle hareket ettiği için, Medine'ye ilahi izin çerçevesinde hicret ettiği gibi oradaki dini ve dünyevi hatt-ı hareketi

de yine vahiyle beyan edilmekteydi. İşte bu yönüyle Kur'an'ın kendisi, onu, İslami bir toplum kurmaya ve Kur'an'ın hükümlerine dayalı bir yapı içerisinde hareket etmeye yönlendirmiştir. Demek ki, Hz. Peygamber'in böyle birşeyi düşünüp düşünmemesi, meseleyi çürütecek bir kuvvette sayılmaz.

Ali Abdurrazzık'ın iddialarını birçok alim eleştirerek bu meyanda bazı eserler kaleme almıştır.¹³⁵⁴ Yukarıda anlatılanlardan yola çıkarak onun görüşlerini değerlendirmek mümkün olmakla beraber, burada hilafetin Kur'an'da ve sünnette dini bir dayanağı olmadığı iddiası üzerinde biraz durmak istiyorum. Dinin devletsel boyuttaki hükümlerini uygulayan bir merciin varlığı, nass ile sabit olmakla, ona aracılığı olan şeyin de aynı hükümde olacağı su götürmez bir gerçektir. Burada İsim değil, o ismin delâlet ettiği anlam esastır. Nitekim bu anlama yukarıda değindik. Kişi tayini anlamındaki halife ise ahkâmı uygulamada birer vesile konumundadır. Bunun zaman, mekan ve şartlara göre değişmesi ya da farklı adlarla anılması, meselenin meşruiyetini zedelemeyebilir.

Ayrıca şunu da ilave edelim. Halifeliğin icma ile ispatlanması, onun nassa ayrıcalığı göstermez. Zira malumdur ki fıkıh usûlünde icmanın mesnedi, temelde nasstır. Nasstan meşruiyetini almayan bir icma, soyut bir görüş olmaktan öteye geçmez. Nihayet halifenin kendisi de meşru kanuna tabidir. Onun bu konuda bir ayrıcalığı yoktur.¹³⁵⁵

Ve yine Peygamberin bizzat halifeyi tayin etmemesi mezkur kaziyenin meşruiyetine gölge düşürmez. Zira halife, tayin ile olduğu gibi seçimle de olabilir. Aslında Peygamberin bu davranışı, onun bu meyanda seçime ve Müslümanların istişaresine güvenmesidir.

3.6. DEVLETLER HUKUKU / SİYER VE MEĞAZİ

Devletler hukuku mevzuları fıkıh kitaplarının “cihad, meğâzi” ve “siyer” bölümlerinde yahut da bu isimlerle yazılmış müstakil kitaplarda incelenmiştir.

Cihadı müstakil anlatacağımız için, burada, kısaca meğazi ve siyer sözcükleri üzerinde durmamız gerekmektedir.

¹³⁵⁴ bkz. el-Avvâ, a.g.e., s.123.

¹³⁵⁵ 1263. Zeydan, *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh*, s.178; bkz., Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemîn ve İbadihi'l-Mürselîn*, 4 c., Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. bs., 4 c., 1981, C: IV, s. 341-342.

Meğâzi, gazve anlamında meğzâ veya meğzat sözcüklerinin çoğuludur. Bu kavram, çoğu kez gazilerin menkibelerini ifade eder.

Siyer, sîret'in çoğuludur. Yol, özellik, durum, gidişat ve bir çeşit muameleyi ifade eder. Siyer kavramı, tarihselciler tarafından daha çok Peygamberimizin menkibe ve yüksek meziyetlerinden bahseden kitaplara verilen bir isimdir. Bu yönüyle “kita-bü’s-siyer”, tarih ilminin özel bir alanını ihtiva etmektedir.

Devletler hukuku, savaşta ve barışta Müslümanlarla gayr-i müslimlerin birbirine karşı muamele şekillerinden ve mütekebil hukuklarından bahsettiği için, “siyer” adıyla isimlendirilmiştir¹³⁵⁶

Devletler hukuku, hususi ve umumî kısımlarıyla klasik fıkıh kitaplarında incelenmiştir. Ancak bunların arası kesin çizgilerle birbirinden ayrılmamıştır. İmam Hasen eş-Şeybani (ö.189/805)nin **es-Siyerü'l-Sağir** ile **es-Siyerü'l-Kebir**'i, İmam Ebu Yusuf(ö.182/798) un **er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi**'si, İmam Şafii(ö. 204/820)nin **el-Umm** adlı eserinin bazı bölümleri, İmam Serahsi(ö.490/1097)nin **el-Mebcut**'undaki ilgili bölüm ile İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350)nin **Ahkâmu Ehli'z-Zimme** adlı eseri, bu alanla ilgilidir. Bu konuda çağdaş çalışmalardan Abdulkerim Zeydan(1921-2014) ın tez olarak yazdığı “**Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minîn fi Dâri'l-İslam**” adlı eseri zikre şayandır.¹³⁵⁷

Bu bölümde tarihselcilerin ortaya attıkları görüşlere paralel olarak mevzular aktarılıp delillendirilecektir. Araştırmanın amacına aykırı davranmamak için, böyle bir metot zorunlu gözükmektedir.

3.6.1. Cihad ve Kıtâl

Tâha, mevcut İslam şeriatının birçok meselesinde olduğu gibi cihadı da asli bir ilke olarak görmemektedir. Ona göre bazı alimlerin cihadı savunma savaşı olarak görmesi, Oryantalistlerin, İslam'ın kılıçla yayıldığı görüşlerinden bir etkilenme sonucunda ortaya atılan bir değerlendirmedir. Asıl olan özgürlüktür. Ancak insanlar o dönemde bunu kötüye kullandıkları için, onların şartları doğrultusunda kılıç caiz kılınmıştır.

¹³⁵⁶ Bilmen, **a.g.e.**, C: III, s.344, 350.

¹³⁵⁷ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: III, s. 212-215

Açıkçası, burada yüz çevirip inanmayanların azaba uğratılmasına kılıç bir çeşit geçici alternatif ceza olarak meşru kılınmıştır.¹³⁵⁸

Abdulmecid eş-Şerefi, İslami fetihleri-ki bunlar cihadla gerçekleşmiştir-özgürlükleri kısıtlayan ideolojik, despotik ve emperyalist baskılar şeklinde görmektedir. Hatta ona göre bunlar, davetin amaçlarından sapmanın somut örneklerinden sayılmalıdır.¹³⁵⁹

el-Kımnî, cihad kavramını ırkçı bir çerçevede görmekte ve bunun, başkasının mal ve mülkünü yağmalama ve kültürlerini bozma aracı olarak kullanıldığını, dolayısıyla bu minvâlde hareket edenlerin, diğer toplumlardan özür dilemeleri gerektiğini söylemektedir.¹³⁶⁰ Ve yine ona göre cihadın hedefi, bir bölgeyi özgürleştirme olmayıp aksine, cennette hurilerle şarap nehirleri elde etme arzusudur. Çağımızın tabiriyle söyleyecek olursak, cihad,tam anlamıyla bir terörizmdir.¹³⁶¹

Haşim Salih, cihadı bütün yönleriyle cahiliye savaşları kabilinden görmektedir. Değişen sadece şekilselliktir. Ona göre bazı ayetler, Peygamber'in Arap yarımadasında gerçekleştirmek istediği bu hegemonyaya işaret etmektedir.¹³⁶²

Yukarıdaki görüşleri değerlendirmek için cihad ve kıtal'in mahiyeti ile hükmünü ve bu konudaki bazı ayetlerle onların yorum ve hikmetlerini zikretmemiz, münasip olacaktır.

Cihad, sözlükte, cehede kökünden gelmektedir. Zorluk, güç, potansiyel ve bir işde aşırı gayret göstermektir. Cühd, fakirin yetinmek zorunda kaldığı az bir mal, nasip ve cehd ise bir zorluk neticesinde ulaşılan hedeftir. Bazen cehd ile cühd aynı anlamda kullanılır. Yağı çıkarılan süte mechûd ve kuru araziye ise cehâd denir.¹³⁶³

Terim olarak, mutlak olarak Hak dine davet etmektir. Daha açık ifadeyle, Hak yolunda yapılacak savaşlarda beden, mal, dil veya başka vasıtalarla olanca güç ve gayrette bulunmaktır.¹³⁶⁴

¹³⁵⁸ Tahâ, **er-Risâletü's-Sâniye**, s. 142-149.

¹³⁵⁹ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslam Beyne'r-Risâle ve't-Tarih**, s. 115-117.

¹³⁶⁰ Seyyid Mahmud el-Kımnî, **Ehlü'd-Din ve'd- Demukratiyye**, el-Kahire, Dâru Mısriil Mahrûse, 1. bs., 2006, s.320.

¹³⁶¹ . el- Kımnî, **Ehlü'd-Din ve'd-Demukratiyye**, s.146.

¹³⁶² Hâşim Salih, **el-İslam ve'l-İngilaku'l- lâhûfî**, Beyrut, Dâru't- Talia', 1. bs., 2010, s. 185-186.

¹³⁶³ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 160. ; Fâris, **a.g.e.**, s.210.

¹³⁶⁴ el-Cürcanî, **a.g.e.**, s. 107. ; Bilmen, **a.g.e.**, C: III, s. 334.

Kıtâl,kâtele'den fiâl kalıbından masdardır. Aslı, katele olup ruhu bedenden ayırmak yani, öldürmek anlamındandır. Kıtâl, müşareket (işdeşlik) ifade etmekle karşılıklı savaşıma anlamındadır. Savaşabilme kapasitesinde olup bizzat savaşan ya da ona hazırlanan kişiye mukâtil denir.¹³⁶⁵

Burada, cihad ile kıtâlın bazı noktalarda birbirinden ayrıldığını söylemek yerinde olur. Cihad, tanımından anlaşıldığı üzere daha genel, kıtâl ise fiili savaş anlamında olup daha özel bir anlam ifade etmektedir.

Cihadın meşruiyeti, kitap ve sünnet ile sabittir. Bütün Müslümanlar bu hususta ittifak ve icma etmişlerdir. Genel seferberlik dışında, cihadın hükmü farz-ı kifâyedir. Seferberlik durumunda ise gücü yeten herkese cihad, farz-ı ayn olur.¹³⁶⁶

Hz. Peygamber (a.s) Mekke'de on üç yıl kalıp orada ilk önce gizli, sonra da açık davette bulunmuştur. Bilindiği üzere, müşriklerin bedeni, ruhi ve mali birçok baskı ve zorbalıklarıyla karşılaşan Müslümanlar, Peygamber'e savaş izni için her defasında müracaat ettiklerinde, sabır ve sebat tavsiyesinden başka bir hükümle karşılaşmadılar. Ancak Peygamber, Medine'ye teşrif buyurdıklarında, hicretin ilk senesinde cihad izniyle ilgili ayet indi. Bu, cihadın birinci aşamasıdır:

“Kendileriyle savaşılana(Müminlere) zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş için) izin verildi. Şüphesiz ki Allah, onlara yardıma mutlak surette kadirdir. Onlar, başka değil, sırf “Rabbimiz Allah'tır” dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir..”¹³⁶⁷

Sonra, Yüce Allah haram ayları dışında, müşriklerle direkt savaş etmeyi meşru kıldı ki bu, Hudeybiye anlaşmasından sonra olup ikinci aşamadır:

“Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün: Onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekatı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah yarlıgayan, esirgeyendir.”¹³⁶⁸

¹³⁶⁵ Bilmen, a.g.e., C: III, s. 343; bkz. el-Firûzabadî, **Basâiru Zevi't-Temyiz**, C: IV, s. 238.

¹³⁶⁶ es-Semerkindî, a.g.e., C: III, s. 294; bkz. İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 441.

¹³⁶⁷ Hac, 22/39-40.

¹³⁶⁸ Tevbe, 9/5.

Daha sonra Yüce Allah, mutlak anlamda cihadı caiz kıldı ki bu, üçüncü ve son aşamayı teşkil etmektedir.

“Onları(size karşı savaşırları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden, siz de onları çıkarın. Fitne, adam öldürmekten daha beterdir. Mescid-i Haram’da onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte, kafirlerin cezası böyledir.”¹³⁶⁹

İslam, evrensel bir dindir. İnananların tam bir bağımsızlık içerisinde yaşamalarını hedefler. Bu yönüyle cihad ve kıtâle yönelik bir kısım hükümleri bulundurması gayet doğaldır. Çünkü bu gayeyi taşıyan ve beşerin savaş ve çekişmelere meyilli ruhi yapısını göz önüne alan bir din, savaşa ait hükümleri ihmal edecek değildir. Bağlılarını gerektiğinde cihad ile gerektiğinde savunma ile sorumlu tutmayan bir din, onları sömürü ve esarete mahkum etmiş olur.

Müslümanlıkta askeri anlamda zaman ve şartlara göre kuvvet hazırlığında bulunma, mutlaka savaşa atılmak anlamında değildir. Belki de bu durum, görünür görünmez düşmanların cüretlerini kırmak, ulu orta yapılacak savaşların önünü almak ve böylece barışı ve güvenliği sağlamak hikmetine dayanmaktadır. Nitekim Yüce Allah bu hazırlığın önemine şöylece işaret etmektedir:

“Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlardan hazırlayın, onunla Allah’ın düşmanı ve sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah’ın bildiği diğerlerini korkutunuz.”¹³⁷⁰

Demek ki, İslam dini aleyhine her zaman düşman olabilecek kimseler bulacaktır. Elbette, bütün din ve ideolojilerde olduğu gibi böyle bir musibet geldiğinde hazırlıklı olmak kınanacak bir husus olamaz.

Asıl olan, bütün insanların barış ve güven içerisinde yaşamalarıdır. Ancak bu idealin hiçbir pratiği yoktur. Bütün din ve ideolojiler de mevcut olan savaş olgusuna rağmen, İslam dinini savaş hükümlerinden mahrum göstermek, bilinçli ve ideolojik bir tutumu sergilemektedir.

Peygamberimiz hem cihad hem de barış peygamberidir. Cihad bütün dinlerde mevcuttur. Önemli olan adalet üzere hareket etmektir. Yüce Allah zulmü kime karşı

¹³⁶⁹ Bakara, 2/191; bkz. Mustafa el-Hinn (vd.leri) a.g.e., C: III, s. 479.

¹³⁷⁰ Enfâl, 8/60; bkz. Bilmen, a.g.e., C: III, s.357-358.

olursa olsun, haram kılmıştır. Cihad, temelde mukaddes bir hakkı, umuma ait bir varlığı koruma ve gözetmek için meşru kılınmıştır. Yoksa haklara riayet eden, barış ve huzur içinde yaşayan, beşerin gerçek özgürlüğünü ve mutluluğunu bozmaya çalışmayan insanlara karşı savaşılmaması, İslam'ın hedeflerine ve ruhi yapısına aykırıdır.

Çağımızda, insan özgürlüklerini gündemden düşürmeyen ülkelerin, yatırımlarının çoğunu savaş teknolojisine harcamaları ve kendilerinden güçsüz ülkeleri, yer altı ve yerüstü kaynaklarıyla sömürmeleri, cihadın meşruiyetini bir kez daha pekiştirmektedir. Savaş gücü ve ideolojisi bulunmayan basit bir devlet ve millet tasavvuru bile, mümkün olmazken evrensel bir dinin bu anlamda bazı hükümleri, kendinde bulundurmaması nasıl mümkün olsun?

Düşmanla savaşmanın birinci ve temel şartı, ittifakla İslami davetin kendilerine ulaşmasıdır. Kur'an, buna şöyle işaret etmektedir: “Biz elçi göndermedikçe azap edecek değiliz.”¹³⁷¹

Düşman bu daveti kabul ettiğinde, artık maksat gerçekleşmiş olur. Ancak kabul etmediği hâlde, savaş pozisyonuna geçerse, işte bu harbi/savaşçı olma nitesinden dolayı, kendileriyle savaşılmayı hak etmiş olurlar.

Bir diğer şart ise Müslümanlar ile düşmanları arasında anlaşma olmamalıdır. Zımmin ve müste'min (pasaportlu) bu kapsamdadır:

Kur'an bunu şöyle dile getirmektedir:

“Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayın. Allah(haksızlıktan) sakınanları sever.”¹³⁷²

“Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yaş ve Allah'a tevekkül et.”¹³⁷³

Müslümanlar açısından ise cihada yeterli derecede hazırlık yapılması şarttır. Aksi durumda savaşanlar tehlikeye atılmış olur.¹³⁷⁴

Görülüyor ki İslamda savaş, harbi statüsünde olanlara karşı yapılabiliyor. Alimler, bazı hadis rivayetlerine dayanarak şunlarla savaşılmaması gerektiğini belirtmişlerdir: Savaşa katkısı olmayan kadın, çocuk, deli, ihtiyar, yatalak ya da çolak hasta, köle, çaprazlama el ve ayağı kesik, sağ eli kesik, bunak, ibadethanesine çekilmiş din adamı,

¹³⁷¹ İsrâ, 15; bkz. İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s.448.

¹³⁷² Tevbe, 9/4.

¹³⁷³ Enfâl, 8/61.

¹³⁷⁴ Bilmen, a.g.e., C: III, s.358.

inzivaya çekilmiş ruhban, savaşmaktan aciz olanlar ve tarlalarıyla uğraşan çiftçiler. Ayrıca müslümanların, ahdi bozmamaları, ganimet mallarından çalmamaları ve düşmanı yakaladıklarında, onlara işkence (müsle) yapmamaları gerekir.¹³⁷⁵

Buna göre cihad farizasını bahane göstererek, İslam'ın kılıçla yayıldığını söyleyen görüş, hem cihadın mahiyeti ve hükmü, hem de tarihi bilgi açısından yanlış bir noktada durmaktadır. Aslında böyle bir cihad şekli, insanları zorla dine sokmak anlamı taşımaktadır. Oysa ki böyle bir durum, her şeyden önce dini nasslara aykırıdır. Ayrıca tarihi açıdan bu düşüncenin doğruluk payı olsaydı, bunun güvenilir tarih kitaplarında şöhret derecesinde anlatılması gerekirdi. Ve yine, kılıç zoruyla müslüman olanlar, kılıcın kalktığı anlarda tekrar eski dinlerine dönerlerdi. Belki de hiç birini yapamadıklarından içlerinde önceki inkarlarını gizleyip sadece görünürde müslümanlığı kabul ederlerdi ve böylece İslam tarihinde sayıları hesaba girmeyecek derecede bir münafık güruhunun ortaya çıkması gerekirdi.

Cihad ve kıtal ile ilgili yukarıdaki bilgiler çerçevesinde tarihselcilerin ilgili görüşlerini değerlendirmeye geçebiliriz.

Tâha'nın özgürlüğü asıl görmesi doğru bir davranıştır. Ancak bu özgürlüğün, o dönemde kötüye kullanıldığı için geçici olarak savaşla yani kılıçla cezalandırıldığı iddiası, ilmilikten uzaktır. Cihadın özgürlüğe engel gibi gösterilmesi ayrıca yanlıştır. İslami nasslara göre cihad ve kıtâlin geçici olduğu ya da yürürlükten kaldırıldığı şeklinde bir delil de bulunmamaktadır.

eş-Şerefi'nin İslami fetihleri emperyalist hareketler kapsamında mütalaa etmesi, yukarıda anlatılan cihad ve kıtâle ilgili açık ayetlere aykırıdır. Cihad bu yapıda olsaydı, fethedilen bölgelerdeki insanlar, sözü edilen emperyalistlere karşı güçlü bir hareket oluşturup karşılık verme yoluna giderlerdi. Belki de bunu yapamadıklarında en azından, buna karşı fikri ve ilmi mücadele yaparlardı. Halbuki bunlardan hiç biri olmamıştır. Aksine, birçok topluluk, o şartlarda kendi istekleriyle İslam'a girmişlerdir.

Şunu da ilave edelim. İslami fetihler, emperyalist ve despotik bir yapıda olsaydı, Müslümanlığa girmedikleri halde zimmi statüsünde kalan azınlıklar, İslam yurtlarında asırlarca huzur ve mutluluk içinde yaşamazlardı.

¹³⁷⁵ eş-Şevkanî, *Neylü'l-Evtâr*, C: VII, s.253-258; İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s.446-447; Vehbe Zühayli, *Asâru'l-Harb, fil Fıkhî'l-İslami Dirase Mukarene*, Dimaşk, Daru'l Fikr, 3.bs., 1998, s. 479-483.

el-Kımnî'nin iddiaları, ilmi olmaktan çok kin ve nefret nâralarıyla söylenmiş sözlerdir. Zira cihadı, terörle özdeşleştiren yazar, önce terörü gündeme getirenlerin terörizmi nasıl tanımladıklarına ve onu hangi maksatlarla kullandıklarına bir baksın!

Haşim Salih ise İslam'da cihad gibi önemli bir farizayı, cahiliye savaşlarıyla bir tutmakla büyük bir yanılgıya düşmüştür. Zira cihad, meşru bir gerekçeye dayanan ve sınırları nasslarla belirlenen bir yapıda iken, nasıl da intikam ve kan davalarıyla sonu gelmez ölümlere yol açan cahiliye savaşlarıyla bir tutulabilir?!

Hz. Peygamber vahiyle hareket etmektedir. O, Mekke döneminde ashabının işkenceye maruz kalması durumunda bile müdafa izni vermediğine göre nasıl oluyor da hegemonya peşinde koşuyor? Belki de birileri, o dönemde şartların oluşmadığını ileri sürebilir. Ancak, salt müdafa izni, şartlar açısından sorun oluşturmamaktadır. Peygamberin böyle bir arzusu olsaydı, dini ön plana almasına gerek kalmazdı. Bütün bunlar bir yana, Mekke'de, en zor şartlarda, kendisine birçok tekliflerle beraber liderliği sunan Kureyşlilere olumlu cevap verir, üstelik hem baskılardan kurtulur, hem de sevdiği Mekke'yi terketme zorunda kalmazdı.

3.6.2. Zımmiler ve Cizye Vergisi

Ebu Zeyd, cizye konusunda Kur'an'ın literal anlamından kaçınmak gerektiğini, artık o dönemin şartlarıyla ilgili olan bir meseleye tutunup kalmamak gerektiğini söylemektedir. Nitekim çağımızda din, renk ve cinsiyet farkı hesaba katılmadan herkes görev ve haklarda eşit konumdadır. Bundandır ki bazı fakihler, mani, zerdüş'te ve budistlerle ateşe tapan fars müşriklerini Kitap Ehli statüsünde görmüştür.¹³⁷⁶

Ebu Zeyd, başka bir eserinde cizyenin dini bir temelden kaynaklanmadığını, aksine bunun, devletler arası ilişkilerde mevcut olup mağlupların, galip gelenlere vermek zorunda kaldıkları bir baş vergisinden ibaret olduğunu ilave etmektedir.¹³⁷⁷

el-Kımnî, cizyenin insanın saygınlığına aykırı olup aşağılamayı ve baskıyı ifade ettiğini vurgulamaktadır.¹³⁷⁸

¹³⁷⁶ Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hıtabi'd-Dini*, s.211.

¹³⁷⁷ Ebu Zeyd, *Devâiru'l-Havf*, s.10.

¹³⁷⁸ el-Kımnî, *İntikâsetü'l-Müslimîn*, s. 129.

Hammamî, fakihlerin zimmiler hakkındaki görüşlerinin siyasi ve ekonomik şartlara dayandığını ve bunun baskıcı bir anlayış sergilediğini, üstelik inanç konusunda muhalif olanı, “kafir” saymanın bu anlayıştan kaynaklandığını vurgulamaktadır.¹³⁷⁹

Zimmi, zimmetün (çoğulu zimemün) sözcüğünden nispet yâ’sı ile zimmet ehli, zimmet sahibi demektir. Zimmet ahd, güven, kefalet ve sorumluluk anlamlarında kullanılır. Ahdi bozmak zemmi(kınamay) gerektirdiği için ahdin kendisine zimmet denilmiştir.¹³⁸⁰

Terim olarak, İslam ülkesinde vatandaşlık hakkını sözleşme neticesinde elde eden gayr-ı müslime denir.¹³⁸¹

Cizye, cezâ, yeczi’den bir şeyin yerine geçme, yeterli olma, karşılık verme ve borcunu ödeme anlamlarına gelir.¹³⁸²

Terim olarak, gayr-i müslimlerin erkeklerinden senede bir defa olmak üzere alınan şahsi bir vergidir ki buna harâcu’r-ru’ûs- baş vergisi de denir.¹³⁸³

Kur’an’ı Kerim zimmet akdine ve cizye vergisine şu ayetle açıklık getirmektedir:

“Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a, ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve Peygamber’in haram ettiği şeyleri haram tanımayan, hak dinini din olarak kabul etmeyen kimselerle, boyun eğerek, elleriyle cizye verinceye kadar savaşın..”¹³⁸⁴

İmam Mücahid’e göre yukarıdaki ayet, Peygamber’in Rumlar ile savaşma emrini aldığı anda indi. Bu ayet indikten sonra Tebuk gazasında bulundu. el-Kelbi’ye göre Yahudilerden Kurayzâ ile Nadir oğulları hakkında indi. Peygamber, onlarla ilk defa cizye almak üzere anlaştı.¹³⁸⁵

Yukarıdaki ayetin yorumunu daha iyi anlamak için, bazı kavramları açmamızın uygun olacağını tahmin ediyorum.

“من الذين أتوا الكتاب / kendilerine kitap verilenlerden..” anlatımı, Yahudi ve Hristiyanların yerinde kullanılmıştır. Burada, onların direkt isimleriyle değil de “el-lezîne”

¹³⁷⁹ Hammâmi, **a.g.e.**, s. 114.

¹³⁸⁰ İbnu’l-Esir, **a.g.e.**, C: I, s. 611; Ebubekir er-Razî, **a.g.e.**, s. 223.

¹³⁸¹ Zeydan, **el-Medhal**, s. 438.

¹³⁸² el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 141; İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 198.

¹³⁸³ Bilmen, **a.g.e.**, C: IV, s.97.

¹³⁸⁴ Tevbe, 9/29.

¹³⁸⁵ el-Begâvi, **a.g.e.**, C: III, s.101.

şeklinde ism-i mevsul ile ifade edilmeleri, sıla'nın hükme illet olmasına işaret etmektedir. Buna göre onlarla savaşmanın illeti(gerekçesi) Allah ve Elçisine inanmamak. Kitap Ehli, cizye ile müşriklerden ayrılmıştır.

حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون / boyun eğerek elleriyle cizye verinceye kadar.. ifadesinde “hattâ” ğaye içindir. “an yedin” ile hüm saġirûn'un her biri hâldir.¹³⁸⁶

Müfessirlerin bu iki tabir hakkındaki bazı yorumları şöyledir:

“an yedin”: 1. Katade, Süddi ve Zecâc'a göre mecbur kalarak, boynunu büke- rek, saygıyla.

2. Şüreyk ve Osman b. Miksem'e göre elden, peşin, veresiye olmayarak.

3. Kuteybe'ye göre bir hakkın karşılığını veren gibi değil, aksine bir şeyi ilk defa veren gibi davranma.

4. Müslümanların, zafer üstünlüğünü itiraf ederek.

5. Zeccac'ın anlattığına göre üzerlerindeki nimetin hukukunu kabul ederek.

6. Maverdi'nin anlattığına göre cizyeyi bizzat kendileri öderler başkalarını ara- cı yapmazlar.¹³⁸⁷

“Ve hüm sâġirûn”: Bazı alimler, “Onlar zelil ve hür olarak” anlamındaki ifade- yi, bazı farklı somut alanlara çekerek yorumlama yoluna gitmişlerdir.¹³⁸⁸ Ancak bun- ların hiç biri, maksud olan anlamı yansıtmamaktadır. İmam Şafii, Saġirûn'un delâlet ettiği sığarı, İslami hükümlerin kendilerine uygulanışı anlamında yorumlamaktadır.¹³⁸⁹

Mezkur tabirlerle ilgili yorumları, toparlayıp şöyle bir sonuca ulaşabiliriz. “an yedin” ifadesi, Kitap Ehli olan Yahudi ve Hristiyanların, Müslümanlarla bir vatan- daşlık yapma zorunda kaldıklarını açıkça göstermektedir. Bu noktada meşru zeminde yapılan cihad neticesinde cizye vermek, ellerindeki malların kendi istekleriyle değil de bir mecburiyet karşısında verildiğine işaret etmektedir. Burada isteyerek akit ya- pılması bu inceliğe engel teşkil etmez.”Ve hüm sığarûn”a gelince, zafer elde edeme- me psikolojisini yansıtmaktadır. Şayet zaferi kazanmış olsalardı, onlar böbürlenme ve

¹³⁸⁶ es-Sâ'yis (vd.leri) a.g.e., C: II, s.43.

¹³⁸⁷ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 576-577; bkz., Yazır, a.g.e., C: IV, s.2508.

¹³⁸⁸ bkz., er-Razî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, 1 C: XVI, s.25.

¹³⁸⁹ el-Beġavi, a.g.e., C: III, s.102.

büyüklenme tavırlarıyla müslümanları psikolojik olarak ezmeye çalışacaklardı. İşte kendileri bu durumda olmakla bu siğar, onlar için gayet doğal bir haslet olarak münasip düşmektedir.

Zimmet akdi, icap ve kabul ile gerçekleşir. Bu akdin geçici olması değil, devamlı olması gerekir. Cumhura göre zimmet akdini devlet başkanı ya da onun görevlendireceği kişi, onaylar. Günümüzdeki vatandaşlık statüsü de bu şekildedir. Ancak Hanefilere göre İslam devletinde bulunan her hangi bir Müslüman, maslahata uygun olarak, karşı tarafla akitte bulunabilir.¹³⁹⁰

Zimmet akdi, İslam devletinde gereklilik ifade eder. Zımmi bozmadıkça yahut da ondan bu yönde bir sorun çıkmadıkça devam eder. Zımmi, Müslüman olmakla, dar-ı harbe girmekle ya da onlara destek çıkmakla akdini bozmuş olur. Bazı fakihler ise bunun sınırını daha geniş tutmuştur.

Zımmiler, bazı istisnalar dışında Müslümanların sahip oldukları bütün haklara sahip olurlar. Bu istisnalar ise gayet az olup genelde inançla ilgili meselelerdir. Zımmi zekat verme, cihad etme gibi hükümlerle sorumlu tutulmaz. Devlet başkanı olma gibi Müslümanların umumî velayetiyle ilgili görevlerde bulunamaz. Ancak Müslümanlara zarar gelmeyecek hususlarda seçme ve seçilme haklarının tamamına sahiptir.

Zımmi, dini inancını istediği gibi yaşayabilir, ona herhangi bir baskı caiz değildir. Namaz vakitleri dışında çanlarını çalmalarında bir sakınca yoktur. Zımmiler, fakir olduklarında bütün sosyal yardımlardan yararlanabilirler. Onları korumak devletin vazifesidir. Hz. Ömer, Şam'a geldiğinde Hristiyanlardan cüzzamlı ve fakir olan bazı kavimleri müşahade ettiğinde Beytü'l-mal'dan onlara nafaka bağlanmasını emretmiştir.¹³⁹¹

Mürtedlerle zimmet akdi yapılamayacağı ittifak konusudur. Kitap Ehli dışındaki gayr-i müslimlerin zimmet kapsamında görülüp görülemeyeceği ise ihtilaf konusu olmuştur. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

1. Hanbeli, Şafii, Zahiri ve İmamilere göre Mecusiler de Kitap Ehli konumundadır, onlarla zimmet akdi yapılabilir.

¹³⁹⁰ Abdülkerim Zeydan, **Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fi Dari'l-İslam**, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2. bs., 1988, s. 21.

¹³⁹¹ Zeydan, **el-Medhal**, s.439-445.

2. Hanefilere göre müşrik Araplar dışında bütün gayr-i müslimlerle bu akit yapılabilir.

3. Evzaî, Maliki ve Zeydilere göre Arap müşrikleri de dahil bütün gayr-i müslimlerle akit yapılabilir. Her bir görüşün delilleri ve detayları fıkıh kitaplarında zikredilmektedir.¹³⁹²

Gayr-i Müslimlerle zimmet akdi yapmanın asıl amacı, barışın sağlanması ve Müslümanlarla beraberce yaşayan bu insanların, zaman içinde İslam'ı ve müslümanları daha iyi tanıyıp kendi istekleriyle müslüman olmalarını sağlamaktır. Burada cizye, ikinci derecede bir faktördür. Bunun ispatı, söz konusu verginin sadece erkeklerden alınması ve gücü olmayanların muaf tutulmasıdır. Ayrıca bu vergi, onun kendi dini üzerinde kalmasından kaynaklanan bir ceza değildir. Şayet öyle olsaydı, bunun, fakir, zengin, hasta, yaşlı, deli akıllı ayrımı yapılmadan herkese yüklenmesi gerekirdi.¹³⁹³

Yukarıda anlatılan zımni ve cizye ile ilgili genel ve temel meselelerden sonra tarihselcilerin görüşlerine geçebiliriz.

Ebu Zeyd'in cizye hükmünü literalliğe tutunma olarak telakki etmesi ve bunun, ayrımcılığa yol açtığını iddia etmesi, herhangi bir mesnede dayanmamaktadır. Görüldüğü üzere ilgili ayet, gayet açıktır.

Hz. Peygamber (a.s) onlarla ilgili şöyle buyurmaktadır: “Şunu bilin ki her kim bir antlaşmalıya (zımniye/muste'mine) zulmeder yahut onun antlaşmasından daha ekşiğini kendisine uygular veya gücünden fazlasını ona yükler, yahut gönül hoşluğu ile olmaksızın ondan bir şey alırsa, kıyamet gününde böyle yapanın karşısında ben davacı olurum.”¹³⁹⁴

Bazı kitaplarda kimi alimlere nispet edilen abartılı yorumlar, bağlayıcı olmayan subjektif görüşlerden ibaret kalır. Bunları nass konumunda görüp İslami uygulamayı yanlışlamanın ciddi bir yönü olamaz. Ayrıca fakihlerin sözü edilen müşrikleri Kitap Ehli statüsünde görmeleri, bu konuda zikredilen rivayetlere ve ilgili ayetin Kitap Ehli

¹³⁹² Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: III, s. 223-224. ; Bilmen, **a.g.e.**, C: IV, s. 97; bkz., el-Beğavi, *Mealimu't-Tenzil*, C: III, s. 102. ; el-Kannûcî, **a.g.e.**, s. 268.

¹³⁹³ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: III, s. 221.

¹³⁹⁴ Ebu Davud, “İmâre”, 33. ; bkz. Ebu Davud, “Ati'me”, 32; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C: IV, s. 89, 90; Nesâî, “Kasâme”, 15.

ile sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağına dayanmaktadır.¹³⁹⁵ Burada eşitliğin yapılp yapılmadığı mevzu bahis değildir. Nitekim yukarıda zımmilerin fıkıh açısından ne gibi haklara sahip oldukları anlatıldı.

el-Kımnî'nin cizyeyi insanın saygınlığıyla bağdaştıramaması, gayet yersiz bir iddiadır. Zira cizye, anlaşmaya dayalı bir vergiden ibarettir. Dolayısıyla haksız bir vergi konumunda sayılamaz. Herhangi bir devlet, meşru sınırlar içerisinde vatandaşına dilediği vergileri yüklediği halde, böyle bir itiraz ortaya atılmazken, Yüce Allah'ın, anlaşmalı gayr-i müslime cüz'i bir vergi yüklemesi, neden sorun olarak algılsın?!

Hammâmi'nin adeti olduğu üzere fakihleri suçlaması tasvip edilemez. Zira fakihler, nasslardan kaynaklanarak bazı yorumlar ortaya atmışlardır. Bunların yanılma riskleri beşer olmanın bir gereğidir. Böyle bir durumda onları genellemeci bir ifadeyle suçlamak, iftira kabilinden sayılır. İlmi davranış, onları bu tür yanılmalarda –ki varsa- deliller esas alınarak insafli bir şekilde eleştirmektir. Şunu da unutmayalım ki, İslami uygulama, bazı fakihlerin kişisel yorumları tabi değildir. Sağlam delil ile genelde çoğunluğun görüşleri esas alınır. Ayrıca inanç konusunda muhalif olanı kafir saymanın, zımmilikle herhangi bir ilişkisi yoktur. İman ve küfür olayı, açık dini nasslarla ilintilidir. Her bir kavramın mahiyet ve kapsam alanları erbabınca malumdur. Bu konuda zann ve şüphelerle amel etmek, zaten caiz değildir.

Yüce Allah bu konuda şöyle uyarıda bulunmaktadır: “Ey iman edenler’ Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek “sen mümin değilsin” demeyin.”¹³⁹⁶

3.6.3. Fey-Ganimet Ayetleri ve Halife Ömer'in Uygulamaları

Tarihselcilere göre, Halife Ömer'in, açık nassa rağmen, fethedilen Irak'ın sevad arazilerini, maslahata bağlı kalarak fethedenler arasında bölüştürmemesi, onları eski sahiplerine, haraç vergisi vermeleri şartıyla bırakması ve bundan sonra da bütün Müslümanların bu ictihadı esas alarak hareket etmeleri, ilgili nassın geçici bir dönem için belli şartlara özgü uygulanmak üzere indiğini göstermektedir.¹³⁹⁷

¹³⁹⁵ bkz. el-Kurtubî, a.g.e., C: VIII, s. 71.

¹³⁹⁶ Nisâ, 4/94.

¹³⁹⁷ el-Aşmâvî, el-İslâmu's – Siyasî, s.201. ; el-Cabirî, Vichetü Nazar, 63. ; ed-Din ve'd- Devle, s. 181. ; Muhammed eş-Şerefi, el-İslamu ve'l-Hürriye, s. 133.

Konuyla ilgili ayet ve yorumlara geçmeden önce, fey' ve ganimet kavramlarının mahiyetini tespit etmemiz, tartışmanın odak noktalarını bulmamıza yardımcı olacaktır.

Fey, sözlükte fâe yefu'dan masdardır. Mutlak olarak dönmek, gölgenin batıdan doğuya yönelmesi, değişim, kuşlardan bir bölük ve isim olarak da gölge anlamındadır. Ganimet ve haraca da fey denir.¹³⁹⁸

Terim olarak, genel anlamda şöyle tanımlanabilir: Kafirlerin mallarından, güç kullanmaksızın Müslümanların ellerine geçen ganimet, haraç, ticaret öşrü ve cizyesi gibi gelirlerdir. Kimi de bunu savaşın bitmesinden sonrasında kayıtlamaktadır.¹³⁹⁹

Ğanimet, ğanime, yeğnemü ğanmen ve ğunmen'den türemektedir. Çoğulu genâim'dir. Mutlak anlamda, kendisine ait olmayan malı elde etmek demektir. Mala birden sahip olunduğu için, burada "zora düşmeden" kaydı ilave edilmiştir. Meğnem de aynı anlamdadır. Çoğulu meğânim'dir. Fey' de ganimet olarak ifade edilir.¹⁴⁰⁰

Terim olarak, savaş esnasında, güç kullanılarak düşmandan alınan esirler ve mallara denilir.¹⁴⁰¹

İslam alimleri ganimet ve fey'in mahiyetini belirlemede farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir. Kimi yukarıda zikredilen terimsel anlamlara tutunurken, kimi de ganimeti taşınabilir mallar, fey'i de taşınamayan mallar olarak görmüşlerdir. Bir diğer grup da ganimet ve fey'i aynı anlamda saymıştır.¹⁴⁰²

Fey ve ğanimet, iki noktada birleşmekte ve iki noktadan da birbirinden ayrılmaktadır. Birleşilen husus, her ikisinin kafirlerden alınan mallardan olması ve varidâtının aynı yerlere kullanılmasıdır. Ayrılan hususa gelince; fey'in anlaşma ile ğanimet'in ise savaş ve güç kullanılarak alınması ve fey'in beşte dördünün yeri ile ğanimetin beşte dördünün yerinin ayrı olmasıdır.¹⁴⁰³

Buna ilave olarak şunu da belirtelim. Terimsel anlam mülâhaza edildiğinde, velev savaşın bir neticesi olsun, anlaşma ile alınan mallara ganimet değil, fey denilmekle, fey daha genel, ğanimet ise daha özel olmuş olur.¹⁴⁰⁴

¹³⁹⁸ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s.760. ; İbn Düreyd, **a.g.e.**, C: I, s. 230. ; İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 792.

¹³⁹⁹ bkz. el- İsfahânî, **el- Müfredât**, s. 650. ; el-Cürcânî, **a.g.e.**, s.217. ; **a.g.e.**, C: VII, s. 4821.

¹⁴⁰⁰ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 722. ; İbn Düreyd, **a.g.e.**, C: II, s. 343. ; el- Ezherî, **Tehzib**, 3/2702.; İbn Fâris, **a.g.e.**, s.776. ; el-Firuzabâdî, **el- Kamûs**, s.1476.

¹⁴⁰¹ el-Cürcânî, **a.g.e.**, s. 209.

¹⁴⁰² el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: VIII, s. 3; es-Sâyîs,(vd.leri) **a.g.e.**, C: II, s. 9-10.

¹⁴⁰³ el-Mâverîdî, **a.g.e.**, s.161.

¹⁴⁰⁴ Yazır, **a.g.e.**, C: IV, s. 2406.

Şunu ilave etmeden geçemeyeceğim. Ganimet ve fey' kavramlarını salt sözlük ve terimsel anlamlarıyla irdelemek, konunun bütünlüğü açısından eksik kalabilir. Onun için ilgili ayetlerde bu kavramların nasıl kullanıldıklarını ve Hz. Peygamber'in, ilgili ayetleri nasıl uyguladığını zikretmemiz, yerinde sayılmalıdır.

Ganimet, Enfâl sûresinde, fey ise Haşr sûresinde geçmektedir. İlgili ayetler mealen şöyledir:

1. Eğer Allah'a, hak ile batılın ayrıldığı gün, iki ordunun karşılaştığı gün (Bedir savaşında) kulumuza indirdiğimize inanmışsanız, bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi birşeyin mutlaka beşte biri, Allah'ın, Elçisi'nin, hısımların, yetimlerin, yoksulların, yolcularındır. Allah her şeye hakkıyla kadirdir."¹⁴⁰⁵

2. "Allah'ın, onlardan (mallarından) Peygamber'ine verdiği (fey'ler) için siz at ve deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, Peygamberlerini dilediği kimselere karşı üstün kılar. Allah her şeye hakkıyla kadirdir."¹⁴⁰⁶

"Allah'ın fethedilen karyeler/ülkeler halkından Peygamberine verdiği fey'ler, Allah'a, Peygambere, hısımlara yetimlere, yoksullara, yolcuya aittir. Tâ ki (o mallar) içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın. Peygamber size ne verdiyse onu alın. Size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı şiddetlidir."¹⁴⁰⁷

Birinci ayetin geçtiği Enfâl sûresi, Medine'de Bedir savaşı sırasında inmiştir. Nüzûl sebebinin detaylarında bazı farklılıklar bulunsa da onun, esas olarak Bedir savaşında tartışılan ganimetlerin nasıl bölüştürüleceği hususunda sorulan bir soruya cevap olarak indiği açıktır. Nitekim baş tarafındaki "Sana ganimetlerden sorarlar" ifadesi buna işaret etmektedir. Yüce Allah, "De ki ganimetler, Allah'ın ve Elçi(si)nindir" diye önce mücmel olarak cevap vermektedir. Buradan şunu anlıyoruz ki, asıl olan ganimetin, Allah'a ve O'nun izniyle Elçi'ye ait olmasıdır. Müslüman savaşçılara geçmesi, bir emanet kabilindedir. Hülasa, ilâhi irade, burada genelin hakkını korurken, özelin hakkını da ihmal etmemiş ve onlara da kalan beşte dördünü bölüştürmeyi caiz kılmıştır. Onlar dilerse bu haklarını alırlar, dilerse diledikleri kadarını bölüştürmeden önce veya sonra yine Allah için kamu maslahatına bırakırlar. Zira hak sahibi bu konuda serbesttir.¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰⁵ Enfâl, 8/41.

¹⁴⁰⁶ Haşr, 59/6

¹⁴⁰⁷ Haşr, 59/7.

¹⁴⁰⁸ bkz. İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s.539. ; Yazır, a.g.e., C: IV, s. 2364.

Enfâl, nefel'in çoğuldur. Nfl maddesi esasta, bağış ve bağışta bulunmaktan ibarettir. Nâfile de buradan gelmektedir. Çünkü o, vacip olmayarak fazladan yapılan şeydir. Burada nefel, ğanimet anlamındadır. Zira devlet reisi, yaptıklarının karşılığı olarak, savaşçılara onları dağıtır.¹⁴⁰⁹

Yukarıdaki ayette geçen “bilin ki ganimet olarak aldığınız her hangi bir şeyin..” anlatımının aslı şöyledir: “Va’lemû ennemâ ğanimtüm min şey’in..” Görüldüğü üzere burada ğanime fiili savaşan mücahitlere nispet edilmiş ve onlar muhatap alınmıştır. Burada mezkur fiilin önemi anlaşıldığı gibi onları teşvik de söz konusudur. “min şey’in” kısmı, genellik ifade etmekle, her şeyi kapsamaktadır. Buna göre menkul, gayr-ı menkul mallarla, esirler ve karşı tarafın üzerlerinde bulunan her ne var ise ganimet kapsamındadır.

Şurası bir gerçek ki ayetin zahiri böyle olmakla beraber, esirler ve karşı tarafın askerlerinin üzerinde bulunan silah, elbise türü şeyler, tahsis edilmiştir. İşte bu noktada gayr-i menkul malların da bu tahsis kapsamında olduğunu söyleyenler bulunmaktadır.¹⁴¹⁰

İkinci ve üçüncü ayetler Haşr sûresindedir. Haşr sûresi, Medine’de inen on beşinci sûredir. Haşr, bir topluluğu yurdundan çıkarma, sürgün etme anlamındadır. Bir araya toplamayı da ifade eder. el-Bikaî buna Benû Nadîr sûresi denildiğini de aktarmaktadır. Mezkur sûrenin, kıyametteki haşr/toplanma ile karıştırılmaması için böyle denildiği ifade edilmiştir. Nihayet bu sûrenin Nüzûlüne sebep Benû Nadîr’dir.¹⁴¹¹

İkinci ayet, zahirinden anlaşıldığı üzere “siz at ve deve koşturmuş değilsiniz” kaydıyla fey’in savaşız olma yönüne işaret etmektedir. Zira ashab, onu savaşla, güçle elde edilen ğanimet mesabesinde gördüğü için, bu algıya bir cevap olarak bu kayıt gelmiştir. Ayetteki “minhûm”, Benû Nadîr’le ilintilidir. Ve yine “Allah Peygamberini dilediği kimselere karşı üstün kılar” ifadesiyle bunun, Peygamber’e özgü olduğunu göstermektedir.

Hicretin 4. yılında, Müslümanların 15 günlük kuşatması neticesinde sulha razı olan Benû Nadîr’in malları -ister menkul, ister gayr-i menkul olsun-, ensarın fakirlerinden sadece Ebu Dücâne, Simâk b. Hareşe ve Sehl b. Huneyf ile, muhacirlere bölüştürülmüş ve böylece muhacirlerin, ensar üzerindeki ağırlıkları da hafifletilmiştir.

¹⁴⁰⁹ İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 1001.

¹⁴¹⁰ eş-Şevkânî, **Fethu’l- Kadîr**, C: II, s. 445.

¹⁴¹¹ Yazır, **a.g.e.**, C: VII, s. 4806.

Zira onlar daha önce ensarın mallarında ortaklaşa hareket ediyorlardı. Burada fey'in dağıtımı Peygamber'e ait olduğu için, böyle uygun görülmüştür.¹⁴¹²

Üçüncü ayete gelince burada da ğanimet yerine, fey'den türetilen efâe kullanılmış, ayrıca savaşlı olup olmama konusuna temas edilmemiştir. Üstelik "minhüm" şeklindeki belli bir topluluğu işaret eden zamir yerine, min ehli'l-kurâ (karyeler/ülkeler halkından) ifadesi kullanılmıştır.

Burada farklı yorumlar yapılmaktadır. Kimine göre bunun hükmü, 2. bendte zikredilen ayete yani, Haşr, 59/6'ya tabidir. Bu da sulh/anlaşma yoluyla olan ğanimet türüdür. Kimine göre bu âyet, 1. bendte zikredilen yani, Enfâl, 8/41'deki âyetin hükmüne tabidir. Bunu Enfâldeki ayetin kapsamında görenlerden bazıları, onun Enfaldeki mezkur ayetle neshedildiğini iddia etmişlerdir.¹⁴¹³

Yukarıdaki üç ayet beraberce mülâhaza edildiğinde şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür. Enfâldeki ayet, ğanimeti, Haşr'daki iki ayet fey'i konu edinmiştir. Feyle ilgili âyetler, genellik ifade eden bir üslûbu, ğanimetle ilgili ayet ise özellik ifade eden bir üslûbu ihtiva etmektedir. Nitekim bu noktaya daha önce temas edildi. Ayrıca "Enfâldeki mâ ğanimtüm" kullanımı bunu pekiştirmektedir.

Enfâl, 8/41 ile Haşr 59/7 arasındaki ilgi dikkat çekicidir. Haşr sûresindeki ilgili ayet, Enfâldeki beşte bir olarak zikredilen yerleri beşte bir kaydı olmaksızın pekiştirmekte ve böylece hem ğanimet hem de fey'de bu kısmın önemine ve asla ihmâl edilmemesine dikkat çekmektedir. Her iki durumda da Hz. Peygamberin ictihadı söz konusu olmaktadır. Ayrıca feyle ilgili ayet, malların zenginler arasında dolaşmamasına vurgu yapmaktadır. İslam'ın sosyal adalete verdiği önem burada da göze çarpmaktadır. Bu iki ayet arasında herhangi bir nesih iddiası, söz konusu olamaz. Zira tarihen önce gelen, sonra geleni neshedemez. Üstelik zahiren bir teâruz da görülmemektedir.

Peygamberimizin ğanimet ve fey'le ilgili bir kısım uygulamalarına gelince; Bedirdeki ğanimetler, İbn İshak ve bir kısım siyer yazarlarına göre mücahitler arasında eşit bölüştürülmüş, sonra Enfâl sûresindeki ilgili ayet inmiştir. Onlara göre Enfâl'in hükmü, eşit bölüştürme hükmünü neshetmiştir. Oysa ki birçok alim ve muhaddise göre Peygamber, ilgili ayetteki beşte bir kuralını uygulatmıştır. Ayrıca buradaki eşit bölüş-

¹⁴¹² el-Kurtubî, **a.g.e.**, C: XVIII, s. 9., Ebu Şehbe, **a.g.e.**, C: II, s. 402-405.

¹⁴¹³ eş-Şevkanî, **Fethu'l-Kadîr**, C: V, s. 263.

türme, beşte bir uygulamasına engel teşkil etmez. Üstelik Peygamber savaşa katılmayan bazı kişilere de bundan pay vermiştir.¹⁴¹⁴

H. 5. yılında Benu Kureyzâ, 25 günlük kuşatmadan sonra Sa'd b. Muazın hekemliğine razı oldular. Sa'd onlara Tevrat'ın hükmünü uygulattı. Hz. Peygamber (a.s) onların mallarını, kadınlarını ve çocuklarını esir alarak Müslümanlara paylaştırdı. Yetişkin erkeklerini de öldürdü. Önce beşte bir payı çıkardı. Süvariye üç pay, yayaya bir pay verdi. Süvariye verilen üç paydan ikisi, atlar içindi.¹⁴¹⁵

H. 7. yılında yapılan Hayber gazasında zaferden sonra Hz. Peygamber, önce beşte bir hisseyi ayette zikredilen yerlere dağıttı. Sonra kalanı, ikiye ayırdı. Yarısını mücahitlere paylaştırdı, yarısını da diğer ihtiyaç ve maslahatlara ayırdı. Yahudiler, Peygamber'e müracaat edip yarıcılıkla araziye çalıştırmak istediler. Peygamber bu teklifi kabul etti ve Abdullah b. Revaha'yı bu konuda görevlendirdi. Anlaşılan bu hisseler, mücahitlerin adına Yahudiler tarafından işletilmiş oldu.¹⁴¹⁶

Huneyn (h. 8. yılı) ğanimetlerinin taksiminde yayalara süvarilerin payının ikide biri verilmiştir. Ayrıca Peygamber, beşte bir hissedenden müellefe-i kulûba da birçok ğanimet vermiştir. Öyleki ensarın gençlerinden bir kısmı, bu meyanda hisseden darılmış ve Hz. Peygamber, onlara hitap ederek gönüllerini almıştır. Savaşta düşmanı öldüren mücahidin onun üstündeki eşyasına (seleb) sahip olabileceği de bu gazvede ilk defa uygulanmıştır¹⁴¹⁷

Mekke'nin fethine gelince; buranın savaşla mı yoksa sulh yoluyla mı fethedildiği tartışılmıştır. İmam Malik, Ebu Hanife, Ahmed b. Hanbel ve çoğu alim ve siyer yazarına göre savaşla fethedilmiştir. İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete göre sulh yoluyla alınmıştır. Kimine göre kısmen savaş, kısmen de sulh yoluyla gerçekleşmiştir. Her bir görüşün kendine ait delilleri bulunmaktadır. Ancak muhakkiklere göre savaşla alındığı yönündeki deliller, daha sağlam gözükmektedir. Böyle olduğu halde peygamber, bu bölgeye yönelik olarak ğanimet prensiplerini uygulatmamıştır. Onlara sulhla fethedilen yerlerin muamelesini yapmıştır.¹⁴¹⁸

¹⁴¹⁴ bkz. İbn Hişam, **a.g.e.**, C: II, s. 480; Ebu Şehbe, **a.g.e.**, C: II, s. 151-152.

¹⁴¹⁵ İbn Hişam, **a.g.e.**, C: III, s. 175.

¹⁴¹⁶ bkz., İbn Hişam, **a.g.e.**, C: III, s. 263.; Ebu Şehbe, **a.g.e.**, C: II, s. 418.

¹⁴¹⁷ Algül, **a.g.e.**, C: I, s. 521-524; Muhammed Said Ramadan el-Bûtî, **Fıkhu's-Siretin-Nebeviyye**, Dimaşk, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1.bs., 1991, s. 420.

¹⁴¹⁸ Ebu Şehbe, **a.g.e.**, C: II, s. 459-461.

İlgili ayetler kapsamında Hz. Peygamberin uygulamalarını da zikrettikten sonra fethedilen arazilerin statüsüyle ilgili görüşleri değerlendirelim.

İmam Malik, fethedilen arazilerin ğanimet değil, fey statüsünde olduğunu belirtmektedir. Bunlar Müslümanların umumî mülkü olup savaşçılar arasında bölüştürülemez. Böylece haraç vergisi kapsamında muamele görür.¹⁴¹⁹

İmam Şafii'ye göre ğanimet, menkûl ve ğayr-i menkûlu kapsar. Savaşla alındıktan sonra buralara ğanimet hükmü uygulanır. Hz. Ömer'in uygulaması, savaşçıları bu konuda razı etmesiyle alakalıdır.¹⁴²⁰

Ebu Hanifeye göre bu konuda devlet başkanı serbesttir, dilerse ğayr-i menkulu ğayr-i müslimlerin elinde bırakır ve onlardan cizye ve arazilerden de haraç alır. Yahut da onları oradan çıkarır ve yerlerine dışarıdan ğayr-i müslim getirip orayı, haraç vergisi üzere devam ettirir. Veya kısmen savaşçılara, kısmen de beytül-malın masraflarına karşılık olarak, öşür arazisi olarak ellerinde bırakır.¹⁴²¹

İmam Ahmed'ten yapılan en zahir rivayete göre devlet lideri bölüştürme ile vakfetmeden hangisini daha uygun görürse ona karar verir.¹⁴²²

Zahirilere göre bunlar ganimet hükmüne tabidir. Ancak mücahitlerden biri, kendi hissesini rızasıyla terkederse, bu Müslümanların adına vakıf olur.¹⁴²³

Julius Wellhausen (1844-1918), fethedilen arazilerin Allah'ın hükmüne ve adalet esaslarına göre savaşçı Araplar arasında bölüştürülmesi gerektiğini, ancak bunların, bazı fiili durumlar gereği bölüştürülmeyip devlete ya da Müslümanların umumî maslahatına bırakıldığını söylemektedir¹⁴²⁴

Muhammed Dıyâuddin er-Rayyis bu konuda yaptığı araştırmanın sonucunda, ğanimetin kafirlerden savaşla alınan menkul mal, fey'in de ğayr-i menkul mal olduğu-

¹⁴¹⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 465.

¹⁴²⁰ Muhammed b. İdris eş-Şafi, **el-Ümm**, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, 11 c., el-Mansura, Daru'l-Vefa, 5. bs. 2001, C: V s.315; bkz., İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 467.

¹⁴²¹ bkz. es-Semerkandî, **a.g.e.**, C: III, s. 302; İbn Hümam, **Fethu'l-Kadîr**, C: V, s. 469-470.

¹⁴²² eş-Şa'rani, el-Mîzan, 3/380; el-Useymin, **a.g.e.**, C: II, s. 422.

¹⁴²³ Bilmen, **a.g.e.**, C: IV, s. 394.

¹⁴²⁴ Julius Wellhausen, **Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye min Zuhuri'l-İslam İlä Nihayeti'd-Devleti'l-Emeviyye**, mua. Muhammed Abdilhadi Ebu Ride, Sisiletü'l-Elf Kitab rakam: 136; bkz., Balticî, **a.g.e.**, 171.

nu, ancak fey'in hem savaşı hem de savaşız olabileceğini belirtmektedir. Ona göre Hz. Ömer, ilgili ayetlerden yola çıkarak ictihadıyla bu ayrıma ulaşmıştır.¹⁴²⁵

Halife Ömer'in fikhi ictihadlarındaki metoduna yönelik özel bir doktora çalışması yapan el-Balticî, savaşıla fethedilen arazilerle ilgili özel bir nassın bulunmamasından dolayı bu konuda ihtilaf olduğunu ve buna dair uygulamanın devlet başkanına bırakıldığını ve Halife Ömer'in bu konuda en ideal olanı gerçekleştirdiğini belirtmektedir.¹⁴²⁶

Fethedilen arazilerin hükmünü tespitteki ihtilaf, İbn Rüşd'ün belirttiğine göre Enfâl, 8/41'deki ğanimetle ilgili ayetle, Haşr, 59/10'daki "Bunların arkasından gelenler.." cümlesinin, ilgili fey ayetiyle atıf sûretiyle ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır. Zira buna göre bütün sonraki gelen Müslümanlar, orada bulunanlarla fey konusunda ortak olmuş gibi bir mana anlaşılıyor. Nitekim Halife Ömer de öyle anlamıştır. Kimi her iki ayeti, aynı mesele üzerine inmiş biçiminde algılamıştır. Böyle düşünenler, Haşr sûresindeki ayeti, Enfâl'daki ayeti tahsis edecek şekilde yorumlamış ve böylece araziyi (gayr-i menkulu) ğanimetten istisnâ etmiştir. Ancak her iki ayeti, fey ve ğanimette müstakil düşünenler, -ki zahiren böyledir- araziye de beşte bir statüsünde görmüşlerdir. Dolayısıyla onlara göre Hz. Peygamber, Hayber'de araziye mücahitler arasında bölüştürmüştür.¹⁴²⁷

Aslında fey, genel anlamıyla, ğanimeti kapsamına alsada onun hükmüyle, Enfâl'daki ğanimetin hükmünü ayrı tutmak terim anlamları ve Kur'an'daki kullanımları itibariyle daha uygun gözükmektedir. Elbette feydeki umumî anlamlar, ğanimet için de geçerlidir. Ancak bölüştürmenin Enfâl'da tayin edilmesi, onun o şekliyle uygulanmasını gerektirir. Burada şunu açıkça söyleyebiliriz. Mücahitler arasındaki beşte dörtlük hisse, delâleten açık olmakla beraber, uygulama keyfiyeti açısından Peygamberin beyanına muhtaçtır. Zira "mâ ğanimetüm min şey'in" tabirine -ki daha önce kısmen temas ettik- menkul, gayr-i menkul, harp esirleri vb. her şey dahildir. Ancak bunlardan bazılarının devlet liderinin ictihadına bağlı olduklarını biliyoruz. Üstelik -geçtiği üzere- Peygamberin uygulamalarında gayr-i menkulun bazen dağıtıldığını bazen de önceki arazi sahiplerine bırakıldığını görüyoruz. Bütün bunlar gösteriyor ki gayr-i men-

¹⁴²⁵ Muhammed Dıyâuddin er-Rayyis, *el-Harac ve'n-Nuzumu'l-Maliyye li'd-Devleti'l-İslamiyye*, el-Kahire, Mektebetu'l-Anclu el-Mısıriyye, 1961, s. 114.

¹⁴²⁶ Balticî, *a.g.e.*, s. 172-174.

¹⁴²⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 465-466.

kul konusu, “min şey’in” umumî tabirinden, Peygamberin fiili uygulamasıyla tahsis edilmiştir. Fiilin tahsis ediciliği usûl açısından malum bir konudur.¹⁴²⁸ Böylece gayr-i menkulun hükmü ve uygulaması, ictihada havale edilmiştir. Ashaptan bazılarının bu konudaki ihtilafı, nassın olmamasından değil, aksine ondaki umum siğasının tahsisini tespitle alakalıdır. Görülüyor ki bu konuda kesinlikle nassa rağmen, bir ictihad söz konusu değildir. İhtilaf asıl, nassın algılanışından ortaya çıkmıştır. Aksi durumda açık ve sabit nassa karşın ictihada gidilemez. Üstelik bütün bir İslam ümmetinin böyle bir nassın varlığıyla beraber, Halife Ömer’in ictihadı üzere ittifak etmesi düşünülemez.

Halife Ömer’in mezkur ictihada nasıl karar verdiğiyle ilgili bazı rivayetleri özetleyerek konuyu bitirmeye çalışalım.

Halife Ömer fethedilen araziler konusunda, Bilal b. Rebah, Abdurrahman b. Avf gibi bazı sahabiler, muhalefetine rağmen, Hz. Ali, Osman, Talha, Muaz b. Cebel ve Abdullah b. Ömer gibi bazı sahabiler başta olmak üzere, ensarın Evs ve Hazrec kabilelerinden beşer kişilik ekip oluşturarak müşavere ile bu karara ulaşmıştır. O, bu araziler dağıtıldığı zaman Müslümanların maslahatına uygun olmayacağını ve sonraki gelenlerin büyük maddi sıkıntılar yaşayacağını, Haşr, 59/10’daki “bunların arkasından gelenler..” ayetinden esinlenerek söylüyordu.¹⁴²⁹

Görülüyor ki tarihselcilerin iddialarının aksine, arazi konusu, fey ve ganimetle ilgili ayetler kapsamında mütalaa edilmiş, bunların mücahitler arasında tamamen bölüştürülmesi, tartışılmıştır. Bunun diğer ganimet mallarından farklı oluşu, Peygamber’in birçok uygulamalarıyla da tetkik edilince, kolayca anlaşıldığına göre böyle önemli bir meselenin Halife Ömer’in şahsına münhasır kılınması, eksik bir iddia olarak kendini göstermektedir.

3.6.4. Kölelik ve Cariyelik

İslam’ın adalet ve üstünlüğünü gösteren ayrıcalıklarından biri de köle ve cariyelerle ilgili hükümlerdir. Ancak çağımızda özellikle modernist ve tarihselci düşünen

¹⁴²⁸ el-Gazzalî, **a.g.e.**, S.455. ; el-Âmidî, **a.g.e.**, C: II, s. 530.

¹⁴²⁹ bkz. Ahmed b. Ebî Yakub b. Cafer b. Vehb b. Vâdih el-Ma’rûf bi’l- Yâkûbî, **Tarihu’l-Yâkûbî**, thk. Abdul Emir Mihanâ, 2 c., Beyrut, Şeriketu’l- A’lemi li’l-Matbuât, 1. bs., C: II s. 43.; Ebu Yusuf, **Kitabu’l- Harac**, çev. Müderriszâde Muhammed Ataallah efendi (Sad. İsmail Karakaya), Akçağ Yayınları, Ankara, 1982, s. 109-117. ; Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, **Kitabu’l – Emvâl**, thk. Muhammed Halil Herrâ, Beyrut, Dâru’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1986, s. 83.

bir kesim tarafından bazı itirazlar ortaya atılmaktadır. Önce onların bu itirazlarından bazı kesitler aktarmaya çalışalım.

Kimi tarihselci, Kur'an'ın açık nasslarına rağmen, Müslümanların, fetihleri bahane göstererek kölelik ve cariyelik kurumunu işletip devam ettirdiklerini, aslında onların bu konuda onu kaldıracak öncüler olmaları gerekirken, diğer gayr-i müslimlerden pek farklı olmadıklarını, hatta bu konuda ilk cahiliyeye, yahut da ondan daha kötü bir konuma düştüklerini söylemektedir. Bu anlayışa göre bu durum, fakihlerin Kur'an'ı amaçsal ve epistemolojik okuyamadıklarını, ayrıca aristokrat kesimi hile yollarıyla tatmin etme çabasını taşıdıklarını göstermektedir.¹⁴³⁰

Kimi de köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzî uygulamaları için ne yapmalı gerektiğini soruyor ve bunu mümkün kılmak için köleliğin elbette getirilemeyeceğine vurguda bulunuyor.¹⁴³¹

Nihayet bir diğeri de milk-i yemin (cariye) ile evlenmeyi hak ihlali olarak görüp bunun idamla cezalandırılması gerektiğini belirtiyor.¹⁴³²

Köleliğin tarihi, insanın toplumsal olarak yaşamaya başladığı dönemlere dayanmaktadır. Karşılıklı savaş ve dünya hakimiyeti hırsı, bunu doğuran en önemli etkidir. Savaş esirlerini çalıştırıp onlardan bir eşya gibi yararlanma, o dönemlerde ekonominin tamamlayıcı bir unsuru sayılırdı. Şimdi bu tarihi alt yapıyı anlamak için, bazı devlet ve milletlerde köleliğin nasıl bir muamele gördüğünü özetle zikretmeye çalışalım.

Hintlerde, Brahman kanunlarına göre insanlar, hizmet edilenler ve hizmet edenler olmak üzere iki kategoriye tabidir. Bu ikinci grup hizmetçiler ve köleler sınıfıdır. Hizmetçiler temiz işlerde köleler ise aşağılık ve zor işlerde çalışırlardı.

Manu Kanunlarına göre sudra, kastın en alt tabakasında bulunmaktadır. Brahman, bunlardan birini satın aldığında, hizmetçi yaptığı gibi satın almadığında da onu hizmete mecbur edebilirdi. Çünkü Sudranın yaratılış amacı, Brahmana hizmet etmektir. Öyle ki efendisi onu azat ettiğinde, yine hizmetçi olmaktan kurtulamazdı. Zira kimse bu niteliği ondan kaldıramaz. Sudradan biri, Brahmandan birine karşı çıktığında

¹⁴³⁰ Abdulmecid eş-Şerefi, **el-İslâm Beyne'r- Risâle ve't-Târih**, s. 106-107. ; Bel'id, **a.g.e.**, s.80-83.

¹⁴³¹ Garaudy, **Entegrizm**, s.99.

¹⁴³² el-Kımnî, **İntikâsetü'l-Müslimîn**, s.92.

kesinlikle öldürülürdü. Kastın alt tabakasından biri, üst tabakadan olan Dudyas'a kötü bir söz söylesse dili koparılırdı.¹⁴³³

Çinlilerde insanlar, asiller ve köylüler diye ikiye ayrılmaktaydı. Köleler, köylüler arasında düşük bir sınıftan sayılırdı. Ancak onlarda diğer toplumlara göre köle sayısı azdı. Zira hukuklarına göre Çinliler köle olamazdı. Doğal olarak, yabancılardan elde edilen köleler bulunmaktaydı. Çinlilerde köleye karşı muamele, nispeten iyi türden sayılırdı. Şahsi kölelikten çok devlet köleliği vardı.¹⁴³⁴

Mısırdaki köle, bir iş yapma aleti gibiydi. Bütün ağır işler onların sırtındaydı. Köleler devletin malı kabul edilirdi. Saraylar, piramitler ve bütün imarla ilgili işler onlara yaptırılırdı. Önceleri kölelerle muamele en kötü boyuttaydı. Daha sonraları kısmen düzeltilmeye çalışılmıştır. Öyle ki bir köleyi öldüren idam cezası bile verilmiştir.¹⁴³⁵

Sümerlerde köleliğin birinci sebebi savaştı. Ancak babaya karşı gelmek, evlatlıktan reddedilme, borcunu ödeyememe vb. şeyler, köleliğe neden olabiliyordu. Köleler mal gibi kabul ediliyordu. Kölelerle ilgili hükümler, örneğin, Yunan ve Roma hukuk sistemlerine göre daha yumuşak ve insancıldı. Şu da var ki köleler, her çeşit kötü muameleye karşı korumasızdılar.¹⁴³⁶

Akatlarda köleliğin en önemli sebebi borç idi. Hürün işlediği bir suçun cezasını köle çekiyordu. Örneğin, efendi, bir adam öldürdüğünde, onun yerine kölesi öldürülüyordu.

Babillerde, Hamurabi kanununa göre insanlar, üst sınıf, orta sınıf ve köleler olmak üzere üç gruba ayrılıyordu. Köleliğin sebebi, birinci derecede savaş ve köle ithaliydi. Borç ve işsizlik gibi nedenler de zikredilmektedir. Ana ve baba, çocuklarını parasızlık yüzünden köle olarak satabilirdi. Evli kadının, kocasına itaatsizliği de köleliğe sebep olabilirdi. Kölelerle ilgili cezalar, ağır ve enteresandı. Örneğin, bir köleyi öldüren, efendisine karşı çıkan ya da bir hüre saldıran kölenin ceza olarak kulağı ke-

¹⁴³³ Ahmed Şefik Beg, **er- Rıkk fi'l-İslam**, mua. Ahmed Zekî, Mısır, Müessesetü'l-Hindavî, 2012, s.15-16.

¹⁴³⁴ Recâi Galip Okandan, **Umumî Hukuk Tarihi**, İstanbul, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1951, s. 30.

¹⁴³⁵ Ahmed Şefik, **a.g.e.**, s.15.

¹⁴³⁶ Okandan, **a.g.e.**, s. 115.

silirdi. Kölelik bir kast sistemi şeklinde olmadığı için, hürler de köle statüsüne düşebilirdi. Kölelerin birbiriyle evlenmesine müsaade edilir ve efendiler, cariyeleri odalık olarak kullanabilirdi.

Asurlarda da insanlar hür ve köle sınıflarına ayrılıyordu. Köleler eşya olarak kabul ediliyordu. Onların cezaları, hürlere göre pek ağırdı. Üstelik bedeni ceza, sadece kölelere uygulanmaktaydı.¹⁴³⁷

Eski Yunan'da kölelik, örneğin, Aristo'ya göre insanlar, doğuştan hür ve köle olarak iki sınıfa ayrılıyordu. Eflâton, cumhuriyet rejimini, bazı haklardan mahrum bir sınıf olan kölelerin varlığı üzerinde kuruyordu. Yunanistanda takriben her hürün, birkaç kölesi bulunmaktaydı. Kölelerin toplum içindeki yeri, hem teorik hem de pratik olarak aşağılık idi. Efendi, kölesine sınırsız ceza verme yetkisine sahipti. Köleye işkence yapabilir, hatta onu öldürebilirdi. Ancak sebepsiz yere köle öldürenler, sürgün edilirdi. Kaçak bir köle tekrar kaçmasın diye damgalanırdı. Bütün bunlarla beraber, kölelerin hayatlarını ve şahıslarını koruyan bazı kanunlar da konmuştu. Bazı durumlarda sahibi dilerse köleyi azat edebilirdi. Atina'da her ayın ilk günü köle pazarları kurulur ve köle çıplak olarak bir kürsüye çıkarılır ve satışa arz edilirdi.¹⁴³⁸

Roma hukuku, temelde insanların hür ve köle olarak ayrı gruplarda telakki edilmesine dayanıyordu. Köle bir mal ve eşya kabilindendi. Kadın ve erkek kölelerin evlilikleri kabul edilmezdi. Daha sonra Hristiyanlığın etkisiyle bu husus yumuşatılmaya çalışıldı ise de tamamen kaldırılmadı. Efendi, kölesine zarar verebilirdi ve bu haksız bir fiil sayılmazdı. Çünkü efendinin, kölesini öldürmeye vardırarak derecede onun üzerinde bir hukuku bulunmaktaydı. Efendinin, kölesini azat etme hakkı da vardı. Ancak şu var ki azat edilen köleler, ikinci dereceden vatandaş sayılırdı. Kölelerin azat edilmelerini kısıtlayan ve şartlara bağlayan kanunnameler çıkartılmıştır. Justinianus döneminde bütün bu sınırlamalar kaldırılmıştır.¹⁴³⁹

Ortaçağ ve Yakın dönemde kölelik, ilk çağlara benzer şekilde devam etmiştir. Köleliğin ilğası fikri, XIIX. asırda başlamasına rağmen, Avrupa'da ve buranın uzantısı sayılan Amerika'da 1900 yıllarına kadar devam etmiştir.

¹⁴³⁷ Ahmed Akgündüz, **İslam Hukukunda Kölelik-Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem**, İstanbul, Osav, 5. bs., 2008, s. 80-81.

¹⁴³⁸ Ahmed Şefik, **a.g.e.**, s. 18-20.

¹⁴³⁹ Ahmed Şefik, **a.g.e.**, s.20-22.

Fransa'da ortaçağın hukuk sembolü sayılan 400 maddelik Loi salique kanunu, kölelerle ilgili zulmün korkunç boyutlarını göstermektedir. Bu kanun, kölelerle hürler arasına ciddi engeller koymaktaydı. Bu iki sınıf arasında evlenme kesinlikle yasaklanmıştı. Köle bir kadınla evlenen köle sayılırdı. Özellikle de 17 Mart 1685 tarihinde düzenlenen "karalar Kanunu" büyük zulümlerle doludur. Örneğin, bu kanuna göre zenciler, küçük bir kabahatte bulunduğu yahut küçük bir hırsızlık suçu işlediğinde idam ya da dövülme gibi bedeni cezalarla karşılaşır. Kaçan köle, birinci ve ikinci defalarda kulak kesilme ve kızdırılmış demirlerle alını dağlanma cezası görürdü. Üçüncü defa aynı suçu işlediğinde idam edilirdi. Efendisi, kölesini öldürdüğünde, hakim onu affetme yetkisi bulunmaktaydı. Çünkü hakim, efendi ile kölesi arasına girme yetkisi yoktu. 1789 Fransız ihtilâlinde sonra kölelik liğ edilse de Napolyon 1802 tarihinde, onu yeniden meşrulaştırmıştır. Daha sonra 1848 tarihindeki sanayi devrimiyle kölelik iptal edilmiştir.

İngiltere'de kölelik acımasız ve zalimce idi. Köleler, menkul ve gayr-i menkul diye ikiye ayrılmıştı. Birincisi satılıp bağışlanabilirdi. Diğer grup ise feodolite sisteminin bir gereği olarak ziraatta çalıştırılıp araziye bağımlı idi.

Amerika'da kölelik, Avrupadaki karalar kanununun bir uzantısı olarak devam etmiştir. Kızılderilileri öldüren Amerikalılar, geniş arazileri işletmek için, Afrika'dan ithal ettikleri zenci esir ve kölelerle bunu telafi etmeye çalışmışlardır.

Zenciler, hayvanlar gibi gemilere gelişigüzel yerleştirilir ve onların güneşe, yağmura ve herhangi bir şeye karşı koruma tedbirleri de bulunmazdı. Sevkiyattan sonra bazen bunların üçte biri, bazen de dörtte biri ölürdü ve bunlar gemilerde kokardı. Amerika'ya ulaşıncı çiftçiler kendilerine düşen esirlerin derilerine kızgın demirlerle kendi adlarını yazarlardı. Bir efendi, kölesi üzerinde mutlak otorite sahibi idi. Onu satabilir, onun üzerine kumar oynayabilir ya da onu öldürebilirdi. Efendisine, aile efradına ya da beyaz ırktan birine karşı suç işleyen köle, idam edilirdi. Kaçan köle değnekle dövülür, ikinci defasında ise idam edilirdi.

Amerika'da 1800 yıllarından itibaren ortaya çıkan kölelik aleyhindeki fikirler ve 1862 yılında çıkan iç savaş, bazı olumlu sonuçlara vesile oldu ve bu tarihte kölelik resmen kaldırıldı. Ancak beyazların siyahlara karşı bu ayrımcı tutumları hala devam etmektedir.¹⁴⁴⁰

¹⁴⁴⁰ Akgündüz, a.g.e., s. 100-106. ; Ahmed Şefik, a.g.e., s. 27-37.

Yahudilikte kölelik, diğer milletlerde olduğu gibi mevcuttu. Köleler İbrani ve yabancı diye ayrılıyordu. Yabancı kölelerin şartları daha ağırdı. Kölelere yapılan muamele hayvanlara yapılan muameleye benziyordu. Kişi nasıl ki hayvanına fazla yük yükletmezse köleye de aynı muameleyi yapardı. Yahudiler kardeş sayıldığına göre yabancıların köleleştirilmesi, öncelik kazanıyordu. Köleler, miras, bağışlama ve satma akdi yapabiliyorlardı. İbrani hukukunda kölelerle muamele, diğer milletlerin hukukundan daha iyi görünüyordu. Tevrat'ta köleliğin kaldırılması ile ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Sadece bir yerde, ağır borca girmiş bir Yahudi'nin, borçlarını ödemek amacıyla kendi kendini satmasından ve onun altı hizmet yılını doldurduktan sonra yedinci yılda serbest kalacağından söz edilmektedir. Aynı zamanda, köle, efendisi tarafından gözünün kör edilmesi veya dişinin kırılması durumunda özgürlüğüne kavuşur.

Köleler altı gün çalıştırılıp bir gün dinlendirilirdi. Efendinin kölesine karşı merhametli olması tavsiye edilirdi. Kölelerin evlenmelerine izin verilmiştir. Talmut hukuku aşırı şekilciliğine rağmen, köle azadını söz konusu etmektedir. Hatta Yahudilikte 50 yılda bir azat merasimleri icra edilirdi.¹⁴⁴¹

Hristiyanlıkta, kanonik İnciller mülhaza edildiğinde kölelik aleyhine açık bir yasak göze çarpmamaktadır. İncil, Ahd-i Atik'i (Tevrat'ı) neshetmediğine göre hukuki konularda ona tabidir. Pavlos'un Efeslilere gönderdiği bir mektupta, kölelerin, Hz. İsa'ya itaat etmeleri gibi efendilerine de itaat etmeleri istenmektedir. Saint Thomas d'Aquino'ya göre kölelik, Adem'in ilk günahının kaçınılmaz bir sonucudur. Le Mans kilisesi ruhani lideri Bovye, köle ticaretinin meşruiyetini savunmuştur. XIX. Asır ruhani lideri Patris Iarok ise bu konuda Hristiyanlığın köleliği yasaklamadığını ve ilğa da etmediğini yazmıştır.¹⁴⁴²

Araplarda köle ve cariyeler savaşlarda yakalanır ya da esir pazarlarında satın alınırlardı. Mal gibi alınıp satıldıkları için miras olarak bir kimseden ötekine geçer ve mehir bedeli yapılabilirdi. Sanat, ticaret ve çiftçilikte istihdam edilirdi. İşledikleri

¹⁴⁴¹ M. Akif Aydın-Muhammed Hamidullah, "Köle", (TDV İslam Ansiklopedisi), 2002, C: XXVI, s. 237. ; Ahmed Şefik, a.g.e., 18. ; Mısırdan Çıkış, 21/1-11,26.

¹⁴⁴² Aydın-Hamidullah, "Köle", C:XXVI, s. 237, 2002, 26/237. ; Ahmed Şefik, a.g.e., s.39-44. ; Efeslilere Mektup 4/12.

cezaların karşılığı, hürlerin cezalarının yarısı idi. Cariyeden doğan çocuklar esir veya cariye sayılırdı. Onlara son derece kötü davranılır ve hayvanlardan daha aşağı sayılırlardı. Efendisi, köle ve cariye istediği gibi davranır ölünceye kadar döver, elini, kulağını, burnunu keser, gözünü çıkarır, hatta gerektiğinde onu öldürürdü.¹⁴⁴³

Hülasa, tarihte kölelik müessesini kabul etmeyen bir millet ya da devlet yok gibidir. 1789 tarihli Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesinin birinci maddesinde “insanlar hür doğar ve hür yaşar” denilmesine rağmen, köleliğin kaldırılmadığı, yaşananlarla ortaya çıkmaktadır. Avrupa’da 1846 yılında köleliğin resmi anlamda kaldırılmasının asıl sebebi, insani değil ekonomik idi. Çünkü makinaların icadıyla artık çalışanlara aşırı bir ihtiyaç görülmemektedir.¹⁴⁴⁴

Şunu da hatırlatalım. Tarihteki kölelik aslında modern kölelikle yaşamın birçok alanında kendini hissettirmektedir. Kapitalizmle paranın belli merkezde tutulması, para politikasının belli odaklarca siyasi ve ekonomik amaçlarla kullanılması, birçok insanı daha kötü boyutta köleleştirmektedir.

İslam Hukukun’da kölelik müessesesi, rıkk ve rıkkıyet sözcükleriyle ifade edilmektedir. Bunun yanında genel olarak rakabe, kın ve milk-i yemin tabirleri kullanılmıştır. Köle olan erkekler rakik, abd, memluk, kadın köleler ise cariye, emetün (çoğulu imâün) rakika ve memlûke tabirleriyle ifade edilmektedir. Savaşlarda elde edilen erkek savaşçılara esir, kadın ve çocuklara da sebi (çoğulu sebâyâ) denir. Abd sözcüğü Kur’an’da köle anlamında da kullanılmıştır. Çoğulu abîd’tir. Hukuki açıdan köle ile cariye, aynı statüye tabidir. Burada ayrıca şunu da önemle belirtelim. Cariye, efendisinin kendisiyle cinsi anlamda tatmin olduğu varlık olarak anlaşılmalıdır. İslam hukukunda evlilik akdinde olduğu gibi bunun belirli kuralları ve şartları bulunmaktadır. Nitekim bu durumda olan cariyeler hakkında istifraş (yatağa alma) ve teserri (odalık) tabirleri kullanılmaktadır.¹⁴⁴⁵

Bu kapsamdan olarak kın/halis ile müdebberin özgür olması efendisinin ölümüne bağlı olma, istilâd, cariyeyi ümmü veled kılma ve mükateb ise efendisiyle yazışma akdi yapan köle ve cariye demektir.¹⁴⁴⁶

¹⁴⁴³ Neşet Çağatay, **İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, Ankara, A.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, 1957, s. 119-120.

¹⁴⁴⁴ Akgündüz, **Osmanlıda Harem**, s. 107-108.

¹⁴⁴⁵ Akgündüz, **Osmanlıda Harem**, s. 115.

¹⁴⁴⁶ Erdoğan, **Hukuk Terimleri**, s. 266, 306, 413,417.

Kölelik(rıkk), sözlükte incelmeye, zayıf olma anlamındadır. Terim olarak küfrün cezası olarak meşru kılınan hükmi bir acizlikten ibarettir.¹⁴⁴⁷

Yegane sebebi ise savaştır. Bu savaşın, kanuni ve muntazam olması ve İslam düşmanlarına karşı yapılması şarttır.¹⁴⁴⁸ Yani, savaşılmadan önce İslami davetin o bölgeye ulaştırılması, kabul etmedikleri takdirde cizye yoluyla anlaşmaya varılması, onu da kabule yanaşmadıklarında meşru bir surette cihadın ilan edilmesidir. Cihadın amacı, mazlumları zalimlerin baskısından kurtarmak, İslam ülkelerine saldırıyı engellemek, antlaşmayı bozanlara karşı tedbir almak, fitne ve fesadı engellemek gibi sebepleri ihtiva etmelidir. Bütün bunlar, Allah'ın şanının yüceltme ve O'nun rızasına uyma kapsamında olmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'de insanların köleleştirilmesine dair tek bir ayet dahi bulunmamaktadır. Aksine kölelerin azat edilmesi çeşitli vesilelerle zikredilmektedir. Köleleştirme, harp siyaseti olarak Peygamber'in (a.s) fiili sünnetiyle sabittir. Nitekim Peygamber, Hayber, Kureyza ve Huneyn gazalarında esirleri köleleştirme yoluna gitmiştir. Hevazin esirlerini köleleştirdiğinde ve onları Müslümanlar arasında pay ettikten sonra Müslüman olduklarını ilan eden Hevazınlilerin hatırına onları kendilerine geri çevirmiştir. Bazen de Peygamber, bunu Müslüman esirleri kurtarmak için aracı yapıyordu.¹⁴⁴⁹ Peygamber, bu statüyü son derece sınırlı tutarak yalnız kadın ve çocuklara uygularken, hiçbir yetişkin erkeği köleleştirmemiştir. Daha sonra fetihlerin artmasıyla yetişkin erkekler köleleştirilmişlerdir.¹⁴⁵⁰

Esir alınmadan önce velev ki yenilgiden sonra olsun, müslüman olduğunu ilan eden kişi, öldürülmekten ve köle olmaktan kurtulduğu gibi kendi küçük çocuklarını da kurtarmış olur. Kadın ve çocuklar, esir alındıktan sonra ittifakla öldürülmezler. Bunlar ister Kitap ehlinden olsun, ister onların dışından olsun. Ancak kadın ve çocuklar, kendi savaşçılarıyla birlikte fiilen savaşa katılırlarsa ya da bu konuda herhangi bir destekte bulunurlarsa bu takdirde onların öldürülmeleri caiz olur. Cumhura göre bu konumda olanlar, esir alındıktan sonra da öldürülebilir. Şafii, Hanbeli, Şiinin Zeydiye ve İmamiye mezheplerine göre bunlar esir alınmakla hükmen köle olurlar ve ğanimetle birlikte pay edilirler. Hanefilere göre onların köleleştirilmesi devlet başkanının kararıyla olur.

¹⁴⁴⁷ el-Cürçânî, a.g.e., s. 148.

¹⁴⁴⁸ Ahmed Şefik, a.g.e., s. 49. ; Bilmen, a.g.e., C: IV, s. 31.

¹⁴⁴⁹ el-Hınn a.g.e., C: III, s. 491.

¹⁴⁵⁰ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 444. ; TDV İslam Ansiklopedisi, 1995, 11/387.

Malikilere göre devlet başkanı köleleştirme, fidye karşılığında ya da karşılıksız salıverme konusunda serbesttir.¹⁴⁵¹

Görülüyor ki bu muamele, yani kadın ve çocukları köleleştirme, dönemin şartlarına göre değişebilen misliyle mukabele türünden şer'i siyasetle alakalı bir hükümdür. Devlet yetkisinde olan bu muamele şekli, savaş hukukuyla ilgili olarak kullanılabilirdiği gibi askıya da alınabilir.¹⁴⁵²

İslam dini, hiçbir zaman köleliği tesis etme yoluna gitmemiştir. O, kendi döneminde bütün toplumlarca var olan bir müesseseyi tedrici olarak hikmetle kaldırma yoluna gitmiştir. İslam'ın o dönemin şartlarında diğer uluslar tarafından bir silah olarak kullanılan köleliği iptal etmesi, Müslüman toplumun maslahatına zarar verecek türdendi.

Kölelik ve cariyelik olayının daha net anlaşılmsa için, İslam'da azat (ıtk/i'tak) etmenin hükmünü zikretmemiz gerekmektedir. Bu durum, bazen vacip bazen mendup bazen de mubah olabilmektedir.

Birincisi, İslam hukukunun bazı suçların cezası olarak koyduğu müeyyidelerdir. Bunun diğer bir adı da kefarettir. İşlenen suçun affedilmesine vesile olduğu için bu adla anılmıştır. Bunlar kısaca, adam öldürme, zihar, yemin ve ramazan orucu kefarettir.¹⁴⁵³

İkincisi ise Kur'an ve sünnette köle azat etmenin teşvik edilmesi ve bunu yapanlara manevi mükafat vadedilmesidir. Köle azadı, bu meyanda vesilelerin en üstünüdür. Kur'an-ı Kerim, örneğin, bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Fakat o, sarp yokuşu aşamadı. O sarp yokuş nedir, bilir misin? Köle azat etmek veya açlık gününde yakını olan bir yetimi yahut aç-açık bir yoksulu doyurmaktır."¹⁴⁵⁴

"Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya, elinin altında bulunanlara (köle ve cariyeye) iyi davranın."¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵¹ Zühaylî, *el-Fıkhu'l- İslamî*, C: III, s. 770.

¹⁴⁵² el-Hınn (vd.leri), *a.g.e.*, C: III, s.492-493.

¹⁴⁵³ Bilmen, *a.g.e.*, C: IV, s. 33. ; Nisâ, 4/92, Maide, 5/89., Mücadele, 58/3., Buhârî, "Savm", 30., Müslim, "Sıyam", 81.

¹⁴⁵⁴ Beled, 90/11-16.

¹⁴⁵⁵ Nisâ, 4/36.

Üçüncüsü hiçbir niyet olmaksızın yapılan azattır. Kişi bu noktada serbesttir.

Bunlara ilave olarak İ'tak-ı cebrî (zorunlu azat etme) vardır ki İmam Malik, Ahmet b. Hanbel, Leys ve Evzaiye göre kölesine işkence yapanın bu fiili, onun azat edilmesine neden olmuş sayılır. Nitekim bazı hadis rivayetleri bunu açıkça ifade etmektedir.¹⁴⁵⁶

Açıklandığı üzere müdebbir olma ve İstilâd da özgürlüğe sebep olduğu gibi kitâbet hakkında açıkça Kur'an'ın teşviki bulunmaktadır:

“Ellerinizin altında bulunanlardan (köleler ve cariyelerden) mükâtebe (yazışma) yapmak isteyenlerle, eğer kendilerinde bir hayır görüyorsanız, hemen mükâtebe yapın. Allah'ın size vermiş olduğu malından siz de onlara verin. Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde edeceksiniz diye, namuslu kalmak isteyen cariyelerinizi fuşşa zorlamayın.”¹⁴⁵⁷

Aynı zamanda köleye özellikle mükâtebe olana zekattan bir pay verilmesi, İslam dininin köleleri nasıl özgürleştirdiğine açık bir delildir.¹⁴⁵⁸

Peygamber (a.s) köle azat etmeye teşvik etmiş, onun azat edilen her uzvuna karşılık, ateşten bir uzvunun kurtulacağını müjdelemiştir. Bunun faziletiyle ilgili birçok açıklamada bulunmuştur. Azat etmenin nikah ve talakla aynı konumda görülüp ciddiye alınması gerektiği vurgulanmıştır. Köle ve cariyelerin terbiye ve eğitime tabi tutulup azat edilmeleri, özellikle belirtilmiştir. Kölesine haksızlık edip yüzüne vuranın ceza olarak onu azat etmesini emretmiştir. Onlarla bir aile bireyi gibi davranılacağı, aynı yemekten beraberce sofraya oturulacağı, asla hakarete maruz bırakılmayacakları tavsiye edilmiştir.¹⁴⁵⁹

Daha önce anlatıldığı gibi Müslüman kadınların, mahrem olanların yanında ve kendi memlukları (köleleri) yanında zinetlerini göstermelerinde bir sakınca olmadığı ilgili ayette zikredildi. Bu durum, onların İslam aile sistemi içerisinde nasıl bir terbiye

¹⁴⁵⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 451.; eş-Şevkanî, **Neylu'l-Evtâr**, C: III, s. 468.

¹⁴⁵⁷ Nûr, 24/33.

¹⁴⁵⁸ Tevbe, 9/60.

¹⁴⁵⁹ eş-Şevkanî, **Neylu'l-Evtar**, C: III, s. 463; Concordance, C: IV, s. 121-128; Kamil Miras, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi**, Ankara DİB Yayınları, 1984, C: VII, s. 466-467.

ve eğitimle yetiştirilmelerinin önemine işaret etmektedir. Hangi sistemde savaş esiri, köle yapıldıktan sonra bu derece önemli konumlara çıkarılır ve bütün beşeri faydalar kendisine takdim edilir?

Köle ve cariyelere uygulanacak had cezalarının, hürler göre yarıya indirilmesi yönündeki Kur'an'ın hükmü,¹⁴⁶⁰ onlara gösterilen merhameti ve lütfu, hiçbir te'vile yer bırakmadan göstermiş oluyor. Hiçbir tarihi dönemde böyle bir merhamet örneğine rastlanmamıştır.

Gustave, Köle tanımlamasının Avrupalıların dil dağarcığına Amerikalıların romanlarından girdiğini ve bu eserlerde kölenin, elleri ve ayakları zincirli, loş mekanlara atılmış ve doğal ihtiyaçlardan mahrum edilen sefil varlıklar olarak betimlendiğini, ama buna karşılık Doğu toplumlarında kölenin bir aile bireyi gibi muamele gördüğünü ve normal yaşamını sürdürdüğünü söylemektedir. Ayrıca tarihçi M. About'un ifadelerine dayanarak, köleliğin Müslümanlar arasında aşağılanmadığını, hatta Müslümanların başını çeken padişahların cariyelerden eşleri ve çocukları bulunduğunu ve bu çocukların, ileride önemli mevkilere ulaştığını aktarmaktadır.¹⁴⁶¹

Şunu da açıkça belirtmeliyiz. İslam toplumunda kölelerin önemli bir bölümü, sonradan efendilerinin dinini kabul etmiştir. Ancak hiçbir zaman bu yönde bir baskı olmamıştır. Ayrıca belirli bir süre İslam toplumunda köle olarak bulunanlar, özgürlüklerine kavuştuktan sonra toplumun her katmanında etkin bir rol almış ve asla hürlerden ayrı tutulmamışlar. Daha köle iken yapılabilen, özellikle de azat edildikten sonra gerçekleşen karma evlilikler, İslam'ın ırkçılığı reddeden yönüne işaret edip ayrımcılığın İslam toplumunda yerleşmesine engel olmuştur.¹⁴⁶²

Yukarıda zikredilen malumattan sonra tarihselcilerin ilgili görüşlerini değerlendirmeye çalışalım. Bunlardan, Kur'an'ın açık nassına rağmen, fakihlerin kölelik ve cariyelik kurumunu işletip devam ettirdiği iddiası gerçekçi değildir. Zira anlatıldığı üzere Kur'an, azat etmeye özendirse de açık olarak köleliği kaldırma yönünde bir beyanda bulunmamaktadır. Fakihler temeli nass olmayan bir şeyi meşrulaştırma yetkisine sahip değillerdir. Özellikle de insan özgürlüğüyle ilgili böyle önemli bir hadisede

¹⁴⁶⁰ Nisâ, 4/25

¹⁴⁶¹ Gustave Le Bon, **Arapların Medeniyeti**, çev. Haktan Birsnel, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 1.bs., 2014, s. 243.

¹⁴⁶² Aydın-Hamidullah, "Köle", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: XXVI, s. 245.

nassın dışına çıkmak mantıklı sayılmaz. Burada, bazı fıkhî görüşlerin bu konuda abartılı davranmış olabileceklerini elbette inkar etmiyoruz. Bu tür çıkışlar, nassın hakemliğiyle çözülebilir türdendir.

Kölelik ve cariyeliğin lafzî uygulamasını mümkün kılmak için, köleliğin getirilip getirilmemesini sorgulamak, bu konuyu temelinden yanlış bir yöne çekmekten ibarettir. Zira Kur'an'ın, hükümleri evrensel olması hasebiyle kendi döneminde mevcut olan hadiseleri de ihmal etmemiştir. Her hangi bir hadisenin bir dönemde yürürlükten kalkması, hükmün esasındaki meşruiyeti engellemez. Ayrıca Kur'an'daki azat etme kaziyesi, bütün çağlara hitap etmektedir.

Cariye ile evlenmeyi hak ihlali olarak görme ve bunu idamlık bir ceza telakki etme iddiası, Kur'an'ın açık nasslarına karşı akli esas alarak yorumda bulunmak ve Allah'ın meşru kılma hükmünü reddetme anlamındadır. Hiçbir müslümanın böyle bir yetkisi yoktur.

Burada milk-i yemin ile evliliğin mantığına gelince; bununla normal nikah arasındaki farkın akılla nasıl anlaşılması gerektiğine bağlıdır. Şöyle ki; Yüce Allah, hürlerle nikahı emrettiği gibi cariyelerle de belli şartlarda milki yemini, nikaha bedel meşru kılmıştır. Akıl bu ikisi arasındaki farkı anlayamaz. Nitekim nikah ile zina arasındaki fark da akılla izah edilemez. Malumdur ki buradaki meşruiyet, akıl cihetinden gelmediği için, böyle bir ayırım, ancak şer'i nasslarla bilinebilir.

Efendi, milk-i yeminde, Ehl-i kitap olan bekar, cariyesini belli şartlarda istifraş edebilir. Cariyenin hamile olmaması şarttır. Şayet hamile ise çocuğunu doğurması gerekir. Aynı zamanda iki kız kardeşi bir arada tutmaması gerekir. Efendi, cariyesinin başkasıyla evlenmesine izin verdiğinde, onunla istifraş hakkını kaybetmiş olur.¹⁴⁶³

3.7. USÛL HUKUKU/ EDEBU'L-KÂDÎ VE KUR'AN'DA YARGI SORUNU

Mahkemelerin adaleti tevzi ederken takip edecekleri yöntemleri düzenleyen hukuktan ibarettir ve iki kısımdır:

¹⁴⁶³ Aydın-Hamidullah, "Köle", TDV İslam Ansiklopedisi, C: XXVI, s. 241.

1. Hukuk mahkemeleri usulü: Hususi hukuka ait anlaşmazlıkları çözme konusunda mahkemenin takip edeceği yöntemi düzenler. Davanın nasıl açılacağı, mahkemede itirazların ne zaman ileri sürülebileceği, şahitlerin nasıl dinleneceği, kararın ne zaman kesinleşeceği gibi hususları ihtiva etmektedir.

2. Ceza mahkemeleri usûlü: Toplum düzenini bozanları takip ve cezalandırırken adli makamların ve mahkemelerin uyacağı usûlü düzenler.¹⁴⁶⁴

Kısacası, yargılama faaliyetleriyle ilgili usul ve esaslar düzenleme, hukukun bu kısmıyla ilgilidir. Bir davanın esastan karara bağlanması için dava(yargılama)nın şartlarını taşıması gerekir ve mahkeme, bu konudaki kararını delillere dayanarak verir.¹⁴⁶⁵

Bel'id, ahkâm ayetlerinin bu konuya kadâ ve hükm sözcükleri çerçevesinde zikrettiğini bildirmektedir. Ona göre kadâ sözcüğü ve türevleri, Ku'an'da 65 kez geçmesine rağmen, "insanlar arasındaki çekişmeyi çözme" meselesine sadece dört kez işarette bulunulmuştur. Üstelik genelde haber kipiyle zikredilmiş, bir kez bile emir kipiyle gelmemiştir. Bundan dolayıdır ki İbnu'l-Arâbi gibi müellifler, bu ayetleri ahkâm ayetleri kapsamında zikretmemiştir. Prensip olarak durum bu olunca bu kavramlardan yola çıkarak yargı düzenlemesiyle ilgili bir sonuca ulaşamaz. Ve yine ona göre Kur'an'daki hükm sözcüğü ve türevleri de 210 kez geçmekle beraber, anlam olarak genellik ifade etmekte ve yargı sistemiyle ilgili bir kesinlik taşımamaktadır. Dolayısıyla, Kur'an'ın hüküm ve yargıya yönelik tasavvuru, önceki örf ve adetlerin devamı kabilinden olup herhangi bir yenilikle nitelendirilemez.¹⁴⁶⁶

Yargı sözcüğü, Arapçada kadâ ile tabir edilir. Tasrifî kadâ, yakdî, kadâen kadiyyeten şeklindedir. Türkçede dât za ile telaffuz edildiği için kaza biçiminde okunur. Çoğulu akdiye'dir.

Kadâ sözlükte, hüküm, sağlamlık, bitirme, öldürme, ölüm, bildirme, boşalma, takdir etme, yapma yaratma, ayırma, anlamlarını içermektedir.¹⁴⁶⁷

Terim olarak, özel bir velayetten yetki ve görevden yani, hakimlikten, anlaşmazlıkları çözüme bağlamaktan ibarettir. Özel velayete bağlı olarak ortaya çıkan hü-

¹⁴⁶⁴ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C: I, s. 39-40.

¹⁴⁶⁵ Yavuz Atar, (vd.leri), **a.g.e.**, s. 148-150.

¹⁴⁶⁶ Bel'id, **a.g.e.**, s.180

¹⁴⁶⁷ el-Ferâhîdî, **a.g.e.**, s. 796. ; İbn Fâris, **a.g.e.**, s. 861. ; el-Firûzabâdi, el-Kamûsu'l -Muhît, s. 1708. ; İbnu'l -Esir, **a.g.e.**, C: II, s.467.

küm ya da yaptırım gücü olan yetkili kişinin, bir kimseyi şer’i hükm ile amel etmeye mecbur etmesi şeklinde de tanımlanmıştır. Kadâ, edâ’nın karşıtı olarak belirlenmiş vaktinde yerine getiremeyen ibadetin, vakti dışında yapılmasına da denir.¹⁴⁶⁸

Yargının (kazanın) meşruiyeti, kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Hükmü farz-ı kifayedir.

Bu konuda bazı ilgili ayetler şöyle geçmektedir. : “Aralarında Allah’ın indirdiğiyle hükmet ve onların arzularına uyma.”¹⁴⁶⁹

“İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeleyici ve uyarıcı olarak Peygamberleri gönderdi. İnsanlar arasında anlaşmazlığa düştükleri hususlarda hüküm vermeleri için, onlarla beraber hak yolu gösteren kitapları da gönderdi.”¹⁴⁷⁰

“Ey iman edenler! Adaleti dimdik ayakta tutanlar olun.”¹⁴⁷¹

Kur’an, Peygamberlerin kıssalarını anlatırken, onların insanlar arasında yargıda bulduklarını ve bununla görevlendirildiklerini bildirmektedir.¹⁴⁷²

Sünnette yargı ve hükümle ilgili birçok açıklama bulunmaktadır. Örnek olması açısından bunlardan birkaç tanesini zikrediyoruz:

“Yönetmeyi (yargıyı) isteyen kendi nefsiyle başbaşa bırakılır. Ona tayin edile-ne ise bir melek inip destek olur.”

“Müslümanların yargı işlerini isteyip de ona ulaşan ve sonra da adaleti, zulmüne baskın gelene cennet, zulmü adaletini geçene de ateş vardır.”¹⁴⁷³

“Peygamber (a.s) birçok hadisinde yargı konusundaki adalete vurguda bulunmuş, ayrıca bunun zor ve sorumluluk getiren bir görev olduğunu, hüküm verenlerin ehil olup Allah’tan korkmaları gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁷⁴

İslam alimleri, yargının devletin görevlerinden biri olup bunun dini ve dünyevi bir ihtiyaç olduğu hususunda, Peygamber döneminden bu yana icma etmişlerdir.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁶⁸ Bilmen, a.g.e., C: VIII, s. 204.

¹⁴⁶⁹ Maide, 5/49

¹⁴⁷⁰ Bakara, 2/213.

¹⁴⁷¹ Nisâ, 4/135.

¹⁴⁷² Yusuf, 12/26, 35-36, 45. ; Sâd, 38/21-26.

¹⁴⁷³ Ebu Davud, “Akdiye” 3. ; bkz. eş-Şevkânî, **Neylü’l-Evtâr**, C: VIII, s. 583.

¹⁴⁷⁴ Ebu Davud, “Akdiye”, 1. ; İbn Mâce, “Ahkâm”, 1. ; Müslim, “Akdiye”, 16.

¹⁴⁷⁵ İbn Hümâm, **Fethu’l-Kadîr**, C: VII, s. 252. ; Zühayli, **el-Fıkhü’l-İslami**, C: VI, s. 395.

İnsanların toplum olarak yaşama zorunda kalmaları ve bunun neticesi olarak anlaşmazlık ve çekişmelerin varlığı ve bunların adil bir mekanizma olan yargı yoluyla çözümlenmesinin gerekliliği, yargının meşruiyetinin hikmetlerinden bir kısmını ifade etmektedir. Bilindiği üzere bu türden beşeri sorunlar, salt vicdani bir hadise olarak ortada bırakılamaz. Bunların yaptırım gücü olan bir otorite tarafından olumlu bir sonuca ulaştırılması bir realitedir.

Terimsel anlamda hüküm, kadâ ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Kâdî'ya aynı zamanda hakim de denilmektedir. Klasik fıkıh kitaplarındaki kadâ bölümleri veya mustakil yazılan edebu'l kâdi türü eserler, Osmanlıda Tanzimattan sonra Batı hukukunun etkisiyle "usûl hukuku, muhâkeme usûlü hukuku, yargılama hukuku, adliye hukuku" gibi adlarla incelenmiştir. Çağdaş Arap ülkelerinde ise bu hukuk dalına, daha çok "usûlü'l-Muhâkemât, usûlü'l- Mürafaât" denilmektedir.¹⁴⁷⁶

"Edebu'l-Kâdî" tabiri İslam'da yargılamanın mahiyetini ve keyfiyetini ifade etmesi açısından önemli işaretleri ihtiva etmektedir. Şöyle ki:

Edeb, kişinin, kendisiyle bütün hata çeşitlerinden korunmaya çalıştığı övülmüş hasletlerden ibarettir. Bunun el-Kadi'ye izafe edilmesi, onun, adaleti tesis, zulmü engelleme ve az da olsa ona meyletmeme yönüne vurguda bulunmaktadır. Edeb, aslında edebe ye'dibü edb'ten ziyafete çağırma ve me'dübe ise ziyafet yemeği anlamında kullanılmaktadır.¹⁴⁷⁷ Bundan toplu yemeklerde gösterilen nezaket ve terbiye davranışlarının yargıda da sergilenmesi gerektiği ilgisi anlaşılabilir olur.

Kadâ/yargı, bağlayıcılık, özel olma, devlet otoritesine dayanma ve dünyevi geçerlilik yönleriyle fetvadan ayrılır.¹⁴⁷⁸

Burada şunu da hatırlatalım. İslami yargı, beşeri hukukta olduğu gibi salt dünyevi değildir. Yani, yargı yoluyla temize çıkan biri, haksız bir ispat yoluyla davayı kazandığı takdirde, ahiret sorumluluğundan kurtulamaz. Peygamber (a.s) bu önemli hususa şöyle işaret etmektedir: "Ben ancak bir beşerim. Davacı bana geliyor. Belki bazılarınız diğerlerinden delil bakımından daha açık görünebilir. Ben onu doğru sanıp

¹⁴⁷⁶ Fahrettin Atar, **İslam Yargılama Hukukunun Esasları**, İstanbul, İFAV Yayınları, 1.bs., 2013, s. 17.

¹⁴⁷⁷ bkz. İbn Hümam, **Fethu'l Kadir**, C: VII, s. 251-259. ; el- Cürçâni, **a.g.e.**, s. 29.

¹⁴⁷⁸ Atar, **Yargılama Hukukunun Esasları**, s. 22-23.

lehinde hükmederim, Kimin için bir Müslümanın hakkını bu şekilde hükme bağlamışsam (bilinsin ki) bu, ateşten bir parçadır. İster onu alır, isterse onu bırakır.”¹⁴⁷⁹

İslam yargılama hukukunun başlıca temel ilkeleri, masumiyet, geciktirmeyip çabuk davranma, adalet, dini müeyyideye dayanma, alenilik ve kamu düzenini muhafaza gibi husulardır.¹⁴⁸⁰

Kur’an ve sünnet rivayetlerinde insanlar arasındaki çekişmeleri sonuçlandırma ve çözme anlamında hüküm ve kadâ (yargı) sözcükleri, birbiri yerinde kullanılmıştır.¹⁴⁸¹ Her iki kavramın temelde sözcük anlamlarıyla ilişkileri de açıktır. Bu iki kullanımın geçtiği ilgili ayet mealen şöyledir. “Öyle değil, Rabbine and olsun ki onlar aralarında kimi oraya, kimi buraya çektikleri (kavga ettikleri) şeylerde seni hakem yapıp sonra da verdiği hükümden yürekleri hiçbir sıkıntı duymadan tam bir teslimiyetle teslim olmadıkça iman etmiş olamazlar.”¹⁴⁸²

Yukarıdaki ayette “يُحْكَمُونَكَ” hakkeme’den tahkîm, hakem tayin etme, hakimin hükmüne razı olma anlamlarındadır. Aslı hakeme yahkümü, hükmen’dir.

“قضيت”, kadâ fiilinden gelmekte olup hükmetme, yargılama, bir olayı çözüp neticeye bağlama anlamlarındadır.

“فيما شجر بينهم”, şecere, yeşürü, şucuren, karşılık, çekişme, ihtilaf ve ayrılık demektir.¹⁴⁸³

Yukarıdaki ayet, Zübeyr’in Şirhacu’l-Harre denilen yerde, ensardan komşusu olan bir zat ile su üzerine düştüğü anlaşmazlığı, Peygamber’e iletmesi ve onun da önce Zübeyr’in sonra da komşusunun sulamasına hükmetmesi konusunda inmiştir. Sözü edilen komşunun, Peygamber’in –hâşa- Zübeyr’i, halasının oğlu olduğu için kayırdığını söylemesi hususu, mezkur âyetin genel temasını oluşturmaktadır.¹⁴⁸⁴

Kimi de mezkur ayetin, bir münafık ile bir yahudinin Ka’b b. el-Eşref’e, aralarında hüküm vermesi için gitmeleri üzerine indiğini söylemektedir.¹⁴⁸⁵

¹⁴⁷⁹ Buhârî, “Mezalim”, 16, “Ahkâm”, 29, 31. ; Müslim, “Akdiye”, 5.

¹⁴⁸⁰ Atar, **İslam Yargılama Hukukunun Esasları**, s.31-34.

¹⁴⁸¹ el-Firûzabâdi, **Basâir**, C: IV, s. 276.

¹⁴⁸² Nisâ, 4/65.

¹⁴⁸³ el-Kutubî, **a.g.e.**, C: V, s. 172-174.

¹⁴⁸⁴ el-Vahidî, **a.g.e.**, s. 87-88. ; es-Suyutî, **Lübab**, s.92.

¹⁴⁸⁵ et-Taberî, **Camîu’l-Beyan**, C: VII, s. 204, İbnu’l-Cevzî, **a.g.e.**, s.297.

Her neyse mevzumuz olan ayet, -ister Müslüman, ister münafık hakkında inmiş olsun- herhangi bir husumette Peygamber'in hükmüne karşı asla muhalefet edilme-yeceğini belirtmektedir. Burada davacı, davalı, çekişmeli olay ile hükümde bulunan hakim/ hakem realitesi, hüküm ve kadâ'nın tikel husularda bizzat uygulandığını göstermektedir.

Konumuzla ilgili olarak kadâ ve hüküm kavramlarının aynı minvâlde olduklarını zikrettikten sonra Bel'id'in mezkur iddialarını değerlendirmeye geçebiliriz. Şöyle ki; ona göre ahkâm ayetleri, bu konuyu kadâ ve hüküm kavramlarıyla ifade etmiştir ki bu doğru bir anlayıştır. Ancak onun kadâ'nın, "insanlar arasındaki çekişmeyi çözmeye" anlamında sadece kendisine dört kez işaret edildiğini ve bunun haber kipiyle gelip emir kipiyle ifade edilmediğini bir sorun biçiminde zikretmesi, ilmi bir yaklaşım sayılamaz. Zira bir şeyin kaç kez geçmesi, meşruiyeti temellendirmediği gibi onun, haber kipiyle gelmesi de olayı esasından bozmaz. Malumdur ki yukarıdaki ayette "ما قضيت" ifadesi, Peygamber'in bizzat mezkur kavram dahilinde hükümde bulunduğunu ve onun hükmüne rıza göstermeyenlerin iman konusunda sorunlu olacaklarını söylemektedir. Ayrıca haber kipi olduğu halde inşa anlamında kullanılan birçok Kur'an ifadesi bulunmaktadır.¹⁴⁸⁶ Nitekim daha önce bu hususa işaret edildi.

İbnu'l-Arabi vb. bazı müelliflerin bu gibi ayetleri, ahkâm ayetleri kapsamında zikretmediğini iddia, itimada şayan olamaz. Zira bir müellifin herhangi bir şeyi zikredip zikretmemesi, bir ispat aracı olarak alınmakla, temelde bir yanlış, meşrulaştırılmış olmaktadır. İbnu'l-Arabi'nin, bütün ahkâm ayetlerini zikretmesi gibi zımni bir anlamı barındıran bu iddia, gayet temelsiz görünmektedir. Hadis ifadelerinin aynı noktada olduğunu söylemek, ilgili hadisleri yok saymak ya da onları görememek demektir. Hüküm ve yargıyla ve onun mahiyet ve uygulamasıyla ilgili birçok hadis rivayeti bulunmaktadır.

Aynı zamanda hüküm kavramının salt genellik ifade ettiğini ve dolayısıyla bunun tikele indirgenemeyeceğini söylemek gerçekten sorunlu bir anlayıştır. Zira hükümle ilgili birçok ayetin nüzül sebebi, sahih rivayetlerle aktarılmış ve bunlar, tikel olarak gerçekleşmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'e bizzat hükmetme yetkisini veren ifadeler, nasıl da genel olmaktadır? Ayrıca tamamen genel olup tikeli yok sayan bir

¹⁴⁸⁶ Örnek olarak bkz. Bakara, 2/180, 183, 216, 233.

Kur'an ifadesi, nasıl tasavvur edilebilir? Kur'an, insanların yaşamlarını düzenlemeye yönelik birçok ayet sunmakla zaten somutlaşmış olmaktadır.

Şunu da ifade etmeliyiz. Kur'an, teşbihte hata olmasın, bir anayasa metni gibidir. Olayları, temel prensipleriyle anlatır. Ancak bu durum, onun tikelliğe ve somutlaştırmaya yönelik konumunu zedelemesini engellemez. Zaten Peygamber'in beyanı mezkur anayasa metnini yorumlama ve uygulama kapsamında görünmektedir.

Kur'an'ın yargı ve hükümle ilgili uygulamalarını Arap örfünün bir devamı şeklinde tasavvur etmek, aslında tarihselcilerin en büyük çelişkilerinden biridir. Bu noktaya daha önce temas ettiğimiz için burada bu yöne cevap vermeye gerek kalmamaktadır. Üstelik yenilenmenin, Arap örfü engeliyle karşılaşması temelde yanlış bir tasavvura işaret etmektedir. Ayrıca yenilenmenin kendisi, meşruiyete bir gerekçe sayılmaktan uzaktır.

Kısacası Kur'an, hüküm ve yargı konusunda kendi çizgisini terkedenleri, Tağutun önünde muhakeme olmakla nitelemekte ve bunun iman nokta-i nazarından reddedilmesi gerektiğini açıkça bildirmektedir.¹⁴⁸⁷

¹⁴⁸⁷ Nisâ, 4/61.

SONUÇ

Batıda kendi dinamikleri içerisinde ortaya çıkan tarihselcilik ve onun uygulama formunu taşıyan hermenötik, hangi şekilde tanımlanıp yorumlanırsa yorumlansın temelde vahiy ve kutsala karşı ortaya çıkmış sorgulayıcı bir aklın, tarihin bir kesitine müdahalesidir. Batıdaki vahiy ve kutsal, öz çizgisinden uzaklaşmakla ve kilisenin baskıcı eylemiyle böyle isyankar bir aklı istemeyerek doğurmakla peşinen tarihselciliğe razı olmuş demektir. Ancak İslam coğrafyası, dini anlamda Batıdaki şartları taşımadığı hâlde, Batının maddi otoritesi karşısında tarihselcilik argümanı ile vahiy karşısında şüpheli ve sorgulayıcı bir konuma düşmüştür. Bu anafikirden hareketle İslam coğrafyasında metodolojik kaygılarla ortaya çıktığını ifade eden tarihselcilikle ilgili düşünce ve tavsiyelerimizi şöylece maddeleştirebiliriz:

1. Müslüman tarihselciler, Kur'an'ı anlama ve yorumlama amacıyla tesis etmek istedikleri tarihselcilik düşüncesiyle sınırlı kalmayıp Kur'an'a ait oluşturulan bütün metodolojik çalışmaları anakronik saydıkları gibi bunları temsil eden bilginleri ve görüş sahiplerini de çoğu kez itham ederek adil ve insafli davranmaktan uzak kalıyorlar. Oysa bir tez ortaya atılacaksa onun kendi yapısı ve şartları içerisinde ispat edilmesi gerekir. Anti tez itibarsızlaştırılarak tezin ispatı gerçekleştirilemez.

2. Müslüman tarihselciler, vahiy ve Kur'an konusunda eksik, yanlış, zayıf ve uydurma haber ve bilgileri, sağlam ve ispatlanmış bir biçimde göstermeye çalışıyorlar. Hatta bazen bütün Müslümanların zaruri ve müsellemler olarak inandıkları değerlerini itham altında bırakacak argümanları çeşitli vesilelerle meşrulaştırmaya yönelik çalışmalar ortaya koyuyorlar.

3. Müslüman tarihselciler, Batılı oryantalistlerin'in İslam'ın kutsal değerleri hakkında ortaya attıkları görüş ve iddialarını, açıktan ya da dolaylı olarak destekleyip o minvâlde ortaya konan çalışmalara imza atmaktan çekinmiyorlar.

4. Müslüman tarihselciler, kullandıkları üslûpla İslam vahyini ve onun somut şekli olan Kur'an'ı, indiği günden beri anlaşılammış ve uygulanammış bir yapıda

göstermeye çalışıyorlar. Zaten bu anlayışa göre Kur'an, çağa hitap edecek donanımda olmadığı için tarihsellikte yaftalanmaktadır.

5. Müslüman tarihselcilerin özellikle ahkâm ayetlerini itibarsızlaştırmaya teşebbüsleri, aslında kendi içinde büyük bir çelişkiyi gözler önüne sermektedir. Zira Kur'an'ın inanç ve ahlakla ilgili hükümleri ile ahkâm ayetleri arasında vahiy olma yönüyle hiçbir fark yokken, bunlardan birini kabul edenin, diğerini reddetme iddiası, kabul edileni de dolaylı olarak reddetme anlamı taşır. Böylece onların, inanç ve ahlak hükümleri konusundaki kabul iddiaları da sorunlu hâle gelmiş sayılır.

6. Müslüman tarihselcilerin dayandıkları argümanların hiçbiri, ispata elverişli olmayıp birçok çelişki, zorlama te'vil ve temelsiz iddialar içermektedir.

7. Müslüman olduğunu söyleyen hiçbir kimse kafir sayılamaz. Ancak subût ve delâleti kesin olan dini bir meseleyi, te'vil, tahrif ve istihfaf (basite alma), düşünce özgürlüğü bahanesiyle meşru sayılmaya çalışılsa da Müslüman bir kimlik açısından sorunlu bir konuma işaret etmektedir.

Yukarıdaki maddeleri çoğaltmak ve detaylandırmak mümkündür. Ancak bazı temel sorunlara işaret etmekle yetindik. Şimdi bütün bu olumsuzluklarla beraber şöyle bir tavsiye ile tezimizi sonlandırmaya çalışalım:

Müslüman tarihselcilerin, vahiy ve Kur'an'a yönelik düşüncelerini yeniden gözden geçirip tashih etmeleri, tarihselciliği idolojik bir yapı biçiminde olmayarak salt hermenötik bir formda, ama onu, dini nasslara hakem kılacak bir konuma taşımadan, tamamen bir araç kapsamında Batının vahiy ve kutsallık algısından uzak bir anlayışla kullanılacak bir konuma getirmeleri sakıncalı görülmeyebilir. Ancak bunun pratiği, teorikteki anlatımı gibi kolay olmadığı gibi bu algıyı savunanların da bu idealde olmaları, ne yazık ki söz konusu sorunu daha da içinden çıkılmaz bir noktaya taşımıştır. Ayrıca tarihselci çizgide bulunmayanların, ortaya atılan iddialara, akl-ı selim ve sağlam delillerle karşılık vermeleri ve tarihten günümüze intikal eden bilgi ve kültür birikimi içinde temel meselelere gölge düşüren gereksiz, tikel ve farazi kabilinden görüş ve düşünceleri bir kenara bırakıp çağın gidişatını vahiy penceresinden yorumlamaları ve bu konuda kişileri değil, delilleri esas almaları gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbas, Fadl Hasen, **Muhadarât fî Ulûmi'l-Kur'an**, el-Urdun, Dâru'n-Nefâis, 2007.
- _____ **İtkanu'l-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an**, 2 c., el-Urdun, Dâru'n-Nefâis, 2. bs., 2015.
- Abdulcebbar, el-Kadı Ebu'l-Hasen, **el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid**, thk. İbrahim Ebyârî, Mısır, ed-Daru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, t. y.
- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, **el-Ahvalu's-Şahsiyye fi's-Şeriatî'l-İslamiyye**, İstanbul, el-Mektebetü'l-Hanifiyye, t. y.
- Abdulkerim, Halil, **el-'Amalu'l-Kâmile Nahve Fikr İslâmî Cedid**, el-Kahire, Dâru Mısır el-Mahrûse, 1. bs., 2004.
- _____ **el-Cüzûru't-Tarihiyye, li's-Şeriatî'l-İslamiyye**, el-Kahire, Dâru Mısır el-Mahrûse, 2. bs., 2004.
- Abdurrazık, Ali, **el-İslam ve Usûlu'l-Hükm Bahs fi'l-Hilafe ve'l-Hüküme fi'l-İslâm**, Tunis, Dâru'l-Maârif, t. y.
- el-Ubeyd, Ali b. Süleyman, **Tefâsîru Âyâtî'l-Ahkâm ve Menâhîcuhâ**, er-Riyâd, Dâru't-Tedmuriyye, 1. bs., 2010.
- el-Affânî, Seyyid b. Hüseyin, **Â'lâm ve Akzâm fî Mizani'l- İslâm**, 2 c., Cidde, Dâru Macid Ayırî, 1. bs., 2004.
- Akarsu, **Bedia Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 15. bs., 2016.
- Akdemir, Salih, **Kuran'ı Nasıl Anlamalıyız**, Bursa, KURAV Yayınları, 7-8 Haziran 1994.
- Akgündüz, Ahmed, **İslam Hukukunda Kölelik-Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem**, İstanbul, Osav, 5. bs., 2008.
- Akkavî, İn'am Fevval, **el-Mu'cemu'l Mufassal fî Ulûmi'l-Belağa el-Bedi' ve'l-Beyan ve'l-meâni**, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., ty.

- Algül, Hüseyin, **İslam Tarihi**, 4 c., İstanbul, Gonca Yayınevi, t. y.
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendi Zâde, **Teshîlu'l- Ferâid**, İstanbul, Ah Asaduryan Matbaası, h. 1322.
- el-Amidî, Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, 2 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1985.
- Apak, Adem, **Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,(Sosyal Kültürel ve İktisadi Hayat)**, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2. bs., 2018.
- el-Aravî, Abdullah, **el-Arab ve'l-Fikru't – Tarihi**, ed- Daru'l- Beydâ, el- Merkezi's-Sakafi el- Arabi, 6. bs., 2014.
- _____ **Sekâfetunâ fi Dâv'it-Tarih**, Beyrut, Daru't-Tenvîr, 1. bs. 1983.
- _____ **Dirasât İslamiyye Mu'asıra fi'd-Devle ve'l-Müctema**, Dımaşk,el-Ehâli li't-Tevzi', 1. bs., 1994.
- Arkoun, Muhammed, **el-'Almene ve'd-Din,el- İslam el- Mesihyye el- Ğarb**,trc. Haşim Salih, Beyrut, Dâru's – Sâkî, 3. bs. 1996
- _____ **Kur'an Okumaları**, çev. Ahmet Zeki Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları, 1. bs., 1995.
- _____ **el-Fikru'l-İslami Nakd ve İctihad**, çev. Haşim Salih, Beyrut,Dâru's-Sâki, 6. bs., 2012.
- _____ **Mine'l – İctihad ile'l- Akli'l – İslamî**, Çev. Haşim Salih Beyrut, Daru's-Sakî, 1. bs., 1991.
- _____ **Nahve Nakdi'l-Akli'l-İslamî**, trc. Haşim Salih, Beyrut, Dâru't-Talia', 1. bs., 2009.
- _____ **Kadâya fî Nakdi'l-Akli'd-Dinî, Keyfe Nefhem el- İslam el-Yevm**, trc. Haşim Salih, Beyrut, Dâru't- Talîa, t. y.
- _____ **Tarihiyyetü'l-Fikri'l-Arabî el-İslamî**, Beyrut, Merkezi'l-Enmâ el-Kavmi, 2. bs., 1996, s.23; Kur'an Okumaları.
- _____ **Teoloji mi Antropoloji mi**, çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, s.506(Makale)
- _____ **el- Ensene ve'l- İslâm**, Beyrut, Dâru't- Talia', trc. Mahmud Ğarib, 1. bs., 2010.

_____ **el-Fikru'l-İslamî Kırae İlmiyye**, çev. Haşim Salih, ed-Daru'l-Beyda, el-Merkezu's-Sekafi el-Arabi, 1996.

Asım Efendi, Mütercim Ahmed, **el- Okyanusûl –Bâsit fi Tercemeti'l –Kamû-si'l-Muhît**, 3 c., Kostantiniyye, Matbaa-i Âmire, h. 1272.

el-Askalanî, el-Hafız Ahmed b. Ali b. Hacer, **Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahihi'l-Buhârî**, thk. Muhibbuddin el-Hatib, 13 c., el-Kahire, el-Mektebetü's-Selefiyye, 3. bs. 1407.

_____ **Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdihi Nühbeti'l-Fiker**, ta., Ebu Malik Muhammed b. Hamid b. Abdulvehhab, Beyrut, el-Mektebu'l-İslamî, 1. bs., 2005.

_____ **Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm**, thk., Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 2005.

_____ el- Aşmavî, Muhammed Said, **el-İslamu's-Siyasî**, el-Kahire, Sinâ li'n-Neşr, t. y., Muhammed İmara.

_____ **Usûlü'ş-Şeria**, Medbulî es-Sağir, 4. bs., 1996.

_____ **el-Hilâfetü'l-İslamiyye**, el-Kahire, Sîna li'n-Neşr, 2. bs., 1992.

_____ **Cevheru'l-İslam**, el-Kahire, Mektebetü Medbûlî es-Sağîr, 4. bs., 1996.

_____ **Hasâdu'l-Akl**, el -Kahire, Dâru'l Sinâ, 2. bs. 1992.

Atar, Fahrettin, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul, İFAV Yayınları, 6. bs., 2006.

_____ **İslam Yargılama Hukukunun Esasları**, İstanbul, İFAV Yayınları, 1. bs., 2013.

Atar, Yavuz,(vd. leri), **Temel Hukuk Bilgisi**, Konya, Mimoza Yayınları, 4. bs., 2006.

Ateş, Süleyman, **Kur'an-ı Kerim'in Öz Tefsiri**, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1995.

el-Avva, Muhammed Selim, **Fi'n-Nizami's-Siyasî li'd-Devle el-İslamiyye**, el-Kahire, Dâru'ş-Şurûk, 1. bs. 1989.

Aydın, Ali Arslan, **İslam İnançları Tevhid ve İlm-i Kelam**, İstanbul Gonca Yayınevi, 7. bs. 1984.

- Aydın, M. Akif -Hamidullah, Muhammed,”Köle”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 2002, C: XXVI, s. 237.
- Aydın, Mahmut, **Anahtarlarıyla Dinler Tarihi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2. bs., 2011.
- Aydın, Mehmet Akif, “Ahval-ı Şahsiyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, 1989, C: II, s. 192.
- Ayid, Ahmed (vd. leri), **el-Mu’cemu’l-Arabî el-Esasî li’n-Natıkîn bi’l Arabiyye ve Müteallimîha**, Beyrut, Larus, 1989.
- el-Azami, Muhammed Mustafa, **Vahyedilişinden Derlenişine Kur’an Tarihi**, çev. Mustafa Türker-Fatih Serenli, İstanbul, İz Yayıncılık, 3. bs. 2014.
- Aziz, Ahmed, **Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1990.
- Baa’l-Beki, Münir - Baa’l-Beki, Ramzi Münir, **el-Mevridu’l- Hadis Kamus İngilizî-Arabî**, Beyrut, Dâru’l-ilm lil-Melâyin, 2013.
- Bâcû, Mustafa, **el’Almaniyyûne’l-Arab ve Mevkıfuhum mine’l-İslam**, el-Kahire, el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1. bs., 2012.
- el-Bağdadi, Abdulkahir, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara,TDV. Yayınları, 4. bs., 2007.
- Baljon, J. M. S., **Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çev. Şaban Ali Düzgün, İstanbul, Fecr Yayınları, 2. bs., 2000.
- Batuk- Kuşçu, Cengiz - Emir, **Rudolf Bultman Mitoloji ve Hermenötik Sorunu**, Ankara, Eski Yeni Yayınları, 1. bs., 2013.
- Beg Ahmed İbrahim, **İlmü Usûli’l Fıkh**, el- Kahire, Dâru’l Ensar, t. y.
- Belgesay (inal), Mustafa Reşid, **Türk Kanun-ı Medenesi Şerhi**, Evkafı İslamiyye Matbaası, 1926.
- Bel’id, es-Sadık, **el-Kur’an ve’t-Teşrî Kırâe Cedide fî Âyati’l-Ahkâm**, Beyrut, Menşurat el-Halebî el-Hukukiyye, 2004.
- el-Bennâ, Ahmed b. Muhammed, **İthafu Fudalâi’l –Beşer bi’l- kırâati’l- Erbaâte ‘Aşer**, thk. Şa’ban Muhammed İsmail, Beyrut, 2 c., Alemu’l- Kütüb, 2. bs., 2007.

- Berki, Şakir, İslam Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar, www.derailer.ankara.edu.tr/dergiler/37/733/9342.pdf.
- el-Beyzavi, Kadı, **Tevaliu'l-Envar Kelam Metafiziği**, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. bs., 2014.
- Biçer, Ramazan, **İslam Kelamcılarına Göre İncil**, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 1. bs., 2004.
- Bilen, Osman, **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, İstanbul, Doğubatı Yayınları, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, **Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, 8 c., İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1988.
- Birişik, Abdulhamit, **Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2. bs., 2012.
- Bochenski, J. M., **Çağdaş Avrupa Felsefesi**, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul, Kambalacı Yayınevi, 2 bs. 1997.
- Burton, John, The sources of Islamic law, **Islamic Theories of Abrogation**, London: Edinburgh press, p.208.
- el-Bûti, Muhammed Said Ramadan, **Kübra'l-Yakiniyyâtî'l-Kevniyye**, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 8. bs., 1982.
- _____ **Davâbitü'l-Maslaha fi's-Şeriatî'l-İslamiyye**, Dımaşk, Dâru'l-fikr, 1. bs., 2007.
- _____ **Fıkhu's-Siretin-Nebeviyye**, Dımaşk, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1. bs., 1991.
- el-Cabirî, Muhammed Abid, **ed-Din ve'd-Devle ve Tatbiku's-Şeria'**, Beyrut, Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. bs., 1996.
- _____ **Bünyetü'l-Akli'l-Arabi**, Beyrut, el-Merkezü's-Sekafi el-Arabi, 2. bs., 1991.
- _____ **Vichetü'n-Nazar Nahve İadeti Binâi Kadâya'l-Fikri'l-Arabiyyil-Muasır**, Beyrut, Merkezü Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 5. bs., 2015.
- _____ **et-Türas ve'l-Hadâse**, ed-Daru'l Beydâ, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabi, 4. bs., 1991.

- el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, 3 c., Beyrut, Daru'l-Fikr, 1993.
- Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 4. bs., 2000.
- el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, **Zadu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir**, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1. bs., 2003.
- el-Cezirî, Abdurrahman, **el-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erba'a**, ta. eş-Şeyh, İbrahim, Muhammed Ramadan, 3 c., Beyrut, Daru'l-Kalem, t. y.
- Cum'a, Ali b. Muhammed, **Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-İktisadiyye ve'l-İslamiyye**, er-Riyad, Mektebetü'l-Abikan, 1 bs., 2000.
- el-Cürcanî, Ali b. Muhammed b. Ali, **et-Ta'rifat**, thk. İbrahim el-Ebyari, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. bs., 1985.
- Çağatay, Neşet, **İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, Ankara, A. Ü İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, 1957.
- Çantay, Hasan Basri, **Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim**, İstanbul, Milsan Basın Sanayi, A. ş, 1985.
- Çavuş, Rümeyza, **Edebiyat İncelemelerinde Tarihe Yeni Bir Dönüş**, A. Ü. Dil ve Taril-Coğrafya Fakültesi Dergisi 42, 1-2 (2002), 121-123.
- Çeker, Orhan, **Fıkıh Dersleri**, Konya, Ensar Yayıncılık, 4. bs., 2005.
- Çelen, Mehmet, **İslam Hukukunda Zina ve Recm**, İstanbul, Denge Yayınları, t. y.
- Çelik, Hüseyin, **Kur'an Ahkâmının Değişmesi**, Ankara, OTTO Yayınları, 1. bs., 2017.
- Çetin, Abdurrahman, **Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler**, İstanbul, Ensar Yayınları, 3. bs., 2013.
- Çetiner, Bedreddin, "Ahkâmu'l-Kur'an", **TDV İslam Ansiklopedisi**, 1988, C: I, s. 551-552.
- Davutoğlu, Ahmet, "devlet", **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, C: IX, s. 235.
- Demir, Ömer – Acar, Mustafa, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yayınları, 3. bs., 2007.

- Demirci, Muhsin, **Vahiy Gerçeği**, İstanbul, M. Ü. İFAV Yayınları, 1996.
- _____ **Tefsir Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İFAV Yayınları, 3. bs., 2014.
- _____ **Tefsir Usûlü**, İstanbul, M. Ü. İFAV Yayınları, 3. bs. 2003.
- _____ Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, 2003, sayı:12,s.36.
- Devellioğlu, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lüğat**, Ankara, Aydın Kitabevi, 25. bs., 2008.
- ed- Derkânî, Necmuddin Muhammed, **et-Telkîh Şerhu't- Tenkîh**, Beyrut, Dâru'l-Kütubi'l – İlmiyye, 1. bs. 2001.
- ed-Dihlevi, Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim, **Hüccetüllâhi'l-Baliğa**, thk. Said Ahmed b. Yusuf el-Bâlenbûri, 2 c., Beyrut, Dâru İbn Kesir, 3. bs., 2017.
- _____ **el-Fevzu'l-Kebir fi Usûli't-Tefsir**, muar. Selman el-Hüseyni en-Nedvi, y.y., t.y.
- Doğrul, Ömer Rıza, **Tanrı Buyruğu Kur'an'ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri**, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 4. bs., 1980.
- Ebu Süleyman, Saber Hasen Muhammed, **Advâu'l-Beyan fi Tarihi'l-Kur'an**, Daru Alemlî'l-Kütüb, 1. bs., el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1. bs., 2000.
- Ebu Yusuf, **Kitabu'l- Harac**, çev. Müderriszâde Muhammed Ataallah efendi (Sad. İsmail Karakaya), Akçağ Yayınları, Ankara, 1982.
- Ebu Zehra, Muhammed, **el-Ahvalu's-Şahsiyye**, el-Kahire, Daru'l-Fikri'l-Arabi, t. y.
- _____ **Usûlu'l Fıkh**, el- Kahire, Dâru'l -Fikri'l Arâbî. t. y.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, **en-Nass es-Sulta el-Hakika el-Fikrud-Dinî Beyne irade-ti'l-Ma'rife ve İradeti'l-Heymene**, Beyrut, el-Merkezu's-Sakafiyyu'l-Arabi, 1. bs. 1995.
- _____ **Devâiru'l-Havf, Kırâe fi Hitabi'l-Mer'e**, ed-Dâru'l-Beydâ, el-Merke-zü's-Sakafi, 4. bs., 2007.
- _____ **Mefhûmun-Nass**, ed-Daru'l-Beyda, el-Merkezüs-Sakafi,el-Arabi, 1. bs., 2014.

- _____ **Nakdu'l-Hitabi'd-Dinî**, el-Kahire, Sina li'n-Neşr, 2. bs., 1994.
- _____ **el-İmamu'ş-Şafi' ve Te'sisu'l-Aydiyuluciyeti'l-el-Vasatiyye**, el-Mağrib, el-Merkezü's-Sakafi el-Arabi, 1. bs., 2007.
- Elik, Hasan, **Kur'an'ın Korunmuşluğu**, İstanbul, Fikir Yayınları, 4. bs., 2014.
- Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, en-Nisaburî, **Esbabu'n-Nüzûl**, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Emin, Ahmed, **Fecru'l-İslam**, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, Kılıç Kitabevi, 1. bs., 1976.
- Emin, Hüseyin Ahmed, **Havle'd-Da've İle't-Tatbiki'ş-Şeriatî'l-İslamiyye**, el-Küveyt, Daru's es-Sabah, 3. bs., 1992.
- el-Enbarî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman, ta. Berekât Yusuf Hebbûd, **el-Beyân fi İ'rabi Garibi'l-Kur'an**, Beyrut, Daru'l- Erkam b. el-Erkam, t. y.
- Erdoğan, Mehmet, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul, M. Ü. İFAV Yayınları, 8. bs., 2014.
- _____ **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Yayınları, 5. bs., 2015.
- Ergin, Feridun, **Para ve Faiz Teorileri**, İstanbul, İ. Ü. Yayınları, t. y., 1981.
- Esed, Muhammed, **Kur'an Mesajı Meal-Tefsir**, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, 3 c., İstanbul, İşaret Yayınları, 1999.
- el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, **Mu'cemu Tehzibi'l-lûğa**, thk. Riyad Zeki Kasım, 4 c., Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1. bs., 2001.
- _____ **Meâni'l-Kıraât**, thk. 'Îd Mustafa Derviş –İvad b. Hamd el-Kavzî, er-Riyad, Dâru'l-Maârif, 1. bs., 3 c., 1991.
- el-Fâsî, Alla'l, **Makasidu'ş- Şeriatî'l- İslamiyye ve Mekârimuhâ**, Dâru'l- Garbi'l İslami, t. y.
- Fazlu'r-Rahman, **İslami Yenilenme Makaleler III**, çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2015.
- _____ **Ana Konularıyla Kur'an**, çev. Alp Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayın-

ları, 8. bs., 2016.

_____ **İslam ve Çağdaşlık**, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 8. bs., 2016.

_____ **İslami Yenilenme Makaleler 1**, çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 5. bs., 2017.

_____ **İslami Yenilenme Makaleler IV**, çev. Adil Çiftçi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2015.

_____ **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 3. bs., 2001.

el-Ferâhîdî, Ebu Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed, **Kitâbu'l- Ayn**, Beyrut, Dâru İh-yâi't- Tûrâsi'l-Arabi, 2 bs., 2005.

el-Ferrâ, Ebu Zekerîyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh, **Meânîl-Kur'ân**, ta. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 2002.

el-Firûzabâdî, Mecdu'd-Din Muhammed b. Yakub, **Basâiru Zevi't-Temyiz**, thk. Muhammed Ali en-Neccar, 6 c., Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye, t. y.

_____ **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, Müessesetü'r Risale, 2. bs., 1987,

Freund, Julien, **Beşeri Bilim Teorileri**, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2. bs., 1997.

Garaudy, Roger, **Entegrizm Kültürel İntihar**, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul, Pınar Yayınları, 3. bs., 1995.

_____ **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, çev. Cemal Aydın, İstanbul, Pınar Yayınları, 1995.

_____ **Yaşayan İslam**, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2000.

_____ **Yeni Şafak Gazetesi (makale)** sayı:489.

el-Gazzali, Ebu Hamid Muhammed, **el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl**, thrc. Taha eş-Şeyh, Kahire, el-Mektebetü't-Tevfikîyye.

Gökberk, Macit, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 5. bs., 1985.

Güler, İlhami, **Dine Yeni Yaklaşımlar**, Ankara, Ankara Okulu, 3. bs. 2016.

- _____ **Sabit Din Dinamik Şeriat**, Ankara, Ankara Okulu, 4. bs., 2015.
- Gündüz, Şinasi, **Din ve İnanç Sözlüğü**, İstanbul, Vadi Yayınları, 1. bs., 1998,
- _____ **Hristiyanlık**, İstanbul, T. D.V. Yayınları, 2006.
- el-Ğûmarî, Ebu'l Fadl Abdullah b. es-Sıddık, **el-İhsân fi Ta'kibi'l-İtkân li's-Suyutî**, y. y., t. y.
- Günaltay, Şemseddin, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 3. bs., 2016.
- Habeş, Muhammed, **el-Kıraâtü'l-Mütevâtire ve Eseruhâ fi'r-Resmi'l-Kur'an'î vel-Ahkâmi's-Şer'iyye**, Beyrut, Daru'l-Fikri'l-Muâsır, 1. bs., 1999.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, **el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'ani'l-Kerim maa' Şerh ve Ta'liki Halil Abdi'l-Kerim**, Beyrut, Sinâ li'n-Neşr, 4. bs., 1999.
- Hamidullah, Muhammed, **İslam Peygamberi**, Çev. Said Mutlu, Salih Tuğ, 2 c., İstanbul, İrfan yayınları, 1969.
- _____ **İslam'a Giriş**, Ankara, Nur Yayınları, 5. bs., t. y.
- el-Hamlavî, Ahmed, **Şeza'l-Arf fi Fenni's-Sarf**, ta. Muhammed Ahmed Kasım, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- Hammamî, Nadir, **İslamu'l-Fukâhâ**, Beyrut, Daru'-Talia, 1. bs., 2006.
- el-Hanbelî Şakir, **Usulu'l-Fıkh**, ta. Rıfat Nasır es-Sehhab, el-Mekketü'l-Mükerreme, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1. bs., 2002.
- Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, 7 c., İstanbul, Remzi Kitabevi, 4. bs., 2005.
- _____ **Ekonomi Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 8. bs., 1999.
- Hanefî, Hasan, **İslami İlimlere Giriş**, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2. bs., 2000.
- _____ Soruşturma, **İslamiyat**, Ankara, 1998, 1(4), 287-288.
- _____ **İslam Kültüründe İnsan ve Tarih**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1. bs., 2000, (Marinus Van Den Boom, Devrimci Bir Düşünür Hasan

Hanefî, çev. Kadir Canatan, s.84 ek).

_____ Method of Thematic İnterpretation of The Qor'an trc. Sönmez Kutlu, **İslami Araştırmalar**, c. IX, Sayı 1,2,3,4, Ankara, 1996.

_____ **Teoloji mi Antropoloji mi**, çev. Mustafa Said Yazıcıoğlu, AÜİF, sayı: 23, Ankara, 1978.

_____ **et-Türâs vet-Tecdîd, Mevkifunâ mine't-Türasi'l-Kadîm**, Beyrut, el-Müessesetü'l-Camii'yye, 4. bs., 1992.

_____ **Ulûmu'l-Kur'an Mine'l-Mahmû'l ile'l-Hâmul**, el-Kâhire, Mektebü Medbûlî, 2012.

Harb, Ali, **el-Memnu' ve'l-Mümteni' Nakdu'z-Zati'l-Müfekkire**, Beyrut, el-Merkezu's-Sakafi el-Arabî, 2. bs., 2000.

Harputi, Abdullatif, **Tenkîhu'l-Kelam fi Akâidi Ehli'l-İslam**, Dersaadet, 1330 h.

Harûf, Muhammed Fehd, **el-Kırâe ve'l-Ahrufu's-Seb'a**, Dımaşk, Dâru'l-Ulûmi'l-İslamiyye, 1. bs. 1986.

Hasavne, İmad Abdulkerim, Menhecü'l-Kur'ani'l-Kerim fi Ardi Âyâti'l-Ahkâm, **el-Mecelletü'l-Urdûniyye fi'd-Dirâsâti'l-İslamiyye**, c. V, No: 3, 2009.

Hasirîzâde Elif Efendi, **en-Nûru'l-Furkân fi şerhi lüğati'l-Kur'an, Kur'an lüğati**, Yay. Haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, 2 c., İstanbul, TYEK. Başkanlığı, 1. bs., 2015.

el-Hâşimi, es- Seyyid Ahmed, **el-kavaidu'l-Esasiyye li'l-Lüğati'l-Arabiyye**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1998.

_____ **Cevâhiru'l Belağa fi'l Meâni ve'l-Beyan ve'l-Bedi'**, thk. Yusuf es-Sameylâ, el- Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Hatipoğlu, Mehmet. Said, Kur'an'ın Aktüel Değeri, 1, **İslamiyat**, c V, sa:1, Ankara, 2002, s.12.

_____ Kur'anı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi, **İslâmiyat**, c.7, 5:1, Ocak-Mart 2004.

- el-Hattabi, Ebu Süleyman, Hamd(Ahmed) b. Muhammed, el-Bûsti, **Meâlimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Davud**, thk., Muhammed Rağib, et-Tabbah, 4 c., Haleb, Matbaatu'l-İlmiyye, 1. bs., 1933.
- el-Hazın, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi, **Lübabu't-Te'vil fi Me'ani't-Tenzil**, 6 c., Beyrut, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1995.
- el-Hınn, Mustafa-el-Buğa Mustafa- eş-Şerbeci, Alî, **el-Fıkhü'l-Menhecî alâ Mezhebi'l-İmam eş-Şafiî**, 3c., Dımaşk, Daru'l-Kalem, 14. bs., 2013
- el-Hindî, Rahmetullah b. Halilu'r-Rahman el-Kiranevî el-Osmani, **İzharu'l-Hakk**, thk. Muhammed Ahmed Muhammed Abdulkadir Halil el-Melkavî, 4c, el-Kahire, Daru'l-Hadîs, 4. bs., 2001.
- _____ **Kutsal Kitaba İlahi Çağrı (İzharu'l-Hakk Çevirisi)**, çev. Abdulhadi Sıddık, 2 c., İstanbul, Faran Yayıncılık, 1. bs, 2005.
- Hocaoğlu, Mustafa, **Ahkâm Ayetlerinin Usûl Açısından Mukayesesi Cessâs, Her-rasi ve İbn Arabi Örnekleri, (Doktora Tezi)**, 2010.
- Hoebnik, Micheil, Thinking Abaout Renewal in İslam, **Towards A History of İslamic Ideas On Modernization And Secularizaton, Arabica**, sa:XI. VI, leiden,P.54.
- <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Historicism>
- el-Hudarî Beg, Muhammed, **Usulu'l-Fıkh**, el-Kahire, el-Mektebetü't-Ticariyye-el-Kübra, t. y.
- el-Hûrî, Abdulilah Hûri Esbâbu, **İhtilafî'l-Müfessirîn fi Tefsiri Ayati'l-Ahkâm**, Camiatu'l-Kahire, Külliyyetu Dari'l-Ulûm, Kısmu'ş-Şeria el-Utruha li'l-Macistir, 2001.
- İsfahanî, er-Rağib, **Müfredat el-Fazî'l-Kur'an**, thk., Safvan Adnan Davudi, Dımaşk, Daru'l-Kalem, 4. bs., 2009.
- İtr, Hasan Diyauddin, **Vahyullah Hakâikuh ve Hasâisuh fi'l-Kitab ve's-sünne Nakdu Mezâimi'l-Müşteşrikîn**, Dımaşk, Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirasati'l-Kur'an'iyye, 1. bs., 2009.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dımaşki eş-Şehîr b., **Reddü'l**

- Muhtar ale'd- Dürri'l Muhtar**, 6 c., Beyrut, Daru'l Fikir, 2. bsk., 1992.
- İbni'l-Arabi, Muhammed b. Abdilllah b. Ahmed b. Abdilllah, el-Meâfirî, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, thk. Rıda Ferec el-Hemâmi, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye 2005.
- _____ **Ahkâmu'l-Kur'an**, thk., Muhammed İbrahim el-Hafnavî, 4 c., el-Kahire, Daru'l-Hadîs, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, **Makâsîdu's-Şeriatî'l İslamiyye**, el-Kahire, Dâru'l Kitabi'l Mısri, 2011.
- _____ **et-Tahrîr ve't Tenvîr**, Dâru Sahnûn, 30 c., Tûnis, ty.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen, **Cemheretü'l-lûğâ**, thk. İbrahim Şemsüddîn, 3 c., Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1. bs., 2005.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman, **el-Beyan fî İ'râbi'l-Kur'ân**, ta. Berekât Yusuf Hebbûd, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, t. y.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, **Mekâyisu'l – Luğâ**, Beyrut, Dâru İhyai't- Tûrasi'l –Arabi,
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, el-Endelüsî el-Kurtubî, **el-İsâl fî'l-Muhalla bi'l-Âsâr**, thk., Abdulğaffar Süleyman el-Bindari, 12 c., Beyrut, Daru'l-Fikr.
- İbn Hemmâm, Abdurrezzak Ebubekir Abdurrezzak es-San'ani, **el-Musannef fi'l-Hadis**, el-Meclisu'l-İlmi, nşr. Habiburrahman el-Azami, Beyrut, 2. bs., 1983.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik el-Meafîrî, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, thk./ thrc., Cemal Sabit-Muhammed Mahmud-Seyyid İbrahim, 4 c., el-Kahire, Daru'l-Hadîs, 2006.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaluddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensarî, **Muğni'l-lebîb an Kütübi'l-Eârîb**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2006.
- İbni'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî, **Şerhu Fethi'l-Kadir**, 10 c., Mısır, Matbaatu Mustafa el-Babî el-Hâlebî, 1. bs., 1970.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida, İmâdüddin, İsmail b. Şihabiddin Ömer, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, 14 c., Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 8. bs., 2003.

- _____ **Tefsiru İbn Kesir**, 4 c., Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2008,
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, **el-Muğnî**, 10 c., el- Kahire, Mektebetül Kahire, 1968.
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an**, ta. İbrahim Şemsüddin, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 2007.
- İbnü'l-Münzir, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim, **el-İbdâ Şerhu'l-İcma'**, Şrh. Ekrem b. Muhammed b. Fadıl, el-Mansura, Dâru'l Faruk, 1. bs., 2013.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hafid, **Bidayetü'l- Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid**, ta. Abdulhalim Muhammed Abdulhalim, 2 c., el-Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 2. bs., 1983.
- İbn Salah, **Mukaddime fî İlmi'l-Hadis**, ta. Usame el-Belhi, Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2005.
- İbn Sellâm Ebu Ubeyd el-Kasım, thk. Muhammed Halil Herrâ, **Kitabu'l – Emvâl**, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî eş-Şehir b. Şeyhu'l-İslam, **el-Furkan Beyne'l-Hakk ve'l-Batıl**, thk. Hüseyin Yusuf Ğezal, Beyrut, Dâru İhyai'l-Ulûm, 1. bs.,1983.
- _____ **Mukaddime fi Usûli't-Tefsir**, thk. Adnan Zerzur, Beyrut, Daru'l Kalem, 2. bs., 1972.
- İbn Zencele, Ebu Zür'a Abdurrahman b. Muhammed, **Hüccetü'l-Kıraât**, thk. Said el-Afgani, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 5. bs., 2001.
- el-Îcî, Abdurrahman b. Ahmed Adududdin, **el- Mevâkif fî İlmi'l-Kelam**, Beyrut, 'Alamu'l-Kütüb, t. y., s.39.
- İhmidan, Ziyad Muahmmmed, **Makâsidu's-Şeriatî'l-İslâmiyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1. bs., 2008.
- el-İmâra, Muhammed, **Sukûtu'l-Ğuluvvi'l-İlmanî**, el-Kahire, Dâru's-Şurûk, 2. bs., 2002.

İndıgoderğisi. com Yayınlayan Editör İn Sağlık On 9, Kasım 2016, Anne sütü

- İslamoğlu, Mustafa, **Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal-Tefsir**, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- İzmirli, İsmail Hakkı, **İlm-i Hilaf**, haz. Sırrı Fuat Ateş, Konya, Hüner Yayınları, 2010.
- _____ **Siyer-i Celile-i Nebeviye Mukaddimât**, sad. İsmail Hakkı Uca, İstanbul, Esra Yayınları, 1996.
- Jeanrond, Werner G., **Teolojik Hermenötik**, çev. Emir Kuşçu, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007.
- Jeffery, Arthur, **Materials For The History of The Text Of The QUR'ÂN (Kitabu'l-Mesâhif)** Mısır, el-Matbaatu'r-Rahmaniyye, 1. bs., 1936.
- Kahraman, Abdullah, **İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2. bs., 2007.
- el-Kınnevcî, Sıddık b. Ali el-Hüseynî, **Neylü'l-Meram min Tefsiri Âyati'l-Ahkam**, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Bs., 2007.
- Karahisarî, Mustafa b. Şemseddin, **Ahter-i Kebîr**, 2c., Beyrut, İhyau't-Türasi'l-Arabi, t. y.
- Karaman, Hayreddin, **İslam Hukukunda İctihad**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 5. bs., 2015.
- _____ **Fıkıh Usûlü**, İstanbul, Ensar Yayınları, 11. bs., 2013.
- _____ **Mukayeseli İslam Hukuku**, 3 c., İstanbul, İz Yayıncılık, 9. bs., 2016.
- _____ **İslam'ın Işığında Günün Meseleleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.
- Karataş, Şaban, **Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi**, İstanbul, Ekin Yayınları, 1996.
- el-Kattan, Menna', **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kazım Efendi, Şeyhü'l-İslam Musa, **Külliyât Dini ve İctimaî Makaleler**, (sad. Ferhat Koca), Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1. bs., 2002.
- el-Kazvîni, Celâleddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Kâdi'l-Kudât Sa'düddin Ebu Abdirrahman, **el-İdâh fi Ulûmi'l-Belağa el-Meânî ve'l-Beyan ve'l-Bedi'**, Bey-

- rut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs. 1985.
- Kehhâle, Ömer Rıda, **Mu'cemu'l- Müellifin Teracim Musannifi'l- Kütübi'l Ara- biyye**, 6c., Beyrut, Müessesetür'- Risale, 1. bs., 1993.
- el-Kevserî, Muhammed Zahid b. el-Hasen, **Makalâtu'l-Kevserî**, el-Kahire, Matbaa- tu'l-Envâr, t. y.
- el-Kımnî, es-Seyyid Mahmud, **İntikâsetu'l-Müslimîn ile'l-Veseniyye**, Beyrut, Mües- sesetü'l-İntişâri'l-Arabi, 1. bs., 2010.
- _____ **Ehlu'd-Din ve'd-Demokratiyye**, el-Kahire, Dar'u Mısır el-Mahruse, 1. bs., 2006.
- _____ **Rabbu'z-Zemân**, Dâru Kubâ, 2. bs., yy.1998.
- _____ **Şükran b. Ladin**, el-Kahire, Dâru Mısır el-Mahrûsa, 2004.
- _____ **el-Ustûre ve't-Türas**, el-Kahire, el-Merkezu'l-Mısri lî Buhusi'l-Hadara, 3. bs., 1999.
- el-Kiyâ el-Herrâsî, İmaduddin Ali b. Muhammed et-Taberî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, 2 c., Beyrut, Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1. bs. 1983.
- Koca, Ferhat, İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin el-Tûfi'nin bu konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi, **İslam Araştırma Dergisi**, c.1, sy.1 (ocak-Haziran 1996), s.113.
- Koşum, Adnan **Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rah- man Örneği**, İstanbul, İz Yayıncılık, t. y., 2004.
- Kroner, Richard Tarih ve Tarihsicilik, çev. Mustafa Alica, **Tarih İncelemeleri Dergi- si**, c. 27, No.2 (Aralık 2010), s. 637-640.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensari, **el-Cami' li-Ahkâ- mi'l-Kur'ân**, 10 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1488.
- el- Lahham, Muhammed Said, **el-Mu'cemu'l - Müfehres li-Elfazi'l – Kur'an'il - Kerîm Vifka Nuzûli'l Kelime**, Beyrut, Dâru'l - Mârife, 5. bs., 2007.
- Laroui, Abdullah, **Tarihselcilik ve Gelenek**, çev. Hasan Bacanlı, Ankara, Vadi Yayın- ları, 1 bs., 1993, s. 116.

- Le Bon, Gustave, **Arapların Medeniyeti**, çev. Haktan Birsnel, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 1. bs., 2014.
- el- Leknevî, Abdulaliyy Muhammed b. Nizamiddin Muhammed es-Sehalevî el- Ensarî **Fevâtihur-Rahamût bi- Şerhi Müsellemi's- Subût**, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 2 c., Beyrut, Daru'l- Kütübi'l İlmiyye, 2002, bkz. el-Bûti, Maslaha, s. 156.
- el-Mahallavî, Muhammed Abdurrahman îyd, **Teshîlu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, Mısır, Mustafa el-Baba el-Halebi ve Evladuh, h.1341.
- Maşalı, Mehmet Emin, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, Ankara, Otto Yayınları, 2. bs., 2015.
- el-Maverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, **el-Hâvi'l-Kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî**, nşr. Ali Muhammed Mavvez (vd. leri), 19 c., Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- el-Mer'aşlî, Yusuf, **İ'cazu'l-Kur'ân ve'd-Dilâlatü's- Sarfiyye**, Dâru İbn Hazm, 1. bs., 2011.
- Mevdudî, Ebu'l Al'â, **Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri**, çev. Muhammed Han Kayani (vd. leri), İstanbul, İnsan Yayınları, 1996
- Mevlevî Tahir, **Edebiyat lügatı**, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1994.
- el-Mevzaî, Muhammed b. Ali b. Abdilllah b. İbrahim b. el-Hatib el-Yemeni eş-Şafî, el-Meşhûr bi-İbn Nureddin, **Teysîru'l-Beyan li-Ahkâmi'l-Kur'an**, 4 c, Suriye, Daru'n-Nevadir, 1. bs., 2012.
- el-Meydanî, Abdurrahman Hasen Cenneke, **el-Belağatu'l-Arabiyye, Üsüsühâ ve Ulumuhâ ve Fununuhâ**, Dımaşk, Daru'l-Kalem, 1. bs., 1997.
- Michel, Thomas, **Hristiyan Tanrıbilimine Giriş**, İstanbul, Orhan Basımevi, 1992.
- Miras, Kamil, **Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi**, Ankara, DİB Yayınları, 1984.
- el-Musannifek, Ali b. Mecdüddin Muhammed b. Mesud eş-Şahrûdî el-Bistamî, **Kitabu'l-Hudûd**, thk. İlyas Kaplan, İstanbul, Mektebetü'l-İrşad, 1. bs., 2016.
- Mustafa, Kayhal, **el-Ensene ve't-Te'vîl fi Muhammed Arkoun**, er-Ribat, Dâru'l-Eman, 1. bs., 2011.

- el-Müzeynî, Halid b. Süleyman, **el-Muharrer fî Esbabî Nüzûli'l-Kur'an (Min Hilal el-Kütübi't-Tis'a)**, 2 c., er-Riyad, Dâru İbni'l- Cevzî, 3. bs., h.1433.
- en-Nemle, Abdulkerim b. Muhammed, **eş- Şamil fi Hudûd ve Târifâti Mustalâhâti Usûli'l- Fıkh ve Şerhi sahihihâ ve Beyanı Daifihâ ve'l- Farku beyne'l- Müteşabihi minhâ**, 2 c., er-Riyad, Mekteketü'r- Rüşd, 2. bs., 2041.
- en-Nemrî, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh, İbn Abdilberr, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-Meâni**, 24 c., Tatvân, Vizaretü'l-Evkâf li's-Şuûni'l-İslamiyye, 1991.
- en-Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, **Kitabu's-Süneni'l-Kübrâ**, thk. Hasen Abdulmunim eş-Şelebi, 12. C., Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1. bs., 2001.
- en-Nesefî, Meymun b. Muhammed, **Bahru'l-Kelam**, ta. Veliyuddin Muhammed Salih el-Farfur, Dımaşk, Mektebetü Daru'l-Farfur, 2. bs. 2000.
- Okandan, Recâi, Galip, **Umumî Hukuk Tarihi**, İstanbul, İ. Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1951.
- Ong, Walter J., **Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojileşmesi**, çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul, Metis Yayınları, 4. bs., 2013.
- Osman, Muhammed Fethi, **el-Fikru'l-İslamî ve't-Tatavvur**, Küveyt, ed-Dâru'l-Küveytiyye, 2. bs., 1969.
- Öz, Mustafa, "Acaride", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, 1988, C: III, s. 318.
- Özcan, Zeki, **Teolojik Hermenötik**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2. bs., 2000.
- Özek, Ali (vd. leri), **Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli**, Ankara, TDV. Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet, "Ahkâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, 1988, C: I, s. 550.
- Özlem, Doğan, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 1. bs., 2010.
- _____ **Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik**, s. 136-137.
- _____ **Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik**, **Ankara üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XI, s. 137.

- _____ **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 1. bs., 2012.
- Özön, Mustafa Nihat, **Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1954.
- Özsoy, Ömer, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, Ankara, Otto, 2. bs., 2015.
- Öztürk, Mustafa, **Kıssaların Dili**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları 5. bs. 2014.
- _____ **Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2013.
- _____ **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2010.
- _____ **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 3. bs., 2014.
- _____ **Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2012.
- Öztürk, Yaşar Nuri, **Kur'andaki İslam**, İstanbul, Yeni Boyut, 1992.
- Paçacı, Mehmet, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz, **İslami Araştırmalar**, C:IX s.1-4(1996).
- Pak, Zekeriya, Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik, **Dini Araştırmalar**, C: 8, s. 22, 55. 105-122.
- Palmer, Richard E., **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka Yayınları, 2. bs., 2003.
- Paşa, Sava, **İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt**, çev. Baha Arıkan, 2 c., İstanbul, DİB Yayınları, 2. bs., 2007.
- Polat, Fethi, **İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007.
- Popper, Karl R., **Tarihsiciliğin Sefaleti**, çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan Yayınları, 4. bs., 2000.
- er-Racihi, Abduh, **el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-Kırâati'l-Kur'aniyye**, er-Riyâd, Mektebetü'l-Maârif, 1. bs. 1999.

- Ramadan b. Ramadan, **Hasâisu't-Teamü'l-maa't-Türâsi'l-İslamî inde Muhammed Arkoun, min Hilâl Kitabih Kırâe fi'l-Kur'an Şehadetü'l-Kifâe fi'l-Bahs**, Menûbe, Camiatu't-Tunis el-ûlâ, Külliyyetü'l-Âdab, 1991.
- er-Raysunî, Ahmed, **Nazariyyetu'l-Makasid İndel-İmam eş-Şâtıbî**, Virginia, el-Mâhedu'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslami, 4. bs. 1995.
- er-Rayyis, Muhammed Dıyâuddin, **el-Harac ve'n-Nuzumu'l-Maliyye li'd-Devleti'l-İslamiyye**, el-Kahire, Mektebetu'l-Anclu el-Mısriyye, 1961.
- Razakallah, Mehdi Ahmed, **es- Siretünnebeviyye, fi Dav'i'l- Masâdiri'l- Asliyye Dirase Tevsikiyye Tahliliyye**, 2 c, er- Riyâd, Dâru İmami'd- Da've, 2. bs., h. 1424.
- er-Razî, Ebu Muhammed Abdurrahman İbnu'l-Hafızı'l-Kebir Ebu Hatim b. Muhammed b. İdris el-Münzîri et-Temimi, **Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil**, thk., Abdurrahman b. Yahya el-Mealimî el-Yemanî, 9 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bs., 1952.
- er-Razî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen, **Mefatihü'l Gayb**, 33 c, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs. 2004.
- _____ **el- Mahsûl fi İlmi'l- Usûl**, 2 c., Beyrut, Dâru'l-Kutübi'l- İlmiyye, 1. bs, 1988.
- Rıdvan, Ömer b. İbrahim, **Ârau'l-Müsteşrikîn havle'l-Kur'ani'l-Kerim ve Tefsirih**, 2 c., er-Riyad, Daru't-Tayyibe, t. y.
- Rothacker, Erich, **Tarihselcilik Sorunu**, çev, Doğan Özlem, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2. bs., 2008.
- Rüşvânî, Samir Abdurrahman, **Menhecu't-Tefsiri'l-Mevdûl lil-Kur'ani'l-Kerim**, Haleb, Dâru'l-Mültekâ, 1. bs., 2009.
- Sabri Efendi, Mustafa, **Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemîn ve İbadihi'l-Mürselîn**, 4 c., Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. bs., 4 c., 1981.
- Sağırçî, Es'ad Muhammed Said, **el-Fıkhü'l-Hanefî ve Edilletüh**, Dımaşk, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 5. bs., 2008.
- Salih, Hâşim, **el-İslam ve'l-İngilaku'l- lâhûtî**, Beyrut, Dâru't- Talia', 1. bs., 2010.
- Salih, Subhi, **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an**, Beyrut, Daru'l-İlm lil-Melâyîn, 27. bs., 2007.

- es-San'anî, Ebubekir Abdurrezzak b. Hemmâm, **el-Musannef fi'l-Hadis**, el-Meclisu'l-İlmî, nşr. Habiburrahman el-Azami, Beyrut, 2. bs., 1983
- Schacht, Joseph, **İslam Hukukuna Giriş**, çev. Abdulkadir Şener-Mehmet Dağ, Ankara, 1977.
- es-Sülemî, İzzeddin Abdulaziz b. Abdisselam, **el-İmâm fi Beyani Edilleti'l-Ahkâm**, thk. Rıdvan Muhtar b. Ğarbiyye, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1. bs. 1987.
- es-Semerkandî, Ebu Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, 3 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1984.
- Seydişehrî, Mahmud Es'ad, **Delilleriyle İslam Miras Hukuku**, sad. İsmail Hakkı Uca, Konya, Esra Yayınları, 1994.
- Seyyid Bey, **Usûl-ı Fıkıh Dersleri**, 2. c., İstanbul, Hukuk Matbaası, h.1330.
- es-Sibaî, Mustafa, **el-Mer'e Beyne'l-Fıkh ve'l-Kanun**, Beyrut, Dâru'l-Verrak, 7. bs., 1999.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber, **el-Kitab**, 4 c., Beyrut, thk. Emîl Bedi' Yakub, Daru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 2. bs., 2009.
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, **el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an**, thk. Fevvez Ahmed Zemli, 2 c., Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2. bs., 2001.
- _____ **Lübabu'n-Nukûl fi Esbabi'n-Nüzûl**, thk. Muhammed el-Fadili, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- es-Sübkî, Ebu Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Abülkâfi **Cemu'l-Cevami' fi Usuli'l-Fıkh**, ta. Abdülmünim Halil İbrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- es-Süleynî, Nâile, er-Radevî, **Tarihiyyetü't-Tefsîri'l-Kur'anî Kadayâ'l-Üsre ve İhtilâfu't-Tefâsîr en-Nikâh ve't-Talak ve'r-Radaa'**, ed-Dâru'l-Beydâ, el-Merkezu's-Sekâfi, 1. bs., 2002.
- _____ **Tarihiyyetü't-Tefsiri'l-Kur'ani ve'l-Alakatu'l-İctimaiyye min Hilal Nemâzic min Kütübi't-Tefsir, Bahs li-neyli Şhadeti't-Doktura**, Merkun, Menûbe, Külliyyetu'l-Adâb, 1998.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, **el-Ümm**, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib, 11 c., el-Mansura, Daru'l-Vefa, 5. bs., 2001.

_____ **Ahkâmu'l Kur'an**, cem. Beyhaki, Bekir Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Abdillâh b. Musa, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t. y.

_____ **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye, t. y.

Şahrur, Muhammed, **Nahve Usûl Cedide li'l-Fıkhı'l-İslamî Fıkhı'l-Mer'e**, Dımaşk, el-Ehâli li't-Tevzi, 1. bs., 2000.

_____ **el-Kitab ve'l-Kur'an**, Dımaşk, el-Ehâli li't-Tevzi, t. y.

eş-Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, **el-İ'tisâm**, 2 c., el-Kahire, el-Mektebetü't-Ticariye, t. y.

_____ **el Muvafakât fi Usûli's-Şerîa**, thk. Abdullah Diraz, Beyrut, Dâru'l-Mârife, 2. Bs., 1996.

Şefik Beg, Ahmed, **er-Rıkk fi'l-İslam**, mua. Ahmed Zekî, Mısır, Müessesetü'l-Hindavî, 2012.

eş-Şerefi, Abdulmecid, **el-İslâm ve'l-Hadâse**. el-İslam ve'l-Hadase, Tunus, ed-Dâru't-Tunusiye, 1991.

_____ **el-İslam Beyne'r-Risale Vet-Tarih**, Beyrut, Dâru't-Talia, 2. bs., 2008.

_____ **Tahdîsu'l-Fikri'l-İslamî**, ed-Dâru'l-Beydâ, Neşru'l-Fenek, 1998.

eş-Şerefi, Muhammed, **el-İslam ve'l-Hürriyye Suu't-Tefahum et-Tarihiyy**, Dımaşk, Dâru Betra, 2008,

eş-Şevkanî, Muhammed b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr el-Cami' Beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr**, thk. Abdurrahman Umeyra, 5 c., er-Riyâd, Dâru'l-Vefâ, 3. bs., 2005.

_____ **Neylü'l-Evtar Şerhu Munteka'l-Ahbar min Ehâdisi Seyyidi'l-Ahyâr**, ta. Isamuddin es-Sabbabetî, 4 c., el-Kahire, Daru'l-Hadis, 2005.

eş-Şeybanî, İmam Muhammed b. Hasen, **Kitabu'l-Âsâr**, Thk. Halid el-Avrad, 2 c., Beyrut, Dâru'n-Nevâdir, 2008.

eş-Şinkîfî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar, **Müzekkire fi Usuli'l Fıkh**, el-Medinetü'l-Münevvere, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 5. bs., 2001.

Ta'an, Ahmed İdris, **el-Almaniyyün ve'l- Kur'anü'l-Kerim**, er-Rıyad, Dâru İbn Hazm, 1. bs., 2007.

et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el- Amilî el- Bağdadî, **Câmiu'l-Beyan an Te'vîl Âyi'l-Kur'an**, thk. Ahmed Şakir 24 c., Beyrut, Müessesetü'r- Risale, 1. bs., 2000.

_____ **Tarihu'r- Rusul ve'l- Mulûk**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 11 c., Mısır, Dâru'l-Maarif, 1967.

et-Taftazanî, Sa'uddin Mes'ud b. Ömer, **Şerhu'l-Makâsid**, tah. Abdurrahman Umeyra, 5 c., Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, 1. bs., 1989.

_____ **Şerhu'l-Akaid en-Nesefiyye**, thk. Abdusselam b. Abdulhadi Şennar, Beyrut, Daru'l-Beyrûtî, 1. bs.2007.

Taha, Mahmud Muhammed, çev. Haydar Aslan **The second Message of Islam (İslam'ın ikinci mesajı)**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1. bs., 2011.

_____ **el-İslam bi-Risâletihî'l-Ûlâ lâ Yasluh li-İnsaniyeti'l-Karni'l-İşrîn**, Omdurman, el-Hızbu'l-Cumhurî, 1969.

_____ **er-Risaletü's-Sâniye mine'l-İslam**, Omdurman, el-Hızbul-Cumhuri, 4. bs.,1969.

_____ **Tatvîr Şeria el-Ahvali's-Şahsiyye**, Umdurman, 3. bs., 1979.

Tahmaz, Abdulhamid Mahmud, **el-Fıkhü'l-Hanefî fi Sevbihî'l-Cedîd**, 3 c., Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 1. bs., 2000.

et-Tahtavi, Ahmed b. Muhammed b. İsmail, **Haşiye'alâ Merakil-Felah Şerhu Nuri'l İdâh**, İstanbul, Eda Neşriyat ,t. y.

Takiyy, Muhammed el-Osmanî, **Fıkhü'l-Buyu' ale'l-Mezahibi'l-Arbaa'maa' Tatbikatihî'l-Muasıra Mukaranen bi'l-Kavanîni'l-Vadiyye**, 2 c, İstanbul, Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2016.

et-Talekânî, el-Vezir es-Sahib b. Abbad, **el-Muhît fi'l-Lüğa**, 3 c., Beyrut, Dâru'l- Kü-tübi'l – İlmiyye, 1. bs. 2010.

- Tatar, Burhanettin, **3 Derste Hermenötik**, İstanbul, Vadi Yayınları, 1. bs., 2016.
- et-Tavîl, Ahmed b. Ahmed Muhammed b. Abdillâh, **Fennû't-Tertîl ve Ulûmuh**, 2 c., er-Riyad, Mucemmu' Melik Fehd li-Tıba'eti'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1. b. s., 1999.
- et-Tıcanî, Haşimi, Müşkiletü'r-Recm Beyne'l-Kitab ve's-Sünne, **15. Kur'an-ı Kerim Sempozyumu**, Cezayir, h. 1401/M. 1981, s. 1-2.
- et-Tîzînî, Tayyib, **Mukaddimât fi'l-İslami'l-Muhammedî el-Bâkir Neş'eten ve Te'sisen**, 1. bs., Dımaşk, Dâru Dımaşk, 1994.
- _____ **en-Nassu'l-Kur'anî Emame İşkâliyeti'l-Binye ve'l-Kırâa**, Dımaşk, Dâru'l-Yenâbî, 1997.
- Topaloğlu, Bekir, **İslam'da Kadın**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 21. bs., 2013.
- Topaloğlu- Çelebi, Bekir -İlyas, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.
- Toprak, Metin, **Hermeneutik ve Edebiyat**, İstanbul, Dergah Yayınları, 1. bs., 2003.
- Tuğlacı, Pars, **Okyanus Ansiklopedik Sözlük**, 6 c., İstanbul, Pars Yayınları, 1. bs., 1972.
- et-Tûfi, Ebu'r- Rebi Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi b. Abdülkerim b. Said, **Risale fi Riayeti'l- Maslaha**, thk. Ahmed Abdurrahim es- Sâyiğ, ed- Dâru'l- Mısıriyye el- Lübnaniyye, 1. bs., y. y. 1993.
- Türkçe Sözlük**, Ankara, T. D. K Yayınları, 10. bs. 2009.
- Uçar, Şahin **Tarih Felsefesi Meseleleri**, İstanbul, Nehir Yayınları, 2. bs., 1997.
- Udeh, Abdulkadir, **et-Teşriu'l-Cinaî Mukaranen bi'l-Kanuni'l-Vad'î**, 2 c., el-Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâs, t. y.
- Urhan, Veli, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1. bs., 2000.
- el-Useymin, Muhammed b. Salih, **el-Cami' li-Ahkâm Fıkhî's-Sünne**, thk., Salahuddin Mahmud es-Saîd, 4 c., el-Kahire-el-Mansura, Dâru'l-Ğaddi'l-Cedîd, 1. bs., 2010.
- Uslu, Mustafa, **Ansiklopedik Türk Dili ve Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Yağmur Yayınları, 1. bs., 2007.

- Uyanık, Mevlüt, **Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 4. bs., 2016.
- Ünal, Ali, (vd. leri), **Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, İzmir, Işık Yayınları, 2003.
- Üzüm, İlyas, "hüküm", **TDV İslam Ansiklopedisi**, 1998, C: XVIII, s. 464.
- Vankulu, Mehmed Efendi, **Vankulu Lügatı**, 2 c., İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. bs., 2004.
- Vedud, Amine Muhsin, **Kur'an ve Kadın**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.
- Watt, W. Montgomery, **İslami Hareketler ve Modernlik**, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 3. bs., 2016.
- Welhausen, Julius, **Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye min Zuhuri'l-İslam İlâ Nihayeti'd-Devleti'l-Emeviyye**, mua. Muhammed Abdilhadi Ebu Ride, Sisiletü'l-Elf Kitab rakam: 136.
- Wensinck, A. J., **Concordance Et Indices Dela Tradition Musulmane**, 6c., Leiden, E. J. Br. U, 1936.
- _____ **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara, Umran Yayınları, 1. bs.1981.
- _____ **Modern Dünyada İslâm Vahyi**, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, Hulbe Yayınları, 1982.
- el-Yakubî, Ahmed b. Ebî b. Cafer b. Vehb b. Vâdih, **Tarihu'l-Yâkûbî**, thk. Abdul Emir Mihanâ, 2 c., Beyrut, Şirketu'l- A'lemi li'l-Matbuât, 1. bs., t. y.
- Yazıcı, Abdurrahman, **İslam Miras Hukuku Araştırmaları Meşhur Miras Problemleri ve Çözümü**, İstanbul, Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Yazır, Muhammed Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, 9 c., İstanbul, Eser Kitabevi, t. y.
- Yıldırım, Suat, **Oryantalistlerin Yanılgıları**, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2. bs., 2006.
- ez-Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Mîzânu'l-İtidal fi Nak-**

di'r-Ricâl, thk., Ali Muhammed el-Becâvi, 4 c., Beyrut, Dâru'l-Fikr.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carellâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed, **Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâik Ğavamidi't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vîl**, ta. Muhammed Abdusselam Şahin, 4 c., Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. bs., 2006.

_____ **Esasü'l-Belağa**, 2 c., Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 2010.

ez-Zerkanî, Muhammed Abdulazim **Menâhilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an**, 2 c. Mısır, Dâru İhyai Kütübi'l-Arabi, 1980.

ez-Zerkâ, Mustafa, **Fetâvâ**, Dımaşk, Dâru'l-Kalem, nşr. Mecc Ahmed el-Mekki, 1420/1999.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh et- Türkî el-Mısırî, **el-Burhân fi Ulûmi'l Kur'an**, thk. Mustafa Adulkadir Ata, 4 c., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1 bs., 1988.

Zeyd, Mustafa, **el-Maslaha fi't-Teşri'i'l-İslami ve Necmeddin et-Tûfî**, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, y. y. 1964.

Zeydan, Abdulkarim ,**el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh**, Beyrut,Müessesetü'r-Risale, 1. bs., 2014, s.366-371.

_____ **Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fi Dari'l-İslam**, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2. bs., 1988.

_____ **el- Kısas ve'd- Diyât fi'ş- Şeriatî'l – İslamiyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., 2007.

_____ **el-Medhal li-Dirâseti'ş-Şeriatî'l-İslamiyye**, Beyrut, Müessesu't-Risâle, 1. bs., 2013, s. 38.

_____ **Nazarât fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye ve'l-Kavânîni'l-Vad'iyye**, Beyrut,Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., 2011.

_____ **el-Veciz fi Şerhî'l-Kavaid el-Fıkhiyye fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye**, Beyrut, er-Risale el-Alemiyye, 2. bs., 2014.

ez-Zirîklî, Hayreddin, **el- A'lâm Kamus Terâcim li- Eşheri'r- Ricâl ven- Nisâ mi-**

ne'l- Arab ve'l- Mustaribîn ve'l- Müsteşrikîn, 8 c., Beyrut, Dâru'l- İlm li'l- Melâyin, 15. bs., 2002.

Zühaylî, Vehbe, **Asâru'l-Harb, fil Fıkhi'l-İslamî Dirase Fıkhiyye Mukârene**, Dımaşk, Daru'l Fikr, 3. bs., 1998.

_____ **el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletüh**, 10 c., Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 6. bs., 2008.

<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Historicism>

www.derailer.ankara.edu.tr/dergiler/37/733/9342.pdf.

www.anayasa.gen.tr,dgt-devletkavrami