

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ÇAĞDAŞ TEFSİR HAREKETİ AÇISINDAN
“KUR’ÂN YOLU” İSİMLİ TEFSİRİN ANALİZİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bilal ALBAYRAK

**Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Tefsir**

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Yunus EKİN

ŞUBAT – 2010

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÇAĞDAŞ TEFSİR HAREKETİ AÇISINDAN
“KUR’ÂN YOLU” İSİMLİ TEFSİRİN ANALİZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bilal ALBAYRAK

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Tefsir

Bu tez 11/02/2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

Doç.Dr. Ahmet Faruk KILIÇ

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Yrd.Doç.Dr. Yunus EKİN

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Yrd.Doç.Dr. İhsan KAHVECİ

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Bilal ALBAYRAK

05.10.2009

ÖNSÖZ

İslâm dünyası, son iki yüzyılda modernleşme ile çok ciddi bir şekilde yüz yüze gelmiştir. Bu karşılaşmanın her alanda etkileri olduğu gibi, Müslüman zihniyetini şekillendirmede en önemli unsur olan- belki de olması gereken demek daha doğru olur- Kur’ân-ı Kerim’in anlaşılması ve yorumlanması alanında da önemli tesirleri olmuştur. Bu çerçevede, “Kur’ân’ı anlamada modernizmin etkisi altında kalanlar” ana başlığı altında toplanabilecek olan, pek çok akım, kişi ve eserden söz etmek mümkündür. Bunlar içinde aşırı olarak nitelendirilebilecekler olduğu gibi, orta yolu izleyen ve vahiy-akıl dengesini bozmadan yorumlama faaliyetini sürdürenler de olmuştur.

Türkçe’de meâl ve tefsir yazma çalışmalarının tarihi pek eski değildir. En fazla iki asırlık bir geçmişi olan bu çalışmalar, zamanla sayıca ve çeşit olarak artmaktadır. Bu da, bu sahada önemli bir literatürün oluşmasını temin etmiştir. Son on yıl içinde bu sahadaki telifattan biri olan “Kur’ân Yolu” adlı tefsir de, şimdiden bu literatür içinde önemli bir yer edinmiştir.

Bir heyet çalışması olması özelliği ile öne çıkan bu tefsirin, çeşitli yönlerden incelenmesi tezimizin konusunu teşkil etmiştir. Özellikle de, modern çağda Kur’ân’ı anlamada önemli olan temel konular ve tartışmalar açısından bu tefsiri incelemek tez boyunca izlediğimiz ana gaye olmuştur. Bu amaçla hazırladığımız tezimiz, iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, modernizm kavramı, etkileri, modern tefsir konuları ve genel olarak “Kur’ân Yolu” adlı tefsir ele almıştır. İkinci bölümde ise, çağdaş tefsir hareketi açısından “Kur’ân Yolu” adlı tefsir analiz edilmiştir.

Çalışma esnasında görüşlerine başvurup, düzeltme ve değerlendirmelerinden istifade ettiğim, tezin her safhasında yönlendirici ve teşvik edici düşünce ve tavsiyelerini esirgemeyen muhterem hocam Yrd. Doç. Dr. Yunus EKİN’e teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca bu çalışma ve bütün eğitim hayatım boyunca fikir ve katkılarından istifade ettiğim diğer bütün hocalarıma ve yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarıma ve her şeyden önce ilmî hayatıma verdikleri destekten dolayı aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Bilal ALBAYRAK

SAKARYA 2010

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	v
SUMMARY	vi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: MODERNİZM VE “KUR’ÂN YOLU” ADLI ESERE GENEL BİR	
BAKIŞ	4
1.1. Modernizm Kavramı	4
1.2. İslâm Dünyasına Modernizmin Yansıması	5
1.3. Modern Tefsirin Temel Özellikleri	7
1.4. “Kur’ân Yolu” İsimli Tefsirin Müellifleri, Yazılış Gayesi ve Metodu	11
1.4.1. Müellifleri	11
1.4.2. Yazılış Gayesi	12
1.4.3. Metodu	13
1.5. “Kur’ân Yolu” İsimli Tefsirin Kaynakları	14
1.5.1. Klasik Kaynaklar	15
1.5.2. Modern Kaynaklar	15
BÖLÜM 2: ÇAĞDAŞ TEFSİR HAREKETİ AÇISINDAN “KUR’ÂN YOLU”	
TEFSİRİ	16
2.1. Nesh Meselesi	16
2.2. İ’câzü’l- Kur’ân Meselesi	20
2.3. Tarihsellik Meselesi	23
2.4. Münasebet Meselesi	29
2.5. İsrâîliyyâta Bakışı.....	34
2.6. Esbâb’ı- Nüzûl Rivayetleri.....	41
2.7. Kur’ân Kıssalarına Yaklaşımı	49
2.8. Cihad Anlayışı.....	53
2.9. Ehl-i Kitab’a Bakışı	62
2.10. Bilimsel (İlmî) Tefsir Anlayışı.....	71
2.11. Mezhepler, İcmâ ve İctihad Düşünceleri	80

2.12. Hukûkî (Fıkhî) Âyetlerle İlgili Görüşleri.....	89
2.12.1. Faiz (Ribâ).....	90
2.12.2. Kıyas.....	94
2.12.3. Rüşvet.....	100
2.12.4. Zina ve Eşcinsellik.....	101
2.12.5. Hırsızlık.....	107
2.12.6. Estetik Ameliyat.....	109
2.12.7. Kur'ân'a Abdestsiz El Sürmek.....	110
2.12.8. Kur'ân Dinlemek ve Para Karşılığı Kur'ân Okumak.....	111
2.12.9. Hicret.....	112
2.12.10. Fal, Uğur- Uğursuzluk ve İstihâre.....	113
2.12.11. Şarkı- Mûsikî.....	114
2.12.12. Müt'a Nikâhı.....	115
2.12.13. Mürted.....	116
2.12.14. Kürtaj ve Doğum Kontrolü.....	118
2.12.15. Evlat Edinme.....	120
2.12.16. Sihir.....	121
2.13. Kadın Konusu.....	122
2.13.1. Kadın- Erkek Eşitliği.....	123
2.13.2. Kadının Örtüsü.....	126
2.13.3. Çok Kadınla Evlilik.....	129
2.13.4. Kadına Darb Meselesi.....	131
SONUÇ.....	133
KAYNAKÇA.....	135
ÖZGEÇMİŞ.....	142

KISALTMALAR

- a.g.e.** : adı geçen eser
a.s. : aleyhis-selam
b. : Bin (ibn)
bkz. : bakınız
bsk. : baskı
by. : basım yeri yok
c. : cilt
çev. : çeviren
DİA. : Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
drg. : Dergisi
h. : hicrî
haz. : hazırlayan
H.z. : hazreti
İA. : İslâm Ansiklopedisi
İFAV : İlâhiyat Fakültesi Vakfı
GA : İslâm'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi
krş. : karşılaştırınız
m. : miladî
md. : maddesi
MÜİF. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr. : Neşreden
ö. : ölümü
r.a . : radiyallâhü anh
r.anha. : radiyallahü-anha
s.a.s. : sallallâhu aleyhi ve selem
sad. : sadeleştiren
Saü. : Sakarya Üniversitesi

- T.D.V.** : Türkiye Diyanet Vakfı
trc. : tercüme eden
thk. : tahkik, tahkik eden
ts. : tarihsiz
Üniv. : üniversitesi
vb. : ve benzeri
vs. : ve saire
yay. : Yayıncılık, yayınevi, yayınları
yy. : yayın yeri yok

Tezin Başlığı: Çağdaş Tefsir Hareketi Açısından “Kur’ân Yolu” İsimli Tefsirin Analizi

Tezin Yazarı: Bilal Albayrak

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yunus EKİN

Kabul Tarihi: 11.02.2010

Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 142 (tez)

Anabilimdalı: Temel İslâm Bilimleri

Bilimdalı: Tefsir

Türkiye’de son yıllarda yazılmış önemli tefsirlerden biri olan “Kur’ân Yolu” adlı çalışmayı, tezimizde çeşitli yönlerden incelemiş bulunuyoruz. Bu eser, bir heyet tarafından meydana getirilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından gözden geçirilmiş olması hasebiyle kolektif bir çalışmanın ürünüdür.

Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, modernizm kavramı, İslâm dünyasına tesirleri, modernist tefsirin temel özellikleri ve “Kur’ân Yolu” adlı çalışmanın yazılış gayesi, metodu ve müelliflerini ele aldık.

İkinci bölümde ise çağdaş tefsir hareketi açısından Kur’ân Yolu’nu analiz ettik. Bu bölümde, Kur’ân ilimleri ve Kur’ân tefsirinin kaynaklarının bu tefsirde kullanılmasını inceledik. Daha sonra, İslâm’la ve Kur’ân’la ilgili çağımızda sıkça gündeme gelen, kadın, cihad, ehl-i kitab, bazı suçlar ve cezalandırılması gibi konularla ilgili âyetlerin ele alınış ve yorumlanışını araştırdık.

Bu tefsirin, klasik dönem Kur’ân çalışmalarını ve tefsir kültürünü de ihmal etmemekle birlikte, çağdaş Kur’ân yorumlarından da etkilendiğini, sonuçta Kur’ân’ı anlamaya ve onun ruhuna uygun olarak açıklamaya çalışan bir gayret olduğunu gözlemledik.

Anahtar kelimeler: Modern Tefsir Anlayışı, Kur’ân Yolu Tefsiri, Yorumunda İhtilaf Olan Âyetler.

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Kur'ân'ı baştan sona tefsir etme geleneği içinde yazılmış olan eserlerin son dönemlerden bir örneği olan “Kur'ân Yolu” adlı çalışma, tezimizin esas konusunu teşkil etmektedir. Biz bu eseri, çağdaş tefsir hareketi açısından inceleme kaydını koyarak konumuzun sınırlarını daha belirgin hale getirmek istedik. Son iki yüzyılda İslâm'a ve onun temel kaynaklarına dair yazılmış hemen her kitapta görüldüğü gibi bu tefsir çalışması da modernite meselesiyle, yani içinde bulunulan dönemin ve çağın şartlarıyla, zorluklarıyla, getirdiği yeni meseleler ve fikirlerle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla, tezimizde “Kur'ân Yolu” adlı tefsir çalışmasının bu yönünü işlemeye ve analiz etmeye gayret gösterdik.

Çalışmanın Önemi

Kur'an-ı Kerim'in ilk inmeye başladığı dönemden beri devam edegelen tefsir faaliyeti İslâm âlimleri elinde belli ilkeler ve sistemler halinde sürdürülmüş, bu anlama faaliyetini kolaylaştıracak çok sayıda Kur'ân ilmi devreye sokulmuştur. Kur'ân'ın her bir âyetini anlama çerçevesinde, ilk dönemlerden başlayarak birçok rivayet aktarılmış, bu rivayetleri esas alan rivayet tefsir kitapları kaleme alınmıştır. Diğer yandan başta dil ilimleri olmak üzere bazı aklî ilimleri de kullanmak suretiyle dirayet tefsiri adı verilen eserler de yazılmıştır. Sonuçta bu sahada çok geniş bir külliyat oluşmuş, sonrakiler öncekilerin yazdıklarını da dikkate alarak, ama herkes kendi dönemini ve ihtisasını kullanarak bu alana katkıda bulunmuşlardır. Kur'ân'ı anlamaya yönelik olarak yapılan bu çalışmaların hepsinin ayrı ayrı önemli olduğu ilmî bir hakikattir.

Son dönemlerde bir heyet tarafından hazırlanan ve bu özelliğiyle ön plana çıkan “Kur'ân Yolu” adlı tefsir çalışması da, günümüz İslâm âlimlerinin Kur'ân'ı anlamaya yönelik önemli gayretlerinden biri olup, incelenmeye ve dikkatle değerlendirilmeye fazlasıyla layık bir eserdir. Yazımının üzerinden henüz daha on senenin yeni geçmiş olması ve yeni baskılarında bazı değişiklikler görülmesi sebebiyle oldukça taze olan bu eser, bu yönüyle de ayrıca önemlidir. Yani Türkçe yazılmış tefsirlerin belki de en yenisi olarak, güncel konuların takibi açısından özenle incelenmesi gereken bir eserdir.

Çalışmanın Amacı

Tezimizde, “Kur’ân Yolu” adlı tefsiri, çağdaş tefsir hareketi açısından analiz etmeyi amaçladık. Son dönemde Türkçe’de yazılmış en önemli Kur’ân çalışmalarından biri olan bu tefsir çalışması özelinde, Kur’ân’ın, daha çok son dönemde farklı anlaşılan ve etrafında muhtelif yorumların ileri sürüldüğü âyetlerinin nasıl anlaşıldığını tespit etmeye gayret ettik. Dolayısıyla amacımız, bu tefsiri klasik Kur’ân ilimleri açısından incelemek veya Kur’ân’ın ana konularını tamamıyla bu tefsir üzerinde görmek değildir.

Çalışmanın Metodu

Tezimiz bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; modernizm kavramı, modernizm olgusunun İslâm dünyasına girmesi ve yansımaları ve İslâmî ilimler arasında öncü bir yeri olan tefsir ilmi ve çalışmalarında modernizmin etkileri ve bu etkilerin yoğun bir şekilde görüldüğü modern tefsir hareketi ele alınmıştır. Modern tefsir hareketinin bariz özelliklerine işaret edilen bu bölümde son olarak, “Kur’ân Yolu” adlı tefsir çalışmasının müellifleri, yazılış gayesi ve metoduna dair bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise “Kur’an Yolu”nun çağdaş tefsir hareketi açısından analizi yapılmıştır. Bu çerçevede, klasik Kur’ân ilimlerinin tefsirde kullanımına dair örnekler incelenmiş, bu ilimlerin değerine dair tefsir heyetinin görüşlerini yansıtan ifadeler yer verilmiştir. Nesih, i’câz, münasebet, sebab-i nüzûl gibi Kur’ân ilimlerinin yanı sıra, günümüzde Kur’ân’ı anlamada kullanılan, yer yer ciddi şekilde eleştirilen tarihsellik gibi bazı meselelere dair tefsir heyetinin anlayışının da tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Daha sonra ise, güncel meseleler olarak sıkça karşımıza çıkan ehl-i kitap, cihad, ictihad ve mezhepler, faiz, bazı ağır suçların cezalandırılması gibi konulara dair tefsirdeki yaklaşımları ve görüşleri analiz ettik. Tezimizin ağırlığını bu bölüm oluşturmaktadır.

“Kur’an Yolu” adlı bu tefsir çalışmasını, çağdaş tefsir hareketi açısından inceleyeceğimiz için, öncelikle bu hareketin temel özelliklerini tespit etme gayreti içinde bulunduk. Böylece hangi kıstasların ve konuların, bu tefsiri analiz etmede hareket noktalarımız olacağını da belirlemiş olduk.

Şüphesiz ki temel kaynağımız, “Kur’ân Yolu” adlı tefsir çalışması olmuştur. Bu tefsiri inceleme metodumuzu şu şekilde özetleyebiliriz: Yukarıda sözünü ettiğimiz çağdaş

tefsir hareketinin belirleyici yaklaşımları ve farklı yorumların öne sürüldüğü konu ve âyetleri sürekli aklımızda tutarak, tefsiri baştan sona kadar inceledik. Tespit ettiğimiz konuyu ortaya koymamızda kullanacağımız malzemenin belirlenmesi ve ayrıştırılmasını ifade eden bu süreç sonunda elde ettiğimiz bulguların da yönlendirmesiyle başlık ve alt başlıkların neler olacağını netleştirdik. Böylece, her bir konuda, tefsir yazarlarının oluşturduğu heyetin o konudaki temel yaklaşımlarını, yeterince destekleyen örneklerle zenginleştirerek sunmaya çalıştık. Şurası da dikkatle belirtilmelidir ki, “Kur’ân Yolu” klasik tefsir üslubunda yazılmış bir eserdir, yani Kur’ân tertibi dikkate alınarak yazılmıştır. Dolayısıyla tezimizin konularını oluşturan bölümler beş ciltlik tefsir içinde farklı yerlerde bulunmakta, bu da âyetler, sûreler ve konular arasındaki bağlantıların gözden kaçırılmaması ve ilgili olabilecek yorum ve değerlendirmelerin dikkatle takibini gerektirmektedir.

Son olarak bu çalışma; modern yaklaşımı tesbite yönelirken klasiği de göz önünde bulundurması itibariyle, yöntem olarak mukayeseli bir çalışmadır. Her bir konunun değerlendirmesi bağlamında ise analitik yönü öne çıkmaktadır.

BÖLÜM 1: MODERNİZM VE “KUR’ÂN YOLU” ADLI ESERE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Modernizm Kavramı

“Modern” sözcüğü Fransızca bir kelime olup yeni ve çağdaş anlamındadır. Bu sözcükten türeyen “modernite” yenilik ve yeni olma özelliği, “modernizm” yenilikçilik, ilerici ve aydınlanma çağı ile gelen zihinsel dönüşümün ortaya çıkardığı ideoloji ve yaşam biçimini savunma anlamını taşımaktadır. Etimolojik olarak aynı kökten gelen “modernist” sözcüğü ise yeniden yana, ilerici, egemenliği insana özgüleştirilen, insan biçimi ve insan merkezci bir dünya görüşü taraftarı olan anlamını ifade eder¹. Dini açıdan düşünüldüğünde modern, dinde yenilik taraftarı olmak² dini düşünceyi çağın ilerlemelerini göz önünde bulundurarak yeniden şekillendirmektir. Bu açıdan modernizmi, genelde pratik hayatın her alanında yeniliğe açık olma, özelde ise dinsel muhtevalarda bir tecdid ve ıslah faaliyeti olarak düşünebiliriz. Başka bir ifadeyle modernizm kendini eski karşıtlığıyla devamlı inşa eden bir olgu olarak³ düşünülebilir. Müslüman düşünürler moderniteyi Batı kültür ve medeniyetine alternatif bir kültür ve medeniyet olarak ele almışlar, İslâm’ın lâik çevresi ise Batı standartlarına ve değerlerine ulaşma olarak değerlendirmişlerdir.

Modernizm kavramının İslâm’a yansıması olan ıslah kelimesi anlamı itibariyle bir şeyden fesadı gidermek, bir şeyi düzeltmek ve iyileştirmek demektir.⁴ Bu bakımdan modernizmi asıl kaynaklarda oluşan tahrifat sonucunda meydana gelen yozlaşma, ahlâkî değerleri yeniden diriltme ve toplumsal kötülükleri düzeltme ihtiyacına binaen ortaya çıkmış bir fiil, bu açıdan modernisti de bu fiili gerçekleştirmeyi amaçlayan kişi olarak değerlendirmek mümkündür. Böyle bir düşünceyle Kur’ân’a yaklaşma eğiliminin sonucunda ilâhî kurallar manzumesi olan Kur’ân’ın bütün zamanlarda anlaşılması ve geçerliliğini sürdürebilmesi modernist tefsir anlayışını ortaya çıkartmıştır.

¹ Demir, Ömer – Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, s. 160.

² Saraç, Tahsin, *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Ankara, 1976, II, s. 847.

³ Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur’ân’a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 16.

⁴ İbn Manzur, Ebu’l-Fadl Cemalettin, *Lisânü’l-Arab*, Dâru’s-Sadr, Beyrut, 1990, II, 516.

1.2. İslâm Dünyasına Modernizmin Yansıması

İslâm Dini, insanın gerek yaratıcıyla gerekse diğer insanlarla ve tabiatla olan uhrevî ilişkileri ve dünyevî işlerini düzenleyen ilâhî kurallar manzûmesidir. Bunlar, insanlar arasında eşitliğe dayalı ahlâkî bir toplum kurmayı hedefleyen, sosyal ve ekonomik adalete dayalı, özü itibariyle Müslümanların, geneli itibariyle ise bütün insanların sorunlarına çözüm olacak kurallardır. İslâm dininin insan hayatına kazandırmış olduğu canlılık ve dinamizm, bu dinin Arap yarımadasından başlayarak üç kıtaya yayılmasındaki en büyük etkidir. Ancak bu ihtişamlı dinin mensupları belli bir süre sonra kendilerini durgunluğa bırakmıştır. Bunda Müslümanların yöntem hataları ve temsildeki zayıflıkları etkili olmuştur. Bu durum Batı'nın Doğu'ya meydan okuması, Doğu aleyhine zaferler elde etmesi ve İslâm ülkelerinin önemli bir kısmını işgal ederek sömürge haline getirmesiyle de zirveye ulaşmıştır. Bu mağlubiyetler, uzun zamandan beri ilmî ve fikrî hayatında bir durgunluk ve donukluk yaşayan İslâm dünyasında gittikçe canlanan ve derinleşen bir uyanışa ve hareketliliğe sebep olmuş; bu uyanış çerçevesinde âlimler, düşünürler ve bilim adamları arasında farklı düşünce ve tavır alışlar ortaya çıkmıştır⁵. Bu farklı tavır ve düşüncelere sahip olan modernist düşünürler bu durumdan kurtulmanın yollarını aramaya başlamışlardır. Dolayısıyla modernist tefsirin bu husustaki amacı, İslâm'ın ilk zamanlarındaki saflık ve dinamizmini yeniden hayata geçirerek, Müslümanların yaşantılarına ârız olan durgunluğu, geriliği, zayıflık ve meskeneti ortadan kaldırmak⁶ olmuştur.

İslâm âlimlerinin bazıları XIX. asırda yukarıda zikrettiğimiz amaç doğrultusunda hareket ederek düşünceleri, inançları ve hayat tarzlarıyla, eskiyi olduğu gibi alarak onda ictihâdı pek tasvip etmeyen muhafazakâr düşüncelere karşı ihyâcılık hareketi başlatmışlardır. İlk başta klasik anlamda ortaya çıkan bu yaklaşım tarzı, giderek değişime uğramış ve farklı bir boyuta taşınmıştır. Önceleri klasik modernist bir görüntü sergileyen tefsir, belli bir süre sonra eskisine göre daha çağdaş bir boyut kazanarak İslâm modernizmi adı altında yeni bir seyir takip etmeye başlamıştır.⁷

⁵ Karaman, Hayreddin, "Modernist Proje ve İctihad", *İslâm ve Modernizm*, Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu, İstanbul, 1997, s. 156.

⁶ Demirci, Muhsin, *Kur'ân ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 262.

⁷ Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, MÜİF. VakfıYay., İstanbul, 2003, s. 254.

Başlangıçta sadece Batı'nın ilmini ve tekniğini alıp İslâm'ın ahlâkı ile meczetme düşüncesini taşıyan ıslahat hareketlerinin Müslüman dünyanın hızlı gerilemesine paralel daha da yaygınlaştığı, kaçınılmaz bir kötü olarak görülen Batı medeniyetinin zamanla vazgeçilmez bir iyi haline dönüştüğü gözlemlenmektedir.⁸ Hatırlatılması gereken önemli bir nokta da Batı'nın aksine Müslüman ülkelerdeki modernleşme hareketlerinin bir tür dini hareketler olarak ortaya çıkması ve öyle devam etmesidir. Evet, modernleşme veya ıslahat hareketlerinin gerçekleşmesi dini yorumlama çabalarının bir parçasıdır.⁹ Bu nedenle İslâm Dünyasındaki âlimlerin bu süreçte oynadığı rol önemlidir. Osmanlı da ulemanın ıslahat hareketlerini azımsanmayacak ölçüde desteklediği bir hakikattir. Ancak bunun bir neticesi olarak ulema, yenileşme yanında yer almalarından dolayı uzağı görmemekle, desteklemedikleri zaman da yenileşmeye karşı olmakla suçlanmışlardır.¹⁰ Bu ve buna benzer tavırlar diğer Müslüman ülkelerde de görülmektedir.

Müslüman entelektüellerin yaşadıkları Batı ülkelerinde sosyal ve siyasî hayatta etkin rol almaları bir taraftan ulemanın mevcut statüsünü zayıflatırken diğer taraftan da yeni bir elitin doğmasına neden olmuştur. Bir grup, ıslah hareketleriyle temel dini prensipleri baz alarak İslâm'ın içeriden modernizasyonunu hedeflerken, başka bir grup ise, Avrupa'nın siyasi ve ekonomik formlarında laik ve milliyetçi duyguların ön planda olduğu bir modernizasyon önermekteydi.¹¹ Kimileri değişimi dinî ve ahlâkî bir çerçevede düşünürken, kimileri de tercihini toplumsal alanda, İslâm dünyasının sosyal ve kültürel yapısını modern çağın gereklerine uydurma umudu içinde olmuşlardır. Bazı Müslüman modernistler irade toplumları olarak tanımladıkları çağdaş Batılı dünya tasavvurunu benimseyebilmek için Müslüman kitlelerin sadece şekilsel değil, özsel de bir değişikliğe ihtiyaç duydukları kanaatindedirler. Bunun gerçekleştirilmesi ise, doğrudan Kur'ân'ın yeni bir yoruma tâbi tutulması ve anlam hazinesinin modern bir söylemle yeniden geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır.¹² İlerleyen süreçte pek çok modernist, yenilik ve ihyâ hareketlerini tefsir ilmi üzerinden özellikle Kur'ân tefsiri

⁸ Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul, 1986, s. 9.

⁹ Kara, İsmail, *"Türkiye'de Din ve Modernleşme"*, *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 184.

¹⁰ Albayrak, a.g.e., s.28.

¹¹ Lapidus, Ira Marvin, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası* (trc. İ. Safa Üstün), MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul, 1996, s. 18.

¹² Albayrak, a.g.e., s. 29.

yazarak gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Yine bu minval üzere Kur'ân tercümeleleri yapılmaya başlanmıştır.

1.3. Modern Tefsirin Temel Özellikleri

a) Modern tefsirin en temel özelliklerinden bir tanesi Kur'ân merkezli bir yaklaşım tarzına sahip olmasıdır. Klasik dönemde Kur'ân'a gereken önemin verilmediği, daha çok alet ilimleriyle iştilal edildiği ve bu sebeplerden dolayı Kur'ân'ın gerçek anlamda anlaşılması tezinden hareket ederler. Bunun yanında sadece bu alanda ihtisas yapmış kişiler değil, akli ve mantığı olan herkesin Kur'ân üzerinde çalışma yapabileceğini düşünürler. Çağdaş tefsircilere göre Kur'ân'ın manasında kapalılık vardır diye bir şey düşünülemez. Çünkü onun manası açık ve anlaşılırdır. Modernist eğilim hiçbir şekilde Kur'ân'ı anlaşılabilir bir kitap olarak tasavvur etmez. Çoğunlukla Allah'ın zatı, ahiret gibi nazik konuları ele alan âyetler tam anlaşılmayan âyetler arasında sayılabilir¹³

b) Modern düşünürler Kur'ân merkezli düşüncenin sonucu olarak, hadislere karşı şüpheli bir yaklaşım tarzı sergilemişlerdir. Hadislere karşı böyle bir tavır sergilemelerine gerekçe olarak da isnad sisteminin yetersizliği, hadislerin geç tedvin edilmesi ve telifi güç rivayetlerin mevcudiyeti¹⁴ gibi klasik oryantalistlerce dile getirilen iddialar ileri sürmüşlerdir. Modern düşünürlerin birbirlerini bu konuda yönlendirdikleri de bir gerçektir. Bu mevzudaki en ilginç tavır ise özellikle Kur'ânî malzemenin hadislerin gözardı edilmesi için kullanılmasıdır.¹⁵ Ahmedüddîn, Çerağ Ali, Perviz, Çekralavi, Meşriki gibi düşünürler modern dönemin hadis konusunda olumsuz tavır sergileyen önemli şahsiyetleridir.

c) Modernist düşünürler Kur'ân'da nesh'in varlığını kabul etmezler. Şah Veliyyullah'ın *el- Fevzu'l- Kebir* adlı eserinde nesh meselesi tefsir usûlünün en zor konusu olarak tanımlanmıştır. Modernistlere göre eski âlimler Kur'ân'daki çelişkilerden kurtulmak ve bu çelişkili durumlardan kendilerine bir çıkış yolu aramak maksadıyla basit bir çözüm yolu bulmuşlardır. Buna kaynak olarak da: "Biz bir âyeti nesh edersek yahut unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut onun dengini getiririz"¹⁶

¹³ Baljon, J.M.S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (çev. Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara, 2000, s. 71.

¹⁴ Albayrak, a.g.e., s. 32.

¹⁵ Albayrak, a.g.e., s. 33.

¹⁶ Bakara, 2/ 106.

âyetini delil olarak getirmişlerdir ki bununla bizatihi Allah'ın geçmiş vahiyleri ortadan kaldırdığı söylenmiştir.¹⁷ Klasik düşünürler ıstılahtan kaynaklanan ihtilaflardan dolayı mensûh âyet sayısını beş yüze kadar çıkarmışlardır. Şah Velîyullah, mensûh âyetleri tek tek inceledikten sonra bu rakamı beşe kadar indirmiştir. Genelde modernistler eski âlimlerin nesh doktrinine karşı çıkmışlardır. Allah'ın kelimeleri insan fikriyle nesh edilmeyecek derecede yücedir. Bununla birlikte neshi inkâr etmeyen çok sayıda düşünür olduğu gibi, onu sadece geçmiş dinlerin kitaplarının neshi olarak da ele alanlar vardır.¹⁸

d) Modernistler, sebab-i nüzûl rivayetlerini âyetlerin anlaşılmasında olmazsa olmaz kabul etmezler. Sebeb-i nüzûl'ü ya tek tek âyetlerin veya âyet gruplarının bağlamından çıkarmaya çalışırlar. Tarihselcilerin de etkisiyle sebab-i nüzûl rivayetlerinin önemi son dönemlerde yeniden gündeme gelmiştir. Ayrıca modernistler güncel hayattaki bazı sorunlara sık sık referansta bulunarak âyetleri bir yorum aracı olarak nüzûlünden sonraki olaylara tatbik etmeye gayret ederler.¹⁹

e) Klasik tefsir usûlünün en şerefli ilim kabul ettiği fakat istenen seviyede tefsirlerde kendisine yer bulamayan münasebet konusu modern düşünürün üzerinde ısrarla durduğu bir konudur.²⁰ Münasebet konusu üzerinde modernistlerin ısrarcı yaklaşımı, oryantalistlerin Kur'ân âyetleri ve sûrelerinde düzensizlik olduğu görüşüne bir tepki olarak düşünülse de bu yaklaşım klasik tefsirin parçacı yaklaşımına karşı, âyetleri ve sûreleri bütünsel olarak ele almalarına, Kur'ân'ı Kerim'deki birçok nükteli görmelerine zemin hazırlamıştır.

f) Modernist düşüncede isrâiliyyâta karşı ciddi bir tepki söz konusudur. Çağdaş modernistlerin bazılarının yabancı dillere vakıf olmaları, Süryanice veya İbranice²¹ gibi dilleri bilmeleri onları klasik müfessirlerden ayıran özelliklerdendir. Bu sayede onların Kitab-ı Mukaddes'i orijinal veya çevirilerinden okudukları görülmektedir.²² Klasik müfessirlerin aksine, Talmud'daki benzer kıssaları kullanmama tavrı modernist

¹⁷ Baljon, a.g.e., s. 68.

¹⁸ Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, 102–105.

¹⁹ Albayrak, a.g.e., s. 34.

²⁰ Tuncer, Faruk, *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yay., İstanbul, 2003, 44–46.

²¹ Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* (çev. Ahmet Küskün), Yöneliş Yay., İstanbul, 1990, s. 73.

²² Albayrak a.g.e., s. 35.

müfessirlerin tipik bir özelliğidir. Onlar Talmud yerine İncil pasajlarını tercih etmişlerdir.²³

g) Çağdaş tefsirde Kur'ân'ın lafzî icâzına yapılan klasik vurgunun bir hayli göz ardı edildiği görülür.²⁴ Kur'ân'ın indiği dönemde konuşulan Arapça ile Kur'ân'ın uslûbu arasında fark yoktur. Meşriki şunu sorar: Kur'ân'ın mükemmelliğini belirleyen kriter onun son derece zarif bir Arapça'yla yazılmış olması mıdır, (şayet böyleyse) bu durum, Arapça yazılmamış olan Tevrat'a nasıl uygulanacaktır? Onun ifadesiyle; Kur'ân'ın icâzı semâvi lafzında değil sunduğu hidayettedir. Modernistler Kur'ân'daki dilsel analizlere önem vermezler. Kur'ân'ın mesajı icâzından daha önemlidir. Kur'ândaki olaylar farklı ifadelerle anlatılmıştır. Modern düşünürler klasik sözlüklere itibar etmedikleri gibi onların yetersizliklerinden bahsederler. Kur'ân yorumu çağdaş bir akla ve bilimsel verilere dayandırılır. Keramet Ali'ye göre, Kur'ân metnini tabii bilimlerin konularıyla karşılaştırmak mümkündür. Modern fiziğe ilişkin kimi veriler, Kur'ân'dan elde edilebilir. Kur'ân fizik ve matematikle ilgili pasajlarla doludur. Kur'ân eski felsefelerin bütün sistemlerini tatmin edici bir biçimde tartışmıştır.²⁵ Keramet Ali'nin bu söylemleri şunu gösterir ki Kur'ân'ın ilmî icâzı klasik dönemin aksine lafzî icâzından daha fazla önem kazanmıştır.

h) Modern düşünürlerin başka bir özelliği de Kur'ân kıssalarının tarihi gerçekliğini tartışmalarıdır. Muhammed Halefullah bu düşüncenin en önde gelen ismidir. Ona göre Kur'ân, tarihi ele alırken olayları nakletme yerine bir sahneyi canlandırma yolunu takip etmektedir. Ona göre Kur'ân tefsirinin temel gayelerinden biri de Ku'rân metnini masalvari özelliklerden ve ilkel nosyonlardan temizlemektir. Bunun yolu da Kur'ân kıssalarının yeniden yorumlanmasıdır.²⁶

i) Modern tefsirin belki de son dönemlerde en çok tartışılan başka bir özelliği de Kur'ân'ın tarihselci yorumsama yöntemiyle okunmasının bazı modernistler tarafından dile getirilmesidir. Aslında bu tarihselci yorumsama yönteminin izlerine daha erken dönemlerde rastlanmaktadır. Tartışılan konu özellikle Müslümanların Kur'ân

²³ Baljon, a.g.e., s. 86.

²⁴ Albayrak, a.g.e., s. .35.

²⁵ Ahmed, a.g.e., s. 30.

²⁶ Baljon, a.g.e., s. 37.

telakkileri ve onun bağlayıcılığıyla ilgilidir.²⁷ Emir Ali, Peygamberin belirli buyruklarının tarihsel olarak yalnızca O'nun zamanına ait olduğuna inanır. Buna göre her İslâmî önermenin zorunlu olarak değişmeyeceğini varsaymak tarihe ve insan zekâsının gelişmesine adaletsizce müdahale etmek demektir.²⁸ Asaf Ali Aşkar Fâidi ise; Kur'ân'da yahut şeriatta mevcut kuralların hukûki düzenlemeler mi yoksa ahlâki düzenlemeler mi olduklarını bilmeliyiz²⁹ şeklindeki düşüncesiyle daha net bir yaklaşım tarzı ileri sürerek hukûki ve ahlâki bir düzenleme ayırımına gider. Bazı modernistlerin Kur'ânî anlatımlarda Arap kültürüne yer verilmesini de Kur'ân'ın olguyla olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirdikleri görülmektedir.³⁰

j) Modern tefsirin belirleyici özelliklerinden biri de çok seçmeci bir yapıya sahip olmasıdır. Bundan dolayı da birlik, kardeşlik, eşitlik,³¹ sosyal adaletin temini ve sa'y gibi konuları işleyen âyetler üzerinde fazlasıyla durulmuştur. Modern tefsirde, klasik tefsirde olduğu gibi her âyet genelde tefsir edilmez. Modern Kur'ân tefsiri, dünyaya ait modern sorunlar çerçevesinde ortaya çıktığı, pratik endişelerle mevcut ihtiyaçlara cevap vermek üzere hareket ettiği için, çerçevesi de büyük ölçüde aktüel gelişmeler tarafından belirlenmiştir.

Modern anlayışın büyük ölçüde aktüel gelişmeler ve bunların dayattığı acil çözüm arayışları ışığında belirlendiğini gösteren en önemli gösterge, bizzat Kur'ân'a yaklaşımda, nasların isti'mal ve tefsir edilmesinde seçmeci bir yaklaşım sergilenmesidir.³² Kur'ân'ın, kaynağı itibariyle ilâhi olması, bu itibarla da her bir harfinin aynı değerde algılanmasından ziyade, mevcut aktüel değerleri bağlamında sahip oldukları işlevsellik yönünden âyetler arasında derecelendirilmeye gidilmiştir. Bazı âyetler tekrarlanmak suretiyle çok sık kullanılmışken, büyük bir bölüm ise dışarıda bırakılmıştır.

k) Modern tefsirin bir özelliği de nasların meşrulaştırma aracı olmasıdır. Klasik tefsirde somut olaylarla âyetlerin dolaylı ve cılız ilişkilerinin kurulmasına dikkat

²⁷ Albayrak, a.g.e., s. 37–38.

²⁸ Ahmed, a.g.e., s. 110.

²⁹ Baljon, a.g.e., s. 61.

³⁰ Albayrak, a.g.e., s. 38.

³¹ Mertoğlu, Suvat, *Osmanlı da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşâd Dergisi 1908–1914)*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi) 2001, s. 110.

³² Mertoğlu, a.g.e., 7.

edilirken, modern tefsirde bu ilişki isim vererek doğrudan ve sıkı bir şekilde olması tercih edilmiştir. Bu tavrın en önemli nedeni ise, Kur'ân'a dönüştür. Bu dönüş Kur'ân endeksli bir ıslah projesinin arzu edilmesi ve ortaya atılan düşüncelerin itibara alınabilmesi için bu ilâhi kitabı tasdik zorunlu olduğu düşüncesidir.

1.4. “Kur'ân Yolu” İsimli Tefsirin Müellifleri, Yazılış gayesi ve Metodu

1.4.1. Müellifleri

Prof.Dr. Hayreddin Karaman

Erzurumlu bir ailenin çocuğu olarak 1934 yılında Çorum'da doğdu. İlkokulu burada bitirdikten sonra özel olarak Arapça ve İslâmî ilimler tahsil etti. İlk İmam Hatip okullarından biri olan Konya İmam Hatip Okulu'na girdi ve ikinci dönem mezunları arasında yer aldı (1959). Yeni açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde okudu ve ilk mezunlarından biri olarak 1963'te mezun oldu. İki yıl İstanbul İmam Hatip Okulu'nda meslek dersleri öğretmeni olarak çalıştıktan sonra açılan imtihanları kazanarak İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne fıkıh asistanı oldu. Başlangıçtan Dördüncü Asra Kadar İslâm Hukûkunda İctihad konulu tezi ile fıkıh öğretmeni oldu (1971). Aynı yıl İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü'ne tayin edildi. 1975'te tekrar İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne döndü. Yüksek İslâm Enstitülerinin İlâhiyat Fakültesi'ne dönüşmesinin ardından doktor, doçent ve profesör oldu. Eylül 1976-Eylül 1980 yılları arasında yayımlanan Nesil dergisini çıkaranlar arasında yer aldı.³³

Prof.Dr. Mustafa Çağrı

1950 yılında Sivas Şarkışla'da doğdu. 1969'da Sivas İmam-Hatip Okulu'ndan, 1973'te İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun oldu. Öğrencilik yıllarında din görevlisi olarak başladığı memuriyet görevini mezuniyetinden sonra Sivas İmam Hatip Lisesi'nde öğretmen olarak sürdürdü. Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ndeki görevine, Yüksek İslâm Enstitüsü döneminde 1977 yılında asistan olarak başladı. 1983'te Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Gazzâli'ye Göre İslâm Ahlâkı adlı teziyle doktor

³³ Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 10.09.2009.

oldu. 1990’da doçentliğe, 1996’da profesörlüğe yükseltildi. Halen İstanbul Müftüsü olarak görev yapmaktadır.³⁴

Prof.Dr. İbrahim Kâfi Dönmez

1951 yılında İzmir Ödemiş’te doğdu. 1970’te Ankara İmam-Hatip Okulu’nu bitirdi. 1974’te İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nden, 1976 yılında İÜ Hukuk Fakültesi’nden mezun oldu. Diyanet işleri Başkanlığı taşra teşkilâtında yedi yıl kadar muhtelif görevlerde bulundu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ndeki görevine İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü döneminde 1977 yılında asistan olarak başladı. 1981 yılında Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi’nde İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları adlı doktora tezini tamamladı. 1983’te yardımcı doçent, 1986 yılında doçent, 1992’de profesör ünvanını aldı. 1992–1994 yılları arasında İlahiyat Meslek Yüksekokulu’nda müdürlük; 1994–1997 yılları arasında da M.Ü. İlahiyat Fakültesi’nde dekanlık görevlerinde bulundu.³⁵

Prof.Dr. Sadrettin Gümüş

1945 Erzurum Narman’da doğdu. 1972’de Erzurum İmam-Hatip Okulu’nu 1976’da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nü bitirdi. Öğrencilik yıllarında başladığı memuriyet görevini, çeşitli müftülüklerin emrinde din görevlisi olarak sürdürdü. 1977’de İstanbul Müftü yardımcısı oldu. M.Ü. İlahiyat Fakültesi’ndeki görevine Yüksek İslâm Enstitüsü döneminde, asistan olarak 1977 yılında başladı. 1983 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde ‘Seyyid Şerif Cürcâni ve Arap Dilindeki Yeri’ adlı teziyle doktor oldu. 1989 Yılında doçentliğe. 1996’da profesörlüğe yükseldi. 1996-2000 yılları arasında M.Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri bölümü Başkanlığı yapan Gümüş halen aynı fakültede dekan yardımcısı olarak görev yapmaktadır.³⁶

1.4.2. Yazılış Gayesi

Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında son dönemde çıkan önemli kaynak eserlerden birisi olan “Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri” 5 cilt olarak hazırlanmıştır.

³⁴ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 10.09.2009.

³⁵ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 10.09.2009.

³⁶ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 10.09.2009.

Alanında büyük ilgi gören eser, ülkemizin ilâhiyat alanında çalışmalarıyla bilinen ve yukarıda kısaca tanıttığımız müellifler tarafından kaleme alınmıştır. İslâm âleminde bu alanda komisyon çalışması ürünü olan ve ilk olma niteliğindeki eser, öncelikle Kur’ân’ı doğru anlamak ve onu hayatına rehber edinmek isteyen, kültürel birikime sahip insanların ihtiyaç ve beklentileri dikkate alınarak hazırlanmıştır. Baştan sona okunan, üzerinde düşünülen, inanç, düşünce ve hayata pratik katkı sağlayan bir tefsir olması için orta hacimli tutulmuş, anlaşılır bir dilin kullanılmasına özen gösterilmiştir. Eserde gerekli görülen yerlerde ayrıntılı bilgilerin verilmesinin yanı sıra, kullanılan bilgilerin kaynaklarına da göndermeler yapılmıştır. Günümüzde karşılaşılan ve aktüel olarak tartışılan pek çok dinî soruya cevap olabilmesi, incelediğimiz eserin en önemli yazılış gayelerinden biridir.

1.4.3. Metodu

“Kur’ân Yolu” adını taşıyan bu tefsir, daha çok mushaf tertibine göre yapılmış bulunan dirayet tefsirlerine benzemektedir.³⁷ Bir yandan âyetlerin açıklanması için gerekli olan şeyler söylenmiş, diğer yandan içinde bulunduğumuz şartlarda zaman darlığı çeken günümüz insanına sıkılmadan okuyabileceği bir tefsir sunulmaya çalışılmıştır. Önemli görülen klasik ve modern tefsir kitaplarından yararlanılmış, bunun yanında başka ilim dallarına ait kitaplara yeri geldikçe değinilmiştir. Ancak bu kitaplar birebir tercüme edilmemiş, özet bilgi verilerek müelliflere en uygun gelen anlayış ve yorum tercih edilmiştir.

Klasik veya modern dönem tefsirlerinde mevcut bulunan ancak günümüz insanına hitap etmeyen, anlaşılması zor, belli başlı bilgiler ve yorumlar tefsir heyeti tarafından tabiri câizse “ayıklamaya” tâbi tutulmuştur. Fakat gerekli yerlerde ayrıntılara girilerek ilgili kaynaklara atıfta bulunulmuştur. Eserde âyetlerin meâlleri ve yorumları verilirken öncelikle onların indirildiği dönemdeki mânalar, yani hitap ettiği ilk toplumun ilâhî mesajlardan anladıkları veya bu mesajların onlara anlatmak istedikleri anlamlar tespit edilmeye çalışılmış; bunun için de imkân ölçüsünde o toplumun dili, kültürü, inançları ve telakkileri, dünya görüşü, sosyal yapısı ve ilişkileri gibi faktörler dikkate alınmıştır. Bununla birlikte Kur’ân’ın ilk muhataplarına verdiği bilgiler, yaptığı açıklamalar,

³⁷ Karaman, Hayreddin –Çağrı, Mustafa, - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara, 2006, I/47.

yönelttiği eleştiriler, uyarılar, getirdiği düzenlemeler aynı zamanda evrensel anlam, değer ve amaçlar taşıdığından, olabildiğince bunları da ortaya koyan yorumlar yapılmıştır.³⁸

Anlamı açık olan her âyeti tefsir etmek yerine, meâlindekine katkı sağlama esasına göre ve olabildiğince tekrardan kaçınılarak tefsir etme yoluna gidilmiş; gereken yerlerde öncesine veya sonrasına göndermeler yapılmıştır. Bununla birlikte bu göndermeler sınırlı tutulmaya çalışılmıştır. Bazı özel terimler ve kavramlar hakkında konunun önemine binaen daha geniş bilgiler verilmiş, ancak bu tür bilgileri ilk geçtiği yerde değil, en ağırlıklı olarak geçtiği âyetlerde verme yoluna gidilmiştir. Her sûrenin giriş bölümünde özetlenen ilgili sûrelerin âyet sayısı, Mekke veya Medine döneminde vahyedilmiş olması, nüzûl sırası, bazı kelimelerdeki kıraat farkları gibi konularda tefsir kitaplarında yer alan teknik ayrıntılar ve farklı tespitler, amaç bakımından önemli olmadıkça aynen aktarılmamıştır.³⁹

Geçmiş dinler, peygamberler ve kavimlerle ilgili âyetler bağlamında, İslâmî inançlarla ve ilkelerle çelişmeyen ek bilgiler vermek maksadıyla Kitâb-ı Mukaddes'ten de bilgiler verilmiştir. Tefsir kitaplarıyla Kur'ân ilimleri çerçevesindeki diğer eserlerin yanında öncelikle Kur'ân'daki kullanımlardan ve ilgili konuyu özellikle inceleyen ilmî çalışmalardan, ayrıca sahih hadislerden, umûmî tarihten, Hz. Peygamber'in devrini ve hayatını anlatan eserlerden ve dinler tarihinden yararlanılmıştır.⁴⁰

Sûreler müelliflerin uzmanlık dalları ve konuları göz önünde bulundurularak paylaşılmış, her birinin yaptığı meâl ve tefsir diğerleri tarafından ana kaynaklar da dikkate alınarak okunmuş; değiştirme, ilâve, eksiltme gibi tashih ve teklifler hazırlanmış; nihayet ortaya çıkan farklı çalışmalar bir arada müzakere edilerek üzerinde uzlaşma sağlanıp tek metin haline getirilmiştir.⁴¹

1.5. “Kur'ân Yolu” İsimli Tefsirin Kaynakları

Aşağıda vereceğimiz “Kur'ân Yolu” nun kaynakları, tefsir heyeti tarafından baştan sona kadar göz ardı edilmeden dikkate alınmış ve kendisine sıkça başvurulmuş klasik

³⁸ Kur'ân Yolu: I/48.

³⁹ Kur'ân Yolu: I/49.

⁴⁰ Kur'ân Yolu: I/50.

⁴¹ Kur'ân Yolu: I/51.

ve modern dönemlere ait tefsirlerdir. Ancak şunu hemen belirtelim ki müellifler sadece bu eserleri dikkate almamışlar, bunların yanı sıra daha birçok eserden de faydalanmışlardır. Bunlar tabiri câizse “başucu” kitaplar niteliğindedir.

1.5.1. Klasik Kaynaklar

İbn Cerir et-Taberi (ö.310/922), Câmi’u’l- beyân; Ebû Bekir er- Râzî el- Cessâs (ö. 370/980), Ahkâmü’l-Kur’ân; Zemahşerî (ö. 538/ 1143), el-Keşşâf; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), Ahkâmü’l-Kur’ân; Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye (ö. 546/1151), el-Muharrerü’l-Vecîz; Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Mefâtihu’l-Ğayb; İbn Kesîr (ö. 774/1372), Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm; Ebü’l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310), Medârikü’t-Tenzîl; Kurtubî (ö.611/1214), el-Câmi’li-Ahkâmi’l-Kur’ân.

1.5.2. Modern Kaynaklar

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî(ö.1250/1832), Fethu’l-Kadîr; Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854), Rûhu’l-Me’ânî; Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1393/1973), et-Tahrîr ve’t-Tenvîr; Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), Hak Dini Kur’an Dili; Muhammed İzzet Derveze (ö. 1404/1984), et-Tefsîru’l-Hadîs; Süleyman Ateş, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri; Muhammed Esed (ö. 1412/1992), Kur’an Mesajı.

BÖLÜM 2: ÇAĞDAŞ TEFSİR HAREKETİ AÇISINDAN “KUR’ÂN YOLU” TEFSİRİ

2.1. Nesh Meselesi

Nesh sözlükte “ortadan kaldırmak, ilga etmek, yok etmek, yazmak ve bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarmak” anlamlarına gelmektedir.⁴² Terim olarak ise, “şer’î bir hükmü, başka şer’î bir delille kaldırmak yahut mukaddem tarihli bir nassın hükmünü, muahhar tarihli bir nas ile değiştirmektir.”⁴³ Tanımlardan da anlaşılacağı üzere nesh, emir ve nehiyle ilgili hükümlerden bazılarının herhangi bir hikmete mebni olarak yürürlükten kaldırılıp, yerine başka bir hükmün konulması anlamını ifade etmektedir. Hükmü kaldırılmış âyete “mensûh”, hükmü kaldıran âyete ise “nâsîh” denilmektedir.

Allah’ın insana ve tabiata hâkim kıldığı kanunlar içinde bir de “değişim kanunu” vardır. Buna göre fert ve grup olarak insan bilgisi, becerisi, eseri değişiklikler geçirmekte, bir cihetten ve bir zaman diliminde terakki ederken bir başkasında inişe geçmektedir. Bu kanun karşısında ilâhî dinlerin uyumsuz kalması düşünülemez; çünkü dini gönderen de tabiat kanunlarını koyan da Allah’tır. Biri diğerinden sonra gelen iki din arasına uzunca bir zaman dilimi girdiği için evrensel ve ebedî olan hükümler dışında kalan tâlimat ve kuralların değişmesi (sonra gelen dinin, öncekine ait bazı hükümleri yürürlükten kaldırması) tabiidir. Ancak bir dînin tebliğ ve tatbikinin ilk yıllarında, muhataplarını yeni hükümlere ve uygulamalara alıştırmak maksadıyla, birbirini değiştiren hükümlerin arka arkaya gelmesi câiz midir?⁴⁴ Bu mesele öteden beri İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Sahabe devrinde anlaşıldığı gibi “özel bir hükmün geneli özelleştirmesi, mutlak olan ifadenin sınırlandırılması, bir kayıt veya vasfın ihtirazî (bağlayıcı) olmadığına açıklanması, ilk bakışta anlaşılan mânanın kastedilmediğinin beyan edilmesi” kabilinden değişikliklerin, açıklamaların câiz ve vâki olduğu genellikle benimsenmiştir. Birbirine her yönden zıt iki hükümden, sonra gelenin öncekini yürürlükten kaldırması mânasındaki değişiklik (nesih) Sünnî çoğunluk tarafından câiz görülmüş⁴⁵ ve örneklendirilmiş olmakla beraber bazı âlimler “Nazarî

⁴² el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrut, ts., s. 490.

⁴³ el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *Ta’rifât*, Matbaa-i Ahmed Kamil, İstanbul, 1324, s. 163.

⁴⁴ Kur’ân Yolu: I/34.

⁴⁵ Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhîlul- İrfân fî Ulûmi'l- Kur’ân*, Kahire, 1980, II, s. 176.

olarak câizdir, fakat böyle bir örnek yoktur” tezini savunmuşlar; neshin gerçekleşmiş bulunduğuna örnek olarak çoğunluğun gösterdiği âyetleri farklı yorumlamışlar, arada çelişki bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Neshin gerçekleştiğini iddia edenlerden bir kısmı sayıyı hayli kabartırken Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler sayıyı yirmiye, çağdaş âlimlerden Faslı Hâcevî on ikiye, Hindistanlı Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762) beşe kadar indirmişlerdir.⁴⁶

Modern Kur'ân okumalarının son dönemleri olan XIX. ve XX. yüzyıldaki en belirgin özelliklerinden neshin reddedilmesi konusunda tefsir heyeti de çağdaşları gibi bir yaklaşım içerisinde dirler. Müelliflerimiz, Kur'ân'ın içindeki bir neshten ziyade modern düşünürlerin de benimsediği dinler arasında bir hüküm kaldırmadan söz etmektedirler. Yukarıda neshi kabul edenlerin zikredildiği ve son olarak “Şah Veliyyullah'ın mensuh olduğunu kabul ettiği beş âyetten üçü Resûlullah'la ilgilidir. Bunlardan birisi ona mahsus evlenme hakkı⁴⁷, diğeri de yine bağlayıcılığı kendilerine özgü olan gece namazı (teheccüd) konusundadır; üçüncüsü ise onunla gizli bir şey konuşmak isteyenlerin önceden fukaraya sadaka vermelerini isteyen âyettir.⁴⁸ Bu üç âyetin mensuh olduğu kabul edilse bile -ki, bu da tartışmaya açıktır- ümmeti alıştırarak din kurallarını koyma gerekçesiyle bunların bir ilgisi yoktur; Hz. Peygamber'in hayatı ve hayatta olduğu dönemle ilgilidir. Geriye iki âyet -söz konusu iki âyet aşağıda açıklanacaktır- kalmaktadır⁴⁹ şeklinde bir açılım getirmişler ve Şah Veliyyullah'ın mensuh kabul ettiği beş âyetinde mensuh olmadığını ifade etmektedirler. Her ne kadar müellifler neshi kabul etmeseler de tefsirin genelinde neshin var olduğu kabul edilen âyetlerde bu konuya değinme gereği duymuşlardır. Şimdi tefsir heyetinin nesihle ilgili ele aldığı örnek âyetlere değinmek istiyoruz:

“Kur'an Yolu” isimli tefsirde ana-babaya ve akrabaya mâkul ölçüde bir malın vasiyet edilmesini isteyen Bakara sûresi (2/180) âyetin hükmününün; miras âyetiyle⁵⁰ nesh edildiği ifade edilmektedir. Hâlbuki miras âyetinin kendilerine belirli pay getirdiği akraba dışında kalanlara vasiyet mecburiyetini devam ettirdiğini, vasiyet âyetini kapsamını daraltarak yürürlükte bıraktığını düşünmek, âyetleri böyle yorumlamak ve

⁴⁶ Kur'an Yolu: I/35.

⁴⁷ Âhzab 33/50.

⁴⁸ Mücadele 58/12.

⁴⁹ Kur'ân Yolu: I/35.

⁵⁰ Nisa 4/11-12.

uzlaştırmak mümkündür.⁵¹

Enfâl sûresi (8/65) âyetinde müminler savaşa teşvik edilmiş, bir Müslümanın on düşmana galip geleceği bildirilmiş; 66. âyette ise sayı azaltılarak bir Müslümanın iki düşmana galip geleceği ifade edilmiştir. Bu âyetlerden ikincisinin birincisini neshettiğini söyleyenlere müellifler katılmamakta, buna gerekçe olarak da “savaşa asıl olan kazanma ihtimali veya savaşa girme zaruretidir, bunlar da durum ve şartlara göre her zaman değişebilir”⁵² argümanını ileri sürmüşlerdir.

Tefsir heyeti Bakara sûresi (2/106) âyetini de bu kapsamda değerlendirmişlerdir. Prensip olarak neshin aklen mümkün olduğu, ayrıca dinler arasında da fiilen meydana geldiği hususunda görüş birliği vardır. Nitekim Tevrat’ın bazı hükümleri İncil ile yürürlükten kaldırılmıştır. Aynı şekilde Tevrat ve İncil’deki hükümlerin bir kısmı da Kur’ân-ı Kerîm tarafından değiştirilmiş veya kaldırılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in kabir ziyaretiyle ilgili hadislerinde olduğu gibi İslâm’ın gelişme sürecine bağlı olarak önceki bazı hükümler sonradan değiştirilmiştir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de neshedilmiş âyetler bulunup bulunmadığı konusu tartışmalıdır, İslâm bilginlerinin çoğunluğu bazı âyetlerin sonradan gelen başka âyetler veya hadislerle neshedildiğini savunurken bazı âlimler de bu görüşü reddetmişlerdir. Bu arada Kur’ân’da neshi mümkün görenler de mensuh âyetlerin sayısı ile ilgili olarak 5 ile 200 arasında değişen farklı rakamlar ileri sürmüşlerdir. Daha çok son dönem İslâm bilginlerinin tercih ettiği ve tefsir heyetince de isabetli olan anlayışa göre bir konuda iki farklı hüküm içeren iki âyetten, sonra gelenin -nihâî bir düzenleme getirme amacının açıkça anlaşıldığı durumlar dışında- öncekinin hükmünü tamamen ortadan kaldırdığını kabul etmek yerine, her iki âyetin de kendi şartlarında geçerli ve yürürlükte olduğunu, hangisinin indiği şartlar mevcutsa onun hükmünün uygulanması gerektiğini, böylece duruma göre birinin veya ötekini uygulanabileceğini, eğer birinin şartları artık sonsuz olarak tekrar doğmazsa pratikte o hükmü uygulamaya da imkân bulunmayacağını düşünmek daha isabetli görülmektedir.⁵³

Müellifler yukarıda bahsettiğimiz Bakara sûresi (2/106) âyetteki “unutturursak” diye meâli verilen nünsihâ kelimesini “nensehâ (nesh edilmesini) ertelersek” şeklinde tercih

⁵¹ Kur’ân Yolu: I/35.

⁵² Kur’ân Yolu: I/35.

⁵³ Kur’ân Yolu: I/179.

etmemişler, bunun yerine “nüsihâ kelimesini, “...o âyeti (değiştirmeden, nesh etmeden) olduğu gibi bırakırsak” veya “o âyetin yürürlükten kaldırılmasına izin verirse” şeklinde yorumlamışlardır. Buradaki “unutturma” ifadesiyle, geçmiş dinlere ait kitaplarda bulunan ilâhi mesajların unutturulması, yani sonraki kitaplara ve rivayetlere hiç intikal etmemesi de kastedilmiş olabilir.⁵⁴

Tefsir heyetinin neshi reddettikleri bir örnek de Tegâbun sûresi (64/16) âyettir. Âyette geçen “Gücünüz yettiğince Allah’a saygısızlıktan sakının” diye meâli verilen kısmıyla Âl-i İmrân sûresi (3/102) âyetinin “Allah’a karşı gereği gibi saygılı olun” anlamına gelen kısmının neshedilmiş olduğu ileri sürülürse de, her iki ifadenin kendi bağlamındaki anlamını korumasına bir engel bulunmamaktadır.⁵⁵ Yapılan açıklamadan da anlaşılacağı üzere müelliflerimiz nesh konusunda çağdaş müfessirlerle aynı doğrultuda olduklarını ifade etmişler ve âyetin nesh edildiğini kesin bir dille reddetmişlerdir.

Müelliflerin neshi reddettikleri başka bir örnek de Gâşiye sûresi (88/21- 22) âyetlerdir. “Artık sen öğüt ver, çünkü sen ancak bir uyarıcısın. Onlara egemen bir zorba değilsin” şeklinde meâli verilen kısmının açıklamasında müelliflerimiz; “bazı müfessirler bu âyetin neshedildiğini yani hükmünün kaldırıldığını söylemişlerse de bize göre bu görüş isabetli değildir. Meşru savunma ve hakların korunması için savaş emri geldikten sonra da Hz. Peygamber inanmayanları imana zorlamamış, yalnızca topluma zarar verenleri sürgüne göndermiş, diğer gayr-ı müslimlerle hukuk çerçevesinde aynı ülkede yaşamış ve yaşanmasını istemiştir.”⁵⁶ Bu örnekten de anlaşıldığı üzere tefsir heyetinin nesh konusundaki düşünceleri çağdaşlarıyla birebir örtüşmesine de aynı paraleldedir.

Sonuç olarak tefsir heyeti daha önce belirttiğimiz üzere nesh konusunda çağdaşlarıyla aynı düşünceyi paylaşmışlar, neshin her ne kadar aklen mümkün olsa da pratikte gerçekleşmediğini ifade etmişlerdir. Şartlar oluştuğunda her âyetle amel edileceğini, şartlar oluşmadığında ise, diğer âyetle amel edileceğini bildirmişlerdir. Ancak bunun yeni din ile eski din arasındaki bir hüküm değişikliği olabileceği kanısında olduklarını da belirtmişlerdir.

⁵⁴ Kur’ân Yolu: I/179.

⁵⁵ Kur’ân Yolu: V/377–378.

⁵⁶ Kur’ân Yolu: V/613.

2.2. İ'câzü'l- Kur'ân Meselesi

“İ'câz” kelimesi sözlükte, “acze düşürmek, aciz bırakmak” manasında bir mastardır. “Mucize” de bu kökten türemiş, etken ortaçtır ve peygamberlerin, hasımlarını benzerini getirmekten aciz bıraktıkları şey anlamındadır.⁵⁷ Kur'ân'ın icâzından maksat da, “onun, bütün insanları kendi benzerini getirmekten aciz bırakması” demektir.⁵⁸

Kur'ân'ın icâzı konusu modern tefsirde klasik tefsire nazaran farklı bir boyut kazanmış, lâfzî icâzından ziyade muhtevası ve insanlığa vermiş olduğu mesaj üzerinde durulmuştur. Buna gerekçe olarak da Meşriki'nin sorduğu şu soru bize ışık tutacaktır. “Kur'ân'nın mükemmelliğini belirleyen kriter onun son derece zarif bir Arapçayla yazılmış olması mıdır, (şayet böyleyse) bu durum, Arapça yazılmamış olan Tevrat'a nasıl uygulanacaktır? Onun ifadesiyle; Kur'ân'ın icâzı semâvi lafzında değil sunduğu hidayettedir.”⁵⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in Mekke ve Medine dönemlerinde inen sûrelerinde inkârcılara meydan okunmuş; bu kitabın Allah'tan geldiğinde şüpheleri varsa, onu Hz. Peygamber'in uydurduğu iddialarında samimi iseler benzerini yapıp getirmeleri gerektiği bildirilmiştir. Bu cümleden olarak Kur'ân'a benzer bir kitap⁶⁰ onun sûrelerine benzer on sûre⁶¹, sûrelerine benzer bir sûre⁶² ve onun gibi bir söz⁶³ oluşturup getirerek iddialarını ispat etmeleri istenmiştir. İnkârcı Araplar bütün arzularına ve teşebbüslerine rağmen bunu yapamamışlar bir âyete benzer söz dahi söyleyememişler; böylece bu hususta aciz oldukları, yapamayacakları ortaya çıkmış, “Asla yapamayacaksınız”⁶⁴ sözü fiilen gerçekleşmiştir.

Kur'ân mucizedir, çünkü bu eşsiz kitap son peygamber Hz. Muhammed'in peygamberliğinin hak ve gerçek olduğunu ispat eden en kalıcı delil olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in mu'ciz ve mucize oluşu hangi özelliklerinden gelmektedir? Hangi bakımlardan o bir mucizedir?

⁵⁷ Demiray, Kemal, *Temel Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1988, s. 203.

⁵⁸ Mennâu'l- Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 126.

⁵⁹ Baljon, a.g.e., s.65.

⁶⁰ Kasas, 28/49.

⁶¹ Hûd, 11/13.

⁶² Yûnus, 10/38.

⁶³ Tûr, 52/34.

⁶⁴ Bakara, 2/24.

Bu sorunun cevabını vermek üzere tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân kitaplarında paragraflar ve bölümler tahsis edilmiş, ayrıca i'câzü'l-Kur'ân konusunda birçok müstakil kitap yazılmıştır. Câhiz (ö. 255/869), Rummânî (ö. 384/ 994),Cürcânî (ö. 471/1026) gibi klasik dönemde bu konuyu kitaplaştıran âlimler, Kur'ân'ın bütününe hâkim bulunan i'câz yönünü ele alacak yerde bazı örnek âyetler üzerinde durmuşlar, kelâm ilmini ilgilendiren konulara girmişler, beşerin acizliğinin irade ve kudret ile ilişkisini incelemişlerdir.⁶⁵ Çağdaş yazarlardan Mustafa Sâdık er-Râfî Kur'ân'ın kelimelerinde, terkip ve âyetlerinde hâkim bulunan mûsiki ve ses uyumu üzerinde durmuş; i'câzın, bu niteliklerde odaklaştığını ifade etmiştir.⁶⁶ Seyyid Kutub ise tasvir sanatını ön plana çıkarmış; gerek maddi gerekse manevî varlık ve kavramları, Kur'ân'ın yaptığı gibi tasvirin imkânsızlığına dikkat çekmiştir.⁶⁷ Subhî es-Sâlih de Kur'ân-ı Kerîm'in meydan okumasına konu teşkil eden özelliğinin -ilk muhatapları dikkate alındığında- muhtevâsından ziyade ifadesinde ve üslûbunda aranılması gerektiğini ve bu sebeple Râfî ve Seyyid Kutub'un tespitlerinin isabetli olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

Tefsir heyeti Kur'ân'ın icâzı konusunda -aşağıda da belirteceğimiz üzere- Kur'ân'ın sadece verdiği mesaj ve muhtevâsının üzerinde durmamışlar, bunun yanında onun lâfzî icâzının ne kadar önemli olduğunu, onda yapılan söz sanatları, üslûp ve şekil özelliklerinin de altını çizerek önemini vurgulamışlardır. Bu yönüyle müellifler çağdaşlarından farklı olarak klasik dönem i'câz anlayışıyla modern dönem i'câz anlayışını birleştirmişlerdir.

Kur'ân'ın başlıca özelliklerinin sıralandığı Zümer sûresi (39/23) âyetinin açıklamasında tefsir heyeti; “bu kitap aynı zamanda kendi içinde uyumlu; sözleri, nazmı ve üslûbu güzel, ahenkli, içeriği tutarlıdır; onda makul ve izahı mümkün olmayan hiçbir açıklama yoktur” ve “Kur'ân, hem ifade ve üslubuyla hem de içeriğiyle okuyucuyu derinden etkiler; yerine göre korkutup kaygılandırır, yerine göre sevindirip ümitlendirir. Hatta âyetlerindeki ses-anlam uyumu dolayısıyla Kur'ân, mânasını anlamayanlar üzerinde bile bu etkisini gösterir”⁶⁹ şeklinde ifade etmişlerdir. Bu iki madde konumuza ışık tutacak niteliktedir ki Kur'ân'ın hem lafız/üslup hem de muhtevâ yönüne vurgu

⁶⁵ Kur'ân Yolu: I/32.

⁶⁶ er-Râfî, Mustafa Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l- Arab*, Beyrut, 1974, I, s. 225.

⁶⁷ Kutub, Seyyid, *et- Tasvîrü'l- Fenniyyu fi'l- Kur'ân*, (y.y.), 1966, s. 33- 187.

⁶⁸ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1985, s. 320–334.

⁶⁹ Kur'ân Yolu: IV/612.

yapmaktadır.

Kur'ân'ın lafzî icâzına ve çevirisine işaret eden A'lâ sûresi (87/18–19) âyetlerdir. “Bunlar önceki kitaplarda, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında da vardır” şeklinde meâli verilen ve konuyla hiçbir alâkası olmadığı halde bu âyetlerden, Kur'ân'ın lafız değil, mâna ve hüküm olduğunu, bunun ise belli bir dile ait bulunmadığını, başka peygamberlere gönderilmiş kitaplara da Kur'ân denilebileceğini ve Kur'ân'ın namazda her dilden okunabileceğini söyleyenler, peşin hükümlerine sonradan kanıt arama yoluna girenlerdir. Söyledikleri doğru olsaydı bile okumak için -sıradan insanların çevirileri değil- eski peygamberlere gönderilen vahyin asıl metinlerine ihtiyaç olur, yalnız bunlar okunabilirdi. Bu da -o metinler mevcut olmadığı için- fiilen imkânsızdır”⁷⁰ şeklindeki açıklamalarıyla müellifler hem Kur'ân çevirisinin önemine hemde Kur'ân'ın lafzî icâzına işaret etmişlerdir.

Kur'ân'ın lafzî icâzına başka bir örnek teşkil eden Tekvir sûresi (81/15–18) âyetlerinde geçen yemin ifadelerinin; erişilmez bir nazım güzelliği ve edebî incelikler taşıdığını⁷¹ ifade eden tefsir heyeti böylece Kur'ân'ın icâz yönüne bir kez daha vurgu yapmışlardır.

Kur'ân'ın hem mana hemde lafzî icâzına işaret eden âyetlerden biri de Kalem sûresi (68/51) âyettir. Âyet de müşriklerin Hz.Peygamberden Kur'ân dinledikleri, Kur'ân'ın edebi üstünlüğü karşısında hayranlık duygularını bastıramadıkları, gerek dil gerekse içerik bakımından onda tenkit edebilecekleri bir şey bulamadıkları ifade edilir ki bu, Kur'ân'ın hem muhteva hem de lafzî icâzına işarettir.⁷²

Kur'ân'ın hem şekilsel hemde muhteva yönüne dikkat çeken diğer bir âyet ise Sâf sûresi (61/4) âyettir. Tefsir heyeti âyetin bu yönünü; “Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin son kelimelerinin şiirden farklı biçimde, ifadeyi lafız güzelliğinin icaplarına mahkûm etmeyen ama mânayı esas alırken bir yandan da kendi tabîî güzelliği içinde eşsiz bir ahenk ve mûsikî oluşturan sıralanışı Kur'ân ilimleriyle meşgul olanların dikkatini çekmiş; onlar, bu kelimeler için “fasıla”, son harfleri için de “fasıla harfi” terimini kullanmışlardır”⁷³ şeklinde açıklamışlardır. Görüldüğü üzere tefsir heyeti burada da Kur'ân'ın hem şekilsel hem de içeriksel niteliğine dikkat çekmişlerdir.

⁷⁰ Kur'ân Yolu: V/606.

⁷¹ Kur'ân Yolu: V/564.

⁷² Kur'ân Yolu: V/439.

⁷³ Kur'ân Yolu: V/333–334.

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere tefsir heyeti modern tefsirin özelliklerinden biri olan Kur'ân'ın sadece içeriği ve muhtevası üzerinde durmak yerine, bunun yanında onun lâfzî icâzı üzerinde de durmuşlar, bu muhteşem söz sanatını, üslûp ve şekil güzelliğini -çağdaşlarının aksine- gözler önüne sermişleridir.

2.3. Tarihsellik Meselesi

Modern tefsirin başka bir özelliği de modernist tefsir yazarlarının da üzerinde önemle durduğu ve günümüzde de bir hayli gündemde olan “tarihsellik” konusudur. Konunun daha net bir şekilde anlaşılabilmesi için sadece bu kavramın açıklanmasının yeterli olmadığını, bu kavramla birlikte “tarihselcilik” kavramının da açıklanması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü iki kavram birbirinin aynı değildir. Bu sebeple kavramın tarihi seyrine de kısaca değineceğiz. Tarihselcilik; felsefî açıdan düşünüldüğünde, “tarihe mal olmuş her olgunun, artık tarihte kaldığı ve bu sebeple etkisinin de yaşadığı dönemle sınırlı olduğu tarihsellik kavramının bir yaşam felsefesi haline getirilmiş biçimidir.” Tarihsellik ise; “herhangi bir fenomenin, varlık dünyasına gelişiyle birlikte, bu âlemin ve dolayısıyla tarihin konusu olması anlamına gelebileceği gibi yine herhangi bir olgunun, yaşanmış, geçmiş olması hasebiyle artık bu günün değil, geçmişin malı ve doğrusu olması” anlamına gelir. İşte ilim dünyasının üzerinde durduğu ve kullandığı tarihsellik budur.⁷⁴

Kur'ân'ı Kerim'in tarihselliği konusunda İslâm dünyasında atılan ilk adımları Mu'tezile'ye kadar götürmek mümkünse de bugünkü anlamda ilk tartışmalar, Abduh'un başlatmış olduğu Kur'ân okumalarında öne çıkan neo-i'tizâlî temalarda kendisine yer bulur. Bu konudaki belki de ilk örnek, Tâhâ Hüseyin ve Halefullâh'ın çok daha açık bir biçimde dillendirdiği, Kur'ân kıssalarının gerçek olup olmadıkları konusundaki tartışmalarda yaşananlardır. Kur'ân'ın tarihselliği konusunda İslâm dünyasında son yıllarda en ciddi adımı Tâhâ Hüseyin atmış, Ebu Zeyd, Arkoun, Hanefî ve Fazlur Rahman onu takip etmişlerdir. Temel savları, Kur'ân'daki ahkâm âyetlerinin ancak çok ideal bir İslâmî ortamda mümkün olabileceğidir. Öte yandan bugün için şartlar, on dört asır öncesinden çok farklı bir veçhete sahiptir ve bu, Kur'ân'ın literal anlamlarının zorunlu olarak dayatılmasını imkânsız kılmaktadır.⁷⁵

⁷⁴ Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İstanbul, 2000, s. 267.

⁷⁵ Polat, Fethi A., *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İz Yay., İstanbul, 2007, s. 222.

Yukarıda tarihsellik kavramını kısaca tanıtmaya ve tarihi seyriyle ilgili bilgiler vermeye çalıştık. Aşağıda ise tefsir heyetinin konu hakkındaki görüşlerini, vereceğimiz örnekler doğrultusunda ifade etmeye çalışacağız.

Tefsir heyetinin tarihselliği kabul etmediklerini gösteren Alâk sûresi (96/9–10) âyetlerinde geçen “Gördün mü, bir kulu namaz kılarken engelleyen o adamı?” şeklinde meâli verilen hitaptır. Müfessirlerin çoğunluğuna göre, Hz. Peygamber’e hitap ederek onun ve müminlerin Kâbe önünde namaz kılmalarını engellemeye kalkışan Ebû Cehil’e karşı bir eleştiri ve uyarıdır. Ancak bunları genel anlamda tüm insanlık için bir uyarı olarak değerlendirmek daha uygun olur. Zira âyetlerin içeriği dikkate alındığında burada, belli tarihsel kişi ve olayların ötesine uzanılarak her dönemde görülen ve dinin sosyal hayatı iyilik, hak ve adalet ilkeleri yönünde şekillendirme işlevini engellemek isteyen bütün zorbalara eleştirildiği ve insanlığın onlara karşı uyarıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁶ Tefsir heyetinin açıklaması hitabın sadece o dönemle sınırlı olmadığı, evrensel bir mesaj niteliği taşıdığını göstermektedir.

Tarihsel bir olaydan umûmi ilkeler çıkarılabileceğine Mümtehine sûresinin (60/10–11) âyetleri örnek teşkil edebilir. Âyette şöyle buyrulmaktadır: “Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavınız. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyiniz. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmazlar. Onlara harcadıklarını (mehirleri) geri veriniz. (Bu kadınların) kendilerine mehirlerini ödediğiniz takdirde onlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayınız. Siz harcadığınızı isteyiniz, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah’ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir. Şayet eşlerinizden biri kâfirlere kaçar, böylece (tazminat ödemek için) sıra size gelmiş olursa, eşleri gitmiş olanlara harcadıklarına denk bir şey veriniz. İnanduğumuz Allah’a karşı gelmekten sakınınız.” Hudeybiye Antlaşmasının 5. maddesi “Velisinin izni olmadan Kureyş’ten Muhammed’e geleni o kendilerine iade edecek, Muhammed’in beraberindekilerden Kureyş’e geleni ise onlar kendisine iade etmeyecektir” şeklindedir. Tefsir heyeti; bu âyetlerde -o dönemde Müslümanlarla müşrikler arasındaki karmaşık ilişkiler ve bu iki kesim arasındaki antlaşmayla bağlantılı olarak- yer alan mehirlerin mübadelesi hükümlerinin o zamana

⁷⁶ Kur’ân Yolu: V/654.

mahsus olduğu hususunda âlimler fikir birliği içindedir; Ebû Bekir el-Cessâs, İbnü'l-Arabî ve Kurtubî bunu açıkça ifade etmiştir.⁷⁷ Tabîî ki bu tespit, söz konusu düzenlemelerden bazı mesajlar ve genel ilkeler çıkarılmasına engel değildir. Özellikle böylesine iç içe geçmiş ilişkiler ortamında dahi ahde vefa prensibine hassasiyetle uyulması, sözleşme hükümlerinin dürüst biçimde yorumlanıp uygulanması ve her hak sahibine hakkının verilmesinin telkin edildiği, bu âyetlerden kolayca anlaşılmaktadır.⁷⁸ Tefsir heyeti bu açıklamasıyla her ne kadar o döneme ait hükümler içeren bilgiler dahi olsa bu gibi hükümlerden genel ilkeler çıkarılabileceği kanaatinde ki bu da onların tarihselcilerle aynı paralelde olduklarını göstermektedir.

İslâm düşmanlarına bir uyarı niteliğinde olan Ankebût sûresi (29/54–55) “(Evet) Onlar senden azabı çabuklaştırmanı istiyorlar. Kuşukları olmasın, cehennem inkârcıları kuşatmış durumda! O gün azap onları tepeden tırnağa saracak ve Allah, “Yaptıklarınızın cezasını tadın! buyuracaktır” şeklinde meâli verilen âyetler hakkında tefsir heyeti; “bu âyetler inkârcıların kendi yapıp ettikleri yüzünden âhirette uğrayacakları cezanın dehşetini, kaçınılmazlığını ve kuşatıcılığını özetlemektedir. Tarihsel bağlamda Kur’ân’ın ilk muhatapları konumundaki putperest Araplar’ı uyaran bu âyetler, evrensel planda her devirde İslâmî inanç ve değerler karşısında benzer düşmanlıkları sergileyenleri ilgilendiren umumi bir ikaz anlamı da taşımaktadır.”⁷⁹ Burada müellifler evrensel bir ilkedden bahsetmişler, her zaman ve mekanda mevcut bulunan İslâm düşmanlarına karşı genel bir uyarının söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir.

Lafzın anlamının umûmi oluşuna örnek Rûm sûresi (30/28) “Allah size kendinizden bir örnek gösteriyor: Elinizin altında bulunan köleleriniz arasında, size verdiğimiz miktarda sizinle eşit haklara sahip ve birbirinizden çekindiğiniz gibi kendilerinden çekindiğiniz ortaklarınız var mı? İşte aklını kullanacak kimseler için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz” şeklinde meâli verilen âyettir. Tefsir heyeti; “bu temsili anlatımda âyetin anlamının Kur’ân’ın ilk muhatapları olan Mekke müşriklerinin şirk tarzı ile sınırlı düşünülmemesi gerekir. Âyetin bütün zamanlar ve coğrafyalar için geçerli olan mesajı

⁷⁷ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, XXVIII, 161.

⁷⁸ Kur’ân Yolu: V/322.

⁷⁹ Kur’ân Yolu: IV/281.

şudur: Hangi saikle ve hangi biçimde olursa olsun, Allah'ın yegâne yaratıcı olduğu, mutlak iradesini hiçbir gücün sınırlayamayacağı gerçeği ile bağdaşmayan her inanç ve O'ndan başkasına kulluk etme veya kullukta başkasını aracı kılma anlamı taşıyan her davranış şirktir ve âyette vurgulanan çelişkiyi taşır”⁸⁰ şeklindeki açıklamaları tefsir heyetinin Kur'ân'ın anlamının belli bir coğrafya veya belli bir zamana ait olmayıp bütün zaman ve coğrafyalarda geçerli olduğu fikrine sahip olduklarını gösterir.

Müelliflerin hem tarihsel bağlama bir cevap hem de sonraki dönemler için genel ilkeler içerdiğini düşündükleri âyetlere Tevbe sûresinin (9/123) âyeti örnek verilebilir. Âyette şöyle buyrulmaktadır: “Ey iman edenler! Yakınıınızda bulunan inkârcılarla savaşın. Bunlar sizin çetin gücünüzü görsünler. Biliniz ki Allah, buyruğuna karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.” Âyetin açıklamasında; âyetin tarihî şartlar ışığında yorumlanması halinde bunu o dönemde Müslümanların yakın çevrelerini güvence altına alacak bir fetih hareketini sürdürmeleri yönünde bir buyruk olarak anlamak uygun olur. Nitekim Hz. Peygamber vefatından kısa bir süre önce, Mûte Savaşı'na sebebiyet veren Kudüs-Şam arasındaki hıristiyan Araplar'a karşı bir ordu sevk etmeye karar vermiş ve Üsâme b. Zeyd'i bu orduya kumandan tayin etmişti. Öte yandan âyetin bütün zamanlar için geçerli olmak üzere Müslümanlara yönelttiği buyruk, kendi varlıklarını tehdit eden düşmanlarla savaşmaları ve bu konuda özgüven duygularını daima koruduklarını gösteren bir azim ve kararlılık içinde olmalarıdır. Âyetin “yakınıınızda bulunan” diye meâli verilen kısmından hareketle düşmanlara karşı savaşma yükümlülüğünde mekan faktörünü öne çıkaran yorumlar yapılmışsa da, düşmanın coğrafi faktör yanında başka yönlerden de yakın tehdit haline gelip gelmemiş olduğunun ölçü alınması gerektiği açıktır. Bu buyruğa Kur'ân'ın bütünlüğü içinde bakıldığında, burada Müslümanların yakın çevrelerindeki gayr-ı müslimlerle hep savaş içinde olmaları gerektiği gibi bir mânanın bulunmadığı, sadece düşmanlık edenlere karşı ortaya konacak tavırdan söz edildiği kolayca anlaşılır. Bu arada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, âyette ortaya konması istenen sertlik ve güç, savaş şartlarının câri olduğu durumlarda tavizsiz ve kararlı davranma anlamındadır; normal şartlarda yürütülen insan ilişkilerinde, mesela turizm ve ticaret gibi alanlarda Müslüman olmayanlara karşı bu buyruğun işletilmesi düşünülemez.⁸¹ Bu açıklamalara göre tefsir

⁸⁰ Kur'ân Yolu: IV/312.

⁸¹ Kur'ân Yolu: III/123–124.

heyeti, âyetin hem o dönem için hem de bütün zamanlar için ortak evrensel ilkelere işaret ettiğini ortaya koymaktadır.

Tefsir heyetinin zaman zaman tarihselci bakış açısına sahip olduklarını ima eden yaklaşımlar içinde oldukları da gözlemlenmiştir. Nitekim Nisâ sûresi (4/34) âyetin izahında bu duruma rastlanmaktadır. İlgili âyette “...(Evlilik hukûkuna) baş kaldırmamasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür” buyurulmuştur. Âyette geçen “dövün” lafzıyla alakalı olarak müellifler; “kocasına baş kaldırdığı, aile hukûkunu çiğnediği, uzun zaman sevdiği ve kabullendiği kocasını istemez olduğu için karının, kocası tarafından -belli ölçüler içinde- dövülebileceği hükmüne tarihîlik açısından da bakılmıştır”⁸² şeklinde açıklama getirmişlerdir.

İbn Âşûr’a göre; “dövme izni bazı toplulukların veya toplum tabakalarının örf, âdet ve ruh hallerine riayet edilerek verilmiştir, her zaman ve her durumda geçerli değildir. Nüşûz durumunda kocanın karısını dövebilmesi için içinde yaşadıkları toplumda dövmenin ayıp, anormal, aşağılayıcı, zarar verici, hukûka aykırı telakki edilmemesi, kocanın öfkesinin karısı tarafından ancak bu vasıta ile hissedilir olması gerekir, izin böyle topluluklar ve durumlar için geçerlidir.”⁸³ Hz. Ömer’in Mekke halkı İle Medine halkını, kadınlara hâkimiyet bakımından karşılaştırdığı şu sözleri de toplum değiştiğçe ilişki ve davranışların da değişebileceğini göstermektedir: “Biz muhacirler kadınlarımıza hâkimdik, sözümüzden çıkmazlardı, Medine’ye gelince gördük ki, Medine’nin yerli kadınları kocalarına hâkim durumdalar, bu defa bizim kadınlarımız da onlara benzemeye, onlar gibi davranmaya başladılar.”⁸⁴

Tefsir heyetine göre bu âyette; “kadının aile hukûkunu çiğnemesi halinde bir ıslah tedbiri olarak başvurulabilecek belli başlı yolların insanlığın tecrübeleri ve özellikle içinde yaşanılan topluluğun örf ve âdeti dikkate alınarak belirtilirken “kocanın karısını dövmesi” eylemine de yer verilmiş olmakla beraber, bu uygulama Hz. Peygamber tarafından toplum ıslah edilerek, insanın ve özellikle zevcenin dövülemeyeceği ifade ve telkin edilerek kötülenmiş, “iyi bir kocanın karısını dövmeyeceği” kaidesi bu

⁸² Kur’ân Yolu: II/59.

⁸³ İbn Âşûr, a.g.e., V, 41-42.

⁸⁴ el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahih* (Sahihu’l-Buhârî), Mısır, 1345, “Nikâh”, 83.

yakışıksız davranışın önüne bir set olarak konmuştur. Burada sünnet (Resûlullah'ın sözleri ve uygulaması) âyeti neshetmemiş, âyetin yerelliğini ve kültürel bağlamını açıklamıştır.”⁸⁵ Yapılan açıklama kadının kesin olarak dövülemeyeceğini göstermektedir ki bu da tefsir heyetinin burada tarihselci bakış açısıyla âyeti yorumladığını göstermektedir.

Müelliflerin bazan tarihselci bir yaklaşımla yorum yaptıklarına örnek Ahzâb sûresi (33/59) “Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır. Allah ziyadesiyle bağışlamakta ve çok esirgemektedir” şeklinde meâli verilen âyettir. Öngörülen emir müelliflerimize göre; “emredilen cilbâb giyme asayışı korumayı ve tacizi önlemeyi hedefleyen bir geçici tedbirdir. Toplum içinde câriye kalmayınca veya hür-câriye farkını ortaya koyacak başka bir işaret bulunduğu yahut da tacizi engelleyecek farklı tedbirler alma imkânı hâsıl olunca dışarı çıkarken, usulüne göre tesettüre (kapanması gereken yerlerin örtülmesi) riayet edildikten sonra ayrıca bir de, hür kadın alâmeti olarak cilbâb vb. elbiseler giymek gerekli olmaktan çıkmıştır. Genellikle tefsircilerin, “evlerde oturma, zaruret bulunmadıkça dışarı çıkmama” emri Peygamber hanımlarına mahsus olduğu halde diğer hanımları da bu hüküm çerçevesine almaya çalışmalarını ve dışarı çıkarken -tesettüre ek olarak- bir dış giysiye bürünmeyi devamlı bir farz haline getirmelerini, haklı bir dinî ve ahlâkî gerekçeden çok içinde yaşadıkları çağın ve toplumun âdet ve değerlerine, bir de erkeklerin aşırı kıskançlığına bağlamak gerekmektedir.”⁸⁶ Yapılan açıklama bize gösteriyor ki bu emir o döneme ve o coğrafyaya ait olan bir uygulamadır ve bugün için bir geçerliliği yoktur. Bu açıklama tefsir heyetinin burada tarihselci bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.

Yine tefsir heyetinin tarihselci tarzda değerlendirme yaptıklarına dair örnek Nisâ sûresi (4/100) “Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır. Kim Allah ve Resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah’a aittir; Allah daima günahları örtmektedir, engin rahmet sahibidir” şeklinde meâli verilen âyettir. Âyet hicreti teşvik eder niteliktedir. Bu âyetteki hicreti teşvik etme konusunda tefsir heyeti; “klasik kaynaklar dârülcüfrü (Müslüman olmayanların kültür ve düzenlerinin hâkim

⁸⁵ Kur’ân Yolu: II/60–61.

⁸⁶ Kur’ân Yolu: IV/400.

bulunduğu ülkeleri, toplumları) potansiyel olarak “uygun olmayan çevre” kabul ettiklerinden, buradan dârüislâma göçülmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Ancak günümüzde Müslümanların siyasî ve kültürel hâkimiyetleri bulunan ülke ve toplumlarda belli bir dinî anlayış ve yaşayışa karşı baskılar yapılabilmekte, buna karşı gayr-ı müslimlerin hâkim buldukları ülkede din ve vicdan hürriyetinin sınırları daha geniş olabilmektedir. Bu sebeple göç ve beraber oturma mecburiyetini “siyasî ve kültürel hâkimiyet” yerine “din, düşünce ve vicdan hürriyetine” bağlamak günümüz için daha geçerli gözükmektedir”⁸⁷ şeklinde açıklama getirmişlerdir. Tefsir heyeti bu konunun eski dönemler için gerekli olduğunu, günümüz için böyle bir zorunluluğun bulunmadığı kanaatini taşıdıklarını açıkça ifade etmişlerdir ki bu da âyeti tarihselci okuma tarzında açıkladıklarını gösterir.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere tefsir heyeti tarihsellik diye tanımladığımız ve günümüz modernistlerini hayli meşgul eden konuda itidalli bir tutum içerisinde olmuşlardır. Şu kadarı var ki bazen çağdaşlarına benzer şekilde tarihselci bir tutum izlemişler bazen de klasik tarzda yorum yaparak orta yol izlediklerini ifade etmişlerdir.

2.4. Münasebet Meselesi

Klasik tefsircilerin de önemle üzerinde durduğu ancak istenilen seviyeye ulaşamayan münasebet konusu çağdaş müfessirler tarafından gerekli ilgiyi görmüş ve üzerinde sıkça durdukları bir konu olmuştur. Âyetler ve sûreler arasındaki münasebet ilmi, şerefli bir ilimdir. Bazı müfessirler bu husus üzerine dikkatle eğilmişler ve azami gayret göstermişlerdir.⁸⁸

“Münasebet” sözlükte yakınlık benzerlik anlamını ifade etmektedir.⁸⁹ İstılahta ise, birbirini takip eden kelime ve cümlelerin arasındaki mana itibariyle makul bir irtibat ve alakanın bulunması⁹⁰ demektir. Bu yüzdendir ki Zerkeşî münasebeti, arz edildiği zaman akıl tarafından makul karşılanan bir iş olarak tanımlamıştır.⁹¹ Buna göre “münasebet” ilmi konu itibariyle kelime ve cümleler arasındaki anlam benzerliğini, irtibat ve

⁸⁷ Kur’ân Yolu: II/125–126.

⁸⁸ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 1995, s. 204.

⁸⁹ Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur’ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim) Mısır, 1972, I, 35.

⁹⁰ Tuncer, a.g.e., s. 24.

⁹¹ Zerkeşî, a.g.e., I, 35.

insicâmı, bir usûl terimi olarak “münâsebâtu'l-Kur'ân” da âyet ve sûreler arasındaki mana ilişkisini ortaya koymaktadır.⁹²

Münasebetin çeşitlerine gelince; iki benzer şeyi birbiri ardınca getirerek izah etmeye “tanzir”⁹³, herhangi bir konudan bahsedilirken başka bir konuya temas edip yeniden önceki konuya dönmeye “istidrat”⁹⁴, içinde bulunduğu bir konuyu tamamen terk ederek başka bir konuya geçmeye “tahallus”⁹⁵, âyetler arasındaki münasebet bağlarından biri de “muhaddede”⁹⁶ yani zıtlıktır. Dinleyiciyi daha zinde tutmak için bir konudan bir başka konuya geçmeye “intikal”⁹⁷, kelamın mana itibariyle başlangıcına uygun bir ifade ile son bulmasına ise “teşabühü'l-etraf”⁹⁸ denir. Bunlar kısaca münasebetin genel itibariyle çeşitleridir. Konunun daha net anlaşılabilmesi için münasebet ve çeşitleri hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra konuya Kur'ân Yolu çerçevesinden bakmaya çalışalım.

Tefsir heyeti de çağdaşları gibi bu konuyu -aşağıda da vereceğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere- dile getirmişlerdir. Ayrıca klasik tefsircilerin Kur'ân'a parçacı yaklaşımlarına karşı, modernistlerin bütüncül tefsir anlayışları da tefsir heyeti tarafından üzerinde durulan konular arasındadır.

Âyetler arası insicâmın önemine örnek olarak Zümer sûresi (39/53) “Allah bütün günahları bağışlar” şeklinde meâli verilen âyette geçen kısım gösterilebilir. Müelliflerimiz; “O'nun bir taahhüdü olarak anlayıp, inanan inanmayan, tövbe eden etmeyen, kendisine yönelen yönelmeyen herkesi bağışlayacağını düşünmek, kaçınılmaz olarak dinî ve ahlakî gevşekliğe hatta anarşiye yol açar. Öte yandan kural olarak Kur'ân'ın bir âyetini bütününden kopararak tek başına değerlendirmek ciddi yanlışlar doğurabilir. Nitekim bu âyette “Allah bütün günahları bağışlar” buyrulurken, Nisâ sûresinin 48 ve 116. âyetlerinde aynı ifadelerle “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başka günahları dilediği kimseler için bağışlar” buyurmuştur.”⁹⁹

⁹² Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, MÜİF. Yay. İstanbul, 2006, s. 254.

⁹³ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmil'l-Kur'ân*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1985, II, s.39.

⁹⁴ Tahânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilahati'l-Fünûn*, İstanbul, 1984, II, 1366.

⁹⁵ Zerkeşî, a.g.e., I, 43-46.

⁹⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 49.

⁹⁷ Tahânevî, a.g.e., I, 433.

⁹⁸ Tuncer, a.g.e., s. 30.

⁹⁹ Kur'ân Yolu: IV/627-628.

Görüldüğü üzere burada Allah'a ortak koşulmasını bağışlamayacağı açıkça belirtildiği gibi bunun dışında kalanları bağışlaması da mutlak olarak ifade edilmeyip Allah'ın dilemesi şartına bağlanmıştır. Verilen örnekten de anlaşılacağı üzere birbiriyle bağlantılı olan âyetlerin mutlaka birlikte değerlendirilmesi gerekir. Bunun aksi olursa ciddi hatalar yapmak işten bile değildir. Burada müellifler Kur'ân'a bütüncül bakışın önemine dikkat çekmişlerdir.

Âyeler arası münasebete başka bir örnek de Sâffât sûresi (37/23–24) “Allah'ın dışında yaptıklarını! Ve hepsini cehennemin yoluna sürün! Durdurun onları; çünkü sorguya çekilecekler!” şeklinde meâli verilen âyetlerdir. Bahsi geçen âyetler arasında bağ kuran müelliflerimiz; “durdurun” buyruğunu genellikle “hapsedin” şeklinde açıklanmıştır. “Sorguya çekilme” ile ilgili farklı açıklamalar yapılmışsa da bunun, inkârcılara dünyada yaptıklarının hesabının sorulacağı şeklinde yorumlanması isabetli görünmektedir. 23. âyette inkârcıların cehenneme sürülmesi yönünde bir buyruk yer almakta, 24. âyette ise sorgulamadan söz edilmektedir. Mantıkî olarak önce onların sorgusunun yapılması yani yargılanmaları, suçlulukları kesinleştikten sonra da cezalandırılacakları yere sevk edilmeleri gerektiği düşünülerek ilk bakışta 23. âyetle 24. âyetin sıralamasıyla ilgili bir tereddüt hatıra gelebilirse de 23. âyet, yargılama öncesindeki genel bir itham ve tehdidi, 24. âyet ve devamı ise yargı sürecindeki gelişmeleri ifade ettiğinden böyle bir tereddüt yersizdir.¹⁰⁰ Âyette önce “cehenneme sürün”, sonra da sorgulamadan bahsediliyor. Tefsir heyeti, “Halbuki önce sorgulama yapılmalı değilmiydi” sorusuna cevap arıyorlar ki bu da onların âyetler arası münasebete dikkat çektiklerini gösteriyor. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere âyetler arası bir sıralama hatası olmadığı, böyle bir düşüncenin yersiz olacağı ifade edilmektedir.

Bir diğer münasebet örneği ise Mülk sûresinin (67/30) âyeti “Bir de şunu sor: “Suyunuz çekilirse size yerden kaynayan suyu kim getirebilir?” ile aynı sûrenin 15. “Yeryüzünü sizin için kullanışlı hale getiren O'dur. Üzerinde dolaşınız ve Allah'ın rızkından yiyip içiniz; (ama unutmayınız ki) dönüş yalnız Allah'adır” ve 21. “Allah lütfettiği rızkı kesirse size rızık verebilecek olan kim? Hayır! Onlar azgınlıkta ve haktan sapıp uzaklaşmakta ısrar ediyorlar” şeklinde meâli verilen âyetler arasındaki

¹⁰⁰ Kur'ân Yolu: IV/527–528.

bağdır. Allah'ın kudretini, lütufkârlığını yeniden hatırlatan ilk âyet 15 ve 21. âyetlerle bağlantılı olup kuvvetli ihtimalle Hz. Peygamber ile müşrikler arasında geçen bir tartışmanın sonucu olarak onlara yöneltilmiş eleştiri ve uyarı amaçlı bir sorudur. 15. âyette Allah'ın yeryüzünü kullanışlı hale getirdiği ifade edildikten sonra insanlardan O'nun yarattığı rızıklardan yararlanmaları istenmiş; 23. âyette de rızkın Allah'a ait olduğu, O verdiği rızkı kestiği takdirde rızık verecek birinin asla bulunmayacağı bildirilmişti. Burada da rızkların en önemlisi ve hayatın ana unsuru olan suyun yerin derinliklerine çekilmesi halinde Allah'tan başka yeryüzünde su yaratacak bir gücün bulunmadığına işaret edilerek, böylesine eşsiz kudretin sahibi Yüce Allah'ı bırakıp da bâtil tanrılara tapanlar, ne kadar yanlış bir yolda oldukları üzerinde düşünmeye çağrılmaktadır.¹⁰¹ Burada müellifler âyetler arası münasebete değinmişler ve örnekten de anlaşılacağı üzere âyetler arası bağlantının önemine dikkat çekmişlerdir.

Bir başka âyetler arası münasebet örneği de Ankebût sûresinin (29/9–7) âyetleri arasındaki bağdır. 9. âyet; “İman edip güzel işler yapanlara gelince onları mutlaka erdemli insanlar arasına alacağız.” 7. âyette de geçtiği gibi “iman edip güzel işler yapma” ifadesi, Kur'ân'ın sık sık tekrar ettiği son derece kapsamlı bir ifadedir. 7. âyette iman edip güzel işler yapanlara geçmişteki hatalarının bağışlanacağı, yaptıkları iyiliklerin daha güzelleriyle ödüllendirilecekleri bildirilmişti. Burada ise Allah, iman edip güzel işler yapanları mutlaka erdemli insanlar arasına alacağını vaad etmektedir. “Erdemli insanlar” diye meâli verilen âyetteki “sâlihînin tekili olan sâlih, “düzenli, uygun, iyi, doğru, yararlı, barışçı, uzlaşmacı” gibi anlamlarda hem eylemlerin hem de insanların sıfatı olarak kullanılır. İlgili âyetler bir bütünlük içinde düşünüldüğünde, özellikle Enbiyâ sûresinin 105. âyeti – “Andolsun zikirten sonra Zebur'da da “Yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır” diye yazmıştık”- de dikkate alındığında sâlih kelimesinin, din ve dünya işlerinin hakkını vererek yapan, dünya ve âhirette huzurlu ve mutlu olmanın gerektirdiği şartları taşıyan insanı ifade etmektedir.¹⁰² Tefsir heyeti aynı konuyu ihtiva eden âyetlere bir bütün olarak bakmak gerektiğini bir defa daha hatırlatarak, bu konunun önemine çağdaşları gibi yaklaştıklarını ifade etmişlerdir.

Sûreler arasındaki insicama örnek teşkil eden Vâkia sûresiyle, mushaf sırasına göre ondan önce yer alan Rahman sûresi arasında konu birliği açısından bağ kuran müfessirleri,

¹⁰¹ Kur'ân Yolu: V/425–426.

¹⁰² Kur'ân Yolu: IV/257–258.

müelliflerimiz teyit etmişlerdir. Buna göre; önceki sûre Allah Teâlâ'nın celâl ve ikram (azamet ve kerem) sahibi olduğu belirtilerek sona ermiş, bu sûrede onun bu sıfatlarının tecellileri açıklanmıştır. Önceki sûrede Allah'ın nimetleri hatırlatılıp bunları yalan sayma tavrı ısrarla kınanmış, bu sûrede de kıyametin kopmasıyla artık bu gerçeğin inkâr edilemeyeceği bildirilip orada verilecek karşılıklardan söz edilmiş ve iş iştenden geçmeden bu gerçeğe uygun davranılması uyarısı yapılmıştır. Önceki sûrede yükümlüler, inkârcılar ve müminler şeklinde iki ana gruba ayrıldıktan sonra müminlere de derecelerine göre farklı nimetler (cennetler) verileceği bildirilmiştir. Önceki sûrede göğün yarılmasından söz edilerek kıyamet tasvirine başlanmış, bu sûrede yerin sarsılması ve dağların toz duman olması haline değinilerek bu anlatım sürdürülmüştür.¹⁰³ Görüldüğü üzere müelliflerimiz burada sûreler arası münasebet konusuna değinmişler ve bunun önemine münasebet konusuna önem veren Râzî'den alıntı yaparak¹⁰⁴ dikkat çekmişlerdir.

Tefsir heyeti Âl-i İmrân sûresi ile Bakara sûresi arasındaki münasebet konusu üzerinde durmuşlar ve müfessirlerin özellikle hangi noktalara değindiklerini açıklamışlardır: “Her ikisinin başlangıcında “kitab”ın anılıp insanların “iman edenler ve etmeyenler” şeklindeki tasnifine yer verilmiş olması (birincisinde iman edenlere öncelik verildiği halde, ikincisinde -artık İslâm'a çağrının yayılmış olması sebebiyle- kalplerinde eğrilik bulunanlar önce zikredilmiştir). Her ikisinin ehl-i kitabın bazı inanç ve tutumlarını tartışmaya ağırlık vermesi (birincisinde yahudilere geniş yer verilir hıristiyanlara kısaca değinildiği halde, ikincisinde -hıristiyanlar gerek tarih sahnesindeki varlıkları gerekse İslâm mesajına muhatap olmaları itibarıyla yahudilerden sonra geldiklerinden- hıristiyanlara geniş yer ayrılmıştır). Her ikisinin, önceki bir yaratma kanununa göre olmaksızın gerçekleşen iki olaya (Hz. Âdem ve İsa'nın yaratılışına) -sırasına uygun olarak- yer verip, bu açıdan ikincinin birinciye benzerliğini hatırlatması. Her ikisinin -dikkatli bir karşılaştırma yapan kişinin öncelik-sonralık uygunluğunu fark edebileceği şekilde- aynı türden (meselâ savaş ahkâmı gibi) hükümlere yer vermiş olması. Birincinin başlarken müttakilerin kurtuluşa ermiş olduklarını haber vermesine uygun olarak, ikincinin takvayı öğütleyerek son bulması.”¹⁰⁵ Tefsir heyeti bir kere daha sûreler arası münasebet konusunda diğer çağdaş müfessirler gibi bir düşüncede

¹⁰³ bkz. Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, XXIX, 139.

¹⁰⁴ Kur'an Yolu: V/215-216.

¹⁰⁵ Kur'an Yolu: I/462-463.

olduklarını ifade etmişlerdir.

Kur'ân'a bütüncül bakış tarzını ifade eden örnek de Tâhâ sûresi (20/114) "Gerçekliğinde şüphe bulunmayan, her şeye hükümran olan Allah yüceler yücesidir. Sana vahyi tamamlanmadan Kur'ân hakkında aceleci davranma ve Rabbim! İlmimi arttır de" şeklinde meâli verilen âyettir. Müelliflerimiz âyetin açıklamasında; "M. Esed bu âyetin öncelikle Hz. Muhammed'e hitap etmekle birlikte, bütün çağlarda Kur'ân okuyan herkesi ilgilendirdiğini belirterek şöyle bir yorum yapmaktadır: Kur'ân Allah'ın sözü olduğuna göre, onu oluşturan parçaların hepsi -ibareler, cümleler, âyet ve sûreler- bir arada ve birbiriyle tutarlı ve bağlantılı tam bir bütün meydana getirmektedir. Bunun içindir ki, Kur'ân mesajını tam olarak anlamak isteyen kimse, "aceleci yaklaşımlardan", yani âyetleri ait oldukları umumi anlam örgüsünden soyutlayarak onlardan aceleci sonuçlar çıkarmaktan sakınmalı, Kur'ân'ı "bir bütün olarak" ele almalı, münferit meseleleri bu bütün içinde değerlendirmelidir."¹⁰⁶ Müelliflerimiz çağdaşları olan M. Esed'in bu görüşüne yer vermekle onun Kur'ân'ı "bir bütün olarak" değerlendirmek gerektiği görüşünü teyid eder tarzda bir düşüncelerinin olduğunu ifade etmektedirler.

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere tefsir heyeti münasebet konusunda çağdaş müfessirler gibi bir tutum içerisinde olduklarını, hem sûreler arası hem de âyetler arası bağlantı ve konu bütünlüğüne dikkat çekmişlerdir. Klasik tefsirin parçacı anlayışından ziyade Kur'ân'ı bütüncül tarzda değerlendirmek gerektiğini savunmuşlardır.

2.5. İsrâîliyyâta Bakışı

"İsrâîliyyât", Hz. Yakub'un ikinci adı veya lakabı olan İsrâîl kelimesiyle nisbet yâ'sından oluşan İsrâîliyye'nin çoğuludur. Büyük oranda yahudi, kısmen de hıristiyan kaynaklarından nakledilen "efsane, kıssa, olay veya bilgi" anlamında kullanılır. Kısaca yahudilik ve hıristiyanlık'tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgiler için kullanılan terimdir.¹⁰⁷

İsrâîliyyat tarzı rivayetler Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'e dayandırılmaktadır.

¹⁰⁶ Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 1996, II, 641-642.

¹⁰⁷ Emîn, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire, ts., s. 161.

Konu hakkında, klasik ve çağdaş dönem şeklinde iki dönemden bahsetmemiz gerekmektedir. Klasik dönem âlimlerinin bir bölümü isrâiliyyât'ı câiz görmüş diğer bir kısmı ise câiz görmemiştir. Burada ölçü, İslâmiyet'in temel kaynaklarınca doğrulanan ve temel ilkelerine uygun düşen hususların alınması, buna aykırı rivayetlerin terk edilmesi, hakkında hüküm verilmeyen hususlarda ise tavakkuf edilmesi şeklindedir. Fakat bazı âlimler, hakkında hüküm verilmeyen hususlarda da isrâiliyyât'a dair rivayetleri kullanmanın câiz olduğunu savunmakla beraber özellikle hakkında açıklık bulunmayan hususlarda kesin hüküm vermemek gerektiğine dikkat çekmişlerdir.¹⁰⁸

Çağdaş dönemde ise bu tür rivayetlere itibar edilmemiştir. Örneğin, Reşit Rıza bu tür rivayetleri tefsirine almaktan kaçınmış, eski âlimlerin geçmiş ümmetlere ait kaynaklara ulaşamadıklarını, Kitab-ı Mukaddes'i yeterince incelemediklerini, dolayısıyla bu tür rivayetleri iyi tanıyamadıklarını ileri sürmüş, günümüzde ise ilgili kaynaklara daha kolay ulaşılabildiğinden bu hususların daha isabetli şekilde değerlendirilebileceğini söylemiştir.¹⁰⁹ Aynı şekilde Ebû Reyze de Reşit Rıza gibi bunlardan gelen rivayetlerin kesinlikle kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.¹¹⁰ XIX ve XX. yüzyıl tefsir âlimlerinin büyük çoğunluğu isrâiliyyât'a karşı tavır almış ve kapalı âyetlerin yorumunda bu rivayetleri kullanmamışlardır.¹¹¹

Kavram hakkında bu kısa girişten sonra aşağıda vereceğimiz örnekler neticesinde tefsir heyetinin isrâiliyyât'a olan tavırlarını daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

İsrâiliyyât tarzı haberlerle Kur'ân'ın karşılaştırılmasına dair; Hz. Süleyman ve Belkıs kıssasından bahseden, Neml sûresi (27/41-44) “Onun tahtını tanıyamayacağı bir hale getiriniz; bakalım gerçeği anlayacak mı yoksa anlamayanlardan mı olacak?” dedi. Melike geldiğinde, “Senin tahtın da böyle mi? diye soruldu. “Tıpkı onun gibi” dedi. “Bize bundan önce bilgi verilmişti ve biz de boyun eğmiştik” Onu, daha önce Allah'tan başka taptığı şeyler saptırmıştı. Çünkü o inkârcı bir kavimdendi. Ona, “Köşke gir” dendi. Melike salonu görünce onu oraya toplanmış su sandı ve eteğini topladı. Süleyman, “Bu, billurdan yapılmış, şeffaf bir zemindir” diye uyardı. Melike, “Rabbim, ben gerçekten kendime zulmetmişim! Artık Süleyman'la beraber âlemlerin rabbi olan

¹⁰⁸ İbn Abdilber, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, Beyrut, ts., II, 41-42.

¹⁰⁹ Reşit Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, Kahire, 1353, XXVII, s. 614.

¹¹⁰ Ebû Reyze, Mahmûd, *Edvâ' 'Ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kahire, ts., s. 172-173.

¹¹¹ Birışık, Abdülhamid, “İsrâiliyyat”, *DİA*, XXIII, 201.

Allah'a teslim oldum" dedi" şeklinde meâli verilen âyetlerdir. Müelliflerimiz bu konuyu Tevrat ve Kur'ân ışığında, bu iki ilahi kitabı karşılaştırarak açıklamışlardır. Belkıs'ın Süleyman (a.s.)'ı ziyareti konusunda Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân'la uzlaşır bilgiler vermektedir. Ancak oradaki bilgilere göre Belkıs, Allah'ın adını yaymasından dolayı şöhreti her tarafta duyulan Hz. Süleyman'ı bizzat görmek, gerçek bir peygamber olup olmadığını anlamak üzere büyük bir kabile ve değerli hediyelerle Kudüs'e gelmiştir. Ziyareti esnasında Hz. Süleyman'a sorduğu, karşılığı yalnız kendince bilinen her sorunun cevabını almış, sonunda onun bilgisinin derinliğine, kudretinin büyüklüğüne inanmış; Allah'ın birliğine iman ettikten sonra ülkesine dönmüştür.¹¹² Görüldüğü üzere Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılan Süleyman-Belkıs kıssası ile Kur'ân'da anlatılan kıssa birbiriyle örtüşmektedir. Tefsir heyeti de buna işaret ederek konu hakkındaki görüşlerine bu rivayeti eklemiştir.

Tefsir heyetinin isrâiliyyât tarzı rivayetlere yer verdiğine dair; Hz. Nûh ve tûfan olayından bahseden, Ankebût sûresi (29/14–15) "Vaktiyle biz Nûh'u kendi kavmine resul olarak göndermiştik. Nûh, bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı. Sonunda zulümlerini sürdürürlerken onları tufan yakaladı. Fakat biz Nûh'u ve gemidekileri kurtardık ve bunu bütün insanlık için bir ibret yaptık" şeklinde meâli verilen âyetlerdir. Müelliflerimiz âyetin açıklamasında; "Kur'ân-ı Kerîm'de kavmiyle giriştiği inanç mücadelesi hakkında bilgi verilen ilk peygamber Hz. Nûh'tur; ayrıca yine Kur'ân'da kaç yıl yaşadığı bildirilen tek peygamber de odur. Tevrat'ta da Nûh'un 950 yıl yaşadığı bildirilmektedir. Ancak, bir tarih kitabı mahiyetinde olan Tevrat'ın Tekvin bölümünde Nûh'un hayatı ayrıntılı olarak anlatılırken Kur'ân'da sadece onun hayatının ders almaya değer yönleri verilmiştir."¹¹³ Tefsir heyeti burada Tevrat'ın bir tarih kitabı mahiyetinde olduğunu söylemişler ve bu açıdan ondan yararlandıklarını belirtmişlerdir.

Tefsir heyetinin isrâiliyyât tarzı haberlere yer vermesine dair bir başka örnek de; Hz. Yûnus'la ilgili bilgi veren, Sâffât sûresi (37/139–141, 147) "Kuşkusuz Yûnus da elçilerimizdendi. Vaktiyle o, yüklü bir gemiyle ülkesinden kaçmıştı. Kur'aya girdi ve kaybedenlerden oldu. Bir defa daha onu yüz bin ya da daha fazla kişiye elçi olarak gönderdik" şeklinde meâli verilen âyetlerdir. Müelliflerimize göre; "Kitab-ı

¹¹² Kur'ân Yolu: IV/195.

¹¹³ Kur'ân Yolu: IV/260.

Mukaddes'te Hz. Yûnus hakkında genel hatlarıyla Kur'ân'da verilenlerle de uyuşan daha ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Buna göre m.ö. VIII. yüzyılda Asur devletinin başşehri Ninova'nın halkını Allah yoluna davet etmesi için Rab tarafından görevlendirilen Yûnus, bu emri dinlemeyip ülkesinden kaçmak üzere Yafa'dan Tarşış'e (Tarsus) gidecek olan bir gemiye biner. Fırtınaya yakalanan geminin batmaması için bütün yükü denize bırakıldığı gibi çekilen kur'a sonucu Yûnus da atılır ve onu Rabbin gönderdiği bir balık yutar. Balığın karnında hatasını anlayıp dua eder; bunun üzerine balık onu karaya kusar. Tekrar Ninova'ya gitmekle görevlendirilir. Halkı tövbe edip kendisine inanır ve cezalandırılmaktan kurtulurlar.”¹¹⁴ Tefsir heyeti Hz. Yûnus'la alakalı isrâiliyyât tarzı bilgilerin Kur'ân'la uyuştüğunu ve Kur'ân'a göre isrâiliyyât haberlerinin daha kapsamlı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu açıdan da birbirini tamamlar ifadeleri yan yana zikretmişlerdir ki doğruluğunu ispat anlamında kaynak teşkil etmiştir.

Tefsir heyetinin Azrail (a.s.)'in özelliklerinden bahseden isrâiliyyât tarzı bilgilere eleştiri getirdiklerine dair Secde sûresi (32/12) “De ki: Sizin için görevlendirilmiş bulunan ölüm meleği canınızı alacak, sonra rabbinize döndürüleceksiniz” şeklinde meâli verilen âyetin açıklamasında Azrail'le alakalı isrâiliyyât tarzı bilgilere değinmişlerdir: “Azrail'in dünyayı kaplayacak kadar büyük, yetmiş bin ayaklı, dört bin veya dört kanatlı, canlıların sayısınca gözü ve dili, dört tane yüzü olduğu, bir kimsenin canını alacağında Allah'ın önüne düşürdüğü yapraktan onun ismini okuyup onu kırk gün sonra öldürdüğü gibi bilgilerin Kur'ân ve Sahih hadislerde dayanağının bulunmadığını; bu tür hurafeler Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde Müslüman olan bazı yahudi mühtedilerin rivayet ettikleri isrâiliyyât türü haberler olduğunu”¹¹⁵ ifade etmişlerdir. Bundan da anlaşılıyor ki tefsir heyeti burada Kur'ân ve Sahih Sünnete aykırı rivayetleri eleştirmişleridir.

Tefsir heyetinin isrâiliyyât tarzı rivayetleri eleştirdiklerine dair bir başka örnek de; Sâd sûresi (38/31–33) “Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları önüne getirildiğinde, “Ben malı (atları), Rabbimi hatırlattığı için sevdim” dedi. Nihayet onlar karanlığın perdesiyle gizlendi. “Onları bana yaklaştırmın” dedi; bacaklarını ve boyunlarını

¹¹⁴ Kur'ân Yolu: IV/553.

¹¹⁵ Kur'ân Yolu: IV/352.

sıvazlamaya başladı” şeklinde meâli verilen âyetlerdir. Tefsirlerde bu âyetlere oldukça farklı bir anlam verilmektedir. Buna göre söz konusu âyetlerin meâli şöyledir: “Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları Süleyman’ın önüne getirilmişti. Süleyman, “Ben mal sevgisini Rabbimi anmaya tercih ettim (Mal sevgisi bana Rabbimi anmayı, ikinci namazını kılmayı unutturdu!)” dedi. Artık güneş perdesinin arkasına çekilip gözden kaybolmuştu. Süleyman “Atları bana geri getirin” dedi; getirilince de (günah işlemesine sebep oldukları için) bacaklarını ve boyunlarını bir bir kestirmeye başladı.” Tefsirlerde her iki meâl istikametinde de yorumlar yer almaktadır. Ancak müelliflerimiz, ikinci meâli isabetli görmemiştir. Çünkü öncelikle bir peygamberin, Allah’ı unutacak kadar kendisini mal sevgisine kaptırması, ayrıca çok sayıda atı katliamdan geçirecek kadar insafsız, kendi hatasının bedelini masum hayvanlara ödetecek kadar adaletten uzak olması mümkün değildir. Bu anlayışa bakılırsa Hz. Süleyman kendisini atların sevgisine kaptırmışken güneş batmış, ikinci namazının vakti geçmişti. Öncelikle âyette güneş kelimesi geçmiyor; atlardan söz edilirken mecâzi bir ifadeyle onun/ onların gözden kaybolduğu bildiriliyor. Gözden kaybolanın atlar olması sözün akışına daha uygun düşmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Süleyman’ın peygamber kişiliğiyle bağdaşmayan, bu sebeple de müelliflerimizin tercih etmediği yorum isrâiliyyât kaynaklıdır. Ayrıca hikâyeye ikinci namazı gibi bazı İslâmî unsurlar da katılmıştır. Yahudi geleneğinde babası Dâvûd gibi Süleyman da bir kral olarak telakki edildiği için ona peygamberlikle bağdaştırılması imkânsız bu tür kötü isnatlarda bulunulmuş olabilir. İslâm inancında Dâvûd gibi Süleyman da peygamber olduğundan, peygamberler hakkında son derece yüceltici ifadeler kullanan Kur’ân’da Süleyman’ın Allah’ı unutacak kadar mal tutkunu, zalim ve insafsız biri olarak tanıtılması mümkün değildir. Nitekim Kitâb-ı Mukaddes’in anılan bölümünde Hz. Süleyman’ın ahir ömründe ecnebi asıllı eşlerinin telkiniyle tek tanrı inancından saptığı, putlara taptığı bildirilirken Kur’ân-ı Kerîm’de bu iddialar “şeytanların uydurmaları” olarak nitelenmekte ve Süleyman hakkında böyle bir inancı benimseyen yahudiler eleştirilmektedir.¹¹⁶ Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki tefsir heyeti, bir peygambere bu şekilde yakışıksız iddialar isnat eden isrâiliyyât tarzı bilgileri ciddi şekilde eleştirmektedirler.

¹¹⁶ Kur’ân Yolu: IV/580–581.

Tefsir heyetinin isrâiliyyât tarzı bilgilere ihtiyatla yaklaştığına dair; Hz. İlyâs ve hayatı hakkında bilgi veren Sâffât sûresi (37/125–126,129–130) “...Rabbi olan Allah’ı bırakıp Baal’e mi taparsınız!” ...Onun hakkında, “İlyas’a selâm olsun!” ifadesini sonradan gelen kuşaklar arasında devam ettirdik” şeklinde meâli verilen âyetlerdir. İlyâs (a.s.), Ahd-i Atîk’te İlya ismiyle geçen peygamberdir. Bu ismin, Yunanca ve Latince’deki Elias, Etiyopya dilinde Elyas şeklinde okunduğu, bu son okunuşunun Arapça’ya İlyâs şeklinde geçtiği belirtilir. Yahudi kaynaklarında İlyâs’ın m.ö. IX. Yüzyılda yaşadığı bildirilir. İsrail kralı Ahab’ın, Sâmiriye’de Baal adlı sözde tanrı için bir mâbed yaptırmasına İlyâs karşı çıkmış, batıl inançlarla mücadele etmiştir. En’âm sûresinde¹¹⁷ onun adı on yedi peygamberle birlikte “sâlihlerden biri” olarak anılmaktadır. Yahudi ve hıristiyan kültüründe İlyâs’ın ölmediği, bedeni ve ruhuyla semaya yükseltildiği kabul edilmektedir. Ahd-i Atik’in sonunda Tanrı’nın “dünyayı lanetle vurmaması için” İlya’nın (İlyâs) tekrar dünyaya gönderileceği bildirilmektedir. Bu nedenle yahudiler ve daha sonra hıristiyanlar, semaya çekilen İlyâs’ın tekrar dünyaya döneceğine inanmışlardır. Hz. Yahya’nın beklenen İlyâs olduğuna inanlar da olmuştur. İlyâs’ın halen hayatta olduğuna dair Kur’ân’da ve hadislerde bilgi yoktur. İsrâiliyyât türü rivayetlerde bu yönde açıklamalar bulunmakla birlikte âlimlerin çoğu İlyâs’ın öldüğü kanaatindedirler.¹¹⁸ Tefsir heyeti Hz. İlyâs’ın adı ve hayatıyla alakalı hem Kur’ân’dan hem de isrâiliyyât tarzı bilgilerden yararlanmışlar, ancak bu iki kaynaktan geçmediğini ifade ederek her ne kadar Kitab-ı Mukaddesten örnekler verseler de bunun doğruluk payı konusunda kesinlik arz etmediğini söylemişlerdir.

İsrâiliyyât tarzı haberlere dair belki de en önemli örnek Kehf sûresinde geçen¹¹⁹ Hz. Mûsa-Hızır kıssasıdır. Kıssada geçen Mûsa’dan maksat, İsrâiloğulları’na peygamber olarak gönderilmiş ve kendisine Tevrat verilmiş olan Hz. Mûsa’dır.¹²⁰ Delikanlı da Hz. Yûsuf’un torunlarından Yûşâ b. Nûn olup Hz. Mûsâ’nın kız kardeşinin oğlu olduğu rivayet edilir. Uzun süre Hz. Mûsa’nın hizmetinde bulunmuş, ondan ilim almış ve onun vefatından sonra yine bir peygamber olarak İsrâiloğulları’nın yönetimini üstlenmiştir. Yüz on sene yaşadığı ve Hz. Mûsa’dan sonra yirmi yedi sene İsrâiloğulları’nı yönettiği

¹¹⁷ bkz. En’âm, 6/85.

¹¹⁸ Kur’ân Yolu: IV/549–550.

¹¹⁹ bkz. Kehf, 18/60–82.

¹²⁰ bkz. Bakara, 2/51.

bildirilmektedir.¹²¹ Kıssada geçen ve Hz. Mûsa'ya ledünnî ilim (gayb ilmi) hakkında bilgi veren üçüncü şahsın kimliğine dair Kur'ân'da bilgi verilmemiş olup, sadece 65. âyette “kullarımızdan bir kul” şeklinde geçmektedir. Ancak müfessirlerin çoğunluğu bu şahsın Hızır aleyhisselâm olduğu görüşündedir.¹²² Müelliflerimizin eserin ilk baskısında “biz de gerek mealinde gerekse tefsirinde çoğunluğun görüşünü tercih ettik”¹²³ şeklinde görüşlerini sonraki baskıda ifade etmemeleri ilgi çekicidir. Hızır'ın ledünnî ilme sahip olduğu şüphesiz olmakla birlikte, peygamber olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Bu kıssadaki olayları, Hz. Mûsa'nın Hızır'a tâbi olmasını, ondan ilim almasını ve kıssada geçen bazı âyetleri, özellikle 82. âyetteki “Ben bunu kendiliğimden yapmadım” ifadesini nazarı itibara alarak Hızır'ın peygamber olduğunu iddia eden âlimler çoğunluktadır. Bir kısım âlimler ise onun peygamber değil velî olduğunu kabul ederler.¹²⁴ Hızır aleyhisselâmın âb-ı hayat içtiği için kıyamete kadar yaşayacağını söyleyenler vardır; ancak müfessirlerin çoğunluğu “Senden önce de hiçbir beşere ebedîlik vermedik”¹²⁵ meâlindeki âyete ve diğer aklî ve naklî delillere dayanarak onun öldüğünü söylemişlerdir.¹²⁶ Hızır'ın maddî âlemde değil misal âleminde yaşayabileceğini söyleyenler de vardır.¹²⁷

Kıssa, Hz. Mûsâ ile ilgili olmasına rağmen Tevrat'ta yer almamıştır; bununla birlikte isrâiloğulları arasında biliniyor olması gerekir. Nitekim yahudi efsanesinde bunun benzeri olan İlyâs ile Yeşua ben Levi kıssası vardır ki muhtemelen Kur'ân'da anlatılan bu kıssanın bozulmuş şeklidir.¹²⁸ Müsteşrikler ise olayı saptırmak istemişler, Kur'ân'da anlatılan bu kıssanın Gılgamış destanından, İskender hikâyesinden ve yahudi efsanesinden veya Grek mitolojisindeki Glaukos (İlyada) hikâyesinden kaynaklanmış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu efsanelerdeki şahsiyet, Kur'ân'daki Hızır'dan ziyade halk inançlarındaki Hızır'a benzemektedir. Ayrıca bu hikâyelerdeki aksine, gerek Kur'ân'da gerekse Sahih hadislerde Hızır'ın ölümsüzlüğe mazhar olduğuna dair en küçük bir işaret yoktur.¹²⁹

¹²¹ İbn Âşûr, a.g.e., XIII,360.

¹²² Râzî, a.g.e., XXI, 149; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, 1991, III, 288.

¹²³ Kur'ân Yolu: III/569.

¹²⁴ Râzî, a.g.e., XXI, 148.

¹²⁵ Enbiyâ, 21/34.

¹²⁶ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979, V, 3260.

¹²⁷ Tehânevî, a.g.e., I, 415.

¹²⁸ Kur'ân Yolu: III/571.

¹²⁹ Çelebi, İlyas - Uludağ, Süleyman, “Hızır”, DİA, XVII, 406–411.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere tefsir heyeti isrâiliyyât konusunda titiz davranmışlar, hem isrâilî rivayetleri içeren tefsirleri incelemişler hem de asıl kaynakları incelemeyi göz ardı etmemişlerdir. Bu tür rivayetlerin hem Kur’ân ve Sünnet’le uyduğu yönlerini ifade etmişler hem de aykırı olan noktalarını dile getirmişlerdir. Ancak hem Kur’ân ve Sünnet’e hem de akla ve mantığa uygun görmedikleri yerlerde isrâiliyyât’a karşı ciddi tepkilerini ortaya koymuşlardır. Bu ikinci yönleriyle çağdaşları gibi bir tutum izlediklerini söyleyebiliriz.

2.6. Esbâb’ı- Nüzûl Rivayetleri

İnsanlığı doğru yola iletmek ve toplum hayatına yön vermek Kur’ân’ın en önemli amacıdır. Kur’ân’ın asıl hedefi, insanlığın ahlâkî, hukûkî ve diğer alanlarındaki ihtiyaçlarına cevap vermektir. Kur’ân bu hedefini gerçekleştirirken bazen sözü edilen ihtiyaçlarla ilgili hükümler koymuş, bazen insanların ibret almalarını temin etmek için daha önce vuku bulan hadiselerle yer vermiş, bazen de nüzûl ortamında meydana gelen bir kısım olaylara ışık tutup mahiyeti merak edilen hususları açıklamıştır. Bu özelliğinden dolayı Kur’ân âyetlerini esasen iki kısma ayırmak mümkündür. Bunların bir kısmı, muayyen bir sebebe bağlı olmayıp bir hükmü ortaya koymak amacıyla nâzil olan, diğer bir kısmı da belli bir sebebe bağlı olarak inen âyetlerdir. İşte esbâbu’n-nüzûl ilmi, ikinci kısma giren âyetlerin inişiyile ilgili rivayetleri konu edinen ilim dalıdır.¹³⁰

Sebepler sözlükte, “metod”, “yol”, “işaret”, “vesile”, ve “vasıta” manalarına gelmektedir.¹³¹ Nüzûl kelimesi ise, “nezele” fiilinden masdar olup, yukarıdan aşağıya inmek veya iniş manasını ifade eder.¹³² Terim olarak ise esbâbu’n-nüzûl; “Hz. Peygamber’in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur’ân’ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Resûlullah’a sorulan soru”¹³³ demektir.

Klasik tefsir anlayışında olmazsa olmaz kabul edilen ve konuyla alakalı bir rivayet olduğunda, belki de sadece kayıt altına alma maksadıyla zikredilen sebab-i nüzûl rivayetleri modern dönemde eskiye nazaran önemini yitirmişlerdir. Ancak son dönemlerde sebab-i nüzûl rivayetleri önemine binaen tekrar gündeme gelmiştir. Tefsir

¹³⁰ Demirci, a.g.e., s. 145.

¹³¹ İsfahânî, a.g.e., s. 220.

¹³² İbn Manzûr, a.g.e., XI, 656.

¹³³ Demirci, Muhsin, “Esbâb-ı Nüzûl”, DİA, XI, 360.

heyeti konumuz olan eser de bazen sûre başlarındaki “nüzûlü” başlığı altında müstakil olarak sebab-i nüzûl rivayetlere yer vermişler, bazen de âyetlerin müstakil olarak açıklandığı bölümlerde sebab-i nüzûl rivayetler üzerinde durmuşlardır. Müelliflerimizin eser de çoğu yerde bu konuya değindiklerinden biz önemli gördüğümüz yerleri örnek vererek konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

Tefsir heyetinin sebab-i nüzûl’u baz alarak yorum yaptıklarına dair örnek; Bakara sûresi (2/62) “Şüphesiz, iman edenler; yahudilerden, hıristiyanlardan ve Sabîiler’den de Allah’a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler” şeklinde meâli verilen âyettir. Âyetin iniş sebebi olarak tefsirlerde şu olay anlatılmaktadır: Sahâbeden Selmân-ı Fârisî daha önce hıristiyan olmuş ve bir süre onlarla birlikte yaşamıştı. Hz. Peygamber’in hicretini takiben o da Medine’ye gelip İslâm dinine girmiş ve arkadaşlık etmiş olduğu hıristiyanları ve onların amellerinden gördüklerini Hz. Peygamber’e anlatmış, Hz. Peygamber de “Onlar İslâm dini üzere ölmediler” buyurmuşlardır. Selmân diyor ki: (Hz. Peygamber böyle buyurunca) dünyam karardı. Sonra Selmân hıristiyanların (dinî hayatlarındaki) gayretlerini de anlatmış, bunun üzerine “Şüphesiz, iman edenler; yahudilerden, hıristiyanlardan ve Sabîiler’den de Allah’a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler” meâlindeki âyet inmiştir. Ardından Hz. Peygamber Selmân’ı çağırıp şöyle buyurdu: “Bu âyet senin arkadaşların hakkında indi. Kim benim peygamber olduğumu işitmeden önce İsa’nın dini ve İslâm üzere ölürse o hayırdadır. Ama bugün kim beni işitir de bana iman etmezse o da helak olmuştur.”¹³⁴ Tefsir heyeti burada Taberî’nin zikrettiği¹³⁵ rivayetlerden aktarma yaparak âyetin iniş sebebini açıklamışlardır. Ancak müellifler eserin ilk baskısında âyetin iniş sebebiyle ilgili bu aktarmaya yer vermemişlerdir. İkinci baskıda bunu dile getirmeleri ilgi çekicidir. Sonuç olarak tefsir heyeti ilgili âyeti genelleştirmeden sebab-i nüzûl’u esas alarak tefsir etmiştir.

Tefsir heyetinin sebab-i nüzûl rivayetler arasında tercih yaptıklarını gösteren; Bakara sûresi (2/217) “Sana haram ayı; onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır. Allah’ın yolundan menetmek ve O’nu inkâr etmek, Mescid-i

¹³⁴ Kur’ân Yolu: I/135.

¹³⁵ bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân*, Kahire, 1969, I, 253–257.

Harâm'dan engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahdır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır. Güçleri yeterse sizi dininizden çevirinceye kadar durmadan sizinle savaşırlar. İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennemın dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdırlar” şeklinde meâli verilen âyetin sebeb-i nüzûlü dikkat çekicidir: Araplar gelenek icabı haram aylarda ateşkes ilân edip fiilî savaşa son verirlerdi. Hz. Peygamber hicretin 2. yılının Cemâziyelâhir ayının son günlerinde Abdullah b. Cahş kumandasında sekiz kişilik bir askerî birliği, Mekkeli müşriklere ait bir kervan üzerine sevk etmişti. Kervanın başında Amr b. Hadramî bulunuyordu, birlik kervana hücum edip kervanbaşını öldürdü, iki kişiyi esir aldı ve ganimetlerle beraber Medine'ye döndü. Birliğin hareketi haram aylardan olan recebin birinci gününe tesadüf ettiği halde onlar henüz, önceki ayın son gününde olduklarını zannediyorlardı. Durum Kureyş'e intikal edince, “Haram aylarında savaş olur mu?” diyerek Hz. Peygamber ve Müslümanlar aleyhinde propaganda yapmaya başladılar. Bazı tefsirciler âyetin geliş sebebi olarak bu vakiayı göstermişlerdir. Bu yorumun kabul edilmesi halinde âyetin, bir önceki âyetten çok önce gelmiş, fakat sıralamada sona konmuş olduğunu da kabul etmek gerekecektir. Daha mâkul bir yorum ve nüzûl gerekçesi Hudeybiye hareketi ve onu takip eden yılda Mekke'nin fethidir. Bu iki olay da haram aylarda vuku bulmuş ve zihinlere takılıp dile getirilen “Haram aylarda savaş olur mu?” sorusuna cevap verilmiştir. Çünkü âyetin ifadesiyle “Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek Allah katında daha büyük günahdır.”¹³⁶ Görüldüğü üzere müelliflerimiz iki nüzûl sebebi üzerinde durmuşlar, ancak hem tarihsel gerçeklik olarak hem de âyetler arası münasebet açısından ikinci görüşü benimsediklerini, yani iki sebeb-i nüzûlden birisini âyetin siyakı ve tarihsel olaylarla muhtevanın örtüşmesini gerekçe göstererek tercihte bulunmuşlardır.

Tefsir heyeti Âl-i imrân sûresinin başında, “nüzûlü” başlığı altında (Necran hıristiyanlarını temsilen Medine'ye gelen heyetle yapılan tartışma) bu sûrenin sebeb-i nüzûlüyle alakalı olarak klasik ve günümüz müfessirlerinin yorumlarını uzun uzun vermişler, son olarak da bu konuda, kendi düşüncelerini destekleyen müfessirlerinde görüşlerini ifade ederek bu konudaki duruşlarını yansıtmışlardır. Âl-i İmrân sûresinde

¹³⁶ Kur'ân Yolu: I/341.

“ehl-i kitap” olumlu ve olumsuz yönleriyle geniş bir biçimde ele alınmış, inanç esasları bakımından hıristiyanlara ağırlık verilmekle beraber birçok yerde yahudilere de atıfta bulunulmuştur. Özellikle Hz. İbrahim hakkındaki tartışmaya gönderme yapan âyetler (65–68) bunun açık bir kanıtıdır. Hatta 64. âyetin açıklaması ehl-i kitab’a yapılan diyalog çağrısını, aslî şekliyle tevhid inancına dayalı din mensuplarına yapılmış genel bir davet biçiminde anlamak mümkündür. Şevkânî’nin de belirttiği üzere, bu sûrede geçen ehl-i kitap ifadelerinin sadece hıristiyanlar hakkında olduğuna dair bazı ilk dönem bilginlerinden nakledilen rivayeti mutlak biçimde doğru saymak mümkün değildir.¹³⁷ Bu rivayeti, Bakara sûresiyle karşılaştırıldığında burada hıristiyanlara ağırlık verilmiştir şeklinde anlamak daha uygun olur. Âyetlerin sıralaması konusunda daima nüzûl sırasına ilişkin rivayetlerden hareketle zaman tespiti yapmanın isabetli olmayacağı açıktır. Âyetlerin anlaşılmasında tarihî bilgiler ve nüzûl bilgileri önemli bir yardımcı role sahip olmakla beraber, yorumu bu bilgiler içine hapsetmeksizin ve öncelikle Kur’ân’ın içerdiği mesajlar üzerinde dikkatle durulduğu takdirde yorumun ufkunu genişletme ve sağlıklı sonuçlara ulaşma ihtimali artar. Tabii ki, bu yorumların da kesinlik taşıyan verilerle çatışmamasına özen gösterilmesi gerekir. Buna göre, sûrede geçen ifadelerin de kimlere uygun düştüğü noktasının esas alınması, kesinlik kazanmamış rivayet veya ihtimaller dolayısıyla yoruma kesin bir üslûp katılmaması uygun olur.¹³⁸ Tefsir heyeti burada sebab-i nüzûl’ün önemine dikkat çekmişler, ayrıca âyetin yorumunu sadece bunlara bağlamamak gerektiğini, bunların âyeti anlamada birer yorum aracı olduğunu, esas itibarıyla âyetin kesinlik taşıyan verilerle çatışmadığı müddetçe âyetin verdiği mesajın önemli olduğunu ifade etmişlerdir. Tabii bu son cümle onların sebab-i nüzûl konusunda tamamen gelenekçi bir tavır sergilemediklerini, bu konuya modernist anlamda da baktıklarını ifade etmiştir.

Dikkat çeken bir başka örnek de Âl-i İmrân sûresi (3/149–150) “Ey iman edenler! Eğer inkâr edenlere uyarsanız, sizi gerisin geri döndürürler de sonra hüsrana uğrayanlar olursunuz. Oysa sizin mevlânız Allah’tır ve O, yardımcılarının en iyisidir” şeklinde meâli verilen âyetlerin nüzûl sebebidir. Bu âyetlerin sebab-i nüzûlüyle ilgili olarak müelliflerimiz; “âyetler Hz. Peygamberin öldürüldüğüne dair yalan haberin yayılması üzerine yahudi ve münafıkların, “Muhammed, peygamber olsaydı öldürülmezdi; artık

¹³⁷ Şevkânî, a.g.e., I, 391.

¹³⁸ Kur’ân Yolu: I/460–461.

eski dininize ve dostlarınıza (kardeşlerinize) dönün!” şeklindeki sözleri sebebiyle inmiştir. İniş sebebi özel olmakla birlikte âyetler, her zaman ve her toplum içinde bulunabilecek münafıkların bu tür bozguncu sözlerine ve propagandalarına karşı Müslümanları uyarmaktadır. Savaştan kaçmak yenilgiye, yenilgi de kâfirlere itaate sebep olur. Kâfirlere itaat ise sonuçta kişiyi hem dünyada hem de âhirette hüsrana uğratacak olan dinden dönmeye götürür”¹³⁹ şeklinde açıklama yapmışlardır. Yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere tefsir heyeti hem âyetin sebab-i nüzûlüne dikkat çekmişler hem de her ne kadar özel bir sebebe binaen inse de âyette ön görülen evrensel mesaja dikkat çekmişlerdir.

Bir başka dikkat çeken sebab-i nüzûl örneği de Âl-i İmrân sûresi (3/188) “Sanma ki yaptıklarından memnun olanlar, yapmadıklarıyla övülmekten hoşlananlar, evet, sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır! Onlar için elem verici bir azap vardır” şeklinde meâli verilen âyettir. Rivayete göre Hz. Peygamber yahudileri çağırarak onlara bir mesele sormuş, yahudiler sorunun gerçek cevabını gizleyerek kasten yanlış cevap vermişler; sorusunu cevaplandırdıkları için Hz. Peygamber’in kendilerini takdir etmesini beklerlerken gerçeği gizledikleri için de sevinmişlerdi. İşte âyet onların bu tutarsızlıklarını yüzlerine vurmuştur. Bir başka rivayete göre âyet çeşitli bahanelerle Hz. Peygamber’in seferlerine katılmadıkları, bundan dolayı memnun da oldukları halde katılmış gibi övülmelerini bekleyen münafıklar hakkında inmiştir.¹⁴⁰ Sebep ne olursa olsun âyetin hükmü mümin, kâfir ve münafıklardan böyle bir karakter taşıyan herkes için geçerlidir. Bu karakterdeki insanlar övülmeye lâyık bir iş yapmadıkları halde kendilerinin dindar, Allah’tan korkan bir mümin olarak bilinmelerinden ve bu özelliklerle övülmekten hoşlanırlar. Oysa onların bu iddiaları boş bir kuruntu, kibir ve kendilerini aldatmaktan başka bir şey değildir. Bu sebeple yüce Allah “Sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır! Onlar için elem verici bir azap vardır” buyurarak bu karakterdeki kimselerin şiddetli bir şekilde cezalandırılacaklarını vurgulamıştır.¹⁴¹ Tefsir heyeti âyetin nüzûlüyle ilgili Buhârî’den iki farklı rivayette bulunmuşlar, ancak âyetin nüzûl sebebinden çok evrensel mesajına dikkat çekmişler, yani sebebin hususiliğinden ziyade âyetin umumi anlam ifade ettiğini söylemişlerdir.

¹³⁹ Kur’ân Yolu: I/688–689.

¹⁴⁰ Buhârî, a.g.e., “Tefsir”, 3/16.

¹⁴¹ Kur’ân Yolu: I/734–735.

Âyetin bağlamının sebab-i nüzûl'u belirlemede önem arzettiğine dair örnek; Mâide sûresi (5/33-34) "Allah'a ve Peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır, âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır. Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna. Biliniz ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir" şeklinde meâli verilen âyetlerdir. İlgili âyetlerin nüzûl sebebi hakkında tefsirlerde farklı rivayetler vardır. Buhârî ve Müslim'in naklettikleri bir hadise göre Ukül ve Ureyne kabilelerinden bir grup insan Medine'ye gelerek Müslüman olmuşlar, daha sonra da Hz. Peygamber'e buranın havası kendilerine iyi gelmediği için hastalandıklarını bildirmişlerdi. Resûlullah da onları zekât olarak toplanmış olan beytülmâl develerinin otlatıldığı yere gönderdi; beslenme ve tedavi maksadıyla develerden yararlanmalarını tavsiye etti. Onlar da Hz. Peygamber'in tavsiyelerini uyguladılar. Fakat bir süre sonra sağlıklarına kavuşunca İslâm'dan dönerek çobanı ağır işkencelerle öldürdüler, develeri de sürüp götürdüler. Hz. Peygamber olayı haber alınca arkalarından adam gönderip onları yakalattı ve çobana yaptıklarının kısas yoluyla kendilerine uygulanmasını emretti.¹⁴² Olay üzerine bu âyetler inmiş, Allah ve Resûlü'ne isyan edip onların buyruklarına karşı savaş açan ve yeryüzünde fesad çıkarıcıların cezalarının âyette açıklandığı üzere olduğunu bildirerek Hz. Peygamber'in verdiği cezayı kaldırmıştır. Ancak bazı müfessirler, âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olan Hz. Peygamber'in -suçları ne olursa olsun- insanları bu şekilde cezalandırmasını sağduyunun kabul edemeyeceğini, bu rivayetlerin âhâd rivayetler olduğunu ve hangi maksatla ortaya atıldığının bilinmediğini, oysa bu âyetlerin yukarıdan beri devam eden isrâiloğulları'yla ilgili âyetlerin devamı mahiyetinde olduğunu söylemişlerdir. Yahudiler Hz. Peygamber'le yapmış oldukları anlaşmaları sürekli olarak bozmuşlar ve düşmanla iş birliği yaparak müşrikleri Müslümanların aleyhine kışkırtmışlardı. Onların bu hareketleri Allah ve Resûlü'ne karşı savaş kabul edilmiş ve âyette geçtiği şekilde cezalandırılmışlardır.¹⁴³ Nitekim Medine yahudilerinden Nadîroğulları, hicretin 4. yılında anlaşmaları bozarak Hz. Peygamber'e suikast hazırladıkları için yurtlarından sürülmüş; 5. yılında ise Ahzâb

¹⁴² Buhârî, a.g.e, "Tefsir", 5/5; Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih* (Sahîhu Muslim), Mısır, 1375/1955, "Kasâme", 9.

¹⁴³ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, II, 514.

Savaşı'nda düşmanla iş birliği yapan Kurayzaoğulları'nın erkekleri öldürülmüş, kadınları ve çocukları esir edilmiştir.¹⁴⁴ Âyetin bağlam ve üslûbu bu görüşü destekler gözükmektedir. Çünkü bir önceki âyette “Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesad çıkarmaya karşılık olmaksızın kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur” buyurulmaktadır. Bu âyetlerde de yeryüzünde fesad çıkarana dünya ve âhirette verilecek ceza belirtilmekte, tövbe edenlerin ise affedilecekleri bildirilmektedir. Ancak “sebebin hususi olması hükmün umumi olmasını engellemez” kuralından hareketle bu âyetlerin kapsadığı hükümlerin genel olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim isrâiloğulları'yla ilgili olan bir önceki âyetle haksız yere bir kişinin öldürülmesini bütün insanların öldürülmesi gibi telakki ederek öldürme olayını insanlığa karşı işlenmiş suç sayan Kur'ân bu âyetlerde de silahlı eşkıyalığı ve yol kesiciliği, halkın huzurunu kaçırdığı ve düzeni bozduğu için, devlete (Allah ve Resûlü'ne) karşı işlenmiş büyük bir suç olarak görmüş ve caydırıcı cezalar getirmiştir.¹⁴⁵ Tefsir heyeti âyetin iki farklı sebab-i nüzûl rivayetini karşılaştırmışlar ve âyetin bağlam üslûbu açısından ikinci rivayeti tercih etmişlerdir. Ayrıca âyet her ne kadar hususi bir sebeple inmiş olsa da hükmünün umumilik ifade ettiğini savunmuşlardır. Yani sebab-i nüzûlü belirlemede âyetin bağlamını esas almışlardır.

Müelliflerimizin tarihi gerçeklerle çelişen sebab-i nüzûl haberleri reddettiklerine dair örnek; Tevbe sûresi (9/75–76) “Onların içinde öyleleri var ki “Allah bize lütuf ve kereminden bahşederse biz de elbette hayır yolunda harcar ve iyi kimselerden oluruz” diye Allah'a söz vermişlerdi. Ama Allah onlara lütuf ve kereminden ihsan edince hemen cimrilik gösterdiler ve yüz çevirdiler, zaten yan çizip duruyorlardı” şeklinde meâli verilen âyetlerdir. Bu âyetlerin nüzûl sebebi olarak tefsirlerde genellikle yer alan olayların tarihî verilerle bağdaşmadığı görülmektedir.¹⁴⁶ Burada, kendisini ruhen eğitememiş, davranışlarını yönlendirmeye muktedir bir iman düzeyine erişememiş insanların sürekli yaşadıkları çelişkilere bir örnek verilmekte, âyetlerin bağlamı ve iniş zamanı bakımından bu örneklemeye en uygun düşen nifak zihniyetine ve münafıkların tutumlarına gönderme yapılmaktadır.¹⁴⁷ Müelliflerimiz tarihi verilere uygun olmadığını düşündükleri, tefsirlerde âyetle ilgili olduğu ifade edilen rivayetleri zikretmemişler,

¹⁴⁴ İbn Sâ'd, *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1985, II, 57–59, 74–78.

¹⁴⁵ Kur'ân Yolu: I/259–260.

¹⁴⁶ Taberî, a.g.e., X, 188–191; Şevkânî, a.g.e., II, 439–440.

¹⁴⁷ Kur'ân Yolu: III/39.

ancak bunların gerçeği yansıtmadığını ifade ederek tarihi verilerle çelişen rivayetleri kabul etmeyip reddettiklerini söylemişlerdir.

Tefsir heyetinin nüzûl sebab-i olarak rivayet edilen haberleri eleştirip reddetmelerini gösteren başka bir örnek de Kehf sûresinin sebab-i nüzûlü olduğu söylenebilir. Sûrenin nüzûl sebebi olarak tefsir ve siyer kaynaklarında şöyle bir olay anlatılmaktadır: Müslümanların sayısının çoğalması üzerine müşrikler, Resûlullah'ın peygamber olup olmadığını araştırmak için Nadr b. Haris ile Utbe b. Muayt'ı Medine'deki yahudi âlimlerine gönderip kendilerine şu talimatı vermişlerdi: “Muhammed'in durumunu onlara sorun, vasıflarını ve söylediklerini anlatın; onlar kitap ehlidir, peygamberler hakkında bizim bilmediklerimizi bilirler.” Bu iki adam, Medine'ye giderek meseleyi yahudi âlimlerine anlattılar. Onlar da, “Muhammed'e, geçmiş zamanlarda yaşamış olan yiğit gençleri (mağara arkadaşlarını); dünyanın doğusunu ve batısını dolaşmış olan adamı; ruhun ne olduğunu sorun; eğer bunları size bildirirse o bir peygamberdir, ona uyun; aksi takdirde bir falcıdır, ona istediğinizi yapabilirsiniz” dediler. Nadr ile arkadaşı Mekke'ye dönüp bunları Hz. Peygamber'e sordular. O da “Sorularınıza yarın cevap veririm” dedi. Fakat “İnşallah” demesi gerekirken bunu ihmal ettiği için o günden itibaren on beş gün vahiy gelmedi. Bunun üzerine Mekke halkı, “Muhammed bize, ‘Sorularınıza yarın cevap veririm’ diye söz vermişti. Ancak aradan on beş gün geçtiği halde hâlâ sorularımıza cevap vermedi” diyerek dedikoduya başladılar. Hz. Peygamber'in vahyi bekleyerek iyice bunaldığı bir sırada Cebrail yukarıdaki soruların cevabını içeren Kehf sûresi ile İsrâ sûresinin 85. âyetini getirdi.¹⁴⁸ Tefsir ve siyer kaynaklarından bu rivayeti nakleden İbn Âşûr, Ashâb-ı Kehf hakkında Hz. Peygamber'e soru sormaya Kureyşliler'i teşvik edenlerin, ticaret maksadıyla Mekke'ye gelen bazı hıristiyanlar veya Kureyş'in Suriye ticaret yolu üzerinde bulunan kiliselerdeki hıristiyan din adamları olabileceğini söylemektedir.¹⁴⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi de yukarıdaki rivayeti geniş şekliyle naklettikten sonra, hadis tekniği açısından bu rivayetin zayıf olduğunu, buna dayanılarak sûrenin tefsir edilmesinin doğru olmayacağını ifade etmektedir. Elmalılı'ya göre sûrenin baş tarafındaki âyetler gösteriyor ki esas iniş sebebi, “Allah çocuk edindi” denilmiş olmasıdır. Bunun ilmî dayanağı bulunmayan büyük bir yalan olduğunu açıklamak, bu

¹⁴⁸ İbn Âşûr, a.g.e., XV, 242–244.

¹⁴⁹ İbn Âşûr, a.g.e., XV, 259–260.

sözü söyleyenleri uyarmak ve onları tevhide davet etmek için indirilmiş, Zülkarneyn ile ilgili sorunun cevabı da bunun tamamlayıcısı olmuştur.¹⁵⁰ Müelliflerimiz sûrenin nüzûl sebebiyle alakalı rivayetlere sırasıyla yer vermişler, ancak son olarak verdikleri Elmalılı'nın görüşüne, her ne kadar ifade etmeseler de doğru olduğu kanısını taşıdıkları anlaşılmaktadır ki bu da onların nuzûl sebebi olarak rivayet edilen haberleri eleştirdiklerini, uygun olmadığı takdirde reddediklerini göstermektedir.

Sonuç olarak sebab-i nüzûl rivayetlerle alakalı tefsir heyetinin sunduğu birkaç örnekten bahsetmiş bulunuyoruz. Aslında bu ve buna benzer örnekler eserde kâfi derecede bulunmaktadır. Ancak biz konunun anlaşılmasına yeterli olacağını düşündüğümüz birkaç örnekle konumuzu bağlamak durumundayız. Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere müelliflerimiz bu konuda hem klasik hem de modernist bir tavır sergilemektedirler. Bazen âyetlerin nüzûlünü husûsi bir olaya bağlayıp ondan ibaret olduğunu, bazen nüzûlün husûsi ancak hükmün umûmi olduğunu ve evrensel mesajlar içerdiğini, bazen sadece rivayetleri zikretmekle yetinmişler ve görüş bildirmemişler, bazen de rivayetleri zikretmeden direk olarak rivayetleri kabul etmediklerini ifade etmişlerdir. Zaman zaman da sebab-i nuzûllere eleştiri getirip bağlamla irtibatlandırarak reddetmişlerdir.

2.7. Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı

Modern tefsirin Kur'ân kıssaları hakkında; kıssaların gerçekte vuku bulmadığı, geçmiş peygamberle alakalı Kur'ân'da anlatılanların birer hikâyeden ibaret olduğu düşüncesi müelliflerimiz tarafından dile getirilmemiştir ki bu onların Kur'ân kıssaları hakkında modernist bir düşünceye sahip olmadığını göstermektedir. Kur'ân kıssalarının vâki olmadığı iddiasını ortaya atan ve bu görüşüyle bütün tepkileri üzerine çeken Mısır'lı Muhammed Ahmed Halefullah'a göre; Kur'ân'ın birçok âyetinde müşriklerin Kur'ân hakkındaki "evvelkilerin masalları" nitelemelerine¹⁵¹ yer verildiği halde hiçbir âyette bu iddialar reddedilmiş değildir. Kur'ân'ın reddettiği sadece kendisinin, başkası tarafından Hz. Muhammed'e yazdırıldığı iddiasıdır. O halde Kur'ân'da masal bulunduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Dolayısıyla bunu söylediğimiz zaman

¹⁵⁰ Elmalılı, a.g.e., V, 3220.

¹⁵¹ bkz. En'âm, 6/25; Enf'âl, 8/24; Mü'minûn, 23/83; Furkân, 25/5; Neml, 27/68; Ahkâf, 46/17; Kalem, 68/15; Mutaffîfîn, 83/13.

Kur'ân'ın herhangi bir nassına aykırı hareket etmiş sayılmayız.¹⁵² Halefullah'ın bir başka iddiası da; Kur'ân tarihi hususlardan bahsederken, muhatap aldığı toplumun bu vâkıalar hakkındaki malumatını malzeme olarak kullanmış ve onları edebî bir üslup içerisine sokarak vermek istediği talimat ve öğütlere vesile kılmıştır. Bu sebeptendir ki Kur'ân, naklettiği bu olayların vuku bulup bulmadığına, gerçekte uyuşup uyuşmadığına önem vermemiştir.¹⁵³ Aşağıda vereceğimiz örnekler Halefullah'ın yukarıda zikredilen iddialarına bir cevap niteliği taşıdığı kanısındayız.

Kur'ân Kıssalarının tekrarındaki inceliğe ve öneme işaret eden Hûd sûresi (11/120–122) “Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini kuvvetlendirecek olanların hepsini sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı ulaşıyor. İman etmeyenlere de ki: “Elinizden geleni yapınız! Biz de yapacağız! Bekleyiniz! Şüphesiz biz de beklemekteyiz!” şeklinde meâli verilen âyetlerdir. Allah Teâlâ bu kıssaları, geçmiş olayları anlatıp insanları bunlardan haberdar etmek, ahlâkî erdemleri canlı ve etkili bir şekilde telkin etmek, müşriklerin verdikleri sıkıntılar karşısında Hz. Peygamber ve diğer müminleri teselli etmek, onların inanç ve sebatlarını kuvvetlendirmek maksadıyla anlatmaktadır. Kıssaların çoğu kere birden fazla ahlâkî anlam taşıyan farklı yönleri bulunduğundan Kur'ân aynı kıssayı değişik sûrelerde tekrarlamakta ve her defasında bunlardan birine dikkat çekmektedir. 121 ve 122. âyetler ilâhî mesaja kulak vermeyen, bu kıssalarda anlatılanlardan öğüt ve ibret almayıp Hz. Peygamber'in aleyhinde kötülükler planlayan kimseler için tehdit yollu bir uyarı mahiyetinde olup Allah ve Resûlü'nün emrine uymadıkları takdirde cezalandırılacaklarına işaret etmektedir.¹⁵⁴ Tefsir heyetinin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Kur'ân kıssaları, birer masaldan ibaret olan şeyler değildir. Onlar insanlara eski ümmetlerden örnekler vererek insanların bunlardan öğüt ve ibret almalarını sağlayan tarihi gerçekliği olan vakıalardır. Bu bakımdan kıssalar Kur'ân'da hem üslup olarak hem de muhtevaları açısından büyük önem arz etmektedirler. Kıssaların öğüt hedefli olması, tekrar edilen kıssanın farklı ahlâkî anlamlar taşıdığı için tekrar edildiği yani aynı şeyi ifade etmedikleri gibi görüşler müelliflerimizin kıssa hakkındaki düşüncelerini ifade etmektedir.

¹⁵² Halefullah, *el-Fennu 'l-Kasas fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, Kahire,1972, s. 178.

¹⁵³ Halefullah, a.g.e., s. 254–255.

¹⁵⁴ Kur'ân Yolu: III/208.

İnsanların, geçmiş ümmetlerin kıssalardan öğüt ve ibret almasına işaret eden bir örnek de Yûsuf sûresi (12/111) “Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır. Kur’ân, uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat o, kendinden öncekilerin onayı, her şeyin açıklaması, iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir” şeklinde meâli verilen âyette geçen Hz. Yûsuf ve ailesinin kıssadır. Peygamberlerin kıssaları gönül eğlendirici hikâyeler değil, bilâkis tarihi bir gerçek ve ibret vesikasıdır. Buradaki “onların kıssalarından maksat, ya genel olarak peygamberlerin kıssalarıdır veya bu sûrede anlatılan Hz. Yûsuf, babası ve kardeşlerinin kıssasıdır. Gerçekten de Hz. Yûsuf’un yaşadığı sıkıntılardan kurtulup Mısır’da yüksek bir makama gelmesinde akıl sahipleri için büyük bir ibret vardır. Ancak birinci mâna daha kapsamlıdır. Kur’ân-ı Kerîm insanlar tarafından uydurulabilecek bir söz değil, kendisinden önce peygamberlere indirilmiş olan Tevrat, İncil ve Zebur gibi kitapları tasdik eden ilâhî bir kitaptır.¹⁵⁵ Müelliflerimize göre; “Kur’ân’ın her şeyi açıklamasından maksat, dünyada var olan her şeyi açıklaması değil, insanlığın muhtaç olduğu ve ilâhî bir aydınlatma olmadan ulaşamayacağı helâl-haram, sevap-günah gibi dinî ve ahlâkî konulara dair gereken ayrıntıları vermesidir. O, hükümleriyle amel edenler için hem bir hidayet hem de rahmettir. Yûsuf kıssası, iyilerle kötülerin mücadelesine, sonuçta iyilerin başarısına somut bir örnektir. Bu sebeple kıssada ders almak isteyenler için güzel ibretler vardır. Nitekim Allah Teâlâ kıssanın başlarında Yûsuf ve kardeşlerinin kıssasında, almak isteyenler için ibretler olduğunu ifade buyurmuştu.¹⁵⁶ Burada da bütün peygamberlerin kıssalarında akıl sahipleri için alınacak ibret olduğunu bildirdi.”¹⁵⁷ Müelliflerimizin açıklamasından da anlaşılacağı üzere, kıssa özü itibariyle insanlığın serüvenine hâkim olan, insanın öz benliğinde ve sosyal hayatta sürüp giden iyi ile kötünün mücadelesinden ilginç ve etkileyici bir kesit vermektedir. Tabi bu mücadeleden asıl maksat insanlara ibret ve öğüt alıcı dersler vermektir. Sonuç itibariyle kıssadan ders almak isteyenler için ibret verici bir kıssadır ki müelliflerimizin de ifade ettiği gibi peygamber kıssaları gönül eğlendirici masallar değil bilakis hakikatleri yansıtan gerçeklerdir.

Hicr sûresinde geçen Hz. İbrâhim, Lût ile Eyke halkı ve Hicr halkıyla ilgili kısa bilgiler neticesinde Kur’ân kıssalarının gerçekliği hakkında sûrenin 85. âyetinin açıklamasında

¹⁵⁵ Şevkânî, a.g.e., III, 70.

¹⁵⁶ bkz. Yûsuf, 12/7.

¹⁵⁷ Kur’ân Yolu: III/265.

müelliflerimiz; “Allah’ın geçmişe dair olarak verdiği bilgiler hakikaten yaşamış olan toplumların hayat ve gidişatına, hak ettikleri için başlarına gelen belâlara dair gerçek bilgilerdir. Eğer Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderildiği toplumlar o eski milletlerin yanlış tutumlarını tekrarlarsa onlar da bir şekilde bunun cezasını görürler. Nihayet bir gün gelecek, kıyamet saati de akıp giden gerçekliğin bir devamı olarak kesinlikle vukû bulacaktır.”¹⁵⁸ Âyetin açıklamasından da anlaşılacağı üzere tefsir heyeti Kur’ân kıssalarının gerçekliği konusunda kesin tavırlarını koymuşlar ve bu gerçek kesitlerden, sonraki toplumlar gereken dersleri çıkartmazlarsa aynı akıbetlere maruz kalınacağını açıkça ifade etmişlerdir.

Öldükten sonra dirilmeye delil teşkil eden Kehf sûresi (18/19–20) “Böylece biz, onları uyandırdık da birbirlerine sormaya başladılar; içlerinden biri, “Ne kadar kaldınız?” dedi. “Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık” dediler; ve eklediler “Kaldığınız müddeti rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi siz içinizden birini şu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın, hangisinin yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin; ayrıca çok dikkatli davranın da sakın varlığınızı kimseye sezdirmesin. Çünkü onlar eğer sizi ele geçirirlerse ya sizi taşıyarak öldürürler ya da kendi dinlerine döndürürler; işte o zaman ebediyen kurtuluşa eremezsiniz” şeklinde meâli verilen âyetlerde geçen Ashâb-ı Kehf kıssasıdır. Âyetlerden de anlaşılacağı üzere uykudan uyandıktan sonra gençler uykuda geçirdikleri süre hakkında birbirleriyle tartışmışlar; geçen süreyi ve dünyada meydana gelen değişiklikleri bilmedikleri için inkârcıların kendileri hakkındaki tehditlerinin devam ettiğini sanmışlardı. Bu sebeple yiyecek almak üzere şehre gönderdikleri arkadaşlarını dikkatli olması hususunda uyarılmışlardı. Ancak gencin asırlar öncesine ait kıyafeti, elindeki para ve konuşmasındaki farklılık onu ele verdi. Rivayetlerde anlatıldığına göre şehre gönderilen genç, elindeki parayı harcamak isteyince şehir halkı paranın üzerinde Kral Dakyanos’un resmini görmüş ve adamın bir hazine bulduğunu sanarak kendisini devrin hükümdarına götürmüşlerdi. Ancak aradan uzun zaman geçmiş ve hıristiyanlık yayılmıştı; mevcut hükümdar da tevhid inancına sahip bir hıristiyandı. Genç adam başlarından geçeni krala anlattı; birlikte mağaraya gittiler ve gencin anlattıklarının doğru olduğunu gördüler.¹⁵⁹ Tefsir heyeti kıssa hakkında; “Yüce Allah’ın, mağaradaki gençleri hiçbir gıda almadıkları halde

¹⁵⁸ Kur’ân Yolu: III/366.

¹⁵⁹ Taberî, a.g.e., XV, 142–143.

bedenlerinde herhangi bir bozulma olmadan uzun süre uyuttuktan sonra tekrar uyandırması O'nun insanları öldükten sonra tekrar diriltebileceğine dair bir misal ve delildir.”¹⁶⁰ Görüldüğü üzere Kur’ân kıssaları hem tarihi gerçekleri ifade etmekte hem de öldükten sonra dirilmek gibi önemli bir konuya örnek ve delil teşkil etmektedir. Müelliflerimizin yapmış oldukları açıklama neticesinde öldükten sonra dirilmenin gerçekliği bu kıssa neticesinde açıklamış bulunmaktadırlar. Sonuç olarak tefsir heyeti bu harikulade olaya bir mucize niteliğinde baktıklarını ifade etmişler ve tarihi gerçekliğini aynen kabul etmişlerdir.

Yukarıda verilen örnekler neticesinde tefsir heyeti konunun giriş kısmında ifade ettiğimiz modern tefsirin Kur’ân kıssalarıyla alakalı olan görüşlerine katılmadıklarını göstermektedir. Kur’ân kıssalarının masal vâri birer hikâyeden ibaret olduğu ve gerçekliğinin de vukû bulması gibi bir şartının bulmadığını savunan modern tefsirin bu özelliğini, müelliflerimiz açık bir şekilde kabul etmediklerini ifade etmektedirler. Onlara göre Kur’ân kıssaları; insanların, geçmiş ümmetlerin başına gelen hakikatlerden ve bu hakikatlerden akıl sahipleri için ders alınması gereken öğüt ve ibretler olduğu gerçeğidir.

2.8. Cihad Anlayışı

Arapça’da “güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak” manasındaki “cehd” kökünden türeyen cihad, İslâmî literatürde “dini emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm’ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek” şeklindeki genel ve kapsamlı anlamı yanında fıkıh terimi olarak daha çok Müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufta ise nefs-i emmâreyi yenme çabası için kullanılmıştır.¹⁶¹ Buna göre cihad, hayatın gayesi olarak Allah’a kulluk etmek, Allah ve Resûlü’nün koyduğu ölçülerin fert ve toplum hayatına uygulanmasına çalışmaktan İslâm’ı diğer insanları tebliğe, İslâm ülkesini ve Müslümanları her türlü tehlike ve saldırılara karşı savunma ve bu konuda gerektiğinde savaşmaya kadar kapsamlı bir anlam taşımakta; kalp, dil, el ve silah gibi beşerî aksiyonun ortaya

¹⁶⁰ Kur’ân Yolu: III/544.

¹⁶¹ Özel, Ahmet, “Cihad”, DİA, VII, 527.

koyduğu her vasıta ile yapılabilmektedir.¹⁶² Hukukçular cihadı nefse, şeytana, fâsiklara ve inanmayanlara karşı olmak üzere kısımlara ayırmaları yanında¹⁶³, genel olarak “gayr-ı müslimlerle savaş” şeklinde özel manasını ön plana çıkararak “Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla savaşta elden gelen güç ve gayreti sarfetmek” şeklinde tarif etmişler¹⁶⁴ bu anlamdaki cihadla ilgili hükümler üzerinde geniş olarak durmuşlardır. Cihadın savaştan ibaret olduğunu düşünmek gerçeği yansıtmadığı gibi cihada yalnız savaş anlamının verilmesi, Kur’ân ve Sünnet’te ifade edilen anlam ve kapsamı bakımından eksik ve yanlış sayılır. Kâfirlere boyun eğmeyip kendilerine karşı Kur’ân’la güçlü bir cihadın yapılmasını emreden âyet ile¹⁶⁵ Allah’ın rızasını elde etmek için cihad edenlere O’na ulaştıracak yolların gösterileceğini vaad eden âyette¹⁶⁶ cihad kelimesinin savaş anlamına gelmediği açıktır. Ayrıca münafıklarla savaşı gerektiren herhangi bir hükmün bulunmamasını ve fiilen de onlara karşı hiçbir zaman savaşa başvurulmamasını göz önüne alan müfessirler, “Ey Peygamber! Kâfirlerle ve münafıklarla cihad et”¹⁶⁷ meâlindeki âyette geçen cihadın hem kâfirlere karşı gerektiğinde savaş yapmayı, hem de münafıklara karşı kendilerini İslâm’a kazanmak için delil serdetme, sertlik gösterme, onları azarlama gibi silahlı savaş dışında bazı yollara başvurmayı ifade ettiğini bildirmişlerdir.¹⁶⁸ İslâmiyet dinde zorlamayı yasaklamış, zor ve baskı altında gerçekleşecek imanın geçersiz olduğunu söylemiştir. Kin ve nefrete yol açan savaşı tebliğ vasıtası olarak düşünmek mümkün değildir. Ayrıca inanmayan kimselerin hayatlarının sonuna kadar her an iman etmeleri ihtimali vardır. İmana gelmeleri için onlarla savaşmak, savaş sırasında öldürülenler için bu imkânı ortadan kaldırmaktadır. Şu halde Müslümanlara silahlı saldırıda bulunmayan gayr-ı müslimlere karşı yapılması gereken şey onlarla savaşmak değil barışçı yollara başvurmaktır.¹⁶⁹

Cihad konusu modernistlerin önemle üzerinde durduğu konulardan biridir. Modernist tefsir anlayışına göre cihad savunma amaçlı yapılan bir fiildir. Yoksa İslâm’ın bütün

¹⁶² Özel, a.g.e., 528.

¹⁶³ İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, Kahire, 1325, I, 259; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü’l-Evtâr*, Kahire, 1971, VII, 236.

¹⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i*, Kahire, 1327, VII, 97; İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, Kahire, 1966, IV, 121–123.

¹⁶⁵ bkz. Furkan, 25/52.

¹⁶⁶ bkz. Ankebût, 29/69.

¹⁶⁷ bkz. Tevbe, 9/73.

¹⁶⁸ Râzî, a.g.e., XVI, 135.

¹⁶⁹ Çağrıcı, Mustafa, “Da’vet”, DİA, IX, 17.

insanları zorla müslüman yapmak gibi bir işlevi yoktur. Bu nedenle de “dinde zorlama yoktur”¹⁷⁰ âyetini modernistler İslâm’ın en büyük kuralı ve en önemli siyasi ruknü olarak değerlendirirler.¹⁷¹

Batılı âlimler tarafından İslâm’a sık sık yapılan saldırılardan biri de onun dini yaymak için savaşa müsaade ettiğiidir. Müslüman modernistler gerçeği ortaya koyarak suçlamaları çürütmeye çalışmışlardır. Muhammed Abduh’un öğrencisi Reşid Rıza, savaşın kendi içinde fena bir şey olduğunu ve eğer daha büyük bir fenalığı savuşturmak, ondan kurtulmak adına olmazsa sağduyunun zaten bunu desteklemeyeceğini söyler. Kur’ân’da savaşın; kötülüğün, karışıklığın ve düzensizliğin (fesad) kökünü kazımak için gerekli olduğu açıkça belirtilmiştir. Dahası Kur’ân’da savaşın sadece Allah yolunda yapılması gerektiği ve Allah’ın yolunun da doğruluk ve adalet demek olduğu söylenmiştir. Savaşa, ezilen insanları, zulüm görenleri ve zayıfları adaletsizlikten ve zulümden kurtarmak için izin verilmiştir.¹⁷² Tefsir heyeti de konu üzerinde önemle durmuşlar, konuyu güncel bir mesele olarak dile getirmişler ve aşağıda vereceğimiz örneklerde de görüleceği üzere bu konudaki duruşlarını ifade etmişlerdir.

Modernistlerin cihad konusunda önemle üzerinde durdukları ve kendi görüşlerini meşru hale getirdiklerini iddia ettikleri en önemli delillerinden bir tanesi Bakara sûresi (2/256) âyette geçen “dinle zorlama yoktur” ifadesidir. Din de zorlamanın yasaklanması “hakkın bâtıldan açıkça ayrılması” gerçeğine bağlanmıştır. Bu gerçek değişmeyeceğine, Kur’ân ortada buldukça yeniden hak ile bâtıl birbirine karışır hale gelemeyeceğine göre buna dayalı bulunan hükmün değişmesi de (neshi) söz konusu olamaz. Resûlullah ehl-i kitap olmayan kâfirlerden cizye almıştır. Kâfirler barış isterlerse bunun kabul edilmesi emrolunmuştur.¹⁷³ Kâfirlerle savaş emri “fitnenin ortadan kalkması ve dinin Allah için olması”¹⁷⁴ gerekçelerine bağlanmıştır. Fitne zulümdür, düzensizliktir, anarşidir. “Dinin Allah için olması”, bütün insanların İslâm’a girmeleri şeklinde anlaşılabilir; çünkü en azından ehl-i kitabın cizye vererek de olsa gayr-ı müslim olarak yaşamalarına izin verildiğinde ittifak vardır. Bütün bu naslar,

¹⁷⁰ Bakara, 2/256.

¹⁷¹ Albayrak a.g.e., s. 139.

¹⁷² Reşid Rıza, a.g.e., V, 260.

¹⁷³ bkz. Enfâl, 8/61.

¹⁷⁴ bkz. Enfâl, 8/39.

gerçekler ve uygulamalar bir araya getirildiğinde ortaya çıkacak sonuç ve nihaî hüküm şu olmaktadır: İnsanların zorla din değiştirmeleri hem imkânsız hem de hükümsüzdür, bu sebeple de yasaklanmıştır. Savaş insanları zorla İslâm'a sokmak için değil, din yüzünden baskının ortadan kalkması, din ve vicdan hürriyetinin hayata geçirilmesi, güçlü olanların hukûku çiğnemelerinin engellenmesi içindir. Müslüman olmayanlar bu hak, hukuk ve hürriyet düzenine uydukları müddetçe kendi inançlarında kalma ve onu yaşama hakkına sahiptirler.¹⁷⁵ Yukarıdaki açıklamalar ışığında diyebiliriz ki, müelliflerimiz âyeti yorumlama konusunda cihadın fitne kavramı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindedirler. İslâm da cihadın dini yaymaktan ziyade anarşiyi ve toplumsal bozukluğu ortadan kaldırmak ve toplumsal düzeni sağlamamak amacıyla yapıldığıdır. Yoksa İslâm'ın kimseyi zorla Müslüman yapmak gibi bir kaygısı yoktur.

Müelliflerin önemle üzerinde durdukları bir başka noktaysa Allah yolunda harcama yapmak ve bununla bağlantılı olarak cihad için harcama yapabilmektir. Bu bağlamda Bakara sûresi (2/261) âyetinde “Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkararak bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir, Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.” Allah'a itaat ve ibadet mahiyetinde olan, İslâm'a ve Müslümanlara yardım ve fayda getiren her harcama Allah yolundadır, Kur'ân'ın deyişiyle “fî sebîlillâh”tır. Bunların en faziletlisi de İslâm'a güç kazandırmaya, onu koruyup geliştirmeye, ülkeyi düşmana karşı savunmaya yönelik bulunan cihad için yapılan harcamalardır. Bu mânada harcama yapanların alacağı karşılık, toprağa ekilen ve bire yedi yüz veren buğday tanesi örneği ile açıklanmıştır. Genellikle iyiliklerin sevabı bire on olduğu halde “Allah yolunda harcama yapma”nın sevabının bire yedi yüz oluşu hem çok önemli bir teşvik unsurudur hem de bu ibadetin diğerlerinden daha zor olduğunu gösterir ki Nisa sûresi (4/128) “Nefisler cimriliğe meyillidir” şeklindeki âyeti bunun en önemli göstergesidir.¹⁷⁶ Müelliflerimiz Allah yolunda cihad'ın sadece fiziki bir şey olmadığını, aynı şekilde cihad için yardımda bulunmanın da önemine dikkat çekmişler, vatani savunma uğrunda infak edenin ebed âlemde ecrini kat kat fazlasıyla alacağını ifade etmişlerdir.

¹⁷⁵ Kur'ân Yolu: I/406.

¹⁷⁶ Kur'ân Yolu: I/420-421.

İslâm'ın savaşa bakış açısını gösteren Bakara sûresi (2/190–193) “Sizinle savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez. Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haram civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkışlarsa o zaman onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir! Eğer onlar vazgeçerlerse, artık Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur” şeklinde meâli verilen âyetlerdir. Zemahşeri'nin açıklamasına göre; “Allah yolunda savaşmak” deyimi, “Allah'ın ismini yüceltmek ve O'nun dinini güçlendirmek için cihad etmek”¹⁷⁷ anlamına gelir. Hicretten önce, şartlar ne olursa olsun, Müslümanların müşriklerle savaşmaları yasaklanmış, onlarla ilişkilerde barışçı yöntemlerin izlenmesi emredilmişti. Hicretten sonra Müslümanlar kendi devletlerini kurup siyasal bağımsızlıklarına kavuşunca, zamanla ayrıntıları belirlenen bazı şartlara ve kurallara riayet etmeleri kaydıyla, savaşmalarına izin verilmiş ve gerektiğinde emredilmiştir. Bu iznin ilk kez Hac sûresinin 39. âyetiyle –“Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kadirdir”- verildiği anlaşılmaktadır; ancak konumuz olan âyeti de bu çerçevede düşünmek mümkündür. Âyette özellikle savunma amaçlı savaşın emredildiği görülmektedir. Müfessirlerin çoğunun görüşüne göre âyetin “Aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez” meâlindeki bölümü hem haksız saldırıyı hem de başlanmış bir savaşta aşırı gitmeyi, gereksiz kan dökmeyi ve çevreye zarar vermeyi yasaklamaktadır.¹⁷⁸ Taberî'nin aktardığı bazı rivayetlerde din adamları ve tek taraflı olarak ateş kesip barış teklifinde bulunanlar da öldürülmesi yasaklananlar içinde gösterilmiştir.¹⁷⁹ Esasen âyetin “Sizinle savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın” şeklindeki ifadesinden, sadece fiilen savaşa katılanların ve savaşmayı sürdürenlerin öldürülebileceği açıkça anlaşılmaktadır. “Onları yakaladığınız yerde öldürün” ifadesindeki “onlar”dan maksat bir önceki âyette geçen Müslümanlara karşı savaş açan düşman tarafıdır. Kuşkusuz barış zamanlarında barışın kuralları savaş zamanlarında da savaşın kuralları geçerlidir. Önceki âyetin ikinci bölümünde Müslümanlara haksız

¹⁷⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, Beyrut, 1947, I, 118.

¹⁷⁸ Reşit Rıza, a.g.e., II, 208.

¹⁷⁹ Taberî, a.g.e., II, 190.

saldırlara ve her türlü aşırılığa sapmaları yasaklanarak savaşın temel ahlâk ilkesi açıkça belirtildikten sonra, burada da düşmana hücum ederek askerlerinin yakalanıp öldürülmesi savaşı kazanmanın gereği olarak ortaya konmaktadır.¹⁸⁰ 193. âyette savaşılması emredilenler de 190. âyetteki topluluk, yani Müslümanlara karşı savaş açanlardır. Âyetteki fitne kelimesi eski müfessirlerin çoğu tarafından “Allah’a ortak koşma, inkâr etme (küfür)” şeklinde açıklanmıştır.¹⁸¹ Şu halde âyete göre savaşın ana hedefini, “Müslümanları dinlerinden döndürme tehlikesini ve düşman tarafından gelebilecek toplu saldırı riskini ortadan kaldırmak, herkes için geçerli bir din ve inanma özgürlüğü ortamı sağlamak” şeklinde özetlemek mümkündür.¹⁸² Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere tefsir heyeti cihadı gerekli olduğu zamanda ve belirli ölçüler içerisinde meşru olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak savaşın gereklerini yeri geldiğinde her Müslümanın yerine getirmesi gereken bir durum olduğunu ifade etmişler.

Müslümanlara cihad konusunda uyarılar bildiren Nisâ sûresi (4/71) “Ey iman edenler! Tedbirinizi alın da ya ayrı bölükler halinde ya da hep birden savaşın” şeklinde meâli verilen âyetin açıklamasında müelliflerimiz; “Hudeybiye antlaşmasından sonra Müslümanların rahat bir nefes aldıklarını ancak antlaşmaya güvenerek tedbirsiz davranıp gafil avlanmaya karşı uyarmaktadır. Müminler daima uyanık ve cenge hazır durumda olacaklar, gerektiğinde savaşacaklar ve düşmanı mağlûp edebilmek için - topyekün taarruz, küçük gruplar halinde taciz ve vur kaç harekâtı gibi- hangi taktiği uygulamak gerekirse onu uygulayacaklardır.”¹⁸³ Tefsir heyeti âyetin içeriği açısından çok önemli olan noktalara değinmişlerdir. Bunlar, Müslümanların her zaman tetikte ve düşmana karşı hazır olmaları, gerektiğinde savaşmaktan çekinmemeleri ve savaş stratejisi olarak da farklı metotlar kullanmaları gerektiğidir.

Bazı durumlarda cihad etmenin zorunluluk olduğunu ifade eden Nisâ sûresi (4/76) “İman edenler Allah yolunda savaşsınlar, inanmayanlar ise bâtıl dava uğrunda savaşsınlar. Şu halde şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphesiz ki şeytanın planı (tuzağı) daima zayıftır” şeklindeki âyettir. Âyetin hicretten ve Hudeybiye antlaşması sonrası, hicret edemeyen ki hicret etse bile antlaşma gereği geri gitmek zorunda kalan ve bunun

¹⁸⁰ Kur’ân Yolu: I/294–295.

¹⁸¹ Taberî, a.g.e., II, 194; Şevkânî, a.g.e., I, 210; Zemahşerî, a.g.e., I, 118.

¹⁸² Kur’ân Yolu: I/299–300.

¹⁸³ Kur’ân Yolu: II/94.

neticesinde zulme uğrayan Müslümanlara bir cevap olması yanında, bu tarihî ilişkiyi aşan boyutları da vardır; çünkü savaş neredeyse insanlıkla yaşattır. İdam cezasını kaldırarak suçsuz, günahsız insanların hayat hakkını korumak nasıl mümkün olmazsa savaşı kaldırarak, yok ederek, hesap dışı tutarak barışı ve uluslararası ilişkilerde adaleti sağlamak da öyle mümkün değildir. Yapılması gereken, savaşın hukûkî ve ahlâkî amaçlarını belirlemek ve onu bu amaçtan saptırmamaktır. Savaşla ilgili âyetlere bakıldığında İslâm'ın, ancak zulmü, din yüzünden baskıyı ve haksız saldırıyı ortadan kaldırmak için buna izin verdiği görülmektedir. Bu âyetlerden burada gördüğümüz ikisi, savaşın iki önemli amacını ortaya koymaktadır: Allah rızasını elde etmek ve zulmü engelleyip adaleti sağlamak. “Allah rızası” da fayda bakımından kullara dönmektedir. Allah Teâlâ'nın hiçbir şeye ihtiyacı bulunmadığından, O'nun rızası için savaşmak, kullarının yararı, din ve vicdan hürriyetinin temini için savaşmaktır. Allah mutlak âdil olduğu ve zerre kadar zulme razı olmadığından “Allah rızası için savaşmak” adalet, hukuk ve hakkaniyet uğrunda savaşmaktır. Allah'a ve hak dine inanmayanların da bir tanrıları, baş eğdikleri, itaat ettikleri -maddî, manevî- bir önderleri olacaktır. Bu önderler Kur'ân'a göre tâgutlardır, şeytanlardır. Bunlara tâbi olanların savaş amaçları ise hukuk ve adaletin gerçekleşmesi değil, egoizmin tatminidir, zulüm, baskı ve sömürüdür.¹⁸⁴ Müelliflerimiz savaşın ahlak kuralları çerçevesinde olması gerektiği, savaşın meşru olabilmesi için Allah rızası, zulmü ortadan kaldırmak ve din baskılarını ortadan kaldırmak gibi durumlara binaen olabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak şunu da belirtelim ki tefsir heyetinin de belirttiği üzere bazı durumlarda savaş kaçınılmaz bir gerçektir ve zorunludur.

Cihadın, gerektiğinde yapılması gereken bir ibadet olduğuna işaret eden Nisâ sûresi (4/84) âyeti “Şu halde Allah yolunda savaş. Sen ancak kendinden sorumlu olursun. Müminleri de teşvik et. Allah, inkâra sapanların gücünü kıracaktır. Allah'ın gücü daha çetin, cezası daha şiddetlidir” bağlamında tefsir heyeti cihadın cemaat halinde yapılmasının yanında tek başına da kalsa müminin terk etmeyeceği bir ibadet olduğuna dikkat çekmektedirler.¹⁸⁵ Her ne kadar âyette muhatap Hz. Peygamber olsa da, Ona hayatının hiçbir döneminde cihad, tek başına farz kılınmamıştır. Bu tarihî gerçekten hareket edildiğinde âyeti, “Tek başına sen cihad etmekle yükümlüsün” şeklinde

¹⁸⁴ Kur'ân Yolu: II/95–96.

¹⁸⁵ Kur'ân Yolu: II/104.

anlamak yanlış olacaktır. Âyetin demek istediği şudur: “Gerek sen ve gerekse diğer müminler tek başınıza kalsanız dahi gerektiğinde cihad etmekle yükümlüsünüz ve Allah herkesi kendi yükümlülüğünden hesaba çekecektir.” Allah’a inananlar O’nun zararı defetme gücünün düşman gücünden daha büyük, cezasının da daha çetin olduğu konusunda bir şüphe taşımazlar. Burada vurgulanan husus, Allah Teâlâ’nın sonsuz gücünden yararlanmanın ön şartı olan cihaddır; yani tek başına da kalsa müminin hedefe ulaşabilmek için gereken çabayı göstermesi, fedakârlığa katlanmasıdır. Allah’ın âdeti, gücünü iman edenlerden yana koymak değildir; zafer ve başarı bunların şartlarını yerine getirenlerin, kulun yapması gereken hususları, zaferin ve başarının şartlarını ihmal etmeyenlerindir.¹⁸⁶ Tefsir heyetine göre cihad, gerektiğinde her Müslümanın yapması gereken durumdur. Şayet bir Müslüman bunun gereğini yerine getirmese Allah katında sorumludur ve bunun karşılığını görür. Müelliflerimizin dikkat çektiği bir nokta da mutlak zaferin cihadın gereklerini yerine getirenlerin olacaktır.

Cihadın meşru olduğu durumlara işaret eden Enfâl sûresi (8/6–8) “Doğru olan apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki gözleri göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi bu konuda seninle tartışıyorlardı. Hatırlayınız, Allah size “iki topluluktan biri sizindir” diye vaadediyordu, siz güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz, Allah ise iradesi ve sözleriyle hakkı hâkim kılmayı ve inkâr edenlerin kökünü kesmeyi murat ediyordu” şeklinde meâli verilen âyetleridir. İnsanların can ve mallarına düşkün olmaları ve bunları korumak için gerekeni yapmaları tabiidir. Ancak can ve malın uğrunda feda edilebileceği başka değerler de vardır; din, namus, vatan, kamu yararı, insan hakları bunlar arasındadır. Kolaya kaçarak, bedel ödemediği değerleri korumak mümkün olmuyorsa zor olan, nefse hoş gelmeyen hareket tarzı tercih edilecek, gereken maddî ve manevî bedel ödenecektir. İslâm’ın hedefi, Müslümanların haklı-haksız servet elde edip zillet ve adaletsizliğe düşülse bile refah içinde yaşamaları değildir. Amaç kendi ülkelerinden başlamak üzere bütün dünyada hakkın, hukûkun ve erdemın hâkim olması, zulüm ve baskının ortadan kalkması, dini yaşama ve tebliğ etme imkânının elde edilmesidir.¹⁸⁷ Allah yolunda savaşmanın haklı sebepleri tefsir heyeti tarafından ortaya konmakta ve hangi durumda cihadın meşru hale geldiği açıkça ifade edilmektedir.

Cihadın caydırıcılık yönünü ortaya koyan Enfâl sûresinin (8/60) “Allah’ın ve sizin

¹⁸⁶ Kur’ân Yolu: II/105.

¹⁸⁷ Kur’ân Yolu: II/669.

düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir” âyetidir. İslâm'a göre savaş gücüne sahip olmaktan, savaş için hazırlanmaktan maksat, dinleri başka da olsa fiilen savaşarak insanları öldürmek olmayıp onların maddî ve mânevi olarak kendilerine ve başkalarına zarar vermelerini engellemektir. Bu da, düşmandan daha güçlü olmakla mümkündür. Sağduyusunu yitirmemiş olan topluluklar, ortada zaruret bulunmaksızın kendilerinden daha güçlü bir topluluğa saldırmazlar. “Hazır ol cenge eğer ister isen sulhu salâh” şeklinde manzümleştirilmiş bulunan bu ilke, barışın ancak, bunu isteyenlerin caydırıcı güce sahip olmaları sayesinde gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.¹⁸⁸ Tefsir heyetinin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere âyet Müslümanların neden cihad için hazır olmaları gerektiği konusuna bir gerekçe niteliğindedir ki o da her zaman kaçınılmaz olan bir durumun ortaya çıkmasına karşı hazır olmaktır.

Cihad'dan maksadın ne olduğu konusuna işaret eden Tevbe sûresi (9/73) “Ey Peygamber! İnkârcılara ve münafıklara karşı cihad et, onlara sert davran. Onların varacağı yer cehennemdir ve bu ne kötü bir sondur” şeklinde meâli verilen âyettir. Cihad kelimesini sözlük anlamına göre savaşma veya manevî mücadele metotlarıyla uğraş verme şeklinde yorumlamak mümkündür. Müşriklere karşı ortaya konacak çaba hakkında kullanıldığında bu kelime genellikle savaş anlamına göre açıklanmış olmakla beraber, münafıkların da âyette kendileriyle cihad edilecek kimseler arasında sayılmış olması değişik yorumlara yol açmıştır. Bunları sözlü mücadele yöntemleri ve kamu düzenini bozanlara karşı fiilî önlemler alma şeklinde özetlemek mümkündür. Taberî, İbn Mes'ûd'un bir sözüne dayanarak âyetin bu kısmını “inkârcılığını açığa vuran münafıklarla da müşriklerle olduğu gibi savaş” şeklinde yorumlamıştır. Fakat Taberî de kalplerindeki inkârcılığı korumakla beraber dışa yansıyan söz ve davranışlarıyla mümin izlenimi veren kimselere karşı sıcak savaş açılmasının mümkün olmadığını kabul etmektedir.¹⁸⁹ Bu itibarla, cihad kelimesini -en azından küfrünü açığa çıkarmayan münafıklar bakımından- var gücüyle İslâmiyet'i anlatıp onların imana karşı dirençlerini kırarak ve müminlere verebilecekleri zararı en aza indirecek bir çaba göstermek

¹⁸⁸ Kur'ân Yolu: II/703.

¹⁸⁹ Taberî, a.g.e., X, 183–184.

şeklinde anlamak uygun olur.¹⁹⁰

Cihad'ın sebebi sayılabilecek durumları ifade eden Zuhuf sûresi (43/89) “Onları bırak ve sizinle kavgam yok de. Yakında bilecekler” şeklinde meâli verilen âyettir. Âyet bütün tebliğciler için geçerli bir ilkeyi ifade etmektedir. “Tebliğcinin vazifesi bildirmektir, yapılacak her şey yapıldıktan sonra inkârda direnenler kendi hallerine bırakılır, insanları zorla imana getirmek için savaşılmaz, farklı inanç taşıyanlarla barış içinde yaşanır. Savaşın sebebi karşı tarafın hukuk tanımazlığıdır, insan hak ve hürriyetlerine saldırmalarıdır. Bunlar engellenir, hak ve özgürlükler kurtarılır, hür düşünceleri ve iradeleri ile inkârı seçenlerin gerçeği anlamaları ya zamana veya âhirete bırakılır.¹⁹¹ Müelliflerimiz tarafından yapılan açıklama savaş sebebi sayılabilecek durumları ifade etmektedir ki bu da meşrûiyet çerçevesi içerisinde olabileceği açıkça ifade edilmiştir. İslâm'ın bütün insanları zorla Müslüman yapma gibi bir tutumu yoktur. Din insanlara tebliğ edilir ve anlatılır. Cihad ancak hukûka aykırı hareket etmeleri ve insanların hak ve hürriyetlerine müdahale neticesinde olabilir.

Yukarıda verilen örnekler neticesinde tefsir heyeti cihad konusuna, çağdaşları gibi hümanist düşünceler çerçevesinden değil, hakikat çerçevesinden bakmışlardır. Cihadın gerekli olduğu durumlarda bundan kaçılmayacağını ifade etmişler ki kaçmanın da câiz olmadığını söylemişlerdir ve kaçanları da çok ağır sorumlulukların beklediğini ifade etmişlerdir. Ancak bu hiçbir zaman İslâm'ın savaşı tasvip ettiği anlamına gelmez. Cihad ancak hukuk tanımamazlık, dini baskı ve yapılan saldırı neticesinde olabilecek bir durumdur. Yoksa İslâm'ın savaşarak herkesi müslüman yapmak için bir kaygısı yoktur. Anarşi veya hukuk tanımamazlık hiçbir din tarafından hoş karşılanmaz. Sonuçta İslâm sevgi peygamberi diye nitelenen bir tebliğci tarafından bütün insanlığa anlatılmıştır. Din ve yaşanan toplumun korunması ve huzuru her şeyin üstündedir ve gerektiğinde bunu korumak her Müslümana gereklidir.

2.9. Ehl-i Kitab'a Bakışı

Ehl-i kitap terimi “ilâhî bir kitaba inanlar” anlamına gelir. Buna göre Müslümanlara da ehl-i kitap denilebilir. Ancak Kur'ân dışındaki ilâhî kitaplarda yer almayan bu terim, terim olarak Müslümanlar dışındaki kutsal kitap sahibi din mensupları için

¹⁹⁰ Kur'ân Yolu: II/37.

¹⁹¹ Kur'ân Yolu: IV/788.

kullanılır.¹⁹²

Kur'ân'da ehl-i kitap olarak sadece yahudi ve hıristiyanların muhatap alınması, bu iki din mensubunun bir takım eksiklik ve yanlışlıklarının yanında Allah, peygamber, ahiret ve kitap inançlarının bulunması, yani ilâhi kaynağa dayanmaları ve Kur'ân'ın o dönemde muhatapı olan insanlarca söz konusu dinlerin bilinmesi sebebiyledir. Nitekim bu din mensupları Hicaz bölgesinde önemli bir etkinliğe sahip olarak Müslümanlarla iç içe yaşıyorlardı. Kur'ân, İslâm dışı din mensupları arasında ehl-i kitab'a önemli bir yer vermekte, onların farklılık ve üstünlüklerini belirtmekte, özellikle hıristiyanlarla diyalog kurulmasını önermekte, ancak temel iman esasları, ayrıca Müslümanlarla olan ilişkilerindeki eksiklik ve yanlışlıkları da vurgulamaktadır.¹⁹³

Modern dönemde dinler arasında çizgiyi -eski dönem müfessirlerine nazaran- daraltan, dinleri amaçları doğrultusunda ortak paydada toplamaya çalışan ve aslı itibariyle bütün dinlerin aynı amaç doğrultusunda olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu düşüncelerin izleri Sir Seyyid Ahmed Han'la başlamış daha sonra diğer modernistler tarafından daha da üzerinde durulmuştur. Bu konu üzerinde duranlardan biride Muhammed Abduh'tur. Ona göre ehl-i kitab'la Müslümanlar arasındaki fark kitap ve sünnetle amel eden bir samimi muvahhidle bu iki temel kaynaktan uzaklaşmış ehl-i bidatın arasındaki fark gibidir.¹⁹⁴ Bugün ehl-i kitab'la Müslümanlar arasındaki farklılaşmanın asıl nedeninin siyasi entrikalarda aranması gerektiğini ve şayet her iki kesimde kendilerine inen kitabın gereğini yaparlarsa birbirlerine yaklaşacaklarını ve topluca Kur'ân'ın gösterdiği hakikate döneceklerini söylemektedir.¹⁹⁵

İslâm toplumunda gayr-ı müslimler zimmet akdi sayesinde can ve mal güvenliği, inanç ve ibadet, ikamet ve seyahat, çalışma hürriyetine sahiptir. Evrensel bir dinin bütün insanlığı kucaklaması, hoşgörülü olması, insanlara temel hak ve hürriyetlerini vermesi en tabii niteliğidir. İslâm, bütün insanları bir olan Allah'a kulluğa, insana saygıya, başkalarının hakkına riayete davet etmekte, kul hakkından sakındırmakta; özellikle kitap ehlini kendi kitaplarındaki emirleri uygulamaya çağırılmaktadır. İslâm'ın

¹⁹² Kaya, Remzi, "Ehl-i Kitap", DİA, X, 516.

¹⁹³ Berekât, M. Faris, *el-Câmi'li-Mevâzi'i Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dımaşk, 1959, s. 450-468.

¹⁹⁴ Reşit Rıza, a.g.e., II, 356.

¹⁹⁵ Albayrak a.g.e., s. 140-141.

uyguladığı ve geliştirdiği bu tolerans iklimi, İslâm toplumlarında yaşayan azınlıkların kendi hür iradeleriyle Müslüman olmalarını sağlamıştır.¹⁹⁶ Müslümanlar; diğer din mensuplarıyla birbirinin varlığını kabullenme, buldukları konumda birbirlerini bizzat kendilerinin tanıtmasıyla tanıma, iyi beşeri ilişkiler kurma ve bilhassa pratik hayatta bulunacak ortak taraflarda işbirliği yapma alanlarına yayılacak bir diyalogda bulunabilirler. Nitekim bu prensipler, hem Hz.Peygamber döneminde hem de daha sonraki dönemlerde uygulanmıştır.¹⁹⁷

Sonuç olarak modern dönemde ehl-i kitab'a karşı -klasik döneme nazaran- daha ılımlı ve yumuşak bir tavır sergilendiği görülmektedir. Müelliflerimizin konu hakkındaki düşüncelerini aşağıda vereceğimiz örneklerle daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Müslümanlara ehl-i kitab'la münasebetlerinde itidalli davranmayı öngören Ankebût sûresi (29/46) “İçlerinden haksızlığa sapanlar dışında ehl-i kitab'la mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün ve deyin ki: “Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur” şeklide meâli verilen âyette; ehl-i kitap içinden Müslümanlar karşısında düşmanca tavır takınan sertlik yanlıları kastedilmiş, sertliğe sertlikle karşı konulmasına izin verilmiş olmalıdır. Âyetin devamında Müslümanların ehl-i kitab mensuplarına, “Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur” demeleri istenmiştir. Bu ifade Müslümanların onlarla iyi geçinmelerinin gerekçesini ortaya koymaktadır. Zira -putperest Araplar'ın aksine- Müslümanlarla ehl-i kitab arasında bir inanç yakınlığı bulunmakta, yani Müslümanlar onların kitaplarının hak kitap olduğunu kabul ettikleri gibi temelde ulûhiyyet konusunda da onlarla aynı inancı paylaşmaktadırlar. Ehl-i kitab'taki tevhid ilkesine aykırı inançlar, onların dinlerinin aslında bulunmayıp sonradan ortaya çıkmış bir sapmadır. Elmalı da âyeti; “Yahudiler ve hıristiyanlar ancak en güzel yoldan mücadele suretiyle. Mesela kabalığa incelikle, sertliğe yumuşaklıkla, öfkeye huzur ile gevezeliğe nasihat ile şiddete vakar ile karşılık vererek hak ve gerçek delilleri açıklamak ve izah etmek gibi. Ancak içlerinde zulmedenler başka. Yeterli olan delili kabul etmeyip, haksızlıkla inada, aşırılığa sapan,

¹⁹⁶ Aydüz, Davut, *Diyalogun Dinî ve Tarihi Temelleri*, Yeni Ümit Kitaplığı (Işık Yay.), İstanbul, 2006, s. 142.

¹⁹⁷ Yıldırım, Suat, *Diyalogun Dinî ve Tarihi Temelleri*, Yeni Ümit Kitaplığı (Işık Yay.), İstanbul, 2006, s. 76.

mesela hâşâ Allah'ın oğlu var demekle veya “Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır)”¹⁹⁸ gibi laflar söylemekte ısrar ile kibirlilik taslayan zalimler müstesna, zira o zaman hallerine uygun şekilde müdafaa yapmak vacip olur”¹⁹⁹ şeklinde açıklamıştır. Sonuç olarak Müslümanların temel inanç konularında kendileriyle aynı çizgide gördükleri ehl-i kitab'ı düşman bilmeleri anlamsızdır. Müslümanlarla ehl-i kitap arasında daha sonra baş gösteren çatışmalar, Müslümanlardan kaynaklanmış değildir; nitekim tarihî bilgiler de bunu doğrulamaktadır.²⁰⁰ Tefsir heyetinin yapmış olduğu açıklamalar doğrultusunda ehl-i kitap mensupları bize karşı düşmanca bir tavır sergilemediği sürece onlarla iyi ilişkiler kurulabileceği ifade edilmiş, ancak Müslümanlara karşı düşmanca bir tavır sergiledikleri zaman aynı şekilde onlara cevap verilmesi ön görülmüştür. Onlarla iyi ilişkiler kurulabileceği hususu, onların da aslında bizde olduğu gibi bir tek tanrı inancı olduğu fakat sonraki yapılan tahrifatlar sonucu şirke düştükleri ifade edilmiştir. Bu yönüyle ehl-i kitap mensupları, hak din olmayan inançlardan farklı olmakta ve bu bakımdan İslam'a yakın kabul edilmektedir.

Diğer din mensuplarıyla ilişkileri düzenlemesi açısından önem arz eden Âl-i İmrân sûresi (3/28) “Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah'la olan bağını koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır. Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Sonunda dönüş Allah'adır” meâlindeki âyet-i kerîmeye göre; hangi sebeple olursa olsun Müslümanın - kendi inançlarından tâviz vererek- Müslüman olmayana inanç bakımından yakınlık duyması, onları bu anlamda dost edinmesi kendi imanını tehlikeye sokan bir durumdur. İnançların zedelenmesine yol açacak bir tarzda olmaksızın, İslâm'ın insana bakışını gösteren örnek davranışlar sergilemek, dünya hayatının düzen ve istikrarını sağlamak ve bu çerçevedeki yararlarını koruyup geliştirmek amacıyla Müslümanların gayr-ı müslimlerle iyi ilişkiler içinde olması yasaklanmayıp aksine özendirilmiştir. Bu tarz ilişkilerin âyet-i kerîmede kullanıldığı anlamıyla “velâ” (dostluk) olmadığı açıktır. Bu kelimenin başka âyetlerdeki, özellikle “Allah Teâlâ”nın en iyi dost olduğunu belirten âyetlerdeki kullanımı dikkate alınır, burada yasaklanan dostluğun, “inanç birliğinden veya yakınlığından ötürü sevgi besleme, güven duyma ve bel bağlama” anlamında olduğu kolayca anlaşılır. Gerek âyetin sonundaki ağır müeyyide yani bu ikaza

¹⁹⁸ Mâide, 5/64.

¹⁹⁹ Elmalılı, a.g.e., VI/249.

²⁰⁰ Kur'ân Yolu: IV/276.

uymayanların Allah'ın dostluğunu yitirmiş olacaklarının bildirilmesi gerekse müteakip âyette gizlenen niyetlerin Cenâb-ı Allah'ın bilgisi dışında olmadığına hatırlatılması, yasaklanan ilişkilerin, İslâm inancına sadakati her şeyin üstünde tutmaksızın birtakım kişisel zaafı uğruna imanı tehlikeye sokan veya Müslümanların zararına olan dostluklar tesis edilmesi veya bu tür dostlukların korunması olduğunu göstermektedir. Enbiyâ sûresinde²⁰¹ Hz. Muhammed'in bütün yaratılmışlara "rahmet" olarak gönderildiğinin bildirilmesi göstermektedir ki, İslâmiyet, başka dinlerin mensuplarıyla temas kurmayı, barış ve esenlik içinde yaşamının yöntemlerini geliştirmek ve ilâhî bir lütuf olarak insanın doğasına yerleştirilmiş olan ahlâkî erdemleri beşeriyetin en yüce değerleri sayıp onları yükseklerde tutmak için iş birliği yapmayı yasaklamak şöyle dursun, bunu İslâm mesajını bütün insanlara ulaştırma görevinin bir parçası saymıştır. Bunun sonucu olarak insanlık tarihinde farklı dinlere mensup kimselerin güven duygusu içinde birlikte yaşayabilmeleri konusunda en başarılı siyasî ve sosyal ilişki örneklerinin Müslümanlar tarafından sergilenmiş olduğu görülmektedir. Kuşkusuz, "yaratana saygı ve yaratılmışlara iyi davranma" şeklindeki iki umdenin İslâmî öğretilerin özünü teşkil ediyor olması ve bunun ortaya çıkardığı toplumsal dinamikler anılan sonucun sağlanmasında büyük bir etkiye sahiptir. Özetle âyet-i kerîme, Müslümanların bu hassas dengeyi dikkatle korumaları, bu konudaki adımların amacı dışına taşımamaları ve ilişki kurulan tarafın da niyetini göz ardı etmeyip basiretli davranmaları gerektiğini hatırlatmaktadır. Âyetin meâlinde geçen "müminleri bırakıp da..." kaydından hareketle, burada Müslüman olmayanlarla kurulması yasaklanan ilişkinin, müminlere cephe alma niteliği taşıyan ve onlara zarar veren dostluklar olduğu, yine müminleri bırakıp sırf gayr-ı müslimleri dost edinme olduğu yorumları yapılmıştır. Buna karşılık bazı müfessirler, başka âyetlerde bu kayda yer verilmeksizin yapılan mutlak yasaklamayı dikkate almış ve bu âyetin, kayıtsız şartsız olarak "Müminlerin dışındakileri dost edinmeyin" şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır.²⁰² Yukarıda açıklanan anlam ve şekliyle inkârcıları dost edinmek kesin bir dille yasaklandığı gibi, bu ikaza uymayan kişinin Allah ile bağını koparmış, Allah'ın dostluğundan yoksun kalmış olacağı bildirilmektedir. Ancak daha sonra lüzum görüldüğünde korunma amaçlı olarak veya gerekli korunma tedbirlerini alarak dostane ilişkiler kurmakta bir sakınca bulunmadığı ifade edilmekte, ardından tekrar sakındırıcı

²⁰¹ bkz. Enbiyâ, 21/107.

²⁰² İbn Âşûr, a.g.e., III, 216-217; Râzî, a.g.e., VIII, 11- 12.

bir cümle gelmekte ve âyetin sonunda her şeyin dönüp dolaşıp Allah'a varacağı hatırlatılmaktadır. Âyetteki ifade akışına dikkat edilince görülmektedir ki, bir taraftan imana zarar veren dostluklar yasaklanırken, diğer taraftan bu yasağın kayıtsız şartsız katı bir biçimde algılanmaması gerektiği, yukarıda belirtildiği tarzda bazı dostluklar kurulabileceği bildirilmekte, fakat bunun da mâkul bir sınırı aşmaması ve sürekli bir otokontrole tâbi tutulması için ikazda bulunmaktadır.²⁰³ Tefsir heyetinin yapmış olduğu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ehl-i kitab'la ilişki kurmak mutlak anlamda yasaklanmamış, aksine meşru ölçüler dâhilinde olduğu sürece desteklenmiştir. Ancak bu hiçbir zaman dini açıdan bizi zaafa uğratacak bir seviyeye ulaşmamalı veya bizi onların boyunduruğu altına sokacak duruma getirmemeli, her zaman ölçülü ve tutarlı bir seviyede olmalıdır ki bir Müslüman bu dengeyi her zaman korumalıdır.

Ehl-i kitab'ın kendilerine verilen kitabı tahrif ettiklerine dair Bakara sûresi (2/75) “Oysa onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler; sonra o kelâmı iyice anlamış olmalarına rağmen yine de bile bile onu tahrif ederlerdi” âyetidir. Âyette bilhassa yahudilerden bir grubun kutsal kitabın sözlerini işitip iyice kavradıktan sonra onu bile bile, kasıtlı olarak tahrif ettikleri belirtilmektedir. Burada lafzın mı, mânanın mı kastedildiği konusunda farklı açıklamalar vardır. Tefsirlerde çoğunlukla buradaki tahriften yahudilerin asıl Tevrat nüshasının metnini ve lafzını değiştirip bozmalarının kastedildiği ifade edilmektedir.²⁰⁴ Taberî buradaki tahrifi, “Tevrat'ın lafzı aynen kaldığı halde yorumunun saptırılması” şeklinde açıklamıştır.²⁰⁵ Tefsirlerde yahudilerin bilhassa, Tevrat'ta Hz. Muhammed'in peygamberliği ile ilgili haberler ile recim gibi bazı hukûkî hükümlere ilişkin âyetleri tahrif ettikleri belirtilmektedir. Bu suretle kendi kutsal kitaplarını bile tahrif edecek kadar yoldan çıkmış olan yahudilerin, dinlerini terkederek İslâm Peygamberini tanımalarını ve onun getirdiklerine inanmalarını beklemek aşırı iyimserlik olurdu.²⁰⁶ Tefsir heyetine göre; “âyette Allah'ın kelâmını asıl maksadının dışına çıkarılacak şekilde yanlış yorumlayıp tahrif etmenin büyük bir suç olduğuna”²⁰⁷ işaret edilmektedir.

Diğer din mensuplarının akibetine işaret eden Bakara sûresi (2/62) “Şüphesiz, iman

²⁰³ Kur'ân Yolu: I/537–538.

²⁰⁴ Râzî, a.g.e., III, 134–135.

²⁰⁵ Taberî, a.g.e., I, 368.

²⁰⁶ Kur'ân Yolu: I/145.

²⁰⁷ Kur'ân Yolu: I/146.

edenler; yahudilerden, hıristiyanlardan ve Sabîler'den de Allah'a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler” şeklinde meâli verilen âyet hakkında müelliflerimiz; “Klasik tefsirlere göre bu âyette zikredilen İslâmiyet dışındaki dinlerin mensupları, Hz. Muhammed'e ve Kur'ân'a inanıp “İslâm milleti”ne girmedikçe iman etmiş sayılmayacaklar, bu sebeple de âyette ifade buyurulan âhiret ecrine ve güvenliğine nail olamayacaklar, yani ebedî olarak cehennemde kalacaklardır”²⁰⁸ şeklinde klasik tefsirlerden alıntı yapmışlar, bunun yanında “âyetin farklı yorumları için” Reşit Rıza ve Süleyman Ateş'e²⁰⁹ atıfta bulunmuşlardır. Uhrevî kurtuluş konusunda Kur'ân-ı Kerîm'in ısrarla üzerinde durup vazgeçilmez gördüğü şartlar, Allah'ın varlık ve birliği ile âhirete inanmak, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve öğretisini tanımak, Allah'ın razı olduğu güzel işler yapmaktır.²¹⁰ Geçmişteki peygamberlerin tebliğ ettiği bütün ilâhî dinler gibi İslâmiyet'in de özü budur.²¹¹

Tefsir heyetinin bahsi geçen konu hakkında eserin ilk baskısında yapmış oldukları geniş açıklamalar ehl-i kitab'a karşı daha ılımlı ve hümanist olduğu halde, bu sonraki baskıda daha sınırlı ifadeler kullanılması ve özet bilgi mahiyetinde alıntılar ve atıflarla ifade edilmesi ilgi çekicidir. Müelliflerimizin açıklamalarına binaen Mustafa Öztürk; “âyette zikredilen üç temel hususun (Allah'a iman, ahirete iman ve Salih amel) mevcut olması şartıyla uhrevî âlemde Müslümanların yanı sıra yahudiler ve hıristiyanlar da rahmete nail olacaklardır. Takdir edileceği üzere böyle bir yorum hâkim Sünnî anlayışa açıkça ters düşmekte, bu sebeple de söz konusu anlayış nezdinde “heretik” addedilmeyi ve dolayısıyla tashih meyanında müdahaleyi gerektirmektedir. Galip ihtimalle bu sebepten, zayıf bir ihtimale göre de müellifler arasındaki ihtilaftan dolayı eserin ikinci baskısında konuyla ilgili olarak sadece şu ifadelere yer verilmiştir”²¹² şeklindeki ifadeyle bizim de yukarıda işaret ettiğimiz noktalara eleştiri getirmiştir.

Ehl-i kitab'a karşı ihtiyatlı davranmaya ve onlara tabi olunmamasına dikkat çeken Bakara sûresi (2/120) “Sen onların dinlerine uymadıkça yahudiler de hıristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklardır. De ki: Asıl doğru yol ancak Allah'ın yoludur.

²⁰⁸ Şevkânî, a.g.e., I, 102; Zemahşerî, a.g.e., I, 73.

²⁰⁹ Reşit Rıza, a.g.e., I, 334; Ateş, a.g.e., I, 174-175.

²¹⁰ bkz. Bakara, 2/136-137; Nisâ, 4/47,116,136,150.

²¹¹ Kur'ân Yolu: I/136.

²¹² Öztürk, Mustafa, *Meâl Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008, s. 173.

Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyarsan, bilesin ki artık Allah sana ne dost ne de yardımcı olacaktır” âyetidir. Yuhudilerle hıristiyanların, kendi dinlerine uymadıkça Müslümanlardan memnun ve hoşnut olmayacakları yönündeki Kur’ân-ı Kerîm’in bu tespiti, tarihî olarak da ispatlanmış bir gerçektir. Hıristiyan Batılılar’ın Müslümanlığı hıristiyanlığa karşı, Müslümanları da hıristiyanlara karşı tehlikeli bir güç olarak algılamaları, İslâm’a ve Müslümanlara karşı daha zalim ve haksız tavırlar sergilemeleri sonucunu doğurmakta; bu yüzden bir kısmı iyi niyete dayalı dinler arası diyalog ve benzeri teşebbüsler de ya sonuçsuz kalmakta veya Müslümanlar aleyhine bir komplo şüphesini haklı çıkaran işaretler taşımaktadır. Bütün bunlar yahudilere ve hıristiyanlara karşı, körü körüne dostluk duygusu besleyip kişiliksiz ve teslimiyetçi bir davranış tarzını benimsemenin de, onların hatasını tekrarlayarak, kör bir düşmanlık duygusuna kapılıp haksız davranışlara kalkışmanın da yanlış olduğunu göstermektedir. Her iki aşırılık da en başta Kur’ân-ı Kerîm’in öğretisine aykırıdır. Zira Kur’ân Müslümanlara bir taraftan “Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvaya daha uygundur”²¹³ derken, diğer taraftan da “Eğer sana gelen ilimden (vahyin ortaya koyduğu gerçeklerden) sonra onların arzularına uyarsan, bilesin ki artık Allah sana ne dost ne de yardımcı olacaktır” der. Şu halde Müslümanlar için yapılacak iş, dostluk ve düşmanlık gibi duyguların etkisiyle zulüm veya zillet tavırları sergilemekten sakınmak; İslâm’ın genel öğretisine uyarak iman, akıl, ilim, irfan, dürüstlük ve adalet gibi zihnî ve ahlâkî erdemlerle donanmak, bu erdemlerle desteklenen bir kültürel, siyasî ve ekonomik rekabet ve gelişme iradesini en verimli biçimde harekete geçirerek onurlu ve kişilikli bir ilişki zeminini oluşturmaktır.²¹⁴ Görüldüğü üzere tefsir heyeti ehl-i kitab’la ilişkilerin Kur’ân’ın çizdiği çerçevede olması gerektiğini ifade etmişler, bunun dışındaki aşırılıkların Müslümanlara zarar vereceğini ifade etmişler, sözde diyalog çağrılarının Müslümanları aldatmak amaçlı yapıldığını ve tarihi hakikatlerinde bunu desteklediğini söylemişlerdir.

Yine Bakara sûresinin (2/147) âyetinde geçen “sakın şüpheye düşenlerden olma” şeklinde meâli verilen kısımda; ehl-i kitab ne derse desin asıl gerçeğin, Allah katından ortaya konan bilgi ve hükümler olduğu belirtilerek Hz. Peygamber’in şahsında

²¹³ bkz. Mâide, 5/8.

²¹⁴ Kur’ân Yolu: I/200–201.

Müslümanlar, dinî ve sosyal konularda yahudilerle hıristiyanların yanlış telkinlerine kapılarak kuşkuya düşmemeleri yönünde uyarılmaktadırlar. Bütün bunlar, Müslümanların yabancı kültürlerin etkisine kapılmadan öz değerlerini ve inançlarını korumaları gerektiği, ancak bu sayede ayakta kalabilecekleri gerçeğini kafalara ve kalplere işlemeyi amaçlamaktadır. Özellikle Müslüman aydınların son yüzyıl boyunca yahudi-hıristiyan fikir dünyasının etki alanına girerek, dinî ve kültürel alanlarda kuşkucu, taklitçi ve giderek inkârcı anlayışlara kapılmaları ve bu yozlaşmanın doğurduğu kimlik bunalımları, bu bunalımların zamanla ahlâkî, sosyal, siyasî ve ekonomik çalkantılara ve krizlere dönüşmesi, Kur’ân’ın bu uyarısının İslâm toplumları için ne kadar hayati bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.²¹⁵ Tefsir heyetinin yapmış oldukları bu açıklamalarla, Müslümanların ehl-i kitab’ın aldatici vaatlerine kapılmaması gerektiğini, bunun sonuçlarının hayal kırıklıkları olabileceğini bir kez daha yüzyılımızdan verdikleri tarihi gerçeklerle ifade etmişlerdir.

Diğer din mensuplarını dost ve sırdaş edinilmesini yasaklayan Nisâ sûresi (4/144) “Ey iman edenler! Müminleri bırakıp kâfirleri dost edinmeyin. Allah’a aleyhinde apaçık bir delil mi vermek istiyorsunuz” âyetidir. Müelliflerimiz âyetin açıklamasında; “çeşitli vesilelerle tekrar edilen “müminleri bırakıp kâfirleri veli edinmeme, müminleri ihmal ederek kâfirleri dost tutmama” talimatı, müminlerle gayr-ı müslimler arasındaki bütün iyi ilişkileri yasaklayan bir hüküm olarak anlaşılmalıdır. “Müminleri bırakıp” kaydında ısrar edilmesi bu kaydın önemli olduğunu göstermektedir. Müminleri bırakmamak, onları birinci planda dost, veli, taraf saymak şartıyla gayr-ı müslimler ile de, taraflar ve bütün insanlık için hayırlı olacak, faydalar sağlayacak, kötülükleri önleyecek ilişkiler kurmak, anlaşmalar yapmak ve dayanışmalarda bulunmak yasak değildir, hatta teşvik edilmiştir. Müminleri bırakıp kâfirleri dost edinenler, onlarla düşüp kalkanlar, dinleri ve dindaşları aleyhine de olsa kâfir dostlarının yapıp ettiklerine ses çıkaramayanlar, kâfirlerin kendilerine hâkim olmasına itiraz etmeyenler; bütün bunları mecbur olmadıkları halde yapanlar, kâfirlere dünyada ve âhirette verilecek cezaya katılmaya lâyık ve müstahak olurlar. Allah vereceği cezaya -âdeti gereği- bu

²¹⁵ Kur’ân Yolu: I/233–234.

yapılanları gerekçe gösterir”²¹⁶ şeklindeki açıklamalarıyla diyalogun sınırlarına işaret etmişlerdir.

Sonuç olarak yukarıda da verilen örnek âyetlerden anlaşılacağı üzere ehl-i kitab’la ilişki konusu tefsir heyeti tarafından önemle üzerinde durulan konulardan biridir. Müelliflerimiz bu ilişkinin İslâm’ın temel dini prensipleri içerisinde olması gerektiğini savunmuşlar, Kur’ân ve Sünnet’in ön gördüğü ölçülerde olduğu sürece bu ilişkilerin bırakın yasaklanmasını aksine teşvik edildiğini belirtmişlerdir. Ancak tarihi veriler ışığında düşünüldüğünde bu ilişkilerin Müslümanlara zarar verdiğini, bir Müslümanın kendi şahsi çıkarları için Müslüman yerine gayr-ı müslimle dostluk yapmasının kötü sonuçlar doğuracağını söylemişlerdir. Allah katında bu şekilde davrananları ise acı bir azabın beklediğinin, ne olursa olsun Müslümanın dostunun yine Müslüman olacağını altını çizmişlerdir. Tabi bu söylediklerimiz kat’î surette gayr-ı müslimlerle dostluk kurulamayacağı anlamına gelmemektedir. Diğer din mensupları düşmanlık yapmadıkları sürece; dostluk, barış, hak ve adalet ölçüleri içerisinde Kur’ân onlarla ilişkileri meşru kılmış ve teşvik etmiştir. Bu yönüyle tefsir heyeti ne çağdaşları gibi hümanist tavırlar içerisine girmişler ne de klasik dönem müfessirleri gibi kesin yasak getirmişlerdir.

2.10. Bilimsel (İlmî) Tefsir Anlayışı

Modern tefsir açısından önem arz eden başka bir özellik de bilimsel okumalara göre Kur’ân’ı yorumlamaktır. Bu anlayışın temel gayesi; Kur’ân ibarelerindeki ilmî istilahları tefsir ve oradan çeşitli ilim ve felsefi görüşleri istihraç etmektir. Bu anlayışta olanlarda Kur’ân’ın bütün ilimleri ihtiva ettiği düşüncesi vardır.²¹⁷ Şunu unutmamak gerekir ki modern ilim ile çatışmayan ve sonuna kadar da bu özelliği devam ettirecek olan mukaddes kitap, Kur’ân’dır.²¹⁸ Kur’ân’ın gayesi çeşitli ilimleri kendine konu edinmek değil, hak yoldan çıkmış insanları hidayete sevk etmektir. Bu bakımdan o, söz konusu yüce gayesini gerçekleştirirken bir taraftan insanların dikkatlerini çekmek, ibret almalarını sağlamak diğer taraftan da inananların imanlarını kuvvetlendirmek maksadıyla zaman zaman çeşitli ilim ve fenlere işaret etmiştir ki Kur’ân’ın bu yönüne

²¹⁶ Kur’ân Yolu: II/168.

²¹⁷ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara, 2005, s. 745.

²¹⁸ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 742.

açıklık veren tefsir tarzına bilimsel tefsir denir.²¹⁹ Bilimsel tefsir için birbirine yakın tarifler yapılmıştır. Emin el-Hûlî onu; “ Kur’ân metinlerinin yorumunda ilmî ıstılahları hâkim kılan ve muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkartmaya çalışan bir tefsirdir”²²⁰ şeklinde tarif eder. Bazı araştırmacılar, tarife “felsefî görüşler” ifadesinin geçmesini yanlış bulup ve burada kastedilenin, gözlem ve deneye dayalı bilimler olduğunu söylerler.²²¹

Tefsirde bilimsel ekol, ondokuzuncu asırda Batı’da ortaya çıkan sanayi ve teknik atılımdan çok daha öncedir. Önceden de Kur’ân’ın geçmiş ve gelecek her türlü bilgiyi ihtiva ettiğini savunanlar vardı. Ancak Batı’da ortaya çıkan bilimsel atılım ve bu bilim sonucu gerçekleştirilen teknolojinin İslâm âlemine intikal ettirilmesinden sonra tefsirde bu eğilime büyük rağbet ortaya çıktı.²²²

Bu anlayışın ortaya çıkışının dirayet tefsiriyle beraber olduğu²²³ ifade edilse de, Abbâsiler dönemine kadar götürmek mümkün olabilir. Ancak şunu hemen belirtelim ki bilimsel tefsir anlayışını sistematik hale getirenin Gazzâlî (ö.505/1111) olduğu söylenebilir. Gazzâlî ihyâsında; “Kur’ân’ın her kelimesinin zâhir, bâtın, had (helal-haram), ve matla’ (va’d ve vaîd) şeklinde dört anlamı vardır”²²⁴, rivayetine dayanarak ve kendinden önceki bazı âlimlerin sözlerini delil kabul ederek Kur’ân’daki her kelimenin çeşitli ilimlere işaret ettiğini savunmuştur.²²⁵ Gazzâlî’den sonra bu anlayış istikametinde tefsir kaleme alan ve ilmî tefsiri en güzel şekilde ifade eden Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1209) olmuştur. Onun ardından da bilimsel tefsirin bayraktarlığını Ebu’l-Fadl el-Mürsî (ö.655/1257), ez-Zerkeşî (ö.1068/1657) ile es-Suyûtî (ö.911/1505) gibi âlimler bu anlayışın temsilciliğini yapmışlardır. Özellikle es-Suyûtî Kur’ân’ı, ilimlerin kaynağı olarak görmüş ve Allah Teâlâ’nın, her şeyin ilmini onda gönderdiğini beyan etmiştir.²²⁶ Bilimsel tefsir doruk noktasına Tantavî Cevherî (ö.1359/1940) ile ulaşmıştır. Cevherî yazmış olduğu “ el-Cevâhir fi Tefsîr’l- Kur’ân” adlı eseriyle

²¹⁹ Demirci, a.g.e., s. 238.

²²⁰ el-Hûlî, Emin, *Tefsir ve Tefsir’de Edebî Tefsir Metodu* (çev. Mevlüd Güngör), İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. II, sayı: VI, Ankara, 1988, s. 37–38.

²²¹ er-Rûmî, Fehd b. Abdîrahman b. Süleyman, *İtticâhâtü’t-Tefsîr fi’l-Karnî’r Râbi’ Aşer*, Arabistan, 1986, II, 549.

²²² Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, ts., s. 96.

²²³ Kırca, Celal, *Kur’ân’ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yay., İstanbul, 1981, s. 52.

²²⁴ Zerkeşî, a.g.e., I, 16–17.

²²⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d- Dîn*, Mısır, 1358, III, 135.

²²⁶ Suyûtî, a.g.e., I, 3.

bilimsel tefsire yeni bir ivme kazandırmıştır. Müellif, eserinde Müslümanların ihtiyacı olan ahlak, ahkâm, tabiat kanunları ve yaratılış üstünlüklerini ortaya koyduktan sonra, çağdaş İslâm âlimlerini, arz, semâ, hayvanlar ve nebatlar hakkındaki âyetlerin hakikatini keşfetmeye teşvik etmek için “ Kur’ân’da fıkha ait 150, buna mukabil ilim ve fenle ilgili 750 kadar âyet vardır.”²²⁷ Hal böyleyken Müslüman âlimler fıkıh ilmine ait pek çok eser telif etmişler, ancak kevnî (kozmolojik) âyetler üzerinde sanki hiç durmamışlardır. Sayısı az olan âyetlerde Müslümanların derinleşip, çok sayıdaki âyetlerle ilgili alanda cahil kalmaları doğru mudur? Atalarımız fıkıhta âlimdiler. Bizlere de kâinat ilimlerinde mütehassıs olmak yakışır. Eğer bu fikir üzerinde durursak ancak o zaman İslâm milleti yükselebilecektir.²²⁸

Her zaman ve zeminde meydana gelen bir hareketi tasvip edenler bulunduğu gibi, ona karşı çıkanlarda olmuştur. Bunun gibi bilimsel tefsir hareketi de, savunucuların bulunmasına rağmen bir kısım İslâm bilgini tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Bu eğilime karşı çıkanların başında fakih ve usûlcü eş-Şâtıbî (ö.790/1388) gelmektedir. O, konuyla ilgili görüşlerini “ el-Muvâfakât” isimli eserinde şöyle dile getirmiştir: “Birçok insan Kur’ân üzerindeki iddiasında sınırı aşmış tabiat ilimleri, matematik, mantık, ilm-i hurûf vb. öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimlerini ona isnâd etmiştir. Sahâbe, tâbiûn ve onları takip eden nesillerden oluşan selef-i sâlihîn, Kur’ân’ı, Kur’ân ilimlerini ve Kur’ân’da bulunan esrarı en iyi bilen kimselerdi. Bununla birlikte onlardan hiçbir kimsenin bu iddia doğrultusunda söz ettiği vâki değildir. Onlar sadece Kur’ân’da yer alan tevhîdî delilleri, teklifi hükümleri, ahiret ahvâlini ve bunlarla ilgili konuları ispata çalışmışlardır. Eğer onların bu iddia doğrultusunda çabaları ve incelemeleri olsaydı, meselenin esasına delâlet edecek şeyler mutlaka bize kadar ulaşırdı. Bize böyle bir şey intikal etmediğine göre, bu iddianın söz konusu âlimler tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır. Bu da bilimsel tefsir taraftarlarının ileri sürdükleri gibi bütün ilimlerin esaslarının Kur’ân’da bulunmadığına bir delildir. Kur’ân bazı ilimleri ihtiva etmektedir, ancak bunlar Arapların bildikleri ilimlerdir. Yahut onların bildikleri ilimler üzerine kurulu olan ve akıl sahiplerinin taaccüp ettiği, işaretleri gösterilmedikçe, yolları aydınlatılmadıkça üstün akıl sahiplerinin dahi kavrayamayacağı türdendir. Kur’ân’da bunların dışında başka bir şeyin bulunması noktasında sorulacak muhtemel bir sorunun

²²⁷ Tantavî, Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur’ân*, Mısır, 1350, I, 3.

²²⁸ Cevherî, a.g.e., XXV, 53.

cevabı ise hayır! olacaktır.”²²⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1399/1978) de eş-Şâtıbî gibi, Kur’ân’ın Araplara gönderildiği ve onlar tarafından anlaşıldığı noktasından hareket etmek suretiyle, bu muhataplar tarafından bilinmeyen manaların Kur’ân lafızlarına verilemeyeceğini, aksi halde Kur’ân’ın belâğatından söz etmenin mümkün olmadığını iddia emektedir. Ona göre Kur’ân lafızlarına, ilk muhatapların bilmediği yeni birtakım manaları yüklemek asla doğru değildir.²³⁰

Modern dönem düşünürleri de bilimsel tefsir anlayışı çerçevesinde Kur’ân âyetlerini yorumlamışlar ve bu bağlamda âyetlere aklî izahlar getirmeye çalışmışlardır. Tefsir heyetinin konuyla alakalı düşüncelerini aşağıda vereceğimiz örneklerde ortaya koymaya çalışacağız ki onlar gerekli gördükleri yerlerde bu anlayışa temas etmişlerdir.

Evrenin yaratılmasına işaret eden Enbiyâ sûresi (21/30–33) “İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmazlar mı? Yeryüzüne onları sarsmasın diye sağlam dağlar yerleştirdik; hedeflerine ulaşsınlar diye de orada vadiler, yollar açtık. Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık. Onlar ise, gökyüzünün işaretlerine sırt çevirmektedirler. O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedir” meâlindeki âyet-i kerîmeler bilimsel tefsir anlayışına önemli bir örnektir. 30. âyetteki “göklerin ve yerin bitişik olup ayrılması ve her canlının sudan yaratılması” ifadesini müfessirler farklı şekillerde yorumlamışlardır. Eski müfessirlerin görüşleri şöyledir: Göklerle yer birbirine bitişikti, Allah onları ayırdı ve aralarına havayı yerleştirdi. Gökler birbirine bitişikti, Allah onu yedi kat gök haline getirdi; yer de bitişikti; onu da aynı şekilde yedi kat yer haline getirdi. Allah önce geceyi yarattığı için her şey karanlıktı, sonra gündüzü yaratarak karanlığı yarıdı. Gökler birbirine yapıştı, yağmur yağdırmıyordu; yer de yapıştı, bitki bitirmiyordu, Allah gökleri yağmurla, yeri de bitki ile yarıp ayırdı. Taberî âyetin devamını dikkate alarak son görüşü tercih etmektedir.²³¹

Modern zamanlarda yazılmış bazı tefsirlerde ise âyet şöyle açıklanmaktadır: Âyette evrenin başlangıçta bir bütün yani tek bir kütle olduğu, bu kütlelerin sonradan bölünüp parçalara ayrıldığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Kur’ân’ın bu ifadesi günümüzde

²²⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1999, II, 67–68.

²³⁰ Zehebî, Muhammed b. Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dârü'l-Kütübî'l-Hadîs, Kahire, 1976, II, 491.

²³¹ Taberî, a.g.e., XVII, 14–15.

genellikle astrofizikçilerin evrenin oluşumu hakkında kabul ettikleri teoriye uygun düşmektedir. Bu bilim adamlarına göre uzaydaki cisimler vaktiyle bir gaz ve toz kütlesi (nebula, bulutsu) halinde idi. Merkezî çekim sebebiyle büzüşüp muhtelif noktalarda yoğunlaşan bu gaz kütlesinden zamanla küreler halinde parçalar koparak uzay boşluğuna fırlamış; merkezî çekim kuvvetinin etkisiyle dönmeye, uzayın soğukluğu sebebiyle de soğumaya başlamıştır. Bu dönüş esnasında yoğunlaşan ana kütlelerden de bazı parçalar kopmuş ve ana kütlelerin etrafında dönmeye devam etmiştir. Böylece tek bir kütle, galaksi ve güneş sistemlerine, bunlardan da giderek yıldızlara, gezegenlere ve bunların uydularına dönüşmüş, nihayet güneşin uydusu olan dünyamızın da içinde yer aldığı gezegenler iyice soğuyarak bugünkü şekillerini almıştır. “Gökler ve yer ayrı ayrı birer bütündü, Allah gök kütlesini ayırarak bugünkü sistemi meydana getirdi; yeri de dağları, dereleri, ovaları, bitkileri, denizleri ve adaları bulunan kıtalara ayırdı.” Nitekim Fussilet sûresinde²³² bu anlayışa işaret edilmektedir. “Gökten yağmur yağmıyordu, yerde bitki bitmiyordu. Allah Teâlâ yağmuru yağdırdı, bitkiyi bitirdi.” Fâtır sûresinde²³³ buna işaret vardır.²³⁴

Âyette hayatın temelini suya dayandığına işaret edilmek üzere canlı olan her şeyin sudan yaratıldığı bildirilmektedir. Mevcut bilgilere göre de dünyamızdan yükselen gaz ve buharlar, yoğunlaşarak yağmur şeklinde tekrar dünyaya dökülmüş, böylece denizler ve okyanuslar meydana gelmiştir. Suda yosunlaşma ile başlayan canlılar âlemi, ilâhî kanunlara göre gelişerek bugünkü halini almıştır. Bilimin verilerine göre canlıların birleşiminin yarısından fazlasını su oluşturmaktadır. Başka bir âyette Allah Teâlâ'nın her canlıyı sudan yarattığı açık bir şekilde ifade edildikten sonra canlıların özelliklerine göre türlerine ayrıldığı belirtilir.²³⁵ Allah en gelişmiş canlı türü olarak da yine içinde suyun bulunduğu özel bir çamurdan insanı yaratmıştır.²³⁶ Muhammed Esed'e göre “Her canlıyı” sudan yarattık” ifadesi üç boyutlu bir anlam taşımaktadır: 1. Su bütün canlı türlerinin ilk örneğinin ortaya çıktığı ortamdır. 2. Var olan veya tasarlanabilen bütün sıvılar içinde yalnızca su, hayatın ortaya çıkıp tekâmül etmesi için uygun ve gerekli özelliklere sahiptir. 3. Hayvansal veya bitkisel, canlı her

²³² bkz. Fussilet, 41/9–12.

²³³ bkz. Fâtır, 35/9.

²³⁴ Râzî, a.g.e., XXII, 162–163; İbn Âşûr, a.g.e., VIII, 52–56.

²³⁵ bkz. Nûr, 24/45.

²³⁶ Esed, a.g.e., II, 650–651.

hücrenin fiziksel temelini oluşturan ve içinde hayat olgusunun belirebileceği yegâne madde ortamı olan protoplazma büyük ölçüde sudan ibarettir ve bütünüyle suya dayanmaktadır. Evrenin başlangıçtaki fiziksel birliğine işaret eden önceki ifadeyle canlı âlemin elementer birliğine işaret eden bu ifadenin birlikte ele alınması, bütün yaratılış olgusunun dayandığı tek bir planın, tek ve tutarlı bir yaratma eyleminin ve buna bağlı olarak da tek bir yaratıcının varlığına götürmektedir.²³⁷

Eski müfessirler 31. âyetteki “Onları sarsmasın diye yeryüzüne sağlam dağlar yerleştirdik” ifadesini açıklarken, önce dümdüz ve üstünde ikamet edilemeyecek kadar hareketli olan yerkürenin üzerine dağların yerleştirilmesi sayesinde onun istikrarlı ve üzerinde yaşanılabilir bir hale getirildiğini söylemişlerdir. Dağların birer kazık veya destek yapıldığını ifade eden bu vb. âyetlerde yer kabuğunun sertleşme sürecine işaret edildiği tahmin edilmektedir. Dağların inişli çıkışlı, irili ufaklı yaratılmış olması, aralarında bir bölgeden diğerine geçişi sağlayan geçit ve vadilerin bulunması, uzay boşluğunda dönmekte olan yer yuvarlağının hareketini bir balans unsuru gibi dengelemekte, insanların yeryüzündeki yaşayışlarını ve bölgeler arasındaki ulaşım faaliyetlerini de kolaylaştırmaktadır.²³⁸

32. âyette geçen “korunmuş tavan” benzetmesinin dünyayı saran atmosferi ve 30. âyette söz konusu edilen nebuların bölünüp parçalanmasıyla meydana gelen galaksilerin, güneş sistemleri ve yıldızların oluşturduğu kozmik uzayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Allah’ın kurduğu bir düzen ve denge içinde yaratılmış olan kozmik uzay, merkezkaç kuvvetlere ve karşılıklı kütle çekimlere dayanarak hareket etmekte ve bu sistem sayesinde parçalanıp yok olmaktan korunmaktadır.²³⁹

Kur’ân’da “gökyüzünün âyetleri” diye ifade edilen ve her biri Allah’ın varlığını ve sonsuz kudretini gösteren bu delillerden inkârcıların ibret almaları gerekirken, onlar yüz çevirerek geçip gitmektedirler. 33. âyette, canlı varlıkların hayatını doğrudan ilgilendiren bu kozmik delillerden bazıları özel olarak zikredilmektedir. Bunlar canlıların sükûnet içerisinde dinlenmelerini sağlayan gece, çalışıp geçimlerini sağlamalarına vesile olan gündüz, ısı ve ışınlarıyla dünyayı aydınlatan ve ısıtan güneş,

²³⁷ Esed, a.g.e., II, 651.

²³⁸ Kur’ân Yolu: III/675.

²³⁹ Kur’ân Yolu: III/676.

gece karanlığında canlıların ihtiyaçlarını karşılayacak kadar güneşten aldığı ışını yansıtan aydır.²⁴⁰

Görüldüğü üzere tefsir heyeti bilimsel tefsir konusunda; “Kur’an âyetlerini bilimsel buluş veya teorilerle açıklamak her zaman ve her âyet için isabetli bir yöntem olmamakla birlikte, evrenin yaratılışı konusundaki teoriler ve tabiat bilimlerindeki gelişmelerin bu âyetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olduğunu söylemek mümkündür”²⁴¹ şeklindeki açıklamaları onların âyetlerin bilimsel anlayışa göre yorumlanması konusunda ihtiyatlı olduklarını, ancak âyetlerin anlaşılması konusunda bu gibi bilimsel yöntemlerden de yararlanılabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak her âyeti de bilimsel yöntemlerle ele almanın bir hata olduğunu ifade etmişlerdir.

Bilimsel tefsir anlayışına başka örnek de İsrâ sûresi (17/12) âyette geçen “Gecenin nişanını sileriz” ifadesinden ayın ışığını güneşten aldığı veya ayın bir zamanlar ışıklı bir yıldız iken daha sonra ışığının silindiği, söndüğü şeklinde anlamlar çıkarılmaktadır.²⁴² Ancak, bilimsel araştırmalar çerçevesinde yapılacak yorumların isabet derecesi bir yana, Kur’ân için önemli olan, 9. âyette (Kuşkusuz bu Kur’ân en doğru olana iletir; güzel işler yapan müminlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler) de buyrulduğu gibi insanlığa Allah’ın lütuflarını anlatarak onları en doğru yola, yani İslâm’ın itikadı ve amelî ilkelerini benimseyip yaşamaya yöneltmektir. Buna kısaca hidayet denir. Kur’ân’ın bu hidayet verici misyonunu ikinci plana atıp onda bilimsel bilgi arayışına girerek meraklı zihinleri tatmine yönelmek Kur’ân’ın istediği şey değildir. Ayrıca âyette öncelikle bundan on dört asır öncesinin insanına hitap edildiğini göz önüne alırsak burada onların anlayabileceği şeylerden sözedildiği kabul edilmelidir. Buna göre en gerçekçi ve mâkul olan yorum şudur: Gecenin âyeti (nişan) karanlık, gündüzün âyeti de aydınlıktır. Herkesin bilip gördüğü bu iki doğa olayından, insanlığın ve topyekün canlıların sayısız yarar sağladıkları bir düzen çıkaran ise evreni yaratan ve yöneten Allah’tır. Bu yararlılardan insanla ilgili ikisine âyette işaret edilmiştir. Bunların ilki, gündüz vakti Allah’ın nimetlerini aramak, yani çalışıp rızık temin etmek, ikincisi de gece ve gündüz sayesinde günleri, ayları, yılları sayma yani

²⁴⁰ Kur’ân Yolu: III/677.

²⁴¹ Kur’ân Yolu: III/675.

²⁴² Ateş, a.g.e., V, 203–204.

takvim yapma imkânını elde etmektir.²⁴³ Tefsir heyeti âyetlerin bilimsel okumalara göre yorumu konusunda dikkat çekici bir yere temas etmişler, önemli olanın ondaki hidayet olduğunu, gereksiz bilimsel ve zorlama yorumlara girmenin hata olacağını ve bu gibi yorumların birilerinin tatmininden başka bir şey olmadığını ifade etmişlerdir. Esas ve hakikat olanın onda bulunan hidayet olduğunu, bilimsel anlayışın ise ikinci planda olduğunu ve her daim bu şekilde olması gerektiğini ön görmekteyler ki bu yorumlarıyla bilimsel tefsire eleştiri yönelten M. Abduh ve Dihlevî gibi âlimlere yakın durmaktadırlar.

Bilimsel tefsire başka bir örnek de Yâsîn sûresi (36/36) “Toprağın bitirdiklerinden, kendilerinden ve daha bilmedikleri nice şeylerden bütün çiftleri yaratan Allah her türlü eksiklikten uzaktır” şeklinde meâli verilen âyet hakkında müelliflerimiz; “kâinatta insanın bildiği ve bilmediği bütün çiftleri yüce Allah’ın yarattığı belirtilerek her birinin paydaşı, eşi, benzeri, karşıtı olan bu çiftlerin hepsinin yaratılmışlık özelliğine, dolayısıyla bunları yaratanın tek olduğuna dikkat çekilmektedir. İnsanların Kur’ân’ın indiği sırada bilmediği birçok şeyde de çift yaratılma özelliğinin bulunduğu modern araştırmalar tarafından ortaya çıkarılmış olup bu, ileride daha nice varlık, olay ve kavram çiftlerinin keşfedilebileceğinin işaretidir. Paul Dirac adlı bilim adamının atom parçacıklarının da çift yaratıldığını yani elektron karşısında pozitronun bulunduğunu tespit edip “parite kanunu”nu keşfetmesi ve bu sayede Nobel Ödülü kazanması, bu âyetteki anlam derinliğine ışık tutucu bir gelişme olarak değerlendirilebilir”²⁴⁴ şeklinde açıklama getirmişlerdir. Bu açıklamaları neticesinde müelliflerimiz gerektiği yerlerde bilimsel açıklamalara gidilebileceğini -ki buna Kur’ân’ın da işaret ettiğini- ifade etmektedirler. Görüldüğü üzere tefsir heyeti burada bilimsel tefsir yapmışlar ancak bunun da sınırlı ve makul ölçüler çerçevesinde olması gerektiğini söylemişlerdir.

Bilimsel tefsir konusuna bir başka örnek de Hadîd sûresi (57/25) “...Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır” şeklinde meâli verilen âyette geçen hem güç sembolü olan hem de insanlara çeşitli faydalar sağlayan demirin de bir nimet olarak yaratıldığından söz edilmektedir. Âyetin üslûbundan, Allah’ın dinine ve peygamberlerine yardım eden, hak ve adaleti ayakta tutmak isteyenlerin bu gayelerini gerçekleştirebilmek için demirle sembolize edilen maddî güce ve siyasî otoriteye sahip olmaları

²⁴³ Kur’ân Yolu: III/467–648.

²⁴⁴ Kur’ân Yolu: IV/488.

gerektiği anlaşılmaktadır.²⁴⁵ Kimyasal element olarak birçok bileşiği bulunan ve değişik endüstri kollarında önemli işlevleri olan demir, metaller arasında da kullanımı en yaygın ve en ucuz olanıdır. Bir bütün olarak yerküreyi meydana getiren elementler arasında yaklaşık üçte birlik oranla ilk sırayı tutan demirin güneşte ve başka yıldızlarda da bolca bulunduğu tespit edilmiştir. Teknolojinin gelişmesinde demirin tuttuğu yeri özellikle modern çağın insanı günlük hayatının hemen her adımında yaşar ve hisseder. Hayatı kolaylaştıran pek çok ürün demire dayalı olduğu gibi, gerek beşerî zaafaların vahşete dönüşmesinden ibaret olan haksız saldırılarda gerekse varlığını koruma amacıyla bunlara karşı koymada, gerek yıkmada gerekse yapmada demir insanın asırlardan beri vazgeçemediği unsur olagelmıştır. Kısacası demir, kontrollü kullanımı insanlık için büyük yararlar, kontrolsüz kullanımı ise büyük tehlikeler taşıyan bir madde olduğu gibi bu özellikleri taşıyan başka nesnelere ve imkânları da güçlü bir biçimde temsil eden bir örnektir. Başka elementlerle birleşmiş durumda pek çok mineralde de bulunan demir insan vücudu bakımından özel bir öneme haizdir. İnsan vücudunda demir eksikliğinin yol açtığı kansızlık, en sık rastlanan kansızlık tipidir. Demirin özellikleri ve insan hayatındaki önemiyle ilgili bu ve benzeri bilgiler ışığında âyetin “Onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır” diye tercüme edilen kısmı daha iyi anlaşılabilir.²⁴⁶ Görüldüğü üzere müelliflerimiz yeri geldikçe bilimsel açıklamalarda bulunmuşlar, demirin kullanım alanından, onun yapısından, bahsetmişlerdir. Tefsir heyeti yapmış olduğu bu açıklamalar neticesinde tıp, jeoloji ve toplumsal olgulara işaret etmiş olmaktadır ki bu onların yeri geldikçe bilimsel yorumlara işaret ettiklerini göstermektedir.

“Yeşil bitkileri çıkartan, sonra onları kapkara bitki kalıntısı haline getiren (Rabbinin)” şeklinde meâli verilen A’lâ sûresinin (87/4–5) âyetlerinin açıklamasında tefsir heyeti; “Bazı çağdaş yorumcular 5. âyetin, kömür madeninin teşekkülüne işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre ilâhî kudret önceleri her türlü bitkileri, ağaçları yetiştirip uzun zaman sonra bunları kömür haline getirmiştir, âyet bu olayı ifade etmektedir. Zira kömür yataklarının daha önceki jeolojik dönemlerde yaşamış olan dev bitkilerle ormanların jeolojik değişikliklerin ardından yer altında basınç ve ısı etkisiyle kömüre dönüşmüş olduğu bilinmektedir. Cansız madde olan taş ve topraktan yemyeşil otların ve ormanların çıkması nasıl Allah’ın kudretini gösteren bir olaysa onların zamanla taş

²⁴⁵ Işık, Emin, “Hadîd Sûresi”, DİA, XV,14.

²⁴⁶ Kur’ân Yolu: V/252.

kömürüne dönüşmesi de öylece O'nun kudretini gösteren bir olaydır”²⁴⁷ şeklinde açıklama getirmişlerdir.

Sonuç olarak tefsir heyeti bilimsel tefsir veya ilmî tefsir diye tabir edebileceğimiz bu anlayış konusunda ihtiyatlı davranmışlar, modern tefsirdeki her âyetin bilimsel açıklamasını yapmaktan ziyade gerekli gördükleri yerlerde bilimsel verileri kullanmışlardır. Bu gibi bilimsel verilerin Kur’ân’ı anlamada birinci sırada olmadığını, zira bu tür âyetlerle gerçekleştirilmek istenen amacın bilimsel konuları açıklamak değil, insanı hidayete ulaştırmada birer araç niteliğinde olduğunu tefsir heyeti ifade etmişlerdir.

2.11. Mezhepler, İcmâ ve İctihad Düşünceleri

Sözlükte “bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak” olan icthad terim olarak ise; “nassın lafız ve manasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer’i hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adına denir.”²⁴⁸

Modern tefsirin en önemli özelliklerinden biri olan mezhepleri ve icmâyı kabul etmemeleri, bunun neticesinde de icthadı şart koşmaları onların üzerinde durduğu önemli bir konudur. Bir kimsenin Peygamberin hadislerinden ve Kur’ân’ın hukûkî açıdan yorumlanmasından bağımsız olarak gayret sarfetmesi olan icthadın, çağdaş Müslümana müsaade edilip edilmediği konusu birçok çağdaş İslâm araştırmacısını meşgul etmiştir. Klasik sistemde icthad, geçmişin saygın âlimleri tarafından yapıldı ve miladî 1000’den sonra kayboldu. Sorun genellikle, hukûkun kaynakları konusunda telif edilen klasik eserlerde “icthad kapısı açıkmıdır”? gibi ödünç alınan çözümlerle ortaya konur. Günümüzde hemen hemen bütün Müslümanlar bu soruyu olumlu cevaplayacaklardır. Halk icthada izin verildiğini kabullenmekle birlikte icthadın ne anlama geldiği ve kimler için olduğu konusunda uyum göstermemektedir. Halk, İslâm hukûku sorunlarında daha önceki hükümlerden veya mezheplerden ne derecede bağımsız olunabileceği ve hangi alanlarda kişiye izin verileceği konusunda farklı

²⁴⁷ Kur’ân Yolu: V/602; krş. Elmalılı, a.g.e., VIII, 5747–5758; Işık, Emin, “A’lâ Sûresi”, *DİA*, II, 311.

²⁴⁸ Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

görüşlere sahiptir. Taabbudî konularda uygulama bakımından ictihada izin verildiği hemen hemen hiç işitilmemiştir.²⁴⁹

Klasik ictihad teorisinin ictihad ehliyetini erişilmesi güç şartlara bağladığı, ahkâmın değişmesine imkân vermeyecek bir donuklukta olduğu, bu anlayışın belli bir dönemden sonra ictihad kapısının kapanmasına yol açtığı ve artık bu dönemden itibaren bütün çabayı mevcut hükümleri uygulamaya veya yeni karşılaşılan olayları öncekilerin öngördüğü çerçevede çözmeye yönelttiği öne sürülmüştür. Bu tespitin haklılık taşıyan yönleri bulunsa da İslâm dünyasının bu alanda karşılaştığı sıkıntılarda asıl sorumlunun ictihad anlayışının kendisi olduğunu göstermeye yetmez. Mesele, ictihad teorisinin yapısıyla değil günümüz İslâm dünyasında naslarla sosyal olgu, dinle hukuk arasındaki ilişki, klasik fıkıh öğretisini anlamada yöntem, toplumsal yarar ve gerçekliğe dayalı yasama çabalarının meşruiyeti, hukûkun oluşumunda dinin katkı tarzı, ferdin ve beşerî iradenin rolü gibi temel konularda kavramsal çerçevelerin ve metodolojinin yeterince olgunlaşmamış ve ictihadın bu süreçteki vazgeçilmez katkısının göz ardı edilmiş olmasıyla yakından ilgilidir.²⁵⁰ İctihad konusuna vurgu yapan bir kısım çağdaş müfessir sünneti dışlarken (Ehl-i Kur'ân Ekolü gibi) diğer bir kısım ise neo-selefi bir çizgi takip ederek Kitap ve Sünneti esas almış, gelenek ve mezhepleri dışlama yoluna gitmiştir.

Modern düşüncenin öncülerinden biri olan Reşit Rıza'nın da belirttiği gibi İslâm bir mantık dinidir ve şariat ictihad temelleri üzerine kurulmuştur. İctihad olmadan İslâm'a ilâhî bir din demek zordur. O halde ictihadı istemeyen ya da engelleyen kişi, İslâm'ın ve şariatın temelini zarar vermekte ve onun diğer dinlerden ayırt edici özelliklerini yok etmektedir. "Bu kendilerine İslâm uleması diyen cahillerin işledikleri çirkin bir suçtur."²⁵¹

Günümüzde, hemen hemen bütün İslâm modernistleri Kur'ân'a ve Sünnete geri dönüş çabaları içinde, önceden belirlenen ortaçağ İslâm düsturunu reddederler. Ama bu olumsuz bir adımdır. Asıl mesele, düsturumuzu terkettiğimizde, modern hukuk ve

²⁴⁹ Jansen, J.J.G, *Kur'ân'a Yaklaşımlar* (çev.Halilrahmân Açar), Fecr Yay., Ankara, 1999, s. 159.

²⁵⁰ Apaydın, a.g.e., XXI, 445.

²⁵¹ Reşit Rıza, a.g.e., VI, s. 420.

toplum meselelerinin nasıl çözüleceğidir. Çözüm ise başlangıç noktası olarak Kur'ân ve Sünneti alarak ictihada yönelmektir.²⁵²

Tefsir heyetinin, ictihad alanındaki görüşlerini ve çağdaşlarının yok saydığı mezhepler ve icmâ konusundaki görüşlerini aşağıda vereceğimiz örneklerle ortaya koymaya çalışacağız. Tefsir heyeti ictihad konusunda çağdaş müfessirlerin yaptığı gibi mezhepleri ve geleneği reddetmemişlerdir. Bilakis onlar mezhepleri ve geleneği bu günle geçmiş arasında bir köprü olarak görmekte, ictihad kapısının da açık olduğunu vurgulamaktadırlar. İctihan Peygamber tarafından sahabeye onlardan da sonraki nesillere aktarıldığını ve bizzat Peygamber tarafından teşvik edildiğini söylemişlerdir. Karşılaşılan her problemin net cevabının Kur'ân'da veya Sünnet'te bulunma imkânının olmadığını ancak benzer olaylar karşılaştırılarak neticelendirilebileceğini ki buna da ictihad denildiğini ifade etmişlerdir. Eski âlimlerin görüşlerine ihtiyatla yaklaşmışlar, bunların vahiy gibi bağlayıcı olmadıklarını ifade etmişlerdir. Ancak onlarında yok sayılmayacağını ifade ederek ictihad konusunda ne geleneği dışlamışlar ne de ictihadın gerekli olduğunu inkâr etmişlerdir.

İctihad yapmanın yöntemine işaret eden Nisâ sûresi (4/59) âyette meselenin “Allah'a götürülmesi” Kur'ân'a, “resûle götürülmesi” ise sünnete başvurmayı gerektirir. Anlaşmazlık konusunda bu iki kaynaktan çözüm ve hüküm var ise bu, bütün ümmet için bağlayıcıdır ve gereğine uyularak anlaşmazlık çözüme kavuşturulur. Bu iki kaynaktaki çözüm her zaman nokta tayini şeklinde değildir. Kıyamete kadar ortaya çıkacak bütün anlaşmazlıkların konu konu, parça parça çözümü Kitap ve Sünnet'te bulunmaz, ancak bütün anlaşmazlıkların çözümüne ışık tutan ilkeler, işaretler, delâletler, örnek ve emsal çözümler vardır. Bunlardan yararlanarak çözüm ve hüküm bulma işine ictihad denir. İctihad bilinmeyenleri, açıkça belli olmayanları, anlaşmazlıkları Kitab'a ve Sünnet'e başvurarak (götürerek) çözme metodunun ve çabasının adıdır; Resûlullah tarafından sahabeye öğretilmiş, daha sonraki nesiller de bunu, onlardan alarak kullanmış ve geliştirmişlerdir.²⁵³ Müelliflerimiz, insanların karşısına hükmünü bilmediği bir olay çıkarsa evvela bunu Kitap ve Sünnet'te aramaları gerektiğini söylemişlerdir. Her şeyi bu iki kaynaktan bulma imkânının bulunmadığını, ancak benzer olaylar veya durumlar

²⁵² Sıddıkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce* (trc. Murat Fırat- Göksel Korkmaz), Dergâh Yay., İstanbul, 1990, s. 103.

²⁵³ Kur'ân Yolu: II/88.

neticesinden hareketle problemin çözüme kavuşturulabileceğini ki buna da icthad denildiğini ifade etmişlerdir. Tefsir heyeti icthadın da tanımını yaparak, Hz. Peygamberden itibaren sonraki nesillere aktarıldığını ve öğretildiğini ifade ederek icthadın devam eden bir süreç olduğunu dile getirmişlerdir. Bu açıklamalar neticesinde onların çağdaşları gibi icthadı destekler mahiyette bir düşünce yapısına sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Tefsir heyeti İslâm'ın doğru anlaşılması ve hayata taşınmasında icthadın önemine ve icthad kapısının açık olup olmamasına Mâide sûresi (5/3) "...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim" şeklinde meâli verilen âyetinin açıklamasında şu ifadeleriyle değinmişlerdir: "Yüce Allah son peygamber Hz. Muhammed'e insanlığın muhtaç olduğu itikadı ve amelî ilkelerin en mükemmellerini içeren Kur'ân-ı Kerîm'i indirmek suretiyle ilk peygamber Hz. Âdem'den beri insanlığa göndermiş olduğu ve kendi katında İslâm diye isimlendirdiği dini kıyamete kadar farklı iklim ve coğrafyalarda yaşayan muhtelif cemiyetlerin düşünce, hayat ve medeniyet alanındaki ihtiyaçlarını karşılayacak bir nitelikte ve mahiyette olmak üzere kemâle erdirmiş; bu dinde insanî sorunların çözümü için ana ilkeleri koymuş, ayrıntılar ve ortaya çıkacak yeni sorunların çözümü için de genel prensipleri çerçevesinde icthad yolunu açık tutmuştur."²⁵⁴ Müelliflerimiz icthad kapısının açık olduğunu ifade etmişler, yeni sorunlar karşısında yeni çözümler üretilmesi gerektiğini savunmuşlar ve bunun neticesinde de çağdaşları gibi bir düşünce sergilemişlerdir.

Müelliflerimiz Câsiye sûresi (45/18-19) "Sonra seni de ilâhî emre dayalı bir din yoluna koyduk. Onu izle, bilmeyenlerin arzularına uyma! Şüphesiz onlar, Allah'a karşı sana hiçbir fayda sağlayamazlar ve kuşkusuz haktan sapanlar birbirlerinin dostları ve koruyucularıdır, Allah da kendisini sayanların koruyucu dostudur" şeklinde meâli verilen âyetlerin açıklamasında din ve şariat kelimelerinin üzerinde durmuşlar ve bu bağlamda şariatın kapsamına geçmiş ulemanın icthadlarının da dahil olduğunu ve bunların bağlayıcılığının hiçbir zaman kesin vahiy verileri gibi olamayacağını söylemişlerdir. Onlara göre; "Günlük dilde şariat kelimesi, yalnızca vahyedilen dini değil, bundan icthad yoluyla çıkarılmış hükümleri ve âlimler tarafından yapılan

²⁵⁴ Kur'ân Yolu: II/216.

yorumları da ifade etmektedir. Peygamber gibi masum olmayan, ictihad ve yorumlarının isabetsiz olma ihtimali de bulunan âlimlerin ictihadları, hükmü kesin olan vahiy gibi bağlayıcı değildir; bunlar başka âlimler tarafından reddedilebilir, yerlerine yenileri konabilir.²⁵⁵ Tefsir heyetinin geçmiş âlimlerin ictihadlarında hata yapma olasılığına karşı bu konuda ihtiyatlı davrandıkları görülmektedir. Bunun yanında yapılan eski ictihadların bağlayıcı olmadığını ve vahiy gibi algılanmaması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Tefsir heyeti Rûm sûresi (30/32) “Dinlerini parçalayıp her bir grubun kendindekini beğendiği fırkalara ayrılanlardan olmayın” meâlindeki âyetinde dinde tefrika çıkaran, kendi heva ve hevesine göre dini yorumlamaya çalışanlara ve bid’atlere yönelen kişilerin yerildiğini ifade etmişlerdir. Ancak bu, “dinin sağlıklı biçimde anlaşılması için çaba harcamayı ifade eden ictihadın ve ictihad farklılıklarının kınanması anlamına gelmez; zira bu çerçevedeki faaliyet bizzat Resûlullah tarafından övülmüş ve teşvik edilmiştir.”²⁵⁶ Görüldüğü üzere müelliflerimiz ictihadın Hz. Peygamber tarafından da teşvik edildiğini ifade ederek, bu konuda olumlu tavır sergilediklerini göstermişlerdir.

İsrâ sûresi (17/22–40) âyetler dini ve ahlaki yönden insanın yapması gereken ödevlere işaret etmektedir. “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme” şeklinde meâli verilen 36. âyette kişinin bilmediği bir şeyin peşine düşmemesi, bilgisiz hüküm vermemesi gerektiğinden bahsetmektedir. İnsanın bilmediği bir konuda söz söylemesi, hüküm vermesi, bilgisizce davranması, bilmediği tanımadığı kişiler hakkında ileri-geri konuşması, daha özel olarak yalancı şahitlik yapması, iftira atması, kısaca bilgi sahibi olmadan tahmine göre herhangi biri için maddî veya manevî zarara yol açacak şekilde konuşması ve hareket etmesi yasaklanmaktadır. İnsan ya duyduğu ya gördüğü ile veya akıl ve vicdanıyla hareket eder; yani bilgilerimiz ya habere ya gözleme ya da akla dayanır. Âyette bu bilgi kaynaklarının doğru kullanılması gerektiği, bunlardan sorumlu olduğu ifade edilmektedir. Kuşkusuz âyetteki bu yasak, insan ilişkileriyle ilgili olup bilimsel ve fikrî konularda kurallara uygun olarak tahminler yürütmek, görüş belirtip ictihadlarda bulunmak meşru, hatta gereklidir. Nitekim Hz. Peygamber, Kitap ve

²⁵⁵ Kur’ân Yolu: V/17.

²⁵⁶ Kur’ân Yolu: V/316.

Sünnet'te delil bulunmaması halinde şahsî görüş (re'y) istikametinde uygulamalarda bulunmayı tasvip etmiştir.²⁵⁷

Tefsir heyetinin icmâ konusunda klasik ve modern düşünürlerin ortasında îtidalli bir yol izlediklerini söyleyebiliriz. Onlar bir konuda Kur'ân ve Sünnet'e dayalı bir icmâ varsa bunu bir hüccet kabul etmişler ve bağlayıcı olduğunu ifade etmişlerdir. Şayet kat'î bir nassa dayalı bir icmâ değil ise kabul etme zorunluluğu olmadığını ifade etmişlerdir ki aşağıda gelecek olan örneklerden müelliflerimizin konu hakkındaki düşünceleri daha net anlaşılacaktır.

İcmâ'nın delili ve dinde hüccet olup olmaması konusuna işaret eden Nîsa sûresi (4/115) âyettir. "Müminlerin yolundan başka bir yolun izlenmesi"nin yasaklanmasını bazı âlimler icmâ deliline dayanak kılmışlardır. İmam Şâfiî er-Risâle adlı eserinde icmâ'nın dayanağı konusunu özel olarak ele almakla beraber herhangi bir âyet zikretmediği halde bazı eserlerde Şâfiî'nin bu âyeti icmâ'nın Kur'ân'daki dayanağı olarak gösterdiği nakledilir. Böyle düşünenlere göre "müminlerin yolu" maddî olamaz; çünkü bütün müminlerin üzerinde buldukları fizikî bir yol yoktur. Bundan maksat onların dinî hayatlarında ittifakla (icmâ ile) benimsedikleri ve takip ettikleri yoldur. Bu yoldan başkasına sapmak yasaklandığına göre icmâ dinde bir hüccettir; yani bağlayıcı delildir, hüküm kaynağıdır. Âyeti icmâya delil kılmaya karşı çıkan âlimlere göre bağlam göz önüne alınmalıdır. Burada "yol"dan maksat Resûlullah'ın yoludur, İslâm dinidir. Müminler bu yolu takip ettikleri için ve ettikleri sürece doğru yoldadırlar, onun yoluna karşı çıkanlar ise -bu mânada- müminlerin yoluna da karşı çıkmış olmaktadır. Gazzâlî, Kur'ân'da icmâ'nın hüküm kaynağı olduğunu açıkça gösteren bir âyet bulunduğunu kabul etmemiş, hadislere ve ümmetin uygulamasına dayanarak ispat yolunu denemiştir. Râzî, İbnü'l-Hâcib, Şevkânî gibi fıkıh usulü âlimleri bu âyetin icmâya dayanak gösterilmesine muhalefet etmişler ve yukarıdaki delile şunu da eklemiştir: Bir müctehid yaşadığı çağda ictihad eder ve ictihadı da diğer müctehidlerin ittifaklarına ters düşerse "Bu müctehid müminlerin yolundan çıkmıştır"

²⁵⁷ Kur'ân Yolu: III/482; krş. Şevkânî, a.g.e., III, 257.

denilemez. Çünkü icthad İslâm'ın içinde, Resûlullah'ın izinde cereyan etmektedir; dolayısıyla o müctehid İslâm'dan çıkmamıştır.²⁵⁸

Burada belli bir nassın (âyet ve hadis) kaynağına aidiyetiyle (sübût) mânası ve hükmü üzerinde ittifak edilmesi anlamında olan icmâ ile ortada böyle bir nas bulunmadığı halde icthadların birleşmesinden -başka bir deyişle muhalif bir görüşün olup olmadığının bilinmemesinden- ibaret olan icmâyı birbirinden ayırmak gerekmektedir. Birincisinin bağlayıcılığının güçlü delilleri vardır, ancak ikinci icmâ için bunu söylemek mümkün değildir.²⁵⁹ Yapılan açıklamalar neticesinde müelliflerimiz; âyet veya hadis destekli bir icmâ konusunda bağlayıcılık atfederken, hakkında böyle bir nas bulunmayan konudaki âlimlerin icmâsını kabul etmekte bir zorunluluk olmadığını ifade etmişler ve icmâ konusunda duruşlarını şekillendirmişlerdir.

Tefsir heyeti Cum'a sûresi (62/9–11) âyetlerinin açıklamasında cum'a namazının farzıyeti hakkında; "cuma günü öğle vaktinde öğle namazı yerine kılınan namaza cum'a namazı denir. Belli şartların varlığı halinde cum'a namazının farz olduğu hususunda icmâ vardır"²⁶⁰ şeklindeki icmâ görüşünü benimsemişlerdir. Cum'a namazının farz olan rek'at sayısı konusunda ise; "cuma ibadetinin önemine ilişkin delillere konu olan asıl namazın iki rekât olduğu hususunda İslâm âlimleri arasında görüş birliği vardır"²⁶¹ açıklamasında da icmâ olduğunu söylemişlerdir. Cum'a namazında okunan iki ezan konusunda müelliflerimiz; "Hz. Peygamber ve ilk iki halife zamanında sadece, imam hutbe için minbere çıktığında ezan okunuyordu; üçüncü halife Hz. Osman cum'a vaktinin geldiğini haber vermek üzere bir de dış tarafta ezan okutmaya başladı ve bu bütün sahabiler tarafından uygun görüldü; bu konuda sahabe icmâsı meydana geldi. Bu uygulama öncesinde 9. âyette sözü edilen ve başka işleri terketmeyi gerektiren çağrının ülkemizde "iç ezan" diye bilinen ezan olduğunda şüphe bulunmamakla beraber, bir kısım fakihler Hz. Osman zamanında başlatılan ezanın da icmâ ile sabit olması ve cum'a namazına çağrı niteliği taşıması sebebiyle anılan yasağın artık dış

²⁵⁸ Kur'ân Yolu: II/146; krş. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak, 1325, I,174 vd; Râzî, a.g.e., XI, 43; Şevkânî, I, a.g.e., 579.

²⁵⁹ bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcmâ", DİA, XXI, 417–431.

²⁶⁰ Kur'ân Yolu: V/348.

²⁶¹ Kur'ân Yolu: V/350.

ezanla birlikte başladığını savunmuşlardır²⁶² şeklindeki açıklamaları müelliflerimizin âlimlerin icmâsını kabul ettiklerini ve ona göre hüküm verdiklerini ifade etmektedir.

Nîsa sûresi (4/11–12) âyetlerde tekrarlanan terikenin dağılımındaki sıralamayla alakalı olarak “vasiyet ve borçtan sonra” ifadesi tefsir heyetine göre; “hem bu ikisinin taksime nispetle önceliğine hem de önemine işaret etmektedir. Bu talimata göre önce ölünün borçları ödenecek, sonra vasiyeti yerine getirilecek, daha sonra da kalan miras paylaşılacaktır. Hadisler ve icmâ, vasiyeti mirasın üçte biri ile sınırlamış, vârislere vasiyet yoluyla mal bırakmayı da yasaklamıştır”²⁶³ şeklindeki açıklamaları hüccet olarak icmâyı da delil gösterdiklerini ifade eder.

Guslün farz olması hakkında Mâide sûresi (5/6) âyetin açıklamasında; “cünüplük, büyük manevî kirlilik (hades-i ekber) halini ifade eder. Boşalma olmasa bile cinsel ilişki, -ilişki olmasa da- cinsel haz duyarak boşalma veya uykuda meninin gelmesi kişiyi cünüp eder. Cünüp olan bir kimsenin bu durumdan temizlenmesi için gusül yapması yani boy abdesti alması gerekir. Guslün farz olması bu âyete, sünnete ve icmâyâ dayanmaktadır”²⁶⁴ şeklindeki açıklamaları müelliflerimizin icmâyı da hüccet olarak nitelediklerini göstermektedir.

Bakara sûresi (2/221) âyetinde ehl-i kitap bir erkekle Müslüman kadının evlenmesi konusunda; “ehl-i kitab’tan olan gayr-ı müslim erkekle Müslüman kadının evlenmesi, bu evlenmenin câiz olmadığı hükmünde bütün İslâm âlimlerinin (müctehid ve müfessirler) ittifakı yani icmâ-ı ümmet vardır. Bu icmâ’nın naklî (vahye dayanan) delili âyetler ve uygulamadır.”²⁶⁵ Tefsir heyeti olayın hükmü konusunda icmâ deliline de dayandıklarını ifade etmişler ve bunu dile getirmişlerdir.

Müelliflerimizin mezhep görüşlerine yer vermeleri konusunda çağdaşlarından farklı bir yapıya sahip olduklarını ve yeri geldikçe bu düşünceleri benimsedikleri aşağıda vereceğimiz örneklerden de net bir şekilde anlaşılacaktır. Ancak bu onların âyetler hakkında tek düze bir yorum yaptıkları anlamına gelmemelidir. Müelliflerimiz yeri geldikçe kendi kanaatlerini de dile getirmişlerdir. Onların bu tavırları bu konuda îtidalli bir yol izlediklerini göstermektedir.

²⁶² Kur’ân Yolu: V/351.

²⁶³ Kur’ân Yolu: II/27.

²⁶⁴ Kur’ân Yolu: II/225.

²⁶⁵ Kur’ân Yolu: I/351.

Tefsir heyetinin mezhep görüşlerine yer vermesine örnek, erkeğin avret yerini belirleyen Nûr sûresi (24/30) âyettir. Uygulama ve yorumlara dayalı açıklamalara göre erkeklerin gözlerden korumaları gereken organları (fercleri) yalnızca cinsel organları değil, bunlarla birlikte diğer avret yerleridir, yani göbekleriyle diz kapakları arasında kalan bölgedir. Tefsir heyetine göre; “Sınırlarda ictihad farklılıkları vardır: Göbeği ve diz kapaklarını (baldırlar dahil) avret saymayan müctehidler de bulunmaktadır. Ebû Hanîfe’ye göre göbek değil de dizler avrettir. İmam Mâlik gibi erkeklerin baldırlarını kapatılması gereken yer (avret) saymayan müctehidler, Buhârî’nin rivayet ettiği bir hadise dayanmaktadırlar.²⁶⁶ Bu sınırlar erkekler arasında riayet edilmesi gereken sınırlardır. Erkeğin yabancı (nikâh düşen) kadından sakınması gereken yerleri farklıdır. Burada yasak sınırı, normal şartlarda karşı tarafı tahrik edebilecek, ona karşı cinsel cazibeyi arttıracak takılar, kokular, vücut teşhiri gibi nesnelere ve davranışları da içine almaktadır”²⁶⁷ şeklinde açıklama getirmişlerdir. Görüldüğü üzere müelliflerimiz konu hakkında mezhep görüşlerine yer vermişlerdir. Bu bakımdan çağdaşlarının kabul etmediği mezhepleri konu edinmeleri, onların modern düşünceden farklı olduklarını göstermektedir.

Tefsir heyetinin mezhep görüşlerine yer vermesine bir başka örnek de Hac sûresi (22/29) âyetteki adak (nezir) konusu gösterilebilir. Nezir konusuna ilişkin naslar, sahabe uygulamaları ve ibadetler alanının genel prensipleri ışığında fıkıh bilginleri meseleyi ayrıntılı biçimde ele almışlar ve karşılaşılabilecek muhtemel durumlara göre birçok hükme ulaşmışlardır. Bu konudaki hükümleri şöyle özetlemek mümkündür: Adak yükümlülüğünün doğması için, diğer ibadetlerde olduğu gibi adakta bulunanın Müslüman, ergenlik çağına ulaşmış ve temyiz kudretini haiz olması; ayrıca, adak iradesinin sözlü olarak ifade edilmesi gerekir; yazı, işaret ve sadece kalpten geçirmekle adak mükellefiyeti doğmaz. Adağın geçerli olması için özetle başlıca şartlar şunlardır: Adanan şeyin, namaz, oruç, sadaka gibi farz veya vâcip türünden bir ibadet olması gerekir. Sevaba vesile olmakla beraber başlı başına ibadet olmayan abdest alma, hasta ziyaret etme gibi fiiller adanmaz. Şâfiîler’e ve Hanbelîler’e göre ise müstehap fiiller de adak konusu olabilir. Bu şartın tabii bir sonucu olarak, adanan şeyin meşru bir fiil olması gerekir. Günah olan bir işin adanması haram ve geçersizdir. Böyle bir adağın

²⁶⁶ bkz. Buhârî, a.g.e., “Salât”, 12.

²⁶⁷ Kur’ân Yolu: IV/70.

yerine getirilmesi -bütün İslâm âlimlerine göre- câiz değildir; ancak Hanefiler'e ve Hanbelîler'e göre bu durumda yemin kefareti ödenmesi gerekir. Adanan şeyin kişinin zaten yapmakla yükümlü olduğu bir ibadet olmaması gerekir. Yeme, içme, yürüme, konuşma vb. mubah fiilleri işleme veya terketme de adak konusu olamaz. Adanan şeyin dinî ölçülere göre mümkün ve uygun olması gerekir. Meselâ gece oruç tutma adağı dinî ölçülere göre mümkün değildir. Yine, kişinin sahip olmadığı bir malı sadaka olarak adaması da geçersizdir. Ancak Hanefiler'e göre kişi, mülkiyet sebebine izafe ederek, meselâ satın alacağı veya mirasçı olarak elde edeceği malı adak konusu yapabilir. Kurban ibadetinin şartlarına uygun olmadığı için horoz kesmeyi adamak, İslâm inancıyla bağdaşmadığı için yatırlara kurban vb. şeyler adamak İslâm dininde yeri olmayan âdetlerdir.²⁶⁸ Adak konusunda müelliflerimiz mezhep görüşlerini dile getirmişler ve bir bakıma aralarında karşılaştırma yapmışlardır.

Tefsir heyetinin mezhep görüşlerine yer verdiklerini gösteren başka bir örnek de Mâide sûresi (5/1) âyette geçen akdin bağlayıcılığı konusudur. Müelliflerimiz; “bu âyetten hareketle Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik, anlaşma yapılır yapılmaz akdin kesinlik kazanacağı ve artık akdin tek taraflı irade ile bozulamayacağı sonucuna ulaşmışlardır. İmam Şafî ile İmam Ahmed ise “Satış akdi yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe akdi bozmada serbesttirler”²⁶⁹ meâlindeki hadise dayanarak, taraflar birbirinden ayrılmadıkça akdi bozmada serbest oldukları kanaatine varmışlardır”²⁷⁰ şeklinde açıklama yapmışlardır. Müelliflerimizin bu açıklamaları onların bir kısım çağdaş müfessirlerin aksine mezhep görüşlerine önem verdiklerini göstermektedir.

2.12. Hukûkî (Fıkhî) Âyetlerle İlgili Görüşleri

Modern dönem tefsirinde hukûkî âyetlere karşı yaklaşımlar, yukarıdaki icmâ ve ictihad konusuyla bağlantılıdır. Onlar icmâ ve mezhepleri reddederken ictihadı olmazsa olmaz kabul etmişler, klasik dönem fıkhının bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir. Onlar tarihselci bir tarzda değerlendirdikleri eski fetvaları veya görüşleri, o döneme veya o zamana ait olduğunu ifade etmişlerdir. Zaman ilerledikçe toplumun gereksinimlerine ve ihtiyaçlarına göre, yeni problemlere cevap bulunmalıdır. Eski âlimlerin görüşleri o

²⁶⁸ Kur'ân Yolu: III/730.

²⁶⁹ Buhârî, a.g.e., “Büyü”, 19, 22; Müslim, a.g.e., “Büyü”, 43, 46,47.

²⁷⁰ Kur'ân Yolu: III/204; bkz. Karaman, Hayreddin, “Akid” DİA, II, 251.

döneme aittir. Asıl olan Kur'ân ve Sahih hadise dönülmesi gerektiğidir.²⁷¹

Çağdaş modernistlerin hukûkî âyetlere karşı köklü bir yaklaşım tarzı vardır. Müslüman fıkının temelinde, meşru uzmanların (müctehid) ichtihadına dayandığı kabul edilip, aynen bunların ichtihadı gibi, zamanın Müslümanlarının da kendi ichtihadlarını yapmakta hür olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca insan ürünü kanunların, zamanla değiştiği, bu yüzden de müslüman hukukçuların kendi zamanları için yazdıkları ve düşündüklerinin bu günün Müslümanları için ebedî bir bağlayıcı etken olmadığı da kabul edilmektedir. Modern İslâm hayatı, aslî kaynağı olan Kur'ân'a ve güvenilir Sahih hadise dönmelidir. Aynı zamanda ortaçağ İslâm fıkıh ilminin, modern hayat açısından bir takım gerekli malzemeyi içermekle birlikte bunların yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Yasama (teşri) tamamı ile insan refahının arttırılmasını amaçlamaktadır. Ancak bu refahın gereklerini yerine getirmeyen bölümleri de çıkarılmalıdır.²⁷²

Reşit Rıza, Kur'ân ile fıkıh arasındaki ilgi konusunda, Kur'ân'ın ölçüt olduğunu, fıkıh mezheplerinin de buna göre değerlendirilmesi gerektiğini vurguluyor. Günümüzdeki hukukçuların fikir ve kurallarını asılmış gibi kabul etme ve Kur'ân'ı bunlara dayanarak oturmamış yorumlar ve uyarlamalarla yargılama modası vardır. Bu işlem tersine çevrilmelidir.²⁷³

Tefsir heyetinin hukûkî âyetlerle ilgili görüşlerini aşağıda vereceğimiz örneklerde yansıtmaya çalışacağız. Tabii konu çok geniş kapsamlı olduğundan belirli başlıklar altında sunmaya çalışacağımız örnekler misal niteliği taşımaktadır.

2.12.1. Faiz (Ribâ)

Sözlükte ribâ “herhangi bir şeydeki artış ve fazlalık” anlamına gelir. Terim olarak ribâ borç verilen bir parayı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla geri almanın veya herhangi bir borç ilişkisiyle doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacak için ek vade tanıyıp vade sonunda bu alacağı fazlalıkla tahsil etmenin yahut bu şekilde alınan fazlalığın adıdır.²⁷⁴ Türkçede daha çok faiz kelimesi yaygınlık kazanmış olup genelde ribâ ile eş anlamlı olarak kullanılır. Bu türden şart ve uygulamaları içeren işlemlere de

²⁷¹ Sıddıkî, a.g.e., s. 91.

²⁷² Sıddıkî, a.g.e., s. 93.

²⁷³ Reşit Rıza, a.g.e., II, s. 30.

²⁷⁴ Kur'ân Yolu: I/670.

faizli işlemler denir.²⁷⁵ Bir toplumun refah içinde yaşayabilmesi, sosyal adaletin yerine getirilebilmesi için tefsir heyetinin de belirttiği üzere dört unsur vardır. Bunlar infak ve sadakanın teşvik edilmesi, israf ve faizin yasaklanmasıdır. İslâm hukûkunda kişinin el emeği ve alın teriyle geçimi sağlamaya çalışması kuralı vardır. Haksız kazancın ise hangi çeşidi olursa olsun yasaklanmıştır. “Bir topluluk içinde faizcilik serbest olduğunda bunun da zararı ve kötü etkileri yalnızca faizi alan ve verenle sınırlı kalmamış, bütün topluluğun ekonomik, sosyal ve ahlâkî hayatını etkilemiştir.”²⁷⁶

Günümüz de faiz tartışmalarının çok farklı bir boyutta cereyan ettiği ve faizin tanım ve kapsamından yasaklanış amacına kadar birçok konunun tartışmaya açıldığı görülmektedir. Çağımızda faiz konusunda ortaya çıkan ilk tartışmalardan biri, Kur’ân’da asıl yasaklanan faizin katlı veresiye faizi olduğu iddiasıdır. Reşit Rıza haram olan faizin katlı bileşik faiz olduğu görüşündedir. O, vadeli ve fazlalıklı bir mübâdeleye cevaz vermiştir. Haram olan faizin ancak ikinci bir vadeye karşılık ilave bir fazlalığın talep edilmesi halinde gerçekleşeceğini savunmuştur.²⁷⁷ Pakistanlı âlim Fazlurrahman ilk akiddeki fazlalığın olmayacağını söyleyerek Reşit Rıza’ya tabi olmuştur. Zeyd b. Eslem’in, “ Câhiliye döneminde ribâ uygulaması şöyle olurdu: Bir kişide vadeli alacağı olan kimse vade dolunca borçlusuna, ‘Ödüyor musun, yoksa arttırıyor musun? derdi. Verirse alır; vermezse borçlu borcun miktarını arttırır, alacaklı da vadeyi uzatırdı’”²⁷⁸ şeklindeki rivayetini esas alan Fazlurrahman, bu rivayette sözü edilen vadeli ilk alacağı faizli ilk alacak olarak değerlendirir. Ona göre, bu ilk faiz haram değildir. Haram olan faiz, belli bir vade ile faiz karşılığında verilen paranın, vade dolunca borçlunun ödeyememesi üzerine ödenmesi zor bir artış karşılığında vadesinin uzatılması halinde söz konusu olur. Sonra borç ekseriyetle ödenemeyecek miktarlara ulaşır.²⁷⁹

Çağdaş müfessirlerin önemle üzerinde durduğu faiz konusunda tefsir heyetinin duruşlarını aşağıda vereceğimiz örnekler neticesinde açıklık getirmeye çalışacağız.

Faizin açıkça yasaklandığı ve kurtuluşa ermenin Allah’ın bu yasağına uymaya bağlı olduğunu belirten Âl-i İmrân sûresi (3/130) “Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz” şeklinde meâli verilen âyettir. Müfessirler

²⁷⁵ Özsoy, İsmail, “Faiz” DİA, XII, 110.

²⁷⁶ Kur’ân Yolu: I/429.

²⁷⁷ Reşit Rıza, a.g.e., III, s. 113–114.

²⁷⁸ Mâlik b. Enes, *el- Muvatta* (ve Şerhuhu Tenviru’l-Havâlik), Mısır, 1353, “Büyü”, 39.

²⁷⁹ Özsoy, a.g.e., XII, 123.

âyette geçen “kat kat” kaydının, faiz yasağının sınır ve şartlarının belirtilmesi amacıyla değil Araplar’ın o günlerde en çok uyguladıkları bir faiz şeklinin açıklanması maksadıyla zikredildiğini kabul ederler.²⁸⁰ Bir başka ifadeyle buradaki üslûp, ilk planda Mekke’de yaygın olan bileşik faizli borç işlemlerini hatıra getirmekle beraber, âyetteki kat kat kaydı tek dereceli faizin helâl olduğu anlamında olmayıp devrin Arap toplumunda yaygın olan ve vadesinde ödenmeyen borçlar hakkında yapılan tefecilik uygulamalarının kötülüğüne yapılmış özel bir vurgu niteliğindedir.²⁸¹ Müelliflerimiz faizle borçlananların, çoğu zaman ödeme güçlüğüne düşebildikleri, borcu vadesinde ödeyemedikleri için anapara yanında faizin faizini de borçlandıkları, böylece faizin katlandığını ifade etmişler, “Kat kat” ifadesinin de bu gerçeğin altını çizdiğini söylemişlerdir.²⁸²

Faizi kesin bir dille yasaklayan Bakara sûresi (2/275–281) âyetlerde artık faiz, kesin ve sert bir üslûpla yasaklanmış, faizi bırakanlara geçmişte aldıklarından sorumlu tutulmamak gibi bazı teşvikler getirilirken faizde ısrar edenlerin Allah ve Resûlü’ne savaş açmış olacakları belirtilmiştir. Bu âyetler de faizin alışverişten farklı olduğu vurgulanmış, faizin dünya ve âhiretteki kötü sonuçlarına işaret edilmiştir. Tefsir heyeti 275. âyette “Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, “Alım satım da ancak faiz gibidir” demeleridir. Hâlbuki Allah alım-satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır. Artık kime Allah’tan bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişte yaptığı kendisine aittir, işi de Allah’a kalmıştır. Kim de yine faizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir” âyeti bağlamında geniş açıklamalar yapmışlar ve konunun önemine binaen üzerinde fazlaca durmuşlardır. Tefsir heyeti konuyla alakalı mezhep görüşlerini sıralamışlar, bahsedilen ribânın cahiliye dönemi ribâsı mı yoksa İslâm da ön görülen ribâ mı olduğu konusunda eski âlimlerin görüşleri gibi konulara yer vermişlerdir. Ancak biz bunlara uzun uzun girmek istemiyoruz ki asıl olan hocalarımızın konu hakkındaki modern görüşleridir. Konuyla alakalı âyetler bağlamında günümüzde enflasyon farkı diye tabir edilen konuda müelliflerimiz; “Borçlunun alacaklıya enflasyon farkını ödemesi faiz değildir. Çünkü bu fark reel bir fazlalık değil, alınanla ödenenin eşitlenmesini sağlayan,

²⁸⁰ Şevkânî, a.g.e., I, 423–424.

²⁸¹ Kur’ân Yolu: I/671.

²⁸² Kur’ân Yolu: I/672.

adaleti gerçekleştiren bir rakam fazlalığından ibarettir”²⁸³ şeklindeki ifadeleri, günümüzde önemli bir yere sahip olan konuya açıklık getirdiklerini göstermektedir.

Yine yukarıdaki âyetle alakalı olarak çağdaş bazı tefsirciler; cin ve şeytan çarpmış gibi hareket etmekten maksadın “dengesiz, düzensiz, bozuk” hareket olduğunu, bunun öldükten sonra değil, dünyada yaşanacağını; fitrata ve tabii olana aykırı bulunan faizciliğin yaygın olduğu toplumlarda düzenin bozulacağını, sosyal adalet ve dengenin ortadan kalkacağını, ahlâkın fesada uğrayacağını, nihayet çatışmaların iç savaşa dönüşebileceğini söylemişlerdir.²⁸⁴ Faiz yiyenler, faizin helâl olduğunu söyleyenler bunu bir iddiaya ve inanca dayandırıyorlar: “Alım satım da ancak faiz gibidir” yani faiz de satım akdi gibi meşru sayılmalıdır. Günümüz iktisatçılarının da bir kısmı “Kâr teşebbüsün ve ticaretin, ücret emeğin, faiz sermayenin... rantıdır” diyerek aynı inanç ve iddiayı tekrarlamış oluyorlar. Eskiden yeniye faizi savunanlara göre bir elbiseyi ona alıp on bire satmak nasıl câizse on lirayı on bir lira karşılığında peşin satmak da öyle câiz olmalıdır. Keza peşin fiyatı on lira olan bir elbiseyi bir ay vade ile on bir liraya satmak nasıl câiz oluyorsa, on lirayı bir ay vadeyle on bir liraya satmak da öyle câiz olmalıdır. Bu işlemler arasında akla göre bir fark yoktur. Karşılıklı rıza vardır, ayrıca insanlar buna muhtaçtır. Çünkü bir kimse cebinde parası olmadığı halde bir şeye şiddetle muhtaç olabilir. Eğer bu parayı faizle alamazsa ihtiyaç içinde kalır. Hâlbuki faiz vererek de olsa parayı bulur, ihtiyacını giderirse ileride elde edeceği parayla borcunun aslını ve faizini öder; faiz ödemeyi ihtiyaç içinde kalmaya ve bunun vereceği zarara tercih eder.²⁸⁵

Faiz ve sadaka ilişkisi bağlamında Bakara (2/276) âyetinin “Allah faizi tüketir, sadakaları ise arttırır” şeklinde meâli verilen bölümünü değerlendiren müelliflerimiz; “birçok insan sadakanın serveti azalttığını, faizin ise servete servet kattığını düşünür ve inanır. Âyet bu düşüncenin isabetli olmadığını, Allah Teâlâ’nın sadaka sebebiyle arttırdığını, faiz sebebiyle eksilttiğini ifade ediyor. Sadakanın artması ve arttırılmasından maksat, sadaka verenin servetinin bereketlenmesi ve artması, servetinden hayır görmesi, sadaka sayesinde amel defterinin sevapla dolması, servetin verilmiş amacını gerçekleştirmesidir. Faizin eksiltilmesi ise rakam ve hacim olarak

²⁸³ Kur’ân Yolu: I/433.

²⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri ’l- Kur’ân*, Beyrut, 1973, II, 434.

²⁸⁵ Kur’ân Yolu: I/440.

kabaran servetin bereketinin kalkması, sahibine yaramaması, günahını arttırarak manevî bakımdan iflâsını hazırlamasıdır. Bu, arttırma ve eksiltmenin fertlerle ilgili olanıdır. Toplum hayatı bakımından arttırma, sadaka ve infâkın pek çok sayıda insanın servetten faydalanmasını, refahın tabana yayılmasını, kişi başına düşen refah payının artmasını; artan refahın talebi, talebin de üretimi kamçılması yoluyla ülke zenginliğinin artmasını ifade etmektedir. Faiz ise yoksulluğun yatay ve dikey (yoksulluk derecesi) olarak artması, bundan üretimin olumsuz etkilenmesi, zenginlerle yoksullar arasındaki uçurumun gittikçe büyümesi sonucunda sosyal patlamaların vukû bulması, fitne ve kargaşa ateşi içinde faizden elde edilen servetlerin de yanıp kül olması sonuçlarını getirmektedir.”²⁸⁶ Yapılan açıklamalar neticesinde tefsir heyeti faiz konusunda ferdin ve toplumun maddi ve manevi olarak uğrayacağı zararlara değinmişler, sadakanın ferde veya topluma sağlayacağı yararı ifade etmişlerdir.

Medine döneminde inen ve İslâm’daki faizle yahudilikteki faizin mukayesesini gösteren Nisa sûresi (4/160–161) “Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden önceden helâl kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık ve içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık” şeklinde meâli verilen âyetlerdir. Âyette faizin yahudilere haram kılınmış olmasına rağmen onların bunu helâl sayarak alıp vermeye devam etmeleri yüzünden birçok cezaya çarptırıldıkları haber verilmiş, yine dolaylı bir şekilde faiz yasağına temas edilmiştir. Faiz sadece İslâm ümmeti için yasak olan bir şey değildir. Âyette “kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları” şeklindeki ifade yahudilik gibi diğer semavî dinlerde de faizin yasaklandığını ve bu hükmün evrenselliğine işaret etmektedir.²⁸⁷ Tesniye’deki ifadeye göre faiz yahudiler arasında yasak, yabancılardan alınması ise câizdir. Nisa sûresindeki âyet, aslında onlarda da faizin mutlak olarak yasak ve haram olduğuna, yahudilerin sonradan kitaplarını tahrif ederek yabancılardan faiz almayı câiz hale getirdiklerine delâlet etmektedir.²⁸⁸

2.12.2. Kısas

Sözlükte “ardından gitmek, iz sürmek, yaptığı işte birinin yolunu takip etmek; kesmek,

²⁸⁶ Kur’ân Yolu: I/442.

²⁸⁷ Kur’ân Yolu: II/180.

²⁸⁸ Yahudilik’te faiz yasağı için bkz. Çıkış, 22/25; Tesniye, 23/19–20.

eşitlemek ve misilleme yapmak” manalarında masdar olan “kisas” isim olarak “mutlak eşitlik, bir şeyin iki tarafının birbirine denk olması; işlenen fiile ona denk bir fiille mukabele edilmesi” anlamlarına gelir.²⁸⁹ İslâm ceza hukûkunda ise, “kasten adam öldürme ve yaralama (müessir fiiller) suçlarında gerekli şartların da bulunması kaydıyla, suçluyu işlediği fiilin dengi bir ceza ile cezalandırmak” demektir.²⁹⁰

Kur’ân, insan hayatını öncelikli temel değer kabul ettiği için haksız yere adam öldürmeyi, müessir fiilleri yani kasten adam yaralama ve sakat bırakmayı ağır bir suç sayarak haram kılmış ve insanı kasten öldüren kimsenin bütün insanları öldürdüğünü ifade etmiştir.²⁹¹

Kur’ân, insan hayatına verdiği değerden dolayı işlenen ağır suça denk olarak kısas cezasını uygun görmüştür. Kısas sadece İslâm’î öğretilerde mevcut değildir. Tevrat da kısas hükmünü “ Bir kimseyi vurarak öldüren kimse, mutlaka öldürülecektir. Ama isteyerek olmayıp da Tanrı rast getirdiyse onun sığınabilmesi için sana bir yer tayin edeceğim.”²⁹² “Bir kimse bir adamı öldürürse mutlaka öldürülecektir.”²⁹³ “Bir adam insan vurursa katil, şahitlerin ifadesiyle öldürülecektir. Fakat bir canın ölmesi için tek şahit şahadet etmeyecektir. Ölümüne müstahak olan katilin canı için diyet almayacaksınız, o mutlaka öldürülecektir”²⁹⁴ şeklinde beyan etmiştir.

Kısas cahiliye örfünde de mevcut olan bir uygulamadır. Ancak İslâm, kısası bir cahiliye örfü olarak aynen almayıp bazı düzenlemelerle kabul etmiştir. Meselâ cahiliye döneminde maktûlün velisi güçsüz ise, kısas cezası uygulanmayıp diyet alma zorunda bırakılıyordu. Fakat İslâm, diyet uygulamasını veliyyu’d-demin (maktûlün velisinin) rızasına bırakmıştır.²⁹⁵ Yine cahiliye devrinde vukû bulan hatâen öldürmelerde de kısas tatbik edilebiliyordu. Ancak Kur’ân vahyi, hatâen adam öldürme durumunda kısas tatbikine izin vermeyerek diyet uygulamasını getirmiştir.²⁹⁶ Çünkü Kur’ân’a göre kısasın mümkün olabilmesi için cinayette kasıt şarttır.²⁹⁷ Ayrıca Kur’ân, suçun

²⁸⁹ Dağcı, Şamil, “Kısas”, DİA, XXV, 488.

²⁹⁰ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985, II, 19.

²⁹¹ bkz. Mâide, 5/32.

²⁹² Kitab-ı Mukaddes, Çıkış: 21/13.

²⁹³ Kitab-ı Mukaddes, Levililer: 24/17.

²⁹⁴ Kitab-ı Mukaddes, Tensiye: 18/11.

²⁹⁵ Bakara, 2/178.

²⁹⁶ Nisâ, 4/92.

²⁹⁷ Nisâ, 4/92

şahsiliği²⁹⁸ prensibini de getirerek cahiliye döneminde rastlanılan suçlunun yakınlarını öldürme ve yaralama âdetlerini de ortadan kaldırmıştır.²⁹⁹

Kıyasla alakalı kısa bir giriş yaptıktan sonra müelliflerimizin konuyla alakalı bakış açılarını aşağıda, eserden vereceğimiz örnekler neticesinde netleştirmeye çalışacağız.

Tefsir heyeti Bakara sûresi (2/178) “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kıyas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve kalan diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır” şeklinde meâli verilen âyet hakkında dinler arası bir karşılaştırma yaparak konuya açıklık getirmişlerdir. Şöyle ki “Tevrat’a göre kasten öldürmenin ve yaralamanın cezası tekdir ve kısastır; Matta’ya göre kısasın yanında bağışlama seçeneği getirilmiştir. İslâm’da ise kısas istemek maktulün yakınlarıyla yaralanan mağdurun hakkıdır, bağışlamaları halinde diyet devreye girer; ayrıca kamu otoritesinin -kısastan hafif olmak üzere- ta’zîr yoluyla cezalandırma hakkı vardır.”³⁰⁰

Yine Bakara sûresi (2/179) âyette Allah Teâlâ “Kısasta sizin için hayat vardır” derken “Ey akıl sahipleri!” nidasıyla insanları bu konuda düşünmeye; “Kıyas da öldürme demek olduğuna göre, hem öldürmek hem de hayat nasıl bir arada olacak?” sorusuna, akılları doğru işleterek cevap bulmaya teşvik etmektedir. İlâhî nidanın yerli yerinde olduğunun bir delili de günümüze kadar, akıllı olduklarını düşünen insanların idam cezasını tartışma konusu edinmelerine rağmen kaldırmamış olmalarıdır.³⁰¹

Ya genel ya da özellikle öldürme suçuna mahsus olarak kısasa ve idam cezasına karşı çıkan modernistler özetle şu delillere dayanmışlardır: İnsanlığın faydasına olduğu gerekçesiyle bile olsa insanın tabiatı kısas ve idamdan nefret etmekte, vicdanı onu reddetmektedir. Öldürme olayı bir insan kaybı olduğu gibi idam da ikinci bir cana kıymadır, insan kaybıdır. Kıyas yoluyla adam öldürmek kalpteki merhametsizlik ve intikam duygusundan kaynaklanır. Bu duygular kötüdür, eğitim yoluyla kalpten çıkarılmalıdır. Cana kıymak da kötüdür, ancak bunu engellemek için ikinci bir cana kıymak yerine katili hapsedmek, güç işlerde kullanmak yoluyla eğitmek, suçu bu

²⁹⁸ bkz. Fâtır, 35/18; Necm, 53/38.

²⁹⁹ En’âm, 6/164; Fâtır, 35/18; İsrâ, 17/18.

³⁰⁰ Kur’ân Yolu: I/270.

³⁰¹ Kur’ân Yolu: I/270.

tedbirlerle engellemek uygundur. Katili hasta olarak kabul etmek de mümkündür. Çünkü insan akıl hastası olmadan cana kıyamaz; nasıl diğer akıl hastaları hastahanelerde tedavi görüyorsa katillerin de buralarda ıslah ve tedavi edilmeleri gerekir. Kanunlar yapıldıkları zaman mevcut olan topluma, onun içinde bulunduğu şartlara ve ihtiyaca uyar, buna uygun olarak yapılır. Bu sebeple herhangi bir kanunun devamlı yürürlükte bulunması için tabiatına aykırıdır. Kısas kanunu da böyledir. Bugün toplumlar fertlerine muhtaçtırlar. Maktulün yakınları da katilin cezalandırılmasını istemektedirler. Bu iki istek ve ihtiyacı bir arada tatmin edecek çare, katili öldürmeyip ömür boyu hapis vb. şekillerde cezalandırmaktır.³⁰²

Müelliflerimiz kısasa ve idam cezasına karşı çıkanlara en kısa cevap mahiyetinde; Kur'ân-ı Kerîm'in konunun temeline ışık tutan şu ifadesi ise bu itirazlara toplu bir cevap niteliğindedir: “Yeryüzünde fesat çıkarıp bozgunculuk yapmaya veya bir cana karşılık olmaksızın birisini öldüren kimse bütün insanları öldürmüş gibidir, bir canı yaşatan ise bütün insanlara hayat vermiş gibidir”³⁰³ şeklinde açıklama getirmişlerdir.

Hiçbir fark gözetmeksizin yaşama hakkını tanıyan ve önemini vurgulayan bu âyete göre cana kıymayı, iki kişi arasında veya bir ferde yönelik bir mesele, bir suç, bir eylem olarak düşünmek yanlıştır. Ya cana kıyma önlenir, bütün insanlığın hayat hakkı garanti altına alınır yahut da yaşama hakkı devamlı olarak tehlikeye mâruz kalır. Toplum denilen yapı fertlerden oluşur, asıl ve hakikat olan fertlerdir. Ferdin hayatını korumak mümkün olmazsa fertlerden oluşan toplumun hayatını korumak da mümkün olmaz.

Yukarıda sıralanan itirazları tek tek cevaplamak üzere tefsir heyeti özetle şunları söylemiştir: Hemen her insan kendini öldürmek isteyen, buna teşebbüs eden insanı, onu öldürme pahasına da olsa engeller. Nitekim bütün hukuk sistemleri nefsi müdafaayı hukuka uygunluk hallerinden saymışlardır. Toplumlar da ülkelerine, hayatlarına, hayatî menfaatlerine göz diken, saldıran toplumlara karşı savaş ilân edip fiilen savaşırlar. Bu iki vakıa, hayatı ve gereklerini korumak söz konusu olduğunda insanların öldürülmesinin, insan tabiat ve vicdanına aykırı bulunmadığını göstermektedir. Bir toplumda eğitim başarılı olur, insanlar ağır cezalar söz konusu olmadan da adam öldürme suçunu işlemez hale gelirler, bu durum bilimsel verilere dayalı olarak tespit

³⁰² Kur'ân Yolu: I/271.

³⁰³ Kur'ân Yolu: I/272; Mâide 5/32.

edilirse nâdir hale gelen öldürme suçu için farklı cezalar ve tedbirler düşünülebilir, İslâm, maktulün yakınlarına kısas talebinden vazgeçme ve diyet isteme hakkı vererek bu kapıyı açmıştır. Yine eğitimin etkisiyle toplumda, intikam duygu ve talebinin yerini “affin şerefli ve büyüklüğe yakışan davranış olduğu” şuuru ve anlayışı alırsa veliler kısas yerine affi tercih edeceklerdir. Bilimsel olarak kısas dışındaki önlem ve yaptırımların adam öldürme suçunu önlediği veya çok nâdir hale getirdiği belirleninceye kadar ise kısas cezası seçeneksiz olma özelliğini koruyacaktır. Merhamet ve şefkat güzel duygular olmakla beraber yerinde kullanılmaz; zulme, hakların çiğnenmesine, insanların can güvenliğinin ortadan kalkmasına sebep olur, maktulü unutturur, hep katil lehine işletilirse makbul olmaktan çıkar, zaaf olarak değerlendirilir. Suçun kendi cinsinden bir fiille cezalandırılması eğilimi şahsî ve nefsânî bir duygu olmaktan çıkar, adalet ve hakkaniyetin gerçekleşmesine yönelirse, bir eğitim ve suçu önleme aracı olarak değerlendirilirse, ona kötü gözle bakılamaz. Cinayeti akıl ve ruh hastalığına bağlamak ve canileri hapisanelere ve idam sehplarına değil, hastanelere göndermeyi önermek aslında cinayeti teşvik etmenin ötesinde bir sonuç getirmez. Nitekim bugün uzmanların çoğunluğu bu kanaate katılmamış, cinayeti bir hastalık değil, ceza gerektiren suç saymışlardır. Günümüzde pek çok ülkenin kanunlarında idam cezası vardır. Bu kanunları koyanlar önemli gördükleri cinayetlerde -suçluyu hapishanede çalıştırarak ondan istifade etmek yerine- idam etmeyi uygun bulmuş, yaşama hakkını korumak için zaruri bulmuşlardır. Katilin ekonomik katkısı, insan hayatını korumaktan daha önemli ve faydalı olamaz.³⁰⁴

Medine de yaşayan Yahudi kabileleri arasında uygulanan kısas ve diyet adaletsizliği ile ilgili inmiş olan Mâide sûresi (5/45) “Tevrat’ta isrâiloğulları’na, “Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... ve yaralamalar da birbirine kısastır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefarettir. Ve her kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir diye yazdık” şeklinde meâli verilen âyettir. Âyet Allah’ın isrâiloğulları’na insanlar arasında meydana gelen cinayetlerde herhangi bir ayırım gözetmeksizin kısası farz kılmış olduğunu ifade eder. Âyet, Tevrat’ta yahudilere uygulanan kısası nakleder mahiyette olmakla birlikte³⁰⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de genel anlamda zikredildiğinden ve yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi

³⁰⁴ Kur’ân Yolu: I/271.

³⁰⁵ bkz. Kitab-ı Mukaddes, Levililer, 24/17–21; Sayılar, 35/16–21.

bir nas bulunmadığından Müslümanlar için de geçerlidir.³⁰⁶

Yaşama hakkına kasten tecavüz edilip haksız yere öldürülen insanın canının bedeli, katilin canıdır, yani kısas yapılarak katilin de öldürülmesidir. Bir can yerine birden fazla can almak veya noksan vermek haksızlıktır. Ancak hak sahibi noksanı kabul ederse bu câiz olur. Âyette sayılan organlar da böyledir: Göz gözün, kulak kulağın, burun burunun, diş dişin dengidir; yaralarda da dengi ile kısas yapılır. Âyette zikredilmeyen fakat dengiyle kısas yapılabilen diğer organlar da böyledir. Telef edilen bir hak ancak misliyle ödenir. Kısas, “kasten ve haksız yere birini öldüren kimsenin ceza olarak öldürülmesi” veya “birini yaralayan kimsenin misilleme yoluyla yaralanarak cezalandırılması” anlamına geldiği için dengi bulunmayan veya dengini koruyamama ihtimali bulunan yaralamalarda kısas yapılmaz. Bu tür suçları işleyenler tazminat öderler; ayrıca gerekirse ta’zir yoluyla cezalandırılırlar.³⁰⁷

İslâm, kısası insanları öldürmek veya organlarını telef etmek maksadıyla değil, insan hayatını korumak maksadıyla meşru kılmıştır. Bu sebeple kim kısas hakkından vazgeçip caniyi bağışlarsa onun bu asil davranışının günahlarının affedilmesine vesile olacağı haber verilmiştir. Çünkü bu davranış bir insana hayat kazandırmaktadır. Yüce Allah bir insana hayat kazandırana bütün insanlara hayat kazandırmış gibi sevap vereceğini vaad etmiştir.³⁰⁸

Sonuç olarak Tevrat’a göre adam öldürmenin ve yaralamanın cezası kısastır.³⁰⁹ Matta İncili’ne göre kısasın yanında bağışlama seçeneği de getirilmiştir.³¹⁰ İslâm’da ise kısas istemek maktulün yakınlarıyla yaralanan mağdurun hakkıdır. Ancak bunların kısası bağışlama ve diyete çevirme hakları da vardır. Bunların dışındaki herhangi bir kişi ve kurumun bunların rızâsı hilâfına suçluyu affetme yetkisi yoktur. Yüce Allah gerek kısası emretmek gerekse câninin affına izin vermekle insan hayatının korunmasını ve dokunulmazlığını esas almıştır.³¹¹ Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere her ne kadar modernistler kısas ve idam cezası konusunda hümanist tavırlar sergileyip bunları reddetseler de müelliflerimiz kısas veya onunla bağlantılı olan idam cezasının caydırıcı

³⁰⁶ Kur’ân Yolu: II/279.

³⁰⁷ Kur’ân Yolu: II/280.

³⁰⁸ Mâide 5/32.

³⁰⁹ bkz. Kitab-ı Mukaddes, Levililer, 24/17–21; Sayılar, 35/16–21.

³¹⁰ Matta İncil’i, 5/38–39.

³¹¹ Kur’ân Yolu: II/281.

bir ceza olarak aynen uygulanması gerektiğini, günümüzde en modern ülkelerde dahi uygulandığını, bu bakımdan da toplumdaki huzurun sağlanabilmesi için gerekli olan durumlarda uygulanması gerektiği düşüncesine sahiptirler. Bu da onların kısas konusunda çağdaşlarından farklı bir çizgide olduklarını ifade etmektedir.

2.12.3. Rüşvet

Rüşvet problemi günümüzde olduğu kadar eski dönemlerde de mevcut olan bir sorundur. Toplum ve insanları derinden etkileyen, sosyal adalete ters olan bu durum hakkında Kur'ân, bizleri uyarmakta ve rüşveti alanında, vereninde suçlu olduğunu bizlere açıkça göstermektedir.

Rüşvet konusu bağlamında müelliflerimiz Bakara sûresi (2/188) “Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Bile bile, günaha saparak, insanların mallarından bir kısmını yemeniz için onun bir parçasını yetkililere aktarmayın” meâlindeki âyetin tefsirinde ele almışlardır. Âyette “Haksızlık” diye çevrilen bâtil kelimesi “hakk”ın zıddı olup “asılsız, gerçek bir şeyin karşılığı olmayan, kalıcı olmayan” şeklinde tanımlanmıştır.³¹² Âyette İslâmiyet’in temel bir ilkesi ortaya konmaktadır. Buna göre -aksini mümkün kılan özel bir hüküm bulunmadıkça- hiçbir Müslüman kişi veya kurum, başka hiçbir kimsenin malını, rızâsı olmadan veya tam ve gerçek bir karşılığını vermeden alamaz, yiyemez; hâkimin kararı da bu hükmü değiştiremez, haramı helâl yapamaz. Bu genel bir hüküm olup aslında bu hükmün kapsamına giren rüşvet yasağı, önemi ve yaygınlık kazanmaya elverişli olması sebebiyle özellikle zikredilmiştir.³¹³

Âyetten hem kazanç hem de harcama faaliyetlerinin meşru zeminde yürütülmesi şeklinde genel bir ilke çıkmakta; haksız menfaat sağlamak, maddî veya manevî bir karşılık elde etmek için iş başındakilere mal veya para vermek yasaklanmaktadır. Bu şekilde çıkar elde etmek için yetkili kişilere menfaat sağlamaya rüşvet denir. Helâl ve meşru yollardan kazanıp harcamayı emreden genel hükümlü başka birçok âyet ve hadis rüşvet yasağını da kapsamakla birlikte, bu âyette ve bazı hadislerde rüşvet özellikle söz konusu edilerek yasaklanmış, hatta hadislerde buna tevessül edenler lanetlenmiştir.³¹⁴ Rüşvet vermek ve almak haram olduğu gibi, rüşvet vererek temin edilen menfaat da

³¹² Reşîd Rızâ, a.g.e., I,195.

³¹³ Kur'ân Yolu: I/289.

³¹⁴ bkz. Tirmizî, Ebû İsa, *Sünen* (Sünenü't-Tirmizi), Kahire, 1292, “Ahkâm”, 9; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Mısır, 1371/1952, “Akdıye”, 4.

haramdır. Rüşvet zaman zaman bazı toplumlarda son derece ciddi, yaygın ve yıkıcı bir hastalık halini alabilmektedir. Bu hastalıktan korunmayı veya tedavi etmeyi başaran toplumların uygulamasından anlaşıldığına göre bunun için başta eğitim olmak üzere din, ahlâk, hukuk, iktisat, siyaset gibi sosyal disiplinlerin birlikte işletilmesi gerekmektedir; bu illete karşı verilen mücadelenin başarılı olmasında, bir yandan toplumda sosyal adaletin geliştirilmesi bir yandan da hukuk düzeninin kurulması ve adalet mekanizmasının etkin biçimde çalıştırılması özel bir önem taşımaktadır.³¹⁵

Âyetten, “Gerçekte size ait olmayan bir malı elde etmek için haksız olduğunuzu bile bile onun kendi malınız olduğunu iddia etmeyiniz, bu şekilde haksız kazanma yollarına tevessül etmeyiniz, bunu dava konusu yapmayınız” anlamı da çıkmaktadır. Buna göre bir mal başka birinin hakkı olduğu halde bir kimsenin bunu bile bile kalkıp onun kendi malı olduğunu iddia etmesi, meseleyi mahkemeye taşıması, haksız olduğunu bildiği halde haklı çıkmak için hâkim önünde dil dökmesi, avukat tutması, hele rüşvet vermesi kesinlikle haramdır. Hz. Peygamber bir hadisinde bazı insanların hitabet ve ikna kabiliyetlerinin başkalarına göre daha güçlü olduğunu, birinin bu kabiliyetini iyi kullanarak mahkemede başkasına ait bir malı kendisine hükmettirirse bu malın kıyamet gününde o kişi için bir ateş parçası olacağını ifade buyurmuştur.³¹⁶

2.12.4. Zina ve Eşcinsellik

Toplumun haklarının korunmasında dengenin kurulması, toplumun genel ahlak esaslarının ve kamu düzeninin sağlanması için Kur’ân’ın yasakladığı fiillerden birisi de zinadır. Zina esasen öteden beri insan aklının, ahlak ve hukuk düzenlerinin, semâvî dinlerinin hepsinin yanlış, çirkin, kötü ve ayıp saydığı bir fiildir. İşte böyle bir eylemi İslâm da diğer semâvî dinler gibi insan fitratına aykırı bularak büyük günahlar arasında saymış ve önlenmesi için bir takım tedbirler öngörmüştür. Çünkü zina, nesebin karışmasına, ailenin dağılmasına, hısımlık, komşuluk, arkadaşlık gibi bağların çözülüp toplumun manevî ve ahlâkî değerlerinin temelden sarsılmasına yol açan ve insanı, bedenî zevklerin esiri yapıp aşağılayan çirkin bir davranıştır. Kısaca, “evlilik dışı cinsel ilişki” demek olan zina İslâm hukûkunda, “ceza ehliyetine sahip bir kimsenin cinsel ilişkide bulunma hakkı olmayan ve kendisine cinsel arzu duyabilen birisiyle, isteyerek

³¹⁵ Kur’ân Yolu: I/290.

³¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısır, 1313, VI, 203, 290–291,307.

normal yoldan cinsel temasta bulunması” demektir.³¹⁷

Bilindiği üzere Kur’ân zinayı yasaklamıştır. Nitekim o, “Zinaya yaklaşmayın, zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur”³¹⁸ diyerek hem zinanın apaçık bir çirkinlik ve sapma olduğunu belirtmiş hem de ondan uzak durulmasını emretmiştir.³¹⁹ Ayrıca bir başka Kur’ân âyetinde de, “Zina eden erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından bir başkası ile evlenemez; zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır”³²⁰ denilerek, zinanın çirkin bir fiil olduğuna dikkat çekilmiş ve böylesi bir fiili işleyen kimselerin evlilik statülerine yepyeni bir boyut getirilmiştir. Şöyle ki: zina eden bir erkek veya kadın yapmış olduğu bu fiili, istihlal (helal sayma) ve istihfaf (hafife alma) ederse, o zaman bu durumdaki bir kişiyle iffetli bir erkek veya kadının evlenmesi haramdır. Çünkü böyle bir sıfatı taşıyan insan âyete göre, müşrik ya da müşrike hükmündedir. Mümin ve iffetli bir erkek veya kadının bu durumda bulunan birisiyle kıyacağı nikâh, müşrik nikâhı mesabesinde olacağı için kesinlikle haram sayılmıştır.³²¹

Müelliflerimiz zina suçu ve cezası ile ilgili olarak Nisâ sûresi (4/15–16) “Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun. İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın. Eğer tövbe eder, durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten vazgeçin, çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden, çok esirgeyendir” âyetleriyle Nûr sûresi (24/2) “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun, Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygunuza yenilmeyin. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya tanık olsun” âyeti bağlamında ele almışlardır.

Nûr sûresi hicrî 6. yılda, Nisa sûresi ise 4–6. yıllar arasında vahyedilmiştir. Fuhşun çeşitlerine göre cezalarının belirlendiği bu iki sûrenin ilgili âyetleri bir yandan birbirini tamamlamış; diğer yandan sonra gelenler, önceki gelenlerin bir kısım hükümlerini değiştirmiş, yani nesih veya tahsis etmiştir. Âyetlerin açıklamaya muhtaç kısımlarını da

³¹⁷ Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hukkâm*, İstanbul, 1901, II, 61,62.

³¹⁸ İsrâ, 17/32.

³¹⁹ Bardakoğlu, Ali, “Kıyas”, GA, İstanbul, 1997, IV, 586.

³²⁰ Nûr, 24/3.

³²¹ Elmalılı, a.g.e., V, 3478.

hadisler açıklamış, böylece fuhuş suçuyla ilgili bazı cezaların kaynağını sünnet ve buna dayalı sahabe icmâ'ı teşkil etmiştir. “Çirkin fiil” diye tercüme edilen fahişe kelimesi Kur’ân’da, hemcinsler arasındaki cinsel ilişki için de kullanılmıştır.³²² Buradan hareketle âyetler lafızlarına uygun olarak yorumlandığında 15. âyette kadınların kendi aralarında yaptıkları fuhuştan (sevicilik, lezbiyenlik), 16. âyette de erkeklerin kendi aralarında yaptıkları fuhuştan (livâta, homoseksüellik) bahsedildiği anlaşılmaktadır. Nûr sûresinin 2. âyetinde ise kadınlarla erkekler arasında yapılan fuhuş (zina) suçunun hükmü açıklanmıştır; şu halde suçların cezalarıyla ilgili hükümlerde bir değiştirme (nesih) söz konusu değildir³²³ ki Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ eserlerinde bu anlayışı desteklemişlerdir. Buna göre: Seviciliğin cezası kadınları evlerde hapsedmektir; “Allah’ın onlara bir yol açması” ise hallerini düzeltmeleri ve erkeklerle evlenmeleridir. Livâta suçunun cezası, bunu yapanlara söz ve fülle eziyet çektirmek, onlara maddî ve manevî olarak acı vererek canlarını yakmak, böylece bu iğrenç fiili işlemekten vazgeçmelerini sağlamaktır. Ceza olarak ne söyleneceği, ne yapılacağı âyette açıklanmamış, ictihad ve uygulamaya bırakılmıştır. Kadınla erkek arasında yapılan fuhuşun cezası ise Nûr sûresinin 2. âyetinde açıklandığı üzere yüz sopa vurmaktır.³²⁴

Yapılan açıklama ve yorumlar, âyetlerin lafzî ifadesine uygun olmakla beraber konuyla ilgili hadisler ve uygulama göz önüne alınca birçok cevapsız soru ve çözülmemiş problem doğmaktadır. Yukarıdaki anlayışı ortaya koyanlar ve onu destekleyenler bu problemleri, ilgili hadislerin sahih olmadığını ileri sürerek veya “Hadisler daha önceki dinlere veya örfeye dayalı uygulamayı aksettirmektedir, âyetler gelince bu uygulamalar terkedilmiştir” şeklinde te’viller yaparak³²⁵ çözüme yoluna gitmişlerdir. Ancak gerek homoseksüel ilişki ve gerekse evli erkeklerin ve kadınların zinası için öngörülen ağır cezaların -Nûr sûresi geldikten sonra da- asırlar boyunca uygulandığı, yüz sopa cezasının ise evlilik hayatı yaşamamış (muhsan olmayan) erkekle kadının zinasına tahsis edildiği bilinmektedir. İlgili hadislerin sahih olmadığını söylemek, hadis ve usul ilminde yerleşmiş kaidelere göre kolay ve isabetli değildir. Bu hadislerde geçen ifadeler de bu hükümleri açık biçimde içermektedir. Şöyle ki: İbn Abbas, “Allah’ın açtığı yol”un, getirdiği çözümün “Evlilerin zinası için recim, bekârların zinası için ise yüz

³²² Ankebût, 29/28.

³²³ Kur’ân Yolu: II/29.

³²⁴ Reşit Rıza, a.g.e., IV, 438–440.

³²⁵ Ateş, a.g.e., II, 229.

sopa” olduğunu belirtmiştir.³²⁶ Hz. Peygamber “Allah’ın açtığı yol”un evli zânîler için recim, bekâr zânîler için ise yüz sopa olduğunu açıklamıştır.³²⁷ Yine Resûlullah, Allah’tan başka tanrı olmadığına ve kendisinin Allah’ın elçisi olduğuna iman eden kimseler arasında sadece üç büyük suçtan birini işleyenlerin ölüm cezasına çarptırılacağını belirterek bunlardan birinin de zina eden “evlilik yaşamış” kadın ve erkek olduğunu belirtmiştir.³²⁸ Bu hadis evlilik hayatı yaşamış bulunan kimseler için zina cezasının ölüm olduğunu açıkça ifade etmektedir. Hz. Peygamber hayatta iken, onun bilgisi dâhilinde ve verdiği hükme dayanan birden fazla recim cezası uygulanmıştır. Bunların bir kısmı Müslüman kadınlarla ve erkeklerle, bir kısmı ise bu konuda onun hüküm vermesini isteyen yahudilerle ilgilidir.³²⁹ Yahudiler, zina eden bir kadınla erkeğin davasını Resûlullah’a getirdiklerinde o, Tevrat’ta bunun cezasının ne olduğunu sormuş, yahudiler gerçeği gizleyerek sopa cezasından bahsetmişlerdi. Yahudi iken Müslüman olan Abdullah b. Selâm’ın müdahalesi ve Tevrat’taki yerini göstermesi üzerine yahudiler onu doğrulamak mecburiyetinde kalmışlar, Hz. Peygamber de gereğinin yapılmasını emretmişti.³³⁰ Hz. Peygamber’in irtihalinden sonra Râşid Halifeler devrinde evlilere zina cezası olarak recim uygulanmıştır.³³¹ Hz. Ömer recim cezasının Allah Teâlâ tarafından Peygamberine bildirildiğini, bunu âyet gibi okuduklarını, ihmal edilmemesi gerektiğini açıklamıştır.³³²

Bu açık ifadeler ve uygulama karşısında müctehid ve müfessirlerin çoğunluğu, evli iken zina eden kadınların ve erkeklerin cezalarının recim olduğu hükmünde birleşmişlerdir. Buna göre eziyet etme ve hapsedme cezalarının yerine gelen sopa cezası âyetle, recim cezası ise hadislerle belirlenmiştir. Âyetin âyeti neshetmesinin câiz olduğunu benimsemiş bulunan usulcülere göre burada bir problem yoktur. Ancak Ebû Bekir İbn’ül-Arabî, 15. ayetin getirdiği cezanın muvakkat olduğunu göz önüne alarak burada nesihten söz edilemeyeceğini, belli bir müddete kadar geçerli olan hükmün, o müddet dolunca zaten ortadan kalktığını, bundan sonra geçerli olacak hükmün de

³²⁶ Buhâri, a.g.e., “Tefsîr”, 4/1.

³²⁷ Müslim, a.g.e., “Hudûd”, 12–14.

³²⁸ Buhâri, a.g.e., “Diyât”, 6; Müslim, a.g.e., “Kasâme”, 25–26.

³²⁹ Müslim, a.g.e., “Hudûd”, 16–33; el-Muvatta, a.g.e., “Hudûd”, 2–6.

³³⁰ Müslim, a.g.e., “Hudûd”, 26.

³³¹ el-Muvatta, a.g.e., “Hudûd”, 9–10; İbn’ül-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Kahire, 1974, I, 359.

³³² Müslim, a.g.e., “Hudûd”, 15; el-Muvatta, a.g.e., “Hudûd”, 9–10.

açıklandığını ifade etmiştir.³³³

16. âyete gelince buradaki hükmü değiştiren bir âyet, bir de sünnet vardır. Âyet bekâr suçlular için sopa cezasını koymuştur, sünnet ise bunu teyit ettikten sonra evlilerin zina suçu için recim cezasını getirmiştir. Burada recmi kabul edenler, zaruri olarak sünnetin âyeti neshini de kabul etmiş olmaktadır. Usulcülerin büyük çoğunluğu, mütevâtir sünnetin âyeti neshedebileceği kanaatindedir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî recmi bildiren hadislerin mütevâtir geldiğini ileri sürmektedir.³³⁴ Bazı usul eserlerinde İmam Şafî'nin, sünnetin Kur'ân'la neshedilebileceği kanaatinde olduğu belirtilmekle beraber, kendi eserinde sünnetin Kur'ân'ı, aynı şekilde Kur'ân'ın da sünneti hiçbir şekilde neshedemeceğini savunmaktadır.³³⁵

Sopa ve recim cezası gelmeden önce inen 15 ve 16. âyetlerin hükmü “kadınların veya erkeklerin kendi cinsleri arasındaki cinsî ilişkiler içindir” denildiği takdirde nesih problemi ortadan kalkar. Geriye Nur sûresinin 2. âyetindeki sopa cezasının evli zina suçlularını da kapsamına alıp almadığı konusu kalır. “Bu âyet bekâr zina suçluları içindir” diyenler recmi getiren hadislere dayanıyorlar.³³⁶

Tefsir heyetine göre bu hadislerin uydurma olduğunu söylemek mümkün olmamakla beraber getirdikleri recim cezasıyla ilgili bazı sorular ve problemler de yok değildir. Şöyle ki: Recim cezası İslâm'dan önce vardır ve uygulanmıştır, İslâm'ın getirdiği, başlattığı bir ceza değildir. Zina cezalarının daha hafif olanları Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığı halde recim cezasına Kur'ân'da yer verilmemiştir. Aynı sûrenin 25. âyetinde, mümin cariyelerle ilgili “Evlendikten sonra fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir” meâlindeki ifade, hür ve evli kadınların zina cezalarının da yüz sopa olduğuna işaret etmektedir. Çünkü yüz sopanın yarısı uygulanabilir, fakat recim cezasının yarısından söz edilemez. Hz. Peygamber, hayatında uygulanan birkaç recim cezasında hazır bulunmamış, infazı başkalarına havale etmiştir. Suçun ispatı bu vakıaların tamamında suçlunun itirafıyla hâsıl olmuş ve ceza, Müslüman suçluların ısrarla günahıtan temizlenmeyi istemeleri üzerine infaz edilmiştir. “Zina ettim, beni cezalandırarak temizle” diye gelen Müslümanları Hz. Peygamber önce geri çevirmiş,

³³³ İbn'ül-Arabî, a.g.e., I, 354.

³³⁴ İbn'ül-Arabî, a.g.e., I, 361.

³³⁵ eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire, 1979, s. 106–117.

³³⁶ Kur'ân Yolu: II/30.

söylediklerini duymamış gibi davranmış, ısrar etmeleri üzerine kurtarıcı telkinlerde bulunmuş, “Deli mi, içmiş mi, yaptığı zina olmadığı halde öyle mi sanıyor?” demiş, bütün bunlara rağmen ısrar ettikleri için cezalandırma yoluna gitmiştir.³³⁷ Mâiz isimli sahâbî, infaz başlayınca can acısıyla kaçmaya başlamış; arkasından yetişen infazcılar onu öldürmüşlerdi. Dönünce durumu Hz. Peygamber’e anlatmışlar. O da “Keşke bıraksaydınız! Tövbe ediyor, Allah da onu kabul buyuruyordu” demiştir. Sahabenin recmedilen Müslümanlar hakkında ileri geri konuşmaları karşısında da, “O öyle tövbe etti ki bir ümmete paylaştırılrsa her bir ferdine yeterdi”; başka bir rivayete göre, “O öyle bir tövbe etti ki, Medine halkından yetmiş kişiye paylaştırılrsa -bağışlanmaları için- yeterdi” buyurmuştur.³³⁸ İbn Teymiyye, İbn Kayyim gibi fıkıhçılar bu hadislerle dayanarak tövbe eden, kendiliğinden gelip suçunu itiraf eden suçlulara cezayı uygulayıp uygulamama konusunda ülü’l-emrin serbest olduğu sonucuna varmışlardır.³³⁹ Recim cezasını getiren hadiste Hz. Peygamber, “...Bekârlar için yüz sopa ve bir yıl da sürgün, evli veya evlilik geçirmiş kimseler için yüz sopa ve recim” ifadesini kullanmıştır.³⁴⁰ Müctehidler bu hadiste geçen cezaların ikisi hakkında farklı görüş, anlayış ve değerlendirme getirmişlerdir. Bunlardan ilki Kadının başka bir yere sürülmesi, ikincisi ise recim yanında bir de sopa cezasının uygulanması. Hadiste bu iki ceza da yer aldığı halde bunlar uygulanmaz diyen müctehidler olmuştur. Hatta Ebû Hanîfe’nin, “sürgün cezasının had değil, uygulaması yöneticilere bırakılmış ta’zir cezası nevinden olduğunu” söylediği nakledilmiştir³⁴¹ yani Kur’ân’da olan ceza had, sünnetin getirdiği ilâve ceza ise ta’zir olarak değerlendirilmiş olmaktadır.³⁴²

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar neticesinde tefsir heyetine göre; “recim cezası -mutlaka ve değişmez olarak uygulanacak- hadlerden değildir. İslâm’dan önce de uygulandığı için ilk İslâm topluluğunun tanıdığı, yadırgamadığı, caydırıcı bulduğu bir ceza çeşididir. Bu sebeple Hz. Peygamber çok az da olsa bu cezanın uygulanmasına izin vermiştir. Sonuç olarak evlilerin zina suçlarının had nevinden cezası, bekârlarinki gibi yüz sopadır. Recim ise kamu düzeni ve suçların önlenmesi ilkelerinin gereğine göre uygulanıp uygulanmaması, usulüne göre ümmetin alacağı karara bırakılmış, ta’zir

³³⁷ Müslim, a.g.e., “Hudûd”, 22.

³³⁸ Müslim, a.g.e., “Hudûd”, 24.

³³⁹ el- Cevziyye, İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkîn*, Kahire, 1955, III, 79.

³⁴⁰ Müslim, a.g.e., “Hudûd”, 12.

³⁴¹ İbn’ül-Arabî, a.g.e., I, 358.

³⁴² Kur’ân Yolu: II/31.

nevinden bir cezadır. Cezaların çoğu gibi bu cezalar da ispat ve infazdan önce tövbe etmekle (pişmanlık göstermek ve ıslâh-ı hal etmekle) ülü’l-emir tarafından düşürülebilir”³⁴³ şeklinde konu hakkındaki duruşlarını ifade etmişlerdir.

Eskiden beri süre gelen recim cezasının uygulanabilirliği konusunda tefsir heyeti bunu kamu düzenine ve devlet yönetimin uygun görmesine bağlamışlar, uygulanması konusunda kesinlik arz etmediğini ifade ederek, recim cezasına açıklık getirmişlerdir.

Yukarıda kısaca değindiğimiz eşcinsellik konusuna müelliflerimiz Â’râf sûresi (7/80–81) “Lût’u da (peygamber gönderdik). Kavmine dedi ki: “Sizden önceki milletlerden hiçbirinin yapmadığı fuhşu mu yapıyorsunuz!” “Çünkü siz, kadınları bırakıp da cinsel tatmin için erkeklere yanaşıyorsunuz. Doğrusu siz taşkın bir milletsiniz” şeklinde meâli verilen âyetlerde değinmişlerdir. Tefsir heyeti; “Kitap ve Sünnet’te zinanın cezası belirlenmekle beraber, sapıklık ve çirkinlik sayılarak yasaklanan eşcinselliğin cezası tayin edilmemiş; bu yüzden Müslüman âlimler bu suçun cezası hakkında taşlama (recm), yakma, üstüne duvar yıkma, yüksek bir yerden atmak suretiyle öldürme gibi farklı idam usulleri önermişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ve diğer bazı âlimler ise ta’zîri (hâkimin uygun göreceği öldürme dışındaki bir cezayı) yeterli bulmuşlardır”³⁴⁴ şekilde açıklama getirmişlerdir.

2.12.5. Hırsızlık

Hırsızlık ve cezası konusunda müelliflerimiz Mâide sûresi (5/38) “Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir” şeklinde meâli verilen âyet bağlamında açıklama getirmişlerdir. Onlara göre; “İslâm, meşru kazançtan doğan malın korunmasını dinin temel hedeflerinden saymış ve telef olmaması için her türlü tedbiri almıştır. Bundan dolayı kişinin haksız olarak başkasının malına el uzatmasını da kendi malını saçıp savurmasını ve israf etmesini de haram kılmıştır. Şu halde hırsıza verilen ceza sadece hukuk düzenini korumayı değil, aynı zamanda ilâhî emirlerin yani din ve ahlâk kurallarının yaşatılmasını da amaçlar. Hırsızlık, “başkasına ait bir malın, muhafaza edildiği yerden sahibinin rızâsı olmaksızın ve sahiplenmek kastıyla gizlice alınması”

³⁴³ Kur’ân Yolu: II/33.

³⁴⁴ Kur’ân Yolu: II/551.

demektir. Bu fiili işleyen kimseye de hırsız denir.³⁴⁵

İslâm hukukçuları arasında hırsızlık suçunun unsurları ve cezalandırılma şartlarına ilişkin görüş ayrılıkları bulunmakla beraber, genel kabule göre hırsıza el kesme cezasının (had) verilebilmesi özetle şu şartların varlığına bağlıdır. Şöyle ki: Hırsızın cezaî ehliyetinin bulunması gerekir. Hırsızlığın haram olduğunu bilmesi gerekir. Hırsızlık suçunun kasıtlı olarak işlenmesi, yani hırsızın başkasına ait olduğunu bildiği bir malı sahiplenmek maksadıyla bilinçli bir şekilde ve isteyerek alması gerekir. Çalınan malın eylem esnasında başkasına ait olması, bu malda hırsızın mülkiyet cinsinden bir hakkının veya hak şüphesinin bulunmaması gerekir. Malın, muhafaza edildiği yerden gizlice alınmış olması gerekir. Malın menkul ve mütekavvim olması gerekir. Malın korunmuş iken alınmış olması gerekir. Çalınan malın değerinin belirli bir miktara (nisab) ulaşmış olması gerekir. Örfün müsamaha ettiği miktarın açıkça alınmasına gasp denilmediği gibi habersiz alınmasına da hırsızlık denilmemektedir.³⁴⁶

Açlık, zaruret ve zorlama gibi hırsızlık suçunu işlemeyi kısmen veya tamamen mazur gösterecek bir mazeretin bulunmaması gerekir. Hırsız bu suçu ilk defa işlemişse fakihlerin çoğunluğuna göre sağ eli bileğinden kesilir. Suçun tekrarı halinde verilecek ceza konusunda hukukçular farklı görüşlere sahiptirler: Hz. Ali, Hz. Ömer ve Ebû Hanîfe'ye göre suçu ikinci defa işleyen hırsız te'dip için hapis ve sopa cezası uygulanır fakat eli veya ayağı kesilmez. Çoğunluğa göre ise ikincisinde sol ayağı kesilir.³⁴⁷

Günümüzde hırsızlık cezasının insanlık ve hukuk dışı olduğunu düşünenlere bir cevap niteliğinde müelliflerimiz, aynı sûrenin 39. âyetinin açıklamasında; “eşya hukûku alanında Kur'ân'ın temel buyruklarından biri, mülkiyet hakkına saygı gösterilmesi ve sahibinin rızâsı olmadan bir malın ister zorla ister gizli yollarla alınmamasıdır. Bu buyrukla hedeflenen amacın gerçekleştirilmesi için kuşkusuz değişik yaptırımlar düşünülebilir. Nitekim insanlık tarihi bu konuda hangi yaptırımın daha başarılı olacağıyla ilgili tecrübelerle doludur. Fakat bu alanda geliştirilen yöntemlerin tatmin edici bir başarı düzeyine ulaşabildiğini söylemek kolay değildir. Bütün bunlar, Kur'ân'ın bir taraftan insanlık onurunun ayaklar altına alınmasına ve toplumunun huzur ve güvenliğinin altüst olmasına yol açan hırsızlık eylemine fırsat vermeyecek

³⁴⁵ Kur'ân Yolu: II/267.

³⁴⁶ Elmalılı, a.g.e., III, 1672.

³⁴⁷ İbn Aşûr, a.g.e., VI, 192.

düzenlemeler yapılması üzerinde önemle durmasını, diğer taraftan da böyle çirkin bir fiilde ısrar edenlere karşı sert ve kararlı bir tavır takınmayı telkin etmesini daha anlaşılır kılmaktadır. Yalnız başına okunduğunda sadece ağır bir ceza hükmü içerdiği düşünülebilecek olan bu âyetin, Kur'ân'ın ilkeleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları ışığında incelendiğinde, burada öncelikle, İslâm'ın dinî ahlâkî buyruklarını içine sindirmiş bir toplumda hırsızlık olarak nitelenebilecek bir eylemin yargıya intikal edebilecek düzeye gelmesinin çok düşündürücü olduğuna dikkat çekildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Resûlullah'ın mektebinde yetişmiş bir devlet adamı olan Hz. Ömer hırsızlık vakıalarında cezalandırma alternatifinden önce sanığın niçin çaldığı sorusu üzerinde durmuş ve ceza hukûkunun temel ilkelerinden olan “kusur” şartının gerçekleşmediği kanaatine vardığı durumlarda ceza uygulanmamasına karar vermiştir.”³⁴⁸ Görüldüğü üzere tefsir heyetinin hırsızlık ve cazasıyla ilgili yapmış olduğu açıklamalar, mülkiyete saygı, cezanın caydırıcılığı, toplum düzeni gibi konuları dile getirerek, günümüzde çağdışı kabul edilen el kesme cezası gibi ağır cezaların bazen gerekliliğini dile getirmişlerdir.

2.12.6. Estetik Ameliyat

Günümüzde câiz olup olmaması veya hangi yönüyle câiz hangi yönüyle değil gibi önemli bir sorun teşkil eden estetik ameliyat konusunda müelliflerimiz Nisâ sûresi (4/119) “...(Şeytan) onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler” şeklinde meâli verilen bölümünün açıklamasında değinmişlerdir. Şeytanın insanlara yaptırdığı yanlışların en önemlileri iki örnekle anlatılmıştır. Birincisi puta adanan devenin gözünü kulağını yarmak, bu örnek bütün akıl ve ilim dışı kabullere ve hurafelere işaret etmektedir. İkincisi ise Allah'ın yaratış düzenini değiştirmek, bu örnek de fitrata ve selim tabiata aykırı sapmalara dikkat çekilmektedir.³⁴⁹

İbn Âşûr bu münasebetle kadınların ve erkeklerin vücutlarında yaptıkları bazı değiştirme, güzelleştirme ve düzeltmeleri değerlendirerek şu sonuca varmıştır: “Sünnet olmak, belli yerlerdeki kılları almak ve gidermek, tıraş olmak, tırnak kesmek, küpe takmak için kulağı delmek gibi İslâm'ın izin verdiği, hatta teşvik ettiği güzelleştirme ve

³⁴⁸ Kur'ân Yolu: II/270.

³⁴⁹ Kur'ân Yolu: II/148.

düzeltilmeler “yaratılış düzenini değiştirme” mânası taşımaz. Bunlar temizlik, kolaylık ve güzellik sağlayan, tabii ve fitrî güzelliğin ortaya çıkmasını temin eden işlemlerdir. Kaş aldırma, saç taktırma, dişleri düzeltme konusunda rivayet edilen ve “sertlik ve ağır ceza tehdidi taşıyan” hadisler yalnızca bu küçük şeylere yönelik olmamalıdır. Bu tür uygulamalar ya o zaman iffetsiz kadınların veya müşriklerin özellikleri idi ya da şeytanın tesiri bulunan, şeytanî maksatlarla sergilenen davranışlardı.”³⁵⁰

Tefsir heyeti estetik ameliyat konusuna; “Günümüzde tıbbın mümkün hale getirdiği estetik ameliyatlara yapılan değiştirmeleri de ikiye ayırmak gerekecektir. Bunlardan ilki normal olana göre biçimsiz, yersiz, aşırı hacimde, maddî veya psikolojik olarak rahatsızlık verici oluşumların düzeltilmesi, bunlar tedavi sayılır ve câizdir. İkincisi ise normal olanı ya daha ziyade güzelleştirmek veya değişiklik arzusuyla değiştirmektir. Yaratılış düzenini değiştirmeyi hedefleyen bu tür uygulamalar dinen tasvip edilmez”³⁵¹ şeklindeki ifadeleriyle açıklama getirmişlerdir.

2.12.7. Kur’ân’a Abdestsiz El Sürmek

Tefsir heyeti Kur’ân’a dokunma konusunda, Vâkıa sûresi (56/79) “Ona ancak temizlenenler dokunabilir” şeklinde meâli verilen bölüm bağlamında açıklamışlardır. İlk zamanlardan itibaren Müslümanlar Kur’ân âyetlerinin yazılı olduğu malzemeye ve mushafa ibadet temizliği olmadan yani abdestsiz olarak dokunmamaya özen göstermişlerdir. İslâm âlimlerinin çoğunluğu da Hz. Peygamber’den nakledilen bazı söz ve uygulamaları bu yöndeki çıkarımı destekleyici bulmuşlar ve mushafa el sürmek için abdest almak gerektiğine hükmetmişlerdir. Öte yandan İbn Abbâs, Davud b. Ali, İbn Hazm ve Şevkânî gibi âlimler âyetin mushaf ile değil levh-i mahfuz ile ilgili olduğunu, abdestli olmayanın mushafa dokunmasını meneden hadisin de sahih olmadığını yahut sahih olsa bile orada müşriklerin kastedildiğini ileri sürerek abdestli olmayan, cünüp ve âdet halindeki kimselerin mushafa dokunmasını ve onu okumasını câiz görmüşlerdir.³⁵²

Konu hakkında müelliflerimiz; “bu uygulamaları ve abdestin gerekliliği yönündeki icthadı esas alan ve kutsal kitabına saygısının bir nişanesi olarak ona el sürerken

³⁵⁰ İbn Âşûr, a.g.e., V, 205–206.

³⁵¹ Kur’ân Yolu: II/149.

³⁵² İbn Âşûr, a.g.e., XXVII, 333–337; Râzî, a.g.e., XXIX, 192–196.

abdestli olmaya gayret eden bir müminin bu davranışı onun ecrini ve feyzini arttırır; fakat bu hükmün Kur'ân'la yakından ilgilenme ve mânaları üzerinde düşünme çabasını engelleyen bir set gibi algılanması kuşkusuz yanlış olur. Zaten İmâm Mâlik gibi İslâm âlimleri Kur'ân eğitim-öğretiminin ve sıkıntıya yol açan durumların ayrı mütâlâa edilmesi gerektiğini gösteren fetvalar vermişlerdir. Mushafa dokunmadan Kur'ân'ın okunması veya tercümesine el sürülmesi için abdest almak ise genel olarak gerekli görülmemiş, sadece tavsiye edilmiştir³⁵³ şeklinde açıklama getirmişlerdir.

2.12.8. Kur'ân Dinlemek ve Para Karşılığı Kur'ân Okumak

Kur'ân-ı Kerîm'i dinleme konusunda müelliflerimiz A'râf sûresi (7/204) "Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nail olasınız" şeklinde meâli verilen âyetin açıklamasında dolaylı olarak çıkarılması gereken bir ders olduğunu, bunun da; "çarşı, pazar, sokak, kahvehane, lokanta gibi uygun olmayan ortamlarda, pratikte Kur'ân'ı dinlemenin mümkün olmadığı yerlerde açıktan Kur'ân okumak veya -dışarıda namaz kılanlar bulunması gibi bir zaruret olmadıkça- camilerde okunan Kur'ân sesini cami dışına vermek doğru değildir; böyle durumlarda insanların durup Kur'ân'ı dinlemeleri çeşitli yönlerden sıkıntıya yol açacağı için Kur'ân okuyacak kimse, insanların onu dinleyebilecekleri yerlerde ve şartlarda okumalı ve böylece Kur'ân-ı Kerîm'e saygısızlık görünümü veren davranışların sergilenmesine sebep olmaktan sakınmalıdır.³⁵⁴

Para karşılığı Kur'ân okuma konusunda müelliflerimiz Bakara sûresi (2/41) "Âyetlerimi az bir karşılık ile satmayın" şeklinde meâli verilen âyet bağlamında açıklama getirmişlerdir. Onlara göre; "Allah'ın yüce ve kutsal kitabını ve dinini kişisel ve maddî çıkarlar için kullanıp yanlış yorumlayanlara, haramdan helâl, helâlleri haram göstermeye kalkışanlara karşı kesin bir uyarıdır. Bazı bilginler, âyetin söz konusu bölümüne dayanarak, Kur'ân öğretme karşılığında para almanın câiz olmadığını ileri sürmüşlerse de bu para, Kur'ân'ın değil, harcanan emek ve zamanın bedeli olduğu için, İslâm bilginlerinin çoğu bu görüşe itibar etmemişlerdir."³⁵⁵

³⁵³ Kur'ân Yolu: V/230.

³⁵⁴ Kur'ân Yolu: II/654.

³⁵⁵ Kur'ân Yolu: I/115.

2.12.9. Hicret

Kur'ân'ın emri olan hicret, hükmü itibariyle günümüz insanı için neyi ifade ettiği ve hâlâ geçerli bir emir olup olmadığı konusunda müelliflerimiz Bakara sûresi (2/100) “Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır. Kim Allah ve Resûlü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah'a aittir; Allah daima günahları örtmektedir, engin rahmet sahibidir” şeklinde meâli verilen âyet bağlamında konuya açıklık getirmişlerdir. “Allah yolunda” olanlar, yani Allah'ın rızâsını elde etmek, O'nun iradesine uygun bir hayat yaşamak üzere, böyle bir hayatın mümkün olmadığı yerden mümkün olduğu yere hicret etmek, bu maksatla doğduğu, büyüdüğü, çevre ve imkânlar elde ettiği yurdunu terketmek isteyen kimseler bilmelidirler ki yeryüzünde gidilecek başka yerler vardır; buralarda da maddî ve manevî nimetler, hürriyet ve rahatlıklar bulmak mümkündür. Zillet, baskı ve dinî hayatın devamı bakımından tehlike altında yaşamaktansa bu olumsuzlukların bulunmadığı yerleri aramak ve buralarda hayata yeniden başlamak denemeye degecektir. Âyette Allah rızâsı için, Allah'ın dinini serbestçe yaşamak ve yaymak maksadıyla hicretin teşvik edildiği, hatta mazereti bulunmayan kimselerin kınandığı ve ceza görecekerlerinin bildirildiği açıktır.³⁵⁶

Bu açıklamalar neticesinde müelliflerimiz; “Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince iki sebeple hicret farz olmuştu. Birincisi Peygamber'i desteklemek, gücünü arttırmak, Müslümanlarla beraber olmak. İkincisi İslâm'ı öğrenmek ve yaşamak için elverişli olmayan bir yerde, insanlara dinden dönmelerini sağlamak üzere baskıların uygulandığı bir çevrede oturmaya devam ederek imanını ve din hayatını tehlikeye atmamak. Mekke fethedilip en önemli düşman olan Mekke müşrikleri kontrol altına alınca birinci gerekçe ortadan kalkmış oldu. Bundan sonra hicretin farz olup olmaması ikinci gerekçeye bağlı hale geldi. Belirleyici unsur kişinin dinî hayatı olunca hükmün de buna bağlı bulunması tabiidir. Klasik kaynaklar dârü'l-küfr'ü potansiyel olarak “uygun olmayan çevre” kabul ettiklerinden, buradan dârü'l-İslâm'a göçülmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Ancak günümüzde Müslümanların siyasî ve kültürel hâkimiyetleri bulunan ülke ve toplumlarda belli bir dinî anlayış ve yaşayışa karşı baskılar yapılabilmekte, buna karşı gayr-ı müslimlerin hâkim buldukları ülkede din

³⁵⁶ Kur'ân Yolu: II/124.

ve vicdan hürriyetinin sınırları daha geniş olabilmektedir. Bu sebeple göç ve beraber oturma mecburiyetini “siyasî ve kültürel hâkimiyet” yerine “din, düşünce ve vicdan hürriyetine” bağlamak günümüz için daha geçerli gözükmektedir.”³⁵⁷ Tefsir heyetinin de belirttiği üzere hicret etme hükmünü, yaşanan toplumun siyasi veya kültürel durumuna göre değil, din ve vicdan hürriyetinin bulunmasına bağlamak haklı bir gerekçedir ki müelliflerimiz de konu üzerindeki düşüncelerinin bu yönde olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.

2.12.10. Fal, Uğur-Uğursuzluk, İstihâre

Çağımızda büyük önem arz eden, insanların dini duygularını istismar eden fal ve uğursuzluk konuları hakkında müelliflerimiz Mâide sûresi (5/3) âyette geçen ve cahiliye döneminde hayvan etlerinin paylaşımında kumar mahiyetinde olan ve kesin kez yasaklanan “fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı” şeklinde meâli verilen bölümden hareketle, günümüz hurâfelerine açıklık getirmişler, bu bağlamdan hareketle; istihâre konusuna da değinmişlerdir.

Fal, “çeşitli tekniklerle gelecekte ve bilinmeyenden haber verme, gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatı” demektir. Arapça’da fal, “uğur ve uğurlu şeyleri gösteren simge” anlamında kullanılmaktadır. İnsanoğlu, tarih boyunca gerek kendisiyle gerekse çevresiyle ilgili bilinmezleri anlayıp keşfetmeye, geleceğin neler getireceğini önceden öğrenmeye ve böylece kendi kaderine hükmetmeye çalışmış, bunun için de fal bakma ve benzeri çeşitli teknikler ve metotlar geliştirmiştir.³⁵⁸

Fal açmanın İslâm’daki hükmüne gelince, Kur’ân-ı Kerîm gayb bilgisinin Allah’a mahsus olduğunu vurgulamış,³⁵⁹ insanların bu bilgidan ancak Allah’ın dilediği kadarına sahip olabileceklerini, bunun yolunun ise vahiy olduğunu bildirmiştir. Geleceğin bilgisine sahip olmayan kâhin ve benzeri kişilerin açıklamalarına inanıp bel bağlamak ise Câhiliye Arapları’nın putlardan medet ummalarıyla aynı anlama gelmektedir.³⁶⁰ Öte yandan her ne kadar bazı bilginler sahabeye isnad edilen bazı uygulamalarla ilgili rivayetlere dayanarak Kur’ân’ın bir fal aracı gibi değerlendirilmesine olumlu veya yumuşak bakmışlarsa da âlimlerin büyük çoğunluğu, temelde diğer fal türleriyle

³⁵⁷ Kur’ân Yolu: II/125.

³⁵⁸ Aydın, Mehmet, “Fal”, DİA, XII, 135.

³⁵⁹ bkz. Âl-i İmrân 3/179; A’râf 7/188.

³⁶⁰ Kur’ân Yolu: II/213.

birleştigi için buna da karşı çıkmışlardır. Sonuç olarak, fal tutmanın, gerçekte insanların merak ve tecessüs duygularını istismar düşüncesine dayalı, İslâmî öğretilerle bağdaşmayan ve birçok türü ile kişiyi Allah'a ortak koşma konumuna getiren bir davranış olduğu kabul edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber kâhinlere gidip onların verdiği bilgiyi tasdik edenin kâfir olacağını bildirmiştir.³⁶¹

İnsanları sebeplere sarılmaktan alıkoyan uğur ve uğursuzluk anlayışı ise, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslâmî ilkelere ters düşmektedir. Çünkü İslâm'da insanın iradesi, gücü ve teşebbüsü sorumluluğun temelini oluşturur. Uğursuzluk inancı (tıyere) kişinin kendi irade ve gücünü inkâr etmesi yanında Allah'ın yaratıcılığını da inkâr etmek anlamı taşıdığı için İslâm bunu reddetmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, ihtiyaçtan dolayı tıyereye başvuranın Allah'a şirk koşmuş olacağını bildirmiştir.³⁶² Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen "fe'l" ve "tefe'ül" kelimeleriyle anlatılmak istenen ise, "Allah'tan dilekte bulunmak"tan ibarettir. Onun söz ve davranışlarının incelenmesi sonucunda, bazı durumları veya olayları iyimser bir yorumla karşılayıp Allah'tan hayır dileme anlamındaki uğur düşüncesinin sakıncalı değil, aksine bizzat Resul-i Ekrem tarafından özendirilmiş olduğu görülmektedir.³⁶³

Fal'ı yasaklayan İslâm, buna karşılık istişare ve istihâreyi getirmiştir. İstihâre "yapılması düşünülen bir işin hayırlı olması halinde, onu kolaylaştırması için Allah Teâlâ'dan yardım dilemek" anlamında kullanılır. İstihâre Hz. Peygamber'in sünneti olup kişinin aklını kullandıktan ve yapacağı iş hakkında bilgisi ve tecrübesi olan kimselerle istişare ettikten sonra karar veremediği takdirde başvuracağı bir yöntemdir. İstihâre edilen işin hayırlı olduğu, o işin yapılmasına dair gönülde doğacak bir meyilden, rahatlık ve ferahlıktan, o işle ilgili iyi ve güzel duygulardan anlaşılır.³⁶⁴

2.12.11. Şarkı-Mûsıkî

Modern dönemde farklı yorumlara ve yeni açılımlara sahne olan bir alan da mûsıkî meselesidir. Dünyada maddî haz ve mutluluktan başka gayeleri olmayan insanlar, başkalarını da bilgisizce Allah'ın yolundan saptırmak, alıkoymak, boş şeylerle

³⁶¹ Ebû Dâvûd, a.g.e., "Tıb", 21; Tirmizî, a.g.e., "Taharet", 102; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Mısır, 1372/1952, "Taharet", 122.

³⁶² Buhârî, a.g.e., "Tıb", 43-45; Ebû Dâvûd, a.g.e., "Tıb", 23-24.

³⁶³ Kur'ân Yolu: II/214.

³⁶⁴ Kur'ân Yolu: II/215.

uğraşmak maksadıyla akıl ve bilgi temeline dayanmayan anlamsız, içi boş sözlere çalgılı eğlencelere kendilerini kaptırır, hayatın gayesini bunlardan ibaret görür, bunlara para harcar; bunları konuşup bunları dinlerler; Allah'ın hikmetli, anlam yüklü ve dolayısıyla kurtarıcı âyetleri kendilerine okunduğunda ise büyüklenerek bunlara kulak tıkayıp sırt çevirirler. Böylece inançlı ve inkârcı kesimler arasındaki temel bir mantık ve zihniyet farkı ortaya konmaktadır.³⁶⁵ Lokmân sûresi (31/6) da “Eğlendirici söz” diye meâli verilen “lehve'l-hadîs” deyimini klasik tefsirlerin çoğunda mûsikî olarak açıklanmış ve bazı tefsirlerde bu âyete dayanılarak şarkı söylemenin, çalgı çalmanın, dinlemenin, bu işin ticaretini yapmanın haram olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bu deyimden şirk inancı içeren sözler veya daha genel olarak insanlar için herhangi bir fayda getirmeyen boş ve lüzumsuz konuşmalar olduğu yolunda görüşler de zikredilmektedir.³⁶⁶

Tefsir heyetine göre; “lehve'l-hadîs deyiminin özel olarak şarkı ve mûsiki anlamına geldiğine dair âyette herhangi bir işaret bulunmadığına göre bu deyimden anlamını mûsikî olarak sınırlamak doğru değildir. Bu iki âyette özetlenen inkârcı psikoloji ve tavır dikkate alındığında bunun, genel olarak müşriklerin, ilâhî mesajın insanlar üzerindeki etkisini kırmak için ileri sürdükleri içi boş iddialar, laf cambazlıkları şeklinde yorumlanması gerekmektedir. Nitekim 6. âyetteki “bi-gayri ilm” tabiri de bunu desteklemektedir. Eğer mûsikî, şiir vb. etkinlikler böyle bir kötü amaca alet ediliyorsa bunu yapanlar da âyetin eleştirisi kapsamına girer. Ayrıca burada, sadece o dönemdeki inkârcıların söz konusu tutumları değil, hangi dönemde olursa olsun “Allah”ın yolu”nu tıkama amacına yönelik zihniyet ile bunun ürünü olan tavır, tenkit ve faaliyetler de eleştirilmektedir.”³⁶⁷

2.12.12. Müt'a Nikâhı

Tefsir heyeti müt'a nikâhı konusunda; Nisâ sûresi (4/24) “onlarla karı-koca ilişkisi yaşamanıza karşılık...” şeklinde meâli verilen kısımda yer alan “istimtâ” kelimesi, faydalanma anlamındaki “müt'a” kökünden gelmektedir. Şîa'nın Ca'feriyye kolunda halen uygulanan bu nikâhın, yani belli bir süre ile sınırlı evlenmenin adı da “müt'a nikâhı”dır. İslâm'ın ilk yıllarında dönemin şartlarına göre ihtiyaç bulunduğu için müt'a

³⁶⁵ Kur'ân Yolu: IV/333.

³⁶⁶ Taberî, a.g.e., XXI, 60–63.

³⁶⁷ Kur'ân Yolu: IV/334.

nikâhının bir müddet mubah kılındığı konusunda ittifak vardır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu bu nikâhın ebedî olarak yasaklandığı hükmünü benimsemişlerdir.³⁶⁸

Tefsir heyeti eserin önceki baskısında zarurete binaen ruhsat verildiği, istisnâ olarak yapıldığı ve bunun neticesinde de câiz olduğunu söyledikleri konu hakkında, eserin sonraki baskısında daha farklı bir dille, daha sınırlı ifadeler kullanarak ve gözle görünür bir şekilde konuya sadece özet bir bilgi mahiyetinde değinmeleri ilgi çekicidir. Konu hakkında Mustafa Öztürk; “ âyetteki *fe-mestemta'tüim bihî minhünne fe-âtûhünne* ibaresinde müt'a nikâhından söz edildiği kuvvetle muhtemel olmasına ve Kur'ân Yolu müellifleri de ilk baskıda bu yönde izahatta bulunmasına rağmen eserin sonraki baskısında konuyla ilgili olarak ancak şu ifadelerle yer verebilmişlerdir”³⁶⁹ şeklindeki ifadeyle bizim de yukarıda işaret ettiğimiz noktalara eleştiri getirmiştir.

2.12.13. Mürted

Tefsir heyeti mürted'i; “önce Müslüman olup sonra İslâm'ı inkâr ederek başka bir dine geçen veya dinsizliği seçen kimselere mürted denir”³⁷⁰ şeklinde tarif etmişlerdir. Birçok âyete göre bu şekilde bir harekette bulunan insanın dünyada yaptığı iyi işlerin dini sonuçları iptal olmakta, onlardan sevap veya fayda görmeleri engellenmektedir.³⁷¹

Müelliflerimiz mürted konusu bağlamında Bakara sûresi (2/217) “İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır” şeklinde meâlini verdikleri bölümün açıklamasında; “Hak dinden dönen kimse yeniden İslâm'a gelirse, ilk İslâmî hayatında yaptığı sevaplarla ibadetler defterine yazılır, yeniden değer kazanır mı, yoksa araya giren inkâr sebebiyle defterden silinmiş olduğu için boşa mı gitmiş olur? sorusuna; “mürted bu hali üzere ölürse ameli boşa gitmektedir, inkârından cayar ve yeniden İslâm'a dönerse amelleri boşa gitmeyecektir”³⁷² şeklinde açıklama getirmişlerdir. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göre hak dinden dönen kimsenin amelleri boşa gider, daha önceden adak adanmış ise yerine getirmesi gerekmez, haccetmiş ise yeniden hacca gitmesi gerekir. İmam Şafî 'ye göre ise mürted hak dine yeniden dönünce amelleri de onunla beraber döner ve boşa gitmez.

³⁶⁸ Kur'ân Yolu: II/45.

³⁶⁹ Öztürk, a.g.e., s. 176.

³⁷⁰ Kur'ân Yolu: I/341.

³⁷¹ Mâide, 5/5; En'âm, 6/88; Tevbe, 9/17.

³⁷² Kur'ân Yolu: I/342.

Görüldüğü üzere tefsir heyeti dinden dönen kimsenin eskiden yapmış olduğu amellerin boşa gideceğini, ancak tekrar dine dönerse amellerinin de geri döneceğini ifade etmişlerdir.

Dinden dönen kimsenin öldürülmesi konusunda; “İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse...” cümlesinde geçen ve iki şeyin birbiri peşine, biri diğerinden hemen sonra olduğunu bildiren “fâ” harfinden yola çıkan bazı müfessir ve fakihler, mürtedin ceza olarak öldürüleceğine bu âyeti delil göstermiş; âyeti “Bir kimse dininden döner dönmez ölmez, kendi haline bırakılsa yıllarca yaşayabilir; ‘döner de arkasından ölürse’ demek ‘ceza olarak öldürülürse’ demektir” şeklinde anlamışlardır.³⁷³ Müelliflerimiz ise dinden dönen kişi hakkında; “Dinde zorlama yoktur”³⁷⁴ meâlindeki âyet, insanların dine girmek için de girdiği dinde kalmak için de zorlanamayacaklarını açık ve kesin olarak ifade etmektedir. Mürtedi ceza olarak öldürmek onu dinde kalmaya zorlamaktır. Zorla da Müslüman olunamayacağına göre onun, münafık olarak yaşamasını teşvik etmektir. Hem münafıklığı yeren hem de dinde zorlamanın câiz olmadığını bildiren âyetler bu anlayışa manidir. Âyette geçen ve birbiri peşine oluş bildiren “fâ” harfini, “dinden dönme ile eceli gelip ölme arasına tövbenin, yeniden İslâm’a dönmenin girmemesi” şeklinde anlamak mümkündür. Çünkü fâ harfi kesin olarak “hemen peşinden oluşa” değil, “bir şeyin diğerinden sonra oluşuna”; terim olarak söylemek gerekirse “tertip ve takib”e delâlet eder³⁷⁵ şeklinde açıklamışlardır.

Dininden dönenin ceza olarak öldürüleceği hükmü Kur’ân-ı Kerîm’de yoktur. İslâm hukuk âlimleri bu hükmü, “Dinini değiştireni öldürün” meâlindeki hadisle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali’nin bazı uygulamalarına dayandırmışlardır. Hadisin farklı sözler ihtiva eden başka rivayetleri de vardır. Bunlardan birinde “dinini terkeden ve cemaatten ayrılan”, bir başkasında “Allah’a ve Resûlü’ne karşı savaşmak üzere (dinden veya itaatten) çıkandır” buyurulmuştur.³⁷⁶ Ebû Hanîfe, İbn Şübrûme, Sevrî, Atâ, Hasan-ı Basrî gibi büyük fıkıhçılar, kadınların öldürülmesini yasaklayan hadislere dayanarak mürted kadının (bir kısmına göre çocuğun) öldürülemeyeceği, başka yollardan İslâm’a kazandırılmaya çalışılacağı hükmünü benimsemişlerdir. Bu icihadın bir dayanağı da “kadınların tabii olarak savaşçı olmamaları, bu sebeple dininden dönen kadının İslâm

³⁷³ İbn Âşûr, a.g.e., I, 335.

³⁷⁴ Bakara, 2/256.

³⁷⁵ Kur’ân Yolu: I/342.

³⁷⁶ Ebû Dâvûd, a.g.e., “Hudûd”, 1.

toplumundan ayrılıp karşı tarafa geçerek Müslümanlara karşı savaşıma ihtimalinin zayıf bulunduğundur. Müelliflerimizin yapılan açıklamalar neticesinde vardıkları sonuç; “mürtedin öldürülmesinin “dinden dönme suçuna” değil, “Müslümanlara karşı savaşıma” suçuna bağlı ve böyle bir tespite dayalı bulunduğuudur. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin uygulamaları, yalnızca dinden dönme suçuna değil Müslümanlara karşı savaş açma, devletin kanun ve kararlarına karşı toplu isyan gibi suçlara yöneliktir.”³⁷⁷ Reşit Rıza Nisâ sûresi (4/90) âyetin tefsirinde³⁷⁸ ve Fetâvâ'sında³⁷⁹, mürtedin sırf dininden döndü diye öldürülemeyeceği düşüncesini savunmuştur.

Müelliflerimiz aynı şekilde Mâide sûresi (5/54) “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfüdür. Allah'ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir” şeklinde meâli verilen âyetin açıklamasında; “burada dininden dönen kimselerden ve bu davranışın doğurduğu sonuçlardan söz edildiği halde ölüm cezası zikredilmemiştir. Böylesine büyük bir cezadan yeri geldiği halde söz edilmemiş olması, ölüm cezasının yalnızca dinden dönme günahının değil, Müslümanlara karşı savaş durumuna geçme suçunun karşılığı olduğu anlayışını desteklemektedir”³⁸⁰ şeklinde açıklama getirmişlerdir.

Tefsir heyeti mürtedin dininden çıktığı için öldürülemeyeceğini, bunun ancak İslâm'a karşı savaş açması ve bunun tespit edilmesi sonucu olabileceğini ifade etmişlerdir. Sonuçta kişi dinden dönse ve sonra tekrar İslâm'a geri dönmesi durumunda müelliflerimiz İmam Şafii'nin görüşünü benimseyerek, eski yapmış olduğu amellerinin de geri döneceğini ifade buyurmuşlardır.

2.12.14. Kürtaj ve Doğum Kontrolü

Müelliflerimiz kürtaj ve doğum kontrolü gibi güncel hukûkî meselelere En'âm sûresi (6/151) âyetinde geçen ve Allah'ın ilâhi buyruklardan bir tanesi olan “ Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin” bölümüyle bağlantılı olarak açıklama

³⁷⁷ Kur'ân Yolu: I/343.

³⁷⁸ bkz. Reşit Rıza, a.g.e., V, 325–328.

³⁷⁹ bkz. Reşit Rıza, Muhammed, *Fetâvâ*: Fetâvâ İmam Muhammed Reşit Rıza, Beyrut, 1390/1970, IV, 1539–1544.

³⁸⁰ Kur'ân Yolu: II/297.

getirmişlerdir. Tefsir heyetine göre; “Geçim kaygısıyla çocuk öldürmenin, Allah’ın hazinesinin herkesi rızıklandırarak kadar zengin olduğundan şüphelenme anlamı taşıdığına dair bir işaret vardır. Ayrıca burada Câhiliye dönemindeki çocuk öldürme uygulaması kastedilmeyip özellikle “fakirlik korkusuyla” veya “geçim kaygısıyla” şeklindeki kayıttan hareketle, anne karnındaki çocuğun öldürülmesinin de yasaklandığı dikkate alınmalıdır; ayrıca böyle bir uygulamanın Câhiliye döneminde de mevcut olduğu düşünülebilir. Günümüzde bir baba veya annenin kendi çocuğunu öldürmesi bütün dünyada suç sayılmakta ve nadiren vuku bulmaktaysa da, bu ve benzeri âyetler, doğum kontrolü ve nüfus planlaması gibi meseleler dolayısıyla güncelliğini korumaktadır”³⁸¹ şeklinde ifade etmişlerdir.

Hız. Peygamber’in, doğum kontrolünün en basit şekli olan azil (meniye rahimin dışına akıtma) uygulamasına izin verdiğiine dair hadisler vardır.³⁸² Azlin mubah olması, gebe kalmamak için -başka bir yasak çiğnenmedikçe ve zararlı olmamak kaydıyla- daha başka tıbbî önlemlere başvurmanın da câiz olduğunu gösterir. Çünkü Kur’ân’da gebe kalmamak değil, çocuk öldürmek yasaklanmıştır. Bununla birlikte evlenmenin asıl amacı, neslin devamı ve gelişmesi için çocuk yapmaktır. Bu sebeple kadının güzelliğinin bozulması, çocuğun bir ayak bağı telakki edilmesi gibi keyfî sebeplerle fitratın tabii akışına müdahale etmek, özellikle Müslüman nüfusun artmasının gerekli olduğu hal ve şartlarda çocuk yapmaktan kaçınmak doğru değildir.³⁸³

Âyetteki “Çocuklarınızı öldürmeyin” emri, günümüzde yaygın olarak uygulanan ve ciddi tartışmalara yol açan kürtaj konusuyla yakından ilgilidir. Günümüz âlimlerinin büyük çoğunluğu, hamileliğin hangi safhasında olursa olsun, çocuk düşürme ve aldırmanın haram olduğu görüşündedirler.³⁸⁴

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere evliliğin amacı, neslin devamı ve gelişmesidir ki İslâm dini de bu konuyu çok önemsemektedir. Tefsir heyetinin de belirttiği üzere kürtaj ve bilerek çocuk düşürmek doğru değildir ve haramdır. Ancak bunun yanında doğum kontrolü, azil ve aile planlaması gibi konular, şayet bir zararı olmayacaksa câiz görülmüştür.

³⁸¹ Kur’ân Yolu: II/486.

³⁸² Buhârî, a.g.e., “Nikâh”, 96; Müslim, a.g.e., “Nikâh”, 125,134, 136; Ebû Dâvûd, a.g.e., “Nikâh”, 49.

³⁸³ Kur’ân Yolu: II/486.

³⁸⁴ Kur’ân Yolu: II/487.

2.12.15. Evlat Edinme

Cahiliye adetlerinden biri olan evlat edinme, günümüzde de mevcut olan bir durumdur. Cahiliye döneminde bu durum, babası belli olan veya olmayan çocukları evlât edinmek, onların kendi soy kütükleriyle ilişkilerini keserek kendi soylarına eklemek şeklinde oluyordu. Tefsir heyeti konuyu Ahzâb sûresi (33/4-5) “Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır, ...evlâtlıklarınızı da oğullarınız olarak kabul etmemiştir. Bunlar sizin kendi iddianızdır; hak ve hakikati Allah söyler, doğru yolu da O gösterir. Evlâtlıklarınızı babalarının soyadlarıyla anın. Bu Allah katında adalete daha uygun bir davranıştır. Eğer onların babalarını bilmiyorsanız o zaman kendileri sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Yanıldığımız hususta size günah yoktur, fakat bilinçli ve kasıtlı olarak yaptıklarınızdan sorumlusunuz...” âyetleri bağlamında ele almışlardır.

Tefsir heyetine göre; “Bir göğüste iki kalbin olmaması nasıl bir tabiat kanunu ise A’nın çocuğunun evlât edinme yoluyla B’nin çocuğu olamayacağı da bir fitrat ve tabiat kanunudur. Ayrıca İslâm’ın koyduğu örtünme, evlenme imkânı veya yasağı, çocuk-ebeveyn ilişkisi, karşılıklı haklar ve ödevler, miras gibi kurallar da, çocuklarla gerçek ana babalarının soy bağlarının kesilip değiştirilmesine, başkalarına ait çocukların -yakın akraba olmayan ailelerde- ailenin bir ferdi gibi kalıp yaşamasına ters düşüyordu. Yapılmakta olan sosyal ve ahlâkî ıslahat içinde sıra bu âdetin kaldırılmasına gelmiş, “...babalarının soyadları ile anın” emri ile bu uygulamaya son verilmiştir.”³⁸⁵

İslâm’a göre himayeye muhtaç çocuklara bakmak, onları beslemek, büyütme, sevaptır ve şerefli bir insanlık ödevidir. Sevgili Peygamberimiz “Kimsesiz çocukları koruması altına alan kimse ile ben, cennette yan yana iki parmak gibi beraber olacağım” buyurmuştur.³⁸⁶ Ancak bunu yapmak için çocuğun kendi soy kütüğü ile ilişkisini kesmek, öz ana babasını unutturmak hakkı olmadığı gibi kanuni mirasçılarının arasına katmak, aile içinde mahremiyet bakımından öz evlat gibi davranmak doğru ve gerekli de değildir. Bunun yerine İslâm’ın tavsiyesi koruma altına almak, bakmak, büyütme, ihtiyaçlarını karşılamak; hukuk ve helâl-haram kuralları bakımından ona öz çocuk gibi değil, bir din kardeşi gibi muamele etmektedir.³⁸⁷

³⁸⁵ Kur’ân Yolu: IV/365.

³⁸⁶ Müslim, a.g.e., “Zühd”, 42.

³⁸⁷ Kur’ân Yolu: IV/366.

2.12.16. Sihir

Sözlükte sihir “sebebi ve kaynağı gizli durum, büyü, gözbağcılık” gibi anlamlara gelen Arapça bir kelime olup, terim olarak tabiatüstü güçlerle ilişki kurmak veya kendilerinde gizli güçler bulunduğuna inanılan bazı tabii nesnelere kullanmak suretiyle faydalı, koruma gayeli ya da zararlı bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işleri ifade eder. Sihir veya büyüün başlıca gayesi, bitkileri, hayvanları, insanları, doğal olayları, güçleri veya nesnelere kullanarak veya kontrol ederek birine iyilik ya da kötülük etmek suretiyle maddî veya manevî bir menfaat ve başarı sağlamaktır. Bu anlamda büyü, tarihin çok eski dönemlerinden beri her toplumda yapılmış ve halen yapılmaktadır.³⁸⁸

Cahiliye döneminde de sihir yaygındı. Cincilik, kehanet, fal okları atmak, yıldızlara bakmak, küçük kareler çizip içlerine harf veya sayı yazmak, düğüm atmak ve üfleme gibi sihir çeşitleri uygulanmaktaydı ve bütün bu işler putperestlikle birlikte yürütülüyordu. Araplar sihirbazlardan çekinir ve onlara saygı duyarlardı. Özellikle eski dönemlerde Firavun gibi hak dine karşı mücadele verip onu başarısız kılmaya kalkışanların sihir ve sihirbazlardan yararlanma yoluna gitmesi; ayrıca müşriklerin, Hz. Peygamber’in ve İslâm’ın başarısını sihir diye niteleyerek gölgelemeye çalışmaları sebebiyle Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde de sihir konusuna yer verilmiştir.³⁸⁹

Müelliflerimiz sihir konusunu Bakara (2/102) “ Onlar, Süleyman’ın hükümlerini hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârut’a indirilene öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, “Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!” demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah’ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayıcı değil zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilselerdi!” âyeti bağlamında açıklamışlardır. Sihirle ilgili olarak; hakiki olanının hayalî olanından ayırt edilememesi, böyle bir ayırımı imkân veren objektif ölçüler bulunmaması, dolayısıyla kontrol edilemez olması, Allah’ın kurduğu tabii

³⁸⁸ Kur’ân Yolu: I/167.

³⁸⁹ Kur’ân Yolu: I/168.

düzeni değiştirmeyi amaçlaması, insanların -dinde “sünnetullah” diye ifade edilecek kadar önemli kabul edilen- bilimsel gerçeklere güvensizlik duymalarına yol açması, insanların zaaflarını, dertlerini, korkularını veya ümitlerini sövmeye ve onları aldatmaya elverişli olması gibi sakıncaları sebebiyle büyücülerin veya sihirbazların birçok gizli şeyi bilebildiği, tabiatüstü işler başarabildiği şeklindeki yaygın inançlar, birkaç istisna dışında bütün kaynaklarda İslâm’a aykırı görülmüş; sihri mubah saymanın, haramı helâl saymak anlamına geleceği, bu sebeple de Müslümanın dinden çıkmasına sebep olacağı kanaatine varılmıştır. Ayrıca en yetkili ve güvenilir Müslüman bilginler, bir kimsenin, sihrin haram olduğuna inanmakla birlikte, sihir yapmasının veya yaptırmasının ya da sihre ve sihirbaza inanmasının da büyük günah olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Aslında sihir menfaat amaçlı bir uygulama olduğundan Allah, Peygamber ve din gibi kutsal gerçekleri tanımaz; bununla birlikte ihtiyaç duyduğunda söz konusu değerleri menfaat ve başarı aracı olarak kullanmaktan da çekinmez. Bütün bu anlayış ve uygulamalar, Allah’ın irade ve kudretinin üstünde işler başarabileceği iddiasında olan veya öyle sanılan ya da eyleminin içeriğinde böyle bir iddia saklı bulunan sihirbaza Peygamber’den, hatta Allah’tan daha büyük değer vermek anlamını ortaya çıkarmakta olup sihir yapmayı ve yaptırmanı yasaklayan hükmün temelinde öncelikle bu gerekçeler bulunmaktadır.³⁹⁰

Yukarıda sihirle ilgili bahsi geçen âyet hakkında tefsir heyeti; “âyette sihrin bir fitne, yani ona inanıp inanmayacakları, bu işle meşgul olup olmayacakları hususunda insanlar için bir imtihan vasıtası olduğu; sihirbazların, Allah’ın izni olmadıkça hiç kimseye zarar veremeyecekleri bildirilmiş; bu arada yahudilerin, kendisini sihre kaptıran bir kimsenin âhret hayatını büsbütün kaybedeceğini bile bile, yarar sağlayacak bilgiler yerine zarar getirecek bilgiler peşinde koştukları ifade edilmek suretiyle sihre inanmanın, yapmanın ve yaptırmanın dinî bakımdan ne kadar sakıncalı olduğu bir defa daha ortaya konmuştur”³⁹¹ şeklinde açıklama getirmişlerdir.

2.13. Kadın Konusu

Modern tefsirin ön plana çıkarttığı konulardan biride “Kur’ân’da Kadın” meselesidir. İslâm modernistlerinin Batı medeniyetinin etkisi sonucunda karşılaştıkları entellektüel,

³⁹⁰ Tümer, Günay, “Büyü”, DİA, VI, 501–506.

³⁹¹ Kur’ân Yolu: I/173.

siyasi ve ekonomik problemlerin yanında sosyal problemler vardı. Başlıca problem Müslüman toplumda kadının durumu ve erkeklerin haklarıyla ilgili olarak onların haklarıydı. İslâm dinine yapılan saldırıların başında bu konu gelmektedir. İslâm'ın kadına değer vermediği ve erkek karşısında sosyal statü itibarıyla aşağılandığıdır. Bu konuda Müslüman modernistler, batılılar tarafından yapılan saldırılara kolayca cevap verebilirler, çünkü İslâm kadına geniş haklar vermiştir ve eğer kadın bilfiil bu hakları İslâm toplumunda kullanmazsa bu İslâm'ın hatası değil İslâmî öğretinin saptırılması, yoldan çıkarılmasıdır.³⁹² Bundan da anlaşılıyor ki İslam medeniyetinin genelde gerileyişiyle birlikte daha önce sahip olduğu bazı hakları yitiren kadının durumu da tümüyle bir gerileyişe girmiştir.

Kadın erkek eşitliği, birden çok kadınla evlenme, kadının dövülmesi ve kadının örtüsü gibi konular Müslümanların Batı medeniyetiyle karşılaşmalarından sonra çokça gündeme getirildi. İslâm âleminin geri kalmasının, toplumun yarısını teşkil eden kadınların arka plana itilmelerinden kaynaklandığı ileri sürüldü. Bir toplumun kadına bakışı, ilericiliğinin ve gericiliğinin ölçütü kabul edildi.³⁹³

“Kur'an'da Kadın” meselesine kısa bir giriş yaptıktan sonra tefsir heyetinin konu hakkındaki görüşlerini incelediğimiz eserden vereceğimiz örnekler neticesinde açıklamaya çalışacağız.

2.13.1. Kadın-Erkek Eşitliği

Kadın-erkek eşitliği konusu modern dönem yorumlarında çokça karşılaştığımız bir ifadedir. Kur'an'da erkeğe göre kadının ikinci plana itilmediği, aksine ona eşit olduğu konusunun yorumlarda yoğun bir şekilde işlendiği görülmektedir. Genel olarak, modern dönem yorumlarında kadın ve erkeğin aynı özden yaratılmaları, insanî ve dinî bakımlardan eşit oldukları sıkça dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu mevzu, muhtelif konuları ele alan âyetler vesilesiyle de gündeme gelmektedir. Fakat özellikle hitabın kadın ve erkeğe birlikte yöneltildiği âyetlerin yorumunda, bu temanın daha fazla işlendiği görülmektedir.³⁹⁴

Kadın-erkek eşitliğini vurgulayan Bakara sûresi (2/228) “...Erkeklerin kadınlar

³⁹² Sıddıkî, a.g.e., s. 215.

³⁹³ Şimşek, a.g.e., s. 297.

³⁹⁴ Karslı, İbrahim H., *Kur'an Yorumlarında Kadın*, Rağbet Yay, İstanbul, 2003, s. 249.

üzerinde hakları olduğu gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır...” şeklinde meâlî verilen âyettir. Müfessir Reşit Rıza, âyette geçen “misl” kelimesinden maksat, cinslerin birbirine olan haklarının “aynı” olması değildir. Burada kastedilen, hakların karşılıklı ve birbirine “eşit” oluşudur. Yani kadın erkek için bir iş yaptığında, erkek de ona mukabil kadın için bir iş yapar. Dolayısıyla bu anlamda kadın ve erkek arasında bir eşitlik ve denklik söz konusudur.³⁹⁵ “Allah bütün insanları bir nefisten yaratmıştır.”³⁹⁶ Önce Hz. Âdem’i ve ondan da Hz. Havva’yı yaratmıştır. Buna göre kadın erkeğin bir parçasıdır. Yarattılmaları bakımından aralarında bir üstünlük söz konusu değildir. Birinin diğerinden yaratılması birbirlerinde huzur ve sükûn bulmaları içindir.³⁹⁷

Tefsir heyetinin kadın erkek eşitliği konusunda Bakara sûresindeki³⁹⁸ Hz. Âdem ve Havva örneğinde “yahudi ve hıristiyan kaynaklarından İslâmî geleneğe geçmiş bulunan kadın hakkındaki olumsuz telakki, yani “kadının şeytanlığı, fettanlığı, Âdem’in şeytana kanmasına ve cennetten çıkarılmasına sebep oluşu, bu yüzden ‘aslî günahın’ asıl sebebinin kadın olduğu, dünyada ondan uzak kalınması gerektiği...” inanç ve anlayışı da Kur’ân’ın lafız ve ruhuna aykırıdır. Kur’ân-ı Kerîm bu macerada Hz. Âdem’le eşini birlikte anmakta, gerek Allah’ın uyarısına ve gerekse şeytanın saptırmasına birlikte muhatap olduklarını; ayak kaydırmanın da kadın değil şeytan olduğunu açıklamaktadır. Bir insan ve Allah’ın bir kulu olarak kadının erkekten farkının bulunmadığı, kemal yolculuğu ve yarışında erkek ile eşit fırsata sahip olduğu³⁹⁹ şeklindeki açıklamalarıyla önceki dinlerde kadının maruz kaldığı aşağılanmayı dile getirmişler, İslâm’ın ve onun yüce kitabı olan Kur’ân’ın ise kadına gereken değeri verdiğini ifade etmişlerdir.

İslâm’dan önceki birçok dinde ve kültürde kadın cinsinin, hem insan olarak hem de haklar ve ödevler bakımından erkeğe nispetle ikinci sınıf bir varlık olarak kabul edildiği bilinmektedir. Câhiliye Araplarında da kadının durumu farklı değildi; ana, eş, kardeş ve çocuklar olarak kızlar ve kadınların hakları erkeklerin istek ve keyiflerine bırakılmıştı; dilediklerini verir, dilediklerini alırlardı. Hz. Ömer bu tarihî gerçeği şöyle dile getirmiştir: “Câhiliye devrinde biz kadınları bir şey saymaz, hesaba katmazdık; bu durum Allah Teâlâ’nın onlar hakkında âyetler indirmesine ve kendilerine birtakım

³⁹⁵ Reşit Rıza, a.g.e., II, 375.

³⁹⁶ Nisa, 4/1.

³⁹⁷ Şimşek, a.g.e., s. 300.

³⁹⁸ bkz. Bakara, 2/36–39.

³⁹⁹ Kur’ân Yolu: I/109.

haklar vermesine kadar devam etti...⁴⁰⁰ Kadınların ödevlerine denk haklarının bulunduğunu bildiren "...Kadınların, mâkul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur...⁴⁰¹ meâlindeki âyet; özellikle o günün şartları dikkate alınırca eşi bulunmaz bir "insan hakkı" kuralı ve "kadın hakları vesikası"dır. Hakları ve ödevleri teker teker saymak yerine bir genel çerçeve veren bu âyette yer alan üç kayıt, kadın haklarının mahiyeti, derecesi ve değişme kabiliyeti açısından büyük önem arz etmektedir. Birincisi "kadın haklar bakımından erkeğe mutlak anlamda eşit değildir; her ikisinin hakları arasındaki nispet "benzerlik ve denkliktir." Ferdin topluma, toplumun da örgütlenme ve düzene ihtiyacı vardır. Devletten aileye kadar bütün kurumlarda düzen bir yönetimi, yönetim ise yöneten ve yönetilenlerin karşılıklı hak, salâhiyet, ödev ve sorumluluklarının belli ve dengeli kılınmasını gerekli kılmıştır. Kadını ve erkeği ile bütün insanlar insanlıkta ve insanlığa bağlı haklarla yükümlülüklerde eşittirler. Yönetimin ve düzenin gerektirdiği iş bölümüne ve farklı rollere gelindiğinde eşitlik yerine "denge, adalet, hakkaniyet, ehliyet, kabiliyet" gibi değer ve kriterler devreye girer. İslâm insan ve kul olmaya bağlı haklar ve ödevlerde kadınlarla erkekleri eşit kılmıştır. Kadınların insanlık ve kullukta erkeklerden aşağı derecede veya geri olduklarını ifade eden bütün söylemler ya dinî kaynakları bakımından sahih değildir ya da yanlış anlaşılmiş ve yorumlanmışlardır. Kurumlar ve toplum içindeki farklı rollere bağlı haklar ve yükümlülükler gelindiğinde ise kadınlarla erkekler arasında eşitlik değil, dengeli ve erkek hakkının dengi, misli olma ölçüsü vardır. İkincisi "Nasların değişmez kıldıklarının dışında kalan haklar ve ödevlerin değişim ve dengesi sosyal şartlara ve kamu vicdanındaki meşruiyet ölçülerine göre ayarlanabilecektir." Kadının birden fazla erkekle aynı zamanda evli olması câiz değildir. Bu kural değişmez dinî naslarla sabittir. Hakları eşitlemek veya dengelemek uğruna ya da bazı Batı ülkelerinde yaygınlık kazanan nikâhsız birlikte yaşama olgusuna dayanılarak bu kural değiştirilemez. Ama eşle kocanın ev içinde ve dışındaki rollerinde değişiklikler olabilir. Üçüncüsü ise "Haklar ve ödevler karşılaştırıldıkları zaman erkeklerin haklarında bir derecelik fazlalık bulunduğu görülecektir." Erkeğin fizik gücünün kadınıkinden fazla olduğunda şüphe bulunmadığından buna dayalı bulunan

⁴⁰⁰ Müslim, a.g.e., "Talâk", 31.

⁴⁰¹ Bakara, 2/228.

hak ve ödev farklılıkları da tabiidir.⁴⁰²

İrade gücü dâhil olmak üzere kadınla erkeğin psikolojilerinde farkların bulunduğu inkâr edilmemektedir. İki cinsin fizyolojik ve biyolojik yapıları da birbirinden farklıdır. İstisnaları bulunmakla beraber genellikle evin geçimini sağlamada ağır yük ve temel rol de erkeğe aittir. İşte bu temel ve değişmez farklılıklara dayalı olarak erkeklere bir derece fazla hak verilmiştir.⁴⁰³

Kadın-erkek arasındaki eşitliğe örnek teşkil eden Âl-i İmrân sûresi (3/195) “Rableri onların dualarına şöyle karşılık verir: “Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun -ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir- sizden bir şey yapanın emeğini boşa çıkarmam...” şeklinde meâli verilen âyetin açıklamasında müelliflerimiz; “Kadınla erkek arasında ayırım yapılmaksızın Allah’a samimiyetle dua eden herkesin duasının kabul edileceği ve iyi amel işleyen herkese amelinin karşılığının verileceği belirtilirken “ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir” anlamında bir ara cümleye yer verilmesi, kadınla erkeğin birbirinin tamamlayıcısı ve bir bütünün parçaları olduklarını, biri olmayınca diğersinin de olamayacağını ifade eder. İki cinsten her birinin diğersinde olmayan özellikleri vardır. Ancak bunlar üstünlük sebepleri değil birbirini tamamlayıcı özelliklerdir. Allah katında üstün olan O’nun emir ve yasaklarına uygun hareket edendir.”⁴⁰⁴ Görüldüğü üzere tefsir heyeti, iki cins arasında bir bütünlük olduğunu ve birbirlerini tamamladıklarını, üstünlüğün ancak kulluk vazifelerindeki hassasiyete bağlı olduğunu ifade ederek kadın-erkek eşitliği konusuna açıklık getirmişlerdir.

2.13.2. Kadının Örtüsü

Modern dönem yorumlarında tartışılan bir başka konuda kadının örtünmesi meselesidir. Kadının sesi dâhil bütün vücudunun avret olduğunu ileri sürenlerin yanında iffet korunduktan sonra giyim kuşamın önemli olmadığını ileri sürenler de olmuştur. İslâm’ın temel kaynakları incelendiğinde her iki görüşünde aşırı olduğu anlaşılmaktadır. İslâm kadının sesini avret saymadığı gibi vücudunun tamamını da avret saymış değildir. Yine modernistler tarafından ileri sürülen, iffet korunduktan sonra giyim kuşamın önemli olmadığı görüşü de naslarla bağdaşmayan bir görüştür.

⁴⁰² Kur’ân Yolu: I/362.

⁴⁰³ Kur’ân Yolu: I/363.

⁴⁰⁴ Kur’ân Yolu: I/743.

Naslardan anlaşılabilir ellerle yüzün avret olmadığıdır.⁴⁰⁵

Kadının örtünmesine ve iffetli olmasına işaret eden Nûr sûresi (24/31) “Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Açıkta kalanlardan başka süslerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları, hizmetlerinde bulunan köleler ve cariyeler, cinsel arzusu bulunmayan erkekler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar dışında kimseye süslerini göstermesinler. Yürürken, gizledikleri süsleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler! Hepiniz Allah’a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz!” şeklinde meâli verilen âyette, kadınların iffetlerini korumaları, bunun için avret yerlerini örtmeleri ve zina etmemeleri emredildikten sonra ek olarak onlara, istisna edilen kimselerden başkasına süslerini göstermemeleri ve başörtülerini yakaları üzerinden bağlamaları yükümlülüğü getirilmiştir.⁴⁰⁶

Bahsi geçen âyet ve bu bağlamdaki 31. ayetlerde geçen buyrukların bağlayıcı olup olmadığı, burada söylenenlerin bir tavsiye mi, yoksa emir mi, dolayısıyla ilâhî talimata göre kapanmanın farz mı, edep mi olduğu konusu son zamanlarda bazı çevrelerce tartışmaya açılmıştır. Yalnızca âyetlerde kullanılan emir değil, açıklanan gerekçe, verilen detay ve 31. âyetin “Ey müminler! Hepiniz Allah’a tövbe edin...” uyarısıyla bitirilmesi, asırlar boyu ittifakla benimsenmiş bulunan yorumun; yani emrin bağlayıcı, örtünmenin farz olduğu anlayışının isabetli olduğunu açıkça göstermektedir. Dinî emirlerin uygulanması için yükümlülük şartlarının gerçekleşmesi ve engellerin bulunmaması gerekir. Bu sebeple zorunlu hallerde ruhsatlar devreye girebilir, ancak genel hüküm değişmez, engel ve zaruret ortadan kalkınca uygulama da normale döner.⁴⁰⁷

Kadının örtünmesi konusunda daha çok dış örtü anlamını ifade eden Ahzâb sûresi (33/59) “Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır. Allah ziyadesiyle bağışlamakta ve çok esirgemektedir” şeklinde meâli verilen

⁴⁰⁵ Şimşek, a.g.e., s. 334.

⁴⁰⁶ Kur’ân Yolu: IV/73.

⁴⁰⁷ Kur’ân Yolu: IV/75.

âyettir. Asr-ı Saâdet'te kadınlara yapılan eza ve tacizlerin engellenmesi gayesiyle dışarı çıkarken kadınların dış giysi kullanmaları istenmektedir. Hemen bütün tefsirlerin tarihe dayanarak verdiği ortak bilgiye göre Medine evleri dar ve tuvaletsiz idi. Kadınlar ihtiyaçlarını gidermek için geceleri evlerinden çıkar, biraz uzaklaşarak ihtiyaçlarını giderir ve dönerlerdi. Bu durumu fırsat bilen bazı münafıklar ve kendini bilmezler uygun yerlerde durur, kadınlara söz ve elle tacizde bulunurlar, yakalandıkları zaman da “Biz onları câriye sandık” derlerdi. Bu mazereti ortadan kaldırmak üzere hür kadınların, dışarı çıkarken, cilbâb ismi verilen dış giysilerine bürünmeleri emredildi. Hz. Ömer, hür kadınları cariyelerden ayırarak asayîşi korumak amacıyla cariyelerin cilbâb kullanmalarını yasaklamıştı, daha sonraki dönemlerde bu yasak kalktı.⁴⁰⁸

Kadının örtünmesi konusunda bize açıklık getiren ve Ahzâb⁴⁰⁹ sûresinden sonra inen Nûr⁴¹⁰ sûresindeki örtünme devamlı ve iffeti korumaya yönelik bir farzdır. Ahzâb sûresinde emredilen cilbâb giyme ise asayîşi korumayı ve tacizi önlemeyi hedefleyen bir geçici tedbirdir. Toplum içinde câriye kalmayınca veya hür-câriye farkını ortaya koyacak başka bir işaret bulunduğu yahut da tacizi engelleyecek farklı tedbirler alma imkânı hâsıl olunca dışarı çıkarken, usulüne göre tesettür yapıldıktan sonra ayrıca bir de, hür kadın alâmeti olarak cilbâb vb. elbiseler giymek gerekli olmaktan çıkmıştır. Genellikle tefsircilerin, “evlerde oturma, zaruret bulunmadıkça dışarı çıkmama” emri Peygamber hanımlarına mahsus olduğu halde diğer hanımları da bu hüküm çerçevesine almaya çalışmalarını ve dışarı çıkarken -tesettüre ek olarak- bir dış giysiye bürünmeyi devamlı bir farz haline getirmelerini, haklı bir dinî ve ahlâkî gerekçeden çok içinde yaşadıkları çağın ve toplumun âdet ve değerlerine, bir de erkeklerin aşırı kıskançlığına bağlamak gerekmektedir⁴¹¹

Görüldüğü üzere tefsir heyeti kadının örtüsü konusuna, verdiğimiz iki örnekten birincisindeki emrin farz niteliğinde, kadınların başörtüsünü ifade ettiğini, bundan dolayı da bağlayıcı olduğunu ifade ediyorlar. Ancak ikinci örnekte şartların değişmesiyle uygulamanın da değişebileceğini vurgulayarak, kadınların dış örtüsünün ikinci bir örtünmeye gerek olmadığına, bunun mevcut örfeye göre şekillenebileceğini ifade etmişlerdir.

⁴⁰⁸ Kur’ân Yolu: IV/399.

⁴⁰⁹ Ahzâb, 33/59.

⁴¹⁰ Nûr, 24/31.

⁴¹¹ Kur’ân Yolu: IV/400.

2.13.3. Çok Kadınla Evlilik

İslâm'a yapılan şiddetli saldırılardan başında kadın konusunda; bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi meselesi gelmektedir. İslâm'ın erkeğe tanıdığı çok eşlilik, erkeğin eşler arasında adil davranması şartına bağlanmıştır. Bu şarta riayet etmeyen erkeğin çok eşliliğe hakkı yoktur. Hatta tek eşe adil davranmayan ve temel haklarını kısıtlayan erkek, bu evliliği devam ettirme hakkına da sahip değildir.⁴¹²

Batılılar Müslümanlar arasındaki çok kadınla evlilik müessesine saldırmış ve İslâm'ı bir erkeğin birden dörde kadar kadınla evlenmesine izin verdiği için eleştirmişlerdir. Müslüman modernistler Kur'ân'da çok kadınla evlilik için koyulan adalet şartına işaret ederek buna cevap vermişlerdir. Eğer zevceler arasında adalet sürdürülemezse tek kadınla evlilik uygulanmalıdır. Müslüman modernistlerin çoğu tek kadınla evliliği ideal olarak düşünmüşler, ancak gerekli durumlarda istisnalara izin vermeye hazırlıklı olmuşlardır.⁴¹³

Tefsir heyeti İslâm'da çok eşlilik meselesine, Nisâ sûresindeki “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır”⁴¹⁴ âyeti ile yine bu âyetle bağlantılı olan aynı sûredeki “ Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz; bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, engin rahmet sahibidir”⁴¹⁵ âyeti bağlamında açıklama getirmişlerdir.

Müelliflere göre; “ilk âyetin dolaylı olarak temas ettiği birden fazla kadınla evlenme (teaddüd-i zevcât) imkânı ve âdeti, İslâm'ın geldiği çağdan çok öncelere kadar uzanmaktadır. O çağlarda Mısır, Hindistan, Çin ve İran'da, eski Yunan ve Roma toplumlarında, yahudilerde ve Araplar'da ya nikâhlamak ya da evde veya evin dışında bir yerde dost tutmak suretiyle erkekler, birden fazla kadınla evlilik yapıyor veya evliliğe benzer ilişkiler yaşıyorlardı. Bu devirlerde birden fazla kadınla evlenmenin

⁴¹² Şimşek, a.g.e., s. 316.

⁴¹³ Sıddıkî, a.g.e., s. 223.

⁴¹⁴ Nisâ, 4/3.

⁴¹⁵ Nisâ, 4/129.

çeşitli sebepleri vardı. İslâm'ın geldiği bölgede özellikle köylerde ve dağ başlarında yaşayan bedevilerin çok kadınla evlenmelerinin baş sebebi, hem düşmana karşı korunmanın, hem de çevresi üzerinde hâkimiyet sağlamanın güçlü ve muharip nüfusa ihtiyaç göstermesidir. Diğer sebepler arasında kırsal hayatın güçlüğü ve birçok emekçiyi gerekli kılması, kabileler arasında sürüp giden savaşların, yağma, baskın ve talan hareketlerinin çok sayıda erkek ölümüne sebep olması, bunun sonucu olarak da kadın-erkek arasındaki sayı dengesinin erkek aleyhine bozulması gösterilebilir.”⁴¹⁶

Erkeğin birden fazla kadınla evlenme imkân ve uygulamasını İslâm getirmemiş, mevcut uygulamayı belli şartlara ve hukuk kurallarına bağlamak suretiyle iyileştirerek devam ettirmiştir. Devam ettirirken de iki durumu birbirinden ayırmış gibidir: a) Henüz evlenmemiş olanlara -ilk âyette- bir kadınla yetinmeleri tavsiye edilmiş, birden fazla kadınla evli olanlar için adalete riayet edememe tehlikesinin bulunduğu, bundan uzak kalmanın en uygun yolunun ise bir kadınla evlenmek olduğu dile getirilmiştir, b) ikinci âyette ise birden fazla kadınla fiilen evli olanlara hitap edilmiş, birden fazla kadın arasında adalete tam riayetin mümkün olmadığı bir kere daha hatırlatıldıktan sonra hiç olmazsa adaletsizlikte, farklı ilgi ve muamelede ölçünün kaçırılmaması istenmiştir.⁴¹⁷

Tefsir heyeti konu hakkında; “beşerî sistemler köklü değişikliklere uğratılarak amaca uygun hale getirilirler. İslâm'da bir bütün halinde köklü değişim söz konusu değildir, onda değişmez kurallar vardır. Ancak bir kural, bir hüküm uygulandığında tabii olmayan olumsuz bir sonuç doğuyorsa uygulamayı durdurma imkânı da mevcuttur. Bu cümleden olarak, tarihî ve sosyal şartlara bağlı bir cevazdan ibaret olan çok kadınla evlilik, genellikle kötüye kullanıldığı ve olumsuz sonuçlar doğurduğu takdirde, Müslümanların veya yetkili temsilcilerinin kararıyla engellenebilir. Bu tasarruf, Allah'ın hükmünü değiştirme anlamına gelmez. Bu, tıpkı şartlarını yerine getirememekten korkan ferdin tek kadınla evli kalmayı yeğlemesi gibidir; şartları oluşursa ruhsat da geri döner”⁴¹⁸ şeklinde yapmış oldukları bu açıklamalar doğrultusunda İslâm'da çok eşlilik konusu karşısında duruşlarını ifade etmişlerdir.

⁴¹⁶ Kur'ân Yolu: II/16.

⁴¹⁷ Kur'ân Yolu: II/17.

⁴¹⁸ Kur'ân Yolu: II/18.

2.13.4. Kadına Darb Meselesi

Modern dönem İslâm aleyhtarı saldırılarda ön görülen başka bir meselede İslâm'ın, kadının kocası tarafından dövülmesine izin verdiği. İslâm dünyası, Batı ile gelişen temaslar neticesinde, XIX. asrın sonlarından itibaren, diğer birçok konu yanında kadın hakları sorunuyla da yüz yüze gelmiştir. Bu bağlamda Kur'ân yorumcusunu en fazla meşgul eden ve yeni arayışlara yönelten konulardan biri de, sözünü ettiğimiz kadının dövülmesi meselesi olmuştur. “İslâm ve kadın” mevzusunda görüş beyan eden yorumcuların neredeyse hemen hepsi, bir şekilde bu konuyu ele almış ve nassın ruhuna bağlı kalarak modern zihniyetin kabulleneceği tarzda manayı anlaşılır hale getirmeye çalışmışlardır.⁴¹⁹

Tefsir heyeti kadının dövülmesi meselesine Nisâ sûresi (4/34) “...(Evlilik hukûkuna) baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövin. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür” şeklinde meâli verilen âyet bağlamında açıklık getirmişler, kadının dövülmemesi gerektiğini savunmuşlardır.

Âyette hukûka baş kaldıran, meşru aile düzenini bozmaya kalkışan (nâşize) kadına karşı erkeğin yapabileceği şeyler öğüt vermek, yatakta yalnız bırakmak ve dövmek şeklinde sıralanmıştır. Öğüt vermek ve yatakta yalnız bırakmak, küsmek gibi tedbirler problem teşkil etmemiştir, ancak dövme tedbiri özellikle çağımızda, kadın hakları ve insanlık haysiyeti yönlerinden önemli bir tartışma konusu olmuştur. Esasen tefsir ve hadis kitaplarına bakıldığında kadının baş kaldırma durumunda bile kocası tarafından dövülmesini, eski tefsirciler arasında da farklı yorumlayanların, bunun câiz olmadığını ileri sürenlerin bulunduğu görülmektedir.⁴²⁰

Müelliflerimiz; “bu âyette, kadının aile hukûkunu çiğnemesi halinde bir ıslah tedbiri olarak başvurulabilecek belli başlı yolların insanlığın tecrübeleri ve özellikle içinde yaşanan topluluğun örf ve âdeti dikkate alınarak zikredilirken “kocanın karısını dövmesi” eylemine de yer verilmiş olmakla beraber, bu uygulama Hz. Peygamber tarafından toplum ıslah edilerek, insanın ve özellikle zevcenin dövülemeyeceği ifade ve telkin edilerek kötülenmiş, “iyi bir kocanın karısını dövmeyeceği” kaidesi bu

⁴¹⁹ Karslı, a.g.e., s. 158.

⁴²⁰ bkz., Buhârî, a.g.e., “Nikâh”, 93; İbn'ül- Arabî, a.g.e., I, 415.

yakışksız davranışın önüne bir set olarak konmuştur. Burada sünnet âyeti nesh etmemiş, yerelliğini ve kültürel bağlamını açıklamıştır”⁴²¹ şeklindeki açıklamalarıyla her ne kadar âyette “dövün” ifadesi geçse de Hz. Peygamberin hadisi doğrultusunda erkeğin kadını asla dövmemesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Sonuç olarak burada sünnet âyeti nesh etmemiş, tahsis etmiştir.

⁴²¹ Kur’ân Yolu: II/61.

SONUÇ

Daha önceden bir meâl çalışması bulunan dört İslâm âlimi tarafından oluşturulan bir heyet tarafından telif edilen “Kur’ân Yolu” adlı tefsiri çeşitli yönlerden incelemiş bulunuyoruz. Çok yakın bir tarihte yazılmış olan bu tefsir, çağdaş tefsir çalışmaları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla, çağdaş tefsirciliğin içinde bulunduğu şart, imkân ve zorluklarla karşı karşıyadır.

Kur’ân Yolu tefsiri, modernizmin ilk dönemlerinde Kur’ân-ı Kerîm’i anlama ve yorumlamada düşülen hataların farkında olarak, İslâm’ın doğuşundan itibaren oluşmuş tefsir geleneği ve kültürünü göz önünde bulundurarak yazılmıştır. Tefsir, Kur’ân-ı Kerîm âyetlerini baştan sona sırayla incelemiş, günümüz dili ve anlayışına uygun bir şekilde ifade etmiştir. Tefsir yapmada, gereksiz ve aşırı yorumlara yer vermeyen, uç yaklaşımlardan kaçınan, Kur’ân’ın sunduğu hidayeti ve getirdiği ahkâmı Kur’ân’ın ruhuna uygun olarak açıklama gayretinde olan bu çalışma, böylece ihtiyatlı tavrıyla ve orta yolu benimseyen yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. Çağdaş tefsir hareketinin birçok görüşünden de istifade etmekle birlikte, bir bütün olarak çağdaş yönelimleri kabul etmemektedir. Diğer taraftan, klasik tefsir yorumlarına saygılı olmakla beraber, birçok noktada klasik Kur’ân yorumlarının geçerliliğini sorgulamakta ve değişik yorumlar sunmaktadır.

Bu genel çerçeveli tespitlerimizi, daha özel bazı başlıklar hakkında ulaştığımız sonuçlara yer vererek teyid etmek istiyoruz:

Değerli tefsir heyeti, nesih konusunda çağdaşlarıyla aynı düşünceyi paylaşmışlar, neshin aklen mümkün olmakla birlikte, uygulamada gerçekleşmediğini ifade etmişlerdir. Her âyetin, şartlar oluştuğunda kendisiyle amel edileceğini, şartlar oluşmadığında ise, diğer âyetle amel edileceğini bildirmişlerdir. Nesihten anlaşılması gerekenin, yeni din ile eski din arasındaki bir hüküm değişikliği olabileceği kanısında olduklarını da ifade belirtmişlerdir.

Modern tefsir hareketinin özelliklerinden biri de Kur’ân’ın sadece içeriği ve muhtevası üzerinde durmak, lafzî icâza yer vermemektir. Ancak incelediğimiz tefsirde, içerik ve muhtevadaki icâz özelliklerine de temas edilmekle birlikte, onun lâfzî icâzı üzerinde de

durmuşlar, bu muhteşem söz sanatını, üslûp ve şekil güzelliğini çağdaşlarının aksine gözler önüne sermişleridir.

Tarihsellik konusunda da itidalli bir tutum takınan Kur'ân Yolu müellifleri, kimi yerlerde çağdaşlarına benzer şekilde düşünmüş, bazen de klasik tarzda yorum yapmışlardır. İsrâiliyyât ve kıssalar konusunda ise titiz davranmışlar, hem İsrâilî rivayetleri içeren tefsirleri incelemişler hem de asıl kaynakları incelemeyi göz ardı etmemişlerdir. Bu tür rivayetlerin Kur'ân ve Sünnetle uyuştğu yönlerini ifade etmişler, ama aynı zamanda aykırı olan noktalarını da dile getirmişlerdir. Kur'ân ve Sünnet'e, ya da akla ve mantığa uygun görmedikleri yerlerde İsrâiliyyât türünden rivayetlere karşı ciddi tepkilerini ortaya koymuşlardır. Bu ikinci yönleriyle çağdaşları gibi bir tutum izlediklerini söyleyebiliriz.

Kur'ân-ı Kerim'i anlamada bütüncül bir yaklaşım gözeten ve dolayısıyla münasebet ilmüne önem veren tefsir heyeti, böylelikle parçacı anlamanın ortaya çıkardığı sorunları aşmak istemişlerdir.

“Kur'an Yolu” adlı tefsir, bilimsel tefsir veya ilmî tefsir diye tabir edebileceğimiz anlayış konusunda ise ihtiyatlı davranmışlar, modern tefsirdeki her âyetin bilimsel açıklamasını yapmaktan ziyade gerekli gördükleri yerlerde bilimsel verileri kullanmışlardır. Bu gibi bilimsel verilerin Kur'ân'ı anlamada birinci sırada olmadığını, zira bu tür âyetlerle gerçekleştirilmek istenen amacın bilimsel konuları açıklamak değil, insanı hidayete ulaştırmada birer araç niteliğinde olduğunu ifade etmişlerdir.

Son olarak; Kur'ân'ı sade ve anlaşılır bir üslûpla açıklamak ve okunup istifade edilebilecek bir eser ortaya koymak amacıyla yazılan bu tefsirin, şimdiden Türkçe'deki Kur'ân çalışmaları arasında önemli bir yer edindiğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- AHMED, Aziz (1990), *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, Çev., Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul.
- AHMED b. HANBEL (1313), *Müsned*, Mısır.
- ALBAYRAK, İsmail (2004), *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- APAYDIN, H. Yunus (2000), "İctihad" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXI, İstanbul.
- ATEŞ, Süleyman (1988), *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- AYDIN, Mehmet (1995), "Fal" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, İstanbul.
- AYDÜZ, Davut (2006), *Diyalogun Dinî ve Tarihî Temelleri*, Yeni Ümit Kitaplığı (Işık Yayınları), İstanbul.
- BALJON, J.M.S. (2000), *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev., Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara.
- BARDAKOĞLU, Ali (1997), "Kıyas" GA., İstanbul.
- BEREKÂT, M. Faris (1959), *el-Câmi'li-Mevâzi'i Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dimaşk.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi (1985), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul.
- BİRİŞİK, Abdülhamit (2001), "İsrâiliyyat" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIII, İstanbul.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail (1345), *el-Câmiu's-Sahih (Sahihu'l-Buhârî)*, Mısır.
- CERRAHOĞLU, İsmail (2005), *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara.

- CERRAHOĞLU, İsmail (1995), *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- EL- CEVZİYYE, İbn Kayyım (1955), *İ'lâmü 'l-Muvakkûn*, Kahire.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif (1324), *Ta'rîfât*, Matbaa-i Ahmed Kamil, İstanbul.
- ÇAĞRICI, Mustafa (1994), "Da'vet" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. IX, İstanbul.
- ÇELEBÎ, İlyas ve Süleyman Uludağ (1998), "Hızır" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul.
- DAĞCI, Şamil (2002), "Kısas" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXV, Ankara.
- DEMİR, Ömer ve Mustafa Acar (1992), 'Modernizm', *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul.
- DEMİRAY, Kemal (1988), *Temel Türkçe Sözlük*, İstanbul.
- DEMİRCİ, Muhsin (2006), *Tefsir Usûlü*, MÜİF. Vakfı Yayınları, İstanbul.
- DEMİRCİ, Muhsin (2006), *Kur'ân ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- DEMİRCİ, Muhsin (2003), *Tefsir Tarihi*, MÜİF. Vakfı Yayınları, İstanbul.
- DEMİRCİ, Muhsin (1995), "Esbâb-ı Nüzûl" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, İstanbul.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi (2000), "İcmâ" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXI, İstanbul.
- EBÛ DÂVÛD (1371/1952), *Sünen*, Mısır.
- EBÛ REYYE, Mahmûd, *Edvâ' 'Ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kahire, ts.
- EMÎN, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire, ts.
- ESED, Muhammed (1996), *Kur'ân Mesajı*, Trc., Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul.

- GAZZÂLÎ, Muhammed b. Muhammed, (1358), *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, Mısır.
- GAZZÂLÎ, Muhammed b. Muhammed, (1325), *el-Müstasfâ*, Bulak.
- HALEFULLAH, Muhammed Ahmed (1972), *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire.
- EL-HÛLÎ, Emin (1988), *Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu*, Çev., Mevlüd Güngör, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. II, sayı: VI, Ankara.
- IŞIK, Emin (1997), "Hadîd Sûresi" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XV, İstanbul.
- IŞIK, Emin (1989), "A'lâ Sûresi" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul.
- İBN ABDİLBERR, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, Beyrut, ts.
- İBN ÂBİDÎN (1966), *Reddü'l-Muhtâr*, Kahire.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir (1984), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus.
- İBN MÂCE, Muhammed b. Yezid (1372/1952)), *Sünen*, Mısır.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemaleddin (1990), *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (1325), *el-Mukaddimât*, Kahire.
- İBN SÂ'D, Muhammed (1985), *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, Beyrut.
- İBN'ÛL-ARABÎ, Ebû Bekir (1974), *Ahkâmü'l- Kur'ân*, Kahire.
- JANSEN, J.J.G. (1999), *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Çev., Halilrahmân Açar, Fecr Yayınları, Ankara.
- KARA, İsmail (2001), "*Türkiye'de Din ve Modernleşme*", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- KARA, İsmail (1986), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, Risale Yayınları, İstanbul.

- KARAMAN, H., M. Çağrırcı, İ.K. Dönmez ve S. Gümüş (2006), *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- KARAMAN, Hayreddin (1997), “*Modernist Proje ve İctihad*”, *İslâm ve Modernizm*, Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu, İstanbul.
- KARAMAN, Hayreddin (1989), “Akid” md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul.
- KARSLI, İbrahim H. (2003), *Kur'ân Yorumlarında Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebû- Bekir b. Mes'ûd (1327), *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, Kahire.
- KAYA, Remzi (1994), “Ehl-i Kitap” md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. X, İstanbul.
- KIRCA, Celal (1981), *Kur'ân'ı Kerîm ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- KİTÂB-I MUKADDES (1993), Yalçın Ofset, İstanbul.
- KOTAN, Şevket (2000), *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- KUTUB, Seyyid (1966), *et- Tasvîrû'l- Fenniyyu fi'l- Kur'ân*, [y.y.]
- LAPİDUS, Ira Marvin (1996), *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, Trc., İ. Safa Üstün, MÜİF. Vakfı Yayınları, İstanbul.
- MÂLİK b. ENES (1353), *el- Muvatta* (ve Şerhuhu Tenviru'l-Havâlik), Mısır.
- MENNÂU'L-KATTÂN (1986), *Mebâhîs fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- MERTOĞLU, Suvat (2001), *Osmanlı da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşâd Dergisi 1908–1914)*, (Basılmamış Doktora Tezi) Marmara Üniverversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- MOLLA HÜSREV (1901), *Dureru'l-Hukkâm*, İstanbul.
- MÜİF., *Hayreddin Karaman*, <http://ilahiyat.marmara.edu.tr/index.php?sayfa=272>.
- MÜİF., *İbrahim Kâfi Dönmez*, <http://ilahiyat.marmara.edu.tr/index.php?sayfa=272>.

- MÜİF., *Mustafa Çağrııcı*, <http://ilahiyat.marmara.edu.tr/index.php?sayfa=272>.
- MÜİF., *Sadrettin Gümüş*, <http://ilahiyat.marmara.edu.tr/index.php?sayfa=272>.
- MÜSLİM b. HACCÂC (1375/1955), *el-Câmiu's-Sahih* (Sahîhu Muslim), Mısır.
- ÖZEL, Ahmet (1993), "Cihad" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VII, İstanbul.
- ÖZSOY, İsmail (1999), "Faiz" md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Mustafa (2008), *Meâl Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- POLAT, Fethi Ahmet (2007), *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- ER-RÂFÎ, Mustafa Sâdık (1974), *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Beyrut.
- RAĞİB EL-ISFAHÂNÎ, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, Thk., Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, ts.
- RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer (1990), *Mefâtihu'l-Gayb*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- REŞİT RIZÂ, Muhammed (1390/1970), *Fetâvâ: Fetâvâ İmam Muhammed Reşit Rızâ*, Beyrut.
- REŞİT RIZÂ, Muhammed (1353), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, Kahire.
- ER-RÛMÎ, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman (1986), *İtticâhâtu't-Tefsîr fî'l-Karni'r Râbi' Aşer*, Arabistan.
- SARAÇ, Tahsin (1976), *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Ankara.
- SİDDİKÎ, Mazharuddin (1990), *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Trc., Murat Fırat- Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- SUBHÎ SÂLİH (1985), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut.

- SUYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahman (1985), *el-İtkân fî Ulûmil'l-Kur'ân*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs (1979), *er-Risâle*, Nşr., Ahmed Muhammed Şakir, Kahire.
- ŞÂTİBÎ, İbrahim b. Musa, Ebû İshak (1999), *el-Muvâfakât*, Trc., Mehmet Erdoğan, İstanbul.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (1991), *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (1971), *Neylü'l-Evtâr*, Kahire.
- ŞİMŞEK, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, ts.
- TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin (1973), *el-Mizân fî Tefsîri'l- Kur'ân*, Beyrut.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (1969), *Câmiu'l-Beyân*, Kahire.
- TAHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali (1984), *Keşşâfu Istilahati'l-Fünûn*, İstanbul.
- TANTAVÎ, Cevherî (1350), *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Mısır.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa (1292), *Sünen* (Sünenu't-Tirmizi), Kahire.
- TUNCER, Faruk (2003), *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yayınları, İstanbul.
- TÜMER, Günay (1992), “Büyü” md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.VI, İstanbul.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi (1979), *Hak Dini Kur'ân Dili*, (9 c.), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul.
- YILDIRIM, Suat (2006), *Diyaloğun Dinî ve Tarihî Temelleri*, Yeni Ümit Kitaplığı (Işık Yayınları), İstanbul.
- YILDIRIM, Suat (1985), *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- ZEHEBÎ, Muhammed b. Hüseyin (1976), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, Kahire.
- ZEMAŞERÎ, Mahmûd b. Ömer (1947), *el-Keşşâf*, Beyrut.

ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm (1980), *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire.

ZERKEŞÎ, Bedruddîn (1972), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mısır.

ÖZGEÇMİŞ

29 Aralık 1979 yılında Isparta ilinde dünyaya geldi. İlkokulu İstanbul'un Sultanahmet semtinde bitirdi. İlkokuldan sonra –babasının nezaretinde- hıfzını ikmal etti. İmam Hatip'in orta kısmını Üsküdar İmam Hatip Lisesi'nde okudu. Lise kısmını Zeytinburnu İmam Hatip Lisesi'nde bitirdi. 2001 yılında İmam Hatip olarak memuriyete başladı. 2003 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı İstanbul Pendik Haseki Eğitim Merkezinden 21. Dönem kursiyeri olarak mezun oldu. Öğrenim hayatına Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Temel İslâm Bilimleri Tefsir Bölümü'nde “Çağdaş Tefsir Hareketi Açısından ‘Kur’ân Yolu’ İsimli Tefsirin Analizi” adlı yüksek lisans çalışması ile devam etmektedir. Evli olan Bilal Albayrak memuriyet hayatına İmam Hatip olarak devam etmektedir.

Sakarya University Insitute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis

Title of the Thesis: Analysis Of The “Quran Way” in Terms Of Contemporary Exegesis Movement	
Author: Bilal ALBAYRAK	Supervisor: Assistant Professor Yunus EKİN
Date: 11.02.2010	Nu. of pages: vi (pre text) + 142 (main body)
Department: The Basic Islamic Sciences	Subfield: The Exegesis
<p>We have studied the book named Qur'an Way, one of the important Quran exegesis written recently in Turkey. This book is product of a collective studying due to the fact that it was written by a scholarly body and looked over by High Council of Religious Affairs.</p> <p>Our thesis consists of two parts: In Part One, we have dealt with the concept of modernism, its effects on Muslim world, the basic features of modernist exegesis of Quran, and the aim of writing of Quran Way, its method and its authors.</p> <p>In Part Two, we have analyzed Quran Way with regard of contemporary exegesis movement. We have studied this book's using of Quranic Sciences and Quran exegesis' sources. Then, we have examined the manner of Quran Way's dealing with and interpreting the Quranic verses concernig the topics like women, jihad, men of book (ehlu'l-kitab), some crimes and punishments, that appear frequently in debates on Islam and Quran.</p> <p>Finally, we have observed that this exegesis named Quran Way, didn't neglect classical period Quran understandings and exegesis culture, however, it has been influenced by contemporary Quran interpretations. This exegesis is a work attempts to understand and to interpret Quran, following its spirit.</p>	
Keywords: Modern Exegesis Thought, the Exegesis named “Quran Way”, Different Interpreted Quranic Verses.	