

KUR'AN TEFSİRİNDE TARİHSELÇİ YÖNTEM

RECEP DEMİR

İRTİBAT TEL: 0505 808 1390

E MAİL: recepdemir55@gmail.com

KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
BALIKLAR KAYASI MEVKİİ KAMPÜS KARABÜK

Dr. Recep DEMİR

1968 yılında Samsun'un Havza İlçesi'nde doğdu. Lise öğrenimini Çorum İmam Hatip Lisesinde tamamladı(1986). Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1991 yılında mezun oldu. MEB'e bağlı olarak çeşitli okullarda çalıştı. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim dalında Yüksek Lisansını "Kur'an'ı Kerim'e Göre Kulluk Kavramı" konulu teziyle tamamladı(1995). Yine Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalında "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem" konulu teziyle doktorasını tamamladı(2004). Halen Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Evli ve 3 çocuk babasıdır. Birçok akademik çalışmaları arasında "*Tarihsellik ve Evrensellik Tartışmalarında Hz. Peygamber'in Şahsıyla İlgili Ayetlerin Anlaşılması Sorunu,*" (Ekev Dergisi, Yıl:15, Sayı:49, Güz:2011.) makalesi ve "*Kur'an Tarihsellik ve İlerleme,*" (Muhammed Arkoun) Arapça'dan çevirileri bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	

İSLÂM VE BATI DÜNYASINDA ANLAMA VE YORUMLAMAYLA İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

I. Tefsir – Te’vil	1
II. Hermeneutik	4

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSELÇİLİK KAVRAMININ DOĞUŞU, GELİŞİMİ VE KULLANIM ALANLARI

1) BİR KAVRAM OLARAK TARİHSELÇİLİK	11
a) Tarihsellik/Historicity	13
b) Tarihselcilik/Historicism/Historismus	15
c) Tarihsicilik/Historism	20
d) Evrensellik/Universality	23
e) Kuran’ın Tarihselliği/Tarihselci Yöntem	26
2) TARİHSELÇİLİĞİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ	40
3) İSLÂM DÜNYASINDA TARİHSELÇİLİK	53
1 Fazlur Rahman (1919-1988)	54
2 Muhammed Arkoun	63
4) ORYANTALİZM VE TARİHSELÇİLİK	72

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSELÇİLİĞİN İSLAM GELENEĞİNDE ARADIĞI ARGÜMANLAR

I- HALKU’L KUR’AN VE TARİHSELÇİLİK	81
a- Halku’l Kur’an Tartışmasının Menşei ve Kısa Tarihçesi	82
b- Ehl-i Sünnet ile Mu’tezile Arasındaki Halk’ul-Kur’an Tartışması ve Tarihselcilik	85
II- KUR’AN’IN LAFİZ-MANA OLARAK AYRILIĞI TEORİSİ VE TARİHSELÇİLİK	91
III- MEKKİ-MEDENİ İLMİ VE TARİHSELÇİLİK	97
IV- NÜZÛL SEBEPLERİ VE TARİHSELÇİLİK	102
a- Kur’an’ın Anlaşılmasında Nüzul Sebeplerinin	

	Yeri ve Önemi	103
b-	Nüzûl Sebeplerinin Bilinme Yolu	106
c-	Nüzûl Sebepleri ve Tarihselecilik ilişkisi	107
d-	Sebebin Husûsiliği Hükümün Umumiliği İlkesi	112
V-	MAKÂSİD VE TARİHSELÇİLİK	115
a-	Şâtıbi (ö.790/1388) ve Makâsıd	116
b-	Necmuddin et-Tûfi (ö.716/1316) ve Maslahat	128
VI-	HZ. ÖMER'İN BAZI UYGULAMALARI VE TARİHSELÇİLİK	134
a-	Fethedilen Toprakların Statüsü	135
b-	Müellefe-i Kulûbun Zekat Hissesi	137
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM		
KUR'AN'DA TARİHSELLİĞE ÖRNEK GÖSTERİLEN BAZI KONULAR		
I-	HZ. PEYGAMBER'E AİT HUSUSLAR	142
a-	Hiz. Peygamber'in Evine Nasıl Girilip Çıkılacağıyla İlgili Ayet (Ahzab, 33/53)	143
b-	Hiz. Peygamber'e Karşı Sesinizi Yükseltmeyin Ayeti (Hucurat, 49/2)	145
c-	Necva Ayeti (Mücadele, 58/12)	147
II-	KÖLELİK	151
	Kölelikle İlgili Ayetlerin Değerlendirilmesi	153
III-	KADINLA İLGİLİ HUSUSLAR	156
a-	Çok Eşlilik	163
b-	Kadının Mirastaki Hissesi	171
c-	Kadının Şahitliği	178
IV-	CEZALAR	188
	El Kesme Cezası	189
	SONUÇ	195
	BİBLİYOGRAFYA	200

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tebliğ
AÜ.	: Ankara Üniversitesi
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.e.	: Aynı eser
a.y.	: Aynı yer
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren, tercüme eden
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İA	: İslâm Ansiklopedisi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
Krş.	: Karşılaştırınız
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sa:	: Sayı
sad:	: Sadeleştiren
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
S.Ü.	: Selçuk Üniversitesi
tak.	: Takdim eden
talk.	: Ta'lik eden
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
tahk.	: Tahkik eden
trs.	: Baskı tarihi yok
TTK	: Türk Tarih Kurumu
Ü	: Üniversite
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Kur'an'ı Kerim nüzûlünden itibaren Müslümanların hayatında merkezî bir konuma sahip olması nedeniyle anlama ve yorumlamaya konu olmuştur. İslam toplumlarının Kur'an'a bağlanma arzuları, ona yönelmelerini ve ifadelerin delaletini tespit etmek amacıyla yoğun bir gayret içine girmelerini sağlamıştır. Bu bağlamda karşılaşılan toplumsal, kültürel ve ahlakî sorunlara Kur'an rehberliği ve örnekliğinde çözümler aranmıştır. Dolayısıyla Kur'an tarih içinde ictimâî, edebî, filolojik, hukukî, felsefî, tasavvufî ve pozitif bilimler açısından çok çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu anlama ve yorumlama etkinlikleri muazzam bir tefsir literatürünün doğmasına neden olmuştur¹

Müslümanların Arap yarımadasındaki sınırların dışına çıkarak farklı coğrafyalara intikaliyle farklı milletler ve kültürlerle temas haline geçmeleri, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında çeşitli metotların geliştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu metotlar, İslam geleneğinin temel dayanakları ve hareket noktalarını oluşturmuştur. Kesin hatlarla ayırt etmek güç olmakla beraber genel olarak nassların yorumu karşısında üç ana yaklaşımdan söz edilmektedir². Bunlardan birincisi *zahirî* (literalist/nassçı) yaklaşım. Buna göre murad edilen mânâ, lafzın zahiriyle gösterilmiş olup, şerhe ya da beyana ihtiyaç duyulmamaktadır. Burada mânâ, sadece metinde zahirin belirttiği gibidir ve metinde ibarenin kendisiyle beraber açık bir şekildedir. İkincisi ise, *mânâ merkezli* yaklaşımdır.³ Bu yaklaşımda da lafız-mana ilişkisi asıl olmakta, ancak burada aklî etkinlik, zahirî yaklaşımın tam aksine lafızdan mânâyâ yönelmektedir. Yorumcu, zahirî yaklaşımın kendine gerekli kıldığı “karine” kaydından kurtularak lafzın ötesinde ve dışında mânâlar yakalamaya çalışmaktadır. Üçüncüsü ise, *mu'tedil/bütünleştirici* diyebileceğimiz yaklaşımdır.⁴ Burada hem lafız hem de mânâ ve maksat biri diğerini ihmal etmeyecek derecede önemlidir.

Nassların yorumlanmasında bu belirtilen üç ana yaklaşım yanında, modern dönemlerde farklı yorumlama tarzlarından da söz edilmektedir ki bunlardan birisi de tarihsel yorumdur. En genel ifadeyle nassların “metin-tarih” ilişkisi düzleminde ele alınarak yorumlanması şeklinde nitelenebilecek olan tarihsel yorum veya tarihselci yöntem, bizim bu çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

Tarihselci yaklaşım ilk defa ülkemiz dışında Müslüman aydınlar tarafından dile getirilmiştir. Daha sonra, oradan ülkemizdeki akademik çevrelere intikal ederek tartışılmaya başlanmıştır. Konuyla ilgili ülkemizde gerçekleştirilen sempozyumlar ve çeşitli bilimsel dergilerde yayımlanan makalelerle neredeyse bir literatür oluştuğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu konuda bizim takip edebildiğimiz kadarıyla iki tez çalışması yapılmıştır. Bunlardan birincisi Şevket Kotan'ın hazırladığı Kur'an ve

¹ Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, Ankara 1988, s. 294-25.

² Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân, Dâru İbn 'Affân, Mısır h.1421, III, 132-133. Krş. Baltacı, Burhan, *Şâtıbî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2005, s. 144-145.

³ Şâtıbî bu görüş sahiplerini de “kıyasta aşırı gidenler” olarak niteler ve bunların kıyası nassların önüne geçirdiklerini belirtir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 133-134.

⁴ Lafız ile manayı birlikte değerlendiren ve her ikisini de yok saymayan görüş. Şâtıbî bu görüşü “ilimde uzmanlaşmış ve derinleşmiş alimlerin” temsil ettiklerini belirtmektedir. Şâtıbî, a.g.e., aynı yer.

Tarihselcilik adlı çalışmadır.⁵ Diğeri ise İshak Özgel'in hazırladığı Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif) adlı tezdır.⁶ Bizim çalışmamız ve bu iki çalışma birbirlerine yakın tarihlerde yapılmıştır. Şunu açıkça belirtmek gerekir ki, her iki çalışma da yoğun bir çaba ve emek mahsulüdür. Bize göre konunun ihmal edilen tarafı, tartışmalar, genellikle teorik düzeyde yapılmakta ve somut örneklerle oldukça az yer verilmektedir. Elbette konular özellikle düşünsel bir planda ele alınmalı ve açıklığa kavuşturulmalıdır. Ancak, her düşüncenin sıhhat derecesi ve tutarlılığı somut örneklerle ve uygulamalarıyla test edilebilir. Dolayısıyla bu konu hem teorik hem de pratik düzeyde ele alınıp incelenmeli ve üzerinde çalışmalar sürdürülmelidir. Tez çalışmamız 2004 yılında tamamlanmış olmasına rağmen bazı konulara ilaveler yapabiliriz düşüncesiyle bu güne kadar neşredemedik. Ancak tezimizi okuyan dost ve hocalarımızın eserin bu haliyle de konuya ilgi duyanlara faydalı olacağı yönündeki teşvikleriyle yayımlamaya karar verdik. Umarız eserimiz faydalı olur.

Çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş'te İslam ve Batı dünyasında yorumla ilgili en temel kavramlardan olan tefsir, te'vil ve hermeneutik üzerinde durduk. Birinci bölümde, tarihselcilik, tarihsellik, tarihsicilik ve evrensellik kavramlarının tanımları üzerinde durarak, bunların Kur'an çerçevesindeki kullanımlarında hangi anlamlara gelebileceğini ve bunlarla nelerin kastedildiğini tespit etmeye çalıştık. Tarihselcilik düşüncesinin Batı'da doğuşunu hazırlayan nedenlerle kısa tarihçesini ve İslam dünyasında Müslüman aydınların Kur'an'ın tarihselliğini ele alış tarzlarını kendi görüşlerinden hareketle ortaya koyduk. İkinci bölümde, tarihselci yönelişin İslam geleneğinden argüman olarak sunduğu en önemli bazı konuları ele alarak bunların Kur'an'ın tarihselliğini ispat sadedinde ne kadar dayanak teşkil edebileceğini tartıştık. Üçüncü bölümde ise tarihselci yöntemle ortaya konan somut yorum örnekleri üzerinden konuyu tartıştık ve değerlendirmelerde bulunduk.

Bu çalışmam yanında her türlü problemimle yakından ilgilenen, cesaretlendirici ve teşvik edici yaklaşımlarıyla sürekli olarak azmimi artıran, önemli bazı ikaz ve uyarılarda bulunan saygı değer hocam ve danışmanım Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK'a en içten teşekkürlerimi arz etmekten mutluluk duymaktayım. Ayrıca bazı hususlarda yol gösteren, konulara farklı açılardan bakmama yardımcı olan hocam Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK'e de şükranlarımı sunuyorum. Bu eserin vücut bulması esnasında her türlü fedakârlıktan kaçınmayan sevgili eşim ve çocuklarıma ne kadar teşekkür etsem azdır. Okuyucuya faydalı olması dileğiyle.

Recep DEMİR

Karabük 2013

⁵ Kotan, Şevket, Kur'an ve Tarihselcilik, Beyan yayınları, İstanbul 2001.

⁶ Özgel, İshak, Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2002.

GİRİŞ

İSLÂM VE BATI DÜNYASINDA ANLAMA VE YORUMLAMAYLA İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

I-Tefsir ve Te'vil

F-s-r veya s-f-r-kökünden gelen tefsir kelimesi sözlükte “üstü kapalı olan bir şeyi açmak” anlamındadır.⁷ Emin el-Hûlî, her iki kelimenin “açmak” anlamına geldiğini, ancak “s-f-r” nin görünen ve maddî olan bir şeyi açmak manasını ifade ettiğini; “f-s-r” nin ise, gizli ve manevî olan bir şeyi açmak anlamına geldiğini belirtir.⁸ İstilahta ise, müşkil olan bir lafızdan kastedilen manayı bulup çıkarmak şeklinde tanımlanmıştır.⁹

Tefsir kelimesi Kur'an'da bir defa geçmektedir. “Ve lâ ye'tüneke bi meselin illâ ci'nâke bi'l hakkı ve ahsene tefsîra =onların sana getirdikleri her misale karşı biz mutlaka hakkı ve en güzel açıklamayı (tefsîran) getiririz.”¹⁰ Müfessirler bu ayetteki “tefsîran” kelimesinin “açıklamak ve beyan etmek” anlamına geldiğini zikrederler.¹¹ Bu âyet, Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risaletinde şüphe oluşturarak ona aşırı eziyette bulunan Mekke müşriklerine cevap sadedinde getirilmiştir.

Dinî literatürde tefsir kelimesi genelde Kur'an'ın manalarını keşf ve ondaki müşkil ve garip lafızlardan kastedilen şeyi beyan gibi bir anlamda kullanılmışsa da bu kelime diğer ilimlerde de kullanılmıştır. Meselâ, felsefî ve ilmî eski eserlerin açıklanışı ve izahı için de tefsir kelimesi kullanılmıştır.¹²

Te'vil, e-v-l- kökünden türetilmiş tef'îl vezninde bir mastardır.¹³ E-v-l- kökü “başlangıca geri dönmek, maksada yönelmek ve bir şeyin akıbet ve sonucu”¹⁴ anlamlarına gelir. “Âle” kelimesi “racea” manasına olup, “evvele” kelimesi de “ercea” demektir. “Evvele'l hükme ila ehlihi” “hükümü ehline irca etti, ulaştırdı” demektir. “El İyâle” kelimesi de, bu maddeden olup, “yönetmek, çekip çevirmek” demektir. “Müevvel” kelimesi, “rücu edilen yer”; “âl” kelimesi ise kişinin ailesine, ailesinin de ona râci olması sebebiyle ehl ve iyâl anlamına gelmektedir. “Te'vilu'l kelâm” ifadesi de “sözün akıbeti ve varacağı sonuç” anlamındadır.¹⁵ Aynı bilgileri verdikten sonra Ibn Manzûr (ö.711/1311)

⁷ Ibn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el- Ensârî, Lisanu'l Arap, Dâru Sâdır, I. Baskı, Beyrut 1410/1990, V, 55.

⁸ El-Hûlî, Emin, Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod, çev: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 13.

⁹ Ibn Manzûr, Lisanu'l Arap, V, 55.

¹⁰ Furkân, 25/33.

¹¹ Zamaşerî, Muhammed b. Ömer, el- Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akavîl fî Vucûhi't-Te'vil, Daru Kütübi'l-İlmiyye, thk. Muhammed Abdusselâm Şahin, I. Baskı, Beyrut 1415/1995, III, 271; Beyzavî, Nasuriddin Ebî Said Abdillâh b. Ömer b. Muhammed, Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vil, Daru'r-Reşîd, I. Baskı, Beyrut 1421/2000, II, 521.

¹² Wensinck, A. J., “Tefsîr” İA, MEB Basımevi, İstanbul 1974, XII, 117.

¹³ Ibn Manzûr, Lisanu'l Arap, XI, 39.

¹⁴ Ibnu Fâris, Ebu'l Husyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya, Mu'cemu Mekayisi'l Luga, tahk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Ceyl, Beyrut trs., I, 162.

¹⁵ Ibn Faris, Mu'cemu Mekâyisi'l Luga, I, 159-162.

ilave olarak, te'vil kelimesinin "bir sözü açıklama, tefsir"¹⁶ anlamına geldiğini de kaydeder.

Ibn Teymiyye, Mücahid'in "Âlimler onun te'vilini bilir" sözü ile, Taberî'nin tefsirinde sıkça kullandığı "Allah'ın şu ayetinin te'vili hakkındaki görüş..." ve "Te'vil ehli bu ayet hakkında ihtilaf ettiği" şeklindeki ifadelerinde geçen te'vil lafzının, tefsir ve yorum anlamında kullanıldığını belirtir.¹⁷

Kur'an'da on beş ayette zikredilen te'vil kelimesinin kullanımları incelendiğinde, tefsir ve yorum anlamından ziyade, bir olayın vukuu, önceden haber verilen bir hadisenin tahakkuku/gerçekleşmesi, âkıbeti ve varacağı son nokta anlamlarına geldiği görülmektedir.¹⁸

Müteahhirin fakih, kelamcı, muhaddis ve mutasavvıfları ıstılahta te'vili şöyle tanımlamışlardır: Lafzı, zahirî delaleti dışında, ihtimali bulunduğu bir manaya, bu manayı destekleyen bir delile dayanarak hamletmektir.¹⁹ Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi sahih bir te'vilin şu iki koşulu bulundurması gerekmektedir. Birincisi, söz konusu lafzın, te'vil edilecek manaya ihtimali olması, ikincisi ise, bu manayı te'yid eden bir delilin bulunması gerekir. Aksi takdirde te'vil, sahih olmaktan çıkar. Asıl olan ibarede sarih bir biçimde ifade edilen anlamdır. Nass sarih olduğu halde te'vile kalkılışırsa, bu heva ile Kur'anı te'vil anlamına gelir ki zemmedilen ve kendisinden sakındırılan te'vil de budur.

Kaynaklarımızda alimlerin, tefsir ve te'vil terimleri arasındaki farklılıklara değindiklerini ve bu konuda çok değişik görüşlere yer verdiklerini görüyoruz. Emin el-Hûlî bu görüş ayrılıklarının Kur'an'ın te'vil kelimesini kullanması, sonra onu usûlcülerin özel bir terim olarak benimsemeleri aynı zamanda onun söz ve mezhep sahibi bir çok kelâmcının dilinde yaygın olarak dolaşmasından kaynaklandığını belirtir.²⁰ Biz de burada alimlerin tefsir-te'vil ayırımı çerçevesindeki görüşlerine değinmek istiyoruz.

Müfessir Beğavî (ö.516/1122) tefsir ile te'vil arasında şöyle bir farkın olduğunu kaydeder: Tefsir, ayeti nüzûl sebepleri, diğer durumları ve kıssası itibarıyla açıklamaktır. Te'vil ise, ayeti öncesine ve sonrasına uygun olan muhtemel manasına, Kitap ve Sünnet'e ters düşmeksizin istinbat yoluyla hamletmektir.²¹ Beğavî'nin bu izahlarından, tefsirin rivayet vasıtalarını kullanarak ayetleri açıklamak, te'vilin ise siyak-sıbak bütünlüğünü ve Kur'an ile Sünnet'in genel ilkelerini göz önünde bulundurarak ayetleri yorumlamak olduğu anlaşılmaktadır.

Ebu Talip es-Sa'lebî te'vil ve tefsir arasındaki farkı ayetin zâhir ve bâtın anlamı çerçevesinde değerlendirir. Sa'lebî'ye göre tefsir; bir lafzı, hakîkî veya mecazî anlamıyla açıklamaktır. Meselâ, "sırat" kelimesini "tarik" kelimesiyle, "es-sayyib" kelimesini "el-matar" kelimesiyle. Te'vil ise, lafzın batınını açıklamaktır. Te'vil, kasdedilen gerçek

¹⁶ Ibn Manzûr, Lisanu'l Arap, XI, 34.

¹⁷ İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, Dekaiku't-Tefsîr, el-Cami' li-Tefsiri'l-İmam İbn Teymiyye, nşr. Muhammed es-Seyyid el-Culeynd, Müessesettü Ulûmi'l-Kur'an, 3.Baskı, Dimeşk-Beyrut 1984, I, 130-131.

¹⁸ Işıcık, Yusuf, Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil, Esra yayınları, İstanbul 1997, s. 41.

¹⁹ Zehebî, M. Hüseyin, et-Tefsîr ve'l Müfessirun, Daru'l Mektebeti'l Hadis, 2. Baskı, y.y. 1396/1976, I, 18.

²⁰ El-Hûlî, Emin, Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod, s. 14; Zehebî, M. Hüseyin et-Tefsir ve'l Müfessirûn, I, 19.

²¹ El-Beğavî, Ebû Muhammed el Huseyn b. Mesûd, Meâlimu't-Tenzil, tahk. Halid Abdurrahman el-Akk, Mervan Suvâr, Daru'l Marife, 3. Baskı, Beyrut 1413/1992, I, 35.

anlamın dilini bildirmektir. Buna “İnne Rabbeke lebi’l mirsâd”²² ayetini örnek verebiliriz. “Mirsad” kelimesi gözetlemek anlamına gelen “rasd” kökünden türemiş olup mifâl veznindedir gibi açıklamalar ayetin tefsiridir. Ayet’in te’vili ise; Allah’ın emirlerini küçümsememek, bu emirleri yerine getirmede gaflete düşmekten sakınmak şeklindedir. Kesin deliller, lafzın lûgat anlamının dışında kastedilen mananın açıklanmasını gerektirir.”²³

Erken dönemde tefsir ve te’vil kavramının farklı olduğuna işaret eden bir âlim de Ebu Mansûr el-Maturîdî (ö.333/944) olmuştur. Ona göre “tefsir” terimiyle, ayete verilen mananın Allah’a isnadı kesinlik ifade ederken; “te’vil” teriminde bu durum yoktur. Bir başka ifadeyle “tefsir” kesinliği; te’vil ise manalardan birini tercih etmeyi ve zannîliği ifade etmektedir.²⁴ Görüldüğü gibi Maturîdî, tefsir kelimesiyle kesin bilgiyi, te’vil kelimesiyle de zannî bilgiyi kastetmiştir. Bundan olmalı ki Maturîdî eserinin adını “Te’vilâtü’l Kur’an” olarak isimlendirmiştir.²⁵

Zerkeşî (ö. 794/1391) de tefsir-te’vil farkına işaret eder. Zerkeşî’ye göre tefsir, nakle dayanan esbab-ı nüzûl, kıssalar, mekkî-medenî, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh, hass- âmm gibi bilgiler yardımıyla nassı açıklamaktır. Te’vil ise ayeti, muhtemel manalardan birine irca etmektir.²⁶

M. Hüseyin ez-Zehebî, tefsir ve te’vil farkına dair geçmiş âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra sonucu şöyle bağlar: “Tefsir rivayete, te’vil ise dirayete dayanılarak yapılan açıklamalardır. Zira, tefsirin anlamı, keşfetmek ve açıklamaktır. Allah Tealâ’nın, bir ayetten neyi murat ettiğini kesin olarak söylemek ise, ancak Peygamber’den veya Kur’an’ın inişine şahit olan, Kur’an’ın ilgili bulunduğu olayları bilen, Allah’ın Rasûlü ile beraber bulunup manasını anlayamadıkları ayetleri O’na soran sahabeden birinden gelen bilgilerle mümkündür. Halbuki te’vilde, ayetin muhtemel bulunduğu manalardan birini, delille tercih etmek söz konusudur. Yani te’vil ictihada dayanır. Bu ise kelimeleri tanımak, bunların Arap dilindeki delaletini, siyaka göre kullanışlarını Arapça’nın üslûplarını bilmek ve bütün bunlardan mana istinbat etmekle gerçekleşir.”²⁷

Kaynaklarımızda yer alan, “tefsir rivayete, te’vil dirayete dayanır”²⁸ görüşü oldukça geniş kabul görmekle beraber, bunun pratikte çok fazla dikkate alınmadığını söyleyebiliriz. İlk dönemlerden sonra tefsirin rivayet ve dirayet şeklinde ikiye ayrılması ve dirayet tefsirlerinin te’vile dayanması, tefsir faaliyetlerinin de te’vilden uzak

²² Ferc, 89/14.

²³ Suyûti, Celaluddin Abdurrahman, el-İtkan fî Ulûmi’l Kur’an, tahk. ve talk, Mustafa Dîb el-Buga, Daru Ibn Kesîr, 1. Baskı, Beyrut 1407/1987, II, 1990.

²⁴ Zehebî, M. Hüseyin, et-Tefsîr ve’l Mufessirûn, I, 20.

²⁵ İmamoğlu, M. Râgıb, İmâm Ebû Mansûr el- Matûridî ve Te’villatü’l Kur’an’daki Metodu, DİB yayınları, Ankara 1991, s. 8. Talip Özdeş, Maturidi’nin Te’vilâtı üzerine hazırladığı doktora tezinde onun tefsir-te’vil ayırımına dair görüşlerine yer verdikten sonra şöyle bir tespitte bulunur: Te’vil ve tefsir kavramları arasındaki bu teorik ayırımı rağmen, çok nadiren de olsa bu kelimelerin Te’vilât’ta geleneksel kullanıma uygun olarak birbirinin müteradifi şeklinde kullanıldığını çağrıştıran ifadeler de rastlamaktayız.” Bkz., Özdeş, Talip, Mâturîdî’nin Tefsir Anlayışı, İnsan yayınları, İstanbul 2004, s. 95.

²⁶ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, el-Burhan fî Ulumi’l- Kur’an, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru’l Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1408/1988, II, 164-165.

²⁷ Zehebî, M. Hüseyin, et-Tefsîr ve’l Mufessirûn, I, 22.

²⁸ Zerkeşî, Bedruddîn, el-Burhan, II, 166; Suyûfî, el-İtkan, II, 1190.

olmadığını göstermektedir. Bu açıdan meseleye bakan alimler de tefsirin te'vili de kapsadığını, tefsirin te'vilden daha umûmî olduğunu ifade etmişlerdir.²⁹

Hiz. Peygamber, sahabe ve onları takip eden neslin Kur'an anlayış ve yorumları sayılabilecek tefsir ile; lügat ve çeşitli ilimlere dayanılarak ortaya konan yorumlar (te'vil) Kur'an okumalarının sıhhatli yapılması için iki aslî unsur olup birbirinin mütemmimidir. Diyebiliriz ki tefsire ihtiyaç duymadan te'vile kalkışmak, Kur'an'ı ilk dönemlerden itibaren devam eden anlama geleneğinden kopuk bir şekilde ele alma neticesini doğurur. Bu ise ayetlerin nesnel anlamını göz ardı ederek heva ve heveslere göre yorumlar yapmaya götürür. Aynı şekilde, te'vile gerek duymadan tefsirle yetinmek de tarihin belirli bir kesitindeki Kur'an'ı anlama çabalarını, zımnî evrensel olarak kabul etme noktasına götürür. Neticede günümüz Kur'an okumalarında okuyucuların, ilk nesillerin anlama çabalarını göz ardı etmesi nasıl doğru değilse; yeni yorumlara yönelmeyip mazideki tefsir tecrübesinin yeterli olduğunu ileri sürmesi de o nisbette makul değildir.

II – Hermeneutik

Hermeneutik, Grekçe hermeneuein fiilinden türetilmiş olup, “bildirme, çeviri yapma ve açıklama” anlamlarına gelir.³⁰ Grek mitolojisinde tanrıların mesajlarını insanlara aktaran elçiye “Hermes” adı verilmiştir. Hermeneutics kavramı etimolojik olarak Hermes'e kadar götürülür. Tanrıların elçisi Hermes, tanrıların mesajlarını ölümlülere aktarırken dümdüz bir şekilde aktarmamış, bu mesajları onların anlayabilecekleri bir şekilde çevirerek ve açıklayarak aktarmıştır. Yani, elçi Hermes, tanrıların mesajlarını sadece nakletmekle kalmamış, ayrıca bu sözlerin anlaşılması için kendi yorumlarını da katmıştır. İşte hermeneutik kavramının buradan türemiş olabileceği söylenmektedir.³¹ Hermeneutik kelimesi Türkçe'ye “yorumsama”³² “yorumbilgisi”³³ kelimeleriyle çevrilmektedir.

Hermeneutik kavramı, tarihi süreç içerisinde farklı anlamlarda ve değişik alanlarda kullanılageldiğinden tek bir tanımla ifade edilmesi güçtür. Bu nedenle herkes hermeneutiği bir yönüyle ele almakta ve ilgilendiği sahaya göre ona bir anlam yüklemektedir. Kısaca hermeneutiğin farklı tanımlarının olması onun doğasından kaynaklanmaktadır. Biz burada çok kısa bir şekilde hermeneutiğin tarihçesi, önde gelen temsilcileri ve yapılan tanımlar üzerinde duracağız.

Gadamer, Aristo'nun, Organon'un Peri hermeneias adlı bölümünde hermenutik kavramını, bugün anlaşıldığı şekliyle “yorum” anlamında kullanmadığını kaydeder. Bu bölümde hermeneutik kavramı, olumlu ve olumsuz önermelerin mantıksal yapısını ve logus'un doğruluk gözetilmeyen kullanımlarını araştıran bir mantıksal gramer türünü adlandırmak için kullanılır. Platon'a göre ise hermeneutik; düşüncelerin ifade edilmesiyle değil, bir kral buyruğunun bir tanrısal ifadenin açıklamasıyla ilgilenir. Hermeneutik,

²⁹ Ragıb el-İsfahanî bu görüştedir. Suyûtî, a.g.e., II, 1189.

³⁰ McAuliffe, Jane Dammen, “Quranic Hermeneutics: The Views of al-Taberi and Ibn Kathir,” Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, ed. Andrew Rippin, Oxford 1988, p. 46; Gadamer, H.G., “Hermeneutik”, Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der., Doğan Özlem, Ark yayınevi, 1. Baskı, Ankara 1995, s. 11; Palmer, E. Richard, Hermenötik, çev: İbrahim Görener, Anka yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002, s. 41.

³¹ Gadamer, H.G. “Hermeneutik”, a.g.m., s. 11.

³² Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale yayınları, İstanbul 1990, II, 149.

³³ Mesela bkz. Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der., Doğan Özlem, Ark yayınları, İstanbul 1995.

“yasalar”da tanrıların iradelerini, hem haber ve hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak bir çift anlam içinde açıklayan sanat olarak anılır.³⁴ Sonraki dönem Grekçe’inde hermeneuia çok açık bir şekilde, “bilgece açıklama” ve hermeneios “açıklayan, çeviren” olarak geçer. Dolayısıyla hermeneutik, kutsal alana ait olanın, özellikle kutsal ve otorite sahibi iradenin, ölümlüye, yani dinleyene uygun şekilde açıklanma etkinliğidir.³⁵

Yorumlama çabası ve tarihi her dönemde kendine özgü denebilecek formlar kazanmış ve özellikle Orta Çağ’da kelimî/teolojik düşüncenin aslî bir parçası haline gelmeye başlamıştır. 16. yüzyıldan itibaren kutsal metinleri anlama ve yorumlamada kilise otoritesi ile geleneğe dayanan Katolik düşüncesine karşı bir tepki olarak reformistlerin ortaya çıkışı, hermeneutik tarihinde önemli adımların atılmasına yol açmıştır.³⁶ Hermeneutik kavramı, 17. yüzyılda mesajın örtüsünün kaldırılmasını, kapalılığın giderilmesini ve daha mükemmel bir kutsal kitap yorumunun yapılmasını hedef edinen bir disiplini tanımlamak için kullanılmıştır.³⁷ Hermeneutikçinin görevi ise, bir nesneyi, sözü veya durumu anlaşılmaz olmaktan çıkarıp, anlaşılır kılmaktır. Bu anlaşılır hale getirme süreci ise, dille ve dilde gerçekleşir. Çünkü dil, anlaşılır kılma sürecinin içinde yer aldığı ortamın kendisidir. Yazılı bir metnin yorumunda da yapılan iş, bize uzak, anlamca karanlık olan bir şeyi anlaşılır kılmaktır.³⁸ Kutsal kitaplara yönelen bir yorum, bu kitaplardaki sözcüklerin sözel/literal anlamları yanında, ruhsal anlamlarına da dayanmalıydı. Ruhsal anlam da kendi içinde remzî, işarî (alegorik), bâtinî (anagogik) ve moral olmak üzere yönler içerir. Bir metnin anlamını ortaya koymak için, o metnin sözel, alegorik, moral ve anagogik yönden ele alınması gerekiyordu. Bir metindeki bu dört anlam öğretisi, Ortaçağ için model olmuştur. Yazının dört yönlü anlamı, dört yönlü bir yorumlama ile ortaya konulabilirdi.³⁹

Hermeneutik, Reformasyon’da kutsal yazılara tekrar yönelme hareketiyle birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Reformcular kilise öğretisi geleneğiyle polemige girmişler ve kutsal metinleri hermeneutik yöntemle ele almışlardır. Reformistler iş’arî (alegorik) yöntemin terk edilerek nesnel, her türlü keyfilikten arınmış yeni bir yöntemin benimsenmesini arzulamışlardır. Bu dönemde kutsal metinlerin gizli anlamları araştırılmış ve asıl anlam ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bundaki amaç, kilise geleneğinin ve Skolastiğin Latincesiyle çarpıtılmış olan esas anlamı ortaya çıkarmaktır.⁴⁰

Bir Alman düşünür, dilci ve Protestan ilahiyatçı olan Friedrich Schleirmacher (1768-1834) hermeneutiğin klasik ekolünü temsil eder. Schleirmacher hermeneutiği, sadece kutsal metinleri anlama ve yorumlama için kullanılan bir yöntem olmaktan çıkarıp, evrensel bir anlama ve yorumlama öğretisi haline getirmiştir. Onun yorumsamacı yaklaşımın oluşumuna yaptığı temel katkı, geçerli yorum olasılığının koşullarını sorgulamak ve yeni bir anlama kavramı geliştirmek olmuştur.⁴¹ Denilebilir ki

³⁴ Gadamer, H.G. “Hermeneutik” a.g.e., s. 11-12.

³⁵ Gadamer, H.G., “Hermeneutik” a.g.e., s. 12.

³⁶ Tatar, Burhanettin, Hermenötik, İnsan yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2004, s. 14-15.

³⁷ Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı,Vadi yayınları, 1. Baskı, Ankara 1996, s. 27.

³⁸ Gökberk, Ülker, “Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi,” Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları, TDK yayınları, Ankara 1980, s. 168-169.

³⁹ Japp, Uwe, “Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat”, Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der., Doğan Özlem, Ark yayınevi, Ankara 1995, s. 240.

⁴⁰ Gadamer, H.G., “Hermeneutik”, a.g.e., s. 13.

⁴¹ Göka, Erol, “Hermenötik Üzerine”, Türkiye Günlüğü, 22/Bahar 1993, s. 86.

Schleiermacher hermeneutik'i ilk kez bilgi kuramsal/epistemolojik değerlendirmeler yapabilmek için bir yöntemsel tartışmaya sokan kişi olmuştur.⁴²

Schleiermacher için edebî bir metin bir yandan yazarın tüm eserinin bütününe, yani bağlı olduğu edebî türüne ait iken (metnin nesnel etkenleri); bir yandan da bu metnin özgün anlamı, yazarın eserini oluşturma ânındaki öznelliğine (metnin öznel etkenleri) bağlıdır. Ona göre anlama, daima önceden bilinen bir başvuruyu içerdiğinden dairesel ve diyalektik bir akış içerisinde işleyen yaratıcı bir yeniden formüllendirme ve yeniden yapılandırma işlemidir. Onun anlamı bu ele alış tarzı yorumlama dairesini öncelemektir.⁴³

Schleiermacher, hermeneutiğin temel görevinin metindeki zor pasajları anlaşılır hale getirmek veya yanlış anlamamanın önündeki zorlukları kaldırmak değil, doğrudan anlamayı mümkün kılan şartları ve onun yorumlama tarzlarını açığa çıkarmak olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Schleiermacher, birbirinden ayrılmayan iki sürece dikkati çeker. Birincisi, anlamamanın dil ve gramerle olan ilişkisi. İkincisi, anlamamanın konuşmacı veya yazarın hayat süreciyle ilişkisi. Bu durumda her bir ifade aynı zamanda konuşmacı veya yazarın içsel veya zihinsel tarihinin bir parçasını teşkil eder.⁴⁴ Schleiermacher'e göre bir sanat olarak anlama, metnin yazarının zihinsel sürecini yeniden tecrübe etmektir. Bu yazmanın tersten ele alınışı olup, metnin açığa çıktığı zihni yaşama geri dönmektir. Konuşmacı veya yazar bir cümle oluşturmuştur, işiten veya okuyan da cümlelerin yapısına ve düşüncesine nüfuz etmektedir.⁴⁵ Schleiermacher'e göre yazarın zihinsel sürecini yeniden tecrübe sayesinde "bir metni kendi yazarı kadar hatta ondan daha iyi anlamak"⁴⁶ olanaklıdır.

Schleiermacher, yanlış anlamadan sakınabilmek için yorumcunun – her ne kadar onunla metni ayıran tarihsel bir mesafe bulunsun da – kendi zâtından ve onu etkileyen tarihsel ufkun uzaklaşmasını gerekli görür. Böylece o metnin tarihsel ve nesnel anlamına ulaşılabileceği düşüncesindedir. Yine o, yukarıda da belirttiğimiz gibi, öncelikle yorumcunun kendisini metnin yazarına müsavî kılmasını, metnin aracılığıyla yazarın tecrübesini yaşamak için kendini onun yerine koymasını ister ki, bilimsel açıdan bu eşitlik muhaldir. Ama Schleiermacher, doğru anlama ulaşmak için bunları temel esas olarak kabul eder.

Bununla beraber Schleiermacher, kendisinden sonrakilere özellikle Dilthey ve Gadamer'in görüşlerine zemin hazırlamıştır. Bir anlamda o, modern hermeneutiğin ve aynı fikirde olsun veya olmasın kendinden sonraki düşünürlerin öncüsü sayılır.

Hermeneutiği bugün anladığımız anlamda doğal bilimlerin yöntemine bir alternatif olarak beşerî bilimlerin hizmetine sunan ilk kişi Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş olan

⁴² Göka, Erol –Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, s. 27.

⁴³ Göka, Erol, Hermenötik Üzerine, s. 86. Örneğin, cümle bir bütündür. Tek bir kelimenin anlamını tüm cümle içerisindeki yerine bakarak anlarız; buna karşılık cümlelerin bir bütün olarak anlamı tek tek kelimelere dayanmaktadır. Buradan hareketle, bireysel bir fikir; anlamını kendisinin de içerisinde bulunduğu bağlamdan veya ufuktan alır; öte yandan bu ufuk, kendisine anlam kazandıran unsurlardan oluşmaktadır. Bütün ile parçalar arasındaki bu iki yönlü etkileşimde her bir taraf, diğerine anlam vermektedir; bu durumda anlamak dairesel olmaktadır. Anlam bu "döngü" içerisinde oluştuğundan dolayı buna "hermeneutiksel döngü" adı verilir. Palmer, E. Richard, Hermenötik, s. 124; Gadamer, H.G., "Tarih Bilinci Sorunu" Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, der. Rabinow, Paul- Sullivan, William, çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1990, s. 99.

⁴⁴ Tatar, Burhanettin, Hermenötik, s. 21.

⁴⁵ Palmer, E. Richard, Hermenötik, s. 124.

⁴⁶ Tatar, Burhanettin, a.g.e; s. 38.

Wilhelm Dilthey'dir (1833-1911). Dilthey'in çalışmaları doğal bilimlerle tarihî ve beşerî bilimler arasındaki ayırım ve bu ikisi arasında metod bakımından bir fark gözetmeyen pozitivistleri red üzerine yoğunlaşmıştı. O, beşerî bilimleri doğal bilimlerden farklı bir metotta ele alma gereğini belirtmiş, doğal bilimlerle beşerî bilimleri birbirlerinden açıklayıcı ve anlayıcı bilimler olarak ayırmıştır.⁴⁷

Dilthey, dışımızdaki dünyayı daha nesnel bir şekilde bilebileceğimiz şeklindeki pozitivist bilgi kuramına tam bir inançsızlık besler. Bizim hissedene, amaçlayan, kendi tarihselliği içerisinde başkalarıyla bir arada yaşarken oluşmuş özümüz, dış dünyadan daha kesin bir veridir. İnsan bir özbilince sahip olduğu gibi kendi özbilinci üzerinde düşünebilme yeteneğine sahiptir. İnsan gibi yaşam da bir bütündür, her şeye ancak yaşamın içerisinde bakabiliriz. Buradaki yaşam kavramı bizim duygularımızdan, yapıp etmelerimizden, başkalarıyla etkileşimimizden ve tarihselliğimizden oluşan tinsel bir yaşamdır. Yaşamın gerisinde yaşama temel olabilecek zaman dışı bir şey, bir dayanak, bir taşıyıcı bulamadığından bilme eylemi yaşamın gerisine gidemez.⁴⁸

İnsan tarihsel bir varlıktır, zamana çakılıdır; bu nedenle bilme yalnızca belirli bir tarihsel perspektiften olanaklıdır. Tarihi ancak bu günden bakarak, geçmişini yeniden yaşayarak ve yeniden kurarak anlayabiliriz. Bunun için de anlayıcı bir psikoloji geliştirmek gereklidir. Tarih, belirli bir zamana özgü dilsel ürünleri ve yazılı eserlerin dilini anlamaya çalışırsa; yani bütünü anlamak için merkeze yönelişi gerçekleştirir tarzda hermeneutik yaparsa doğru bir yol izlemiş olur.⁴⁹

Dilthey, edebî çalışmayı yaşanan hayat tecrübesinin bir ifadesi sayması nedeniyle, bir edebî çalışma veya tarihsel bir olaydaki sabit anlam fikrini reddetmektedir. Edebî çalışmada biz, tarihin belirli bir anında şahsî tecübemizle işe başlarız ve bu çalışmadan elde ettiğimiz anlam, zamanın bu ânıyla sınırlı olur. Fakat bizzat tecübemiz, çalışmanın bize açtığı yeni ihtimaller aracılığıyla değişir ve yeni boyutlar kazanır. Böylece bizim o çalışmayla ilgili anlayışımız değişir. Böylece hermeneutik daire denen şey meydana gelir.⁵⁰ Edebî metinde ve tarihte anlam ne tamamıyla nesnel, ne de özeldir. Yorumcu ile eser arasındaki ilgi zamana ve mekâna göre değiştiği sürece anlam da devam eden bir değişim halindedir.

Dilthey'in anlama faaliyetinde yaşam tecrübesi ve yorumcunun rolüne atfettiği önem, kendisinden sonra gelen Gadamer üzerinde etkili olmuştur.

Almanya'nın önde gelen hermeneutikçi filozofu Martin Heidegger'in (1889-1976) öğrencisi olan Hans Georg Gadamer(1900-2001) modern hermeneutiğin önemli isimlerindendir. Klasik hermeneutikte, kişinin kendisi ile inceleyeceği eseri veya olayı ortaya koyan arasında ortaklaşa paylaştıkları psişik/rûhî bir ortam oluşturulmak sûretiyle anlamının gerçekleşeceği düşüncesini Gadamer reddetmektedir. "Anlama, bizim kendi anlama ufukumuzu ya da düşünce dairemizi unutma ve kendimizi o yabancı yapıt veya toplumun yerine koyma meselesi değil, bizimki ile onların düşünce dairesi ufkunun birleşmesi veya birbiri içinde erimesidir."⁵¹ Gadamer'e göre yalnızca tarihsel bilgi değil, tüm biçimleriyle anlama, varoluşsal bir eylem olarak kavranmalıdır. Bu, anlamının

⁴⁷ Palmer, E. Richard, Hermenötik, s. 145.

⁴⁸ Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, s. 31-32.

⁴⁹ Göka, Erol, Hermenötik Üzerine, s. 87-88.

⁵⁰ Hermeneutik daire hakkında geniş bilgi için bkz., Palmer, E. Richard, Hermenötik, s. 160-164.

⁵¹ Kasapoğlu, M. Aytül, "Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları", Felsefe Dünyası, sa: 5, Ekim 1992, s. 64.

kendisinin bizzat bir yaşam olayı, dünyada var olmanın bir biçimi olması demektir. Bu nedenle nesnelcilik/objectivism bir kuruntudan ibarettir. Pratikten yani yaşanan gelenekten kopuk bir anlama olamaz. Daima bir anlama süreci içerisindeyizdir; anlama, bir kimsenin, geçmiş ile şimdinin sürekli kaynaşmış olduğu gelenek süreci içerisine kendisini yerleştirdiği özelliğin bir eylemi olarak kavranılmalıdır.⁵²

Denilebilir ki burada hermeneutiğin görevi, bir metni incelerken ortaya çıkan gerilimin farkına varılmasını sağlamaktır. Çünkü metni okurken geçmiş ile yani metnin yazıldığı, olduğu dönem ile şimdiki zamanın, yani okuma ânının karşılaşması söz konusudur. Anlama olgusunun gerçekleşmesi esnasında ise bu farklı ufuklar bütünleşir. Sonuçta tarihsel ufuk hem yeniden kurulur hem de anlama ânıyla tamamen bütünleştiğinden dolayı ortadan kalkar.

Klasik hermenutik “anlama” ve “yorumlama” kavramlarına farklı anlamlar yüklerken, modern hermeneutikte mesela Gadamer, anlama-yorumlama- uygulamanın tek bir işlem olduğunu vurgulamaktadır.⁵³ Gadamer’e göre yorum, anlamının dışlanmış biçiminden başka bir şey değildir.⁵⁴

Gadamer’in anlamının merkezine yerleştirdiği bir hermeneutik kural da “Bütünü ayrıntılar, ayrıntıları bütün bağlamında anlamak zorunda olduğumuz” düşüncesidir. Bütün ile parçalar arasında dairesel bir ilişki vardır. Bütünün anlamı ancak parçalar yoluyla anlaşılabilir, ama bütünün ışığı olmaksızın parçaların aydınlatıcılığı hiçbir işe yaramaz. Gadamer, anlama sürecinde bütün parça ilişkisine yorumsama dairesi adını verir. Gadamer önceden de ifade ettiğimiz gibi, anlamayı insanın hep içerisinde yaşadığı varoluşsal bir eylem olarak görmesi nedeniyle, metin yorumcusunun konumunu da daireye katar. Yorumcunun amacı bir metni anlamaya çalışırken kendini metin ile metnin içerikleri arasında aracı kılmaya; metnin gerçek niyetini, iç uyumunu kurmaya ve anlam boşluklarını gidermeye yani metnin anlamını, önemini ve değerini anlamaya çalışmaktır. Kısaca hermeneutik soruşturmanın amacı, yazar ile yorumcunun ruhları arasındaki gizemli iletişimi ortaya sermek değil, nasıl olup da metinleri ve sözleri anlayabildiğimizi açıklamaktır.⁵⁵

Hermeneutik girişimin kişide bırakacağı bilinç üzerinde özellikle duran Gadamer’e göre hermeneutik tutumla oluşan bilinç, bize kendi ufkumuzun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve sahip olduğumuz görüş ve ön yargılarımıza tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmamızdır. Burada kesinlikle kendi bilgilerimizi ve önyargılarımızı yok saymak gibi bir tutum içerisine girmemiz istenmemektedir. Gerçekte böyle bir şey istense bile, zaten mümkün de değildir. O halde Gadamer’e göre, hermeneutik süreçte yapılması gereken şey, kendi görüş ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu tavır içerisinde olabilirsek, bir metin bize gerçekten değişik ve sahih bir varlık olarak gözükebilir ve kendi gerçeğini bizim ön yargılarımızın barikatlarını aşarak gösterebilir.⁵⁶

Hermeneutik yaklaşım kendi içerisinde ve kutsal metinlere uygulanmasında bazı problemler de getirmektedir. Herşeyden önce yorumsamacı yaklaşım, yorumcuya geniş bir alan tanıırken metnin sahibini ikinci plana itmekte ve onu ihmal etmektedir.

⁵² Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, s. 50.

⁵³ Tatar, Burhanettin, Hermenötik, s. 74.

⁵⁴ Kasapoğlu, M. Aytül, Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları, s. 64.

⁵⁵ Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, s. 50-51.

⁵⁶ Bkz., Gadamer, H.G., Tarih Bilinci Sorunu, a.g.e., s. 102.

Kanatımızca özellikle Kur'an gibi kutsal bir metnin anlaşılmasında bu durum bir nakısa teşkil etmektedir. Turan Koç'un da ifade ettiği gibi din dilinin yorumu ile seküler metinlerin yorumu farklıdır. Üstelik din dilinde yorumlama her zaman dil ile olmaz. İnanan insanlar yorumlamak istedikleri şeyleri çeşitli tepkilerle, ibadetlerle veya başka davranış şekilleriyle ifade edebilirler.⁵⁷ Din dilinin kendi nevi şahsına yönelik bu karakterinin, hermeneutik yöntem ile çelişen taraflarını da göz ardı etmemek gerekir. Hermeneutikte metin yazarının psişik bir bene sahip olduğundan hareket edilmekte ve özellikle Diltheyci yaklaşıma göre, yazarı bizzat kendinin anladığından daha iyi anlamayı nihaî amaç edinmektedir. Kur'an vahyinin sahibinin bizzat Tanrı'nın kendisi olması keyfiyeti, Diltheyci yaklaşımı bu metinlere uygulamayı problemli kılmaktadır.⁵⁸

Ayrıca hermeneutik yaklaşımda anlamın kaygan ve ele geçmez yapısı, bu yaklaşımı pozitivist yaklaşımın tam tersi yönünde benzer bir açmaza sürüklüyor gibi görünmektedir. Pozitivist yaklaşım, doğal bilimleri taklid ederek beşerî bilimlerde de belli bir kesinliğe ulaşmayı mümkün kılabilmek için insan etkinliklerini sanki bağlamlardan arındırmış eylemler olarak tasarlamış ve hiçbir zaman istediği kesinliğe ulaşamamıştır. Acaba hermeneutik yaklaşım da pozitivist tasarıya karşı çıkarken bu kez, beşerî bilimlerde hiçbir zaman doğrulardan ve kesinlikten söz edilemeyeceği, dolayısıyla böyle bir bilimin mümkün olmayacağı gibi kendini yadsıyan bir noktaya mı gelmektedir? Hermeneutik yaklaşımın bu izafiyatçı yönü problem olarak her zaman ortada durmaktadır.

⁵⁷ Koç, Turan, Din Dili, Rey yayıncılık, Kayseri trs., s. 271.

⁵⁸ Zeki Özcan bu konuda şu tespitlerde bulunur. "Hermenötik açısından bakıldığında kutsal metinler, diğer metinler gibi, belli bir ölçüde zorunsuzluğu içlerinde barındırırlar. Kutsal metnin sınırlı bir kullanımı vardır. Çünkü vahiy ürünü kutsal metinlerde, diğer metinlerde olduğu gibi yazara ait psikolojik hakikatler yoktur. Tanrı bir yazar değildir. O nedenle hermenötiğin 'yazarın zihnine gitmek' ilkesi bu metinlere uygulanamaz." Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, Alfa yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000, s. 254.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSELCELİK KAVRAMININ DOĞUŞU, GELİŞİMİ VE KULLANIM ALANLARI

I-BİR KAVRAM OLARAK TARİHSELCELİK

Dilcilere göre dil; çok yönlü, değişik açılardan bakıldığında farklı nitelikleri beliren, kimi sırlarının bugün de çözülemediği büyüklü bir varlıktır.⁵⁹ Dilciler, kendi bakış açısına göre ve dilin farklı niteliklerini göz önünde bulundurarak dili tanımlamaya çalışmışlardır. Üzerinde uzlaşılan bir dil tanımı olmamakla beraber, onun işlevsel yönü öne çıkarılarak “insana duygu ve düşüncelerini açıklama ve bildirişimde bulunma imkanı sağlayan sesli göstergeler”⁶⁰ şeklindeki tanım öne çıkmaktadır. Dil, yalnızca bir iletişim aracı olmakla kalmayıp, insan yaşamının içinde gelişip devindiği bir boyut, dünyayı oluşturan bir unsur olarak da karşımıza çıkmaktadır.⁶¹ Kültürle birlikte dil, insanın maddî kişiliğini oluşturur ve onu topluma bağlar. Dil, aynı zamanda âdetler, ahlak kuralları, ibadetler, inançlar gibi bütün kültürel kazançların aktarılması için araçtır.⁶²

Tarih boyunca filozoflar kavram hakkında tartışmışlar, kavramla ilgili farklı tanımlar yapmışlardır. Geleneksel mantık ilmi açısından kavram “bir şeyin, bir idenin, bir fikrin zihindeki tasarımı”⁶³ şeklinde tanımlanmıştır. Kavram, kavranılmış şey demektir; ve kavramlar düşüncelerin öğeleridir.⁶⁴ Dilbilimciler de kavramı şöyle tanımlamışlardır: “Kavram, kelimeler değişse de aynı kalan şeydir. Bir başka tanımıyla kavram, zihnin nesneleri kavramasına ya da bilmesine vasıta olan düşünce veya mantıkî yapıdır.”⁶⁵ Terim ise kavramın dille ifadesidir; yani terim, kavramın kendisi olmayıp, kavramı dil aracılığıyla anlatan dilsel simgedir.⁶⁶

Bir kavramın biri mahiyeti (seçiklik), diğeri de anlam içeriği (açıklık) olmak üzere başlıca iki yönü vardır. Bunlardan kavramın açıklığı “bir kavramın her zaman herkeste aynı olan yönünü; kavramın seçikliği ise kavramın hem fertlere hem de zamana göre değişen yönünü”⁶⁷ oluşturur. Bizim de üzerinde duracağımız tarihselcilik ve onunla

⁵⁹ Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, TDK yayınları, No: 39 Ankara 1998, I, 11.

⁶⁰ Kıran, Zeynel, Dilbilim Akımları, Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi, Ankara 1986, s. 19-20.

⁶¹ Göka, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, s. 43.

⁶² Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, s. 184-185. Dilin menşei konusunda “Allah, Adem’e bütün isimleri öğretti. Bakara, 2/31” ayetinin tefsiri sadedinde M. Hamdi Yazır şu yorumu yapar: “Ya o isimleri Allah kendi koyup Âdem’in ruhuna nakş ve ilham etti veya Adem’e bunları gerektiğinde koyup kullanacak bir özel yeteneği haiz bir ruh üflemeyi takdir etti ki, önceki zahir (açık), ikincisi muhtemeldir.” M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, sad: İsmail Karaçam vd., Azim yayıncılık, İstanbul trs., I, 267. Bütün dillerin ilahi kaynaklı oluşuna şu ayet delil getirilmiştir. “O’nun (varlığının) delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır.” Rûm, 30/22. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Celal Kırca, Kur’an’ı Anlamada Dil Problemi, Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, sa: 9, İstanbul 1998, s.35.

⁶³ Öner, Necati, Klasik Mantık, AÜİF Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1982, s.16.

⁶⁴ Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 1988, s. 111.

⁶⁵ Aksan, Doğan, a.g.e., III, 151.

⁶⁶ Öner, Necati, a.g.e., s. 43. Kavram ile terim konuşma dilinde bu farka dikkat edilmeksizin çoğu kere eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.

⁶⁷ Öner, Necati, “Kavram” Felsefe Yolunda Düşünceler, MEB yayınları, İstanbul 1995, s. 14.

ilişkili kavramlar, bir süreç içerisinde oluşmuştur. Dolayısıyla, bu kavramları tanımlayan filozofların ve bilim adamlarının algı ve bilgi düzeyindeki farklılıklar tanımların da farklılaşmasına yol açmıştır. Bir kavramın içeriği ne denli açıklıkla belirtilebilirse, o kavram ve içeriği o denli tartışma konusu olmaktan çıkıp, kullanan kişilerin zihninde aynı netlikte yer edebilir.⁶⁸

Kavramlar, somut veya soyut niteliğe sahiptirler.⁶⁹ Genellikle somut kavramların açıklığında insanlar arasında bir birlik sağlansa da soyut kavramların açıklığında bu birliği sağlamak zordur. Çünkü somut kavramların açıklığını oluşturan bilgilerin doğrulanması veya yanlışlanması çoğu kere imkan dahilinde iken, soyut kavramlar için bunu rahatlıkla söylemek mümkün değildir. Buradaki zorluk, soyut kavramların hem anlamlandırılmasında hem de algılanmasında bireysel farklılıkların varlığıdır. İşte bu farklılıklar, kavramları farklı tanımlamalara yol açmakta ve kavram kargaşasına sebep olmaktadır.

Bizim de araştırma konumuz olan tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarıyla ilgili kavram kargaşası yaşanmaktadır. Her şeyden önce bu kavramlar bizim kültür dünyamıza yabancı olan Batı kültür evreninde doğmuş ve kullanılmıştır. İki ayrı kültür ve düşünce evreninde mevcut olan farklılıklara bir de diller arasındaki çeviri farklılıkları eklenince bu kavram kargaşası daha ileri boyutlara ulaşmaktadır. Dolayısıyla biz, tarihselcilikle irtibatlı gözükken diğer kavramları ele alarak öncelikle ortaya çıktıkları ortamda yapılan tanımlarını verip aralarındaki farklılıkları işaret edecek, Kur'an çerçevesinde kullanımlarında hangi anlama gelebileceğini tespiti çalışacağız. Kendi alanımız dışında olması nedeniyle kavramlara yeni bir tanım getirmek hedeflenmemiş olup, Kur'an çerçevesindeki kullanımlarında hangi anlama gelebileceği noktası üzerinde durulacaktır. Şimdi tarihselcilik kavramıyla ilişkili olan tarihsellik, tarihsicilik ve diğer kavramlar üzerinde durmak istiyoruz.

a-Tarihsellik /Historicity

Tarihsel veya tarihî sözcüğü bir sıfattır. Kısaca “Tarihe değgin, tarihle ilgili, tarihe geçmiş, tarihin andığı, tarihe ait”⁷⁰ anlamlarına gelir. Tarih (historia) ise, hem geçmişte kalan insanî ve toplumsal olaylar topluluğunu, yani yaşanmış geçmiş adlandırmada; hem de bu yaşanmış geçmiş konu edinen tarih bilimi için kullanılan,⁷¹ ikili anlama sahip bir terimdir. Tarihsellik sözcüğü ise, tarihe ait olmayı bildiren sıfatın isim şeklidir.

Felsefe sözlüklerinde tarihsellik kavramı çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan biri şöyledir: “Tarihsel olanın varlık biçimi; zamana bağlılık, gelip geçicilik; tarihsel koşulluluk, tarihe bağlı olma ve bir şeyin gerçekten tarihsel olarak var olduğu

⁶⁸ Çelebi, Nilgün, Sosyal Bilimlerde Yöntem, Aba yayınları, Konya 1996, s. 44.

⁶⁹ Öner, Necati, “Kavram” Felsefe Yolunda Düşünceler, s. 116.

⁷⁰ Türkçe Sözlük, TDK yayınları, 5. Baskı, Ankara 1969, s. 712.

⁷¹ Kılloğlu, İsmail, “Tarih Felsefesi”, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale yayınları, İstanbul 1990, IV, 83.

olgusu.”⁷² Bir başka tanım da şöyledir: “Tarihselliği (İng. Historicity; Fr. Historicité; Al. Geschichtlichkeit); Wilhelm Dilthey ve Edmund Husserl’den Martin Heidegger ve Georg Gadamer’e kadar fenomenolojik ve hermeneutik gelenekte, insan var oluşunun özsel bir boyutunu tanımlamak için kullanılan terim; kişilerin sadece tarihte, salt tarih içinde olmakla kalmayıp, onların toplumsal geçmişleri de dahil olmak üzere bütün bir geçmişlerinin kendilerine dair kavrayışlarda ve gelecekle ilgili imkanlarında kaçınılmaz olarak ortaya çıkması; geçmişin şu ya da bu şekilde, az ya da çok bilincinde olmanın, benliğin ayrılmaz bir parçası veya kişiliğin kurucu unsuru olmasıdır.”⁷³

Tarihsellik (historicity, historicalness) terimi, yukarıdaki tanımlarda da görüldüğü gibi çok anlamlı bir sözcük olup, ilk defa Henry More (1664) tarafından kullanılmıştır. E. Bayer, bu terimi “tarihsel olayların olgusallığı” anlamında kullanmış, ama felsefi olarak ilk defa Hegel (1770-1831) tarafından temellendirilmiştir. Hegel, tarihselliği “geçmişte olup biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürme gelmekte olması hali” ve “sürekli tarihsel etkililik” anlamlarında kullanmıştır.⁷⁴ Bir halkın, bir toplumun içinde yaşadıkları âni idrak etmeleri; kendi var oluş tarzlarını bilmeleri, onların kendi tarihsellikleridir. Hegel, kısaca tarihselliği bir çağı yapan etkililik olarak anlamaktadır. Ona göre bir başka anlamıyla da tarihsellik “tinin,”⁷⁵ tarih içinde kendini açtığı “form” olarak görülür. Tarihsellik Hegel’de tinin tarihsel sürece “girme”, “zamana atılma” olgusundan başka bir şey değildir.⁷⁶

Tarihsellik kavramını felsefesinin merkezine yerleştiren Dilthey, tarihselliği; “tarih içinde insanı hem oluşturan; hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak bizzat tinsellikten başka bir şey değildir” şeklinde tanımlar. Bu sadece insana özgü bir tinselliktir. Dilthey’e göre tinselliğe tanrısalılığı bulaştıran, Hristiyanlık olmuştur. Hegel de Hristiyanlığın yaptığını devam ettirmiştir. Bu ise tanrıyı tarihselleştirmek demektir. İnsan düşüncesi “tarihte mutlak bir anlam arama” gibi bir zaafa düşmektedir. Oysa Dilthey’e göre “tarihte bir mutlak anlam” değil, her zaman değişip duran “anlam çokluğu” vardır. Dilthey’in anlayışıyla tarihsellik; genel geçerliğe karşıt bir şeydir.⁷⁷

Hem Hegel hem de Dilthey tarihselliği tinsellikte tanımlamışlardır. Hegel’in tin anlayışında tinin sürekli etkililiğinden söz edilmiştir. Dilthey ise tarihselliği, hem insanı oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak görmektedir. Ve bu tarihsellik insana özgü bir durumdur.

Bunu daha açık şöyle ifade edebiliriz. Dilthey’e göre insan bir taraftan tarihin ürünüdür, diğer taraftan tarih yapıcısıdır. Belirli bir tarihin ürünü olan insanın yaptığı eylemlerde, ortaya koyduğu düşüncelerde genel geçerlik, değişmezlik aranmamalıdır. Görüldüğü gibi Dilthey’in tarihsellik anlayışında beşerî ürünlerin tarihselliği söz konusudur.

⁷² Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 1998, s. 171.

⁷³ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2000, s. 910.

⁷⁴ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitapları, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 160.

⁷⁵ Tin: Zihin, ruh, akıl, nefis, fikir, nefsi nâtika, meleke, müfekkire, zekâ, zekâvet, niyet, meyil, istidat, tabiat, meşrep, mânâ, anlamlarına gelir. Bir olayın, bir objenin, bir düşüncenin ortaya çıkışında etken olan ruh, saik, güç; bu olay veya düşüncenin oluştuğu ortamı ifade etmek için kullanılan bir sözcüktür denilebilir. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 410.

⁷⁶ Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 80-81.

⁷⁷ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, s. 145-146; Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 81-82.

Alain Tourain de tarihselliği; her toplumun kendine özgü toplumsal, kültürel alanını ve tarihsel ortamını üretmede o toplumun sahip olduğu belirleyici nitelik⁷⁸ şeklinde tanımlar. A. Tourain'de toplumsal ve tarihsel olayların oluşumunda tinsellik kavramından söz etmese de, bu olayları oluşturan “etkin nitelikten” söz eder. Bu da bir anlamda tinsellikle aynı anlama gelmektedir.

Esbâb-ı Nüzûl tarihsellik ilişkisi üzerinde bir çalışma yapan A. Nedim Serinsu'nun tarihselliği tanımlama denemesi şöyledir: “Tarihsellik kavramı, tarih yapan bir varlık olarak insanın, tarih hakkında edindiği tecrübelerin ve bu alanla ilgili bütün durumların üzerinde cereyan eden zihni faaliyetinin sonucu oluşan düşünce ve ondan doğan fikirlere işaret etmektedir. Fakat çoğu kavram hakkında olduğu gibi, tarihsellik kavramının tarifinde de izafilik vardır.”⁷⁹

Verilen tanımları da dikkate alarak tarihsellik kavramıyla ilgili şunları söylemek mümkündür. Tarihsellik, tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan bir obje, olay ve fikrin olgusallığı ile, oluşumundaki nasıllığı ortaya koyma; bu obje, olay ve fikrin varoldukları zaman ve mekan ile olan ilişkisini dikkate alarak daha sonraki dönemlerde etkinliğinin olup olmadığının tespiti işlemidir denilebilir.

b-Tarihselcilik /Historicism/Historismus

Maurice Mandelbaum, historicism/historismus kavramının nasıl ortaya çıktığı ve önceleri hangi anlamda kullanıldığının yeterli derecede incelenmediğinden söz eder. O, bu kavramın Almanca konuşan politik ekonomi yazarların metodolojik tartışmaları esnasında ilk defa ortaya çıkmış olabileceğini belirtir.⁸⁰

Tarihselcilik kavramı, özellikle Hegel sisteminden sonra çok çeşitli ve birbirine karşıt anlamlar içerecek bir tarzda kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram, ilk kez Romantiklerden Novalis tarafından XIX. Yüzyılın ilk yarısında kullanılmış ve özellikle de bu yüzyılın ortalarından sonra yaygınlaşmıştır.⁸¹

Tarihselcilik “genel olarak tarihin önemini vurgulayan, hayatın her zaman tarihsel gelişmenin seyri içinde görülmeleri gerektiğini savunan görüşler için kullanılan ortak deyim; özel olarak da, eleştirel tarih yazıcılığının metodolojik ve epistemolojik⁸² ön kabullerinden kaynaklanan bir öğretisi olarak insan doğasını ve toplumunu tarih dışı bir perspektiften anlamamanın imkansız olduğunu, insanî olay, durum ve mesleklere dair bilginin tarihsel karaktere sahip bulunduğunu savunan bir görüştür.”⁸³ “Tüm tarihsel fenomenlerin biricikliğini ve bireyselliğini vurgulayan; her çağın her tarihsel dönemin o döneme damga vuran fikir ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini, dolayısıyla, geçmişteki insanların eylemlerinin, tarihçinin kendi çağına ait değer, inanç ve motifler temel alınarak açıklanamayacağını savunan görüş olarak tarihselcilik; insanların, toplumların, kısacası her şeyin tarihsel gelişiminden ve kendi kültürel, tarihsel

⁷⁸ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî Kırâatun İlmiyye, Merkezü'l İnâmî'l Kavmî, Beyrut 1987, s.116.

⁷⁹ Serinsu, A. Nedim, Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl, Şûle yayımları, İstanbul 1996, s. 15.

⁸⁰ Mandelbaum, Maurice, Historicism, The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, USA 1987, IV, 22.

⁸¹ Özlem, Doğan Tarih Felsefesi, s. 154; Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 82.

⁸² Metodoloji; bilgi edinmemizi sağlayan yöntemlerin incelenmesidir; epistemoloji ise, bilgi edinmenin temel koşullarıyla ilgilenir. Rickman, H.P. Anlama ve İnsan Bilimleri, çev. Mehmet Dağ, AÜ Basımevi, Ankara 1992, s.75.

⁸³ Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, s. 909; Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, s. 181.

bağlamından dolayı her ne ise o olduğunu, bir şeyin tarihine ilişkin bir tasviri o şeye ilişkin yeterli bir açıklama sağladığını iddia eder.”⁸⁴ “Olayları ve nesneleri belli tarihsel gelişimin ürünleri olarak gören, bunların nasıl ortaya çıkıp nasıl geliştiğini, nasıl bugünkü durumlarına geldiğini araştıran ve bugünü geçmişe bağlayarak açıklayan yaklaşımlara verilen addır.”⁸⁵

Sözlüklerdeki bu tanımlamalardan sonra, bu kavramın tarihî süreç içerisinde farklı düşünürlerce yapılan tanımları vermek, onun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu kavram, biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Ch. J. Broniss, 1848’de tarihselciliği, “özgürlüğe doğru ilerleyen dünya tarihinin öz niteliğini görme biçimi” diye tanımlar ve bu anlamıyla “naturalizm ve determinizm”⁸⁶ terimlerine karşıt bir konumda olduğunu belirtir. Burada tarihselcilik, “bir özgürlük felsefesi” için gerekli olan görü tarzının adıdır. C. Prantl 1852 bu kavramı, “hermeneutik tarih kavrayışı” diye tanımlamıştır. Prantl’a göre, tarihe spekülâtif idealist tarih felsefesi ile değil, tarihsel bireysellikleri anlamak için eğilmek gerekir. Ama tüm bu tarihe akılcı yöntemlerle eğilmek demek, onda bir “genellik” aramak anlamına gelir ki, buna tüm tarihi bir genel yoruma sokma hermeneua yapma isteğimizi, ancak tüm tarihte bir “mutlak nokta” varsaymakla ve tarihe bu “mutlak noktadan” bakmakla ulaşabiliriz. Bu “mutlak nokta” ise tarihin akla uygun bir gelişimi olduğu varsayımdır. Prantl bu varsayımla iş gören tutuma tarihselcilik adını verir.⁸⁷ Tarihi her zaman yeniden yorumlama, tarihinin sürekli olarak sorgu düzeyinde kalmasını sağlar.⁸⁸ M. Heidegger de tarihselciliği, “insanî var oluşun kökten zamanlılığı” olarak tanımlar. Böylece bu kavramı kendi “varoluşçu hermeneutik” inin merkezi kavramı haline getirir.⁸⁹ Bunlar tarihselciliğin olumlu anlamda kullanımlarıdır.

Tarihselciliği olumsuz anlamda kullananlar da olmuştur. L. Feuerbach 1839’da, tarihselciliği “dinî geleneğe tutuklanmış ve geçmişin tam olarak asla kavranılmayacak olan olaylarını tam olarak kavrama iddiasında olan” bir görüştür der ve bunu eleştirir. R. Haym 1857’de tarihselciliği Hegel’in tarih metafiziğini ve politik tutuculuğunu adlandırmakta kullanır.⁹⁰ Bu terim, 1870’lerden sonra 1. Dünya savaşına kadar daha çok

⁸⁴ Cevizci,Ahmet, a.g.e., s. 909. Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 170-171; Rothacker, Erich, Tarihselcilik Sorunu, çev: Doğan Özlem, Gündoğan yayınları, Ankara 1995, s. 85. Burada, Felsefe sözlüklerinde tarihselcilik olarak geçen tanım, Mustafa Armağan tarafından Sosyal Bilimler Ansiklopedisinde tarihçilik olarak ele alınmaktadır. Bir sonraki başlık altında bizim Karl Popper’in tanımını esas alarak tarihsicilik diye alacağımız kavramı da M. Armağan tarihselcilik kavramı altında ele almıştır. Bkz. M. Armağan, “Tarihselcilik” maddesi, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, IV, 91; Yine Sosyal Bilimler Sözlüğünde Tarihselcilik adı altında tarihsicilik anlatılmıştır. Bkz. Ömer Demir, Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü., Vadi yayınları, 2. Baskı, Ankara 1993, s. 216.

⁸⁵ Ozonkaya, Özer, Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü, Cem yayınevi, İstanbul 1995, s. 124.

⁸⁶ Naturalizm: Her şeyi tabiata indirgemeye çalışan dünya görüşü, her şeyi doğanın meydana getirdiğini iddia eden felsefe. Tabiattan başka hiçbir realite ve değer kabul etmeyenlerin doktrini. Daha çok varlıkların sebepleriyle uğraşan ve tabiattan başka bir sebep ve etken kabul etmeyen, varlıkların esasıyla meşgul olarak ruhî ve bağımsız bir cevherin mevcûdiyetini inkar eden materyalizmle esasta aynıdır.”

Determinizm=Belirlenimcilik: Zorunluluğu kabul edip hür iradeyi kabul etmeyip, fizikî, ruhî ve ahlakî bütün olayları bir takım, zarurî sebepler zincirinin zaruretle tayin ettiğini ilan eden teori.” S. Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akça yayınları, 8. Baskı, Ankara 1999, s. 63, 116.

⁸⁷ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 154; Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 83.

⁸⁸ Arkoun, Muhammed, el-Fikru’l İslamî, s. 117.

⁸⁹ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 146-147.

⁹⁰ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 155.

olumsuz anlamlarıyla kullanılmıştır. Rickert⁹¹ ve Simmel tarihselciliği, “metafiziksel anlamından sıyrılarak” tarihsel olaylarda birikim ve geleneğin belirleyiciliğini görmemizi sağlayan “bir bakış açısı” olarak nitelendirir.⁹²

Tarihselcilik kavramı, 1920’lerde Almanya’da hakkında yoğun tartışmalar yapılan bir kavram halini alır. Bu yıllarda tarihselcilikten anlaşılan şeylerden biri, tarihsel pozitivistizmdir. Tarihsel pozitivistizm anlayışına göre tarihselcilik, tarihinin seçilmiş olgulara dayalı olarak yaptığı araştırmalardan, bu kısıtlı bir araştırma olsa da tüm geçmişi sorgulamaya geçme yöntemidir. Bu yöntemde özne, tarihsel olan her şeyin kendisinden türediği tarihin taşıyıcısının insan ve insanın yarattığı şeyler olduğu varsayımından hareket eder ama, kendi bakış noktasının da bütünlüğü anlamada göreceli kalacağını peşinen kabul eder. Dilthey’e mal edilen bu tip tarihselciliğe E. Troetsch, tarihsel görecelik adını verir.⁹³ Bu tarihsel görecelikten dolayı tarihselcilik, felsefi veya ideolojik teorileri açıkça kabul eder durumdadır.⁹⁴

Troeltsch historicism kavramını, bütün bilgi ve tecrübe çeşitlerini tarihî değişim şartları içinde inceleme temayülü anlamında kullanmıştır.⁹⁵ Troeltsch’e göre doğa bilimleri ile tinsel bilimler arasında temel bir ayırım vardır. Doğa bilimleri bir naturalistik determinizmden tinsel bilimlere ise bir tarihsel görecelikten hareket etmelidir. Dilthey’in temellendirdiği bu tarihsel göreceliği tarihselcilik olarak adlandıran Troeltsch’e göre iki tip tarihselcilik vardır. Bunlardan biri iyi tarihselcilik, diğeri ise kötü tarihselciliktir. İyi tarihselcilik; tarihin sonsuz zenginliğinde kültürün sınırsız çeşitliliğinde kendini arayan insanın trajik yaşam duygusudur. İyi tarihselcilik Dilthey’in tinsel bilimler için önerdiği bir “tarihsel düşünce metodolojisi”dir. Kötü tarihselcilik⁹⁶ ise tarihi büyük ölçüde genel yasalar, sistemler ve doğa bilimsel zorunluluklar altında yanlış bir analogi (temsil) ile ele alır. Bu tarz tarihselcilik gizli bir naturalizmdir.⁹⁷

Daha önce de değinildiği gibi 1920’li yıllarda Almanya’da tarihselcilik kavramı hakkında tam bir kargaşa yaşanmış, hatta bazıları bu durumu tarihselcilik krizi⁹⁸ olarak nitelendirmiştir. Bu kavram krizinden kurtulmak ve kavram hakkındaki bulanıklığı ortadan kaldırmak için iki kavram geliştirilmiştir. Bunlar, tarihselcilik ve tarihsicilik kavramlarıdır.

K. Manheim, 1924 yılında tarihselciliği bir dünya görüşü olarak ele alır. Ona göre tarihselcilik, dünyanın radikal olarak zamansal bir tarzda anlaşılması görüşüdür. Ortaçağ’da teolojik kaynaklı olarak yapılan dünya yorumu, Aydınlanma devrinde laik bir şekil almış ve devam etmiştir. Bunun sebebi her iki kültürün de aklî hükümlerin zamanüstü (ebedi, her zaman gerekli) bir karaktere sahip olduğuna inanılmasıydı. Manheim’e göre statik yorum terk edildi. Bütün sosyal ve kültürel realitenin

⁹¹ Rickert’in tarihselcilik hakkındaki görüşleri için bkz. Kamiran Birand, Dilthey ve Rickert’te Mânevî İlimlerin Temellendirilmesi, Kâmiran Birand Külliyyatı içinde, Akçağ yayınları, Ankara 1998, s. 82-99.

⁹² Özlem, Doğan, a.g.e., s. 155.

⁹³ Özlem, Doğan, a.g.e., a.y.

⁹⁴ Arkoun, Muhammed, el-Fikru’l İslâmî, s. 117.

⁹⁵ Mandelbaum, Maurice, Historicism, The Encyclopedia of Philosophy, IV, 22.

⁹⁶ Troeltsch’in kötü tarihselcilik olarak aldığı bu tarz tarihselciliği biz, Karl R. Popper’in tanımını esas alarak tarihsicilik olarak ele alıp, bundan sonraki başlık altında inceleyeceğiz. E. Rothacker da, kötü tarihselciliğe, Neitsche’nin Hegel felsefesi için kullandığı şekilde tarihsicilik adını verir. bkz. Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 86.

⁹⁷ Özlem, Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 85.

⁹⁸ Mandelbaum, Maurice, Historicism, The Encyclopedia of Philosophy, IV, 23.

“değişme”nin hakimiyeti ve tasarrufu altında olduğu görüldü. İşte tarihselcilik budur.⁹⁹ Burada tarihselcilik düşüncesinde önemli bir unsur olan değişmeye vurgu yapılmıştır. Tarihselciliği, Aydınlanmadan bu yana, tarihsel düşüncenin ortaya çıkardığı en kapsayıcı kategori olarak gören F. Meinecke (1862-1964)’e göre tarihselcilik, bir “bilgi ilkesi” değil, tersine “bilgiyi de yeşerten toprağın, yani yaşamın ilkesi”dir. Bu yüzden Meinecke tarihselciliği, bir dinamizm olarak görür. Ona göre tarihselcilik, geçmiş daima bugünün ışığında “yeniden ve hep yeniden” anlamamız gerektiğini bize öğütler ve geçmiş bugüne ancak böyle bağlanır.¹⁰⁰

Croce (1866-1952)’e göre tarihselcilik, tarih felsefesidir. Bir tarih felsefesi ancak, “bir çağın kendisine ait yorumundan” ibarettir ve asla tarihi tümüyle kapsayamaz. Croce’ye göre, tarihin belli bir anında yaşayan bizler, tarihin tümü üzerinde bir şey söyleme hak ve imkanına sahip değiliz. Bununla birlikte tarihi tümüyle bilme iddiasındaki bir tarih felsefesi olamaz. Croce’ye göre tarihi tümüyle bilme savı, tarih felsefesine Hristiyan teolojisinden geçmiş “açımlamacılık hastalığından” kaynaklanmıştır.¹⁰¹ Croce’ye göre “insanî olan her şeyin tarihsel olduğu” iddiası asla doğrulanamayacak olan bir iddiadır ve bu yüzden o bir bilgi ilkesi olarak kabullenilemez; ama sezgisel yoldan kavranan bir şey olarak, tüm felsefî ve bilimsel çabaları yönlendirebilecek ve anlamlı kılabilen olan tinselliğin ilkesidir.¹⁰²

Fas’lı Marksist bir sosyolog olan Abdullah Laroui Arap toplumlarının geri kalış nedenlerini ele aldığı Tarihselcilik ve Gelenek adlı eserinde, tarihselciliği bir felsefe ve düşünme şekli olarak görür; ve onun 19. asrın bilimciliği, pozitivizmi ve metafizik materyalizmi kadar değerini yitirdiğini belirtir. Tarihselciliğin kullandığı zaman, tarih ve akılcılık gibi anahtar kavramların her yerde eleştirildiğini ve statülerini kaybettiğini belirtir.¹⁰³ Daha önce de belirtildiği gibi çok çeşitli ve farklı tanımları yapılmış olmasına rağmen A. Laroui’ye göre tarihselciliğin 19. asırda tam bir tanımı yapılamamıştır. Ona göre tarihselcilik “tarihsel görelilikle, evrimcilikle, tarih teolojisi ile hatta nihilist uydurmacılıkla eş anlamlı hale geldi; ama, tarihselciliğin ne olduğu ve belli şartlarda ne olabileceği unutuldu” der.¹⁰⁴ Tarihselciliği kendisi de eleştiren Laroui, İslâm dünyasının tarihsel gecikmişliğinin üstesinden gelebilmesinin yöntemi olarak yine de tarihselciliği önerir. Tarihselciliğin tetikte bir bilinçle ve aktivizm ile sıkı bir bağı olduğunu söyler. Tarihselcilik olmazsa pasifliğin egemen olacağını, durgunluğun kabul edileceğini belirtir.¹⁰⁵ Laroui’ye göre gelenek ne kadar ihtişamlı olursa olsun şu an içinde bulunulan durumdan dolayı eleştirilmeyi hak eder bir durumdadır ve onun eleştirilmesi gerekir.

Tarihselciliğin iki çeşidinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birisi felsefî tarihselcilik, diğeri ise metodolojik tarihselciliktir.¹⁰⁶

⁹⁹ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 157; Mandelbaum, Maurice, Historicism, a.g.e., IV, 23.

¹⁰⁰ Özlem, Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 86.

¹⁰¹ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 158.

¹⁰² Özlem, Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 85.

¹⁰³ Laroui, Abdullah, Tarihselcilik ve Gelenek, çev: Hasan Bacanlı, Vadi yayınları, 2.Baskı, Ankara 1998, s. 35.

¹⁰⁴ Laroui, Abdullah, a.g.e., s. 116.

¹⁰⁵ Laroui, Abdullah, a.g.e., s. 153.

¹⁰⁶ Freund, Juliend, Beşerî Bilim Teorileri, çev: Bahaeddin Yediyıldız, TTK yayınları, Ankara 1991, s. 65.

1- Felsefî tarihselcilik: Bütün toplumsal ve beşerî hadiselerin ancak tarih kategorisi altında anlaşılır olduklarını iddia eder.¹⁰⁷ Genellikle tarihselciliğin bu türünün de iki zıt eğilime ayrıldığı belirtilmiştir:

a-Tanrının inayeti, ilerleme veya sınıf savaşı gibi a priori(öncel)¹⁰⁸ bir prensipten hareketle beşerî oluşu dogmatik olarak sistemleştirmeye çalışan ve geleceği bu sistemleştirme temeli üzerinde açıklama iddiasında bulunan tarihselcilik,

b-Tarihin hiçbir kesinlik veya hakikati sağlamadığı bahanesiyle her şeyi nisbiileştirmeye yönelik ve böylece felsefî nihilizme götüren ve bir nevî şüpheciliği geliştiren tarihselcilik.

2- Metodolojik tarihselcilik: Tin bilimlerin doğa bilimlerden bağımsız olduğu düşüncesinden hareketle, tin bilimlerin nesnesinin doğa bilimlerinden farklı olduğu, dolayısıyla yöntemlerinin de farklı olması gerektiğini savunur. Doğa bilimleri açıklama yöntemini kullanırken, tin bilimlerinde anlama yönteminin kullanılması gerektiği belirtilmiştir.¹⁰⁹ Doğa bilimleri ile tin bilimlerinin ilmî geçerlilik bakımından birbirlerinden ayrıldığı düşünülür.¹¹⁰

Kısaca tarihselcilik, bir metni, normu ve eseri tam olarak ancak kendi tarihsel bağlamı içine oturtulmak suretiyle anlaşılabilirliğini ve değerlendirilebilirliğini savunun görüş ve yaklaşımı ifade eder. Bu yaklaşım, her şeyin değiştiğini ve değişimden uzak kalamayacağından hareketle, değişmez ve evrensel standartların varolmadığını, dolayısıyla genel-geçer standartlara başvurma anılsız, geçersiz ve boşuna olduğunu dile getirir. Bireylerin ve kültürel fenomenlerin biricikliğini vurgulayan tarihselcilik, insan ve tarihle ilgili değişmez hakikatler arayan soyut akılcılığın karşısında yer alır. Her çağın salt kendi terimleriyle anlaşılabilirliğini, dolayısıyla tarihsel dönemler arasında anlamlı bir karşılaştırmadan söz edilemeyeceğini savunur. Tarihselciliğe bir toplum ya da tarihsel dönemle ilgili iddiaları geçerli kılmamanın yolunu sağlayamadığı ve böylelikle de göreceliğe yol açtığı gerekçesiyle karşı çıkılmış ve eleştirilmiştir.¹¹¹

Tarihsellik ile tarihselcilik çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Şu durumu kabul etmek gerekir ki bu kavramlar doğup geliştikleri ortamda bile birbirlerine karıştırılmakta biri diğerinin yerine kullanılmaktadır. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla da aralarında çok büyük bir fark olmamakla beraber şöyle bir nüanstır söz edilebilir. Tarihsellik; belirli bir zaman ve mekanda ortaya çıkan metin, eser, norm vb. şeylerin, mahiyetinin nasıllığı üzerinde durur. Yani tarihsellik daha çok olgusalın, oluşum ve nelığı üzerinde durur. Tarihselcilik ise, tarihsel olanın (olgusalın) nasıl ele alınacağı ve bu

¹⁰⁷ Freund, Juliend, a.g.e., s. 65.

¹⁰⁸ Akılcı filozoflar,deneyci filozoflardan farklı olarak deneyden gelmeyen, deney öncesi olan bir bilginin imkanına inanırlar. Bu tür bilgiye felsefe dilinde a priori bilgi denir. Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi yayınları, 6. Baskı, Ankara 2002, s.46.

¹⁰⁹ Dilthey, Wilhelm, Tin Bilimlerine Giriş, çev. Doğan Özlem, Paradigma yayınları, İstanbul 1999, s. 24-26.

¹¹⁰ Freund, Juliend, Beşerî Bilim Teorileri, s. 66. M. Mandelbaum, 1930'lu yıllardan sonra hem İngiltere hem de Amerikada tarihselcilik kavramının bir dünya görüşünü/Weltanschauung ifade etmekten ziyade açıklama ve değerlendirmeye ilgili metodolojik bir yaklaşımı ifade ettiğini belirtir. Mandelbaum, Maurice, Historicism, The Encyclopedia of Philosophy, IV, 24.

¹¹¹ Tatar, Burhanettin, "Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem (Wahrheit Un Methode) Adlı Eseri," On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sa:11 Samsun 2001, s. 286.

tarihsel olandan elde edilen bilginin değeri ve geçerliliğini inceleyen, göreceliği esas alan, felsefî ve metodolojik bir eğilimdir, denilebilir.¹¹²

Bu tanımları Kur'an metni çerçevesinde ele aldığımızda Kur'an'ın belirli bir zamanda ve mekanda oluşumu ve bu oluşumun, mahiyetin nasıllığı tarihselliği; bu metnin günümüzde ele alınış yöntemi ve bu ele alınışta elde edilen bilgilerin değeri de tarihselciliği teşkil ettiği söylenebilir. Tarihselcilikte metnin oluştuğu dil ile metnin oluştuğu dönem ve şartlar onu anlamada önemli bir yer tutmaktadır.

c-Tarihsicilik /Historism

Daha önce de değindiğimiz gibi 1920'li yıllarda tarihselcilik kavramı üzerine tam bir kavram kargaşası yaşanmıştır. Bu kavram kargaşasını ortadan kaldırmak için bazı düşünürler tarihselciliği -Troelsch gibi- iyi ve kötü tarihselcilik olarak ikiye ayırmışlardır. F. Nietzsche ve E. Rothacker (1965) gibi filozoflar tarihselcilik kavramındaki kargaşayı ortadan kaldırmak için kötü tarihselcilik anlamına, tarihsicilik kavramını kullanmışlardır.

Tarihsicilik kavramını ilk olarak kullanan F. Nietzsche, Alman idealistlerinin¹¹³ tarih felsefesini tarihsicilik olarak tarif eder. E. Rothacker'e göre tarihsicilik evreni olduğu kadar insanlık tarihini de ilkel mekanik anolojilerle kavramaya çalıştığı için naiv/ilkel bir naturalizme işaret eder. Hegel ve Marx'ın anlayışları buna örnektir. Bu ilkel naturalistik anoloji "filozoflara dünya tarihini de açıklayabilecekleri hususunda ilkel bir cesaret veren kaynak olmuştur".¹¹⁴

Tarihselcilik ve tarihsicilik ayırımı yapan M. Arkoun, tarihsiciliği her çeşit olay ve etkilerin düz zamansal bir çizgi halindeki tarihsel olayların kayıt ve düzenlenmesiyle yetinen teknik bir metod olarak görür¹¹⁵ ve tarihsiciliğin belirli bir yöneliş veya tarihin tek ve bilinen anlamının varlığıyla vehmi beslediğini belirtir.¹¹⁶

Eric Hobsbawn ise, ilerlemeci tarih anlayışına bağlı olarak filozofların tarihte sürekli ileriye ve iyiye giden yönü görmeye çalıştıklarını, tarihte bir takım yasalar keşfederek bütün olayları nedensellik ilkesiyle izaha yöneldiklerini belirtir. O, geçmişteki eğilimlerden hareket ederek geleceğe dair az çok sofistike ve karmaşık çıkarsamalar

¹¹² Tahsin Görgün, tarihsellik ile tarihselcilik arasında şöyle bir fark olduğunu ileri sürer:

A, x ve y şartlarında geçerli olmuştur; (= A tarihseldir.)

A'nın geçerli olması sadece x ve y şartlarının tahakkuku ile mümkündür. (=Tarihselcilik) Yani T. Görgün tarihselliği olayların ve değerlerin "tasviri"olarak görmekte; tarihselciliği ise olaylar ve değerler karşısında takınılan bir "tavır" olarak değerlendirmektedir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. T. Görgün, "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not", Kur'an'ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik (Heyet), Işık yayınları, İzmir 2003, s. 109

¹¹³ Fesefede, varlığın maddi yapıda olmadığını, tersine maddi olmayan, zihinsel veya ruhsal bir şey olduğunu ileri sürenlere idealist filozoflar denir. Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, s.99.

¹¹⁴ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 155.

¹¹⁵ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l İslâmî Kıraatun İlmiyye, s. 123.

¹¹⁶ Arkoun, Muhammed, a.g.e., s. 117. Arkoun'un eserlerini Fransızca'dan Arapça'ya çeviren Haşim Salih, Arkoun'un tarihselcilik ve tarihsicilik kavramları arasındaki farkı açıkladığı bölüme koyduğu dipnotta tarihsicilikle (et-târihâniyye) ilgili olarak şu saptamalarda bulunur: "Tarihsicilik kavramının mazisi 1937 yılına kadar uzanır ki o, her şeyin veya her hakikatin tarihle birlikte geliştiğini söyleyen bir inançtır. Bilinmektedir ki tarihsicilik (et-târihâniyye), tarihi araştırmada bir inanç ve metod olarak 19. y.y.'da başarısının zirvesindeydi. Ve yükselmesi August Comte'nin pozitivist felsefesinin başarısına bağlıdır. Bkz. M. Arkoun, a.g.e., s. 139, (14. Dipnot)

yapmak, öngörude bulunmak için en elverişli ve popüler yöntem olarak tarihsiciliğin görüldüğünü belirtir.¹¹⁷

Tarihsici doktrin, tarihte bir tarihsel gelişme var olduğunu, bu yasa içerisinde tarihin düzenli bir şekilde seyrettiğini ifade eder. Sosyal Bilimlerin asıl görevinin tarihteki bu yasayı keşfederek tarihin gelecekteki durumunu keşfetmek ve geleceğe dair öngörude bulunmak olduğunu belirtir.

Tarihsicilik, bilim felsefesi ve metodolojisi, bilgi teorisi (epistemoloji) ve siyaset felsefesi konularında yaptığı orijinal çalışmalarla bilinen günümüzün tanınmış filozoflarından biri olan¹¹⁸ Karl R. Popper'ın adıyla hemen hemen beraber zikredilen bir kavramdır. Esasen bir kavramın tüm anlamlarının tek bir tanım içerisinde yakalanamayacağına inanan biri olarak Popper, tanımların tamlığından sürekli olarak kuşulanmıştır. Bundan dolayı tarihsicilik için tek bir tanım yapmaktan kaçınmıştır. Popper'a göre tarihsicilik "eski ve gevşek bir tarzda birleştirilmiş düşünceler topluluğudur; ama, manevi atmosferimizin genellikle tartışılmasız bir şekilde kabul edilmiş bir parçasını oluşturur. Bu öğreti, tarihin belirli tarihsel ve evrensel yasalarla yönetildiğini, bunların keşfi ile insanın kaderi hakkında ön deyide bulunmasının mümkün olduğunu söyler"¹¹⁹ Tarihsici öğretiyi benimsemiş çok çeşitli tarzlar vardır. Tanrı iradesinin tarihteki tüm olayları belirlediğini, insanın hiçbir yaptırım gücünün olmadığını söyleyen teolojik tarihsici; gelişimin yasaya uygun bir doğa kanunu olduğunu varsayan doğacı tarihsici; ruhsal gelişme kanunlarından bahseden maneviyatçı tarihsici; iktisadî gelişme kanunlarından söz eden iktisadî tarihsiciler vardır.¹²⁰

Popper; Platon, Hegel ve Marks'ın en büyük tarihsici filozoflar olduğunu belirtir.¹²¹ Tarihsicilik tarihi bir bütün olarak kendi yasalılığı içinde kavramak şeklinde belirlenince, totaliter eğilimler barındırması da zorunlu olur. Bu düşünceye sahip olanlar, kendi düşüncelerinin her yerde her şeyi açıklayacağına inanırlar ve bu açıklamanın da herkes tarafından kabul edilmesi gerektiğini söyleyip, karşıt görüşlere hoşgörülle bakmazlar.¹²²

Popper'a göre tarihsicilik, tarihte genel eğilimler ve yasalar olduğu varsayımından hareket ettiği için her şeyi doğaya bağlayan ve her şeyin yasalar yoluyla kavranacağına inanan tutumu ifade eden naturalizme karşıt bir naturalizm olmaktan öteye geçmez. Belki bunun için tarihsiciliğe "ilkel bir naturalist analoji" denilir; zira tarihsiciler, bir yandan tinsel olayların doğal olaylardan farklılığını ileri süren "anti-naturalistler"dir, ama öbür yandan bu "farklı" alanda yine de fiziksel yasalara benzer yasalar arayan "pro-naturalistler" olarak görünürler. Aynı zamanda bu öğretiye, "naturalist bir hata"da denilir; çünkü, bilimsel yöntemi topluma uygulamaya çalışmak, en büyük yanılgıdır. Sıradan doğa bilimsel yöntemlerin topluma uygulanamaz olduğunu söyleyen Popper'e göre, bunu yapmaya çalışanlar, bilimsel yöntemin ne olduğu hususunda da yanılmaktadırlar.¹²³

¹¹⁷ Hobsbawn, Eric, Tarih Üzerine, çev: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara 1999, s. 30.

¹¹⁸ Ural, Şafak, "Sunuş" Karl R. Popper, Tarihsiciliğin Sefaleti içinde, çev: Sabri Orman, İnsan Yayınları, 4.Baskı, İstanbul 2000, s.11.

¹¹⁹ Armağan, Mustafa, "Tarihsicilik", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, IV,91

¹²⁰ Popper, Karl R., Açık Toplum ve Düşmanları, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 2000, I, 26-27.

¹²¹ Popper, Karl R., Açık Toplum ve Düşmanları, çev: Harun Rızatepe, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 2000, II, 11.

¹²² Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 911.

¹²³ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 160.

Tarihsici düşünceye yönelişin nedenlerini irdeleyen Popper, bunun, davranışlarımızın akılcılığından ve sorumluluğundan umut kesmekten doğduğunu belirtir. Ona göre tarihsicilik, hem akılcı açıdan savunulamaz, hem de vicdanın önemini öğreten herhangi bir dinle de bağdaşmaz durumdadır. Çünkü böyle bir dinin, akılcı tarih yorumunun davranışlarımızdan sonuna dek sorumlu olduğumuzu ve bunların tarihin akışı üzerinde etkili olduklarını ısrarla belirten tutumuyla uyuşması gerekir.¹²⁴

Bazen tarihsicilik ile tarihselcilik kavramlarının birbirinin yerine kullanılarak, kavram kargaşasına düşülmektedir. Bu kargaşa bu kavramların ortaya çıktığı Batı’da da yaşanmıştır. Ama bu kavram kargaşasını bazı filozoflar ortadan kaldıracak tanımlar yaparak aralarındaki farkı işaret etmektedirler. E. Rothacker’da bunlardan biridir. Rothacker’e göre “tarihselcilik çokçu (pluralist) bir yöntem anlayışına dayalı bir bilgi ve bilim görüşü; tarihsicilik ise eninde sonunda spekülasyonlara başvuran bir tarih metafiziğidir.”¹²⁵

Tarihsici yöntem, düz-çizgisel ilerlemeci bir tarih anlayışından hareketle, tarihte bir takım yasalar olduğunu kabul eder. Tarihsel olayları da işte bu evrensel yasalarla açıklamaya çalışır. Bu evrensel yasalardan hareket edildiği için, bu yöntem mutlakçı bir bakış açısına sahiptir. Dolayısıyla bu yöntemin özünde totaliter ve evrenselci bir tarz hakimdir.

Tarihselcilik, tarihin belli bir diliminde ve belli bir mekanda olan bir olayı veya ortaya çıkan bir düşünceyi anlayabilmek için o zamanın tarihsel durumlarını ve koşullarını, yani bağlamını anlayıp bu olay ve düşünceyi buna binaen yorumlamaya çalışır. Ayrıca bu yaklaşım, her şeyin değiştiğini ve değişimden uzak kalamayacağından hareketle, değişmez ve evrensel standartların varolmadığını, dolayısıyla genel-geçer standartlara başvurma anlamı, anlamsız, geçersiz ve boşuna olduğunu dile getirir. Tarihselcilikte, tarihî olayların biricikliğinden hareketle, bunları yorumlayan insanın belirli bir bakış açısından hareketle olayları yorumladığı, yorumların eşdeğerde olmayıp, bunlar arasında bir eş ölçülemezlik olduğundan söz edilir. Bu nedenle tarihselci bakış açısı, rölativist-göreceli bir düşünceyle paralel bir konumdadır.¹²⁶

d-Evrensellik/Universality

Tarihsel sözcüğü gibi evrensel sözcüğü de bir sıfattır. Evrensellik ise, bu sıfatın isim halidir. Fransızca “universal” sözcüğünden Türkçe’ye adapte¹²⁷ edilen evrensel kelimesi, “evrenle ilgili her şeyi ve herkesi ilgilendiren, varlıkların ve nesnelerin tümünü kapsamına alan, hiçbir istisna kabul etmeyen, âlemşumûl”¹²⁸ anlamlarına gelmektedir. Evrensel kelimesi aralarında bazı nüanslar olmakla beraber, “tümel” ve “genel” kelimeleriyle anlamdaş olarak da kullanılmaktadır. Evrensellik; evrensel olanın özelliği, genellik anlamına gelir.¹²⁹ Evren, bir bütün oluşturduğu düşünülen şeyler ya da

¹²⁴ Popper, Karl R., Açık Toplum ve Düşmanları, II, 243.

¹²⁵ Özlem, Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 39.

¹²⁶ Tarihsicilik ile tarihselcilik arasındaki fark için bkz. Mevlüt Uyanık, Tarihsel Bir Olguyu Anlama ve Anlamlandırma Sorunu-Tarih Felsefesinde Yöntem Arayışları-Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur’an Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Erzurum trs., s. 492.

¹²⁷ Doğan, D. Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, Rehber yayınları, 8. Baskı, Ankara 1990, s. 337.

¹²⁸ Tuğlacı, Pars, Okyanus Ansiklopedik Sözlük, Cem yayınları, yy, trs., II, 767.

¹²⁹ Meydan Larousse, Meydan yayınevi, İstanbul 1971, IV, 61.

görüngülerin tümel birliği olarak alındığında, evrenselciliğin gerçekliği bir bütün olarak görme anlayışı olduğu söylenebilir.¹³⁰

Tarihsellik kavramı Batı kültür evrenine ait olduğu gibi, evrensellik kavramı da aynı dünyanın ürünüdür. Bu kavramlar ortaya çıktıkları kültürel ortam ve dünya görüşünü yansıtmakta ve doğdukları ortamın karakterini ve sancılarını da beraberinde taşımaktadır. Sözlük anlamlarında gördüğümüz, herkesi ve her şeyi içermek anlamında bir evrensellik imkansızlığını kabullenmek gerekir. Bu anlamda doğa bilimlerinde özellikle var olduğu iddia edilen evrensellik bile, tam bir evrensellik olmayıp her zaman bazı istisnalar bulundurmaktadır. Diğer taraftan duyguları, düşünceleri, davranışları birbirinden oldukça farklı olan insanların her birinin tek bir davranış kalıbında hareket etmesi beklenemeyecektir. Dolayısıyla evrensellik bu anlamda bir kuram düzeyindedir. Evrensellik kuramı düşünce tarihinde, felsefî, ideolojik, dinî¹³¹ ve doğa bilimsel alanlar gibi çeşitli alanlarda kullanılmaktadır. Bu alanlardaki kullanımını vermek kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

1- Felsefî Kullanım: Felsefe evrenselin/genelin peşindedir. Felsefî bilginin amacı veya ideali her zaman ve her yerde olanı, genel ve değişmez olanı, genel-geçer (evrensel) olanı bilmektir.¹³² Ancak bu evrenselin tayin ve tespiti filozoflar arasında çok farklı tartışmalara yol açmıştır. Evrensel (genel)- tekil ilişkisi mantık içinde kalındığı sürece bir problem teşkil etmemektedir. Fakat bu ilişkinin felsefî açıdan değerlendirilişi, felsefe tarihinin başlangıcından itibaren bir temel problem oluşturmıştır. Hiçbir genel kavramın, hiçbir evrenselin reel dünyada empirik yoldan elde edilmiş bir karşılığı yoktur. Bu açıdan bakıldığında evrensellik mantıksal fakat irreeldir.¹³³ Batı'nın evrensele olan arzusunu D. Özlem şu tespitiyle ortaya koyar: Evrensellik Batı düşüncesinde sürekli aranan ve kendisine ulaşmaya çalışılan bir mitos olarak kalmıştır.¹³⁴

2- Doğa Bilimsel Kullanım: Yeniçağ, evrenselci bir bilimcilik anlayışının hegemonyasına tanıklık eden bir çağdır. Bilim, Yeniçağ'ın keşifçi, ilerlemeci tinine uygun bir doğrultuda evrensel mantalıteye uygun bir bilim anlayışına göre şekillenmişti. Bilimin elde ettiği sonuçlar evrensel ve zorunlu olarak görülmüştür. Çünkü tam bir nesnellikle, deneysel ve matematiksel yoldan elde edildiği kabul edilmekteydi. 20. yy.'ın ilk çeyreğine kadar hakim olan bilim anlayışı olarak kalan bu evrenselci anlayış karşısında, bir tekilci doğa anlayışı da her zaman var olmuştur.¹³⁵

3- Dinî Kullanım: Dinler tarihçileri dinleri kabile, millî ve evrensel dinler olmak üzere tasnif etmektedirler. Bu tasnif, dinlerin dünya coğrafyasına yayılmaları ve müntesiplerinin bu dünya üzerindeki durumu dikkate alınarak yapılmaktadır. Şu durumu belirtmekte yarar var. Herhangi bir dinin dünyanın tamamına yayılması ve hakim olması anlamında bir evrensellik, evrensel sayılan dinler için de söz konusu değildir. Ama bu daha ziyade bir evrensellik iddiası olarak görülmelidir. İslâm'ın evrenselligi dediğimizde, istisnasız bütün insanların bu dini kabul ettikleri ve İslâm'ın dünyanın her yerinde hakim olduğu anlamında değildir. İletişimin en üst seviyede olduğu, dünyanın küçüldüğü bu

¹³⁰ Ulaş, Sarp Erk, "Evrenselcilik", *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat yayınları, Ankara 2002, s.253.

¹³¹ Düzgün, Ş. Ali, Evrensellik Kuramı ve İslâm Düşüncesindeki Yeri, Diyanet İlmî Dergi, c. 32, sa: 2, 1996, s. 55.

¹³² Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi yayınları, 6. Baskı, Ankara 2002, s. 43.

¹³³ Özlem, Doğan, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler," Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu, Metis yayınları, İstanbul 1998, s. 53.

¹³⁴ Özlem, Doğan, a.g.t., s. 54.

¹³⁵ Özlem, Doğan, a.g.t., s. 57.

çağda bile hâlâ İslam dininden haberdar olmayan insanlar mevcut olabilir. İslâm'ın veya Hristiyanlığın evrenselliği ideolojik anlamda bir evrenselliiktir.

Yahudilik önce evrensel bir din iken Babil sürgününü müteakiben millîleştirilmiştir. Muharref Tevrat'ta Rab Allah sadece İsrailoğullarının Allah'ı, İsrailoğulları da Allah'ın kendi kavmi olarak zikredilmektedir.¹³⁶ Hristiyanlığa göre, hiçbir ulus, halk ya da ırk, Tanrı'nın korumasına mazhar olmak bakımından, ayrıcalığı olmadığı, Tanrı'nın tüm halkların Tanrısı olduğu, kurtuluşa ermek bakımından tüm insanların aynı ve eşit olduğu belirtilmiştir.¹³⁷ Bu görüşleriyle Hristiyanlık da evrensellik iddiasındadır.¹³⁸

Dinlerin kendilerini başkalarına anlatma hakkı, onların ideolojik evrenselliği çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu tür evrensellik sahip olunan değerlerin ve sistem bütünlüğünün yerel olmayıp bütün insanları içine alacak genişlikte ve yetkinlikte olduğunu ifade eder.¹³⁹ Her ideoloji, evrensel olduğunu iddia ettiği bazı ilke ve prensiplerinin bulunduğu inancındadır. Ancak uygulama imkanı elde edemeyen ideolojilerin geçerliliği ve evrenselliği sadece teori düzeyinde kalır. İdeolojiler, yalnızca bir defa uygulama imkanı elde etmekle de teori düzeyindeki evrensellikten gerçek evrenselliğe ulaştıkları söylenemez. Ancak değişik zamanlarda-mekânlarda uygulanabilen ideolojilerin evrenselliği ileri sürülebilir.¹⁴⁰

Tarihsellik tartışmalarında bu kavramın karşıtının ne olacağı meselesi tartışma yaratmaktadır. Tarihsellik kavramının tanımlarını verirken de belirttiğimiz gibi, bu kavramın tek bir tanımı olmayıp, farklı filozoflarca değişik tanımlar yapılmıştır. Dolayısıyla her filozofun tarihselliğe yüklediği anlama göre karşıtının belirlenebileceği kanaatindeyiz. E. Bayer, tarihselliği, “tarihsel olayların olgusalılığı”¹⁴¹ şeklinde tanımlar. Bayer'e göre tarihselliği belirleyen onun tarihin belirli bir döneminde gerçekten var olmasıdır, hayali veya vehmî olmaması, olgusalılığıdır. Dolayısıyla tarihin herhangi bir döneminde olgu düzeyine ulaşamayan hayali olan şeyler için “tarih-dışı” kavramını kullanmak mümkündür. Buradan Bayer'in kullandığı anlamıyla tarihsellik kavramının karşıtının “tarih-dışı” olabileceğini söylemek mümkündür. Hegel ise tarihselliği tinsellik olarak tanımlamaktadır. Hegel'e göre tin sürekli olarak değişmekte, kendini her açtığı ortamda farklı bir şekil kazanmaktadır.¹⁴² Dolayısıyla burada her şey ve değer kendi şartlarında değerlendirileceği için bir sabitlikten, değişmezlikten, genel-geçerlikten ve herkesi içermesinden söz edilemez. Buradan da Hegel'in tanımladığı anlamda tarihsellik kavramının karşıtının genel-geçer olması ve herkesi içermesi anlamına “evrensellik” olabileceğini söyleyebiliriz. Tarihsellik tartışmalarında merkezi bir konuma sahip olan Dilthey'in de tarihselliği genel geçerliğe karşıt bir şey¹⁴³ olarak tanımladığı hatırlanırsa, sözlüklerdeki zamana bağlılık, gelip geçicilik, tarihe bağlı olma¹⁴⁴ özellikleri dikkate alındığında bu kavramın karşıtının “evrensellik” olacağını söylemek mümkündür. E.

¹³⁶ Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak yayınları, 2. Baskı, Ankara 1993, s. 425. Bu konuda Tevrat'ta geçen ifadeler şöyledir. Ve şimdi İsrail'in Allah'ı Rab, kendi kavmi İsrail'in önünden Amorileri kovdu ve sen mi onları kendine mülk edineceksin? Tevrat, Hakimler, X1/23.

¹³⁷ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 348.

¹³⁸ İslâm'ın evrenselliği üzerinde bundan sonraki başlık altında durulacağı için burada yer verilmemiştir.

¹³⁹ Düzgün, Ş. Ali, a.g.m., s. 56.

¹⁴⁰ Zeyveli, Hikmet, “Kur'an'ın Aktüel Değeri Üzerine,” 1. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler ve Müzakereler, 1-3 Nisan 1994, Bilgi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1994, s. 273.

¹⁴¹ Özlem Doğan, Tarih Felsefesi, s. 145.

¹⁴² Özlem, Doğan, a.g.e., s. A.y.

¹⁴³ Özlem, Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 81-82.

¹⁴⁴ Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 171.

Rothacker da tarihsel olanın ele alış tarzı olan tarihselcilik kavramının karşısının naturalizm olmayıp, universalizm, yani evrenselcilik olduğunu belirtir.¹⁴⁵

Burada tarihsellik kavramının karşıtı olarak üzerinde durulan bir diğer kavram da “tarih- üstü” dür. Tarih-üstü kavramı, tarihin muayyen bir döneminde ortaya çıkan, vücut bulan bir objenin, düşüncenin veya metnin kıymetinin ortaya çıktığı zamanda tam olarak anlaşılamayıp daha sonraki çağlarda daha iyi anlaşıldığı anlamına gelir. Gerçekten bazı fikirler ve sanat eserleri doğdukları zamanda yeterince anlaşılamayıp, takdir edilememekte daha sonraları kıymetleri çok daha iyi anlaşılabilmektedir. Burada “tarih-üstü” kavramı bir taraftan bir eserin varlık sahnesine ilk olarak çıkışıyla; yani, zaman ve mekanla irtibatı nedeniyle tarihsellik kavramıyla ilişkili iken; diğer taraftan varlık sahnesine çıkışıyla beraber bütün çağlarda anlaşılması açısından evrensellik kavramıyla irtibatlıdır. Tarih-üstü kavramına Kur’an’daki ilmî hakikatlerden bahseden ayetlerin günümüz ilmî seviyesinde nazil oldukları ortamdaki daha iyi anlaşılabilirliği örnek olarak verilebilir. Bununla Kur’an’daki bazı ayetlerin nazil oldukları dönemde tam olarak anlaşılamadığını söylemek istemiyoruz; kastettiğimiz konu, bazı ayetlerin günümüz müspet ilimlerinin yardımıyla daha iyi anlaşılabilirliği. Tarihsellik kavramıyla kastedilen bir eserin varoluşsal olarak zaman ve mekanla mukayyed olduğu ise, bunun karşısının “tarih üstü” kavramı olması uygun olacaktır. Ama eğer tarihsel kavramıyla varolanın değerinin gelip geçici olduğu kastediliyorsa, bu takdirde tarihsel kavramının karşıtı olarak “evrensel” kavramının kullanılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Kısaca şunu söylemek mümkündür: Kendi tanımında izafilik olan tarihsellik kavramının karşısının ne olacağını belirlemek, bu kavramı kullanan kişinin kavrama yüklediği anlamı açıkça belirtmesinden sonra yapılması doğru olacaktır.

Tarihsellik, tarihselcilik ve evrensellik kavramlarının Batı’da ortaya çıktığı ortamda ve kullanıldığı alanlardaki tanımlarını verdik. Şimdi bu kavramların Kur’an çerçevesindeki kullanımlarıyla ne anlama geldikleri ve nasıl anlaşıldığı üzerinde durmak istiyoruz.

e- Kur’an’ın Tarihselliği /Tarihselci Yöntem

Tarihsellik ve tarihselcilik kavramları Batı’da ortaya çıkmış olmakla beraber kültürler arası etkileşimin bir sonucu olarak bir müddet sonra İslam dünyasına intikal etmiş Kur’an çerçevesindeki tartışmalarda kullanılır olmuştur. Tarihsellikle ilgili tartışmaların sağlam bir zeminde yürütülebilmesi için Kur’an’ın tarihselliği kavramsallaştırmasıyla veya Kur’an’a tarihselci bir metodu uygulamak ya da Kur’an’a tarihselci bir yaklaşımla yaklaşmak ifadeleriyle neyin kastedildiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Şu soruların yanıtlanmasıyla bunun sağlam bir zemine oturabileceği kanaatindeyiz. Kur’an’ın tarihselliğiyle kastedilen şey, onun içerdiği bilgilerin özellikle bazı hükümlerin geçiciliği veya değişkenliği midir; yoksa tarihin belirli bir döneminde belirli bir mekanda indirilmiş olan bir metnin anlaşılması için, o metni indirdiği tarihsel bağlama yerleştirilerek anlama ve yorumlama şekli midir? Veya tarihsel bağlama yerleştirilerek anlaşılacak istenen bu metin, kendi bağlamında anlaşıldıktan sonra gönderildiği dönem ile günümüz şartları arasındaki sosyal, kültürel ve tarihî farklılık nedeniyle tabii olarak bazı hükümlerin değişmesi neticesine mi ulaştırmaktadır? Bize göre bu hususların tespiti öncelik arz etmektedir.

¹⁴⁵ Özlem, Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 39; Tarih Felsefesi, s. 159.

Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarının Kur'an tasavvuruyla sıkı bir bağlantısı vardır. Bu bağlantı Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu gerçeğiyle oldukça alakalıdır. Bu tartışmalarda Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili şöyle bir betimleme yapılmaktadır. Kur'an m.610 yılında Mekke'de Hz. Peygamber'e inmeye başlayınca, Mekke'lilerden bazı müşrikler, o Kur'an'a inanmazlar ve Hz. Muhammed'e karşı çıkararak onu Peygamber olarak kabul etmezler. Kur'an'ın ilk muhatap olduğu bu kitle çoğunluğu ticaretle uğraşmaktaydı. Mekke'de Hz. Peygamber ve ona inananların karşılaştıkları sıkıntılar üzerine, Hz. Peygamber ve ona inananlar Medine'ye hicret ederler. Medine'de de Müslümanlar, genelde Yahudilerle az da olsa Hristiyanlarla anlaşmazlıklar yaşar. İşte Kur'an'ın ilâhiyat ahlak ve hukuk görüşleri nazil olduğu ortamı oluşturan bu olaylar zincirine paralel olarak vahyedilmiştir. Dolayısıyla da sorular ve cevaplar, çözüm tarzı ve sunuluşu, üslûb ve yaklaşım, hep o toplumun izlerini taşımaktadır, o toplumun soru(n)larına çözümler sunmaktadır. Mesela Fazlur Rahman bu durumu şöyle dile getirir: "Kur'an'ın inışı ve İslâm toplumunun oluşumu tarihi bir ortamda ve sosyo-kültürel bir gelişim karşısında cereyan etmiştir. Kur'an bu duruma bir cevaptır ve çoğunlukla somut tarihî olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden ahlâkî, dinî ve toplumsal açıklamaları içermektedir."¹⁴⁶ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kur'an zamandan ve mekandan ve orada yaşayan insanların kültürlerinden soyut ifadeler olmayıp belirli somut durumlara cevap teşkil eden ilahî sözler mecmuasıdır. Yine Kur'an öncelikli olarak nazil olduğu dönemin insanlarını muhatap almış ve öncelikli olarak o dönemin sorunlarına cevap vermiştir. Bu yaklaşıma göre Kur'an'ın nüzûl çağından sonraki insanları doğrudan muhatap aldığı ve onların sorunlarına doğrudan cevaplar verdiği anlayışı doğru değildir. Yani bugünün insanları bizler, Kur'an'ın doğrudan değil, dolaylı muhataplarıyız. Kur'an'ı bugün bize iniyormuşçasına okuyamayız. Bu çerçevede Kur'an, kendi tarihsel ortamı içinde Hz. Peygamber'in sîretine paralel bir şekilde okunmalı ve ilahî iradenin öncelikle o dönemdeki insanlara ne söylediği anlaşılmalı ve daha sonra bizden ne istediğine geçilmelidir. Bu ifadelerden şu tespiti yapabiliriz. Kur'an'ın tarihselliği veya Kur'an'a tarihselci yöntemle yaklaşmak denildiğinde öncelikle kastedilen, bu metnin içeriğinin ancak nazil olduğu tarihsel bağlama yerleştirilerek doğru bir şekilde anlaşılacağı hususudur.¹⁴⁷

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler Kur'an'ın tarihselliğinin veya tarihselci yöntemin birinci aşamasını oluşturmaktadır. İkinci aşama ise, tarihin belirli bir döneminde belirli bir mekanda vücut bulan bu metni var olduğu tarihî ve sosyal bağlamda anladıktan sonra

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, çev: Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1996, s. 63. Benzer düşünceler Roger Garaudy tarafından da dile getirilir. "Garaudy'e göre belli bir dönemde nazil olan sözlerin, o zamanın sorunlarını esas alması zorunludur. Yoksa, söz konusu sözlerin, çağından 1400 yıl sonradaki insanları muhatap aldığı, onların sorunlarına cevap verdiği anlayışı, mantıki bir düşünce değildir. Ancak bu, Kur'an'ın bizimle ilgisi olmadığı anlamına gelmez. Kur'an'ın tarihsel zarflar içerisinde meselelere getirdiği çözümleri yorumlayıp aktüelleştirmek gerekmektedir." Roger Garaudy, İslâm ve İnsanlığın Geleceği, Çev. Cemal Aydın, Pınar yayınları, İstanbul 1990, s. 68.

¹⁴⁷ Ömer Özsoy'un şu ifadeleri de bu yöntemin mahiyeti hakkında bize bilgi vermektedir. "Kur'an kendisiyle çağdaş olmayan sorunlarla ilgileniyor, kendisiyle çağdaş olmayan kavramlarla konuşuyor olamaz. Bu yüzden Kur'an'ın doğrudan kendisinden sonraki tarihsel durumlarla ilgili olması beklenmemelidir. Bunu kabul etmemek ise, tamamen Kur'an'a yaklaşımla ilgili bir yöntem sorunudur." Özsoy Ömer, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", 1. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 181. Bunun karşısında Kur'an'ı tarih-üstü/evrensel gören yaklaşımı/yöntemi ifade bakımından Tahsin Görgün'ün şu görüşlerini zikredebiliriz: "Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın insanların arasından seçtiği en son ve sonuncu Peygamberi vasıtasıyla, onun döneminde yaşayan ve daha sonra kıyamete kadar yaşayacak olan bütün insanlara hitap eden, insanların kullandığı 'tabii bir dilde' bir hitabıdır. Görgün, Tahsin, "Kur'an ve Tarih" Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s.127.

günümüze taşıma ve aktarma aşamasına sıra gelmektedir. Elbette burada doğal olarak, nüzûl dönemi sosyal, kültürel, siyasî ve ekonomik durumuyla günümüz ortamı arasında kıyaslamalar yapılarak aradaki farklılıklara dikkat çekilmektedir. Fazlur Rahman eksenli konuyu devam ettirirsek o, bu konuda şu kanaatleri serdedir: “Günümüzdeki şartlar sosyal yapı itibarı ile önemli bazı açılardan Hz. Peygamber’in zamanındaki duruma hiçbir sûrette benzememektedir. Mesele sadece aradan on dört asırlık bir sürenin geçmiş olması değildir. Çünkü artık sosyal yapı değişmiş bulunmakta ve değişmeye devam etmektedir. Hz. Peygamber zamanında toplum yapısı kabilecilik anlayışına dayanıyordu, günümüzde ise sanayileşmenin tesiri altında sadece kabilecilğe dayanan yapı değil, aynı zamanda Ortaçağ’ın feodal yapısı da yıkılmış bulunmaktadır.”¹⁴⁸ Dolayısıyla belirli bir şekilde cereyan eden ve etmekte olan toplumsal değişmeyi gözleri kapayarak görmezlikten gelip hâlâ Kur’an’ın kurallarını görünüşteki mânâsı ile uygulamakta ısrar etmek, Kur’an’ın toplumsal ve ahlakî gayelerini, hedeflerini kasten yok etmek demektir.¹⁴⁹ Bu ikinci aşamada mana günümüze taşınırken Kur’an’ın lafzî/literal anlamı olduğu gibi alınmayacak, ayetlerin maksatları ve gayeleri dikkate alınarak icabında farklı hükümler benimsenebilecektir. Kısaca bu aşamada Kur’an’ın hükümleri günün gereklilikleri ve İslam’ın özü dikkate alınarak değişebilecektir. Bizim tespitlerimize göre Kur’an’ın tarihselliği veya tarihselci yöntem/yaklaşım denildiğinde kastedilen bu iki aşamadan oluşan yöntem ve yaklaşımdır.

Tarihselci yöntemi bu şekilde kabaca ortaya koyduktan sonra, bu yöntemi savunanların böyle bir yönteme niçin başvurduklarına ve bu yöntemi onlara göre haklı ve gerekli kılan argümanlara göz atalım.

Tarihselci yönelişi önerenler, Kur’an’ın öngördüğü bazı hükümlerin çağdaş toplumun değer yargılarıyla örtüşmediği veya en azından öngördüğü bazı kuralların çağdaş problemlere çözüm getiremediği iddialarını geçersiz kılmak için Kur’an’ı yeni bir anlayış ve yöntemle ele alıp okumak ve onu yaşanan bir kitap haline getirmenin kaçınılmaz olduğu kanaatindedirler. Zira Kur’an’ın klasik okuma biçimlerinden hiçbiri bugün Müslümanların içinde bulunduğu acıklı duruma düşmesine engel olamamıştır. Geçmişin Kur’an’ı okuma ve anlama biçimi, onları ilgilendiren bir husustur ve bizim için de bağlayıcı bir yönü de yoktur. Bizim görevimiz, çağımız insanına Kur’an’ı, anladığı dilden anlatmak ve onun problemlerine Kur’an’dan çözümler üretebilmektir. Böyle yapılmadığı takdirde insanlar, Kur’an’dan uzaklaşmakta ve Kur’ansız bir hayatı tercih etmektedir. “Çağdaş müslümanın görevi de gelenekçi, seküler ve oryantalist çevrelerin muhalefetine rağmen, Kur’an’ı tarihin içinde okumakla birlikte, onun mesajını bugüne taşımak ve Kur’an’ı yeniden tarihe sokma sevdasıdır.”¹⁵⁰ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla böyle bir yönteme başvurma iyi niyetli bir gerekçesi bulunmaktadır ki o da Kur’an’ı tarihe müdahil kılmak. Ancak, salt iyi niyetli olmak yöntemin sıhhati ve bilimsel açıdan yeterlidir?

Kur’an’ın tarihsel bir metin olduğu ve bu metne tarihselci bir yöntemle yaklaşılması gerektiğine dair şu hususlar argüman olarak ileri sürülmektedir.

Kur’an’ın tarihselliği meselesi genellikle onun mahiyeti/oluşumuyla irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Nassın içeriğinin oluşumunda nüzûl dönemi muhataplarının konumları,

¹⁴⁸ Fazlur Rahman, Kur’an’ı Yorumlama, çev: Osman Taştan, İslâmî Araştırmalar, c.1, sa: 5, Ankara 1987, s.105.

¹⁴⁹ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 83-84.

¹⁵⁰ Özsoy, Ömer, Kur’an ve Tarihsellik Yazıları, Kitabiyât, Ankara 2004, s.95.

zihnî yapısı, onların kültürel seviyeleriyle örf ve âdetlerinin ve hatta yaşadıkları coğrafi şartların etkili olduğu öne sürülmektedir. Ve buradan, Kur'an, o coğrafyada ve o koşullarda inmeyip başka bir mekanda ve ortamda inseydi bambaşka bir kimliğe sahip olacağı neticesine varılmaktadır. Kısaca, Kur'an'ın oluşumunda olgular oldukça önemli bir konumdadır. Bu durum, "Kur'an, Allah'ın Hz. Muhammed aracılığıyla yeryüzüne son sözlü müdahalesinin mümkün formlarından yalnızca birisi olup, onun bir meseleye temas etmesini gerektiren şey, o olayın önemliliğinden değil, ya Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin ya da vahyin ilk muhataplarının ihtiyacı olduğundandır."¹⁵¹ ifadeleriyle dile getirilmektedir. Kur'an'ın oluşumunda ilk muhatapların katkı ve etkisini ispat sadedinde şu ayete atıfta bulunmaktadır. "Ey inananlar! Açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur'an indirilirken onları sorarsanız, size açıklanır....."¹⁵². Bir başka akademisyenimiz de Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında sürekli olarak ilahî boyutun öne çıkarılarak, beşerî tarafın ihmal edilmesinin doğru olmayacağını belirtirerek, olgunun önemi üzerinde durur. "Kur'an metni, abstrait/soyut, fictif, zamana-mekana karşıt bir ortama değil, en geniş ve karmaşık faaliyet ve ilgi alanıyla, insanın özgün dünyasına müteveccihdir..... Bu nedenle, burada yukarı (müteâl) Âlem'den gelmiş olan bir metin/nass söz konusu ise de, ne var ki, tamamen beşerî beklenti, istek ve sorular tarafından tayin edilip belirlenmiş olmasa bile kendisinde beşerî realitenin güçlü yansımalarının bulunduğu, insan vâkıasına bağlı bir nass'dır bu!.... Çünkü bu özgün metin tarih ötesi-metahistorik bir belge değildir."¹⁵³

Tarihselciler, tikel-tarihsel dinî nassların evrensel olduğunu kabul etmenin, vahyin nüzûlünden sonraki bütün bireylerin ve toplumların tarihselliğini dikkate almama anlamına geleceğini ifade ederler. Çünkü, derler, bu anlayış belli bir tarihî döneme ait hükümleri farklı olmalarına rağmen bütün zamanlara taşımakta ve onları bütün toplumlara dayatmaktadır.¹⁵⁴ "Kur'an'daki fiilî yasama, o sırada mevcut olan toplumu başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu açıkça demektir ki, Kur'an'da'ki fiilî yasamanın bizzat Kur'an tarafından lafzî anlamda ezeli olduğu kastedilmiş olamaz."¹⁵⁵ Kur'an, yaşanmış tarihî olaylardan oluşan bir zemin ve çevre içerisinde gelişmiş bir dokümandır. Bu sebepten dolayı da bizzat hayatın kendisi kadar gerçekçi ve kendi içerisinde tutarlıdır. Onu parçacı ve lafızlara bağlı kalan bir yüzeysellik ve ruhsuz bir katılık ve sertlikte ele alma şeklindeki okuma doğru değildir.¹⁵⁶

Tarihselcilerin, Kur'an'ın tarihselliği babında dile getirdikleri bir başka husus da Kur'an'ın hitabı ve Kur'an'ın kullandığı dildir. Kur'an'ın kendisinin hitabının tarihsel olduğunu net olarak ortaya koyduğu belirtilmiştir.¹⁵⁷ Ve şu ayetler buna delil getirilir: "Bu indirdiğimiz, kendinden öncekileri doğrulayan, kentlerin anası (Mekke) ve çevresindekileri uyaran mübarek bir kitaptır."¹⁵⁸ "Bu babaları uyarılmadığından dolayı gafil kalmış bir milleti uyarmak için güçlü ve merhametli olan Allah'ın indirdiği Kur'an'dır."¹⁵⁹ İlk ayette geçen "kentlerin anası (Mekke) ve çevresindekiler" tabiriyle

¹⁵¹ Özsoy, Ömer, Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı, İslâmî Araştırmalar, c. 9, sa: 2, Ankara 1996, s. 138.

¹⁵² Mâide, 5/101.

¹⁵³ Kılıç, Sadık, Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum, İslâmî Araştırmalar, c. 9, sa: 2, Ankara 1996, s. 105.

¹⁵⁴ Paçacı, Mehmet, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz? Ankara Okulu yayınları, Ankara 2000, s. 62.

¹⁵⁵ Fazlur, Rahman, İslâm, çev: Mehmet Dağ-Mehmet S. Aydın, Selçuk yayınları, İstanbul 1996, s. 54.

¹⁵⁶ Fazlur, Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 259.

¹⁵⁷ Güler, İlhami, Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1999, s. 88.

¹⁵⁸ En'am, 6/92.

¹⁵⁹ Yâsin, 36/5-6.

yatay anlamda yeryüzünün bütünü değil, Arap yarımadasının kastedildiği; ikinci ayetle de, babaları uyarılmamış millet ile Arapların kastedildiği belirtilmiştir. Yine Kur'an'daki "ey inananlar" veya "ey insanlar" hitapları tahlil edildiğinde bunların hedef aldığı kitlenin Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap yarımadası ve o zamanki yaşayan insanlar olduğu¹⁶⁰ iddia edilmiştir. Ayrıca Mekke ve Medine ayetlerin içerikleri ve muhatap kitlenin Mekke ayetlerde "kafirler" iken, Medine'de "Yahudiler" ve "münafıklar" olarak değişmesi hitabın tarihsel olduğuna¹⁶¹ delil getirilmiştir. Kısaca şu söylenmektedir: Kur'an'da "ey insanlar" dendiği zaman Kur'an'ın çağdaşı olan insanlar, "ey inananlar" dendiği zaman ise yine Kur'an'ın çağdaşı olan inananlar kastedilmektedir, bugünkü insanlar ve inananlar değil.

Tarihselcilik tartışmalarında üzerinde durulan bir diğer husus, tarihî olgular ve değerlerdir. Fazlur Rahman, Kur'an'ı anlamının, sadece tarihî olayları kavramakla değil, bilakis değerlerin kavranmasıyla mümkün olacağını belirtir. O, özellikle değerlerin anlamı ve yorumları üzerinde ısrarla durur ve "tarihî değerler" deyimini kullanır, ve bu deyimini şöyle açıklar: "Ahlâkî diyebileceğimiz bütün değerler -ki bizim asıl ilgilendiğimiz değerler bunlardır- tarih-üstü yani 'aşkın' (transcendental) bir varlığa sahiptirler. Bunların tarih içinde belli bir zamanda yer almaları, onların uygulamadaki etkisini ve hatta diyebiliriz ki, anlamlarını tüketip bitirmez. Bu türden değerler (yani tarih içinde belli bir zamanda ota çıkıp, uygulamadaki etkisini ve anlamlarını tüketen değerler) – mesela saf iktisadî değerler gibi- diğer bazı değerlere benzemezler. Belli bir toplumda ve geçmişte belli bir zaman içerisinde uygulanan herhangi bir iktisadî değer tüm ömrü, o sosyo-ekonomik ortama hastır ve bu değer anlamı, kendi ortamını aşmaz. Ama ahlâkî değerler için durum böyle değildir."¹⁶² Buradan şu netice çıkmaktadır. Ahlakî değerler aşkın, ekonomik değerler tarihseldir. Bu tartışmalarda değerler metafizik, ahlâkî, ibadî ve hukukî şeklinde "değerler hiyerarşisi" tabiriyle farklı bir şekilde de kategorize edilmektedir.¹⁶³ Kur'an'ın olduğu toplumda sorun olarak alıp çözdüğü, hukukî, ekonomik ve politik sorunlarla ilgili değerler tarihsel; geçmiş toplumlardan bahseden "haber" cümleleri ile birlikte "gayb" ve "şehadet" aleminden ve ahlâkî olanın ne olduğundan bahseden ayetler ise evrensel ve değişmez olarak görülmektedir.¹⁶⁴

Hind Alt kıtası Ehl-i Kur'an ekolüne mensup S. Ahmet Han ve arkadaşları da Kur'an'ı değişik açılardan ele almış ve ondaki hüküm ve haberleri "mecazî-hakikî, tarihsel-evrensel" gibi kriterlerle yorumlamışlardır.¹⁶⁵ Bu ekol mensupları ukûbat ve muâmelâta ait ayetleri tarihsel olarak görmüşlerdir.¹⁶⁶ Hatta bazıları mesela İneyetullah Han el-Meşrikî, Kur'an'daki tarihsel alanı genişleterek ibadetleri de bu alana dahil etmiştir. Meşrikî, "Şüphesiz ki namaz, her türlü çirkinlik ve kötülükten alıkoyar"¹⁶⁷ ayetini tefsir ederken, bu emrin hikmetinin bu ayetlerin nazil olduğu dönemdeki insanları eğitmek olup, namazın bir askeri talim olduğunu iddia eder. Dolayısıyla namazdaki asıl maksadın "fahşa" ve "münker"den uzak durmak olduğunu, eğer bugün insanları

¹⁶⁰ Güler, İlhami, a.g.e., s. 89.

¹⁶¹ Güler, İlhami, a.g.e., a.y.

¹⁶² Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 62.

¹⁶³ Kırbaoğlu, Hayri, "Kur'an'da Mahalli ve Evrensel Değerler, Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız? Tartışmalı İlmi Toplantı, Rağbet yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002, s. 73.

¹⁶⁴ Güler, İlhami, a.g.e., s. 92-93.

¹⁶⁵ Birışık, Abdulhamit, Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İnsan yayınları, İstanbul 2001, s. 319.

¹⁶⁶ Birışık, Abdulhamit, a.g.e., s. 323.

¹⁶⁷ Ankebut, 46/45

kötülüklerden alıkoyacak sebepler bulunduğu takdirde namazın aynıyla uygulanmasına gerek olmadığını bile iddia eder.¹⁶⁸

Kur'an'ı metafizik, ibadet ve sosyal ayetler gibi bir tasnife tabi tutmaksızın, ayetlerin bazısının tarihsel diğer bir kısmının ise tarih üstü olduğunu söyleyen Süleyman Ateş, Hz. Peygamber'in özel hayatıyla ilgili ayetlerin salt tarihsel olduğunu belirtir.¹⁶⁹ Ve şu ayetleri örnek verir: "Ey inananlar! Siz elçi ile konuşacağınız zaman bu gizli konuşmanızdan önce bir sadaka verin...."¹⁷⁰ "Ey Peygamber kadınları! Sizden kim açık bir fuhuş (edepsizlik) yaparsa onun için azap iki kattır. Bu Allah'a göre kolaydır."¹⁷¹ Ayrıca, hata ile adam öldürmenin,¹⁷² yeminden¹⁷³ ve zihar yemininden¹⁷⁴ dönmenin kefareti olarak köle azad etme emrinin artık uygulanamayacağını ve tarihsel olduğunu belirtir.

Kur'an'ın tarihselliği ve ona niçin tarihselci bir yaklaşımla yaklaşılmaması gerektiği noktasındaki görüşleri verdikten sonra bunlar üzerinde oldukça kısa değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz. Gerçi bu görüşlerin büyük bir kısmı tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerinde daha geniş bir şekilde ele alınacak ve orada tartışılacak ama biz burada bazı hususlara değinmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Kur'an, M. 610-632 tarihleri arasında, Mekke ve Medine toplumlarına gönderilmiş ilahî bir kitaptır. Hiçbir din, zamanın ve mekanın dışında varolamaz. Her din zamanın belli bir bölümünde, dünyanın bir yerinde ve bir toplum arasında doğmak durumundadır. Kur'an'ın da dinî bir fenomen olarak tarihte ortaya çıktığı bir hakikattir. Yüce Allah, kendi mesajını belirli bir dil aracılığıyla ve seçtiği Peygamber'in içinde yaşadığı kültürel verileri kullanarak ilettiği yadsınamaz bir gerçektir. Bu anlamda Troeltsch dinlerin, kültürel öğelerle dogmatik ve teolojik öğelerin bir sentezi olduğunu söyler.¹⁷⁵ Ama Kur'an, bilinen tarihî şartlarda ve mekanda ortaya çıkmasına rağmen, onu var eden yüce Allah için herhangi bir zaman ve mekan tahdidi söz konusu olamaz. İşte her türlü zaman ve mekandan münezze olan yüce Allah'ın sonsuz ilminin yansıması olan Kur'an, tarihin belirli bir zamanında ve belirli bir mekanda vücut bulsa da bu onun tarihsel olmasını gerektirmez. Yani Kur'an her ne kadar tarihin içine ve bir mekana doğmuş olsa da o, herhangi bir tarihî nesne değildir. O, herhangi tarihî bir metinden çok daha farklı bir şeydir.

Tarihselcilik tartışmalarında sosyal değişimin önemle üzerinde durulduğunu belirtmiştik. Tarihi sadece sosyal değişimle açıklamak, insan ve toplumun değişmez gerçeklerini göz ardı etmek demektir. Çünkü insanlığın hayatında değişen şeyler olduğu kadar, kalıcı ve sürekli olan şeyler de vardır. Ünlü filozof Herakleitos'un "Bir nehirde iki defa yıkanılmaz." sözü değişmeye vurgu yaparken, Parmenides gibi "Değişme görünüşten ibarettir, aslolan değişmemedir." diyerek sürekliliğe vurgu yapan düşünürler de olmuştur.¹⁷⁶ Nehirde bir noktadan geçen su, akışın etkisiyle aynı kalmamaktadır, ancak yine de o nehre karakterini kazandıran aslî unsurlardaki sürekliliğin mevcudiyeti de bir vakıadır. Değişim olgusunun yanında toplumların var olmalarını mümkün kılan, toplumun idamesini sağlayan süreklilik olgusu da görülmelidir.

¹⁶⁸ Birışık, Abdulhamit, a.g.e., s. 369.

¹⁶⁹ Süleyman Ateş, Yeni Şafak Gazetesi, 25 Haziran 1997.

¹⁷⁰ Mücadele, 58/12.

¹⁷¹ Ahzâb, 33/30.

¹⁷² Nisâ, 4/92

¹⁷³ Mâide, 5/89

¹⁷⁴ Mücadele, 58/3-4

¹⁷⁵ Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, s. 185.

¹⁷⁶ Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, s. 84.

Tarihin izahında sürekliliği devre dışı bırakarak toplum gerçeğini, çeşitli değişim modelleriyle açıklamaya çalışan kuramlar ortaya konmuştur. Sosyal değişimi açıklamak için ortaya atılan bu kuramlardan -evrimci, diyalektik, döngüsel, çift kutuplu salınma veya dalgalanma gibi- hiçbirisi genel bir kabule erişmemiştir.¹⁷⁷ Tarih boyunca farklı durumlarla tezahür ederek çok karışık bir görünüm arz eden toplumsal değişim olgusunu açıklamada bu teorilerin bir değeri olmakla beraber, sosyal değişimin tek bir yöne bağlı olarak açıklanamayacak kadar çok yönlü olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

Bilim ve teknolojiye olduğu gibi sosyal değişmeyi de ileriye doğru tek yönlü bir çizgi olarak algılamak ve böylece tarihte yaşanmış olguların bir daha asla yaşanmayacağını iddia etmek pek tutarlı gözükmemektedir. Kişiler ve mekan değişse bile benzeri olayların yaşandığı tarihen sabittir. Meselâ, tefecilik, hırsızlık, zina gibi olayları ele aldığımızda, onların ilkel veya modern şekillerinden, ferdi veya kurumlaşmış şekillerinden söz edebiliriz. Ancak onları tefecilik, hırsızlık ve zina olarak tanımamızı sağlayan sabit unsurlar, zaman içerisinde değişik şekiller olsa bile aslı unsurlar değişmemektedir. Ve dolayısıyla zamana ve şartlara uygun olarak şekli değişmeler göstermelerine rağmen Allah'ın onlar hakkında koyduğu temel değer hükmü değişmemektedir.

İnsanın tarihine bakıldığında, onun temel güdülerinde değişimin olmadığı da gözlemlenebilir. İnsanın hayata olan sevgisi ve hırsı değişmediği gibi, karşı cinse olan eğiliminde, mal mülk edinmeye olan rağbetinde de değişen bir şey yoktur.¹⁷⁸ İnsanın diğer insanlarla bir araya gelip topluluk oluşturmaya ve neslini devam ettirmeye yönelik arzusunda değişen bir şey olmadığı gibi, evreni tanımaya, hayatını kolaylaştırmak ve tahakküm etmek için evrenin enerjisini kendi hizmetine sokmaya olan yeteneği, isteği ve çabası da değişmiş gözükmemektedir.¹⁷⁹ Yeryüzünde her gün yaşanan terör olayları ve katliamlar, nefsinin kötü arzularına mağlup olan insanoğlunun bozgunculuğundan ve kan dökücülüğünden değişen bir şey olmadığını gösteren bir kanıt değil midir?¹⁸⁰

Kur'an'ın hitab tarzıyla ilgili iddialara gelince, Kur'an'ın ilk muhatapları Hz. Peygamber ve onun kavmidir. Dolayısıyla evvel emirde onlara hitap ettiği de bir gerçektir. Her düşünce veya sistem doğduğu ortamı ve şartları öncelikli olarak dikkate almak zorundadır. Bir dinin mahallilik seviyesini yaşamadan evrenselliğe geçmesi de mümkün değildir. “Dünyada başından sonuna kadar hiçbir somut örneğe ve özel duruma yer vermeksizin bir şeyi soyut bir şekilde ele alan hiçbir felsefe, hayat düzeni veya din yoktur. Çünkü sadece soyut planda bir hayat tarzı ve modeli kurmak imkansızdır. Bunun farz-ı muhal, mümkün olduğunu kabul etsek bile, böyle bir sistem daima kağıt üstünde, bir teori olarak kalır ve hiçbir zaman pratiğe yansımaz”.¹⁸¹ Yüce Allah Hz. Muhammed'i

¹⁷⁷ Günay, Ünver, Toplumsal Değişme ve İslâmiyet, Çukurova Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sa: 1, c.1, 2001, s. 9.

¹⁷⁸ “Kadınlardan, oğullardan, kantarlarca yığılmış altın ve gümüşten, (otlağa) salınmış otlardan, davarlardan ve ekinlerden gelen zevklere aşırı düşkünlük, insanlara süslü (cazip) gösterildi. Fakat bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Asıl varılacak güzel yer, Allah'ın yanındadır.” Âl-i İmrân, 3/14.

¹⁷⁹ Mülk, 67/15; Hûd, 11/61.

¹⁸⁰ “Nefse ve onu bina edene, sonra ona fücürünü (kötülük yapma duygusunu) ve takvasını ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülükten arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle daldıran da zarar etmiştir.” Şems, 91/7-10; “Doğrusu insan, kendisini Allah'tan müstağni kılmakla azgınlık eder.” Alak, 96/6-7; “İnsanların elleriyle kazandıkları (günahları) yüzünden karada ve denizde fesad çıktı. Belki dönerler diye (Allah, böylece) onlara yaptıklarının bir kısmını tattırıyor.” Rûm, 30/41.

¹⁸¹ Mevdûdî, Ebu'l A'la, Tefhîmu'l Kur'an, çev: M. Han Kayanî ve diğerleri, İnsan yayınları, İstanbul 1986, I, 25.

kıyamete kadar gelecek bütün cin ve insanlara göndererek, yolların en güzelini gösteren Mekke’li Arap ve ümmî bir Peygamberle peygamberliği sona erdirdi.¹⁸² Bütün insanlığa gönderilen Hz. Muhammed’in son Peygamber ve bütün insanların Peygamberi olduğunu Kur’an şöyle haber verir: “Deki: Ey insanlar! Ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi Allah’ın elçisiyim...”¹⁸³ “(Ey Mûhammed), biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”¹⁸⁴ “Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bilmezler.”¹⁸⁵ “Bu Kur’an sizi ve ulaşan herkesi uyarmam için bana vahyoldu.”¹⁸⁶ Hz. Peygamber kendi ifadelerinde de kendisinin Peygamberlerin sonuncusu olduğunu ve bütün insanlara gönderildiğini bildirmiştir. “Benden önceki peygamberler belirli bir kavme gönderilmiştir; ben ise bütün insanlara gönderildim.”¹⁸⁷ Başka bir rivayette: “Benden önce hiçbir kimseye verilmeyen beş şey bana verildi. Her Peygamber sadece belirli bir kavme gönderiliyordu, ben ise kırmızı ve siyah tüm insanlara gönderildim...”¹⁸⁸

Ayetlerde ve hadislerde geçen “bütün insanlara” (kâffeten linnas), sizin hepinize” (İleyküm cemian), “ulaşan herkese” (men belag), bütün âlemlere (lilalemin) ifadeleri açıkça Hz. Peygamberin evrenselliğini göstermektedir. Muhammedî risâlet, bütün insanlığın mesajı olmadığı zaman Kur’an’ın risaletin sonu, Hz. Muhammed’in Peygamberlerin sonuncusu olmasının anlamı kalmaz.¹⁸⁹ Dolayısıyla Kur’an’ın evrenselliği onun son kitap olmasını iktiza etmektedir. Eğer O, evrensel olmasaydı son kitap olmazdı. Son kitap olmayınca peygamber veya peygamberler gelmesi gerekirdi.¹⁹⁰ Muhammed Abduh’a göre Kur’an’ın son vahiy ve Hz. Muhammed’in son peygamber olduğu gerçeği, insanlığın gelişmesi açısından oldukça anlamlıdır. Bu demektir ki insan, öyle bir olgunluk seviyesine çıkmıştır ki, artık onun hazır vahyin yardımına ihtiyacı yoktur. Son Peygamber’in koyduğu kıstaslar doğrultusunda kendi kaderini kendisi çizecek olgunluğa ulaşmıştır.¹⁹¹

Kur’an’da özel isimlerin -birkaçı hariç- zikredilmeyip, hitapların “Ey insanlar”¹⁹² “Ey inananlar”¹⁹³ “Ey âdemoğulları”¹⁹⁴ şeklinde gelmesi onun evrenselliğini göstermektedir. Bu genel ifadelerden sonra gelen “sizin için, size” zamirlerine bakılarak bu ayetlerin hedef aldığı kitlenin Arap yarımadası ve bu ayetlerin nazil olduğu dönemdeki insanlar olduğu söylenebilir. Yine Arap dilinde üçten fazla muhatap bir topluluğa hitap için de Araplar, “Ey insanlar” nidasını kullanmaktadır. Buradan hareketle “Ey insanlar” hitabının nüzûl döneminden sonraki insanları kapsamayacağı iddia edilebilir. Ama bu hitaplara dikkatlice baktığımızda, Araplar her ne kadar karşısında hâzır bulunan üçten fazla kişi için de “Ey insanlar” diye seslense bile burada, bir cinse hitap vardır ki, o da insandır. Yine diğer hitaplarda mesela, “Ey inananlar”, “Ey kafirler” ve “Ey müşrikler” de dikkati çeken husus belirli bir niteliğe/sıfata vurgu yapılmaktadır. Adeta bu hitaplarda

¹⁸² Ibn Kesîr, İsmail Ebi’l Fida, Tefsiru’l Kur’an’il Azim Mektebetü’l Menâr, 1. Baskı, Ürdün 1410/1990, I, 2.

¹⁸³ A’raf, 7/158.

¹⁸⁴ Enbiya, 21/107.

¹⁸⁵ Sebe, 34/28.

¹⁸⁶ En’am, 6/19.

¹⁸⁷ Buhari, Teyemmüm 1

¹⁸⁸ Müslim, Mesacid 1

¹⁸⁹ Çiçek, Halil, Âlemiyyetü’l Kur’an Risâleten ve Hadâreten, 1. Baskı, y.y. 2002, s. 148.

¹⁹⁰ Çiçek, Halil, a.g.e., s. 17.

¹⁹¹ Fazlur Rahman, İslâm, s. 307-308.

¹⁹² Bakara, 2/21, 185, 186; Nisâ, 4/1.

¹⁹³ Nisâ, 4/43; Maide, 5/101; Tövbe, 9/38.

¹⁹⁴ Müddessir, 74/2.

öncelikle nüzûl dönemindeki insanlara, müşriklere, kafirlere seslenilse de bunların şahsında ilk muhatapların özellik ve niteliklerini haiz olan herkesi içermekte ve herkese hitap etmektedir. Bir başka husus da Kur'an'da "siz" zamiri zikredilmeden de sadece "insanlar" ifadesi kullanılarak hitab edilen ayetler de vardır.¹⁹⁵ "İnsanlar" ifadesinden sonra gelen "siz" zamiri, Kur'an'ı ilk dinleyen öncelikle ilk muhataplara yöneldiğini gösterir. Bu da daha önce de belirttiğimiz gibi mahallilikten evrenselliğe geçiş aşamasıdır. İlk muhataplara hitap etmeyip ve böylece kabullenilmeyen bir dinin var olabilmesi aklen mümkün değildir. Kıyamete kadar gelecek bütün insanları hedef alan bir Kitab'ın nazil olur olmaz, ilk hitap kitlesine özellikle yönelmesi onun benimsenmesi ve kökleşmesi açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda yüce Allah, ilk olarak elçisi Hz. Muhammed'den kalkmasını¹⁹⁶ ve çevresinden başlayarak insanları uyarmasını¹⁹⁷ istemiştir. Daha sonra bu uyarı Mekke ve çevresindekileri kapsayacak şekilde genişletilmiştir. "Bu indirdiğimiz kendinden öncekileri doğrulayan, kentlerin anası (Mekke) ve çevresindekileri uyaran mübarek bir kitaptır."¹⁹⁸ Arap yarımadasına tebliğini yapan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) daha sonra Bizans, İran ve Habeşistan'ın idarecilerini İslâm'a davet mektupları yazarak,¹⁹⁹ onları dine davet etmesi peygamberliğinin evrenselliğini gösteren en önemli hadisedir. Dolayısıyla Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in mesajı, tek ve belli bir ülke için değil tüm dünya içindir. Yine o mesaj yalnız Kur'an'ın nazil olduğu o zaman için değil, kıyamete kadar bütün zamanlar içindir.²⁰⁰

"Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz ki, (Allah'ın azabından) korunasınız"²⁰¹ ayeti tertibe göre "Ey insanlar" hitabıyla başlayan ilk ayettir. Müfessirler buradaki "Ey insanlar" hitabıyla ilgili şu yorumları yapmaktadır: Ibn Kesir,²⁰² Ibn Abbas'tan nakille, bu ayetteki emir ve nidanın kafir ve münafıklara yönelik olduğunu, Beyzavî²⁰³ bu hitabın hem nüzûl döneminde yaşayan hem de gelecekteki kimseleri -bir delille istisna kılınanlar hariç- kapsadığını, çünkü; Kur'an'daki hitapların ve hükümlerin kıyamete kadar gelecek olan bütün cin ve insanları muhatap aldığını belirtir. Kurtubî,²⁰⁴ M. Reşid Rıza,²⁰⁵ bütün insanları, M. Hamdi Yazır,²⁰⁶ akıl ve erginlik ile insanlığın ilk kemal basamağına basmış olanları, Râzî,²⁰⁷ bu hitabın nüzûl zamanındaki insanları kapsadığını, çünkü bu hitabın şefevî olduğunu, maduma şefevî hitabın caiz olmayacağını belirtir. Fakat Râzî, bu hitabın sonrakileri kapsamasının Hz. Peygamber'in sünnetinden bir delille olduğunu ayrıca zikreder. Dolayısıyla o da hitabın bütün insanlığı kapsadığını kabul eder.

¹⁹⁵ "Biz bu Kur'an'da insanlar için (gerekli) her türlü misali getirdik." Rûm, 30/58; Zümer, 39/27. (Ve le kad darebnâ linnâsi fî haze'l Kur'ani min külli mesel...)

¹⁹⁶ Müddessir, 74/2

¹⁹⁷ Şuarâ, 26/214

¹⁹⁸ En'am, 6/92.

¹⁹⁹ Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, çev: Salih Tuğ, Yeni Şafak yayınları, Ankara 2003, I, 308 vd.

²⁰⁰ Mevdûdi, Ebu'l A'la, Tefhîmu'l Kur'an, III, 513.

²⁰¹ Bakara, 2/21.

²⁰² Ibn Kesir, Tefsiru'l Kur'an'il Azim, I, 50.

²⁰³ Beyzavî, Envaru't-Tenzil, I, 59.

²⁰⁴ El-Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Cami'li Ahkami'l Kur'an, Darü İhyai't-Türasi'l Arabî, Lübnan 1405/1985, I, 225.

²⁰⁵ Rıza, M. Reşid, Tefsiru'l Menâr, Daru'l Fikr, 2. Baskı, yy. trs., I, 180.

²⁰⁶ Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, I, 232.

²⁰⁷ Fahrüddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer Ebi Abdillâh, et-Tefsiru'l Kebir, Daru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1. Baskı, Beyrut 1997, I, 321.

Kur'an ayetlerine dikkatlice baktığımızda bazı ayetlerin tarihsel unsurlar içerdiğini görmekteyiz. Mesela, Kur'an, Hz. Peygamber'in Bedir,²⁰⁸ Hendek²⁰⁹ ve Uhud²¹⁰ savaşlarını, Tebuk seferini,²¹¹ Hudeybiye antlaşmasını²¹² ele almış, hicreti ve Sevr mağarasında yaşananları,²¹³ İsrâ olayını,²¹⁴ ifk hadisesini²¹⁵ nakletmiştir. Yine Kur'an Hz. Peygamber'in ev hayatına dair bazı olaylara²¹⁶ sahabenin tutum ve davranışlarına yer vermiştir.²¹⁷ Müşriklerin ve münafıkların Hz. Peygamber'e karşı davranışlarını haber vermiştir.²¹⁸ Bu ayetlere bakarak Kur'an'ın tarihsel bir kitap olduğu söylenemez. Çünkü bu ayetler muhatap açısından her ne kadar belirli bir şahıs ve olaydan söz etse de verdikleri mesaj itibarıyla evrensel bir yön içermektedirler. Ayrıca Kur'an şu evrensel ilkelere de önemle yer vermiştir. Mesela, şûra yapılması,²¹⁹ adaletin ikamesi,²²⁰ suç ceza dengesi,²²¹ haksız kazancın haramlığı,²²² hayırda yardımlaşma,²²³ sözleşmelere riayet²²⁴ ve diğer bazı ilkeler.²²⁵ Bunlar ve diğer genel ilkeler insanlara, yaşadıkları sürece ortaya çıkacak problemleri çözmede önemli imkanlar tanımaktadır. Kur'an, insan hayatında teferruat denilecek hususlara oldukça az yer vermiş, bunun yerine daha çok genel ilkeler getirmiştir.

Kur'an'ın evrenselliğini gösteren en önemli hususlardan biri de dinin kemal bulmasıdır. "Bugün size dininizi kemale erdirdim... Üzerinizdeki nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı seçtim ve ondan razı oldum."²²⁶ "Rabbinin sözü doğruluk ve adaletle tamamlandı. Onun sözlerini değiştirebilecek yoktur. O işitir ve bilir."²²⁷ Yukarıdaki ayette geçen dinin kemalinden maksat nedir? Bu soruya İslâm âlimlerinden Şâtîbî (790/1388) şöyle cevap vermektedir: Ayetteki kemalden maksat, sonsuz olan hadiselerin kendilerine uygulanacağı küllî kâidelerden ihtiyaç duyulan genel prensiplerdir, yoksa dinin cûziyâtı değildir.²²⁸ Bu ayete göre din tamamlanmıştır. Ona ilaveler yapmak, mevcut hükümleri başkaları ile değiştirmek, onun kemali ile bağdaşmaz.²²⁹

²⁰⁸ Enfal, 8/7-12,19,42-44,67,71.

²⁰⁹ Ahzab, 33/9-25.

²¹⁰ Âl-i İmran, 3/120-122.

²¹¹ Tevbe, 9/38,41-52,81-83.

²¹² Fetih, 48/10-27.

²¹³ Tevbe, 9/40.

²¹⁴ İsrâ, 17/1; Necm, 53/1-8.

²¹⁵ Nur, 24/11-19.

²¹⁶ Tahrim, 66/1-4.

²¹⁷ Enfal, 8/5-7.

²¹⁸ Enfal, 8/30.

²¹⁹ Âl-i İmran, 3/159; Şura, 42/38.

²²⁰ Şura, 42/15; Maide, 5/8; En'am 6/152.

²²¹ Yûnus, 10/27; Şura, 42/40.

²²² Bakar, 2/188; Âl-i İmran, 3/130; Nisa, 4/2, 29.

²²³ Bakara, 2/188; Maide, 5/2.

²²⁴ Maide, 5/1-5

²²⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, MÜİF Vakfı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1994, s. 40-41

²²⁶ Maide, 5/3.

²²⁷ Nahl, 6/89.

²²⁸ Eş-Şâtîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed Ebu İshak, el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeri'a, çev: Mehmet Erdoğan, İz yayınları, İstanbul 1990, I, 32.

²²⁹ Erdoğan, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 24.

Kur'an'ın tarihselliği nesh olayıyla da irtibatlandırılarak, yirmi küsur yıllık nüzûl sürecinde değişiklik olduğuna göre, asırlar sonra bu değişikliğin niçin olmayacağı düşüncesiyle delillendirilmeye çalışılmıştır.

Vahiy geleneğindeki değişimi (nesh) iki kategoride incelemek mümkündür. Bunlardan biri vahiyler arası değişiklik; diğeri ise tek bir vahyin, mesela Kur'an'ın kendi içindeki değişikliktir. Kur'an'dan önceki vahiyler fonksiyonlarını tamamlayıp tarihteki yerlerini aldıkları ve yerine ilahî kaynaklı yeni bir vahiy geldiği için tarihsel olarak görülebilir. Ama Kur'an için bu anlamda bir tarihsellikten söz edilemez. Çünkü Kur'an vahiy zincirinin son halkasıdır. Kur'an bünyesinde neshin varlığı kabul edildiği takdirde, mânâ yönüyle mensuh sayılan ayetlerin bir kısmının tarihsellik içinde değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir.²³⁰ Ancak neshi, ikmal veya tedric olarak anlayanlar, ayetlerden birinin diğernin hükmünü iptal veya ilga anlamında Kur'an'da bir hüküm değişikliği (nesh) olmayacağı için, Kur'an'ın kendi içinde bir tarihsellikten söz edilemeyeceğini belirtir.²³¹ İslâm düşüncesinin kadim tartışma konularından biri olan neshin varlığı veya yokluğu tartışmasına burada girecek değiliz. Ancak bir hususa kısaca değinmek istiyoruz. Kur'an bazen olayları sebeplere bağlarken, bazen de olayları sebeplerden ayırarak doğrudan Allah'a izafe etmektedir. Bu durumu neshe delil olarak getirilen ayetlerde de görmekteyiz. “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak.....”²³² “Biz bir ayeti başka bir ayetin yerine getirdiğimizde”²³³ Dolayısıyla Kur'an'daki hüküm değişikliklerini (neshi) bizzat Allah yaparken, daha sonra yapılacak değişiklikleri insanlar gerçekleştirecektir. Bu farkın göz önünde tutulması gerekir düşüncesindeyiz.

Tarihselcilerin Kur'an'ın tarihselliği bağlamında getirdikleri bir delil de “li külli ecelin kitap = Her toplumun bir eceli (süre, ân, müddet, dönem) vardır”²³⁴ ayetidir. Kitap kelimesine hüküm anlamı verilerek, her zaman/dönem/süre için bir hüküm olduğu söylenerek, dolayısıyla Kur'an'daki hükümlerin de bir müddet için geçerli olduğu iddia edilmiştir.²³⁵

Bu ayete bir bütün olarak baktığımızda ayetin baş tarafında Allah'ın, Hz. Muhammed'den önce elçiler gönderdiği, onların evlendikleri, çocukları oldukları ve Allah'ın izni olmadan hiçbir Peygamber'in bir mucize getiremeyeceğinden bahsedildikten sonra, her kitabın bir süresi olduğu belirtilmiştir. Bu ayette yüce Allah, her risalet için bir ecel biçtiğini, geçmiş risaletlerin dönemlerinin son bulduğunu söz konusu risaletleri gönderenin kendisi olduğuna göre, hükümlerine son vermenin de, kendisine ait bir şey olduğunu, ancak bunu yaparken katında mevcut bir kitap (plan-program) dahilinde yaptığını belirtir.²³⁶ İbn Kesir, bu ayette kastedilen hususun Kur'an'ın geçmiş risaletleri neshettiği şeklinde olduğunu kaydeder.²³⁷

Kur'an'ın itikad, ibadet ahlâk ve muâmelât şeklindeki tasniflerinden hareketle, bu kategorilerden bir kısmının tarihsel diğerlerinin de evrensel olduğu anlayışı da pek

²³⁰ Dumlu, Ömer, Kur'an Tefsirinde Yöntem, Anadolu yayınları, İzmir 1998, s. 85. Bu duruma Mücadele süresinin 12-13. ayetleri örnek verilmektedir.

²³¹ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra yayınları, İstanbul 1997, s. 332; Demirci, Muhsin, Vahiy Gerçeği, MÜİF Vakfı yayınları, İstanbul 1995, s. 114.

²³² Bakara, 2/106.

²³³ Nahl, 16/101.

²³⁴ Ra'd, 13/38

²³⁵ Güler, İlhami, Sabit Din Dinamik Şeriat, s. 94.

²³⁶ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 411.

²³⁷ İbn Kesir, Tefsiru'l Kur'ani'l Azim, II, 474.

sağlıklı gözükmemektedir. Çünkü bunlar tamamen İslâm alimleri tarafından Kur'an'ın anlaşılması noktasında yapılmış tasniflerdir. Bu tasniflerden birinin diğerine üstünlüğü veya önemliliği ya da önemsizliği anlamı çıkarılmamalıdır. İnancıyla, ibadetleriyle, emirleri, yasakları ve diğer hususlarıyla din bir bütündür.²³⁸ Kur'an, öğretileri ve ahlakı olarak bir bölümü diğerinden ayıramaz, onun hepsi aynı değere sahiptir. Kur'an'ı bütünlük açısından bir vücudun uzuvlarına benzetebiliriz, birinde aksaklık olunca diğerlerine de yansır.²³⁹ Hangi konuyla ilgili Kur'an'da kaç ayet bulunduğu dair yapılan belirlemelerde de bir birlik sağlanamadığı görülmektedir.²⁴⁰ Bu tasniflerde bir kıstas ortaya konmuş değildir.²⁴¹ İnsan hayatı kadar renkli ve değişken olan Kur'an'ın çoğu ayetinde hukuk ile ahlak, hukuk ile inanç iç içe bir vaziyettir.²⁴² Şunu da söylemek mümkündür. İtikad ibadeti, ibadet de ahlakı besler. Bu inanç, ibadet ve ahlakın hepsi de amelî ve teşriî yönü besler.²⁴³ Bu bütünlüğü sarstığımızda dini muhafaza imkanı zorlaşacaktır. Hukukun yer almadığı bir dinle, ahlakı ve inançları nasıl koruyacağız? Kur'an, hayatı bütün olarak ele alır. Şariat da ilke ve esaslarla düzenlemelere gider.²⁴⁴ Nihai amacı ise, bireyleri ve toplumu ahlakî açıdan kemâle ulaştırmaktır. Bu bütünlük içinde Kur'an'ın bir bölümünü tarihsel saydığımızda diğer bölümlerinin niçin tarihsel olamayacağı sorusu her zaman ortada duracaktır.

Evrensellik, insanların olduğu kadar dinlerin de birliğini öngörür.²⁴⁵ Kur'an'dan öğrendiğimize göre Allah'ın bütün peygamberlerden söz alması hâdisesi de ilahî dinlerin birliğini, İslâm'ın evrenselliğini açıkça ortaya koymaktadır.²⁴⁶ Allah'ın dini; peygamberler arasında bir fark gözetmeden ve kesinti olmadan, devam eden tek dindir.²⁴⁷ Ve bu din de Kur'an tarafından İslâm olarak adlandırılmıştır.²⁴⁸ Bu dine inananlar mümin olma ortak paydasında buluşmaktadırlar. Muhammed Arkoun, mümin olmanın insanları ümmet olmaya sevkettiğini, bu ümmetin de tarih-üstü bir ümmet olmakla kalmayıp, tarih ötesi bir ümmet olmaları gerektiğini belirtir. Çünkü mü'minler ebedî bir hayat için kabirlerinden mutlaka diriltileceklerini bilirler.²⁴⁹

Burada şu sorunun sorulması gerekmektedir. Kur'an'ın evrenselliğinin boyutu nedir? Hangi açılardan Kur'an evrenselidir? Gerek tarihselciler, gerekse evrenselciler, Kur'an'ın mesajının evrenselliği noktasında hem fikirdir. Ancak tarihselciler sınırlı sayıdaki ahkâmın literal (lafzî) anlamda evrenselliğine karşı çıkmaktadırlar. Onlar bu ayetlerin lafız olarak aynen günümüze taşınmayıp, nazil oldukları dönemde gerçekleştirdikleri hedefler dikkate alınarak, bu maksadı gerçekleştirecek farklı hükümlerin günümüzde de benimsenmesi gerektiğini belirtirler. Bu ahkâmın formunun evrensel olmayıp, lafızdan çıkarılacak, öz/derûnî anlamın evrensel olduğunu belirtirler. Evrenselciler ise, hiçbir tahsise gitmeden bu ahkâmın tarih ve sosyal şartlar değişti diye

²³⁸ Şimşek, M. Sait, Kur'an'ın Ana Konuları, Beyan yayınları, İstanbul 1999, s. 13.

²³⁹ Çiçek, Halil, Âlemiyyetü'l Kur'an, s. 38.

²⁴⁰ Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, MÜİF Vakfı yayınları, İstanbul 1998, s. 34; Erdoğan, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 39.

²⁴¹ Şimşek, M. Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 309.

²⁴² Bu durum için bkz; Furkan, 25/63-77; Mü'minûn, 23/1-9; İsra, 17/22-39.

²⁴³ Çiçek, Halil, Âlemiyyetü'l Kur'an, s. 38.

²⁴⁴ Erdoğan, Mehmet, Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, MÜİF Vakfı yayınları, İstanbul 1996, s. 67.

²⁴⁵ Baljan, J.M.S., Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, çev: Şaban Ali Düzgün, Fecr yayınevi, 1. Baskı, Ankara 1994, s. 23.

²⁴⁶ Şengül, İdris, İslâm ve Evrensellik, <http://www.yeniumit.com.tr>, 20 Eylül 2003.

²⁴⁷ Baljon, J.M.S., a.g.e., s. 97-98.

²⁴⁸ "Allah katında din İslâm'dır." Âl-i İmran, 3/19.

²⁴⁹ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l İslâmî, Kiraatun İlmiyye, s. 132.

değiştirilmesinin doğru olmayacağını, bu ahkâmın lafızdaki haliyle de aynı gayeyi günümüzde de gerçekleştirebileceğini belirtirler. Yine evrenselciler, şayet mevcut haliyle Kur'an'ın ahkâmını günümüz şartlarında uygulamada bazı problemler doğuyorsa, İslâm'ın kendi bünyesindeki te'hir etme, ta'lik, zarûret ve diğer prensipler devreye sokularak bu soruna çözüm üretilebileceği düşüncesindedirler.²⁵⁰

Bizim burada Kur'an'ın evrenselliğiyle kastettiğimiz husus, doğa bilimlerindeki anlamıyla mekanik bir evrensellik değildir. Gerçi doğa bilimlerindeki evrensellik bile tartışılmaktadır. Kur'an'a muhatab "insan" olduğu için beşerî farklılıkları gözetin, getirdiği iman esaslarının, hukuk ve ahlak ilkelerinin insan fizyolojisi ve psikolojisine uygunluğu anlamında bir evrenselliktir.²⁵¹ Kur'an'ın evrenselliği onun çağlar üstü ilahî bir kitap olarak bütün zamanlarda ve mekanlarda insanlığın tamamının esinlendiği ilahî bir kaynak olmasıdır. Yine Kur'an'ın içindeki emir ve yasakların bir kısım insanların lehine diğer bir kısmının ise aleyhine olmaması demektir.²⁵² İslâm'ın tüm insan farklılıklarının üstünde fitrata hitap etmesi onun evrenselliğini göstermektedir.²⁵³ İslâm'ın dünyaya yayılması ve hemen hemen dünyadaki bütün ırklara mensup olanlarca kabul edilmesi onun evrenselliğini ortaya koyar.²⁵⁴ "Kur'an'ı heva ve tarafgirlikten uzak bir şekilde okuyan kimse, onun evrensel bir mesaj taşıdığını kesin bir şekilde anlar. Çünkü o, ilk sûresinde besmeleden sonra, hamdin âlemlerin Rabb'i olan Allah'a yapılmasıyla başlar, son sûresi -nâs suresi- insanların Rabb'ine sığınmayla son bulur."²⁵⁵

Kur'an, tarihinin belirli bir döneminde belirli bir topluma, o toplumun diliyle ve o toplumun bilgi ve tecrübe sınırlarını zorlamayan bir üslûpla gönderilmiştir. Kur'an, nazil olduğu toplumun dinî, hukukî, ahlâkî v.s. problemleriyle doğrudan ilgilenmişti. Nazil olduğu toplumun inançlarından, örf ve âdetlerinden söz etmiştir. Bunun böyle olması gayet tabiidir. Çünkü Allah, öncelikle, Kur'an'ı indirdiği toplumu, ahlakî siyasî, sosyal vs. açılarından şekillendirmek istiyordu. Bu ilk toplumun örneğinde diğer bütün insanların önünü aydınlatmayı murad ediyordu. Bütün bunlar, Kur'an'ın, evrensel boyutunun olmadığı anlamına gelmez. O, emir, nehiy ve öğütleriyle, mesaj ve ilkeleriyle bütün insanlığa hitap eden evrensel bir kitaptır.

II.TARİHSELÇİLİĞİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Tarihselliğin Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda uygun bir yöntem olup olmadığının tesbit edilmesi için bu yaklaşımın nerede ve niçin doğduğunun bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla biz bu başlık altında oldukça kısa bir şekilde tarihselliğin

²⁵⁰ Bu konudaki tartışmalara tezimizin 3. bölümünde gireceğimiz için burada ana hatlarıyla problemi ortaya koyduk.

²⁵¹ Kaya, Mahmut, İslâm'ın Evrenselliği Üzerine, Ebedî Risalet Sempozyumu 1, Işık yayınlar, İzmir 1993, s. 301.

²⁵² Kesler, M. Fatih, Kur'an'ı Kerim'in Evrenselliği, Esra yayınları, İstanbul 1996, s. 124-125.

²⁵³ Farukî, İsmail Râcî, Tevhid, çev: Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İnsan yayınları, 3.Baskı, İstanbul 2003, s.91. "Sen yüzünü, Allah'ı, belirleyici olarak doğruca dine çevir: Allah'ın yaratma kanununa (uygun olan dine dön). -Fıtratu'llah- ki insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din o dur. Fakat insanların çoğu bilmez". Rûm, 30/30.

²⁵⁴ Watt, Montgomery, Modern Dünyada İslâm Vahyi, çev: Mehmet S. Aydın, Hülbe yayınları, Ankara 1982 s.23.

²⁵⁵ el-Karadavî, Yusuf, el- Merciiyyetü'l Ulya li'l Kur'an ve's Sünne, Müessesetü'r- Risale, 1.Baskı, Beyrut 1993, s. 196.

ortaya çıkış nedenleri ve kullanımı üzerinde duracağız. Tarihselciliğin doğuşu, tarih ilminin mahiyeti, yönü, diğer ilimlerle olan münasebetiyle ilgili tartışmalarla da oldukça irtibatlıdır. Bu sebeple tarih biliminin Batı’da geçirdiği serüveni de ana hatlarıyla burada ele almamız gerekiyor.

Tarih terimi, geçmişte kalmış insanî ve toplumsal olayları ifade ettiği gibi, bunları konu edinen bilim için de kullanılır. İlkçağ’da tarih sözcüğü farklı lehçelerde değişik anlamlarda kullanılmıştır. Bu sözcüğün görerek, tanık olarak bilme anlamlarının yanı sıra çok daha geniş bir anlam içeriğiyle fizik, coğrafya, astronomi, bitki ve hayvan bilgisini de içine alacak şekilde kullanıldığı görülür. Tarihin babası olarak da bilinen İlkçağ’ın önemli tarihçisi Heredotos²⁵⁶ (M.Ö. 484-424) tarih sözcüğünü, sadece doğal olaylara ait birikim bilgisi anlamıyla sınırlamayıp, insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında kullanan ilk kişidir. Heredotos’un ardından gelen bir başka tarihçi Thukidides (M.Ö. 460-400), tarih sözcüğünü sadece geçmişteki olayları olduğu gibi aktarma ve kaydetme olarak değil aynı zamanda geçmişte kalan insanî- toplumsal olayları değerlendirme ve yorumlamayı da içine alacak bir şekilde kullanmıştır. İlkçağlar’dan başlayarak tarih sözcüğü uzun yıllar hem doğa olaylarıyla ilgili tanıklık bilgisi, hem de insanî-toplumsal olaylar hakkındaki haber-bilgi anlamında kullanılmıştır.²⁵⁷

İlkçağ’da bugün olduğu gibi bilimler bağımsız disiplinler olarak anlaşılmamış, eşyanın mahiyeti, kainatın yapısı, devlet ve ahlaka dair düşünceler, belagat ve ruh gibi hususlar felsefenin ortak konuları olarak bir arada görülmüştü. Hatta, Yeniçağ’da bile, Fizik, Matematik v.b. bilimler felsefenin dalları olarak mütalaa edilmekteydi. Ancak XIX. yüzyılda bugün kendilerine insan ve kültür bilimleri veya toplum bilimleri denilen tarih, ekonomi, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimler felsefeden ayrılarak bağımsız birer bilim olmuşlardır.²⁵⁸

Tasnif eden ve sistemleştiren bilginin en büyük İlkçağ filozofu olarak görülen Aristoteles²⁵⁹ ilimleri üçe ayırmıştı. Bunlar gerekli görülen şeyin tahlili olan nazarî ilimler; gayesi, failin dışında olan üretim ve faaliyetiyle ilgili poetika ilimleri; bizzat failin faaliyetiyle ilgilenen tatbiki ilimler.²⁶⁰ Aristo’nun bilimler tasnifinde Tarih’e yer vermeyişi, kendisinden sonraki pek çok filozofu etkilemiş ve uzun yıllar tarih bir bilim olarak görülmemiştir. Antikçağ’da özellikle Aristoteles’in üzerinde durduğu önemli bir konu da theoria-historia yani felsefe tarih karşıtlığıdır. Antikçağ felsefeyi, daima değişmez, kalıcı, genel ve evrensel olanın peşinde koşan bir rasyonel etkinlik olarak görmüş, tarih ise insanî-toplumsal olayların haber alınması yoluyla elde edilen bilgi olarak, rastlantısal, düzensiz ve bireysel etkinlikler alanı olan hiçbir genel geçerliği olmayan bir bilgi türü olarak kabul etmiştir.²⁶¹ Bu felsefe-tarih karşıtlığı uzun yıllar devam etmiştir. Tarihselciliğin doğuşunun belki de önemli nedenlerinden birisinin işte bu theoria-historia karşıtlığını aşma çabası olarak görmek mümkündür.

²⁵⁶ Collingwood, R.G., Tarih Tasarımı, çev: Kurtuluş Dinçer, Gündoğan yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 60.

²⁵⁷ Özlem Doğan, Tarih Felsefesi, s.17-18.

²⁵⁸ Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, s. 59-60.

²⁵⁹ Erdem, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hü-er yayımları, 4. Baskı, Konya 2000, s. 245.

²⁶⁰ Freund, Julien, Beşerî Bilim Teorileri, s. 3. Bu bilimler şunlardır: 1-Teorik Bilimler: Fizik, Matematik, Metafizik. 2-Pratik Bilimler:Siyaset, Ahlak, Ekonomi ve Retorik. 3-Poetik Bilimler: Şiir, Müzik ve Mimari.

²⁶¹ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 14.

İlkçağ düşüncesinde mitolojilerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Tanrılar insan hükümdarlara benzetilmiş, nasıl ki krallar kendilerine tabi olanların her şeyini denetliyorsa kralın şahsında cisimleşmiş bulunan tanrının da hiyerarşik sistem dahilinde bütün tebasının her türlü eylemlerini denetleme ve kontrol yetkisine sahip olduğuna inanılırdı. Çağın hakim düşüncesi tanrılarının eylemleri ve mitoloji olunca, tarih yazımlarının konusu da tanrılarının efsaneleri olmuştur. Hatta öyle ki, her türlü felaket, hastalık, savaş vb. önemli olaylara da tanrılarının sebep olduğu düşünülmüş, bu dönem tarihin konusunu bunlar oluşturmuştur. R.G. Collingwood, bu çeşit tarihe teokratik tarih demeyi önerir.²⁶² Homeros'un eseri, tanrılarının insan işlerine karıştıkları teokratik bir efsanedir. Aynı şekilde, Hesiodos'un eserinde de mitolojilerin olduğu belirtilmektedir.²⁶³

Bu dönemde, önceleri tarihin öznesi olarak tanrılar görülmüş, doğa olaylarına ilginin artmasıyla filozoflar düşüncelerini doğaya yöneltilmişler, doğa araştırmalarında aklın etkinliğiyle insan ön plana çıkmış ve bu süreçte de tarihin öznesi olarak insan görülmüştür. Bu dönemde tarih, geçmişten geleceğe doğru sürekli bir gelişim içinde olmayan, ancak rastlantısal olarak dönen şeyler olup tekrardan ibarettir.²⁶⁴ Yani tarihin yönü döngüseldir.

Hiçbir çağ için tek bir tarih görüşünden söz etmek mümkün değildir. Çünkü bir toplumu oluşturan bütün bireylerin tek bir tarih görüşü etrafında birleştikleri görülmemiştir. Her devirde birden fazla düşünce ekolü bulunur. Bir düşünce ekolüne mensup insanların bile aynı görüşü paylaştıkları söylenemez. Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür. Her çağın öne çıkan düşünce ekollerinden ve farklı tarih görüşlerinden söz edilebilir. Bizim burada verdiğimiz, bir dönemdeki yaygın olan tarih görüşüdür.

Antikçağ'ın sonlarına doğru dinin ve Tanrı'nın merkeze alındığı bir dünya görüşü doğmaya başlamış, bu bakış şekli Ortaçağ'da yaklaşık bin yıllık bir zaman diliminde düşünceye hakim olmuş Rönesans'a kadar da etkinliğini sürdürmüştür.²⁶⁵ Antikçağ'da hakim olan döngüsel tarih anlayışına göre, geçmiş zamanın şimdi ve gelecek zaman ile sürekli ve nedensel bir ilişkisi yoktur. Geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi, tamamen fiziksel içerikli zaman kesitleri olarak görülmekteydi. İnsanî toplumsal yaşam da aynı fiziksel zaman içinde geçmekteydi. Nasıl ki doğada döngüsel bir düzen var idiyse, insanî-toplumsal yaşamda da her zaman böyle bir döngüsel düzenin olduğu kabul edilmekteydi. Ortaçağ'da Yahudilik ve Hristiyanlığın getirmiş olduğu zaman anlayışları, çizgisel tarih anlayışının yerleşmesine neden olmuştur. Eski Ahit (Tevrat), evrenin ve insanın yaratılışını tek bir Tanrı'ya bağlamış, seçilmiş bir kavim olan Yahudilerin şimdi yaptıkları ve gelecekte yapacakları eylemlerinden dolayı sonunda yargılanacaklarını belirtmiştir. Bu anlayış, başı ve sonu olan, gelişme ve sürekliliğe sahip bir zaman anlayışını ortaya koymuştur. Tevrat'ta Yahudilerin geçmişinin anlatılması onların geleceğine dair bazı haberlerin yer alması, onlarda, geçmiş ve gelecek zaman mefhumlarının doğmasına neden olmuştur.²⁶⁶

Hristiyanlıkta da benzer bir zaman anlayışı vardır. Hristiyanlık Tanrı'yı belirli bir kavmin tanrısı olarak görmemekte (Yahudiliğin tersine), onu tüm insanların tanrısı saymaktadır. Hristiyanlık belirli bir tarihsel süreç içinde ortaya çıkmakla; İsa'nın belirli

²⁶² Collingwood, R.G. Tarih Tasarımı, s. 45-46.

²⁶³ Collingwood, R.G., a.g.e., s. 49.

²⁶⁴ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 19.

²⁶⁵ Erdem, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi, s. 317.

²⁶⁶ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 20-21.

bir zamanda ortaya çıkıp daha sonra kaybolması ve insanlığı kurtarmak için tekrar gelecek olması tüm insanlığı başı sonu olan bir zaman içinde gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla, insanî gerçeklik, tümüyle tarihsel bir gerçekliktir, insanın kendisi de tarihsel bir varlık olarak anlaşılmaktadır.²⁶⁷

Ortaçağ'da tarihçinin işi, gesta dei (Tanrı'nın eylemlerini) anlatmaktır. Tarihçi tarihi, salt insan amaçlarının bir oyunu, kendi dostlarının yanını tutacağı bir oyun diye değil, kendine özgü nesnel bir zorunluluğu olan en zeki, en güçlü insan eylemcinin bile kendini içerisinde bulduğu bir süreç diye görüyordu.²⁶⁸ Hristiyanlıkta da, Tanrı'nın kendisini tarihte ortaya çıkardığı, tarihin bir anlamı ve bu anlamın Tanrı'nın amacının gerçekleşmesi olduğuna inanılırdı.²⁶⁹ Yani tarih, Tanrı'nın bir iradesi olarak tezahür etmekte ve bu iradenin tezahürü hiçbir şekilde insanın iradesine bağlı kılınmamaktaydı. Bu anlayışa göre insanlar eylemleriyle tanrısal irade ve planın sadece uygulayıcıları mesabesindeydi.

Hristiyanlığın tarih anlayışını temellendiren kişi, Aurelius Augustinus (354-430) olmuştur. Onun Hristiyan teolojisinin ışığında geliştirdiği tarih anlayışı, ortaçağ boyunca Hristiyan kilisesinin resmî tarih anlayışı olmuştur. Onun tarih görüşlerini şöyle sıralamak mümkündür.²⁷⁰

1- Hristiyanlık, tarihsel zaman ve tarihsel süreç kavramlarının ana niteliklerini belirleyerek beşerî var oluşu başı ve sonu olan bir defalık bir süreç içinde ele almasıyla, insana tarihsel bir mahiyet kazandırmıştır.

2- Hristiyanlığın kendisini Yahudiliğin tersine evrensel bir din olarak telakkisi evrensel bir tarih anlayışını doğurmuştur.

3- Hristiyanlığın kıyamet günü ve Eskaton'u(Ahret'i) kurtuluş umuduyla bekleme imgesi, daha sonraki yüzyıllardaki laik ve dinsiz tarih filozoflarını bile etkilemiştir. Mesela Hegel, insanlığın sonunda özgürlüğe kavuşacağını, Marx ise sınıfsız bir toplum oluşacağına inanmıştır.

4- Hristiyanlık Tanrı'nın tarihsel sürece, kendi istencini gerçekleştirdiği bir süreç olarak bakmaktadır.

5- Hristiyanlık, Antikçağ'ın döngüsel tarih anlayışını çizgisel bir tarih anlayışıyla değiştirmiştir. Bu çizgisel tarih anlayışını başlatacak ve sona erdirecek olan Tanrı'dır. Hristiyanlık inancındaki Tanrı öznel tarih anlayışı ile doğayı ve doğadaki olayları yaratan Tanrı olduğu için, doğa alanındaki yasalar ile tarih alanındaki yasalar arasında bir fark görülmemiştir. Dolayısıyla felse-tarih karşıtlığı görülmemiştir.

Ortaçağ'ın bitimiyle Batı'da Rönesans dönemi başlamıştır. Rönesans Ortaçağ ile Yeniçağ arasında bir köprü vazifesi görmüştür. "Yeniden doğuş" anlamına gelen bu kelime gerçekten Avrupa kültürünün baştan aşağı yeniden doğduğu bir dönemdir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Ortaçağ'da düşüncenin merkezinde din bulunmaktaydı. Hristiyanlık bu çağda, kendi ide ve ilkeleriyle, çok sıkı bir birliği olan

²⁶⁷ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 22.

²⁶⁸ Collingwood, R.G., Tarih Tasarımı, s. 86-87.

²⁶⁹ Popper, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları, II, 236.

²⁷⁰ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 24; Collingwood, R.G., Tarih Tasarımı, s. 81-82.

evrensel bir kültür yapısı oluşturmıştı. Filozoflara düşen görev, kilisenin öğretilerini desteklemekten ibaretti. Kiliseye göre, Antikçağ'ın bir iki büyük filozofu ile Kilise Babaları'nın düşündüklerinde ve inandıklarında değişmez doğrular gizlidir. Bu doğrular, her türlü bilgi için birer ölçü, birer amaçtırlar; dolayısıyla felsefeye düşen görev bu doğruları akılla işleyip savunmaktan ibaretti. Buna karşılık Rönesansta hem kültür hem de felsefenin en önemli özelliği her türlü bağımlılıktan kurtulmak, kendine dayanmak ve kendini arayıp bulmaktır. Bunun için Rönesans düşüncesi, kendini tüm tarihi otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve hayat üzerindeki görüşlerine yalnız deneyin ve aklın sağladığı doğrularla biçim vermeye çalışıyordu. Ancak bu doğrular hazır verilmiş olmayıp, bunların aranması ve bulunması gerekmektedir.²⁷¹

Rönesans dönemine karakteristiğini veren en önemli akımlardan birisi hümanizmdir.²⁷² Hümanizm, bir bakıma, kendisini edilgen bir dünya tablosu içinde hisseden Rönesans insanının bu edilgenlikten kurtulma, birey olma çabalarını içerir. Hümanizm Hristiyan dogmalarını dışlamamakla birlikte, bu dogmaların baskısı altında kalmaksızın insan sorununu ele alma, insanın neliğini bağımsızca araştırma isteğinin ürünü sayılabilmektedir. Bu insanı araştırmada hümanizm, model olarak Ortaçağ'ı değil, Antikçağ'ı esas alır. Amaç, insanın dogmalara değil kendi düşünce ve eğilimlerine en uygun olana yönelmesi bir kişilik sahibi olmasıdır. İnsan, birey olabilmek için kendi aklından başka dayanak aramamalıydı. Bu birey olma duygusu, sadece tek tek insanlar için değil, ulus olma sürecindeki insan toplulukları için de geçerlidir. Kısaca hümanizm, hem kişisel, hem de ulusal planda bir bireysellik kazanma akımı olarak gözüktür. Bu akım, modern insanın yeni hayat anlayışını ve duygusunu dile getiren bir akımdır. Bu yeni hayat duygusu da, dinden bağımsız bir kültür kurmak, insan ve dünya ile ilgili bir felsefe yaratmak ve kültür bilimlerinin doğal bir sistemini temellendirmek istiyordu.²⁷³

Dini baskıya tepki olarak ortaya çıkan bu dönem düşüncesinde dinde reformasyonun da etkisiyle tarih yazıcılığında da bir laikleşme süreci başlamış, insan davranışlarının da önemsendiği, ulusal karaktere sahip bir tarih yazıcılığı ortaya çıkmıştır.²⁷⁴

Reform sonrasında Hristiyanların Kitab-ı Mukaddes hakkında farklı kanaatlere sahip oldukları görülmektedir. Bazısı onun tümünün evrensel ve kültürler üstü olduğunu savunurken, diğerleri de onun yazıldığı dönemin kültürünü yansıttığını ve böylece kendi tarihsel çevresiyle sınırlı olduğunu iddia etmiştir. Bunların yanında Katab-ı Mukaddes'in kısmen evrensel, kısmen tarihsel olduğunu iddia edenler de olmuştur.²⁷⁵

Reform sonrasında Hristiyan teologların Kitab-ı Mukaddes'e yaklaşımlarında tarihselci-tenkitçi yönteme başvurdıkları görülmektedir. Tarihselci-tenkitçi araştırmanın önemli isimlerinden R. Simon (1638-1712), Kutsal Kitab'ın literal anlamda sürekli onaylanan bir anlayıştan uzaklaşarak, tarihsel-nesnel bir şekilde anlaşılmasını sağlamaya

²⁷¹ Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, 11. Baskı, İstanbul 1999, s. 163.

²⁷² Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 35.

²⁷³ Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s. 167-168; Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s.35.

²⁷⁴ Collingwood, R.G., Tarih Tasarımı, s. 90.

²⁷⁵ Hristiyanların Kitab-ı Mukaddes karşısındaki bu bakış açıları çerçevesinde başörtüsüne yaklaşımların irdelendiği bir makale için bkz. Mehmet Görmez, İlahî Dinlere Göre Başörtüsü, İslâmiyât, c. 4, sa: 2, Ankara 2001, s. 26-27.

çalışmıştır.²⁷⁶ Yine protestan-teolog Salome Semler'e göre Kutsal Kitab'ı yorumlama işi, belli doktrinleri doğrulama aracı olmaktan çıkarılmalı, metin, tenkitçi bir gözle okunmalıdır. Semler'e göre bunun için iki temel kural vardır. Bunlardan birincisi, yorumcunun kendisi ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki tarihsel mesafenin farkında olması; ikincisi, metni evrensel ilkelere göre okumasıdır. Semler böyle bir okumayla metnin nesnel anlamına ulaşılacağı düşüncesindedir.²⁷⁷

16. yüzyıldan önce diğer uygarlıklarda olduğu gibi Avrupa'da da egemen dünya görüşü organikkti. Ortaçağ'ın bilim anlayışı da Yeniçağ'ın bilim anlayışından tamamen farklıydı. Ortaçağ bilimi, hem akla hem de imana dayanıyordu ve başlıca amacı öndeyi/tahmin ve denetimden ziyade, nesnelerin anlam ve değerini anlamaktı.²⁷⁸

Ortaçağ'da bu egemen anlayış 16. ve 17. yüzyıllarda köklü bir değişime uğradı. Organik, canlı ve manevi bir evren anlayışı yerini makine tarzındaki dünya anlayışına bıraktı ve dünya makinası modern çağların baskın metaforu haline geldi. Bu gelişme, fizik ve astronomide Copernicus, Galileo ve Newton'un başarılarıyla zirveye ulaşan devrimsel değişimler sonucunda meydana geldi. Bilimin bu uzun vadeli değişimleri meydana getirmedeki can alıcı rolünü kabul eden tarihçiler, 16. ve 17. yüzyıllara "Bilimsel Devrim Çağı" adını vermişlerdir. Bu yüzyıllar, insanların dünyayı anlama biçimlerinde ve bütün düşünce tarzlarında çarpıcı değişimlerin yaşandığı yüzyıllardır.²⁷⁹ Bugünkü Batı medeniyetinin temelinde bu mekanistik zihniyetin olduğunu söyleyebiliriz. Bu mekanistik zihniyet özellikle 16. yüzyılda zirveye ulaşmıştır. Bu zihniyete göre insan dahil tüm tabiat bir makine gibidir ve bu makine en iyi bir şekilde işletilmelidir.

16-17. yüzyıllarda doğa bilimlerindeki büyük gelişmeler ve teknik buluşların toplumsal yaşama katkılar sağlaması, 18. yüzyılda Avrupa toplumlarına bir ilerleme inancı getirmişti. Aydınlanma yüzyılı olarak da görülen bu çağın Aydınlanmacı insanı, doğada olduğu gibi toplumda da bir ilerleme olduğu inancındaydı. Bu ilerleme inancındaki toplumlar, aynı zamanlarda bir uluslaşma süreci içindeydiler. Aydınlanma düşüncesiyle beraber, Avrupa toplumları hümanizmanın da etkisiyle, kendilerini ülkeleri, dilleri, kültürleri ve tarihleri bakımından farklı uluslar olarak görmeye başlamışlardır. Tüm yüzyıla ilerleme düşüncesi hakim olmuştu. Her ulus kendi tarihini bu ilerleme düşüncesiyle ele almaktaydı. İşte, doğa kadar toplumların (ulusların) da bir ilerleme içerisinde oldukları inancı, tarihte de bir ilerleme olduğu inancını getirmişti. Bu yüzyılda felsefe-tarih karşıtlığı da laik bir inançla aşılmaya çalışılmıştır.²⁸⁰

Aydınlanma çağı, felsefede skolastik kavramlardan ve dogmatik tartışmalardan aklın belirleyiciliğine olan güvene; dinde imana dayalı bir anlayıştan salt akla dayalı bir din anlayışına; politikada monarşik ve teokratik bir yönetimden insanların topluma faydasına hizmet edecek bir yönetime; eğitimde dinî bir eğitimden insanın kendi yetilerini

²⁷⁶ Yılmaz, M. Faik, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem," Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum trs, s. 65.

²⁷⁷ Paçacı, Mehmet Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihsel?, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2000, s. 55.

²⁷⁸ Capra, Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, çev: Mustafa Armağan, İnsan yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992, s. 53.

²⁷⁹ Capra, Fritjof, a.g.e., s. 54.

²⁸⁰ Özlem, Doğan, Felsefe Tarihi, s. 43-44.

özgürce geliştirebileceği bir eğitim anlayışına; özetle dini bir dünya görüşünden insan yapısı ve seküler bir dünya görüşüne geçiş anlamına gelir.²⁸¹

17-18. yüzyıllarda beşerî bilimlerin akla ve deneye dayalı bilimler tasnifi dışında bırakıldığı bir dönemde önemli bir isim olarak Vico (1668-1744) ortaya çıkar. Pek çok Batılı felsefe tarihçisi Vico'yu, modern çağların ilk tarih filozofu, ilk tarih epistemologu ve ilk tinsel bilim kuramcısı olarak görür.²⁸² Gerçekten o, beşerî bilimlerin tanziminde orijinal ve derin katkılarda bulunmuş, kendisinden sonra gelen beşerî bilimlerin önemli teorisyeni olarak da görülen Dilthey'in önünü açmıştır.²⁸³

Vico, kendisinden sonrakileri etkileyen tarih görüşünü şöyle ortaya koyar. Bir şeyi doğru olarak anlayabilmenin koşulu, o şeyi bilenini onu yapmış olmasıdır. Bu ilkeye göre doğayı ancak Tanrı kavrayabilir, ama matematiği insan kavrayabilir; çünkü, matematiksel düşüncenin nesneleri, matematikçinin kurmuş olduğu varsayımlardır. Yine bu ilkeden hareketle Vico, kesinlikle insan aklınca yapılmış bir şey olan tarihin insan bilgisinin bir nesnesi olmaya özellikle uygun olduğu sonucuna varmaktaydı. O, tarihsel süreci insanların dil, gelenek, hukuk, hükümet, vb. sistemleri kurup geliştirdiği bir süreç diye görmekte; tarihi, insan topluluklarının ve onların kurumlarının tarihi olarak düşünmekteydi. Ona göre tarihin planı tümüyle insanın planıydı. Bu açıklamalarda ilk kez, tarihin konusunun ne olduğuna dair modern bir tasarım mevcuttu.²⁸⁴

Vico'ya göre doğa bilimleri sadece yaklaşık doğrular elde edebilir. Çünkü onların doğruluğu tabiatta deneyler yapılarak elde edilmeye çalışılmaktadır ve bu olaylar bizim dışımızda gerçekleşmektedir. Ama toplumsal olaylar insanlar tarafından yapılmaktadır. İnsan kendi yaptığı şeyi en iyi bilebilir. Vico'ya göre insanın ulaşabileceği en yüksek derecedeki kesin bilgi matematiksel yapıdaki bilgi değil kendi yaptıklarına dair olan yorumdur.²⁸⁵

Vico tarihe, şiire ve hatta insanın ve toplumun tecrübî bilgisine itibar kazandırmaya çalışmıştır. Ona göre beşerî bilimler temelleri bakımından olduğu kadar metotları ve kesinlikleri bakımından da hem husûsî hem de bağımsızdırlar. Beşerî gerçeklerin birileri diğerlerinden çıkmaz, fakat karşılıklı olarak birbirlerine tesir ederler ve onları oldukları gibi her unsuru kendi bütünlüğü içinde anlamaya çalışmak gerekir.²⁸⁶

Çağının bütün düşünürlerinin hemen hepsi meseleleri “ilerleme” kavramı içerisinde ele alıp değerlendirirken Vico, insanlık tarihinin bazı aşamalardan geçtiğini (Tanrılar, kahramanlar, insanlar çağı gibi) belirterek, her çağın kendi tarihi ve kültürel bağlamı içerisinde incelenmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁸⁷ İşte bu görüşleriyle Vico, kendisinden yüzyıl sonra gelecek olan Hegel ile, iki yüzyıl sonra gelecek olan Dilthey'e etki ederek

²⁸¹ Kılloğlu, İsmail, “Aydınlanma çağı,” Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale yayınları, İstanbul 1990, I, 130. Aydınlanma çağı diye bir çağın olmadığı, Aydınlanma felsefesi diye bir felsefeyi de Batı'dan her şeyi çeviri yoluyla ülkemize taşıyan felsefe tarihçilerinin bir hatası olduğunu ve dolayısıyla Aydınlanmanın bir efsane olduğunun ironik bir tarzda ele alınıp değerlendirilmesi için bkz. Fehmi Baykan, Aydınlanmaya Bir Derkenar, DİB yayınları, Ankara 1996, s. 50.

²⁸² Özlem, Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 57-58.

²⁸³ Freund, Julien, Beşerî Bilim Teorileri, s. 7.

²⁸⁴ Collingwood, R.G., Tarih Tasarımı, s. 98-99.

²⁸⁵ Özlem, Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 61-62. krş. Göka, Erol-Topçuoğlu Abdullah-Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, s. 27-28.

²⁸⁶ Freund, Julien, Beşerî Bilim Teorileri, s.9.

²⁸⁷ Löwith, Karl, “Vico”, Tarih Felsefesi içinde, çev:Doğan Özlem, Anahtar Kitapları, 2.Baskı, İstanbul 1996, s.205.

tarihselciliğin temelini atmıştır. Hegel (1770-1831), daha sonraki yüzyıllara da etki etmiş çok ünlü bir Alman filozofudur. Onun sistemi nesnel idealizm²⁸⁸ veya mutlak idealizm olarak adlandırılır.

Hegel, var olan tek şey olarak ruh veya tin (Geist) dediği bir ilkedden hareket eder. O, bu ruh veya tinin statik ve değişmez bir yapıda olduğunu kabul etmez. O her şeyin sürekli bir akış ve oluş içinde olduğu düşüncesindedir. Dolayısıyla tin veya ruh bir oluş bir gelişme, bir evrim içindedir. Hegel'e göre bu evrimin kendisine göre cereyan ettiği yasa veya evrimin mantığı diyalektiktir; yani bu gelişim, tez, anti-tez ve sentez adımlarıyla ilerleyen çatışmacı bir eğilimdir. Hegel, bu gelişmenin bir ereği veya hedefi olduğu görüşündedir. Bu hedef, tinin tam özgürlüğü, kendisini tam olarak gerçekleştirmesidir. Çünkü tinin özü, özgürlüktür. Tin bu gelişimi içinde üç safhada ele alınabilir. Kendisinde henüz açılmamış imkanlar çokluğu olarak, kendisine yabancılaşmış olarak ve nihayet kendisine tekrar dönmüş ve kendisini bulmuş olarak.²⁸⁹

Tarihsel olayların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde duran Hegel şu saptamaları yapar. Tarihsel gerçeklik, tinin her dönemde kendini açtığı, dinî, sanatsal ve felsefî formlar aracılığıyla kavranabilir. Bu formlar, bir arada her çağa damgasını vuran bir dünya görüşü, bir temel kavrayış modeli oluştururlar. Bu yüzden tinin ilerlemesindeki her durak, yani her tarihsel çağ, sahip olduğu dünya görüşünün kavranmasıyla anlaşılabilir.²⁹⁰

Hegel'in sistemi ve görüşleri, çok farklı şekillerde anlaşılmış, onun görüşlerini destekleyenler, doğru bulanlar olduğu gibi karşı çıkanlar da olmuştur. Örneğin onun sistemini, Schopenhauer, "mantıksal hokkabazlık" olarak görürken; Nietzsche "Hristiyan ideolojisini akılcı yoldan doğrulama girişimi" olarak görür.²⁹¹ Karl Popper, Hegel'in sistemini "özgürlüğe karşı baskıcılığı formülleştirmeye çalışan bir tutuculuk örneği" olarak görürken²⁹² Karl Löwith ise tam tersine bu sistemi, "özgürlük felsefesi olarak görür."²⁹³ J. Freund'a göre de Hegel'de başlı başına bir beşeri bilimler teorisi yoktur. Onun düşüncesi, bilginin bütün sahalarını kapsayan, ansiklopedik mahiyettedir. Hegel'in önemi, beşeri bilimlerin ilgilenecekleri bütün gerçekliklerin bir terkiibini geliştirmiş olmasıdır.²⁹⁴ Hegel'de ki Mutlak Ruh'un kainata, oradan insana dönüşmesi Hristiyanlıktaki tanrının İsa'nın ruhunda tecessüm etmesi düşüncesiyle benzerlik arz etmektedir. Bu sebeple Hegel'in bu düşüncesinin panteizmle aynileştiği şeklinde eleştirilmiştir.²⁹⁵

²⁸⁸ Nesnel İdealizm: Var olan tek şey olarak Tanrı veya ruhu, zihni kabul eden ve insan düşüncesini bu ruhun veya zihnin bir parçası olarak alan Hegel'ci görüş. Bkz. Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, s.274.

²⁸⁹ Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, s.102-103.

²⁹⁰ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s.90.

²⁹¹ Özlem, Doğan, a.g.e. s.86.

²⁹² Popper, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları, II.52. Popper, Hegel'i modern tarihselciliğin kaynağı Herakleitos, Platon ve Aristoteles'in izinden yürüten bir kişi olarak görür. Popper, Hegel'i tarihselci değil, tarihsici olarak görür. Zira o, tarihte bir yasallıktan söz etmekte ve dünya tarihi hakkında ön deyide bulunabilecek bir sistemden söz etmektedir. Popper, Hegel'in özgürlüğe ve eşitliğe karşı çıktığı gibi, insanların kardeşliğine, insancılığına da karşı çıktığını belirtir. Onu, vicdan ve bilinç yerine kör bir boyun eğme ve Romantik bir Herakleitoscu kader ahlakı koymakla insanlığın kardeşliği yerine totaliter bir ulusçuluk yerleştirmekle eleştirir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Karl R. Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, II, 33, 52-78.

²⁹³ Löwith, Karl, "Hegel Felsefesi" (Tarih Felsefesi içinde, Ek-3), çev: D. Özlem, s.220.

²⁹⁴ Freund, Julien, Beşerî Bilim Teorileri, s.21.

²⁹⁵ Halil, İmamüddin, İslâm'ın Tarih Yorumu, çev: Ahmet Ağırakça, Risale yayınları, İstanbul 1988, s.31-32. Hegel Felsefesinin eleştirisi için bkz. a.g.e., s.31-39.

Hegel'in tinsellik ve tarihsellik kavramları kendisinden sonra gelen filozoflara da etki etmiştir. İşte bunlardan en önemlisi W. Dilthey'dir. Beşeri bilimlerin teorisyeni²⁹⁶ kabul edilen W. Dilthey (1833-1911), aynı zamanda tarihselciliğin filozofu²⁹⁷ olarak da bilinmektedir. Gerçekten onun hayatının büyük bölümü 19. yüzyılda geçmiş olsa bile, tarihsellik konusundaki görüşleri ve Heidegger üzerinden günümüz hermeneutik felsefesine olan etkileri yüzünden aynı zamanda bir 20. yüzyıl filozofu sayılmıştır. Dilthey, tin bilimlerin bağımsızlığını savunmakla birlikte bu bilimlere epistemolojik zemin arayan ve bu bilimleri felsefî yönden temellendirmek isteyen bir filozof olarak da görülmüştür.²⁹⁸ Dilthey'e göre kartezyen felsefenin başta Descartes, Locke ve Hume gibi temsilcileri olmak üzere tüm izleyicileri insanı yaşayan bir varlık olarak değil, yalnızca akıl sahibi ve bilen özne olarak ele almışlardır. Bu durumu eleştiren Dilthey; insanın yaşayan toplumsal ve tarihsel bir varlık olarak ele alınması gerektiğini belirtir.²⁹⁹ Tarihselliğin metodu üzerinde de duran Dilthey, beşerî bilimler için uygun metodun anlama olduğunu belirtir.

“Tin Bilimlerine Giriş” adlı eserinde tin bilimleri sorunu üzerinde duran Dilthey, bu bilimlerin felsefî temelleri ve metodu ile doğa bilimleri karşısındaki konumlarının ne olacağı açısından meseleyi ele alır ve bu konuda kendi kanaatlerini serdeder. Dilthey, tek tek bilimlerin bağımsızlıklarını kazanmalarının Ortaçağ'ın sonunda başladığını, ancak; toplumu ve tarihi konu alan bilimlerin 18. yüzyıla kadar önce metafiziğin, ardından da doğa bilimlerinin güdümüne girdiğini belirtir. İlk kez Alman Tarih Okulu ile tarih biliminin, metafiziğin ve doğa bilimlerinin vesayetinden kurtarılıp bağımsızlığına kavuşturulduğunu söyler. Dilthey, bu Alman Tarih Okulu'nun Fransız ordularının Almanya'yı işgal etmesine bir tepki olarak doğduğunu, bu okul mensuplarının da tarihsel fenomenleri kısmen de olsa pozitivist bir bakış açısıyla ele alıp değerlendirdikleri, insanı bir bütün olarak göremedikleri için eleştirmiştir.³⁰⁰

Dilthey'e göre bilimler ontolojik açıdan ikiye ayrılır: Tinsel bilimler ve Doğa bilimleri. Tarihsel-toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümü, tinsel bilimler adı altında toplanmıştır.³⁰¹ Dilthey, tin bilimleri ifadesini kullanmasının, öbür uygunsuz adlandırmalarla karşılaştırıldığında ve bunlar arasında bir seçim yapmak gerektiğinde, en az uygunsuz olduğunu belirtir. Ona göre “tinsel bilim” adı bile, büyük ölçüde yine de bu bilimlerin objesini yetersiz bir biçimde ifade etmektedir. Çünkü tinsel yaşama ait olgular, insanın psiko-fizik yaşam bütünlüğünden kopartılamaz. Yani toplumsal-tarihsel olguları betimlemek ve çözümlemek isteyen bir kuram, insan doğasının psiko-fizik bütünlüğünü göz ardı edemez; bu bütünlük bu nedenle sadece tinsel olan şeylerle sınırlanamaz. Dilthey, “Tin bilimleri” ifadesi yerine “Sosyal Bilimler”, “Tarih Bilimleri”, “Kültür Bilimleri” gibi ifadelerin kullanılmasının kendisinin maksadını ifade etmede yetersiz kalacağını ve bunların uygunsuz deyimler olduğunu belirtir.³⁰² Ancak Dilthey'in bu terminolojisine Güney-Batı Alman okulu karşı çıkmış, “Tin Bilim,” terimi yerine,

²⁹⁶ Freud, Julien, Beşerî Bilim Teorileri, s.47.

²⁹⁷ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s.158.

²⁹⁸ Özlem, Doğan, Bilim, Tarih ve Yorum, İnkılap Yayınevi, İstanbul 1988, s. 67.

²⁹⁹ Göka, Erol –Topçuoğlu, Abdullah- Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, s.31.

³⁰⁰ Dilthey, Wilhelm, Tin Bilimlerine Giriş, s.11-13. Dilthey'in görüşleri kendi kitabındanözetlenmiştir.

³⁰¹ Dilthey, Wilhelm, a.g.e., s.24.

³⁰² Dilthey, Wilhelm, Tin Bilimlerine Giriş, s.28.

“Historik Bilim” veya “Kültür Bilimi” denmesini daha uygun bulmuş ve bu terimlerin yerleşmesi için çaba göstermiştir.³⁰³

Dilthey, kendi çağına kadar Tin bilimlerine dair yapılan çalışmaları eleştirerek bunların olması gerekenle uğraştığını halbuki yapılacak şeyin, mevcut ile uğraşmak olduğunu ifade eder. Dilthey’in özellikle eleştirdiği konu, kartezyen felsefesinin temsilcileri ve onları takip edenlerin yaptıkları şey, insanı bütünsel bir varlık olarak değerlendirmeyip, onu yalnızca akıl sahibi ve bilen bir özne olarak ele almalarıdır. Oysa insan isteyen, hisseden, bilinçli bir amaca yönelen, başkalarıyla bir dünya içinde yaşayan ve tarihselliği olan bir varlık olarak tüm yönlerini hesaba katan bir bakışla değerlendirilmelidir.³⁰⁴

Dilthey’e göre insanların doğal durumdan toplumsal duruma geçtikleri aşamadan bu yana, insanlar kendi koydukları kural, değer ve normlardan örülmüş bir çevrede yaşamaktalar; kendi icatları olan bu kural/değer ve normlar sonradan yine insan eylemlerini belirleyen neden ve motifler olmaktadır. Hatta öyle ki, insanlar kendi yaratıları olan bu tinselliğe öylesine gömülüdür ki bu tinsellik onların tüm yaşantılarını ve evrene bakış biçimlerini de belirler. Bu tinsellik kuşkusuz tarihin ürünüdür ve hatta tinsellik bizzat tarihselliktir. Dilthey için insan, işte bu tarihsellik içinde tutukludur.³⁰⁵ Burada da açıkça görüldüğü gibi tarihsellik denildiğinde insanın ürünü olan insanî eylemlerin tarihselliğinden söz edilmektedir. Tarihselcilik de bu tarihsel olanı yorumlamaya çalışır. Kur’an’ın tarihselliğinden söz etmek için Kur’an’ı bir beşerin ürünü, olsa olsa Hz. Muhammed s.a.v.’in eseri görmekle mümkün olabilir. Bunu da oryantalistler dışında hiçbir tarihselci söylememektedir.

Ontolojik açıdan bilimleri ikiye ayıran Dilthey, metodolojik açıdan da bu bilimleri ikiye ayırmış, tinsel bilimlerin anlama yöntemiyle çalışması gerektiğini; çünkü onların inceleme alanlarının bunu gerektirdiğini belirtmiştir.³⁰⁶ Dilthey’e göre, tin bilimlerinin konusu, “bir gerçeğin yalnız bir şuurdaki aksi değil, içten yaşanan bir bağlılık olarak iç gerçekliğin doğrudan doğruya kendisidir.” Dilthey’e göre, doğrudan doğruya yaşanan bu gerçeğin bilgisinin de yaşanılarak anlaşılması gerekir. Bundan dolayı Tin bilimi, anlayıcı bir bilim olmak zorundadır. Çünkü biz, tabiatı açıklarız ama ruh hayatını anlarız. Bundan dolayı tin bilimlerinin bir anlama metoduna dayanması gerekir.³⁰⁷ Öte yandan Dilthey matematik, mantık gibi bilimleri sınıflamasına almaması ve psikoloji bilimini ikiye bölmesi gibi hususlarla eleştirilmiştir.³⁰⁸

Konuyu biraz daha açmak gerekirse açıklama yöntemi bizi, anlam ve bireysellik probleminde uzaklaştırır, çünkü açıklama yönteminin amacı genel, değişmeyen bir yasaya götürmektir. Oysa tinsel objeler alanında genel bir yasaya varma diye bir şey söz konusu olamaz. Çünkü insan ürünü olan eserler, eylemler, olaylar, tekrarlanamayan bir defaya özgü, objelerdir. Dolayısıyla onlar ancak anlaşılabilir ama açıklanamazlar. Buna

³⁰³ Birand, Kâmiran, “Mânevî İlimler Metodu Olarak Anlama” Kâmiran Birand Külliyyatı içinde, Akçağ yayınları, Ankara 1998, s.15.

³⁰⁴ Dilthey, Wilhelm, a.g.e., s.18-19. krş., Birand, Kamiran, a.g.e. s.22; Göka, Erol- Topçuoğlu Abdullah- Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, s.31.

³⁰⁵ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 137-138.

³⁰⁶ Dilthey, Wilhelm, “Hermeneutik’in Doğuşu” Tin Bilimlerine Giriş içinde, çev: Doğan Özlem, Paradigma yayınları, İstanbul 1999, s. 84.

³⁰⁷ Birand Kamiran, Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama, s. 19; Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, s.41.

³⁰⁸ Çelebi, Nilgün, Sosyal Bilimlerde Yöntem, s. 28; Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, s.42.

mukabil, doğa bilimleri, doğa olayı açıklamayı gerektirir. Çünkü doğa olaylarını laboratuvar da deney yaparak tekrarlama imkanına sahibiz. Yine doğa olayları, bireysel de değildir. Her zaman aynı olaylardır. Bu nedenle de belirli bir ilkedan hareket ederek açıklanabilirler, belirli yasalarla genel formüllerle her zaman ifade olanağı vardır.

Anlamanın ve açıklamanın etkinlik alanları gibi, gerçekleştirilme tarzları da farklıdır. Anlama; somutun, benzerin, toplu sezginin, sübjektifin alanlarında hareket eder. Açıklama ise, soyutun, mantıkînin, analitiğin, objektifin alanlarında faaliyet gösterir. Anlama yansıtmacı ve özdeşleştirici transferlerle olur. Oysa açıklama, mantıksal deneysel tarzda yapılan, akla uygun kanıtlamalardır.³⁰⁹

Doğa bilimleriyle tin bilimleri karşılaştırılarak, tin bilimlerinin elverişsiz yönleri öne çıkarılmıştır. Şunu da kabul etmek gerekir ki, tin bilimlerinin konusu son derece karmaşıktır ve kolaylıkla sayıya vurulamaz. Bu konuda deneyler yapmak çoğu kere imkansızdır. Kesinliğe ulaşmak güçtür, nesnelliği elde etmek pek kolay olmayabilir. Bununla birlikte bu engellerin, insan bilimlerinin son derece yararlı bir yönü olan aşinalık ögesiyle giderilebileceği belirtilmiştir.³¹⁰ Dilthey'e göre biz, kendi iç denememize ve kendi yaşantılarımıza dayanarak, toplulukla ilgili olan, hem geçmişteki hem de şimdiki olguları anlayabiliriz. Bu tarz anlama, aynı zamanda, bir birlikte yaşama ve bir ardından yaşamadır. Geçmiş devirlerde, bir memlekette olup biten şeylerle birlikte yahut bir tek insanın ruhunda olagelen şeylerle birlikte, bütün bu olup biten şeylerin birbirine bağlanışını ve birbiri ardından ortaya çıkışını yaşayarak ilerleriz. Manevî ilimlerle ilgili olan anlama, insanın kendini başka bir varlığın yerine koymasını, ve bu varlığa göre şekillendirmesini gerektirir. Dilthey'e göre anlamayı sağlayan işte bu ortak psişik/rûhî yapıdır.³¹¹

Anlamanın gerçekleşmesinde hangi araçların kullanılacağı meselesi üzerinde de duran Dilthey, bu vasıtanın dil olduğunu belirtir. Dilthey, tinselliği tarihsellik olarak görmektedir. Buradan da her dönemi o dönemde hakim etken olan, ide, norm, değer v.b. şeyleri tespitle anlamaya çalışmayı esas alır. Ancak, bu hakim değerlerin tespiti oldukça önemlidir. Tarih, bu değerler etrafında oluşan olaylardır. Tarihçiler, Dilthey'in yaşama kalıpları nesnelleşmeler adını verdiği bu temel ve taşıyıcı öğeleri dil vasıtasıyla tespit edebilirler. Dolayısıyla yazılı metinler, yazıldıkları dönem hakkında çok önemli bilgiler veren kaynaklardır. Dilthey'e göre filoloji, tarihe yönelmede temel bir işleve sahiptir. Dil, her tarihsel dönemin kendini dışa vurduğu nesnelleştiği ortamdır.³¹²

Dilthey, tarihte mutlak değerlerin varlığını yadsımaktadır. O tarihçinin görevinin her çağda bulunabilecek mutlak ilkeleri keşfetmek olduğunu, fakat aynı zamanda bu ilkelerin çağdan çağa değiştiğini ve onların mutlak olma iddialarına rağmen, değişen durumların, daima sonuçta değişen ilkelere, yani tarihsel göreceliğe yol açtığını da ifade eder.³¹³ Dilthey, her dönemi kendine özgü bir bütün olarak görürken, bununla, bizim herhangi bir dönemin başat değerlerini ve giderek o dönemin kendine özgü tinselliğini tam olarak anlayamayacağımızı da belirtmiş olur. Çünkü bizler bugün belli bir tinsel donatım altında, geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı içindeyizdir ve bu yüzden bize yabancı olan geçmişte kalmış değerleri tam olarak anlama olanağımız da kısıtlıdır. Dolayısıyla yapılabilecek şey, geçmiş dil sel ürünleri yorumlayarak anlamak

³⁰⁹ Özcan, Zeki ,Teolojik Hermenötik, s. 166,175.

³¹⁰ Rickman, H.P. Anlama ve İnsan Bilimleri, s. 56.

³¹¹ Birand, Kâmiran, a.g.e. s. 45.

³¹² Özlem, Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, s. 75.

³¹³ Özlem, Doğan, Bilim, Tarih ve Yorum, s. 83.

yani hermeneutik yapmaktır. Yani Dilthey, tinsel bilimler için ana yöntem olarak hermeneutiği önerir.³¹⁴ Dilthey'in tin bilimlerinin bağımsızlığını ortaya koyması ve bunlar için uygun yöntemin anlama olduğu yönündeki bu çizgisi, halefleri Martin Heidegger (1189-1976) ve Hans-Georg Gadamer (1900-2001) tarafından geliştirilerek devam etmiştir.

Bütün bunlardan tarihselciliğin ortaya çıkışıyla ilgili şu saptamalarda bulunmak mümkündür.

Tarihselcilik, Batı'da tarihin mahiyeti, öznesi ve yönüne dair yapılan uzun tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bilimler tasnifinde tarihe yer verilmemiş, önceleri tarih bir bilim olarak sayılmamış, daha sonra doğa bilim yönteminin bütün bilimler için yegane yöntem olarak alındığı bir dönemde beşerî bilimlerin de doğa bilimlerin yöntemiyle anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. İşte bu duruma bir tepki olarak, Dilthey'le birlikte tin bilimlerinin bağımsız oldukları dile getirilmiş, beşerî bilimlerin kendilerine ait bir metodun olması gerektiğinden hareketle tarihselci yöntem ortaya konmuştur.

Aydınlanmanın ortaya koyduğu dünya görüşüne göre insan, her vakit her yerde aynı olan bir varlıktır. Bu düşünceye göre, insan aklı da bütün ülkelerde ve bütün devirlerde aynıdır. Bundan dolayı da bütün insanlığın manevî yapısının bir ve aynı olduğu kabul ediliyordu. İnsan aklı ve insanlığın manevî yapısı, her yerde aynı olunca, bilimin de genel geçerliliğe sahip olması gerektiği düşünülmüştür. İşte bu aydınlanma dönemi aklının ortaya koyduğu genel geçerliliğe bir tepki olarak tarihselci yöntem doğmuştur.³¹⁵

Tarihselci yöntem Batı'da Kutsal Kitapları yorumlamak için kullanılmıştır. Zira bütün Ortaçağ boyunca kilise, kutsal kitapların anlaşılmasında bir hegomanya sahibiydi. Kilisenin bu totaliter, tekelsel anlayışını kırmak için kutsal metnin oluşumu ile bağlantılı olarak tarihsel unsurların ayırdedilip kutsal kitapların metin kritiğinin yapılması için tarihselci yönetime başvurulmuştur.³¹⁶

Tarihselciliği ortaya çıkaran önemli saiklerden biri de, Fransız Devrimi ile bütün dünyada “tek tip” hayat tarzını hakim kılmak için bütün Avrupa'yı bu arada Prusya'yı da işgal eden Fransız yayılmacılığına -veya evrenselciliği- karşı Almanların kendi hayat tarzlarını müesseselerini, kendi kültürlerini muhafaza etme gayreti olarak da görülebilir.³¹⁷ M. Mandelbaum tarihselcilik kavramı kullanımının 1. Dünya savaşından sonra yaygınlaştığını belirtir. Bu, savaşın etkisiyle ve Almanlar'ın mağlubiyetinin neticesi, geçmişin kültürel ve politik geleneklerinin yeniden yorumlanması teşebbüslerine neden oldu. Bu yeni yorumun en önemli problemlerinden biri, beşerî kültürü anlamak ve

³¹⁴ Dilthey, Wilhelm, Hermeneutiğin Doğuşu, s. 83-89, Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 141.

³¹⁵ M. Arkoun, tarihselciliğin Decart, Spinoza, Galileo ve Newton gibi Aydınlanma felsefesifilozoflarının etkisiyle ve hızlı teknolojik gelişmelerin devreye girmesiyle birlikte modernitenin tesiri altında vücut bulduğunu özellikle zikreder. Bkz. M. Arkoun, el-Fikru'l İslamî, Kıraatun İlmiyye, s. 135; Benzer düşünceler için bkz. Abdullah Laroui Tarihselcilik ve Gelenek, s. 153.

³¹⁶ Barbara Stowasser Ortaçağ'dan modern devletlerin kurulmasına kadar geçen sürede Batı'da en çok tartışılan konulardan biri de Kutsal metinde neyin değişmez neyin değişebilir; bütün zamanlar için ilahî ferman buyurulan ile beşerî yorumun ürünü olanın hangisi olduğunu tespate dair yapılan tartışmalar olduğunu belirtir. Stowasser'e göre Hristiyanlıktaki bu tartışmalar bugün tarihsel-hermeneutik yaklaşımlar geliştirerek İncil'in postmodern kullanımına dair metodolojiler ortaya koyma gayretleri şeklinde yoğun olarak devam etmektedir. Naklen, Ahmet İnam, Hermenötik'in Anlama Dünyamızdaki Tekabülleri-Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, s. 89.

³¹⁷ Görgün, Tahsin, “Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not”, Kur'an'ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik, s. 133.

kültürel değerler hakkında hüküm vermek için salt tarihî bir yaklaşım elverişli bir temel teşkil eder mi etmez mi? çerçevesinde yapılan tartışmalarda odaklanmaktadır.³¹⁸ Yani tarihselci yaklaşımı popüler hale getiren uluslararası siyasi bazı önemli olayları da gözardı edemeyiz. Bu durum tarihselciliğin siyasî bir boyutunun da olduğunu göstermektedir. Tarihselciliğin Batı'daki ortaya çıkış nedenleri ve mahiyetinin ne olduğu meselesi üzerinde durduktan sonra, İslâm dünyasındaki yansımalarını inceleyeceğiz.

III- İSLÂM DÜNYASINDA TARİHSELÇİLİK

İslâm dünyasında Kur'an'ın tarihselliğiyle ilgili düşüncelerin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Kur'an'daki ahkâmın değişmesi anlamında tarihselliğin İslâm'ın ilk asırlarına kadar indiği³¹⁹ ve bu meyanda Hz. Ömer'in bazı uygulamalarının tarihsellik içerisinde değerlendirilebileceği iddia edilmektedir. Bazen de tarihselliğin Mu'tezile mezhebinin Kur'an'ın yarılmışlığı çerçevesinde ortaya attığı görüşleriyle başladığı ve Muhammed Abduh'un neo-itizâlî Kur'an okumalarında kendisine yer bulduğu öne sürülmektedir.³²⁰ Yine 19. yy'daki Hind Alt kıtası Ehl'i Kur'an ekolü mensubu olan S. Ahmed Han ve arkadaşları tarafından Kur'an'ın tarihselliğiyle ilgili düşüncelerin serdedildiği görülmektedir.³²¹ Micheil Heobnik ise, Kur'an'a tarihselci yönelişin Taha Hüseyin ve Muhammed Halefullah tarafından ilk ciddi adımların atıldığını ve daha sonra Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd tarafından bu çizginin günümüze kadar devam ettiğini belirtir.³²²

Tarihselciliğin izini süren Mehmet Paçacı da Ibn Sina, Ibn Rüşd, ve Gazalî gibi büyük İslâm mütefekkirlerinin eserlerinin Batı'ya çeviriler yoluyla intikalinden sonra, bu çalışmaların Batı'da reforma yol açtığını ve bunun neticesinde Batı'da tarihselciliğin doğduğunu belirtir. M. Paçacı, aslında tarihselci düşüncenin ilk asırlardan itibaren İslâm geleneği içerisinde var olduğunu daha sonra bir müddet unutulduğunu, 20. yüzyılda yeniden keşfedildiğini iddia eder.³²³ M. Paçacı mekkî-medenî ilmi, nâsih-mensuh gibi

³¹⁸ Mandelbaum, Maurice, *Historicism*, The Encyclopedia of Philosophy, IV, 22.

³¹⁹ Hatipoğlu, M. Said, *Kur'an'ın Aktüel Değeri I*, İslâmiyât, c. 5, sa: 1, Ankara 2002, s. 12.

³²⁰ Polat, F. Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002, s. 107.

³²¹ “Ahmed Han ve arkadaşları Kur'an'ı çeşitli açılardan değerlendirmişler ve ondaki hüküm ve haberleri mecazî-hakîkî, tarihî-evrensel gibi kriterlerle yorumlamışlardır.” Birişik, Abdulhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 319. Pakistanlı bir başka düşünür de Kur'an'ın tarihsel bir metin olduğunu şöyle dile getirir. “Ne olursa olsun, Peygamber'in savaşları özgül durumlarla ilişkili ve geçerli olarak kabul edilmelidir. Bu savaşlara işaret eden Kur'anî ayetler yalnızca özgül durumlarla ilgilidirler ve herhangi bir nihaî hukuk teorisinin temeli olarak alınamazlar. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev: Ahmet Küskün, Yöneliş yayınları, İstanbul 1990, s. 79. “İslam'daki boşanma kanunları, eski Arap mübalağasının ve tabu yaratıcı yeminlerinin tedrici reformları olarak incelenmelidir.” Aziz Ahmed, a.g.e. s. 80. “Diğer ayetler özgül bir biçimde Araplar'ın eski toplumsal kötülüklerine işaret eder; dolayısıyla yalnızca bu toplum ve çağla ilişkilidirler. Bu ayetler genel ve bağlayıcı bir emri vaziediyor olarak mütalaa edilemezler.” Aziz Ahmed, a.g.e. s.304. Ayrıca bkz., a.g.e. s. 53.

³²² Heobnik, Micheil, *Thinking About Renewal In Islam: Towards A History Of Islamic Ideas On modernization And Secularization* Arabica, sa: XLVI, Leiden, p. 54. Heobnik, Kur'an'ın ortaya çıktığı şartlar tarafından oluşturulmuş tarihsel bir metin olduğu ve böyle anlaşılması gerektiği şeklindeki düşünce fazla taraftar bulmamıştır. M. Heobnik, a.g.e., a.y..

³²³ Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Tarihselci Yorum*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001, Erzurum trs., s. 78.

tefsir usûlüne dair bazı konuları tarihselciliğin İslâm geleneğinde mevcudiyetinin önemli argümanları olarak görür.³²⁴

Medeniyetler arası etkileşimin kaçınılmaz olduğu bir vakıa olmakla beraber, hangi medeniyetin diğerini ne kadar etkilediği yönündeki tespitleri sahanın uzmanlarına bırakarak, her bir yeni düşüncenin gelenek içerisinde bir damarının olabileceğini kabul etmek gerekir. Bu anlamda tarihselci düşünce için de gelenek içerisinde bazı dinamikler bulunabilir. Ancak biz, derli toplu bir şekilde Kur'an'ın tarihselliği çerçevesindeki tartışmaların 19. yy.'da S. Ahmed Han ve ekolü tarafından başlatıldığını, özellikle 20. yy.'daki bazı Müslüman aydınlar tarafından, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî ve Nasr Hamid Ebu Zeyd, Muhammed Abid el-Câbirî ile günümüzde devam ettirildiği kanaatindeyiz. Çünkü bu aydınlarımız ya doğrudan veya dolaylı bir şekilde Kur'an'ın tarihselliğinden ve ona tarihselci bir yöntemle yaklaşılmasından söz etmektedirler. Mesela Fazlur Rahman, varoluşçu tarihselciliğin önemli simalarından olan Hans Georg Gadamer ile isim vererek tartışmış ve kendisi bir diğer tarihselci E. Betti'nin yanında yer almıştır.³²⁵ Yine Muhammed Arkoun, açıkça tarihselciliğin hem İslâm geleneğini hem de Kur'an'ı anlamada bir yöntem olarak kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla biz de Fazlur Rahman ve Muhammed Arkoun'un Kur'an'ın tarihselliği çerçevesindeki görüşleri üzerinde durarak tarihselci yönelişi ve bu yönelişe sahip aydınlarımızın düşüncelerini tanımaya çalışacağız.

1-Fazlur Rahman (1919-1988)

Fazlur Rahman, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf gibi temel İslâm bilimlerinin hemen hepsine dair fikirler beyan etmiş, doğup büyüdüğü yer olması hasebiyle Doğu kültürünü almış ve daha sonra Batı'da çeşitli ülkelerdeki Üniversitelerde ders vermiş ve bu sebeple de Batı'yı ve kültürünü tanıma fırsatı bulmuş Müslüman bir entellektüeldir.³²⁶ Yaşadığı 20. asırdaki İslâm ümmetinin içinde bulunduğu zorlukları, acıları, yüreğinde hissetmiş; Batı medeniyetinin yükselişini ve aynı zamanda Batı demokrasisinin çürüyüşünü görmüş biridir.³²⁷ Dolayısıyla o, siyasal, sosyal ve daha pek çok konuyu İslâm'ın temel ilkeleri çerçevesinde ele alıp incelemiş ve bu konularda değerlendirmelerde bulunmuştur.

Fazlur Rahman'a göre Müslümanların çağdaş dünyada var olabilmeleri için iki yol vardır. Bunlardan birincisi Müslümanların Batıyla bütünleşmeleri, ikincisi ise İslâm'ı yeni tarihsel bir metotla yorumlayarak onu yeniden hayatın bütün alanlarına müdahil kılmak ve böylece çağdaş dünyaya, insanlığa, laik/seküler olmayan İslâmî geleneğe değil, Kur'an'ın ahlakî ve sosyal amaçlarına uygun yeni kurallara dayalı alternatif bir model sunmaktır. Fazlur Rahman'a göre tutulması gereken yol ikincisidir. Gelenekçi ve muhafazakar yaklaşım ve tutumlar ile bazı Müslüman modernistlerin, sükût, iki yüzlü konuşma ve yazma, gelenek yoluyla değişim talepleri, tadrîcilik ve seçmecilik gibi tavır

³²⁴ Paçacı, Mehmet, a.g.t., s. 77.

³²⁵ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 67-70.

³²⁶ Fazlur Rahman'ın hayatı eserleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Alparslan Açıkgöç, Fazlur Rahman, DİA, İstanbul 1995, XII, 280 vd.

³²⁷ Fazlur Rahman, "İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar", Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I içinde, çev. ve der. Âdil Çifçi, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1997, s. 101.

ve yaklaşımların varacağı sonuç, İslâm dünyasında ve Müslümanların hayatında giderek laisizmin ve sekülerizmin hakimiyet kurması demektir.³²⁸

Fazlur Rahman'a göre günümüzde Müslümanların Kur'an'ın özellikle sosyal öğretisini ortaya koyacak bir tefsir teorisine ihtiyaçları vardır. O, geçmiş müfessirlerin Kur'an'ı ayet ayet tefsir ettiklerini, bir ayeti tefsir ederken başka bir ayete atıfta bulunduklarını -Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri- ancak bunun sistematik bir tarzda yapılmadığını belirtir. Bu yüzden Kur'an tefsirleri, bir dünya görüşünü ortaya koyamamışlardır. Müslüman alimlerin tefsirlerin yanı sıra Tefsir usûlüne dair de çok sayıda eser yazdıklarını belirten Fazlur Rahman, bu usûl kitaplarında daha ziyade Kur'an'ın üslûbuna dair çalışmalara yer verildiğini belirtir. Bu çalışmalarda; Kur'an ifadelerinin hakikî veya mecazî manada olup olmadığı tesbite çalışılmış, umûm husus ifade eden ayetlerin birbirinden ayırılması gibi hususlar üzerinde durularak, alimlerin Kur'an'ın anlaşılması için büyük hizmetler yaptıklarını belirtir. Fazlur Rahman'a göre bu çalışmalar, Kur'an metninin anlaşılması için hakikaten esas teşkil etmektedir. Ancak, Kur'an'ın manasını bir bütün olarak anlamamız için bize yardımcı olacak bir tefsir teorisine büyük ihtiyaç vardır. Geliştirilecek böyle bir teori sayesinde Kur'an'ın hem kelimî hem de ahlakî ve ahlakî-hukukî kısımları birleşerek bir bütün oluşturacaktır.³²⁹

Fazlur Rahman'ın bütün fikirlerinde Kur'an'ın mahiyetinin ne olduğu meselesi oldukça önemli bir yer tutar. O, Kur'an'ın Peygamber'e vahyolunmuş Allah kelamı olduğuna İslâm'ın doğuşundan bugüne kadar bütün Müslümanların inandığını ve inanması gerektiğini belirtir. Bu merkezi inanç olmadan, hiç kimse ismen dahi Müslüman olamaz.³³⁰ Müslümanlar için Kur'an (610-632) yılları arasında Hz. Muhammed'e (s.), kelimesi kelimesine indirilen Allah'ın kelâmıdır.³³¹ Fazlur Rahman, Kur'an'ın vahyediliş şekline bakıldığında, onun kelimenin basit anlamıyla bir kitap olmadığını görüleceğini belirtir. Çünkü kimse oturup onu yazmamıştır. O, yirmi yılı aşkın süre içinde Peygamber'in karşılaştığı soru ve sorunlara mukabele olan vahyî verilerin somutlaşmış halidir. İhtiyaçlar zuhur ettikçe, zaman zaman, Müslümanlara bir rehber olarak vahyedilmek durumunda olduğu gerçeğinden dolayı, Kur'an'ın bir tek zamanda toptan bir vahiy olarak inmesi mümkün değildi.³³²

Kur'an'ın mesajını doğru bir şekilde anlamanın önemli bir şartı onu evveliyâtı ile birlikte mütalaa etmektir. Bunun için Fazlur Rahman gerek Hz. Peygamberin yaşadığı dönem ve ortamın gerekse İslâm'ın zuhurundan önceki Arap örf ve adetlerinin iyi bilinmesi gerektiğini belirtir. Hz. Peygamber'in mensup olduğu Kureyş kabilesinin nüfuzunun da bilinmesi gerektiğini belirten Fazlur Rahman bu durumlar bilinmeden Kur'an'ın mesajını anlamanın mümkün olmayacağı düşüncesindedir. Ve şöyle bir örnek verir: Kuzey Kutbunda yaşayan biri Kur'an'ı bulmuş olsa, ve dilini de bilse ve bu

³²⁸ Fazlur Rahman, İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri, çev:Bekir Demirkol, İslâmî Araştırmalar, c. 4, sa: 4, Ekim 1990, s. 314-320.

³²⁹ Fazlur Rahman, Kur'an'ı Yorumlama, çev: Osman Taştan, İslâmî Araştırmalar, sa: 5, Ankara 1987, s. 100.

³³⁰ Fazlur -Rahman, Vahiy ve Peygamber, çev: A. Bülent Baloğlu-Âdil Çiftçi, Türkiye Günlüğü, sa. 23, 1993, s. 95; İslâm, çev: Mehmet Dağ, Mehmet S. Aydın, Selçuk yayınları, 4. Baskı, Ankara 1996, s. 42-45.

³³¹ Fazlur-Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 58.

³³² Fazlur-Rahman, Kur'an'ı Yorumlama, s. 100. Kur'an'da bu konuda şöyle buyrulmaktadır: "Biz, tedrici olarak ayet ayet ayırdığımız bir Kur'an indirdik ki, sen (ey Muhammed) onu, insanlara üzerinde duru dura okuyabilesin. Bu yüzden onu parça parça indirdik." Haşr, 59/7.

Kur'an'ı anlamaya çalışsa, bir takım genel ifadelerden başka o kişiye Kur'an fazla bir anlam ifade etmeyecektir.³³³

Kur'an'ın anlaşılmasında kronolojiye önem atfeden Fazlur Rahman Kur'an'ı ayet ayet kronolojik olarak yeniden inşa etmenin mümkün olmayacağını belirtmekle birlikte, bunun, onun mesajını doğru olarak anlamada önemli olduğunu işaret eder. Hz. Peygamber'in hayatı ve O'nun içinde faaliyetini sürdürdüğü çevre dışında hiçbir şey Kur'an öğretisine daha fazla bir katkı sağlayamaz.³³⁴ Özellikle sosyo-politik hayatla ilgili olan ayetler Peygamber ve ümmetinin bilfiil karşılaştığı ve tarihin somut gerçekliğinde ortaya çıkan somut meseleler ya da sorunlar hakkında hüküm verme ihtiyacı hasıl olmadığında vahyolunmuyordu. Fazlur Rahman bu ayetlerin arka planını teşkil eden bilgilerin (nüzul sebepleri) adıyla tefsir kitaplarında mevcut olduğunu, ayetlerin gerçek kasdının anlaşılmasında işte bu nüzûl sebebi bilgisinin oldukça önemli olduğunu belirtir.³³⁵ Kur'an'ı anlamak için tarihî bir ortama götürmenin onun mesajını o zaman ve mekanla sınırlamak olacağı şeklinde bir itiraz olabileceğini belirten Fazlur Rahman, bu fikrin doğru olmadığını, kendi çabasının Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması olduğunu ifade eder. Kur'an'ın manasını doğru bir şekilde anlamaksızın onun mesajını evrenselleştirmenin doğru olmadığını belirtir.³³⁶

Fazlur Rahman Kur'an'ın niteliğine dair şu saptamayı da yapar. Kur'an'da Allah lafzı 2500 den fazla kullanılsa da yine O Allah ve zatı hakkında bir eser değildir. Kur'an tamamen insanı hedef alan bir kitaptır. Nitekim kendisini "İnsanlara yol gösterici olarak" (huden linnâs)³³⁷ tanımlamaktadır. Allah'ın varlığı Kur'an için sadece amelîdir.³³⁸ Fazlur Rahman'ın bu söylediklerinden yine kendi ifadeleriyle anlaşılan ana fikir şudur: Kur'an ortaya çıkışı itibarıyla 7. asır Mekke toplumunun çok tanrıcılığı ve sosyo ekonomik dengesizliğine bir cevap, bir karşı koyuştur. Kur'an salt nazari bir belge değildir. Bu anlamda tarihsel bir metindir.³³⁹ Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için onun tarihsel bağlamına riayet edilmelidir. Bu durum Kur'an'ın özellikle sosyolojik kısmı için önemlidir, metafizik yönü bu tarihsel bağlamdan uzak bir şekilde ele alınıp anlaşılabilir.³⁴⁰

Fazlur Rahman'ın Kur'an'ın mahiyeti konusunda dile getirdiği hususlardan biri de onun bir hukuk kitabı olmadığıdır. Kur'an'ın temel gayesi, insanlarda hakiki bir vicdan yaratmak, insanın ahlakî enerjisini en üst düzeye çıkarmak ve bu enerjiyi uygun yollarda kullanmaktır diyen Fazlur Rahman şunu savunmaktadır: Kur'an ne kadar teknik bir Kitab'a dönüştürülürse, o kadar vicdanlar körleşir ve donuklaşır.³⁴¹ Kur'an emirlerindeki asıl maksat, hukukî değil, ahlakîdir.³⁴² Hz. Peygamber'in biyografisine bakıldığında onun

³³³ Fazlur Rahman, Kur'an'ı Yorumlama, s. 101.

³³⁴ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, çev: Salih Akdemir, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1995, s. 21.

³³⁵ Fazlur Rahman, "İslâm Araştırmaları ve İslâm'ın Geleceği," Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I içinde, çev. ve der. Âdil Çifçi, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1997, s. 111.

³³⁶ Fazlur Rahman, Kur'an'ı Yorumlama, s. 101.

³³⁷ Bakara, 2/185; Yûsuf, 12/111; Yûnus, 10/37; En'am, 6/114.

³³⁸ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, çev: Alpaslan Açıkgenç, Ankara Okulu yayınları, 3. Baskı; Ankara 1996, s. 35.

³³⁹ Fazlur Rahman, "Allah'ın Elçisi ve Mesajı," Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I içinde, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1997, s. 53.

³⁴⁰ Fazlur Rahman, İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri, s. 318.

³⁴¹ Fazlur Rahman, "İslâm ve Siyasi Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset," Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I içinde, çev. ve der. Âdil Çifçi, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1997, s. 74.

³⁴² Fazlur Rahman, İslâm Araştırmaları ve İslâm'ın Geleceği, s. 110.

öncelikle insanlık için gönderilmiş ahlakî bir ıslahatçı olduğunu belirten Fazlur Rahman, Peygamber'in zaman zaman çözümlemek durumunda kaldığı münferit davalar için verdiği kararlar dışında genel bir yasamaya ender olarak başvurduğunu belirtir. Yine Kur'an'ı Kerim'de genel yasama İslam öğretisinin son derece küçük bir bölümünü oluşturur.³⁴³

Fazlur Rahman için Kur'an, nâzil olmaya başladığı günden itibaren pratik ve siyâsî alanda uygulamayı içermektedir, yoksa Kur'an, sadece bir ibadet veya kişisel dindarlık kitabı değildir.³⁴⁴ Hem Kur'an, hem de Peygamber'in elçilik görevi, toplumun ahlaken olgunlaştırılmasını hedef almıştır.

Fazlur Rahman, önceki müfessirlerin Kur'an'ı bütünsellikten uzak, parçacı (atomistic), gelişi güzel, çoğu zaman da dıştan bir bakışla yaklaşarak yorumladıklarını belirterek onları eleştirmiştir. Ona göre modern zamanlarda da bu tür yaklaşımlar devam etmiş, hatta daha da kötüye gitmiştir. Sömürgeci devletlerin Müslüman ülkeleri işgali ve çağdaş fikir akımlarının etkisiyle, idareden uzaklaştırılmasıyla birlikte Müslümanların bazısı, modern Batı düşüncesini ve kurumlarını hararetle savunmuşlar ve bu düşüncelerini Kur'an'a tasdik ettirmişler, bazısı ise, moderniteyi topyekün reddedip, ıslah yerine kendini yüceltmeyi tercih eden savunmacı (apologetic) bir tutuma bürünmüşlerdir.³⁴⁵

Fazlur Rahman Kur'an'ın mesajını kavramada saf kavrayışla, kalbî imanı birbirinden ayırarak, hem Müslümanların hem de Müslüman olmayanların bu kavrama etkinliğine katılabileceğini belirtir. O, İslâm'ı ortaya koymanın Müslümanların işi olduğunu belirtmekte,³⁴⁶ fakat Kur'an'ı anlamada Müslümanların Müslüman olmayanlarla onların samimi ve ön yargılardan uzak olmaları şartıyla işbirliği yapabileceklerini; hatta bilgisel donanımları ve yöntemleri ile bazı Batılıların, nesnel olmaları kaydıyla, bu mesajı kavramaya daha hazır halde olduklarını ifade eder.³⁴⁷

Fazlur Rahman'ın Kur'an mesajını bir bütün olarak anlamak için önerdiği yöntem, ikili hâreketi içermektedir. Birincisi, günümüzdeki durumdan çıkıp Kur'an'ın nazil olduğu zamana gitmek; ikincisi, Kur'an'ın oluştuğu zamandan günümüze gelmek.³⁴⁸ Bu birinci hareket de iki aşamayı içermektedir. İlk aşama, bir ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak, onun delâletlerini ve mânâsını anlamaktır. Birinci hareketin ilk aşaması, hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramaktan ibarettir. Birinci hareketin ikinci aşaması ise, Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları, genel ahlakî-toplumsal ilkeler şeklinde düzenlemektir. Bu genel ilkeler, toplumsal ve tarihî arka plan içinde incelenen belli ayetlerden ve çoğu zaman bu ayetlerde zikredilen hükmün illetlerinden süzülerek çıkarılır.³⁴⁹

Fazlur Rahman, ikili hareketten oluşan yönteminin amacını her bir hareket başarılı olarak uygulandığı takdirde, Kur'an'ın emir ve yasaklarının zamanımızda yeniden canlılık ve etkinlik kazanacağı şeklinde açıklar. Bu ikili harekette disiplinler arası

³⁴³ Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, s. 22.; İslâm, s. 52.

³⁴⁴ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 58.

³⁴⁵ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 60-61.

³⁴⁶ Fazlur Rahman, a.g.e., s. 62.

³⁴⁷ Fazlur Rahman, "İslâm Araştırmaları ve İslâm'ın Geleceği", Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I içinde, s. 115.

³⁴⁸ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 62.

³⁴⁹ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 64.

işbirliğine de değinen Fazlur Rahman, ilk harekette görevin tarihçiye düştüğünü, ikincisinde ise sosyal bilimcinin aracılığını gerektirdiğini söyler. Fakat asıl “etkin yönlendirme” ve “ahlak mühendisliği” görevi, ahlakçının işidir.³⁵⁰

Bu ikili hareketi gerçekleştirmede gösterilen fikrî çaba veya cihadı Fazlur Rahman, teknik terimle ictihad olarak adlandırmıştır. Onun tanımayla ictihad, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis, ya da olmadığı takdirde tadil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural, bir nassın veya emsal bir durumun bir ilke olarak genelleştirilebileceğini ve böylece, bu ilkenin de, yeni bir kural olarak formüle edilebileceğini ifade etmektedir.³⁵¹ Genel prensiplere ve değerlere uygun olarak üretilen bu yeni kurallara göre mevcut durumu değiştirmek için sarf edilmesi gereken çabayı da ahlakî cihad olarak görür.

Yorumsamacı akımın iki önemli ismi olan nesnelci okula mensup E. Betti ile Gadamer arasındaki tartışmalarda Fazlur Rahman Gadamer’le isim vererek tartışmakta ve Betti’nin yanında yer almaktadır. Gadamer şunu savunmaktadır. Her anlama olayı içinde bulunan zaman-mekan tarafından etkilenir. Dolayısıyla anlamada kişinin önyargılarından kurtulması imkansızdır. Buradan hareketle geçmişin nesnel bir şekilde belirlenmesi imkansızdır. Fazlur Rahman’a göre ise, yeterli bilgi ve delil varsa geçmiş nesnel olarak anlaşılabilir, bu mümkündür. İçinde bulunan konum, yorumcunun tavrına etkili olur, ama bu, bir ön belirleme tarzında değildir, der.³⁵²

Fazlur Rahman, Kur’an’daki hükümlerin lafız olarak alınıp günümüze taşınması yerine, onların arkasındaki ilkeleri, temel gayeleri alıp bunlarla günümüzdeki problemlere çözüm aranması gerektiği konusu üzerinde önemle durur. O daha ilk dönemlerde lafız ile onun kastının birbirinden ayrıştırıldığından söz eder. Lafız olarak Kur’an’da bulunmayan hükümler çıkarmak için geliştirilen kıyasın amacının bu olduğunu belirtir. Bu kuralın, İslâm’ın ilk dönemlerinde ya çok geniş ya da çok dar bir şekilde tatbik edildiğini, ama yine de iyi işlediğini belirtir.³⁵³ Bu ayırımın erken dönemlerde yapılmasından hareketle o, Kur’an’ın serbestçe yorumlanabileceğini söyler.

Fazlur Rahman Kur’an’daki lafızlara bağlı kalmayıp onların gayesini dikkate almada ilk dönemlerden bir örnek olarak Hz. Ömer’in bir tatbikatını verir. Irak’taki Sevad toprakları Hz. Ömer idaresindeki Müslümanlarca fethedildiğinde, Halife Ömer bu toprakları, ganimet olarak askerlere dağıtmamıştı. Hz. Ömer’in bu davranışı sahabe arasında hoşnutsuzluk oluşturduğunda o, bu yaptığının doğru olduğunu bir başka ayetle³⁵⁴ desteklemiştir. Fazlur Rahman, Hz. Ömer’in bu ayeti delil getirirken ganimet taksimatında gelecek nesillerin de haklarının düşünülmesi gerektiği noktasından hareket ettiğini ifade eder.³⁵⁵

Fazlur Rahman Kur’an’ın nihaî hükümler vermekten çok bazı hükümlerin nasıl verileceğini, hukukî hükümler verilirken ne tür ilkelerin veya değerlerin göz önünde

³⁵⁰ Fazlur Rahman, a.g.e., s. 65.

³⁵¹ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 66.

³⁵² Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 67-72.

³⁵³ Fazlur Rahman, “İslâm Sorunlar ve Fırsatlar”, Allah’ın Elçisi ve Mesajı, Makeleler I içinde, s. 96; İslâm ve Çağdaşlık, s. 82.

³⁵⁴ Haşr, 59/10.

³⁵⁵ Fazlur Rahman, “İslâm Araştırmaları ve İslâm’ın Geleceği”, Allah’ın Elçisi ve Mesajı, Makeleler I içinde s. 109; İslâm ve Çağdaşlık s. 90.

tutulacağını bize öğrettiğini belirtir.³⁵⁶ Yine o, bir kanun veya hukukî kural koyan ayetlerin, bu kanunun neden getirildiğini açıklayan bir illet, yani sebep ile birlikte geldiğini belirtir. “Bir illeti tam olarak anlamak için ayetin nazil olduğu tarihî ve toplumsal ortamı çok iyi bilmek ve anlamak gerekir. (Müfessirler buna sebep-i nüzûl demektedirler) Meselenin özü illettir. Kanun koymanın bizzat kendisi ise, illete bağlı olarak ve onu doğru bir şekilde uygulayabildiği sürüce illetin somutlaşmış hali olarak kalır, ama bu şekildi uygulanmazsa, o zaman o kanunun değiştirilmesi şarttır. Ortam, kanundaki illeti yansıtmayacak şekilde bir değişikliğe uğrarsa, o zaman o kanun değiştirilmelidir. Halbuki geleneksel hukukçular illeti kabul etmelerine rağmen, kanuna harfiyen bağlanıp şöyle bir ilke beyan etmişlerdir: Her ne kadar hükmün vazediliş sebebi özel olsa da, bu hüküm uygulamada genel bir hüküm halini alır.”³⁵⁷ Burada görüldüğü gibi Fazlur Rahman illetin tesbitinde ayetlerin nazil olduğu ortama özellikle vurgu yapmaktadır. Ortam da sürekli değişeceği için ayetlerdeki hükümler sabit kalmayacak ve değişecektir. Fazlur Rahman’ın geleneksel fıkıhçılarla ayrıştığı en önemli noktalardan biri işte burasıdır. Klasik alimler, illetin şartlarını, illette bulunması gereken vasıfları sayarken illetin munzabıt olması gerektiğini belirtirler. Bununla “illetin, kişilere, durumlara ve çevrelere göre değişmemesini”³⁵⁸ kastetmektedirler. Dolayısıyla klasik alimler, illeti tespitte öznelliğe sevk edecek hususlardan özellikle kaçındıkları görülmektedir. Ama ağırlıklı olarak, illetin tesbitinde ortam esas olarak alındığında bu ortamın değerlendirilmesi öznellikten uzak olamayacaktır. İşte bu özel tespitlerden kalkılarak nesnel anlamlar yakalamak ne kadar mümkün olacaktır? Sürekli olarak nesnel anlamı yakalama arzusunda olduğunu belirten Fazlur Rahman’ın, illet tesbitinde ve nesnel anlama ulaşmada tarihsel ortama bu kadar aşırı vurgu yaparak bunu nasıl gerçekleştireceği önemli bir sorun olarak ortada durmaktadır.

Fazlur Rahman illetin değişmesiyle ahkâmın değişeceğine kadınların şahitliğiyle ilgili ayeti örnek verir. İlgili ayette³⁵⁹ borçlanmalarda borcun miktarı büyük veya küçük olsun yazılması ve yazılan bu belge için de iki şahit tutulması gerektiği belirtilmektedir. Şahitler güvenilir iki erkek veya iki erkek bulunmazsa bir erkek iki kadın olabilir; böylece kadınlardan biri unutursa diğeri hatırlatabilir. Fazlur Rahman bu ayetin illetini şöyle tespit eder. “Burada bir erkek yerine iki kadının şahit tutulmasının nedeni o günler bu tip alışverişlerde kadınlar genel olarak şahitlik yapmaya alışkın olmadıkları için, erkeklerden çok daha unutkan olabileceklerdir. Geleneksel anlayışa göre bir erkek yerine iki kadın şahit tutma ebedi devam edecek bir kanundur ve kadını ticari alışverişe alıştıracak toplumsal bir değişiklik İslâm dışıdır. Diğer taraftan çağdaş bir kimse (modernist) der ki; kadının şahitliğinin erkeğinkinden daha az kıymetli sayılması, kadının ticari işlerde hafızasının daha zayıf olmasına bağlandığından, kadınlar bu konuda alışkanlık kazanınca- ki bunda yanlış bir şey olmadığı gibi aksine toplumun yararına olduğu için- onların şahitliği de erkeklerinkine denk sayılabilir.”³⁶⁰

³⁵⁶ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 82 vd.

³⁵⁷ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur’an, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara Okulu yayınları, 3. Baskı, Ankara 1996, s. 103.

³⁵⁸ Ebu Zehra, Muhammed, İslâm Hukuku Metodolojisi, çev: Abdulkadir Şener, Fecr yayınevi, 4. Baskı, Ankara 1986, s. 206.

³⁵⁹ Bakara, 2/282. Tarihsel olduğu belirtilen bu ve benzer bazı hükümleri tezimiz 3. bölümünde ele alıp tartışacağımız için burada bu konuların değerlendirilmesine girmedik. Fazlur Rahman’ın düşüncelerinin bir bütün olarak görülmesi için bu görüşlerine burada kısaca yer verme ihtiyacı hissettik.

³⁶⁰ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur’an, s. 103-104; İslâm ve Çağdaşlık, s. 84.

Fazlur Rahman'ın vurgusu, toplumsal durumların aynı kalmayıp değişmeye devam ettiği yönündedir. O şunları kaydeder: Hukuk sadece Kur'an'ın ahlakî gayeleri ve prensipleri ışığında değil aynı zamanda toplumsal durumdaki değişme açısından da yorumlanmalıdır. Terk edilemeyecek veya değiştirilemeyecek olan şeyler bizzat Kur'an'ın hedefleri ve prensipleridir. Eğer bu prensipler ve gayeler toplumsal değişmeyi kontrol etmezse, bu değişmeler sağlıklı olacaktır.³⁶¹

Fazlur Rahman miras taksimatıyla ilgili ayette illetin açıkça belirtilmediğini, ancak o, bu ayetler incelendiğinde ve İslâm öncesi Arap toplumuna bakıldığında o topluma Kur'an'ın miras hakkı verdiğini belirtir.³⁶² Fazlur Rahman'ın Kur'an'ın bu konudaki tasarrufunun hedefine ulaşmış bir dönüşümden ziyade, tedrici bir ıslah olarak gördüğü ve bu ıslahı gerçekleştirmenin sonraki nesillerin görevi olduğu yönünde bir kanaate sahip olduğunu söyleyebiliriz.³⁶³ Nitekim o yukarıda da zikrettiğimiz gibi Kur'an hükümlerinin nihai çözümler olmadığını belirtmektedir.

Fazlur Rahman çok evlilik konusu üzerinde de durarak, bu konuda önceliği adaletin teminine vererek bunun da erkek tarafından sağlanamayacağını, dolayısıyla Kur'an'da çok evliliğe izin verilmesinin geçici ve sınırlı bir gaye için olduğunu belirtmektedir.³⁶⁴

Fazlur Rahman'ın kendi eserlerinden kendi görüşlerini verdikten sonra ona yöneltmiş olan bazı eleştirilere de yer vermek istiyoruz. Zira eleştiri olmadan, gelişmenin ve doğruyu bulmanın mümkün olmayacağı bir hakikattir. Ancak bu eleştirilerde hakkaniyet ölçüsüne riayet gerektiği açıktır.

Hayreddin Karaman, Fazlur Rahman'ın İslâm'ı yeni bir anlayış ve yorum ile çağın müslümanlarının, hatta insanlığın hayatına, yeniden ve kâmil bir şekilde sokmak için gösterdiği gayreti (fikri cihadı) takdirle karşıladığını belirtmekte ancak bu yöntem hakkında şu endişeleri taşıdığını dile getirmektedir:

“1- Gerek onun ileri sürdüğü metot ile anlama ve yorumlama ve gerekse çağın ihtiyaçlarına uygun çözümler üretme aşamalarında-Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği gibi-öznelliğe/subjektifliğe düşme, İslâm'a ve Kur'an'a kendi kafamızda ve hevamızdakini söyletme, etkin tarihin etkisiyle, İslâm'ın özünü kaybetme/değiştirme tehlikesiyle ilgili endişeler taşıdığını,

2- Metodolojideki iki hareketten birincisinin klasik usûl içerisine sığdığını ve burada kısmen uygulandığını, ikinci hareketin ise problemlili olduğunu,

3- Yeni usûle göre yaptığı çözüm örneklerini (faiz, miras, örtünme, kadının şahitliği vb.) usûlün başarısı bakımından umut verici görmediğini,

4- Hz. Ömer'in yorum, anlayış ve uygulamalarının Fazlur Rahman'ın kendi usûlüne olduğu kadar klasik usûle de örnek teşkil ettiğini,³⁶⁵ bu örneğe göre usul kaidelerinin oluşturulduğunu bilmekteyim.”

³⁶¹ Fazlur Rahman , İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar, s. 97.

³⁶² Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 83.

³⁶³ Kur'an'ın kadınlara dair verdiği hükümler nihai hükümler olmayıp bunların geliştirilmesi gerektiğini bildiren bir yaklaşım için için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, Kur'an'ın Tarihselliği Bağlamında Kadın Sorunu, İslam ve Modernizm “Fazlur Rahman Tecrübesi” Sempozyumu içinde, 22-23 Şubat 1997, İstanbul Büyükşehir Bld. Kültür İşleri Daire Bşk.yayınları, İstanbul 1997, s.348.

³⁶⁴ Fazlur Rahman, Ana Konuları Kur'an, s. 102.

Fazlur Rahman, modernizm, modernite gibi kavramların tanımını tam olarak yapmamak ve bunların içeriğini doldurmamak,³⁶⁶ modernizmin felsefî temelleriyle Batı'da yol açtığı zihin ve tavır değişimini yeterince sorgulamamak³⁶⁷ bakımlarından eleştirilmiştir. Aref Ali Nayed Fazlur Rahman'ın değerler kavramının net olmayıp sorunlu olduğunu ve onun bu değerleri açıklamadığını belirterek onu eleştirir.³⁶⁸ Gerçekten sürekli Kur'an'ın bütünselliğinden söz eden Fazlur Rahman'ın değerler ayırımı ve bu değerlerin bir kısmının tarihsel bir kısmının evrensel olduğunu söylemesi, kendi içinde bir çelişki gibi gözükmemektedir. Yine Fazlur Rahman'ın Garanik kıssasından gerçekmiş gibi bahsetmesi yönündeki görüşüne katılmak mümkün değildir.³⁶⁹

Fazlur Rahman'ın nesnel sonuca ulaşma gayretiyle bağlantılı olarak Kur'an'ı tümüyle ahlakî bir kitap olarak gördüğü ve onu tarihsel bir metin olarak algılayıp, bu metinde değişen değişmeyen ayırımı yapmadığı için onun yorum metodunun uygulanamaz bir yapı arz ettiği ifade edilmiştir.³⁷⁰ Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı ahlakî bir kitap olarak gördüğü şeklindeki düşünceye katılmakla birlikte değişen değişmeyen ayırımı yapmadığı şeklindeki eleştirinin isabetli olmadığı düşüncesindeyiz. Çünkü o, Kur'an ayetlerinin arka planından çıkarılan ilke ve gayelerin değişmez bunun dışındaki hususların değişebilen olduğunu belirtir. Bunun yanında eserlerinde değişen-değişmeyen ayırımını göstermek için değişen hususlarla ilgili örnekler³⁷¹ verdiğini belirtmek durumundayız.

Fazlur Rahman'ın yorum metodu ve yaptığı bazı ictihadların sonuçları üzerinde müslüman aydınlarımızın tartışması gerektiği kanaatindeyiz. Bu ictihadlar üzerinde yeterince tartışmadan onların kabulü veya reddi doğru değildir. Onun ictihad anlayışında nassın literal/lafzî anlamını aşan bir anlayışı benimsemesi ve bunu muhkem ayetleri de içine alacak bir tarzda genelleştirerek herhangi bir kayıt getirmemesi kanaatimizce aşırı

³⁶⁵ Karaman, Hayreddin "Modernist Proje ve İctihad," İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu içinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 164. Bir başka makalesinde H. Karaman, Fazlur Rahman'ın neredeyse Kur'an ayetlerinin tamamının bir manada mensuh olduğu iddia ve hükmüne varan bu genellemenin-Kur'an'ın tarihsel olduğu genellemesi-hiçbir naklî delili olmadığını belirtir. H. Kahraman, Kur'an'ın Allah tarafından vahyedilmiş ilahî bir kelam ve son kitap olduğuna dikkat çekerek evrensel bir kitap olduğunu vurgulamakta, Fazlur Rahman'ın yeni çözümlemelerinin dini beşerileştirme ve keyfileştirme tehlikesine maruz bırakabileceğini belirlemektedir. Bkz. H. Karaman, Tefsirde Eski-Yeni Tartışması, Kur'an'ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik (Heyet) içinde, Yeni Ümit Kitaplığı, İzmir 2003, s. 35-36.

³⁶⁶ Bayraktar, Mehmet, İslâm ve Modernizm Bağlamında Fazlur Rahman, İslâm ve Modernizm, Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu içinde, s. 166.

³⁶⁷ Kotan, Şevket, Kur'an ve Tarihselcilik, s. 201.

³⁶⁸ Nayed, Aref Ali, İslâm Modernizmi ve Hermenötik (Fazlur Rahman Örneği), İslâm ve Modernizm, Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu içinde, s. 262-263.

³⁶⁹ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 80.

³⁷⁰ Özgel, İshak, Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif), Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 225. İ. Özgel, tezinde Fazlur Rahman'ın ikili hareket yönteminin uygulanamayacağını ve bunun geliştirilmesi gerektiğini belirtir. Özgel kendisi bu yöntemi geliştirdiğini bunun da tarihsel yorum metodu olduğunu, bu metodun sırasıyla şu beş aşamayı içerdiğini belirtir.

1- Yorumcunun Kur'an'a yönelişi ve problemini arz edişi,

2- Ayetlerin üslup ve içerik itibarıyla tarihsel öge içerip içermediğinin belirlenmesi,

3- Tarihsel öge içeren ayetlerin tarihsel bağlamının kurulmasıyla kendi tarihselliklerindeki anlamının elde edilmesi,

4- Anlamın değişebilirliği ve değişme ilgisinin kurulması,

5- Anlamın başka bir tarihselliğe taşınması. bkz., İ. Özgel, a.g. tez, s. 252-253.

³⁷¹ Bu örnekler için bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, s. 185-194.

bir yorum olarak gözükmektedir. Önce tümel bazı ilkeler ortaya konularak ve ortaya konulan bu ilkelerden hareketle diğer Kur'an ayetlerinin yorumlanması da doğru değildir. Örneğin sosyal konulardaki ayetlerin gayesini, adaleti temin olarak belirleyip, modern dünya insanının bakış açısıyla adaleti de sayısal eşitlik olarak algılayarak miras taksimiyle ilgili ayeti bu çerçevede yorumlayıp herkesin eşit pay alması gerektiğini ileri sürmek sağlıklı değildir. Fazlur Rahman'ın tefsir teorisinden hareketle İslâm belirli sayıda tümel ilkeye indirgenmekte ve günümüzdeki mevcut problemlerin de bu genel ilkeler doğrultusunda çözümlenmesi önerilmektedir. Halbuki bazı ayetlerin bizatihi kendisi tümel ilke şeklinde vazedilmiş olup bunların olduğu gibi alınması gerekir. Yine bazı ayetlerdeki hükümlerin literal anlamı o ayetin gayesi olabilmektedir. Buna teslimiyet gösterip o sınırdan durmak gerekir kanaatindeyiz.

Ahlak, İslâm dininin en önemli unsurlarından biridir. Fazlur Rahman'ın Kur'an tasavvurunda neredeyse Kur'an, ahlakî öğretiler içeren bir kitap mesabesine indirgenmektedir. Önceki müfessirleri Kur'an'a parçacı yaklaşmakla eleştiren Fazlur Rahman bu tavrıyla kendisi de aynı eleştirilere muhatap gözükmektedir. Kanaatimizce Fazlur Rahman'ı bu neticeye sevkeden şey, Kur'an'a tarihselci bir bakışla yaklaşmasıdır. Halbuki her sistem kendi bütünlüğü içinde bütün unsurları yerli yerine oturtularak değerlendirilmesi gerekir. Şu gerçeği de kabul etmek gerekir ki, modern dünyada bütün insanlık, Kur'an'ın ahlakî öğretilerine şiddetle muhtaçtır.

2- Muhammed Arkoun

Aslen Cezayirli olan Muhammed Arkoun, Fransa'nın kültürel ve siyasal ortamında yetişmiş, Fransız okullarında okumuş ve ders vermiş, bu üniversitelerde bilim kürsüleri yönetmiş, ayrıca Batı'da; Almanya, Amerika ve Fransa'da; İslâm dünyasında ise Fas, Cezayir ve Tunus'taki üniversitelerde dersler ve konferanslar vermiş, eserlerini genellikle Fransızca kaleme almış, bir tarihçi ve felsefecidir.³⁷² O, Fransa'nın felsefe ve düşünce dünyasına değişik dönemlerde katkıda bulunmak üzere yetiştirdiği önemli ekolleri dikkatle izlemiş ve kendi düşünce seyriyle bu ekollerin seyirlerini bir noktada buluşturmayı başaramış³⁷³ bir aydındır.

Hemen hemen, bütün İslâm modernistlerinde görüldüğü gibi Arkoun da İslâm geleneğini ve kültürünü kıyasıya eleştirmektedir. O, sadece İslâm geleneğini eleştirmekle kalmayıp, hem pozitivizmi³⁷⁴ hem de nesnelciliği eleştirmektedir.³⁷⁵ Herhangi bir düşünceye bağlı kalmama adına,³⁷⁶ hemen her düşünceye eleştiriler yönelten Arkoun, oryantalizme karşı da sert eleştirilerde bulunmaktadır.³⁷⁷ Yine Arkoun'un modernizmi de

³⁷² Polat, F. Ahmet, Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, s. 20-21.

³⁷³ Aktay, Yasin-Erdemci Cemaleddin, Muhammed Arkoun'un Otantiklik Siyaseti, Tarih, Felsefe, Siyaset üzerine Konuşmalar içinde, Vadi yayınları, 1. Baskı, Ankara 2000, s. 173.

³⁷⁴ Arkoun, "19. yüzyılın pozitivist düşüncesi, militan bir söylemin tanımlarını bilimsel çözümler katına çıkarmıştır" der. Bu konuda bkz. M. Arkoun, İslâmî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, çev: Emre Ökten, Cogito, sa: 1, İstanbul 1994, s. 53.

³⁷⁵ Arkoun, Muhammed, Kur'an'ı Nasıl Okumalı? çev: A. Zeki Ünal, İslâmî Araştırmalar, c. 7, sa: 3-4, Ankara 1994, s. 252.

³⁷⁶ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, çev: A. Zeki Ünal, İnsan yayınları, İstanbul 1995, s. 135.

³⁷⁷ Binder, Leonard, Liberal İslâm, çev: Yusuf Kaplan, Rey yayıncılık, Kayseri 1996, s. 258-259, L. Binder; Arkoun'un A. Razık ve Taha Hüseyin'in Hz. Peygamber'in siyasî rolü ile Kur'an'ın retorikinin ilahî kökeni etrafında oluşturulan miti çözümleyebileceklerine olan inançlarındaki naiflik dolayısıyla eleştirdiğini belirtir. Binder, Arkoun'un geliştirdiği epistemolojinin her ne kadar A.

eleştirdiğini görüyoruz. O, modernizmin hem egemenlik kurmak isteyen yapısını eleştirir, hem de onun fikrî mîrasını herhangi bir sorgulamaya ihtiyaç duymaksızın reddeden Müslümanlara da karşı çıkar³⁷⁸ ve onları da eleştirir.

M.Arkoun, İslâm düşüncesinin bugün mevcut durumunun değiştirilebilmesinin öncelikle, epistemolojik bir yenilenmeyle mümkün olabileceği kanaatindedir. Ona göre İslâm düşünürlerinin görevleri, sadece övgülü söylemlerden vazgeçmekle sınırlı değildir. Ayrıca onların, anlamı birleştirmek için, her toplumda ve her tarihin genel hareketi içinde insanların yazgısına daha iyi egemen olmak için süren mücadelelerde kendi gerçek paylarını sağlamlaştırmak amacıyla akılları duyumsuzlaştırmaktan da vazgeçmeleri gerekir.³⁷⁹ Arkoun, İslâm düşüncesinin kendisini, uzun zamandan beri hukuk, dilbilgisi, tefsir ve tarihe ilişkin birkaç el kitabının dogmatik tekrarı içine hapsedtiğini belirtir.³⁸⁰

Aydınlanmanın Batı düşüncesinde ortaya çıkardığı olumlu etki ve sonuçların, İslâm düşüncesinde de ortaya çıkıp çıkmayacağını sorgulayan Arkoun' un, dini düşünce konusunda insanın katkılarına özel ağırlık verdiği görülmektedir.³⁸¹ İslâm düşüncesinin diğer akılcı düşüncelerden özellikle Aydınlanma dönemi akılcılığından³⁸² yararlanması gerektiğini belirten Arkoun, İslâm'a antropolojik bir gözle bakılmasını ısrarla vurgular. Kutsal metinler'e tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bakış açısıyla bakmanın geleneksel teolojik aklın yarattığı kutsallaştırıcı ve aşkınlaştırıcı yapılanmaları sarsacağını belirtir. O, kitap olgusuna maruz kalan toplumların kaçınılmaz olarak yapması gereken şeyin mitleri³⁸³ ve mistifikasyonu ortadan kaldırmak olduğunu söyler. Bununla birlikte Arkoun, kendi kaskının, R. Bultman'ın yaptığı gibi miti, rasyonalist, tarihselci, pozitivist bir bilgiye indirgemek olmadığını belirtir. Aklın muhayyileyle, tarihin mitle, gerçeğin yalanla, iyinin kötüyle, aklın inançla çatıştığı ikili bilginin terk edilmesi gerekir. Arkoun bunun yerini, Kur'an'ın kalbe yerleştirdiği günümüz antropolojisinin tahayyül adıyla

Razık ve T. Hüseyin'in epistemolojisinden daha güçlü ve tutarlı olsa da, onlarla akılcı ve liberal gelenekleriyle kimi ortak noktalara ve özelliklere sahip olduğunu söyler. L. Binder, a.g.e., s. 258-271.

³⁷⁸ Arkoun, Muhammed, İslâm Üzerine Düşünceler, çev: Hakan Yücel, Metis yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1999, s. 163.

³⁷⁹ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, s. 75.

³⁸⁰ Arkoun, Muhammed, İslâmî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, s. 54.

³⁸¹ Subaşı, Necdet, Arkoun'un Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık, İslâmî Araştırmalar, c. 9, sa:1-4, Ankara 1996, s. 207.

³⁸² Arkoun bir yandan Aydınlanma akılcılığının İslâm düşüncesine dahil edilmesini savunurken, onun Aydınlanma betimlemesi de pek müspet değildir. "Aydınlanma hareketi, oluşum, yayılım ve güncelleşme dönemlerini müteakiben, bugün, Batı diye bildiğimiz olgunun doğmasını sağlamıştır. Birbiri ardınca gelen bir dizi entellektüel, bilimsel, teknik, politik, ekonomik fetih, Büyük Fransız Devrimine, kapitalizm ve maddeci medeniyetin hızlı gelişimine, yaşanan tüm dünyaya ve tabiata hakim olmaya dayalı bir stratejiye yol açmıştır." M. Arkoun, İslâmî Bir Bakış Açısı içinde Pozitivizm ve Gelenek, s. 50. Aynı makalesinde Arkoun, Aydınlanmanın ilerleme ve gelişmesi, kademeli olarak üç yönde ağırlığını hissettirdiğini söyler.

1- Aklın, dinin dogmatik aşırılıkları karşısında özerkliğine kavuşması,

2- Bilimsel ve teknik bilgilerin gelişmesi temeline dayanan akılcı ve evrensel bir politikan tanımlanması,

3- Ahlâk'ın, kilise, hukuk ve dinden koparak bağımsız bir bilim haline gelmesi. bkz. M. Arkoun, a.g.m., s.51

³⁸³ Arkoun mythe ve mythique kavramlarına farklı anlamlar yükler. O mythe kavramına "rasyonel açıdan doğruluğu kavranamayan" anlamını verir. Mythique kavramını ise hurafe ve uydurma, gerçek olmayan şey anlamında kullanır. Mystification kavramını ise tahrif etme, değiştirme ve çarpıtma anlamlarında kullanmaktadır. Arkoun mythe kavramını efsane anlamında kullanmadığını söylese bile kanaatimizce o bu kavramı çok da masum bir anlamda kullanmamaktadır. Bkz. M. Arkoun, Tarihiyyetu'l Fikri'l Arabi'l İslâmî, Arapçaya çev: Haşim Salih, Merkezu'l İnmai'l Kavmi, 2. Baskı, Beyrut 1996, s. 211

yeniden oluşturmaya çalıştığı tüm psikolojik işlemlerle dayanışma halindeki çoğulcu, değişebilir, kapsayıcı bir akılcılığın olması gerektiğini belirtir.³⁸⁴

Arkoun günümüzde dört çeşit İslâmî söylem olduğunu belirtir:

1- Siyasî baskı, sosyolojik ve psikolojik yayılmışlığı sebebiyle diğer söylemlere egemen olan mitik bakış açısı çerçevesindeki söylem,

2- Gelenek içerisinde oluşmuş metinleri sahih olsun olmasın, açıklamaya çalışan klasik İslâmî söylem,

3- Özellikle 19. asra ait pozitivist ve tarihselci meyillerin hakim olduğu filolojik ve tarihsel tenkit metodunu İslâm'ın kuruluş dönemine uygulayan oryantalist söylem,

4- Beşerî bilimlerin ışığı altında metinlerin anlaşılması gerektiğini belirten söylem.³⁸⁵

Kendisini bir düşünce tarihçisi olarak gören³⁸⁶ Arkoun, İslâm toplumlarının geriliği üzerinde önemle durur. O, toplumsal geriliğin nedenlerini fikrî gerilikte görmektedir.³⁸⁷ Bu yüzden o ortodoks İslâmî aklı eleştirmekte, özgür düşünceye dayalı bir aklın gelişmesini talep etmektedir.

M. Arkoun, beşerî bilimlerin kazanımlarının İslâmî bilimler alanına da aktarılması gerektiğini belirtir.³⁸⁸ Bu bilimleri İslâmî alana taşımak istediğimizde zorluklar ve mukavemetle karşılaşıldığını belirten Arkoun, bunun sebebinin dogmatik alan, inanç ve inançsızlık sistemi ve din olarak nitelenen İslâm'dan söz edilen sert anatomik yapıyı oluşturan bir alandır. Arkoun buradaki mukavemetin düşünsel olmaktan çok duygusallıktan kaynaklandığını belirtir.³⁸⁹

Kur'an Okumaları adlı eserinde değişik okuma tarzlarının farklılık iddialarına rağmen temelde aynı oldukları düşüncesinden hareketle Arkoun, bu okuma tarzlarını eleştirmekte, yeni bir Kur'an okuma tarzının gerekliliğini vurgulamakta ve bu tarzın olması gereken biçimini keşfetmeye çalışmaktadır.

Kur'an'ı anlamadaki yöntem konusunda, bir yöntemin başka bir yönteme göre meşrûiyet önceliği olmadığını belirten Arkoun, bu konuda oldukça özgür düşünür. Hatta

³⁸⁴ Arkoun, Muhammed, İslâm Üzerine Düşünceler, s. 52.

³⁸⁵ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî, s. 17-18. Arkoun, aynı eserin bir başka yerinde, bilginin sosyo- kültürel çerçevesinin İslâm toplumlarında üç türlü söylem ortaya koyduğunu belirtir. Ve onları şöyle sıralar:

a- Metodolojik söylem: Az ya da çok eski teolojik söylemin samimi ve işlevsel bir uzantısıdır.

b- Resmî ideolojik söylem: Bu söylem, modern tarihselliğin dağınık öğelerini dahil ederek, dinsel dilin yapım koşullarını değiştirdiğini gördüğümüz bir zamanda eski söylemin değerlerinden esinlenir.

c- Yarı bilimsel söylem: Birinci ve ikinci söylemin mezcedilmesinden oluşur. Bu şu demektir: Pozitif ve eleştirel bilime yönelik açık çabalar mevcuttur, herhangi bir araştırmacı, tabulara dayanınca ya geri döner ya da mücadele ideolojisinin yaygın düşüncelerini gözden geçirir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. M. Arkoun, el-Fikru'l-İslâmî, s. 119.

³⁸⁶ Arkoun, Muhammed, Tarih Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar, çev: Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci, Vadi yayınları 1. Baskı, Ankara 2000, s. 24.

³⁸⁷ Aktay, Yasin, Aklın Sosyolojik Soy Kütüğü, Toplum ve Bilim, Güz 1999, s. 137.

³⁸⁸ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî, s.87,117.

³⁸⁹ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî, s. 88-89.

o, Kur'an üzerine yapmayı tasarladığı çalışmalarda, Batı'da, Kutsal kitaplar üzerine yapılan çalışmaları örnek aldığını açıkça belirtir.³⁹⁰ Arkoun, kendi Kur'an okumasının Kur'an'ın tarihselliği ve onun tarihsel bir an içinde yer alışı problemini ortaya çıkararak, artık bu metne ideolojik yansımalar yaptırmayan bir okumayı kabul ettirme çabası olduğunu iddia eder.³⁹¹ Yine o, Kur'an'ın ideolojik okumalarla günü gününe tüketildiğinden söz etmekte, bugün yapılması gerekenin Kur'an'ı; bilimsel sorgulamalara dayalı, tarihsel, antropolojik, teolojik ve felsefi okumalarla okunmasıdır.³⁹²

M. Arkoun, felsefi anlamda, ciddi bir şekilde tarihselliğin çözümlenmesi için, şu metodik ve epistemolojik kararların, Kur'an ve gelenek/İslâm mirası denen şeye uygulanmasının gerekli olduğunu belirtir. Arkoun'a göre bu ilkeler şunlardır:

1- Kur'an'ın ve İslâm'ın kolektif hafızası denilebilecek kurucu dönemin (h. 1. yüzyıl) yeniden eleştirel olarak incelenmesi gerekir. Bu eylem Batı'da olduğu gibi, Kur'an dilinin yöneldiği mitik bilincin dağılmasına yol açacaktır,

2- İslâm'ın her türlü ideolojiden ayrı görülmesi gerekir,

3- İslâm düşüncesi, Din Antropolojisi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Sosyal Psikoloji, Psikolojik ve Linguistik analizin verilerinden yararlanmalıdır. Çağdaş bilimin açtığı yönelişler çerçevesinde kelimullah kavramını sorunsal bir şekilde ele almak gerekir; sonra da herhangi bir teolojik öncelik alanı dışında dinler tarihinde ilk defa kutsal yazılar kavramını ortaya koymak gerekir,

4- Yeni temellere dayanan farklı bir teolojik düşünce başlatmaya şiddetle ihtiyaç vardır,

5- Linguistik ve semiyolojiye yönelişin din ve tarihsellik arasındaki bağları anlaşılır kılmak için zorunlu olduğu görülmektedir,

6- Hurafelerin ve kutsamacı mitolojinin geminden, kalıplaşmalarından uzak, özgür bir okuma gerçekleştirilmelidir.³⁹³

Arkoun'un düşüncesine hakim olan söylem, bizzat kutsalla yüz yüze gelme çabasıdır. O, yukarıda sıraladığımız genel ilkelerden sonra, Kur'an'ı okuyuş sürecinde şu aşamaların dikkate alınması gerektiğini belirtir.³⁹⁴

1- Görünüşteki düzensizliğin altında yatan, derin düzeni ortaya çıkarmamıza imkan verecek bir dilbilimsel süreç,

2- Kur'an'da mitsel yapı dilini tanımaktan ibaret olacak bir antropolojik süreç,

3- Günümüze kadar Müslümanlarca girilmiş imgesel yorumların kapsam ve sınırlarının içinde tespit edileceği bir tarihsel süreç.

³⁹⁰ Arkoun, Muhammed, İslâm Üzerine Düşünceler, s. 51.

³⁹¹ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları s. 227-230.

³⁹² Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî, s. 246. Haşim Salih, Arkoun'un yöntemi hususunda şu açıklamaları yapar: Arkoun yöntemi dilbilimsel ve semiyotik yöntemle tarihsel ve antropolojik yöntemden oluşur. (Dilbilimsel ve semiyotik + tarihsel ve antropolojik) bkz. M. Arkoun, a.g.e., s. 87.

³⁹³ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî, s. 120-122.

³⁹⁴ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, s. 86.

Kur'an metin tertibinin günümüz insanının alışık olmadığı bir tarzda olduğunu belirten Arkoun bu konuda şu iddialarda bulunur. Sûrelerin ve ayetlerin Mushafta kronolojik, akılcı ya da bilimsel bir sıralamaya tabi tutulmadığını biliyoruz. Zihin yapımız, kompozisyon retorikine ve kanıtlamaya dayalı açıklama yöntemine alışkın olduğundan Mushaf metni düzensizliği ile bizi şaşırtmaktadır.³⁹⁵ Öte yandan yine Arkoun, Bakara sûresi gibi uzun bir sûrede ana düşünce bulunduğundan bir anlatı birimindeki ayetlerin yeri değiştirilip başka bir yere konulduğu zaman, anlatının karmaşılaşacağından³⁹⁶ söz eder. Dolayısıyla Arkoun, bir taraftan Kur'an tertibinin karmaşıklığından bahsederken, diğer taraftan sûrelerin içerisindeki ayet gruplarının yeri değiştirildiğinde anlatım bozuklukları olacağını söyler. Dolayısıyla, onun bu düşünceleriyle kendi içinde çelişkiye düştüğü görülmektedir.

Kur'an'ı Kerim'in sûreleri ve ayetlerinin tertibi konusu klasik ve modern Tefsir usûlü kitaplarında ele alınmıştır. Sûrelerin tertibiyle ilgili üç görüş mevcuttur: 1- Mevcut tertip Hz. Peygamber tarafından yapılmış olup tevkîfidir. 2-Bu tertip sahabenin icthadı ile gerçekleşmiştir. 3-Kısmen sahabenin icthadıyla kısmen de Hz. Peygamber tarafından yapıldığı söylenmiştir.³⁹⁷ Ayetlerin tertibinin tevkîfiliği konusunda İslâm alimleri arasında icma vardır.³⁹⁸ Ayetlerin sûreler içindeki düzeni tamamen Hz. Peygamber'in bildirmesiyle gerçekleştirilmiştir; bu nedenle bu konuda farklı tasarrufa kimsenin yetkisinin olmadığı kaynaklarımızda belirtilmiştir. Nazil olan Kur'an ayetlerinin Hz. Peygamber tarafından düzenli bir şekilde hem namazlarda hem de özel görüşmelerde okunduğu, her sene Cebrail (a.s.)'e Hz. Peygamber'in okuduğu ve vahiy kâtiplerine yazdırdığı ve çok sayıda sahabenin de bu ayetleri Allah Rasûlün'den işittikleri gibi ezberledikleri³⁹⁹ göz önünde bulundurulursa, bu tertibin tevkîfiliği açıkça ortaya çıkar.

Arkoun, kendi ilkelerine göre Kur'an Okumaları adlı eserinde Fatiha ve Kehf surelerini okumaktadır.⁴⁰⁰ Arkoun, başarılı bir tefsir çalışması için ekip çalışması yapılması gerektiğini belirtir. Fatiha sûresini okurken Arkoun, dilbilimsel, tarihsel ve antropolojik süreçler üzerinde durmakta ve bu sûrede ne dendiğini açıklamaktan ziyade nasıl anlaşılması gerektiği noktası üzerinde durmaktadır. Arkoun, yorumlarında, Razi ve Taberî'nin tefsirlerini referans olarak almaktadır. Yöntem konusunda iddialı gözükken Arkoun'un çok da farklı ve yeni şeyler söylemediği bu okumalarında görülmektedir. Kendisi de bu durumun farkında olarak, önemli olanın kullandığı yöntemin bilimsel olup olmadığının tespiti olduğunu söyler.⁴⁰¹

³⁹⁵ Arkoun, Muhammed, İslâm Üzerine Düşünceler, s. 54.

³⁹⁶ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, s. 167.

³⁹⁷ Zerkani, Muhammed Abdullazim, Menahilu'l İrfan fî Ulumi'l Kur'an, Daru İhyai'l Kütü'bi'l Arabiyye, Kahire trs., I, 353-356. Bu üç görüşün her birinin delilleri ve tartışılması ve bu konudaki rivayetler için bkz. a.g.e., a.y. Suyûtî, cumhur ulemanın sûrelerin tertibinin sahabenin icthadıyla yapıldığı görüşünde olduklarını kaydeder. Celaluddin Abdurrahman es Suyûtî, el-İtkan fî Ulumi'l Kur'an, Daru Ibn Kesir, I. Baskı, Beyrut 1987, I, 194.

³⁹⁸ Suyûtî, a.g.e., s. 189. Peygamberimiz (s.a.v.) kendisine gelen vahiyleri, vahiy katiplerinden birini çağırarak indirilen sûre ve ayetleri yazdırır ve bunun o zamana kadar yazılanların neresine konulacağını bildirirdi. Bu konudaki rivayetler için bkz., Buhari, Fedailu'l-Kur'an, 4, Ebu Davud, Salat, 126; Tirmizî, Tefsir, 10.

Zerkani sûrelerin tertibi ister tevkîfi isterse icthadı olsun, özellikle Mushafta yazılı şekline saygı gösterilmesi gerektiğini; çünkü, buna muhalefetin fitneye sebebiyet vereceğini, fitneyi kaldırmanın fesada engel olmanın vacip (gerekli) olduğunu belirtir. Zerkani, a.g.e., I, 358.

³⁹⁹ Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, TDV yayınları, 6. Baskı, Ankara 1998, s. 56.

⁴⁰⁰ Ayrıca Arkoun, el-Fikru'l İslâmî adlı eserinde Tevbe sûresini de okumaktadır. Bkz. a.g.e., s. 90.

⁴⁰¹ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî, s. 88.

Arkoun, geçmişte Tevrat ve İncillere uygulanan metin tenkidinin Kur'an'a da uygulanması gerektiğini belirtir. Arkoun, kendisine karşı sert eleştirilerin yöneltilmesine sebep olan şu öneriyi yapar: “Eğer gerekli malzemeler elde edilseydi, eğer metinler büyük bir öfkeyle ortodoksluk tarafından ayıklanmamış olsaydı, Kur'an'ın eleştirel bir baskısını (edition critique) düşünmek mümkün olabilecekti. Ancak böyle bir durumda, tarihsel araştırmalar ve Kur'an metninin tarihsel bir eleştirisini yapacak bir çalışma söz konusudur.”⁴⁰²

İctihad üzerinde de duran Arkoun, klasik ictihadın muhtevasını yetersiz bulmaktadır. O, ictihadın geçmişte devletin ve toplumun ihtiyaçlarından uzak, soyut, teolojik ve metodolojik sorunlara yönelik saf bir zihinsel çaba olmadığını belirtir. Bir başka deyişle ictihad “yasayı aydınlatacak olan kurucu anlamları, en uç ilahî istekleri tam olarak kavramak ve dünya hayatında insanların düşünce ve tutumlarının meşrûiyetini güvence altına almak için, Tanrı'nın sözüyle insan aklının doğrudan teması olarak”⁴⁰³ tanımlanmıştır. Bugün klasik ictihadın şartlarının değiştirilmesi gerektiğini belirten Arkoun, ictihaddan İslâmî aklın eleştirisine geçiş zor bir iş olsa da bunun gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁰⁴ Arkoun, öz anlam ile Kur'an'ın dinî amaçlı normatif hedefleri olan makasidu'l Kur'an'ın tarihsel olmadığını; ama, Şâtübî(ö.790/1388) ve sonrakilerin makasidu's-şeria dedikleri şeyin tarihsel olduğunu, çünkü şariat gibi bunların da sosyo-kültürel ve ekonomik bağlamlarda oluştuğunu⁴⁰⁵ iddia etmektedir. Yine Arkoun'a göre İslâm, Peygamberin Medine'ye yerleştiği dönemden itibaren siyasî başarı aracılığıyla desteklenmiş bir din olarak kendisini kabul ettirmişti; dolayısıyla o, tam anlamıyla tarihsel bir olaydır.⁴⁰⁶

Arkoun, Kur'an'ın tarihselliği ve Kur'an'a göre tarihsellik sorununun üç anahtar kavram açıklandığı zaman bir ilerleme kaydedilebileceğini belirtir. Bunlar 1- Dogmatizm kavramı ve dogmatik ruhun çalışma keyfiyeti, 2- Mitik düşünce aşamasından pozitif tarihsel düşünce aşamasına geçiş, 3- Dil felsefesi.⁴⁰⁷

Arkoun, İslâm'da egemen olan dil felsefesinin dilin Allah'tan geldiğine inanıldığı şeklinde olduğunu belirtir. Bu da şu ayetle delillendirilir: “Allah Adem'e bütün isimleri öğretti, sonra onları meleklerle arz etti ve eğer biliyorsanız bunların isimlerini bana haber verin dedi.”⁴⁰⁸ Arkoun buradan isimlerin bizi direkt olarak eşyaya götürdüğü ve her cümlelerin tek bir anlamı olduğu sonucu çıkacağını belirtir. Ona göre “19. yy da dilbilim bize dilin gerçek bilgiye uygun bir sistem oluşturduğunu öğretmektedir. Böylece, düşüncenin dille sınırlı olduğu ve dile bağlı olduğu görülür. Düşüncenin, bir dilin dilbilgisi kuralları, dile özgü lafızlar ve sözlük anlamları dışında faaliyet göstermesi mümkün değildir. Bu açıdan, Allah tarafından isimleri ve hükümleri öğretmek için seçilen

⁴⁰² Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, s. 230. Arkoun bu konuda geleneksel Müslümanlara şu eleştirilerde bulunur. “Geleneksel Müslüman, Kur'an metninin eleştirel tarihini yapmada faydalı olabilecek bütün belgelerin siyasî-dinî heyecan tarafından sürekli olarak yok edildiğini dikkate almaz. Dogmatik düşünce, Kur'an'ın tek resmî nüshasını dayatan geçmiş yönetimlerin siyasî/dinî cüretlerinin sebeplerini ve sonuçlarını belirtmeye çalışmak yerine; bu belgeleri korumaktan kaynaklanan uğursuz sonuçları inananların başına saran bu kimselerin davranışlarında bir çeşit düşünce esnekliği ve Allah'a örnek bir itaat görür ve böylece siyasî iktidarların yaptıklarını legalleştirir.” M. Arkoun, el-Fikru'l-İslâmî, s. 126.

⁴⁰³ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, s. 325.

⁴⁰⁴ Arkoun, Muhammed, a.g.e., s. 326.

⁴⁰⁵ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, s. 340-342.

⁴⁰⁶ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî, s. 115.

⁴⁰⁷ Arkoun, Muhammed, a.g.e., s. 125.

⁴⁰⁸ Bakara, 2/31.

Kur'an dili, örnek ve aşkın bir semantik değer kazanmaktadır. Bundan sonra düşüncenin tarihsellik verilerine uygun semantik kuramayacağı; değişken realiteye bağlı olarak özgür bir yaratıcı anlayış geliştirmesi mümkün olamayacağı⁴⁰⁹ gayet açıktır.

Arkoun'un eserlerini Arapça'ya çeviren Haşim Salih, değişim fikrinin, Arkoun düşüncesine hakim olduğunu belirtir. Salih; Arkoun'un, tarihselcilik konusundaki düşüncelerine göre, "tarihle beraber her şeyin değiştiğine, hatta dini inançların, Allah ve aşkınlık düşüncesi, sosyal ve siyasi kurumların da değiştiği anlaşılmaktadır"⁴¹⁰ der.

Arkoun, tarihselciliğe yönelişin amacını, belirli bir düşünce içinde eriyip (Batı düşüncesi) kaybolmak değil, çağdaş dünyada konumlarını öğrenmek isteyen, kendi inançlarıyla modernite arasında çelişkiye düşmüş olan milyonlarca Müslüman'ın beklentilerine cevap verme çabası olduğunu belirtir.⁴¹¹ Bilimsel araştırmaya ve eleştirel düşünceye yeni alanlar açmaya çalıştığını belirten Arkoun,⁴¹² okura, duygusallığa kapılacağı her defasında, kendisinin kesin sonuçlara ulaşmaktan çok, bir düşünüşe çağrıldığına farkında olması gerektiğini hatırlatmaktadır.⁴¹³ Dinî bir geleneğin kutsal metinlerine uygulanan felsefî ve tarihselci yöntemin bir yıkıntı alanı bıraktığının doğru olduğunu da belirtir.⁴¹⁴

Arkoun'un eleştirilerinin temelini, halkın dini düşüncesinin ortodoksileştirilmesine⁴¹⁵ dayalı dinî yaklaşımların mutlaklaştırılmasını ve kutsallaştırılmasını hedeflediği⁴¹⁶ söylenmiştir. Ali Harb ise, Arkoun'un eleştirilerinin kendisi her ne kadar, nasslardan vahiy sıfatını kaldırmayı hedeflemediğini belirtse de, onun yaptığının tam da Kur'anî vahyin ve nebevî temsille ifade edilen ilahî ve kutsalın eleştirisi olduğunu belirtir. Çünkü Arkoun'a göre bu ilahî ve kutsal alan düşünce üzerinde imtiyazlı etkin bir kabuk ve örtü oluşturmakta, bazı şeyleri sorgulamak için bu örtünün kaldırılması gerektiği düşüncesindedir.⁴¹⁷ A. Harb, Arkoun'un Kur'an'ın bütün herkese ve her türlü manaya açık bir metin olduğu yönündeki görüşünü kabul eder ve tercihe şayan olduğunu belirtir. Çünkü A. Harb'e göre Kur'an; ayetlerden, alametlerden ve remizlerden oluşan bir metindir. Nihaî olarak o metnin anlamını tüketmek ve onun sözlerini kapalı bir şekilde okumak mümkün değildir. İşte bu noktada biz Arkoun'a tam anlamıyla katılıyoruz der. "Kur'an tefsiri ve te'vili daraltılması mümkün olmayan, bir tek manayla sınırlı olmayan bir sözdür. Bu metnin pek çok mânâyâ gelme özelliği onun ayırıcı vasfıdır. İşte bundan dolayı ilmî sahaların ve fikrî stratejilerin farklılaşmasıyla onun yorumları ve okumaları da farklılaşmaktadır. İşte burası Kur'an'ın diğer kutsal kitaplardan ayrıştığı yöndür. Arkoun'un, Kur'an'ı diğer Kutsal kitaplarla aynı görmesine katılmıyoruz. O, Kur'an ile diğer Kutsal kitapları kıyaslar Kur'an'ın mana zenginliği olan

⁴⁰⁹ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî, s. 127.

⁴¹⁰ Arkoun, Muhammed, a.g.e., s. 138(1. Dipnot).

⁴¹¹ Arkoun, Muhammed, a.g.e., s. 114.

⁴¹² Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, s. 77.

⁴¹³ Arkoun, Muhammed, a.g.e., s. 112; el-Fikru'l-İslâmî, s. 114.

⁴¹⁴ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, s. 329

⁴¹⁵ Ortodoksi kavramı Arkoun'un çok sık kullandığı bir kavramdır. Arkoun bu kavramı, "Kutsal metinlerde doğru/yanlış yorum dayatmasını ortaya koyarak, kendi dışındaki anlayışları sapıklık suçlamasına maruz bırakan yaklaşım, zorla bir tek yorum yolunu dayatan kapalı ve donuk anlayış" anlamında kullanır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. F. Ahmet Polat, Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, s. 37-39.

⁴¹⁶ Güler, İlhami, Çağdaş Arap Düşüncesinde Din-Siyaset (Devlet) Tartışması-Hasan Hanefi, M. Abid Cabiri ve Muhammed Arkoun, Bağlamında- Türkiye Günlüğü, sa: 29, 1994, s. 166.

⁴¹⁷ Harb, Ali, en-Nass ve'l Hakika I: Nakdü'n-Nass, el-Merkezü's Sekafi'l Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1995, s. 115.

ayırdedici özelliğini ihmal eder. Kur'an'ın ibrahimî geleneği içine aldığına şüphe yoktur. Bu şu şekildedir: Kur'an şeriattır, itikattır, İncil ve Tevrat'ta temsil edilen Kitabî geleneği ya nesheder veya devam ettirir, ya da tamamlar. Kur'an itikadî açıdan diğer kitaplardan farklılaşmaz. Onun farklı yönü, delaletlerinin üstünlüğü ve yorumlarının genişliğidir. Burası da Kur'an'ın sırrı ve icazının gizlendiği yerdir.”⁴¹⁸ Yani Ali Harb, Arkoun'u, Kur'an'dan icazı kaldırarak sıradanlaştırmak ve Kur'an'ı diğer muharref kutsal kitaplarla aynı seviyeye indirmekle eleştirir.

Kendi çalışmalarında Arkoun'a zaman zaman atıflarda bulunan ve onu önemseyen⁴¹⁹ Sadık Kılıç da Arkoun'u Kur'an metnine dair görüşleri nedeniyle eleştirmektedir: “Kur'an'ın metin tenkidıyla amaçladığı şeyin tortu olarak addettiği şeylerin temizlenmesi olduğunu söylemiş ve bunu da masûn ve mahfûz olan Kur'an metniyle irtibatlandırmıştır.”⁴²⁰

Arkoun'un İslâm düşünce ve kültür tarihine isnad ettiği yapının, post yapısalcı⁴²¹ bir eleştiri açısından ciddi eleştirilere açık olduğu; bu eleştirilerin, bir yandan sömürgecilğin epistemolojik tarihi, diğer yandan modernleşmenin Batı dışı toplumlara düşen payın kültürel sonuçlarıyla bir arada yürütülmesi gerektiği ortadadır.⁴²²

Arkoun'un Kur'an'ın anlaşılması noktasındaki görüşlerinde bir arayış içerisinde olduğu görülmektedir. Bu arayış nedeniyle olmalı ki, mesela bir taraftan Kur'an'ın tarihsel, antropolojik bir perspektiften okunmasını önerirken, diğer taraftan kutsal metinlere uygulanan felsefî ve tarihselci yöntemin bir yıkıntı alanı bıraktığından söz ederek kendi içinde çelişkiye düşmektedir. Kur'an okumalarında Kur'an ile diğer kutsal kitaplar arasında herhangi bir ayırım yapmadan, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada onlara yapılan muamelenin Kur'an'a da yapılması gerektiği yönündeki görüşlerine katılmak mümkün değildir. Yine Arkoun'un Kur'an'ın edisyon kritik yapılarak yeniden yayımlanması hususunda İslâm'ın temel kaynağının sıhhatine dair tereddüt uyandıran düşünce ve önerileri tenkide açık yönleridir.

⁴¹⁸ Harb, Ali, en-Nass ve'l Hakika I: Nakdü'n-Nass, s. 87.

⁴¹⁹ Bkz. S. Kılıç, Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum, İslâmî Araştırmalar, c. 9, sa: 1-4, Ankara 1996, s. 103,110.

⁴²⁰ Kılıç, Sadık, “Kur'an'ın Hak Oluşu”, Kur'an Sempozyumu, Zaman yayıncılık, İstanbul 1989, s. 106. S. Kılıç, Arkoun'a aynı tebliğinde çok daha sert eleştiriler yöneltmektedir. Kılıç Arkoun'un müsteşriklerin iddialarının benzerini tekrar etmekle eleştirmekte ve Arkoun'un müsteşrikleri taklit ettiğini ifade etmektedir. S. Kılıç, a.g.t., s. 105-106. Ali Bulaç da Arkoun'un antropolojik okuma önerilerini eleştirir. Bulaç'a göre, “Kur'an'ı antropolojik gözle okuma önerisi, bu yaklaşımın açtığı zeminde Kur'an'ın mahremiyetine de uzanmak, bütün ilahî ve evrensel mesajı beşer ve tarihsel formlara indirgemiş olmaktadır. Bu okumayı önerenler, Allah'ın bugüne kadar ne tarihe ne tabiata ne de hayata müdahil olmadığını da varsaymış oluyorlar.... Kitap bizim Allah ile bağımızı canlı tutuyor. Şeriat bu dinin koruyucu çerçevesidir. Şeriatın sabitelerini tarihî okumaya açmak demek, Şeriatı değiştirmek demektir. Geriye metafizik ve salt ahlaktan ibaret bir din kalır ve bu din de Hristiyanlık gibi insanın ve toplumun hayatında flulaşır, zamanla kendisi olmaktan çıkar.” Ali Bulaç, İslâm'ı ve Tarihini Okuma Biçimi-Antropolojik ve Modernist Yaklaşımın Eleştirisi-Bilgi ve Hikmet, 1994/7, s. 9-16.

⁴²¹ Postyapısalcılık (Poststructuralism): Sosyal bilimlerde dilin işlev ve konumu eksenli yapısalcı çözümlemelerin eleştirisi ve aşılmasına yönelik görüşler. Buna göre dil, yapısalcıların ileri sürdüğü gibi kelime ve o kelimeleri bir araya getiren gramatik kurallar kümesinden ibaret değil, anlamın kurulduğu ve kültürel pratiklerin örgütlendiği, insanların dünyalarını anlayıp temsil ettikleri sözsel veya sözsel olmayan bir sistemdir. Bu yüzden fikirler birer temsil değil, maddi ilişkilerin hem bir nedeni hem de bir sonucudurlar. Demir, Ömer- Acar, Mustafa, Sosyal Bilimler Sözlüğü, s. 184.

⁴²² Aktay, Yasin, Akılın Sosyolojik Soy Kütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru, Toplum ve Bilim, sa: 82, Güz, 1999, s. 138.

III- ORYANTALİZM VE TARİHSELÇİLİK

Orientalisme (oryantalizm) sözcüğü, doğululuk doğu beğenisi, doğu bilimleri, şarkiyât anlamlarına gelip, doğunun tarih, din, dil, edebiyat ve uygarlığıyla uğraşan ilim dallarına toplu olarak verilen isimdir.⁴²³

Orientaliste (oryantalist) sözcüğü ise, doğu dilleri ve doğu bilimleri uzmanı, müsteşrik anlamına olup, şark topluluklarının tarihini, dinini, edebiyatını, folklorunu ve başka hususları tesbite çalışan batılı bilim adamı demektir.⁴²⁴

Oryantalizm, Kur'an'ın tarihselliği çerçevesinde yapılan tartışmalarda sıkça gündeme getirilmektedir. Çeşitli saiklerle ele alınan bu konuyu bizim ele alışımız ise oryantalistlerin -özellikle Paret ve Watt'ın – Kur'an'a niçin tarihselci bir yaklaşımla yaklaştıklarını, Müslümanlara bu yaklaşımı önerme nedenlerini ve kendilerinin bu yaklaşımlardaki konumlarını tespiti çalışmaktır. Bunu yaparken savunmacı bir anlayışla oryantalistlerin Kur'an hakkında ortaya attıkları iddialara cevap vermek gibi bir amacımızın olmadığını peşinen belirtmek istiyoruz. Kaldı ki bu iddiaları cevaplamamanın yeri burası değildir.

Oryantalist bilimin özellikle 19. yy.dan itibaren geleneksel tarih anlayışına eleştirel bir yöneliş getirdiği görülmektedir. Çünkü Oryantalistlerin pek çoğu pozitivist ve ırkçı bir kültürel ortamda yetişmişlerdir. Bu oryantalistlerin çoğuna hakim olan yöntem, dilbilimsel ve tarihselci yöntemdir.⁴²⁵ Bu gelenek ve kültürel ortamda yetişmiş olan oryantalistler kendi kutsal kitaplarına ve diğer eserlere uyguladıkları tarihselci tenkitçi metodu, Kur'an'a Sünnet'e⁴²⁶ ve diğer İslâmî eserlere de⁴²⁷ aynen uygulamışlardır.

Oryantalistlerin Kur'an üzerine yaptıkları çalışmaların şu iki konuda yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi; Kur'an'ı Kerim'in kökenini araştırmak⁴²⁸ ikincisi ise, Kur'an'ın mevcut tertibiyle ilgili iddialar.⁴²⁹

Oryantalistlerin Kur'an'ın menşei konusundaki görüşlerini de şu şekilde sıralamak mümkündür.⁴³⁰

1-Kur'an'ın kaynağını İnciller'de görme,

2-Kur'an'ın kaynağını Tevrat'ta görme,

⁴²³ Develioğlu Ferit, Osmanlıca,Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara 1990, s.1172; Zakzuk, M.Hamdi, Oryantalizm ve Medeniyet Hesaplaşmasının Arka planı, çev: Abdulaziz Hatip, Işık yayınları, İzmir 1993, s. 8

⁴²⁴ Eren Hasan vd., Türkçe Sözlük, TDK yay., Ankara 1988, II, 1120; Develioğlu, Ferit, a.g.e., s. 8970.

⁴²⁵ Arkoun, Muhammed, el-Fikrül İslâmî, s.123.

⁴²⁶ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri , s.293; Paçacı, Mehmet, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz? s.57.

⁴²⁷ Rudi Paret: Biz İslâm'a, tarihine ve Arapça eserlere kendi eserlerimize vurduğumuz tarihselci tenkidçi metodu aynen tatbik ediyoruz. M. Hamdi Zakzuk, a.g.e., s.70.

⁴²⁸ Halife, Muhammed, el-İstişrak ve'l Kur'anü'l Azim, Arapça'ya çeviren, Abdussabur Şahin, Daru'l İ'tisam, l.Baskı, Kahire1414/1994, s. 33.

⁴²⁹ Halife, Muhammed,a.g.e., 103.

⁴³⁰ Halife, Muhammed, a.g.e., s.43; Akdemir, Salih, Müsteşriklerin Kur'an'ı Kerim ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'e Yaklaşımları, AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXXI, Ankara 1989, s.193.

3-Kur'an'ın kaynağını hem Tevrat'ta hem de İncil'de görme,

4-Kur'an'ın kaynağını cahiliyye örf ve âdetlerinde görme,

5-Kur'an araştırmalarında oryantalistlerin metoduna karşı çıkan araştırmacılar,

Oryantalist Rudi Paret, Kur'an'ın kaynağını Kitab'ı Mukaddes olarak görürken bu görüşünü Kur'an'da anlatılan kıssaların orijinallerinin Kitab'ı Mukaddes'te var oluşuyla delillendirir. Paret, Peygamber'in kendi dinini kabul ettirmek için çok fazla didindiğini buna mukabil kendisine çok az insanın inandığını inanmayanların da Muhammed'le alay ettiğini, aşağıladığını belirtir. Paret, Muhammed'in önceki Peygamberlere yapılan muamelelerin anlatıldığı kıssalarla teselli bulduğunu söyler. Bu kıssaların Kitab-ı Mukaddes ve Arap efsanelerinden alındığını belirtir.⁴³¹

Paret'e göre nispeten İslâmî vahiy anlayışına yakın duran M. Watt ise, melek vahyin Muhammed'in vücudunda bilinç dışı denen bir yere yerleşip, sonra vahyin buradan onun şuuruna çıktığından söz eder.⁴³² Yani Watt'ın vahiy telakkisi de İslâmî bir vahiy anlayışına pek uymamaktadır. İslâm dünyasının çok yakından tanıdığı meşhur oryantalist I. Goldziher de Peygamber'in vahiy olduğunu söylediği şeylerin aşırı istiğrak halinde kişinin doyuma erdiği özel bir durumdan kaynaklanan rûhi bir halden ibaret olduğunu iddia eder.⁴³³

Müslümanların vahiy telakkisi ise oryantalistlerin vahiy anlayışından oldukça farklıdır. Onlar Kur'an'ın menşeinin Allah olduğuna ve vahiy yoluyla kendilerine indirilmiş ilahi bir kitap olduğuna şeksiz bir şekilde inanırlar. Zaten Kur'an'ı Kerim çok açık bir şekilde kendisinin ilahi bir kaynağa sahip olduğunu ilân eder. Bu konuda Kur'an'da pek çok ayet olmakla beraber biz bir kaçını zikrederim: “O (Kur'an), vahiyolunan bir vahiyden başka bir şey değildir.”⁴³⁴ “Onlara bir ayet gelmediği zaman: ‘(öteki ayetleri şurdan burdan topladığın gibi) bunu da toptasaydın ya!’ derler. De ki: ‘Ben, ancak Rabbimden bana vahiyolunana uyuyorum. Bu (Kur'an), Rabb'inizden gelen basiretler (gönül gözlerini açan nurlar) dır, ve inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmettir.”⁴³⁵ “Ayetlerimiz onlara açık açık okunduğu zaman, bize kavuşmayı ummayanlar: ‘Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir’ dediler. De ki: ‘Onu kendi tarafımdan değiştirmek benim için imkansızdır. Ben sadece bana vahiyolunana uyarım.”⁴³⁶

Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğu bu kadar açıkça ortadayken, bazı oryantalistler, ısrarla vahiy olgusundan kaçarak, Hz. Peygamber'in, şair, düşünür, sara'ya yakalanmış bir hasta olduğunu iddia ederler.⁴³⁷ Doğrusu bu iddiaların benzerleri Kur'an'ın nazil olduğu dönemde müşrik önderler tarafından da yapılmıştı. Müşriklerin Hz. Peygamber'e

⁴³¹ Paret, Rudi, “Tarih Kaynağı Olarak Kur'an”, Kur'an Üzerine Makaleler içinde, çev. ve der. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı yayınları, Ankara 1995, s.129-130; Benzer görüşler için bkz. Watt, Montgomery, İslâmî Hareketler ve Modernlik, çev: Turan Koç. İz yay., İstanbul 1997, s.35.

⁴³² Watt, W. Montgomery, Modern Dünyada İslâm Vahyi, , s. 180.

⁴³³ Sönmezsoy, Selahattin, Kur'an ve Oryantalistler, Fecr yayınevi, Ankara 1998, s. 147. Diğer oryantalistlerin vahiy konusundaki iddiaları ve bunların değerlendirilmesi için bkz. Selahattin Sönmezsoy, a.g.e., s. 139-160.

⁴³⁴ Necm, 53/4

⁴³⁵ A'raf, 7/203

⁴³⁶ Yûnus, 10/15

⁴³⁷ Halife, Muhammed, el-İstişrak ve'l Kur'anü'l Azim, s.39. Muhammed Halife, oryantalistlerin bu ve benzeri iddialarını ele alır ve bunları reddeder bkz. a.g.e., s. 39-50.

ve Kur'an'a dair iddiaları Kur'an da şöyle zikredilir, "Ayetlerimiz kendilerine okunduğu zaman, 'İşittik, istesek bizde bunun benzerini yaparız', çünkü o öncekilerin masalı' dediler."⁴³⁸ "Biz onların, ona bir insan öğretiyor dediklerini biliyoruz. Hakk'tan saparak kendisine yöneldikleri adamın dili a'cemi (Arapça değil), bu apaçık Arapça dildir."⁴³⁹ "İnkâr edenler: 'Bu (Kur'an), yalandan başka bir şey değildir. Muhammed) onu uydurdu, başka bir topluluk da kendisine yardım etti' dediler de muhakkak ki bir haksızlığa ve iftiraya vardılar. Dediler: Evvelkilerin masalları, onları yazdırmış, sabah-akşam onlar kendisine okunuyor."⁴⁴⁰

Kur'an'da anlatılan kıssaların Kitab'ı Mukaddes'te geçtiği doğrudur. Bu durum Kur'an kıssalarının Kitab'ı Mukaddes'ten alındığına delil olmaktan çok, hem Kur'an'ın hem de Kitab'ı Mukaddes'in ilahi bir kaynaktan geldiğine delil teşkil etmektedir. Aynı kaynaktan gelen ve insanları hidayet amacı güden kutsal kitapların ortak yönlerinin bulunması gayet tabiidir. Buradan Kur'an kıssalarıyla, mevcut Kitab'ı Mukaddes'teki kıssaların birbirinin aynı olduğu anlamı da çıkarılmamalı. Bu kıssalarla Kur'an kıssaları kıyaslandığında, Kur'an'da'ki kıssaların muhteva ve üslûp bakımından ve hakim inanç sistemi açısından onlardan tamamen farklı oldukları görülür.⁴⁴¹ Dolayısıyla Kitab'ı Mukaddes'in Kur'an'a kaynak olması mümkün değildir.⁴⁴²

Ayrıca Kur'an'ın mu'ciz bir kelim oluşu, onun beşer takati ve vüsatının üzerinde olduğunu gösterir. Kur'an ayetleri inanmayanlara okunduğunda onlar istesek biz de benzerini yaparız iddiasında bulunmuşlardı. Allah (c.c) onlardan önce bir benzerini⁴⁴³ daha sonra on sûre⁴⁴⁴ ve en sonunda da bir sûre⁴⁴⁵ meydana getirmeleri istenerek, adeta onlara meydan okumuştur. Bu meydan okumaya karşı, Kur'an'ın nüzûlünden günümüze ciddi bir şekilde cevap veren çıkmamıştır. M. Halife, oryantalistlerin Kur'an'ın icazını özellikle göz ardı ettiklerini ve onu görmek istemediklerini belirtir. Halbuki Kur'an edebî üslûbun şaheseri olması yönüyle büyük bir mucizedir.⁴⁴⁶ Gerçekten Kur'an, zengin anlam gücüyle insanların düşünsel ve pratik yaşamlarında kısa sürede oldukça büyük devrimler gerçekleştirmiş eşsiz bir Kitap'tır.

M. Arkoun oryantalistleri Kur'an'ın orijini konusundaki fikirlerinden dolayı eleştirmiştir. Oryantalistler Yahudi ve Hristiyan değerlerinden bahsederken, İslâm'ı bir medeniyet oluşturmuş din veya medeni toplumların dinlerinden saymamışlardır. Arkoun, Kur'an'la Kitab'ı Mukaddes arasında bir karşılaştırma yaptıklarında bile, bunu Kur'an'ın bu ikisinin kopyası, yalnızca taklidi olduğunu söylemek için yaptıklarını belirtir. Arkoun,

⁴³⁸ Enfal, 8/31. Müşriklerin Hz. Peygamber'e şair, mecnun iddiaları için bkz., Sâffât, 37/35-37.

⁴³⁹ Nahl, 16/103

⁴⁴⁰ Furkan, 25/4-5

⁴⁴¹ Şimşek, M. Said, Kur'an Kıssalarına Giriş, Yöneliş yayınları, İstanbul 1993, s.65.

⁴⁴² İsra, 17/88

⁴⁴³ Hüd, 11/13

⁴⁴⁴ Suat Yıldırım, Hz. Peygamber'in, Peygamber olduğu dönemde Tevrat ve İnciller'in Arapça tercümesinin olmadığını, Yahudilerin kendilerindeki ilmi başkalarına yaymada ketum davrandıklarını, eğer Hz. Peygamber onlardan bazı şeyler öğrenseydi bunun etrafa mutlaka yayılacağını ve duyulacağını bunun da günümüze intikal edeceğini belirterek bu iddiaları reddeder. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. S. Yıldırım, "Kur'an Beşer Sözü Olamaz," Kur'an Sempozyumu, Zaman yayıncılık, İzmir 1992, s.124.

⁴⁴⁵ Yûnus, 10/38.

⁴⁴⁶ Halife, Muhammed, el-İstişrak ve'l Kur'anü'l Azim, s.51.

Kur'an'ın öz gücünü yok sayarak tevhid ve vahyi Yahudilik ve Hristiyanlığın tekelinde kalacak şekilde, İslâm'ı bu sahadan uzaklaştırmakla onları eleştirir.⁴⁴⁷

Oryantalistler, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in yaşadığı koşulları, o koşullardaki örf ve adetleri dikkate alması hatta cahiliye dönemine ait bazı uygulamaları benimsemesi nedeniyle, Kur'an'ın beşeriliğini⁴⁴⁸ iddia etmişlerdir.

Gerek Hz. Peygamber gerekse Kur'an, kendinden önce var olan bir peygamber ve kitap zincirinin son halkalarıdır. Malumdur ki, İslâm'dan önce Mekke'de yaşayan insanların arasında şirke düşmüş olanların yanında ibrahimî bir geleneği sürdüren insanlar da mevcuttu. Kur'an'dan önceki Mekke ve Medine toplumunun örf âdet ve uygulamalarının bütününe yanlış ve şirk unsuru taşıdığını söyleyemeyiz. Elbette onların yaşamlarında, ibrahimî geleneği barındıran örf âdet ve uygulamalar da mevcuttu. Dinlerin gönderilişinin temel amacı doğruları devam ettirmek, hatalı uygulama ve anlayışları da ortadan kaldırmaktır. İslâm dini de bunu yapmıştır. Kaynaklarımızda cahilliye devrine ait bazı uygulamaların İslâm'ın gelmesiyle beraber aynen kaldığı, bazılarının da değiştirildiği kayıtlıdır. Mesela cahilliye dönemi halkı da tavafı bilmektedir. Onlara göre de yedi şavttan ibaret olan tavaf, haccın rükünlerindendi. Bu tavaf çıplak ve elbiseli olmak üzere iki şekilde yapılmaktaydı. Kabe'yi çıplak olarak tavaf edenlere hulle, elbiseyle tavaf edenlere hıms denmekteydi.⁴⁴⁹ İslâm gelince, tavaf yedi şavt olarak kaldı. Ama çıplak tavafı yasaklayarak herkese ihram girmeyi farz kıldı.

Denilebilir ki Kur'an, tevhit akidesine aykırı olmayan, İslâm'ın genel prensiplerine ve özüne uyan, insanların maslahatını sağlayan bazı uygulamaları devam ettirmiş,⁴⁵⁰ buna aykırı olanları kökten değiştirmiş, bazılarını da tashih etmiştir. İslâm'ın temel hedefi her türlü fesad, zulm, insan fitratına aykırı olan şeyleri ortadan kaldırmak, insanların hayrına olan uygulamaları da devam ettirmek olmuştur. Beşer için olan Kitapta, beşere ait olan bazı uygulamaların yer alması onun beşerî bir kitap olduğu anlamına elbette gelmez.

Vahyin keyfiyeti konusu klasik ve modern tefsir usûlü kaynaklarımızda aklî ve nakli delillerle izah edilmeye, modern bilimin verilerinden de istifa edilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Bu konuda her ne kadar izah getirilmeye çalışılsa da ruha ait hallerden biri olan vahyin hakikatini tam olarak kavramaya imkan da yoktur. Vahyin hakikatinin tam olarak idrak edilmeyişi elbette onun inkarını gerektirmez.⁴⁵¹ Bir Müslüman olarak biz Cebrail'in Kur'an'ı, Allah'tan aldığına inanır, bunun aklen mümkün olduğunu kabul eder nasıl aldığı konusundaki bilgimizi ise Hz. Peygamber'den konu ilgili rivayet gelmişse onunla sınırlı tutarız.⁴⁵² Bunun dışında yapılacak yorumlar spekülasyondan öteye geçmeyecektir.

⁴⁴⁷ Arkoun Muhammed, Tarih Felsefe Siyaset Üzerine Konuşmalar, s.73. Yine Arkoun, Müslümanın iki cephede savaşması gerektiğini bunlardan birincisinin ortodoksi çizgide bulunan gelenekçi Müslüman; ikincisi ise oryantalist cephe olduğunu belirtir. M. Arkoun, el-Fikru'l İslâmî, s.89.

⁴⁴⁸ el-Behiy, Muhammed, İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki, çev. İbrahim Sarıms, Ekin yayınları, İstanbul 1996. s. 33.

⁴⁴⁹ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan, II, 170.

⁴⁵⁰ Kur'an'ın sıfatlarından birisi de müheymin oluşudur. "Sana da kendinden önceki kitapları doğrulayıcı ve onları kollayıp koruyucu (müheymin) olarak bu Kitab'ı gerçeğe indirdik." Mâide, 5/48.

⁴⁵¹ Vahyin hakikati, akli delilleri, vahye karşı ileri sürülen şüpheler ve bunlara verilen cevaplar için bkz. M. Abdulazim ez Zerkani, Menahilu'l İrfan fi Ulumi'l Kur'an, Daru İhyai Kütübî'l Arabî, Kahire trs., I, 65-91.

⁴⁵² Ersöz, İsmet, Kur'an Tarihi, Ravza yayınları, İstanbul 1996, s. 30.

Burada bir durumun vurgulanması gerekir. Yukarıdaki izahlarda da görüldüğü gibi oryantalistler, Kur'an'ın Allah (c.c) tarafından vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e gönderilen ilahi bir kelim olduğunu kabul etmemektedirler. Kur'an'ı oturup Hz. Peygamberin kendisinin yazdığını⁴⁵³ bile iddia edebilmişlerdir. Konumuzun başında da belirttiğimiz gibi, bizim amacımız oryantalistlerin bu tür iddialarına cevap vermek değildir. Şunu belirtmek istiyoruz. Batı'daki tarihselcilik düşüncesinde tarihselliğinden söz edilen şeyler insan ürünü olan eserlerdir. Batı'lı tarzdaki tarihselcilikte insan tarihin ürünü olarak görülmekte; tarihin ürünü olan bu insan aynı zamanda tarih yapmaktadır. Buradan, hem tarihin ürünü olan, hem de tarih yapan insanın ortaya koyduğu düşünce ve eserlerin tarihselliğinden ve bu ürünlerin tarihselci bir yaklaşımla ele alınması gerektiği ifade edilmiştir. Batı kültür ve düşünce evreninde yetişmiş oryantalistlerin Kur'an'ın tarihselliğinden söz etmeleri, ve ona tarihselci bir yaklaşımla yaklaşılmasını önermeleri kendi düşünce bütünlükleri açısından makul görülebilir. Ama Kur'an'ın aşkın bir kaynaktan vahiy yoluyla gelmiş müciz bir kelim oluşu onun tarihsel olarak görülmesine ve ona tarihselci bir anlayışla yaklaşılmasına engel oluşturduğu kanaatindeyiz. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ın tarihselliğini savunan Müslüman aydınlar, onun vahiy mahsulü olmadığını söylememekte aksine Allah kelim olduğunu belirtmektedirler. Kur'an'a tarihselci bir yöntemle yaklaşılması gerektiğini savunan Müslüman tarihselcilerin açmazlarından birisini işte bu nokta oluşturduğu kanaatindeyiz. "Oryantalistlerin, Kur'an kaynağının semavî ve Rabbani olmadığına inanmaları, Kur'an'ın inanç esaslarından ahkâmına ve prensiplerine varıncaya kadar tarihsel olduğu düşüncesine sevk etmiştir".⁴⁵⁴

Vahiy mahsulü olmadığı iddia edilen Kur'an'a Yahudilerin ve Hristiyanların kutsal kitaplarına yaptıkları gibi "Yüksek kritisizm" standartlarıyla Müslümanların da Kur'an'ı sorgulaması istenmiştir. H.A.R. Gibb şu iddiaları öne sürer; "Hadisin aksine, Kur'an hiç bir eleştirinin nefesini almamış tamamen dokunulmaz kalmıştır. Ancak birkaç Hint liberal ve birkaç Arap sosyalist, Kur'an'ın harfiyen Allah'ın vahyi olmadığını sorgulayabilmiştir".⁴⁵⁵

Kur'an'ın ilahi bir kaynaktan gelişini kabul etmeyen oryantalistler Hz. Peygamber'in vahiy alışı fizikî ve ruhî rahatsızlıklarla malul bir insan olarak telakki ettikten sora, onun telif ettiği bir eserin hem tarz hem de içerik olarak tutarlı görmemeleri gayet normal karşılanmalıdır. Bu bakış açısıyla Kur'an'a yönelen oryantalistler, onun kronolojik olarak ve sûrelerdeki anlam bütünlüğünü sağlamak için yeniden tertip edilmesini teklif etmektedirler. Gerçi onlar, özellikle kronolojik sıralamanın Hz. Peygamber'in risalet safhalarını, onun nasıl bir geçmiş seyri izlediğini ve zamana göre davranışlarında tutarsızlık olup olmadığını öğrenmeye matuf olduğunu belirtirler.⁴⁵⁶

⁴⁵³ el-Behiy Muhammed, İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki, s. 218.

⁴⁵⁴ Çiçek, Halil, Âlemiyyetü'l Kur'an, s. 42.

⁴⁵⁵ Cemile, Meryem, İslâm ve Oryantalizm. çev: Faruk Yılmaz, Ahmet Deniz, Seçkin yayıncılık, İstanbul. 1989. s. 171.

⁴⁵⁶ Yıldırım, Suat, Oryantalistlerin Yanılgıları, Ufuk yayınları, İstanbul 2002, s. 230-231. İslâm âleminde de nüzul sırasına göre meal ve tefsir çalışmaları yapılmaktadır. Bu çalışmalarla risaletin zamana göre nasıl bir gelişim izlediğinin görülmesi bakımından faydalıdır, ancak, bu tertip işi bazı zorlukları ve imkansızlıkları da beraberinde getirmektedir. Özellikle ayetlerin tertipteki düzenin bozulmasının anlamayı kolaylaştırmayıp bazı problemler çıkacağı kanaatindeyiz. Ayetlerin tertibinin tevkiî olduğu hususunda görüş birliği oluşmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bkz., Suyûti, Celalüddin, el-İtkan, I, 189.

Oryantalist Rudi Paret, Kur'an'ın doğru anlaşılmasının önünde duran zorlukların onun kronolojik bir tarzla tertiplenmemiş olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Yine o, sûrelerin kompozisyonundaki yetersizliğinden söz eder.⁴⁵⁷ Paret, Kur'an her ne kadar bir bütünlükten yoksun olsa da Muhammed'in peygamberî tebliğlerine muttali olmak için, kendi içinde bariz bir anlam bütünlüğü olan kesitlerine yönelinmesi gerektiğini belirtir. O, bu yapılırken her defasında, Muhammed'in söz konusu bölümü tebliğ ederken içinde bulunduğu ortamın ve bu tebliğe sebep olan tarihsel durumun ve şartların yeniden canlandırılması gerektiği düşüncesindedir. Daha değişik bir ifadeyle o, Kur'an'a tarihsel bir bakış açısıyla bakılması gerektiğini belirtir. Bu kendi tarihsel bakış açısını şöyle ortaya koyar: “Kur'anî tebliğleri hemen genel-geçer mutlak ifadeler olarak kabullenmiyoruz. Bu tebliğlerde daha çok, M.S. 7. yüzyıl başlarında Mekke ve (622 den sonra) Medine’de içinde bulunan ve Arap Peygamber’in üstesinden gelmek zorunda olduğu son derece somut tarihsel duruma karşı birer tavır alış görmekteyiz. Tabii bu irtibatlar her zaman net bir şekilde bilinmemektedir. Bazı îmalı ifadeler, aydınlatmak için gerekli fikri donanıma sahip olmayışımız nedeniyle karanlık kalmaya devam etmektedir. Ama metnin bunların dışında kalan büyük kısmı, kolaylıkla kavranabilecek niteliktedir”.⁴⁵⁸

İşte burada görüldüğü Paret, Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için onun nazil olduğu ortam ile şartların, nüzûl sebeplerinin iyi bilinmesi gerektiğini söylerken her bir Kur'an pasajı için bu nüzûl ortamının tespitinin güçlüklerine de işaret eder. Nüzûl ortamını dikkatlere sunarak, o günden bugüne tarihin ve şartların oldukça değiştiğini söyleyen İngiliz oryantalist Alfred Guillame şu iddiaları ileri sürer: “Her Müslüman biliyor ki; Kur'an'ın çoğu Muhammed'in hayatında belirli olaylar ve problemler üzerine inmiştir. Ama İslâm'ın getirdiği M. 7. asrın şartlarına göre inen emirler, yasaklar ve mekruhlarla sonra gelecek milyonların hayatını idare etmenin amaçlandığını kim kabul eder?”⁴⁵⁹

Paret'in Kur'an algısı ve tanımı tam da tarihselci bir anlayışı yansıtmaktadır. O, Kur'an'ı, Muhammed'in somut durumlar karşısında Arap hemşehrilerine yönelttiği veciz sözlerin bir mecmuası olarak görmektedir.⁴⁶⁰ Paret, Kur'an'ın İslâm hukuku ve İslâm akaidi için birinci sırayı işgal eden bir kaynak eser olarak önemli olduğunu; onun, hiçbir zaman bir hukuk kitabı bir İslâm akaidi el kitabı olmadığını söyler. Çünkü ona göre Kur'an bu iş için oldukça düzensiz ve yetersizdir.⁴⁶¹

Gerçekten Kur'an'ın geneline bakıldığında hukuki düzenlemelerin son derece sınırlı olduğu görülür. Ancak buradan bu ahkâmın işlevsiz olduğu sonucunun çıkarılmasına katılmak mümkün değildir. Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin sınırlı olması bir nakısa olarak değerlendirilmeyip, tam tersine insanlara geniş bir yorum alanı bıraktığını göstermektedir. İtikadı konuların da Kur'an'dan soyutlanarak ele alınması pek çok problemi beraberinde getirmektedir.

Çok evlilik meselesine de temas eden Paret, bir tarafta dörde kadar evlenmeden⁴⁶² söz eden ayet, diğer tarafta adaletin sağlanamayacağından dolayı tek eşle⁴⁶³ evlenilmesini

⁴⁵⁷ Paret, Rudi, Tarihte ve Günümüzde Kur'an, s. 99. Benzer ifadeler için bkz. Montgomery Watt, İslâmî Hareketler ve Modernlik, çev: Turan Koç, İz yayıncılık, İstanbul 1997, s. 30.

⁴⁵⁸ Paret, Rudi, a.g.e., s. 100.

⁴⁵⁹ el-Behiy, Muhammed, İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki, s. 86.

⁴⁶⁰ Paret, Rudi, Tarihte ve Günümüzde Kur'an, s. 100.

⁴⁶¹ Paret, Rudi, a.g.e., s. 111.

⁴⁶² Nisâ, 4/3

⁴⁶³ Nisâ, 4/129

bildiren ayetin bulunduğunu, buradan, modern yorumcuların müminlere tek kadınla evlenmeyi emrettiği sonucunu çıkardıklarını söyler. Bu yorumun doğru olmadığını belirten Paret bugün bazı İslâm ülkelerinde yasal olarak tek kadınla evlilik hükmü cari ise, bu durum Kur'an hükmünün uygulanması değil tamamen yeni bir hukukun yürürlüğe konulmasından ibaret olduğunu belirtir. Yani Paret'e göre Kur'an'da çok evlilik vardır, ancak bu hüküm Kur'an'ın nazil olduğu dönemin şartlarında geçerli olmuştur. Bugün ise, şartlar ve ortam çok değiştiği için Kur'an hükmü geçerliliğini yitirmiştir. Bugün için olması gereken tek eşle evlilik olduğunu belirtir.⁴⁶⁴ Faiz yasağının da Kur'an'da var olmasına rağmen, pratikte İslâm ülkelerinde uygulanmadığından söz eder.⁴⁶⁵ Dolayısıyla bu hükümlerin bugün bağlayıcılığının kalmadığı anlamına geldiğini iddia eder.

Paret bu örneklerden şu noktaya varır. Muhammed'in Kur'an'ı tebliğ etmiş olduğu dönemdeki yaşam düzeni belli başlı ayrıntılarıyla zamana bağlı olup ve insanlığın o günden bu güne katettiği gelişme tarafından aşıldığı görüşü öne sürülebilir-veya daha dikkatli bir ifadeyle, öne sürülebilse gerektir. Bunun yapılmasının Kur'an'ın mutlak biçimiyle metnen vahyolunduğu inancından vazgeçmek anlamına geldiğini belirten Paret, böylece ezeli Allah kelamı olan Kur'an'ın mutlaklığını yitirmiş olacağından söz eder. Paret , tarihselci bir bakışla Kur'an'a temayüllerin Muhammed Ahmed Helafullah'la başladığını da ayrıca kaydeder.⁴⁶⁶

İslâm Dünyası'nın topyekün bir iç devrimin eşiğinde bulunduğunu belirtir. Paret, yüzyıllarca mutlak doğru kabul edilmiş bir çok hususun artık örselendiğini, şayet varlığını sürdürecektir ve verimli olacaksa, Kur'an'ın da bazı yönleriyle yeniden ele alınıp, üzerinde etraflıca düşünülmesi ve şimdiye kadarkinden farklı bir gözle incelenmesi gerektiği düşüncesindedir.⁴⁶⁷

Oryantalist Watt da, Müslümanların rasyonel tarihsel bir eleştiriyi benimsemeleri gerektiğini, yoksa günün ihtiyaç ve sorunlarına İslâm'ın karşılık veremeyeceğini⁴⁶⁸ belirtir ve ilk dönem İslâm'ın ve toplumun arzu edilir ve mükemmel bir toplum olarak görülmesi halinde, bu İslâm'ın Müslümanların çağdaş sorunlarına çözüm getiremeyeceğini iddia eder. "Dahası hiçbir idealleştirme derecesi Hz. Muhammed zamanında Arabistan'ın barbar bir geçmişten doğmakta olduğu olgusunu iptal etmez. İslâm'ın eski barbarlığı yenmeye çalıştığını söylemek doğru olabilir; ama bu barbarlığın izleri ilk (erken) İslâmî uygulamalarda baki kalır ve bunlar Kur'an tarafından tasdik ve tasvip edilir. Yakalanan muhaliflere (düşmanlar) el ve ayaklarının (çaprazlama) kesilmesi⁴⁶⁹ suretiyle işkence edilmesi ve hırsızlığın cezası olarak el kesilmesi⁴⁷⁰ buna örnektir. Fazlur Rahman yeni ahlakî ve hukukî formüllendirmelerin tek başına alınmış ayetlere değil, bir bütün olarak Kur'an'ın öğretilerine dayandırılması gerektiğini söylerken, kafasında tuttuğu belki de bu tür ayetlerdir. Olgunlaşmış bir medeniyette yaşayan insanlar uzak geçmişin bu tür uygulamalarını takip edilecek bir ideal olarak kabul etmezler."⁴⁷¹

Bu hükümlerin tarihselliğini ve günümüzde uygulanamayışının gerekçesini Watt şu şekilde belirler: Kısas mantığına dayalı ceza, bedevi Arap kabileleri gibi ilkel toplumlarda

⁴⁶⁴ Paret, Rudi, a.g.e., s. 113. Tezimizin 3. bölümünde bu iddialar ayrıca ele alınıp değerlendirilecektir.

⁴⁶⁵ Paret, Rudi, a.g.e., s. 114.

⁴⁶⁶ Paret, Rudi, a.g.e., a.y.

⁴⁶⁷ Paret, Rudi, Tarihte ve Günümüzde Kur'an, s. 115.

⁴⁶⁸ Watt, Montgomery, İslâmî Hareketler ve Modernlik, s. 22.

⁴⁶⁹ Mâide, 5/33

⁴⁷⁰ Mâide, 5/38

⁴⁷¹ Watt, Montgomery, İslâmî Hareketler ve Modernlik, s. 203-204.

amacına hizmet etmiş olabilir, Fakat; bu cezalar modern bir siyasi bağlama uymaz. Geleneksel toplumlarda merkezî otorite zayıftı ve her kabile veya yerel grup düzeni kendi adına ve kendisi için korumak zorundaydı ki, bu da kısası zorunlu kılıyordu. Oysa modern bir toplumda şiddetin araçları merkezileşmiş ve tekelleşmiştir. Modern siyasi gücün etkililiği özel kısasa dayalı cezalandırmaları kendiliğinden ahlak dışı olduklarından değil anakronistik olduklarından dolayı kabul etmez.⁴⁷²

Oryantalist Paret ve Watt'ın görüşlerinden şu neticelere ulaşmak mümkündür: Kur'an tarihin belli bir döneminde belirli bir toplumun somut sorunlarına Muhammed'in vermiş olduğu cevapların bir mecmuasıdır. Kur'an ifadelerini genel –geçer mutlak ifadeler olarak görmemek gerekir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemki toplumsal şartlarla günümüz toplumsal şartları oldukça farklıdır. Bu sosyal değişimleri toplumsal farklılıkları dikkate alarak ancak Müslümanlar çağın sorunlarına çözümler üretebilirler, yoksa çağdaş dünyada kendilerine yer bulamayacaklardır.

⁴⁷² Watt, Montgomery, a.g.e., s. 43-47. Watt' ın bu görüşlerinin eleştirisi için bkz. Elisabeth Özdalga, Modern Bir Haçlının Kusurları, çev: Yasin Aktay, Tezkire Dergisi, sa: 11/12, Aralık 1997, s. 24-37.

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSELÇİLİĞİN İSLÂM GELENEĞİNDE ARADIĞI ARGÜMANLAR

Birinci bölümde, tarihselciliğin Batı’da ortaya çıkışını hazırlayan nedenlerle birlikte tarihî serüveni üzerinde ana hatlarıyla durduk. Orada da ifade edildiği gibi tarihselcilik, Batı’da; özelde Tarih biliminin, genelde ise beşerî bilimlerin bilim olarak kabul edilmeyişleriyle ve beşerî bilimlerle doğa bilimleri arasındaki epistemolojik zıtlık çerçevesindeki tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştı. Batı’da önce Rönesans, ardından da Reform hareketiyle başlayan fikrî değişimler, Aydınlanma dönemiyle beraber insanların evrene, hayata ve bütün metafizik değerlere bakışında ve onları algılayışında köklü değişimler meydana getirdi. Bu dönemle beraber Kutsal Kitab’a bakış açısında ve ona yaklaşımda da oldukça önemli değişimler yaşandı.

Tarihselci yönelişin ilk defa ortaya çıktığı zeminin Batı kültür havzası olduğu üzerinde ittifak edilmekle beraber, bu tartışmalarda öne çıkan bir husus da İslâm geleneği içerisinde her ne kadar tarihselcilik adı verilmesine de bu yönelişe imkan tanıyacak argümanların mevcudiyeti iddiasıdır. Bu bağlamda Taha Cabir el Alvanî, tarihselci yaklaşımı benimseyenlerin Kur’an’ın tarihsel bir metin oluşuna, Kur’an’ın dili, nüzûl sebepleri, Arabî çevreyle ilgili hususlarla Arap örf-âdetleri, Kur’an kıssaları ve sınırlı sayıdaki nasslarla bütün insanlığın eylemlerini düzenlemenin imkansız olacağı hususlarının delil olarak getirildiğini belirtir.⁴⁷³ Ayrıca Kur’an’ın yaratılmışlığı, Hz. Ömer’in uygulamaları, hükümlerdeki maksat vb. konular da tarihselcilik tartışmalarında sık sık öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde biz de bu konuları, tarihselcilikle ilişkileri açısından ele alıp inceleyerek tartışmak istiyoruz. İlk olarak Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesi üzerinde duracağız.

I-HALKU’L- KUR’AN VE TARİHSELÇİLİK

İslâm aleminde, hicrî II. asrın sonlarından III. asrın ilk çeyreğine kadar oldukça sert tartışmaların yaşanmasına neden olan ve neredeyse Mu’tezile mezhebinin ismiyle beraber zikredilen Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesi tarihselcilik tartışmalarında sıkça gündeme gelmektedir. Daha önce M. Arkoun’un Kur’an’ın tarihselliğine dair görüşlerini verirken de değinildiği gibi o, Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesini sorunsal bir şekilde yeniden ele almak gerektiğini belirtir. Arkoun’a göre Kur’an’a yaklaşımda bir metodun diğerine nazaran bir meşrûiyet sorunu yaratmadığı gibi, anlaşılma ve yorumlanma noktasında da Kur’an metninin diğer metinlerden herhangi bir farkı yoktur.⁴⁷⁴ Yani bir Müslüman,

⁴⁷³ el-Alvanî, Tâhâ Câbir, Hâkimiyetü’l Kur’an, el-Ma’hedü’l Alemî li’l Fikri’l İslâmî, 1. Baskı, Kahire 1996, s. 34-35.

⁴⁷⁴ Arkoun, Muhammed, el-Fikru’l Arabî, Arapça’ya çev: Adil Avva, Menşûrâtı Uveydât, 3. Baskı, Beyrut 1985, s. 19.

Kur'an'a herhangi bir felsefî veya edebî metne yaklaştığı gibi yaklaşabilir. Arkoun'a göre Mu'tezile, Kur'an'ın yaratılmış oluşunu ileri sürerken vahiyle ilgili bir kuram geliştirmişti. Bu da "vahyi yayıldığı toplumların somut tarihine bağlama"⁴⁷⁵ girişimidir. Gerçekten Mutezile, Kur'an'ın yaratılmışlığını söylerken, -Arkoun'un da iddia ettiği- gibi vahyin tarihselliğini ortaya koymak ve vahyi geldiği toplumun somut olaylarıyla birebir örtüştürme gayretiyle mi bu iddiada bulunmuştur? Bu sorunun cevaplanabilmesi için Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında yaşanan tartışmalara bir göz atmak gerekecektir.

a-Halku'l-Kur'an Tartışmasının Menşei ve Kısa Tarihçesi

Halku'l-Kur'an meselesi, Hz. Peygamber'in sağlığında münakaşa konusu olmamış, Hz. Peygamber de bu konuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Kelam ilminin teşekkülünden ve bu tartışmaların başlamasından sonra konuyla ilgili bazı rivayetler Hz. Peygamber'e atfedilmiştir. Ancak bu rivayetler, isnad açısından sahih görülmemiştir.⁴⁷⁶ Kur'an'da ve Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde Kur'an'ın mahluk ya da gayr-i mahluk olduğunu ifade eden kat'i ve açık bir hükmün bulunmadığını belirtmekte yarar var.⁴⁷⁷

Kaynaklarda bu konuyu ilk defa Ca'd b. Dirhem (h. 118/736)'in dile getirdiği, ondan Cehm b. Safvan(h. 128/745)'in alıp yaygınlaştırdığı belirtilir. Daha sonra bu ikisine Bîşr el-Merisî (h. 128/833) de tâbi olmuştur.⁴⁷⁸ Konu Allah'ın kelam sıfatıyla yakından ilgilidir.

Halku'l-Kur'an tartışmalarının en yoğun ve sert yapıldığı dönem Abbasi halifeleri Me'mun (ö. 218/833), Mu'tasım (227/842) ve Vâsık (ö. 232/846)'ın hilafette bulundukları dönemdir. Kur'an'ın yaratılmış olduğu yönündeki tartışmalar Halife Me'mun dönemine kadar kadar bireysel planda devam ederken, Me'mun Mu'tezile'nin etkisinde kalarak Kur'an'ı Kerim'in mahluk olduğu tezini devletin resmi görüşü haline getirmiş, devrindeki alimleri, kadıları bu görüşe inanmaya davet etmiş, kabul etmeyenlere zor kullanmış, çeşitli işkencelere (mihnelere) maruz bırakmıştır. Ahmed b. Hanbel gibi devrin önemli ilim adamlarından bazıları işkence altında can vermiştir. Bu anlayış halife Mütevekkil (ö. 247/861) dönemiyle beraber son bulmuştur.⁴⁷⁹

Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki tartışmaların nereden kaynaklandığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bu tartışmaların bir taraftan dahili sebeplerden; yani İslâmî nasslar üzerinde düşünmekten veya İslâm toplumunda görülen siyasî ve toplumsal olaylardan zuhur ettiğinden söz edilirken diğer taraftan dış tesirlerden söz edenler de mevcuttur.⁴⁸⁰ Bu dış tesirlerin de Yahudilik, Hristiyanlık ve Yunan felsefesi olduğu belirtilmiştir.⁴⁸¹ Montgomery Watt ise her iki görüşü mezc eder bir şekilde İslâm'ın kendi

⁴⁷⁵ Arkoun, Muhammed, "İslâm'ı ve Laikliği Yeniden Düşünmek," Avrupada Etik, Din ve Laiklik, çev: Sösi Dolanoğlu, Metis yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1995, s. 22.

⁴⁷⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, Halku'l-Kur'an, DİA, İstanbul 1997, XV., 371.

⁴⁷⁷ Koçyiğit, Talat, Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, T.D.V. yayınları, 3. Baskı, Ankara 1988, s. 184.

⁴⁷⁸ Ebu Gudde, Abdu'l Fettah, Halk'ı Kur'an Meselesi, çev: Mücteba Uğur, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1975, c. 20, s. 307.

⁴⁷⁹ Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, s. 190; Ebu Gudde, Abdu'l Fettah, a.g.e., s. 308-309.

⁴⁸⁰ Corbin, Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim yayınları, İstanbul 1994, s. 213.

⁴⁸¹ Tritton, A.S., İslâm Kelâmı, çev. Mehmet Dağ, AÜİF yayınları, Ankara 1983, s. 59.

içinden kaynaklanıp, Hristiyanlarla temastan sonra çözümünde ve olgunlaşmasında Hristiyanlardan etkilenilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durur.⁴⁸²

Halku'l-Kur'an meselesinin zuhûrunun dahilî ve haricî sebeplerden olduğu hususunda kaynaklarımızda oldukça fazla olay ve neden sayılmıştır. Ancak bunların içerisinde Hristiyanî etkilere özellikle dikkat çekilmektedir. Hatta bununla ilgili şöyle bir olay anlatılır: Kendisi bir Hristiyan olmasına karşın, uzun yıllar Emevî sarayında kalmış olan Yuhanna ed-Dimeşkî (81-137/700-754), bir Hristiyanın kendisini İslâm'a davet eden kişilere karşı nasıl davranacağına dair bir kitap yazmıştır.⁴⁸³ Dimeşkî, Kur'an'daki "İsa Mesih, Allah'ın Meryem'e attığı kelimesi ve O'ndan bir ruhtur"⁴⁸⁴ ayetine atıfta bulunarak, kurgusal tarzda bir Hristiyanla bir Müslümanı tartıştırır. Hristiyan, Müslümanların Kelamullah'ı ezelî görmekle, Hz. İsa'yı da Allah'ın bir parçası olarak görmek arasında bir fark olmadığını, Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu saymakla Hristiyanlar nasıl şirke düşmüşlerse, aynı ithama Müslümanların da maruz kalacağını belirtmiştir. Dimeşkî'nin amacı, Kelamullah olan Kur'an kadim olunca, kelime olan İsa'nın da kadim olmasına ve Allah'ın oğlu olmasına Müslümanların itiraz etmemesini sağlamaktır.⁴⁸⁵ Elbette bu iddia kendi içinde çeşitli açılardan değerlendirilebilir. Dikkatli bir şekilde bakıldığında bu iddianın kendi içinde pek tutarlı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü, Allah ile birlikte ezelî olan şeyin Allah olması zorunlu değildir. Hz. İsa'nın kelime olarak Allah ile birlikte kadim olması da onun ayrı bir tanrı olmasını gerektirmez.

Halku'l-Kur'an tartışmalarında Hristiyanî etkiyi gösteren önemli unsurlardan birisi de Yuhanna İncilinde yer alan şu ifadelerdir: 1- Kelâm başlangıçta var idi ve Kelam Allah nezdinde idi. 2- O, başlangıçta Allah nezdinde idi. 3- Her şey O'nun ile oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı. 4- Hayat onda idi ve hayat insanların nuru idi..... 9- Dünyaya gelerek her insanı aydınlatan gerçek nur var idi.10- Dünya idi ve dünya onun ile oldu ve dünya onu bildi..... 14- Ve kelâm beden olup, inâyet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu, biz de O'nun izzetini, Baba'nın biricik oğlunun izzeti olarak gördük.⁴⁸⁶ Oryantalist Rudi Paret de, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki düşüncelerin, Hristiyanlıktaki kristolojik tartışmalardan etkilenmiş olabileceğini belirtir.⁴⁸⁷ Farklı düşünce ve kültürler arasında paralellikler görerek bu farklı fenomenleri karşılaştırma yaparken çok dikkatli olunması gerektiğini işaret eden Paret, her bir fenomenin kendine has bir karakteri olacağından benzerlik ne kadar bariz olursa olsun aynileştirmenin yapılamayacağından söz eder. Bu düşüncelerine rağmen Paret "İslâm'da Kur'an'a, Hristiyanlık'ta da İsa'nın şahsına düşen tarihsel işlev arasında gerçekten ciddi bir benzerlik söz konusudur."⁴⁸⁸ iddiasında bulunur. M. Arkoun'da müslümanlardaki kelam anlayışı ile Batı'da İsa Mesih anlayışının benzeştiğini söyler.⁴⁸⁹

⁴⁸² Watt, W. Montgomer, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev: E. Ruhi Fırlı, Umran yayınları, Ankara 1981, s. 313.

⁴⁸³ Tritton, A.S., a.g.e., s. 59.

⁴⁸⁴ Nisâ, 4/171.

⁴⁸⁵ Ebu Zehra, Muhammed, Tarihu'l Mezahibi'l Fıkhiyye, Daru'l Fikri'l Arabî, yy. trs., s. 187.

⁴⁸⁶ Kitab-ı Mukaddes, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997, Yuhanna 2/1-14.

⁴⁸⁷ Paret, Rudi, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an," a.g.e., s. 109.

⁴⁸⁸ Paret, Rudi, a.g.e., s. 110.

⁴⁸⁹ Arkoun, Muhammed, Kur'an Üzerine Düşünceler, s.26.

Hristiyanlıkta Tanrı, kendini sadece kelâm olarak ve kelâmı, vahyin özelliği olarak tanıtır. Bu durumda vahiy, bedenleşmiş kelimedir.⁴⁹⁰ Buna göre Allah'ın ebedî kelâmı insan şeklinde dünyaya gelmiş İsa, Allah'ın oğlu, logos (kelime) de bedenleşmiş kelâm olmaktadır.⁴⁹¹ Baba, oğul ve kutsal ruh anlayışında oğul, babadan; kutsal ruh, baba ve oğuldan kaynaklanmaktadır. Kudret ile ilişkili işler babaya, bilgi ile ilgili hususlar oğula veya kelimeye, aşk ile ilgili hususlar kutsal ruha atfedilmiştir.⁴⁹²

Hristiyanlığa göre Hz. İsa, İslâm'daki Kur'an'a tekabül eder. Ama Ehl-i Sünnet açısından meseleye bakıldığında böyle bir mütekabiliyetten söz edilemez. Çünkü Ehl-i Sünnet Kur'an'ı Allah'ın bir cüzü olarak görmeyip, onun kelâmı olarak görmektedir, yani Kur'an Allah'ın mesajıdır, sözüdür. İslâm'a göre Hz. İsa da mesaja elçilik yapan kişidir. Bugünkü Hristiyanlıkta yukarıda da görüldüğü gibi kelâm beşerileşerek insan olmuştur. Bu sayede İsa Mesih, ilah olabilmıştır. Ama Müslümanlar Kur'an'ı hiçbir zaman Allah ile bir ve aynı olarak görmemektedirler. Yine Kur'an, Hristiyanların Hz. İsa'nın yaratılışıyla ilgili yanlış inançları düzeltmekte, onun babasız yaratılışını idrak edemeyenlere Hz. Adem'in yaratılışını örnek vermektedir.⁴⁹³ Kısaca, Ehl-i sünnet açısından meseleye bakıldığında Allah'ın kelâmı olan Kur'an ile, Hz. İsa arasında bir benzeşme söz konusu değildir.

Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an'ı kabul etmesini Hristiyanlığa bir tepki olarak görmek mümkündür. İsa Mesih'in kıdemine inanan Hristiyanlara karşı Allah'ın kelâmının kadim olması tevhide aykırı görülmüştür. Buradan İsa mahluk olduğu gibi, Kur'an'ın da mahluk olması gerektiği neticesine varılmıştır. Mu'tezile, ayetlerin zahiri anlamı Kelamullah'ın kıdemini çağırırsa bile bunları bu kıdemi nefyedecek bir şekilde te'vil etmiştir.⁴⁹⁴ Mu'tezilî alimlerin önde gelenlerinden Kâdî Abdulcebbar(ö. 415/1024), "sıfatları kabul eden Sünnilerle, Allah tek cevherdir ve aynı zamanda üç uknumdur (unsur, esas), ezeli hayata sahip, ezeli kelamla mütekellimdir diyen Hristiyanlar arasındaki fark ifade şeklinden başka bir şey değildir"⁴⁹⁵ der. Abbasî halifesi Me'mun, Halku'l Kur'an'ı tartışırken Kur'an'ın mahluk olmadığını savunanları, Allah'ın kelimesi olan İsa'ya mahluk değildir diyen Hristiyanlara benzemekle suçlamış, Allah'ın dışındaki her şeyin mahluk olduğundan hareketle Kur'an'ın da mahluk olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹⁶

Mu'tezile, yaratılmış bir İsa tasavvuruyla yaratılmış bir Kur'an tasavvurunun bir paradoks oluşturmayacağı düşüncesinden hareketle, Kur'an'ın yaratılmışlığını iddia etmiştir. Ve böylece Hristiyanlarla rahat ve tutarlı bir şekilde mücadele etme imkanı bulunacağı kanaatindedir.

b-Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile Arasında Halku'l-Kur'an

⁴⁹⁰ Mehl, Roger, "Protestanlık Mezhebi" Din Fenomeni içinde, çev: Mehmet Aydın, Din Bilimleri yayınları, Konya 1995, s.259.

⁴⁹¹ Besnard, Albert M., "Katolik Mezhebi" Din Fenomeni içinde, çev: Mehmet Aydın, s.185.

⁴⁹² Besnard, Albert M., a.g.e., s.170.

⁴⁹³ "Allah'ın yanında İsa'nın durumu, Adem'in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı, sonra ona "Ol"dedi, artık olur. (Bu) Rabb'inden gelen gerçektir. Öyle ise kuşkulananlardan olma." Âl-i İmrân, 3/59-60.

⁴⁹⁴ Corbin, Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, s. 212.

⁴⁹⁵ Kâdî, Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, Şerhu'l-Usuli'l Hamse, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1965, s. 295.

⁴⁹⁶ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Tarihu't-Taberi, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Daru Suveydan, Lübnan trs., VIII, 635.

Tartışması ve Tarihselcilik

Mu'tezilî âlimler Ehl-i Sünnet'e oranla kelimelerin sıfatı üzerinde çok daha fazla ve detaylı bir şekilde durmuşlardır. Meselâ, Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1024), el-Muğnî fi Ebvabi't Tevhid ve'l Adl isimli meşhur eserinin bir cildini (7. cilt) Halku'l-Kur'an konusuna ayırmıştır. Kâdî Abdulcebbar burada konuyu o kadar geniş ve detaylı bir şekilde ele almaktadır ki neredeyse asıl konu unutulacak noktaya varmaktadır. O, Kelam-ı nefsinin varlığı konusunda ortaya konan bütün delilleri tek tek ele alarak, kendi sistemi içerisinde bunları çürütme yoluna gitmektedir. Sıkı bir tartışma yürüterek ve çok farklı ihtimalleri de değerlendirerek "eğer şöyle denirse, ona denilir ki" şeklinde akla gelebilecek çeşitli soruları bizzat kendisi sorarak kelam sıfatının kıdemini nefyeder.

Kelamcılar, gaibin bilinmesinde şahitten (kıyasu'l gaib ale's-şahid) hareket metoduna çok sık müracaat etmişlerdir.⁴⁹⁷ Mu'tezile'nin sıfat anlayışının temelinde bu metodun önemli bir yeri vardır. Kâdî Abdulcebbar'a göre, sıfatlar önce şahitte bilinir, anlaşılır, sonra benzerinin gaibde olduğuna hükmedilir. Şahitte ispatlanmamış bir hükmün gaib için geçerli olması imkansızdır; bu, bilinmeyen bir şeyin iddiası olur. Sıfat şahitte başka, gaibde başka olamaz.⁴⁹⁸ Bu temel metottan hareketle Kâdî Abdulcebbar, kelamı, bizim bildiğimiz kelamın nitelikleriyle niteler. "Bir şeyi tanımlamak o şey hakkında bilgi sahibi olmanın bir bölümüdür; çünkü onu tanımlamadaki amaç, efradını cami' ağyarını mani' bir çerçeve belirlemektir, bunun için işe kelamın tanımıyla başlamak gerekir"⁴⁹⁹ diyen Kâdî Abdulcebbar kelamı, "algıyla bilinen ve idrak edilip işitilen, dilde cereyan eden, belli bir tarzda peşpeşe, düzenli ve dizili olarak bulunan harflerdir"⁵⁰⁰ şeklinde tanımlar.

Fizikî dünyadaki kelamın nitelikleri neyse, Allah'ın kelamının da özellikleri aynıdır. İnsanların bilip tanıdığı kelam ses cinsindendir, kulun gücü dahilindedir, algılanan bir arazdır, sürekliliği yoktur, bir mahalde bulunma özelliği vardır, cümleye hulûl etmesi zorunlu değildir, sıfat olarak değil, kendisini varlık alanına çıkaran, fiil olarak işleyenle birlikte bulunmaktadır. Kelamı fiil eden, kelam sahibi (mütekellim) dir.⁵⁰¹ Kelâm ses olunca, kalpte bulunan bir mana değil, işitme özelliği olan bir mânâdır.⁵⁰² Ebu Ali el Cübbâi ise kelâmdaki harf yönüne işaretle yazılan ve ezberlenen şeylerde ses bulunmamakla beraber kelam olduğunu belirtir.⁵⁰³ Yani ona göre kelam harftir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre, Kur'an'ın, önümüzde duran ve yaratılmış kelimelerde bulunan ma'kul anlamından başka kadim olan bir anlamı yoktur. Kelamullah dediğimiz şey, yaratılmış olarak bize sunulmuş Kur'an'dan başka bir şey değildir.⁵⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, kelamın ses ve harflerden oluştuğundan hareketle bir mahalde bulunmasını zorunlu görür. Ona göre bir mahalde var olan şeyin kadim olması imkansızdır.⁵⁰⁵

⁴⁹⁷ Bu yöntemi hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile kullanmaktadır.

⁴⁹⁸ Kâdî, Abdulcebbar, el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl (Halku'l Kur'an), thk. İbrahim el-Ebyârî, Matbaatü Dari'l Kütüb, 1. Baskı, Kahire 1380/1961, VII, 53.

⁴⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, el- Muğnî, VII, 6.

⁵⁰⁰ Kâdî, Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 3.

⁵⁰¹ Kâdî, Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 5.

⁵⁰² Kâdî, Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 59.

⁵⁰³ Kâdî, Abdulcebbar, a.g.e., VII, 7.

⁵⁰⁴ Kâdî, Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 15.

⁵⁰⁵ Kâdî, Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 23.

Nefsî Kelâmı kabul etmeyen Mu'tezile alimleri Kelamullah'ın bütünüyle seslere ve harflere indirgenebileceğine inanmakla Kur'an'ın, bizim duyusal yetelerimize görünür haliyle (şahid) kavranabilen (makul) bir kelimeden oluştuğunu vurgulamaktalar ve Kur'an'ın bize kapalı olan (gaib) bir anlamının bulunmadığını söylemektedirler. Böylece Mu'tezile, Kelamullah'ın lafız ve manadan ibaret iki farklı yapısı olduğunu kabul etmemektedir. Bir başka deyişle Mu'tezile, şahid olanla gaib olan arasında bir düzleştirmeye (tesviye) gitmiştir.⁵⁰⁶

Kelâmın kadimliğini ve Allah'ın kendi özü için mükellim olduğunu kabul etmek, konuşmanın zamanı ile konuşulan muhatapların ortadan kalkmasına yol açar. Konuşmanın zorunlu olarak bir zamanı ve mekanı vardır. Konuşma her zaman bir şey hakkındadır.⁵⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, Kelamullah'ı (Kur'an'ı) Allah'ın insanlara yönelttiği emir, nehiy, tehdid, müjde ve geçmiş toplumlar hakkında verdiği haberlerden oluşan, parçası, bir kısmı, bütünü olan sözler olarak görür. O sözler Allah'ın irade, kudret ve yaratmasının bir tecellisidir. Allah'ın makduru, muradı ve mahluku olan bu sözler, O'nun kudreti, iradesi ve yaratmasıyla nesne haline gelmiştir. Yüce Allah, emir ve nehiylerini verebilmesi, mesela, Ekîmu's Salat=Namazı kılın, diyebilmesi için, bu emrin taalluk edeceği insanların mahluk ve hayatta olmaları lazımdır. Allah (c.c.) ancak, kendi dışında yarattığı varlıklar hakkında onların faydasını temin için konuşur, kendi kendine ezelde konuşmaz. Yani Kâdî Abdulcebbar kelâma tamamen pragmatik açıdan yaklaşmakta, kelimeden faydalanan birisi yok iken, Allah'ın kelimadan söz etmenin, anlamsız, abesle işgal olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁸ Kadîm nefsi kelâmın herhangi bir fayda vermesi mümkün değildir. Ayrıca hakkında konuşabilme imkanı olan kelim, elimizdeki Kur'an'dır. Kadîm ve nefsi olan kelâmın zaten bilinme yolu da yoktur.⁵⁰⁹

Mu'tezile'nin Kelamullah tanımı, biz insanların şahidde bildiğimiz, duyu organlarımızla idrak ettiğimiz beşerî kelama benzer bir kelimadır. Bunun sebebi Mu'tezile'nin Kelamullah'ı bütünüyle anlaşılır görmelerindendir. Kelamullah'ın nefiste kaim ve bütünüyle duyu organları aracılığıyla ifade edilmeyen bir şey olarak görülmesi onu belirsizliğe iter ve anlaşılabilir kılar. Böyle bir anlayış Allah'ın vahyi hakkında konuşmayı ve onun pratik hayatta uygulanmasını imkansız kılar. "Mu'tezile'nin Kelamullah teorisi, bir yönüyle Kelamullah'ı tamamen insan idrakine açıyor gibi görünse de, diğer yönüyle, Kelamullah'ı salt harfler ve seslerle ifade edilen anlam içeriklerine indirgediği ve bunun ötesinde kadim bir anlama sahip olmadığını öne sürerek ilahî vahyi âdeta pozitivist bir yaklaşımla bilgi nesnesi haline getirdiği için epistemolojik totalitarizmi içinde barındırdığını görmek zor değildir."⁵¹⁰

Kâdî Abdulcebbar, Kur'an'ın dil ve üslup yönünün de onun yaratılmış olduğuna delalet ettiğini belirtir. O, "Biz Nuh'u kavmine gönderdik"⁵¹¹ ayetini zikrederek şunları söyler: "Eğer Allah Nuh'u yaratmadan kavmine gönderdiğini söylemesi, bir yerde

⁵⁰⁶ Öçal, Şamil, Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî, İslâmiyât, c. 2, sa: 1, Ankara 1999, s. 72.

⁵⁰⁷ Cündioğlu, Dücane, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı –Hermenötik Bir Deneyim-, Tıbyan yayınları, İstanbul 1995, s. 125.

⁵⁰⁸ Kâdî, Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 101-104, 184.

⁵⁰⁹ Kâdî, Abdulcebbar, a.g.e., VII, 184.

⁵¹⁰ Öçal, Şamil, a.g.m., s. 73.

⁵¹¹ Nûh, 71/1

Allah'ın –haşa-yalan söylemesi anlamına gelir. Allah olmayan bir şeyi haber vermekten münezzehtir.”⁵¹²

Mu'tezi'lî alimler Kelamullah'ın mahluk olduğunu ispat için aklî delillerle yetinmeyip pek çok naklî delil de saymışlardır. Mesela, “Rablerinden kendilerine her ne zaman yeni bir uyarı (min zikrin min rabbihim muhdes) gelse onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyuna ve eğlenceye dalarak dinlemişlerdir”⁵¹³ ayetindeki “zikir” kelimesinin Kur'an'a delalet ettiğini, bu Kur'an'ı niteleyen “muhdes” kelimesinin de Kur'an'ın yaratılmış olduğuna delil olduğunu Kâdî Abdulcebbar iddia etmiştir.⁵¹⁴ Ayrıca Allah'ın emrinin mutlaka tahakkuk edeceğini (mef'ul), Kur'an'ın Arapça bir kitap kılındığını (mec'ul), tasrîf ve tafsîl edildiğini, insanlar için bir beyan, şifa ve rahmet kaynağı olduğunu, i'caz yönünden Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet ettiğini bildiren ayetler de Kur'an'ın mahluk olduğunu gösterir.⁵¹⁵

Kelamullah'ın yapısı hakkındaki ihtilaftan dolayı Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kur'an'ın yaratılmışlığı hakkında farklı kanaatlere varmışlardır. Mu'tezile alimleri, bir şeyin kelam olarak nitelendirilebilmesi için ses ve harflerin bulunmasını zorunlu ve yeterli şart olarak görürler; yani kelâm dediğimiz şey, harfler ve seslerle dile gelen anlamlardır; kelam bunun ötesinde başka bir anlama sahip değildir. Sonraki dönem Ehl-i Sünnet alimlerine göre ise kelam lafzı iki anlama gelir. Birincisi, fiziksel konuşmaya tekaddüm eden ve insanın iç dünyasında vuku bulan enfüsî konuşmadır (hadîsu'n-nefs). Kelâm, ikinci anlamı itibarıyla, bir tertip içinde gerçekleşen ses ve harflere işaret eder; bunlardan birincisi kelam-ı nefsi, ikincisi de kelam-ı lafzîdir. Kelam-ı lafzî, bir bakıma insanın varlığı ile bütünleşmiş olan kelam-ı nefsinin dışı vurumudur.⁵¹⁶ Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki problemin esası, işte bu kelam-ı nefsinin kabul edilip edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bir diğer husus da kelamın, Allah'ın fiili mi sıfatı mı olduğu konusudur. Ehl-i Sünnet, kelamı Allah'ın sıfatı olarak görmektedir. Her iki taraf da kendi görüşlerini desteklemek için aklî ve naklî delillere başvurmaktadır.

Kısaca şunu söylememiz mümkündür: Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki tartışmanın ve ihtilafın özü, Allah'ın kelam sıfatının mahiyetiyle ilgili tartışmalara dayanmaktadır. Aslında Kur'an, Allah'ın mütekellim olduğunu belirtmekte, bunun ötesinde “ilahî kelamın mahiyeti nedir, kadim midir, mahluk mudur; nefsi midir; lafzi midir; işitilme keyfiyeti nasıldır?” gibi detaylara kesinlikle girmemektedir. Kur'an'da verilen bilgi Allah'ın Musa (a.s.) ile konuştuğu şeklindedir.⁵¹⁷ Bu konuşmanın mahiyetiyle ilgili bir bilgi verilmemektedir. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarıyla ilgili yapılan yorumların spekülâtif olmaktan öteye gitmeyeceği muhakkaktır. Mesela Suyûtî, (ö. 911/1505) selefın Allah'ın sıfatlarına iman ettiğini, onların mahiyet ve yorumunu bilmeyi Allah'a havale ettiklerini (tefviz) belirtir.⁵¹⁸ Gerçekten Allah'ın sıfatlarının keyfiyet ve hakikatlerini bilmek, insan aklını aşan bir durumdur. Kıyas yoluyla keyfiyetlerini bilmeye de imkan yoktur. Allah'ın bir benzeri olmadığı için, Allah'ı ona kıyaslama imkanımız yoktur. İnsanlar nasıl ki Allah'ın zâtının hakikat ve keyfiyetini bilmekten aciz ise, sıfatlarının da hakikat ve keyfiyetini bilmekten acizdir. İşte bu sebeple selef, sıfatlarla

⁵¹² Kâdî, Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 78.

⁵¹³ Enbiyâ, 21/2

⁵¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 87.

⁵¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 88-94.

⁵¹⁶ Rıza, M. Reşid, Tefsîru'l- Menâr, IX, 178.

⁵¹⁷ Nisâ, 4/164.

⁵¹⁸ Suyûtî, Celaluddin, el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an, I, 650.

ilgili nasslarda anlatılanların keyfiyetleri üzerinde durmamış ve ayrıntılara dalmaktan kaçınmıştır.⁵¹⁹

M. Reşid Rıza ve bazı alimler, ilahî kelâmın kühünü bilmenin imkansız olduğundan halku'l Kur'an konusunda çekimser kalmışlardır. Reşid Rıza, "Kur'an'ı telaffuz ediş mahluk değildir" veya "Kur'an'ı telaffuz ediş mahluktur" demeyi uygun bulmamış ve bu konuda susmayı tercih etmiştir.⁵²⁰ Çağdaş alimlerden Abdulfettah el-Halidî Allah'ın sıfatlarının keyfiyetini bilme konusunda yapılan çabaların anlamsız ve faydasız olduğunu şu ifadelerle ortaya koyar: "İnanç ve akideyi Kur'an'dan almalıyız, Mu'tezile, Şia ve Mürcie gibi kelâm ekollerine mensup kişilerin ne dediklerinden değil. Allah'ın Kur'an'da geçen isim ve sıfatları nelerse, onların hepsini Kur'an'dan almalı ve onların tümüne inanmalıyız. Bunları beş, yedi gibi sayılarla sınırlandırmamız caiz değildir. Bu sıfatların Allah'ın zatının aynı mı, gayrı mı oldukları ve Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf olmasının mânâ ve keyfiyetinin ne olduğu konusunda boş felsefelerin hiçbir anlam ve faydası yoktur. Bütün bunları geçip, yöneten ve takdir eden, bilen, sayan ve insanlık aleminde büyük küçük her varlığın boyun eğdiği Allah'ın etken ve faal sıfatlarına yönelmek gerekir."⁵²¹

Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusu gaybı ilgilendiren bir husustur. Gayb ile ilgili bilgi kaynağı ise sadece vahiydir. Vahiy dışı söylenecek her söz, sadece bir varsayımdan ibaret olacaktır.

Mu'tezile'yi Kur'an'ın yaratılmışlığına sevk eden bir diğer önemli amil, onların tevhid anlayışıdır. Mu'tezile bütün sistemini beş esas üzerine kurmuştur ki; bunlardan özellikle tevhid ilkesi en önemli prensiplerindendir. Allah'ın vahdaniyeti ve kıdemi, Mu'tezile'ye göre Allah'a mahsus en özel sıfattır. Eğer Allah'ın kıdemi haricinde ona çeşitli sıfatlar isnad edilirse bir çok kadim varlığın mevcudiyeti kabul edilmiş olur, böylece taaddud-i kudema ortaya çıkar ki bu durum Allah'ın birliği gerçeğine aykırıdır. Dolayısıyla onlar, Allah'ı tenzih etme gayesiyle Kelamullah'ın mahluk olduğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezile alimleri, yaratılmış Kur'an düşüncesiyle yaratılmış İsa düşüncesinin mutabakat sağladığını, Müslümanların Hristiyanlara karşı İslâm'ı daha rahat müdafaa edecekleri düşüncesiyle böyle bir görüşe sahip olmuşlardır. Yine Mu'tezile'nin bilgi teorisi, Allah'ın kelâmını, insanların ses ve harflerinden oluşan kelâmına kıyasla açıklama (kıyasu'l gaib ale's-şahid), onları Kur'an'ın mahluk olduğu sonucuna götürmüştür.

Oryantalist Watt, Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinin arka planında, siyasî etkilerin varlığının ilk bakışta garip görünmesine rağmen yine de, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki iktidar mücadelesi olduğu yorumunu yapar. Ona göre, yaratılmış Kur'an ile, Allah'ın ezeli kelâmı olan Kur'an aynı iktidara sahip değildir. Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri olan imamların kararı ile tespit edilmiş olan şartlara, yaratılmış Kur'an'ın itirazı pek mümkün olamayacaktır. Böylece Kur'an'ın yaratılmış olduğu şeklindeki inanç ise, ulemanın kuvvetini artırmış olacaktır. Buna göre yöneticinin şahsî ilhamı vasıtasıyla o ana kadar uygulanan dini hukuku dikkate almayabileceği anlamına gelmekte; aynı zamanda idarecilerin gücü artmaktadır. Diğer yandan Kur'an, Allah'ın yaratılmamış

⁵¹⁹ Şimşek, M. Said, Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), Selam yayınevi, Konya 1987, s. 52.

⁵²⁰ Rıza, M. Reşid, Tefsiru'l Menar, IX, 179-184.

⁵²¹ el-Halidî, Salah Abdulfettah, Kur'an'ı anlamaya ve Yaşamaya Doğru, çev: Yusuf Işıcık, İki Kaynak yayıncılık, Ankara 1998, s. 149.

kelamı ve ezeli bir sıfatı ise o takdirde değiştirilemez ve Müslüman idareci tarafından bir kenara konulamaz durumda olacaktır.⁵²²

Gerçekten de bir dönemde bir toplumun en önemli tartışma konusu olan bu meselenin güncel sorunlardan bağımsız olarak ele alınması mümkün değildir. Bu bağlamda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında o dönemde cereyan eden tartışmaların kalkış noktası, nasslardan ziyade güncel sorunlar yüzündendir denilebilir. O günkü mevcut sorunlar peşinen bir yönlendirici görevi yapmıştır. Bunun içindir ki Allah'ın kelamının yaratılmış olduğu fikri politik şartlardan soyutlanarak ele alınamaz.⁵²³ Belirli insanlar bazı konularda belli kanaatlere sahip bir vaziyette meselelere yaklaşıyor ve Kur'an nasslarını da bu düşüncelerine dayanak kılıyor. Mesela Kâdî Abdulcebbar oldukça akılcı bir tavırla meselere yaklaşmasına rağmen, bazı rivayetleri herhangi bir senet zikretmeksizin – ruviye ifadesiyle naklederek- ve kaynak da göstermeden kendi görüşünü ispat sadedinde kullanabilmektedir. O, Hz. Peygamber'den naklettiği şu sözleri Kur'an'ın yaratılmışlığına delil olarak getirir: “(Ezelde) Allah vardı, (O'ndan başka hiçbir şey yoktu. Sonra O zikri (Kur'an'ı) yarattı.” “Allah göklerde ve yerde Bakara suresindeki Ayetü'l Kürsî' den daha yüce bir şey yaratmadı.” “Düşman memleketine Kur'an'ı yanınızda götürmeyin. Ola ki Kur'an onların eline geçer.”⁵²⁴

Tarihselcilerin Kur'an'ın tarihselliğine giriş kapısı olarak gördükleri Kur'an'ın mahluk olduğu hususu, yukarıda da belirtildiği gibi Mu'tezilenin ele alıp tartıştığı anlamda Kur'an'ın tarihselliğiyle doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Tarihselci görüşe sahip bazı akademisyenlerimiz de bunu kabul etmektedir.⁵²⁵ Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinin tarihselcilikle ilgisi, belki yaratılmış Kur'an anlayışının tarihselciliğe yol açabileceği iddiası olabilir.⁵²⁶ Ancak, ezeli bir kelâm anlayışının tarihselci bir anlayışla birleşemeyeceği gibi bir iddia da ileri sürülemez. Kelam ister yaratılmış isterse yaratılmamış olsun Yüce Allah her halükarda bu kelamıyla genel geçer hükümler koymaya muktedirdir. Mu'tezile Kur'an'ın mahluk olduğunu söylerken ayetlerin tarihselliğini hiçbir zaman iddia etmemiştir. Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen Mu'tezile de mahluk olmadığını söyleyen Ehl-i Sünnet de Kur'an'ın emir ve yasaklarının her halükarda bağlayıcı olduğunu kabul etmektedir.⁵²⁷ Hatta Kâdî Abdulcebbar, Kur'an'ın anlaşılmasında lafzın işaret ettiği ilk anlam demek olan zâhirin öncelikle ve kesinlikle kabul edilmesi gereken anlam olduğunu belirtmektedir. Önce hitabın zahirine hamli mümkünse öyle yapılmalıdır. Zâhirin anlaşılmasında hâss ya da âmm hangisi uygunsa o alınmalıdır. Delilsiz olarak zahir terk edilmemelidir.⁵²⁸

Kâdî Abdulcebbar Kur'an'ın yaratılmışlığını ispat sadedinde bizim görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'a oldukça az müracaat etmekte, müracaat ettiği zaman da ayetleri bütünlüğünden kopararak, çoğu kere mukaddem bir düşünceyi onaylatma anlamında

⁵²² Watt, Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev: E. Ruhi Fırlalı, Umran yayınları, Ankara 1981, s. 225.

⁵²³ Aydın, Mustafa, İ'tizal, Tarihselcilik ve İslâm, Marife , yıl:3, sa:3, 2003, s.372.

⁵²⁴ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, VII, 91.

⁵²⁵ Güler, İlhami, Muhtar Bir İrade (Allah'ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) Kelam-ı Kadim'e ve Zorunlu Tarihe Dönüşmesi, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997, Fecr yayınevi, Ankara 1998, s. 220. “Mu'tezile'nin bu tartışmayı (Kur'an'ın yaratılmışlığı) hararetle sürdürmesi, Tevhid'i koruma veya tenzih gayretiyledir. İ. Güler, a.g.t., a.y.

⁵²⁶ Güneş, Kamil, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, İnsan yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2003, s. 565.

⁵²⁷ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 298.

⁵²⁸ Kâdî, Abdulcebbar, Şerhu'l Usulî'l Hamse, s. 604; el-Muğnî, VII, 170.

onlara yer vermekte ve tek cümlelik ayetlerle bir söylem geliştirmeye çalışmaktadır. Tarihselci söylemin de benzer tavırlar içinde olduğunu çoğu kere görmekteyiz.

II. KUR'AN'IN LAFİZ -MÂNÂ OLARAK AYRILIĞI

TEORİSİ VE TARİHSELÇİLİK

Halku'l Kur'an tartışmalarının devamı niteliğinde olan bir konu da Kur'an'ın mânâ olarak mı; yoksa hem lafız hem de mânâ olarak mı vahyolunduğu meselesidir. Kur'an, "enzelna (indirdik), nezzelna (peyder pey indirdik), erselna (gönderdik), evhayna (vahyettik)" gibi farklı ifadelerle kendisinin bizzat Allah tarafından gönderildiğini haber vermektedir.⁵²⁹ Öte yandan, Kur'an'ın iki ayrı yerinde "Hiç şüphesiz o Kur'an, çok şerefli bir elçinin sözüdür."⁵³⁰ ayetlerinde "şerefli elçi" ve "söz" ifadeleriyle kimin ve neyin kastedildiği hususunda müfessirler tarafından farklı yorumlar yapılmıştır. Kur'an'ın mânâsının Allah'tan olduğunda bir ihtilaf olmamakla beraber, bu mânâların söz kalıplarına kim tarafından döküldüğü yani lafzın kime ait olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Buradaki "şerefli elçi" ifadesi çerçevesinde yapılan yorumlara geçmeden önce "kavl", "kelam" ve "elçi" kelimelerinin etimolojik yapısı üzerinde kısaca durmanın ilgili ayetleri anlamada yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Klm mastarı, lügatte "etkilemek, yaralamak" anlamına gelmektedir. Nitekim "el-kelmu: et-te'sîru'l mudrak bi ihde'l hâsseteyni" demektir ki, anlamı: "iki duyudan biriyle anlaşılan, kavranılan etkidir." Ayrıca "fe'l kelamu mudrakun bi hâsseti's-sem'i ve'l kelmu bi hâsseti'l basari" denilir. Bu da "söz duyu organıyla, yara ise görme organıyla anlaşılır" demektir. "Kelam" sözcüğü ise rubai olan "kelleme"den türemektedir. Ragıb el-İsfahanî terim olarak kelamı, "sistemli olarak dizilmiş lafızlar ve bunların taşıdığı anlamlardan oluşan şeydir." şeklinde tanımlar.⁵³¹

Kavl lafzı sözlükte, "tam olsun, noksan olsun, dilin söylediği her lafız" anlamına gelmektedir.⁵³² Terim olarak ise, "müfred olsun cümle olsun, açık bir şekilde konuşulan harflerden oluşan şey" dir.⁵³³

Kavl masdarının diğer mânâlarını şöyle sıralayabiliriz:

"Lafız olarak açığa çıkmadan önce kalpte tasavvur edilen şey, şu ayetteki 'fi enfusihim' ifadesiyle birlikteki anlamı böyledir: Ve yequlüne fi enfusihim levla yuazzibunellahu bi ma neqûlu..... Kendi içlerinden de: Bu söylediklerimiz yüzünden Allah'ın bize azap etmesi gerekmez miydi? derler.⁵³⁴ Bu ayetle Allah onların iç dünyalarıyla ilgili inançlarında bulunan şeyi 'yegûlûne fi enfusihim' ifadesiyle açıklamaktadır. Ayrıca kavl lafzı, kanaat (görüş), bir şeyi doğru kastetme, insanın dışındaki canlı veya cansız varlıkların lisanı halleriyle ilgili olarak bir şeye delalet etme,

⁵²⁹ Bunlarla ilgili ayetler için bkz. Bakara, 2/33,99,119; Yûsuf, 12/2,3; Ahzâb, 33/45; Şûrâ, 42/52.

⁵³⁰ Hâkkâ, 69/40; Tekvîr, 81/19.

⁵³¹ Ragıb el-İsfahanî, Ebu'l Kasım el-Huseyn b. Muhammed, el-Müfredât fî Garibi'l Kur'an, Kahraman yayınları, İstanbul 1986, s. 660.

⁵³² Ibn Manzûr, Lisanu'l Arab, XI, 572.

⁵³³ Ragıb el-İsfahanî, a.g.e., s. 626.

⁵³⁴ Mücadele, 58/8.

tanım, ilham manalarına da gelmektedir.”⁵³⁵ Ibn Cinnî de “kavl”ın “kelam”dan daha kapsamlı olduğunu belirtir.⁵³⁶

Resûl kelimesi için pek çok anlam verilmekle beraber şu anlamı özellikle kaydetmek gerekir: “Kendisini gönderenin haberlerini peş peşe ulaştıran şey. Kelimenin bu manada kullanılışı Arab’ın ‘câeti’l İbiulu raselen=develer peş peşe grup grup geldiler’ şeklindeki sözünden alınmıştır.”⁵³⁷ Buradan da elçinin bir başkası adına iş yapan, kendisini gönderenin haberlerini başkasına aktarmada aracılık vazifesini yerine getirdiği anlaşılmaktadır.

Bu filolojik izahlardan sonra Hâkka ve Tekvîr surelerinde geçen “şerefli elçinin” kim olduğuna dair müfessirlerin yorumlarına geçmek istiyoruz. Çok farklı yorumlar yapılmakla beraber bu yorumları iki ana kategoride şöyle tasnif edebiliriz:

1-Hâkka sûresinde geçen elçiden maksat Hz. Muhammed (s.a.v.), Tekvîr sûresindekinden maksat Cebrail’dir. Taberî, Razî, Kasımî, Elmalılı, Seyyid Kutup ve Ö. Nasuhî Bilmen bu görüştedir.⁵³⁸

2- Hâkka sûresinde hem Hz. Muhammed’in (s.a.v.), hem de Cebrail’in kast olunabileceği ihtimali varken, Tekvîr sûresinde sadece Cebrail kast olunmaktadır. Zamahşerî, Beyzavî, Ibn Kesir, Neseî, Hâzin, Ebussuud, Âlûsî bu görüştedir.⁵³⁹

Zerkeşî(Ö.794/1391), el-Burhan adlı eserinde vahyin gelişyle ilgili Semerkandî’den üç görüşün nakledildiğini kaydeder:

1- İndirilen hem lafız hem de mânâdır. Cebrail Kur’an’ı Levh-i Mahfuz’dan ezberlemiş ve onu indirmiştir.

2- Cebrail, Hz. Peygamber’e yalnızca manaları getirmiş; Hz. Peygamber bunları öğrenmiş ve Arapça olarak ifade etmiştir. Bu görüş sahipleri “Ey Muhammed! Uyarılardan olman için Cebrail onu senin kalbine apaçık Arap diliyle indirdi”⁵⁴⁰ ayetini delil olarak almışlardır.

⁵³⁵ Ibn Manzûr, a.g.e., XI, 572; Ragıb el-İsfehânî, a.g.e., s. 627.

⁵³⁶ Ibn Cinnî, Ebu’l Feth Osman, el-Hasâis, thk. M. Ali en Neccar, Daru’l Kutubi’l Arabî, Beyrut trs., I, 32.

⁵³⁷ Ibn Manzûr, a.g.e., XI, 284.

⁵³⁸ Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu’l Beyan anTe’vili Ayi’l-Kur’an Daru’l-Fikr Beyrut 1408/1988, XIX,66; XX,79; Kasımî, Cemaluddin, Mehasînu’t-Te’vîl, thk.Muhammed Fuad Abdalbaki, Müessesetü’t- Tarihi’l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut 1415/1994,VII,175,272; Razî, Fahrudin, et-Tefsîrûl- Kebir, X,633; XI,69; Kutup, Seyyit, Fî Zılali’l Kur’an, Daru’s- Şuruk, 15. Baskı, Beyrut 1408/1988, VI,3686,3842; Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, VIII, 322; IX, 34; Bilmen, Ö. Nasuhî, Kur’an’ı Kerim’in Türkçe Meâlî Âlî’si ve Tefsiri, Akçağ yayınları, Ankara 1991, VIII, 3829, 4008.

⁵³⁹ Zamahşerî, el-Keşşaf IV, 594, 697; Beyzavî, Envaru’t- Tenzîl III, 442,504; Ibn Kesir, Tefsîru’l Kur’an’il Azim, IV, 376, 434; Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Tefsîru’n-Neseî, Daru İhyai’l Kütübi’l Arabiyye, yy.trs, IV, 289,336 ; Hâzin, Ali b. İbrahim el-Bağdadi, Lübabu’t-Te’vîl fi Maani’t- Tenzîl, Daru’l Fikr, yy. 1389/1979, IV, 147,214; Ebussuud, Muhammed b. Muhammed, İrşadü’l Akli’ s- Selim ila Mezaye’l Kur’anil- Kerim, Daru İhyai’t- Turasi’l Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1411/1990, IX, 27, 118; Âlûsî, Şihabu’d-din Seyyid Mahmud, Ruhû’l Meanî fi Tefsiri’l Kur’ani’l Azim ve’s- Seb’il Mesânî, Darul Fikr, yy. trs, XV, 65, 76.

⁵⁴⁰ Şurâ, 26/193-194.

3- Cebrail'e mânâ olarak verilmiş o da bunu Arapça lafızlarla ifade etmiş- ki Sema ehli onu Arapça olarak okumaktadır-daha sonra da onu indirmiştir.⁵⁴¹ Zerkeşî bu görüşleri sadece nakletmekte, herhangi bir yorum ve tercihte bulunmamaktadır.

Süleyman Ateş tenzîlin, ilahî anlamları insan düzeyine indirmek demek olduğunu, Allah düzeyindeki konuşmanın mahiyetinin bilinemeyeceğini, Allah'ın konuşmasının sese, harfe ve kelimelere muhtaç olmadığını belirtir. Ancak Ateş, onun kelamının soyut mânâlar olduğunu söyleyerek, Tekvîr sûresinde, şerefli elçiyle kastedilenin, Melek olduğu kanaatinde. İşte bu soyut mânâları meleğin Allah'tan alarak, insan elçinin konuştuğu dilin söz kalıplarına kendisinin döküp Hz. Peygamber'e verdiğini ifade eder. Bu görüşünü, Kur'an ayetlerinde Allah'ın genellikle üçüncü şahıs olarak anılmasıyla delillendirir.⁵⁴²

Müfessirler -az önce de verdiğimiz gibi- “şerefli elçi” ifadesini yorumlarken genellikle Hâkka sûresinde Hz. Peygamber'in, Tekvîr sûresinde ise Cebrail'in kastedildiğini belirtirler. Kanaatimizce de bu oldukça tutarlı ve mantıklı bir tercihtir. Çünkü her iki sûrede geçen o iki ayet, kendi kontekslerinde yer alan diğer sıfatlarla beraber değerlendirildiğinde ve ayrıca Kur'an'ın bu konuyla alakalı diğer ayetleriyle bir bütünlük halinde incelendiğinde doğal olarak bu sonuca ulaşılmaktadır. Ayetlere dikkatlice baktığımızda Hâkka sûresindeki âyetin hemen akabinde yer alan “O Kur'an bir şair sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz!”⁵⁴³ şeklindeki anlatımlar Hz. Peygamber'le ilgilidir. Bilindiği üzere müşrikler, çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber'e şairlik ve kâhinlik yakıştırmalarında bulunmuşlardı. Onların bu tür sıfatlarla Cebrail'i niteleme alışkanlıkları yoktu.⁵⁴⁴ Kaldı ki müşriklerin Cebrail ile herhangi bir buluşma, görüşme ve tanışmaları vaki değildi ki ona bu nitelikleri isnad etsinler. Dolayısıyla onların hakkında bu tür yakıştırmalarda bulunamayacakları oldukça açıktır. Ayrıca Hz. Peygamber'e müşrikler tarafından şairlik vasfının nispet edilmesine yanıt veren “Biz ona (Muhammed'e) şiir öğretmedik. Bu, onun için yakışık almaz da..... O (vahiy), bir öğüt ve apaçık bir Kur'an'dan başkası değildir.”⁵⁴⁵ ayeti bu gibi nitelemelerin Hz. Peygamber'e yakıştırıldığını ifade etmektedir.

Tekvîr sûresindeki âyetin devamındaki “Güçlü, Arş'ın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı, orada sayılan, güvenilen bir elçi”⁵⁴⁶ şeklindeki betimsel anlatım da, buradaki “şerefli elçiyle” kastedilenin Cebrail olduğunu göstermektedir. Zira Necm sûresinde Cebrail'in anlatıldığı “Onu, müthiş kuvvetlere sahip akıl ve re'inde kâmil olan (Cebrail) öğretti”⁵⁴⁷ ayetindeki betimlemelerle tam bir paralellik ve uyum arz etmektedir. Dolayısıyla biz de Hâkka sûresinde Hz. Peygamber'in, Tekvîr sûresinde ise Cebrail'in kastedildiği görüşünü benimseyenlerin isabetli oldukları kanaatindeyiz. Gerçekten ilgili iki ayet bağlamında değerlendirildiği zaman, bu görüşün, Kur'an'ın bütünlüğü ilkesiy ve diğer ayetlerle beraber düşünüldüğünde gerçeğe uygun olduğu görülmektedir. Ayrıca, Hâkka sûresindeki ilgili ayetten sonra gelen; “Eğer o, bazı laflar uydurup bize iftira etseydi, O'nu gücümüzle tutar (sımsıkı yakalar) sonra şah damarını koparırdık, sizden hiç

⁵⁴¹ Zerkeşî, Bedruddin, el Burhan, I, 291.

⁵⁴² Ateş, Süleyman, Kur'an'ı Kerim'in Evrensel Mesajı Yeniden İslâm'a II, Kur'an Okulu yayıncılık, İstanbul 1997, s. 10.

⁵⁴³ Hâkka, 69/41-42.

⁵⁴⁴ Râzî, Fahrüddin, et-Tefsîru'l- Kebîr, XI, 633..

⁵⁴⁵ Yâsin, 36/69.

⁵⁴⁶ Tekvîr, 81/20-21.

⁵⁴⁷ Necm, 53/5-6.

kimse buna engel olamazdı”⁵⁴⁸ ayetleri de Hz. Peygamber’i anlatmaktadır. Bu ayet, eğer Hz. Peygamberin kendinden bir takım sözler katması halinde, başına gelecek azabı haber vermektedir.

Kur’an’ın lafız yönünden Hz. Peygamber’e ait olduğu iddiası, Hz. Peygamber’in gelen vahyi unutmamak için henüz kendisine okunup bitirilmeden acele ederek tekrarlamaya çalışması ve bunun üzerine kendisine dilini depretmemesi, o Kur’an’ı Peygamber’in kalbinde toplananın Allah’a ait olduğunu bildiren⁵⁴⁹ ayetle de çelişmektedir. Eğer lafız Hz. Peygamber’e ait olsaydı, O, vahyi ezberleyememe endişesine kapılarak dilini depretmeydi.

Bu iki ayetin birinde Cebrail diğesinde Hz. Peygamber kastedildiğine göre “söz” kelimesinden hareketle bu manaların lafızlara dökülmesinin, kim tarafından yapıldığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Lafızlandırmanın birinin Peygamber, diğesinin Cebrail tarafından yapıldığını söylemek bir çelişki gibi gözükmeğedir. Kur’an, çelişkilerden uzak bir kitaptır. Dolayısıyla “söz” kelimesiyle Kur’an lafızlarının Cebrail veya Hz. Peygamber tarafından söz kalıplarına döküldüğü kastedilmez. Çünkü ayetle “elçi” nitelemesi yapılmakta olup; “melek sözü” veya “Peygamber sözü” denilmemektedir. Elçinin de görevi elçilik yaptığı kimsenin sözlerini aktarmaktan ibarettir.⁵⁵⁰ Kur’an’ın hem Allah’ın, hem Cebrail’in hem de Hz. Peygamber’in kalamı olacağı görüşünü Razi şöyle cem eder. Buna göre Kur’an, onu Levh-i Mahfuza yansıtması, şu anki mahiyeti üzere tertip ve tanzim etmesi yönüyle gerçekte Allah’ın; göklerden yeryüzüne indirip, Hz. Peygamber’e intikal ettirmesi ve ona okuması yönüyle Cebrail’in; halka açıklaması, insanları onu tasdik etmeye çağırması ve onu peygamberliğine delil kılması yönüyle de Hz. Muhammed’in kalamı sayılır.⁵⁵¹

İlahî manaların söz kalıplarına dökülmesinin Cebrail’e veya Hz. Peygamber’e ait olduğunu söylemek, insanı, Kur’an’ın lafzî mucizesini ortadan kaldırmak tehlikesiyle karşı karşıya getirir. Halbukî o Kur’an’ın lafız ve üslûbundaki şaheserliği gören Arap edip ve şairleri ona inanmasalar bile hayranlıklarını gizleyememişlerdir. M. Abdullah Draz’ın da belirttiği gibi Kur’an, ne Hz. Muhammed’in ne de herhangi başka birinin hiçbir rolü olmadan lafzî ve manasıyla Allah katından indirildiğini bizzat kendisi açıkça bildirmektedir. Hz. Muhammed, Kur’an’ı herhangi bir öğrencinin hocasından⁵⁵² öğrenmesi tarzında öğrenmiş, metnin hazırlanması konusunda onun en ufak bir katkısı olmamıştır

Bu bağlamda, Kur’an’ın Levh-i Mahfuzda bulunması meselesi tarihselcilik tartışmalarında gündeme getirilmektedir. Levh-i Mahfuz’un mahiyeti hakkında tefsirlerde oldukça farklı yorumlar⁵⁵³ bulunmakla beraber biz burada onlara girecek değiliz. Ancak

⁵⁴⁸ Hâkka, 69/44-47.

⁵⁴⁹ Kıyame, 75/16-19.

⁵⁵⁰ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 16.

⁵⁵¹ Râzî, Fahrüddin, et-Tefsîru’l- Kebîr, XI, 633.

⁵⁵² Draz, Muhammed A., En Mühim Mesaj, çev: Suat Yıldırım, Akçağ yayınları, 1. Baskı, Ankara 1985, s. 13-15

⁵⁵³ Bazı müfessirler, sözkonusu levhayı lafzî anlamıyla alıp Kur’an’ın ezelden beri kaydedildiği gerçekte bir “ilahi levha” şeklinde anlarken, diğesleri de bu ifadenin mecazî bir anlam taşıdığını; yani, bununla ilahi kelamın kaybolmazlık – korunurluk niteliğine işaret edildiğini belirtirler. Bu ifadedeyle Kur’an’ın hiçbir zaman bozulmayacağı ve her zaman bütün keyfî ilavelerden, çıkarmalardan ve lafzî değişikliklerden uzak kalacağı şeklindeki ilahî vaadin kastedildiğinin beyan edildiğini ifade ederler. Esed, Muhammed, Kur’an Mesajı, çev: Cahit Koytak –Ahmet Ertürk, İşaret yayınları, İstanbul 1999, III,1255.

şu kadarını belirtelim ki Levh-i Mahfuz'un mahiyetinin ne olduğu hususunda Kur'an'da ve sahih rivayetlerde kesin malumat olmasa da Kur'an'ın orada mevcûdiyeti yine Kur'an'da açıkça belirtilmektedir. "Hayır, o şerefli bir Kur'an'dır. Korunan bir levhada(Levh-i Mahfuz'da) dır."⁵⁵⁴ Velez ki Kur'an, Levh-i Mahfuz'da ezelde yazılmış olmayıp vakıya mukarın bir şekilde gönderilmiş olsa bile bu onun evrensel bir hüviyet arzemesine engel teşkil etmez.⁵⁵⁵ Çünkü Yüce Allah, anlık yapıp etmeleriyle de evrensel niteliklere sahip bir kitap gönderme güç ve kudretini haizdir. Yine Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da ezelde var olduğu düşüncesi, metinle kültürel olgu arasındaki diyalektiği göz ardı ettiği, Kur'an'ın kudsîyetinde aşırıya giderek onu anlaşılabilir dilsel bir metin olmaktan çıkartıp biçimsel bir metne dönüştürdüğü; ayrıca onun derin ve çeşitli anlam düzeyleri olduğu inancını doğurduğu için eleştiri konusu yapılmaktadır.⁵⁵⁶ Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da varlığının kabulü her ne kadar cibrî bir anlayış veriyor gibi olsa bile, bu anlayış ayetin zahirine dayanmaktadır. Şunu da belirtelim ki Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da yazılı olmayıp vakıa tarafından oluşturulduğu şeklindeki bir anlayış da gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü, Kur'an vahyi, muhatapların şartlarını her açıdan dikkate almış, ancak başından sonuna kadar inisiyatifi elinde tutmuş ve onu yönlendirmiştir. Kısaca vahiy, olgular karşısında pasif değil aktif konumdadır.

Kur'an insanların kullandığı bir dil ile ifade edildiği için bir taraftan beşer ve topluma ait dilin bir başka dile göre olan zenginliğini veya eksikliğini özünde taşıırken, diğer taraftan da bu dilin Allah tarafından kullanılması sebebiyle beşer ve toplum üstü bir ifade biçimini, bir dil özelliğini ihtiva etmektedir.⁵⁵⁷ Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da olmadığını iddia ederek, onun dilsel tarafını öne çıkarmak suretiyle diğer metinler mesabesinde görülmesi, onun icazına gölge düşürecektir. Kur'an, lafzıyla ve manasıyla Allah katındandır. Bu sebeple onun diğer metinlere benzemeyen pek çok yönü vardır.

İlahi metnin kaynağı, zamandan ve mekandan münezzeh mutlak ilim sahibi olan Allah olduğu için, zaman ve mekanla muttasıf zannî ilim sahibi beşerin metninden oldukça farklıdır. İlahî metnin göndereni, zamanı ve mekanı da yaratan yüce Allah iken, beşeri metinde, hem metnin sahibi hem de ona muhatap olan bir tarihsellik maluldür. İlahi metinde ise gönderenin herhangi bir tarihselliğinden söz edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple ilahi metni gönderen gerek seçtiği kelimeler gerekse kullandığı üslûp açısından nüzûl dönemi insanların zihin dünyalarına hitap ettiği gibi daha sonraki dönemlerdeki insanlara da hitap edecek tarzda bir kelam indirmiştir.

Vahyin iniş keyfiyeti gerek Ulûmu'l Kur'an'a dair eserlerde gerekse Kur'an tefsirlerinde ele alınmaktadır. Kur'an'ın indiriliş keyfiyetini ifade eden iki sözcük bulunmaktadır. Bunlardan biri inzâl, diğeri de tenzildir. İnzâl bir defada indirmeyi, tenzîl ise parça parça indirmeyi ifade eder.⁵⁵⁸ Kur'an'da, Kur'an'ın Ramazan ayında⁵⁵⁹ ve Kadir

⁵⁵⁴ Burûc, 85/21-22.

⁵⁵⁵ Şimşek, M. Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, s.299.

⁵⁵⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd, Mefhûmu'n- Nass Dirase fî 'Ulumi'l-Kur'an, el- Merkezü's- Sekafî'l Arabî, 3.Baskı, Beyrut 1996, s.42-44.

⁵⁵⁷ Kırca, Celal, Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi, s. 35.

⁵⁵⁸ Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, s.43. İnzâl ve tenzîl kelimelerinin farklı bir mana taşımadığı Kur'an'ın her iki formu da birbirinin yerine kullandığı; İnzâl'in indirmek anlamında olmayıp "bahşetmek, lutfetmek, ihsan ve ikram etmek"manalarına geldiği; tenzîlin ise, bir şeyin yukarıdan aşağıya indirilmesi ve bir şeyin lûtf ve ikram olarak bahşedilmesi anlamında iki yönü olduğu şeklindeki tespit ve düşünceler için bkz. Cündioğlu, Dücane, Söz'ün Özü -Kelam-ı İlahî'nin Tabiatına Dair- Tibyan yayınları, İstanbul 1996, s.163-165.

⁵⁵⁹ Bakara 2/185.

gecesinde⁵⁶⁰ inzal edildiği beyan edilmektedir. Yine Kur'an'ın parça parça indirildiğini (tenzil) ifade eden pek çok ayet vardır.⁵⁶¹ Kur'an Hz. Peygamber'e Ramazan ayında ve Kadir Gecesinde toptan indirilmediği için bununla ilgili ayetlerin anlaşılması problem oluşturmıştır. Bu problemi aşmak için ve bu konuda İbn Abbas kanalıyla yapılan rivayetler de dikkate alınarak, nüzûlün üç aşamada gerçekleştiği; birincisinin Levh-i Mahfuz, ikincisinin dünya semasındaki Beytül İzzeye, üçüncüsünün de olayalara uygun olarak parça parça indirildiği belirtilmiştir.⁵⁶²

Reşit Rıza (ö.1935), Bakara sûresi 185. ayetini tefsir ederken bu meseleyi ele almakta ve şu yorumları yapmaktadır. Kur'an'ın Peygamberlik müddetince parça parça nazil olduğunda bir ihtilafın bulunmayıp onun Ramazan ayındaki bir gecede nazil olmaya başladığını, Kur'an'da bu gecenin Kadir gecesini ve mübarek bir gece şeklinde isimlendirildiğini, ayetin zahirî manasının buna delalet ettiğini ve bu konuda her hangi bir problemin bulunmadığını söyler. Çünkü Kur'an lafzı, bazen Kur'an'ın tamamına, bazen bir cüz'üne itlak edilir(söylenir). Ne var ki bazı kimseler buna rağmen ayette işkal olduğunu sanmışlar ve bu işkalin halli sadedinde Kur'an'ın yedi semanın üstündeki Levh-i Mahfuz'dan dünya semasına nazil olduğunu bildiren rivayetler nakletmişlerdir. Bu görüşe göre, ayetlerin zahirinin hıلافına Ramazan ayında Hz. Peygamber'e her hangi bir şey inmiş olmamakta ve Ramazan'ın oruç ayı kılınmasındaki hikmet anlaşılabilir; çünkü Kur'an'ın dünya semasındaki varlığıyla, diğer semalardaki veya Levh-i Mahfuz'daki varlığı arasında -bize hidayet olması bakımından – bir fark bulunmamaktadır. Üstelik Kur'an'ın dünya semasına nazil olmasında da bu inzalin insanlara bildirilmesinde de bir fayda yoktur. Bu görüş sahipleri, bu rivayetlerle yetinmemişler, tüm semavi kitapların Ramazan ayında nazil olduğunu ve geçmiş milletlerin Ramazan orucuyla mükellef bulunduklarını da nakletmişlerdir. Üstazü'l-İmam (Abduh) ise bu kavillerin ve rivayetlerin hiç birinin sahih olmadığını belirtmiştir. Kısaca bu konularda, sabit nasslarda olanla yetinilmeli, daha ileriye gidilmemelidir.⁵⁶³ Subhi Salih de bu rivayetlerin senedleri sahih olsa bile dikkate alınamayacağını; çünkü gayba ait konularda ancak Kur'an ile mütevatir Sünnet'in hüccet değeri taşıyabileceğini öne sürer. S. Salih, bu rivayetlerin senetlerinin sahih olmasını yeterli görmediği gibi, metinlerinin de Kur'an'ın sarihine muhalif olduklarını belirtir.⁵⁶⁴ Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur'an'ın ezelde Levh-i Mahfuz'da yazılı olarak bulunmayışı ve tadrîci inşi ona tarihsel bir karakter vermez.

III- MEKKÎ- MEDENÎ İLMİ VE TARİHSELÇİLİK

Ulumu'l Kur'an konularından biri de mekkî-medenî ilmidir. Gerek klasik gerekse modern tefsir usûlüne dair yazılan eserlerde bu konuya yer verilmektedir. Hemen hemen bütün tefsir kitaplarında sûrelerin veya ayetlerin tefsirinden önce müfessirlerin onun mekkî veya medenî olduğunu tespiti çalışmaları bu konudaki rivayetleri naklettikleri görülmektedir. Bu durum, Kur'an yorumlarında tarihsel bağlama atfedilen önemi göstermektedir.

⁵⁶⁰ Kadir 97/1.

⁵⁶¹ İsra,17/106; İnsan, 76/23; Secde,32/2; Yasin, 36/5; Zümer, 39/1; Mü'min, 40/2; Fussilet, 41/2,42; Casiye, 45/2; Ahkaf, 46/2; Hakka, 69/43.

⁵⁶² Suyutî, Celaluddin, el-İtkan, I,129-130;Salih, Subhi, Mebahis Fî Ulûmî'l- Kur'an, Derseâdet, İstanbul trs. s. 51.

⁵⁶³ Rıza, M.Reşit, Tefsiru'l- Menar, II,162-163.

⁵⁶⁴ Salih, Subhi, Mebahis, s. 52.

Kur'an sûrelerinin veya ayetlerinin mekkî-medenî şeklindeki tasnifinde farklı kriterler esas alınmıştır. Zaman kriterini esas alan taksime göre, hicretten önce nazil olan sûre ve ayetlere mekkî, hicretten sonra nazil olana ise medenî denilir. Mekan dikkate alınarak yapılan taksime göre Mekke'de inenler mekkî; Medine'de inenler de medenî kabul edilmiştir. Bir diğer taksim de muhataplar dikkate alınarak yapılmıştır ki Mekke halkına hitap edenler mekkî, Medine halkına hitap edenler medenî olarak nitelendirilmiştir.⁵⁶⁵ Bu kriterler arasında mekan dikkate alındığında Mekke ve Medine'nin dışında nazil olan ayetlerin nasıl değerlendirileceği sorunu çıkmakta, bunu aşmak için seferî, hadarî gibi ayrıca başka tasniflere ihtiyaç duyulmaktadır. Muhataplar dikkate alınarak yapılan tasniflerde de ayetlerin Mekke ve Medine halkından hangisine hitap ettiğinin tespiti kolay olmayacağı için, zaman kriterini esas alan görüş, alimler arasında meşhur olmuştur.⁵⁶⁶ Bu üç kritere ilave yapılması gerektiği belirtilmiştir. Bu da "konular" esas alınarak ayetlerin mekkî-medenî şeklinde tasnif edilmesidir.⁵⁶⁷ Mekkî-medenî ayırımının bir taraftan olguya, diğer taraftan Kur'an metnine dayanması gerektiği; çünkü metnin hareketinin olgunun hareketine bağlı olduğu öne sürülmüştür. Olgu, metnin mekkî-medenî kısımlarına kendi damgasını vurmuştur.⁵⁶⁸

Hem insan psikolojisini hem de onun toplumsal yönünü göz önünde bulunduran ve çevrenin insan yaşamı üzerindeki tesirini de görmezlikten gelmeyen zaman kriterini esas alan tasnif, alimler arasında meşhur olmuştur. Bu tasnif İslâm davetinin merhalelerini bilmeyi sağladığı için bunu bilmeyen kimsenin Allah'ın kitabını yorumlamaya kalkışmasının doğru olmayacağı belirtilmiştir.⁵⁶⁹ Mesala Muhammed b. Habib en-Nisabûrî (Ö.405/1015), "Kur'an ilimlerinin en önemlilerinden biri de ayetlerin nüzûlünü ve cihetlerini, Mekke devrinin başında, ortasında, sonunda nazil olanları; aynı şekilde Medine devrinde nazil olanların ne zaman nazil olduklarını bilmektir," der. Yine o, Mekke'de nazil olduğu halde hükmen medenî, Medine'de nâzil olduğu halde hükmen mekkî olanı da bilmenin gerekliliğini işaret eder.⁵⁷⁰ Mesela; el-Mümteherine sûresi, mekan göz önünde bulundurulduğunda Medine'de nazil olmuştur. Zaman bakımından hicretten sonradır. Muhataplar yönünden Mekke halkına hitap etmektedir. Ama konu yönünden ise, mü'minlerin kalplerini temizleyip onları olgunlaştırmayı ve onlara sosyal yönden rehberliği amaçlamaktadır. İşte bundan dolayı âlimler bu sûreyi, "Medine'de indiği halde hükmen mekkî" grubuna dahil etmişlerdir.⁵⁷¹ Hucûrât suresinin 13. ayeti de bu konuda bir başka örnektir. Bu ayette, "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en üstün olanınız (Allah'ın buyrukları dışına çıkmaktan) en çok korunanınızdır,"⁵⁷² buyurulmuştur. Bu ayet mekan itibarıyla Mekke'de inmiştir. Zaman bakımından hicretten sonra fetih günü nazil olmuştur. Konu yönünden, tanışmaya davet etmekte ve insanların hepsinin aslının bir olduğuna dikkat çekmektedir. Şahıslar yönünden ise hem Mekke hem de Medine halkına hitap etmektedir. Onun için alimler ona ne mekkî, ne de kesin olarak

⁵⁶⁵ Zerkeşî, Bedruddîn, el-Burhan, I, 239; Suyûtî, Celaluddin, el-İtkan, I, 26-27; Zerkânî, Muhammed Abdulazim, Menahil, I, 193-194.

⁵⁶⁶ Zerkânî, Muhammed Abdulazim, Menahil, I, 194.

⁵⁶⁷ Salih, Subhi, Mebahis fi Ulumi'l Kur'an, s. 168.

⁵⁶⁸ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, Mefhumu'n-Nass, s. 77.

⁵⁶⁹ Salih, Subhi, Mebahis fi Ulûmi'l Kur'an, s. 169.

⁵⁷⁰ Zerkeşî, Bedruddîn, el-Burhan, I, 238.

⁵⁷¹ Zerkeşî, Bedruddîn, a.g.e., a.y.

⁵⁷² Hucurat, 49/13.

medenî demişlerdir. Onlar onu “Mekke’de indiği halde hükmen medenî olanlar” grubuna dahil etmişlerdir.⁵⁷³

Mekkî ve medenîyi öğrenmede takip edilecek yol, sahabe ve tabiinin nakillerine müracaat etmektir. Bu konuda Hz. Peygamber’den herhangi bir bilgi gelmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber’e hangi sûrenin mekkî hangisinin medenî olduğunu sahabeye izahı kendisine emir olunmamış ve bunu bilmek de ümmete farz kılınmamıştır.⁵⁷⁴ Zaten sahabe, vahyin nüzûlüne, indiği mekana şahit olduğu için böyle bir şeye ihtiyaç da duymamıştır.

Ancak, daha sonrakiler için âyetlerin nüzûl seyrini bilmek, ilk Müslümanların nasıl tedricî bir şekilde eğitildiğini, İslâm’ın teşrî tarihini, mü’minlere, müşriklere ve Ehl-i Kitap’a yapılan hitaplarda muhatapları ve çevreyi vahyin nasıl dikkate alarak farklı üslûplar kullandığını tanımak açısından önemlidir.⁵⁷⁵

Mekkî ve medenîyi bilmek sahabeden gelen rivayete bağlı olmakla birlikte kaynaklarımızda bunları ayırdetmemizi sağlayan bazı alâmetlerin bulunduğundan söz edilmiştir.⁵⁷⁶ Ancak biz burada mekkî ve medenî sûreler arasında önemli, ayırdedici bir özellik olan muhteva farklılığı üzerinde durmak istiyoruz. Mekkî sûrelerde genellikle inançla ilgili konular ele alınıp, üstün ahlaka ve iyilik üzere doğru yolu tutmaya davet edildiği görülmektedir.⁵⁷⁷ Gerçekten Mekke’de azgın ve zorba bir topluluk olan müşrikler Rasûlullah’a ve mü’minlere akıl almaz işkenceler ediyorlardı. Bunun için Rasûlullah’a (s.a.v.) : “Ey Muhammed! Onların söylediklerinin seni üzeceğini elbette biliyoruz.”⁵⁷⁸ “Senden önce nice Peygamberler yalanlandı.”⁵⁷⁹ “Onlara gökten bir kapı açsak da oradan çıkmaya çalışsalar, ‘Gözlerimiz döndü, biz her halde büyüledik’ derler.”⁵⁸⁰ âyetlerinin inmesi uygundu. Medenî sûrelerde ve âyetlerde ise hadler, miras hükümleri, medenî, sosyal ve devletlerarası hukuka dair önemli hükümlerin teşrî kılındığı görülmektedir.⁵⁸¹ Medine de ise, mü’minler, münafıklar ve Yahudilerden müteşekkil daha heterojen bir toplum mevcuttu. Kur’an, Yahudilerle tartışarak onları, Müslümanlarla onların arasında eşit olan kelimeye davet etti. Münafıkların kötülüklerini ortaya dökerek onların gerçek yüzlerini gözler önüne serdi. Mü’minlere gelince, onları doğru yolda devam etmeleri için cesaretlendirdi.

Mekkî ve medenî sûrelerdeki veya âyetlerdeki konu farklılığının yanında üslubun da farklı olduğu görülmektedir. Mekkî sûrelerdeki âyetler daha kısa ve özlü, kullanılan

⁵⁷³ Salih, Subhi, Mebahis fi Ulûmi’l Kur’an, s. 168.

⁵⁷⁴ Zerkeşi, Bedruddin, el-Burhan, I, 246-247; Suyûtî, Celalüddin, el-İtkan, I, 27; Zerkânî, Muhammed Abdulazim, Menahil, I, 196.

⁵⁷⁵ Zerkânî, Muhammed Abdulazim, a.g.e., I, 195.

⁵⁷⁶ Mesela, içinde “Kellâ” lafzı geçen, secde âyeti bulunan, kıssalardan bahseden ve “Ey insanlar” hitabı bulunan sûrelerin mekkî; cihada izin veren, hadd cezalarıyla ilgili hükümlerin yer aldığı ve “Ey İman edenler” hitabı bulunan, münafıklarla, Ehl-i Kitaptan söz eden sûrelerin medenî olduğu söylenmiştir. Ancak bu taksim birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış olmayıp her zaman istisnalarını bulmak mümkündür. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Suyûtî, Celalüddin, el-İtkan, I, 52-55; Zerkânî, Muhammed Abdulazim, Menahil, I, 196-198.

⁵⁷⁷ Salih, Subhi, Mebahis fi Ulûmi’l Kur’an, s. 184.

⁵⁷⁸ En’am, 6 /33.

⁵⁷⁹ En’am, 6 /34.

⁵⁸⁰ Hicr, 15 /14-15.

⁵⁸¹ Suyûtî, Celalüddin, el-İtkan, I, 29.

ifadeler daha şiddetli ve duyguludur. Buna mukabil, medenî ayetlerde ise muhataplar genellikle inanan insanlardan oluştuğu için ifadelerde hukuk diline daha uygun uzun cümlelerle, daha ayrıntılı bir anlatıma baş vurulmuştur.⁵⁸² Şunu söylemek mümkündür: Kur'an, muhataplarının durumunu dikkate alan bir üslup tercih etmiştir ki bu da sözün muktezay-ı hale uygunluğu anlamına gelen belagat ve i'cazın ondaki tezahürüdür.

Mekkî dönemde daha çok, genel prensiplerin ve esasların yer aldığı ayetlerin indiğini, cüz'i meselelerin nadirattan olduğunu belirten Şâtıbî, medenî dönemde küllî esasların tadrîcî olarak tamamlandığını, akitler, içkinin hükmü ve hadlere dair hükümlerin Medine de vazedildiğini beyan eder.⁵⁸³ Buradan o, Medine döneminde inen sûrelerin Mekkî sûreler üzerine bina edilerek değerlendirilmeleri, keza mekkî ve medenî olan sûrelerin de kendi aralarındaki nüzûl sırası dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini belirtir.⁵⁸⁴ Bu sonuca istikra/tümevarım yöntemiyle ulaşıldığını belirten Şâtıbî, mekkî-medenî ayetler arasındaki ilişkinin, mücmelin beyanı, umumun tahsîsi, mutlağın takyîdi, detayları getirilmemiş olan şeylere açıklık kazandırılması veyahut da tamamlanmamış olan şeylerin tamamlanması tarzlarından biriyle olacağını söyler.⁵⁸⁵ Mesela; Mekke döneminin sonlarına doğru inmiş olan En'am sûresi inanç esaslarından ve dinin temelleri olan genel ilkelerden söz eder.⁵⁸⁶ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra ilk nazil olan sûre Bakara sûresidir.⁵⁸⁷ Bakara sûresi En'am sûresinde belirtilen genel ilkeler çerçevesinde takvanın asıllarının ne olduğunu ortaya koymuştur. Bakara sûresinde, ibadetler, yemek, içmek vb. konularla ilgili hükümler; alış-veriş, nikah, talak ve bunlarla ilgili konular gibi muamelât; ve ceza hukuku ile ilgili hükümler yer almıştır.

Mekkî ve medenî surelerin tamamen farklı konuları içerdiği ve farklı kişilere hitap ettiği şeklindeki kesin ayrımların bazı sûrelerin anlaşılmasında sorun teşkil ettiğini de belirtelim. Buna bir misal olarak Maûn sûresini zikredebiliriz. Surenin bazı tefsirlerde tamamının mekkî olduğu; bazılarında ise tamamının medenî olduğu; bir diğer anlayışa göre ise bir kısmının mekkî bir bölümünün de medenî olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü sûrenin ilk ayetleri dini yalanlama, yetimi itip kakma ve fakire yardımcı olmama gibi niteliklerle müşriklerden bahsederken; ikinci bölümde, namazdan gaflet, gösteriş yapma ve maûn(zekattan) men etme gibi nitelikler de münafıklara ait özellikler olarak bilinmektedir. Öyleyse bu sûre hangi dönemde inmiş ve kimlerden söz etmektedir? Bu konuyu bu sûrenin tefsiri esnasında tartışan Süleyman Ateş'e göre, sûre bütünüyle mekkî olup Mekkeli müşriklerden söz etmektedir. Ateş'e göre müşrikler de namazı bilmekte; ancak onlar namazın muhtevasını değiştirip bozmuşlar, namaz kıldıklarını zannetmekte ve bu durum 8.Enfal suresinin 35. ayetinde de ifade edilmektedir. Maûn kavramının da salt zekat anlamına gelmeyeceğini belirten S. Ateş, bunun her türlü küçük yardımı ifade için kullanılan bir kavram olduğunu kaydeder.⁵⁸⁸ Biz de surenin mekkî olduğu yönündeki görüşe katıldığımızı, çüki sûrenin gramatik yapısının da buna uygun olduğunu belirtmeliyiz.

Mekkî ve Medenî sûre ve ayetler hakkında şu tespiti yapabiliriz: Mekkî ve medenî sûreler hem muhteva hem de üslup açısından birbirinden farklılık arz etmektedir. Ama bu farklılık birbirinden kesin çizgilerle ayrılacak bir farklılık da değildir. Mesela; medenî

⁵⁸² Salih, Subhi, Mebahis fi Ulûmi'l Kur'an, s. 183-184.

⁵⁸³ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, III, 97-98.

⁵⁸⁴ Şâtıbî, Muhammed, a.g.e., III, 392.

⁵⁸⁵ Şâtıbî, Muhammed, a.g.e., III, 393.

⁵⁸⁶ Mevdûdî, Ebu'l-A'la, Tefhîmu'l-Kur'an, I, 463.

⁵⁸⁷ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, III, 393; Suyûtî, Celaluddin, el-İtkân, I, 82.

⁵⁸⁸ Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs., XI, 115-118.

sûrelerde hukûkî düzenlemelerle ilgili hükümler verilirken, ayetlerin sonunda hemen inançla ilgili hususlara da yer verilmektedir.⁵⁸⁹ Yani hukuk ile itikat âdeti iç içe bir vaziyettir.

Kur'an ayetlerinin hepsinin nihaî hedefi aynı olmakla beraber, bu ayetler indirilirken muhatapların durumlarının gözetilmesi, toplumun ihtiyaçlarının karşılanması ve daha önce karşılaşmamış oldukları yasalarla birden bire karşı karşıya getirilmemesi gibi yöntemler benimsenmiştir. Kur'an kendisi, münecemen/parça parça indirilirken ahkâmının yerleşip benimsenmesi için de tadrîce riayet edilmiştir. Şayet tadrîciliğe uyulmayıp Kur'an toptan indirilseydi, o zaman kişiye yükümlülük getiren hükümlerin çokluğundan ve insanların bunları benimsemeye hazır halde olmamalarından dolayı, onların hepsi kabul edilmeyecekti.⁵⁹⁰ Buharî'nin Hz. Aîşe'den naklettiği şu söz de bunu açıklamaktadır: Kur'an'dan ilk inen, Cennet ve Cehennem'den bahseden mufassal surelerden biridir. Nihayet insanlar İslam'a dönüp, ona ısınınca helal ve haramla ilgili ayetler inmeye başladı. Şayet ilk olarak "içki içmeyin" emri indirilmiş olsaydı "içkiyi asla terk etmeyiz", şayet "zina etmeyin" emri indirilmiş olsaydı "zinayı asla terk etmeyiz" diyeceklerdi.⁵⁹¹

Kur'an bazı ahkâmın teşrîinde tadrîce riayet ederken; bazılarında ise ihtiyaç zamanına kadar açıklamayı erteleme (te'hîr) yöntemine başvurmuştur. İşte bu tadrîc ile te'hîri birbirine karıştırmamak gerekir. Allah (c.c.), helal ve haram ile ilgili pek çok hükmü geciktirmiştir. Ama onu açıklamayı dilediği ve toplumu ona hazır hissettiği zaman hükmünü bir defada açıklamış ve onda tadrîce yer vermemiştir.⁵⁹² Mesela içkinin yasaklanması tadrîci bir şekilde gerçekleşirken;⁵⁹³ cana kıyma,⁵⁹⁴ hırsızlık⁵⁹⁵ ve zinanın⁵⁹⁶ yasaklanması gibi hususları bir defada kesin olarak yasaklamıştır. Bu tarz hüküm vazından tadrîcin, içki ve kumar gibi geleneklerle ve psikolojik hastalık sayılabilecek hususlarda söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹⁷

Tenzil sonrası dönemde yaşayan insanlara tenzil dönemindekilere sağlanan tadrîcilik, te'hîr ve imhal yöntemlerinin sağlanıp sağlanamayacağını tartışan bir ilim adamımız, bu yöntemlerin tenzil sonrasında da uygulanabileceğini ifade eder. O, bu tadrîcilik, te'hîr ve imhal yöntemlerini "durumsallık" kavramıyla ifade eder.⁵⁹⁸ Bizim de katıldığımız bu tarz uygulamaların zaten Peygamberimiz tarafından gerçekleştirildiğini kaynaklarımız haber vermektedir.⁵⁹⁹

⁵⁸⁹ Mesela, ölenin geride bıraktığı malın nasıl taksim edileceğini, kime hangi oranda pay verileceğini açıklayan Nisâ sûresinin 11. ayeti, Allah'ın her şeyi hakkıyla bildiği ve halim olduğunu haber vererek noktalıdır.

⁵⁹⁰ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, II, 92; Salih, Subhi, Mebahis, 56.

⁵⁹¹ Buhari, Fezailu'l Kur'an, 6.

⁵⁹² Salih, Subhi, Mebahis, s. 58.

⁵⁹³ Bakara, 2/219; Nisâ, 4/43; Maide, 5/94.

⁵⁹⁴ Nisâ, 4/92.

⁵⁹⁵ Maide, 5/38.

⁵⁹⁶ İsra, 17/32.

⁵⁹⁷ Salih, Subhi, Mebahis. S. 60.

⁵⁹⁸ Kırca, Celal, Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur'an Yorumlarına Olan Etkisi, Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, Aralık 1997, sa: 2, İstanbul, s. 53.

⁵⁹⁹ Hz. Peygamber'e Sakîf heyeti gelmişti. Daha etkili olması için Hz. Peygamber onları mescitte kabul etti. Onlar Peygamber'e; cihada çağrılmamaları, kendilerinden zekat alınmaması, namaz kılmamaları ve üzerlerine kendilerinden başka birinin tayin edilmemesi koşullarını ileri sürdüler. Hz. Peygamber onlara: "Tamam cihada çağrılmazsınız, zekat vermezsiniz, üzerinize başka biri de tayin edilmez.

Kur'an'ın gerek mekkî gerekse medenî dönemlerde muhataplarının durumlarıyla nazil olduğu çevreyi dikkate aldığı bir gerçektir. Yukarıdaki bilgilerden de Kur'an'ın hem içerik hemd üslûp bakımından Mekke ve Medine dönemlerinde farklılık arzettiğini ifade ettik. Ancak bu farklılık, birbirinden kesin çizgilerle ayrılan ve iki dönemde de Kur'an'ın bambaşka bir içerik ve üslûp taşıdığı anlamına elbette gelmez.

Bir başka yönden meseleye “sebeplere” ve “belirleyici” faktörler ayrımı çerçevesinde bakılabilir. Bize göre oldukça hassas olan, bu belirleyici ve sebeplere olucu faktörlerin arasının iyi ayırt edilmesi gerekir. Kur'an'ın, nazil olduğu sosyal çevreyi dikkate alması “sebeplere” faktörler olarak görülmelidir. Eğer biz, “sebeplere” faktörleri belirleyici olanların yerine geçirirsek, Kur'an'ın inşasında sosyal çevre faktörlerinin kendi başlarına amil roller oynadıklarını kabul etmemiz gerekir ki, bu durum, maddi ve sosyal şartların kendilerini Allah'a zorla kabul ettirdikleri anlamına gelir. Gerçekte ise maddi ve sosyal çevre faktörleri birer araç veya birer vesiledirler.

IV- NÜZÛL SEBEPLERİ VE TARİHSELÇİLİK

Mekkî ve medenî ilmi konusunda da belirtildiği gibi Kur'an'ı Kerim yeryüzüne toptan değil, parça parça indirilmiştir. Yüce Allah bununla, Rasûlü ile devamlı irtibat halinde olmayı ona yol göstermeyi ve onun kalbini sağlamlaştırarak huzurunu artırmayı hedeflemiş; ayrıca sahabenin ihtiyaçlarına cevap vererek onların eğitilmesini ve yanlış davranışlarını ıslah ederek erdemli bir toplum oluşturmayı dilemiştir.⁶⁰⁰ Eğer Kur'an, toptan indirilmiş olsaydı bu hedefleri gerçekleştirmesi mümkün olamaz ve kısa sürede belki de böyle büyük bir medeniyetin doğuşuna kaynak teşkil edemezdi. Her yaptığını bir hikmet üzere yapan yüce Allah'ın son ilahî kelamı parça parça ve belirli sebeplere bağlı olarak göndermesi elbette anlamsız değildir.

Kur'an'ı Kerim'in nazil olduğu ortamı resmeden ve o sosyolojik ortam hakkında bize bilgi veren nüzûl sebepleri, tarihselcilik tartışmalarında en çok başvuru konularındandır. Bu konu, sadece modern tartışmalarda gündeme gelen bir konu olmayıp, İslam düşünce tarihinde ve Kur'an tefsirinde üzerinde özellikle durulan konulardan biridir. Ancak biz burada, nüzûl sebepleriyle ilgili klasik kaynaklardaki bazı bilgilere kısaca atıfta bulunarak bu konuyu tarihselcilikle ilişkisi yönünden incelemeye çalışacağız.

Nüzûl sebebi nedir? sorusuna şu tanımla cevap verebiliriz: Nüzûl ortamında meydana gelen bir hâdis veya Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soruya, vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla âyetin, hadiseyi, soruyu kapsayacak bir şekilde cevap vermek veya hükmü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hadiseye sebeplere nüzûl denilmektedir.⁶⁰¹ Kur'an'ı Kerim, yirmi küsur yılı aşan uzun bir zaman diliminde, bir kısmı bazı özel sebeplere dayanarak bir kısmı da böyle özel bir sebep olmadan nazil olmuş bir kitaptır. Nüzûl sebebi denildiğinde akla genellikle dar anlamıyla nüzûl sebepleri gelmektedir. Halbuki Kur'an ayetlerinin belirli

Namaz konusuna gelince, rukusuz(namazsız) bir dinde hayır yoktur.” buyurdu. Ibn Hanbel, Ahmed, el-Müsne'd, Çağrı yayınları, İstanbul 1982, IV, 218.

⁶⁰⁰ Salih, Suhbî, Mebâhis, s. 49.

⁶⁰¹ Zerkânî, Menâhilü'l-İrfan, I, 106; Serinsu, Ahmed Nedim, Kur'an'ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü, Şule yayınları, İstanbul 1994, s. 68.

bir sebebe bağı olanlarından daha fazla ayet, özel bir sebep olmadan nazil olmuştur.⁶⁰² Kur'an'ın anlaşılmasında özel nüzûl sebeplerinden çok, ayetlerin ele aldıkları konunun tespit ve teşhisi için nüzûl ortamının⁶⁰³ bilinmesine ihtiyac vardır. Bu sebeple bazı kaynaklarda, genel ve özel sebep olmak üzere nüzûl sebepleri iki kısımda mütalaa edilir. Şah Veliyyullah Dehlevî de “hakikî” ve “özel sebep” ayırımı yaparak şu önemli tespitlerde bulunur: “Müfessirlerin geneli, tartışma ve ahkam konusundaki her bir ayeti, bu konularla ilgili rivayet edilen bir takım olaylarla irtibatlandırmışlar ve bu olayların, söz konusu ayetlerin nüzûl sebepleri olduğunu zannetmişlerdir. Oysa ki Kur'an'ı Kerim, ancak insanların zihinlerini temizlemek, batıl inançları ve bozuk fiileri ortadan kaldırmak için inmiştir. O halde tartışma/inanç ayetlerinin inmesindeki asıl sebep, muhatapların kaplarındaki batıl inançların mevcudiyetidir. Yine, ahkam ayetlerinin inmelerinin sebebi, haksızlıkların toplumda alıp yürümesi ve insanlardaki bozuk fiillerin mevcudiyetidir. Allah'ın nimetlerini eski kavimlerin başlarına gelen azabı ve ölümü hatırlatan öğüt ve uyarı ayetlerinin iniş sebebi ise ancak, insanların, içerisinde bulundukları ilahi nimetler, yaşadıkları coğrafyada görüp durdukları eski ümmetlerin başlarına gelenler, ölüm olayları, ölümden sonra meydana gelecek korkulu akıbetler karşısındaki duyarsızlıklarıdır.”⁶⁰⁴

a- Kur'an'ın Anlaşılmasında Nüzûl Sebeplerinin Yeri ve Önemi

Kur'an'ın doğru anlaşılmasında nüzûl sebeplerinin önemini bütün alimler kabul etmektedir. Kaynaklarımızda Kur'an'ı tefsir edecek müfessirin bilmesi gereken ilimler sayılırken bunların en önemlilerinden birisi olarak nüzûl sebeplerini bilmek sayılmaktadır. Nitekim bu konuda **Vahidî**, “nüzul sebebini bilmeden ayetin tefsirini bilmek mümkün değildir” der. **İbn Dakik el-İyd** de nüzûl sebebini beyanı, Kur'an'daki mânâları anlamada en kuvvetli yoldur der.⁶⁰⁵ **İbn Sîrîn** (Ö.110/728), Kur'an'dan bir ayetin tefsirini Ubeyde'ye (Ö.72/691) sordum, O bana: “Allah'tan kork ve doğru ol. Kur'an ayetlerinin ne hakkında indirildiğini bilenler gitti.” yanıtını verdi der.⁶⁰⁶ **Şâtıbî**, Hasen el Basrî'nin “Allah, indirdiği her bir âyetin ne hakkında indirildiğinin ve ondan ne kastedildiğinin öğrenilmesini sever” sözünü nakleder. Şâtıbî bu sözle, nüzûl sebeplerini bilmenin tefsir ilmiyle uğraşmak için zorunlu olduğunu belirtir.⁶⁰⁷

Kaynaklarda nüzûl sebebini bilmenin Kur'an'ın anlaşılmasında sağladığı yararlar da sayılmıştır ki bunların en önemlilerini şöyle sıralamak mümkündür: Ayetlerdeki işkâli kaldırıp onu anlamaya yardımcı olmak, emredilen şeylerin hikmetini anlamak; ayette hasr ihtimali varsa bunu ortadan kaldırmak, ayetlerin kimin hakkında indiğini bilmek.⁶⁰⁸ Nüzûl

⁶⁰² Örneğin Vahidî Esbabu'n -Nüzûl adlı eserinde 470 ayetin nüzul sebebini vermektedir.Bkz. Vahidî, Ebu'l Hasen Ali b. Ahmed, Esbabun-Nüzûl, thk. I'sam b. Abdulmuhsin el- Humeydan, Daru'l İslah, 2. Baskı, Suud 1412/1992. Muhammed Salih ise, rivayet konusunda hassas davranmayan eline geçen her rivayeti toplayanlara göre de bu sayının 888 olduğunu belirtir.Muhammed Salih Muhammed, Esbabu'n-Nüzûl Beyne'l- Fikri'l-İslamî ve'l-Almanî , Daru'l Kütübî'l-Mısıriyye, 1. Baskı, Mısır 1423/1996, s.93.

⁶⁰³ Işıcık, Yusuf, Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler,Esra yayınları, Ankara 1997, s.25.

⁶⁰⁴ Dehlevî, Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahim, el-Fevzu'l- Kebîr fî Usûli't-Tefsir, Farsça'dan Arapça'ya çev: Süleyman el- Huseynî en-Nedvî, 2. Baskı, Daru's- Sahve, Kahire1407/1986, s.31.

⁶⁰⁵ es-Suyûtî, Celaluddin, el-İtkân , I, 93.

⁶⁰⁶ es-Suyûtî , Celaluddin, el-İtkân, I, 99.

⁶⁰⁷ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, III, 335.

⁶⁰⁸ Bu konudaki faydalar ve bunlara dair örnekler hakkında geniş bilgi için bkz. ez-Zerkanî, Menahilu'l İrfan, I, 109-114.

sebebi bilinmediği için ayetlerin yanlış anlaşılmasına şu ayet örnek verilmektedir. “İman edip iyi işlerde bulunanlara, sakınmaya devam ettikleri, iman edip salih amel işledikleri, sonra yine sakınıp imana devam ettikleri, sonra sakınıp iyilik üzere oldukları sürece, tattıkları şeyden kendilerine bir günah yoktur.”⁶⁰⁹ Hz. Ömer’in hilafeti döneminde, taşra valilerinden bazılarının, yukarıdaki ayete dayanarak şarap içtikleri şikayetlerinin gelmesi üzerine Hz. Ömer, bunu niçin yaptıklarını sorduğunda, onlar da “iman edip salih amel işleyenlerin tattıklarından kendilerine bir günah yoktur” ayetine dayanarak içtiklerini söylemişlerdir. Hz. Ömer söz konusu ayetin nüzûl sebebini araştırmış, bu ayetin nüzûl sebebini içki yasaklanmadan önce içen ve bu hal üzere ölen kişiler hakkında indirildiğini öğrenince, onlara ayeti yanlış yorumladıklarını bildirerek, bu işi yapanları cezalandırmıştır.⁶¹⁰ Yine Sahabeden Ibn Abbas “Kur’an’ın niçin ve kim hakkında indiğini kendileri bildiği için onu doğru anladıklarını ama sonra gelenlerin bunu bilmedikleri için Kur’an’ı kendi reylerine (şahsî ve keyfî görüşlerine) göre yorumlayacaklarına dikkat çeker.”⁶¹¹ Bu rivayetten sanki Ibn Abbas rey tefsirine karşıymış gibi bir anlam çıkmaktadır ki gerçek öyle değildir. Onun yapılmasını hoş görmediği rey ile tefsir, gerçeği örtbas eden ve ayetlerin hakikî anlamlarını tahrif eden, vakıya ve murad-ı ilâhîye ters düşen zorlama yorumlardır. Yoksa bu zemmedilen yorum, kuralına uygun olarak yapılan meşru yorum değildir.⁶¹²

Önceki alimlerin nüzûl sebeplerine bu kadar önem vermesi, nüzûl sebeplerinin hadis ilminin bir kolu olarak rivâyet yoluyla ve şifahî olarak aktarılmasından ileri gelmektedir.⁶¹³ Nüzûl sebeplerini bilmenin ayetlerin anlaşılması için yegâne yol olduğu söylenemez. Nüzûl sebebini bilmenin ayetlerin anlaşılmasında önemi olmakla beraber nüzûl sebeplerinin Kur’an’ın anlaşılmasında yetersiz kaldığı ve yanlış kullanıldığı pek çok durum da vardır. A. Nedim Serinsu Kur’an’ın anlaşılmasında nüzûl sebeplerinin yetersiz kaldığı yönleri şöyle sayar: 1- Rivayetler açısından, 2- Umumu husûsileştirme açısından 3- Birden fazla nüzûl sebebini bulunması ve nüzûl sebebini gecikmesi açısından 4- Nüzûl sebebi olarak zikredilen hususların tarihî gerçeklere aykırı düşmesi açısından.⁶¹⁴ Yine Serinsu, nüzûl sebeplerinin Kur’an’ın anlaşılmasında doğurduğu bazı olumsuz sonuçlara da işaret eder. Bunlar, yorum zenginliğine engel olması, Kur’an’ın evrensel hedefi olan Kur’an-insan-hayat bütünleşmesini önlemesi ve esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin istismar edilmesi gibi hususlardır.⁶¹⁵

Nüzûl sebebi dediğimiz soru, olay veya durumlar her ne kadar Kur’an’ın nüzûl döneminde gerçekleşmiş olsa da insan unsuru aynı olduğu için benzer durumlarla daha sonraki insanların da karşılaşması muhtemeldir.⁶¹⁶ Yani nüzûl dönemindeki insanın eylemleriyle çağımız insanının insan olarak yapıp etmeleri temelde birliktelik ve paralellik arz eder. Dolayısıyla nüzûl sebeplerinde anlatılan durumların günümüzde ve

⁶⁰⁹ Mâide, 5/93.

⁶¹⁰ Kasımî, Muhammed Cemalüddin, Mehasinu’t-Te’vil, thk. M. Fuad Abdulkaki, Müessesetü’t-Tarihi’l Arabî, 1. Baskı, Beyrut 1415/1994, III, 219; Halidî, Salah Abdulfettah, Tasvîbât, fî Fehmi Ba’dil Âyât, Dimeşk 1987/1407, s. 56. Buna benzer olayları Şâtübî de zikreder. Bkz. Şâtübî, el-Muvâfakât, III, 334.

⁶¹¹ Şâtübî, Muhammed, el-Muvâfakât, III, 332.

⁶¹² Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve’l Müfessirûn, I, 257-259.

⁶¹³ Ersöz, İsmet, “Kur’an ve İlmu Esbabî’n-Nüzûl” Kur’an ve Tefsir Araştırmaları- III, Tartışmalı İlmi Toplantı 14-15 Ekim 2000, İstanbul 2002, s. 38.

⁶¹⁴ Serinsu, Ahmet Nedim, Kur’an’ı Kerim’in anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl’un Rolü, s. 189-229.

⁶¹⁵ Serinsu, A. Nedim, a.g.e., s. 232-258.

⁶¹⁶ Muhammed, Salih Muhammed, Esbabu’n-Nüzûl Beyne’l-Fikri’l-İslamî ve’l-Almanî, s.12.

gelecekte benzerini yaşayan insanlar için geçerli olacağı muhakkaktır. Çünkü ayetlerin anlamı nazil olduğu zaman-mekan boyutunu aşan bir özelliğe sahiptir.

Ancak bazen Kur'an tefsirlerinde her bir âyet veya âyet grubu için nüzûl sebebi zikredildiği görülmektedir. Ayetlerin anlaşılmasını kolaylaştırmada herhangi bir katkısı olmayan bu nüzûl sebeplerinin zikredilmesi Kur'an'ın evrenselliğine gölge düşürmekte, en azından bazılarının zihninde evrensel olmadığı izlenimi uyandırmaktadır.⁶¹⁷ Dolayısıyla nüzûl sebeplerini bilmek, Kur'an'ın anlaşılmasında önemlidir. Ama bu, nüzûl sebebini bilmeden, ayetlerin anlaşılamayacağı anlamına gelmemelidir. Çünkü Kur'an kendisini mübin⁶¹⁸ bir kitap, ayetlerini de mufasssal⁶¹⁹ olarak niteler. Nüzûl sebeplerini bilmek Kur'an'ın anlaşılmasında yardımcı bir unsurdur. Nitekim Ibn Teymiyye; nüzûl sebebini bilmenin ayeti anlamaya yardım edeceğini; çünkü sebebi bilmenin, müsebbebi (sebebe bağlı olan şeyi) bilmeyi sağladığını belirtir.⁶²⁰ Nüzûl sebebi bilinmediği takdirde ayetlerin bütünlüğünden hareketle (sıyak-sıbak) ve Kur'an'ın diğer surelerinde geçen ilgili ayetlerle beraber düşünülerek bu ayetleri anlamak mümkündür.⁶²¹ Zira Kur'an, anlaşılması noktasında ihtiyaç duyulabilecek kültürel malzemeleri kendi bünyesinde bulundurmaktadır. Bu, Kur'an'ın anlaşılmasında harici vasıtalarla fazla ihtiyaç duyulmadığı anlamına geldiği gibi, Kur'an'ın geniş bir anlam ağına sahip olduğunu da gösterir. Kaldı ki yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur'an'daki bütün ayetlerin nüzûl sebebi bulunmamaktadır. Eğer nüzûl sebebi bilinmeden ayetlerin anlaşılmasının mümkün olmayacağı iddia edilirse, bu durumda, Kur'an'ın büyük bir kısmının anlaşılamayacağı anlamına gelir ki bunu kabul etmek mümkün değildir.

b- Nüzûl Sebeplerinin Bilinme Yolu

Tanımı üzerinde durulurken de belirtildiği gibi nüzûl sebebi, bir olay veya bir sorudur. Dolayısıyla bu olay veya sorunun bilinmesi icthada veya fikir yürütmeye bağlı olmayıp ancak nakille gerçekleşir.

Bu nakiller ise olayın meydana gelişine veya sorulan soruya şahid olan sahabîlerin nakilleridir. Dolayısıyla nüzûl sebeplerini bilmenin yolu sahabenin rivayetlerine bağlıdır. Bu rivayetler âdetâ Hz. Peygamber tarafından bildirilmiş gibi kabul edilir. Bunun için hadis usûlünde hükmen merfu sayılır.⁶²² Çünkü sahabîler, vahyin geldiği ortamdaki şartlar içinde yaşamış, bu konudaki bilgileri, o sırada meydana gelen olayları ve sebepleri görmekle veya duymakla meydana gelmiştir; kendi içtihadlarıyla değil. Sahabîlerin nüzûl sebepleri dışındaki tefsir rivâyetleri ise “mevkuf” haber olarak,⁶²³ yani kendilerine ait sözler olarak değerlendirilir.

Sahabîlerden sonra gelen tâbiîler nesli de bilgi aldıkları sahabîlerin isimlerini anmadan nüzûl sebeplerine dair rivayetler nakletmişlerdir. Bu rivayetler de nüzûl sebeplerini bilme açısından sahabeden sonra ikinci kaynak olarak kabul edilmiştir. Hadis usûlünde “mürsel” -bilgi kaynağı sahabinin ismi anılmaksızın yapılan rivâyet- hükmünde kabul edilen bu nevi rivayetlerin; senedinin ve metnin sahih olması, bu rivayeti

⁶¹⁷ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 333.

⁶¹⁸ Zuhurf, 43/2.

⁶¹⁹ Hûd, 11/1.

⁶²⁰ Ibn Teymiyye, Tefsir Usûlüne Giriş, çev: Yusuf Işıcık, Esra yayınları, İstanbul 1997, s. 48.

⁶²¹ Salih, Subhi, Mebahis, s. 157.

⁶²² Zerkânî, Muhammed Abdulazim, Menahil, I, 114; Salih, Subhi, Mebahis, s. 134; Suyutî, Celaluddin, el-İtkân, I, 101.

⁶²³ Zerkânî, Muhammed Abdulazim, a.g.e., a.y.

destekleyen bir başka tâbiî rivayetinin bulunması ve rivâyet eden tâbiînin tefsir otoritelerinden biri olması gibi şartlar aranmıştır.⁶²⁴

Teoride nüzûl sebepleriyle ilgili bu koşullardan söz edilmekle birlikte, pratikte bunun uygulandığını söylemek oldukça güçtür. Zira, en güvenilir rivayet tefsirlerine bile bakıldığında, zikredilen bazı nüzûl sebeplerinin ayetin anlaşılmasını kolaylaştırmak yerine onu zorlaştırdığını, ayetin ruhuyla bağdaşmayan nüzûl sebebi rivayetlerinin zikredildiğini⁶²⁵ görmek mümkündür. Nüzûl sebepleri Hz. Peygamber tarafından ashaba dikte ettirilmiş şeyler değildir. Bu yüzden bu sebepler, her zaman için Hz. Peygamber'in kontrolü ve gözetimindeki Kur'an anlayışı olarak nitelendirilemez. Bunlar hemen hemen tümüyle ashabın veya tâbiûnun gözlemleri sonucu oluşmuş değerlendirmelerdir. Yani bu rivayetlerin, Kur'an'ın anlaşılmasında olmazsa olmaz bir şart olarak ileri sürülmesi doğru değildir. Nihayetinde bunlar sahabenin Kur'an tefsirleri gibidir, Müslümanlar için değerli oluşları bu karakterleri sebebiyledir.⁶²⁶

c- Nüzûl Sebepleri ve Tarihselcilik İlişkisi

Nüzûl sebeplerinin tarihselcilikle ilişkisi, kanaatimizce “nüzûl sebebi” tamlamasındaki “sebepe” sözcüğüne yüklenen anlamla doğrudan irtibatlıdır. Buradan da olguların; ayetlerin teşekküllündeki rolüne geçilerek, olgu-nass diyalektiği çerçevesinde konu ele alınıp incelenmektedir. Biz de bu yönden konuyu ele alıp tartışmak istiyoruz.

Felsefî olarak sebep sözcüğü “gerçek neden (illet), bir şeyi etkileyen, oluşturan, doğuran; gerçek etkilere ve değişmelere yol açan etkileme”⁶²⁷ anlamlarına gelir. Buradaki anlamından hareketle bazı tarihselci düşünceye sahip aydınlar, ayetlerin inişi esnasında meydana gelen olayları ve sorulan soruları, o ayetlerin inişini gerektiren zorunlu bir sebep, o ayetleri doğuran gerçek neden olarak görürler.⁶²⁸ Yani o olaylar olmasaydı veya o sorular sorulmasaydı o ayetler bugün elimizde olmayacaktı. Mesela, Hz. Peygamber döneminde insanlar, Peygamberimize yetimler hakkında,⁶²⁹ kadınların özel durumu,⁶³⁰ haram aylardan,⁶³¹ rûh⁶³² vd. konularda sorular sormuşlar, yüce Allah da bu sorulara cevap vermiştir. Buradan hareketle Kur'an'ın tarih üstü bir metin olmayıp tarih içinde,

⁶²⁴ Suyutî, Celaluddin, el-İtkan, I, 101; Zerkânî, Muhammed Abdulazim, Menabil, I, 114; Salih Subhi, Mebâhis, s. 134.

⁶²⁵ Bkz., Ibn Kesir, Tefsiru'l Kur'an'il-Azim, II, 98. “Onlardan kimi de: ‘Eğer Allah, lütuf ve kereminden bize verirse elbette sadaka vereceğiz ve faydalı insanlardan olacağız’ diye Allah’a and içtiler. Ne zaman ki Allah kereminden onlara verdi, onun verdiği cimrilik ettiler, sözlerinden döndüler. Zaten onlar, dönek insanlardır.” Tevbe, 9/75-76. Süleyman Ateş, bu ayetlerin nüzûl sebebi olarak nakledilen Sa'lebe kıssasının Kur'an'a, Hz. Peygamber'in tutumuna ve akla-mantığa aykırı olduğunu ifade eder. S. Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, IV, 116-117.

⁶²⁶ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 335.

⁶²⁷ Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 118; Muhammed, Salih Muhammed, Esbabu'n -Nüzûl Beyne'l Fikri'l -İslamî ve'l -Almanî, s.25.

⁶²⁸ Hanefî, Hasan, Aksiyom Bilimi Olarak Hermenötik, çev: Dücane Cündioğlu, Tezkire Dergisi, sa: 11-12; Aralık 1997, Ankara, s. 53.

⁶²⁹ Bakara, 2/220.

⁶³⁰ Bakara, 2/222.

⁶³¹ Bakara, 2/217.

⁶³² İsra, 17/85. Bu konuda diğer sorular ve Allah (c.c.) verdiği cevaplar için bkz., Bakara, 2/189, 215, 219, 220; Maide, 4/5; A'raf, 7/187, Kehf, 18/83; Taha, 20/105.

tarihsel bir metin olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.⁶³³ Yine nüzûl sebeplerine özel vurgu yapılarak her bir ayet veya ayet grubunun inişini gerektiren bir sebebe bağlı olarak indiği, harici bir sebep olmaksızın inen ayetlerin sayısının son derece az olduğu iddia edilmiştir.⁶³⁴ Burada şunu da hemen kaydedelim ki tarihselci yönelişe sahip aydınların hepsinin nüzûl sebeplerine bakışı aynı değildir. Mesela M. Arkoun'un nüzûl sebeplerine bakışı çok farklıdır. O, bu konuda şu görüşleri serdedir: “Ayatler anlamlarını iniş koşullarından (esbab-ı nüzûl) almazlar. Fakat tarihçiye 7. yy. başında Arabistan'da toplumun ve kültürün durumu hakkında ipuçları verirler; daha önce yapıldığı gibi ayetleri koşula bağlamak oportunist bir vahiy, gerektiği zaman Tanrı'yı yardıma çağıran bir peygamberin pozitivist düşüncesini aklamaktır. İlk amaç ve mevcut sonucu tarihi canlandırmak olan bir metnin gücünü sıradanlığın içinde dondurmaktır.”⁶³⁵

Kur'an metni, yirmi küsur yılı aşkın bir süre zarfında olgu ve kültürün içinde biçimlenmesi sebebiyle, onun hakikati ve özü itibariyle kültürün ürünü olduğu iddia edilmiştir. Metnin kaynağının ilahi oluşunun, muhtevasının olgusalılığı ve onun kültüre aidiyeti ile çelişmeyeceğini belirten Ebu Zeyd, Kur'an'ın oluşum ve tamamlanma sürecinden sonra kültürü oluşturmaya başlayan bir sürece geçildiğini belirtir. Yani Kur'an oluşum sürecinde olgu ve kültürden istifade etmiş; daha sonra kültüre katkıda bulunarak onu değiştirme yönüne gitmiştir.⁶³⁶ Kur'an metninin oluşumunda olgunun ve kültürün rolü üzerinde özellikle duran Ebu Zeyd, Kur'an metnine olan yaklaşımların, yukarıdan aşağıya doğru yani Allah'tan insana doğru gerçekleşen bir diyalektik tarzında olduğunu, kendi yaklaşımının ise aşağıdan yukarıya doğru yani insandan Allah'a doğru gerçekleşen bir diyalektik tarzını esas aldığını ifade eder.⁶³⁷

Burada şu tespiti yapabiliriz ki tarihselci yönelişe sahip aydınların ortak noktası, Tanrı merkezli okuma yerine insanı merkeze alan ve Kur'an metnindeki beşerî unsurları öne çıkaran bir okuma tarzını önermektedirler. Dolayısıyla burada Kur'an'ın oluşumunda olguların rolüne büyük bir değer atfedilmekte ve Kur'an'ın antropolojik yöntemle okunması önerilmektedir. Kanaatimizce tarihselcilik tartışmalarının önemli kalkış noktalarından birisini burası oluşturmaktadır. Şimdi nüzûl sebepleriyle ilgili bu iddiaların değerlendirilmesine geçmek istiyoruz.

Kur'an'a nüzûl sebepleri açısından baktığımızda onun bir kısım ayetleri spesifik bir sebebe bağlı olarak inerken diğer bir kısmının da herhangi özel bir sebebe bağlı olmadan doğrudan indiğini görmekteyiz.⁶³⁸ Bu durum, kaynaklarımızda özel nüzûl sebebi ve genel nüzûl sebebi olarak adlandırılmaktadır. Kaç ayetin özel bir sebebe binaen indirildiği noktasında farklı görüşler olmakla beraber, nüzûl sebeplerine dair rivayetler, herhangi bir soru veya sebebe bağlı olmadan inen ayetlerin, bir sebebe binaen inen ayetlere göre daha

⁶³³ Erten, Mevlüt, Nass-Yorum İlişkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s. 113.

⁶³⁴ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, Mefhumu'n-Nass Dirase fi Ulûmi'l- Kur'an, el- Merkezi's-Sekafi'l -Arabî, 3. Baskı, Beyrut 1996, s. 97.

⁶³⁵ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, s. 112.

⁶³⁶ Ömer Özsoy, Ebu Zeyd'in nass-olgu ilişkisinde olguların önce nassı oluşturduğu ve daha sonra bu nassların olguları oluşturmaya başladığı şeklindeki görüşünü eleştirerek, nassın oluşumu tamamlandıktan sonra olguyu etkilemesi anlayışı yerine, nassın oluşumuyla beraber olguyu ve kültürü etkilemeye başlaması şeklinde olmasının daha doğru olacağını ifade eder. Ö. Özsoy, “Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Nass-Olgu ilişkisi Bağlamında Ulumu'l-Kur'an'ı Eleştirisi,” İslamî Araştırmalar, c. 7, sa: 3-4, 1994, s. 241.

⁶³⁷ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, a.g.e., s. 26.

⁶³⁸ Salih, Subhi, Mebahis fi Ulûmi'l Kur'an, s. 132.

fazla olduğunu göstermektedir.⁶³⁹ Bu da Kur'an'ın çoğunun özel bir sebebe binaen indirildiği yönündeki görüşün gerçeği yansıtmadığını göstermektedir. Gerçi bu durum, özel bir sebebe bağlı olmadan inen ayetlerin de sebepsiz, boşluğa söylenmiş ayetler olduğu anlamına gelmez. Yaptığı her işte hakîm olan Yüce Allah'ın sebepsiz ve hikmetsiz bir ayet göndermeyeceği oldukça açıktır. Ancak nüzûl sebepleri konusundaki rivayetlerin sayısının, olduğundan çok gösterildiği bir vakıadır.

Nüzûl sebepleri terkindeki “sebepe” sözcüğünü felsefi anlamda almak doğru değildir. Nitekim esbâb-ı nüzûl tarihsellik ilişkisini inceleyen A. Nedim Serinsu da bu duruma dikkat çeker. A. Serinsu, esbâb-ı nüzûlün, Kur'an'ı Kerim'in nüzûl ortamının temel bir parçası olabileceğini, ama yokluğu halinde, Kur'an gerçeğinin vücut bulmasının mümkün olmayacağı anlamına gelmeyeceğini belirtir. Serinsu'nun da işaret ettiği gibi esbâb-ı nüzûlü, belli nedensel bağlantıda etkinin ortaya çıkmasını sağlayan etken olarak değerlendirmek mümkündür.⁶⁴⁰ Bir başka ifadeyle nüzûl sebeplerini ayetlerin iniş ortamının resmedildiği tablolar olarak görebiliriz. Yani esbâb-ı nüzûl, esbâb-ı vücud değildir.

Nüzûl sebeplerinin Kur'an ayetlerini inşa eden sebepler olarak görmeyip vahye mukarin şeyler olarak anlaşılması gerektiğini belirten Muhammed Salih, sadece insan düşüncesinin oluşumunda ve onun içeriğinin belirlenmesinde olguların oluşturuca yönü olduğunu belirtir. Ancak, Kur'an ayetlerinin oluşumunun buna benzemediğini söyler. Ve M. Salih Kur'an nasslarının nüzûl sebeplerine bağlanması ve ahkama dair ayetlerin nüzûl olaylarıyla ilişkilendirilmesini, nassları olguların bir ürünü, olguya tabi, olguyla illetlenmiş, varlığı ve yokluğu olguyla doğrudan ilintili kılan anlayışın Marksist maddeci bir yöntem olduğunu kaydeder.⁶⁴¹

Bazı ayetlerin belli nüzûl sebeplerinin olmasından hareketle, “şayet bu sebepler olmamış olsaydı onlarla ilgili olarak indirilmiş olan ayetler de indirilmiş olmayacaktı” anlamına gelmez. Çünkü Kur'an'ı Kerim, indirilmezden önce Levh-i Lahfuz'da bir bütün olarak mevcuttu. Yani Kur'an'ı belirleyen, Kur'an'ın indiği dönemde vuku bulmuş olaylar ya da o dönemin toplumsal şartları değildir. Yüce Allah, insanlığa yol göstermek ve onları saplandıkları cehalet ve dalalet bataklığından çıkarmak üzere, mutlak irade sahibi bir ilah olarak Kur'an ayetlerini, ihtiyaç ve şartlara göre yine indirirdi. Tıpkı nüzûl sebebi olmaksızın bir çok ayet indirdiği gibi. Denilebilir ki Kur'an ayetlerinin bir kısmı belli olaylar üzerine indirilmişse bu, yüce Allah'ın sınırsız bilgisiyle izah edilecek bir durumdur.⁶⁴² Bu konuda yapılacak her türlü yorum spekülâtif olmaktan öteye geçmeyecektir.

Hangi maksatla ve hangi durumda inerse insan, bütün vahiyler, muhatap aldıkları toplumların ihtiyaç ve beklentilerini, fiziksel ve psikolojik durumlarını, kültürel yapılarını, örf ve âdetlerini dikkate almıştır. Ancak bu durum, olgunun nassı belirlediği anlamına gelmemektedir. Hangi konuyla ilgili vahiy gönderileceği tamamen ilahî iradenin elindedir. İlk muhatapların durumunun dikkate alınması hadisesi, sonrakilerin ihmal edildiği, onların ihtiyaç ve beklentilerine yer verilmediği anlamına gelmez. Çünkü

⁶³⁹ Zerkânî, Muhammed Abdulazim, Menahilu'l İrfan, I, 89. Bu konudaki rakamları nüzûl sebepleriyle ilgili konunun baş kısmında vermiştik.

⁶⁴⁰ Serinsu, Ahmed Nedim, Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl, Şule yayınları, İstanbul 1996, s. 67.

⁶⁴¹ Muhammed, Salih Muhammed, Esbabu'n -Nüzûl Beyne'l Fikri'l -İslamî ve'l -Almanî, s. 87-88.

⁶⁴² Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 333.

Kur'an, değişmez insan unsuruna uygun emir ve yasaklar getirmekte, bu unsura uygun hükümler koymaktadır.⁶⁴³

Peygamberimize yöneltilen pek çok sorudan, vahyin bazılarına cevap vermesi ve o cevapların da soru soranların arzularına uygun olmayıp ilahî iradenin istediği şekilde olması, olguların vahyi tayin etmediğini; ancak vahyin olguyla ilişkisini gösterir. Mesela inanmayanlar, azabın bir an önce gelmesini,⁶⁴⁴ Hz. Peygamber'in kendilerine mucize göstermesini,⁶⁴⁵ haklarında bir süre inmesini⁶⁴⁶ istemelerine rağmen bu istekleri istedikleri zaman ve şekilde yerine getirilmemiştir. Çünkü Rab Teala, insanların bu tür istekleri yerine getirilerek ayetler indirilse bile onların bunlara inanmayacaklarını bildiği için ayrıca bu tip istaklere cevap verilmesinin faydasızlığı nedeniyle cevap vermemiştir. Zira Allah Teala abesle iştigal etmez, her şeyi hikmete uygun olarak yapar.

Vahyin oluşumundaki insanî unsurlara argüman sadedinde Maide sûresinin 101. ayeti gündeme getirilerek, Kur'an'ın mevcut şeklini almasında muhatapların da katkısı/etkisinden söz edilmektedir. Kur'an'ın nötr bir topluma inmediği, toplumu da nötrleştirmeyi amaçlamadığı; aksine belirli bir coğrafyada, belirli bir dili konuşan ve bir kültür birikimi olan bir topluma indiğinden hareketle, o toplumun sorunları ve ihtiyaçları, nassın oluşumunu etkilediği açıktır. Buradan “o toplumdaki mevcut olgu, nassın oluşmasında birinci derecede rol oynamıştır, denmese de güçlü yansımalarının olduğu aşıkardır”⁶⁴⁷ neticesine ulaşılmaktadır.

Öncelikle Maide sûresinin 101. ayetinin ele alınarak bu çerçevede incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu ayette mealen şöyle buyurulmaktadır: “Ey inananlar, açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur'an indirilirken onları sorarsanız, size açıklanır. Halbuki Allah onlardan geçmiştir, Allah bağışlayıcıdır, halimdir.”⁶⁴⁸ Kaynaklarımızda bu ayetin nüzûl sebebiyle ilgili farklı rivayetler anlatılır. Nitekim Hz. Ali'den rivayet edildiği üzere, “insanlar üzerine O Beyt'i haccetmeleri, Allah'ın bir hakkıdır.”⁶⁴⁹ ayeti nazil olunca bir sahabî “Her sene mi ey Allah'ın Rasûlü?” diye sormuş, Rasulullah cevap vermeyince, bu sorusunu üç defa tekrarlamış; Rasûlullah, “Hayır” demiş fakat “evet” deseydim, her yıl haccetmeniz vacip olacaktı siz de buna güç yetiremeyecektiniz” buyurmuştur. Bir başka rivayete göre bir sahabî Peygamberimize babasının kim olduğunu, bir başka sahibi, yitik devesinin nerede olduğunu sormuştur. Bunun üzerine Rasûlullah'ın çok kızdığı, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den af diledikten sonra Hz. Peygamber'in kızgınlığının yatıştığı, bunun üzerine bu ayetin nazil olduğu rivayet edilmiştir.⁶⁵⁰

Bu ayeti yorumlarken M. Hamdi Yazır, bunların, haber verilmesi ve açıklanması sahiplerini rezil edecek olan gizli sırlar veya sorulması edepsizlik ve terbiyesizlik olan münasebetsiz, faydasız veya mânâsız şeyler kabilinden haberlere ilişkin sorular; yahut derinleştirilmesi güç yetirilemeyecek bir takım meşakkatli teklifleri gerektirecek, duyulmamış ve işitilmemiş şeylerle ilgili sorular olduğunu kaydeder.⁶⁵¹ Anlaşıldığı

⁶⁴³ Muhammed, Salih Muhammed, Esbabu'n –Nüzûl Beyne'l Fikri'l –İslamî ve'l –Almanî, s.22.

⁶⁴⁴ Yûnus, 10/48; Şuarû, 26/204; Hacc, 22/47; Ankebût, 29/53.

⁶⁴⁵ Yûnus, 10/20; Ra'd, 13/7,31.

⁶⁴⁶ Tevbe, 9/64.

⁶⁴⁷ Erten, Mevlüt, Nass-Yorum İlişkisi, s. 97.

⁶⁴⁸ Mâide, 5/101.

⁶⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/97.

⁶⁵⁰ Bu rivayetler için bkz. Ibn Kesir, Tefsiru'l Kur'ani'l- Azim, II, 98-99.

⁶⁵¹ Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, III, 347.

kadarıyla burada soru sorulması yasaklanmamakta, nasıl sorular sorulacağına ve bu soruların hangi konularla ilgili olacağına dair açıklama getirilmektedir. Ibn Kesir'in de belirttiği gibi bu ayette müminlere edep öğretilmekte⁶⁵² âdetâ Peygambere karşı nasıl davranacakları kendilerine belirtilmektedir. Bize göre, bu ayetten hareketle, Peygamberimize farklı sorular sorulsaydı, yüce Allah'ın cevapları farklı olacaktı diyerek ve buradan da günümüzde tamamen elimizde daha değişik bir Kitap/Kur'an olacaktı neticesine götürecek yargılarda bulunmak, varsayımlardan hareket etmekten başka bir şey değildir. Kaldı ki Peygamberimize sorulan soruların, Kur'an'da yüce Allah tarafından yanıtlanan sınırlı sayıdaki sorudan ibaret olduğu söylenemez. Yüce Allah bu soruların bazılarını seçmiş, onlara muhatapların isteklerine göre değil, kendi mesajını iletecek şekilde yanıtlar vermiştir.

Yüce Allah amel açısından pratikte insana bir fayda sağlamayacak soruların sorulmamasını istemektedir. Örneğin, "Ey Muhammed! Sana hilal halindeki ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanların ve Hacc vakitlerinin ölçüsüdür."⁶⁵³ ayetinde de görüldüğü gibi yüce Allah soruyu soran kimsenin "Ay niçin incecik iplik gibi başlıyor, sonra giderek büyüyor ve nihayet dolunay oluyor; sonra yine küçülmeye başlayarak ilk halini alıyor?" şeklindeki kaskına iltifat etmemiş ve soruyu sorulması gereken şekilde ele alarak, o doğrultuda cevap vermiştir.⁶⁵⁴

Kur'an'ın muhtevası da onun sadece nazil olduğu dönemdeki olaylar veya sorulardan müteşekkil olmadığını gösterir. Çünkü Kur'an, nazil olduğu dönem Araplarının çoğu kere aşına olduğu öğelerden söz etmekle beraber, bazen onların kültürüne yabancı, denizden,⁶⁵⁵ dalgadan, gemiden,⁶⁵⁶ inci ve mercandan⁶⁵⁷ söz eden ayetleri de içinde barındırır. Bunlar da vahyin, insanları bir hedefe ulaştırmayı amaçladığını, olguların peşinden sürüklenmediğini gösterir.

Ayetlerin büyük bir kısmının herhangi bir olay veya soru olmaksızın nazil olmuş olmaları, onların olgular tarafından değil, olguların vahiy tarafından yönlendirildiğini gösterir. Ve bu durum, vahyin verili durum karşısındaki aktif konumunu göstermesi açısından oldukça manidardır.⁶⁵⁸ Kısaca bu durum vahyin olgulara tabi olmayıp, onların yönlendiricisi olduğunu gösterir.

d- Sebebin Husûsiliği Hükmün Umûmiliği İlkesi

⁶⁵² Ibn Kesir, Tefsiru'l Kur'an'il Azim, II, 98.

⁶⁵³ Bakara, 2/189.

⁶⁵⁴ Şâtübî, Muhammed, el- Muvafakat, I,38.

⁶⁵⁵ Rahman, 55/19.

⁶⁵⁶ Rahman,55/24.

⁶⁵⁷ Rahman, 55/21.

⁶⁵⁸ Görgün, Tahsin, "Dil; Kavrayış ve Davranış; Kur'an'ın Vahyedilmesi ve İslâm Toplumunun Ortaya Çıkışı Arasındaki Alâkanın Tahliline Mukaddime," III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, Fecri yayınevi, 1. Baskı, s. 149.

“Sebebin husûsiliği hükmün umûmiliğine mani değildir” ilkesi sahabe döneminden beri telaffuz edilen bir prensiptir.⁶⁵⁹ Sahabeden Ka’b b. Uca “İçinizden kim hasta olur yahut başından bir rahatsızlığı olursa, ona oruçtan veya sadakadan ve yahut kurbandan bir fidye vacip olur”⁶⁶⁰ ayetinin kendisi için nazil olduğunu, ama hükmünün diğer insanlar için de geçerli olduğunu belirtir.⁶⁶¹ Klasik ve modern hemen hemen bütün tefsir ve fıkıh usûlü kaynaklarımızda bu ilke üzerinde durulmaktadır.

Alimler itibar (ibret), sebebin husûsiliğine mi yoksa lafzın umûmiliğine mi? olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Alimlerin geneli/cumhur, ister sebebin fertleri olsun isterse başkaları, hükmün herkesi içerdiği görüşündedir. Mesela, Zihar ayeti⁶⁶² Evs b. Samit’in hanımı Havle b. Sa’lebe ; Lian ayeti⁶⁶³ Hilal b. Ümeyye ; Kelâle ayeti⁶⁶⁴ Cabir b. Abdillâh hakkında nazil olmuştur.⁶⁶⁵ Bu ayetler her ne kadar bu şahıslarla ilgili sebepler üzerine inmiş olsa da diğer insanları da kapsar. Çünkü Kur’an’ın umum ifade eden lafızlarının belli bir şahsa yöneltilmesi makul değildir.⁶⁶⁶ Ibn Teymiyye bu konuda şunları söyler: Her ne kadar alimler husûsi bir sebeple gelen umumî bir lafzın, söz konusu sebebe has olup olmadığına ihtilaf etmişlerse de hiçbir İslâm alimi, Kitap ve Sünnetin, umumî lafızlarının, muayyen bir şahsa has olduğunu söylememişlerdir. Bu konuda selefin söylediklerinden maksat şudur: Bu ayet veya hadis, bu şahıs gibilere has olup, bu şahsın durumunda olanları da şamildir; (fakat) bunlarda lafız itibarıyla bir umumluk yoktur. Dolayısıyla, belli bir sebeple gelen bir ayet, eğer bir emir veya nehiy ise, hem ilgili o şahsı, hem de aynı durumdaki diğer şahısları içine alır. Eğer bir övme veya yerme ifade eden bir haber ise, yine hem ilgili kişiyi, hem de aynı durumdaki kimseleri içine alır”.⁶⁶⁷

Kur’an’ın evrensel yönlerinden birisi de olayları anlatımda şahıs, yer ve mekan isimlerine yer vermeyip, daha fazla nitelikler üzerinde durması ve iletmek istediği mesajı bu çerçevede sunmasıdır. Mesela Kur’an müşrik, münafık ismi vermeyerek, onları nitelikleriyle bizlere tanıtmakta ve bu niteliklere sahip olan kimselerin de aynı kategoriye dahil olacaklarını haber vermektedir. Münafıkların betimlendiği şu ayetler oldukça ibret vericidir: “Onları gördüğün zaman cisimleri hoşuna gider (çünkü gösterişli adamlardır), söz söylese, sözlerini dinlersin (sözlerini allayıp pullayarak konuşurlar, dinletirler ama) onlar sanki elbise giydirilmiş (veya duvara dayatılmış) kütüklerdir. Her bağırtıyı kendi aleyhlerinde sanırlar. Onlar düşmandır, onlardan sakının! Allah onları kahretsin, nasıl da (Hak’tan) döndürülüyorlar?”⁶⁶⁸ Kur’an’ı Kerim’in bu umum ifade eden lafızlarıyla, sadece iniş döneminde yaşayan sonra da ölüp giden Evs ve Hazreclî bir gurup münafığı kastettiğini söylemek akıl kârı mıdır? ⁶⁶⁹ Elbette hayır.

Mesela Hümeze sûresinin ilk ayetlerinde, insanlara dil uzatan ve alaycı tavırlarla onlara hakaret eden, onları küçük gören ve kendisinin değerini dünyada topladığı maldan ibaret sayan, bu malın kendisini ebedî kılacağını zanneden kötü bir insan portresi çizilmektedir. “(İnsanları) diliyle çekiştiren, kaş ve gözleriyle işaretler yapıp alay eden her

⁶⁵⁹ Işıcık, Yusuf, Kur’an’ı Anlamada Temel İlkeler, s. 37.

⁶⁶⁰ Bakara, 2/196.

⁶⁶¹ Ibn Kesir, Tefsiru’l Kur’an’il Azim, I. 203.

⁶⁶² Mücadele, 58/1-4.

⁶⁶³ Nur, 24/6-9.

⁶⁶⁴ Nisa, 4/176.

⁶⁶⁵ Bu ayetlerin nüüzül sebepleri hakkında bkz. Ibn Kesir, Tefsir, IV, 287-289; III, 250-252; I, 529-531.

⁶⁶⁶ Suyutî, Celaluddin, el-İtkan, I, 95, Zerkânî, Muhammed Abdulazim Menahil, I, 125; Salih, Subhi, Mebahis, s. 159.

⁶⁶⁷ Ibn Teymiyye, Tefsir Usûlüne Giriş, s. 48.

⁶⁶⁸ Münafıkûn, 63/4.

⁶⁶⁹ Salih, Subhi, Mebahis, s. 160.

fesatçı kişinin vay haline. O ki mal yığdı, onu saydı durdu. Malının kendisini ebedî yaşatacağını sanır.”⁶⁷⁰ Ibn Kesir, burada kastedilenin Ahnes b. Şerik olduğunu bazılarının söylediğini ifade ettikten sonra, Mücahid’in herkesi kapsadığını belirten görüşünü de verir.⁶⁷¹ Zamahşerî bu ayetler hakkında “sûrenin indiriliş sebebi özel fakat vaidin /tehdidin genel olması caizdir. O çirkin işi yapan herkesi içine alır. Ama hakkında nassın geldiği kimsenin temel hedef olması, onun için daha sakındırıcı ve daha aşağılayıcıdır.”⁶⁷² değerlendirmesini yapar. Halbuki, bu sûredeki ilk ayette geçen “li külli” sözcüğü herhangi bir kayıtlamada bulunmaksızın, kendisinden sonra sayılan bütün kötü nitelikli kimseleri içererek ayetlere evrensel bir boyut katmaktadır. Bu ve benzeri ayetler başlangıçta herhangi bir sebep üzerine inmiş olsalar bile, bunlar insanî unsuru ve ortak yönleri muhataplarının dikkatine sunmaktadır. Dolayısıyla Kur’an naslarını belirli bir tarih, durum ve kişiyle sınırlandırmak doğru değildir.⁶⁷³ Beşerî kanunlar bile çoğu kere özel sebeplerden doğar, ama daha sonra onun hükmü herkesi içine alır.

İtibarın, sebebin husûsiliğine olduğunu söyleyen alimler de bu ayetlerin başkalarını kapsamayacağını söylememişlerdir. Bunlar, husûsî bir sebeple gelen bu ayetlerin başkalarını bir başka delille-kıyas gibi-kapsayacağını belirtirler.⁶⁷⁴ Neticede sebebin husûsiliğine itibar edenler de lafzın umûmiliğine itibar edenlerle aynı noktada buluşmaktadırlar.

Nüzûl sebeplerinin bilinmesinin özellikle ahkam ayetlerinde hükmün illet veya hikmetinin anlaşılmasını sağladığını belirten Ebu Zeyd, bu sayede, hükmü, tikel olaydan benzeri olay ve durumlara kıyas yoluyla aktarmada nüzûl sebeplerinin yardımcı rol oynadığını belirtir.⁶⁷⁵ Ebu Zeyd metinlerin sınırlı, olayların sonsuz, olguların da sürekli bir devinim içinde olduğunu belirtir. Buradan, metinlerin/nassların yeni olayları kapsamasının ya bizzat metnin yapısında bulunan ya da kendi hitabının sosyal bağlamında, yani iniş sebebinde mevcut olan bir takım göstergelere dayanmasının zorunlu olduğunu belirtir. Bu duruma örnek veren Ebu Zeyd, Hz. Ömer’in müellefe-i kulûba zekattan pay vermemesi ve açlık sebebiyle hırsızlık yapan kimseye el kesme cezasını uygulamamasında hükmün illetini, metnin genel bağlamından; yani sosyal ortamdan çıkardığını ifade eder.⁶⁷⁶ Ebu Zeyd’in bu görüşlerinden şu sonuca ulaşmak mümkündür. Hükümlerdeki illet tespitinde metnin kendi yapısı yanında, nüzûl ortamı da önemlidir. Bu nüzûl ortamından hareketle illet tespit edilmelidir. Dolayısıyla sosyal bağlam sürekli değişeceği için hükümlerin değişmesi de kaçınılmaz olacaktır.

Günümüzdeki mevcut din anlayışının, metnin olguyla olan ilişkisinin incelenmesi neticesinde ortaya çıkarılabilecek olan makâsıd-ı şeria’yı bilmezden gelme yönündeki ısrarının hâlâ sürdüğünü belirten Ebu Zeyd, bunun nedeninin, sebebin husûsiliğine değil, lafzın umûmiliğine itibar olduğunu belirtir. Lafzın umûmiliğine itibar edip sebebin husûsiliğini dikkate almamanın, özellikle helal-haram konularındaki hükümlerde, hükmün konuluştaki tedricilik hikmetinin gözardı edilmesine neden olduğunu belirtir. Ayrıca Ebu Zeyd, lafzın umûmiliğine itibar etmenin doğuracağı en önemli tehlike olarak da

⁶⁷⁰ Hümeze, 104/1-3.

⁶⁷¹ Ibn kesir, Tefsir, IV, 499-500.

⁶⁷² Zamahşerî, el -Keşşâf , IV, 789.

⁶⁷³ Halidî, Salâh Abdüfettah, Kur’an’ı Anlamaya ve Yaşamaya Doğru, s. 115.

⁶⁷⁴ Zerkani, Muhammed Abdulazim, Menahilu’l İrfan, I, 124. Zerkani, başka bir delil çerçevesinde Peygamberimizin ‘Benim bir kişiye olan hükmüm, topluluğa olan hükmüm gibidir.’hadisini nakleder. Zerkani, a.g.e, a.y.

⁶⁷⁵ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, Mefhumu’n-Nass, s. 102-103.

⁶⁷⁶ Ebu Zeyd, Nasr Hamid Mefhumu’n-Nass, s. 104.

tedrîcî bir şekilde konulan hükümlerin birinci veya ikinci aşamalarındaki anlamlarının esas alınmasının bu konudaki nihaî hükmü de tehdit edeceğini iddia eder.⁶⁷⁷ Ebu Zeyd bu düşüncelerini içkinin yasaklandığı ayetler üzerinde örneklendirmeye çalışır. Ona göre mesela, içkiyle ilgili olarak gelen ilk ayette içkinin kötülüğü yanında bazı yararlarından da söz edilmekte;⁶⁷⁸ ikinci aşamadaki ayette sarhoşken namaza yaklaşılması⁶⁷⁹ istenmektedir. Ebu Zeyd, eğer olgular dikkate alınmazsa ve birinci aşamadaki ayet veya ikinci aşamadaki ayet, lafzın umûmiliğine itibar edilerek okunduğu takdirde nihaî hükmün değişebileceğini belirtir.⁶⁸⁰

Dolayısıyla bundan sonra alimlerin, sebebin husûsiliğine itibar etmeksizin sadece lafzın umûmiliğini itibara almalarının mantıkî bir tarafı var mı?⁶⁸¹ Umum-husus meselesi, sebebin özel oluşunu heder etmeyi gerektirmez.⁶⁸² Metinlerin anlamını belirlemede, hem metin hem de olgu önemlidir.⁶⁸³ Ebu Zeyd'in ahkama dair olan ayetlerin anlaşılmasında sebebin husûsiliğine riayet edilmemesinin bu ayetleri anlamada bazı problemler doğuracağı yönündeki fikrine katılmamak mümkün değil. Çünkü, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında "müşkil" ve "nesh" problemlerinin ortaya çıkışının temel nedeni olarak, olgunun ihmal edilerek tedricin göz ardı edilmesinin olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Ebu Zeyd'in tedricî olarak vazedilen hükümlerin ilk aşamalarında lafzın umumiliğine itibarın nihaî hükmü değiştireceği yönündeki düşüncesine katılmak mümkün değil. Çünkü klasik ulema, hükümleri ortaya koyarken bir konuyla ilgili mevcut bütün nassları bir arada umum-husus ilişkisini göz önünde bulundurarak nihaî hükmü belirlemektedir. Belki burada şu söylenebilir. Kur'an'a bütüncül yaklaşmadığı zaman bu tip problemler ortaya çıkabilir. Kur'an yorumlarında bütünlüğü zedelememek gerekir.⁶⁸⁴ Dolayısıyla Ebu Zeyd'in buradaki düşüncelerinin bir kısmı gerçeği yansıtmakla beraber bazılarında kurgulardan hareket ettiğini söyleyebiliriz. Zira o tedricî inen hükümlerde sebebin husûsiliğini dikkate almamanın doğuracağını iddia ettiği tehlikelerde olduğu gibi. Şunu kabul etmek gerekir ki Kur'an'a art niyetle yaklaşan kimse sebebin husûsiliğine de itibar etse aradığı anlamı o Kur'an'dan çıkarabilecektir.

Kur'an'ın anlaşılmasında önemli konulardan birisi de nüzûl sebepleri bilgisidir. Kur'an'ın nazil olduğu ortamı resmeden nüzûl sebebi ilmi, Kur'an'ın soyut bir düşünce veya düşünme biçimi değil, yaşanmış, yaşanabilir ve yaşanacak bir hakikat ve hidayet rehberi olduğunun delilidir.⁶⁸⁵ Nüzûl sebebini bilmek, ilgili nassın manasına vakıf olmada ve anlamada, müşkil gelen hususun giderilmesinde oldukça önemli bir işleve sahiptir.⁶⁸⁶ Bir ayetin hangi ortamda ve niçin geldiğini bilmek, o ilk muhataplardan ne istendiğini bilmek açısından önemlidir. Bununla birlikte bazı ayetlerin nüzûl sebeplerinin bulunmaması, bu sebeplerin olmaması durumunda o ayetlerin indirilemeyeceği anlamına gelmemelidir. Ayetlerin nüzûl sebepleri olarak nakledilen olayları, ilgili ayetlerin nazil

⁶⁷⁷ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, Mefhumu'n-Nass, s. 104-105.

⁶⁷⁸ Bakara, 2/219 .

⁶⁷⁹ Nisa, 4/43.

⁶⁸⁰ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, Mefhumu'n-Nass s. 105.

⁶⁸¹ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, Mefhumu'n-Nass s. 106.

⁶⁸² Ebû Zeyd, Nasr Hamid, Mefhumu'n-Nass, s. 107.

⁶⁸³ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, Mefhumu'n-Nass s. 108.

⁶⁸⁴ Mutlak ifadelerin kayıtlanması ve tahsis konusunda geniş bilgi için bkz., Albayrak, Halis, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Şule yayınları, İstanbul 1992, s. 94- 106.

⁶⁸⁵ Serinsu, A. Nedim, "Kur'an'ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûle Yeni Bir Yaklaşım" 1. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı, 1. Baskı, Ankara 1994, s. 189.

⁶⁸⁶ Suyûti, Celalüddin Lübabu'n Nukûl fi Esbabî'n-Nüzûl, Daru İhyai'l Ulûm, 7. Baskı, Beyrut 1410/1990, s. 13.

olmalarının değil, anlaşılmasının vesilelerinden bir vesile olarak kabul edilmesi⁶⁸⁷ daha doğru gözükmemektedir. Yine hükümlerin teşrîinde nüzûl sebepleri o hükmün illeti olarak görülemez.⁶⁸⁸ Diğer bir açıdan bakıldığında bir ayetin belli bir olay üzerine inmiş olması, o ayetin tarihsel olduğu anlamına gelmemektedir.⁶⁸⁹

V. MAKÂSİD VE TARİHSELÇİLİK

Yüce Allah hiçbir şeyi boşuna yaratmamıştır.⁶⁹⁰ Mahlukatın en şerefli olan insanın yaratılış gayesinin Allah'a kulluk olduğu Kur'an'da açıkça beyan edilmiştir.⁶⁹¹ Kitap ve Peygamberin gönderilmesindeki maksat da insanları Allah'a kulluğa davet etmektir.⁶⁹² Varlığı sebepsiz olmayan insanın mutluluğu için konulan hükümlerin de elbette vazediliş sebepleri vardır. Kur'an'da zikredilen bazı hükümlerin konuluş gayesi, bazen, açıkça belirtilmiştir.⁶⁹³

Tarihselcilik tartışmalarında makâsîd konusu sıkça gündeme gelmektedir. Kur'an'daki bazı ahkam ayetlerinin yorumlanmasında lafzî/literal anlamla yetinilmeyip bu hükümlerde asıl olanın “gaye” olduğu vurgulanmakta, dolayısıyla bu gayeyi gerçekleştirecek farklı formların benimsenebileceği ve ahkâmın değişebileceği ileri sürülmektedir. Makasîd konusu işlenirken özellikle Şâtıbî'nin ismi ön plana çıkmaktadır. Hatta bazı araştırmacılara göre Şâtıbî anlamayı lafızların boyunduruğundan kurtararak, Şari'in maksadına ve ümmetin maslahatına bağlamıştır.⁶⁹⁴ Gerçekten Şâtıbî, Kur'an lafızlarını aşan bir makasîd anlayışını mı önermektedir? Şâtıbî'nin makâsîd konusundaki görüşleriyle, tarihselci yaklaşımı önerenlerin kesiştikleri noktalar var mıdır? Yoksa çok farklı şeyler mi söylemektedirler? Bu bölümde bu soruları tartışacağız. Ancak salt Şâtıbî'nin görüşleriyle de yetinmeyecek konunun daha iyi anlaşılması için farklı görüş ve düşüncelere de yer vereceğiz. Bu konu maslahat düşüncesiyle de irtibatlı olduğu için maslahat konusunda oldukça farklı görüşler ileri süren Necmuddin et-Tûfî'nin düşüncelerini zikrederek konuyu ele alıp inceleyeceğiz.

a-Şâtıbî(ö.790/1388) ve Makâsîd

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İslâm düşüncesinde makâsîd denildiğinde özellikle akla gelen isim Şâtıbî'dir. Bu durum, İslam düşüncesinde makâsîd fikrinin Şâtıbî ile başladığı anlamına elbette gelmemektedir. Gerçi Abdullah Draz, Şâtıbî'nin ictihad edecek kişide bulunması gereken ilk vasfın “şer'i maksatları tam olarak kavramış olmak” koşuluna getirdiği izahta, “usûlcüler içerisinde Şâtıbî'nin birinci şart olarak zikrettiği bu

⁶⁸⁷ Görgün, Tahsin, Dil; Kavrayış ve Davranış, s. 149

⁶⁸⁸ Muhammed, Salih Muhammed, Esbabu'n -Nüzûl Beyne'l Fikri'l -İslamî ve'l -İlmanî, s.87.

⁶⁸⁹ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 338

⁶⁹⁰ “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.” Enbiyâ, 21/26. “Sizi boşuna yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?” Mü'minûn, 23/115.

⁶⁹¹ Zâriyât, 51/56.

⁶⁹² “Bu kitap hakim ve herşeyden haberdar olan Allah tarafından; Allah'tan başkasına kulluk etmeyiniz diye ayetleri kesin kılınmış, sonra da uzun uzadıya açıklanmış bir kitaptır.” Hûd, 11/1-3. “Ey Muhammed! Senden önce gönderdiğimiz her Peygambere: ‘Benden başka Tanrı yoktur, bana kulluk edin’ diye vahyetmişizdir.” Enbiyâ, 21/25.

⁶⁹³ Bu konuda ki ayetler için bkz. Bakara, 2/150,179,183; Mâide,5/6; A'raf,7/172; Ankebût, 29/45.

⁶⁹⁴ Erten, Mevlüt, Nass- Yorum ilişkisi, s.67.

vasfa değinen bir başkasını görememekteyiz.”⁶⁹⁵ şeklinde bir değerlendirme yapar. Şâtıbî’nin makasıda dair düşünceleri üzerine detaylı bir çalışma yapan⁶⁹⁶ Ahmet Raysûnî ise A. Dıraz’ın yaptığı bu yoruma katılmadığını belirtir. Raysûnî, ictihadda şeriatın maksatlarını bilme şartını, Şâtıbî’den önce, bazen açık bazen de üstü kapalı bir şekilde dile getiren alimlerin olduğunu kaydeder.⁶⁹⁷ Bununla da kalmayan Raysûnî, İslâm geleneği içerisinde makâsıd düşüncesinin tarihî seyrini verir. O makâsıd düşüncesinin tarihî gelişimini iki dönem halinde inceler ve İslâm alimlerinin kendi eserlerinden alıntılarla onların makâsıda dair görüşlerini ortaya koyar.⁶⁹⁸

Her ne kadar İslâm alimleri ilk dönemlerden itibaren eserlerinde makâsıd meselesinden açıkça söz etmeseler bile bu durum onların ictihadlarında makâsıdı gözetmedikleri anlamına gelmez. Bizzat Kur’an, koyduğu hükümlerin bir kısmının vazediliş sebebini de belirtmektedir. Bir başka ifadeyle makasıda dikkat çekme, bizzat Kur’an’a dayanmaktadır. Yine hicri 2. ve 3. asırlarda Mu’tezilî kelmacılarla Eş’arî kelmacıları arasında geçen kelmâ-felsefî tartışmalarda meselenin gündeme getirildiğini görmekteyiz. Daha doğru bir ifadeyle makâsıd düşüncesinin Şâtıbî ile sistematik bir tarzda ele alınıp olgunlaştırıldığını, Raysûnî’nin ifadesiyle Şâtıbî’nin ictihadda makâsıdın konumunu en üst seviyeye yükselttiğini⁶⁹⁹ söyleyebiliriz.

Şâtıbî gerçekten makâsıd konusuna o kadar büyük önem vermektedir ki; ünlü eseri el-Muvâfakât’ın 2.cildini tamamen bu konuya hasretmiştir. O, alimlerin ictihadındaki hataların, ictihad yapılan konuda Şari’nin maksatlarından gaflet edilmesi ve konuyla alakalı nassların araştırılmasında gerekli olan çabanın yeterince ortaya konmamasından kaynaklandığını belirtir.⁷⁰⁰

Geçen yüzyılın önemli alimlerinden Muhammed Tahir b. Âşûr (ö.1973) da makâsıd konusu üzerinde özellikle durmaktadır. İbn Âşûr, nassın ve kıyasın çözüm alanına dahil olmayan konularda müctehidin makâsıda çok büyük ihtiyacı olduğunu belirtir. Çünkü müctehid, Hz. Peygamber’den sonraki çağlar ve nesiller için İslâm’ın belirlediği hükümlerin kıyamete kadar devamını üstlenmiş kişidir.⁷⁰¹ Maksadı bilmede nassların lafzî delâletinin yeterli olmayacağını belirten İbn Âşûr, na ssları anlarken, lafızlardaki karineler ile siyakın da ihmal edilmemesi gerektiğine dikkati çeker.⁷⁰²

Şâtıbî, İslâm’ın bir bütün olarak ele alınıp bu bütünlük içinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Buradan hareketle delillerin tek başına ele alınmasının yeterli olmayacağından, bir konuyla ilgili bütün nasslar ortaya konulup, istikra/tümevarım yöntemiyle bir usûlün/küllî esasların belirlenmesi gerekir. Şâtıbî cüz’i/tikel nassların, bu küllî esaslar çerçevesinde anlaşılmasıyla ancak bütüncül bir yaklaşıma ulaşılabileceğini kaydeder. Bu duruma namazı örnek veren Şâtıbî, namazla ilgili pek çok nassın bulunduğunu, ancak namazın dinin esası olduğu sonucunun, konuyla ilgili bütün nasslardan çıkarıldığını belirtir.⁷⁰³ Şeriatın, zarûrî, hâci ve tahsinî diye sıralanan esasların

⁶⁹⁵ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, IV,104.

⁶⁹⁶ Raysûnî, Ahmed, Nazariyyetü’l Makâsıd İnde’l-İmam eş-Şâtıbî, el Ma’hedu’l Âlemî li’l Fikri’l İslâmî, I. Baskı, yy.1992/1412.

⁶⁹⁷ Raysûnî, Ahmed, Nazariyyetü’l Makâsıd, s.287.

⁶⁹⁸ Raysûnî, Ahmet, a.g.e., s. 31, 57.

⁶⁹⁹ Raysûnî, Ahmed, a.g.e., s.291.

⁷⁰⁰ Şâtıbî, Muhammed, el- Muvâfakât, IV.,169.

⁷⁰¹ İbn Âşûr, Muhammed Tahir, Makasidü’ş- Şeriatî’l-İslamiyye, eş-Şirketu’t-Tunusiyye-el-Müessesetü’l-Vataniyye, Tunus-Cezayir trs., s. 15.

⁷⁰² İbn Âşûr, Muhammed Tahir, a.g.e., s. 21.

⁷⁰³ Şâtıbî, Muvafakât, I., 23-32.

korunması amacıyla geldiğini belirten Şâtıbî, bu esasların küllî esaslar olduğunu ve bunların cüz'î/tikel bütün hükümlere hakim olduğunu, bunların üzerinde bir üst küllînin bulunmadığını ifade eder. Şâtıbî küllî-cüz'î ilişkisini şöyle ortaya koyar: Küllî/tümel esası gözardı ederek cüz'îden hüküm çıkaran nasıl hatalı ise, cüz'î/tikel delili gözardı ederek küllî/tümel esasa bağlanan da öyle hatalıdır.⁷⁰⁴ Dolayısıyla her meselede bu bütünlüğü müctehidin dikkate alması gerekir.

Kur'an'da yer alan ifadelerin anlamlarını doğru olarak tesbit etmede, bütün lük meselesi oldukça önemlidir. Çünkü, Kur'an'ın bir yerinde anlamı kapalı olarak gelen bir ifade, başka yerde açıklanmakta; bir yerde muhtasar olarak gelen bir konu, bir başka yerde tafsilatlı bir şekilde yer almaktadır. Aynı şekilde genel ifadelerle gelen bir hüküm Kur'an'ın başka bir yerinde tahsis edilmektedir.⁷⁰⁵ Tefsir tarihinde bu tarz tefsir, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri olarak nitelendirilmiştir.⁷⁰⁶

Kur'an'ın bütünlüğü içinde ele alınmasını gerektiren bir husus da Kur'an'da yer alan kelimelerin yalın halde olmayıp, birbirleriyle ilişki içerisinde, Kur'an sisteminin bir parçası olarak yer almalarıdır. Bir sözcüğün anlamı, belli bir cümle ya da bu cümlenin yer aldığı metinle ve bu sözcüğün ait olduğu dilin yapısıyla belirlenir.⁷⁰⁷ Toshihiko İzutsu, Kur'an'da yer alan kelimelerin somut anlamlarını, birbirleriyle olan ilişki biçiminden aldıklarını ifade eder. İzutsu'ya göre, kelimeler kendi aralarında büyük-küçük çeşitli gruplar oluşturur ve birbirlerine muhtelif yollarla bağlanırlar. Bu şekilde, sonunda gayet düzenli bir bütün, son derece karışık kavramsal münasebet ağı kurarlar. Bu nedenle Kur'an'daki anahtar kavramları tahlil ederken, sistem içinde kelimelere özel anlamlar kazandıran bu tarz kelime ilişkilerini gözden uzak tutmamak gerekir.⁷⁰⁸

Kur'an'a bakıldığında konuların bir arada ve bütünlük içerisinde sunulmadıkları, konuların parça parça ve dağınık bir biçimde Kur'an'ın değişik yerlerinde bulunduğu farkedilir. İşte Kur'an'da konuları dağınık biçimde yer alan bu ifadeleri Kur'an'ın bütünlüğü içinde ele alınması gerektiği gibi Kur'an'da birbiriyle çelişiyor izlenimi veren ayetleri de Kur'an'ın bütünlüğü içinde ele almak uygun olacaktır. Ayetler arasında var gibi gözükken çelişkileri gidermek için, öncelikle Kur'an'ın üzerinde durduğu ana konuları ve bu konulara dair tümel ilkeleri tespit etmek, sonra bunlarla çelişen tikel ifadeleri bu tümeller çerçevesinde yorumlamak gerekir. Zira tümel ilkeler bir çok denemeden sonra ortaya konmuştur ve bir ilke tespit edildikten sonra artık tümel ilkede yoruma gitmek doğru olmaz.⁷⁰⁹ Şâtıbî tikel nassların tümel ilkeler çerçevesinde nasıl anlaşılıp yorumlanacağına dair şu örneği verir: Kur'an'da yer alan ana konulardan biri Allah'ın varlığı, birliği, eşinin olmadığı, kısacası tevhit anlayışıdır. Bu konudaki tümel ilke, hiçbir şeyin Allah'a benzemediği, Allah'ın da hiçbir şeye benzemediğidir. Kur'an'da Allah'ın muhdes varlıklara benzediğini vehmettiren ayetler bununla çelişmektedir. Bu tikel nasslar, Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini belirten tümel ilkenin ışığında yorumlanması

⁷⁰⁴ Şâtıbî, el-Muvâfakât, III, 5.

⁷⁰⁵ Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsir ve'l Müfessirün, I, 37.

⁷⁰⁶ Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, DİB yayınları, Ankara 1988, I, 42.

⁷⁰⁷ Rickman, H.P., Anlama ve İnsan Bilimleri, s.31.

⁷⁰⁸ İzutsu, Teshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev: Süleyman Ateş, AÜİF yayınları, Ankara 1975, s.16.

⁷⁰⁹ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, III, 245. Tümel ilkeler, Kur'an'ın ve sahih sünnetin nasslarının ortaya koyduğu tümel ifadelerle, istikra ile tespit edilen tümel önermelerden ibarettir. Tikel deliller ise, belli bir konu ile ilgili bir ayet veya hadis ile cüz'î kıyaslardır. Ahmed Raysûnî, Nazariyyetü'l Makasîd, s.300.

gerekir.⁷¹⁰ Bu tümel ilkeleri belirlemek, Arap dilinin sunduğu imkanlarla ⁷¹¹, öncelikte ifadelerin ayet içerisinde vaz’ olundukları anlamları, siyak-sibak içerisinde tespitle mümkün olacaktır.⁷¹²

Daha önce görüşlerine yer verdiğimiz Fazlur Rahman da Kur’an’ı anlamada bütünlük meselesi üzerinde özellikle durmaktadır. Fazlur Rahman, nceki tefsirlerin parçacı bir yaklaşımla Kur’an’ı ele alıp yorumladıklarını, bu durumun ise murad-ı ilahî’yi yansıtmakta yetersiz kaldığını; Kur’an’ın, Allah, insan ve toplum hakkındaki görüşlerinin bir bütünlük içinde sunulmasının gerekliliğinden söz eder.⁷¹³ Bu sebeple o, Kur’an’ın ana konularını içeren müstakil bir eser kaleme almıştır. Fazlur Rahman’ın önermiş olduğu ikili hareketten oluşan yorum teorisinin ilk basamağı, Kur’an’ın bir bütün olarak anlaşılmayı hedeflemektedir. Birinci aşamada Fazlur Rahman, Kur’an’ın nüzûl zamanındaki somut sorunlara verdiği cevapları genelleştirerek bunlardan tümel geçerliliğe sahip ahlakî ve toplumsal ilkelerin çıkarılması gerektiğini belirtir. O, Kur’an’ın bir bütün olarak ortaya koyduğu öğretinin mahiyetinin yeterince göz önünde tutulması gerektiğini ve bu sayede ayetten anlaşılan mânânın, çıkarılan fikrin Kur’an’ın diğer ayetleriyle tutarlı ve uyumlu olacağını kaydeder. Çünkü Kur’an, bir bütün olarak belli bir hayat tarzı telkin etmekte ve somut bir dünya görüşü içermektedir. Kur’an aynı zamanda öğretisinin kendi içerisinde herhangi bir çelişki içermediğini, tam aksine tutarlı bir bütün oluşturduğunu belirtir.⁷¹⁴

ştibî, tümel–tikel ilişkisi üzerinde özellikle durarak tikel nassların tümel ilkelere arz edilerek değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Tikel nasslar, tümel ilkelere arzedildiğinde onunla örtüşmüyorsa, hatta ona ters düşüyorsa o zaman bu tikel nass bir şahsa veya duruma ait özel bir çözüm mdr? Bir başka ifade ile bu cüz’i nass tarihsel midir? ştibî, tikel nassın -kendi ifadesi ile kadıyyetu’l-ayn - genel kaideyle çelişki halinde olması durumunda her ikisi ile birlikte amel edilmesinin veya her ikisinin birden terk edilmesinin btl olduğunu belirtir. Tmelin bırakılıp tikel ile amel edilmesinin doğru olmadığını; yapılması gerekenin tikelin terk edilerek, tümel ile amel edilmesi olduğunu kaydeder.⁷¹⁵ Gerek tümel ilkelerin çıkarılması gerekse tikel nassların anlaşılmalarının hangi çerçevede yapılacağı veya daha genel ifade ile Kur’an’ı anlama vasıtasının ne olacağı üzerinde duran ştibî, bunun Arap dili olduğunu belirtir. Kur’an ayetlerinde onun yabancı bir dil ile olmayıp Arap diliyle geldiği gerçeği açıkça ifade edilmektedir.⁷¹⁶ Dolayısıyla,

⁷¹⁰ ştibî, Muhammed, el-Muvâfakât, III,246

⁷¹¹ Raysûnî, Ahmed, Nazariyyetu’l Makasıd, s.302.

⁷¹² Albayrak, Halis, Kur’an’ın Bütünlüğü zerine, s.44.

⁷¹³ Fazlur-Rahman, Ana Konularıyla Kur’an, s.27

⁷¹⁴ Fazlur Rahman, İslâm ve çağdaşlık s.64. Tefsir usûlünde bütünlük meselesini bir makale çalışması olarak ele alan Alparslan Aıkge, gelenekteki rivayet ve dirayet tefsirlerinin ayetleri açıklamada başvurdıkları bütünlüğü ‘mekanik bütünlük’ olarak niteler. Bu mekanik bütünlüğü, bir ayeti başka ayetlerle açıklamak (Muttasıl bütünlük), bir düşüncenin bir ayet etrafında geliştirilmesi, yorumlanması (Munfasıl bütünlük) olarak ikiye ayırır. Kendi bütünlük anlayışını ise “nazari bütünlük” olarak ifade eder. Onun nazari bütünlük dediği şey, Kur’an’ın belirli bir konudaki ayetlerini bir araya getirerek o konuda Kur’an’ın görüşünü ortaya koymaktır. Bu yöntem ise, bir bakıma konulu Kur’an tefsiridir. Bkz. Alparslan Aıkge, “Tefsir Usûlünde Bütünlük sorunu”, İslâmî Araştırmalar, c.3, sa:3, Temmuz 1989, s.95-96.

⁷¹⁵ ştibî, Muhammed, el-Muvâfakât, III, 244-245.

⁷¹⁶ “Biz onu, anlayasınız diye, Arapça bir Kur’an olarak indirdik.” Yusuf,12/2. “Onu apaçık Arap diliyle, uyaranlardan olman için Cebraile senin kalbine indirmiştir.” şuar, 26/195. “Andolsun ki: ‘Muhammed’e elbette bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. Kasdettikleri kimsenin dili yabancıdır; Kur’an ise fasih bir Arapça’dır.” Nahl, 16/44. “Biz bu Kur’an’ı yabancı bir dil ile ortaya koysaydık: ‘Ayetleri uzun açıklanmalı değil miydi? Bir Arab’a yabancı dille söylenir mi?’ derlerdi.” Fussilet, 41/44.

Kur'an'ı anlamak isteyen kimse ona mutlaka Arap dili açısından yaklaşmak zorundadır, başka yollardan yaklaşıp onu anlamaya çalışma imkanı yoktur.⁷¹⁷ Kur'an'ın Arapça oluşundaki maksadın, Kur'an'da yabancı menşeli kelimelerin bulunup bulunmadığı meselesi olmadığını belirten Şâtıbî, bununla kastedileni şöyle ortaya koyar: Kur'an gerek lafız, gerek mana, gerekse kullandığı üslûp açısından Arapça'dır. Dolayısıyla onu anlamak ve ondan hüküm çıkarmak için, mutlaka o dönemin Arap dilinde mevcut olan lafız, mânâ ve üslûp çeşitleri ile bunların taşıdığı ihtimalleri gerçek anlamda bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde onu anlamak mümkün olmaz. Pek çok insan, Kur'an'ın nasslarını kendi akılları doğrultusunda anlamakta ve o dönem insanların bundan ne anladıklarına bakmamaktadır. Böyle bir tutum, dini, fesada götürür ve Şari'in maksadından uzaklaşılmasına neden olur.⁷¹⁸

Şâtıbî'nin İslâm şeriatı ve ilk muhatabların ümmî olduğu yolundaki düşüncesi, tarihselcilik tartışmalarında gündeme gelmektedir. Buradan, ilk toplumun ümmî olduğundan hareketle, Kur'an'da vazedilen hükümlerin özellikle form bakımından o günkü ümmî toplumun maslahatına uygun olduğu, günümüz insanların ve toplumsal yapısının oldukça değiştiği olgusundan hareketle bugün, aynı maslahatı gerçekleştirmeyeceği iddia edilmektedir.⁷¹⁹ Yani Kur'an'ı yorumlarken ilkelerden hareket edilmeli, hükümlerin gözettiği gayeler ve amaçlar temel alınmalı, araç mesabesindeki hususlar amaca dönüştürülmemelidir.

Kur'an nassları Hz. Peygamber'in ve Kur'an'a ilk muhatap olan kitlenin ümmî olduğunu haber verir.⁷²⁰ Buradan hareketle Şâtıbî, ilk muhataplar ümmî olduğu için İslâm şeriatının da ümmî olduğunu belirtir.⁷²¹ Öyleyse buradaki ümmî kelimesiyle kastedilen nedir? Ibn Manzûr, ümmî kelimesinin "okuma-yazma yoluyla elde edilen bilgileri bilmeyen, özellikle Ehl-i Kitab'a ait bilgileri öğrenmeyen ve anasından doğduğu gibi doğal hali üzere kalmış olan kişi"yi ifade ettiğini söyler.⁷²²

Peygamberimiz (s.a.v) " Biz ümmî bir ümmetiz; hesap kitap bilmeyiz, Ay böyledir, böyledir ve böyledir."⁷²³ buyurmuştur. Bu hadiste Hz. Peygamber "ümmîlik" vasfını açıklamış ve ondan maksadın "hesap kitap bilmeme" yani bunlarla ilgili ilimlere sahip olmama olduğunu belirtmiştir.

Şâtıbî, Kur'an'ın tevhit, ahiret ve nübüvvete dair deliller getirirken ilk muhatapların anlayacakları şeylerden, gök, yer, dağlar ve bulutlardan söz ettiğini; cennet nimetleri ve çeşitlerini anlatırken de ilk muhataplara, onların bildiği ve âşina oldukları nimet çeşitlerinden bahsettiğini; örneğin onların bildiği su, süt, bal, hurma, gibi nimetler zikredilirken, bilmedikleri ceviz, badem, elma, ve armut gibi meyveleri kullanmadığını

⁷¹⁷ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, III,61.

⁷¹⁸ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, I,36.

⁷¹⁹ Akdemir, Salih, Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu, Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız? Tartışmalı İlmi Toplantı, Rağbet yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002, s.112-113.

⁷²⁰ "Ümmi kimseler arasından, kendilerine ayetlerini okuyan, onları arıtan, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir Peygamber gönderen odur..." Cum'a, 62/2. " ... Allah'a ve O'nun ümmî Rasûlüne inanan..." A'raf, 7/158.

⁷²¹ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, II, 65.

⁷²² İbn Manzûr, , Lisânu'l Arab, XII, 34.

⁷²³ Buharî, Savm, 13; Müslim, Siyam, 15.

belirtir. Kısaca, der, Şatıbî, “Şeriat hiçbir konuda onlarca bilinen durumlar dışına çıkmamıştır.”⁷²⁴

İslâm Şeriatının ümmiliğinden maksat, onun genel taleplerinin kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması ve gereklerinin yaşanabilmesi için belli bir ilim tahsili ve uzmanlığın gerekmemesi demektir. Dolayısıyla onu anlamak için ne doğa bilimlerine ne de matematik veya felsefî bilimlere ihtiyaç vardır. Vasat insan, onun hükümlerini kavrayabilir ve yükümlülüklerini yerine getirebilir. Eğer İslâm’ın anlaşılması ve yaşanması belli bir ilim tahsili ya da ihtisas gerektirseydi, o taktirde İslâm’ın evrensellik arzemesi mümkün olmayacak, getirdiği emir ve yasakların büyük çoğunluğu insanlar tarafından anlaşılamayacak ve uygulanamayacaktı. Ancak, teklifi hükümler dışında kalan ve Kur’an’ın koyduğu hükümlerdeki hikmetleri, sırları ve nükteleri herkesin kavraması ve aynı düzeyde anlaması da mümkün değildir. Zira ilk dönemlerden itibaren insanların, Kur’an’ı anlama ve algılama düzeylerinin, onların çaba ve yeteneklerine göre farklılık arzettiği malum bir durumdur. Ve devamında Şatıbî, birçok insanın Kur’an’a dair iddialarında sınırı aştıklarını ve ona tabiat ilimleri, matematik, mantık ve ilm-i hurûf gibi öncekilerin ve sonrakilerinin bütün ilimlerini yüklediklerini belirtir. Halbuki, sahâbe, tâbiîn ve onların peşinden gelen nesillerin oluşturduğu selefî salihin, Kur’an’ı anlamada bu tür ilimlere müracaat etmemişlerdir; eğer böyle bir şey olsaydı bu bize kadar ulaşır. Bu da Kur’an’da bütün ilimlerin esaslarının bulunmadığına bir delildir. Kur’an’da bazı ilimler bulunmaktadır. Bunlar nüzûl dönemi Araplarının bildikleri ilimlerdir.⁷²⁵ Şatıbî, Kur’an’ı doğru anlama ve ona doğru anlam verebilmek için verilen anlamların nüzûl dönemi Arapları tarafından anlaşılabilen anlamlar olması gerektiğini belirtir. Söze, gerek lafız ve gerekse anlam bakımından Arapların tümü tarafından anlaşılamayan mânâlar yüklemek gibi bir zorlamaya gitmek doğru değildir.⁷²⁶ Bir bakıma burada Şatıbî Kur’an nasslarını müsbet bilimlerin ışığı altında yorumlamaya çalışan Bilimsel Tefsir hareketine karşı çıkmaktadır.⁷²⁷

Makâsîd konusunu Şâri’in ve kulun maksatları açısından değerlendiren Şatıbî, şeriatların vazediliş gayesinin hem dünyada hem de ahirette kulların maslahatlarının temini amacına yönelik olduğunu kaydeder.⁷²⁸ Gerek İslâm ümmeti gerekse diğer milletler, şeriatın, zarûrî beş esasın korunması için konulduğunda ittifak etmişlerdir ki bunlar; din, nefis, nesil, mal ve akıldır.⁷²⁹

Şeriatın konuluş maksadı kulların maslahatı olduğuna göre maslahat veya mefsedet nasıl bilinecektir? Şatıbî bu konuda Eş’ari’lerin ve Mu’tezile’nin görüşlerini verir. Eş’ari’ler maslahatların ancak şer’î verilerin istikrası /tümevarım neticesinde anlaşılabilceğini, Şeriat gelmeden önce onların kavranılmalarının mümkün olmayacağı görüşündedir. Mu’tezile onların aksine, aklın şeriat gelmeden önce çoğu kez neyin maslahat neyin mefsedet olduğunu kavrayabileceğini, şeriatın ise bunları ortaya çıkarmak

⁷²⁴ Şatıbî, Muhammed, el – Muvâfakât, II, 75-77. “Kur’an’ın cennetle ilgili tasvir ve nitelemeleri yerel ve tarihsel nitelikli olup, ilk muhatap kitlesinin istek ve eğilimlerini yansıtan bir mahiyete sahiptir.” Bu konudaki görüş ve düşünceler için bkz. Mustafa Öztürk, Kur’an’ın Cennet Betimlemesinde Yerel ve Tarihsel Motifler, İslâmiyât , c.4, sa: 1, 2001, s.150 vd.

⁷²⁵ Şatıbî, Muhammed, el- Muvâfakât, II,77.

⁷²⁶ Şatıbî, Muhammed ,a.g.e., II ,82,84.

⁷²⁷ Bilimsel tefsir hareketi lûgat dil ve dini açılarından eleştirilmiştir. Bu konuda bkz. Emin el- Hûlî , Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod , s. 51-56 ; Jansen, J.J.G , Kur’an’a Bilimsel –Filolojik – Pratik Yaklaşımlar, 69-103 ; Şimşek, M. Sait , Günümüz Tefsir Problemleri , s.129- 139.

⁷²⁸ Şatıbî, Muhammed, el- Muvâfakât, II, 3,7.

⁷²⁹ Şatıbî, Muhammed, el- Muvâfakât, I,31.

üzere geldiğini iddia eder.⁷³⁰ Şâtîbî'ye göre, aklın dünyadaki mevcut maslahat ve mefsetleri tüm ayrıntılarıyla yalnız başına kavraması imkansızdır. Ancak maslahat ve mefset, şeriat onların genel esaslarını koyduktan sonra, tecrübelerle kavranabilir.⁷³¹ Ahiretle ilgili maslahat ve mefset ise ancak şeriatla bilinir.⁷³²

Maslahatın kabul edilmesi için en önemli şart, kanun koyucunun kastına uygun olmasıdır. Gazzalî, maslahat, şer'î maksatları korumak olarak anlaşıldığında, o zaman maslahata tâbi olmaya kimsenin itiraz etmeyeceğini ve maslahatın delil oluşunun kesinleşeceğini ifade eder. Yine Gazzalî, "Bazen maslahatı hükmün göstergesi, bazen de hükmü maslahatın göstergesi olarak görmekteyiz" der.⁷³³

Dünya hayatında mevcut bulunan maslahatların tümü, asla saf maslahat/ mahza hayır şeklinde olmadığı gibi, mefsetler de mahza şer şeklinde değildir. Dünyevî anlamda maslahat veya mefset denildiği zaman, galebe çalan taraf anlaşılacaktır.⁷³⁴ İşte maslahat ve mefsetin tayininde bu husus oldukça önemli ve hassas bir noktadır. Maslahat ve mefsetin ne olduğuna hikmet sahibi, yaratıklarının her türlü halini inceliklerle bilen yüce Allah değil de o hükmü uygulamakla yükümlü olan birey⁷³⁵ tek başına karar verecek olursa, maslahat ve mefset kavramlarının rölativ/izafi karakterinden dolayı kanun koyucunun muradı, buharlaşma tehlikesine maruz kalabilir. Bu durumda beşerî belirlemelerde bu belirlemeleri gerçekleştiren bireylerin heva ve geçici arzularının açıkça etkisi görülebilir.⁷³⁶ Tam da bu noktayla ilgili Şâtîbî şu tesbitlerde bulunur: Dinî açıdan celbedilen maslahatlarla defedilen mefsetlerdeki amaç, ahiret hayatı için dünya hayatının gereklerini temin etmektir. Yoksa bireylerin kendi basit nefsanî yararlarını temin veya nefsanî zararlarını gidermek değildir. Din, başka bir şey için değil, sadece mükellefleri hevalarına kapılıp gitmekten korumak ve dolayısıyla Allah'ın kulları olmalarını temin etmek için gelmiştir. Hal böyle olunca dinin, bireylerin nefsî heva ve arzularına uygun, nasıl olursa olsun onların aktüel menfaatlerini karşılayan bir doğrultuda geldiğini varsaymak, bu gerçekle bağdaşmaz.⁷³⁷ Yüce Allah'ın şu buyruğu bu hususta çok açıktır: "Eğer gerçek, onların arzu ve emellerine uyacak olsaydı, şüphesiz gökler ve yer içindekilerle beraber yıkılır giderdi."⁷³⁸

Şari'in maksatlarının nasıl bilinebileceği konusu üzerinde duran Şâtîbî, bu konudaki yaklaşımları şöyle sıralar:

1- Şari'in maksadı, sadece nasslarla bilinir ve bu maksatlar herhangi bir araştırma veya istikraya ihtiyaç duymaksızın açık bir şekilde lafızda mevcuttur. Bu görüş, yükümlülükler konulurken kullara ait maslahatların asla dikkate alınmadığı veya maslahatları gözetmenin gerekli olmadığı görüşünün bir neticesidir. Maslahatları gözetme bazı konularda vuku bulsa bile onun izahı bizce tam olarak bilinmemekte ya da asla bilinmeyecek şekildedir. Kıyasın da caiz olmadığını söyleyen bu görüş sahipleri Zâhîrî'lerdir.

⁷³⁰ Şâtîbî, Muhammed, el- Muvâfakât, II, 43

⁷³¹ Şâtîbî Muhammed, el- Muvâfakât, II, 46

⁷³² Şâtîbî, Muhammed, el- Muvâfakât, II, 45

⁷³³ Raysûnî, Ahmed, Nazariyyetül Makâsîd, s.305

⁷³⁴ Şâtîbî, Muhammed, el- Muvâfakât, II, 25

⁷³⁵ Bakara, 2/187,229-230; Nisâ, 4/13-14;Nur, 24/51; Ahzab,33/36

⁷³⁶ Mâide, 5/48; Yûnus,10/15.

⁷³⁷ Şâtîbî, Muhammed, el-Muvâfakât, II.37.

⁷³⁸ Mü'minûn, 23/71.

2-Bu görüş de diğer uç noktayı temsil temekte olup kendi arasında iki kısma ayrılmaktadır.

a- Şari'in maksadının nassların zahirinde ve lafzında olmadığını, bunların ötesinde başka bir şeyde gizli olduğunu iddia ederler. Bunlara göre bu, şeriatın tümü için geçerlidir ve bunun neticesinde zahirde, Şari'in maksadını öğrenebileceğimiz hiçbir şey kalmamaktadır. Bu ise Bâtınî'lerin görüşüdür. Bu görüşün varacağı yer küfürdür, bu sapıkların görüşlerini hiç dikkate almamak gerekir.

b- Bu görüş sahipleri Şari'in amacının, lafızlardan ziyade mânâlarda olduğunu söylerler. Eğer bir nassın zâhirî anlamı, nazarî olan manaya, yani yorum suretiyle elde edilen manaya ters düşerse, o zaman zâhir terkedilir ve nazarî mânâ öne alınır. Bu görüşün hareket noktası, maslahatları mutlak surette dikkate almanın vacipliği düşüncesine veya vacip olmasa da mânânın/te'vilin hakem kabul edilmesi, dolayısıyla lafızların nazarî mânâlara tâbî kılınması düşüncesine dayanmaktadır. Bu görüş sahipleri kıyasa aşırı yer verip onu nasslara takdim eder ki birinci marjinal kısmın karşısında yer alan diğer bir marjinal gruptur.

3- Her iki görüşten de nasibini alan orta yol: Bunlar gerek lafzı gerekse mânâyı ihmal etmeden orta yolu tutarlar. Şer'i maksatları öğrenme konusunda ve gerekli kıstasları tesbitte itibar edilecek görüş budur.⁷³⁹

Şâtıbî'nin bu görüşlerinden de anlaşıldığı gibi o, Kur'an'ı yorumlamada lafız ve mânâ dengesinin korunması gerektiği düşüncesindedir⁷⁴⁰ diyebiliriz. Ne Zâhirîlerin yaptığı gibi katı lafızcı ne de lafzı önemsemeyip aşırı te'vilci bir anlayışı benimsemektedir. Onun hakkında ileri sürülen "anlamayı lafızların boyunduruğundan kurtarmıştır"⁷⁴¹ yargısı kanaatimizce pek doğru bir yargı olarak gözükmemektedir. Çünkü Ahmed Raysûnî'nin de belirttiği gibi Şâtıbî, eserinin pek çok yerinde Şari'in şeriattaki maksadının Arap diliyle bilineceği gerçeğini önemle vurgulamaktadır.⁷⁴² Makasîd içtihadında üç unsur iç içedir. Bunlar lafız, hüküm ve maksaddır. Asıl amaç maksadı bulmaktır; ama maksada lafzın bize naklettiği hüküm aracılığıyla ulaşılabilir. Dolayısıyla, maksad kadar, hüküm ve lafız da önemlidir ve Kur'an'ın anlaşılmasında dominant özelliklere sahiptir.⁷⁴³ Ruhun bekası için nasıl ki bedeninin korunmasına ihtiyaç varsa, mananın korunması için de lafza öyle ihtiyaç vardır. Mânâ ve maksada göre yorum yapıp hüküm çıkarılırken ya lafzın delâletlerinden birinin tercih edilmesi yahut da Şari'in lafzı devamlı bağlayıcı kılmadığına dair bir delil bulunması gerekir.⁷⁴⁴

M. Âbid el-Câbirî, kıyas yöntemi ile makâsîd yöntemini karşılaştırmakta, icthad konusundaki düşüncesini kıyas üzerine kuran, dolayısıyla da şeriatın amaçlarına veya maslahata, sadece illeti tespit edemediği zaman başvuran ve bu durumda da maslahatı, münasip/uygun bir illet olarak değerlendirme esası üzerine kuran kimseler ile içtihat konusundaki düşüncesini, amaçları dikkate alma, illetlerin tesbiti ve lafızların yorumu

⁷³⁹ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, II.394-396.

⁷⁴⁰ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, II, 61-64, IV,113.

⁷⁴¹ Erten, Mevlüt, Nass-Yorum İlişkisi, s.67.

⁷⁴² Raysûnî, Ahmed, Nazariyyetü'l Makâsîd s.241-242.

⁷⁴³ Bulaç, Ali, Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenotik, İslamî Araştırmalar, C.9, Sa:1-2-3-4, 1996, s.118.

⁷⁴⁴ Erdoğan, Mehmet, İslam Hukûkunda Ahkâmın Değişmesi, s.84.

gibi diğer hususları da yardımcı olarak kabul etme temeli üzerine kuran kimse arasında büyük fark olduğunu belirtir.⁷⁴⁵

Cabirî, kıyas ile makâsîd yöntemini karşılaştırır. Ona göre kıyas, ta'lîl ve lafızların yorumunu esas alır; makasîd yöntemi ise hükümlerin aklîliğini temellendirmede, şeriatın amaçlarından hareket etmeyi önerir. Cabirî kıyas yönteminde illetin tesbit edilerek başka tikel olaylara uygulandığını, tikel olayların çok farklı ve çok çeşitli şekillerde olabileceğinden çoğu zaman bu yöntemin yetersiz kaldığını belirtir. Ama makâsîd yönteminin maslahatı esas aldığını, sınırsız ve geniş maslahat dairesinde gerçekleşen bu yöntemin her zaman ichtihadı mümkün kıldığını belirtir. Cabirî, buradan makâsîdın, hükümlerin değişen durumlara tatbikini sağlayacak bir yöntem olduğu sonucuna varır.⁷⁴⁶

Cabirî, tarihselci bir bakış açısıyla şeriatın temel maksatları olan, zaruriyât, haciyât ve (tekmîliyâtı) ele alıp değerlendirir. Câbirî, önceki fakihlerin zarûriyât ve diğer kategorileri, bir yönden kendi çağlarının verilerine dayanarak, bir yandan da şeriatın emir ve yasakları üzerinde yoğunlaşarak tümevarım yöntemiyle tespit ettiklerini belirtir. Öncekilerin zarûriyâtı, din, can, akıl, nesil ve malın korunmasıyla sınırlandırdıklarını, bugün bunların zarûriyât olarak kalmaya devam edeceklerini, ancak; bugün kulların maslahatlarının bunlarla sınırlı tutulamayacağını belirtir. Câbirî bugün zarûriyâta, ifade özgürlüğü, çalışma, iş, giyinme ve barınma özgürlüğü, eğitim ve sağlık özgürlüğü ve çağdaş toplumlardaki vatandaşların temel haklarından olan diğer özgürlükler gibi hususların da ilave edilmesi gerektiğini belirtir. Kısaca, Câbirî, her çağın kendine ait zarûriyâtı, hâciyâtı ve tekmîliyâtı(tahsiniyâtı) olduğunu, çağımızın zarûriyâtını şeriatın makâsîdının bir parçası saydığımızda, sadece yeni olaylar karşısında icthad kapısını açmakla kalmayıp Şeriat'ın ilkelerini, ortaya çıkacak her türlü yeni olaya cevap verebilecek bir biçimde temellendirmiş olacağız, der.⁷⁴⁷

Kur'an'daki hükümler, muallel/illeti bilinen/belirlenebilen ve taabbudî/illeti bilinmeyen olmak üzere genellikle iki şekilde yer almaktadır.⁷⁴⁸ Tahir b. Âşûr bunlara "muallel" ile "taabbudî" arasında ortak bir kısmı daha ilave eder ki bunlar, muallel sınıfına da taabbudî sınıfına da dahil edilebilen hükümlerdir.⁷⁴⁹ Ta'lîl edilebilen nasslardan hareketle hükmün illeti ile beraber var olacağı, illetin ortadan kalkmasıyla hükmün de kalkacağı bir ilke olarak benimsenmiştir.⁷⁵⁰

Yüce Allah koymuş olduğu hükümlerde her zaman bir hikmet gözetmiş olmakla beraber biz insanlar, her zaman bu hikmet ve illetleri keşfedemeyiz. Öyle hükümler vardır ki akıl onların neden ve niçinini kavramaktan ve izah etmekten aciz kalır. Bu durumda yapılması gereken teslimiyet ve istenileni yerine getirmektir.⁷⁵¹ Şâtubî bu duruma, nikahta mehir, eti yenen hayvanların helâl olması için belli yerden kesilmesi, miras konusunda belirlenmiş nisbetler, iddet sayıları vb. hususları örnek verir ve bu konularda yani taabbudî konularda kıyasın cari olmayacağını belirtir.⁷⁵² Kısaca, ibadetler ve miktarlarla

⁷⁴⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, çev: Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât, 1.Baskı, Ankara 2001, s.55.

⁷⁴⁶ Cabirî, M. Âbid, a.g.e., s.56-57.

⁷⁴⁷ el- Cabirî, M. Abid, a.g.e., s. 67-68.

⁷⁴⁸ Muhammed, Salih Muhammed, et-Ta'lîl fi'l Kur'ani'l Kerim Diraseten ve Tefsiran, 1. Baskı, yy. 1995/1415, s. 11

⁷⁴⁹ Ibn Aşûr, M. Tahir, Makasîdü's- Şeriatî'l-İslamiyye, s. 45.

⁷⁵⁰ Şâtubî, Muhammed, el- Muvâfakât, II, 137; Karaman, Hayreddin, İslâm Hukûkunda İctihad, DİB yayınları, Ankara trs., s. 31

⁷⁵¹ Şâtubî, Muhammed, el-Muvâfakât, II,305.

⁷⁵² Şâtubî, Muhammed, el- Muvâfakât, II 307.

ilgili hükümler/ mukadderât taabbudî, muâmelata dair hükümler ise ta'lilidir.⁷⁵³ Dolayısıyla muâmelata dair olan ta'lili hükümlerin, illetin değişmesiyle beraber değişebileceği kabul edilmiştir. Ancak, illetin sağlam bir yol ile ortaya konması ve tesbit edilmesi gerekir. Bu da illetin nassda açıkça zikredilmiş olması veya icma yoluyla tayin edilmesiyle mümkün olacaktır.

Şâtıbî'de de gördüğümüz gibi genellikle İslâm alimleri, bütün ibadetleri taabbudî hükümler içinde sayarken, bazı araştırmacıların bu sahada da makâsıdı esas alarak yeni yorumlar getirdiklerini görmekteyiz. Örneğin; kurban kesme ibadetinin hedefinin fakire yardımda bulunmak olduğu, yardımın ise çeşitli yollarının bulunduğu, dinde, yerine başkası ikame edilemeyecek tarzda mutlaka hayvan kanı akıtmak biçiminde belirli bir kurbiyet şeklinin bulunmadığı iddiası ileri sürülmektedir.⁷⁵⁴ Halbuki yukarıda da belirtildiği üzere, bu gibi hususlarda asıl olan teslimiyettir, bir sınırdan durarak bu ibadeti olduğu gibi yerine getirmek ve herhangi bir yoruma kalkışmamaktır. İbadetlerin özü ile ilgili hükümlerin değişmeyeceği, ancak bu ibadetlerin yerine getirilmesi esnasında bazı düzenlemelerin yapılabileceği bu düzenlemelerin alanının da oldukça sınırlı olduğunu⁷⁵⁵ söylemek mümkündür. İnsan ile Allah arasındaki ilişkileri düzenleyen ibadetlerin, insan fıtratında bir değişikliğin olmaması nedeniyle değişmemesi oldukça makuldur. Yine biz Kur'an'dan, kısmi bazı değişikliklerin dışında, bazı ibadetlerin önceki ümmetlerde ve şeriatlerde de aynen mevcut olduğunu öğreniyoruz.⁷⁵⁶

Burada şu hususa temas etmemiz gerekmektedir. Şâtıbî, makasıdı meselesi üzerinde bu kadar dururken gerçekten O, "gaye" nosyonundan hareketle ahkâmın değişmesi gerektiğini mi söylemektedir? Bu soruya onun adına cevap vermek yerine bizzat Şâtıbî'nin kendi ifadelerine başvurmamız daha isabetli olacağından onun sözlerini aynen naklediyoruz: "...Âdetlerin farklılık arzemesi durumunda hükümlerin değişeceğinin söylenmesinden maksat, aslî hitapta meydana gelmiş bir değişiklik değildir. Çünkü Şeriat ebedî ve devamlı yürürlükte kalmak üzere konulmuştur. Eğer biz dünyanın sonsuzluğunu farz edecek olsak yükümlülük de aynı şekilde sonsuza kadar devam edecek ve Şeriat'a bir ilaveye ihtiyaç duyulmayacaktır. Âdetlerin farklılık göstermesiyle hükümlerin de farklılık göstermesinden maksat şudur: Her âdet farklılık arzettiği zaman yeni bir şer'i asla döner ve bu kez onun hükmünü alır. Mesela ergenlik konusunda olduğu gibi. Kişi ergenlik çağına ulaştığı zaman üzerine yükümlülük biner. Ergenlik çağından önce yükümlülüğün olmaması, ergenlik sonrasında ise yükümlülüğün doğması aslî hitapta meydana gelen bir değişme değildir... Diğer örneklerde de durum aynıdır. Hükümler her zaman için sabittir ve onlar mutlak sûrette sebeplerine tâbidirler; sebep bulununca hükümler de bulunur. Allahu a'lem!"⁷⁵⁷

İslam alimleri genellikle muâmelâta dair olan konuların ta'lil edilebileceğini ve dolayısıyla ahkamda değişmenin de muâmelâta dair olan kısımda olacağını belirtmişlerdir. Ancak bu konuda değişmenin boyutlarının ne olacağı konusunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Bunlardan bazıları, meselâ Necmuddin et-Tûfi, hakkında nass

⁷⁵³ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, II,305.

⁷⁵⁴ Öztürk, Y. Nuri, İslam Nasıl Yozlaştırıldı, İstanbul 2000, s. 407.

⁷⁵⁵ Erdoğan, Mehmet, İslam Hukûkunda Ahkâmın Değişmesi, s. 125.

⁷⁵⁶ Bakara 2/183; İbrahim, 14/40; Meryem, 19/31, 55; Tâhâ, 20/14; Enbiyâ, 21/73; Lokman, 31/17; Hûd, 11/87.

⁷⁵⁷ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvâfakât, II,287.

bulunsa bile muâmelâta dair hükümlerde maslahata göre ahkâmın değişeceğini⁷⁵⁸; bazıları da bu değişimin hakkında nass ve icma bulunmayan konularda gerçekleşeceğini, hakkında nass bulunan hususlarda değişimin olmayacağını iddia etmişlerdir.⁷⁵⁹ Bu iki görüşün arasında diyebileceğimiz bir görüş daha vardır ki o da şöyledir: Muâmelâta dair nasslar, genel teşrî getiren ve uygulama mahiyetinde olanlar; makâsıdan veya vesailden olan nasslar gibi çeşitli açılardan ele alınıp değerlendirilmelidir. Bu değerlendirmede, genel teşrî'e yönelik hükümlerde küllî kaidelerde, yönlendirici ve hedef belirleyici nitelikteki hükümlerde değişikliğe gidilmezken; uygulama ve örnekleme mahiyetinde olan, zaman-mekan unsuru taşıyan nassların getirdiği hükümlerde değişimin olabileceğini⁷⁶⁰ söyleyebiliriz. İşte bu husus Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarının önemli noktasıdır. Kanaatimizce tarihselcilik tartışmaları neyin makâsıd neyin vesail, hangi hükmün küllî kaide getirdiği, hangisinin örnek kabilinden olduğunun tayin ve tesbitindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bazısının makasıd olarak gördüğünü, diğerleri vesail olarak görebilmekte veya böyle değerlendirmektedir.

Makasıd icihadında bulunurken bu konuda uyulması gereken birtakım ilkeler bulunmaktadır. Bu ilkelere riayet etmeden yapılacak yorumların Şari'in maksatlarıyla örtüşeceğini söylemek mümkün değildir. Ahmed Raysunî, makâsıd icihadında bulunurken uyulması gereken ilkeleri şu dört madde halinde zikreder:

- 1- Nassların ve hükümlerin maksatlarına göre değerlendirilmesi gerekir.
- 2- Genel küllî deliller ile özel deliller beraber ele alınmalıdır.
- 3- İlke olarak, maslahatın sağlanıp mafsedetin giderilmesi esas alınmalıdır.
- 4- Müctehidin, yaptığı icihadın sonuçlarını mutlaka dikkate alması icap eder.⁷⁶¹

Allah adına konuşup “Bu ayetten şunu murad etmiştir; maksadı şudur, şunu hedeflemiştir” gibi yargılarda bulunmanın büyük tehlikeler doğurabileceğine dikkat çeken Şâtıbî, Kur'an hakkında değerlendirme ve tefsir yapacak, söz söyleyecek kimseye şu önemli hatırlatmalarda bulunmaktadır. “Kendi rey'i ile Kur'an'ı tefsir eden kimse Allah'ı konuşturmuş demektir. Bu kimse, Allah'ın kendisine yönelteceği ‘söyle bakalım, benim hakkımda bunu nereden çıkardın?’ sorusunun cevabını hazırlamalıdır. Bir kimsenin, delillere dayanmadan böyle Allah/Kur'an adına konuşması doğru olmaz. Muteber bir ilkeye dayanmayan ihtimal hesaplarıyla, Kur'an hakkında ileri geri konuşulamaz. Kur'an'ın onaylayacağı bir mesnede dayanmadan yapılan yorumlar batıldır.”⁷⁶²

Şâtıbî' nin görüşlerinin tarihselci yönelişle mukayesesini yaptığımızda M. Erdoğan'ın da tespit ettiği gibi şunları söyleyebiliriz. Şâtıbî, Kur'an'ın doğru anlaşılması için, onun nazil olduğu dönemdeki Arab'ın dil, kültür, âdet ve anlayışının esas alınması gerektiğini söylüyor. İşte bu noktada Şâtıbî, tarihselci yöntemi benimseyenlerle örtüşüyor

⁷⁵⁸ Bundan sonraki başlıkta Tûfî'nin görüşleri ele alınıp değerlendirilecektir. Süleyman b. Abdulkavi b. Abdul Kerim et-Tûfî, Kitabu't-Ta'yîn fi Şerhi'l Erbaîn, tahk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Müessesetü'r Reyyan-el-Mektebetü'l Mekkiyye, 1.Baskı, Beyrut /Mekke 1988/1419, s. 239.

⁷⁵⁹ Kevserî, M. Zahid, el-Makâlâtü'l-Kevserî,, Matbaatu'l Envar, Kahire, trs., s.257.

⁷⁶⁰ Erdoğan, Mehmet, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s.134.

⁷⁶¹ Raysunî, Ahmed,Nazariyyetü'l Makasıd, s.294-312. Bu konuda bir makale için bkz. Ahmet Yaman, İslam Hukuk İlmi Açısından Makasıd İctihadının Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine, Marife Dergisi, yıl:2, sa:1, 2002, s. 25-51

⁷⁶² Şâtıbî, Muhammed, el- Muvâfakât, III, 410.

gibi gözükmetedir⁷⁶³. Ancak Şâtübî, Kur'an'ın nüzûl döneminde vazedilen hükümlerin ebedî olarak sabit olduğunu⁷⁶⁴ söyleyerek işte bu noktada tarihselci yönelişle ayrılmaktadır. Hakikatte Kur'an'ın tarihselliği ekseninde yürütülen tartışmaların kırılma noktası da burasıdır. Dolayısıyla Şâtübî'nin, bütünüyle tarihselci bir söylemi asırlar önce dile getirdiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

b- Necmuddîn et-Tûfî (ö.716/1316) ve Maslahat

Necmuddin et-Tûfî, maslahat konusundaki farklı görüşleriyle adından söz ettiren bir âlimdir. Tarihselcilik tartışmalarında nass-maslahat ilişkisi gündeme geldiğinde Tûfî'nin düşüncelerine benzer fikirler ileri sürülmektedir. Şeriatın, kulların maslahatları üzerine bina edildiği ilkesinden hareketle, ictihad ve kıyasla yetinmek yerine, Şeriat'ın makâsıd/maslahat üzerine kurulması gerektiği ve buradan hareketle fıkıh usûlünün yeniden yapılandırılmasının zorunluluğu dile getirilmektedir.⁷⁶⁵

Nass-maslahat ilişkisinde maslahatın konumu tartışma konusudur. Şer'i hükümlerde nass mı, yoksa maslahat mı önceliğe sahiptir? Veya nasslarda maslahat mevcut olduğu için insanlar öncelikle nassları anlamaya mı çalışmalıdır? Bir başka deyişle, nassla maslahat aynı şey olup meseleye hangi açıdan yaklaşılsa yaklaşılsın netice aynı noktaya mı varmaktadır? Maslahata itibar hangi hükümlerde söz konusu olacaktır? Bu soruları ve bunlara verilebilecek cevapları Tûfî'nin görüşleri ve bunlara yöneltilen eleştiriler çerçevesinde ele alıp tartışmak istiyoruz.

Tûfî, maslahata ilişkin görüşlerini, Nevevî'nin (ö.676/1277) "el-Erbaûn" adlı eserini şerh ederken otuz ikinci hadise (lâ darar ve lâ dırâr) geldiğinde ortaya koymuştur. Hadisi sened açısından inceleyen Tûfî, "bu hadisin sabit olup onunla gereğince amel etmenin vacip olduğunu"⁷⁶⁶ belirtir. Hadisteki lafızlar üzerinde tek tek duran Tûfî, hadisin, "Şeriatın gerekli gördüğü özel bir durumun dışında başkasına zarar vermek yoktur." anlamına geldiğini belirtir.⁷⁶⁷ Peygamberimiz (s.a.v.)'in "Din kolaylıktır." "Ben kolaylık, hoşgörü ve haniflik üzere gönderildim" hadislerinde olduğu gibi bir çok nassın açıklamalarından anlaşılacağı üzere dinin vazediliş amacı, fayda ve maslahatı elde etmektir. Şayet zarar ve zarara zararlar karşılık vermek şer'an olumsuzlanmamış olsaydı, bu durumda sözü edilen şer'i haberlerde çelişki söz konusu olurdu ki bu imkansızdır.⁷⁶⁸

İslâm hukukunun kaynaklarını istikra/tümevarım yöntemiyle 19 olarak tespit eden Tûfî'nin üzerinde büyük tartışma yaratan görüşü şudur: "Bu 19 delilin en kuvvetlisi nass ve icmadır. Bunlar, maslahatın gözetilmesi ilkesine ya uyar ya da aykırı olur. Nass ve icma maslahata uyarsa ne âla! Bu durumda bir hükümde üç delil (nass, icma ve Rasûlullahın 'zarara karşılık.....' hadisinde belirtilen maslahata riayet) birleşmiş olur. Bu hususta tartışma bulunmamaktadır. **Nass ve icma, maslahata aykırı olursa, maslahatın gözetilmesine öncelik verilmesi gerekir.** Bu uygulama, nassın ve icmanın

⁷⁶³ Erdoğan, Mehmet, "Kur'an'da Ahkam Ayetleri ile İlgili Küllilik Cüz'ilik Dengesi (Şâtübî Örneği)", İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I İçinde, Hazırlayan: İlyas Çelebi, Rağbet yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1998, s.36.

⁷⁶⁴ Şâtübî, Muhammed, el-Muvâfakât, II,287.

⁷⁶⁵ Câbirî, M.Âbid, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s.65.

⁷⁶⁶ Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim, Kitabu't-Ta'yîn fi Şerhi'l Erbaîn, s.235.

⁷⁶⁷ Tûfî, Kitabu't-Ta'yîn fi Şerhi'l Erbaîn, s. 236.

⁷⁶⁸ Tûfî, Kitabu't-Ta'yîn fi Şerhi'l Erbaîn, s. 236-237.

sınırlandırılması/tahsis⁷⁶⁹ veya açıklanması/beyan biçiminde olur. Yoksa bu, nassın ve icmanın iptal edilip devreden çıkarılması anlamına gelmez. Bu durum, açıklayıcı işlevinden dolayı Sünnet'in Kur'an'a göre öncelikli olmasına benzer.”⁷⁷⁰

Tûfî, maslahatı “ister ibadet isterse âdet olsun Şâri'in amacına ulaştıran sebep” olarak tarif eder. Şer'i hükümleri başlıca iki kategoriye ayırır. Bunlardan birincisi, ibadetler ve mukadderât (şarice miktarları bir sayı ile belirlenen ceza hadleri, miras payları, iddet günleri.....vb. hususlar);⁷⁷¹ ikincisi ise, âdetler ve muâmelelerdir. Şeriatın âdet, muâmelât ve benzerlerinde maslahata riayeti gözettiğini, çünkü şeriatın temel amacının bu olduğunu, fakat ibadetlerde böyle bir durumun söz konusu olmadığını, çünkü ibadetlerin şer'in hakkı olduğunu, nass ve icmadan bir delil bulunmadıkça ibadetlerin nasıl yapılacağının bilinemeyeceğini ifade eder.⁷⁷²

Dinin maslahata verdiği önem üzerinde duran Tûfî, şu soruları sorar: Din/ Şeriat, kulların maslahatını gözetdiğine göre acaba bütün durumlarda mutlak olarak mı gözetmiştir? Yani bütün durumlarda en mükemmeli veya ortalamasını mı dikkate almıştır? Yoksa bazı durumlarda en üst derecede olanını, bazı durumlarda da orta derecede olanını mı gözetmiştir? Veya her durumda kendilerine en uygun olanı ve durumlarını düzenleyebilecek olanı mı gözetmiştir? Bütün bu ihtimaller mümkündür. En uygun olanı ise sonuncusudur.⁷⁷³

Maslahata riayetin gerekliliği konusunda aklî ve naklî çeşitli deliller getiren Tûfî, nass ile maslahat ilişkisini ele alırken, nassın, şu dört halden biri şeklinde olacağını belirtir. Nass;

- a- Sarih-mütevâtir,
- b- Muhtemel-âhad,
- c- Muhtemel-mütevâtir,
- d- Sarih-âhad şeklinde olur.

Tûfî, buradaki b-c-d şıklarında, gerek sübût gerekse delalet açısından kesinlik bulunmadığı için maslahata riayetin önceleneceğini belirtir. Ancak “eğer nass, sarih-mütevâtir ise (birinci şıkta olduğu gibi), bu nass, metin ve delâlet yönünden kat'i olmakla birlikte, umum ve mutlaklık açısından ihtimalli olabilir. Bu ise, nassın mutlak kat'iliğini zedeler. Eğer nassın umûm ve mutlaklık ihtimali taşımadığı düşünülür, hiçbir açıdan ihtimalin söz konusu olmayıp, nassın kat'iliği bütün açılardan ortaya çıkarsa, bu durumda nassın, maslahat ilkesine aykırı olmasını kabul edemeyiz. Ve bu durumda uzlaştırma yöntemine başvururuz.”⁷⁷⁴

⁷⁶⁹ Ferhat Koca, Tûfî'nin “Zarar vermek ve zararlar mukabele etmek yoktur” hadisinden hareketle maslahatın, nass ve icmayı tahsis edeceği görüşünün gerçekte tahsis değil, sünnetin Kur'an'ı neshedeceği sonucuna götüreceğini kaydeder. Bkz., Koca, Ferhat, Kur'an'ı Kerim'deki Fikhî Hükümlerin Evrensellik Ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I içinde, Haz: İlyas Çelebi, Rağbet yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1998, s. 171.

⁷⁷⁰ Tûfî, Kitabu't-Ta'yîn fi Şerhi'l Erbaîn , s. 238-239.

⁷⁷¹ Erdoğan, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 125.

⁷⁷² Tûfî, a.g.e., s. 241.

⁷⁷³ Tûfî, a.g.e., s. 242-243.

⁷⁷⁴ Tûfî, Kitabu't-Ta'yîn fi Şerhi'l Erbaîn s. 251-252.

Maslahatı nasslara takdim etmesinin gerekçesini Tûfî şöyle açıklamaktadır. “Nasslar ihtilaflı ve çelişkilidir. Böyle olunca bu nasslar, hükümlerde meydana gelen ve dinen kınanan görüş ayrılığının nedenidir. Maslahatın gözetilmesi ise başlı başına bir gerçekliktir. Bunda ihtilafa düşülmez. Maslahatın gözetilmesi, dinen istenen görüş birliğinin de nedenidir. Dolayısıyla bu durumda maslahata uyulması daha uygundur.”⁷⁷⁵ Bu duruma delil olarak Tûfî şu ayetleri zikreder. “Topluca Allah’ın ipine sarılın, ayrılmayın.”⁷⁷⁶ “Dinlerini parçalayıp grup grup olanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur.”⁷⁷⁷ Allah Rasûlü de “Ayrılığa düşmeyin, yoksa kalpleriniz de ayrılır.” buyurmuştur.⁷⁷⁸

Nass ile maslahatın çatışabileceğini ileri süren Tûfî, bu duruma dair Kur’an’dan hiçbir örnek vermezken sünnetten bazı örnekler verir. Tûfî, “bazı hükümlerde, maslahatlar ve benzerleriyle nassların çatıştığı olgusu, sünnette sabit olmuştur” yargısında bulunduktan sonra örnekler vermektedir. Bunlardan birisi şudur: Hz. Peygamber, Hz. Aişe’ye “Eğer kavmim İslâm’a yeni girmiş olmasaydı Kabe’yi yıkar, Hz. İbrahim’in temelleri üzerine yeniden yapardım.”⁷⁷⁹ demiştir. Bu ise Kâbe’nin Hz. İbrahim’in temelleri üzerine yapılmasının gerekli olduğunu gösterir. Ancak Rasûlullah (s.a.v.), insanları bir arada tutup maslahat için bunu terk etmiştir.⁷⁸⁰

Maslahat konusunda İmam Malik’le aralarında fark olduğunu işaret eden Tûfî, kendi görüşünün, İmam Malik’in benimsediği maslahatı mürseleden daha ileri düzeyde olduğunu belirtir. Kendi yönteminin özünün, ibadetler ve miktar konusunda nass ve icmaya, muâmelât ve diğer hükümler sahasında ise maslahata itibara dayandığını belirtir.⁷⁸¹ Çünkü İmam Malik’e göre, delalet ve sened bakımından kat’i olan nasslar karşısında mesalih-i mürselenin bir hükmü yoktur.⁷⁸² Ama Tûfî, yukarıda da belirtildiği gibi subûtu ve delâleti kat’i nasslar karşısında da nass ile maslahat arasında bir uzlaştırmaya gidilebileceğini ifade etmektedir.

İslâm hukukçuları Tûfî’nin iddialarını genel olarak aşırı bulurken⁷⁸³ bazıları da bu görüşleri bir takım kayıtlarla benimser görünmektedir. Sahabîlerin ve bilhassa Hz. Ömer’in verdiği bazı hükümler incelendiğinde, “Tûfî’ye hak vermemek mümkün değildir” diyen Abdülkadir Şener, İslâm’ın ruh ve amaçlarına uygun olmak şartıyla kat’i nassların maslahatlarla tahsisinin akıl ve mantığa aykırı olmadığını belirtir.⁷⁸⁴ Ancak burada problem oluşturan husus, kat’i nasslarla çatışan maslahatın, İslâm’ın ruh ve amaçlarına uygun olup olmadığı konusundaki belirsizlikle ilgilidir. Yani maslahatın, İslâm’ın özüne uygun olduğuna kim, nasıl karar verecektir? Nassların bizzat kendisi maslahat içermez mi? İnsanların ortaya koydukları maslahat, gerçek maslahat mı, yoksa vehmî bir maslahat mıdır?

Yusuf Karadavî, hakîkî bir maslahatla kat’i bir nasın çatışacağı vehmine karşı dikkatli olmak gerektiğini belirtir. Karadavî, nass ile maslahat çatıştığında nassı ta’lik

⁷⁷⁵ Tûfî, Kitabu’t-Ta’yîn fi Şerhi’l Erbaîn, s. 259-260.

⁷⁷⁶ Âl-i İmrân, 3/159.

⁷⁷⁷ En-am, 6/159.

⁷⁷⁸ Tûfî, Kitabu’t-Ta’yîn fi Şerhi’l Erbaîn, s. 260.

⁷⁷⁹ Buhârî, İlim, 48; Müslim, Hacc, 398,399.

⁷⁸⁰ Tûfî, a.g.e., s. 268.

⁷⁸¹ Tûfî, a.g.e., s. 247.

⁷⁸² Ebu Zehra, Muhammed, İslam Hukuk Metodolojisi, s. 246.

⁷⁸³ Ebû Zehra, Muhammed, İmam Malik, çev: Osman Kesioğlu, Ankara 1984, s. 376.

⁷⁸⁴ Şener, Abdülkadir, Kıyas, İstihsan, İstislah, DİB yayınları, Ankara trs., s. 152,155.

edip, maslahatı öne çıkaran kimselerin, bazı müctehidlerin “maslahatın bulunduğu yer Allah’ın şeriatıdır.” sözünden etkilendiklerine işaret eder. Bu kimselerin, Tûfî’nin görüşlerini kendi ithal laik düşüncelerine hizmet edecek bir şekilde tefsir ettiklerini kaydeder.⁷⁸⁵

Y. Karadavî, kat’i nasslarla hakiki maslahatın çelişmesinin imkansız olduğunu belirttikten sonra bu iddiayı, aklî, naklî ve vâkıadan hiçbir delilin desteklemediğini, bilakis nakzettiğini kaydeder. Çünkü bu ilahî şeriatı indiren, ahkamı beyan eden ve o ahkamla amel etmekle mükellef kılan o insanları yaradan Allah’tır. O Allah, insanların hangi hükümlere ihtiyaç duyduğunu bilip ona göre hükümler koymuş, onların maslahat ve ilerlemelerini sağlayacak hükümlerin neler olduğunu bilmiş ve onlarla insanları sorumlu tutmuştur. “Yaradan bilmez mi? O, lâtifdir (bilgisi her şeyin içine geçen, her şeyi) haber alandır.”⁷⁸⁶ Allah, insanları, onlardan daha iyi bilir, onlara kendilerinden daha lütfkardır ve onlara ana-babalarından daha merhametlidir. Kısaca Karadavî, hakikî bir maslahatla, kat’î bir nassın çatışacağı düşüncesinin yeryüzünde hiçbir gerçekliği olmayan bir teoriden ibaret olduğunu belirtir.⁷⁸⁷

Y. Karadavî “maslahatın olduğu yer Allah’ın şeriatıdır” şeklinde Ibn Kayyım’a atfedilen sözün, sıyak ve sıbakından kopararak alındığını, sözün tamamının şu şekilde olduğunu kaydeder. “Yüce Allah, yer ve göğün kendisiyle kaim olduğu adaleti insanların gerçekleştirmesi için onlara elçiler ve kitaplar verdi. Ne zaman adalet belirtileri ortaya çıkar ve o adaletin yüzü hangi yolla ortaya çıkarsa, işte orası Allah’ın şeriatı ve dinidir.” Karadavî, Ibn Kayyım’ın nassa en çok sarılan kimselerden olduğunu belirtir. Karadavî “nerede maslahat bulunursa orası Allah’ın şeriatıdır” sözünün, hakkında nass bulunmayan veya nass bulunup da bu nass pek çok manaya ihtimali olursa bu manalardan birisini tercih ederken maslahata riayetin öne alınabileceğini belirtir.⁷⁸⁸

Yukarıda da belirtildiği gibi Tûfî, ibadet ve mukadderât konusunda nass ve icmaya, muâmelâta dair hususlarda da maslahata itibar edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu konuda kendisine sert eleştiriler yönelten Zahid el-Kevserî (Ö.1372/1952), böyle bir ayırıma gitmenin dayanaksız olduğunu savunur.⁷⁸⁹ Kevserî, maslahata ancak hakkında nass bulunmayan konularda itibar edileceğini söyler.⁷⁹⁰

Tarihselcilerin değişecek ahkama hadleri dahil ederek, Tûfî’den daha ileri bir noktada olduklarını belirtmemiz gerekiyor. Oysa Tûfî mukadderat konusunda -ki bu kategoriye had cezaları dahil edilmektedir⁷⁹¹- maslahata müracaat edilmeyip bunların taabbudî olduğu kanaatindedir.

Maslahata riayet ilkesinin nass ve icmaya öncelenmesinin gerekçelerini sayarken Tûfî, “nassların ihtilafı ve çelişkili, maslahatın ise başlı başına bir gerçeklik”⁷⁹² olduğunu iddia eder. Bu iddiadan hareketle ibadet ve mukadderatta nass ve icmaya, muâmelatta da maslahata dayanmasının doğru olmadığını belirtmek gerekir. Eğer nasslar ibadet ve

⁷⁸⁵ Karadavî, Yusuf, el-Merciiyyetü’l Ulya li’l Kur’an ve’s Sünne, s. 355.

⁷⁸⁶ Mülk, 67/14.

⁷⁸⁷ Karadavî, Yusuf, el-Merciiyyetü’l Ulya s. 356.

⁷⁸⁸ Karadavî, Yusuf, el-Merciiyyetü’l Ulya, s.359.

⁷⁸⁹ Kevserî, Muhammed Zahid, Makâlâtü’l Kevserî, s. 257.

⁷⁹⁰ Kevserî, Muhammed Zahid, a.g.e., s. 259.

⁷⁹¹ Mukadderât, Şarice miktarları bir sayı ile belirlenen hususlardır. Bkz. Erdoğan, Mehmet, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 125.

⁷⁹² Tûfî, Kitabu’t-Ta’yîn fi Şerhi’l Erbaîn, s. 259. Tûfî nassların ihtilafı ve çelişkili olmasından, subûtu ve delaleti kat’î olan nassları kastediyorsa buna katılmadığımızı belirtmek istiyoruz.

mukadderat konularında birbiriyle çelişiyorsa, mantıken muâmelat konusunda da çelişmesi gerekir. İbadetlerle ilgili hükümlerde çelişkiye düşmeyen Şari'in muamelatla ilgili hükümlerde çelişmesi onun için bir noksanlık sayılabilir. Bu açıdan Tûfi'nin görüşleri arasında bir tenakuz görülmektedir.⁷⁹³

M. Ebû Zehra, Tûfi'nin maslahatı kapalılıktan uzak, açık olarak telakkî ettiğini, halbuki maslahatın her zaman açık olmayıp kesin olarak bilinemeyeceğini, bu hususlarda ise nassın maslahata ışık tutup onu belirleyeceğini ifade eder.⁷⁹⁴ Yusuf Karadavî'nin tespitiyle kat'î bir nassla gerçek bir maslahatın çatışacağı tasavvuru, salt bir nazariye ve faraziye ibaret olup vakıaya aykırı bir durumdur. Tûfi bu durum için hiçbir örnek de vermemiştir.⁷⁹⁵ Gerçi Tûfi'nin daha sonra bu görüşlerinden vazgeçtiğine dair bazı delillerin bulunduğu ifade edilmiştir.⁷⁹⁶

Abdulvehhab Hallaf maslahatın delil olması için, gerçek bir yarar olup kuruntu olmaması, genel bir yarar olup şahsî olmaması gerektiğini belirtir. Ayrıca maslahat ile ortaya konan hükmün, nass ve icma ile sabit olan bir ilkeye ve hükme karşı olmaması uyarısında bulunur.⁷⁹⁷

Buraya kadar maslahat konusunda teorik olarak üzerinde durduğumuz hususları Zekiyyüddin Şaban'ın verdiği örneklerle daha somut hale getirebiliriz. Z. Şaban İslam Hukuk ilminin Esasları ismiyle Türkçe'ye çevrilen eserinde "Kitab'ın Hükümleri Açıklayışı" başlığı altında şu tespitleri yapar: "Kitab'ın hükümleri açıklayışı –genellikle icmalidir(genel tarzdadır), tafsîli (detaylandırılmış) değildir; küllidir, cüz'î değildir. Kur'an'ı inceleyenler, tümevarım yoluyla bu sonuca kolayca ulaşırlar. Mesela namaz, zekat ve hac farızalarının hepsi Kitab'ta zikredilmiştir; fakat onda namaz rekatlarının sayısı, namazda kıraatin nasıl olacağı, zekat verilmesi gereken mallar ve farz olan zekat miktarı, haccın nasıl ifa edileceği hakkında açıklamalar bulamayız. Bununla birlikte Kitap, miras ve aile hukuku gibi sahalarla ilgili bazı hükümleri tafsilatı ile ele almıştır. Zira bu hükümler ya 'taabbudî'dir, yani akli değerlendirmeye açık değildir, ya da akılla kavranabilecek hükümler olmakla beraber, bunlar zaman ve muhit değişikliği ile değişikliğe uğramayacak sabit mesalih (menfaatler) ihtiva etmektedir."⁷⁹⁸

Mirasta kız ile erkeğin farklı pay almalarını da ele alan Z. Şaban, kız ile erkeğin eşit pay almasını makul gösteren "mûrise aynı bağ ile bağlı oldukları" gerekçesine itibar edilmez. Çünkü şer'i delil, yani "Allah, çocuklarınızın miras payı hakkında şöyle davranmanızı istiyor. Erkeğin payı iki kadın payı kadardır."⁷⁹⁹ ayeti bu maslahatı ilga etmiştir.⁸⁰⁰ Bugünkü kadının sosyal hayattaki rolü ve etkinliği, bu ayetin nazil olduğu dönemdeki durumundan oldukça farklı olduğu düşüncesinden ve dinin temel hedefinin insanlar arasında adaleti temin gerçeğine dayandığından, bir başka ifadeyle bugünün maslahatı icabı erkek ile kadının mirastaki payları eşit olabilir mi?

⁷⁹³ Koca, Ferhat, Necmuddin et-Tûfi'nin Maslahat-ı Mürsele Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi, Mâkâsîd ve İctihad içinde, haz. Ahmet Yaman, Yediveren Kitap, 1. Baskı, Konya 2002, s. 298.

⁷⁹⁴ Ebu Zehra, Muhammed, İmam Malik, s. 381.

⁷⁹⁵ Karadavî, Yusuf, a.g.e., s. 356.

⁷⁹⁶ Koca, Ferhat, a.g.e., s.316.

⁷⁹⁷ Hallaf Abdulvehhab, İlmu Usûli'l Fıkh, el-Mektebetü'l İslamiyye, 7. Baskı, İstanbul 1987, s. 97.

⁷⁹⁸ Şaban, Zekiyyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, çev: İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1996, s. 64.

⁷⁹⁹ Nisâ, 4/11.

⁸⁰⁰ Şaban, Zekiyyüddin, a.g.e., s.171.

Makâsîd ve maslahata göre yorum yapma bu kavramların rölâtif karakteri dolayısıyla son derece hassas bir konudur. Makâsîd ve maslahatın tayin ve tespitinde kişilerin aldıkları eğitim, yaşadıkları çevre koşulları, içindeki bulundukları toplumsal organizasyonlar ve hatta siyasal iktidar oldukça belirleyici bir konumdur. Hakikatte mefsedet olan bir şeyi insan, maslahat zannedebilir veya maslahat olan bir şeyi mefsedet zannedebilir. Bir kişiye maslahat gelen bir durum diğerine mefsedet gelebilir. Bu sebeple, neyin maslahat neyin mefsedet olduğuna bir noktada günümüz icması sayılabilecek şûra, yasama organı, uzmanlar heyeti vb. karar vermesinin isabetli olacağına İslâm hukukçularının pek çoğu işaret etmektedir.⁸⁰¹ Ancak, uzman heyetlerce de bu konuda bir şekilde ittifakın sağlanacağını sanmıyoruz. İlmî komisyonlar da nihayetinde kişilerden oluşacağına göre, burada da bir görecelik söz konusudur. Ama yine de bu yolla, Şari'in koyduğu hükmün hikmeti araştırılmaya değer bir husustur.

Hiz. Ömer'in bazı uygulamaları maslahat çerçevesinde değerlendirilmekte, nass karşısında maslahatın öncelenmesi olarak görülmektedir. Yine tarihselcilik tartışmalarında Hiz. Ömer'in uygulamalarına sık sık atıfta bulunularak bir argüman olarak zikredilmektedir. Makasîd ve maslahat konusunun bir devamı mahiyetinde olan bu uygulamalardan ikisini ele alıp incelemenin gerekli olduğu düşüncesindeyiz.

VI- HIZ.ÖMER'İN BAZI UYGULAMALARI VE TARİHSELCELİK

Sahabenin Kur'an tefsirindeki yöntemi, sonraki dönemlerde olduğu gibi, önce kurallar ihdas edip sonra da bu kurallar çevresinde Kur'an'ı yorumlamak şeklinde olmamıştı. Onlar ana dilleri olan Arapça'ya vakıf olmaları, Arap âdeletlerini ve nüzûl zamanındaki Arap Yarımadası'nda yaşayan Yahudi ve Hristiyanların durumlarını bilme gibi özellikleri sayesinde Kur'an'ı anlayıp yorumluyorlardı. Ayrıca onların yorum ve ictihadları Hiz. Peygamber'in yanında olmakla kazandıkları adalet, hayır, maslahatı takdir vb. duygu ve prensiplere dayanıyordu.

Vahyin kendisine mutabakat ettiği, İslâm siyasî tarihinin önde gelen isimlerinden biri olan Hiz. Ömer'in kimi ictihad ve uygulamaları tarihselcilik tartışmalarında kendisine atıfta bulunulan önemli konulardandır. Onun uygulamalarını hangi çerçevede değerlendirmek gerekir? Hiz. Ömer, senedi ve delaleti kat'î nassı terk ederek, yaşadığı dönemin koşullarını dikkate almak sûretiyle maslahatı nassa tercih mi etmiştir? Yoksa Hiz. Ömer nassla belirlenmiş hükmü ilga etmek sûretiyle, nassı nesh mi etmiştir? Ya da Hiz. Ömer ashabın ileri gelenleriyle istişare de etmek sûretiyle başka nassla mı amel etmiştir? Veya hükmün uygulama alanı kalmadığı için Ömer (r.a.) ayetin hükmünü durdurmuş mudur(îkaf), yoksa onun yaptığı ta'lik midir? Hiz. Ömer'in ictihadları araştırıldığı zaman gelenek içerisinde ve günümüzde yukarıda sıralamış olduğumuz görüşleri dile getiren pek çok ilim adamı olmuştur. Biz de burada Hiz. Ömer'in iki ictihadına yer vererek ve bunların tarihselcilikle ilişkisi üzerinde durmak suretiyle bu konuyu tartışmak istiyoruz.

⁸⁰¹ Şener, Abdulkadir, Kıyas, İstihsan, İstislah, s. 156; Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 95.

a- Fethedilen Toprakların Statüsü

Konunun daha iyi anlaşılması için, bazı kavramların tanımlarının verilmesinde fayda mülhaza ediyoruz. Bunlar ganimet ve fey kavramlarıdır. “Ganimet; kafirlerden savaşmak suretiyle alınan maldır; fey ise, savaşmadan ele geçen maldır. Enfâl terimi de ganimet anlamında kullanılmıştır.”⁸⁰² Ganimetin nasıl sarf edileceği Kur’an’da şöyle açıklanmıştır: “Bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah’a, Rasûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve (harçlıksız kalmış) yolcuya aittir.”⁸⁰³ Bu ayete göre, düşmandan savaşmak suretiyle alınan malların, yani ganimetin beşte dördünün savaşa katılan gazilere dağıtılması,⁸⁰⁴ beşte birinin ise yukarıdaki ayette beyan edilen yerlere verilmesi beyan edilmiştir. Fey’in nasıl dağıtılacağı da Kur’an’da şöyle dile getirilmiştir: “Allah’ın fethedilen ülkeler halkının mallarından Peygamberine verdiği mallar/fey, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve (yolda kalan) yolcular içindir. Ta ki (o mallar) içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın. Peygamber size ne veriyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah’tan korkun, çünkü Allah’ın azabı şiddetlidir.”⁸⁰⁵ Bu ve devamındaki ayetler⁸⁰⁶ düşmandan savaş dışında herhangi bir yolla edinilen malların (fey) sarf yerlerini belirlemektedir. Bunlar, Allah, Peygamber, Peygamber’e yakınlığı olanlar, yetimler, yoksullar, yolcular, muhacir, ensar ve onlardan sonra gelenler, yani bütün Müslümanlardır.

Hiz. Ömer’in fethedilen Irak toprakları hakkında yaptığı ictihadları değerlendirmek için ganimet ve fey ayetlerini beraber mütalaa etmek gerekmektedir. Çünkü Ömer (r.a.) ganimetin nasıl dağıtılacağı konusunda fey ayetlerini delil olarak getirmiştir. Hiz. Ömer’in bu uygulamasının nasıl gerçekleştiğini Ebu Bekr el Cessas (ö. 370/980) şöyle nakletmektedir: Irak toprakları fethedildiğinde aralarında Zübeyr ve Bilalin de bulunduğu bazı sahabiler, bu toprakları gaziler arasında paylaştırmasını Ömer’den istediler. Ömer, “o araziye taksim edecek olursam sonra gelecek insanlara hiçbir şey kalmaz” dedi ve onlara, “Allah’ın fethedilen ülkeler halkının mallarından Peygamberine verdiği ganimetler Allah, Peygamber.....”⁸⁰⁷ ayetlerin okudu ve bunları delil olarak ileri sürdü. Sonra Hiz. Ali ve diğer bir gurup sahabe ile bu konuda istişarede bulundu. Onlar da bu toprakların paylaştırılmamasını ve sahiplerine bırakılıp haraç alınmasını önerdiler. Ömer de öyle yaptı. Ömer bu ayetleri (Haşr sûresi 7-10. ayetler) delil olarak ileri sürünce diğer sahabiler de ona muvafakat ettiler. Bu da göstermektedir ki, bu ayetler fethedilen topraklar konusunda ganimet ayetine ilave (hükümler) getirmiştir. Bu konuda devlet başkanına yetki tanınmıştır. Ganimet ayetiyle fey ayetlerinin birlikte değerlendirilmesi durumunda netice şudur: “Bilin ki toprakların dışındaki mallarda ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah..... içindir, topraklarda ise, devlet başkanı (imam) bunu tercih

⁸⁰² Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Cami’li Ahkami’l Kur’an, VIII, 2-3; Sâbûnî, Muhammed Ali, Ravâiu’l Beyân Tefsiru Ayâtî’l Ahkam Mine’l Kur’an, Derseâdet, yy. trs., I,588; Şelebî, M. Mustafa, Ta’lîlu’l-Ahkam, Dâru’n- Nehzati’l-Arabiyye, Beyrut 1401/1981, s. 49. Ancak, fey’in ganimeti de kapsadığını, bu iki terimin aynı anlamda kullanıldığını söyleyen müfessirler de bulunmaktadır. Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu’l Beyan, X, 1-2.

⁸⁰³ Enfâl, 8/41

⁸⁰⁴ Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Cami’li Ahkami’l Kur’an, VIII, 2; Şelebî, M. Mustafa, Ta’lîlu’l-Ahkam, s. 49.

⁸⁰⁵ Haşr, 59/7.

⁸⁰⁶ Haşr, 59/8-10.

⁸⁰⁷ Haşr Sûresinin 7-10. ayetlerini beraberce okudu.

ederse (böyledir). Allah'ın arazilerden Rasûlüne verdiği ganimetler, eğer devlet başkanı onu sahiplerinin mülkiyetinde bırakmayı tercih ederse, Allah ve Peygamber içindir.”⁸⁰⁸

Cessas, ayetin “Allah'ın Peygamberine verdiği”⁸⁰⁹ kısmından hareketle, “Burada Peygamberin zikredilmesinden kastın, onun bu konuda yetkili olduğunu beyan içindir” yorumunu yapar. Yine o, Hz. Ömer'in ganimet mallarını gazilere dağıtmamasına, ayetlerde geçen ‘o malların içinizden sadece zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın’ ve “onlardan sonda gelenler” ifadelerini delil olarak aldığını belirtir. Başlangıçta bazı sahabe Hz. Ömer'e karşı çıkmış, daha sonra onlar da Ömer'in (r.a.) görüşüne tabi olarak aralarında birlik sağlanmıştır.⁸¹⁰

Hz. Ömer'in uygulamalarını Menhecu Ömer Ibn'l Hattab fi't Teşrî' adlı eserinde detaylı bir şekilde inceleyen Muhammed Biltâcî, toprakların, Enfâl suresinde ifade edilen ganimet kavramına dahil olmadığını belirtir.⁸¹¹ Biltâcî'ye göre, fethedilen topraklar, Kur'an'da belli bir statüye bağlanmamış, nasslarla belirlenen genel ilke ve prensipler çerçevesinde, kamunun maslahatı doğrultusunda tasarruf hakkı müslümanlara bırakılmıştır. Hz. Peygamber de kendi devrinde fethedilen toprakları bazen gazilere dağıtmış, bazen dağıtmamıştır. Yani maslahat neyi gerektiriyorsa öyle yapmıştır. Hz. Ömer'in uygulamaları da bu doğrultuda gerçekleşmiştir. Hz. Ömer, kamunun maslahatını dikkate alarak fethedilen toprakları haraç karşılığında sahiplerinin elinde bırakılmasına hükmetmiştir.⁸¹²

Hz. Ömer'in fethedilen Irak topraklarını gazilere dağıtmama uygulaması, gerçekten farklı bakış açılarına göre değişik şekilde yorumlanmaya son derece müsait bir yapıdadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi sahabe döneminde belirli bir yöntem vazedilip problemler bu muayyen yöntem çerçevesinde çözülmüş değildir. Bununla onların, kuralsız ve rastgele hareket ettiklerini söylemek istemiyoruz. Kastettiğimiz Kur'an'ın yorumlanması ve icihad hususunda henüz o dönemde belirli bir usûlün tedvin edilmediği, yani bunların bugünkü anlamda yazılı ve sistematik bir şekilde tescil edilmediğidir. Buradan şu noktaya gelmek istiyoruz. Daha sonrakiler için, sahabenin Kur'an yorumları ve icihadlarında niçin böyle bir yoruma ve hükme vardıklarının tespiti oldukça rölatif bir durumdur. Dolayısıyla Hz. Ömer'in tatbikatlarının farklı yorum ve değerlendirmelere neden olması gayet normal bir şeydir. Bu konuda yapıla yorumlardan birkaçı şöyledir: Mustafa Şelebî Hz. Ömer'in Irak toprakları taksimatıyla ilgili rivayetleri ve bu konudaki görüşleri verdikten sonra kendi görüşünü şöyle belirtir. “Bütün bu konudaki zorlama yorumlar bazı ahkâmın maslahata tabi olduğunu ve maslahat varsa hükmün de var olacağı, eğer maslahat yoksa hükmün de ortadan kalkacağı gerçeğinden kaçış içindir.”⁸¹³ Yine Hz. Ömer'in fethedilen topraklar hakkındaki uygulamasının Allah'ın koyduğu bir hükmü

⁸⁰⁸ Cessas, Ebûbekr Ahmed b. Ali, Ahkâmu'l-Kur'an, Daru'l-Kitabi'l -Arabî, Beyrut trs., III, 430.

⁸⁰⁹ Haşr, 59/7.

⁸¹⁰ Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, a.g.e., III,431..

⁸¹¹ Biltâcî, Muhammed, Menhecü Ömer Ibn'l Hattab fi't-Teşrî, Kahire 1970, s. 145. Kurtubî, Enfâl suresindeki ganimet ayetinin (41. ayet) umûmî olduğunu, icma ile bunun tahsis edildiğini belirttikten sonra, toprakların ganimet kapsamı içinde değerlendirilemeyeceğini kaydeder. Ayrıca Kurtubî, İmamın (devlet başkanının) bu toprakları dağıtıp dağıtmamak konusunda muhayyer olduğunu söyler. Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Cami'l Ahkamî'l Kur'an, VIII, 4-5. Mustafa Şelebî de Tahavî'nin akar mallarının taksiminin devlet başkanının elinde olduğunu, isterse bunu Müslümanlara dağıtacağını isterse dağıtmayacağını dair olan görüşünü nakleder. Daha sonra Şelebî Peygamberimizin Hayber arazisinin tamamını takisi ettiği için arazi ile diğer mallar arasında herhangi bir fark görmeyip bu görüşe karşı çıkar.Bkz. Şelebî, M. Mustafa, Ta'lîlu'l-Ahkam, s. 51.

⁸¹² Biltâcî, Muhammed, a.g.e., s. 147-148.

⁸¹³ Şelebî, M. Mustafa, Ta'lîlu'l-Ahkam, s.55.

meşru kabul etmekle beraber, bu hüküm uygulandığı takdirde bir mefsedet doğabileceği için bu mefsedetin ortadan kaldırılmasına yönelik olduğu belirtilmiştir.⁸¹⁴ Genelde âmme menfaati göz önünde bulundurularak bazı nassların maslahat ile tahsisi⁸¹⁵ veya bu nassların yorum zenginliğine tâbi tutularak yorumlanması⁸¹⁶ cihetine gidilebileceği ifade edilmiştir.

Bu ichtihadında Ömer (r.a.) in salt maslahat düşüncesiyle ayeti uygulamaktan vazgeçtiği veya hüküm değişikliğine gittiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü o, ganimet ayetini anlarken⁸¹⁷ fey ayetleriyle⁸¹⁸ beraber yorumlamaktadır. Yani Hz. Ömer, bir ayetin hükmünü uygulamazken başka ayetlerin hükmünü uygulamaktadır. Daha doğrusu Hz. Ömer, sözkonusu olayın, sahabe tarafından ileri sürülen ayetlerin çerçevesine girdiği noktasından hareket etmiştir. Onun yaptığı yorumlamada, malların belirli insanların ellerinde dolaşmaması ve sonra gelecek nesillerin haklarının korunmasıyla umûmun maslahatını gözettiği de görülmektedir. Üstelik Hz. Ömer'in bu tatbikatı sahabeyle yaptığı istişarelere de bağlıdır. Bir anlamda bu konuda bir icmain oluştuğunu⁸¹⁹ söylemek de mümkündür. Kısaca Hz. Ömer'in Irak topraklarıyla ilgili bu ichtihadı, nass ile belirlenmiş bir hükmü değiştirmek olarak değerlendirilemez, bu durum devlet başkanlığı tasarrufunun bir sonucudur.

b-Müellefe-i Kulûbun Zekat Hissesi

Kur'an'da zekat verilecek yerler şöyle sayılır: “Sadakalar (zekatlar) Allah'tan bir farz olarak ancak yoksullara, düşkünlere, zekat toplayan memurlara, gönülleri (İslâm'a) ısıdırılacak olanlara, kölelere, (borcuna karşılık malı olmayan) borçlulara, Allah yolunda çalışıp cihad edenlere, yolcuya mahsustur. Allah alîm ve hakîmdir.”⁸²⁰ Bu ayetten de anlaşıldığı gibi zekat verilecek yerlerden birisi de müellefe-i kulûp tür.

Kur'an'da zikredilen ve Hz. Peygamber'in⁸²¹ (s.a.v.) bizzat kendilerine bir hisse verdiği müellefe-i kulûb kimdir? Kime müellefe-i kulûb denileceği konusunda ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in hadislerinde bir açıklama mevcuttur. Dolayısıyla müellefe-i kulûb kavramının içerisine kimlerin girip girmeyeceğinin tayin ve tesbiti tamamen ichtihadîdir. Ancak, Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareketle müellefe-i kulûbun kim olduğu ve bunlara niçin zekat verileceğine dair şu üç grub sayılmıştır.

1-Yeni Müslüman olmuş, henüz imanları zayıf bulunan kimseler. Bu kimselere imanları güçlensin ve ihtiyaç sebebiyle tekrar küfre dönmeler diye zekat verilir.

⁸¹⁴ Karaman, Hayreddin, İslâm Hukukunda İctihad, s. 73.

⁸¹⁵ Erdoğan, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s.145.

⁸¹⁶ Şener, Abdulkadir, Kıyas, İstihsan, İstislah, s. 155.

⁸¹⁷ Enfal, 8/41.

⁸¹⁸ Haşr, 59/7-10. Mustafa Şelebî de Enfal suresindeki ganimet ayetini Haşr sûresindeki fey ayetlerinin açıkladığını belirtir. Bkz. Şelebî, M. Mustafa, Ta'lîlu'l-Ahkâm, s. 49.

⁸¹⁹ Mahmasanî, Suphî, Hükümlerin Değişmesi, çev: Kaşif Hamdi Okur, Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu içinde, der. Mevlüt Uyanık, Fecr yayınevi, Ankara 1997, s. 115.

⁸²⁰ Tevbe 9/60.

⁸²¹ Buharî, Megazî, 56; Ibn Kesir, Tefsîr, II, 332.

2- Kendilerinin bir hayrının dokunması umulan veya kötülüğünden endişe edilen gayr-i müslimler. Bunlara, Müslümanlara bir zararı dokunmaması veya ihtiyaç anında diğer gayr-i müslimlere karşı kendilerinden istifade edilmesi için zekat verilir.

3-Kendilerinde, müslüman olacağına dair bir alâmet görülen, kavimlerinin ileri gelenleri durumunda olan gayr-i müslimler. Gerek kendilerinin gerekse kavimlerinden müslüman olanların İslâm üzere sebatlarına engel olmamaları için zekat verilir.⁸²²

Hiz. Peygamber'in sağlığında kendilerine zekattan pay ayrılan müellefe-i kulûbun onun vefatından sonraki durumlarıyla ilgili tartışmalara girmeden önce, kaynaklarımızda zikredilen şu olayı nakletmek istiyoruz: Rasûlullah'ın (s.a.v.) zekattan kendilerine hisse verdiği müellefe-i kulubdan Uyeyne b. El-Hısn ile Akra' b. Habis, Halife Hiz. Ebubekir'e gelerek, boş bir arazinin kendilerine tahsis edilmesini talep ettiler. Hiz. Ebubekir de uygun görüp istedikleri yeri kendilerine verdi. Ellerine buna dair bir de belge verdi ve Ömer'i de buna şahit yaptı. Onlar, o sırada mecliste bulunmayan Ömer'e başvurdular. Hiz. Ömer belgeyi ellerinden alıp imha etti ve: "Rasûlullah (s.a.v.) zamanında müslümanlar az olduğu için gönünüzü telif ediyordu. Bugün ise Allah, İslâm'ı sizin gibilere muhtaç olmayan bir duruma getirdi. Gidin, elinizden geleni yapın. Allah sizi korumayacaktır, dedi. Onlar da gidip, Ebubekir'e Ömer'i şikayet ettilerse de Hiz. Ebubekir, Hiz. Ömer'in yaptığını uygun bularak ona ses çıkarmadı. Buna sahabîlerden itiraz eden de olmadı.⁸²³

Hiz. Ömer'in bu ictihadı da dikkate alınarak, Hiz. Peygamber'in vefatından sonra müellefe-i kulûb hissesinin devam edip etmediği konusu tartışmalıdır. Kurtubî(ö.671/1273), İmam Malik ve rey taraftarlarının, müellefe-i kulûba zekattan bir pay verilmesinin sona erdiği görüşünde olduklarını kaydeder. Çünkü; Allah İslâm'ı ve taraftarlarını aziz kılmış, kafirleri zelil etmiştir. Ayrıca sahabe, Hiz. Ebubekir döneminde müellefe-i kulûbun hissesinin düştüğü hususunda görüş birliğine sahiptir.⁸²⁴ Hiz. Ömer'i bu ve benzer ictihadlarından dolayı Kitap ve sünnetten sonra ilk teşri ameliyesinde bulunan kişi olarak niteleyenler yanında,⁸²⁵ apaçık Kur'an nassına rağmen onun müellefe-i kulûbun payını ilga ettiğini bir illete dayanan nassın hükmünü o illetin ortadan kalkmasıyla bu hükmü neshettiğini ileri sürenler de olmuştur.⁸²⁶ Zühri (ö.124/742), müellefe-i kulûbun hükmünü nesheden bir şey bilmediğini belirtir. ⁸²⁷ Nesh, Allah'ın koyduğu bir hükmün iptalidir ki ancak onu koyan iptal hakkına sahiptir. Dolayısıyla vahyin devam ettiği Hiz. Peygamber'in sağlığında bir nesh söz konusu olabilir. Hiz. Peygamber'den sonra bir neshten söz edilemez.⁸²⁸ Genelde geçici maslahatlara bağlı hükümlerde, hükmün uygulanabilirlik ortamının oluşup oluşmaması göz önünde bulundurularak kesin nasslarla belirlenmiş de olsa, bazı hükümlerin geçici olarak durdurulabileceği veya askıya alınabileceği (ta'lik) de belirtilmiştir.⁸²⁹

⁸²² Cessas, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, Ahkamu'l Kur'an, III, 123-124; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el Cami li Ahkami'l Kur'an, VII, 178-179; Ibn Kesir, Tefsiru'l Kur'ani'l Azîm, II, 232-233; Bilmen, Ömer Nasuhî, Hukukî İslâmiyye Istilahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul trs., IV, 117.

⁸²³ Cessas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, Ahkamu'l Kur'an, III, 124..

⁸²⁴ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Cami'li Ahkami'l Kur'an, VIII, 181.

⁸²⁵ Câbirî, M. Abid, Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s. 63.

⁸²⁶ Mahmasanî, Suphî, Hükümlerin Değişmesi, s. 111-112.

⁸²⁷ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, a.g.e., VIII, 181.

⁸²⁸ Karadavî, Yusuf, İslam Hukukunda Zekat, çev: İbrahim Sarmış, Kayıhan yayınları, 1.Baskı, İstanbul 1984, II,87.

⁸²⁹ Erdoğan, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 145; Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, s. 192.

Bazı alimler, müellefe-i kulûb hissesinin düşmeyip baki olduğunu,⁸³⁰ Hz. Ömer ve sahabîler tarafından durdurulmuş olmasının zekat mallarının sarfı ile alakalı dönemsel/tarihsel bir ictihad olduğunu söylemiştir.⁸³¹ Ebu Cafer en Nehhas (ö.338/950) müellefe-i kulûb hakkındaki hükmün sabit olduğunu, bir kimsenin kalbinin ısıdırılmasına ihtiyaç duyulur ve ondan müslümanlara bir kötülük dokunmasından korkulur veya iyi müslüman olması umulursa ona zekattan hisse verilir⁸³² der.

Taberî (ö.310/923), zekat vermenin maksatları üzerinde dururken müellefe-i kulûbun hissesi hakkında çok önemli tespitlerde bulunur. Ona göre zekatın iki maksadı vardır: “Birincisi Müslümanların ihtiyaçlarını gidermek, diğeri ise İslâm’ın güçlenmesine katkıda bulunmaktır. İslâm’ın güçlenmesine katkıda bulunmak için ödenen zekatlar din içindir. Mesela, Allah yolunda cihad uğruna ödenen zekattan özel ihtiyaçlar hariç, savaş harcamaları için zengin olana da fakir olana da verilir. Müellefe-i kulûb da buna benzer; zengin bile olsalar İslâm’a ısınmaları ve dinin desteklenmesini temin için onlara zekat verilir. Nitekim Peygamber(s.a.v.), Allah’ın kendisine müyesser kıldığı fetihlerden ve İslâm’ın çevrede yayılıp Müslümanların kuvvet bulmasından sonra müellefe-i kulûb fonundan kimilerine ihsanda bulunmuştur. Dolayısıyla, Müslümanların sayısı kendilerine kastedenlerden daha çok olduğu için bugün artık kalpleri İslâm’a ısıdırılacak kimse yoktur; Hz. Peygamber’in vermesi de müslümanlar sayıca az olduğu içindi, diyen birisinin sunabileceği hiçbir delil yoktur.”⁸³³

Müellefe-i kulûba zekattan hisse verilmesini İslâm’ın muzaffer olması ve güçlenmesi için yapılan cihada benzeten Kurtubî (ö.671/1273), müellefe-i kulûbun çeşitlerini saydıktan sonra bunlara zekat verilmesinin amacını şöyle tespit eder: “Bütün bu sınıfların, hepsinde güdülen temel amaç, gerçekten Müslüman olması ancak para vermekle/ihsanda bulunmakla mümkün olabilecek kişilere bunu vermektir. Bu da sanki cihadın bir türüdür. Zaten müşrikler üç gruptur. Bir kısmı burhanla/delille İslâm’a dönerler; diğeri zorla, üçüncüsü de kendilerine ihsanda bulunmakla. Müslümanlar için çalışıp didinen devlet başkanı, kurtuluşları ve küfürden arınmaları hangi sebebe bağlı ise her bir gruba o yönden yaklaşır.”⁸³⁴ Ibnu’l Ârabî, İslâm güçlü olduğu zaman müellefe-i kulûbun hissesinin düşeceğini, ihtiyaç duyulduğunda ise onlara pay verileceğini, nitekim Rasûlullah’ın böyle yaptığını kaydeder.”⁸³⁵

Hz. Peygamber’in vefatından sonra müellefe-i kulûba zekattan ayrılacak fonun baki olduğunu söyleyen alimlerin görüşlerinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü, M. Hamîdullah’ın ifadesiyle bir nevi devletin elinde örtülü ödenek⁸³⁶ mahiyetinde bir harcama fonu olarak görülebilecek bu mallar, farklı zamanlarda farklı kimselere verilebilecektir. Konumuzun başında da belirttiğimiz gibi müellefe-i kulûb sadece İslâm’ın güçlenmesi için kendilerine yardım yapılan bir sınıf olmayıp, bu kavramın içerisine, şerhlerinden emin olunacak kimseler ve bulundukları mevki itibarıyla kendilerine yapılacak ihsan sayesinde diğer insanlar üzerine etkili olabilecek kimseler de girmektedir. Dolayısıyla müellefe-i kulûb kavramının kapsamını geniş bir çerçevede ele almak gerekir. Hz. Ömer’in yukarıda naklettiğimiz Akra b. Habis ve Uyeyne b. Hısn’a bir pay

⁸³⁰ Alimlerin bir grubu müellefe-i kulûb hissesinin baki olduğu görüşündedirler bkz., Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Cami’li Ahkâmî’l Kur’an, VIII, 181.

⁸³¹ Raysûnî, Ahmed, Nazariyyetü’l Makâsıd İnde’l İmam eş-Şâtübî, s. 315.

⁸³² Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, a.g.e., a.y.

⁸³³ Taberî, Muhammed b. Cerir, Cami’ul-Beyân, X, 113.

⁸³⁴ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el Cami’li Ahkâmî’l Kur’an, VIII, 179.

⁸³⁵ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, a.g.e., VIII, 181.

⁸³⁶ Hamidullah, Muhammed, Rasûlullah Muhammed, çev; Salih Tuğ, İstanbul 1973, s. 150.

vermemesi olayı da “kişiye özel” uygulama cinsinden olabilir. Çünkü bu insanlara Hz. Peygamber sağlığında yardım yapmıştı. Bunlar daha sonra tekrar yardım istemektedirler. Halbuki önceleri müellefe-i kulûb sınıfına giren bu kimseler daha sonra bu sınıfa dahil olmayabilir. Yani bir insanın mütemadiyen müellefe-i kulûb sınıfında görülmesi doğru değildir. Hz. Ömer’in uygulamasını bu şekilde değerlendirmek mümkündür.

Tekrar vurgulamak istiyoruz ki müellefe-i kulûbun kim olduğunun tespiti tamamen ichtihâdîdir. Bize göre Hz. Ömer, müellefe-i kulûba zekatı kaldırmış değildir. Yukarıda naklettiğimiz olaydaki kişiler, Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb tanımı çerçevesine girmemektedirler. Bu sebeple Hz. Ömer bunlara zekattan bir hisse verilmesine karşı çıkmıştır. Nitekim tâbiûndan Ömer b. Abdilaziz (Ö.101/720), kendi döneminde müellefe-i kulûba zekattan bir hisse vermiştir.⁸³⁷

Kevserî, Hz. Ömer’in uygulamalarının kat’i bir nass karşısında maslahatı tercih etmek olmadığını, onun yaptığının sahabeyi toplayarak onlarla yaptığı istişareyle diğer şer’i delillerin ortaya koyduğu hükümleri uygulamaktan ibaret olduğunu kaydeder.⁸³⁸ Kanaatimizce Hz. Ömer’in bu iki uygulaması, Kur’an ahkâmını değiştirmek değil, ya başka bir nassı uygulamak⁸³⁹ veya illetin var olmasıyla hükmün uygulanması; illetin ortadan kalkmasıyla da hükmün uygulanmaması şeklinde anlaşılabilir. Bir başka açıdan buna durumsallık da diyebiliriz. Yani belirli bir durum ve şartlar için konulmuş olan hükmün o şartlarda uygulanma safhasına geçmesi, o durumun ortadan kalkmasıyla da bu hükmün uygulanmamasıdır. Farklı zaman ve mekanlarda uygulanacak çözümlerin, zamanı gelince devreye girmesidir. Burada hükümler değil durumlar değişmektedir.⁸⁴⁰

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR’AN’DA TARİHSELLİĞE ÖRNEK GÖSTERİLEN KONULAR

Kur’an’ın tarihselliği çerçevesinde yapılan tartışmalar çoğu kere teorik olarak yürütülmekte veya bazı ayetler örnek verilerek onlar üzerinden genellemeler yapılmakta ve buradan Kur’an’ın tarihsel bir kitap olduğu yargısına varılmaktadır. Biz bu bölümde, tarihsellik tartışmalarında en çok gündeme gelen bazı ayetleri ele alarak bunların tarihsel bir yönünün olup olmadığını, eğer varsa hangi açılardan tarihsel veya evrensel bir boyuta sahip olduklarını tespiti ve bu konulardaki farklı görüşleri zikretmeye çalışacağız. Şu durumu açıkça belirtelim ki bu bölümde üzerinde duracağımız ayetlerin büyük çoğunluğu ahkam ayetleridir. Dolayısıyla bu ayetlerden hüküm istinbatı belirli bir fikhî birikimi gerektirmektedir. Bizim burada üzerinde duracağımız husus, ahkam ayetlerinden hüküm istinbatından ziyade, tarihselci bir yaklaşımla yapılan yorumların sahihlik ve tutarlılık derecelerini tartışmak ve bu konudaki kendi görüşlerimizi ortaya koymaktır. Dolayısıyla, ayetlerden hüküm çıkarmak bu tezin konusu olmadığı gibi bu durum o sahanın uzmanlarının işidir.

⁸³⁷ Karaman, Hayreddin, İslâm Hukukunda İctihad, s. 71.

⁸³⁸ el-Kevserî, Muhammed Zahid, Makâlatü’l Kevserî, s. 259.

⁸³⁹ Koçak, Muhsin, İslâm Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer’in Bazı uygulamaları, Samsun 1997, s. 98.

⁸⁴⁰ Kırca, Celal, Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur’an Yorumuna Olan Etkisi, Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, Aralık 1997, sa: 2, s. 55.

İnsan hayatının hiçbir yönünü ihmal etmeyen Kur'an'ı Kerim, insanların diğer insanlarla olan ilişkilerinde de uymaları için önemli bazı prensipler ve hükümler getirmiştir. Kur'an değişen insan hayatına dair hükümler koyarken kendine ait bir tarz ve üslup benimsemiştir. Kur'an'ın hükümleri vazedisinde en önemli yön, onun ilke ve genel prensiplerden hareket edip ayrıntılı hükümlere pek yer vermemesidir.⁸⁴¹ Asılları verilen pek çok hükmün beyanı ve uygulamaları Hz. Peygamber'in sünnetine bırakılmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında Hz. Peygamber'in beyanları ve açıklamaları oldukça önemlidir.

Kur'an'ın hüküm koyarken belirli bir tadrice riayet etmesi ve koyduğu hükümlerin insanların fitratına uygun olması onun hükümlerini evrensel kılan bir husustur. Kur'an hükümlerinin belki de en önemli yönü, insanı çok iyi tanıyan, insanın gerçekten iyiliğini-hayrını isteyen, koyduğu hükümlerden kendisinin hiçbir beklentisi olmayan yüce bir varlık tarafından konulmuş olmasıdır. Bu noktada J. Jacques Rousseau (1712-1778)'nın "insanlara yasalar koymak için tanrılar gereklidir"⁸⁴² sözü oldukça anlamlıdır.

Kur'an'ın anlaşılmasında, onun ifade özelliklerini bilmenin önemli bir yeri vardır. Bu ifadelerin iyi tayin ve tespit edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde yanlış anlamalar söz konusu olacaktır. Kur'an'ın veya herhangi bir metnin ifadelerini metnin işlevi açısından iki kategoriye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi ihbarî, yani yönlendirici, bilgilendirici ve betimleyici ifadeler; ikincisi ise, inşaî/ performative talep edici, teşvik edici ifadelerdir.⁸⁴³ Kur'an ifadelerine salt hüküm koyucu bir mantıkla yaklaşılsa yanlış neticelere ulaşılması kaçınılmaz olur. Yine onun inşaî bir ifadesinin ihbarî bir tarzda anlaşılması da bizi aynı yanlışlığa sevkeder. Bir zamanlar için inşaî bir tarzda olan bir ifade, başka bir zamanda ihbarî bir şekle dönüşebilir. Doğru anlama ulaşmada, bunlar önemli hareket noktalarıdır.

Müslümanların düştüğü önemli bir hata da Kur'an'ın tüm ayetlerinin aynı şartlarda ve zaman dilimi içinde uygulanması düşüncesidir. Böyle bir zorunluluk olmadığı gibi, buna imkanımız da yoktur. Kur'an'ın şu anda bizi doğrudan ilgilendiren ayetleri olduğu gibi dolaylı olarak ilgilendiren ayetleri de vardır. Mesela şu anda mutlaka kendilerine uymamız gereken ayetlerin yanında, sadece okuduğumuz, bilgilendiğimiz ve etkilendiğimiz ayetler de vardır. Yine, bir kişinin hayatını doğrudan ilgilendiren bir ayet, başka birileri için şartlar icabı doğrudan, birinci dereceden ilgili olmayabilir. İşte bütün bunlar Kur'an'ın bir hayat pınarı ve evrensel bir kaynak olduğunun açık kanıtıdır. Bu genel malumattan sonra, Kur'an'daki Hz. Peygamber'e ait bazı ayetlerin tarihsellik açısından değerlendirmesine geçmek istiyoruz.

I-HZ. PEYGAMBERE AİT HUSUSLAR

Kur'an-ı Kerim, pek çok Peygamber kıssasına yer verir. Yüce Allah, insanlık tarihinin farklı dönem ve kesitlerinden alarak Kur'an'a dercettiği bu kıssalarla insanlara, kul oldukları gerçeğini hep hatırlatmakta ve adeta tüm insanlığın bu kıssalar vasıtasıyla insanî ortak paydadaki benzer özelliklerine vurguda bulunmaktadır. Kur'an'da yer alan bu

⁸⁴¹ Şâtıbî, Muhammed, el-Muvafakât, III, 353.

⁸⁴² Hikmet Zeyveli, Kur'an'ın Aktüel Değeri, I. Kur'an Sempozyumu, s. 283.

⁸⁴³ Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, s. 188; Bu taksimin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına etkisi hakkında bir makale için bkz. Görgün, Tahsin, "İnşa-Haber (Performative-Constative) Ayırımı ve Kur'an'ın Anlaşılması" İlahî Sözün Gücü, Gelenek yayıncılık, İstanbul 2003, s. 21-44.

kıssalarda Peygamberlerin kavimleriyle olan ilişkileri yanında,⁸⁴⁴ onların bazı şahsî yönlerine de yer verildiğini⁸⁴⁵ görmekteyiz.

Yine Kur'an'ın son Peygamber'in savaşlarından,⁸⁴⁶ yaptığı barış antlaşmasından,⁸⁴⁷ eşi Hz. Aişe'ye atılan iftiradan⁸⁴⁸ ve onun ev hayatına dair bazı durumlardan da söz ettiğini⁸⁴⁹ görmekteyiz. Kur'an'ın nüzûlüne şahit olan ve yaşanan bu olayların birebir içinde yer alan ilk muhataplar için bu tür ayetlerin nasıl anlaşılacağı herhangi bir problem teşkil etmezken, sonraki muhataplar için farklı durumlar söz konusudur. Sonraki muhataplar için adeta kıssa formuna dönüşen bu ayetler nasıl anlaşılacak? Hz. Peygamber'in kendisi tarihsel bir şahsiyet olması sebebiyle onun şahsıyla ilgili konulan hükümler onun vefatıyla beraber hangi çerçevede değerlendirilecektir? Mesela Hz. Peygamber'in oturduğu eve mü'minlerin nasıl girip çıkacaklarını, ev sakinleriyle nasıl irtibat kuracaklarını belirten ayetler,⁸⁵⁰ bugün için nasıl anlaşılacak ve yorumlanacaktır? Bu ayetlerin Kur'an'da yer alışı sonraki muhataplar için hangi açıdan anlam ifade edecektir?

Hz. Peygamber'le ilgili Kur'an ayetlerini çeşitli açılardan ele alıp incelemek mümkündür. Mesela Hz. Peygamber'in nübüvveti, beşerî yönü, savaşları, sahabeye karşı olan tutum ve davranışları ve sahabenin ona karşı davranışları gibi. Ama biz tarihselcilik tartışmalarında sık sık gündeme gelen Hz. Peygamber'in evine nasıl girip çıkılacağını ve eşlerine karşı nasıl muamele edileceğini beyan eden Ahzab sûresi 53. ayetiyle, ona karşı seslerinizi yükseltmeyin emrinin yer aldığı Hucurat suresi 2. ayeti ve necva ayeti olarak da bilinen Mücadele sûresinin 12. ayetleri ekseninde bu konuyu ele alıp tartışmak istiyoruz.

a-Hz.Peygamber'in Evine Nasıl Girilip Çıkılacağıyla

İlgili Ayet (Ahzab,33/53)

Konuyla ilgili ayet şöyledir: “Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın ve yemeğin pişmesini beklemeksizin (vakitli vakitsiz) Peygamberin evlerine girmeyin.Yemeği yediğinizde hemen dağılın. Yemekten sonra sohbete dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzmekte, fakat o sizden çekinmektedir. Ama Allah, hakkı söylemekten çekinmez. Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır. Sizin Allah'ın Rasûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikahlamanız asla caiz olmaz. Çünkü bu Allah katında büyük bir günahtır.”⁸⁵¹

⁸⁴⁴ Mesela Hûd'un (a.s.) kavmi ile mücadelesi için bkz., A'raf, 7/65-70; Nuh ve kavmi hakkında bkz. Araf, 7/59-64; Şuara, 26/105-122; Mü'minun, 23-30.

⁸⁴⁵ Nuh'un ve Lût'un karısı için bkz. Tahrim, 66/10. İbrahim'in karısı için bkz Hud, 11/70; İbrahim'in babasına istiğfarı için bkz. Tevbe, 9/114.

⁸⁴⁶ Enfal, 8/7-12,19,42-44,67,71; Ahzab, 33/9-25; Fetih, 48/10-27.

⁸⁴⁷ Fetih, 48/10-27.

⁸⁴⁸ Nur, 24/11-19.

⁸⁴⁹ Tahrim, 61/1-4.

⁸⁵⁰ Ahzâb, 33/50-55.

⁸⁵¹ Ahzâb, 33/53.

Klasik müfessirlerin bu ayetleri tefsir ederken genellikle nüzûl sebeplerini zikrettiklerini görmekteyiz.⁸⁵² Geçmişte toplumsal ve teknolojik gelişmelerin oldukça yavaş olduğu dönemlerde bu usûl belki yeterli görülebilir, ama modern zamanlardaki yorumcular ayetleri kendi çağlarıyla irtibatlı bir şekilde yorumlamak durumundadırlar. Aksi takdirde ayetlerin vereceği mesajlar kapalı kalmaktadır. Yine ayetlerin zahirinde göze çarpan tarihsel ve yerel unsurların arka planındaki evrensel yönlerle mutlaka dikkat çekilmesi gerekir düşüncesindeyiz.⁸⁵³

Müfessirler bu ayetin nüzûlüyle ilgili rivayetler nakletmekle⁸⁵⁴ beraber bize göre bu ayet, herhangi bir nüzûl sebebine ve tarihsel bağlama ihtiyaç duymadan da anlaşılabilir kadar açıktır. Her şeyden önce burada, sahabeden, izinsiz alarak Hz. Peygamber'in evine girmemeleri, yemeğe davet edildiklerinde ne pişirilip pişirilmediğine dair tarassutta bulunmamaları, yemek yedikten sonra da geç vakitlere kadar Hz. Peygamber'in evinde oturarak onu ve eşini rahatsız etmemeleri, Peygamber'in eşleriyle konuşurken perde arkasından konuşmaları ve Peygamberden sonra onun eşleriyle mü'minlerin asla evlenmemeleri gibi ahlakî ve hukukî talimatlara uymaları istenmektedir. Bu ayetin ifade tarzından sahabeden bazılarının ayette yasaklanan hususları yaptıkları da anlaşılmaktadır ki, yüce Allah onların böyle davranışlar yapmalarını yasaklamaktadır.

Burada şu soru sorulabilir. Bu ayetin konu edindiği Hz. Peygamber'in ve onun sahabesinin hayatta olmaması nedeniyle ayet bugün kime hitap etmektedir? Veya bu ayeti, sonraki okuyucular nasıl yorumlayıp güncelleştirecekler? Ayet bize nasıl hitap ediyor? Bu ayete Muhammed Esed'in getirdiği yorumlar kısmen de olsa bu sorulara cevap niteliğindedir. Esed ayetle ilgili olarak şu yorumları yapar: “....ayetlerde Hz. Peygamber'in tebligatına yapılan atıfla bağlantılı olarak O'nun çağdaşları arasındaki eşsiz konumunu vurgulamaktadır; fakat Kur'an'ın tarihî olaylara ve durumlara yaptığı atıflardaki genel üslûbuna uygun olarak, burada öngörülen ahlakî prensip de, belli bir zaman ve çevre ile sınırlı değildir. Kur'an Hz. Peygamber'in ashabını, O'nun kişiliğine saygı göstermeleri için uyarmak sûretiyle bütün mü'minlere onun her zamanki yüce konumunu hatırlatmaktadır; bunun da ötesinde, toplumsal hayat ile ilgili belli davranış kurallarını onlara öğretmektedir: bu kurallar ilk bakışta ne kadar önemsiz görünseler de, gerçek bir kardeşlik duygusu, karşılıklı anlayış ve başkalarının kişiliğine ve mahremiyetine saygı temeline oturması gereken bir toplumda psikolojik bir değer/anlam taşırlar.”⁸⁵⁵ M. Esed'in bu yorumundan, ayetin sonraki okuyuculara iki yönden mesaj verdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, Hz. Peygamber'in yüce konumunu vurguluyor ve hatırlatıyor olması; ikincisi ise, ideal bir toplumun bir kişinin özel hayatına, mahremiyetine ve kişilik haklarına saygı temeli üzerine kurulacağı gerçeğini haber vermesidir.

⁸⁵² Ahzab 53. ayetin tefsiriyle ilgili şu tefsirlere bkz. Kurtubî, el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an, XIV; 224-225; İbn Kesir, Tefsir, III, 469-470.

⁸⁵³ Bu durumun farkında olan M. Esed mealinde ayetlere açıklayıcı notlar koyarken buna sık sık işaret eder. “Bu âyetin tamamı ilk ağızda her ne kadar önceki notta açıklanan tarihî vakıayla ilgiliymiş gibi görünse de, temelde,” M. Esed, Kur'an Mesajı, I, 382. (143 numaralı not). Ayrıca bkz., I, 366, (82 numaralı not); I, 372, (103 numaralı not), I, 386, (156 numaralı not)

⁸⁵⁴ Hz. Ömer'in, “Ya Rasulallah! Senin evine iyi insan da kötü insan da girip çıkıyor. Keşke sen eşlerinin perde arkasında olmasını istesen” talebi karşısında bu ayet nazil olmuştur. Buharî, Tefsir, 33; İbn Kesir, Tefsir, III, 469. Ayetin ikinci kısmı İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Hz. Aişe'yle evlenmek istediğini belirten Talha b. Ubeydullah hakkında nazil olmuştur. Kurtubî, el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an, XIV, 224.

⁸⁵⁵ Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir, II, 864. (69 numaralı not)

Mevdûdî, mezkur ayetin⁸⁵⁶ “yemeğe davet edildiğiniz vakit, Peygamber’in evine girin” kısmını yorumlarken şu şekilde bir açıklama getirir:

“Bu emir sadece Hz. Peygamber’in (s.a.v.) evi ile ilgili değildir, fakat bu kurallar, diğer Müslümanların evlerinde de genel görgü kuralları olarak kabul edilebilmeleri için ilk önce bu örnek evde uygulanmıştır.”⁸⁵⁷ Ebussuud da sonraki muhatapların bu ayeti nasıl anlaması gerektiği noktasında şu yorumu yapar: Bu ayette Allah’ın, Rasûlün şeref ve haysiyetini yücelttiği, sağ iken de öldükten sonra da kendisine saygı gösterilmesinin gerektiği apaçık bir şekilde görülmektedir.⁸⁵⁸

Hz. Peygamber’in çevresindekilerle ilişkilerini haber veren bir başka ayet de şöyledir. “Siz ey imana ermiş olanlar! (Peygamber’e) ‘Bizi dinle=râniâ’ demeyin; onun yerine, ‘Bize karşı tahammüllü ol!’ = unzurna demeyi tercih edin. Ve (ona) kulak verin. Çünkü, hakikati inkar edenleri şiddetli azab bekliyor.”⁸⁵⁹ Bu ayetin de zahir anlamı nüzûl çevresiyle ilgili olmakla beraber bugüne de hitap eden bir yönü bulunmaktadır. Ayetle ilgili olarak M. Esed şu yorumu yapar:

“İlk bakışta Hz. Peygamber’in çağdaşlarına yönelik olan bu tavsiye, Kur’an’da çok sık rastlandığı gibi, aslında ona yol açan tarihsel şartların ötesine uzanan bir muhteva taşımaktadır. Ashab’a Hz. Peygamber’e saygı ile yaklaşımları ve kişisel istek ve beklentilerini onun aracılığıyla vahyedilen iman esaslarına tâbi kılmaları emredilmiştir; ve bu talimat, her mü’min için ve her dönemde geçerliliğini korumaktadır.”⁸⁶⁰

Ahzab suresindeki ayetler öncelikle Peygamber ailesiyle diğer insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemektedir. Hz. Peygamber bireysel olarak insanlara örnek olduğu gibi ailesiyle de bütün ailelere örnektir. Burada bütün mü’minlere misafirlik adabıyla ilgili son derece önemli ahlakî kurallar öğretilmektedir.⁸⁶¹ Bu sebeple bütün mü’minler bir başkasına ait olan eve habersiz girmemeli, bir merasime katılacağı zaman vaktinden evvel gitmemeli ve birinin hanımından bir şey sorduğunda adabına uygun bir şekilde sormalıdır.⁸⁶²

b-Hz. Peygamber’e Karşı Sesinizi Yükseltmeyin Ayeti (Hucûrât 49/2)

Genel olarak Hucûrat suresi mü’minlerin riayet etmesi gereken ahlakî esasları tema olarak ele almaktadır. Surenin ilk ayetinde mü’minlere, Allah’ın ve Resulunun önüne geçmeme ve Allah’tan korkma emirleri verildikten sonra, ikinci ayetinde de Peygamber’e karşı seslerini yükseltmemeleri ve kendi aralarında konuştukları gibi ona bağışmamaları; yoksa yaptıkları iyiliklerin boşa gideceği uyarısında bulunmaktadır. Bu ayete yüzeysel bir şekilde yaklaşarak, Hz. Peygamber hayatta olmadığı için ayetin tatbik sahasının olmadığı ve tarihsel/mahallî olduğu ileri sürülmektedir.⁸⁶³ Gerçekten bu ayet Hz. Peygamber’den sonraki muhataplar tarafından nasıl anlaşılacaktır? Bu başlık altında işte bu konuyu tartışmak istiyoruz.

⁸⁵⁶ Ahzâb, 33/53.

⁸⁵⁷ Mevdûdî, Ebu’l-A’la, Tefhimu’l-Kur’an, IV, 398.

⁸⁵⁸ Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî, İrşadu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kur’ani’l-Kerîm, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut trs., VII, 113.

⁸⁵⁹ Bakara, 2/104, Âyetin çevirisi M. Esed’e aittir.

⁸⁶⁰ Esed, Muhammed, Kur’an Mesajı, I, 29, (85 numaralı not)

⁸⁶¹ Kurtubî, el-Cami’li Ahkami’l- Kur’an, XIV, 223.

⁸⁶² Ateş, Süleyman, Çağdaş Tefsir, VII, 195.

⁸⁶³ Örneğin bkz. M. Said Hatipoğlu, Kur’an’ı Kerim’de Mahallî Hükümler Meselesi, İslamiyat, c. 7, sa: 1, 2004, s. 11.

“Seslerinizi Peygamber’in sesinin üzerine yükseltmeyiniz” ayetini bazen müfessirlerimiz sadece nüzûl sebeplerini zikrederek tefsir ederken⁸⁶⁴ bazen de nüzûl asrından sonraki muhataplar tarafından nasıl anlaşılması gerektiği ve onlara hangi mesajı verdiğini de izaha çalışmışlardır.

Her şeyden önce bu ayette mü’minlere, Hz. Peygamber’e ta’zimde bulunma ve ona saygı gösterme⁸⁶⁵ gibi genel bir ilke verilmektedir. Çünkü nübüvvet ve risalet rütbesi, saygı duymayı ve yüceltmeyi gerektirir.⁸⁶⁶ Bu tazim ve saygı oldukça geniş bir alanı kapsar ve çeşitli şekillerde tezahür eder. Sahabe nesli için ayetin zahir anlamında da yer aldığı gibi Peygamber’e karşı birbirlerine bağırdıkları gibi bağarmama, ona karşı seslerini yükseltmeme şeklinde tezahür ederken; sonraki muhataplar için bu saygı mesela, onun ismi anıldığında salâtü selam getirmek şeklinde gerçekleşebilir. Müfessir Ibnu’l Arabî(ö.543/1148), Peygamber’in vefatından sonra ona karşı nasıl saygı gösterileceği konusunda şu yorumları yapar. Vefatından sonra Hz. Peygamber’e saygı göstermek hayattayken saygı göstermeye eşdeğerdir. Hz. Peygamber’in ölümünden sonra rivayet edilen sözü değer bakımından sağlığında onun ağzından işitilen söz gibidir. Nasıl ki Hz. Peygamber’in meclisinde iken o konuştuğunda orada bulunan herkes sesini onun sesinden daha fazla yükseltmez ve ondan başka şeylerle ilgilenmez ise, onun sözü okunduğunda da durum aynıdır. Allah Teâlâ, “ Kur’an okunduğunda susun ve dinleyin”⁸⁶⁷ ayetiyle her zaman insanların Kur’an’a saygılarının devamlı olması için onlara uyarıda bulunmuştur. Peygamberin sözü de vahiydir. Kur’an’a gösterilen saygının benzerinin Hz. Peygamber’in sözü içinde gösterilmesi gerekir.⁸⁶⁸

M. Esed ise “sesinizi Peygamber’in sesinden daha fazla yükseltmeyin” kısmına getirdiği izahta bu ifadenin hem lafzî hem de mecazî bir anlama sahip olduğunu, mecazî olarak alındığında “birinin kişisel görüşleri ve tercihleri Hz. Peygamber tarafından duyurulan kesin yasal buyrukların ve/veya ahlâkî kayıtların üstüne çıkmamalıdır”⁸⁶⁹ anlamına geleceğini belirtir. İbn Kayyim el Cevziyye de ayeti mecazî anlamda anlamakta ve şu yorumu getirmektedir. Sesleri Peygamber’in sesinin üzerine yükseltmek amellerin boşa çıkmasına sebep olunca, mü’minler görüşlerini, akıllarını, zevklerini, siyasetlerini ve bilgilerini Peygamber’in getirdiklerine nasıl takdim ederler ve kendi görüşlerini Peygamber’in görüşleri üzerine nasıl yükseltirler? Sesi yükseltmek amellerin iptalini gerektirirse, görüşlerin, akılların ve zevklerin Peygamber’in görüşlerinin üstüne çıkarılması amellerin iptalini evveliyetle gerektirmez mi?⁸⁷⁰ Kur’an ayetleri hakikî anlamda alınacağı gibi mecazî anlamda da elbette alınabilir. Biz bu ayeti mecazî anlamda anlamaktan ziyade, hakikî anlamda anlamının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü önceki ayet bu manayı zaten vermektedir. Ayrıca ayetin devamındaki bağarmama gibi karineler ayeti hakiki anlamda ele almayı gerektirmektedir.

⁸⁶⁴ Bu ayet inince Sabit b. Kays evinde oturmuş “Ben cehennemliklerdenim” diyerek kendini hapsedmiştir. Buharî, Tefsir, 49; Nüzûl sebepleri hakkında, Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu’l Beyan, XXVI, 118-119; Ibn Kesir, Tefsir, IV, 185-186.

⁸⁶⁵ El- Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er- Râzî, Ahkamu’l Kur’an, Daru’l Kitabi’l Arabî, Beyrut trs. III, 397.

⁸⁶⁶ Ebû Hayan el- Endülûsî, el- Bahru’l Muhîr, thk. ve talk., Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mi’vaz, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, I.Baskı, Beyrut 1413/ 1993, VIII, 105.

⁸⁶⁷ A’raf, 7/204.

⁸⁶⁸ Ibnu’l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh, , Ahkamu’l Kur’an, Daru’l Kütübî’l-İlmiyye, I.Baskı, Beyrut 1408/1988, IV, 146; Kurtubî, el-Cami’li Ahkami’l Kur’an, XVI, 307.

⁸⁶⁹ Esed, Muhammed, Kur’an Mesajı, III 1054, (2 numaralı not)

⁸⁷⁰ el-Cevziyye, İbn Kayyim, İ’lamu’l- Muvakkîn an Rabbi’l-Alemîn, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1408/1987, I, 51.

Hız. Peygamber'e karşı sesin yükseltilmemesi ifadesi, Peygamber'in konumu dikkate alınarak da yorumlanmıştır. Müfessirler bu ayetin en medenî toplumlarda dahi uygulanacak görgü kuralları getirdiğini belirtirler.⁸⁷¹ Ayrıca, alimlerin peygamberlerin varisleri olmaları nedeniyle diğer insanların onlara karşı saygılı olması gerektiği⁸⁷² ve küçüklerin kendilerinden büyük kişilerle konuşurken onlarla edepli bir şekilde konuşmasının gereğini beyan ettiği şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁷³

c- Necva Ayeti (Mücadele Sûresi 58/12)

Burada üzerinde durulabilecek bir husus da Hız. Peygamber'le gizli ve özel görüşmeden önce sadaka vermeyi emreden ayettir. İlgili ayet şöyledir: “Ey iman edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet (tasadduk edecek) bir şey bulamazsanız, artık Allah bağışlayan, esirgeyendir.”⁸⁷⁴

Bu ayetin nüzûl sebebiyle ilgili farklı olaylar anlatılır. İbn Abbas şöyle der: Bazı Müslümanlar Hız. Peygamber'in yanına gelerek kendisiyle gizli konuşmak istediler. Hız. Peygamber'in bu tekliften rahatsız olması üzerine de, Allah onun yükünü hafifletmek için bu emri indirdi.⁸⁷⁵ Bir başka rivayete göre bu ayet zenginler hakkında inmiştir. Zenginler Hız. Peygamber'in yanına gelir, konuşur ve bu konuşmaları da oldukça uzardı. Bu durum Hız. Peygamber'in hiç hoşuna gitmezdi. İşte bu tür konuşmaları engellemek için bu ayet nazil olmuştur.⁸⁷⁶ Başka bir rivayette ise şunlar anlatılmaktadır: Sahabeden dileyen herkes Hız. Peygamber ile gelir özel görüşürdü. Hız. Peygamber de bu görüşme taleplerini asla reddetmez ve onlarla görüşürdü. Hatta öyle ki bu özel görüşmelerde bazen hiç de önemli olmayan şeyler soranlar da olurdu. Hız. Peygamber bunlardan rahatsız olduğunu da hissettirirdi. Ayrıca o günler çevredeki kabilelerin Medine'ye saldırı için hazırlık yaptıkları haberlerinin yaygınlaştığı bir dönemdi. Bir kimse gelip Hız. Peygamber'le fısıltılı bir şekilde konuşsa, bu konuşmanın ardından bu adam falan kabilenin Medine'ye saldıracağı haberini getirmiş şeklinde dedikodular yayılırdı. Bu durumu fırsat bilen münafıklar da bu tür konuşmaları fitne çıkarmak ve istismar etmek için ‘Muhammed duyduğu her şeye inanır’ diye ortalığa yayarlardı. İşte bu sebeple, Allah bu ayeti indirmek suretiyle gizli konuşmadan önce sadaka verilmesini emretti.⁸⁷⁷

M. İzzet Derveze Hız. Peygamber'le gizli konuşmadan önce verilmesi istenen sadakanın Hız. Peygamber'in şahsına ait olmayıp ihtiyaç sahiplerine verilmek ve kamu yararına kullanılmak üzere devlet bütçesine alınan bir çeşit vergi olabileceğini kaydeder. Bu tür hüküm ve fetva verme geleneği Cahiliye dönemi Arapları arasında da yaygın bir gelenektir. Kur'anda farz olan zekat sadaka olarak isimlendirilmişti. Zaten Rasulullah'a sadaka yasaklanmıştı.⁸⁷⁸ Bize göre de bu ayeti, Peygamber'in şahsıyla alakalı bir durum olarak anlamak yerine, onun devlet başkanı veya kamu görevini ifa sıfatını haiz bir kişi

⁸⁷¹ Ateş, Süleyman, Çağdaş Tefsir, VIII, 514.

⁸⁷² Kurtubî, el-Cami'li Ahkamî'l Kur'an, XVI, 307

⁸⁷³ Mevdûdî, Ebu'l A'la, Tefhimu'l- Kur'an, V, 405.

⁸⁷⁴ Mücadele, 58/12.

⁸⁷⁵ Taberî, Muhammed b. Cerir, Câmiu'l-Beyan, XXVIII, 20.

⁸⁷⁶ Vahidî, Esbabu'n- Nüzûl, s. 413.

⁸⁷⁷ İbnu'l-Arabî, Ahkamu'l Kur'an, IV, 202.

⁸⁷⁸ Derveze, M. İzzet et-Tefsiru'l-Hadis, Daru'l-Garbi'l- İslamî, 2.Baskı, Beyrut 1421/2000, VIII, 487.

olması yönüyle anlamak daha doğru olacaktır. Bu ayet, devlet yetkililerinin aynı türden bir uygulama içerisine girebileceklerine delil teşkil eder.⁸⁷⁹

M. Esed, bu ayeti “elçiye ne zaman bir şey danış(maya niyetlen)irseniz, bu danışma vesilesi ile karşılıksız yardımda bulunun” şeklinde çevirmektedir. Yine M.Esed, bu ayeti yorumlayan müfessirlerin, ayeti nüzûl döneminde yapılan konuşmalar/danışmalarla sınırlandırarak, yanlış anladıklarını belirtir. Bu yanlış anlama neticesinde bu ayetin sonraki ayet⁸⁸⁰ tarafından neshedildiği⁸⁸¹ düşüncesine gidildiğini, ama bunun savunulamaz olduğunu belirtir. Esed’e göre burada “Elçi” (Rasûl) terimiyle kastedilen Hz. Peygamber’in zâtı değil “öğretileridir.”⁸⁸² Rasûl kelimesi Kur’an’ın başka ayetlerinde Hz. Peygamber’in öğretileri anlamına gelmektedir. Mesela, “Eğer herhangi bir konuda anlaşmazlığa/ayrılığa düşerseniz onu Allah’a yani Kur’an’a ve elçiye yani onun sünnetine götürün”⁸⁸³ ayeti bu anlamdadır. Ama biz, M. Esed’in “elçiyle gizli konuşmanızdan önce bir sadaka verin” ayetindeki “elçi” kavramına, Hz. Peygamber’in öğretileri şeklinde verdiği anlamın pek isabetli olmadığını düşünüyoruz. Çünkü bu anlam, ayetin bütünlüğüne uygun düşmemektedir. Nüzul sebepleriyle ilgili rivayetlerden de hareket edersek bu ayet, Medinede gergin bir ortamda nazil olmuştu. Hz. Peygamber’e yalan yanlış haber getirilebilecek bir ortamda bu tip fısıldaşmaların önünü kesmeye yönelik bir emirdir. Dolayısıyla burada, Hz. Peygamber’in devlet başkanlığı yönü dikkate alınarak bu ayetin anlaşılmasının daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

Hz. Peygamber’le ilgili ayetler başlıca iki açıdan ele alınıp değerlendirilebilir:

1.Muhatap Açısından: Kur’an’daki bazı hitaplar salt Hz. Peygamber’e aittir. Bunların muhatabı Hz. Peygamber olup onun dışındaki insanlara yönelik bir emir veya nehiy değildir. Dolayısıyla bu tür hükümlerle Hz. Peygamber dışındaki insanlar mükellef değildir. Bunlar Hz. Peygamber’in bizzat şahsıyla ilgili hükümler olduğundan onun vefatıyla beraber bu hükümler de son bulur.⁸⁸⁴ Çünkü hükmün muhatabı ortadan kalkınca, hüküm de ortadan kalkar. Kur’an’da yer alan Hz. Peygamber’e ait özel hükümlerin bir kısmı, izlenen teşrî siyasetin bir parçası olup, Peygamber’in sahip olduğu yüce makama uygun ek külfet mahiyetinde olan şeylerdir.⁸⁸⁵ Bunlar Kur’an metninde halisaten lek ve nafilenden lek ifadeleriyle açıkça belirtilmiştir. Şu ayetler bu gruba girer: “Ey Peygamber, biz, ücretlerini/mehirlerini verdiği eşlerini, Allah’ın sana ganimet olarak verdiği ve elinin altında bulunan (cariye)leri, amcanın, halalarının, dayının ve teyzelerinin seninle beraber göç eden kızlarını sana helal kıldık. Bir de kendisini (mehirsiz olarak) peygambere hibe eden ve peygamberin de kendisini almak istediği inanmış kadını, diğer mü’minlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere helal kıldık...”⁸⁸⁶ “Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir fazlalık olmak üzere namaz kıl.(Böylece) Rabbinin, seni, övgüye değer bir makama göndereceğini umabilirsin.”⁸⁸⁷ “....Sizin, Allah’ın Rasulüne

⁸⁷⁹ Dumlu, Ömer, Kur’an Tefsirinde Yöntem, s. 84.

⁸⁸⁰ Gizli (özel) bir şey konuşmanızdan önce sadaka vermekten korktunuz da mı yerine getirmediğiniz? Fakat Allah da sizi affetti. Mücadele, 58/13.

⁸⁸¹ Nesh iddiaları için bkz. Ibn Kesir, Tefsiru’l Kur’an’il Azim, IV, 294-295.

⁸⁸² Esed, Muhammed, Kur’an Mesajı, III, 1124, (22 numaralı not)

⁸⁸³ Nisâ, 4/59.

⁸⁸⁴ Erdoğan, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s. 148

⁸⁸⁵ Erdoğan, Mehmet, Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, s. 227.

⁸⁸⁶ Ahzab, 33/50.

⁸⁸⁷ İsra, 17/79.

eziyet etmeniz ve kendisinden sonra onun eşlerini nikahlamanız asla doğru değildir. Çünkü bu Allah katında büyük bir günahdır.”⁸⁸⁸

Hitap/hüküm Hz. Peygamber’e olmakla beraber onun risalet veya beşer olma yönünden hangisiyle ilgili olduğunun tespiti de önemlidir. Eğer hitap Hz. Peygamber’in Peygamberlik yönüne ait ise, bu hitap ya da hüküm sadece Hz. Peygamber’e aittir. Şu ayetler bu duruma örnektir. “(Rasûlüm) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma.”⁸⁸⁹ “Ey Rasûl, Rabbinden sana indirileni duyur; eğer bunu yapmazsan, O’nun elçiliğini yapmamış olursun....”⁸⁹⁰ Ama eğer hitap Hz. Peygamber’e olup onun beşerî tarafıyla ilgiliyse bir eş olarak, devlet başkanlığı, komutanlık vs. gibi, bu takdirde bu hüküm aynı konumda olan diğer insanlar için de geçerlidir. “Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız zaman, onları iddetleri içinde boşayın ve iddeti de sayın. Rabbiniz Allah’tan korkun; açık bir terbiyesizlik yapmaları durumu dışında onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah’ın belirlediği sınırlardır. Her kim Allah’ın sınırlarını aşarsa, kendisine zulmetmiş olur. Bilmezsin, belki Allah, bundan sonra bir durum ortaya çıkarır.”⁸⁹¹

2.Dil Açısından: Genelde Kur’an metninin bütününe, özelde Hz. Peygamber’e yapılan hitaplara inşa-ihbar ifade tarzı çerçevesinde yaklaşılabılır. Daha önce de belirttiğimiz gibi inşâî/performative ifadeler talep edici bir amaç güderken; ihbarî/constative ifadeler ise bilgilendirici ve betimleyici bir amaca yöneliktir. Vakıa ihbarî olmakla beraber emir ve nehiy ifade ederek ahkama müteallık haberî ayetler de vardır. Yine bazı ayetler, nüzûl dönemindeki muhataplar için doğrudan yönlendirici/inşâî bir hitap iken, sonrakiler için ise dolaylı bir şekilde yönlendirici bir mahiyet arz etmektedir. Yukarıda verdiğimiz Hz. Peygamber’in evine izinsiz girmeme ve onun eşleriyle evlenmeme taleplerini inşâî-ihbarî ifade çerçevesinde değerlendirebiliriz. Bu talimatlar, nüzûl dönemindeki insanlar için yani sahabe için inşâî, yani yönlendirici/nehyedici bir durumda iken, daha sonrakiler için ihbârî bir konuma gelmiştir. Bir zamanlar birileri için inşâî olan ifadeler, daha sonrakiler için ihbârî bir duruma dönüşebilir. Ancak şu duruma da dikkat çekmek istiyoruz ki, ihbârî ifadelerle de salt bilgilendirme amacı güdülmemektedir. Tahsin Görgün’ün de “Kur’an’ın içerisinde ihbârî (constative) ifadeler bulunsa da esas itibarıyla ve bir bütün olarak inşâî(performative) olduğu ve bunun böyle olması gerektiği”⁸⁹² şeklindeki tespiti oldukça önemlidir. Aksi takdirde Kur’an kuru bilgilendirici bir kitap mesabesine düşer. Bu ise Kur’an’ın gönderilişinin en temel amacı olan insanlara yol gösterme hakikatiyle çelişir.

Bir başka açıdan bu ayetlere “mantuk” ve “mefhum”⁸⁹³ ayırımı çerçevesinde bakılabilir. Her ne kadar ayetler mantuk itibarıyla belirli bir şahsa, topluma ve döneme ait gibi gözükse bile, mefhum açısından bakıldığında ve üzerinde derinlemesine tefekkür edildiğinde farklı yönleri de işaret ettiği görülecektir. Örneğin, necva ayeti mantuk itibarıyla Hz. Peygamberle konuşmadan önce sadaka verilmesini emrederken; mefhum itibarıyla değerlendirildiğinde önemli mevkilerde veya konumda olup, lüzumlu lüzumsuz

⁸⁸⁸ Ahzab, 33/53. Hadislerde yer alan Hz. Peygamber’e ait ayrıcalıklı durumlar hakkında bkz. Erdoğan, Mehmet, Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, s. 226-227.

⁸⁸⁹ Kıyame, 75/16.

⁸⁹⁰ Maide, 5/67.

⁸⁹¹ Talak, 65/1.

⁸⁹² Görgün, Tahsin, “ İnşa-İhbar(Performative-Constative) Ayırımı ve Kur’an’ın Anlaşılması-Sözeylem Teorisinin Tarihi Üzerine”- İlahî Sözü’nün Gücü, s.23.

⁸⁹³ Mantûk: Lafzın, sözün söylendiği yerde kendisine delalet ettiği şeydir. Mefhum ise, lafzın, sözün söylenmediği yerde kendisine delalet ettiği şeydir. Suyûtî, Celaluddin, el-İtkan, II, 740-741

insanların kendilerini çok rahatsız ettiği kimselerle görüşmeden önce, bir hayır kurumuna veya bir fakire sadaka vermesi görüşmek isteyenenden istenebilir. Ayrıca burada Hz. Peygamber'in kamu görevi ifa eden konumu dikkate alınarak benzer konumdaki insanların da böyle bir talepte bulunabileceği şeklinde anlam genişlemesine tâbi tutularak ayet anlaşılabilir.

Kur'an ayetlerinin mantuk ve mefhum açısından delaletlerine ilave olarak şunu belirtmek istiyoruz. Her ne kadar bu düşünce genellemeci ve izahı güç görünse bile, kanaatimizce eğer bir husus veya hüküm, Kur'an'da yer alıyorsa, onun mutlaka daha sonraki insanlara hitap eden bir yönü olacaktır. Yoksa, bu problemin çözümü sünnetle gerçekleştirilirdi. Nitekim sahabe pek çok problemini veya sorusunu Hz. Peygamber'e taşımış, Peygamberimiz de bunlara bazen bizzat cevap vermiş; bazen de bu problem vahiyle cevaplandırılmış/çözümlenmiştir. Eğer bazı hadiseler vahye konu olmuşsa veya bazı problemler bizzat vahiy tarafından cevaplanmış/çözümüne kavuşmuşsa ve âdete Kur'an'da yer alarak ebedileşmiş ise, bunun sonraki insanlar için bir delalet yönü ve önemi olacaktır. Yukarıda örneklerini verdiğimiz ayetlere tarihsel veya mahallî diye bakmak yerine, bu açıdan bakılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Yoksa bu ayetler sonraki muhataplar için sıradanlaşabilir.

Kur'an'a yaklaşımda yapılan bir yanlış da, Kur'an'ın sanki salt kanun maddelerinin sıralandığı statik bir hukuk kitabı gibi görülmesidir. Oysa Kur'an, yer yer bir takım net kanuni hükümlere yer vermekle birlikte, genellikle pek çok hukuki konuya ve özellikle itikadi, ahlaki sosyal ve kültürel hususlara kaynaklık eden bir muhteva ve üsluba sahiptir. Nitekim Fazlur Rahman bir yönden bu önemli noktaya dikkat çekmiştir.⁸⁹⁴ Dolayısıyla yukarıda örnek olarak üzerinde durduğumuz ayetlere hukûkî birer talimat olarak bakmanın yanı sıra ahlakî bir düstur, ibret ve örnek nazarıyla bakılması daha doğru olacaktır. Bir başka açıdan Hz. Peygamber ve eşleriyle ilgili ayetler, sonraki muhataplar için, kıssa hükmündedir.⁸⁹⁵ Kur'an'da yer alan kıssalar geçtiği yer ve söz ettiği kişiler açısından tarihsel bir yöne sahip olmakla birlikte bu kıssalara, olay olma yönlerinin yanı sıra, ibret alma açısından bakmak gerekir. Nitekim Kur'an'da bir çok kıssanın sonunda "Bunda akıl sahipleri için alınacak ibretler vardır"⁸⁹⁶ ifadesi, bu amaca matuftur. Bir başka önemli husus, ahkama dair olan ayetlere literal anlamda yaklaşılmayıp, gerçekleştirilmek istenen hedef açısından yaklaşılmasını öneren tarihselciler, sonraki muhataplar için kıssa mesabesinde olan ayetlere literal anlamda yaklaşmakla kanaatimizce bir çelişki içini düşmektedirler.

II. KÖLELİK

Konumuzun daha iyi anlaşılması için kölelikle ilgili bazı sözcüklerin lügat ve Kur'an'da kullanılan anlamları üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Arapça'da köle sözcüğüne tekabül eden temelde iki kelime bulunmaktadır. Bunlardan biri "rıkk", diğeri ise "abd" sözcükleridir.

Rıkk; kölelik, mülk, kulluk, yumuşaklık, ve ağaç yaprağı anlamlarına gelir. Kur'an da köle anlamında rıkk veya rakik kelimeleri kullanılmamaktadır. Kur'an da rakk

⁸⁹⁴ Bkz., Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, s.22; İslâm, s. 52; Ana Konularıyla Kur'an, s.101.

⁸⁹⁵ Şimşek, M. Said, Kur'an'ın Ana Konuları, s. 107.

⁸⁹⁶ Hicr, 15/75; Yusuf, 12/111.

kelimesi, “üzerine yazı yazılan ince deri anlamında : fî rakkın menşûr”⁸⁹⁷ şeklinde kullanılmaktadır. Arapçada erkek köle için rakîk, çoğulu erikkâ; kadın köle/cariye için rakîka veya eme kelimeleri kullanılmaktadır.⁸⁹⁸

Arapça’da bazı anlam farklılıklarıyla birlikte abd; rakîk, rakabe, memlûk, vasîf, milk-i yemin kelimeleriyle de ifade edilmiştir.⁸⁹⁹ Kur’an’da “rakabe” kelimesi altı yerde köle anlamında kullanılmıştır.⁹⁰⁰ Ubûbûdiyyet/kölelik sözcüğü, boyun eğmek = hudu’ ve zillet = tezellûl anlamlarına gelir.⁹⁰¹ Köle kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılan abd kelimesi, hukuki anlam olarak kölelik, dini anlam olarak kulluk anlamına gelir. Abd kelimesi Hz. Peygamber, diğer peygamberler, cinler, hatta melekler için kullanılmıştır.⁹⁰² Abd kelimesi, Kur’an’da üç yerde “köle” anlamında kullanılmıştır.⁹⁰³ Abd kelimesiyle, Allah’a kulluk ve itaat kastediliyorsa, “hür insan”; kula itaat söz konusu ise “köle” manasına gelir.⁹⁰⁴

Ragîb el-İsfahanîye göre, abd kelimesi Kur’an’da dört ayrı anlamda kullanılmıştır:

1-Hukuk açısından abd (köle). 2-Yaratılması bakımından abd; bu “yaratma” sadece Allah’a nisbet edilebilir. 3- Allah’a kulluk yapması açısından abd; hür olsun köle olsun, en şerefli insan. 4- Dünyaya ve dünya servetine kul olan abd; hür de olsa kölede olsa, en kötü insan.⁹⁰⁵

Bu lügavî açıklamalardan sonra, Kur’an ‘ın kölelerle ilgili olarak verdiği hükümlere geçmeden önce, İslam’dan önceki Arap yarımadasındaki kölelik olgusuna kısaca bakmakta yarar var. Zira, Kur’an’ın vahyedildiği toplumun sosyal şartları yeterince bilinmeden kölelerle ilgili ahkâmın doğru bir şekilde anlaşılması güç olacaktır.

Kölelik İslâm öncesi dönemde hemen hemen dünyanın her tarafında olduğu gibi Arap yarımadasında da mevcut toplumsal bir olguydu. Ülkeden ülkeye farklılık arz etmekle beraber Araplarda köleliğin sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz. Savaş, adam öldürme ve zina gibi ağır suçlar, borçluluk, aile-babasının çocuklarını satması gibi durumları.⁹⁰⁶ Kur’an’da ifade edilen mükateb/anlaşmalı köle,⁹⁰⁷ cahiliye döneminde de vardı. Cahiliye döneminde köleyi satın alan boynuna bir ip takıp götürürdü. Harp esiri köle, fidye verinceye kadar kakülü kesilirdi. Köle satın alarak başkasına hediye etmek adetti. Efendisi ölen bir köle, onun varislerine intikal ederdi. Ebu Leheb, Asb Hışam’ı, kumar borcu sebebiyle köle yaparak develerini güttürmüştü. Cariyenin çocuğu zeki ise

⁸⁹⁷ Tûr, 52/3.

⁸⁹⁸ Ibn Manzûr, Lisânü’l Arab, X, 123-124.

⁸⁹⁹ Hamidullah, Muhammed, “Abd”, DİA, İstanbul 1988, I, 57.

⁹⁰⁰ Nisa, 4/92; Mâide, 5/89; Mücadele, 58/3; Beled, 90/12.

⁹⁰¹ Ibn Manzûr, Lisânü’l –Arab, III, 271.

⁹⁰² Nisa, 4/172; İsra, 17/1; Zariyât, 51/56.

⁹⁰³ Bakara, 2/178, 221; Nûr, 24/31.

⁹⁰⁴ Hamidullah, Muhammed, “Abd”, DİA, I, 57.

⁹⁰⁵ El- İsfahanî, Ragîb, el-Müfredât, s.480.

⁹⁰⁶ Hamidullah, Muhammed, İslâmda Devlet İdaresi, çev: Kemal Kuşçu, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963, s. 45; Engin, Nihat –Akyüz, Vecdi, “Asrı Saadette Kölelik ve Cariyelik”, Bütün yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm içinde, Beyan yayımları, İstanbul 1994, I, 493.

⁹⁰⁷ Mükatebe, köle ve cariyenin, efendisinden aralarında anlaşacakları bir miktar mal veya parayı ödeyerek özgürlüğüne kavuşma isteğinde bulunmasıdır. Aydın , M.Akif – Hamidullah Muhammed, “Köle” DİA, Ankara 2002, XXVI, 242.

nesebini tanırlardı. Ümmülveledin satışı caizdi. Velâsı kendisinde kalmak üzere, kişi kölesini satabilirdi.⁹⁰⁸ İşte İslâm, bu şartlarda doğdu ve köleliği hazır buldu.

Buna mukabil Kur'an-ı Kerim, kölelere karşı iyi davranmayı,⁹⁰⁹ onlara ihsanda bulunmayı tavsiye etti.⁹¹⁰ Yine Kur'an, bazı suçlara kefarete olarak çeşitli seçenekler arasında köle azadını saydı.⁹¹¹ Kur'an, cahiliye döneminde olduğu gibi cariyelerin fuhşa zorlanmamasını ve bunun kesinlikle haram olduğunu bildirdi.⁹¹² Ayrıca Kur'an, köle ve cariyeleri evlendirmeye teşvik etti.⁹¹³ Kur'an, iman edinceye kadar müşrik kadınlarla evlenmemeyi, velev ki müşrik kadınlar güzel olsa bile, Müslümanlara mü'mine cariyelerle evlenmeyi emretmekte, mü'min bir kölenin müşrik bir kişiden daha iyi olduğunu haber vermektedir.⁹¹⁴

Devamlı olarak zayıfların ve güçsüzlerin yanında yer alan İslâm dini, kölelere karşı da onları himaye edici tedbirler getirmiştir. Bu tedbirler babından, efendi, kölesine evladı gibi muamele edecek, kölem şeklinde değil kızım-oğlum diye seslenecek, yediğinden giydiğinden ona da yedirecek ve giydirecektir.⁹¹⁵ Bu sebeple Hz. Peygamber'in âzâd ettiği Zeyd, ailesinin yanına dönmektense Peygamberimizle kalmayı tercih etmiştir. Yine o dönemde, birçok köle serbest bırakılıp diğer hür Müslümanlarla kardeş yapılmıştır.⁹¹⁶ İlk dönem İslâm devletinin önde gelen ilim ve siyaset adamlarıyla askerî erkanın bir çoğunun, adına "mevalî" denen azatlılardan oluştuğunu görüyoruz.⁹¹⁷ Bu durum, azâtlı kölelerin saygı değer olduğunu dünyaya ilan bakımından anlamlıdır. Peygamberimiz de "Başımızda, saçı kuru üzüm gibi olan Habeşli bir köle de olsa Allah'ın kitabını ikame ettiği sürece, ona itaat ediniz." buyurmuştur.⁹¹⁸

Kölelikle İlgili Ayetlerin Değerlendirilmesi

Kur'an'ın, yemin, zıhar ve kasten oruç bozma suçlarına kefarete olarak köle azadını önermesi,⁹¹⁹ zekatın sarf yerinden biri olarak köleleri sayması,⁹²⁰ Hz. Peygamber'in bizzat köleleri hürriyetine kavuşturması ve bu konudaki teşvikleri,⁹²¹ İslâm'ın köleliği kaldırmayı hedeflediğini gösterir. Köleliğin her türlü kaynağını kurutan İslâm, sadece

⁹⁰⁸ Ateş, Ali Osman, "Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler" Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm içinde, II, 262.

⁹⁰⁹ "Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, yolcuya, ellerinizin altında bulunan (köle, cariyeye, hizmetçi ve benzerlerine) iyi davranın; Allah kendini beğenen ve daima böbürlenen kimseyi sevmez". Nisâ, 4/36.

⁹¹⁰ "Gerçek iyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin iyiliğidir ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. Allah rızası için yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilencilere ve boyunduruk altında bulunan köle ve esirlere sevdiği maldan harcar..." Bakara, 2/177.

⁹¹¹ Maide, 5/89; Mücadele, 58/3; Nisa, 4/92.

⁹¹² Nur, 24/33.

⁹¹³ Nur, 24/32.

⁹¹⁴ Bakara, 2/221.

⁹¹⁵ Buharî, İtk, 17; Belaîd, Sadık, el-Kur'an ve't-Teşrî', Merkezü'n-Neşri'l Camiî, 2. Baskı, Tunus 2000, s. 77.

⁹¹⁶ Fendoğlu, Hasan Tahsin, İslam Hukûkunda Kölelik, s. 148.

⁹¹⁷ Fendoğlu, Hasan Tahsin, a.g.e., s.157.

⁹¹⁸ Buharî, Ahkam, 4; Müslim, İmara, 36,37.

⁹¹⁹ Nisâ, 4/92; Mâide, 5/89; Mücadele, 58/3.

⁹²⁰ Tevbe, 9/60.

⁹²¹ Resulullah şöyle buyurmuştur: "Her kim bir mü'min köleyi azat ederse, Yüce Allah onun her uzvuna karşılık azat edenin bir uzvunu cehennem ateşinden azat eder. Buhari, Keffârât, 6; Müslim, İtk, 22,23.

savaş esirliğiyle onu sınırlandırmıştır. Günümüz devletler hukukunda esir kamplarının karşılığı, İslâm hukukunda köleliktir.⁹²² Bugünün Devletler Hukukuna göre, iki taraf anlaşma yapıncaya kadar savaş esirleri, esir kamplarında tutulurlar ve her türlü insanî haktan mahrum bırakılırlar. Yapılan anlaşma sonucunda ise, mütekabiliyet esasına göre esirler ya değişilir yada belli bir menfaat karşılığında veya karşılıksız salıverilirler. İslâm hukûku da aynı şeyleri ön görmektedir.⁹²³ Kur'an'da esirlere karşı nasıl davranılacağı şu ayet tanzim etmektedir.”(Savaşta) kafirlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onlara iyice vurup sindirince bağı sıkı bağlayın (esir alın). Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı salıverin. Durum şu ki, Allah dileseydi, onlardan intikam alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek ister. Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların yaptıklarını boşa çıkarmaz.”⁹²⁴ Bu ayete göre devlet başkanı, esirleri değiştirme, karşılıksız salıverme (menn), herhangi bir mal veya esir karşılığı serbest bırakma (fida) veya onları köle statüsüne koyma seçeneklerinden birini tercih etme hakkına sahiptir. Karşı tarafın durumu da dikkate alınarak idareci bu alternatiflerden birini tercih eder ve uygular.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. İslâm, köleliğin kaldırılması için her türlü teşvik ve tedbiri almak yerine, içki ve kumar gibi niçin onu kesin olarak yasaklamadı? Hatta bazı İslâm hukukçuları, mesela Sadık Belaîd İslâm'ın önceki semavî dinler gibi köleliğin sona erdirilmesi için kesin bir tavır içine girmediğini, İslâm'ın problemin özünü ele almayıp sadece köleliğin konumunu düzeltmek için yasa koymakla yetindiğini ve böylece İslâm'ın, evrensel mesajını yerleştirmede tarihî bir fırsatı kaçırdığını bile iddia eder.⁹²⁵ Elbette biz bu düşüncelere katılmıyoruz. Doğrusu bu düşünceler gerçeği de yansıtmamaktadır. Bize göre önce probleme oldukça geniş bir çerçeveden bakmak gerekir. Her şeyden önce köleliğin geç kaldırılmasının pek çok nedeni bulunmaktadır. Bunları sosyal, ekonomik, siyasal, tedriciliğe riayet, diğer devletleri savaştan caydırmak, fazla kan dökülmesini önlemek ve İslâmlaştırma siyaseti olarak sayabiliriz.⁹²⁶ M. Hamidullah, eğer İslâm köleliği ilga etseydi, komşuları olan devletler, ilga etmiş olmayacağından onlar, belki de köle ve cariyeye almak için, İslâm ülkesine saldıracaklardı. Bir defada kaldırılması, toplumda sarsıntıya, fesada yol açabilirdi⁹²⁷ yorumunu yapar. Yine Hamidullah, Müslümanların köleliğin kaldırılmasını herkesten çok arzuladıklarını ve bunun onların ideali olduğunu söyler. Ancak ârızî de olsa, insanlığın menfaati için köleliğe başvurulacak haller olabileceğini belirtir ve şu misali verir: “Bir kavmin kendinden gayrı bütün yabancıların dokunulmaz, aşağılık bir mahluk olduğuna dini bir inançla inanır ve beşer varlıklarına hayvanlardan daha kötü muamele ederse, ve aynı zamanda insaniyetperver zevatın tavsiyesini dinlemeyi reddederse; yahut bir renk ve mizaçtan olan insanlar, Allah'ın başka bir renkte yarattıklarına karşı ifrat derecede bir garazla mütehalli olur ve onlara iğrenç bir şekilde muamele ederse bütün milletler böyle insanlıktan uzak kavme karşı birleşip onları köle ederek hiçbir dil, ırk ve renk tarafgirlikleri olmayan bir kavmin mandası altına koymaları insanlığın menfaati icaplarındandır. Temenni edelim ki böyle bir ihtiyaç duyulmasın.”⁹²⁸ Gerçekten M. Hamidullah'un da işaret ettiği gibi İslâm, kesinlikle insan onuru ve haklarına tamamen aykırı olan kölelik müessesesinin varlığını ve devamını asla arzulamaz. Ancak, savaş

⁹²² Şimşek, M. Sait, Kur'an'ın Ana Konuları, s. 190.

⁹²³ Şimşek, M.Said, a.g.e., s.190.

⁹²⁴ Muhammed, 47/4.

⁹²⁵ Belaîd, Sadık, el-Kur'an ve't-Teşrî', s. 80.

⁹²⁶ Fendoğlu, Hasan Tahsin, İslam ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cariyelik, s. 303-304.

⁹²⁷ Hamidullah, Muhammed, İslâm'da Devlet İdaresi, s. 177.

⁹²⁸ Hamidullah, Muhammed, İslâm'da Devlet İdaresi, s. 178.

esirliği gibi zorunlu haller onu gerekli kılabilir. Bu yüzden İslâm köleliği tamamen kaldırmamış, savaş esirlerini öldürmenin yerine köleliği getirmiştir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İslâm köleliğin kaynağını savaşla sınırlandırmakla beraber, İslâm tarihinde bazıları doğuştan köle olunabileceğini zikretmişlerdir. Ne var ki bu durum, Müslümanların çoğu tarafından kabul görmemiştir.⁹²⁹ Çünkü Kur'an'a göre kölelik, Allah'ın iradesine saygı için köleliği meşru yazgı sayan Hristiyanlığın aksine,⁹³⁰ bir cezadır. Cezalarda şahsîlik ilkesi temel olduğundan bir başkasının cezasını evladı çekmez.⁹³¹

Kölelik konusunun tarihsellik tartışmalarında gündeme gelmesinin sebebi, bazı suçlara kefarete olarak Kur'an'ın köle azadını öngören hükümlerinin, bugün nasıl uygulanacağı ve anlaşılacağı meselesidir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi ayetlerde, hataen adam öldürmek, yemini bozmak ve zihar suçlarına kefarete olarak köle azadı emredilmiştir. İlgili ayetlere baktığımızda köle azadının yegane kefarete olmayıp alternatiflerden birisi olarak zikredildiğini görmekteyiz. Üstelik köle azadı zikredildikten sonra “fe men lem yecid = bulamazsa” ifadesi gelmektedir. Bu ifadeyi müfessirler,⁹³² hem maddi olarak köle azad etme imkanından mahrum olma; hem de âzâd edecek köle bulamama şeklinde yorumlamışlardır. M. Reşid Rıza, “lem yecid” fiilinin mefûlunun hazfedilmesi, “bulamama” ifadesinin her iki anlama da gelmesine müsait bir hale getirdiğini söyler. Ancak o, Kur'an'ın “bulamazsa” ifadesini kullanmak sûretiyle, sanki köleliğin ortadan kalkacağını önceden haber verdiğini belirtir.⁹³³ Zihar kefareti olarak köle azadından sonra önerilen iki ay peş peşe oruç tutma seçeneğinden sonra ise, “fe men lem yesteti = güç yetiremezse” ifadesi kullanılmıştır. Buna bakılarak “bulamazsa” ifadesinin sadece azad edecek köle bulamama anlamına geleceği görüşünün daha isabetli olacağı gibi bir kanaat oluşabilir. Bu kanaat, köleliğin kurumsal olarak ilga edildiği toplumlarda ve zamanlarda isabetlidir. Ancak bu ayetler, köleliğin mevcut olduğu tarihsel ve toplumsal şartlarda düşünüldüğünde bulamazsa ifadesinin hem maddi güç, hem de köle bulamamak anlamlarının her ikisini de kapsadığı şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağını gösterir. Bize göre, yüce Allah'ın böyle bir ifadeyi seçmesi, ilahî kelâmın üslûp açısından icazını gösteren önemli bir unsurdur.

Muhammed Esed, modern toplumlarda köle azadıyla ilgili hükmün, köleliğin mevcut olduğu toplumlardan farklı anlaşılması gerektiğini belirterek şu yorumu yapar: “Köleliğin az veya çok ortadan kaybolduğu modern toplumlarda “tahrîru rakabe” kavramı, sanırım, bir insanı büyük bir borç yükünün veya yoksulluğun tutsağı olmaktan kurtarmayı içine alacak şekilde genişletilebilir.”⁹³⁴

Köleliği hakîki anlamında aldığımızda, bugün bu ayetleri uygulama sahası bulunmamaktadır. Ama M. Esed'in de belirttiği gibi “tahrîru rakabe” kavramının anlamını genişleterek farklı alanları içerecek şekilde yorumlanabilir. Yine kölelikle ilgili ayetlerden, iş hayatına dair bazı prensipler çıkararak onlardan istifade edilebilir.

⁹²⁹ Engin, Nihat, Osmanlı Devletinde Kölelik, İFAV yayınları, İstanbul 1998, s. 28.

⁹³⁰ Belaîd, Sadık, el-Kur'an ve't-Teşrî, s.76.

⁹³¹ Şimşek, M. Said, Kur'an'ın Ana Konuları, s. 192.

⁹³² Rıza, M. Reşid, Tefsiru'l Menâr, V, 337; Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, III, 50.

⁹³³ Rıza, M. Reşid, Tefsiru'l Menâr, V, 337.

⁹³⁴ Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, III, 1121, (5 numaralı not).

Kölelikle ilgili ayetlere hüküm ve hükmün konusu çerçevesinde de bakılabilir. Köle azad etme hükmü bulunmakta, ancak köle bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu hüküm kendiliğinden kalkmaktadır. Ama, savaş esirliği gibi bir sebeple kölelik tekrar gündeme geldiğinde aynı hüküm yine işlevsel hâle gelebilir.

III. KADINLA İLGİLİ HUSUSLAR

Yüzyıllar boyunca kadim medeniyetlerde ve toplumlardaki insanlar, kadının değeri ve toplumsal konumu hakkında farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Hatta aynı toplumda ve aynı millette bile çağdan çağa ve dönemden döneme kadına bakışta farklılıklar olmuş; bazen kadına iyi muamele edilmiş ve değeri yükseltilmiş, bazen de ona kötü davranılarak her türlü aşağılanmaya maruz bırakılmıştır. Ancak şu da bir hakikattir ki çoğu zaman kadın horlanmış ve zulüm görmüştür.⁹³⁵

Bütün semavî dinlerde kadın konusu önemli bir yer tutmaktadır. Yahudilikte kadının rolü eski dönemlerden beri var olan ataerkil toplum yapısına uygun olarak şekillenmiş, sosyal fonksiyonlar cinsiyete göre tesis edilmiştir.⁹³⁶ Kadının yaratılışı konusunda Tevrat'ta iki ayrı kıssa yer almaktadır. Bunlardan birinde, kadın erkeğe eşittir, hem kadın hem de erkek Tanrı'nın sûretinde yaratılmıştır.⁹³⁷ İkinci kıssaya göre ise kadın, erkeğin kaburga kemiğinden ve onun yalnızlığını gidermek üzere yaratılmıştır.⁹³⁸ Kadının erkekten yaratılmasının sebebi aynı bütünün parçaları olmaları dolayısıyla birbirlerine bağlanmaları, parça bütüne tâbi olduğu gibi kadının erkeğe tâbi olmasıdır.⁹³⁹ Tevrat'a göre, yasak ağaçtan, bir yılanın saptırmasıyla ilk yiyen bir kadın olmuş ve o kadının teşvikiyle de Âdem yemiştir. Bu yüzden kadın lanetlidir ve Tanrı'nın emrine karşı geldiği için de çocuk doğurma zahmetiyle cezalandırılmış, kocasına bağlı ve tâbi kılınmıştır.⁹⁴⁰ Anne olarak kadının özel bir yeri vardır ve ona saygı gösterilmektedir.⁹⁴¹ Kadın kocasından ve erkek kardeşi varsa babasından mirasçı olamaz.⁹⁴² Tevrat kadınlara erkekler gibi giyinmeyi yasaklamakta⁹⁴³ ve kadınların başlarını örtmelerini istemektedir.⁹⁴⁴ Yahudiler hayızlı kadını necis saymış ve onun dokunduğu her şeyi hatta yaptığı yemeği bile kirlettiğini düşünerek, bazı Yahudiler evlerinin dışına çadır kurarak, kadın temizleninceye kadar onları eve sokmamışlardır.⁹⁴⁵ Tevrat poligamiyi kabul eder.⁹⁴⁶

Hristiyanlığın dinî metinlerine bakıldığında, onun da kadına bakışında, Yahudilikten pek farklı olmadığı gözükmemektedir.⁹⁴⁷ Yeni Ahid'te bir taraftan cinsellik ve evlilik iyi görülmemekte, bekâretin üstünlüğü ve evlenmemenin fazileti vurgulanmakta;

⁹³⁵ Nasîf, Fatıma Ömer, Hukûku'l-Mer'e ve Vâcibetüha fî Davî'l Kitap ve's Sünne, Matbaatü'l Medenî, I.Baskı, Kahire 1992/1412, s. 14.

⁹³⁶ Harman, Ö. Faruk, "Kadın", DİA, İstanbul 2001, XXIV, 84.

⁹³⁷ Tekvîn, 1/26-27.

⁹³⁸ Tekvîn, 2/ 21-22.

⁹³⁹ Tekvîn, 2/23-24.

⁹⁴⁰ Tekvîn, 3/16

⁹⁴¹ Çıkış, 20/12.

⁹⁴² Sayılar, 27/8-11.

⁹⁴³ Tesniye, 22/5

⁹⁴⁴ Sayılar, 5/18.

⁹⁴⁵ el-Husayn, Ahmed b. Abdulaziz, Mer'etü'l Müslime Emâme't-Tehaddiyyât, Daru'l Mi'râci'd-Düveliyye, I.Baskı,Riyad 1418/1998, s.23-24.

⁹⁴⁶ Tesniye, 21/15.

⁹⁴⁷ Nasîf, Fatıma Ömer, a.g .e., s. 44.

diğer taraftan poligami ve boşanma yasaklanmaktadır.⁹⁴⁸ Pavlus evlenmemenin ideal olduğunu, ancak hem zinadan korunmak hem de çocuk sahibi olmak için evliliğin olabileceğini belirtir.⁹⁴⁹ İncillerde erkeğin özel bir konumunun, olduğu ve şahsının yüceltildiği görülmektedir. Çünkü Hristiyanlığın temel inancına göre erkek, Allah'ın sûretinde yaratılmış, kadın ise erkeğin ege kemiğinden yaratılmıştır. Bu sebeple Hristiyan din adamları kadının erkek karşısında konumunun hem dinî açıdan hem de toplumsal açıdan düşük olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁵⁰ Mesela Pavlus'a göre, erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratılmıştır ve bu sebeple kadınlar rabbe bağlı olduğu için kocalarına da bağlı olmalıdır. Çünkü Mesîh nasıl kilisenin başı ise erkek de kadının başıdır.⁹⁵¹ Pavlus, kadınların başlarını örtmelerinin zorunlu olduğunu ve ancak bu şekilde kilisede dua edebileceklerini belirtir.⁹⁵²

Hristiyanlık kültüründe de Âdem'e yasak meyveyi yediren bir kadın olduğu için kadınlara iyi gözle bakılmaz. Çünkü o kadın, Âdem'in cennetten kovulmasına ve böylece insan neslinin günahkar olmasına sebep olmuştur. Hristiyan din adamlarına göre kadın, her türlü kötülüğün, fitnenin, kavgaların, tartışmaların kaynağıdır.⁹⁵³ Ve hatta Hristiyan din adamları, m. 581 yılında yapılan Macon Konsili'nde kadının aslının ne olduğu, onun ruhunun olup olmadığını tartışmışlardır.⁹⁵⁴ İşte, Hristiyanlığın bu aşırılıklarına tepki olarak modern dönemlerde feminizm ve kadın hakları savunucusu bazı akımlar ve örgütlerin ortaya çıkması oldukça doğaldır.

İslamî dönemde kadının sosyal ve hukûkî açıdan konumunun daha iyi anlaşılması için İslam öncesi Arap toplumundaki durumuna kısaca göz atmakta yarar var. Cahiliye dönemi Arapları, bir kısmı şehirlerde yerleşik hayat sürüp ticaretle meşgul iken çoğunluğu göçebe hayatı yaşamaktaydı. Bu göçebe hayatın zorunluluğu altında çölde sık sık yer değiştirmekte olan bedevî Araplar, zaman zaman diğer kabilelere baskın yapmak ve ganimet elde etmek gibi sebeplerle aralarında savaşırlardı. Bu savaşlardaki konumları ve etkinlikleri sebebiyle erkeklere özel bir yer verilmekte, kadınlar ve kızlar ikinci sınıf insan olarak görülmekteydi.⁹⁵⁵ Ancak o dönemde, bütün kadınların böyle görüldüğü söylenemez. Nitekim şehirli kadının sosyal ve ekonomik durumu göçebe kabilelerdeki benzememektedir. Şehirli kadın, toplum içinde etkin bir yere sahip olup mallarını bizzat yahut bir ortak bularak işletebilmekteydi. Ebu Süfyan'ın eşi Hind ile Hz. Peygamber'in ilk eşi Hz. Hatice'nin ekonomik aktiviteleri bunun en bariz örnekleridir. Burada şu tespiti yapabiliriz. Cahiliye çağında genel olarak orta ve aşağı tabakalardaki kadının önemi ve değeri yoktu. Ama, asil ve zengin kimselerin kızları ve kadınları bir şahsiyete sahip olup itibarlı kimselerdi.

Hukûkî açıdan bakıldığında kadının mirasta hiçbir hakkı olmadığı gibi, eğer bir kadının kocası ölürse, mûrisin diğer mallarıyla beraber bir metâ gibi o kadın da en yakın varise intikal ederdi.⁹⁵⁶ Kur'an bu yanlış adeti açıkça yasaklamaktadır.⁹⁵⁷ Ailedeki erkek

⁹⁴⁸ Matta, 1/23; 19/6-12.

⁹⁴⁹ Korintoslular'a Birinci Mektup, 7/1-7.

⁹⁵⁰ Nasîf, Fatîma Ömer, a.g. e., s. 42.

⁹⁵¹ Efesoslular'a Mektup, 5/22-24.

⁹⁵² Korintoslular'a Birinci Mektup, 11/5-10.

⁹⁵³ el-Husayn, Ahmed b. Abdulaziz, el- Mer'etü'l Müslime, s. 24.

⁹⁵⁴ Nasîf, Fatîma Ömer, Hukuku'l Mer'e, s.44

⁹⁵⁵ Nasîf, Fatîma Ömer, a.g. e., s. 46.

⁹⁵⁶ Nasîf, Fatîma Ömer, a.g.e., a.y.

⁹⁵⁷ “ Ey inananlar, kadınları miras yoluyla zorla almanız size helal değildir. Onlara verdiklerinizin bir kısmını (onlardan) alıp götürmek için onları sıkıştırmayın.” Nisa 4/19.

evlâdı çoğaltmak ve düşmana karşı kuvvetli olmak arzusuyla erkekler, hiçbir sınır tanımaksızın istedikleri kadar kadınla evlenebiliyorlardı.⁹⁵⁸

Cahiliye döneminde boşamanın herhangi bir kuralı ve kaydı yoktu. Erkek dilediği şekilde ve istediği kadar boşama hakkına sahipti.⁹⁵⁹ Kurtubî tefsirinde, Cahiliye dönemi Araplarında boşamanın belirli bir sayısının olmadığını, ancak onlarda belirli bir iddetin olduğunu ve bu durumun İslâm'ın ilk yıllarında da devam ettiğini belirtir. “Bir kişi karısını dilediği kadar boşayabiliyordu. Kadının o erkeğin nikahından kurtulup başkalarıyla evlenmesinin helâl olması yaklaştığı zaman, erkek dilediği kadar ona geri dönebiliyordu. Rasulullah (s.a.v.) döneminde de bir erkek karısına: Seni barındırmam ve senin helal olmana da imkan vermem, dedi. Kadın: ‘Bu nasıl olur?’ deyince şu cevabı verdi: Seni boşarım, iddetin bitmesi yaklaştı mı sana dönerim. Kadın bunu Hz. Âişe’ye şikayet etti. Hz. Âişe Hz. Peygamber’e bunu haber verince, ‘talakı üç’le sınırlandıran ayet nazil oldu.⁹⁶⁰

Vahidî’nin Hişam b. Urve’den aktardığı şu nüzûl sebebi, o dönemdeki boşama ve kadına bakış hakkında bize önemli bilgiler vermektedir. Kişi karısını boşayıp da kadının iddeti bitmeden ona tekrar dönünce bu adam karısını bin kere de boşasa bu onun için avantaj olurdu. İşte böyle bir adam hanımını boşayıp sonra da ona mühlet verip oyalamaya kalkıştı. Nihayet kadının iddetinin bitimi yaklaşıncaya ona müracaat edip tekrar boşar ve: ‘Vallahi seni yanıma alıp kendime yar etmeyeceğim ve sen de asla iddet saymaktan kurtulamayacaksın’ derdi. Bunun üzerine Allah ‘Boşama iki defadır’ ayetini indirdi.⁹⁶¹ Bu ve benzer nakiller, Cahiliye döneminde kocanın sınırsız boşama hakkına sahip olduğunu göstermektedir. İslâm gelince bu boşama hakkı, üç ile sınırlandırılmıştı.

Cahiliye dönemi Araplarında kadın ve erkek arsında verilen cezalarda da bir eşitsizlik olduğu kaydedilmektedir. Eğer bir suçu erkek işler ve kurbanı da bir kadın ise, bu erkeğe kadının erkeğe karşı işlediği suçun benzeri verilmeyip ona daha az ceza verilirdi.⁹⁶²

Cahiliye dönemi bütün Arap kabilelerinde olmamakla beraber, bazı kabilelerin kız çocuklarını diri diri toprağa gömdükleri görülmektedir. Onlar bu çirkin eylemi, gelecekte kızların savaş veya savaş dışı bir nedenle düşmanın eline geçip şereflerine bir leke düşüreceği korkusuyla veya kız çocuklarının sayısındaki bir artışın ekonomik yükümlülüğü ağırlaştıracağı endişesiyle yapıyorlardı.⁹⁶³ Kur’an onların bu kötü adetlerini şöyle kınamaktadır: “Ayrıca kızlarla Allah arasında soy bağı kurarken – oysa O, tüm beşerî bağlardan uzaktır, yücedir – kendileri için [sanki buna güçleri yetermiş gibi] hoşlarına gideni [seçmek ister]. (O kadar ki) ne zaman birine bir kız çocuğu olduğu

⁹⁵⁸ Nasıf, Fatıma Ömer, Hukuku’l Mer’e, s. 54; Çağatay, Neşet, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, AÜİF yayımları, Ankara 1982, 4. Baskı, s. 135.

⁹⁵⁹ Bakara, 2/229.

⁹⁶⁰ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el Cami’ li Ahkami’l –Kur’an, III, 126.

⁹⁶¹ Vahidî, Ebu’l Hasen Ali b. Ahmed, Esbabun-Nüzûl, thk. I’sam b. Abdulmuhsin el- Humeydan, Daru’l İslah, 2. Baskı, Suud 1412/1992, s. 78.

⁹⁶² Hamidullah, Muhammed, İslâm’a Giriş, Nur yayımları, Ankar trs., s. 216.

⁹⁶³ el-Husayn, Ahmed b. Abdulaziz, el-Mer’etü’l Müslime, s. 29-30. Ibn Kesir, onların kız çocuklarını şereflerine leke düşmesi korkusuyla, erkekleri de açlık korkusuyla öldürdüklerini belirtir. Ibn Kesir, Tefsir, II, 175. “Açlık korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyiniz. Sizi de onları da biz rızıklandırırız. Çünkü onları öldürmek büyük bir günahıdır.” İsra, 17/31. “Gerçekten ziyana uğrayanlar o kimselerdir ki dar kafalı cahillikleriyle çocuklarını öldürürler, Allah’ın onlara rızık olarak sağladığı şeyleri yasaklarlar ve [bu tür yasakları da] haksız yere Allah’a yakıştırırlar. Onlar sapkınlığa düşmüş ve doğru yolu bulamamışlardır.” En’am, 6/140.

müjdesi verilse bu kötü müjdeden ötürü hemen yüzü kararır, içi öfkeyle dolar; kendisine verilen bu kötü müjdeden ötürü - bu zillate- bu küçük düşmeğe rağmen, şimdi onu acaba tutsun mu, yoksa toprağa mı gömsün [diye düşünerek] kıyı bucak insanlardan kaçar.Yazıklar olsun, izledikleri düşünce tarzı ne kadar kötü!”⁹⁶⁴Kıyamet gününün korkunçluğu tasvir edilirken “ve diri diri gömülen kız çocuklarına hangi suçtan dolayı öldürüldükleri sorulduğunda”⁹⁶⁵ ifadesiyle gelen ayetlerde, bu insanlık dışı eylemin vahametine dikkat çekilerek, bu suçu işleyenler tehdit edilmektedir. Kur’an, müşrik Arapların kız çocuklarını öldürmelerini sahte tanrılarının verdikleri yetkiyle meşru kılmaya çalıştıklarını açıkça belirtmektedir.⁹⁶⁶

Kadını bu koşullar altında bulan İslâm dini, onun hem sosyal hem de hukûkî konumunda önemli değişiklikler yapmıştır. Her şeyden önce Kur’an, insan olması bakımından kadını erkekle eşit bir varlık olarak görür.⁹⁶⁷ Yüce Allah insanı, kadın erkek diye herhangi bir ayırım gözetmeksizin diğer varlıklardan üstün kıldığını beyan eder.⁹⁶⁸ Kur’an’a göre insan olarak üstün yaratılma açısından kadın-erkek, renk, ırk ve bölge farklılığı gözetmeksizin bütün insanlar eşittir.⁹⁶⁹ Yine Kur’anî hakikate göre, insanlar arasındaki farklılık takvaya; yani kulluk bilincinin üstünlüğüne bağlıdır.⁹⁷⁰ Kur’an, çoğu kez fazîlet ve takva sahiplerinden bahsederken erkek ve kadınları ayrı ayrı zikreder.⁹⁷¹

İlk kadının yaratılışı meselesi, çoğu zaman kadının değeri ile irtibatlandırılarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple biz de kısaca bu hususa temas etmek istiyoruz. Kur’an-ı Kerim, hem erkek hem de kadının tek bir nefisten türemiş olduklarını haber verir. “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabb’inizin azabından sakının.”⁹⁷² Klasik müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre, ayette geçen “tek nefis” ifadesi ile kastedilen Hz. Adem, devamında gelen “zevc” kelimesi ise ondan yaratılan Hz.Havva’ya işaret etmektedir.⁹⁷³

“Tek nefis” ifadesiyle Adem’in kastedilmediğini söyleyen müfessirler de bulunmaktadır. Muhammed Abduh, “tek nefis” ifadesiyle maksadın, ayet ister zahir isterse nass anlamıyla ele alınsın Adem olmadığı görüşündedir. Abduh, ayetin başında yer alan “ey insanlar” nidasıyla Mekke halkının veya Kureyş’in kastedildiğini söyleyenlere göre, buradaki tek nefis ifadesi de Kureyş veya Adnan’a delalet edecektir. Eğer hitap,

⁹⁶⁴ Nahl, 16/57-59.

⁹⁶⁵ Tekvîr, 81/8-9.

⁹⁶⁶ En’am, 6/137.

⁹⁶⁷ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur’an, s. 105.

⁹⁶⁸ “Andolsun biz, Adem oğullarına (güzel biçim,mizaç ve aklî kabiliyetler vermek sûretiyle) çok ikram ettik, onları karada ve denizde (hayvanlar ve taşıtlar üzerinde) taşıdık .Onları güzel rızıklarla besledik ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.” İsra, 17/70.

⁹⁶⁹ Nasıf, Fatıma Ömer, Hukuku’l Mer’e, s. 70.

⁹⁷⁰ Hucûrât, 39/13.

⁹⁷¹ “Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mü’min erkekler ve mü’min kadınlar, Allah’a itaat eden erkekler ve Allah’a itaat eden kadınlar, doğru olan erkekler ve doğru olan kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, Allah’tan korkan erkekler ve Allah’tan korkan kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkekler ve namuslarını koruyan kadınlar, Allah’ı çok zikreden erkekler ve Allah’ı çok zikreden kadınlar, işte Allah, bunlar için bağış ve büyük ödül hazırlamıştır.” Ahzab, 33/35.

⁹⁷² Nisâ, 4/1. Benzer ayetler için ayrıca bkz. A’raf, 7/189; Zümer, 39/6.

⁹⁷³ Taberî, Muhammed b. Cerir, Câmiu’l Beyan, IV, 224; Razî, Fahrüddin, et- Tefsîru’l Kebir, III,477; Beyzavî, Envaru’t- Tenzil, I, 329; Alûsî, Şihabuddîn es-Seyyid Mahmud, Ruhü’l Meanî fî Tefsîri’l Kur’ani’l Azim ve’s-Seb’il Mesanî, Daru’l Fikr, Beyrut 1408/1987, II, 180-181; Alimlerin “nefs” den maksadın Adem olduğu konusunda ittifak ettikleri hakkında bkz. Ateş, Süleyman, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, II, 188.

bütün Araplara ise, o takdirde tek nefisten maksat Arap olanlar veya Kahtanlar'dır. Yok eğer hitap, bütün İslam'a davet edilenlere ise o zaman her millet kendi soyunu neye dayandırıyor bu ifadeyle o anlaşılır. Bazıları soyunun Adem'e, bazıları büyük ırklara, beyazlar Kafkaslara, sarılar Moğollara, siyahlar da zencilere dayandığına inanırlar. Her kim soyunun neye dayandığına inanıyorsa "tek nefisle" kastedilen odur. "Ricâlen ve nisâen" kelimelerinin nekre gelmesi karinesi de bu ayette "tek nefis" ifadesiyle kastedilenin Adem olmadığını gösterir. Eğer burada maksat Adem olsaydı, ifadenin "ve besse minhuma cemîa'r-ricali ve'n-nisai" şeklinde olması gerekirdi. Eğer hitap bütün milletlere ise, bununla bir kişinin kastedilmesi nasıl mümkün olsun? Bu kastedilen (Adem) bütün milletler tarafından bilinmiyor. İnsanlardan bazıları Adem ve Havva'yı tanımıyor ve onları hiç duymamış.⁹⁷⁴ Reşid Rıza, çoğu müfessirin (cumhurun) "tek nefis" ifadesini Adem şeklinde yorumlamasının, Adem'in insanlığın babası olduğu genel kabulüne dayandığından kaynaklandığını belirtir.⁹⁷⁵ Devamla R. Rıza, ayette Adem'in kastedildiğinin açık ve kesin olmadığını, "nefs" kelimesiyle insan cinsinin kastedilmiş olabileceğini ifade eder.⁹⁷⁶

Modern dönemlerdeki bazı araştırmacılar da, "nefs" kelimesinin lügat olarak, mahiyet, cevher, öz, zât, canlı anlamlarına geldiğini; dolayısıyla bununla kastedilenin Hz. Adem olmadığını ifade etmişlerdir. Yine "zevc" kelimesinin "eş", "çift" anlamına geldiği ayrıca gramer kurallarına göre de bu kelimenin müzekker olduğu belirtilerek bununla kastedilenin Havva olmadığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla modern dönem yorumcularına göre, ayette kastedilen mana, erkek ve kadın her iki cinsin de aynı mahiyet ve özden yaratıldığıdır. Burada insanların ortak kökenine işaret vardır. Kur'an'daki yaratılış kıssasına göre Allah kesinlikle insanoğlunun yaratılışına bir erkekle başlamayı planlamamış ve insanoğlunun kökenini Adem'e atfetmemiştir.⁹⁷⁷

Havva'nın Adem'den yaratıldığı kabul edilse bile bu durum kadının değerinin erkekten daha aşağı olmasını gerektirir mi? Nitekim bazı yorumcular, Havva'nın Hz. Adem'den yaratıldığına dair nakledilen rivayetlerin ve getirilen yorumların kabul edilmesi durumunda, bunun kadının bilinç düzeyinde ontolojik olarak ikinci sırada yer almasını gerektireceği ve birinci sırada yer alan erkek karşısında kadını, "araç değer" durumuna düşüreceğini ileri sürerler.⁹⁷⁸

Havva'nın Adem'den yaratıldığı konusunda en önemli delil, bu konuyla alakâlı Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler⁹⁷⁹ ve Tevrat'ta⁹⁸⁰ yer alan ifadelerdir. Ayette, o nefisten eşinin yaratıldığı ifade edilmektedir ki eğer tek nefis ifadesiyle insanlık özü kastedilmiş olsaydı, o takdirde Havva'nın insanlık özünün eşi olması gerekirdi. Ayrıca gramer kurallarına göre de tek nefisle insanlık özünün kastedildiği farzedilse, o zaman "zevceha" terkindeki "ha" zamirini gönderecek merci de bulunmamaktadır. Kadının erkekten yaratılmış olmasını bir bütünün iki parçaya bölünmesi gibi değerlendirmek mümkündür. Nasıl ki ikiye bölünen bütünün parçalarından biri diğerinden daha üstün

⁹⁷⁴ Rıza, M. Reşid, Tefsîru'l Menar, IV, 323-324.

⁹⁷⁵ Rıza, M. Reşid, Tefsîru'l Menar, IV, 325.

⁹⁷⁶ Rıza, M. Reşid, a.g.e., IV, 330.

⁹⁷⁷ Vedud- Muhsin, Amine, Kur'an ve Kadın, çev: Nazife Şişman, İz yayıncılık, İstanbul 1997, s. 49; Nasıf, Fatıma Ömer, Hukuku'l Mer'e, s. 71-74; Atay, Hüseyin, Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III, Atay yayınları, Ankara 1997, s. 86.

⁹⁷⁸ Aydın, Mehmet, "İslâm'ın Işığında Kadın" İslam'ın Işığında Kadın, (Konferens, 8 Aralık-1996), TDV yayınları, Ankara 1998, s. 14.

⁹⁷⁹ Buharî, Nikah, 80; Enbiya, 1; Müslim, Rada', 65.

⁹⁸⁰ Tekvin, 2/21-21.

değilse, erkekten bölünen kadının ve erkeğin, birinin diğerine üstün olduğu sonucu çıkmaz.⁹⁸¹

Kur'an'da, insanların tek bir nefisten yaratıldığını belirten başka ayetler de vardır.⁹⁸² Bu ayetlerden biri olan A'raf sûresinde şöyle buyurulmaktadır. “Sizi bir nefisten yaratan, kendisiyle sükûn bulması için ondan eşini var eden O (Allah) dur. İnsan eşine yaklaşp onu bürüyünce, eşi (önce) hafif bir yük yüklenmiş ve onunla (günlük işine) devam etmiştir. Fakat yük ağırlaşınca ikisi birden Rableri Allah'a şöyle dua etmişlerdir. “Eğer bize salih bir evlâd verirsen, mutlaka sana şükredenlerden olacağız. Ne var ki Allah onlara salih bir evlat verince Allah'ın kendilerine verdiği şeyde O'na ortaklar kılmaya başlamışlardır. Oysa Allah onların ortak koştuklarından çok yücedir. Razî, bu ayetlerin tefsiri sadedinde şu üç yorumu zikreder: 1-Kaffal'den nakledildiğine göre yüce Allah, bu hadiseyi darb-ı mesel şeklinde anlatmış, cehaletleri ve şirke taraftar olmaları husûsunda, o müşriklerin durumuna benzediğini beyan etmek için zikretmiştir. Allah (c.c) sizden her birinizi tek bir candan yarattım ve o tek candan, onun eşini de insan olmak bakımından ona denk bir insan yaptım der. 2-Bu hitap, Hz. Peygamber dönemindeki Kusayy b. Kilab'ın soyu olan Kureyşlileredir. Buna göre “O sizi bir nefisten yaratandır” ifadesindeki “nefisten” maksat Kusayy, “minha” ise Allah'ın ünsiyet etmesi için yarattığı kendi cinsinden olan Kureyşli karısıdır. 3-Burada kastedilen Adem ve eşidir. Bu ayette “tek nefis” ifadesiyle Adem'in kastedildiği söylendiğinde, bunun bazı müşkiller çıkaracağını belirten Razî, bunları bertaraf etmek için zorlama da olsa bazı gramer kurallarıyla bu müşkilleri aşmaya çalışmaktadır.⁹⁸³

Bize göre de bu ayetlere siyak-sıbak bütünlüğü içinde bakıldığında, burada Hz. Adem ve Havva'nın kastedilmeyip genel anlamıyla erkeğiyle kadınıyla insan cinsinin aynı mahiyetten yaratıldıklarına işaret edildiği gözükmektedir. Çünkü ayette, kendilerine iyi ve güzel çocuk verilen bu çiftlerin Allah'a şirk koştukları belirtilmektedir. Adem ile eşinin Allah'a şirk koştukları söylenemeyeceğine göre burada kastedilenin Hz. Adem ile Havva olması uzak bir ihtimaldir.

Hasılı, “tek nefis” ifadesiyle kastedilen ister Hz. Adem olsun, isterse insanlığın mahiyeti, bu durum, erkeği kadına karşı üstün ve değerli kılmayacağı gibi kadını da erkeğe karşı değersiz ve daha aşağı bir seviyeye indirmez. Çünkü Kur'anı Kerim, Allah'ın kulu olması, dini hak ve sorumlulukları, ceza ehliyeti ve hür bir iradeye sahip olması yönlerinden kadın ile erkeği eşit seviyede görür ve aralarında bir fark gözetmez.⁹⁸⁴ Yine Kur'an, inanıp iyi işler yapanların kadın erkek farkı gözetmeksizin cennete gireceğini haber verir.⁹⁸⁵

Kur'an'ın kadınlar hakkında getirdiği bazı hüküm ve uygulamalar tarihsellik tartışmalarında öne çıkmaktadır. Bu konuda ileri sürülen görüşler şöyledir. Kur'an'ın diğer konularda olduğu gibi kadın konusunda da getirdiği hükümler nazil olduğu dönemin Arap toplumuna özgü hükümler olup bugünkü modern toplumlarda uygulanması mümkün değildir. Daha başka hususlarda olduğu gibi⁹⁸⁶ kadın konusunda da Kur'an, tüm zamanlar için geçerli olacak nihaî adımlar atmış olmayıp, m.7. yüzyıl Arap toplumsal gerçekliğinde atılabilecek adımları atmıştır. Yani Kur'an, sınırsız evlilik hakkına sahip erkeği dört

⁹⁸¹ Şimşek, M. Said, Ana Konularıyla Kur'an, s. 195.

⁹⁸² A'raf, 7/189; Zümer, 39/6.

⁹⁸³ Razî, Fahrüddin, et-Tefsîr'ul Kebir, III, 475-478.

⁹⁸⁴ Bu konudaki ayetler için bkz. Al-i İmran, 3/195; Tevbe, 9/71; Tahrim, 66/10-12.

⁹⁸⁵ Nisa, 4/124; Nahl, 16/97; Mü'min, 40/40.

⁹⁸⁶ Örneğin kölelik konusu.

kadınla sınırlandırmış ve tek eşliliği hedef olarak göstermiş, mirasta hiçbir hakkı olmayan kadına erkek kardeşinin yarısı kadar pay vermiş, ticarî meselelerden anlamayan kadını yapacağı şahitliklerde erkeğin yarı değerinde saymıştır. Dolayısıyla Ku'an'ın başlatmış olduğu bu iyileştirme süreci devam etmelidir.⁹⁸⁷ Ayrıca tarihselci yöntem gereği, Kur'an'ın kadınla ilgili vaz'ettiği hükümler de literal olarak anlaşılmayıp, bilakis onun hedefleri ve ruhu göz önünde bulundurularak anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. İşte bu bağlamda biz de çok eşlilik, kadının miras hakkı ve şahitliği gibi bazı konuları ele alarak tarihselci yaklaşımın ortaya çıkardığı sonuçlar açısından değerlendirmek ve tartışmak istiyoruz.

a- Çok Eşlilik

Çok eşlilik ilk defa İslâm' da ortaya çıkmış olmayıp Çin, Hint, Fars, Mısır, Yunan ve Roma gibi kadîm milletlerde de var olan,⁹⁸⁸ semavî dinlerden Yahudilik'te⁹⁸⁹ de kabul edilen, Cahiliye dönemi Araplarında da yaygın olduğu bilinen toplumsal bir olgudur.⁹⁹⁰ Bu olgu Kur'an'da da yetimlere nasıl davranılması gerektiğini ifade eden ayetler bağlamında dile getirilmiştir. İlgili ayetler şöyledir: “Yetimlere mallarını verin, temiz pişirilenle değiştirmeyin, onların mallarını sizin mallarınıza katarak yemeyin; çünkü bu, büyük bir günahdır. Eğer yetim kızlar hakkında âdil davranmamaktan korkarsanız size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. O kadınlar arasında da adalet yapamayacağınızdan korkarsanız bir tane alın; yahut sahip olduğunuz cariyelerle yetinin. Adaletten ayrılmamanız için en uygun olan budur.”⁹⁹¹

Kaynaklarımızda çok eşlilikle ilgili ayetin tefsiri sadedinde şu rivayet nakledilmektedir. Buharî, Hz. Âişe'nin şu yorumuna yer verir. “Vasîler velayeti altındaki yetim kızların mallarını ve güzelliklerini beğenir ve o yetim kızlara benzerlerinin mehirlerinden az bir mehir vererek onlarla evlenirlerdi. İşte bu gibilere, yetim kızlarla onların mehirlerini tam olarak vermeden evlenmeleri yasaklandı. Yetim kızlardan başka kadınlara evlenmeleri emredildi. Hz. Âişe, devamla şöyle demiştir: Bu ayetten sonra insanlar yetim kadınlar hakkında Rasûlullah'tan fetva istediler. Bunun üzerine yüce Allah ‘Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: O kadınlar hakkında size fetvayı Allah veriyor. Yazılan haklarını vermediğiniz ve kendileri ile evlenmek istediğiniz yetim kadınların, zayıf düşürülen çocuklar hakkındaki ve yetimlere adaletli davranmanız hususundaki hükümleri, Kur'an'da size okunan âyetleri açıkla. Ne hayır işlerseniz şüphesiz ki Allah onu bilir.”⁹⁹²

Bu rivayetin dışında müfessirler, ayetin nüzûl sebebiyle ilgili farklı nedenler zikretmişlerdir. Onların bazılarını kaydetmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Cahiliye döneminde bir adamın bir çok kadını bulunur ve yanında yetimler de bulunurdu. Derken kendi malı tükenir, yetimlerin malına meylederdi . Bu yetimin malını

⁹⁸⁷ Bu tarz düşüncelerin savunulduğu bir çalışma için bkz. Vedud– Muhsin, Amine, Kur'an ve Kadın, çev: Nazife Şişman, İz yayıncılık, İstanbul 1997.

⁹⁸⁸ el- Husayn, Ahmet b. Abdilaziz, el- Mer'etü'l Müslime, s. 253; Sıbaî, Mustafa, el- Mer'e beyne'l Fıkh ve'l Kanûn, el- Mektebetü'l Arabiyye, 2. Baskı, Halep trs, s. 71.

⁹⁸⁹ Tekvin, 28/8-9, 31/17, 32/22; Çıkış, 21/10.

⁹⁹⁰ El- Husayn, Ahmet b. Abdilaziz, a.g.e., s. 256-257.

⁹⁹¹ Nisa, 4/2 -3.

⁹⁹² Buharî , Vasiyet, 21; Tefsir, 6; Ibn Kesir, Tefsir, I, 397.

alır ve o malla evlenirdi. Bundan dolayı bu kimseler, dörtten fazla kadınla evlenmekten men edildi.⁹⁹³ Fahrüddin er- Razî de bu görüşü tercih eder. Râzî, çok sayıda kadınla evlenince o oranda çok harcama ve masraf ortaya çıkacağından, bu ihtiyaç nedeniyle velilerin, yetim malına tecavüz etmelerinin gerçekleşmesi ihtimali üzerine Yüce Allah, fazla kadınla evlenmekten insanları korkutmuş gibidir⁹⁹⁴ der.

Bir adam, mal sahibi güzel bir yetim kız bulunca onu diğer insanlardan kıskanarak hemen onunla evlenir ve böylece onun yanında haklarını gözetemeyeceği kadar yetim kız toplanırdı. Bu ayet bu kimseler hakkında inmiştir.⁹⁹⁵

Cahiliye devrinde bile Araplar yetimlerin haklarını yemeyi günah sayıp kadınların haklarına pek riayet etmezlerdi. İnsanlar o zaman bir emir veya yasak gelmedikçe Cahiliye dönemi adetleri üzerine devam ediyorlardı. Rasulullah’a yetimler hakkında sordular Allah Teâla da bu ayeti indirdi. Bu ayette, yetimler hakkında adaletsizlikten korktuğunuz gibi kadınlar hakkında da korkunuz ve adaletli olacağınız kadar kadınla evlenin denilmektedir.⁹⁹⁶

Çok eşlilikten bahseden ayete metinsel bütünlük içinde baktığımızda burada, öncelikle yetimlerin hukukunun düzenlendiğini, sonra da kadınlara karşı adaletli olmanın vurgulandığını görmekteyiz. Gerçekten haksızlığın ve adaletsizliğin yaygınlaştığı toplumlarda bundan en çok zararı yetimler ve kadınlar görür. Çünkü bu kesimler, kendilerine yönelen ekonomik ve toplumsal baskılara ve zulümlere çoğu kere karşı koyabilecek güç ve imkanlara sahip olmadıkları gibi, fizikî olarak da bunlara direnecek donanımda değildirler. İşte böyle ortamlarda ve toplumlarda insanların imdadına din yetişmekte ezilen, haksızlığa maruz kalan insanlara en büyük yardımı ve desteği sağlamaktadır. Kur’an, yetim kız ve erkek çocuklarını büyütmeyi üstlenen velilerin çoğunu, onların mal ve servetlerini kullanmakta doğruluktan ayrılmakla suçlamaktadır. “Yetimin malına yaklaşmayın; yalnız ergenlik çağına erişinceye kadar (onun malına) en güzel biçimde (yaklaşabilir, onu uygun tarzda sarfedebilirsiniz); Ölçü ve tartıyı tam adaletli yapın”.⁹⁹⁷ Başka bir ayette de şöyle denilmektedir. “Zulüm ile yetimlerin mallarını yiyenler karınlarına sadece ateş doldurmaktadırlar ve çılgın bir ateşe gireceklerdir.”⁹⁹⁸

Nisa suresi 3.ayetin klasik müfessirler tarafından yapılan yorumlarında hemen hemen tamamı, adalet şartı gerçekleştiği takdirde çok eşliliğin mübah olduğunu ifade ederler. Klasik dönem müfessirler arasındaki tartışmalar, daha ziyade dörtten fazla eş alınıp alınamayacağı noktasındadır. Müfessirlerin çoğunluğu, bir erkeğin aynı anda nikahı altında bulundurabileceği eşin en üst sayısının dörtten fazla olamayacağını belirtir.⁹⁹⁹ Buna mukabil bazı müfessirler, ayetin dilsel yapısından ve Hz. Peygamber’in dörtten fazla eşle aynı zamanda nikahlı oluşundan hareket ederek, bir erkeğin dokuz hatta on

⁹⁹³ Taberî, Muhammed b. Cerir, Câmiu’l Beyan, IV, 232-233.

⁹⁹⁴ Razî, Fahrüddin, et- Tefsiru’l Kebir, III, 485-486.

⁹⁹⁵ Beyzâvî, Envaru’t- Tenzîl, I, 331.

⁹⁹⁶ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu’l Beyan IV, 233.

⁹⁹⁷ En’am, 6/152. Ayrıca bkz. İsrâ, 17/34.

⁹⁹⁸ Nisa, 4/10; Ayrıca Nisa, 4/120; Bakara, 2/220. Yetimlere iyi muamele edilmesi hususunda bkz. Bakara, 2/83, 177, 215; Nisa, 4/2, 6, 8, 36; Fecr, 89/17; Duha, 93/9; Maun, 107/3. Yetimlerin ve fakirlerin ganimetten pay almaları hakkında bkz. Enfal, 8/41; Haşr, 59/7.

⁹⁹⁹ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu’l Beyan, IV, 235; İbnu’l Arabî, Ahkamu’l Kur’an, I, 408; İbn Kesîr, Tefsîr, I, 397; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Cami’ li Ahkami’l Kur’an, V, 17.

sekiz eşi aynı anda nikahı altında bulundurabileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁰⁰ Kurtubî, kaç eşle evlenileceği konusunda ayetin herhangi bir sınırlama getirmediğini ileri süren kimselerin Rafizîler ve Zahirîlerin bazıları olduklarını, bu görüş sahiplerinin Arap dilini ve sünneti bilmediklerini aynı zamanda ümmetin icmâna da muhalefet ettiklerini belirtir. Ayrıca Kurtubî, sahabeden veya tabiinden hiçbir kimsenin dörtten fazla eşle evlendiklerinin nakledilmediğini, aksine, Hz. Peygamber'in, beş hanımla evli olarak İslâm'ı kabul eden Nevfel b. Muaviye' ye birisini bırakmasını, sekiz hanımlı Kays b. Hâris ile,¹⁰⁰¹ on hanımlı Gaylan b. Seleme'ye¹⁰⁰² dörtten fazla olan hanımlarını boşamalarını emrettiğine dair rivayetlerin bulunduğunu kaydeder. Kurtubî, Hz. Peygamber'in dörtten fazla eşi aynı zamanda nikahı altında bulundurmasının, ona ait özel bir durum olduğunu belirtir.¹⁰⁰³ Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamber'in dörtten fazla olan eşlerini boşamasının onun açısından bir zulüm ve gaddarlık olacağını; yeni doğmakta olan İslam dininin kabilecilik bağları oldukça kuvvetli olan bir toplumda yayılması için Hz. Peygamber'in çok eşliliğinin önemli bir işleve sahip olduğunu; kadınlarla ilgili bazı İslâmî kaide ve esasların öğretilmesinde Hz. Peygamber'in eşlerinden yardım aldığını ve onların Müslüman kadınların hukuk danışmanı olarak görev yaptıklarını belirterek, Hz. Peygamber'in dörtten fazla eşle evlenmenin yasaklanmasından sonra da bu eşlerini nikahı altında bulundurmasının işte bu nedenlerden dolayı olduğunu kaydeder.¹⁰⁰⁴

Modern dönemlere geldiğimizde ise Batılı bazı araştırmacı ve oryantalistlerin çok eşliliği İslâm'a ve Müslümanlara karşı saldırı için bahane edinmelerinin de etkisiyle¹⁰⁰⁵ Müslümanlar arasındaki bu tartışmaların farklı bir düzlemde seyrettiğini görmekteyiz.

¹⁰⁰⁰ Razi Fahrüddin, et- Tefsiru'l Kebir, III, 487-488. Razi bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin zayıf olduğunu belirtir. Razi, a.g.e., a.y. Düccane Cündioğlu da, çok eşliliğin konu edildiği ayetin öncelikle nikah hukukunu değil, bilakis yetim kız ve kadınların hukukunu düzenlediğini, çünkü ayetin metninde yer alan "yetimler hakkında" (fi'l yetema) ifadesinin, kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde sarîh olduğunu belirtir. Nisâ sûresi 3-4. ayetlerdeki hükümlerin, öncelikle sulh ve refâh toplumuna değil, savaştan bir toplum yapısına ait olduğunu, zira bu ayetlerin Uhud savaşı sonrası nazil olduğunu belirten Cündioğlu, "ikişer, üçer, dörder" deyişinin sınırlama (dörde kadar) anlamı içermeyip; tahdid ve tahsis değil, bilakis teşvik (özendirme) ifade ettiğini söyler. Arapça'da "dörde kadar" demenin daha sarîh yolları olduğunu, hukuk alanında böylesine kapalı ifade kullanmanın makul bir gerekçesinin olamayacağını da ileri süren Cündioğlu, Fatır, 35/1' de geçen "caili'l melâiketi rusulen uli ecnihatin mesna ve sülase ve ruba' " ayetinin bütün müfessirler tarafından çokluk ifade ettiği şeklinde anlaşıldığını belirtir. Hz. Peygamber'in bir arada dokuz eşi olduğunu, onun Kur'an'î hükümler karşısında hiçbir surette istisna teşkil etmediğini kaydeder. Devamla o şu tespitlerde bulunur. "Geleneksel hukukçuların ibareyi 'teşvik' yerine 'tahsis ve tahdid'le yorumlamasının anlaşılabilir tarihsel ve sosyal gerekçeleri vardır; ahlâkî tahassüslerin zayıflaması ilk asırlarda bu yorumu haklılaştırmış ve otantik bağlamı geri plana itmiştir. Bu asırda 'tek evlilik' yorumlarını haklılaştıran toplumsal bağlam ile fetih asırlarında 'dörde kadar' yorumlarını haklılaştıran bağlam bazı açıdan benzerlik arz ederler; zira her iki dönemin yorumcuları da metnin kendi bağlamı ile maksadını değil, içlerinde bulundukları toplumsal bağlamların zaruretlerini önelemişlerdir." Düccane Cündioğlu, Kur'an Çok Evliliğe İzin Vermez, Emreder!, Yeni Şafak Gazetesi, 12 Aralık 2000. D. Cündioğlunun bu görüşüne katılmıyoruz. Çünkü; eğer ayetten dörtten fazla evliliğe de ruhsat verildiği anlamı çıksaydı, nüzûlünden günümüze bunun uygulamaları mutlaka görülür ve bu da bize bir şekilde intikal ederdi. Ama biz böyle bir malumata sahip değiliz. Ayrıca meleklerin ikişer, üçer kanatlı olduğunu belirten Fatır, 35/1. ayetini delil olarak ileri sürmesi de pek isabetli değildir. Çünkü orada bu ikişer, üçer sayılarının çokluk anlamına geldiğine ayetin zahirinde yer alan "yezidu fi'l-halkı ma yeşau"karinesi delalet etmektedir.

¹⁰⁰¹ İbn Mâce, Nikah, 40.

¹⁰⁰² Tirmizî, Nikah, 33.

¹⁰⁰³ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el Cami' li Ahkami'l Kur'an, V, 17. Bu konuda benzer rivayetler için bkz. İbn Kesîr, Tefsir, I, 397-398. Razi ise bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin zayıf olduğunu belirtir. Razi, a.g.e., III, 488.

¹⁰⁰⁴ Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi, II, 669-670.

¹⁰⁰⁵ Sıbaî, Mustafa, el- Mer'e beyne'l Fikh ve'l Kanun, s. 71.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi klasik dönemlerde müfessirler çok eşlilikle ilgili ayeti, eş sayısının dörtten fazla olup olmayacağı noktasında tartışırken,¹⁰⁰⁶ modern dönemlerde ise aynı ayetlerin birden fazla eşliliğe mücadele edip etmediği, İslam'da çok eşliliğin caiz olmadığı şeklinde yorumlanmasıyla bu tartışmaların, farklı bir şekle büründüğünü görmekteyiz.

Bazı aydınlar, Nisa sûresinin 3. “Eğer yetim kızlar hakkında âdil davranamamaktan korkarsanız size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Onlar arasında da adaleti sağlayamamaktan korkarsanız bir tane alın; yahut ellerinizin altında bulunan cariyelerle yetinin....” ayetini, aynı sûrenin 129. “ne kadar istesiniz de kadınlar arasında adaleti temin edemezsiniz...” ayetiyle beraber mütalaa ederek ilk ayette adaleti sağlama şartıyla çok eşliliğin helal kılındığını, sonraki ayette ise adaleti teminin mümkün olmadığı belirtilerek iki ayet arasında bir çelişki/müşkil¹⁰⁰⁷ oluştuğunu belirtirler. Buradan, mantıkî olarak Kur'an'ın, çok eşliliği açıkça reddettiği şeklinde bir sonuca ulaşırlar.¹⁰⁰⁸

Gerçekten bu iki ayet arasında bir çelişki var mıdır? Bu ayetlerdeki birinci önermede adaleti yerine getirme şartıyla çok eşliliğe izin verilirken, ikinci önermede ise ne kadar uğraşılsa da adaletin yerine getirilemeyeceği belirtilerek bununla, dolaylı bir şekilde Kur'an'ın çok eşliliğe onay vermediği mi kastedilmiştir?

Öncelikle ayetler arasında var olduğu söylenen çelişki meselesi üzerinde durmak gerekir. Her şeyden önce Kur'an her türlü çelişkiden uzak bir kitaptır. Çünkü o Allah katındandır.¹⁰⁰⁹ Nisa sûresinin 3. ayetini sıyakiyla beraber değerlendirdiğimizde bu ayetteki adalet şartının, kadınlara mehirlerinin ödenmesi gibi zahiri haklarla ilgili olduğu görülmektedir. Bu ise, yerine getirilmesi mümkün ve de gerekli olan bir adaletin talep edilmesidir. İkinci ayetin ise, eşlere karşı duyulan duygu, temayül, sevgi gibi soyut konularla ilgili bir bağlamda geçtiği görülmektedir. Buna göre yüce Allah'ın “asla adaleti sağlayamazsınız” dediği konu, kocaların eşlerine karşı duydukları sevgi ve aşk ile ilgilidir. Bu da insan fitratına son derece uygun bir yargıdır. İbn Atıyye'nin deyişiyle gerçekte bu durum “tam adaleti” temsil etmektedir. Bu, ayetin, “öyleyse(birine) tamamen yönelip de diğerini askıda gibi bırakmayın” ifadesinden de anlaşılmaktadır.¹⁰¹⁰ Ancak bu sevgi farklılığı, eşler arasında zahiri haklar konusundaki adaletin gözetilmesine engel olmamalıdır. Burada şunu belirtmek isteriz ki iki şey arasında herhangi bir çelişkinin olabilmesi için o iki şeyin aynı konuda olması gerekmektedir. Farklı konularla ilgili ifadeler arasında herhangi bir çelişki ve ihtilafın olması mümkün değildir. Üzerinde durduğumuz iki ayetin de farklı konuları işlediğini açıkça görmekteyiz. Dolayısıyla bu ayetler arasında bir çelişki olmadığı gibi, bunlardan, zahiri hakları yerine getirmek suretiyle adaleti de yerine getirmek şartıyla çok eşliliğin helal olduğu sonucu çıkmaktadır.

İslâm dünyasında ıslahat ve yenileşme taraftarı düşüncelerin dile getirilmeye başlandığı bir dönemde, siyasî, toplumsal, kültürel ve kısaca her alanda bir ıslahatın gerekli olduğunu dile getiren Muhammed Abduh, toplumsal bir konu olarak çok eşlilik meselesi üzerinde de durarak farklı görüşler serdetmiştir. Abduh'un bu görüşleri çeşitli çevrelerde yankı uyandırmış ve tartışılmıştır. Konuyu Nisa sûresi 3 ve 129. ayetler çerçevesinde ele alan Abduh'a göre İslâm, çok evlilik sınırını oldukça dar tutmuş, onu

¹⁰⁰⁶ Jansen, J.J.G., Kur'an'a Yaklaşımlar, s.170.

¹⁰⁰⁷ Fazlur Rahman da bu iki ayet arasında bir çelişki olduğunu belirtir. Ana Konularıyla Kur'an, s.102.

¹⁰⁰⁸ Jansen, J.J.G., a.g.e., s.171.

¹⁰⁰⁹ Nisa, 4/82.

¹⁰¹⁰ Zerkeşi, Bedruddin, el-Burhan, II, 68; Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, s. 180; Yıldırım, Suat, Kur'an'ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş, s. 115.

sadece gerçekten ihtiyaç duyanlar için, adaletli davranma konusunda kendine güvenme şartıyla “zarureten” mübah kılmıştır. Özellikle çok eşliliğin toplumsal açıdan ortaya çıkardığı zararlar üzerinde duran Abduh, kişilerin eğitimi bağlamında meseleyi ele alarak konuyu tartışmakta, devamla şu tespitlerde bulunmaktadır: “Hakikatte İslam’da çok eşliliğin sınırı oldukça dar tutulmasına rağmen, zamanımızda onun ortaya çıkardığı olumsuz sonuçları bir kimse düşündüğünde, çok eşliliğin yaygın olduğu toplumdaki bir kimseyi eğitmenin mümkün olmadığını kesin bir şekilde anlar. Çünkü iki eşin olduğu bir ailede, işler yolunda gitmez ve düzen sağlanmaz. Aksine, koca evin düzeninin bozulması konusunda adeta eşleri ile yardımlaşır. Sanki onlardan her biri, diğerine düşmandır. Çocuklar arasında da husumet ve çekişme meydana gelir. Dolayısıyla çok eşliliğin doğurduğu olumsuz sonuçlar, bireylerden ailelere, oradan da bütün topluma yayılır gider.”¹⁰¹¹ İslam’ın ilk dönemlerinde çok eşliliğin oldukça önemli faydalar sağladığını belirten Abduh, kendi yaşadığı dönemi kastederek; ama artık hiçbir fayda sağlamadığı gibi pek çok zararları olduğundan hareketle, dinin de asıl gayesinin insanların maslahatını ve hayrını temin etmek olduğundan çok eşliliğin artık yasaklanmasının mümkün olduğu sonucuna varır. “Önceden zarara sebep olmayan bir uygulama, sonradan buna sebebiyet veriyorsa ‘mefsedeti gidermek maslahatı celbetmekten evladır’ ilkesine göre, bu hüküm ve onunla ilgili uygulamanın değişmesinin gerekliliği hususunda bir şüphe yoktur. Bütün bunlardan, çok eşliliğin adaleti yerine getirememekten korkulduğunda kesin olarak yasaklanmış/haram kılınmış olduğu anlaşılmaktadır.”¹⁰¹² Abduh’un bu görüşlerini değerlendiren Mustafa Sıbaî, buradan Abduh’un, İslam’da geldiği ve ilk Müslümanların uyguladığı şekilde bir çok evlilik anlayışına karşı olmayıp daha sonraki dönemlerdeki kötü uygulama ve zararlı sonuçlara bakarak bunlara karşı çıktığı, ama doğru bir şekilde uygulandığı takdirde bunu benimsediği neticesinin çıkacağını belirtir. Eğer bazılarının anladığı gibi bu düşüncelerden, çok eşliliğin yasaklandığı sonucu çıkarsa, bunun Allah’ın hükmünü değiştirmek anlamına geleceğini belirten Sıbaî, işte bunun kabul edilemez bir şey olduğunu ifade eder. Sıbaî, bir hükmün kötü uygulamasının o hükmün ilgasını gerektirmeyeceği gibi, doğru olanın da bu kötü uygulamayı yasaklamak olduğunu kaydeder.¹⁰¹³

Muhammed el-Medenî de çok eşlilikle ilgili farklı bir yorum getirmektedir. el-Medenî, İslam’da çok eşliliğin mübah olması için iki koşulun bulunması gerektiğini belirtir. Bunlardan birincisi çok eşliliği zorunlu kılan bir gerekçenin olmasıdır. Bu duruma Kur’an’ın babaları savaşta şehid düşen sahabenin geride bıraktığı yetim kızları bir gerekçe ve örnek olarak verdiğini belirten el-Medenî, bunun gibi savaşlarda erkeklerin ölüp kadınların geride kalması vb. nedenlerle ancak çok eşliliğin mübah olacağını belirtir. Yoksa bu hüküm, sadece nefsanî arzuları tatmin için konulmamıştır. İkinci koşul ise, eşler arasında adaleti yerine getirmektir. El-Medenî, bir kişinin, bu koşulları taşıyıp taşımadığına resmi bir heyetin karar vermesini de İslam’ın yasaklamadığını ileri sürer.¹⁰¹⁴

Kur’an’ın tarihsel bir metin olduğunu ve ona tarihselci bir yaklaşımla yaklaşılması gerektiğini belirten Fazlur Rahman, buna örnek olarak çok eşliliği verir. Ona göre Kur’an’ın ıslahata yönelik en önemli adımları, kadınlar ve kölelik konusunda olmuştur.¹⁰¹⁵ Çok evlilikle ilgili ayeti metinsel bağlamı ve ilgili diğer ayetlerle birlikte değerlendiren Fazlur Rahman, bu problemin, vesayet altında bulunan öksüz kızların söz

¹⁰¹¹ Reşid Rıza, Muhammed, Tefsiru’l Menar, IV, 349.

¹⁰¹² Reşid Rıza, Muhammed, a.g.e., a.y.

¹⁰¹³ Sıbaî, Mustafa, el- Mer’e beyne’l Fıkh ve’l Kanun, s. 107.

¹⁰¹⁴ Sıbaî, Mustafa, a.g.e., s. 246.

¹⁰¹⁵ Fazlur Rahman, İslam, s.52.

konusu olduğu bir ortam içerisinde çıktığını belirtir.¹⁰¹⁶ Ama, der, Fazlur Rahman, geleneksel anlayışlarda bu ayet, yetim kızlar bağlamından çıkarılarak umumîleştirilmiştir.¹⁰¹⁷

Fazlur Rahman'a göre, ayetlerde, bir taraftan eşler arasında eşitlik ve adalet sağlandığı takdirde dörde kadar evliliğe izin verilmekte, diğer taraftan ise adaletin sağlanmasının imkansız olduğu söylenmekle bir çelişki doğmaktadır. Bu durumu geleneğin de farkettiğini, çözüm olarak da izin cümlesinin hukukî bir ağırlığa sahip olduğu şeklinde anlaşıldığını, adalet şartının ise kocanın vicdanına bırakılarak halledildiğini ifade eder. Buradan, Fazlur Rahman, gelenekçilerin adaletli davranma şartını vicdana bırakarak herhangi bir hukukî müeyyideye bağlamamasını eleştirir.¹⁰¹⁸ Fazlur Rahman'a göre, dört eşe kadar evlenme izninin kanunlaşması ne metinle, ne de Kur'an'ın ruhu ile uyuşur.¹⁰¹⁹ Dolayısıyla çok eşlilikle ilgili ayetleri bir bütünlük içinde değerlendirdiğimizde mantiken bunlardan ortaya çıkan sonuç, normal şartlarda çok eşliliğin fiilen yasaklanmasıdır.¹⁰²⁰

Fazlur Rahman, modernist Müslümanların çok eşlilik konusunda önceliği adaletin teminine verip bunun da erkek tarafından sağlanamayacağını kabul ederek çok eşliliğe izin verilmesinin “geçici” ve “sınırlı bir gaye” için olduğunu benimsediklerini belirtir.¹⁰²¹ Adil Çiftçi'nin de tespit ettiği gibi Fazlur Rahman, çok eşlilik konusunda modernistlerin vardığı sonuca katılmakla beraber, onların anlama yöntemlerini tutarlı bulmamakta, modernistlerin yaptıklarının Kur'an metnini anlamaktan ziyade, ona anlam yüklemek şeklinde olduğunu belirterek onları eleştirmektedir.¹⁰²²

Fazlur Rahman çok eşlilik konusunda hem modernistleri hem de gelenekçileri eleştirmekte ve daha sonra kendi görüşünü de şu şekilde ortaya koymaktadır:

Kur'an, aile hayatının en yüksek derecede mutluluğunu hedef almış ve bunun için de tek eşliliğin ideal olduğunu ifade etmişse de, bu ahlakî ideal, yedinci asır Arabistan şartlarında tam olarak uygulanamamıştır. Çünkü çok eşlilik Arap toplum hayatına köklü biçimde yerleşmişti. Bu sebeple Kur'an'ın çok eşliliği bir hamlede hukukî olarak ortadan kaldırması mümkün olmamıştır. Kur'an çok eşliliğe hukukî olarak izin verirken, getirilen kısıtlamalarla toplumun yönelmesini arzuladığı ahlakî ideali ve hedefi de göstermiştir; ki o da “tek eşlilik” tir.¹⁰²³ Nisa sûresi bağlamında meseleye bakıldığında, vasîlere, yetimlerin mallarını gayr-ı meşru şekilde harcamaktansa, onlardan dörde kadar evlenmelerine bir “ehveni şer” olarak mücadele edilmiştir.¹⁰²⁴ Fazlur Rahman, Kur'an'ın çok eşliliğe izin vermesini, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki zaruretlere bağlamaktadır. Bir anlamda Kur'an onaylamadığı bir hükme geçici bir süre de olsa mücadele etmek

¹⁰¹⁶ Fazlur Rahman, Ana Konuları Kur'an, s. 102.

¹⁰¹⁷ Fazlur Rahman, “Allah'ın Elçisi ve Mesajı” Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I, s. 49.

¹⁰¹⁸ Fazlur Rahman, Ana Konuları Kur'an, s. 102.

¹⁰¹⁹ Fazlur Rahman, “Allah'ın Elçisi ve Mesajı” Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I, s. 50.

¹⁰²⁰ Fazlur Rahman, İslam, s. 53, 322.

¹⁰²¹ Fazlur Rahman, Ana Konuları Kur'an, s. 102

¹⁰²² Çiftçi Adil, Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek, s. 266.

¹⁰²³ Fazlur Rahman, Ana Konuları Kur'an, s.102. Fazlur Rahman, kölelik sorununun da buna benzediğini belirtir. A.g.e., a.y.

¹⁰²⁴ Fazlur Rahman, İslam'da Kadının Konumu, çev: Bülent Baloglu- Adil Çiftçi, Türkiye Günlüğü, sa: 45, Mart-Nisan 1997, s.96. Hayrettin Karaman, tarihselcilerin bu tür yaklaşımlarını “modern bidat” olarak nitelendirmekte ve Kur'an'ın içerdiğini söyledikleri sosyal ve ahlakî amaçlarla gerçekte Batılı zihniyet ve hayat tarzının kastedildiğini belirtmektedir. Bkz. Hayrettin Karaman, “Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme,” İslam, Gelenek ve Yenileşme, TDV yayınları, İstanbul 1996, s. 39.

mecburiyetinde kalmıştır. Dolayısıyla koyduğu hüküm gerçekte ideal/nihaî olan hüküm değildir. İdeal hüküm, bu adetin tamamen kaldırılması ve tek eşliliğin yerleştirilmesidir. Bu anlamda geçici hüküm kıyamete kadar geçerliliğini yitirmiştir. Fazlur Rahman bu düşüncelerinde, ilerlemeci bir tarih anlayışını benimsediği görülmektedir. Sanki, Fazlur Rahman çok eşliliğe izin veren ayetin illeti olarak nüzûl dönemi tarihini almakta ve bu tarih de aynıyla tekerrür etmeyeceğinden, yani illet ortadan kalktığı için bu hüküm de kalkmaktadır. Bize göre ise farklı bireysel ve toplumsal zaruretlar ve benzer gerekçeler farklı tarihlerde tekerrür edebilir.

Din felsefecisi Mehmet Aydın da çok eşlilikle ilgili ayeti, bir kanun metni gibi lafzî/literal olarak anlamının yanlış olduğuna, konuyu tarihsel bağlamda ve o günkü sosyal gerçeklik çerçevesinde okumanın gereğine dikkat çeker. Aydın’a göre Cahiliye Arapları arasında çok eşlilik oldukça yaygındı. Bunun gayesi ise, aile yuvası kurmaktan ziyade, alınan eşler sayesinde mal ve mülkü çoğaltmaktır. Çünkü Araplar arasında mülk sahibi olmak fevkalade önemli idi. İnsanın şeref ve değeri bununla belirleniyordu. Dolayısıyla, Kur’an’ın ilgili ayeti de böyle bir topluma hitap etmekte ve bu kadınlarla evlenmeleri halinde, onlara adaletli davranmalarının önemine dikkati çekmektedir.¹⁰²⁵

Sudanlı Mahmud Muhammed Taha da çok eşlilik konusunda benzer düşünceler ileri sürmüştür. M. Taha, ilgili ayetlerin çok eşliliği caiz saydığını kabul etmekle birlikte, Kur’an’a göre aslolanın tek kadınla evlilik yapmak olduğunu belirtir. Ona göre Kur’an, o dönemdeki insanların çok kadınla evlilik yapmaya alışmalarından dolayı, ancak onları dört kadınla sınırlandırmıştır. Yoksa Kur’an’ın asıl hedefi tek kadınla evliliğdir.¹⁰²⁶

Kur’an’ı tamamıyla tarihsel bir metin olarak gören oryantalist Rudi Paret, modern eğilimli Müslüman aydınları, ayetlerden hareket ederek Kur’an’ın tek eşliliği öngördüğünü iddia etmeleri yüzünden eleştirmekte ve onların tutarsız olduklarını belirtmektedir. Paret, Müslüman aydınların ayetleri kullanarak çeşitli tutarsız izahlara girmeleri yerine, ilgili Kur’an ayetlerinin tarihsel olduklarını söylemelerinin, dolayısıyla bu gün için herhangi bir bağlayıcı değer ve anlam taşımadığını itiraf etmelerinin kendileri açısından daha tutarlı ve daha doğru olacağını ifade eder:

“Modern eğilimli Müslümanlarca sık sık tek kadınla evliliğin Kur’an’da emredildiği savunulmaktadır. Nisa 3 ile Nisa 129 arasında genellikle bir nevi mantık kontağı yapmak suretiyle ilgi kurulmaktadır. İlk ayette birden fazla kadınla evlenme izni kadınların hepsine adil davranma şartına bağlanmakta; ikincisinde ise bunun imkansız olduğu söylenmektedir. O halde, -çıkarılan sonuç şöyledir- Peygamber mü’minlere bir kadınla evlenmeyi emretmiştir.

Doğrusu böyle bir yorum yapmak mümkün değildir. Erkekten, birden fazla sayıdaki eşlerine mutlak anlamda eşit davranmasının beklenmediğini görmek için, ikinci ayeti sonuna kadar okumak yeterlidir. Kadınlara adil davranmak şartını yerine getirmek esas itibarıyla imkansız bir şey olsaydı, erkeğe (ilk ayette olduğu gibi) açıkça iki, üç veya dört kadınla evlenmesini teklif etmek imkansız olurdu. Şu veya bu İslam ülkesinde bir kadınla evlilik benimseniyorsa, kabul etmek gerekir ki; bu yapılan yeni bir hukukun yürürlüğe konulmasıdır ve Kur’an metninin bu konuda hiçbir dahli söz konusu değildir. Türkiye bu

¹⁰²⁵ Aydın, Mehmet, “İslam’ın Işığında Kadın”, (Konferans, 8 Aralık -1996), İslam’ın Işığında Kadın, TDV yayınları, Ankara 1998, s.24.

¹⁰²⁶ Tâhâ, Mahmoud Mohamed, The Second Message of Islam, translation and introduction: Abdullah Ahmed an-Naim, First Edition, 1987 Syracuse, New York, Syracuse University Press, s.140-141.

adımı bilinçli bir şekilde atmıştır. Tunus'ta da kısa bir süre önce benzer bir kanun çıkarılmıştır.”¹⁰²⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Paret, modernist Müslümanları, modern dünyada hakim olan tek eşlilik anlayışını benimsemeye sevkeden etkenin günümüzde hakim olan anlayış olduğunu, onların yaptıklarının bu anlayışı ve anlamı Kur'an'a yüklemekten başka bir şey olmadığını belirtir. Ayrıca o, çarpıcı bir şekilde tek evliliği benimseyen bazı İslam ülkelerinin bu uygulamayı, Kur'an'ın öyle emretmesi sebebiyle değil, başka bir hukuk sistemiyle entegre olmaları sebebiyle yürürlüğe koyduklarını vurgular.

Müslüman alimlerin pek çoğu bireysel ve toplumsal zorunluluklardan dolayı çok eşliliğin caiz olduğunu belirtmişlerdir. Çok eşliliği zorunlu kılan bireysel gerekçeler arasında kadının kısır olması veya evlilik ilişkisini sürdürmeye mani bir hastalığının olması, aşırı yaşlılık vb. nedenler sayılmıştır. Toplumsal zorunluluklar arasında ise savaş ve başka nedenlerle kadın nüfusun artması çok eşliliği gerektiren durumlar arasında görülmüştür.¹⁰²⁸ Bize göre de bu durumlar insanlarla beraber var olacağından, çok eşlilik de dinin verdiği bir ruhsat olarak varlığını sürdürecektir. Bir başka ifadeyle Kur'an'ın çok eşlilikle ilgili tecvizi dönemsel değildir. Yine bazı müfessirlerin de dikkat çektiği gibi geçim şartlarının son derece ağırlaştığı zamanımızda, çok eşliliğe teşebbüs etmenin ailede kıskançlık ve huzursuzluğa sebebiyet verebileceği de göz önünde bulundurularak, zaruret halleri dışında tek eşliliğin daha doğru olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰²⁹ Modern dünyanın genel kabullerine ve kadın haklarına aykırı diye çok eşliliğin İslam'da olmadığını iddia etmek de pek doğru gözükmemektedir.

b- Kadının Mirastaki Hissesi

Kur'an'ı Kerim, hüküm koyarken tadrîce riayet, insan fitratına uygunluk, maslahatı temin, insanlar arasında ayrıcalık gözetmeme gibi temel prensipleri daima göz önünde bulundurmıştır. Genellikle ilke düzeyinde insanlara hitap eden Kur'an, son derece dar bir alanda ve belirli sayıdaki ahkamda tafsilata girmiştir. Kur'an'ın tafsilatlı bir şekilde beyan ettiği ahkâmın başında miras hukukunun geldiğini söyleyebiliriz. Kur'anî teşrîin ilke düzeyinde oluşunun bilincinde olan Hz. Peygamber, mîras ayetindeki detaylar karşısında “Allah (c.c) mîras paylarının taksimini bizzat kendisi üstlendi” sözleriyle bir nevi şaşkınlığını izhar etmiştir.¹⁰³⁰

¹⁰²⁷ Paret, Rudi, “Tarihte ve Günümüzde Kur'an,” Kur'an Üzerine Makaleler, s. 112-113.

¹⁰²⁸ Sıbai, Mustafa, el- Mer'e beyne'l Fıkh ve'l Kanun, s.80-89; el- Husayn, Ahmet b. Abdilaziz, el- Mer'etü'l Müslime, s.270. Amine Vedud ise, sayılan bu gerekçelerin hiç birinin Kur'an'dan doğrudan bir dayanağı olmadığını ve bu zorunlulukların çok evlilik yapmadan da bir şekilde giderilebileceğini belirtir. Vedud'a göre çocuğu olmayan aileler bir yetim çocuk bulup onu yetiştirmeli, tek eş yeterli olmadığı zaman erkekler sabretmeli, savaş gibi nedenlerle kadınlar ortada kaldığında artık günümüzde erkeğin bakım ve korumasına muhtaç olmayıp onlar da belirli işlerde çalışarak geçimlerini sağlayabilmektedir. Dolayısıyla Vedud'a göre bugün çok eşliliği haklı kılan hiçbir gerekçe bulunmamaktadır. Amine Vedûd Muhsin, Kur'an ve Kadın, s. 144-146.

¹⁰²⁹ Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, II, 201-202. Hayrettin Karaman da nikah esnasında kadının kocasına tek eşlilik şartını getirebileceğini, ayrıca gerektiğinde idarenin bu ruhsatı kaldırabileceğini belirtir. Karaman'a göre ancak ferdi ve sosyal şartların gerektirdiği durumlarda, adalet ve diğer yükümlülükler yerine getirilmesi koşuluyla çok eşlilik söz konusu olabilir. Karaman, Hayrettin, İslam'da Kadın ve Aile, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, s.203.

¹⁰³⁰ Ibn Âşûr, M. Tahir, Makasidü's- Şeriatü'l İslamiyye, s. 137.

Biz bu başlık altında miras hukukunun kadınla ilgili bütün hükümlerini detaylı bir şekilde ele alıp inceleyecek değiliz. Tarihselelilik tartışmalarında tarihsel olduğu ifade edilen Nisâ suresi 11. ayetindeki sadece “Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe kadının payının iki misli (miras vermenizi) tavsiye eder....” hükmüyle ilgili müfessirlerin yaptıkları yorumları zikrederek bugün bu ayetlerin nasıl anlaşılacağı çerçevesinde bazı değerlendirmeler yapacağız.

Kur’an’ın kız çocuğa erkek çocuğun yarısı kadar miras verilmesi talebi, özellikle modern dünyada tartışma yaratmaktadır. Bu Kur’anî hüküm, bazı Müslümanlar tarafından İslam’ın kadına erkeğin yarısı kadar değer verdiği şeklinde algılanmakta; insanlar arasında eşitlik ve adaleti temin için var olan İslam’ın bu hükmünün eşitliğe aykırı olduğu gerekçesiyle modern dünyada tatbikinin ve izahının imkansız olduğu iddia edilmektedir. Kadının mirasıyla ilgili bu Kur’anî hükme, akılcı ve tarihselci bir tarzda yaklaşılmasını öneren Nasr Hâmid Ebû Zeyd, bu düşüncesini şöyle ortaya koyar:

Kur’an’ın İslam öncesi dönem şartları altında mirasta, kadına erkeğin payının yarısını vermesi, ileriye doğru atılmış bir adımdı. Çünkü o dönemde ona hiçbir hak verilmemekteydi. Eğer tarihin belirlediği bu hükmün maksadı bugün dikkate alınacak olursa, kadın ve erkeğin hukuk karşısında tam bir eşitlik içinde olması gerekir.¹⁰³¹ Ebû Zeyd’in bu görüşlerinden İslam’ın geldiği dönemde kadının hiçbir miras hakkının olmadığı, İslam’ın kadına yarı da olsa bir hak verdiği; ancak bu iyileştirme sürecinin devam edip geliştirilmesi gerektiği neticesi çıkmaktadır. Ebu Zeyd’e göre o günkü tarihin ve şartların belirlediği bu hükmün maksadı dikkate alınarak bugün bu hüküm, erkek ve kadın eşit pay alacak şekilde değişmesi gerekir. Hatta buradan, kadının erkeğe göre ekonomik açıdan daha muhtaç olduğu durumlarda, kadına mirastan daha fazla pay verilmesi sonucu da çıkmaktadır.

Kadına miras hakkı veren Kur’anî hükmün bir iyileştirme süreci olup olmadığının tespiti için, İslam öncesi dönemde kadının miras hakkına kısaca göz atmakta yarar var. Kaynaklarımızda bu konuda farklı bilgiler yer almaktadır. Bunlardan bir kısmı, Cahiliye döneminde sadece eli silah tutan, kabileyi dışarıdan gelecek tehlikeye karşı koruyan ve ganimet elde edebilen erkeklere miras verildiğini, rüşdüne ulaşmamış erkek çocuğun dahi mirasta mahrum edildiğini kaydeder.¹⁰³² Buhari, Hz.Ömer’in şu sözlerine yer verir: “Vallahi Cahiliye döneminde biz, kadınlara, Allah onlar hakkındaki ayeti indirinceye ve onlarla ilgili taksimatı yapıncaya kadar hiçbir şey vermezdik.”¹⁰³³ Said b. Cübeyr (ö.95/714) ve Katade (ö.117/735) gibi Tabiîn döneminin önemli müfessirleri de müşriklerin mirastan sadece yetişmiş erkeklere pay verip kadınlara ve çocuklara hiçbir şey vermediklerini bunun üzerine “ana-baba ve akrabaların geriye bıraktıklarından hem erkeklerin hem de kadınların hissesi vardır”¹⁰³⁴ ayetinin nazil olduğunu ifade ederler.¹⁰³⁵ Şatıbî ise, mirasta kız çocuğa erkeğe verilen hissenin yarısının verilmesi uygulamasının, Cahiliye dönemi Araplarında bulunan ve İslam tarafından da aynen benimsenen hükümlerden olduğunu kaydeder.¹⁰³⁶ Bu farklı bilgilerin arasını belki şöyle telif etmek mümkündür. O devirde bazı bölge ve kabilelerde kadınlara mirastan hiçbir hisse verilmezken, bazılarında ise erkeğin yarısı kadar hisse verilmiş olabilir. Dolayısıyla

¹⁰³¹ Hoebink, Micheil, Thinking About, s. 55.

¹⁰³² Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu’l Beyan, IV, 275; Razî, Fahrüddîn, et-Tefsiru’l- Kebir, III, 508; İbn Kesir, Tefsir, I, 404-405.

¹⁰³³ Buharî, Tefsir, 66, Libas, 31; Müslim, Talak, 32.

¹⁰³⁴ Nisa, 4/7.

¹⁰³⁵ İbn Kesir, Tefsir, I, 401.

¹⁰³⁶ Şatıbî, el-Muvafakat, II, 75.

Cahiliye dönemi Araplarının kadına mirastan pay verilmesi uygulamasına tamamen yabancı oldukları söylenemez.

İkili birli taksime ait yorumlara geçmeden önce, miras ayetinde yer alan “Allah size... tavsiye eder”¹⁰³⁷ ifadesi üzerinde durmak istiyoruz. Zira bazı akademisyenlerimiz ayette geçen “yûsî” fiilini “emir ve farz kılma” anlamında almayıp; “tavsiye” anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁰³⁸ Gerçekten mirasla ilgili belirlenen hükümler bir tavsiye ve öneri niteliğinde midir?

Ibn Manzûr, “el-îsâu” kelimesinin, ulaştırmak anlamında olduğunu zikreder. Bir kimse bir şeye ulaştığı zaman, vasâ-yesî; bir kimse bir kimseyi bir şeye ulaştırdığında evsâ- yûsî denilir. “Evsânî” denildiğinde bunun anlamı, “O, beni kendisini bilmem gereken şeyi bilmeye ve anlamaya iletti, götürdü” demektir. Ibn Manzûr, yûsî kelimesinin bu ayette farz kılmak anlamına geldiğini belirtir. Çünkü Allah’ın vasiyet etmesi onun farz kılması anlamına gelir. Nitekim En’an suresi 151. ayette de aynı kelime bu anlamda kullanılmaktadır.”.....Haksız yere Allah’ın yasakladığı cana kıymayın! Düşünesiniz diye Allah size bunları tavsiye etti...” Burada mü’minlere yerine getirmeleri gereken muhkem bir farz emredilmektedir.¹⁰³⁹ Müfessirlerin büyük bir kısmı da buradaki “ tavsiye eder” ifadesinin “emreder” anlamına geldiğini belirtir.¹⁰⁴⁰ Buradaki tavsiye ifadesinin bir farz ve emir anlamına geldiği, ayetin bizatihi sonunda yer alan “farîzatan minallah” ifadesinden de oldukça açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca, miras payının ayrıntılı bir şekilde verildiği bölümden sonra gelen ayetler, bu konuda kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde açıktır. Zira bu ayetlerde, miras payıyla ilgili hükümlerin hududullah olduğu, bu sınırlarda durmanın Allah’a ve Rasûlüne isyan sayılacağı ve böyle kimselerin cehenneme girecekleri çok açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu ayetlere metinsel bütünlük içinde baktığımızda, buradaki tavsiyelerin sıradan bir tavsiye/öneri olmayıp bunun bir emir ve farz olduğu anlaşılmaktadır.

Erkeğe, kadına verilen mirasın iki katı verilmesinin nedenleri üzerinde klasik dönem müfessirlerin de oldukça farklı yorumlar yaptıklarını görmekteyiz. Bir anlamda kendi dönemlerinin kadına bakışını yansıtan bu anlayışa, Râzî’nin yaptığı yorumları örnek verebiliriz. Râzî, niçin kadına erkeğin yarısı kadar sorusunun cevabına geçmeden önce, bir kadın portresi çizmektedir. Ona göre kadın, aklının eksikliği, aldanmasının çokluğu, erkeklerle karşılaştığında töhmet altında kalması ve ev dışına çıkmaması gibi sebeplerle erkeklere göre daha yetersiz bir konumdadır. Dolayısıyla mirasta ona daha fazla hisse verilmesi gerekir. Ama aksi bir durum söz konusu olmuş ve mirastan erkeğin aldığı payın yarısı ona verilmiştir. Öyleyse bu durum nasıl izah edilmelidir?

Râzî’ye göre bunun değişik sebep ve hikmetleri vardır. Birincisi kadının harcaması az, kocanın harcaması çoktur. Çünkü erkek, hem kendisi hem de karısı için harcar. Harcaması ve masrafı daha çok olan, mala daha çok muhtaçtır. İkincisi, erkeğin yaratılış ve akıl yönlerinden kadından daha üstün olması, devlet başkanlığı ve hakimlik gibi dinî makamlara gelebilmesi, şahitliğinin iki kadının şahitliğine bedel olması vb. sebeplerden

¹⁰³⁷ Nisa,4/11.

¹⁰³⁸ Hatipoğlu, M. Said, “Kur’an-ı Kerim’de Mahalli Hükümler Meselesi,” İslâmiyat, c.7, sa:1, Ocak-Mart 2004, s. 12.

¹⁰³⁹ Ibn Manzûr, Lisanu’l Arab, XV 395. Râzî de, Zeccac’ın “Allah size tavsiye eder” ifadesini “Allah size farz kılıyor” şeklinde anladığını nakleder. Râzî, Fahrüddin, et- Tefsiru’l Kebir, III, 509.

¹⁰⁴⁰ Zamahşerî, el- Keşşaf, I,469: Beyzavî, Envaru’t-Tenzil, I, 236; Ibn Kesîr, Tefsir, I, 404; Taberî, bu ayetin (Nisâ, 11) miras konusunda Allah’ın vacip olan hükmünü açıklamak için Hz. Peygamber’e indiğini kaydeder.Taberi Muhammed b. Cerir, IV, 275.

dolayı kendisine verilecek mülkün daha fazla olması gerekir. Üçüncüsü, kadının aklı az, şehveti ise çoktur. Eğer buna bir de malın çokluğu ilave edilirse, o zaman yeryüzünde fesat iyice çoğalır. Dördüncüsü, erkek aklî meselesinin olgunluğu sebebiyle malını hem dünyada hem de ahirette, kendisine faydalı olacak şekilde harcar. Çoğunlukla insanlarla beraber olduğundan bu imkana sahiptir. Kadın ise, insanlar arasına pek çıkmadığından bunu gerçekleştirmesi söz konusu değildir.¹⁰⁴¹

Reşid Rıza isim vermeden Râzî ve benzeri yorumcuları eleştirmektedir. Ona göre, miras ayetinin tefsiri çerçevesinde ileri sürülen, Kadının aklının eksik oluşu ve malını kötü yollarda harcamaya götürecektir şeklinde şehvetine düşkün olması görüşleri, son derece çirkin yorumlardır. Söz konusu müfessirlerin, kadınların şehvetlerinin erkeklere göre daha fazla olması ve bu sebeple malı çok harcamaları görüşü de tamamen batıl bir temele dayanmaktadır. Çünkü tecrübe ile bilinmektedir ki harcama işi kadına bırakıldığında, çoğunlukla onlar tasarruf etmeyi tercih eder.¹⁰⁴²

Elbette biz burada, klasik müfessirlerin kadına ait bazı olumsuz betimlemelerini ele alıp tartışacak değiliz. Ancak bir duruma işaret etmek istiyoruz. O da bu arada İslam’a menfi bir tarzla yaklaşan kimseler, çoğu kere bu tür yorumları ve uydurma rivayetleri de kullanmak sûretiyle İslam’a saldırmakta, İslâm’ın kadını hor gördüğü, ona eşit muamelede bulunmadığı düşüncesini işlemektedirler. Dahası kadının tam özgürlüğüne kavuşması ve erkek karşısında eşit bir seviyeye gelebilmesinin, dinden uzaklaşmakla mümkün olacağı bile ileri sürülmektedir. Bu tür iddialara cevap vermek bizim konumuz olmadığı gibi, burası da yeri değildir. Ancak, bu iddiaları ileri sürenler, dinin kendisiyle dinden çıkarılan yorumları birbirine karıştırmakta ve bu yorumların da “uç” olanlarına itibar etmektedirler.

Râzî ve benzerlerinin kadına dair yaptıkları yorumlar bir döneme ait öznel okumalar olup kadının kişilik ve kimliğiyle de bağdaşmamaktadır. Çoğu kere bireysel tecrübelerin ve yetişilen çevrenin de etkisiyle yapılan bu yorumların, erkek menşeli olması da dikkatten uzak tutulmamalıdır. Nitekim kadın araştırmacı Amine Vedûd Muhsin de buna işaret etmektedir. Amine Vedud’a göre, tefsirlerde erkeklere ve onların deneyimlerine yer verilmekte, kadınlara ve onların deneyimlerine yer verilmemektedir. Kadınlara erkeklerin bakış açısıyla ve onların arzusuyla veya onların ihtiyaçları tarafından yorumlanmış şekliyle yer verilmektedir. Kadınlara ait meselelerin çoğu kere yorumlanması, kadınların katılımı ve ilk elden temsilleri gerçekleşmeksizin ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴³

Kur’an’ın kadına erkeğin yarısı kadar miras vermesi hükmünü doğru bir şekilde anlayabilmek için, İslâm’ın aile hukukuna dair hükümlerini bir bütünlük içinde ele alıp değerlendirmek gerekir. Her tikel çözüm, ancak bir sistem içerisinde değerlendirildiğinde doğru sonuca ulaşılır; değilse, yanlış sonuçlara ulaşmak kaçınılmazdır.¹⁰⁴⁴ Miras taksiminde bütün hallerde erkeğe iki, kadına bir hisse verilmemekte çeşitli durumlarda bu oranlar değişmektedir.¹⁰⁴⁵ Kadının; anne, nine, eş, kız çocuğu ve kız kardeş olma

¹⁰⁴¹ Râzî, Fahrüddin, et- Tefsîru’l Kebîr, III 511-512.

¹⁰⁴² Rıza, M. Reşid, Tefsîru’l Menâr, IV, 406.

¹⁰⁴³ Vedûd- Muhsin, Amine, Kur’an ve Kadın, s. 23.

¹⁰⁴⁴ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 373; Topaloğlu, Bekir, İslam’da Kadın, Yağmur yayınları, İstanbul trs., s. 169.

¹⁰⁴⁵ İmara, Muhammed, “ Havle Tarihiye ev Hulûdî Ahkâmî’l Kur’ani’l Kerim,” Hakaiku’l İslâm fi Müvaceheti Şübûhati’l Müşekkikin, Kahire 1423/2002, s. 310; Karaman, Hayreddin, İslâm’da Kadın ve Aile, s. 23, 288.

durumuna göre alacağı hisse ayrı ayrı belirlenmiştir.¹⁰⁴⁶ Muhammed İmara, miras oranlarının belirlenmesinin cinsiyete göre olmayıp, bu hususta üç kıstasın bulunduğunu zikreder.

Birincisi, mûrîse olan yakınlık. Vârisin mûrîse yakınlığı oranında alacağı hisse artar. İkincisi, vârisin nesil/ kuşak silsilesindeki konumu. Aynı nesil vârislerden küçük olana büyüklerden daha fazla hisse düşer. Çünkü küçük olan, gelecek bir hayatla karşı karşıya ve onun önünde büyüyen bir sorumluluk alanı var. İkisi de erkek olmasına rağmen mûrîsin oğlu, babasından daha çok hisse alır. Her ikisi de kadın olmasına rağmen, mûrîsin kızı onun annesinden daha fazla hisse alır. Üçüncüsü, vârisin yüklendiği ve İslâm'a göre mükellef olduğu malî yük. Bu üç kıstası ölenin erkek ve kız çocukları üzerine düşündüğümüzde, her ikisi de ölüye yakınlık açısından ve kuşak açısından durumları aynıdır, ama ailedeki malî yükü yüklenmedeki sorumlulukları açısından farklıdır. İşte bu üçüncü kıstastaki farklılık sebebiyle erkek kadından fazla hisseye sahiptir.¹⁰⁴⁷

Bu konuyu biraz daha açarsak, her şeyden önce İslâm'a göre erkek, hem kendisinin hem de eşinin geçimini sağlamak zorundadır. Bunun yanında çocuklarını, annesini, babasını geçindirmek de erkeğe düşer. Kadın ise kocasına bakmak zorunda değildir. Genellikle kadına başkaları tarafından bakılır, kadın himaye görür, erkek ise himaye eden durumundadır. Eğer kadının kazancı varsa bunu kendisine harcar.¹⁰⁴⁸ Yine evlilik esnasında erkek, kadına mehir vermek zorundadır. Evlilikte kadın için zorunlu herhangi bir masraf da söz konusu değildir.¹⁰⁴⁹ Kadın boşandığında iddet süresince onun geçimi ve diğer masrafları da boşayan kocaya aittir. Bu konudaki Kur'anî emirler şöyledir: “Boşanmış kadınların, iyilikle faydalandırılmak haklarıdır. Bu, muttakiler için bir vazifedir.”¹⁰⁵⁰ İşte, İslâm'ın erkeğe yüklediği malî yükümlülük ve kocanın aile içindeki sorumlulukları bütünlüğünde miras meselesi değerlendirildiğinde, erkeğe kadından fazla miras verilmesinin adaletsizlik değil, hakkaniyet olduğu anlaşılır. Bir diğer açıdan bu mesele, tamamen ekonomik olup İslâm'ın kadını ihmal ettiği anlamına gelmez.¹⁰⁵¹

Burada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir. Günümüz toplumlarında genellikle kadın da erkekle beraber çalışmakta, ailenin geçimi ve çocukların bakımı için gerekli nafaka müştereken kazanılmaktadır. Yani kadın, erkeğin yüklendiği malî yükün aynısını yüklenmekte, çalışma hayatının her alanında yer almaktadır. Bir bakıma günümüz kadınının toplumdaki rolü, Kur'an'ın nazil olduğu zamanki kadın rolünden oldukça farklılaşmıştır. Dolayısıyla böyle bir ortamda da kadının miras hissesi erkeğin yarısı kadar mı olacaktır?

Kadının miras hissesine geçmeden önce İslâm'ın sosyal hayatta kadına nasıl baktığına kısaca değinmekte fayda var. Kur'an'ı Kerim iyiliği emretme kötülükten sakındırma konusunda kadın erkek ayrımı yapmaksızın herkesin eşit derecede sorumlu olduğunu belirtir.¹⁰⁵² Bir nevi halkla idareciler arasında sözleşme sayılabilecek biata, Hz.

¹⁰⁴⁶ Nisâ, 4/ 11-12.

¹⁰⁴⁷ İmara, Muhammed, a.g.e., s. 310-311.

¹⁰⁴⁸ Ibn Kesîr, Tefsir, I, 404; Rıza, M. Reşid, Tefsiru'l Menar, IV, 406: Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, II, 222-223.

¹⁰⁴⁹ Şıbaî, Mustafa, el- Mer'e beyne'l Fıkh ve'l Kanun, s. 34.

¹⁰⁵⁰ Bakara, 2/241. Ayrıca bkz. Bakara 2/ 236.

¹⁰⁵¹ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 373.

¹⁰⁵² Hac, 22/41; Al-i İmran, 3/104, 110.

Peygamber döneminde kadınların da katılması ve buna ayetin muvafakatı¹⁰⁵³ seçme hakkına erkeklerle beraber kadınların da sahip olduğunu göstermektedir.¹⁰⁵⁴ Kadının kamu görevine katılıp katılamayacağı İslam hukukçuları arasında tartışma yaratmıştır. Ülkemizin önemli hukukçularından Hayreddin Karaman, kadının kamu görevini konu alan bir makalesinde, kadının hâkimlik görevini üstlenmesine dinî kaynakların bir engel teşkil etmediğini belirtir. Ayrıca Karaman Kur'an nassları¹⁰⁵⁵ ve bazı ilk dönem uygulamalarını delil göstererek kadının devlet başkanlığı görevini de üstlenebileceğini ifade eder. Karaman'a göre kadının kamu görevini üstlenme konusunda kaynaklarda yer alan farklı görüş ve tartışmalar, bağlayıcı, kısıtlayıcı nasslardan çok örf, adet ve ihtiyaca, başka bir ifade ile zamanın soysa kültürel ve ekonomik şartlarına bağlıdır. Makalesinin sonuç kısmında Karaman, İslâm'da kadının, gerektiğinde kamu görevi yapmasını yasaklayan açık, kesin, bağlayıcı bir nass olmadığını, aksine bu kapıyı aralayan deliller bulunduğunu kaydeder. Bununla beraber geçmişte ve günümüzde kadının kamu görevlerinde nispeten az istihdam edilmesi, devlet başkanlığı görevinde ise nadiren bulunması İslâm'ın tezini güçlendirmektedir. Yüce Allah erkek ve kadına, birbirini tamamlayan farklı özellik ve kabiliyetler vermiştir. Bu özellik ve kabiliyetler, aksine bir ihtiyaç ve zaruret bulunmadıkça tabii bir iş bölümünü ve öncelikler sistemini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla devlet başkanlığında öncelik erkeklere aittir; bu görevin gerektirdiği fitrî donanım daha ziyade erkeklerde vardır, bununla beraber ihtiyaç ve zaruret bulunursa kapı kadınlar için de açıktır.¹⁰⁵⁶

Bize göre burada sorgulanması gereken husus, modern toplumlarda olduğu gibi kadının da erkekle beraber ailenin geçim yüküne ortak olmasının ne derece doğru olduğudur. İslâm alimleri, ailenin geçimi hususunda kadının çalışarak kocasına yardımcı olmasının caizliğinde ittifak olduğunu belirtirler. Ancak ailenin geçimine kadının katkıda bulunması zorunluluk değil, ihtiyarî bir durumdur.¹⁰⁵⁷ İhtiyaç ve zaruret hallerinde rollerin değişmesine bir engel de yoktur. Kadına erkeğin yüklendiği mali yükümlülüğün aynısını yüklenmeyi zorunlu kılan pek çok modern hukuk, buna dayanarak onların miras paylarını da eşit görmektedir. İslam ise kadın ile erkek arasında iş bölümü öngörmekte onların fizyolojik durumlarını da göz önünde bulundurarak farklı roller vermekte, her birinin bu yükümlülüğüne göre hakkı farklılık arz etmektedir. Bu bakımdan İslâm'ın, erkekle kadının miras paylarını farklı tayini âdil ve hukûka uygun bir paylaşımdır. Eğer İslâm, kadını da erkek gibi ailenin geçimi ve diğer harcamaları konusunda eşit bir seviyede tutsaydı, muhtemelen miras da ona göre bölünürdü.

Burada üzerinde durulması ve tartışılması gereken bir diğer konu da Mustafa Sıbaî'nin sorusuyla kadının ailenin geçim yükünü erkekle eşit bir şekilde yüklenmesinin aile ve toplum maslahatına ne kadar uygun olduğudur. Cevabında Sıbaî, modern dünyanın kadınlara erkeği eşit bir şekilde malî yükümlülüğün altına sokmasının doğurduğu olumsuz

¹⁰⁵³ Mümtahine, 60/12.

¹⁰⁵⁴ Akdemir, Salih, Tarih Boyunca ve Kur'an'ı Kerim'de Kadın, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 5, sa: 4, Ekim 1991, s. 265; Kur'an ve Sünnette göre kadının hâkimlik de dahil olmak üzere bakanlık ve devlet başkanlığı gibi her türlü siyasi görevi üstlenmesinin bir mahzuru olmayacağıyla ilgili bir makale için bkz. Nejla Akkaya, İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 5, sa: 4, Ankara 1991, s.236-250.

¹⁰⁵⁵ Tevbe, 9/71; Neml, 27/22-44.

¹⁰⁵⁶ Karaman, Hayreddin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi" İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 5, sa: 4, Ankara 1991, s.289-291.

¹⁰⁵⁷ Sıbaî, Mustafa, el- Mer'e beyne'l Fıkh ve'l Kanûn, s. 36; Karaman, Hayreddin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi, s. 289; Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri s. 358.

sonuçlara detaylı bir şekilde işaret etmektedir.¹⁰⁵⁸ Kadının mali yükümlülükte erkekle eşit derecede sorumlu görülmesi, özellikle ülkemizde olduğu gibi gelenekle modernite arasında sıkışmış toplumlarda kadının fizikî yapısı da dikkate alındığında ona karşı yapılmış bir haksızlıktır. Biz bu düşünceyi öne sürerken kadını toplumsal hayattan tamamen soyutlamayı ve onu eğitim ve öğretim hayatından uzaklaştırmayı kastediyor değiliz. Elbette kadın toplumsal hayatın çeşitli alanlarında kendi doğasına ve kabiliyetine uygun işlerde çalışabilir. Ama bu durum batılı toplumlarda olduğu gibi hayatın her alanında kadının çalışma hayatının tam ortasında olacağı anlamına gelmez. Âile geçimine katkıda bulunmak amacıyla da asla kadının kamuda çalışmasında bir takım ilkelere bağlı kalması gerektiğine de burada işaret etmek gerekir. Örneğim, aile içinde yapması gereken görevleri aksatmaması ve iş hayatında temel Kur'anî emirlere aykırı davranmaması bunlardan sadece ikisini oluşturur.

İslâm'ın kadına hiçbir miras hakkı verilmeyen bir toplumda yarı da olsa ona bir hak vererek iyileştirme süreci başlattığı, bunu eşitlemeyi zamana bıraktığı şeklindeki iddia ise, Kur'an'dan modern taleplere denk hükümler türetmek için uygun zemin oluşturmaya yönelik bir iddia gibi gözükmektedir. Bu iddia dinin tamamlanmış olduğu nassıyla¹⁰⁵⁹ çeliştiği gibi; Muhammed İmara'nın yerinde tespitiyle Kur'an'ın son şeriatın kitabı, Hz. Peygamber'in risaletinin son risalet olduğu gerçeğine de aykırıdır. Dinî nassların tarihselliği kuralını Kur'an'a uyguladığımızda, dinî kaynaktan uzaklaşmakla¹⁰⁶⁰ karşı karşıya kalırız. M. Hamdi Yazır da Kur'an'ın bu hükmünün, erkekle kadın arasında miras eşitliğini hazırlamaya yönelik bir inkılabın başlangıcı olmadığını şu anlamlı tespitiyle ortaya koyar: "Erkeğe iki kadın payı kadar miras düşer"¹⁰⁶¹ gerçeği ileride erkekleri harcama zahmetinden kurtarmak için erkekle kadın arsında miras eşitliğini hazırlamaya yönelik bir inkılabın başlangıcı olmak üzere değil, ortada yaratılış hikmetine aykırı olarak bulunan bir hukukî ve sosyal ihtilafı ortadan kaldırmakla adalet ve hak dengesini tespit eden ve anlatan ezeli bir hak kanunun ifadesi olmak üzere indirilmiştir."¹⁰⁶² Kur'an nihaî hükmü koymuş olsa toplumun bunu kabul etmeyeceği iddiası da çok tutarlı gözükmemektedir. Nitekim Kur'an toplumun bağımlı olduğu içki konusunda bile kademeli de olsa son hükmü getirmiştir. Hakikatte mirasta kadına bir pay verilmesi hususunun toplumun genel kabulleriyle bir ilişkisi olsa da içki gibi fertlerde bağımlılık yapan bir yönü de bulunmamaktadır. Bir de bu konuya şöyle bakılabilir. Putperestlik de olsa kendi batıl dininden vazgeçip İslâm'ı kabul eden bu insanların, yeni kabul ettikleri dinin bir hükmüne itiraz etmeleri çok da makul gözükmemektedir. Bize göre Kur'an miras konusunda nihaî hükmünü vermiştir.

c-Kadının Şahitliği

Bir kişinin başka bir kimsede olan hakkını ispat amacıyla, hakim önünde ve davalının karşısında ileri sürdüğü iddiası üzerine, üçüncü bir şahsın "şuna ve şuna şahadet ederim" diyerek davayla ilgili bilgisi sunmasına şahitlik; böyle bir beyanda bulunan kimseye de şahit denir.¹⁰⁶³ Gerek İslâm hukukunda gerekse diğer hukuklarda şahitlik önemli ispat vesilesidir. Şahitlerin yapacağı şahadete göre önemli bir suç sübut bulacağı

¹⁰⁵⁸ Sıbaî, Mustafa, a.g.e. s. 36.

¹⁰⁵⁹ Maide, 5/3.

¹⁰⁶⁰ İmara, Muhammed, " Havle Tarihiyye ev Hulûdi Ahkami'l Kur'ani'l Kerim," s. 308.

¹⁰⁶¹ Nisa, 4/11.

¹⁰⁶² Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, II, 523.

¹⁰⁶³ Heffening W. "Şahid" İA, MEB Basımevi, İstanbul 1979, XI, 282.

gibi, ağır ceza verilebilecek bir kişinin bu cezadan kurtulması da ihtimal dahilindedir. Şahitlik müessesesine önem verilmesi, şüphe yok ki adaletin tecellisi içindir. Kur'an'da şahitlerin âdil olmaları emredilirken;¹⁰⁶⁴ putlara tapınmaktan kaçınmakla yalan şahitlikten sakınmak yan yana zikredilmiştir.¹⁰⁶⁵ Hz. Peygamber'de büyük günahları sayarken Allah'a şirk koşturmak ve ana-babaya karşı gelmekten sonra yalan şahitliği zikretmiştir.¹⁰⁶⁶ Kur'an'ı Kerim'de şahitlik yaptıkları kimseler için hısımlar akraba veya zengin fakir ayırımı yapmaksızın adaletten ayrılmaması istenmektedir.¹⁰⁶⁷ Ayrıca, şahitliği gizlemek hakkın ve adaletin örtülmesine sebep olacağından yasaklanmakta, şahitliği gizlemenin günah olduğu açıkça beyan edilmektedir.¹⁰⁶⁸

Kur'an'ı Kerim'de, ölüm anındaki vasiyet esnasında¹⁰⁶⁹ ve iddet müddetinin sona ermesiyle tekrar kadını alma veya boşama durumlarında iki âdil şahidin bulundurulması¹⁰⁷⁰ öğütlenmekte; fuhuş suçunun¹⁰⁷¹ ve namuslu kadınlara zina isnadında bulunulduğunda bunların ispatı için dört şahidin getirilmesi¹⁰⁷² emredilmektedir. Borçlanma söz konusu olduğunda ise, bunun iki erkekle veya bir erkekle iki kadının şahitliğiyle tespiti istenmektedir.¹⁰⁷³ Biz bu başlık altında, tarihselcilik tartışmalarında gündeme gelen, müdayene ayeti olarak da bilinen 2. Bakara sûresinin 282. ayetinde yer alan iki erkek bulunmazsa bunun yerine bir erkekle iki kadının bulunmasını isteyen ayetin bu gün nasıl anlaşılıp yorumlanacağıyla ilgili tartışmalara yer vereceğiz. Öncelikle bu ayetle ilgili klasik müfessirlerin yorumlarına yer verecek, daha sonra çağdaş alimlerin bu konudaki kanaatlerini zikrederek konuyu değerlendirmeye çalışacağız.

Müfessirler ayetin tefsirinde şahitlik konusuyla ilgili geniş malumat vererek bu konuda İslam hukukçularının içtihatlarını da zikrederler. Şahitlerde bulunması gereken, akıl, buluğ, konuşabilme, görür olmak, hürriyet, adalet gibi genel şartların yanında, bazı hususlarda erkek ve Müslüman olmak gibi özel şartlar da sayılmıştır.¹⁰⁷⁴ Kadınların hangi konularda şahitlik yapacakları hususu da ihtilaflıdır. İmam Şafiî, malların dışında erkeklerle beraber kadınların şahitliğinin caiz olmadığını belirtir.¹⁰⁷⁵ Leys, vasiyyet ve köle azadında kadınların şahitliğinin caiz olduğunu, nikah talak ve amden katil konularında caiz olmadığını belirtir. Etbaüt Tabiîn devrinin en mühim alimlerinden olan Süfyan es-Sevri'ye (ö. 161/ 77) göre hadler hariç her konuda kadının şahitliği caizdir.¹⁰⁷⁶ İmam Malik'e (ö. 179/795)göre, hadler, kısas, talak, nikah, ensab, vela ve ihsan konularında kadının erkeklerle beraber şahitlik yapması caiz değildir. Buna mukabil, vasiyyet ve velâ konularında caizdir.¹⁰⁷⁷ Tabiîn dönemi önemli müfessirlerinden Hasan el Basrî (ö.110/728) ve Dahhâk b. Müzahim'e (ö. 105/723) göre, kadının şahitliği sadece borçlanmada caizdir. Ata b. Ebi Rabah (ö. 115/733) ve eş- Şa'bi'ye (ö.109/727) göre talakta da caizdir. Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed ve Züfer'e göre ise, hadler ve

¹⁰⁶⁴ Talak, 65/2.

¹⁰⁶⁵ Hacc, 22/30.

¹⁰⁶⁶ Buharî, Edep, 6.

¹⁰⁶⁷ Nisâ, 4/135; Talak, 65/3.

¹⁰⁶⁸ Bakara, 2/283; Maide, 5/106.

¹⁰⁶⁹ Maide, 5/106.

¹⁰⁷⁰ Talak, 65/2.

¹⁰⁷¹ Nisâ, 4/15.

¹⁰⁷² Nûr, 24/4.

¹⁰⁷³ Bakara, 2/282.

¹⁰⁷⁴ Bu şartlara kaynaklarımızda genişçe yer verilmekte, her biriyle ilgili oldukça tafsilatlı bilgiler verilmektedir. Mesela bkz; Kurtubî, el-Cami'li Ahkami'l Kur'an, III, 389-391.

¹⁰⁷⁵ Kurtubî, el-Cami'li Ahkami'l Kur'an, III, 395.

¹⁰⁷⁶ Ebû Hayyan, el-Bahru'l Muhit, II, 363.

¹⁰⁷⁷ Kurtubî, a.g.e., a.y.

kısasta erkeklerle beraber kadınların şahitliği kabul edilmez, bunun dışındaki konularda kabul edilir.¹⁰⁷⁸ Alimlerin çoğunluğuna göre ise, doğum, süt emzirme, bekaret gibi çoğunlukla erkeklerin göremedikleri konularda aralarında erkek olmaksızın tek başına kadınların şahitliği kabul edilir.¹⁰⁷⁹ Ömer Nasûhi Bilmen bu konuda şunları kaydeder: “Nisab-ı şahadet, hâdiselere göre değişir. Şöyle ki: Hukuk-ı ilahiyyeden olan hadd-i zina hususun da nisab-ı şahadet, dört erkektir. Sair hudûd ve kısasa hakkında ise iki erkektir. Bunlarda kadınların şahadetleri kabul olunmaz. Hukuk-ı ibâda ait hususlarda Şahadetin nisabı, iki erkek veya bir erkek iki kadındır. Bunlarda yalnız kadınların şahadetleri makbul değildir. Ancak erkeklerin ıttıla, mümkün olmayan yerlerde mala aid olmak üzere yalnız kadınların şahadetleri kabul olunabilir. Meselâ: Kadınlar hamamlarında bir katl hâdisesi vuku bulsa buna dair diyet husûsunda kadınların şahadetleri kabul olunur.”¹⁰⁸⁰

İslâm âlimlerinin kadının şahitliğiyle ilgili görüşlerini şöyle kategorize edebiliriz. Malî konularda erkeklerle beraber kadının şahitliği ittifakla kabul edilirken, ceza hukukuna ait kısas ve hadlerde ise, ekseriyetin görüşü onun şahitliğinin kabul edilmemesi yönündedir. Sadece kadınların bilmesi mümkün olan hususlarda ise, hemen hemen ittifakla kadının şahitliği geçerli görülmüştür.

İbn Kayyım da Ömer b. Hattab’ın Ebu Musa el-Eş’ari’ye yazdığı mektubu şerh ederken delil konusunu ele almakta ve Hz. Peygamber’in “iddia edene delil, inkar edene yemin gerekir” hadisini yorumlayarak şahitlik konusuna da genişçe yer vermektedir. İbn Kayyım, özetle orada, Kur’an ve hadislere göre kadının da her hususta şahitlik yapabileceğini kaydeder.¹⁰⁸¹ İslâm âlimleri kadınların şahitliğinin kabul edilmemesine delil olarak ayetlerde yer alan “erba’aten minküm,¹⁰⁸² erba’atu şühedâ,¹⁰⁸³ zû adlin minkum,¹⁰⁸⁴ zevey adlin minküm”¹⁰⁸⁵ ifadelerindeki müzekker kelimeleri gösterirler. Halbuki kur’an’ın birçok yerinde tağlib tarıkıyla¹⁰⁸⁶ erkeklere yönelik hitabın içeriğine kadınlarında girdiği kabul edilen bir gerçektir. Ceza davalarında kadının şahitliğinin kabul edilmemesinin Kur’an ve Sünnet kaynaklı bir uygulama olmayıp Arap örf ve âdetini yansıttığı olabileceği veya isrâiliyyat kaynaklı olabileceği de ileri sürülmüştür.¹⁰⁸⁷

Kaynaklarımızda borçların yazılmasının vucûb mu yoksa nedb teşvik mi ifade ettiği konusu tartışılmaktadır. Taberî, unutmayı veya inkarı ortadan kaldırmak için ister satış isterse borç verme şeklinde olsun ilgililerin bu tür borçlanmaları yazmalarının vacip olduğunu belirtir.¹⁰⁸⁸ Zahiriler de buradaki emrin vucûb ifade ettiği görüşündedirler.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁷⁸ Ebû Hayyan, a.g.e., a.y.

¹⁰⁷⁹ Kurtubî, el-Cami’li Ahkami’l Kur’an, III, 395; Ebu Hayyan, a.g.e., a.y.

¹⁰⁸⁰ Bilmen, Ömer Nasûhî, Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen yayınevi, İstanbul trs, VIII, 123.

¹⁰⁸¹ İbn Kayyım, İ’lamu’l-Muvakkîn, I, 91-96.

¹⁰⁸² Nûr, 24/4.

¹⁰⁸³ Nisâ, 4/15.

¹⁰⁸⁴ Mâide, 5/106.

¹⁰⁸⁵ Talak, 65/2.

¹⁰⁸⁶ Tağlib: Bir şeyi başkalarına galip sayarak onu cemi (çoğul) şekliyle zikrederek diğerini de kastetmektedir. Diğer bir ifade ile, muhtelif iki şeyden birini diğerine galip sayarak ifade etmektedir. Örneğin: Ve kânet mine’l-kânitîn “(İmran’ın kızı Meryem) samimiyetle itaat edenlerdendi.” (Tahrîm, 66/12) ayetindeki kânitîn kelimesiyle-cem’i müzekker olduğu için itaat eden erkekler manasındadır-Tağlib yoluyla erkek-kadın, bütün itaatkar insanlar kastedilmiştir. Tehânevî, Muhammed Ali, Keşşâfu Istilâhât-ı Funûn ve’l-Ulûm,tahk, Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, Beyrut 1996, I, 489.

¹⁰⁸⁷ Acar, İsmail, İslâm Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği, İslâmiyât, c.3, sa: 2, Ankara 2000, s.85.

¹⁰⁸⁸ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu’l-Beyan, III, 120.

Taberî'nin nakline göre, Şa'bi, Ibn Cüreye, Ebu Said el- Hudrî, Rebi', gibi alimler borçların yazılmasını emreden ayetin “ Eğer biriniz diğerine güvenirse.....”¹⁰⁹⁰ ayetiyle neshedildiğini ileri sürerler. Taberî ise, bu ayetin mensuh olduğu görüşünün doğru olmadığını kaydeder. Çünkü, “Eğer biriniz diğerine güvenirse.....” ayetindeki iznin, yazmaya bir fırsat bulamazsa veya yazacak bir kimseyi bulan kimseler için belirli bir süreye kadar borçlanmalarda Allah Teâla'nın emrettiği şekilde borcu yazmak farzdır. Nesh, nasih ile mensuhun hükmünün, aynı konuda bir arada toplanmasının caiz olmadığı yerde gerçekleşir. Halbuki bu iki ayetle birinin hükmü diğeri ile çelişmez, dolayısıyla burada bir nesh söz konusu değildir.¹⁰⁹¹ Ibn Abbas da deyn ayetinin muhkem olup onda herhangi bir neshin bulunmadığını söyler.¹⁰⁹² Alimlerin büyük çoğunluğu (cumhur) ise yazmanın, malların korunması ve şüphelerin izalesi için verilmiş mendup bir emir olduğu kanaatindedirler. Çünkü bu ayet, insanların hayrına din ve dünya ihtiyatına olan şeylere bir yönlerdirme ve teşviktir.¹⁰⁹³

Alışverişlerde şahit tutulmasının vücup mu yoksa nedb mi ifade ettiği hususunda da alimler tartışmışlardır. Ebu Musa el-Eş'ari, Ibn Ömer, Dahhak, Said b. El-Müseyyeb, Cabir b. Zeyd, Mücahid, Davud b. Ali ve onun oğlu Ebubekir, buradaki emrin vücup ifade ettiği görüşündedirler. Bu konuda Ata da işi oldukça sıkı tutanlardandır. O şöyle demiştir: Bir dirheme, yarım dirheme, üçte bir dirheme ya da bundan daha az bir meblağ olsa da sattığında şahit tut. Çünkü yüce Allah, “ Alışveriş yaptığınız vakit de şahit tutun” buyurmaktadır.¹⁰⁹⁴ Taberî de bu konuda şu kanaatleri ortaya koyar: Alışverişinde herhangi bir müslümanın Şahit tutmaması helal değildir. Böyle yapmayacak olursa Aziz ve celîl olan Allah'ın kitabına aykırı hareket etmiş olur. Aynı şekilde bu vadeli ise bunu yazması ve bir yazıcı bulması halinde de şahit tutması görevidir.¹⁰⁹⁵ Ancak bazı alimlere göre mesela Şa'bi ve Hasen el-Basri gibi, buradaki emir, mendubluk ve irşad ifade etmektedir. Kat'î bir emir değildir. Bu Malik Şafiî ve rey ashabının görüşüdür.¹⁰⁹⁶ Ibnu'l Arabî de sahih olanın nedb ifade eden görüş olduğunu zikreder.¹⁰⁹⁷

Görüldüğü gibi alimlerin büyük çoğunluğuna göre bu ayet, borçlanmalarda borcun yazılması ve şahit tutulması hususunda tavsiye ve teşvik mahiyetindedir. Bu durum borçlu ile alacaklı arasındaki ihtilafları önlemek bakımından önemlidir. Ama yine bazı alimlerin anladığı şekilde her türlü borçlanmanın yazılmasını ve şahit bulundurulmasını da vucûb olarak almak meşakkat doğurabilir. Aynı ayette yer alan “Bu Allah katında daha adil, şahitlik için daha doğru.....bir yoldur” ifadesi de bu emrin nedb, yani teşvik ve tavsiye niteliğinde olduğunu gösterir.

Şahitlikte bir erkekle beraber iki kadın bulundurulması hükmünün illeti, ayette yer alan “.....kadınlardan biri unutursa diğeri ona hatırlatır.....” ifadesidir. Ebussuud da bu ifadenin iki kadın bulundurmanın illeti olduğunu belirtir. Ama o, hakikatte illetin

¹⁰⁸⁹ Ebû Hayyan, el-Bahru'l Muhîr, II, 359.

¹⁰⁹⁰ Bakara, 2/283.

¹⁰⁹¹ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyân, III, 120.

¹⁰⁹² El- Cessas, Ahkamu'l Kur'an, I, 481.

¹⁰⁹³ El- Cessas, a.g.e., a.y. Kurtubî, el- Cami'li Ahlami'l Kur'an, III, 383; Ebû Hayyan, el- Bahru'l-Muhîr, II, 359.

¹⁰⁹⁴ Kurtubî, el-Cami'li Ahkami'l Kur'an, III, 402

¹⁰⁹⁵ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan, III, 134. krş., Kurtubî el-Cami'li Ahkami'l Kur'an, III, 402-403.

¹⁰⁹⁶ Kurtubî, a.g.e., III, 403.

¹⁰⁹⁷ Ibnu'l Arabî, Ahkamu'l Kur'an, I, 342.

hatırlatmak olduğunu, fakat unutmamanın hatırlatmanın sebebi olduğundan onun yerine geçtiğini kaydeder.¹⁰⁹⁸

Müfessirler “en tedille ihdâhüma fe tüzekkira ihdahüma’l ühra” ifadesiyle ilgili kıraat farklılıklarına yer vererek buna göre ayete mana verirler. Meselâ Taberî’nin de tercih ettiği kıraat, “en tedille ihdahüma fe tüzekkîra ihdâhüma’l ühra” şeklinde okunanıdır. Bu şu demektir. Fel yeşhed racülün vemraettâni key in dallet ihdahüma zekkerathâ’l ühra” Bir erkekle iki kadın şahitlik yapsın (iki kadının şahitlik yapmasının nedeni), eğer o kadınlardan biri unutursa, diğeri hatırlatsın diye.¹⁰⁹⁹ “En tedille” unutursa diye takdirindedir ki buna göre, buradaki lââm harf-i cerri harfedilmiştir. İkinci ise “iradete en tedille = Unutacağı düşüncesiyle...”takdirindedir. Hamza ise hemzenin kesresi ile “in tedille = eğer unutursa” şeklinde; “fe tüzekkiru = ona hatırlatır” lafzını da şeddeli ve merfu olarak okumuştur.¹¹⁰⁰ Hamza’nın okuyuşuna göre “in tedille” kısmı şart, fe tüzekkiru kısmı da cevap/ceza olarak alınmaktadır. Eğer şahitlerden biri unutursa diğeri hatırlatır anlamındadır.

Buradaki “en tedille” ifadesindeki dalal hakkında müfessirler farklı yorumlar yapmışlardır Taberî’ye göre, Rebi’, Süddî ve Dahhak bu kelimeyi “unutmak” manasında almaktadırlar.¹¹⁰¹ Zamahşerî, bu kelimenin yol gösterilmediği zaman, yolu şaşıran kimse anlamında “şaşırmak” anlamına geldiğini belirtir.¹¹⁰² Ebu Amr’ ise Arapça’da “dalal” in mânâsının gaybûbet yani “kaybolmak, yitmek”olduğunu söylemiştir.¹¹⁰³ Kurtubî, dalal kelimesi şahitlikle ilgili kullanıldığında, olayın bir yönünü hatırlayıp diğer yönlerini unutmak anlamına geldiğini belirtir. Bu durumda kişi, arasında tereddüt eder. Ve karar veremez duruma gelir. Yani Kurtubî, dalal kelimesinin unutmak anlamı yanında karıştırmak ve tereddüt anlamına geldiğini kaydeder.¹¹⁰⁴

Ayette de açıkça zikredildiği gibi bir erkekle beraber iki kadın bulundurulması illeti/gerekçesinin “unutma, yanıltma, şaşırtma” olduğu anlaşılmaktadır. Burada şu soru anlam kazanmaktadır. Unutma zaafiyeti kadının doğasında yer alan, cins olarak ebediyen onunla beraber olacak olan fitrî bir durum mu? Yoksa bu zaafiyet belirli alanlarda ve belirli şartlarda veya dönemlerde bulunan ârızî bir nitelik midir? Bu iki soru çerçevesinde konuyu değerlendirmek istiyoruz.

Gerek klasik gerekse çağdaş bazı müfessirler kadındaki unutmama zaafiyetinin onun fitrî yapısıyla alâkâlı olduğunu belirtirler. Mesala Râzî, şu yorumu yapar:

“Kadınların yapılarında yer alan ilgisizlik (burûdet) ve gevşekliğin (rutûbet) çok olmasından ötürü, unutmama kadının genel karakteri olmuştur. İki kadının birden unutmaması, birinin unutmamasından aklın daha uzak bir ihtimaldir. İşte bundan dolayı, biri unuttuğunda, diğeri kendisine hatırlatsın diye iki kadın bir erkeğe bedel sayılmıştır.”¹¹⁰⁵ Ibn Kesîr ise bu konuda kadının aklının noksanlığıyla ilgili hadisi¹¹⁰⁶ de delil göstererek iki kadını bir erkeğin yerine ikame edilmesini kadının aklının eksikliğiyle izah eder.¹¹⁰⁷ Ibnu’l Arabî de

¹⁰⁹⁸ Ebussuud, Tefsir, I, 270. krş., Zamahşerî, el- Keşşâf, I, 321.

¹⁰⁹⁹ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu’l-Beyan, III, 125.

¹¹⁰⁰ Râzî, Fahrüddîn, et- Tefsiru’l-Kebîr, III, 95.

¹¹⁰¹ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu’l-Beyân, III, 126.

¹¹⁰² Zamahşerî, el-Keşşâf, I 321.

¹¹⁰³ Râzî, Fahrüddîn, a.g.e., III, 95.

¹¹⁰⁴ Kurtubî, el Cami’li Ahkami’l Kur’an, III, 397.

¹¹⁰⁵ Râzî, Fahrüddîn, et- Tefsiru’l- Kebir, III, 95; krş., Ebû Hayyan, el- Bahru’l Muhîr, II, 366.

¹¹⁰⁶ Buharî, Hayz, 6, Ibn Mâce, Fiten, 19.

¹¹⁰⁷ Ibn Kesîr, Tefsir, I, 294.

aynı hadise yer vererek erkeğin kadına olan üstünlükleri çerçevesinde meseleyi değerlendirir. Ibnu'l Arabî Şöyle bir soru da sorar: “Bu noksanlığın kadınların fiillerine olmayıp kendisine nisbeti nasıl olur? denilirse biz de şöyle deriz: Bu, Allah'ın adaletindendir, dilediğini yüceltir, dilediğini düşürür, dilediği şekilde hükmeder, över, kınar, insanlar yaptıklarından hesaba çekildikleri halde, o Allah yaptıklarından sorguya çekilmez. Bu durum, Allah'ın mahlukatı belirli bir konumda yaratması ve onlara mertebeler vermesi yüzündendir. Bunları bize açıkladı, biz de öğrendik, iman ettik ve ona teslim olduk.”¹¹⁰⁸ Beyzavî de iki kadın şahit bulundurmayı, kadının akıl noksanlığına ve hafıza gücünün eksikliğine dayandırmaktadır.¹¹⁰⁹

M. Hamdi yazır iki kadın şahit bulundurmanın gerekçesini erkeklere nispetle kadınların akılda tutma gücünün biraz eksik, unutma ihtimalinin daha fazla oluşuyla açıklar. Böyle olmayanlar bulunabilirse de burada itibar kişiye değil cinsedir, cinsin de çoğunluğuna göredir. M. Yazır unutkanlığı kadının psikolojisiyle irtibatlandırır. Buna göre, kadında duygusallığın ileri boyutlarda oluşu ve yaşadığı olaylardan kolayca etkilenmesi, unutkanlığa sebebiyet verebilmektedir. Çünkü bir şeyi akılda tutabilmek, sadece bir zekâ ve hâfıza meselesi değil, aynı zamanda psikolojik yapıyla da alakalıdır. Yazır'a göre ticarî işler ve borçlanmalar gibi dışarıya ait şeylerle kadını meşgul etmek, kadınlık açısından arzu edilecek bir olgunluk değildir. Kadında haya ve utanma duygusu kuvvetlidir ve böyle olmalıdır. Şahitlik gibi işlerle meşgul etmek onun bu özelliğini ortadan kaldırır. Erkekleşmek kadın için bir düşüş ve dejenerasyon demektir. Dolayısıyla, kadınlamış erkeklerin şahitlikleri geçerli ve muteber olmadığı gibi, erkekleşmiş ve yarı yarıya erkek gibi olmuş kadınların şahitliği de caiz değildir. Ayrıca ticarî meseleler kadının genellikle ilgi alanının dışındadır. Bundan dolayı bir erkek karşılığında yalnızca bir tek kadına şahitlik yükünü yüklemek gerçeğe ve hakkaniyete uygun olmaz.¹¹¹⁰ İki kadın şahit bulundurulmasındaki unutma illetini kadının fitratı ve onun psikolojisiyle açıklayan bu görüşe göre, ayette geçen hükmün illeti değişmediği için hüküm de değişmez.

Buna mukabil Reşid Rıza ise, kadının unutkanlığını onun aklının noksanlığıyla izaha çalışan kimseleri eleştirmekte, unutkanlığın asıl nedeninin fitrî olmayıp kadının ilgi alanına bağlı olduğunu ifade etmektedir: “Bazıları kadınların yanılmaya ve unutmaya maruz kalmalarını onların dininin ve aklının noksanlığıyla iletlendirir. Bazıları ise mizaçlarında var olan rasgele konuşmayla (rutûbet) iletlendirir. Üstaz İmam (Abduh) dedi ki: Bu konuda müfessirler konuştular onun sebebinin mizaç olduğunu söylediler ve kadının mizacının ilgisizliği gerektirdiğini bunun da peşi sıra unutmanın geldiğini söylediler ki bu gerçek değildir. Gerçek sebep, malî muâmeleler ve bedelli akitler gibi hususlar, kadının iştigal ettiği şeyler değildir. Dolayısıyla bu konularda kadının hafızası zayıftır; ama meşgûliyet alanı olan ev işlerinde durum böyle değildir, hatta ev işlerinde erkeğin hafızasından onun hafızası daha güçlüdür. Yani erkek olsun kadın olsun önem verdiği ve çok meşgul olduğu işleri hatırlaması insan yapısındanadır. Bu durum asrımızdaki bazı yabancı kadınların malî işlerle iştigaliyle çelişmez. Çünkü bu durum azdır, çok değildir. Umûmî hükümler ise ancak eşyadaki çokluğa ve asla göre gerekçelendirilir.”¹¹¹¹ Kadındaki unutma zaafiyetini onun ilgi alanıyla açıklayan bu

¹¹⁰⁸ Ibnu'l Arabî, Ahkamu'l Kur'an, I, 235-236.

¹¹⁰⁹ Beyzavî, Envaru't- Tenzîl, I, 235.

¹¹¹⁰ Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, II 261-262. Benzer izahlar için bkz., Ateş, Süleyman, Çağdaş Tefsir, I, 491; İbn Âşûr, M. Tahir, et- Tahrîr ve't-Tenvîr, ed-Daru't-Tunusiyye, Tunus trs. III, 109; Zuhaylî Vehbe, et-Tefsîru'l-Münîr, Daru'l Fikri'l-Muâsır, 1. Baskı, Beyrut 1411/1991, III, 111.

¹¹¹¹ Rıza, M. Reşit, Tefsîru'l-Menar, III, 124-125.

görüŖe göre, kadın da ticarî işlerin içine girip bu konularla ilgilendiğı takdirde bu zafiyetin ortadan kaldırılması nedeniyle onun şahitliğı erkeğıe denk sayılacaktır.

Tarihselci yöntemi benimseyen Müslüman düşünürlerin kadının şahitliğıyle ilgili nassı, tarihsel arkaplan çerçevesinde yorumlayıp değerlendirmektedirler. Bu düşünürler kadındaki unutmaz zafiyetinin yalnız ekonomik alanla ilgili ve kadının o günkü şartlarda ekonomik hayatla direkt ilgilenmemesinden doğan geçici bir zafiyet olduğu kanaatindedirler. “Bir erkek yerine iki kadının şahadeti neden? Şayet biri unutursa diğer kadının ona hatırlatması için. Bu durum, peygamber döneminde Arabistan’ın sosyolojik çerçevesinin açık bir izahıdır ve mümkün olduğunca doğru delil ortaya koymada ısrar anlamını taşır. Bu emrin uygulanması Müslüman’ın bugün özellikle utanç duyacağı kadar çok zor mudur?”¹¹¹² “Burada bir erkek yerine iki kadın şahit tutulmasının nedeni, o günlerde bu tip alış-verişlerde kadınlar genel olarak şahit tutulmaya alışkın olmadıkları için erkeklerden çok daha ‘unutkan’ olacakları kabul edilmiştir. Kadının şahitliğinin erkeğinkinden daha az kıymetli sayılması, kadının ticari işlerde hafızasının daha zayıf olmasına bağlandığı için kadınlar bu konuda alışkanlık kazanınca ki bu yanlış bir şey olmamakla beraber toplumun yararına olduğu için, onları şahitliği de erkeklere denk sayılabilir.”¹¹¹³ Fazlur Rahman, Kur’an nasslarının nüzül dönemi sosyolojik yapısı içerisinde değerlendirmenin yeterli olmayıp, aynı zamanda Kur’an’ın toplumsal değişimdeki hedeflerinin de dikkate alınarak yorumlanması gerektiğini belirtir. “Kadınların ne kadar zihnî yetenekleri gelişirse gelişsin, onların mahkemedeki şahadeti erkeğinkinden değersizdir demek, Kur’an’ın toplumsal değişimdeki hedeflerine insafsız bir hakarettir. Bunun gibi diğer hükümler de kıyaslanabilir.”¹¹¹⁴ Mehmet Aydın’ın da benzer argümanlarla kadının şahitliğiyle ilgili ayeti yorumladığını görüyoruz. Aydın’a göre, Kur’an’ın geldiğı dönemlerde kadın iş ve ticaret hayatının dışında bulunuyordu. Dolayısıyla borçlanma akdi gibi bir konuda, hakim önünde, çoğı teknik içerikli bilgileri değerlendirip hukukî açıdan hükme esas olacak şekilde ileri sürmekte zorluk çekecekti İşte bu sebeple, fertler arasındaki anlaşmazlıklarda şahitsiz kalınmaması için böyle bir uygulamaya gidilmiştir.¹¹¹⁵

Salih Akdemir de kadının şahitliği meselesini aynı paralelde ele almaktadır. Akdemir’e göre bir yerine iki kadının şahit istenmesinin sebebi, o zaman ki Arap toplumunda kadının ticarî konulara pek aşına olmamasıdır. Nitekim “biri unutursa, diğeri ona hatırlatsın” ifadesi bu hususu doğrulamaktadır. Akdemir’e göre müfessirler ve hukukçular ilgili ayete dayanarak kadının şahitliği erkeğın şahitliğinin yarısına eşit olduğu sonucuna varmakla yanılmışlardır. Alimlerin yanılmasına, şahitlikle ilgili ayetlere bütünsellikten uzak, parçacı yaklaşımları yol açmıştır. Ayrıca ayetleri yorumlarken ayetlerin varmak istedikleri gayeleri de her zaman göz önünde bulundurmak gerekir. Bu yapılmadan sadece ayetlerin zâhirî manaları dikkate alınarak sağlıklı çözümlere ulaşmak mümkün değildir. Buharî’de geçen¹¹¹⁶ Kadınların akıllarının ve dinlerinin eksik olduğunu ifade eden hadisin uydurma olduğunu söyleyen Akdemir’e göre gerçekten de kadının şahitliği erkeğinkinin yarısına denk olsaydı âyet-i kerimede “kadının şahitliği erkeğinkinin yarısına denktir” ifadesinin yer alması gerekirdi. Oysa böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Şahitlikle ilgili ayetleri değerlendiren Akdemir, mûlaane ayetini kadının şahitliğinin erkeğın şahitliğine eşit olduğuna delil olarak ileri sürmektedir. Bu

¹¹¹² Fazlur Rahman, İslamî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri, s. 318.

¹¹¹³ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur’an, s. 103.

¹¹¹⁴ Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, s. 84.

¹¹¹⁵ Aydın, Mehmet, İslâm’ın Işığında Kadın, s. 28.

¹¹¹⁶ Buharî, Hayz, 6; İbn Mâce, Fiten, 19.

ayetlerde,¹¹¹⁷ kocanın eşine zina isnad etmesi durumunda, kadının şahitliğini erkeğin şahitliğine eşit saymakta ve dört defa şahitlik etmesi durumunda, kadından zina cezasının kaldırılacağını bildirmektedir. Kadının, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ve şahitlik etmesi, zina cezasını ondan kaldırır. Akdemir'e göre, ileri sürüldüğü şekliyle, eğer kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısına eşit olsaydı, bu ayette kadının sekiz kere şahitlikte bulunması kendisine emredilecekti. Ama böyle olmamıştır. Şu halde kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısına denk olduğunu söylemek bizzat Kur'an'ı Kerim'e muhalefetten başka bir şey değildir ki bu gibi davranışlardan kesinlikle kaçınmak gerekir.¹¹¹⁸

Kur'an'daki kadınla ilgili hükümleri tarihsel bulan ve bunlara tarihselci bir tarzda yaklaşan Amine Vedûd, iki kadın şahit bulundurulması ayetinin lafzından kadınların ikisinin de şahit olmadığının anlaşıldığını iddia eder. Amine Vedûd'a göre, kadınlardan birinin görevi diğerine hatırlatmaktır, yani sadece teyit edici bir rolü vardır. İki kadın var olmasına rağmen her ikisinin de görevleri birbirinden farklıdır.¹¹¹⁹

Kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısına eşit olmasının nedenleri üzerinde duran Muhammed İmara, bu konunun "şahitlik" ile "şahit tutmanın" arasının karıştırılması sebebiyle doğduğunu kaydeder. İmara'ya göre şahitlik, hakim belgeleri adaleti ortaya çıkarmada kendisine dayandığı bir araçtır. Burada hakim, şahitlerin cinsine ve sayısına bakmaksızın, onların söylediklerinin doğru olduğuna kalbi mutmain olunca hükmünü verir. Ama Bakara sûresinde ayetin söz konusu ettiği işhad=şahit tutma ise, hakim karşısındaki şahitlikten farklı bir şeydir. Bu ayetteki şahit tutma, borçlunun borcunu belgelendirmek için müracaat ettiği bir yoldur; yoksa hakim davalılar arasında hüküm vermek için kendisine dayandığı mahkeme şahitliği değildir. Bu ayet hakime hitap etmez, her halükârdaki şahitlikle ilgili değildir.¹¹²⁰ M. İmara bu düşüncelerini temellendirmek için Ibn Kayyım el-Cevziyye şu görüşlerine yer verir: Kur'an, bir erkek ile iki kadının şahitliğini, hakim kendileri ile hüküm verdiği hüküm yolu olarak zikretmedi. Daha doğrusu Kur'an'ın zikrettiği şey, insanların mallarını koruma yolunda belgelerden sadece iki çeşidini dikkatlere sunmaktadır. Bakara 282. ayetinde yer alan hakkı korumak için yazılması, borçlunun katibe yazdırması, şahit bulundurulması vs. hususların hepsi hakları muhafaza için insanlara yönelik bir nasihattir, irşattir. Hakların kendisiyle korunduğu şey, farklı bir şeydir; hakim kendisiyle hüküm verdiği şey, farklı bir şeydir. Hüküm verme yolları, bir erkek ile iki kadından şahit olmalarını istemekten daha çoktur. Çünkü hakim bazen yeminle bazen yeminsiz, bazen ayak izleriyle ve daha başka yollarla hüküm verir. Kısaca bu ayet, hakkın kendisiyle korunduğu şey olmaktan çok daha geniştir.¹¹²¹ M. İmara şahitlikte itibarın bilgi, tecrübe ve adalete olduğunu erkek veya kadın olmanın önemli olmadığını kadının yaratılıştan unutkan olduğunun kabul edilmeyeceğini kaydeder. Mahmud Şeltut'un İan ayetinde erkek ile kadının

¹¹¹⁷ Nûr, 24/6-9.

¹¹¹⁸ Akdemir, Salih, Tarih Boyunca ve Kur'an'ı Kerim'de Kadın, s. 266-267.

¹¹¹⁹ Vedud- Muhsin, Amine, Kur'an ve Kadın, s.146. Benzer düşünceleri Hayri Kırbaçoğlu da ileri sürmektedir.Bkz. Kırbaçoğlu, Hayri, kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler, İslamî Araştırmalar Dergisi, c. 5, sa: 4, Ekim 1991, s. 276.

¹¹²⁰ İmara, Muhammd, "Şehadetü'l Mer'e Nisfü Şehadetü'r-Racül," Hakaiku'l İslâm fî Müvaceheti Şübühâtü'l Müşekkikîn, s. 560-561.

¹¹²¹ İmara, Muhammd, a.g.m., s. 564. naklen, Ibn Kayyım et-Turuku'l Hükmiye fi's- Siyâseti's- Şer'iyye, s. 103-104.

şahitliklerinin eşitliğine yaptığı atfı da hatırlatan M. İmara, eğer bilgi ve tecrübe sahibi ise kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine eşit sayılabileceğini belirtir.¹¹²²

Hüseyin Atay ise, “unutma” illetinin erkek ve kadın tarafından paylaşılan ortak bir nitelik olduğuna işaret etmektedir. Bu noktadan hareketle de şahitlik konusunu “tekabüliyet ilkesi”ne göre yorumlamaktadır. Bu ilkeye göre, karşılıklı iki cinsten birine yönelik olarak verilen hüküm, diğerini de kapsamaktadır. Meselâ kadınlara yönelik hükümler, onların sahip oldukları tabiatları dolayısıyla değil de erkeklerle ortak insanî yapılarından ileri geliyorsa, hüküm erkekleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla hüküm, unutkanlık üzerine bina edildiğine göre erkek de insan olarak unutma niteliğine maruz kaldığından, unutkan olan iki erkek de bir erkeğe denk olarak şahitlik yapılabilir. Nitekim Kur’an’da erkek sigasıyla gelen namaz, oruç, gibi hükümler de bu ilkeye göre kadınları da kapsamaktadır.¹¹²³

M. Sait Şimşek de bu ayeti, İslam Hukukunda “illetin ortadan kalkmasıyla hüküm de ortadan kalkar” kuralı doğrultusunda yorumlamaktadır. Unutma illetinin ayette zikredildiğini belirten Şimşek’e göre unutmanın üç sebebi bulunmaktadır. Bunlar; hafıza zaafiyeti, ilgi duymama ve bir şeyi kasden unutmayı istemektir. Bu sebeplerden hangisi nedeniyle kadının unuttuğu tespit edilebilir. Çünkü günümüzde birtakım anket ve istatistiklerle insanların zeka ve kabiliyetleri ölçülebilmektedir. Bu imkanlardan yararlanarak kadının unutkanlığının fitrî mi, yoksa sosyal birtakım sebeplerden mi kaynaklandığı, yahut da hangi alanlarda erkeğe nazaran daha unutkan olduğu konular tespit edilebilir. Buna göre, şayet erkeğe nazaran bu unutkanlık hayatın kimi alanlarıyla ilgiliyse, bu hüküm sadece o alanlarda geçerli olur. Fakat bu unutkanlık, kadının sosyal hayata katılımıyla ortadan kalkıyorsa, bu takdirde hüküm bu alana katılan kadınlar hakkında ortadan kalkar.¹¹²⁴ Hayreddin Karaman da aynı paralelde görüşler ileri sürmekte, ilave olarak da çağımızda kadının değişmesinin, fitratın ona biçtiği kemal yönünde bir gelişme mi, yoksa bir geriye gidişmi olduğunun sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre hükmün illeti değişmişse ve bu değişme de ilmî ve İslâmî değer ölçülerine göre bir gelişme mahiyetinde ise ancak o zaman, ayetin öngördüğü hükmün de değişebileceğinden söz edilebilir. Ayrıca Karaman, ilgili ayetteki şahitliğin şifahî şahitlik olduğunu bunun da yazı ve imzanın yaygın olmadığı dönemler de başvurulmuş bir yöntem olduğunu kaydeder. Karaman, şifahî şahitlikte kadının durumunun erkekten farklı olarak ihtiyatı gerektirebileceğini, ama yazı ve imzalı şahitlikler de ise unutma ihtimali ortadan kalkacağından ayetin bu tür şahitlikleri kapsamadığını zikreder.¹¹²⁵

Ali Bulaç da fıkıh usûlünde ki makasıdu’ş-şeria bağlamında kadının şahitliği konusunu ele aldığı makalesinde meseleyi, birtakım istatistikler yardımıyla da tartışmaktadır. Bulaç bu makalesinde illetin değişmesiyle hükmün de değişeceği ilkesinden hareket ederek, bu hükmün kadının sosyal ve kültürel düzeyine göre değişiklik gösterebileceğini ileri sürer. Bulaç’a göre kadının unutulması fizyolojik, zihinsel ve ruhsal yapıdan kaynaklanmayıp, kültürel ve antropolojiktir. Dolayısıyla günümüzde bazı bölgelerde kadının eğitim düzeyinin yükselmesi nedeniyle ayetteki unutma illeti değişmiştir. İşte bu bölgelere mahsus olmak üzere, kadının şahitliği erkeğin şahitliğine

¹¹²² İmara, Muhammed, a.g.m.,s. 570- 574.

¹¹²³ Atay, Hüseyin, Kur’an’a Göre Araştırmalar I- III, s.26.

¹¹²⁴ Şimşek, M. Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 365- 366.

¹¹²⁵ Karaman, Hayreddin, Kadının Şahitliği, s.288.

eşit sayılabilir. Bununla beraber, illetin tekerrürünün hükmün tekerrürünü gerektirdiğinden, bu hükmün yeniden devreye gireceğini ifade eder.¹¹²⁶

Sonuç olarak bizde diyoruz ki ayetin metninde de yer aldığı gibi iki kadının şahitliğinin bir erkeğe eşit sayılması ticarî konularla ilgilidir. Bu kadının ilgi sahasının dışında bir konudur. Hz. Peygamber bir hadisinde bedevînin şehirliye şahitliğinin geçerli olmadığını belirtir.¹¹²⁷ Bedevînin şehirliye şahitliğinin geçerli sayılmaması şehir hayatına yabancı olması ve hadiseleri yanlış algılaması ihtimali ile ilgilidir. Kadınların doğrudan bilgi sahibi oldukları konularda onların şahitliklerinin yeterli görülmesi, bir erkek yerine iki kadının şahitliğini istemenin ticarî tecrübe azlığından kaynaklandığını doğrular niteliktedir. Ancak bu durum, dünyanın her tarafındaki kadınların ticarî tecrübe kazandığı anlamına gelmez. Bu hükmün, illetinin baki olup olmamasına göre değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Günümüzde hükmün her bölgede herkes için artık değiştiği söylenemez. Mesele bölge, bilgi ve tecrübe bazında hatta fert fert ele alınabilir.

IV- CEZALAR

Kur'an'ı Kerim'deki inançla ilgili ayetlerin Mekke'de, hukuka dair olan ayetlerin Medine'de indiği bilinen bir gerçektir. Zira inançları değişmemiş bir toplumu onların kabul etmedikleri veya tamamen benimsemedikleri yeni bir dinin hukûkî kurallarıyla sorumlu tutmak beraberinde önemli bazı problemler doğurabilir. Bir başka açıdan, hukûkî kuralların uygulanması için bağımsız bir toplum ve bu toplumu idare eden bir yöneticinin bulunması gerekir. Bu imkanlara Müslümanların Medine'de kavuştuklarını görüyoruz. İşte bu gibi sebeplerle hukûkî ayetler Medine'de indirilmiştir.

İnsanların yer yüzünde insanlığını unutup her türlü fesadı ve bozgunculuğu işlediği dönemlerde yüce Allah, toplumu ıslah etmek için peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler, çevresindeki insanları tevhide çağırmış ve onlara ahlakî telkinlerde bulunmuşlardır. Ancak, toplum düzenini korumak sadece ahlakî telkinlerle gerçekleşmez. Toplum düzenini sağlamak için bazen zorunlu kurallara ihtiyaç duyulur. İşte hukuk kuralları bu zorunluluktan doğmuştur.¹¹²⁸

Hukukun gözettiği en önemli gayelerden biri, toplum düzenini sağlamaktır. Toplum düzeninin korunması da ancak ortaya çıkan kargaşa, fitne ve tecavüzlere meydan vermemek, bunların yollarını kapatmak suretiyle olur. Bunun yolu ise, hukûkun bu konuda kuralları belirlemesi ve icra makamının bunları uygulamasıyla gerçekleşir. Aksi takdirde, insanlar kötülüğü ortadan kaldırmak için hep şer yollarını seçerler ki böylece şer giderek artar.¹¹²⁹

İslâm hukûkunda cezaî müeyyideler çeşitli açılardan ayırımlara tabi tutulur. Bunlardan en çok bilinen ayırım, had, kısas-diyet ve ta'zir şeklinde olanıdır. Bu tasnifin bir başka görünümü de cezaların, Şari' tarafından belirlenenler ve kulların (yetkili mercilerin) takdirine bırakılanlar şeklinde ikiye ayrılıp, birinci kısmın da kendi arasında

¹¹²⁶ Bulaç, Ali, "Mekasidu's-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu," İslami Araştırmalar Dergisi c. 5, sa.: 4 Ekim 1991, s. 309.

¹¹²⁷ Ebû Davûd, Akziye, 17; Ibn Mâce, Ahkâm, 30.

¹¹²⁸ Şimşek, M. Said. Kur'an'ın Ana Konuları, s. 287.

¹¹²⁹ Ibn Âşûr, M. Tahir, Makasidu's-Şeriati'l İslâmiyye, s. 205.

had-kıyas şeklinde tekrar ikiye ayrılarak yapılan şeklidir.¹¹³⁰ Had denilen cezalardan Kur'an'da dört tanesinin zikredildiğini görüyoruz: 1- Zina edene 100 sopa (celde) vurulması 2- İffetli bir kadına zina iftirasında bulunan kişiye seksen sopa vurulması ve ayrıca şahitliğinin kabul edilmemesi,¹¹³¹ 3- Silahlı gasp, yol kesme ve eşkıyalık gibi suçları işleyenlerin öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının çapraz kesilmesi veya sürgün edilmesi,¹¹³² 4- Hırsızın elinin kesilmesi.¹¹³³ Görüldüğü gibi Kur'an ceza hukukuna dair son derece az hüküm koyarak, bu alanda insanlara geniş bir hareket imkanı bırakmıştır. Biz burada bu cezaların hepsini ele almayıp tarihselcilik tartışmalarında sıkça gündeme gelen bedenî cezalardan sadece el kesme cezası üzerinde durmak istiyoruz.¹¹³⁴

El Kesme Cezası

Konuyla ilgili ayetlerde şöyle denilmiştir: “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan (başkalarına) bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Kim bu haksız davranışından sonra tevbe eder ve durumunu düzeltirse şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”¹¹³⁵ Ayet son derece açık olup herhangi harici bir desteğe ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılacak niteliktedir. Burada hırsızlık yapan ister erkek, isterse kadın olsun bu eylemin karşılığı Allah’tan ibret verici bir ceza olarak ellerinin kesilmesidir.

Kur'an'ın gayeleri ve Hz. Peygamber'in görev yaptığı sosyolojik çevrenin dikkate alınarak ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini belirten Fazlur Rahman, hırsızlık cezası ile ilgili ayete de aynı şekilde yaklaşılmasını ister. Fazlur Rahman’a göre, klasik hukukçular hadlere son derece cömert bir şekilde “şüphenin faydası” ilkesini uygulayarak ve hırsızlığın tarifini çok daraltarak bir “çıkış yolu” bulmaya çalıştılar. Hakikatte bu, suçlu olan kişilerin cezalandırılmadıkları anlamına geliyordu. Çünkü onların görüşüne göre diğer hiçbir ceza “hadd” cezasının yerine getirilemezdi. Hemen hemen hiç uygulanmayan bir kanun (hele hele ilahî bir kanun) varken bu ortamın meydana getirdiği ahlakî kötülük bariz olarak ortadadır.¹¹³⁶ Fazlur Rahman'ın bu ifadelerinden, farklı gerekçeler bulmak suretiyle hemen hemen hiç uygulanmayan el kesme cezası yerine, bir başka cezanın benimsenmesi gerektiği ve böylece kanûnî boşluğun yarattığı ahlâkî bozuklukların da ortadan kalkacağı neticesi çıkmaktadır. Fazlur Rahman'ın şüphelerle hadlerin düşürüldüğü yönündeki klasik hukukçulara yönelttiği eleştiri abartılı ve doğru değildir.

El kesme cezasıyla ilgili düşüncelerini daha açıkça dile getiren bir düşünür de Hasan Hanefî'dir. Hanefî'ye göre bazı insanların zihninde İslâm, bedenî cezalar sebebiyle, insan haklarıyla en az uzlaşan, tabiatın zıddı bir din olarak görülmektedir. Bir anlık zaafın sonucu olan hırsızlığın, el kesme cezasıyla cezalandırılmasının kalıcı bir sakatlığa sebebiyet verdiğini, halbuki bedene sahip olmanın tabîî bir insan hakkı olduğunu söyleyerek, eli kesilmiş bir kişinin toplumdaki konumu ve onurunu nasıl

¹¹³⁰ Bardakoğlu, Ali, “Had”, DİA, İstanbul 1996, XIV, 547-548.

¹¹³¹ Nu'r, 24/4.

¹¹³² Mâide, 5/33-34.

¹¹³³ Mâide, 5/38.

¹¹³⁴ Bursa'da yapılan bir ilmî toplantıda Kur'an'daki bedenî cezaların tarihselliği konusunda oldukça yoğun tartışmalar yapıldığını görüyoruz. Daha sonra bu tebliğler kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz. Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız? Tartışmalı İlmî Toplantı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 108-140.

¹¹³⁵ Mâide, 5/38.

¹¹³⁶ Fazlur Rahman, İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri, s. 318-319.

kazanacağı, tekrar eliyle iş görebilecek hale nasıl gelebileceğini sorgulayarak metne rağmen bu cezanın uygulanmaması gerektiğini ileri sürer.¹¹³⁷

El kesme cezasını ayetin metnindeki illete göre değil de Kur'an'ın nüzûl dönemi tarihî sosyal ve kültürel şartlarıyla gerekçelendiren M. Abîd el-Câbirî' de konuyla ilgili şu görüşleri ileri sürer: "Birincisi hırsızın elinin kesilmesi, Arap Yarımadasında İslâm' dan önce de uygulanan bir ceza şekliydi. İkincisi, el kesme cezası, develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğerine göç eden bedevî bir toplumda uygulanmıştır ve böyle bir toplumda hırsızın 'hapis' cezasına çaptırılması mümkün değildi. Zira o zaman, ne hapishane, ne duvar, ne mahkumların kaçmasını önleyecek otorite, ne de onların iâşe ve ibatesini sağlayacak bir teşkilat vardı. Öyleyse, yegane çözüm yolu bedensel ceza olmaktadır. Böylesi bir toplumda hırsızlığın çoğalması, kaçınılmaz bir biçimde o toplumun varlığının yok olmasına sebep olacaktır. Çünkü o zaman, ne sınırlar, ne duvarlar, ne de servetin korunduğu güvenli yerler vardı. Dolayısıyla, şu iki hedefi amaçlayan bedenî ceza, zorunlu olarak kendisini ortaya koymaktadır. Tekrar çalma imkanını nihaî olarak ortadan kaldırmak ve insanların kolayca hırsızları tanıyacakları bir alameti kişide sürekli olarak bulundurmak. Kuşkusuz, elin kesilmesi de, bu iki amacı birlikte gerçekleştirir. Netice itibarıyla, çölde bedevî yaşayan göçebe bir toplumda hırsızın elinin kesilmesi anlamlı ve makul bir tedbirdir."¹¹³⁸

Yine günümüzde bazı Müslümanlar "elin kesilmesi" ifadesine lafzî değil mecazî bir anlam yükleyerek bununla kastedilenin hırsızlığa uzanan ele engel olmak, hırsızlığın önünü almak olduğunu iddia etmektedirler. El kesme cezasıyla ilgili ileri sürülen bu iddiaların tartışmasına geçebiliriz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi hırsızlık yapan kimseye el kesme cezasını öngören ayet, muhkem olup, kelime bilgisiyle de anlaşılabilir kadar açıktır. Ancak, ayette, asgari olarak hangi miktarda çalan kimsenin elinin kesileceği, çalınan malın hangi niteliklere sahip olması gerektiği, çalan kimsenin hangi nedenlerle bu eylemi gerçekleştirdiği ve her hırsızlık yapana el kesme cezasının uygulanıp uygulanamayacağı ve diğer hususlar açıkça belirtilmemiştir. Bu hususların bir kısmı Kur'an'ın açıklaması durumunda olan hadislerle, diğer bir kısmı da bu hadisleri de dikkate alarak alimlerin yaptıkları içtihadlarla açıklığa kavuşturulmuştur. Dolayısıyla biz bu ayetin anlaşılması için mutlaka tarihsel ve sosyal bağlam içinde değerlendirilmesinin gerekli olmadığını kanaatindeyiz.

El kesme cezasının İslam'dan önce de bilinen ve uygulanan bir ceza olduğu hususuna gelince, bu bilgi kaynaklarımız tarafından da doğrulanmaktadır. Ibn Kesir, cahiliye döneminde ilk el kesme cezasını, Kureyş kabilesinin uyguladığını; Huza'a kolundan Muleyh b. Amr oğullarının mevlası Duveyk'in Kabenin hazinesini soyduğu için elinin kesildiğini nakleder.¹¹³⁹ Şah Veliyullah Dihlevî de bu cezanın daha gerilere dayandığını belirterek, önceki şeriatlarda da bulunduğunu şöyle dile getirir: "Bizden önceki şeriatlarda, öldürme suçuna kısas, zinaya recm, hırsızlığa ise el kesme hükmü bulunuyordu. Bu üç ceza üzerinde, bütün semavî şeriatlar müştereklik arz ediyor, peygamberlerin büyük çoğunluğu bunlar üzerinde icma halinde bulunuyordu. Böyle bir hükmün terk edilmemesi ve ona dört elle sarılınması gerekir."¹¹⁴⁰ Bu bilgilerden el kesme

¹¹³⁷ Hanefî, Hasan, Soruşturma, İslâmiyat, c.1., sa: 4 , Ekim-Aralık 1998, s. 287-288.

¹¹³⁸ El-Cabirî, M.Âbid, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s.59.

¹¹³⁹ Ibn Kesir, Tefsir, II, 52.

¹¹⁴⁰ Dihlevî, Şah Veliyullah, Huccetullahi'l-Baliga, çev: Mehmet Erdoğan, Yeni Şafak, İstanbul 2003, II, 403-404.

cezasının cahiliye döneminde olmakla beraber daha eskilere dayanan bir uygulama olduğunu, Kur'an'ın da bunu aynen benimsediğini görüyoruz. Kadim şeriatlarda da el kesme cezasının var olması, bu cezayı mahallilikten çıkararak adeta ona evrensel bir boyut katmaktadır.

Kur'an'da var olan kısasın da cahiliye devrinde mevcut bir uygulama olduğunu kaynaklar bize haber vermektedir. Meselâ, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Talip, Hâşimoğullarına mensup bir çobanı hatâen öldüren katile, diyet olarak yüz deve ödemediği, yahut maktulü kendisinin öldürmediğine dair kendi kabilesinden elli kişiye yemin ettirmediği takdirde, kısas yapılarak öldürüleceğini söylemiştir.¹¹⁴¹ Ancak Kur'an, kısası bir cahiliye örfü olarak aynen almayıp bazı düzenlemelerle kabul etmiştir. Meselâ cahiliye döneminde maktulün velisi güçsüz ise, kısas cezası uygulanmayıp diyet almak zorunda bırakılıyordu. Fakat İslâm, diyet uygulamasını maktulün velisinin rızasına bırakmıştır.¹¹⁴² Yine cahiliye döneminde hataen öldürmelerde de kısas tatbik edilebiliyordu.¹¹⁴³ Ancak Kur'an, hataen öldürme durumunda kısas uygulamasına izin vermayarak diyet uygulamasını getirmiştir.¹¹⁴⁴ Çünkü Kur'an'a göre kısasın mümkün olabilmesi için cinayette kasıt şarttır.¹¹⁴⁵ Ayrıca İslâm, suçun şahsiliği prensibini de getirerek cahiliye döneminde rastlanılan suçlunun yakınlarını öldürme ve yaralama adetlerini de ortadan kaldırmıştır.¹¹⁴⁶

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki İslâm, el kesme cezası gibi cahiliye dönemine ait bazı uygulamaları aynen benimserken, kısas örneğinde olduğu gibi bazılarını da değişiklikler yaparak ve amacına uygun hale getirerek onları kabullenmiştir.

El kesme cezasının develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğer yere göç eden bedevî bir toplumda uygulandığı ve böyle bir toplumda hırsızın hapis cezasına çarptırılmasının mümkün olmadığı iddialarına gelince; her şeyden önce bu iddialar tarihi gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Çünkü Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekke ve Medine halkının büyük çoğunluğu şehir hayatı yaşamaktadır. Yani ilk muhataplardan bedevî bir hayat yaşayan insanlar oldukça sınırlı sayıdadır. Ayrıca Medine'de bir şehir devleti olduğu ve bunun yöneticisinin de Hz. Peygamber olduğunu görüyoruz. Eğer hırsızlık suçuna verilebilecek en uygun ceza hapis olsaydı bunun Hz. Peygamber döneminde tatbik edilmemesinin makul bir gerekçesi bulunmamaktadır. Tam aksine, bu konudaki rivayetler Hz. Peygamberin hapis cezasını uyguladığı yöndedir.¹¹⁴⁷ Metin Hülâgu "İslâm Hukukunda Hapis Cezası" adıyla hazırladığı tezinde, kaynaklarını zikrederek, Hz. Peygamber'in bir cinayet suçlusu olan Süame b. Üsâle'yi mescidin duvarına bağlattığını zikreder. Tay kabilesinden Hatem'in kızı Sûfine, mescitte kadınlara mahsus bir odaya hapsedilmiştir. Yine Benî Kurayza Yahudilerinden esir aldıkları kimseleri Haris'in kızının evine hapsedmiştir.¹¹⁴⁸ Ancak burada şu duruma işaret edelim ki Hz. Peygamber dönemindeki hapis cezası, uzun süreli olmadığı gibi, bugünkü anlamıyla muhkem binalardan yapılmış bir hapishane de mevcut değildi. Hapis kısa süreli olmuş ve o günün şartlarında mescit ve evler hapishane olarak kullanılmıştır.

¹¹⁴¹ Buharî, Menâkıb, 26.

¹¹⁴² Bakara, 2/178.

¹¹⁴³ Buharî, Menâkıb, 26.

¹¹⁴⁴ Nisa, 4/92.

¹¹⁴⁵ Nisa, 4/92.

¹¹⁴⁶ En'am, 6/164; Fatır, 35/18; İsra, 17/18.

¹¹⁴⁷ Ebû Davud, Akdiye, 29; Tirmizi, Diyât, 20; Nesa'i, Sârik, 2.

¹¹⁴⁸ Hülâgu Metin, İslâm Hukukunda Hapis Cezası, Rey yayıncılık, Kayseri 1996, s. 16.

Hümanistik duygularla Kur'an'daki bedeni cezalardan dolayı İslâm'ın, insan haklarıyla uzlaşmayan bir din olduğu yönündeki düşünceler ise, kanaatimizce İslâm'a ve İslam toplumuna bir bütün olarak bakmamaktan kaynaklanmaktadır. İslam'ın ya hiç uygulanmadığı veya kısmen uygulandığı toplumları nazarı itibara alarak, buralarda böyle bir cezanın uygulanmasının mahzurlu yanlarını görmek suretiyle, bu Kur'anî hükmün değiştirilmesini talep etmenin doğru olmadığı düşüncesindeyiz. Çünkü İslâmî sistem, birbirini tamamlayan bir bütündür. Dolayısıyla tikel hükümler, bu tümel sistem içerisinde ele alınıp değerlendirilirse ancak tam manasıyla anlaşılabilir. Aynı şekilde bu tikel hükümlerin genel sistem içerisinden çekip alınarak uygulanması da doğru değildir. Kısaca her şey kendi sistemi ve bütünlüğü içerisinde değerlendirilmelidir.¹¹⁴⁹

İslâm her insanın yaşam hakkını ve bu yaşam hakkını gerçekleştirecek vesileleri de korumayı ister. Eğer kişi yaşamını idame ettirmek için çalışıp gerekli nafakayı kazanamıyorsa, Müslüman toplum ona yardım eder. Bu gibi kimselerin Müslümanların beytül malinden belirli bir pay alma hakları doğar. Ayrıca İslâm, ferdî mülkiyeti sadece helal kazançla caiz görür. Malın, piyango, kumar ve diğer meşru olmayan yollardan kazanılmasını yasaklar. Emeğe de çok büyük önem verir. Zenginin fakiri gözetip kollaması sayesinde zengin ile fakir arasında bağlar kurulur ve fakirlerin zenginlerin mallarında gözleri olmadığı gibi, onlara karşı kin de duymazlar. Ayrıca İslam namaz ve diğer vesilelerle sürekli toplumu eğitime tabi tutar. Buna rağmen bir insan şiddetli bir ihtiyacı olmadığı halde, herhangi bir emek harcamadan zengin olmak arzusuyla çalışırsa buna verilecek cezanın ağır olması oldukça yerindedir.¹¹⁵⁰ Hırsızın elini kesmek, toplumun tedavisi için son çaredir. Daha önce hırsızlığı doğuran sebepleri ortadan kaldırmak gerekir. Hırsızlığa itecek sebep yok iken bir kimse hırsızlık yapıyorsa, işte onun eli kesilir.¹¹⁵¹

El kesme cezasıyla ilgili hükmü doğru bir şekilde anlamak için ilgili ayetin bilimsel açıdan iyi tahlil edilmesi gerekir kanaatindeyiz. Müfessir Ebus-suud “ellerini kesiniz” hükmünün illetinin “yaptıklarına bir karşılık olsun” ifadesi olduğunu; “yaptıklarına karşılık” ifadesinin illetinin de “Allah'tan ibret olarak bir ceza/nekâlen minallah” ifadesi olduğunu kaydeder.¹¹⁵² Yani, el kesme hükmünün gerekçesinin insanların yaptıklarının karşılığı olan bir ceza, böyle bir cezanın verilmesi de Allah'tan ibret verici ve caydırıcı bir ceza olması nedeniyledir. “Nekal” kelimesi üzerinde duran Ibn Âşûr, bu kelimenin “diğer insanları benzer işi yapmaktan alıkoyan şiddetli bir ceza anlamına” geldiğini ifade eder.¹¹⁵³ Bu ifadede dikkati çeken bir diğer husus “minallah” beyanıdır. Burada açıkça bu ibret verici cezanın Allah tarafından konduğu, ve bu konuda insanların herhangi bir belirleme yetkisinin olmadığı belirtilmektedir.. İslâm hukukçuları, kanun koyucu devlet başkanına, had cezalarını azaltıp çoğaltma, başka bir ceza türüne çevirme yönünde esasa müteallik bir takdir ve tasarruf hakkı tanınmayacağı konusunda görüş birliği içindedir.¹¹⁵⁴

İnsanlar tarih boyunca neyin suç olup olmadığını gayet iyi bilmişlerdir. Ancak onlar suça verilecek ceza konusunda ihtilaf etmişlerdir. İşte ilahî vahiyler insanlara bu konuda yardımcı olmaktadır. Yüce Allah eğer el kesme cezasının her zaman her mekanda uygulanmamasını dileseydi “hırsızlık yapan erkek ve kadına uygun bir ceza verin” şeklinde bir ifade gönderirdi. Ama ilahi vahiy böyle dememiştir.

¹¹⁴⁹ Cum'a, Ali, “Haddü's-Sirka”, Hâkâiku'l İslâm fî Müvaceheti Şübühati'l Müşekkikîn, s. 544.

¹¹⁵⁰ Cum'a, Ali, a.g.e., s.544-545; Şimşek, M. Sait, Ana Konularıyla Kur'an, s.304.

¹¹⁵¹ Ateş, Süleyman, Çağdaş Tefsir, II, 527.

¹¹⁵² Ebussuûd, Tefsir, III, 35.

¹¹⁵³ Ibn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, VI, 192.

¹¹⁵⁴ Bardakoğlu, Ali, “Had” DİA, XIV, 548.

İslâm Hukukunda suçlar sübût bulunca cezanın infazı bireylere bırakılmamış, bunların yetkili mercilerce uygulanması talep edilmiştir. Bu sebeple Ibn Âşûr, “eli kesiniz” emrinin yöneticilere yönelik olup, mü’min bireylere ait olmadığını kaydeder.¹¹⁵⁵ Râzî de bu konuda şu izahları yapar: “Allah (c.c.) ayette hırsız ve zânî olanlara, cezanın uygulanmasını farz kılmıştır. Şer’î cezaların suçlulara uygulanması, tek tek fertlere farz olmadığından bunları ancak devlet başkanı uygular. Dolayısıyla bütün müminlerin bir imamının bulunması onlar üzerine bir vecibedir.”¹¹⁵⁶

Ellerini kesiniz ifadesi hakiki anlamda olmayıp mecazî olduğu şeklindeki iddia ise tarihen sabit olan uygulamalara tezat teşkil etmektedir. Kaynaklarda Hz. Peygamber’in hırsızlık yapanlara bu cezayı tatbik ettiğine dair bilgiler yer almaktadır.¹¹⁵⁷ Kur’an’ı Kerim ilk defa bize nazil oluyor değildir. İlk defa Hz. Peygamber’e ve onun ashabına hitap etmiştir. Onlar da bu hitaba kulak vermişler, onu anlamışlar ve hayatlarına da tatbik etmişlerdir. Dolayısıyla tarihteki mevcut uygulamalar bu ifadenin mecazi anlamıyla anlaşılmasına olanak tanımamaktadır.

Sonuç olarak diyoruz ki hırsızlık suçuna karşı Kur’an’ın vadettiği el kesme cezası, diğer bazı suçlarda olduğu gibi¹¹⁵⁸ alternatifleri olmayan bir ceza olup,¹¹⁵⁹ İslâm’ın bir bütün olarak uygulandığı Müslüman toplumlarda her zaman uygulanabilecek bir yapıdadır. Bir taraftan mesken masûniyetini, bir taraftan mülkiyet hakkını, diğer taraftan ise kamu güvenliğini tehdit eden hırsızlık gibi toplumların kangren olmuş yarasını iyileştirecek herhangi bir başka ceza formülünün bulunabileceğini ve bunun Kur’an’ın getirdiği sert ama gerekli tedbirin yerini tutabileceğini düşünmüyoruz.

¹¹⁵⁵ Ibn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, VI, 190.

¹¹⁵⁶ Râzî, Fahrüddin, et-Tefsîru’l-Kebîr, IV, 356.

¹¹⁵⁷ Buhârî, Hudûd, 11-12; Megazî, 53; Müslim, Hudûd, 8-9; Ebû Davûd, 4,9,21; Tirmizî, Hudûd, 6,20; Nesâî, Kitâbü’s Sârik, 15,16; Ibn Mâce, Hudûd, 24,29.

¹¹⁵⁸ Mesela hırabe (terör) suçunda öldürme, asılma, el ve ayakları çaprazlama kesme veya sürgün edilme alternatifleri sayılmıştır. Bkz. Mâide, 5/33.

¹¹⁵⁹ Ibn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, VI, 192.

SONUÇ

Tarihselcilik düşüncesinin kökenleri batıda oldukça gerilere dayanmaktadır. İlkçağ düşüncesinde mitolojiler önemli bir yer tuttuğu için önceleri tarihin öznesi olarak tanrılar görülmüş, doğa araştırmalarında aklın etkinliği ve insanın ön plana çıkmasıyla bu süreçte de tarihin öznesi olarak insan görülmüştür. Dolayısıyla İlkçağ'da tarihin yönü döngüseldir.

Ortaçağ'da düşüncenin merkezinde din vardı. Bu çağda Yahudilik ve Hristiyanlığın getirmiş olduğu zaman anlayışları çizgisel tarih anlayışının yerleşmesine neden oldu. Tabiatıyla bu iki dine göre doğayı ve doğadaki olayları yaratan Tanrı olduğu için, doğa alanındaki yasalar ile tarih alanındaki yasalar arasında bir fark görülmemiştir. Dolayısıyla Batı düşüncesinde Ortaçağ'da tarihin öznesi olarak Tanrı görülmekteydi. Tarihselcilik, Batı düşüncesinde tarihin mahiyeti, öznesi, yönü ve nasıl anlaşılıp değerlendirileceğine dair yapılan uzun tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır.

Reform sonrasında Hristiyan teologlar, Kitab-ı Mukaddes'e yaklaşımlarında tarihselci-tenkitçi yöneme başvurmışlardır. Bu esnada Kutsal Kitab'ın literal anlamda sürekli onaylanan bir anlayıştan uzaklaşarak, tarihsel-nesnel bir şekilde anlaşılması teşebbüsleri doğdu. Yine Protestan teologlar Kutsal Kitab'ı yorumlama işinin belli bazı doktrinleri doğrulama aracı olmaktan çıkartılarak, metnin tenkitçi bir gözle okunması gerektiğini ifade ettiler. Denilebilir ki önceki döneme bir reaksiyon olarak kutsal metinlerin literal anlamını tenkit eden ve onu aşan bir anlayışla bu metinlerin okunması şeklinde bir anlayış hakim oldu. Bu dönemde tekrar bireyin ön plana çıkması sebebiyle tarih yapıcı olarak insan görüldü.

Her konuda akla öncülük tanıyan, bilgi yönleri olarak da gözlem ve deneyi esas alan Aydınlanma dönemi, hayatın her alanında dinî bir dünya görüşünden insan yapısı ve seküler bir dünya görüşüne geçiş anlamına gelmektedir. Aydınlanmanın ortaya koyduğu bu dünya görüşüne göre insan, her zaman her yerde aynı varlıktır. Ayrıca insan aklı da her yerde ve devirde aynıdır. İnsan aklı ve insanlığın manevi yapısının her yerde bir ve aynı olduğu düşüncesinden hareketle, bilimin de genel geçerliliğe sahip olması gerektiği düşünüldü. İşte bu aydınlanma dönemi aklının ortaya koyduğu evrenselci anlayışa ve genel geçerliliğe bir tepki olarak tarihselci yöntem doğdu.

Aydınlanma dönemi aklının ve pozitivist düşüncenin ortaya koyduğu evrensellik anlayışı mekanik bir evrenselliktir. Oysa bizim Kur'an'ın evrenselliliğiyle kastettiğimiz husus, bu tarz bir evrensellik değildir. Kanaatimizce Kur'an'ın evrenselliliği, ona muhatap olan insanların "insan olma" ortak paydasındaki nitelikleri çerçevesinde ele alınmalıdır. İnsanlık tarihine bakıldığında onun temel güdülerinde, Örneğin; hayata olan sevgisi, karşı cinse olan eğilimi, mal ve mülke olan arzularında değişen bir şey yoktur. Günümüzde yaşanan katliamlar ve kan dökmeler nefsinin kötülüklerine mağlup olan insan doğasının hala değişmediğinin açık kanıtıdır. Kur'an'ın evrenselliliğini, onun getirdiği iman esaslarının, hukuk ve ahlak ilkelerinin insan fizyolojisi ve psikolojisine uygunluğu ile onun ahkâmının beşerî farklılıkları, zarûrî ve istisnâî durumları gözeterek her yerde ve

herkes için geçerli olacağı anlamında ele almak gerekmektedir. Ayrıca Kur'an'ın tüm insan farklılıklarının üstünde "fıtrata" hitap etmesi onun evrenselliğini gösterir.

Kur'an'ın tarihsel bir metin olduğu şeklindeki tartışmalar, ilk defa 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hint Alt Kıtasındaki klasik İslâm modernistleri tarafından başlatıldı. Bu düşünce daha sonra aralarında farklılıklar bulunmakla beraber Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd tarafından günümüze kadar taşındı.

Tarihselci Müslüman düşünürlerin önemli ortak yanlarından biri, İslâm kültür ve geleneğini kıyasıya eleştirmeleridir. Mesela Fazlur Rahman ve Muhammed Arkoun'da bu durum açıkça görülmektedir. Elbette gelenek içerisinde eleştirilecek yönler bulunmaktadır. Ancak bu eleştiriler bunlarda bazen-örneğin Muhammed Arkoun'da olduğu gibi- İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın özüne kadar varabilmektedir. Bu durum elbette tasvip edilemez.

Tarihselci aydınların bir başka ortak yönü, Kur'an'ın literal olarak okunmasına karşı çıkmalarıdır. Mesela Fazlur Rahman, Kur'an ahkâmının lafız olarak aynen alınıp günümüze taşınması yerine, onların arkasındaki ilkelerin ve temel gayelerin alınarak günümüz problemlerine çözüm bulunması gerektiği konusu üzerinde özellikle durur. Bunun için herhangi bir tarihsel bağlama yerleştirmeksizin kelime bilgisiyle anlaşılabilir olan muhkem ayetleri bile tarihsel bağlama yerleştirerek aşırı te'vilci bir tarzla yorumlama cihetine gider. Yine Muhammed Arkoun Kur'an metninin ilahî yönünün öne çıkarılarak literal tarzda okunmasının terk edilmesi gerektiğini ve ondaki beşerî yöne vurgu yaparak antropolojik okumanın ısrarla üzerinde durur.

Kur'an'ı Kerim'in iki yönü olduğu belirtilmektedir. Bunlardan birincisi ilahî; ikicisi ise beşerî yöndür. Kaynak itibarıyla Kur'an ilahî bir hüviyete sahip iken, beşere ait bir iletişim vasıtası olan dili kullanması, bir kısım ayetlerinin belli bazı beşerî sebepler ve olaylar üzerine inmesi (esbab-ı nüzûl), nazil olduğu coğrafi ve soyso-kültürel koşulları dikkate alması (Mekkî-Medenî) onun beşerî yönünü oluşturmaktadır. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında klasik alimlerin de farklı bir seviyede önem verdiği bu beşere ait yön, tarihselcilik tartışmalarında önemli argümanlar olarak görülmektedir.

Dil açısından meseleye bakıldığı zaman her şeyden önce Kur'an'ın, gönderildiği toplumun kullandığı ve anladığı dil olan Arapçayla nazil olduğunda bir kuşku yoktur. Allah'ın vahyini/mesajını ilk muhataplar tarafından bilinmeyen bir dille göndermesi de düşünülemez. Yüce Allah'ın her topluma kendi diliyle hitap etmesi sünnetullah gereğidir. Allah enfûsî ve âfâkî deliller/ayetler yanında sözel ayetlerle de kendi varlığını ve insanın var oluş gayesini hatırlatırken elbetteki beşere kendi dilini kullanmıştır. Allah'ın vahiy için belirli bir dili kullanması, o dilin, vahyin içeriğine "belirleyici" ve "sınırlayıcı" tarzda bir müdahalede bulunduğu anlamına gelmez. Aksi takdirde vahyin zamandan ve mekandan münezzeh mutlak ilim sahibi Allah'tan olmasının bir kıymeti kalmayacağı gibi, insanların vahye ihtiyaçlarının olmayacağı gibi bir sonuç da çıkar. Ayrıca vahyin beşerin dilini kullanması yanında, ondaki kelimelerin seçilişi, bir yandan farklı seviyelere hitap edebilecek kadar kolay ama aynı zamanda bir o kadar anlam derinliği olan bir anlatıma sahip olması bakımından muciz bir kelimeler olduğu gerçeği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Kur'an'ın bir kısım ayetlerinin hususî bazı olay ve sorular nedeniyle nazil olması, o olay veya soruların olmaması halinde bu ayetlerin inmeyeceği anlamına da gelmez.

Determinist bir bilim anlayışıyla o hadiselerin veya soruların ayetlerin inmesini zorunlu kıldığı şeklindeki düşünce kanaatimizce bir yanılgıdır. Zira Kur'an ayetlerinin büyük bir kısmının özel bir sebep olmadan nazil olması, bizim bu tezimizi güçlendirdiği gibi, hangi hadise veya soruya vahyin yanıt vereceğinin ilahî iradeyle belirlenmesi, vahyin zuhûrunda Allah'ın belirleyici role sahip olduğunun açık kanıtıdır. Nüzûl dönemindeki bazı hadiseler veya sorular ayetlerin iniş vesilesi olarak görülebilir; ama bunlar ayetlerin varlık sebebi (sebeb-i vücûd) değildir.

Elbetteki hiç bir vahiy zamanın ve mekânın dışında vücut bulmamıştır. Bu ilke gereği vahiy zincirinin son halkası olan Kur'an da, belirli bir tarihte (m. 610-632) belirli bir mekânda (Mekke-Medine) varlık sahnesindeki yerini almıştır. Kur'an'ın nazil olduğu coğrafi ve soyso-kültürel koşulları dikkate alması, onun Allah'ın muradı dışında ve tamamen şartların güdümü doğrultusunda indiği anlamına elbette gelmez. Bir şeyin toplum, coğrafya ve tarihle bağlantısı olmasıyla ona idirgenmesi farklı bir şeydir. Dolayısıyla, nüzûl döneminin coğrafi ve kültürel koşulları, Kur'an metninin nüzûlünde belirleyici ve etkileyici değil, sadece sebep olucu bir fonksiyona sahiptir.

Tarihselcilik tartışmalarında dile getirilen ayetlerin zahirine değil, maksadına ve gerçekleştirmek istedikleri maslahata bakma düşüncesi son derece hassas bir konudur. Makâsîd konusuna özel bir önem veren Şâtîbî'ye atıflar yapılarak tarihselci yönelişe dayanak aranmaktadır. Şâtîbî'nin Kur'an'ı ilk muhatapların anlayışı doğrultusunda anlama tezi ile tarihselci yaklaşım arasında kısmî bir benzeşme görülse de, o hiçbir zaman ahkâmın değişmesini talep etmemiştir. Şâtîbî'nin üzerinde durduğu husus, ilk muhatapların bilmediği çeşitli ilimlerle Kur'an'ı yorumlama teşebbüslerine karşı çıkıştır. Bir başka deyişle Şâtîbî'nin yaptığı şey, bir ifadeye onun sahip olmadığı anlamları yükleyerek veya Arap dil kurallarıyla ilişkisi olmayan anlamlara kelimenin taşınması sûretiyle yapılan aşırı yoruma itirazdır, başka bir şey değildir. Ama tarihselci yaklaşım, ayetleri nazil olduğu tarihsel bağlamda anladıktan sonra günümüze taşıırken yaptığı yorumlarda, bu ifadeleri çoğu kere aşırı bir şekilde yorumlamaktadır. Aşırı yorum karşıtı Şâtîbî'den, aşırı yorum taraftarı tarihselci yaklaşıma dayanak çıkmaz.

Kur'an ayetlerinin yorumlanmasında maslahata yapılan vurgu da tarihselci yaklaşımın önemli dayanaklarından. Kanaatimizce tarihselci yorumcular, nass ile maslahat çatıştığında maslahatın öncelenmesi gerektiğini iddia eden Tûfî'den daha ileri bir noktadadırlar. Zira Tûfî, salt muamelata dair ahkamda maslahatın takdim edilmesini söylerken; tarihselciler, bunu daha da genelleştirerek mukadderât denilen -miras payları ve iddet sayıları gibi- alanı da kapsayacak şekilde genişletmektedirler. Halbuki maslahat ve mefsedet kavramlarının tayin ve tesbitindeki rölatif durum, bu delillere istinaden açık bir Kur'anî hükmü değiştirmeye imkan sağlamayacak şekilde kaygan bir zemin oluşturmaktadır. Bize göre bu kaygan zeminden kurtulmanın yegane yolu, açık ve sabit olan nassın hükmüne itibar etmek ve maslahatı orada aramaktır. "Allah biliyor, siz bilmiyorsunuz"¹¹⁶⁰ ilahî uyarısı da bunu vurgular. Değerler karmaşasına itilmiş toplumlara hakim olmuş bulunan olguları hakikat ve maslahat kabul ederek, nassın sabit hükmünü değiştirmek yanılgıya düşürür.

Her şeyden önce İslâmî bir bilgi teorisi, şu ön kabul temelinde gelişmek zorundadır: İnsan, aşkın bir referansa tâbi olmaksızın çoğu kere kendi maslahat veya mefsedetinin nerede olduğunu tayin edecek bir güce sahip değildir. Böyle bir referans olmaksızın giriştiği tayinler, kendisini aşkın bir güç olarak görme anlamına gelebileceği

¹¹⁶⁰ Bakara, 2/232.

gibi, çoğu kere yaptığı maslahat ve mefsedet tayinlerinde tam tersi sonuçlar doğabilecektir.

İsâm dünyası son birkaç yüzyıldır askerî, siyasî ve ekonomik açıdan geri bir durumdadır. Bu olgu, Müslüman bilinci etkilemekte ve onların Kur'an'ı anlama eylemlerinde baskın bir hal almaktadır. Buna mukabil Batı'nın içinde bulunduğu durum onun düşüncelerine karşı bir güven ve sempati uyandırmaktadır. Hiçbir yorum, içinde yaşanan siyasî, sosyal ve ekonomik durumdan bağımsız değildir. Nasıl ki 19. yüzyılda tüm dünyada bilimsel çalışmaların revaçta olduğu bir dönemde bilimsel tefsir yaygın bir hal almışsa, bugün İslam dünyasının mevcut durumu da tarihselci yönelişin ortaya çıkışında önemli bir etkidir. Bu verili durum, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada çoğu kere Kur'an'daki anlamı yakalamak yerine ona anlam yüklemek şeklinde tezahür etmektedir.

Kanaatimize göre Hz. Ömer'in kimi ictihad ve uygulamaları, sabit bir Kur'an ahkâmını değiştirmek değil ya bir başka nassı uygulamak veya illete bağlı olarak hükmün değerlendirilmesidir. Bir başka açıdan buna "durumsallık" diyebiliriz. Bunun anlamı belirli bir durum ve şartlar için konulmuş olan hükmün o şartlarda uygulanması, o durumun ortadan kalkmasıyla da bu hükmün uygulanmamasıdır. Yani bu ictihadlar, tarihselci yorumcuların ileri sürdüğü tarzda bir kısım nassla sabit hükme alternatif hüküm getirmek olmadığı gibi, buradan Kur'an ahkâmının tarihselliğine dayanak çıkmaz.

Kur'an'ın getirdiği hükümlerin nihaî hükümler olmadığı, tedric mantığı gereği bu hükümlerin ikmalini insanlara ve zamana bıraktığı, zaman içerisinde maslahat gereği bu ahkâmın tamamlanacağı düşüncesi bize göre doğru değildir. Çünkü bu düşünce, Kur'an'ın son kitap ve İslam şariatının son şariat olduğu gerçeğine ters düşmektedir. Halbuki biz çok açık bir şekilde bilmekteyiz ki, yüce Allah yeni bir kitap ve yeni bir din göndermeyecektir. Ve bu dinin tamamlandığını kendisi haber vermektedir. Bize göre son kitabın hükümleri tamamlanmıştır, beşer vasıtasıyla onun ikmalî gibi bir beklenti söz konusu olamaz.

Kanaatimizce Kur'an'ı anlama ve yorumlamada yorumcunun Kur'an tasavvuruyla yapılan yorum arasında sıkı bir ilişki vardır. Kur'an Müslüman için hem bir bilgi kaynağı hem de inanca konu bir kitaptır. Bir metne iman etmek, o metinle inanan kişi arasında diğer metinler arasında olmayan türden bir ilişkinin var olduğu anlamına gelir. Bir Müslüman için yaşamın realiteleri ne kadar önemli ise, imana konu olan kitap da o kadar ve hatta daha fazla önemlidir. Kur'an'ı devre dışı bırakma anlamına gelebilecek ve izafî konuma indirgeme ihtimali doğabilecek hiçbir yorum ve yöntem sağlıklı değildir.

BİBLİYOGRAFYA

- **ACAR**, İsmail, İslâm Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği, İslâmiyât, c.3, sa: 2, Ankara 2000.
- **AÇIKGENÇ**, Alparslan “Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu”, İslâmî Araştırmalar, c.3, sa:3, Temmuz 1989.
- **AKARSU**, Bediâ, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kıtabevi, 4. Baskı, İstanbul 1998.
- **AKDEMİR**, Salih, “Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu,” Kur’an’ı Nasıl Anlamalıyız? Tartışmalı İlmi Toplantı, Rağbet yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002.
- -----, Müsteşriklerin Kur’an’ı Kerim ve Hz. Muhammed’e (s.a.v.) Yaklaşımları, AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXXI, Ankara 1989.
- -----, “Tarih Boyunca ve Kur’an’ı Kerim’de Kadın,” İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 5, sa: 4, Ekim 1991.
- **AKKAYA**, Nejla, “İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları,” İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 5, sa: 4, Ankara 1991.
- **AKSAN**, Doğan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, TDK yayınları, No: 39, Ankara 1998.

- **AKTAY**, Yasin-ERDEMCI, Cemaleddin, “Muhammed Arkoun’un Otantiklik Siyaseti,” Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar içinde, Vadi yayınları, 1. Baskı, Ankara 2000.
- **AKTAY**, Yasin, Aklın Sosyolojik Soy Kütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru, Toplum ve Bilim, sa: 82, Güz, 1999.
- **ALBAYRAK**, Halis, Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine, Şule yayınları, İstanbul 1992.
- **ALÛSÎ**, Şihabuddin es-Seyyid Mahmud, Ruhu’l Meanî fî Tefsîri’l Kur’ani’l Azim ve’s-Seb’il Mesanî, Daru’l Fikr, Beyrut 1408/1987.
- **EL-ALVANÎ**, Tâhâ Câbir, Hâkimiyetü’l Kur’an, el-Ma’hedü’l Alemî li’l Fikri’l İslâmî, 1. Baskı, Kahire 1996.
- **ARKOUN**, Muhammed, el-Fikru’l-İslâmî Kıraatun İlmiyye, Merkezü’l Enmâi’l Kavmi, Beyrut 1987.
- -----, İslâmî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, çev: Emre Ökten, Cogito, sa: 1, İstanbul 1994.
- -----, Kur’an’ı Nasıl Okumalı? çev: A. Zeki Ünal, İslâmî Araştırmalar, c. 7, sa: 3-4, Ankara 1994.
- -----, Kur’an Okumaları, çev: A. Zeki Ünal, İnsan yayınları, İstanbul 1995.
- -----, Tarihiyyetu’l Fikri’l Arabi’l İslâmî, Arapçaya çev: Haşim Salih, Merkezu’l Enmai’l Kavmî, 2. Baskı, Beyrut 1996.
- -----, Tarih Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar, çev: Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci, Vadi yayınları 1. Baskı, Ankara 2000.
- -----, İslâmî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, çev: Emre Ökten, Cogito, sa: 1, İstanbul 1994.
- -----, Kur’an’ı Nasıl Okumalı? çev: A. Zeki Ünal, İslâmî Araştırmalar, c. 7, sa: 3-4, Ankara 1994.
- -----, Kur’an Okumaları, çev: A. Zeki Ünal, İnsan yayınları, İstanbul 1995.
- -----, Tarihiyyetu’l Fikri’l Arabi’l İslâmî, Arapçaya çev: Haşim Salih, Merkezu’l İnmai’l Kavmî, 2. Baskı, Beyrut 1996.
- -----, İslâm Üzerine Düşünceler, çev: Hakan Yücel, Metis yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1999.

- **ARMAĞAN**, Mustafa, “Tarihselcilik”, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale yayınları, İstanbul 1990.
- **ARSLAN**, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi yayınları, 6. Baskı, Ankara 2002.
- **ATAY**, Hüseyin, Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III, Atay yayınları, Ankara 1997.
- **ATEŞ**, Süleyman, Kur’an’ı Kerim’in Evrensel Mesajı Yeniden İslâm’a II, Kur’an Okulu yayıncılık, İstanbul 1997.
- -----, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs.
- -----, Yeni Şafak Gazetesi, 25 Haziran 1997.
- **ATEŞ**, Ali Osman,”Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler,” Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm içinde, Beyan yayınları, İstanbul 1994.
- **AYDIN**, Mehmet, “İslâm’ın Işığında Kadın,” İslam’ın Işığında Kadın, (Konferans, 8 Aralık-1996), TDV yayınları, Ankara 1998.
- **AYDIN**, M.Akif – Hamidullah Muhammed, “Köle” DİA, Ankara 2002, XXVI. Cilt.
- **AYDIN**, Mustafa, İ’tizal, Tarihselcilik ve İslâm, Marife, yıl:3, sa:3, 2003.
- **BALJON**, J.M.S., Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, çev: Şaban Ali Düzgün, Fecr yayınevi, 1. Baskı, Ankara 1994.
- **BARDAKOĞLU**, Ali, “Had”, DİA, İstanbul 1996, XIV. Cilt.
- **BAYRAKTAR**, Mehmet, “İslâm ve Modernizm Bağlamında Fazlur Rahman”, İslâm ve Modernizm, Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu içinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul 1997.
- **EL-BEĞAVÎ**, Ebû Muhammed el Huseyn b. Mesûd, Meâlimu’t-Tenzil, tahk. Halid Abdurrahman el-Akk, Mervan Suvâr, Daru’l Marife, 3. Baskı, Beyrut 1413/1992.
- **EL-BEHİY**, Muhammed, İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki, çev. İbrahim Sarmış, Ekin yayınları, İstanbul 1996.
- **BELAÎD**, Sadık, el-Kur’an ve’t-Teşrî’, Merkezü’n-Neşri’l Camiî, 2. Baskı, Tunus 2000.

- **BESNARD**, Albert M., “Katolik Mezhebi” Din Fenomeni içinde, çev: Mehmet Aydın, Din Bilimleri yayınları, Konya 1995.
- **BEYZAVÎ**, Nasuriddin Ebî Said Abdillâh b. Ömer b. Muhammed, Envaru’t-Tenzîl ve Esraru’t-Te’vil, Daru’r-Reşîd, 1. Baskı, Beyrut 1421/2000.
- **BİNDER**, Leonard, Liberal İslâm, çev: Yusuf Kaplan, Rey yayıncılık, Kayseri 1996.
- **BİLMEN**, Ö. Nasuhî, Kur’an’ı Kerim’in Türkçe Meâlî Âlî’si ve Tefsiri, Akçağ yayınları, Ankara 1991.
- -----, Hukuk-ı İslâmiyye Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen yayınevi, İstanbul trs.
- **BİLTÂCÎ**, Muhammed, Menhecü Ömer Ibn’i Hattab fi’t-Teşri, Kahire 1970.
- **BİRAND**, Kâmiran, “Mânevî İlimler Metodu Olarak Anlama” Kâmiran Birand Külliyyatı içinde, Akçağ yayınları, Ankara 1998.
- -----, Dilthey ve Rickert’te Mânevî İlimlerin Temellendirilmesi, Kâmiran Birand Külliyyatı içinde, Akçağ yayınları, Ankara 1998.
- **BİRİŞİK**, Abdulhamit, Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tesfir Ekolleri, İnsan yayınları, İstanbul 2001.
- **BOLAY**, S. Hayri, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akça yayınları, 8. Baskı, Ankara 1999.
- **BULAÇ**, Ali, İslâm’ı ve Tarihini Okuma Biçimi-Antropolojik ve Modernist Yaklaşımın Eleştirisi-Bilgi ve Hikmet, 1994/7.
- -----, Kur’an’ı Okuma Biçimi Olarak Hermenotik, İslamî Araştırmalar, C.9, Sa:1-2-3-4, 1996.
- -----, Mekasidu’ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu,” İslami Araştırmalar Dergisi c. 5, sa: 4, Ekim 1991.
- **BUHARÎ**, Muhammed b. İsmail, el-Camiu’s-Sahih, Çağrı yayınları, İstanbul 1981.
- **CÂBİRÎ**, Muhammed Âbid, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, çev:Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât, 1.Baskı, Ankara 2001.

- **CAPRA**, Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, çev: Mustafa Armağan, İnsan yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992.
- **CEMİLE**, Meryem, İslâm ve Oryantalizm. çev: Faruk Yılmaz, Ahmet Deniz, Seçkin yayıncılık, İstanbul. 1989.
- **CERRAHOĞLU**, İsmail, Tefsir Usûlü, TDV yayınları, 6. Baskı, Ankara 1998.
- -----, Tefsir Tarihi, DİB yayınları, Ankara 1988.
- **EL- CESSAS**, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er- Râzî, Ahkamu'l Kur'an, Daru'l Kitabi'l Arabî, Beyrut trs.
- **CEVİZCİ**, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2000.
- **EL-CEVZİYYE**, Ibn Kayyim, İ'lamu'l- Muvakkîn an Rabbi'l- Alemîn, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1408/1987.
- **COLLINGWOOD**, R.G., Tarih Tasarımı, çev: Kurtuluş Dinçer, Gündoğan yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1996.
- **CORBİN**, Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim yayınları, İstanbul 1994.
- **CUM'A**, Ali, "Haddü's-Sirka", Hâkâiku'l İslâm fî Müvaceheti Şübühati'l Müşekkikîn Kahire 1423/2002
- **CÜNDİOĞLU**, Dücan, Söz'ün Özü -Kelam-ı İlahî'nin Tabiatına Dair- Tibyan yayınları, İstanbul 1996.
- -----, Kur'an'ı Anlamanın Anlamı –Hermenötik Bir Deneyim-, Tibyan yayınları, İstanbul 1995.
- **ÇAĞATAY**, Neşet, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, AÜİF yayınları, Ankara 1982, 4. Baskı.
- **ÇİÇEK**, Halil, Âlemiyetü'l Kur'an Risâleten ve Hadâreten, 1. Baskı, y.y. 2002
- **ÇELEBİ**, Nilgün, Sosyal Bilimlerde Yöntem, Aba yayınları, Konya 1996.
- **DEMİR**, Ömer- ACAR, Mustafa, Sosyal Bilimler Sözlüğü., Vadi yayınları, 2. Baskı, Ankara 1993

- **DEMİRCİ**, Muhsin, Vahiy Gerçeği, MÜİF Vakfı yayınları, İstanbul 1995.
- **DERVEZE**, M. İzzet, et-Tefsiru'l-Hadis, Daru'l-Garbi'l- İslamî, 2.Baskı, Beyrut 1421/2000
- **DEVELİOĞLU**, Ferit, Osmanlıca,Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara 1990.
- **DİLTHEY**, Wilhelm, Tin Bilimlerine Giriş, çev. Doğan Özlem, Paradigma yayınları, İstanbul 1999.
- -----, “Hermeneutik’in Doğuşu” Tin Bilimlerine Giriş içinde, çev: **DOĞAN** Özlem, Paradigma yayınları, İstanbul 1999.
- **DİHLEVÎ**, Şah Veliyullah, Huccetullahi'l-Baliga, çev: Mehmet Erdoğan, Yeni Şafak, İstanbul 2003.
- **DİHLEVÎ**, Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim, el-Fevzu'l- Kebîr fî Usûli't-Tefsir, Farsça'dan Arapça'ya çev: Süleyman el- Huseynî en-Nedvî, 2. Baskı, Daru's- Sahve, Kahire1407/1986.
- **DOĞAN**, Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, Rehber yayınları, 8.Baskı, Ankara 1990.
- **DUMLU**, Ömer, Kur'an Tefsirinde Yöntem, Anadolu yayınları, İzmir 1998.
- **DÜZGÜN**, Ş. Ali, Evrensellik Kuramı ve İslâm Düşüncesindeki Yeri, Diyanet İlmî Dergi, c. 32, sa: 2, 1996.
- **DRAZ**, Muhammed A., En Mühim Mesaj, çev: Suat Yıldırım, Akçağ yayınları, 1. Baskı, Ankara 1985.
- **EBÛ HAYAN** el- endülûsî, el- Bahru'l Muhîr, thk. ve talk., Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mi'vaz, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1413/ 1993.
- **EBU ZEHRA**, Muhammed, İslâm Hukuku Metodolojisi, çev: Abdulkadir Şener, Fecr yayınevi, 4. Baskı, Ankara 1986.
- -----, Tarihu'l Mezahibi'l Fıkhiyye, Daru'l Fikri'l Arabî, yy. trs.
- -----, İmam Malik, çev: Osman Keskioglu, Ankara 1984.

- **EBÛ ZEYD**, Nasr Hâmîd, Mefhûmu'n- Nass Dirase fî Ûlumi'l-Kur'an, el- Merkezû's- Sekafi'l Arabî, 3.Baskı, Beyrut 1996.
- **EBU DAVUD**, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistanî, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- **EBU GUDDE**, Abdu'l Fettah, Halk'ı Kur'an Meselesi, çev: Mücteba Uğur, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1975, c. 20.
- **EBUSSUUD**, Muhammed b. Muhammed, İrşadü'l Akli' s- Selim ila Mezaye'l Kur'anil- Kerim, Daru İhyai't- Turasi'l Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1411/1990.
- **ERDEM**, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hü-er yayınları, 4. Baskı, Konya 2000.
- **ENGİN**, Nihat –Akyüz, Vecdi, “Asrı Saadette Kölelik ve Cariyelik”, Bütün yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm içinde, Beyan yayınları, İstanbul 1994
- **ENGİN**, Nihat, Osmanlı Devletinde Kölelik, İFAV yayınları, İstanbul 1998.
- **ERDOĞAN**, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi, MÜİF Vakfı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1994.
- -----, Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, MÜİF Vakfı yayınları, İstanbul 1996, s. 67.
- **ERDOĞAN**, Mehmet, “Kur'an'da Ahkam Ayetleri ile İlgili Küllilik Cüz'ilik Dengesi (Şâtıbî Örneği)”, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I İçinde, Hazırlayan: İlyas Çelebi, Rağbet yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1998.
- **ESED**, Muhammed, Kur'an Mesajı, çev: Cahit Koytak –Ahmet Ertürk, İşaret yayınları, İstanbul 1999.
- **ERSÖZ**, İsmet, “Kur'an ve İlmu Esbabî'n-Nüzûl” Kur'an ve Tefsir Araştırmaları- III, Tartışmalı İlmî Toplantı 14-15 Ekim 2000, İstanbul 2002.
- -----, Kur'an Tarihi, Ravza yayınları, İstanbul 1996.
- **ÖZDALGA**, Elisabeth, Modern Bir Haçlının Kusurları, çev: Yasin Aktay, Tezkire Dergisi, sa: 11/12, Aralık 1997.
- **ERTEN**, Mevlüt, Nass-Yorum İlişkisi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.
- **EREN**, Hasan vd., Türkçe Sözlük, TDK yay., Ankara 1988, II.Cilt.

- **FAZLUR RAHMAN**, İslam'da Kadının Konumu, çev: Bülent Baloğlu- Adil Çiftçi, Türkiye Günlüğü, sa: 45, Mart-Nisan 1997.
- -----, Kur'an'ı Yorumlama, çev: Osman Taştan, İslâmî Araştırmalar, c.1, sa: 5, Ankara 1987.
- -----, İslâm, çev: Mehmet Dağ-Mehmet S. Aydın, Selçuk yayınları, İstanbul 1996.
- -----, “İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar”, Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I içinde, çev. ve der. Âdil Çiftçi, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1997.
- -----, İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri, çev: Bekir Demirkol, İslâmî Araştırmalar, c. 4, sa: 4, Ekim 1990
- -----, Vahiy ve Peygamber, çev: A. Bülent Baloğlu-Âdil Çiftçi, Türkiye Günlüğü, sa. 23, 1993.
- -----, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, çev: Salih Akdemir, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1995.
- -----, “İslâm Araştırmaları ve İslâm'ın Geleceği,” Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I içinde, çev. ve der. Âdil Çiftçi, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1997.
- -----, İslâm ve Çağdaşlık, çev: Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1996.
- -----, Ana Konularıyla Kur'an, çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu yayınları, 3. Baskı; Ankara 1996.
- -----, “Allah'ın Elçisi ve Mesajı,” Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I içinde, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1997.
- -----, “İslâm ve Siyasi Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset,” Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I içinde, çev. ve der. Âdil Çiftçi, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1997.
- **FENDOĞLU**, Hasan Tahsin, İslam ve Osmanlı Hukûkunda Kölelik Ve Cariyelik, Beyan yayınları, İstanbul 1996.
- **FREUND**, Juliend, Beşerî Bilim Teorileri, çev: Bahaeddin Yediyıldız, TTK yayınları, Ankara 1991.

- **GADAMER**, H.G., “Tarih Bilinci Sorunu” Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, der. Rabinow, Paul- Sullivan, William, çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1990.
- -----, “Hermeneutik”, Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der., Doğan Özlem, Ark yayınevi, 1. Baskı, Ankara 1995.
- **GARAUDY**, Roger, İslâm ve İnsanlığın Geleceği, Çev. Cemal Aydın, Pınar yayınları, İstanbul 1990.
- **GÖKA**, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin,Önce Söz Vardı, Vadi yayınları, 1.Baskı, Ankara 1996.
- **GÖKA**, Erol, “Hermenötik Üzerine,” Türkiye Günlüğü, 22/Bahar 1993.
- **GÖKBERK**, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, 11. Baskı, İstanbul 1999.
- **GÖKBERK**, Ülker, “Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi,” Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları, TDK yayınları, Ankara 1980.
- **GÖRGÜN**, Tahsin, “Kur’an ve Tarih” Kur’an ve Tefsir Araştırmaları I, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- -----, “Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not”, Kur’an’ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik (Heyet), Işık yayınları, İzmir 2003.
- -----, “Dil; Kavrayış ve Davranış; Kur’an’ın Vahyedilmesi ve İslâm Toplumunun Ortaya Çıkışı Arasındaki Alâkanın Tahliline Mukaddime,” III. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu, Fecr yayınevi, 1. Baskı
- -----, “İnşa-Haber (Performative-Constative) Ayırımı ve Kur’an’ın Anlaşılması” İlahî Sözün Gücü, Gelenek yayıncılık, İstanbul 2003.
- **GÖRMEZ**, Mehmet, İlahî Dinlere Göre Başörtüsü, İslâmiyât, c. 4, sa: 2, Ankara 2001.
- **GÜLER**, İlhami, Çağdaş Arap Düşüncesinde Din-Siyaset (Devlet) Tartışması-Hasan Hanefi, M. Abid Cabiri ve Muhammed Arkoun, Bağlamında-Türkiye Günlüğü, sa: 29, 1994.

- -----, Muhtar Bir İrade (Allah'ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) Kelam-ı Kadîm'e ve Zorunlu Tarihe Dönüşmesi, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997, Fecr yayınevi, Ankara 1998
- -----, Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1999.
- **GÜNAY**, Ünver, Toplumsal Değişme ve İslâmiyet, Çukurova Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sa: 1, c.1, 2001.
- **GÜNEŞ**, Kamil, İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, İnsan yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2003.
- **HALLAF ABDULVEHHAB**, İlmü Usûli'l Fıkıh, el-Mektebetü'l İslamiyye, 7. Baskı, İstanbul 1987.
- **HALİL**, İmamüddin, İslâm'ın Tarih Yorumu, çev: Ahmet Ağırakça, Risale yayınları, İstanbul 1988.
- **HALİDÎ**, Salah Abdulfettah, Tasvîbât, fî Fehmi Ba'dil Âyât, Dimeşk 1987/1407.
- **EL-HALİDÎ**, Salah Abdulfettah, Kur'an'ı Anlamaya ve Yaşamaya Doğru, çev: Yusuf Işıcık, İki Kaynak yayıncılık, Ankara 1998.
- **HALİFE**, Muhammed, el-İstişrak ve'l Kur'anü'l Azim, Arapça'ya çeviren, Abdussabur Şahin, Daru'l İ'tisam, 1.Baskı, Kahire 1414/1994.
- **HAMİDULLAH**, Muhammed, İslâm Peygamberi, çev: Salih Tuğ, Yeni Şafak yayınları, Ankara 2003.
- -----, "Abd", DİA, İstanbul 1988, I. Cilt.
- -----, İslâm'a Giriş, Nur yayınları, Ankar trs.
- -----, İslâm'da Devlet İdaresi, çev: Kemal Kuşçu, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963.
- -----, Rasûlullah Muhammed, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1973.
- **HANÇERLİOĞLU**, Orhan, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- **HANEFÎ**, Hasan, Aksiyom Bilimi Olarak Hermenötik, çev: Dücan Cündioğlu, Tezkire Dergisi, sa: 11-12; Aralık 1997, Ankara.
- -----, Soruşturma, İslâmiyat, c.1., sa: 4 , Ekim-Aralık 1998.

- **HARB**, Ali, en-Nass ve'l Hakîka I: Nakdü'n-Nass, el-Merkezü's Sekaff'l Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1995.
- **HARMAN**, Ö. Faruk, “Kadın”, DİA, İstanbul 2001, XXI. Cilt.
- **HATİPOĞLU**, M. Said, Kur'an'ın Aktüel Değeri I, İslâmiyât, c. 5, sa: 1, Ankara 2002.
- -----, “Kur'an'ı Kerim'de Mahallî Hükümler Meselesi,” İslamiyat, c. 7, sa: 1, 2004.
- **HÂZİN**, Ali b. İbrahim el-Bağdadi, Lübabu't-Te'vîl fî Maani't-Tenzîl, Daru'l Fikr, yy. 1389/1979.
- **HEFFENING W.** “Şahid” İA, MEB Basımevi, İstanbul 1979, XI.Cilt.
- **HOBSEWAIN**, Eric, Tarih Üzerine, çev: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara 1999.
- **HOEBNİK**, Micheil, Thinking About Renewal In Islam: Towards A History Of Islamic Ideas On modernization And Secularization, Arabica, sa: XLVI, Leiden.
- **EL-HÜLÎ**, Emin, Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod, çev: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995.
- **EL-HUSAYN**, Ahmed b. Abdulaziz, Mer'etü'l Müslime Emâme't-Tehaddiyyât, Daru'l Mi'raci'd-Düveliyye, 1.Baskı,Riyad 1418/1998.
- **HÜLAGU** Metin, İslâm Hukukunda Hapis Cezası, Rey yayıncılık, Kayseri 1996.
- **IMARA**, Muhammed, “ Havle Tarihiye ev Hulûdi Ahkami'l Kur'ani'l Kerim,” Hakaiku'l İslâm fî Müvaceheti Şübühâti'l Müşekkikin, Kahire 1423/2002.
- ----- Imara, Muhammd, “Şehadetü'l Mer'e Nısfü Şehadeti'r-Racül,” Hakaiku'l İslâm fî Müvaceheti Şübühâti'l Müşekkikîn, Hakaiku'l İslâm fî Müvaceheti Şübühâti'l Müşekkikin, Kahire 1423/2002.
- **İŞİCİK**, Yusuf, Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil, Esra yayınları, İstanbul 1997.
- -----,Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler, Esra yayınları, Ankara 1997.
- **İBNU'L-ARABÎ**, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh, Ahkamu'l Kur'an, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1408/1988.

- **İBN ÂŞÛR**, Muhammed Tahir, Makasidü's- Şer'ati'l-İslamiyye, eş-Şirketu't-Tunusiyye-el-Müessesetü'l-Vataniyye, Tunus-Cezayir.
- -----, et- Tahrîr ve't-Tenvîr, ed-Daru't-Tunusiyye, Tunus trs.
- **İBN CİNNÎ**, Ebu'l Feth Osman, el-Hasâis, thk. M. Ali en Neccar, Daru'l Kutubi'l-Arabî, Beyrut trs.
- **İBNU FÂRIS**, Ebu'l Husyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, Mu'cemu Mekayisi'l Luga, tahk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Ceyl, Beyrut trs.
- **İBN HANBEL**, Ahmed, el-Müsned, Çağrı yayınları, İstanbul 1982.
- **İMAMOĞLU**, M. Râgıb, İmâm Ebû Mansûr el- Matûridî ve Te'villatu'l Kur'an'daki Metodu, DİB yayınları, Ankara 1991.
- **İNAM**, Ahmet, Hermenötik'in Anlama Dünyamızdaki Tekabülleri-Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum trs.
- **EL-İSFEHANÎ**, Ragıb Ebu'l Kasım el-Huseyn b. Muhammed, el-Müfredât fî Garibi'l Kur'an, Kahraman yayınları, İstanbul 1986.
- **İBN KESÎR**, İsmail Ebi'l Fida, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Mektebetü'l-Menâr, 1.Baskı, Ürdün1410/1990.
- **İBN MACE**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid b. El-Kazvinî, es-Sünen, Çağrı yayınları, İstanbul 1981.
- **İBN MANZÛR**, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, Lisanu'l Arap, Dâru Sâdır, 1. Baskı, Beyrut 1410/1990.
- **İBN TEYMİYYE**, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, Dekaiku't-Tefsîr, el-Cami' li-Tefsiri'l-İmâm İbn Teymiyye, nşr. Muhammed es-Seyyid el-Culeynd, Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 3.Baskı, Dimeşk-Beyrut 1984, I, 130-131
- -----, Tefsir Usûlüne Giriş, çev: Yusuf Işıcık, Esra yayınları, İstanbul 1997.
- **JAPP**, Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der., Doğan Özlem, Ark yayınevi, Ankara 1995.
- **KÂDÎ**, Abdulcebbar, el-Muğnî fî Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl (Halku'l Kur'an), tahk. İbrahim el-Ebyârî, Matbaatü Dari'l Kütüb, 1. Baskı, Kahire 1380/1961.

- -----, Şerhu'l-Usuli'l Hamse, nşr. Abdulkerim Osman, Kahire 1965.
- **EL-KARADAVÎ**, Yusuf, el-Mercciyyetü'l Ulya li'l Kur'an ve's Sünne, Müessesetü'r- Risale, 1.Baskı, Beyrut 1993.
- -----, İslam Hukukunda Zekat, çev: İbrahim Sarmış, Kayıhan yayınları, 1.Baskı, İstanbul 1984.
- **KARAMAN**, Hayreddin, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi” İslâmî Araştırmalar Degisi, c. 5, sa: 4, Ankara 1991.
- -----, “Modernist Proje ve İctihad,” İslâm ve Modernizm Fazlur Ranman Tecrübesi Sempozyumu içinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- -----, “Tefsirde Eski-Yeni Tartışması,” Kur'an'ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik (Heyet) içinde, Yeni Ümit Kitaplığı, İzmir 2003.
- -----, İslâm Hukûkunda İctihad, DİB yayınları, Ankara trs.
- -----, İslam'da Kadın ve Aile, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.
- -----, “Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme,” İslam, Gelenek ve Yenileşme, TDV yayınları, İstanbul 1996
- **KASAPOĞLU**, M. Aytül, “Sosyolojide Hermeneutik Uygulamaları,” Felsefe Dünyası, sa: 5, Ekim 1992.
- **KASIMÎ**, Cemaluddin, Mehasînu't-Te'vîl, tahk.Muhammed Fuad Abdulbaki, Müessesetü't- Tarihi'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut 1415/1994.
- **KAYA**, Mahmut, İslâm'ın Evrenselliği Üzerine, Ebedî Risalet Sempozyomu 1, Işık yayınlar, İzmir 1993.
- **KESLER**, M. Fatih, Kur'an'ı Kerim'in Evrenselliği, Esra yayınları, İstanbul 1996 .
- **KEVSERÎ**, Muhammed Zahid, Makâlâtü'l Kevserî, Matbaatu'l Envar, Kahire trs
- **KILIÇ**, Sadık, Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum, İslâmî Araştırmalar, c. 9, sa: 1-4, Ankara 1996.
- -----, “Kur'an'ın Hak Oluşu”, Kur'an Sempozyumu, Zaman yayıncılık, İstanbul 1989.

- **KILLIOĞLU**, İsmail, “Tarih Felsefesi”, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale yayınları, İstanbul 1990.
- **KIRAN**, Zeynel, Dilbilim Akımları, Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi, Ankara 1986.
- **KIRCA**, Celal, “Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur’an Yorumlarına Olan Etkisi,” Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, Aralık 1997, sa: 2, İstanbul.
- -----, Kur’an’ı Anlamada Dil Problemi, Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, sa: 9, İstanbul 1998.
- **KIRBAŞOĞLU**, Hayri, “Kur’an’da Mahalli ve Evrensel Değerler, Kur’an’ı Nasıl Anlamalıyız? Tartışmalı İlmî Toplantı, Rağbet yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002.
- -----, “Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler,” İslamî Araştırmalar Dergisi, c. 5, sa: 4, Ekim 1991.
- Kitab-ı Mukaddes, Kıtıab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997.
- **KOCA**, Ferhat, Necmuddin et-Tûfî’nin Maslahat-ı Mürsele Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi, Mâkâsıd ve İctihad içinde, haz. Ahmet Yaman, Yediveren Kitap, 1. Baskı, Konya 2002.
- -----, Kur’an’ı Kerim’deki Fıkıhî Hükümlerin Evrensellik Ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I içinde, Haz: İlyas Çelebi, Rağbet yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1998.
- **KOÇ**, Turan, Din Dili, Rey yayıncılık, Kayseri trs.
- **KOÇAK**, Muhsin, İslâm Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer’in Bazı uygulamaları, Samsun 1997.
- **KOÇYİĞİT**, Talat, Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, T.D.V. yayınları, 3. Baskı, Ankara 1988.
- **KOTAN**, Şevket, Kur’an ve Tarihselcilik, Beyan yayınları, İstanbul 2001
- **EL-KURTUBÎ**, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, el-Cami’li Ahkami’l Kur’an, Darü İhyai’t-Türasi’l Arabî, Lübnan 1405/1985.
- **KUTUP**, Seyyit, Fî Zılali’l Kur’an, Daru’ş- Şuruk, 15. Baskı, Beyrut 1408/1988,;

- **LAROUİ**, Abdullah, Tarihselcilik ve Gelenek, çev: Hasan Bacanlı, Vadi yayınları, 2.Baskı, Ankara 1998.
- **LÖWİTH**, Karl, “Vico”, Tarih Felsefesi içinde, çev:Doğan Özlem, Anahtar Kitapları, 2.Baskı, İstanbul 1996.
- -----, “Hegel Felsefesi” Tarih Felsefesi içinde, Ek-3, çev: D. Özlem Anahtar Kitapları, 2.Baskı, İstanbul 1996.
- **MAHMASANÎ**, Suphi, Hükümlerin Değişmesi, çev: Kaşif Hamdi Okur, Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu içinde, der. Mevlüt Uyanık, Fecr yayınevi, Ankara 1997.
- **MANDELBAUM**, Maurice, Historicism, The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, USA 1987.
- **MCAULIFFE**, Jane Dammen, “Quranic Hermeneutics: The Views of al-Taberi and Ibn Kathir,” Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an, ed. Andrew Rippin, Oxford 1988.
- **MEHL**, Roger, “Protestanlık Mezhebi” Din Fenomeni içinde, çev: Mehmet Aydın, Din Bilimleri yayınları, Konya 1995
- **MENGÜŞOĞLU**, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 1988.
- **MEVDÛDÎ**, Ebu’l A’la, Tefhîmu’l Kur’an, çev: M. Han Kayanî ve diğerleri, İnsan yayınları, İstanbul 1986.
- Meydan Larousse, Meydan yayınevi, İstanbul 1971, IV.Cilt.
- **MUHAMMED SALİH**, Muhammed, Esbabu’n-Nüzûl Beyne’l-Fikri’l-İslâmî ve’l-Almanî , Daru’l Kütübi’l-Mısriyye,1. Baskı, Mısır 1423/1996.
- -----, et-Ta’lîl fi’l- Kur’ani’l- Kerim Diraseten ve Tefsiran, 1. Baskı, yy. 1995/1415.
- **MÜSLİM**, b. El-Haccac el-Kuşeyrî, Sahihu Müslim, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- **NASIF**, Fatıma Ömer, Hukûku’l-Mer’e ve Vâcibetüha fî Davi’l Kitap ve’s Sünne, Matbaatü’l Medenî, 1.Baskı, Kahire 1992/1412.
- **NAYED**, Aref Ali, “İslâm Modernizmi ve Hermenötik (Fazlur Rahman Örneği), İslâm ve Modernizm, Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu içinde” İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

- **EN-NESEÎ**, Ahmed b. Şuayb, es-Sünen, , Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- **NESEFÎ**, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Tefsîru'n-Nesefî, Daru İhyai'l Kütübi'l Arabiyye, yy.trs.
- **OZONKAYA**, Özer, Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü, Cem yayınevi, İstanbul 1995.
- **ÖÇAL**, Şamil, Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî, İslâmiyât, c. 2, sa: 1, Ankara 1999.
- **ÖNER**, Necati, Klasik Mantık, AÜİF Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1982
- -----, “Kavram” Felsefe Yolunda Düşünceler, MEB yayınları, İstanbul 1995.
- **ÖZCAN**, Zeki, Teolojik Hermenötik, Alfa yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000.
- **ÖZDEŞ**, Talip, Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı, İnsan yayınları, İstanbul 2004.
- **ÖZGEL**, İshak, Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2002.
- **ÖZLEM**, Doğan, Tarih Felsefesi, Anahtar Kitapları, 2. Baskı, İstanbul 1996.
- -----, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- -----, “Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler,” Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu, Metis yayınları, İstanbul 1998.
- -----, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- -----, Bilim, Tarih ve Yorum, İnkılap Yayınevi, İstanbul 1988.
- **ÖZSOY**, Ömer, “Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri,” 1. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- -----, Kur'an ve Tarihsellik Yazıları, Kitabiyât, Ankara 2004.

- -----, Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı, İslâmî Araştırmalar, c. 9, sa: 2, Ankara 1996.
- -----, "Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Nass-Olgu ilişkisi Bağlamında Ulumu'l-Kur'an'ı Eleştirisi," İslâmî Araştırmalar, c. 7, sa: 3-4, 199
- **ÖZTÜRK**, Mustafa, Kur'an'ın Cennet Betimlemesinde Yerel ve Tarihsel Motifler, İslâmiyât , c.4, sa: 1, 2001.
- **ÖZTÜRK**, Y. Nuri, İslam Nasıl Yozlaştırıldı, İstanbul 2000.
- **PAÇACI**, Mehmet Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2000.
- -----, Kur'an ve Tarihselci Yorum, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001, Erzurum trs.
- **PALMER**, E. Richard, Hermenötik, çev: İbrahim Görener, Anka yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002.
- **PARET**, Rudi, "Tarih Kaynağı Olarak Kur'an", Kur'an Üzerine Makaleler içinde, çev. ve der. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı yayınları, Ankara 1995.
- **POLAT**, F. Ahmet, Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, Yayınlanmamış Doktora Tezi, S.Ü. Sosyal Bilimler Entitüsü, Konya 2002.
- **POPPER**, Karl R., Açık Toplum ve Düşmanları, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 2000.
- -----, Açık Toplum ve Düşmanları, çev: Harun Rızatepe, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 2000.
- **RAYSÛNÎ**, Ahmed, Nazariyyetü'l Makâsıd İnde'l-İmam eş-Şâtıbî, el Ma'hedu'l Âlemî li'l Fikri'l İslâmî, 1. Baskı, yy.1992/1412.
- **RAZÎ**, Fahrudin, Muhammed b. Ömer Ebi Abdillâh, et-Tefsiru'l Kebir, Daru İhyai't-Türasi'lArabî, 1.Baskı, Beyrut 1997
- **RIZA**, M. Reşid, Tefsiru'l Menâr, Daru'l Fikr, 2. Baskı, yy. trs
- **RİCKMAN**, H.P. Anlama ve İnsan Bilimleri, çev. Mehmet Dağ, AÜ Basımevi, Ankara 1992.
- **ROTHACKER**, Erich, Tarihselcilik Sorunu, çev: Doğan Özlem, Gündoğan yayınları, Ankara 1995.

- **SÂBÛNÎ**, Muhammed Ali, Ravâiu'l Beyân Tefsiru Ayâtî'l Ahkam Mine'l Kur'an, Derseâdet, yy. trs.
- **SALÎH**, Subhi, Mebahis Fî Ulûmi'l- Kur'an, Derseâdet, İstanbul trs
- **SERÎNSU**, A. Nedim, Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl, Şûle yayınları, İstanbul 1996
- -----, Kur'an'ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü, Şule yayınları, İstanbul 1994.
- -----, Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl, Şule yayınları, İstanbul 1996.
- -----, "Kur'an'ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûle Yeni Bir Yaklaşım" 1. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı, 1. Baskı, Ankara 1994.
- **SİBAÎ**, Mustafa, el- Mer'e beyne'l Fıkh ve'l Kanûn, el- Mektebetü'l Arabiyye, 2. Baskı, Halep trs.
- **SÖNMEZSOY**, Selahattin, Kur'an ve Oryantalistler, Fecr yayınevi, Ankara 1998.
- **SUBAŞI**, Necdet, Arkoun'un Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık, İslâmî Araştırmalar, c. 9, sa:1-4, Ankara 1996.
- **SUYÛTÎ**, Celaluddin Abdurrahman, el-İtkan fî Ulûmi'l Kur'an, tahk. ve talk, Mustafa Dîb el-Buga, Daru Ibn Kesîr, 1. Baskı, Beyrut 1407/1987.
- -----, Lübabu'n Nukûl fî Esbabî'n-Nüzûl, Daru İhyai'l Ulûm, 7. Baskı, Beyrut 1410/1990.
- **ŞABAN**, Zekiyyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, çev: İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1996.
- **EŞ-ŞATİBÎ**, İbrahim b. Musa b. Muhammed Ebu İshak, el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şeri'a, çev: Mehmet Erdoğan, İz yayınları, İstanbul 1990.
- **ŞELEBÎ**, M. Mustafa, Ta'lîlu'l-Ahkam, Dâru'n- Nehzati'l-Arabiyye, Beyrut 1401/1981.
- **ŞENER**, Abdülkadir, Kıyas, İstihsan, İstıslah, DİB yayınları, Ankara trs.
- **ŞENGÜL**, İdris, İslâm ve Evrensellik, <http://www.yeniumit.com.tr>. 20 Eylül 2003.

- **ŞİMŞEK**, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra yayınları, İstanbul 1997.
- -----, Kur'an'ın Ana Konuları, Beyan yayınları, İstanbul 1999.
- -----, Kur'an Kıssalarına Giriş, Yöneliş yayınları, İstanbul 1993.
- -----, Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), Selam yayınevi, Konya 1987.
- **TABERÎ**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Tarihu't-Taberi, tahk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Daru Suveydan, Lübnan trs., VIII.Cilt..
- -----, Câmiu'l Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an Daru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.
- **TÂHÂ**, Mahmoud Mohamed, The Second Message of Islam, translation and introduction:Abdullah Ahmed an-Naim, First Edition, 1987 Syracuse, New York, Syracuse University Pres.
- **TATAR**, Burhanettin, "Hans-Georg Gademer ve Hakikat ve Yöntem (Wahrheit Un Methode) Adlı Eseri," On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sa:11 Samsun 2001.
- -----, Hermenötik, İnsan yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2004.
- **TEHÂNEVÎ**, Muhammed Ali, Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm,tahk, Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, Beyrut 1996.
- **TİRMİZÎ**, Muhammed b. İsa, Sahihu't-Tirmizi, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981
- **TOPALOĞLU**, Bekir, İslam'da Kadın, Yağmur yayınları, İstanbul trs.
- **ET-TÛFÎ**, Süleyman b. Abdulkavi b. Abdul Kerim, Kitabu't-Ta'yîn fi Şerhi'l Erbaîn, tahk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Müesesetü'r Reyyan-el-Mektebetü'l Mekkiyye, 1.Baskı, Beyrut /Mekke 1988/1419.
- **TUĞLACI**, Pars, Okyanus Ansiklopedik Sözlük, Cem yayınları, yy, trs., II.Cilt.
- **TUKSAL**, Hidayet Şefkatli, Kur'an'ın Tarihselliği Bağlamında Kadın Sorunu, İslam ve Modernizm "Fazlur Rahman Tecrübesi" Sempozyumu

içinde,22-23 Şubat 1997, İstanbul Büyükşehir Bld. Kültür İşleri Daire Bşk.yayınları, İstanbul 1997.

- **TÜMER**, Günay-Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak yayınları, 2. Baskı, Ankara 1993.
- Türkçe Sözlük, TDK yayınları, 5. Baskı, Ankara 1969.
- **TRİTTON**, A.S., İslâm Kelâmı, çev. Mehmet Dağ, AÜİF yayınları, Ankara 1983.
- **ULAŞ**, Sarp Erk, “Evrenselcilik”, Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat yayınları, Ankara2002.
- **URAL**, Şafak, “Sunuş” Karl R. Popper, Tarihsiciliğin Sefaleti içinde, çev: Sabri Orman, İnsan Yayınları, 4.Baskı, İstanbul 2000.
- **UYANIK**, Mevlüt, Tarihsel Bir Olguyu Anlama ve Anlamlandırma Sorunu-Tarih Felsefesinde Yöntem Arayışları-Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Kur’an Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Erzurum trs.
- **VAHİDÎ**, Ebu’l Hasen Ali b. Ahmed, Esbabun-Nüzûl, thk. I’sam b. Abdulmuhsin el- Humeydan, Daru’l İslah, 2. Baskı, Suud 1412/1992.
- **VEDUD– MUHSİN**, Amine, Kur’an ve Kadın, çev: Nazife Şişman, İz yayıncılık, İstanbul 1997.
- **WATT**, W. Montgomer, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev: E. Ruhi Fırlalı, Umran yayınları, Ankara 1981.
- -----, Modern Dünyada İslâm Vahyi, çev: Mehmet S. Aydın, Hülbe yayınları, Ankara 1982.
- -----, İslâmî Hareketler ve Modernlik, çev: Turan Koç. İz yay., İstanbul 1997.
- **WENSINCK**, A. J., “Tefsir” İA, MEB Basımevi, İstanbul 1974, XII.Cilt.
- **YAMAN**, Ahmet, İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine, Marife Dergisi, yıl:2, sa:1, 2002.
- **YAZIR**, M. Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, sad: İsmail Karaçam vd., Azim yayıncılık, İstanbul trs.
- **YAVUZ**, Yusuf Şevki, Halku’l-Kur’an, DİA, İstanbul 1997, XV. Cilt.

- **YILMAZ**, M. Faik, “Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem,” Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur’an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum trs.
- **YILDIRIM**, Suat, “Kur’an Beşer Sözü Olamaz,” Kur’an Sempozyumu, Zaman yayıncılık, İzmir 1992.
- -----, Oryantalistlerin Yanılgıları, Ufuk yayınları, İstanbul 2002.
- **ZAKZUK**, M.Hamdi, Oryantalizm ve Medeniyet Hesaplaşmasının Arka planı, çev: Abdulaziz Hatip, Işık yayınları, İzmir 1993.
- **ZAMAHŞERÎ**, Muhammed b. Ömer, el- Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Akavîl fi Vucûhi’t-Te’vil, Daru Kütübi’l-İlmiyye, thk. Muhammed Abdusselâm Şahin, 1. Baskı, Beyrut 1415/1995.
- **ZEHEBÎ**, M. Hüseyin, et-Tefsîr ve’l Müfessirun, Daru’l Mektebeti’l Hadis, 2. Baskı, y.y. 1396/1976.
- **ZERKANÎ**, Muhammed Abdullazim, Menahilu’l-İrfan fi Ulumi’l-Kur’an, Daru İhyai’l Kütü’bi’l Arabiyye, Kahire trs.
- **ZERKEŞÎ**, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, el-Burhan fi Ulumi’il Kur’an, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru’l Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1408/1988.
- **ZEYVELÎ**, Hikmet, “Kur’an’ın Aktüel Değeri Üzerine,” 1. Kur’an Sempozyumu, Tebliğler ve Müzakereler, 1-3 Nisan 1994, Bilgi Vakfı yayınları, 1. Baskı, Ankara 1994.
- **ZUHAYLÎ**, Vehbe, et-Tefsîru’l-Münîr, Daru’l Fikri’l-Muâsır, 1. Baskı, Beyrut 1411/1991