Mustafa ÖZTÜRK

KUR'AN ve Tarihsellik Üzerine

-Çerçeve Yazılar, Örnek Konular-

ANKARA OKULU

2. Baskı

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesinden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında *Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. 2017'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına profesör olarak atandı. Hâlen adı geçen fakültede görev yapmaktadır.

Yüz küsur kadar makalesi ve elli civarında tebliği bulunan ÖZTÜRK'ün *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003; (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (4) *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005; (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010; (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009; (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011; (11) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (12) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (14) *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (15) *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (16) *Söyleşiler, Polemikler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (17) *Kur'an ve Yaratılış*, Kuramer, İstanbul 2015; (18) *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016; (19) *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer, İstanbul 2016; (20) *Kur'an Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016 (Hadiye Ünsal ile birlikte); (21) *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017; (22) *Kur'an Tefsirinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, ed. Mustafa Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017; (23) *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018; (24) *İlâhî Hitâbın Tefsiri -I-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

Ankara Okulu Yayınları: 259

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Dizgi, kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, cilt, kapak baskısı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Birinci baskı: Şubat 2018
İkinci baskı: Kasım 2018

ISBN: 978-605-9281-69-0

Ankara Okulu Yayınları
Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/ANKARA
Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

KUR'AN VE TARİHSELLİK ÜZERİNE

-Çerçeve Yazılar, Örnek Konular-

Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları

Ankara 2018

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 7

BİRİNCİ BÖLÜM
ÇERÇEVE YAZILAR 21

Tarihselciliğin Babası Fazlur Rahman'ın Türkiye Hikâyesi 23
Giriş 23
Fazlur Rahman'a Ait Fikirlerin Türkiye'ye Girişi 24
Fazlur Rahman'ın Fikrî Mirasının Türkiye'deki Varisleri 30
Fazlur Rahman'ın Tartışma Konusu Olan Bazı Görüşleri 38
Değerlendirme ve Sonuç 46

Kur'an ve Tarihsellik Söyleminin Genel Referans Çerçevesi 49
Giriş 49
Tarihselciliğin Mahiyeti ve İslam Geleneğindeki Kökleri 50
Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'an Geleneğinde
Tarihsellik Argümanları 58
Değerlendirme ve Sonuç 74

Geleneksel Kur'an Tasavvurunun Kritiği 79
Giriş 79
Kutsal Metin Olarak Kur'an 80
Referans Metni Olarak Kur'an 83
Yorum Nesnesi Olarak Kur'an 88
Değerlendirme ve Sonuç 91

"Din"in Gerçek Mahiyeti ve İşlevi 99
Giriş 99
Kitapta Din, Hayatta Din 100
Vahyin Nüzul Vasatında "Din"in Anlam Alanı 105
Mekke Döneminde Din 105
Medine Döneminde Din 110
Aslî Din 115
Değerlendirme ve Sonuç 119

İKİNCİ BÖLÜM
ÖRNEK KONULAR 125

Cihad 127
Giriş 127
Cihadın Anlam Alanı ve Farklı Tanımları 128
Tasavvuf ve İşârî Yorum Geleneğinde Cihad 131
Klasik Tefsir ve Fıkıh Geleneğinde Cihad 141
Cihad ve Kıtâlin Meşruiyet Gerekçeleri 149
Modern Dönem İslam Dünyasında Cihad Anlayışları 159
Radikal Gelenekçi Yaklaşım 160
Apolojist (Savunmacı) Yaklaşım 170
Bağlamsalcı Yaklaşım 174
Değerlendirme ve Sonuç 178

Kölelik ve Cariyelik 195
Giriş 195
Cahiliye Devrinde ve Yahudi Geleneğinde Kölelik 197
İslâmî Gelenekte Kölelik 207
İslâmî Kaynaklarda Kölelik Terminolojisi 218
Kölenin Dinî ve Hukukî Statüsü 235
Kur'an'da Kölelik Ahkâmının Genel Çerçevesi 244
Değerlendirme ve Sonuç 262

Kadın 269
Giriş 269
Mekke Döneminde Kadın 273
Medine Döneminde Kadın 280
Değerlendirme ve Sonuç 298

KAYNAKÇA 301
DİZİN 317

SUNUŞ

Tarih 20 Mart 2015, günlerden Cuma, yer Ankara... İşte o günün gecesinde Ankara Okulu Yayınevi'nin sahibi, değerli dostum Lütfi Sever'in evinde misafirdim; kısa bir hoşbeş faslından sonra, gece geç saatlere kadar devam eden sohbetimizin bir yerinde konu döndü dolaştı yine Kur'an ve tarihsellik meselesine geldi. Ne de olsa biz, yeni nesil gelenekçi-evrenselci çevrelerce "ilhad"la eş tutulan tarihselcilik fikrini benimsemiş, bu yüzden de kendi muhitimizde dışlanıp kapı dışarı edilmiştik. Hâliyle, en azından dertleşmek maksadıyla bu mesele hakkında konuşmadan edemezdik.

Birkaç yıl önce, TV 24'te "Sözden Öte" isimli bir program yapmam ve bu program sayesinde geniş kitlelere az çok sesimi duyurmam sebebiyle tarihsellik tartışmasının yeniden hararetlenmesi ve farklı çevrelerin bize atfen ve fakat kendi zihinlerinde üretilip içeriklendirilen bir tarihsellik iddianamesi hazırlayıp kamuoyu nezdinde insafsız bir dille bizi yargılaması da sohbetimize konu olunca, "Mademki yargılanmamız kaçınılmaz, öyleyse söylemediklerimizden değil, söylediklerimizden dolayı yargılanalım" diye düşündüm ve bu düşünce dolayımında şunları söyledim:

Tarihsellik ve tarihselcilik bugüne kadar cami avlusuna bırakılan nesebi meçhul çocuk muamelesine tabi tutuldu. Başından beri sıcaklık hissettiğim bu çocuğun soy kütüğünü çıkarıp nüfusa geçirme işi sonunda bana kaldı. Çocuğun babası ben değilim; fakat en azından tebennî imkânına sahibim. Tarihsellik ve tarihselcilik hakkında yazmam bir bakıma zorunluluk arz ettiğinden, bu konuda ağır aksak da olsa yazmaya başladığımı belirtmek isterim.

Yıllar boyunca birçok kez tarihselcilik hakkında konuşmuş, Kur'an'ın tarihselliğine dair birkaç makale de yayımlamış biri olarak bugüne kadar konuştuklarım ve yazdıklarımda pergelin seyyar ayağını çok açmamaya özen gösterdim ve

"Lafın tamamı aptala söylenir" fehvasınca söylemek istediklerimi birkaç klişe örnek üzerinden dile getirmekle yetindim; daha ötesini ise insanlar anlasın istedim. Ama gelin görün ki tarihsellik ve tarihselcilik konusunda söylediklerim birçok insan tarafından yanlış veya eksik anlaşıldı, birçokları tarafından da pekâlâ doğru anlaşıldığı halde gerek muhalefet ve husumet gerekse rekabet ve haset sebebiyle yanlış yorumlanıp çarpıtıldı.

İlerleyen zamanlarda, muhafazakârlığın, hem de İslamcılık, milliyetçilik ve ulusalcılık kodlarıyla harmanlanmış bir muhafazakârlığın bahar mevsimi olarak hatırlanacak olan günümüz Türkiye'sindeki sosyolojik iklim birçok dinî grup ve cemaatin Cumhuriyet döneminin başından bugüne kadar belki de hiç görülmedik tarzda pervasız bir şımarıklıkla temayüz etmesine sahne oluyor. Dahası, bugünkü durum dinî düşünce açısından Abbâsîler dönemindeki Mihne hadisesinin Ehl-i hadis zaferiyle neticelenmesini müteakip zamanlarda yaşanan kötü tecrübeleri hatırlatıyor. 2002 yılından bu yana ülkenin din, Diyanet ve İlahiyat alanlarında Ehl-i hadis ve skolastik Sünnî düşüncenin giderek güç kazanmasına bağlı olarak, kimi eski tarihselcilerin pragmatist ama daha çok da oportünist bir tavırla havayı koklayıp müthiş bir manevra kabiliyetiyle yeniden gelenekçi olmanın kıymetini -ki aslında menfaatini- keşfettiği ehlince iyi bilinmektedir. Bunun yanında kimi tarihselcilerin İlahiyat çevrelerinde yaşanan malum "başörtüsü" yasağı karşısında "evrenselci" söylem sahibi birçok İlahiyatçı akademisyenin omurgasız duruşlarından tiksinip Türkiye'yi terk ettiği, tarihselci çizgiyi sürdürmekte kararlı birkaç İlahiyatçı akademisyenin ise ülkenin dört bir yanına dağılıp bir nevi menkûbiyete terk edildiği de şüphesizdir. Özellikle 17-25 Aralık bürokratik darbe teşebbüsünü müteakiben ülke sathında yaşanan dramatik olayları farklı zaviyelerden okuma ve yorumlamaya bağlı olarak, aralarında şahsımın da yer aldığı bu birkaç tarihselci menkûb da kendi içinde ihtilafa düşüvermiş ve sonuçta dağıla dağıla, bölüne bölüne tek hücreli canlılar noktasına gelinmiştir.

İlk bakışta kendi hikâyemizi dramatize ettiğimiz düşünülebilir; ama aslında bizim hikâyemiz bu tasvirden çok daha dramatiktir. Her şeyden önce, tek başına kalmanın ve ayakta durmaya çalışmanın esaslı bir drama olduğu izahtan varestedir. Lakin yalnızlıktan müşteki değilim. Yük ne kadar ağır olursa olsun, kaldırabildiğimi tek başıma kaldırmayı, gözüme kestirdiğim işi mümkün mertebe başarmayı, altından kalkamayacağımı düşündüğüm işi de imece usulüyle kotarmak yerine bir kenara koymayı prensip edinmiş biriyim. Bugün etrafıma baktığımda, hayatımın hemen her safhasında olduğu gibi, tarihsellik ve tarihselcilik tartışmasının yükünü de tek başıma omuzlamak zorunda kaldığımı görüyorum. Fakat bu kertede önem arz eden husus, teklik-çokluk meselesi değil, fikirlerimizi doğru düzgün anlatabilmek ve doğru anlaşılabilmektir.

Ben, Kur'an ve tefsir alanında tarihselci yaklaşımı benimsemiş biriyim. İlahiyat akademyasında bu yaklaşımı benimseyenlerin yok denecek kadar az olduğunu biliyorum. Ama aynı zamanda hem kripto tarihselcilerin hem de sözde evrenselci özde tarihselcilerin varlığını ve fakat zamanın ruhu gelenekçi olmayı gerektirdiğinden kripto tarihselcilerin çift kimlikle yaşamak zorunda kaldıklarını da gayet iyi biliyorum. Doğrusu, bugün ortalıkta heyula gibi dolaşan tarihselcilikten kimin ne anladığını çok iyi bilmesem de bilhassa karşıt söylem sahiplerinin niyet okuma yoluyla kendi zihinlerinde kurguladıkları bir tarihselcilik hikâyesi anlattıklarına tanıklık ediyorum.

Bütün bunların dışında, tarihselciliği elfâz-ı küfür gibi gören ve bu bağlamda evrensellik sözcüğünü dilinden düşürmeyen sayısız müslümanın bilinçli veya bilinçsiz bir ikiyüzlülük sergilemesini de hayret ve teessürle izliyorum. Bu ikiyüzlülük kimi zaman İlahiyat fakültelerindeki birçok kız öğrencinin Bakara 2/233. ayetteki, "Kadınlarınız sizin tarlanızdır" mealindeki ifadeden rahatsız olması ve bu rahatsızlığı yer yer sarih ifadelerle yansıtmasına karşın özellikle sosyal medyada iyilik, ihsan, adalet, takva, şefkat, merhamet gibi ahlâkî mesajlar içeren ayetler paylaşması şeklinde kendini göstermektedir.

Benzer şekilde, söz konusu ikiyüzlülük, hesabı verilmeden savunulan evrensellik söyleminin kaçınılmaz sonucu olarak Kur'an'da kölelik ve cariyelikten söz edilmesini kabullenmek istemeyen bazı zevatın adeta Arap dilinin vaz edicisi edasıyla, bütün bir tefsir tarihi boyunca neredeyse ihtilafsız ve istisnasız olarak "erkek ve/veya kadın köle" diye açıklanan *eme, abd, feteyât, mâ meleket yemîn/eymân* gibi Kur'an lafızlarının tümüne "savaş esiri" anlamı yüklemesi örneğinde de kendini göstermektedir.

Esasen Kur'an'ı tarihselci perspektifle yorumlamak en azından bana göre Kur'an'la epistemolojik değil, ontolojik bir bağ kurma çabasıdır. Bu çaba Kur'an'ı din kisvesine büründürülmüş ideolojik angajmanların kurbanı olmaktan ve din sermayesiyle dünyevi güç/nüfuz devşirme hedefine yönelik çirkin hesaplardan masun kılmak gibi önemli bir sonuç verir. Bunun yanında ilâhî hitabın mazrufuyla asil bir dinî-ahlakî kimlik oluşturmak gibi ulvî bir gayeyi de içerir. Başka bir ifadeyle, tarihselci yorum ve yaklaşım, "Kur'an bugün bize diyor ya da ne demek istiyor?" sorusunun cevabını aramaktır.

Bu kirik sorunun cevabı, "Kur'an yüce Allah'ın kelamıdır; bu yüzden bize ne söylediğine ilişkin mesajı bugün tam olarak kavrayamasak, hatta hiçbir şey söylemiyor sonucuna varsak dahi Kur'an evrenseldir" gibi bir retoriği vird-i zeban kılmak ve aynı zamanda moderniteye gömülü bir hayat yaşarken evrensellikten dem vurmak değildir. Aksine söz konusu cevabı bulmak için, evvela nüzul döneminde neler olup bittiğini, Kur'an'ın ilk muhatap kitlesine ne söylediğini en iyi şekilde anlamaya koyulmak, çoğu zaman ilmî ve fikrî didinmeyi gerektiren bu anlama faaliyetiyle bir öz/çekirdek anlam çıkarmak, daha sonra bu öz/çekirdek anlamın günümüz tarihselliğindeki muhtemel karşılıklarını bulmaya çalışmaktır.

Merhum Fazlur Rahman'ın iki etaplı hermenötik yaklaşımla anlatmaya çalıştığı mesele de tam olarak budur. İlk etap Kur'an'ı anlama ve açıklama, ikincisi yorumlama ve uygulamadır. Anlama ve açıklama etabı tarihî geçmiş ve yaşan-

mışlıkla ilgili olduğundan, eldeki bilgi malzemesinin otantikliği ve güvenilirliği nispetinde nesnel ve objektif sonuçlar verir. İkinci etap ise yorumun konusu olduğu için temelde sübjektif karakterlidir. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki her re'y ve ictihad çabası sübjektiftir; bizim burada yorum dediğimiz şey de re'y ve ictihaddan çok da farklı bir şey değildir.

Aslında buraya kadar söylediklerimizde gelenekçi yaklaşımı rahatsız edecek bir husus mevcut değildir. Rahatsızlık Kur'an'ın açıkça konuştuğu ve hüküm kurduğu hususlarda da re'y ve ictihadın işletilmesi noktasında kendini gösterir. En azından benim tarihselciliğim, Kur'an'ın açık hükümler vaz ettiği hususlarda da bugünkü tarihî tecrübeyi dikkate alarak ictihadda bulunmak gerektiği fikrini içerir. Bu fikir toplumsal düzen ve hukukla ilgili tüm Kur'an ahkâmının bugünkü sosyolojide birebir uygulanabilir olmadığı kabulünü de içerir. Toplumsal düzen ve hukuk alanı insan ve topluma dairdir; toplum ve güncel hayat ise sabit değil, değişkendir. Bu yüzden, güncel hayatın tanzimiyle ilgili hükümlerde değişmenin lüzumu bedîhî bir gerçektir. Bu gerçek, "Allah tarih üstü bir varlıktır; bu yüzden Kur'an vahyi her ne kadar belli bir tarihsellik içinde nazil olmuşsa da, O'nun zatının ezelî-ebedî oluşu kelamındaki ahkâmı da tarih-üstüleştirir" gibi söylemlerle nefyedilemez.

Sonuç olarak, Kur'an'da hüküm vardır; ilk nazil olduğu gün gibi aynen uygulanır; Kur'an'da hüküm vardır, bugünkü sosyolojide illet ve menatını kısmen veya tamamen kaybettiği için askıya alınır. Bizim çabamız, hangi hükmün hangi mahiyette olduğunu ortaya koymakla alakalıdır. Öte yandan, Kur'an'da ayet/ayetler vardır, bunların ilk hitap çevresindeki muhatapları müşrikler ve kâfirlerdir; ama bugün o ayetlerdeki muhteva kendi kişiliğimiz ve hayat pratiğimizde de şu veya bu şekilde karşılık bulduğu için, muhatap kitle hem kâfirler hem de biz müminlerdir. Bu bağlamda müşrikleri mal-mülk biriktirme ve dünyevileşme gibi hususlarda eleştiren ayetler özellikle bilerek ya da bilmeyerek dünyevileşme seline kapılıp giden müminler için çok büyük ibretler içerir.

Görüldüğü gibi tarihselcilik, "Kur'an'ın söylediği her şey sadece nüzul dönemindeki muhataplar içindir, demek değil, tam tersine o gün müşriklere hitap eden ayetlerin muhatabı bugün pekâlâ müminler olabilir" demeyi de gerektiren bir okuma, anlama ve yorumlama biçimidir. Günümüz insanına hangi ayetin ne söylediği veya söylemediği meselesine kafa yormak ve bu konuda sonuç ortaya koymak hiç şüphesiz biz müminlerin işidir. İki yüz elli, hadi bilemediniz azami nispette üç-yüz elli ahkâm ayetinin lafzî mana sınırları dâhilinde, miladi 632 yılından kıyamet gününe kadar ortaya çıkacak tüm içtimaî, hukukî, iktisadî olaylar ve sorunların çözüleceğini savlamak, Allah'ın biz müminlere bahşettiği akıl nimetiyle alay etmek değildir de nedir? Bunun da ötesinde Kur'an'daki birçok hukukî içerikli ayeti bugünkü hayat tecrübemiz içerisinde bir kez dahi uygulamadığımız, uygulama ihtiyacı duymadığımız, hatta bundan hiç rahatsız olmadığımız halde, sadece bizi ve bizim gibi düşünenleri tarihselci diye yaftalamak gayri ahlâkî bir tutum değil midir?

Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an bağlamında tarihselcilik yeni bir tefsir-te'vil metodolojisi değildir. Kaldı ki metodoloji telaffuz edildiği kadar basit ve kolay biçimde içi doldurulabilecek bir kavram değildir. Tarihselcilik bir bakış açısı, bir perspektiftir. İslam ilim ve düşünce geleneği tarihselci perspektife ilişkin sayısız bilgi ve örnek içerir. Ancak bu malzeme tarihselciliğe sistematik ve metodolojik bir hüviyet kazandırmaya kâfi değildir. Ayrıca tarihselci perspektif ile Batı dünyasındaki hermeneutik tartışmalar bağlamında E. D. Hirsch ve Emilio Betti gibi düşünürlerce savunulan ve "niyetselci" diye adlandırılan yaklaşım tarzı arasında birtakım kesişmeler ve örtüşmeler bulunması, söz konusu perspektifin Batı hermeneutiğinden kotarıldığı anlamına gelmediği gibi, çok gevşek ve gelişigüzel biçimde tarihselcilik ile hermeneutik arasında sıkı bağ kurmayı ve buradan kalkarak hermeneuğin Kur'an tefsirinde kullanılan bir yöntem olduğu iddiasında bulunmayı da gerektirmez. Vaktiyle Ali Bulaç gibi bazı isimlerin yazdıkları metinlerde karşımıza çıkan bu tür iddialardaki en-

telektüel seviye, bize göre ilkokul öğrencisinin kötülük problemi ve teodise hakkında konuşmasından hallicedir. Diğer taraftan, tarihselcilik kavramı özellikle felsefî olarak İslam kültürüne ait olmadığı, daha açıkçası bu kavramın 18. yüzyıldan itibaren Batı dünyasında Vico, Herder, Hegel gibi isimlerce tartışılan Aydınlanma düşüncesi, tarih felsefesi ve buna bağlı olarak beşerî bilimlerde anlayıcı ve yorumlayıcı yöntem gibi tartışma konularına dayandığı ve fakat gelişigüzel biçimde Kur'an'a uyarlanmaya çalışıldığı yönündeki iddialar da tarihselci yaklaşıma fikrî nesep arama çabasıyla ilgilidir.

Batılı araştırmacıların kendi kutsal metinlerini tarihsel tenkit yöntemine tabi tuttukları ve Kur'an merkezli çalışmalarında da benzer bir yönteme başvurdukları malumdur. Ancak bunların amacı, "Hz. Muhammed neler söylemiş ve bizim kitaplardan neler iktibas etmiş?" sorusuna cevap ararken, biz tarihselci müslümanlar, "Allah Hz. Peygamber'e ve ilk müslüman topluma neler söylemiş; bizden neler talep etmiş?" sorusunun cevabına odaklanmış durumdayız. Yine oryantalist araştırmacılar Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyan gelenekten tedarik ettiği bilgi malzemesiyle kendi heretik inanç sistemini kurduğu yönündeki iddiayı kanıtlamaya ve bu sayede ürettikleri "öteki" üzerinden hem kendi dindaşları arasındaki safları sıklaştırmak hem de Haçlı ruhuna entelektüel bir boyut katmak gibi hedefler peşinde iken, biz müslüman tarihselciler Kur'an'ın ilk defa ne söylediğini anlayıp günümüz dünyasına neler söylemek istediğini keşfetmek ve böylelikle hayatımızın inkâr edilemez gerçeği olan bu modern tecrübe içerisinde, şimdiki zamanın dışına düşmeksizin veya pratikte günümüz gerçeğini, teoride on beş asır öncesini yaşamak gibi büyük bir sıkıntıyla cebelleşmeksizin gerçekten yaşanabilir ve sürdürülebilir bir müslümanlık tecrübesi üretme hedefine yönelmiş durumdayız.

"Kur'an bize bugün ne demek istiyor?" sorusunu cevaplamak için, "Kur'an ilkin ne söylemişti?" sorusunun cevabını arayıp bulmak lazımdır. Bu esaslı sorunun cevabı ise bugün burada değil, Kur'an'ın nazil olduğu ortamda, oradadır. Nü-

zul ortamındaki bilgileri bünyesinde barındıran tarih ise biz müslümanların tarihidir. Bu yüzden, özellikle belirtmek gerekir ki Kur'an'ın tarihselliğine dair yazacaklarımızın temel bilgi malzemesi hemen tamamıyla kendi kaynaklarımızdan tedarik edilecek, ayrıca Batı dünyasındaki tarihsellik ve tarihselcilikle ilgili felsefi tartışmalara doğrudan atıfta bulunmaksızın mesele Kur'an temelinde irdelenecektir.

İki bölümden oluşan bu kitabın ilk kısmına tarihsellik ve tarihselcilik meselesinin Türkiye'deki İlahiyat gündemine ne zaman ve nasıl girdiği ve tartışmanın ne şekilde seyrettiği hakkında okuyucuların hafızalarını tazeleyecek bir yazıyla başlanacaktır. Daha açıkçası ilk yazıda Fazlur Rahman'ın Türkiye hikâyesi anlatılacaktır. Ardından tarihselci perspektifin İslam geleneğindeki kökleri, sahabe neslinin Kur'an telakkisi, dinin gerçekte ne olduğu meselesi gibi genel çerçeveli yazılar sıralanacaktır. İkinci kısımda ise Kur'an'da cihad, kölelik, kadın ve toplumsal cinsiyet rolleri gibi spesifik konuların tarihselci perspektifle ele alınıp yorumlandığı yazılar yer alacaktır.

Bütün bu yazılardaki muhteva Kur'an'ın tarihselci perspektifle okunuşuna ilişkin örnekler mesabesinde olup "Kur'an ve tarihselcilik" konusunu bütün boyutlarıyla ortaya koymayı taahhüt etmemektedir. Dolayısıyla tarihselcilik konusunda müstakil bir eser yazma sözümüz bakidir. Bilahare yazmayı planladığımız müstakil eserde, ilk olarak tarihselci yaklaşımın temel iddiaları, argümanları ve gelenekteki referansları gibi konulara yer verilecektir. Bir sonraki safhada ise Kur'an'daki tarihsel muhteva, gelenekte Mu'tezile kelamcılarınca benimsenen "usûl-i hamse"ye karşılık Ehl-i sünnet kelâmcılarınca kullanılan ve İslam inancının esasını oluşturan üç temel konu ekseninde değerlendirilecektir. Bu üç temel konu ulûhiyet (tevhid), nübüvvet ve ahiret (mead) başlıklarından müteşekkildir. Bugüne değin tarihsellik tartışmalarının mihveri gibi algılanan fıkhî ahkâm meselesi nübüvvet kapsamında bir alt başlık olarak işlenecektir. Buna mukabil ulûhiyet başlığı altında, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili Kur'an ifadelerinin, mead başlığı altında ise uhrevi âlemle ilgili tasvirlerin tarih-

sel boyutları serimlenecektir. Allah izin verirse, tarihsellik ve tarihselcilik meselesiyle ilgili bu müstakil eser, tefsir çalışmamızla birlikte yürüteceğimiz Kur'an'ı anlama ve yorumlamada usul meselesiyle ilgili çalışmayla şekillenecektir.

Sonuç itibariyle, tarihselcilik Kur'an'ın beyan ve ahkâmını işlevsiz kılma girişimi değildir. Tam tersine "Kur'an ahkâmı ya da şeriat evrenseldir" sözünü hiçbir zaman hesabı verilmemiş bir slogan olarak dillendiren çevreler de dâhil, hemen hiçbir müslümanın bugünkü sosyolojide bir kez dahi uygulamadığı, hatta uygulama ihtiyacı da duymadığı birtakım ahkâmın Kur'an metninde öylece durduğunu, zira mevcut sosyolojide bu ahkâmın menatının kısmen ya da tamamen kaybolmuş olduğu gerçeğini dillendirmekten ya da kısaca "Kral çıplak" demekten ibarettir ki bu da en nihayet bir tespitten ibarettir.

Bizim bu tespitimize karşı çıkanlar, amiyane tabirle, topu taca atmak gibi bir kurnazlığa başvurmaksızın, sözgelimi, necvâ sadakasıyla ilgili iki ayetteki hükmü kendi hayatlarında ne zaman uyguladıklarını veya ne zaman ve nasıl uygulamaya başlayacaklarını izahla mükelleftir. Yahut ganimetin beşte birini Allah'a ve rasulüne ne zaman taksim ettiklerini veya ne zaman taksim edeceklerini de izahla mükelleftir. Veyahut Ehl-i kitapla savaş ve cizye hükmünün bugün itibariyle nasıl tatbik edildiği veya edileceği meselesine de izah getirmekle mükelleftir.

Bu noktada, "söz konusu ayetlerdeki hükümler yeri ve zamanı gelince kuşkusuz tatbik edilir" denebilir. Böyle bir şey mümkündür; fakat hâl-i hazırdaki sosyolojik durum itibariyle mezkûr meselelerle ilgili ayetlerdeki ahkâmın tatbik mevkiine konulacağı zemin mevcut değildir. Tarihselci yönelim ve yaklaşım da tam olarak bunu söylemekle iktifa edip geleceğe dair kehanet üretmemekte, bununla birlikte Kur'an kölelik ve cariyelikten söz ederken, "Bu kurumu ilk fırsatta yeniden canlandırıp efendiler ve kölelerden müteşekkil bir toplum düzeni inşa edin diye mi kölelikten söz ediyor?" sorusu üzerinde de adamakıllı düşünülmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

Tarihselci yaklaşım kimilerince "Kur'an metnini güncel bağlayıcılıktan soyutlama çabası" olarak değerlendirilir ve Karl Popper gibi Batılı düşünürlerden gelişigüzel alıntılarla bu minvalde eleştirilir. Daha açıkçası, tarihselci yaklaşıma yönelik eleştiri kısaca şöyle formüle edilir: Tarihselcilikte, Kur'an'ın açık beyanlarıyla ortaya konulan, fakat günümüz sosyolojisinde kabul edilebilir bulunmayan kölelik, cariyelik gibi hususlar tarihsel olarak değerlendirilir. Dolayısıyla Kur'an'daki bazı hükümlerin her zaman ve zeminde geçerli olmaktan öte, yedinci asır Arap toplumuna münhasır uygulama örnekleri olduğu iddia edilir. Böylelikle modern insana, "Kur'an senin dünyana, senin için kabul edilemez olan bir şey önermiyor" gibi bir mesaj verilmek istenir.

Bu tarz bir tarihselcilik eleştirisi "Bekâra karı boşamak kolaydır" sözünü hatırlatır. Çünkü böyle bir eleştirinin sahibi kölelik, cariyelik, fey', ganimet, cizye ve daha birçok konuyla ilgili Kur'an ahkâmının kendisinin de içinde bulunduğu modern dünyada neye karşılık geldiğini yahut kendi güncel hayatındaki anlam ve değerini tek cümleyle de olsa izah etme ihtiyacı duymaksızın, "Tarihselciler bahsi geçen konularla ilgili ayetlerdeki hükümlerin tarihsel olduğunu söyler" diyerek aslında ilmî eleştiri süsü verilmiş kesin yargı cümleleri ve niyet okuma ifadeleriyle düpedüz şeytanlaştırma ve aynı zamanda kendi sırtını geleneğe yaslayarak başkasını hedef tahtasına oturtma operasyonu yapmaya çalışır.

Kölelik, cariyelik, fey', ganimet, cizye gibi konularla ilgili Kur'an ahkâmının günümüz dünya gerçekliğindeki yeri, işlevi ve bağlayıcılık değeri hakkında tek kelime etmeksizin, "Tarihselcilik Kur'an metnini güncel bağlayıcılıktan soyutlama çabasıdır" demek, ilmî haysiyetten yoksunluk sorunu bir yana, son derece ucuz bir eleştiridir. Keza tarihselci yaklaşımı bu şekilde eleştiren çevrelerin söz konusu hükümleri kendi hayat tecrübelerinde ne şekilde bağlayıcı hâle getirdikleri, dolayısıyla "tarihselci" diye nitelendirip eleştirdikleri müslümanların hayat pratiklerine kıyasla Kur'an'ın hangi hükmünü fazladan tatbik ettikleri, ayrıca tartışılması gereken bir meseledir.

Öte yandan tarihselcilik eleştirisi yapanlar, tarihselcilerce "güncel bağlayıcılık"tan soyutlandığını iddia ettikleri Kur'an ahkâmının modern dünyadaki bağlayıcılık keyfiyetlerini izahla da mükelleftir. Çünkü "tarihselcilik Kur'an metnini güncel bağlayıcılıktan soyutlama çabasıdır" demek, "Tarihselcilerin tarihsel olarak değerlendirdikleri Kur'an hükümleri bugünkü dünyada da bağlayıcı hükümlerdir" demekle eşdeğer olduğuna göre işte bu bağlayıcılığın bizi nasıl bağladığını göstermek her şeyden önce ilmî namus ve haysiyetin gereğidir.

Tarihselci yaklaşıma yönelik eleştirilerde ön plana çıkarılan hususlardan biri de bu yaklaşımın seçmeci davrandığı iddiasıdır. Buna göre tarihselci yaklaşım, klasik İslâmî kaynakları başından sonuna, kendi gelişim süreçleri içerisinde incelemek yerine, bu kaynaklardan tarihsellik fikrini teyit ve tahkim etmeyi sağlayacak verileri seçip kullanma taraftarıdır. Bu tutum belli bir sosyolojik olguyu başka gündemlere âlet ederek değerlendirmek anlamı taşır.

Klasik İslâmî kaynaklardaki bilgileri belli bir görüşü teyit ve tahkim amacıyla kullanmak şayet seçmecilikse, bu keyfiyet sadece tarihselci düşünce için mi geçerlidir? Tarih boyunca tüm mezhepler ve ekoller gerek Kur'an gerek hadis metinleriyle istidlâlde bulunurken "seçmecilik"ten daha işlevsel bir yol keşfedebilmişler midir? Keza bugün herhangi bir akademisyen kendi tezini savunurken veya bir İlahiyatçı belli bir ayete anlam takdir ederken kaynaklardaki çok çeşitli bilgi ve görüş malzemesinden makul gördüğünü seçmemekte midir? Belli bir görüş veya mezhebin benimsenmesi, gerek kendi görüşünü delillendirmek gerek muarızın görüşünü çürütmek söz konusu olduğunda seçmeciliği kaçınılmaz kılan bir gerçeklik değil midir? İslam geleneğinden örnek vermek gerekirse, Eş'ariyye ve Mu'tezile ilâhî irade, kulların fiilleri, kaza-kader gibi konularla ilgili görüşlerini Kur'an ayetleriyle temellendirmeye çalışırken aynı metinden ayet seçme cihetine gitmemişler midir?

Hâsıl-ı kelam, klasik İslâmî kaynaklarda tarihselci yaklaşıma referans oluşturacak bilgi ve görüşlerin bu düşünce

lehine kullanılmasından daha doğal ne olabilir? İslâmî kaynakların bu şekilde kullanılmasının, sözgelimi tarihselcilik konusunda Mukâtil b. Süleyman veya İbn Receb Hanbelî'nin bir görüşüne atıfta bulunulmasının, "Mukâtil ve İbn Receb gibi âlimler tarihselcidir" anlamına gelmediği izahtan varestedir. Dolayısıyla "Mukâtil b. Süleyman'dan, İbn Receb el-Hanbelî'den ya da başka bir klasik âlimden bir tarihselci portresi çıkarmaya çalışmak" gibi bir eleştiri laf-ı güzaftan ibarettir.

Tarihselciliğe yönelik eleştirilerde şöyle bir argüman da ileri sürülür: "Şayet Kur'an'daki tikel hükümler tarihsel ise bu durumda Kur'an öncesinde pek çok topluma sıklıkla peygamber gönderilmiş olmasına karşılık Kur'an sonrasındaki tarihe peygamber gönderilmiyor oluşu nasıl izah edilebilir? İnsan aklının ve yetilerinin Kur'an vahyinden sonra tekâmül ettiğini ve tikel uygulama örneklerine ihtiyacın kalmadığını söylemek mümkün müdür?"

Bu eleştiriye şu tür karşıt sorularla cevap verilebilir: Tikel uygulama örnekleri kapsamında değerlendirilen Kur'an hükümlerinden, sözgelimi aile hukukuyla ilgili olarak îlâ, zıhar, dört eşin yanı sıra sayısız cariye edinme gibi hükümlerden yahut savaş hukukuyla ilgili olarak ganimet, fey', cizye, savaş esirleri ve esirlerin köleleştirilmesi gibi hükümlerden hangisine gündelik hayat pratiğinizde ihtiyaç hissettiniz? Yahut bu hükümleri uygulamadığınız ya da uygulayamadığınız için müslümanlığınızdan neyin eksildiğini hissettiniz? Veyahut pratik hayat tecrübenizde karşılaştığınız sorunlardan acaba kaçta kaçını Kur'an'ın birkaç yüz ayetten müteşekkil ahkâmıyla hallettiniz? Sözgelimi, ribanın kesin haram olduğuna ilişkin dinî bilginize rağmen bugün finans ve bankacılık alanındaki sayısız sorundan hangisine pratik bir çözüm ürettiniz ya da ne tür hal çareleri önerdiniz?

Hz. Peygamber ve ilk müslüman topluluğun içinde bulunduğu zorluklar ve kısıtlılıklardan dolayı sosyolojik zeminde uygulama imkânı bulunmadığından Mekke döneminde tikel hükümler yerine genel inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili hükümler vaz edilmiş, buna mukabil Medine döneminde sosyolojik

şartların müslümanlar lehine değişmesine bağlı olarak güncel hayatta gelişen olaylar çerçevesinde toplumsal düzenle ilgili çok sayıda tikel hüküm inzal edilmiştir. Böylece Mekke döneminde çerçevesi belirlenen genel hükümler örneklem düzeyinde tatbik alanına girmiştir.

Ne var ki Medine döneminde vaz edilen tikel örnek hükümler ilk müslüman toplum için çok büyük avantaj iken, daha sonraki müslüman nesiller açısından ciddi bir dezavantaj olagelmiştir. Dezavantaj sorunu özellikle modern zamanlarda çok daha fazla hissedilir hâle gelmiştir. Bu konuyu somut bir örnek üzerinden anlatmak gerekirse, sözgelimi Hz. Peygamber hayatta iken savaş ganimetleri o günkü sosyolojide Kur'an'ın konuyla ilgili özel hükmü uyarınca taksim edilmiştir. Buna karşın aynı tikel hüküm Hz. Ömer'in hilafet döneminde tartışma konusu hâline gelmiş ya da Hz. Ömer ganimetler konusunda Hz. Peygamber'in uygulamasından farklı bir ictihadda bulununca, ilgili ayetler itiraz gerekçesi olarak gündeme getirilmiştir. Modern zamanlarda ise İslam dünyasının Batı karşısındaki çok yönlü mağlubiyet tecrübesi başta Dâru'l-Harb-Dâru'l-İslam kavramları olmak üzere ganimet, cizye, savaş esirleri gibi konularla ilgili Kur'an ahkâmını neredeyse tümden işlevsiz hâle getirmiştir.

Sonuç olarak, Kur'an'da ilkesel olarak vaz edilen genel hükümler ile nüzul dönemindeki sosyoloji içerisinde tikel uygulama örnekleri olarak vaz edilen hükümlerin aksiyolojik açıdan eşdeğer görülmesi, fakat buna rağmen inanç ve ahlaka ilişkin ilkesel hükümler bugünkü dünyada da geçerliliğini muhafaza ederken toplumsal düzenle ilgili tikel hükümler tatbik sahasından kalktığı ve bu gerçek tarihselcilik eleştirisi yapan zevat tarafından da çok iyi algılandığı halde, "Tarihselcilik Kur'an metnini güncel bağlayıcılıktan soyutlama çabasıdır" şeklinde bir teranenin hâlâ revaçta olması ancak toplumsal bünyemizdeki derin ahlak sorunuyla izah edilebilir bir durum olsa gerektir.

BİRİNCİ BÖLÜM
ÇERÇEVE YAZILAR

TARİHSELCİLİĞİN BABASI FAZLUR RAHMAN'IN TÜRKİYE HİKÂYESİ

Giriş

Birkaç yıl önce İstanbul'da düzenlenen "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi" konulu sempozyumdaki "Tarihselcilik ve Fazlur Rahman" başlıklı bildiride ifade ettiğim gibi, günümüz Türkiye'sinde Fazlur Rahman (ö. 1988) hakkında konuşmak zor, olumlu konuşmak çok daha zordur. Çünkü Fazlur Rahman gerek Türkiye'deki siyasal İslamcılığın gerek dinî düşüncede muhafazakâr gelenekçi anlayışın hemen her varyantında "gâvur" muamelesine tabi tutulan bir şahsiyettir. Hâliyle, Fazlur Rahman ismine menfi bir sıfat eklemeden konuşmak, çoğunlukla zem yaftalarıyla birlikte anılmaya müncer olabilmektedir.[1]

Fazlur Rahman 1960'lı yıllarda kendi ülkesi Pakistan'da bir yandan devlet başkanı Eyüp Han'ın danışmanlığını, bir yandan da İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün başında ilmî çalışmalarını yürütürken gündeme getirdiği sosyal, siyasal ve ekonomik içerikli öneriler ile faiz ve vahiy gibi kritik konularla ilgili görüşler sebebiyle gelenekçi ulema ve bilhassa Mevdûdî'nin (ö. 1979) liderliğindeki Cemâat-i İslâmî tarafından "yerli oryantalist, Kur'an inkârcısı" gibi yaftalarla çok sakil bir karalama kampanyasına konu olmuş,[2] hatta başına on bin rupi ödül konulmuştur. Pakistan'da yaşanan bu trajik hikâyenin muhtelif kesitleri, günümüz Türkiye'sindeki sıkı gelenekçi Sünnî çevrelerin "Modernist, 28 Şubatçı" diye nitelendirdikleri bazı İlahiyatçı akademisyenleri ilhadla suçlayıp hedef göstermeleriyle hemen hemen aynı mahiyettedir.

1 Mustafa Öztürk, "Tarihselcilik ve Fazlur Rahman", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara-Asım Öz, İstanbul 2013, s. 193.

2 Bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 54-51.

Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki Fazlur Rahman "İslamcı" değil, dinî düşünceyi yeniden yapılandırma yolunda büyük çaba sarf etmiş bir müslüman ilim-fikir adamıdır. Fazlur Rahman'ın dinî düşünce tarzı ile siyasal İslamcılık arasında kan uyuşmazlığı bulunduğuna dair birçok kanıt gösterilebilirse de kendisinin naklettiği şu anekdot meselenin anlaşılmasına kâfidir: "Lahor'da lisansüstü çalışmalarımı sürdürürken, Mevdûdî ne çalıştığımı sorduktan sonra, 'Ne kadar çok [ilmî] çalışma yaparsan amelî melekelerin o kadar çok körelir. Niçin gelip cemaate [Cemaat-i İslâmî] katılmıyorsun?" demiş, o zaman benim cevabım şöyle olmuştu: Ne olursa olsun, [bilimsel] araştırma yapmayı seviyorum."[3]

Fazlur Rahman'a Ait Fikirlerin Türkiye'ye Girişi

Fazlur Rahman'ın Türkiye'de tanınma süreci Ankara merkezli olarak 1980'li yıllarda başlamıştır. Şöyle ki 1980 darbesini müteakiben Fazlur Rahman'ın *Islam* (*İslam*) adlı eseri Mehmet Dağ ve Mehmet S. Aydın'ın ortak çevirisiyle yayımlanmış (Fakülteler Matbaası, İstanbul 1981); fakat bu eser ilmî ve entelektüel seviye açısından gayet nitelikli olmasına rağmen dönemin İlahiyat ve Yüksek İslam camialarında hüsnü kabulle karşılanmamıştır. Buna mukabil özellikle Ankara İlahiyat çevresinde, o dönemdeki İslâmî hareketler ve gruplardan az çok farklı denebilecek bir İslâmî kimliği tercih eden, ama aynı zamanda okuma, araştırma ve entelektüel tartışmayı seven bir grup öğrencinin dikkatlerini çekmiştir.

Öte yandan Fazlur Rahman dönemin Mülkiye (Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi) muhitinde de az çok okunma şansı bulmuştur. Fazlur Rahman'ın Mülkiye'de okunması ve tanınmasına İlber Ortaylı ön ayak olmuştur. Bunun sebebi, "Hocamız Fazlur Rahman" başlıklı makalesinde de belirttiği gibi, Ortaylı'nın 1974'te Chicago Üniversitesi'nde Fazlur Rahman'la tanışmış ve Bekir Demirkol gibi bazı Türk öğrencilerle birlikte onun doktora derslerine katılmış

3 Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, s. 40.

olmasıdır.[4] Ortaylı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından 22-23 Şubat 1997'de düzenlenen "İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi" konulu uluslararası sempozyumda sunduğu bildirinin ilk cümlelerinde Fazlur Rahman'ı şöyle tanıtmıştır:

> 1974 senesinde rahmetli Fazlur Rahman'ı tanıdığımda kendisi Chicago Üniversitesi'nde oksidentalize olmuş, batılılaşmış, bazılarının tabiriyle garbzede, bazılarının tabiriyle garbî. Talebelerin ama şarklı talebelerin sevdiği bir hocaydı ve bu grupların içerisinde Fazlur Rahman adeta yeni bir fikrî cehd ve yeni bir fikrî rönesansın temsilcisi, öncüsü olan bir hoca, bir tarihçi, bir hümolog ve hiç şüphesiz çekinmeden söylemeliyiz ki yeni bir müctehid idi.[5]

Fazlur Rahman'ın Türkiye'de tanınmasına ön ayak olan isimler arasında Alparslan Açıkgenç ve Bekir Demirkol'u -ki bu isim Fazlur Rahman'ın öğrencileridir- özellikle zikretmek gerekir. Zira Fazlur Rahman'ın hayatı ve fikrî serüveni hakkında bilgi edindiğimiz ilk metinlerin çoğu bu iki isme aittir.[6] Öte yandan Fazlur Rahman'ın *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis 1980) ve *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago 1982) adlı eserleri Alparslan Açıkgenç tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.[7] Bekir Demirkol ise, "Kısa Otobiyografi" (*İslâmî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 4 [1990]) ve "İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri" (*İslâmî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 4 [1990]) başlıklı çeviri makalelerle hocasının Türkiye'de tanınmasına önemli katkı sağlamıştır. Ayrıca Fazlur Rahman'ın Ebû

4 İlber Ortaylı, "Hocamız Fazlur Rahman", *İslâmî Araştırmalar* (*Fazlur Rahman Özel Sayısı*), cilt: 4, sayı: 4 (1990), s. 262.

5 İlber Ortaylı, "Fazlur Rahman ve Tarih", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 68.

6 Bkz. Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İslâmî Araştırmalar* (*Fazlur Rahman Özel Sayısı*), cilt: 4, sayı: 4 (1990), s. 232-252; a. mlf., "İslâm Dünyasının Çağdaş Sorunları ve Bir Düşünür: Fazlur Rahman (1919-1988)", *Türk Yurdu*, X/37 (1990), s. 11-18; X/38 (1990), s. 32-40.

7 İlk eserin Türkçe çevirisi *Ana Konularıyla Kur'an* (Fecr Yayınları, Ankara 1987) ismiyle yayımlanmıştır. *İslam ve Çağdaşlık* (Fecr Yayınları, Ankara 1990) ismiyle yayımlanan ikinci eser ise Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu tarafından ortaklaşa çevrilmiştir.

Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve tefsirini çok önemsediği, dahası Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ını en önemli tefsir kaynağı olarak değerlendirdiği, buna mukabil tefsirin şirazesinden çıkmasına Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ını örnek gösterdiği, Seyyid Hüseyin Nasr'ı üçüncü sınıf âlim olarak nitelediği, sigara içmeyi çok sevdiği gibi özel bilgilerin kaynağı da yine Bekir Demirkol'dur.

Fazlur Rahman'ın Türkiye'deki İlahiyat akademyasının gündemine oturması ve görüşlerinin hemen her platformda tartışmaya açılması *Islam* adlı eserinin Türkçeye çevrildiği 1980'li yılların başından ziyade 1990'lı yıllarda gerçekleşmiştir. Kaldı ki Fazlur Rahman 1977'de Ankara İlahiyat Fakültesi'ni ziyaret etmiş[8] ve bu ziyaret vesilesiyle yaşanan tartışmalar sırasında Fakülte'deki bazı hocalar Fazlur Rahman'ı küfürle suçlamışlardır.[9] Ortaylı, Fazlur Rahman'ın Ankara ziyaretine atıfla şöyle bir tespitte bulunmuştur:

> Fazlur Rahman iktisadî ve ilmî gerilik içindeki İslam dünyasının sorunlarını, İslam'da arayan adamlardan değildi... İslam toplumunun Hicretten bugüne kadar İslam toplumu vasfını kaybettiği kanısında değildi. Bu konuda bir rahatsız bakışı yoktu. Modernleşme karşısında İslam'ın ictihad kurumunun en ustalıklı biçimde örneklerini ve yöntemlerini gösteriyordu... Son olarak Ankara'da görüştüğümüzde bu sorunlar üzerinde epeyce duracak vaktimiz oldu mu, bilemiyorum. Kendisi [Fazlur Rahman] galiba bu-

8 Alparslan Açıkgenç'in aktardığı bilgiye göre Fazlur Rahman 1977'de Türkiye'ye geldiğinde birçok üniversitede konuşmalar yapmış, çeşitli illerde halka ve özellikle din adamlarına yönelik konferanslar vermiştir. Türkiye ziyaretinde Karadeniz bölgesi ve Erzurum gibi yöreleri de dolaşan Fazlur Rahman dönemin tarım bakanı Korkut Özal'la görüşmüş, ayrıca Hacettepe Üniversitesi'nde İslam felsefesiyle ilgili bir bölüm açılması için gayret sarf etmiş ve fakat Hüseyin Atay'la birlikte yürüttüğü bu faaliyet olumlu sonuç vermemiştir.

9 Kayıt dışı bilgilere göre Fazlur Rahman Ankara İlahiyat ziyareti sırasında, merhum Salih Akdemir gibi dinî alanda yeni görüşler ve farklı yorumlara açık kapı bırakmakla maruf olan hocalar tarafından bile ağır bir dille eleştirilmiştir. Fakat ne ilginçtir ki Fazlur Rahman'ın *Islamic Methodology in History* (Karachi 1965, Islamabad 1976, 1984) adlı eseri 1990'lı yıllarda *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (Ankara 1995) adıyla Salih Akdemir tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

rada İlahiyat Fakültesinde kalmak istiyordu, ama kimsede bunu gerçekleştirecek ne gayret ne anlayış galiba yoktu; yazık oldu.[10]

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Fazlur Rahman'ın Ankara İlahiyat Fakültesi'ni ziyareti memnuniyetsizliğe yol açmıştır. Fakat aynı ziyaret hem İslâmî ilimlerle ilgili bazı meselelerin ilmî ve entelektüel düzeyde tartışılmasına zemin hazırlamış ve hem de 1980'li yıllarda bağımsız okuma, araştırma ve sorgulamaya hevesli dinamik zihinlerde ciddi bir fikrî merak uyandırmıştır. Daha açık söylemek gerekirse, 1980'li yılların ikinci yarısında Ankara İlahiyat'ta tefsir asistanı olan Ömer Özsoy, bizzat kendi ifadesiyle, "Fazlur Rahman'ı peşinen yargılayıp mahkûm etmek yerine tanıyıp anlamaya çalışsak nasıl olur?!" diye düşünmeye, ardından Fazlur Rahman'ın özellikle Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya ilişkin fikirleri üzerine kafa yormaya başlamıştır. Bu arada Fazlur Rahman'ın *Major Themes of the Qur'an* adlı eseri Türkçeye çevrilip *Ana Konularıyla Kur'an* adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1987). 1990'lı yılların başında ise müellifin *Islam and Modernity* adlı eseri *İslam ve Çağdaşlık* adıyla Türkçeye çevrilip yayımlanmıştır.[11]

1990'lı yıllar Fazlur Rahman eksenli Kur'an ve tarihsellik meselesinin adı konulmuş biçimde tartışıldığı ve tartışmanın hayli ivme kazandığı yıllar olarak tarihe geçmiştir. Bu meseleyle ilgili tartışmaların Bilgi Vakfı ve Fecr Yayınevi tarafından düzenlenen Kur'an sempozyumlarıyla başladığı veyahut meselenin bu sempozyumlarda kıyısından köşesinden tartışmaya açıldığı söylenebilir. Zira Bilgi Vakfı'nca düzenlenen I. Kur'an Sempozyumu'nda (1-3 Nisan 1994) Kur'an kıssalarının tarihî gerçeklikle ilgisi, Kur'an ahkâmının aktüel değeri, dinî metinler ve kutsallık gibi konularda sunulan bildiriler tarihsellik tartışmasının fitilini ateşlemeye namzet niteliktedir.

Aynı vakıf bünyesinde tertip edilen 4-5 Kasım 1995 tarihli II. Kur'an Sempozyumu'nda Yasin Aktay'ın sunduğu ve son cümlesini, "Bırakın Kur'ân-ı Kerîm kendisi konuşsun" diye

10 Ortaylı, "Hocamız Fazlur Rahman", s. 263.

11 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 2002, s. 55-58.

bağladığı "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu" başlıklı bildiride tarihsellik ve tarihselcilik fikri çok belirgin biçimde tartışmaya açılmış görünmektedir. Aktay'ın bu bildirisi Türkiye'deki Seyyid Kutubcu siyasal İslamcılığın Fazlur Rahman ve tarihselciliğe nasıl baktığı konusunda merak sahibi olanların meraklarını giderecek bir metindir.

Tarihsellik meselesi belki de en sarih biçimiyle 1996 yılında *İslâmî Araştırmalar Dergisi*'nin "Kur'an'ın Anlaşılmasında Yöntem Sorunu" (cilt: 9, sayı: 1-2-3-4 [1996]) başlıklı sayısında özellikle Mehmet Paçacı ve Ömer Özsoy'a ait iki ayrı makaleyle gündeme taşınmıştır. Paçacı'nın "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz" başlıklı makalesinde tarihsellik meselesi -ki Paçacı bilahare doğrudan ya da dolaylı biçimde tarihsellik ile ilgili makalelerini aynı başlıkla kitaplaştırıp yayımlamıştır (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000), "Müslümanlar arasında tarihselci bakış açısının en belirgin örneğini merhum Fazlur Rahman oluşturmaktadır"[12] ifadesinin de tanıklık ettiği gibi, Fazlur Rahman'ın görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Buna mukabil Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine" başlıklı makalesinde doğrudan Fazlur Rahman'a atıf yapmamış, bilakis meseleyi kendine özgü sayılabilecek bir düşünce kurgusu ve argümantasyon çerçevesinde tartışmıştır.[13]

1996 yılında Bursa'da düzenlenen "Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu" sempozyumunda tarihsellik meselesi sarahaten tartışmaya açılmış ve bu sempozyumda sunulan bildirilerde tarihsellik ve tarihselciliğin lehinde ve aleyhindeki görüşler temellendirilmeye çalışılmıştır.[14] Fecr Yayınevi tara-

12 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4 (1996), s. 123.

13 Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4 (1996), s. 135-143.

14 Bu sempozyumda Mehmet Paçacı tarafından sunulan bildiri Fazlur Rahman çizgisini, Ali Bulaç tarafından sunulan bildiri ise muhalif çizgiyi temsil eder mahiyettedir. Bkz. Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul

fından düzenlenen 13-19 Ocak 1997 tarihli III. Kur'an Sempozyumu'nun "Kur'an, İslam Toplumu ve Tarihsellik" konulu oturumunda da tarihsellikle ilgili tebliğler sunulup hararetli müzakereler yapılmıştır.[15] 1997'de İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nce düzenlenen "İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi" konulu uluslararası sempozyumda Ömer Özsoy ve Yasin Aktay gibi isimlerce sunulan tebliğlerde ise iki farklı zaviyeden Fazlur Rahman'ın tarihselci yorum anlayışı ele alınmıştır.[16] Yine aynı yıl Haksöz Dergisi'nde (Haziran 1997)

2000, s. 17-29; Ali Bulaç, "Kur'an'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Gözle Okumak", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2000, s. 125-130.

15 Bkz. İlhami Güler, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadîm'e ve 'Zorunlu Bir Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997)*, Ankara 1998, s. 211-227; Yasin Aktay, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, (13-19 Ocak 1997)*, Ankara 1998, s. 229-238.

16 Ömer Özsoy, "Vahiy ve Tarih", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 92-99; Yasin Aktay, "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 310-316. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı tarafından kitaplaştırılarak yayımlanan bu sempozyumun sunuş yazısına dönemin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, "Kardeş Pakistan'ın yetiştirdiği büyük bilim adamı ve düşünür Fazlur Rahman, İslam dünyasında olduğu kadar Batı'da da önemsenen, düşünce ve tezleri üzerinde geniş tartışmalar açan bir şahsiyettir. Düşünce hayatıyla yakından ilgilenenler merhum Fazlur Rahman'ın Türkiye'de ne büyük bir etkiye sahip olduğunu bilirler. Fazlur Rahman'ı hararetle savunan öğrencileri ve izleyicileri olduğu gibi, ona şiddetli muhalefet gösterenler de vardır" ifadeleriyle başlamıştır. Erdoğan'ın "Fazlur Rahman'a şiddetli muhalefet gösterenler" diye işaret ettiği zümrenin önde gelen isimlerinden biri olan Mehmet Şevket Eygi, "Fazlur Rahman Toplantısı" (Milli Gazete, 02 Aralık 2008) başlıklı yazısında hem sempozyum hem de Erdoğan'ın sempozyum kitabındaki sunuş yazısı hakkında şunları söylemiştir: "İstanbul Belediyesi 22-23 Şubat 1997'de bir Fazlur Rahman toplantısı tertiplemiş. Buna yabancı uzmanlar da çağrılmış, her gün dört oturum yapılmış, yekûn olarak sekiz oturumda otuz kadar tebliğ okunmuş. Bu kitap, Tarihsellik ekolü veya fırkası denilen bidat cereyanının kurucusu olan Pakistanlı Fazlur Rahman'ın Ehl-i sünnete uymayan fikir, inanç ve görüşlerinin bir nevi tanıtım ve savunmasıdır... Benim bildiğim kadarıyla şu anda Ankara İlahiyat Fakültesi Fazlur Rahman'ın yoluna girmiştir. Sayın Recep Tayyip Erdoğan, hürmet ve itimat ettiği muhterem Emin Saraç hocaefendiye sormuş olsaydı, Fazlur Rahman'ın kim olduğunu, mahiyetini, içyüzünü öğrenmiş olurdu... Fazlur Rahman, kelamcıların incelemesi, tahlil etmesi ve yanlışlarını ortaya koyması gereken bozuk bir fırka kurmuştur. Bu fırkanın, Türkiye'de

"Kur'an ve Tarihsellik" konulu bir soruşturma dosyası yayımlanmış ve ağırlıklı olarak akademik camia dışındaki isimlere ait görüşlerle teşekkül eden bu "İslamcı soruşturma dosyası"nda tarihsellik ve tarihselciliğin açmazları gösterilmeye çalışılmıştır.

Fazlur Rahman'ın Fikrî Mirasının Türkiye'deki Varisleri

Kanaatimce, Fazlur Rahman'ın Kur'an ve yorumla ilgili görüşleri çerçevesinde üretilen en sıkı metinler Ömer Özsoy'a aittir. Başka bir ifadeyle, tarihselci yaklaşımın Türkiye'deki en güçlü temsilcisi Ömer Özsoy'dur, denilebilir. Özsoy bu konudaki ilhamını Fazlur Rahman'dan almıştır; ancak Fazlur Rahman'ın çeşitli kitaplarında dağınık hâlde bulunan tarihselcilik fikrini derli toplu hâle getirme ve aynı zamanda bu fikri Türkiye'deki İlahiyat camiasının müspet ve menfi ilgisini celbedecek bir formatta takdim etme noktasında Özsoy kendi ismiyle anılmayı hak eden bir tarihselcilik perspektifine sahiptir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, Özsoy, Fazlur Rahman'ın Türkiye temsilcisi ve mütercimi olmaktan öte, kendi düşünce kurgusu ve argümantasyonuyla yeni bir inşa sahibidir.

Özsoy, Kur'an ve tarihsellik konusunda birkaç makale ve tebliğden fazla bir metin üretmemiştir; fakat bu birkaç metindeki fikrî örgü meselenin hararetle tartışılmasına yetmiştir. Nitekim 1990'lı yılların başlarından bugüne kadar geçen zaman zarfında tarihselci söylemin lehinde ve aleyhinde yazılan metinlerin hemen hepsinde Özsoy'un konuyla ilgili birkaç makale ve tebliğ metni mutlaka referans gösterilmiştir. İlhami Güler'in, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı" (*İslâmî Araştırmalar*, cilt: 5, sayı: 2 [1991]) başlıklı makalesi de Fazlur Rahman'la ilgili

çoğunluğu oluşturan Sünnî Müslümanlara bozuk olduğunun bildirilmesi ve başta inançlı aydınlar olmak üzere halkın uyarılması gerekmektedir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi bu Fazlur Rahman toplantısı için kim bilir ne büyük masraflar etti. Dış ülkelerden gelenlerin uçak, beş yıldızlı otel masrafları, ziyafetler, hediyeler vs... Keşke bu paralarla bir Ehl-i sünnet büyüğü tanıtılmış olsaydı. Ne kadar faydalı ve hayırlı olurdu."

ilk çalışmalar açısından önemlidir. Mehmet Paçacı'nın *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000) ismiyle yayımlanan kitabındaki makaleler ise 1990'lı yıllardaki tarihselci söylemin kayda değer metinleri arasında zikredilmelidir. Paçacı -Özsoy'un aksine- sık sık Fazlur Rahman'ın eserlerine atıfta bulunduğu yazılarının birinde şu ifadelere yer vermiştir:

> Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Müslümanın tarihin içine girmesi ve resullerin geleneğinde ilerleyerek yeni bir medeniyet oluşturması ciddi bir varoluş sorunu olarak müslümanların karşısındadır. Sadece müslümanlar değil ama bütün bir insanlık, resullerin daha önce kendi tarihsellikleri için getirdikleri vahyin kurtuluş mesajının yenilenmesini beklemektedir. Bunu biz resulleri örnek alarak kendi tarihselliğimiz için yapabiliriz. Bunun için elimizde Kur'an bulunmaktadır. Kur'an'a yöneltilen tarihselci bakış açısı işte bu kaygının bir ifadesidir. Müslüman tarihselcilerin bu kaygısı Kur'an'ın hükümlerinin değiştirilmesi veya onların bir tarihî dönem içine kapatılması şeklinde vazedilemez. Amaç Kur'an'ı belli bir tarihsel döneme kapatmak değil, onu içinde bulunduğumuz tarihselliğe müdahil kılmaktır. Bunun için önerilen ise aslında içtihat kurumunu işlevsel hâle getirmekten başkaca bir şey de değildir. İçtihatta zorunlu olarak Kur'an hükümlerinin tarihiyle ilgilenmek gerekmektedir. Ancak bu dinamik bir ilgidir. Amaç o hükümleri o tarihsellikte sonsuza kadar tespit etmek değil, onların evrensel mesajlarını yakalamak ve o mesajları bugüne, yeni tarihselliklere taşımaktır. Oysa evrenselci yaklaşım Kur'an'ı yeni tarihselliklere taşımak gibi bir şansa sahip olmaktan uzakta kalmaktadır. Çünkü o nassların indiği tarihselliğin yeniden dönmesini beklemeye koyulmuştur. Bu durumda pratik olarak evrenselciliğin bu tutumu -amacı bu olmasa da- Kur'an'ın kendi tarihsel dönemine hapsedilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu ise müsteşriklerin Kur'an'ın tarihselliği hakkındaki iddialarıyla ilginç, ama müslümanlar adına oldukça acı bir şekilde örtüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.[17]

1990'lı yılların ikinci yarısında bunları söyleyen Paçacı, 2000'li yıllardan itibaren tarihselciliğe muhalif bir söylem geliştirmeye başlamıştır. Spesifik olarak Fazlur Rahman karşıt-

17 Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması", s. 32-33.

lığıyla da dikkat çeken bu söylemin görece yumuşak formülasyonunu "Kur'an ve Tarihselci Yorum"[18] başlıklı bildirisinde ortaya koyan Paçacı ilerleyen yıllarda bir yandan tarihsellik ve tarihselciliğe muhalif söylemini sertleştirmiş, bir yandan da gelenek ve gelenekselciliği neredeyse kutsayan bir retorik geliştirmiş ve bu retoriğin ürünü olan yazılarını bir araya toplayıp *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (Klasik, İstanbul 2008) adıyla kitap olarak neşretmiştir.

Tarihselci perspektifin akademik camiadaki en meşhur temsilcilerini bünyesinde barındıran Ankara İlahiyat çevresinde başka isimler de Fazlur Rahman'ın Kur'an ve yorum anlayışına şerh-talik türünden çalışmalarıyla dikkati çekmiştir. Mesela, Ankara İlahiyat mezunu olan ve hâl-i hazırda Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Adil Çiftçi din sosyolojisi alanındaki doktora tezini Fazlur Rahman üzerine hazırlamış,[19] ayrıca Fazlur Rahman'ın birçok makalesini Türkçeye kazandırıp *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997), *İslami Yenilenme: Makaleler II* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000), *İslami Yenilenme: Makaleler III* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002), *İslami Yenilenme: Makaleler IV* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003) isimleriyle bir dizi kitap hâlinde yayımlamıştır.[20]

Fazlur Rahman'dan mülhem tarihsellik fikri 1998 yılında yayım hayatına başlayan *İslâmiyât* dergisine de güçlü biçimde yansımıştır. Derginin çeşitli sayılarında bu satırların yaza-

18 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, Erzurum trs., s. 75-80.

19 Çiftçi'nin "Fazlur Rahman'ın İslamî Yenilikçiliğine Yorumlayıcı Bir Bakış" konulu doktora tez çalışması *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek* (Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000) ismiyle kitap olarak yayımlanmıştır.

20 Adil Çitfçi, Adnan Bülent Baloğlu'yla birlikte Fazlur Rahman'ın *Health and Medicine in Islamic Tradition* (New York 1987) adlı eserini de çevirmiş ve bu eser *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Toplum* (Ankara 1988) ismiyle neşredilmiştir. Yine Çiftçi Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı anlama ve yorumlama tarzı hakkında, "Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama Sorunu'" (*İslâmiyât*, cilt:1, sayı: 2, 1998), "Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı" (*İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 4, 1998) gibi makaleler telif etmiştir.

rının da tarihselci perspektifle örtüşen bir dizi makalesi yayımlanmıştır. Tarihselci perspektifin *İslâmiyât* dergisine yansıması AK Parti'nin iktidara geldiği 2002'yi müteakip yıllarda giderek zayıflamış ve nihayet *İslâmiyât*'ın ilgisizlik sebebiyle Temmuz-Eylül 2007 tarihli "Gelenek(sel)cilik" sayısıyla (cilt: 10, sayı: 3) yayın hayatının sona ermesi[21] tarihselci yaklaşımın da sonu olarak algılanmıştır. *İslâmiyât*'ın 28 Şubat sürecinde kanlı canlı biçimde ayakta durması ve bu derginin yayın kurulunda en meşhur tarihselcilerin yer alıyor olması, muhalif çevrelerin Fazlur Rahman, modernistlik, tarihselcilik, İslâmiyât, Kitâbiyât, Ankara İlahiyat, Ankara Okulu gibi isimler ve sıfatlar ile 28 Şubat süreci arasında bağlantı kurmaya imkân sağlayan bir koz olarak kullanılmıştır.

Öte yandan, tarihselci yaklaşımı savunanlar, çok kere insaf sınırlarını aşan bu irtibatlandırmada, 1980 darbesinin failleriyle dönemin Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki bazı hocalar arasındaki ilişkiye de atıf yapılarak kimi zaman zımnen, kimi zaman da sarahaten 28 Şubat darbesini tertipleyen Kemalist iradenin işbirlikçileri ve gönüllü destekçileri olmakla itham edilmiştir. Bu itham Fazlur Rahman ve tarihsellik fikrine sahip çıkan isimler ile 28 Şubat sürecinde medya imkânlarıyla popüler hâle gelen modernist İlahiyatçı figürlerin aynı kefeye konulması gibi çok talihsiz bir sonuç da vermiştir. Öyle ki İlhami Güler dahi, "Dergi [İslâmiyât], fikrî bağlamda İslâmî mirasa eleştirel bakma ortak paydasında, kendi içinde İslâmî-moder-

21 İlhami Güler, "Bir Ölüm İlanı: İslâmiyât-Kitâbiyât Neden Kapandı?" başlıklı yazısında derginin kapanmasına yol açan gayretsizliği şöyle ifade etmiştir: "Bilen herkes kabul eder ki onur editörümüz sayın M. S. Hatiboğlu'nun ilmî hassasiyeti, kritik bakış açısı, bilgeliği, müşfikliği, dini hamiyeti, yayın kurulunu bir arada tutan en önemli unsurdu. Ömer Özsoy'un 28 Şubat sürecinde fakülteden boğularak yurt dışına kaçışı, Hatiboğlu hocadan sonra derginin ikinci yumuşak başlı moderatörünü kaybetmesi demekti. Dergiyi unutup önüne (bürokrasiye) bakma, bu yıllardan itibaren artmaya başladı. Sonuç olarak bu olay, Türkiye'nin muhafazakâr siyaset erbabı ve zenginlerinin kültürel faaliyetlere karşı tutumunu ele vermesi ve entelektüellerinin de bürokrasi-siyaset karşısındaki dayanılmaz arzusunu ve daha birçok şeyleri göstermesi bakımından öğreticidir. Dergi, yayın kurulunun genç iken, merak ve hasbiliği sayesinde çıkmış; onların Profluğu ve hesabiliği nedeniyle de çökmüştür. Bu kadar yalın ve basit..."

nist, Fazlur Rahman'a sempatiyle bakan, nam-ı diğer 'tarihselci' eğilim ile çoğu hadisçi olan gelenekselci eğilimin bir koalisyonuydu" ifadesinde modernistlik ile tarihselcilik kavramlarını bir bakıma müradif olarak kullanmış ve fakat aynı zamanda İslâmiyât çevresinin 28 Şubat sürecindeki tutumuna dair şu beyanda da bulunmuştur: "Gururla söyleyebilirim ki dergi yayın hayatı boyunca namerd'e (yükselen İslâmî burjuvaziye(?!)) muhtaç olmadan hayatiyetini sürdürmüştür. Dergi 28 Şubat sürecinin terör estirdiği günlerde 'Şeriat' ve 'Başörtüsü' sorunlarını özel sayı yapma haysiyet ve cesaretini gösterebilmiştir."[22]

Denilebilir ki 2000'li yılların ortalarından itibaren tarihselci söylem gözle görülür bir enerji kaybıyla geri çekilirken, karşı cenahı temsil eden tarih-üstücü (evrenselci) söylem taarruza geçmiştir. Bu süreçte *Yeni Ümit* -FETÖ'nün İlahiyat dergisi- gibi bazı dergiler tarihselci anlayış ve yaklaşımı tenkide matuf makalelerden oluşan özel sayılar yayımlamıştır.[23] Tarihselcilik karşıtı edebiyatta tenkit konusu yapılan fikriyatın asıl sahibi olarak Fazlur Rahman hep merkezde yer almıştır. Ne var ki Fazlur Rahman ve tarihselcilik karşıtı edebiyat bu meseleyi maalesef heba etmiştir. Daha açıkçası, söz konusu edebiyatta gerek tarihselciliğe fikrî nesep tayin etmek, gerek tarihselciliğin ipliğini pazara çıkarmak adına tarihsellik, tarihselcilik, tarihsicilik, hermeneutik gibi kavramlara gevşek, gelişigüzel ve amatörce atıflar eşliğinde birtakım Batılı düşünürler üzerinden Kur'an hitabının tarihsel değil, tarih-üstü olduğunu ispat cihetine gidilmiştir.

O kadar ki Karl Popper (ö. 1994) *The Poverty of Historicism* (Tarihselciliğin Sefaleti, İstanbul 1998) adlı eseriyle Kur'an ve tarihsellik tartışmasına müdahil kılınabilmiştir. Ne de olsa

22 İlhami Güler, "Bir Ölüm İlanı: İslâmiyât-Kitâbiyât Neden Kapandı?", *http://www.timeturk.com.*

23 Mesela *Yeni Ümit* dergisinin 58'nci sayısında (Yıl: 15, Ekim-Kasım-Aralık 2002) "Kur'an, Tarih ve Tarihsellik" (Ali Bulaç), "Hak, Hudûdullah ve Sünnetullah Kavramları çerçevesinde Vahyin Tarihselliği İddiasının Eleştirisi" (Ayhan Tekineş), "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not" (Tahsin Görgün), "Kur'an ve Çeşitli Varyantasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik" (Ali Ünal), "Kur'an'ın Evrenselliği ve Tarihselcilik" (Ergün Çapan) başlıklı makaleler yayımlamıştır.

Popper adı geçen eserde tarihselcilik denen bir şeyin (Doğrusu: "tarihsicilik") sefaletinden söz etmiştir.[24] Hâlbuki Popper tarihsicilik kavramını hem liberal bir toplum tarzı olan "açık toplum"un düşmanları hem de totalitarizmin kaynağı olarak gördüğü Karl Marx gibi düşünürlerin tezlerini eleştiri bağlamında kullanmıştır. Ayrıca Popper daha çok bilim felsefesiyle meşgul olmuş ve pozitivistlerin doğrulama ilkesine karşı bilimde yanlışlanabilirlik tezini öne sürmüştür.

Öte yandan, tefsir alanında tez çalışması yapan bazı araştırmacılar, Popper örneğine benzer şekilde, Kur'an ve tarihsellik meselesine Hans-Georg Gadamer'i de müdahil kılmış, hatta Gadamer ile Betti'nin farklı hermenötik yaklaşımları hakkında ikinci-üçüncü el kaynaklardan sayfalarca malumat aktarmışlardır. Bunun temel sebebi Fazlur Rahman'ın *İslam ve Çağdaşlık* adlı eserinin ilk kısmında Gadamer ile Betti'nin anlama ve yorumlamayla ilgili karşıt görüşlerine atıfta bulunması ve bu bağlamda nesnel anlamanın imkânına inanan Betti'nin yaklaşımını daha makul bulmuş olmasıdır.[25]

Bazı araştırmacılar söz konusu atıfları fırsat bilerek, "düşmanımın düşmanı benim dostumdur" sözü uyarınca Gadamer'i Kur'an ve tarihsellik konusunda temel referans kaynağı gibi kullanmışlardır. Mesela, *Kur'an ve Tarihsellik* isimli bir doktora çalışmasında Gadamer'in yanı sıra J.G. Herder, Hegel, Schleiermacher, Dilthey gibi isimlere de sıkça atıfta bulunulmuştur. Ancak bütün bu atıflarda temel amaç Fazlur

24 Doğan Özlem, "tarihselcilik" (historizm) ve "tarihsicilik" (historicism) terimlerinin Türkçede birbirine karıştırıldığını izah ederken Popper'in anılan eserinin çevirisine atıfla şunları söylemiştir: "Bu kitap Türkçeye '*Tarihselciliğin Sefaleti*' diye çevrilmiştir. Oysa Alman/Avusturya kökenli bir filozof olarak 'izm' ve 'isizm' soneklerinin işlevlerini bilen Popper'in bu kitapta ele alıp eleştirdiği, 'tarihselcilik' değil 'tarihsicilik'tir. Bu kitabın Türkçeye '*Tarihsiciliğin Sefaleti*' olarak çevrilmesi gerekirdi. Bu yanlış çevirinin de katkısıyla, Türkçede de 'tarihselcilik' ve 'tarihsicilik' terimleri, felsefeye ilgi duyanlardan ötede, bizzat bazı felsefeciler tarafından da yanlış anlam içerikleriyle kullanılmakta, en azından terimlerin anlamları, kasıtlı veya kasıtsız, birbirine karıştırılmaktadır". Doğan Özlem, "Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XL (1999), s. 137.

25 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 59-63.

Rahman'ın tarihsellik konusunda ne söylediğini anlama ve yorumlama çabasından çok, tarihsellik ve tarihselciliğe fikrî nesep tayin etme arzusu olmuştur.

2000'li yılların başında tarihselci yaklaşımı anlama ve açıklamayı, ardından da makul ya da kabul edilebilir bir tarihsel(ci) Kur'an yorumu ortaya koymayı amaçlayan çalışmalar da yapılmıştır. Mesela, İshak Özgel *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu* isimli doktora tez çalışmasında teklif ettiği tarihsel yorum yöntemini beş aşamalı olarak ortaya koymuş ve fakat bu beş aşamadan ilk üçünde tarihselci denebilecek bir istikamette yol almış, fakat son iki aşamada meseleyi tarih-üstücü anlayışa bağlamıştır.

Yine aynı yıllarda Fazlur Rahman merkezli tarihsellik tartışmasına akademik camia dışından katılıp bu konuda müstakil eser yazanlar da olmuştur. Mesela, Fevzi Zülaloğlu'nun *Temel Kaynağımız Kur'an* adlı eserinde, tarihsellik fikri, dinin ahlaka indirgenmesi, nassların tümel-tikel ayrımına tabi kılınması, yasama ruhunun fiilî yasamanın önüne geçirilmesi, Kur'an'a hatıra ve ibret olmaktan fazla bir değer biçilmemesi, nassların tarihsel koşullara kilitlenip hapsedilmesi gibi gerekçelerle Fazlur Rahman, Ömer Özsoy, Mehmet Paçacı ve İlhami Güler gibi isimler açık atıflarla eleştirilip reddedilmiştir.[26]

Bütün bu çalışmalara vücut veren tarihsellik tartışmasında Hz. Ömer'in bazı ictihadları ile Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*'taki Kur'an'ın Arabîliği, şeriatın ümmîliği ve makâsıd gibi bazı kavramlarla ilgili izahları tartışmanın temel referans malzemesi hâline gelmiş, bu arada her iki taraf da birbirini Hz. Ömer ve Şâtıbî'yi yanlış anlamakla itham etmiş, sonuçta Hz. Ömer ve Şâtıbî kayıkçı kavgasına kurban gitmiştir. Diğer taraftan tarihselcilik meselesine zaman içerisinde Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun gibi isimler de dâhil edilmiş ve nihayet geleneksel dinî-ilmî geleneği sorgulayan müslüman

26 Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'an*, İstanbul 2002, s. 69-92.

fikir adamlarının hemen hepsi "modernist" ve/veya "tarihselci" diye anılır hâle gelmiştir. Özellikle tarihselcilik ile modernistlik kavramlarının çok kere birbirinin yerine kullanılması, Fazlur Rahman'ın kimi zaman ilkesizlik ve tutarsızlıkla suçladığı Seyyid Ahmed Han'dan (ö. 1898) Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'ya (ö. 1935) kadar birçok ismin Fazlur Rahman'la aynı kategoride değerlendirilmesi gibi müessif bir sonuç vermiştir.

Fazlur Rahman hadis, yaşayan sünnet ve ictihad gibi konularda da tenkitlere uğramıştır. Aslında bu konular tarihsellik tartışmasının bir uzantısıdır. Şöyle ki Fazlur Rahman'ın temel hedefi Kur'an'ın dinî-ahlâkî temelde hedef gösterdiği idealleri modern dünya düzleminde hayata geçirebilmek ve çağın dışına düşmeden çağdaş meydan okumalara karşı koyabilmeyi başarabilmektir. Ona göre bunu başarmanın yolu, belli bir toplumsal ve tarihsel vasatta nazil olan ayetlerdeki hukukî talimatları tüm zamanlarda lafzî muceplerine göre tatbike çalışmak değil, söz konusu talimatların özündeki küllî manayı/maksadı kavramak ve buradan hareketle modern duruma mukabelede bulunmaktır.

Nitekim İslam'ın erken dönemlerinde de müslümanlar, Hz. Ömer'in birçok ictihad ve uygulamasında olduğu gibi pratik hayatın ortaya çıkardığı sorunlar karşısında tek tek ayetlere müracaat yerine vahyin ve Hz. Peygamber'in rehberliğinde yaşadıkları pratik hayat tecrübesinden hâsıl olan dinamik bir gelenek içinde ve özgüvenle çözüm bulma yoluna gitmişlerdir. Bu dinamik tecrübe ve geleneği "yaşayan sünnet" diye ifade eden ve modern zamanlarda da böyle bir gelenek oluşturma ihtiyacının altını çizen Fazlur Rahman, klasik ictihad anlayışından farklı olarak, nassın konuştuğu konularda da ictihada başvurulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Çünkü Kur'an toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili olarak genellikle son sözü söylememiş, aksine ilk hitap çevresindeki toplumsal vasatta ortaya çıkan tikel sorunlarla ilgili çözümler önermiştir.

Fazlur Rahman'ın Tartışma Konusu Olan Bazı Görüşleri

Fazlur Rahman Kur'an'la ilgili birçok görüşü sebebiyle gelenekçi çevreler tarafından kıyasıya eleştirilmiştir. Söz konusu görüşlerden biri ve belki de ilki vahiy ve Kur'an'ın mahiyeti meselesiyle ilgilidir. Fazlur Rahman'a göre Kur'an hiç şüphesiz vahiydir; bu yüzden vahiy, rüya ve ilham gibi idrak türlerinden ayrı değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber vahyi Allah'tan aldığı hususunda son derece emindir ki bu bilincin gücüne dayanarak Yahudiler ve Hıristiyanların Hz. İbrahim ve diğer peygamberler hakkında ileri sürdükleri en esaslı tarihsel iddialardan bir kısmını reddetmiştir. İşte bu başka/öteki varlık, mutlak otoriteyle, Kur'an'ı dikte etmiştir. Hayatın özünden (Allah'tan) gelen bir ses, yanlışlanamaz ve şüpheye mahal bırakmaz bir şekilde konuşmuştur. "Söylemek" anlamına gelen Kur'an kelimesi bu hususa sarahaten işaret etmenin yanında bizzat Kur'an metni de birkaç yerde (ayette) vahyin salt mana olarak değil, lafzen de inzal edildiğini belirtir. Kur'an metninde ilâhî bildirimin karşılığı olarak, ilhama oldukça yakın bir anlam taşıyan *vahy* kelimesi zikredilir. Lakin "ilham" kelimesinin lafzîlik/şifâhîlik hususiyetini dışarıda bıraktığı zannedilmemelidir.[27]

Kur'an'da vahyin nüzulü ve elçisi anlamında kullanılan rûh kelimesinin meleğe hamledilmesini pek isabetli görmeyen Fazlur Rahman, "Kur'an, rûhu Hz. Peygamber'e tasvir ederken hiçbir zaman melek tabirini kullanmamış, aksine ya rûh ya da rûhânî elçi gibi sıfatlar kullanmıştır" dedikten sonra söz konusu "rûh" ile Nahl 16/2, Meryem 19/17-22, Hicr 15/29, Secde 32/9, Mücâdile 58/22, Bakara 2/87, 253, Mâide 5/110 gibi ayetlerde geçen "rûh" ve "rûhulkudüs" ile Hz. Peygamber'e vahiy elçisi olarak gönderilen "rûh"un aynı olduğuna dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber'e vahiy için melek gönderilmediği kesindir. Vahiy, "emin ruh" diye de nitelendirilen kutsal ruh tarafından getirilmiştir. Ancak bu rûh ile me-

27 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 2004, s. 77-78.

lekler tamamen farklı varlıklar da değildir; aksine söz konusu rûh, Tekvir 81/19-21. ayetlerden anlaşılacağı gibi meleklerin en üst derecesi ve Allah'a en yakın olanıdır... Bakara 2/97. ayette bu ruhun Cebrâil olduğu belirtilir. Şûrâ 42/24. ayette ise vahiy elçisinin ruhânî, Hz. Peygamber'e nisbetinin ise içsel olduğuna işaret edilir. Bu itibarla, Cebrâil'in insan suretinde vahiy getirdiği, Hz. Peygamber'le konuşurken Dihye adlı sahâbî veya bir A'râbî kılığında görüldüğü yönündeki rivayetler sonradan uydurulmuş olsa gerektir...[28]

Ruh, Hz. Peygamber'in kalbinde teşekkül eden ve ihtiyaç hâsıl olduğunda vahye dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak tasavvur edilebilir. Fakat bu ruh -kaynak olarak- Hz. Peygamber'in iç beninden ortaya çıkmamakta, bilakis Allah tarafından inzal edilmektedir.[29] Şûrâ 42/51-52. ayetler münasebetiyle, "Allah'ın konuşması peygamberin kalbine ruh göndermekle gerçekleşir" diyen Fazlur Rahman'a göre vahiy esnasında duyulan ses fizikî-maddî değil, zihnî bir ses ve fikrî bir kelime niteliğindedir. Çünkü ruh somut ve dışsal değil, soyut ve içsel bir şeydir.[30]

Kur'an vahyi, Fazlur Rahman'ın ifadesiyle, tamamen ilâhî olmakla birlikte, olağan bilinç söz konusu olduğu zaman dahi fikir ve duyguların onda rastgele dolaşabildiği ve mekanik bir şekilde kelimelere bürünebildiği yönündeki bir düşünce yanlıştır. Aslında duygular, fikirler ve kelimeler arasında organik bir ilişki vardır. Vahiyde, hatta şairin ilhamında bu ilişki o kadar tamdır ki duygu-fikir-kelime kendine özgü bir canlılığı olan karmaşık bir bütündür. Hz. Peygamber'in ahlâkî sezgiye dayalı kavrayışı en yüksek noktasına ulaşıp bizzat ahlak kanunu ile aynileşince, kelam bizzat vahiyle birlikte verilmiştir. O halde, Kur'an salt ilâhî kelamdır; fakat aynı ölçüde Hz. Muhammed'in iç benliği ile de yakından irtibatlıdır. Ancak Hz. Muhammed'in Kur'an'la

28 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 2003, s. 153-155.

29 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 157.

30 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 159.

ilişkisi ses ve görüntü kaydında olduğu gibi mekanik bir şekilde kavranamaz. İlâhî kelam Hz. Peygamber'in kalbinden süzülerek akmıştır.[31]

Hâl böyleyken, İslam geleneğinde vahyin geliş şekilleri hususunda yaygın kabul gören anlatım Hz. Peygamber ile Kur'an arasındaki ilişkinin mekanik ve dışsal bir tablosunu sunmaktadır. Şöyle ki Cebrâil tıpkı mektup dağıtan bir postacı gibi geliyor ve Allah'ın mesajlarını Hz. Peygamber'e iletiyor. Oysa Kur'an melekle ilgili olarak Hz. Peygamber'in kalbine nüzulden söz ediyor. İşte buna binaen Kur'an yanlışlıktan kesinkes uzak olması itibariyle tamamen Allah'ın kelamıdır; fakat gerek Hz. Peygamber'in kalbine indirilmesi, gerek onun dilinden sadır olup tebliğ edilmesi hasebiyle de tamamen Hz. Peygamber'in kelamıdır.[32]

Bize göre Fazlur Rahman'ın vahiyle ilgili bu görüşleri sıkıntılı, hatta kendi içerisinde tutarsızdır. Adil Çiftçi'nin daha ılımlı değerlendirmesiyle, "Fazlur Rahman'ın vahyi anlaması, daha doğrusu bizim onun anlayışını anlamamız zorluklarla doludur. Onun bir terkibe ulaştığını düşünmemek mümkün değil gibidir. Ancak buna nasıl ulaştığını işlerken hem kendisi sıkıntılıdır, hem de biz... Vahiy anlayışını *Major Themes*'de müstakil bir bölüm olarak ele alır. Bu bölüm tek başına okunduğunda anlamak müşkillerle doludur..."[33]

Çiftçi'nin "müşkiller" diye ifade ettiği husus, bize göre "çelişkiler" demektir. Öncelikle Fazlur Rahman'ın, "Vahiy konusunda Hz. Peygamber'e melek gönderilmediği kesindir. Dolayısıyla vahiy bağlamında ruh kelimesini meleğe hamletmek uygun değildir. Ancak bu ruh melekten büsbütün farklı bir şey de değildir. Kaldı ki Bakara 2/97. ayette vahyin Cebrâil tarafından indirildiği belirtilir" mealindeki ifadelerini kendi içinde telif etmek pek mümkün görünmemektedir. Keza "Kur'an hem tamamıyla Allah kelamıdır; hem de olağan an-

31 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 80.

32 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2003, s. 105.

33 Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, s. 105.

lamda Hz. Peygamber'in kelamıdır" şeklindeki ifadeleri de tutarlı ve anlaşılır tarzda değildir.

Fazlur Rahman'ın vahiyle ilgili görüşlerindeki problemler en azından bir yönüyle İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflardan sûfîlere, kelamcılardan Seyyid Ahmed Han gibi modernistlere kadar oldukça geniş bir yelpazedeki muhtelif vahiy tasavvurlarından daha farklı bir anlayış ortaya koymak, bunun için de hem söz konusu tasavvurların sorunlu taraflarını ayıklamak hem de bunlardan istifadeyle tutarlı bir sentez oluşturmak çabasıyla ilgili görünmektedir. Fazlur Rahman'ın vahiy konusunda savunduğu görüşün daha önce Gazâlî (ö. 505/1111), Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) ve Muhammed İkbal (ö. 1938) gibi isimlerce de az çok farklı şekillerde dile getirildiğini belirtmesi[34] bu tespiti desteklemektedir.

Fazlur Rahman İslâmî çağdaşlaşma projesinde tarihsellik fikrini temel alması ve bu fikrin İslâmîliğini ortaya koymaya yönelik çalışmaları nedeniyle, haklı olarak, İslam dünyasında ve özellikle Türkiye'de Kur'an'ın tarihselliği fikrinin öncüsü olarak görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an ve tarihsellik konusuyla bir şekilde meşgul olanların mutlaka uğradıkları bir durak olarak, Fazlur Rahman ve görüşleri hakkında çok söz söylenmektedir. Fazlur Rahman'ın tarihsellik tezinin temelinde Kur'an'daki hükümler ve çözümlerin kendi nüzul ortamındaki tarihsel durumla ilgili olduğu ve hüküm vaz'ında o günkü toplumsal yapının göz önünde bulundurulduğu kabulüdür. Bu kabule tartışmasız bir hakikat olarak yürekten inanan Fazlur Rahman için, Kur'an ahkâmından kalkarak farklı çözümlere ulaşmak, Allah'a isyan etmek anlamına gelmek şöyle dursun, O'nun hedef gösterdiği idealleri yeryüzünde gerçekleştirebilmenin yegâne yolu dahi olabilir.

Şayet "Kur'an'da Allah'ın söyledikleri aynı zamanda O'nun bizden istedikleridir" diyorsak, bunun muktezası, her ne sebeple olursa olsun, tarih boyunca hadlerin uygulanması konusunda gösterilen gevşeklik olmamalıdır. Oysa Kur'an'ın

34 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 105.

tarihselliğine karşı çıkarken, zaman zaman sorunun Kur'an ahkâmını değiştirme çabasına indirgendiğini ve özellikle hadlerin uygulanmasının ulema tarafından zorlaştırılması nedeniyle bunların zaten fiilen uygulanmadığına veya uygulanamayacağına dair güvence verildiğine tanık olmaktayız. Bir bakıma, "Allah ne derse desin, biz yine bildiğimizi okuyacağız" demeye getiren bu tutumun Allah'ın kelamını yücelterek tarihin hükmüne teslim oluştan kaynaklandığı açıktır. Fazlur Rahman bu tutumun örneklerini irdelemekte ve gerek içten pazarlıklı müslümanlık gerekse yenileşme projesinin her türünü müslümanların sakınmaları gereken en büyük zihin hastalığı olarak deşifre etmektedir.[35]

Fazlur Rahman "yaşayan sünnet"i güncelleştirmek suretiyle yeryüzünde Kur'an'ın gösterdiği hedefler doğrultusunda bir toplum oluşturmaya yönelik bir İslâmî çağdaşlaşma modeli sunmaktadır. Bu modelin temelinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama süreçlerinin birbirini izleyen iki ayrı süreç olduğu kabulü yer almaktadır. Bu ayrım sayesinde Fazlur Rahman bir yandan Kur'an hitabının keyfî anlam takdirlerinin tasallutundan korunmasını ama aynı zamanda lafzî delaletin ardında yatan ve başka durumlara taşınabilir olan mesajın kavranabilmesini mümkün kılmanın peşindedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Fazlur Rahmanın "ikili hareket" olarak nitelenen usul teklifi, bugünden yola çıkıp Kur'an'ın nazil olduğu döneme giderek her bir Kur'an pasajını kendi tarihselliği içerisinde anlamayı (anlama süreci) ve elde edilen mana ile nüzul dönemindeki tarihsel durum arasındaki ilişkiden hareketle Kur'an'ın gösterdiği ideali tespit edip içinde bulunduğumuz zaman ve zemine bu ideal doğrultusunda cevap vermeyi (yorum süreci) içermektedir. Fazlur Rahman bu ikinci sürecin, yani Kur'an'dan elde edilen ideallerin bugün nasıl uygulanacağı konusuna ilişkin yorumların öznellik riskine açık olduğunu açık yüreklilikle teslim etmekle birlikte, anlama sürecinde nesnelliğin imkânı konusunda ısrarcıdır.[36]

35 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 86.
36 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 122.

Nassları bu şekilde anlayıp yorumlama metodu, Fazlur Rahman ve tarihsellik eleştirileri bağlamında Allah'ın hükümlerini modernitenin çıkarlarına feda etme uğruna her türlü pazarlığa açık olma teklifi olarak değerlendirilmiş, hatta bir adım daha ileri gidilerek bunun Kur'an'ı tarihe gömme projesi olduğu yönünde görüşler beyan edilmiştir. Fazlur Rahman'ı anlayıp dinlemeden mahkûm etme hususunda siyasal İslamcısından Kur'ancı ve mealcisine, muhafazakâr gelenekçi İslamcısından "Kur'an bütün ahkâmıyla evrensel ve tarih-üstüdür" diyen ama aynı zamanda içine doğduğumuz modern dünyadaki genel kabuller ve değer yargılarını terakki olarak gören eklektik modernist İslamcısına kadar topyekûn bir iştirakle tempo tutulması düşündürücüdür.

Fazlur Rahman'ın namus bildiği fikrî dürüstlük zaviyesinden bakıldığında şunu söylemek gerekir: Modernistlik, Kur'an'ın düşmana karşı silahlanmayla ilgili at besleme tavsiyesini nükleer silahlanmaya hamletmekte sakınca görmeyen, ama öbür yandan "İki kadın şahit eşittir bir erkek şahit" hükmünü lafzî mucebine göre uygulamak gerektiğinde ısrar edip bu ısrarının hangi ilmî usule dayandığını açıklama ihtiyacı da hissetmeyen zihniyete daha münasip bir sıfat olsa gerektir. Yine aynı zaviyeden bakıldığında, tarihselciliğin asıl adresi, Kur'an ahkâmı ile modern çağın genel kabul gören normları çatıştığında, söz konusu ahkâmı çağdaş normlar lehine derhal te'vile yeltenen, üstelik te'vil adına Kur'an'ın özgün anlamına tasallutta beis görmeyen zihniyet olsa gerektir.

Daha açıkçası, gerçek modernist ve tarihselci, Kur'an'ın *vadribûhünne* (Tedip maksadıyla karılarınıza dayak atabilirsiniz) ifadesindeki (Nisâ 4/34) "dayak atma" (darb) ile ilgili cevaz hükmü ile aile içi şiddet sorununu çözme projesi karşı karşıya geldiğinde ya Kur'an'da böyle bir ayet yokmuş gibi davranan ya da o ayette geçen *vadribûhünne* lafzına olmadık anlamlar yükleyerek işin içinden çıkmayı hâl çaresi olarak gören, hatta rüya yoluyla ilgili ayetin te'vilini Hz. Âişe'ye sorup ondan aldığı cevapla darb hükmünün konjonktürel olduğu müjdesini veren zihniyettir.

Bu zihniyet, bütün bunları yaparken, ilk hitap çevresinde Kur'an'ın ne söylediği, ilk müslüman neslin yaşadığı dönemden günümüze gelinceye kadar on beş asırlık tarihsel tecrübe ve gelenekte ilgili ayetlerden ne anlaşıldığı ve nasıl uygulandığı gibi hususlara aldırış etmemekte, üstelik Kur'an metnini şahsi malı gibi temellük edip kendisini her türlü yoruma da salahiyetli görmektedir. Ama gelin görün ki bütün bunlara rağmen söz konusu zihniyet geleneğe saygı ve sadakatle maruftur; Fazlur Rahman ise modernistlik ve tarihselcilikle anılmaya mahkûmdur.

Özsoy'un tespit ve değerlendirmesine göre, "Fazlur Rahman'ın anlaşılmasını zorlaştıran, onun Batı gücü karşısında teslim olmuş bilinçlerce okunmasıdır. Nitekim onun kendisine karşı uyarıda bulunduğu en önemli handikap da, ister hayranlık şeklinde tezahür etsin, ister tepki şeklinde ortaya çıksın, Batı'nın sosyo-ekonomik üstünlüğünün yol açtığı ruh hâli, parçalanmış özgüven, yani Batı merkezli modern bilinçtir. Modernistler, Batı tarafından dayatılan değer ve kurumlara ilkesizce sarılmak ve İslam'ı bu değer ve kurumlarla uyuşacak tarzda yorumlamaya girişmek suretiyle, kışkırtıldıkları bir söylem geliştirdiler. Bu söylemin arka planından haklı bir şüphe duyarak içeriğine hücum eden çağdaşlık karşıtları ise sonuçta teşhiste isabet etseler de, tedavide yanılgıya düşerek yine İslam'ın Batı ile çatışan boyutlarına yoğunlaşmak suretiyle söylemlerini [Kur'an ahkâmıyla ilgili] üç beş beylik konuya hapsettiler."[37]

Fazlur Rahman yaşadığı dönemde modernizm ve modernitenin İslam dünyasına meydan okuması karşısında bu duruma etkili biçimde mukabelede bulunmanın lüzumunu anlatmaya çalışan bir müslüman ilim-fikir adamıdır. Ona göre modernizm ve modernite, içinde yaşadığımız çağın inkâr edilemez bir gerçekliğidir; ancak bu durum modernizmi yüceltmek veya terakki ile eşdeğer görmek anlamı taşımamaktadır. Başka bir ifadeyle, içine doğduğumuz dünyanın tabiatına şekil veren moderniteden kaçış yoktur. Bu çağda İslam âlemi-

37 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 85.

nin karşılaştığı sorun, modern olup olmama konusunda tercihten öte, modern durum içinde müslüman kalmanın yolunu arayıp bulma meselesidir. Fazlur Rahman modern durum içinde müslüman olmanın ve müslüman kalmanın imkânına inanan birisidir.

Fazlur Rahman son birkaç yüz yıldır alıp başını giden modern Batı'nın bütün bir İslam dünyasına tur üstüne tur bindirmesi ve sanat, felsefe, siyasetten bilim, teknoloji ve ekonomiye kadar hemen her alanda galibiyetini ilan etmesi karşısında müslümanların geleneksel dinî-ilmî mirasla mukabelede bulunmasının pek mümkün olmadığı, bu yüzden modern çağın meydan okumalarına karşı koyacak yeni bir dil ve dünya görüşü kurulması, ayrıca Batı kültürüyle temasta savunmacı, seçici, tümden göz ardı edici veya topyekûn kabullenici tutumlardan kaçınılması, kendinden emin ve özgüven içinde sağlıklı bir ilişki kurulması gerektiğini vurgulamak amacındadır.

Bu noktada, Fazlur Rahman'ın "modernist" diye tanımlanmasının yanlış ve yanıltıcı olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Kaldı ki kendisi de bazı makalelerinde İslam dünyasında modernistlik ve modernistlerin kimler olduğu ve son dönem müslüman modernistlerin ne kadar ilkeli ve/veya ilkesiz oldukları hakkında yeterli izahat vermektedir. Ona göre İslam dünyasında klasik modernizm Batı karşısında hem savunmacı hem de keyfî denebilecek ölçüde eklektik bir tavır sergilemektedir. Bu yüzden de klasik modernist düşüncede ilkesizlik hâkimdir.

Tarihselcilik meselesine gelince, bu meselenin temeli Fazlur Rahman'ın özellikle Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda önerdiği iki aşamalı yöntemle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, Fazlur Rahman'ın önerdiği yorum yöntemi bugün yaygın biçimde tarihselcilik diye nitelendirilir. Bilindik muhalif çevrelerin büyük bir gayretkeşlikle ürettikleri olanca pejoratif anlam ve kullanımına rağmen bu niteleme özünde isabetlidir. Tarihselci yaklaşım Kur'an vahyinin öncelikle kendi nüzul şartları bağlamında değerlendirilmesi fikrini içermekte ve bu

fikir aynı zamanda vahyin dikey, yani Allah'tan tarih, toplum ve insana doğru değil, insan, tarih ve toplum bağlamsallığı içinde yatay olarak anlaşılması gerektiğini imlemektedir.

Kur'an vahyi belli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda nazil olduğuna göre bu vahyin muhtevasında o günkü bağlamsallığa mahsus unsurlar bulunduğu gayet açıktır. Bununla birlikte Kur'an'ın tüm zamanlara söz söyleme iddiası da vardır. Hâliyle, Kur'an'daki beyanlarda tarihsel olanın ayıklanması veya tarihsel olandan tarih-üstü ilkeler ve değerlerin istinbat olunması gerekir. Bu da ancak ictihad yoluyla gerçekleştirilebilir. İctihadın işlevsel kılınması İslâmî geleneğin dinamizm kazanması demektir ki dinamik gelenekten maksat "yaşayan sünnet"tir. Nitekim İslam'ın sürekliliğini ve nesilden nesile aktarılmasını sağlayan en temel faktör Hz. Peygamber'in rehberliğiyle ortaya konulan bu dinamik gelenek, yani yaşayan sünnettir.

Fazlur Rahman sadece nassın konuşmadığı konularda değil, Kur'an'ın açıkça hüküm kurduğu hususlarda da ictihadda bulunulması gerektiğini düşünür. Bugün "tarihselcilik" diye nitelendirilen yaklaşıma yönelik en temel itiraz da tam olarak bu noktada düğümlenir. Ancak şu da bir gerçek ki Kur'an hükümlerinin her zaman ve zeminde tatbik edilmek üzere vahyedildiği söylemini savunanlar dâhil, hemen bütün tarih-üstücü müslümanlar Fazlur Rahman'ın metodolojik bir çerçeve içinde sunmaya çalıştığı tarihsellik ve tarihselcilik fikrini pratik hayatta fiilen tatbik etmekte, bu yüzden hararetle savunmaya çalıştıkları evrensellik veya tarih-üstülük söylemi sloganik ve ideolojik bir retorik olmaktan öte geçmemektedir. Başka bir ifadeyle, tarih-üstücülüğü savunan müslümanlardan pek çoğunun gayet özümsenmiş biçimde yaşadıkları tarihselci hayat, dinî hamiyetle de takviye etmeye çalıştıkları evrensellik ve tarih-üstülük iddialarını tutarsız, ilkesiz ve hükümsüz hâle getirmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Türkiye'de Fazlur Rahman'ın Kur'an ve tarihsellik bağlamındaki görüşlerini eleştirip çürütmeye çalışanların önemli

bir kısmı ya muhafazakâr-gelenekçi ya siyasal-radikal İslamcı zihniyete sahiptir. Bu noktada Fazlur Rahman ve tarihsellik söyleminin her iki İslamcı zihniyette de dinin temellerini dinamitlemekle eşdeğer bir algıya konu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte Fazlur Rahman'ın Türkiye'deki İlahiyat camiasında iz bıraktığı da kuşkusuzdur. Gerçi 1990'lı yılların ikinci yarısında hararetlenen Kur'an ve tarihsellik tartışmalarında reaksiyoner tutumlar hâkim olmuş, bu durum Fazlur Rahman ve tarihselcilik hakkında sağduyulu ve soğukkanlı biçimde konuşulmasının önünü tıkamıştır.

Öte yandan, İslamcı çevrelerde, 28 Şubat cürümlerini işleyenler listesine Ankara Okulu, İslâmiyât gibi kurumsal yapıların "işbirlikçi" ve/veya "destekçi" sıfatıyla eklenmesini müteakiben tarihsellik ve tarihselcilik fikri sistematik olarak itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak bütün bunlara rağmen Fazlur Rahman ve tarihselcilik tartışmaları İlahiyat akademyasında Kur'an'ı anlama/yorumlamada nüzul dönemindeki tarihsel ve toplumsal yapının dikkate alınması ve tarih yanılgısından (anakronizm) sakınılması gerektiği yönünde ciddi bir bilinç ve duyarlılık oluşturmuştur.

Şöyle ki her yıl farklı bir İlahiyat Fakültesi bünyesinde gerçekleştirilen Tefsir anabilim dalı koordinasyon toplantılarında her ne kadar Fazlur Rahman ve tarihselcilikten müspet olarak söz edilmese de Kur'an'ın nazil olduğu tarihî vasat veya Kur'an'ın Mekkî-Medenî nüzul dönemleri gibi konular işlenmeye başlamış, yine son yıllarda tefsir alanına ait yüksek lisans ve doktora tezlerinde buna benzer konular üzerinde çalışma eğilimi artmıştır.

Kanımca bütün bu gelişmeler doğrudan ya da dolaylı biçimde Fazlur Rahman ve tarihselcilikle ilgili tartışmaların semeresidir. Her ne kadar Fazlur Rahman ve tarihselciliğin Türkiye İslamcılığında olumlu bir karşılığı yoksa da geleceğin İlahiyat dünyasında ve İslâmî ilimler sahasında itibarlı ve nüfuzlu bir yer edineceği kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Zira şahsî kanaatim ve intibaıma göre hâl-i hazırdaki gidişat buna işaret etmektedir.

KUR'AN VE TARİHSELLİK SÖYLEMİNİN GENEL REFERANS ÇERÇEVESİ

Giriş

Genelde modern dönem İslam dünyasında, özelde Türkiye'de Kur'an'ın aktüel değeriyle ilgili birçok farklı mesele açık veya örtük biçimde sık sık tartışılmakta ve tüm tartışmalarda tarihsellik-evrensellik karşıtlığını yansıtan iki farklı bakış açısı ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak tarihselliğin kavramsal karşıtının "evrensellik" değil, "tarih-üstülük" olduğunu belirtmekte fayda vardır. Söz konusu tartışmalarda Kur'an'ın hem mahiyet hem muhteva itibariyle tarih-üstü olduğuna ilişkin hâkim anlayış tarihsellik ve tarihselcilik diye anılan söylem ve yönelimi şeytanlaştırmakta, hatta böyle bir yönelimi benimseyenlerin İslam ve Kur'an'la aidiyet bağının koptuğu iddiasında bulunmaktadır. Kuşkusuz burada ön kabuller ve peşin yargılara dayalı bir anlamlandırma ve tanımlama söz konusudur. Daha açıkçası tarihsellik karşıtları kendi zihinlerinde tasarladıkları içerikten hareketle tanımlama ve yargılamada bulunmakta, böylece hem savcı hem hâkim rolüne soyunmuş olmaktadırlar.

Bu tür bir yaklaşımda, ilmî ve entelektüel tartışma adabına riayet meselesi bir kenara, vicdan, iz'an, insaf gibi değerler açısından ciddi sorunlar bulunduğu kuşkusuzdur. Aslında bu sorunlar İslam dünyasının genel ahlak sorunu gibi bir başlık altında müstakil olarak ele alınması gereken bir konudur. Bizim burada tartışmak istediğimiz husus, Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğuna ilişkin söylemin tam olarak neye atıfta bulunduğudur. Bu söylemi benimsemiş biri olarak, Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğunu savunmanın, onu insan, tarih ve toplumla buluştuğu zamana gömmek gibi bir niyet ve maksatla ilgili olmadığını, tam tersine kendini müslüman olarak gören bir insanın, içine doğduğu modern dünyada İslam ve müslümanlıkla sahici ilişki kurmanın ve insanlık

ailesinde memnuniyet duygusu yaratacak bir müslümanlığı hayata taşımanın yolunu keşfetmekle ilgili bir çabaya atıfta bulunduğunu vurgulamam lazımdır. Kaldı ki Kur'an'ın kendi nüzul döneminden başka çağlara söyleyecek sözü bulunmadığı iddiasıyla özdeş bir tarihsellik/tarihselcilik söyleminin aklıselim sahibi hiçbir müslüman tarafından savunulamayacağı veya hem böyle bir söylemi savunup hem de müslüman kalınamayacağı izahtan vareste bir husustur.

Tarihselciliğin Mahiyeti ve İslam Geleneğindeki Kökleri

Kur'an'la ilgili tarihselci söylem ve yönelimin tam olarak ne ifade ettiği konusuna girmeden önce, bu söylemle ilgili hemen her eleştiride Batı dünyasında birçok felsefî tartışmaya konu olan tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarındaki içermeler ile Kur'an'ın öncelikle kendi nüzul bağlamında anlaşılması gerektiğine ilişkin görüşlerin çok kere birbirine karıştırıldığını belirtmek gerekir. Bu noktada Vico'dan Herder'e, Hegel'den Karl Popper'e kadar felsefî tarihselcilik bağlamında görüşleri serimlenen Batılı düşünürlerin Kur'an ve tarihsellik tartışmasına müdahil kılınması,[1] dahası bu tartışmada bilhassa Dilthey ve Gadamer gibi Batılı düşünürlere sanki birer bilirkişi olarak sık sık başvurulması, Türkiye özelinde konuşmak gerekirse hem ilmî-fikrî dürüstlük hem de entelektüel seviye açısından çok üzüntü vericidir.

Bütün bu Batılı düşünürlerin tarih felsefesiyle ilgili görüşlerini Kur'an ve tarihsellik meselesine bağlamanın sebep ve gerekçelerini anlamak için ciddi bir zihinsel çaba sarf etmeme rağmen maalesef henüz anlayabilmiş değilim. Kaldı ki Hegel, Karl Popper, Dilthey, Gadamer gibi düşünürlerin tarih felsefesi ve felsefî hermenötiğe ilişkin farklı perspektifleriyle Kur'an ve tarihsellik meselesini aynı kontekstte ele alan müslüman araştırmacılar, Batı'da bir nevi aile içi tartışmalar ekseninde dillendirilmiş görüşlerin burada izah etmeye ça-

1 Bkz. İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu*, Isparta 2002, s. 34-118; s. 33-118; Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul 2011, s. 47-129.

lıştığımız Kur'an'ı anlama ve yorumlama meselesiyle alakasını -merhum Fazlur Rahman'ın Betti ile Gadamer arasındaki tartışmaya ilişkin kısa değinisine göndermeler dışında- ikna edici biçimde kurabilmiş değildir.

Daha açıkçası, çağdaş müslüman araştırmacıların Kur'an, tarihsellik ve tarihselcilik meselesine dair birçok kitap ve makalelerinde, tıpkı lise yıllarında tarih öğretmeninin insanlık tarihini paleolitik çağdan (taş devri) başlayarak anlatması, ardından dinler tarihi hocasının aynı tarihi "Âdem" peygamberle başlatması arasındaki mübayeneti andırırcasına, Batı dünyasındaki birçok Aydınlanmacı düşünürün felsefî tarihselcilikle ilgili görüşleri birbiri ardınca sıralanmakta ve fakat bu görüşlerin hemen hiçbir yerinde Kur'an'dan bahis açılmamaktadır. Derken, geniş boyutlu bir istitrat kabilinden Kur'an, ahkâm, Fazlur Rahman diye devam edip giden ve maalesef entelektüel dedikodu izlenimi veren apayrı bir fasıl başlamakta, bu fasılda pek çoğu niyet okuma kabilinden şöyle yargılarda bulunulmaktadır:

"Göründüğü kadarıyla tarihselcilik ilk elde insanla ilgili refleksiyonlarımızı artırıcı bir şey olmaktan ziyade bizzat vahyin bir özelliği olarak sunuluyor. Vahyin her dönemde bize söyleyebileceği bir şeylerinin olduğu yönündeki mümin kabulle bir alıp-verememe durumu içine giriyor. Teknik anlamda, vahiyle muhatap olacak insanın kalp gözü ve kalp kulağını açarak vahyi 'bugün', kendi tarihinde, dinlemeye 'hazırlamak' yerine, vahyin sesleniş biçimiyle uğraşmayı seçiyor. Tabiri caizse, vahyin sesleniş ayarları üzerinde oynamayı seçiyor. Tarihselcilik bütün tarihin veya tarihlerin üzerinde bir göz olarak ortaya çıkmaktadır; bütün tarihsel şartlanmışlıkları aşan bir süper-optik olma iddiasını barındırmaktadır."[2]

Kur'an'ın tarihselci perspektifle okunup anlaşılmasının çok sıkıntılı ve sakıncalı olduğu yönündeki egemen anlayış şu tür argümanlara da başvurmaktadır: "İslam'a ve Kur'an'a

2 Yasin Aktay, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 236-237.

dair üretilen tarihselci söyleme bakıldığında, modern tarihselci söylemin tarih tartışmasından Kur'an'ın yorum faaliyetine varoluşsal anlamacı bir açılım sağlamak yerine bir Kur'an eleştirisi ürettiği görülmektedir. Buna göre Kur'an'ın çağdaş dünyada aktüel bir değer kazanabilmesi için onun tarihselci bir perspektifle ele alınması gerekiyor. Çünkü tarihselci bakış Kur'an'ın somutlaştırılmasına yönelik yorum faaliyetinin anakronizm benzeri tüm açmazlardan kurtulabilmesinin yegâne çıkış yolu olarak görülmüştür... Tarihsellik kavramı, İslam İlahiyatı alanında istihdam ediliş biçimiyle daha çok İslam hakkındaki oryantalistik söylemin meydana getirdiği atmosfer ve mevcut siyasi koşulların zorlamasıyla oluşan modern taleplerin meşruiyetinin dayanağı olmaya elverişli bir içeriğe sahiptir. İnsanların onu anlaması ve metne dair yorumlar yerine bizzat metnin teşekkülü tarihsel olarak kodlanmış ve böylece insan ürünü bir metin seviyesine indirgenmiştir... Kur'an metnindeki ifadeler nüzul tarihine has kılınarak o tarihin içine gömülmüş ve ifadelerin arka planları, başka bir ifadeyle, Allah'ın niyeti esas alınmıştır. Bu da sonuçta felsefî bir tartışmanın siyasi ve ideolojik bir tartışmaya dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Çünkü tarihselci tartışma bir talebe dönüşmüş ve talep edilen şey Kur'an ahkâmının değişmesi olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki esas olarak kodlanan arka plan ya da Allah'ın niyetinin belirleyicisi, modern taleplerin baskısı altındaki tarihsel bir akıldan başkası değildir."[3]

Şayet Kur'an'ın tarihselci yaklaşımla okunması bu pasajda anlatılanlara karşılık geliyorsa, tarihselciliğin fikrî temellerini Batı felsefelerinde ve/veya oryantalistik söylemlerde değil, İslam tefsir, fıkıh ve usul geleneklerinde aramak gerekir. Zira İslam ilim geleneği Kur'an mesajını nüzul döneminden sonraki sosyolojik şartlarda işlevsel kılma çabası anlamındaki tarihselci yaklaşımın sayısız kavram ve yorum örnekleriyle doludur. En başta lafız-mana, mantuk-mefhum, zâhir-bâtın,

3 Şevket Kotan, "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 1, sayı: 2 (2006), s. 89-90.

vesâil-makâsıd, ta'lil-taabbüd, illet-hikmet, hüküm-sebep, âmm-hâss, umumi hitap-hususi sebep gibi genel ayrımlar olmak üzere bilhassa fıkıh üsulündeki istihsan, maslahat, örf, makâsıdü't-teşrî', ehdâfü'ş-şerîa gibi birçok anahtar terim, esas itibariyle, Kur'an vahyinin kendi nüzul ortamında ifade ettiği anlam ve işlev ile müteahhir zamanlardaki anlam ve işlev arasında insan, tarih ve toplum gibi değişken faktörler sebebiyle farklılık bulunduğuna ilişkin bir ilmî anlayış ve kavrayışa işaret etmektedir. Aynı şekilde, tefsir geleneğindeki Mekkî-Medenî, nâsih-mensuh, esbâb-ı nüzul gibi konu başlıkları hem Kur'an'ın kendi nüzul vasatıyla sıkı ilişkisine hem de nüzul sürecindeki sosyolojik değişim ve dönüşüme ilişkin bir genel kabulü ifade etmektedir.

Bütün bu terimler ve meseleler nüzul döneminden sonraki çağlarda Kur'an'la yazılı bir metin olarak karşılaşan tüm müslüman nesillerin hem Kur'an'ın ne dediğini hem de kendilerine ne demek istediğini ilmî-fikrî düzeyde anlama çabalarının ürünüdür. Oysa nüzul döneminde böyle bir anlama çabasından söz etmek pek mümkün değildir. Çünkü nüzul dönemine tanıklık eden ilk müslüman nesil (sahabe) Kur'an vahyini özne-nesne ontolojisine dayalı bir şekilde kavramadığı gibi, kendilerini doğrudan muhatap alan Kur'an hitabını da kompartımancı bir yaklaşımla lafız-mana, hüküm-sebep gibi teknik ayrımlar çerçevesinde anlama ihtiyacı duymadılar. Bilakis onlar Kur'an vahyini bizzat Hz. Peygamber'den duydular, dolayısıyla vahyin özümsenip güncel hayata tatbikini Kur'an-Sünnet bütünlüğü ve birlikteliği içinde kavradılar.

Diğer taraftan, ilk nesil müslümanlar Kur'an'daki hükümlerin teşrî' seyrinin miladi 610-632 yılları arasında yaşanan tarihî tecrübe ve kronolojiye koşut bir seyir izlediğine, dolayısıyla içinde bulundukları şartlar değiştikçe hükümlerin de değiştiğine bizzat şahit oldular. İlk kuşak müslümanlar Kur'an vahyini tıpkı kendi gerçek hayatları gibi provasız ve tekrarsız olarak bir kez yaşayarak kavradıklarından, daha açıkçası, Mekke döneminin ilk yıllarında, "Sizin dininiz

size, benim dinim bana!" (Kâfirûn 109/6) mealindeki hitaba muhatap kılınan müşriklerle ilgili olarak Medine döneminin son safahatında, "Haram aylar sona erdikten sonra, o müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün!" (Tevbe 9/5) şeklinde bir kesin emri tatbikle emrolunduklarından, aynı kişiler, zümreler ve meseleler hakkında farklı hükümleri muhtevi ayetlere aynı an ve zaman içinde muhatap olmak gibi ilginç bir durum yaşamamışlar, bilakis onlar nesh (şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille yürürlükten kaldırılması) diye tabir edilen olguyu içinde bulundukları sosyolojinin akışkanlık ve değişkenliği içinde gayet tabii bir vakıa olarak algılamışlardır.

İlk müslüman neslin (sahabe) hayat tecrübesi içinde kendiliğinden özümsenen nesh olgusu tefsir ve usûl-i fıkıh geleneklerinde ulemanın kahir ekseriyetince de inkârı gayri kabil bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Kur'an'ın yirmi küsur yılı kapsayan nüzul sürecindeki ilk on üç yıllık Mekke döneminde nazil olan birçok ayetteki hükmün Medine döneminde nazil olan ayetlerle mensuh kılındığını kabul etmek, hatta Medine döneminde teşri kılınan birçok hükmün yine aynı dönemde revize edildiğini benimsemekte sakınca görmemek, İslam ilim geleneğinde tarihsel durum ve şartlar uyarınca re'y ve ictihad temelli yorumun güncellenmesi fikrinin de genel kabul gördüğünü belgeler niteliktedir.

Esasen Kur'an'daki bir hükmün yine Kur'an tarafından nesh ya da iptal edildiğini kabul, mensuh kategorisindeki ayetin ve o ayetteki hükmün nüzul döneminden sonraki farklı sosyolojilerde işlevsiz olduğunu kabul anlamına gelir. Tefsir literatüründeki rivayetlerden öğrendiğimiz kadarıyla bu minvaldeki görüş ve kabuller daha nüzul döneminde dile getirilmiştir. Mesela Hz. Ali, Rasûlullah'la özel görüşme öncesinde sadaka (necvâ sadakası) vermekle ilgili iki ayetle (Mücadile 58/12-13) -ki bu ayetlerden ilki sadakayı emretmekte, ikincisi ise sadaka hükmünün sona erdiğini bildirmektedir- ilgili olarak şöyle demiştir:

Allah'ın kitabında bir ayet var ki benden önce bu ayetle amel eden biri olmadığı gibi benden sonra amel eden birisi de olmayacaktır. Bu ayet necvâ ayetidir. Bir dinarım vardı, onu on dirhem olarak bozdurdum. Rasûlullah'la özel görüşmek istediğimde bir dirhem sadaka verdim. Derken, sonraki ayet bu sadaka hükmünü işlevsiz kıldı (nesh).[4]

Bir diğer meşhur sahâbî İbn Abbas köleler, hizmetçiler ve henüz buluğ çağına ermemiş çocukların ebeveyn konumundaki hane halkının odasına üç özel (mahrem) vakitte izin isteyerek girmeleri gerektiğini bildiren Nûr 24/58. ayetin muhtemelen nüzul döneminden kısa süre sonraki tarihsel durumda nasıl uygulanacağına ilişkin bir soruya cevaben, "Bu ayetin hükmü bitmiş, sona ermiştir (*kad zehebe hükmühâ*); bugün bu ayetteki hükmü uygulayan birinin varlığına şahit değilim" demiştir.[5]

Öte yandan, meşhur tâbiî âlim Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) Medine döneminde müslümanlar ile müşrikler arasındaki gergin ve problemli ilişkilere atıfta bulunan Mümtehine 60/10-11. ayetler bağlamında İbn Cüreyc'in (ö. 150/767), "Müşriklerden evli bir kadın müslümanlara gelse ve İslam'ı benimsese, ilgili ayetteki *ve-âtûhüm mâ enfekû* (O kadınların eski kocalarına evlilik sırasında mehir olarak ödedikleri para veya malı iade edin) ifadesi mucibince o kadının müşrik kocasına herhangi bir mehir bedeli ödenir mi?" şeklindeki sorusuna, "Bu hüküm sadece Rasûlullah ile çağdaşları arasında geçerliydi" (*innemâ kâne zâlike beyne'n-nebiyyi ve ehli ahdih*) diye cevap vermiştir.[6] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)

4 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, XII. 20; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, VIII. 195. Rivayetlere göre sadaka emri birkaç saat veya birkaç gün yürürlükte kalmıştır. Bkz. Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1998, XVIII. 549.

5 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988, III. 414; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XII. 199-200.

6 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, III. 441.

gibi bazı müfessirler ise aynı ayetle ilgili olarak, "Allah'ın bu ayetteki hükmü, ümmetin icma ettiği üzere, o zamana, özellikle o zaman ve zeminde meydana gelen olaya mahsustur"[7] şeklinde bir görüş belirtmiştir.

İslâmî kaynaklarda "İlmin kapısı" diye anılan Hz. Ali gibi bir sahâbînin, "Bu ayetteki hükmü benden önce hiç kimse uygulamadığı gibi benden sonra da hiç kimse uygulamayacaktır" dediği, tefsirdeki otoritesi tartışılmaz olan İbn Abbas gibi bir diğer sahâbînin, Nûr 24/58. ayetteki hüküm hakkında sorulan bir soruya, "Bu ayetteki hüküm işlevini yitirmiştir; bugün bu ayetteki hükmü uygulayan birinin varlığına şahit değilim" diye cevap verdiği, ayrıca ilâhî hitaba muvafakatlarıyla tanınan Hz. Ömer'in[8] Kur'an'daki sarih hükümlere, sözgelimi Tevbe 9/60. ayette zekât gelirini harcama kalemleri arasında müellefe-i kulûb sınıfı açıkça zikredilmesine rağmen, bu kalemden pay isteyenleri açıkça reddettiği[9] halde

7 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV. 231.

8 Hz. Ömer'in vahye muvafakatları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara 2014, s. 235-270.

9 İslâmî kaynaklardaki bilgilere göre müellefe-i kulûba zekâttan pay verme uygulaması Hz. Ebû Bekr'in hilafetinin ilk döneminde de devam etmiştir. Ancak Hz. Ömer halife Ebû Bekr'in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslam ve müslümanların güçlendiği gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Rivayetlerde anlatıldığı şekliyle, Temîm kabilesinin reislerinden Akra' b. Habis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn Hz. Ebû Bekr'e gelerek devlete ait çorak bir arazinin müellefe-i kulûba tahsisat kapsamında kendilerine verilmesini istemiş, Ebû Bekr de bu isteği kabul etmiş ve bir belge düzenleyip ellerine tutuşturduktan sonra meseleye şahitlik etmesi için kendilerini Hz. Ömer'e göndermiştir. Hz. Ömer bu iki kişinin taleplerini dinledikten sonra ellerindeki belgeyi incelemiş, ardından yırtıp atıvermiş, hatta kendilerine, "Rasûlullah vaktiyle sizin kalbinizi kazanmaya çalışırdı; çünkü o zamanlar İslamiyet zayıftı. Ama artık Allah İslam'ı güçlü kıldı. Gidin, çalışıp çabalayarak rızkınızı kazanın" diyerek müellefe-i kulûb defterinin artık kapandığını bildirmiştir (Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Sayda 2003, VI. 1822). İslam âlimleri müellef-i kulûbla ilgili hükmün daimi olarak ilga edilip edilmediği meselesini tartışmış, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) aktardığı bilgiye göre başta Hz. Ömer, Hasen el-Basrî ve Şa'bî gibi sahâbî ve tâbî âlimler olmak üzere Mâlikîler ve Ashâb-ı Rey'e ait meşhur ictihada göre İslamiyet'in güçlenmesiyle birlikte müellef-i kulûba zekât gelirlerinden pay ayırma hükmü nihai olarak sona ermiştir. Buna mukabil Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) ve Ebû

bütün bu sahâbîlerden hiçbirinin İslam'a ve Kur'an'a sadakatsizliği akıllarının ucundan dahi geçirmemiş olmaları acaba nasıl izah edilebilir?

Yine Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbla ilgili ictihadına atıfla, "Bu ayette ictihad yoluyla neshin caiz olduğuna delil vardır" (*ve-fî'l-âyeti delâletü cevâzi'n-neshi bi'l-ictihâd*) gibi çok çarpıcı bir ifade kullanan İmam el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944)[10] Kur'an'ı tarihe gömdüğünü söylemek mümkün müdür? Keza Mümtehine 60/10. ayet bağlamında, "Bu ayette Kur'an'daki bir hükmün müslümanlar o hükmü uygulamaktan vazgeçince neshol duğuna dair delil vardır. Söz konusu hükmün sadece belli bir sebep veya duruma münhasıran uygulanacağına dair herhangi bir ayet veya sünnet/hadis mevcut olmadığı halde müslümanlar o hükmün tatbikini terk hususunda icma etmiş, böylece hüküm metruk hale gelmiştir"[11] demesinden hareketle İmam el-Mâtüridî'ye bugünkü pejoratif anlamıyla "tarihselci" yakıştırmasında bulunmak mümkün müdür?

Gelinen bu noktada, "Kral çıplak" demek, yani günümüzde operasyonel tanımlamalarla müslüman çoğunluğun idrakine, "Kur'an'ı nüzul çağına gömme çabası" diye yansıtılan tarihselci yaklaşımın aslında geleneksel nesh anlayışıyla örtüştüğünü -ki nesh anlayışı ile tarihsellik ve tarihselci perspektif arasındaki örtüşme meselesi bir sonraki başlık altında değerlendirilecektir- söylemek gerekir.

Modern dönemde pek rağbet gören neshi inkâr eğiliminin klasik dönemlerdeki ulema nazarında düpedüz cahillik olarak görüldüğünü de bu vesileyle belirtmek gerekir. Cassâs'a (ö. 370/981) göre müslüman oldukları halde neshi ka-

Bekr İbnü'l-Arabî gibi bazı âlimler müellefe-i kulûba zekât gelirlerinden pay ayırmayı mucip şartlar oluştuğunda hükmün yeniden uygulanacağını söylemişlerdir (Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 530; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 115). Sonuçta her iki yaklaşımda da Kur'an'ın toplumsal düzenle ilgili bir hükmünün sosyolojik şartların değişmesine bağlı olarak askıya alınabileceği prensibi kabul edilmiştir.

10 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, V. 407.

11 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX. 623.

bul etmeyenler Kur'an'a, mütevatir nakle ve selefin ittifakına muhalefet eden kimselerdir.[12] Serahsî'ye (ö. 483/1090[?]) göre bir kişinin müslüman olduğu halde Kur'an'da neshi reddetmesi söz konusu değildir. Böyle bir görüşü dillendiren müslümanların ciddiye alınmaması gerekir.[13] İbn Huzeyme el-Fârisî'ye (ö. 407/1016) göre ise "Kur'an'da nasih-mensuh yoktur" diyenler, Yahudilerin izinden giden mülhidler ve mürtedler zümresidir.[14]

Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'an Geleneğinde Tarihsellik Argümanları

Klasik tefsir literatüründen aktardığımız mezkûr görüş ve yorumlar hem tarihselci yaklaşıma Batı kültüründen nesep tayin etmeye çalışmaktan vazgeçilip meselenin öncelikle ve özellikle İslam ilim geleneği çerçevesinde tartışılması gerektiğini hem de söz konusu fikrin modern dönemde ortaya çıkmış bir heretik eğilime değil, İslam'ın ilk dönemlerinde dahi benimsenmiş bir İslâmî anlayışa karşılık geldiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki tarihselci perspektif Kur'an'la hesaplaşma veya Kur'an vahyindeki ahkâmla zıtlaşma tavrı değil, vahyin içinde bulunduğumuz çağdaki insanlığa ve müslümanlara ne söylemek istediğini anlama çabasıdır.

Tarihselci perspektife, "İslam hakkındaki oryantalistik söylemin meydana getirdiği atmosfer ve mevcut siyasi koşulların zorlamasıyla oluşan modern taleplerin meşruiyetinin dayanağı olmaya elverişli bir içeriğe sahiptir" şeklinde bir rol biçilmesi bize göre ya hatalı bir okuma ya da hedef saptırmadır. Gerçekte modern taleplere meşruiyet dayanağı olmaya elverişli içerik, tarihselci perspektifte değil, modernitenin dayatmalarını çok kere tarih-üstücülük ve evrenselcilik sütresiyle saklama ve aynı zamanda söz konusu dayatmaları Kur'an üzerinden

12 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh* (*el-Fusûl fi'l-Usûl*), Küveyt 2007, II. 217.

13 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, İstanbul 1984, II. 54.

14 Bu minvaldeki görüşlerle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, Çorum 2010, s. 13-14.

meşrulaştırma gayretleriyle tebarüz eden "klasik İslam modernizmi"ne yakışan bir sıfattır. Çünkü modern taleplerin meşruiyet dayanağı olmak, Kur'an'ın on beş asır boyunca tüm müslüman âlimlerin bilindik manada "darb etmek" diye tefsir ettikleri *vadribûhünne* (Nisâ 4/34) lafzını, şimdilerde "evden uzaklaştırmak" gibi hafif veya sözüm ona şiddetten arındırılmış manalar yükleyerek bir bakıma Kur'an'ı çağdaşlaştırma cüretinde bulunmaktan başka bir şey olmasa gerektir. Hiçbir usul takip etmeksizin ve hemen hiçbir ilmî gerekçe belirtmeksin Kur'an'daki bir ifadeye modern çağın dayatmasına uygun mana takdirlerinde bulunmanın merhum Fazlur Rahman'ın "ilkesiz yenilikçiler" diye tanımladığı İslam modernistlerine özgü bir tutum olduğu gayet iyi bilinmektedir.[15]

Tarihselci perspektifte Allah'ın niyetinin esas alındığı, ilâhî niyeti belirleyenin de modern taleplerin baskısı altındaki tarihsel akıldan başkası olmadığı yönündeki eleştirilere gelince, bize göre bu eleştiriler İslam ilim geleneğine bigâne kalmanın göstergesidir. Zira tefsir kitaplarının büyük çoğunluğunda, doğrudan doğruya Allah'a veya tefsir/te'vil konusu olan ayete atıfla, *ya'nî* (Allah demek istiyor ki), *ma'nâhu* (Bu ayetteki mana/maksat...), hatta Allah'ın ne dediği ayette mevcut olduğu halde *yekûlu teâlâ* (Allah Teâlâ diyor ki...) gibi klişe ifadelerle izaha başlanır. Hatta bazı ayetlerin te'vilinde, "Allah bir bakıma şunu demek istemiştir" (*ke-ennehû kâle*), "Ayette sanki şöyle denilmiştir" (*ke-ennehû kîle*) veya "Ayetteki lafızlar şu şekilde formüle edilseydi sanki daha güzel olurdu" gibi klişelere de rastlanır.

Bütün bu klişeler müfessirlerin ilâhî murad ve maksadı anlamanın beşerî bir imkân olduğuna inandıklarını ve bir bakıma niyetselci hermenötik gelenek içinde yer aldıklarını ima eder. Keza fıkıh usulündeki ictihad, re'y, te'vil gibi kavramlar, isabet ve isabetsizlik meselesi bir tarafa, nasslar hakkında kafa yor-

15 Fazlur Rahman'ın İslam ve modernizm konusuna ilişkin analizleri ve modernistlere yönelik eleştirileri için bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 2004, s. 293-320; a. mlf., *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2002, s. 35-60.

ma ve istinbatta bulunmanın beşerî, ilmî ve aynı zamanda ulvî bir çaba olarak kavrandığını gösterir ve gelenekte, "İctihadda bulunup isabet eden iki, hata eden bir sevap alır"[16] mealindeki hadisler de bu çabaya teşvik bağlamında nakledilir. Ayrıca usûl-i fıkıh tarihinde Şâfiî ekolün başını çektiği lafız-beyan eksenli okuma ve anlama tarzına karşı bir nevi alternatif olarak ortaya çıkan makâsıd ve gâî yorum çabaları da sonuçta hem Allah'ın kasdının insanlar tarafından anlaşılabilirliğine hem de maksat odaklı anlamanın gerekliliğine işaret eder.

Ezcümle, klasik dönem Ehl-i sünnet uleması Kur'an'ı mahiyet açısından kadîm ilâhî sıfat olarak algılamış ve tanımlamış olsa da -ki bu tanımlama aslında Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesine muhalif pozisyon alışın kaçınılmaz sonucudur ve dolayısıyla ilmî olmaktan çok ideolojik muhtevalıdır- tefsir ve te'vil söz konusu olduğunda Ehl-i hadis ve Selefî ekol hariç, ictihad ve re'y temelli tefsir/te'vil tarzını benimsemiş, hatta teorik düzeyde müteşabih ayetlerin te'vil edilmeyeceği yönünde bir ilke kararı bulunmasına rağmen te'vile tabi tutmadıkları hemen hiçbir müteşabih kalmamıştır.

Öte yandan, Kur'an'ı bir taraftan mahiyet itibariyle kadîm olarak algılayıp tanımlarken diğer taraftan bu kadîm kelamı belli bir tarihsellik içinde yorumlamanın paradoksa yol açtığı fark edildiğinden olsa gerek, Sünnî kelam geleneğinde kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî şeklinde bir ayrıma başvurulmuş ve bu ayrım sayesinde bir taşla iki kuş vurulmuştur. Şöyle ki kelâm-ı nefsî kategorisiyle Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an görüşü çürütülmeye çalışılmış, kelâm-ı lafzî kategorisiyle de Kur'an metnini re'y temelli olarak farklı tarihselliklerde yorumlamanın meşruiyet zemini oluşturulmuştur.[17] Sonuçta kelâm-ı nefsî meselesi kelamcılara havale edilmek suretiyle paranteze alınmış, hâliyle

16 Bkz. Buhârî, "İ'tisâm" 13, 21; Müslim, "Akziye" 15.

17 Re'y temelli tefsir faaliyetinin caiz olup olmadığı ya da bu tür bir faaliyetin gerçekten tefsir olup olmadığı gibi meselelerin asırlar boyu tartışılması, hatta "Kim Kur'an'ı kendi re'yiyle tefsir ederse..." ifadesiyle başlayan meşhur rivayetin hadis diye sunulması esas itibariyle Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasındaki çatışmayla alakalıdır. Evrenselcilik-tarihselcilik zıtlaşması ise en azından bir yönüyle bu kadim çatışmanın modern dönemdeki yansıması ve/veya uzantısıdır.

tefsir ve te'vil söz konusu olduğunda bu mesele bir kenara bırakılıp Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzul, nâsih-mensuh, sebebin hususiliği-hükmün umumiliği gibi hemen hepsi tarihsel içermelere sahip kavramlar ve kurallarla iş görmeye çalışılmıştır.

Kur'an'ın tarihselci perspektifle yorumlanması teklifine, nasslardaki mana ve mesajların nüzul tarihine gömülmesi endişesiyle bağlantılı itirazlar yönetilmesinin, klasik dönem İslam ilim geleneğine, dolayısıyla Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) hariç, Kur'an'da neshi kabul eden tüm İslam âlimlerine -ki İsfahânî'nin neshi reddettiğine ilişkin yaygın görüşün sıhhati de meşkuktur-[18] yönelik bir itham olduğunu da bu bağlamda not etmek gerekir. Zira usûl-i fıkıh ve ulûmu'l-Kur'ân literatüründe, yüzlerce ayetin yirmi küsur yıllık bir zaman diliminde gelişen olaylara bağlı olarak nesh edildiği, bir ayetin kendi içinde dahi nesh gerçekleştiği, hatta bazı şartlar çerçevesinde haberlerin dahi neshe konu olabileceği yönünde görüşler dillendirilmiştir.[19]

İslam âlimleri Kur'an'ın Kur'an'ı, Sünnet'in Sünnet'i nesh edebileceği hususunda hemfikir olmanın yanında çoğunluk ulema da Kur'an'ın Sünnet'i, mütevatir Sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceği kanaatindedir. Ayrıca Şâfiî fıkıh geleneğinde önemli bir yere sahip olan İbn Süreyc (ö. 306/918) Kur'an ve Sünnet'in kıyasla nesh edilebileceği fikrini benimsemiş, Enmâtî (ö. 538/1143) de aslî delillerden istihraç edilmiş kıyasla böyle bir neshin mümkün olabileceğini söylemiştir. Çünkü bu tür bir nesh ona göre Kur'an ve Sünnet'le vaki olan nesh gibidir.[20]

18 Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1369), Ebû Müslim el-İsfahânî'nin neshe karşı mesafeli yaklaşımıyla ilgili olarak, "Neshin gerçekliği tüm müslümanlarca kabul edilmiş; ancak Ebû Müslim bunu tahsis diye isimlendirmiştir. Onun neshe karşı çıktığı söylenmiştir; fakat bu karşı çıkış (muhalefet) içerikle değil, isimlendirmeyle ilgilidir" şeklinde önemli bir tespitte bulunmuştur. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2003, s. 59.

19 Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2007, III. 144-233; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, Dımaşk 2007, s. 605-654.

20 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II. 66; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 640.

Bu âlimlerin neshle ilgili görüşleri şâz (genel kabule aykırı) kapsamında değerlendirilebilir; fakat en azından usûl-i fıkıh geleneğinde Kur'an'daki bir hükmün kıyas ve ictihadla da nesh edilebileceği yönünde çok iddialı bir görüşün dillendirilmiş olduğuna tanıklık açısından son derece önemlidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in risalet döneminde birçok ayetteki hükmün başka ayetlerle nesh edildiğini söylemek, mensuh kategorisindeki bu hükümlerin Hz. Peygamber henüz hayatta iken hükümsüz kalması demektir.

Diğer taraftan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478 /1085), Gazâlî (ö. 505/1111), Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631 /1233), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi birçok usul âlimi Kur'an'ın *yâ eyyühe'n-nâs* (Ey insanlar!), *yâ eyyühellezîne âmenû* (Ey müminler!) şeklindeki müşafehe hitaplarının anlam alanlarını tartışırken bu tarz hitaplardaki lafzî delaletin tüm zamanlardaki insanlar ve müminlere değil, vahyin nazil olduğu zaman ve zemindeki doğrudan muhataplara yönelik olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Mesela Gazâlî *el-Mustasfâ*'da şunları kaydetmiştir:

> Doğrudan doğruya muhataba hitapta, hitabın yapıldığı ortamda bulunanların hepsine yönelik bir umumîlik iddiasında bulunulamaz. Mesela bir adam, karşısında hazır bulunan tüm karılarına, "Sizi boşadım", bütün kölelerine, "Sizi azat ettim" dese, bu adam onlar arasından sadece yüz yüze olduğu ve kendisine söz söylemeyi kastettiği kimseye hitap etmiş olur... Buna göre biz diyoruz ki ayetlerde *yâ eyyühellezîne âmenû, yâ eyyühe'l-mü'minûn, yâ eyyühe'n-nâs* gibi muhatap siygasıyla formüle edilen her hüküm Rasûlullah'ın zamanındaki muhataplara yönelik bir hitaptır. Bu hitabın sonraki nesilleri de bağladığını söylemek, Rasûlullah zamanında sabit olan her hükmün kıyamete kadar her mükellef hakkında geçerli olduğunu gösteren [icma ve kıyas gibi] ilave/ek bir delille mümkündür. Şayet böyle bir delil bulunmasaydı, salt lafız söz konusu hitaplarla formüle edilen hükümlerin kıyamete kadar bütün herkesi kapsadığı gibi bir manayı iktiza etmezdi. Ek delillerin bulunduğu sabittir; öyleyse bahis konusu hitaplar da umumi mana içerir. Ancak bu içerme salt hitaptan dolayı değil, başka bir delilin bulunması sebebiyledir.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: "Hitap, şifahi olarak bir şahsa veya bir gruba özel olduğu zaman umuma delalet eder mi? Mesela, Allah'ın Sebe' 34/28. ayetteki *ve-mâ erselnâke illâ kâffeten li'n-nâs* hitabı ile Hz. Peygamber'in, "Ben bütün insanlara gönderildim", "Ben kızıla siyaha gönderildim", "Bir kişi hakkında verdiğim hüküm aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hükümdür" gizi sözleri ve yine Allah'ın *yâ uli'l-elbâb, yâ uli'l-ebsâr* ve *yâ eyyühe'n-nâs* hitapları umuma delalet eder mi?

Bu soruya şöyle cevap veririz: Hayır, bu tür hitaplar ve ifadeler umuma delalet etmez. Dahası, sahabe kendi zamanlarında sabit olan hükmün sonraki tüm zamanlar için de sabit olduğunu muhtelif karineler yoluyla anlamıştır. Nitekim biz bunun böyle olduğunu sahabe üzerinden kesinkes bilmekteyiz. Söz konusu lafızlar tek başına kesinlik arz etmez. Evet, Hz. Peygamber tüm insanlara gönderilmiştir; fakat bunun böyle olması, hükümler konusunda bütün insanların eşit düzeyde [muhatap] olmasını gerektirmez.[21]

Seyfüddîn el-Âmidî, Sebe' 34/28. ayetteki *ve-mâ erselnâke illâ kâffeten li'n-nâs* ifadesi ile Hz. Peygamber'in, "Benim bir kişi hakkında verdiğim hüküm aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hükümdür" (*hükmî ale'l-vâhid hükmî ale'l-cemâa*) şeklindeki sözünün[22] lafzen tüm insanlara yönelik bir mana taşımadığını şöyle gerekçelendirmiştir: Rasûlullah'ın tüm insanlara gönderilmiş bir peygamber olduğu bu nassların lafızlarından değil, kıyas gibi başka delillerden istinbat edilir. Kaldı ki şer'î hükümlerin çoğu muvâcehe hitabıyla sübut bulmamıştır. Çünkü olaylar çok, naslar az sayıdadır (insanoğlunun karşısına çıkan olaylar ve sorunlar sayısız ve sınırsız, nasslar ise sayılı ve sınırlıdır).[23]

Vahyin nüzul ortamına tanıklık eden ilk müslüman nesilden sonraki diğer bütün müslümanlar farklı tarihsel kesitler-

21 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâli, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs., II. 81-85.

22 Aclûnî (ö. 1162/1749) bu sözün bu lafızla aslının bulunmadığını belirtmiş, Mizzî (ö. 742/1341) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi âlimler de bu sözü hadis olarak kabul etmemişlerdir. Bkz. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Beyrut 2001, I. 323-324.

23 Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996, II. 382.

de Kur'an vahyiyle iki kapak arasında yazılı bir metin olarak tanıştılar. Hâliyle, Kur'an metninde, tıpkı necvâ sadakasıyla ilgili Mücâdile 58/12-13. ayetlerde olduğu gibi hem belli bir konuda emir içeren hem de bu emrin ilga edildiğine işaret eden ayetlerle karşılaştılar. Bu yüzden kaçınılmaz olarak nasih-mensuh meselesini dikkate almak durumunda kaldılar ve sonuçta âlimlerin hemen hepsi Kur'an'da nesh bulunduğuna kail oldular.

Burada ciddi şekilde ele alınıp tartışılması gereken soru şudur: Kur'an'ın yirmi küsur yıl gibi oldukça kısa bir süre zarfında sosyolojik değişim ve dönüşüm uyarınca kendi hükümlerini revize ettiği, üstelik bu revizyonda mensuh ayetler ve hükümler sonraki ulemanın önemli kısmınca ebedi ilga/iptal kategorisinde değerlendirildiği halde, böyle bir görüşü benimseyen ulemanın Kur'an vahyinin rehberliğinden şüphe etmemiş olması nasıl izah edilebilir?

Bize göre bu kritik sorunun cevabı, ilk müslüman nesillerin Kur'an ve İslam anlayışında saklıdır. Bu anlayış ise "yaşayan sünnet" kavramında karşılık bulur. Yaşayan sünnetten kastettiğimiz şey, Hz. Peygamber'in Kur'an vahyiyle iç içe geçmiş biçimde fiilen yaşadığı ve sahabesine yaşattığı hayat tecrübesidir. Sahabe Hz. Peygamber'den sonraki zamanlara yirmi üç yıllık bu tecrübe içerisinde kazandığı müslümanca anlayış ve kavrayışla intibak etmiş, yeni zamanlar içinde baş gösteren problemlere de yine aynı anlayış ve kavrayışla ürettiği re'y ve ictihad formülleriyle çözüm üretmiştir. Bu itibarla yaşayan sünnet başta sahabe nesli olmak üzere tüm müslümanların dinî-ahlâkî kimliklerinin hem oluşmasında hem de bu kimliklerin fiilî tevatür yoluyla çağdan çağa aktarılmasında en temel unsurdur.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben Kur'an'ın iki kapak arasında mushaflaştırılması ve daha sonraki süreçte Sünnet'in de hadis rivayeti formunda kayıt altına alınması neticesinde kaçınılmaz olarak dinî deliller hiyerarşisi oluşmuş ve muhtemelen Allah ile Peygamber arasındaki ontolojik farkla da bağlantılı olarak Kur'an birinci, Sünnet ikinci temel dinî delil

olarak konumlandırılmıştır. Hâlbuki vahyin nazil olduğu dönemde Kur'an ile Sünnet birbiriyle iç içe olmuş ve bu keyfiyet sahabe tarafından etle tırnak gibi algılanmıştır. Buna mukabil İslâmî ilimlerin teşekkülüyle birlikte müslümanlar Kur'an ile Sünnet'i birbirinden bağımsız iki kaynak gibi algılamış, bunun da ötesinde Kur'an'ın her hâlükârda Sünnet'e takaddüm ettiği fikrine kail olmuşlardır. Oysa gerçekte Hz. Peygamber ve kimi zaman da sahabe güncel hayatın içinde ilk adımları atmış, vahiy çok kere bu adımları onaylamak üzere nazil olmuştur. Gerek esbâb-ı nüzul merviyyatı, gerek Hz. Ömer'in muvâfakâtı ve gerekse, "Bazı sahâbîlerin diliyle/ifadesiyle nazil olan ayetler" başlığı altında aktarılan rivayetler[24] bu tarihî gerçeğin tanığıdır.

Bu bağlamda Musa Cârullah'ın (ö. 1949) Kur'an-Sünnet ilişkisiyle ilgili görüşlerini kısaca aktarmak gerekir. Cârullah'a göre İslam'da ilim ve amel kaynağı olarak Sünnet Kur'an'a takaddüm eder. Hâliyle şer'î deliller hiyerarşisinde de Sünnet'in Kur'an'dan önce gelmesi gerekir. Çünkü İslam'da hemen her hüküm ilkin Sünnet'le tespit edilmiş, Kur'an vahyi Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini sonradan teyit edip sabitleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, dinin temel esasları ve kuralları önce Sünnet'le belirlenmiş, daha sonra ilgili ayetler bu esaslar ve kuralları teyit/tespit etmek üzere inmiştir. Örnek vermek gerekirse, namazın tüm rükünleri, şartları ve vakitleri önce Sünnet'le açıklanmış, müteakiben bunlar Kur'an ayetleri ile teyit ve tespit olunmuştur. Mesela, abdest namazın en önemli şartı iken bu konuyla ilgili ayet (Mâide 5/6) hicretin altıncı senesinde nazil olmuştur. Hz. Peygamber, "Hac arefedir"[25] sözüyle Arafat'ta vakfeyi haccın en önemli rüknü olarak belirlemiş ve fakat bu husus Kur'an'da sadece haccın farz olmayan bir rüknünden bahisle zikredilmiştir. Öte yandan İslam'da oruç ilkin Sünnet'le ortaya konulmuş, bu konuyla ilgili ayetler ise Sünnet'e dayalı oruç ibadetini teyit kabilinden nazil olmuştur.[26]

24 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dımaşk-Beyrut 2002, I. 92-112.

25 Ebû Dâvûd, "Menâsik" 69.

26 Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000, s. 7-9.

Sünnet'le ilgili bu iddialı görüşler ve tespitlerin genelleme tarzında olduğu yönünde bir eleştiride bulunulabilir ve Hz. Peygamber'in kimi zaman vahiy beklediği, vahiy gelmediğinde kendini zor durumda hissettiği, ayrıca birçok kez vahiyle ikaz edildiği[27] gibi birtakım gerekçelerden hareketle böyle bir eleştirinin kısmen isabetli olduğu da söylenebilir. Bununla birlikte siyer ve tefsir kaynaklarındaki rivayetlere istinaden nüzul dönemindeki genel manzaranın, "Sünnet Kur'an'a takaddüm eder"[28] tespitini büyük ölçüde doğruladığını söylemek gerekir.

Son müesses din olarak İslam, Kur'an vahyini tebliğ ve tebyin eden Hz. Peygamber ve ilk hitap çevresindeki bazı insanların ona inanıp güvenmeleriyle başlamıştır. Yirmi üç yıllık risalet döneminde Sünnet güncel hayatta daha önde ve belirleyici olmuştur. Fıkhî olarak ifade etmek gerekirse, çoğu zaman Sünnet, toplumun maruf ve münker hafızasını da devreye sokarak tatbikatı belirlemiş, vahiy ise bu tatbikatı ana hatlarıyla teyit etmiştir. Yoksa şeriat Kur'an vahyiyle başlamış değildir. Vahiy ve risalet döneminde Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde devam eden bir hayat tecrübesine, örf, âdet ve sair sosyal kurallara sahip olduğu bilinmektedir. Kur'an'ın beyanları işte bu tarihsel ve toplumsal zeminde varit olmuş ve aynı zeminde yeni bir dünya görüşü oluşmuştur. Kur'an vahyi bir bakıma Hz. Peygamber'e ait tatbikatın merdut olmadığını bildirmiştir. Genelde namazlarla, özelde Cuma namazıyla ilgili ayetleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Ne var ki biz namaz meselesiyle ilgili ayetleri, Allah'a atfen, "Rasûlün size öğrettiği namaz, ilkin benim öğrettiğim namazdır" şeklinde anlama eğilimindeyiz. Oysa vahiy Hz. Peygamber'in salât pratiğini teyit etmiştir.[29]

27 Bkz. Mehmet Görmez, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002, s. 98.

28 Bu görüş erken dönemlerde Ebû Nasr Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) gibi bazı âlimlerce, *es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân* (Sünnet Kur'an'a hükmedicidir) şeklinde formüle edilmiştir. Bkz. Dârimî, "Mukaddime" 49.

29 Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014), s. 159.

Bir dinin ve temel öğretilerinin süreklilik içinde yaşamasının ancak o dinin müntesiplerinin tutumlarına bağlı olduğu göz önünde bulundurulursa, geleneğin bir din için ne manaya geldiği çok iyi anlaşılır. Hz. Peygamber'in en büyük başarısı, tesis ettiği yeni toplum ve gelenektir. Bu gelenekten maksat Sünnet'tir. Nüzul dönemindeki geleneğin günümüzdekinden en önemli farkı, Hz. Peygamber ve sahabeye ait davranışların vahiy yoluyla denetlenmiş olmasıdır. Yeni bir gelenek olarak Sünnet'in önemi temelde bu hususla alakalıdır. Bizim bugün Sünnet dediğimiz şey, sahabe nesli için Hz. Peygamber'in fiilî rehberliği idi. Sahabe, "Kur'an bize yeter" yahut "Hz. Peygamber'in söyledikleri vahiy mahsulü mü yoksa ictihad mı? Peygamber Kur'an dışında hüküm koyabilir mi?" gibi meselelere de yabancı idi. Münferit bazı vakalardan hareketle genellemeler yaparak o dönemde böyle meselelerin tartışıldığını iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir.[30]

Özetlemek gerekirse, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber ve Sünnet'ten bağımsız olarak algılamamış, aksine onu Hz. Peygamber'in rehberliğiyle anlayıp kavramıştır. Kaldı ki onlar hemen her meselede, hatta Allah'tan istekleri ve beklentileri hakkında Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Kur'an'da *yes'elûneke*, *ve-yes'elûneke*, *yesteftûneke* gibi lafızlarla başlayan bir dizi ayetin yanı sıra, "[Ey Peygamber!] Sana gelip, ["Rabbimize nasıl yakarışta bulunalım?" diye] soran mümin kullarım bilsinler ki ben onlara çok yakınım. Kulum bana yakardığı zaman ben onun yakarışına icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağrıma kulak versinler; dualarına icabetim hususunda bana inanıp güvensinler ki böylece doğru yolda sabitkadem olsunlar" mealindeki Bakara 2/186 ve "[Ey Peygamber!] Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah'a arz eden [Havle binti Sa'lebe adlı] kadının sözlerini Allah elbette işitti ve yakarışını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları işitiyordu. Şüphesiz Allah

30 Nüzul döneminde Sünnet'in işlevi ve önemi hakkında daha geniş değerlendirme için bkz. Selahattin Polat, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, s. 16-17.

her şeyi işitir ve görür" mealindeki Mücâdile 58/1 gibi diğer birçok ayet bu gerçeğin şahitleridir.

Özellikle, "Ey Müminler! [Kesin hükümler şeklinde] açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyip canınızı sıkacak hususlarda peygambere yerli-yersiz sorular sormayın" mealindeki ifadeyle başlayan Mâide 5/101. ayet sahabenin Kur'an'la ilişkisinin Sünnet'le iç içe geçmiş şekilde olduğuna dair çok dikkat çekici bir örnektir. Bu ayet sahabenin Kur'an'la epistemik değil, ontolojik ilişki kurduğunun da açık göstergesidir. Kendilerinden yanlış bir söz ve davranış sadır olması hâlinde Allah tarafından uyarılacak veya kınanacak oldukları bilincine sahip sahâbîlerin Kur'an'la başka türlü bir ilişki kurmaları pek mümkün olmasa gerektir.

Sahabe nesli Kur'an'la ilişkisini Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte kurduğundan, dolayısıyla ayetleri her bir tikel problemin çözümünde başvurulacak hukuk kodları gibi algılamadığından, bilhassa vahyin sona ermesinden sonraki süreçte ortaya çıkan sorunlara da yaşayan sünnet tecrübesine dayalı olarak re'y ve ictihad yoluyla çözüm üretmiştir. Bu bağlamda spesifik bir örnek vermek gerekirse, müfessirler ve fakihlerin büyük çoğunluğu haram aylarda savaşmanın yasak olduğuna ilişkin Kur'an ahkâmının mensuh olduğu fikrini benimsemiştir. Bu âlimler sahabe neslinin Hz. Peygamber'den sonraki dönemde fetih ve cihad faaliyetlerine kesintisiz olarak devam ettiği ve herhangi bir sahâbînin haram ay gerekçesiyle savaşmaktan vazgeçtiği yönünde hiçbir bilgi nakledilmediği gerekçesini öne sürmüşlerdir. Hanbelî fakih İbn Receb'in (ö. 795/1393) ifadeleriyle aktarmak gerekirse, sahâbîler Rasûlullah'ın vefatından sonraki dönemlerde kesintisiz olarak fetih ve cihad faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Hiçbir sahâbîden haram aylar sebebiyle savaşmaktan geri durduğuna dair herhangi bir bilgi nakledilmemiştir. Bu durum sahabe neslinin haram ayalarda savaşmanın yasak olduğuna ilişkin hükmün nesh edildiği konusunda hemfikir olduğunu gösterir.[31]

31 Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân İbn Receb, *Letâifu'l-Meârif*, Beyrut 1999, s. 224-225.

Bütün bu bilgiler ve görüşler Kur'an'daki bir hükmün re'y ve ictihad yoluyla belli bir tarihsel durumda yürürlükten kaldırıldığı anlamına gelir. Yürürlükten kaldırma tüm zamanlar için geçerli olmayabilir. Sözgelimi, Hz. Ömer döneminde askıya alınan bir hüküm başka bir dönemde tatbik zemini bulup uygulanabilir; fakat bizim burada tartıştığımız mesele belli bir dönemde uygulanmayan bir Kur'an hükmünün başka bir dönemde uygulanabilir olup olmadığından ziyade, söz konusu hükümlerin her durum ve şartta lafzî mucebince uygulansın diye vaz edilmediğidir.

Tarihselci yaklaşımın savunduğu görüş budur; bunun aksini savunan anlayış sahipleri ise modernist diye nitelendirdikleri tarihselci yaklaşıma itirazda bulunurken geleneğe ve ulemanın geleneksel kabullerine ihanet edercesine kusursuz bir modernist tavır takınmak, gelenekçilik adı altında geleneği kâle almayıp yok saymak, dahası, "Sahabe ve/veya selef uleması ne söylemiş ya da neyi tatbik etmiş olursa olsun, biz bugün kendi kendimizle çelişmek pahasına bildiğimizi okuruz" demek gibi ilkesiz/tutarsız bir yaklaşım sergilemektedir.

Asıl konuya dönersek, Hz. Ebû Bekr'in kelâle hakkındaki meseleyi kendi re'yiyle hükme bağlaması, zekât vermeyeceklerini bildiren bazı bedevi kabilelere savaş açması, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbun zekâttan pay alma hükmünü tatbik alanından kaldırması gibi ictihad ve uygulamalar ister hükmü askıya almak, ister tümden kaldırmak diye yorumlansın, sonuçta sahabenin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur'an ahkâmının her hâl ve şartta lafzen/aynen uygulanmak maksadıyla vaz edilmediği bilincine sahip oldukları, bu yüzden de fıkhî hüküm içeren ayetlerdeki lafızların zahirî mana ve mucibi ile fiilî durumun örtüşmemesi, dolayısıyla hükmün sağlayacağı faydanın (maslahat) gerçekleşmemesi söz konusu olduğunda kendi hayat tecrübeleri kapsamında ilgili hükmün tatbikini askıya aldıkları şüphesizdir.

Muaz b. Cebel'in Yemen'de kadılık yaparken nasıl hüküm vereceği hususunda, ilkin Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'an'da bulamazsa Sünnet'i dikkate

alacağını, delil ve hükmü orada da bulamazsa kendi re'yine/ictihadına göre çözüm arayacağını söylediğine dair rivayet[32] bu bağlamda zikredilebilir. Sübutu hakkında bazı şüpheler bulunmakla birlikte bu meşhur rivayet en azından dinî deliller hiyerarşisiyle geleneksel anlayışa zemin teşkil etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan meselelerde hangi mesnede/delile göre hüküm vereceği sorusuna, "Re'yimle ictihad ederim" diye karşılık veren Muaz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdirkâr bir ifade kullanmasıyla ortaya çıkan "ictihâdü'r-re'y" tabiri, re'y ve özellikle ictihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir.[33] Hz. Ömer'in tâbiîn devrinin önde gelen fakihlerinden Kûfe kadısı Şüreyh'e (ö. 80/699[?]) gönderdiği mektuptaki şu ifadeler de yine aynı hususa işaret etmektedir:

> Kur'an'da bir hüküm bulduğunda onunla hükmet ve başka bir şeye iltifat etme; fakat sana Kur'an'ın bahis konusu etmediği bir mesele intikal ederse, o zaman Rasûlullah'ın sünnetiyle hüküm ver. Şayet senin önüne Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman müslümanların icmaına göre hükmet. Yok eğer sana Kur'an'da ve Sünnet'te hükmü bulunmayan ve senden önce hiç kimse tarafından hükme bağlanmayan bir mesele gelirse, bu takdirde ister kendi re'yinle hükmet, ister hükmü tehir et![34]

Bu rivayetteki muhteva usûl-i fıkıh geleneğindeki dinî deliller ve hüküm kaynaklarıyla ilgili "Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas" hiyerarşini hatırlatmasından dolayı geriye doğru bir tarih inşasının ürünü olarak değerlendirilebilir. Fakat klasik kaynaklarda birçok meşhur sahabenin re'y ve ictihadı teşvik eden ifadeleri yer almaktadır. Gerçi aynı sahâbîlerin re'yden sakınılması gerektiğine dair nakiller de mevcuttur.[35] Re'y konusunda aynı sahâbîlerden birbirini nakzeden rivayetler nak-

32 Ebû Dâvûd, "Akziye" 11; Tirmizî, "Ahkâm" 3.

33 H. Yunus Apaydın, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 37.

34 Ebû Abdillah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkıîn*, Riyad 1423, I. 115.

35 Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1997, II. 15-17; İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkıîn*, I. 97-124.

ledilmiş olması sahabenin bu konuda çok kesin ve keskin biçimde görüş değiştirdiğine işaret etmenin ötesinde, İslam ilim geleneğindeki meşhur Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y çatışmasını anımsatmaktadır. Aynı ihtimal Muaz rivayeti için de söz konusudur.[36]

Re'y meselesiyle ilgili rivayetlerin mahiyeti bir tarafa, birçok sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili birçok uygulaması bu alanda re'y ve ictihad yoluyla hüküm kurdukları hususunda hiçbir tereddüde mahal bırakmamaktadır. Öte yandan Muaz b. Cebel rivayeti nüzul döneminde sahabenin Kur'an ayetlerini tikel meselelerde hukuk kodu gibi kullandığına işaret ediyor görünse de, bundan daha önemli ve dikkat çekici olarak Hz. Peygamber henüz hayatta olduğu, vahyin nüzulü son bulmadığı halde hükmü Kur'an ve Sünnet'te mevcut olmayan birtakım meselelerle karşılaşılabileceğine, böyle bir durumda bizzat Hz. Peygamber'e müracaat etmek yerine kadı konumundaki bir sahâbînin kendi re'y ve ictihadıyla meseleyi hükme bağlayabileceğine delalet etmektedir.

Muaz b. Cebel rivayeti Hz. Peygamber henüz hayattayken bile müslümanların kimi hayat olaylarını re'y ve ictihad yoluyla çözmek durumunda kalacağından söz ettiği halde, o günkü tarihin üzerinden on beş asır geçmesine rağmen nasıl oluyor da hızına yetişemediğimiz bu modern hayattaki sayısız meselenin birkaç yüz ayete konu olan tikel hükümlerle çözülebileceği düşünülebiliyor? Yine Kur'an yirmi küsur yıllık bir zaman diliminde, dinamik ve değişken sosyolojiye göre kendi hükümlerini birçok kez revize ettiği halde, nasıl oluyor da on beş asır boyunca sanki hiçbir şey değişmemiş gibi düşünülüp Medine döneminin son evrelerinde nazil olan birkaç suredeki

36 Muaz b. Cebel'in "ectehidü bi-re'yî" şeklinde çok olgun bir fıkhî terminoloji kullanması rivayetin sübut açısından problemli olduğu kuşkusunu yoğunlaştırmakta, hâliyle rivayetin Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasında yaşanan ihtilaflar zemininde kurgulanmış olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte Muaz rivayetinin gelenekte makul ve makbul addedildiği malumdur. Bizim bu rivayete atıfta bulunmamız da geleneksel kabulle ilgili olup gelenekçi yaklaşımı gelenek üzerinden sorgulamaya matuftur.

mahdut hükümlerin lafzî muceplerine göre tüm zamanlarda tatbik edilebileceğinden dem vurulabiliyor?

Muaz b. Cebel'le ilgili rivayet sübut açısından problemli olsa dahi klasik fıkıh usulü kaynaklarında bu rivayetin istihdam edilme biçimi, geleneksel ulemanın daha nüzul döneminde nassların tüm hayat olayları hakkında konuşmadığı ve her problemi çözüme kavuşturmadığı, bu yüzden de kaçınılmaz olarak re'y ve ictihada başvurulduğu gerçeğini teslim ettiklerini gösterir. Bu husus Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından şöyle ifade edilmiştir:

> Biz kesinkes biliyoruz ki gerek ibadetler gerek pratik hayatla ilgili hadiseler ve meseleler sınır ve sayı kabul etmeyecek kadar fazladır. Yine biz kesinkes biliyoruz ki her mesele hakkında nass varit olmamıştır. Kaldı ki böyle bir şeyin vukuu tasavvur olunamaz. Nasslar sınırlı sayıda hayat olayları sınırsız olduğuna, sınırlı nasslar sınırsız hayat olaylarını kuşatmadığına göre ictihad ve kıyasa başvurmak kaçınılmazdır.[37]

Sahabe döneminde re'yin inkârı edilmez bir gerçeklik olduğunu kabul hususunda hemen hemen tüm fıkhî ekoller arasında mutabakat vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe, tâbiîn ve daha sonraki neslin re'y ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazâî hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp salt re'ye dayandığını vurgulamıştır (... *enne tis'ate a'şârihâ sâdıratün ani'r-re'yi'l-mahzi ve'l-istinbâti ve-lâ tealluka lehâ bi'n-nusûsi ve'z-zevâhir*).[38]

Gerçi Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihad faaliyetinde bulunup bulunmadığı meselesi usulcüler arasında tartışmalı bir meseledir. Bazı âlimler Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için ictihada başvurulmasının caiz olmadığı görüşündedir; fakat hâkim anlayış bu görüşü nakzeder mahiyettedir. Bu yüzden çoğunluk ulema Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ic-

37 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut trs., I. 210.

38 Cüveynî, *el-Burhân*, II. 15.

tihadını aklen mümkün görmüş, ancak bu ictihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkıllânî (ö. 403/1013) söz konusu ictihadı sahabenin Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlarken, Gazâlî (ö. 505/1111) her hâlükârda bunun caiz ve vaki olduğunu söylemiştir (*ve-inneme'l-kelâmu fî cevâzi'l-ictihâdi mutlakan fî zamânihî sallallâhu aleyhi ve-sellem*).[39]

Re'y ve ictihadın sahabe devrinde mevcut ve yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Sahabe re'yinin ister bağlayıcı hüküm vermekten öte uzlaşmacı ve ihtiyatlı olanı tercih etmek, ister aklın yolunu takip etmek, ister nassın kapalı delâletini ortaya çıkarmak, ister kıyas ve ictihad tarzında olduğu ileri sürülsün, bütün bu farklı görüş ve değerlendirmeler sahabenin güncel hayatta ortaya çıkan her meseleyi doğrudan doğruya nassla çözme veya her meselede nassa müracaat etme gibi bir anlayışa sahip olmadıkları, bilakis çok kere kendi re'ylerini esas aldıkları gerçeğini değiştirmez.

Kur'an'la ilişkinin Sünnet ve bilhassa yaşayan sünnete dayalı re'y perspektifiyle değil de Mushaf metnindeki lafızlar yoluyla kurulması ve nasların özne-nesne ontolojisini kaçınılmaz kılan bu mesafeli ilişki bağlamında anlaşılıp yorumlanmaya çalışılması sorun çözücü olmaktan ziyade, sorun üreticidir. Hatta denilebilir ki Kur'an metni neredeyse bütün bir tarih boyunca -ibadet vesilesiyle ya da teberrüken okunması dışında- ihtilafları çoğaltıcı bir işlev görmüştür. Bu gerçek Hz. Ali gibi sahâbîler henüz hayattayken açıkça dillendirilmiştir. Rivayetlere göre Hz. Ali, İbn Abbas'ı Hâricîlerle müzakereye gönderirken, "Onlara (Hâricîler) git ve onlarla tartışırken Kur'an'dan delil getirme. Çünkü Kur'an çeşitli anlamlara/yorumlara elverişli (*zû vucûh*) bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış" demiştir.

39 Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *et-Telhîs* (*Telhîsü't-Takrîb*), Beyrut 1996, III. 398; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 532.

Bu rivayetin başka bir varyantına göre İbn Abbas, "Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum; çünkü Kur'an bizim hanemize nazil oldu" demiş, Hz. Ali de ona, "Haklısın; fakat Kur'an çeşitli manalar taşır. Sen bir manadan (vech) söz ederken, onlar diğer/farklı bir manayı öne sürerler. Bu sebeple, sen onlarla Sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar Sünnet karşısında manevra yapma imkânı bulamazlar" mealinde bir karşılık vermiştir.[40] Yine Hz. Ali tahkim olayından sonra Hâricîlerin sözcüsü İbnü'l-Kevvâ'ın, "Kan ile ilgili bir meselede insanları hakem tayin etmek adalet midir?!" şeklindeki itirazına, "Biz bu meselede insanları değil, Kur'an'ı hakem tayin ettik" diye karşılık vermiş ve ardından "Ama gel gör ki Kur'an konuşmaz; onu insanlar konuşturur" şeklinde bir söz söylemiştir.[41]

Değerlendirme ve Sonuç

Bugün Kur'an bağlamında evrensellik söylemine sahip çıkan ve fakat bunun hesabını vermeye yanaşmayan herkes, bu yazının başından itibaren temel referanslarının İslam ilim geleneğine dayandığını anlatmaya çalıştığımız tarihselci perspektifle şu veya bu şekilde tanışmak ve aynı zamanda söylemde "evrenselci", eylemde "tarihselci" olmanın kaçınılmaz kıldığı iki dünyalılıkla hesaplaşmak durumunda kalacaktır. Hem Kur'an hitabındaki mesajı anlayıp bugünkü hayata yorumlamak hem de iki dünyalılık ve çifte standartçılığa yaslanmak gibi gayri ahlâkî komplikasyonları da bulunan sıkıntılı hallerden kurtulmak için en tekin yol, bize göre tarihselci yoldur.

Bunca izahata rağmen, "Kur'an mesajının evrensellik veya daha doğru bir nitelemeyle tarih-üstülüğü neye karşılık gelir?" tarzında naif bir istifham söz konusu olabilir. Böyle bir istifhamın çok kısa ve kestirme cevabı şöyle formüle edilebilir: Kur'an mesajındaki tarih-üstülük, Hz. Peygamber'in vefa-

40 Ebü'l-Hasen Muhammed eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, Beyrut 1996, s. 378; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446.

41 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992, II. 607.

tından birkaç yıl sonra Kur'an ahkâmındaki lafzî talimatlarla bağdaşmaz, hatta çatışır tarzdaki birçok ictihad ve uygulamaya imza atan Hz. Ömer'in müslümanlığına, yani onun müslümanca anlayış, kavrayış ve hayata bakış tarzına karşılık gelir. Hem birçok konuda vahye muvafakatı hem de Hz. Peygamber'den nakledilen, "Allah hakkı Ömer'in diline ve kalbine/aklına yerleştirdi" veya "Allah doğruyu Ömer'in dilinden ve kalbinden sâdır etti" (*innellâhe ceale'l-hakka alâ lisâni ömer ve kalbih*)[42] şeklindeki tanımlama Hz. Ömer'in müslümanlığı hakkında yeterli fikir verir.

Bu vesileyle, divan teşkilatından devlet hazinesine kadar birçok temel kurumun tesisinde ilk ve öncü olması hasebiyle İslam medeniyetinin Hz. Ömer'e çok şey borçlu olduğunu da hatırlatmak gerekir. Gerek islam medeniyetinin oluşmasında, gerekse Kur'an mesajının bugüne kadar taşınmasında, Hz. Peygamber'in hayat tarzına harfi harfine uyma hususunda bir bakıma darb-ı meselleşen Abdullah b. Ömer'in (oğul) değil de, Kur'an'daki birçok hükmü lafzî mucebince uygulamamakla meşhur olan Hz. Ömer'in (baba) tartışmasız önceliğe sahip olması bile konumuz açısından çok şey anlatıyor olsa gerektir.

Tarihselci yaklaşımın bugün Kur'an'a karşı düpedüz bir tehdit ve saldırı gibi algılanması genelde dünyanın farklı coğrafyalarında, özelde bu topraklarda yaşayan biz müslümanların küresel siyasi konjonktürdeki zayıf konumumuz ve dolayısıyla küresel düzeyde yersizlik yurtsuzluğumuzla doğrudan ilişkili bir özgüven kaybından kaynaklanmaktadır. Fakihlerin ortaçağlarda dâru'l-harb, dâru'l-islâm, ehlü'z-zimme ve zimmîlik gibi meseleleri hukukî açıdan tanımlama ve ilgili hükümleri uygulama hususunda sergiledikleri özgüven dikkate alındığında, hâl-i hazırdaki özgüvensizlik sorunumuz çok daha iyi anlaşılır.

Klasik fıkıh kitaplarındaki dâru'l-islâm ve zimmî gibi kavramlar, hele hele zimmîlere ait sosyal ve siyasal yükümlülük-

42 Tirmizî, "Menâkıb" 18.

ler kapsamında ata veya cins develere binmemek, binekleri süslememek, model ve renk bakımından müslümanlardan farklı giyinmek, sakal bırakmamak, mühürleri Arapça kazdırmamak, müslümanların kullandığı lakap ve künyeleri kullanmamak, gayri müslimlik göstergesi olarak kolye takmak, zünnar kuşanmak, müslümanlara ait evlerden daha yüksek evler yapmamak gibi kurallar incelendiğinde, geçmişteki özgüvenimizle bugünkü özgüvensizliğimiz arasındaki büyük farkı ve bu farkın bizi ne şekilde düşünmeye zorladığı büyük ölçüde açıklığa kavuşur.

Günümüzde, sözgelimi Batı dünyasını dâru'l-islâm, Batılıları ehlü'z-zimme olarak tanımlamak kimin haddine, velev ki tanımlayın, kimin umurunda. Oysa Kur'an, Ehl-i kitabı cizye ödemeye mahkûm ediyor, dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanları bir çırpıda zimmî kılıyor. Bazı hadisler Mecusileri, bazı fakihler de Arap müşrikler dışındaki tüm gayri müslimleri zimmîlik kapsamına dâhil ediyor. Bütün bu ictihadlar ve uygulamalar bir tek ayete, Tevbe 9/29. ayete refere ediliyor. Ne var ki bu ayetteki hüküm evrenselciler tarafından tatbik edileceği zaman ve zemini bekliyor.

Biz bugün bu ayetteki hükmün mensuh değil muhkem olduğunu, menatının asla kaybolmadığını söyleyip duralım ve tarih-üstülükten dem vuralım, bu meyanda söylediklerimiz modern dünyanın olgusallığında hiçbir anlam ifade etmiyor. Belki sadece boş ve kof bir retoriğe tekabül ediyor. Hâliyle, "Kur'an'ın bu hükmü tarih-üstü ve/veya evrenseldir" mottosuyla başlayıp "ama", "fakat" diye devam eden ifadelerle gerçekte hiçbir anlamlı şey söylenmiş olunmuyor. Kaldı ki tarihsellik ve tarihselcilikten söz açıldığında, adeta şeytan görmüş gibi davranan birçok evrenselci müslüman, güncel hayattaki siret itibariyle, "Allah ne buyurursa buyursun, biz bildiğimizi okur, bildiğimiz gibi yaşarız" dercesine ve gayet konformist biçimde modern duruma intibak ediyor.

Toplumsal düzen ve hukukla ilgili Kur'an ahkâmının her zaman ve zeminde uygulanmak için vaz edildiği, nüzul döneminde olduğu gibi bugün de aynen tatbik edilmesi gerektiği

fikrinde dürüst ve samimi olanlar, geçmiş tarihî tecrübede en azından hadlerin uygulanması konusunda niçin isteksiz davranıldığını sorgulamak, ayrıca bugün bu hükümlerin uygulanmıyor olmasının derin rahatsızlığını duymak mecburiyetindedir. Lakin gözlemlediğimiz kadarıyla evrensellik fikrini hararetle savunan çevrelerde böyle bir rahatsızlık emaresi görülmemektedir.

Peki, Kur'an'ın tarihsel bir hitap olmadığını savlamanın ve bunu ulvî bir dava gibi savunmanın gerçek hayat tecrübesindeki karşılığı böyle mi tezahür etmeliydi? Bu fikri savunan müslümanların hiç değilse *tilke hudûdullah* diye belirtilen Kur'an hükümlerinin tatbiki yolunda didinmeleri gerekmez miydi? Ama gelin görün ki ümmetin evrenselcileri bu yolda değil didinmek, kılını bile kıpırdatmadan yaşamaya devam ediyor. Ama teorik düzlemde konuşup tartışma söz konusu olduğunda, "Kur'an evrenseldir; çünkü evrensel olduğu için evrenseldir" şeklindeki anlamsız önermelerle boş konuşmaktan da vazgeçilmiyor.

GELENEKSEL KUR'AN TASAVVURUNUN KRİTİĞİ

Giriş

Günümüz İslam dünyasında tüm müslümanları yakından ilgilendiren ve aynı zamanda derin acılar üreten bir sorun olarak din referanslı yüksek gerilim söz konusudur. Ulusal ve uluslararası ölçekte birçok kongre, sempozyum ve çalıştay gibi faaliyetlere de konu olan bu yakıcı sorun çerçevesinde, "İslam dünyasındaki yüksek gerilimin sebepleri nelerdir? Bu gerilimin düşürülmesi için ne tür tedbirler alınabilir? Radikalleşme eğilimleri hangi kaynaklardan beslenmektedir? Müslüman kardeşini önce tekfir, sonra katledecek bir ruh hâline sahip olmanın psiko-sosyal temelleri nedir? Mezhepçiliği kırmak için mezhepliliğe yaklaşım tarzı nasıl olabilir? Tedhişçi selefî yayılmacılığın tesiri nasıl azaltılabilir?" gibi sorulara cevap aranmaktadır. Kanımca bütün bu sorular ve sorunlar bağlamında ilkin İslam dünyasındaki yüksek gerilimin ve dinî hareketlerdeki radikalleşmenin bizatihi dinden veya temel dinî metinlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığı meselesi üzerinde durmak gerekir.

Günümüz İslam dünyasında yaşanan kargaşadan hareketle dinî radikalleşme olgusunda kaynaktan ziyade, motivasyonlar ve yerel-küresel ölçekli sosyo-politik angajmanların daha belirleyici faktörler olduğu söylenebilir. Bizatihi din ve dinî kaynaklar ise manipüle araçları mesabesindedir. Hatta denilebilir ki din mevcut toplumsal ve siyasal duruma göre dirlik ve düzeni pekiştirme veya kaosu körükleme gibi farklı işlevler kazanan ve çok kere meşrulaştırma maksadıyla başvurulan bir şeydir. İslam dünyasında güçlü bir siyasal ve toplumsal düzen bulunduğunda, din mevcut düzen ve nizamı pekiştirici bir çimento işlevi görebilir. Buna mukabil İslam dünyasının hemen her köşesinde karmaşa ve kaos hüküm sürerken din de pekâlâ ayrışma ve çatışma aracına dönüştürülebilir. Bu durum, on beş asırlık İslam tecrübesinde her

biri farklı bir din yorumundan ibaret olan mezhepler için de geçerlidir. Güçlü bir siyasal ve toplumsal istikrar vasatında mezhepler İslam âlemi için zenginlik olabilirken veya en azından böyle algılanmaya müsaitken aksi durumda iç hesaplaşma ve çatışmanın başat unsurlarından biri hâline gelebilir.

Bütün bu değerlendirmeler İslam dininin en temel kaynağı kabul edilen Kur'an için de pekâlâ söz konusu edilebilir. Nitekim bazı eski kaynaklarda Hz. Ali'den nakledilen, "Kur'an suskundur, konuşmaz; onu insanlar konuşturur..." mealindeki ifade tam da bu konuyla ilgilidir. Hicrî 2. yüzyılda Basra kadısı olarak tanınan Ubeydullah b. el-Hasen'in, "Kur'an ihtilafa delalet eder..." diye başlayan meşhur sözü de İslam düşünce tarihi boyunca sayısız fırka, mezhep, cemaat, ekol ve grubun kendi görüş ve iddialarını Kur'an'a refere ederek temellendirmeyi nasıl başarabildiği meselesine az çok ışık tutar mahiyettedir.

Kısaca söylemek gerekirse, tıpkı din gibi Kur'an da insanla buluştuğunda, onun denetlenemez niyetlerinden ve çok çeşitli gayelere matuf müdahalelerinden fazlasıyla nasiplenmektedir. Oysa dinin temel hedeflerinden biri, insan ve toplum hayatında marufun hâkim münkerin mahkûm olmasını gerçekleştirmek, böylece faziletli insan, faziletli toplum meydana getirmektir. Ne var ki genelde insanlık, özelde müslümanlık tarihi bu hedefin pek tutturulamadığına şahitlik etmektedir.

Kutsal Metin Olarak Kur'an

Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra Kur'an vahyinin iki kapak arasında toplanıp mushaf hâline getirilmesi ve on beş asır boyunca itinayla korunarak günümüze kadar gelmesi acaba iyi mi oldu veya Kur'an yazılı metin olarak günümüze kadar gelmeseydi bugün İslam ve müslümanlık diye bir din ve tedeyyün olmaz mıydı şeklinde bir soru sormak ve bu soru üzerine kafa yormak muhtemelen hemen hiçbirimizin aklına gelmemiştir. Ancak on beş asırlık tarihî tecrübe içerisinde zuhur eden sayısız fırka, mezhep, cemaat ve dinî grubun Kur'an'a yaklaşım ve yorum tarzlarındaki zıtlıkların

gözler önüne serdiği kaotik manzara dikkate alındığında ister istemez zihnimde böyle kışkırtıcı sorular belirmektedir.

Bugün müslümanları az çok bir arada tutup toparlayan ve belki de bu yüzden müslümanlığın alâmet-i fârikası sayılan namaz, hac, oruç gibi ibadetler Kur'an nassıyla teşrii kılınmış olsa da bu ibadetlerin pratikteki tüm boyutları geçmişten günümüze "yaşayan sünnet" ve/veya "dinamik gelenek" sayesinde intikal etmiştir. Bu hususta Kur'an'a başvurulduğunda, ilgili ayetlerden özellikle namaz, hac, orucun farziyeti dışında herkesin ittifakla kabul edebileceği hükümler çıkarmak neredeyse imkânsız gibidir.

Benzer bir durum kurban ibadeti için de geçerlidir. Kur'an'a müracaat edildiğinde kurbanın hükmü konusunda dahi kesin bir sonuca ulaşmak pek mümkün değildir. Bunun içindir ki kurbanın meşruiyetinde ittifak sağlanmakla birlikte, dinî hükmü öteden beri fakihlerce tartışılagelmiştir. Hanefîler, "Rabbin için namaz kıl, kurban kes" (Kevser 108/2) mealindeki Kur'an hitabının Hz. Peygamber'in yanı sıra ümmeti de kapsadığı ve vücûb anlamı taşıdığı görüşündedir. Ca'feriyye ve Zeydiyye de dâhil fakihlerin çoğunluğu ise kurbanın müekked sünnet olduğu fikrini benimsemiştir. Fıkhî mezhepler arasındaki bu görüş ayrılığı bir tarafa, ilgili ayette geçen *venhar* lafzının kurban kesmek anlamına mı yoksa namazda elleri bağlamak veya göğüs hizasına kaldırıp tekbir almak manasına mı geldiği meselesi de tartışmaya açık görünmektedir.

Kısacası, Kur'an geçmişte olduğu gibi günümüzde de müslümanlar arasında birlik ve beraberliği güçlendiren bir dinî kaynak olmaktan çok, her türlü farklı görüş ve iddiaya mesnet kılınabilen bir referans metni işlevine sahiptir. Kur'an'ın böyle bir işlev görmesi kuşkusuz Allah'ın muradı ve maksadı değildir; ama ne yazık ki tarihî tecrübe maksad-ı ilâhîye aykırı biçimde tecelli etmiştir. Kur'an vahyinin cem edilip mushaf hâline getirilmesi ve bu hâliyle korunarak günümüze kadar intikal ettirilmesi müslümanlar arasında baş gösteren ihtilaf ve çatışmaları azaltmaktan ziyade, çoğaltmak gibi bir sonuç

vermiştir. Birçok ayette her daim birlik olmaya ve tefrikadan kaçınmaya dikkat çekildiği, müslümanların birbirine düşmemesi emredildiği halde Kur'an bütün bir İslam tarihi boyunca her türlü siyasi, itikâdî, fıkhî ayrılık ve ayrışmaya kendisinden delil devşirilebilir enstrüman muamelesi görmüş, hatta kimi zaman -Sıffîn savaşında yaşandığı gibi- yazılı metin olarak düpedüz istismar malzemesine dönüştürülmüştür.

Bu yakıcı sorun, esas itibariyle, Kur'an'ın nübüvvet-risalet sürecinden ve Hz. Peygamber'in inşa ettiği dinamik sünnetten bağımsız bir dinî delil/referans metni olarak algılanması ve bu minvalde yorumlanmasıyla irtibatlıdır. Kur'an'ın tek başına otoriter bir referans metni hâline gelmesindeki ilk adım, Hz. Ömer'in Yemâme ve diğer bazı savaşlarda birçok hafız sahâbînin şehit olmasından dolayı Halife Hz. Ebû Bekr'e gelip Kur'an'ı derleyip toplama teklifinde bulunması,[1] bunun ardından Kur'an vahyini mushaflaştırma faaliyetinin başlamasıdır. Hz. Ömer'in böyle bir teklifte bulunması Kur'an vahyinin unutulup kaybolmasına yönelik endişenin yanı sıra Hz. Peygamber'den boşalan otorite boşluğunu doldurma hedefiyle de irtibatlıdır.

Ne var ki Hz. Ömer Kur'an vahyini cem faaliyetiyle manevi bir otorite mercii oluşturmayı hedeflemesine rağmen ayetlerdeki hükümler ile hayat olayları arasındaki bağı lafız-beyan eksenine oturan bir yorumdan ziyade, klasik fıkıh usulünde maslahat, istihsan gibi kavramlarla ifade edilen bir yöntem ve yaklaşımla kurmuştur. İlk halifelerin, özellikle de Hz. Ömer'in genel çerçeveli nassları muayyen bir olaya tatbik ederken tatbik tarzının dindeki maksatlara ve hakkaniyet esasına uygun düşüp düşmediğini göz önünde bulundurduğu ve gerektiğinde genel kuraldan vazgeçip o olaya mahsus olan veya ikinci bir kuralın tesisine imkân sağlayan farklı bir tatbike başvurduğu malumdur.

Bir taraftan Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den boşalan otorite boşluğunu doldurmak için Kur'an vahyini derleyip top-

1 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 3.

lama teklifinde bulunduğunu ileri sürmek, diğer taraftan da Kur'an'daki birçok fıkhî ahkâmı lafzî mucebinden çok farklı tarzda yorumlayıp uyguladığını söylemek ilk bakışta çelişkili görünebilir; fakat bizim burada söz konusu ettiğimiz otorite boşluğunu doldurma fikri, pratik hayatta ortaya çıkan sorunları çözme hususunda Kur'an metnine tartışılmaz kaynak değeri atfetmekten ziyade, İsrâiloğulları'nın ilâhî kudretin sembolü ve Tanrı'nın kendileriyle birlikteliğinin nişanesi saydıkları Ahid Sandığı (Tâbût) gibi, onu manevi güç mihveri hâline getirmeye yöneliktir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan sorunları çözme hususunda sahabe tek tek Kur'an ayetlerine başvurmak gibi bir anlayış ve alışkanlığa sahip değildir. Sakîfetü Benî Saîde'de cereyan eden meşhur hilafet tartışması ve ilk dört halifeden her birinin diğerinden farklı hilafet hikâyesine sahip olması bu tespiti destekleyen güçlü bir delildir.

İstisnai örnekler bulunmakla birlikte ilk nesil müslümanlar zaman içerisinde karşılaştıkları problemleri hemen her defasında Hz. Peygamber'in rehberliğinde öğrenip özümsedikleri genel müslümanlık tecrübesi ve müslümanca perspektifle çözmüş, dolayısıyla her bir meselenin halli için nass arama cihetine gitmemişlerdir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde de hayat akışı içindeki ilk adımlar genellikle Hz. Peygamber ve sahabe tarafından atılmış, vahiy bu adımları çok kere onaylamış, kimi zaman da ikaz ve itapta bulunmuştur. İslam'ın erken dönemlerinde kendini sürekli yenileyen bir dinamik gelenek hüviyetindeki yaşayan sünnet hicrî 2. asırdan itibaren belirginleşen fıkıh ekollerine ait usul eserlerinde dinî deliller hiyerarşisinin oluşmasına ve bu arada nassa sadakat anlayışının fıkhî alanda üstünlük kazanmasına bağlı olarak müslümanların hayat pratikleri üzerindeki belirleyicilik işlevini yitirmeye başlamıştır.

Referans Metni Olarak Kur'an

İslam geleneğinde Kur'an'ın tek başına bir dinî delil ve hüküm kaynağı olarak konumlandırılmasında genellikle İmam eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) fıkıh usulüyle ilgili *er-Risâle* adlı ese-

rinde kurmaya çalıştığı paradigmanın çok etkili olduğu kabul edilir. Şâfiî bu eserinde, "Ehl-i dinden olan herkesin (müslümanın) hayatta karşılaşacağı her hadise/mesele ile ilgili olarak Allah'ın kitabında yol gösterici bir delil mutlaka vardır"[2] demek suretiyle Kur'an'ın istisnasız her konu hakkında doğrudan veya dolaylı olarak bir şey söylediği inancını dile getirmiştir. Buna göre müslümanların tarih boyunca karşılaşacakları her problem doğrudan doğruya Kur'an metniyle (nass) çözülebilir; bu nitelikte bir nass bulunmadığında ise illet benzerliği noktasından hareketle Kur'an'dan bir makîsun aleyh bulunur ve mesele kıyas yoluyla halledilebilir.

İmam eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki paradigması aslında Selefiyye ve Ehl-i hadis ekolünün din tasavvurunun nispeten metodolojik ve sistematik hâle getirilmesinden ibarettir. Nitekim Şâfiî'nin Mısır öncesi dönemin ilk evresinde Ehl-i hadis çevreleriyle yakın temas hâlinde olduğu bilinmektedir. Ehl-i hadis nazarında din nass, haber/eser ve selefe ittiba anlamında taklit demektir. Nasslar ve haberlerde müslümanlar için gerekli olan her şeyden söz edilmiş, her meseleye çözüm getirilmiştir. Bu itibarla, dinde ve dinî metinlerin tefsirinde re'y caiz değildir. Müslümanlar dinî metinleri re'y temelli olarak yorumlamak ve yeni hükümler kurmakla değil, nasslar ve haberlerdeki muhtevayı anlamak ve uygulamakla mükelleftir.[3]

Böyle bir din tasavvuru, İslam düşünce tarihinde ilk olarak İyâs b. Muaviye (ö. 122/740) İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) gibi önemli isimlerce kıyasın yetersizliği durumunda daha işlevsel yollara başvurmak gerektiği şeklinde dikkat çekilen, daha sonra Ebû Hanîfe öncülüğündeki fıkıh ekolünce bir istidlal yöntemi olarak geliştirilen istihsan[4] hakkında İmam

2 Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, İstanbul 1985, s. 14.

3 Ebü'l-Hüseyn Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999, III. 37-38, 45, 55, 58, 66-67, 70.

4 İstihsan hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ali Bardakoğlu, "Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstıslah Görüşü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3 (1986), s. 111-138; a. mlf., "İstihsan", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 339-347.

eş-Şâfiî'nin "hiçbir delile dayanmaksızın hüküm icat etmek" veya "zevke/keyfe göre hüküm vermek" (*inneme'l-istihsânü telezzüzün*)[5] demesiyle örtüşür niteliktedir. Hayatın doğal akışını, sosyal realiteyi, insan faktörünü ve tabii hukuk anlayışını dikkate almayı mucip bir fıkıh anlayışından doğan ihtihsanı bu denli ağır eleştiren Şâfiî, nassların otoritesini korumayı ve kıyasın terkedilmesine mani olmayı amaçlamış olabilir; fakat tarihsel süreçte genel fıkıh mantığına hâkim olan bu anlayış tarzı, hukuk düşüncesinin tıkanmasına sebebiyet vermiş ve bu tıkanma özellikle modern dönemlerde müslümanların geleneksel fıkıh ya da şeriata tavizsiz biçimde sahip çıkmak ve fakat şeriata göre değil, modernitenin icaplarına göre yaşamak gibi arızalı bir duruma sevk etmiştir.

Kur'an'ı tek başına dinî hüküm kaynağı olarak kullanmak ve onu her mesele hakkında konuşturmak, temelde klasik fıkıh usulündeki Kur'an tarifini de şekillendiren Sünnî-Eş'arî "kelâm-ı kadîm" nazariyesine dayanır. Kur'an'ın tarihten ve tarihsel varlık alanından bağımsız bir ezelî mevcudiyetinin bulunduğu iddiası bu nazariyenin özünü oluşturur. Buna göre Levh-i Mahfûz'daki ezelî-kadîm varlığıyla Kur'an'ın her bir harfi/lafzı Kaf Dağı hacmindedir. Hâliyle, Kur'an'ın manasının da harflerinin cesametine mütenasip biçimde sonsuz ve sınırsız olması gerekir. Nitekim Kur'an'daki her harfin/lafzın altında saklı olan manalar beşerin asla tüketemeyeceği kadar sınırsız olup Allah tarafından ihata edilebilir.[6]

Bu noktada meşhur zâhir-bâtın rivayetleri ile bazı âlimlerin "Kur'an ilimleri mushaf metnindeki kelimeler sayısınca 77.200 veya 77.450 ilme baliğ olur; Kur'an'daki her kelime zâhir, bâtın, had ve matla'/muttala' olmak üzere dört farklı anlam boyutuna sahip olduğundan söz konusu ilimlerin sayısı dörtle çarpılır. Ancak Kur'an ifadelerindeki terkipler ve

5 Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Kahire 1968, VII. 294-304; a. mlf., *er-Risâle*, s. 220.

6 Ebû Abdillah Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Sayda-Beyrut 1972, I. 229; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dımaşk-Beyrut 2002, I. 139.

bağlaç edatları bu sayının dışındadır. Kısacası, Kur'an ilimleri namütenahidir. Bu ilimlerin sayısını ancak Allah bilir"[7] şeklindeki ifadelerini hatırlatmak faydalı olabilir. Fakat bu arada kendisinden sınırsız anlam üretilebilen ve dolayısıyla her şeyi söyleyen bir metnin gerçekte hiçbir şey söylemediğini de not etmek gerekir.

İster nassın otoritesini korumak, ister re'y ve öznellik riskini azaltmak gayesiyle olsun, Kur'an'ı tek başına bir dinî delil ve hüküm kaynağı olarak lafız-beyan ekseninde yorumlamak ve bu anlayışla hayata taşımaya çalışmak hem hayat olayları karşısında müslümanca tavır geliştirme refleksinin zayıflamasına ve dinî düşüncenin olguyu hep geriden takip etmesine yol açmış hem de sayısız karşıt fikir ve söylemin kendisine Kur'an'dan delil devşirme imkânına kapı aralamıştır.

Kur'an'daki bilgi (ilim) ve anlamın sınırsız olduğu düşüncesinin de Sünnî-Eş'arî kelâm-ı kadîm nazariyesine dayandığı şüphesizdir. Nitekim fıkıhta Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebine mensup bazı müfessirler, "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" mealindeki En'âm 6/38. ayette geçen "kitâb" kelimesini Kur'an metnine hamletmişlerdir. Mesela, Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre en değerli ilim olan Kelam dâhil, bütün ilimlerin ana kaynağı/menbaı Kur'an'dır. Çünkü Kur'an'da hiçbir şey eksik bırakılmamıştır. En'âm 6/38. ayette, "Biz kitapta (*el-kitâb*) hiçbir şeyi eksik bırakmadık" denilmiştir. Ayetteki *el-kitâb* kelimesi genellikle Levh-i Mahfûz ve/veya Allah'ın sonsuz ve sınırsız ilmi diye izah edilmiş olsa da Râzî "el-kitâb"ın elimizdeki Kur'an metnine işaret ettiği yorumunu tercih etmiştir.[8]

Kur'an'da fürû' ilminin ayrıntılı biçimde yer almadığı yönündeki itiraza, "Kur'an icma, haber-i vâhid ve kıyasın birer şer'î delil olduğuna delâlet etmektedir. Binaenaleyh bu üç asıldan birinin delalet edip ortaya koyduğu her şey/hüküm

7 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, Kahire 1987, I. 257; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 17.

8 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004, XII. 178.

aslında Kur'an'da mevcut demektir" diye karşılık veren Fahreddîn er-Râzî bu görüşü şöyle bir menkıbeyle örneklendirmiştir:

İmam eş-Şâfiî Mescid-i Haram'da oturup etrafındakilere, "Bana ne sorarsanız sorun, o soruya mutlaka Allah'ın kitabından cevap veririm" demiştir. Bunun üzerine adamın biri, "Peki, ihramlı bir kişinin eşek arısını öldürmesi hakkında ne dersin?" diye sormuş, Şâfiî de, "O kimseye [kefaret] gibi herhangi bir müeyyide gerekmez" diye cevap vermiştir. Bu defa adam, "Peki, bu hüküm Allah'ın kitabının neresinde?" diye sormuş. Şâfiî bu soruyu, "Allah, 'Peygamber size ne verdiyse onu alın' (Haşr, 59/7) buyurdu" diye cevaplamıştır. Daha sonra Hz. Peygamber'in, 'Benim ve benden sonraki raşid halifelerin sünnetine uyun" hadisini zikretmiş, bunun ardından da Hz. Ömer'in, "İhramlı kimse eşek arısını öldürebilir" sözünü nakletmiştir.[9]

Kur'an'ın anlam potansiyeli hususunda Fahreddîn er-Râzî'nin de İmam eş-Şâfiî gibi düşündüğünde şüphe yoktur. Bakara 2/23. ayetin tefsirinde, "Kur'an bütün ilimlerin aslı/esasıdır. Kelam ilmi bütünüyle Kur'an'da mevcuttur. Fıkıh ilmi bütünüyle Kur'an'dan istihraç edilmiştir. Fıkıh usulü, nahiv ve lügat ilmi, zühd/tasavvuf, ahiret haberleri ve ahlak ilmi de aynı şekildedir." diyen Râzî[10] Fatiha suresiyle ilgili olarak da şunu söylemiştir: "Fatiha suresi sonsuz konular (mebâhis), namütenahi sırlar içerir. Dolayısıyla 'Bu sure on bin meseleyi içerir' diyen kişinin sözü, bunu işiten kimselerin idrak düzeylerine uygun şekilde formüle edilmiş bir sözdür."[11]

Burada sözü edilen namütenahilik, Kur'an'ın hem Allah kelamı olması hem de ilâhî isimler ve fiiller ile bunların varlık âlemindeki tecellilerinin sonsuz/sınırsız olmasıyla ilgilidir. Râzî'ye göre, "Allah'ın kelamını/sözlerini yazmak üzere yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa ve mevcut denizlere yedi deniz daha eklense, sonunda bütün bunlar

9 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 178.
10 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 107.
11 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I. 20-21.

tükenir ama O'nun sözleri yine bitmez tükenmezdi" (Lokman 31/27) ayeti bu hususa işaret etmektedir.

Yorum Nesnesi Olarak Kur'an

Kur'an sonsuz ve sınırsız anlam içeren bir kelam/kitap olarak algılandığında, her türlü fikir ve iddianın Kur'an'a refere edilmesi gayet tabii olsa gerektir. Nitekim İslam düşünce tarihinde birbiriyle taban tabana zıt görüşleri savunan mezheplerden hiçbiri Kur'an'dan kendi görüşlerine delil bulma hususunda zorluk çekmemiş, bilakis her mezhep kendi namına Kur'an'dan yeterli miktarda delil tedarik etmiştir. Bu yüzden Basra Kadısı Ubeydullah b. el-Hasen şöyle demiştir: "Kur'an ihtilafa delalet eder. 'Kader diye bir şey yoktur' görüşü doğrudur; çünkü Kur'an'da bu görüşün dayanağı mevcuttur. Sınırsız ilâhî irade karşısında insan iradesinden söz edilemeyeceği (cebr) görüşü de doğrudur; zira bu görüşün de Kur'an da dayanağı mevcuttur. Her kim bu iki görüşten birini savunursa isabet kaydetmiş olur; çünkü bir ayet iki farklı anlam boyutuna sahip olabilir ve birbirine zıt iki manaya hamlolunabilir..."[12]

Bir gün kendisine Kaderiyye ve Cebriyye hakkında ne dersin diye sorulunca Ubeydullah b. el-Hasen şöyle cevap vermiştir: "Her iki mezhep de isabet etmiştir. Çünkü bu mezheplerden biri Allah'ı tazim ederken, diğeri tenzih cihetine gitmiştir. Günah işleyenlere ilişkin nitelemeler hususunda da benzer şeyler söylenebilir. Şöyle ki her kim zina eden bir kimseyi mümin olarak nitelendirirse isabet etmiş olur. Buna mukabil zinakârı kâfir olarak nitelendiren kimse de isabet etmiş olur. Öte yandan, 'Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; gerçekte o fasıktır' diyen kimse de haklıdır. 'Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; o münafıktır' diyen kimse de haklıdır. 'Zinakâr müşrik değil, kâfirdir' diyen kimse de haklıdır; keza 'Zinakâr hem kâfir hem müşriktir' diyen kimse de haklıdır. Çünkü Kur'an bütün bu farklı manalara delalet etmektedir."[13]

12 Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut 1995, s. 51.

13 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 51-52.

Ubeydullah b. el-Hasen'in bu ifadeleri aslında İslam tarihi boyunca Kur'an'ın başına neler geldiğini özetlemektedir. Fakat ne ilginçtir ki gelenekte Bâtınîler'den Zâhirîlere kadar çok geniş bir yelpazede Kur'an sonsuz ve sınırsız bir anlam deryası kabul edilmesine rağmen, her bir mezhep kendisine muhalif mezhep veya mezhepleri Kur'an'ı çarpıtmakla itham etmiştir. Özellikle Âl-i İmrân 3/7. ayet bağlamında müteşabih ve te'vil meselesi tartışılırken, hiçbir müfessir ayette "fitne üretmek ve müteşabihleri te'vile yeltenmek" diye zemmedilen çevrelerle kendisini ilişkilendirmemiş, bu ilâhî kınamanın muhatapları hususunda hep muhalif mezhepleri adres göstermiştir.

Diğer taraftan her mezhep tek hakikatçi bir anlayışla kendi kelâmî paradigmasına göre bir muhkem-müteşabih tarifi geliştirmiş, mezhebin görüşlerine uygun ayetleri muhkem, muhalif mezheplerin görüşlerine uygun ayetleri müteşabih olarak kategorize etmiştir. Fahreddîn er-Râzî bu gerçeği tekrar tekrar şöyle ifade etmiştir:

> Bilesin ki dünya üzerinde her grup (mezhep) kendi görüşüne uygun ayetleri muhkem, hasmının görüşüne uygun ayetleri müteşabih diye isimlendirir. Bu tutumu benimsemeyen bir grubun/fırkanın varlığına şahit olman söz konusu değildir.
>
> Her bir mezhep mensubu kendi görüşlerine uygun ayetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun ayetlerin müteşabih olduğunu iddia eder. Bir Mu'tezilî, "Dileyen kimse iman etsin, dileyen kimse inkâr etsin" (Kehf 18/29) ayetinin muhkem, "Âlemlerin rabbi dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (Tekvir 81/29) ayetinin müteşabih olduğu iddiasında bulunur. Sünnî ise bunun tam aksini savunur.
>
> İşte bütün bu zikrettiğimiz görüşlerden ortaya çıktığı üzere insanların büyük çoğunluğu nezdinde öteden beri geçerli olan temel kural/prensip şudur: Hangi ayet kimin mezhebine uygunsa muhkem, hangi ayet muhalif mezhebe uygunsa müteşabihtir.[14]

Bu tablo Kur'an'ın ihtilafları çoğaltan ve ayrıştıran bir metin olarak okunmasının mahiyet ve keyfiyeti hakkında yeterli

14 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII. 146, 152.

fikir vermektedir. Tarihsel akış içerisinde şu veya bu sebeple siyasi, fikrî, felsefi problemler ortaya çıkmakta ve bu problemler karşısında müslümanlar içinde bulundukları konjonktüre göre farklı tavırlar takınıp farklı pozisyonlar almakta, daha sonra bu tavırlar ve pozisyonlar kimi zaman çok tekellüflü yollarla kelam veya fıkıh alanına çekilerek Kur'an nassıyla irtibatlandırılmakta ve sonunda Kur'an tabir caizse eli kolu bağlanıp yorumcunun insafına terk edilmiş bir metin olarak sayısız istismara maruz kalmaktadır.

Tarihî süreçte Kur'an bir taraftan insafsızca istismar edilmiş, diğer taraftan da Kur'an'ın çok kesin bir dille ihtilaf, çatışma ve ayrışmadan müslümanları men eden beyanlarına rağmen, "Ümmetimin ihtilafı rahmettir"[15] şeklinde hadis kalıbına sokulmuş bir söz nakledilebilmiştir. Fakat ne tuhaftır ki bu rahmet Ehl-i sünnet nazarında Mu'tezile'yi, Mu'tezile nazarında Ehl-i sünneti kapsamamış, dolayısıyla her mezhep "ümmet" kavramının medlulünü kendine münhasır kılmıştır. Bu yüzden, söz konusu rivayetteki "ihtilaf" ümmetin fertlerinin ilim ve sanatlar konusunda farklı eğilim ve yönelimlere sahip olmasına veya fer'î hükümlerde farklı görüşlerin savunulmasına işaret sayılmış,[16] hâliyle, ilâhî sıfatlar ve kader-kaza gibi meselelerde çoğunluğun inancına aykırı görüş ve yaklaşımlar bidat olarak değerlendirilmiş, fakat bu arada lütfedilip, "Ehl-i kıble tekfîr olunmaz" deme ihtiyacı da hissedilmiştir.

İslam tefsir tarihinde bir taraftan Kur'an'ın sonsuz ve sınırsız bir anlam deryası olduğundan söz edilirken, diğer taraftan berikilerce ötekiler olarak kategorize edilen -beriki ve öteki meselesi her mezhep için geçerli olmakla birlikte Ehl-i sünnet öteden beri müslümanların çoğunluğunu temsil ettiğinden tabir caizse kadrolu beriki, diğer itikâdî mezhepler öteki olarak tarihe geçmiştir- mezhepler veya müfessirlere

15 Bu rivayetin kaynakları ve farklı varyantları için bkz. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Beyrut 2001, I. 56-58.

16 Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292, I. 25-26; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I. 57.

ait yorumların bu sonsuz anlam deryasından bir katre sayılmayıp "mezmum te'vil" diye nitelendirilmesinde de ihtilaf ve rahmet meselesindeki tuhaflığa benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki bir Sünnî müfessire göre Mu'tezile'nin ef'âl-i ibâd veya kader-kaza meselesiyle irtibatlandırılan ayetleri yorumlama tarzı Kur'an'ın sonsuz anlamlarından hiçbirine tekabül etmemektedir. Buna mukabil aynı meselelerle ilgili ayetlerin Sünnî yorumu da Mu'tezile nazarında hemen hiçbir anlam ve değer ifade etmemektedir.

Başından beri resmetmeye çalıştığımız bütün bu problemlerin salt Kur'an ve tefsirle ilgili metot (usûl) ve ilmî anlayış farkından kaynaklandığını söylemek kesinlikle safdillik olur. Kanımca, esas mesele iz'an, insaf ve ahlak noksanlığıdır. Her şeyden önce bir müslümanın hakikati temellük etmiş edasıyla ve tek hakikatçi bir üslupla konuşması söz konusu değildir. Ama gelin görün ki geçmişte olduğu gibi bugün de özellikle İslam'ı, Kur'an'ı ve Ehl-i sünneti müdafaa söylemiyle dikkat çekmeye çalışan bazı çevreler tam da böyle bir üslupla konuşmakta, kendilerince savunulan dinî görüşlerin hakikate tetabuk ettiğini savlamaktadır. Bu söylem tarzının küstahlık ve kibirlilikle malul olduğu kuşkusuzdur.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an ayetlerinin yorumunda birtakım ilmî ve metodolojik prensiplere uygunluk veya aykırılıktan söz etmek başka şey, Kur'an'la ilgili farklı bir görüş veya yorum sahibini itikâdî açıdan kategorize edip değerlendirmek bambaşka bir şeydir. Bizim gayri ahlâkîlikle ilişkilendirdiğimiz tutum, Kur'an yorumunda ilmî eleştiride bulunmanın ötesinde yorumu iman-küfür meselesi yapmak, sözgelimi Kur'an kıssalarında geçen ve gelenekte hissî mucize olarak değerlendirilen inşikâk-ı kamer veya şerh-i sadr gibi kavramları daha farklı şekilde anlayıp yorumlamayı "mucizeyi inkâr" diye yaftalamaktır. Böyle bir sekter dil, üslup ve anlayışın genellikle alkışlandığı bir vasatta ne İslam'dan sulh ve selamet ne de Kur'an'dan hidayet ve rahmet çıkar. Kur'an'dan hidayet ve rahmet çıkması için müslümanlar öncelikle kendi müslümanlıklarının kıvamıyla

alakadar olmalıdır. Ancak bunun için İlahiyat ve İslâmî ilimlerden önce nezaket, zarafet, görgü ya da kısaca medenilik tahsili yapmak lazımdır.

İslam nokta-i nazarından her müslümanın kendini denetlemesi ve hesaba çekmesi söz konusu olduğunda, kişinin kendi noksanlıklarını gidermekten başını kaldırıp başkalarının kusurlarını araştırmaya fırsat bulamayacağı kuşkusuzdur. Ancak ne yazık ki biz müslümanlar böyle bir ahlâkî duyarlık açısından hayli fukarayız. Kendi "ben"imize dönüp kendimizi kritik etmeyi başardığımız takdirde, Kur'an'ı anlama hususunda da daha az ötekileştirici, daha çok berikileştirici bir anlayışla tanışıp bizden farklı düşünenlere karşı en azından mütehammil olmayı da az çok öğrenmiş olacağız.

İnsan var olduğu sürece ihtilafların son bulması mümkün değildir. Her insanın biricikliği, onun diğer bütün insanlardan farklı oluşunun göstergesidir. İnsanların aynı dine ve aynı mezhebe müntesip olması, ne o dini bütün dindaşlarıyla aynı tarzda yaşaması ne de dinin kaynaklarını aynı şekilde anlayıp yorumlaması anlamına gelir. Çünkü her insanın algı ve idrak düzeyinin yanı sıra fikrî eğilimi, duygusal yönelimi, kültürel çevresi ve pratik hayat tecrübesi farklı mahiyettedir. Bütün bu farklılıkların anlayış, yorum ve yaşayışa yansıması tabiidir. Bu yüzden hiçbir yorum öznellikten hâlî değildir. Yorumda mutlak nesnellik iddiası ise son derece naiftir. Bütün bu söylenenler Kur'an yorumunda da geçerlidir.

Yorumda öznellik meselesi bir tarafa, Kur'an'ın nazil olduğu tarihle içinde bulunduğumuz zaman dilimi arasında on beş asırlık mesafe vardır. Bu büyük mesafe Kur'an'ın dil, anlam ve kavram dünyası ile bizim dünyamız arasında yabancılık yaratmaktadır. Sorun sadece yabancılık ve yabancılaşma sorunu değil, belki bundan daha fazla, on beş asırlık zaman içerisinde siyasî, mezhebî, itikâdî tartışmalar ve ayrışmalara bağlı olarak sayısız manipülasyon ve dezenformasyonun vuku bulması, dolayısıyla sahih bilginin kaybolması sorunudur.

Bütün bu sorunlar Kur'an bağlamında tüm müslümanların ittifakla kabul edecekleri bir anlam ve yorum üretilmesini neredeyse imkânsız kılar. Ancak bu durum her türlü görüş ve iddiayı Kur'an'a refere etmeye haklılık kazandırmaz. Sözü edilen tüm sorunlara rağmen Kur'an'ın bütünleştirici bir metin olarak okunması da pekâlâ imkân dâhilindedir. Fakat böyle bir okumanın ön şartı tek hakikatçi dil ve üsluptan vazgeçmektir. Zira hakikat insanın temellük edebileceği bir şey değildir. İnsan ancak hakikatin peşinde olabilir ve onu belki bir yönüyle kavrayabilir. Bu yüzden, insan her şeyden önce haddini bilmekle mükelleftir. Ama gelin görün ki bugün Kur'an'ı şu veya bu şekilde anlayıp yorumlamayı iman konusu olarak değerlendiren çevreler Tanrı gibi bir dil kurmaya çalışmakta ve sözüm ona Tanrı adına yetki kullanmaktadır. Böyle bir dille takdim ve tebliğ edilen İslam ve Kur'an'ın değil insanlığa, müslüman toplumlara dahi huzur getirmeyeceği kuşkusuzdur.

Tek hakikatçi dille konuşmak söz konusu olduğunda bütün bir İslam tarihi boyunca her dinî ekol ve mezhebin böyle bir dille konuştuğunu söylemek gerekir. Ancak erken dönemlerden bugüne kadar birkaç kısa süreli fasıla hariç hep merkezde konumlanan Ehl-i sünnet'in tek hakikatçi dille konuşmakla temayüz ettiği ve bu konuşma tarzıyla istediği neticeyi çok kere devşirdiği müsellemdir. Burada anlatmak istediğimiz hususu günümüzdeki Sünnî müslümanların dahi diğer İslam mezheplerine yönelik olumsuz bakış açısının teşekkülünde pay sahibi olan Bağdâdî'nin (ö. 429/1038) *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserindeki kıyıcı, dışlayıcı ve bunun da ötesinde ehl-i bidat, dalalet, zeyğ, hevâ gibi sıfatlarla aşağılayıcı dil ve üslubuna göz atmak kâfidir. Öyle ki Bağdâdî bu eserde yeryüzünün sabit ve hareketsiz olduğuna inanmayı Ehl-i sünnetin büyük çoğunluğunca ittifakla kabul edilen temel prensipler arasında sayarken, bunun aksi görüşü benimseyen çevreleri Dehriyye (materyalist) olarak tanımlamaktadır.[17]

17 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut trs., s. 330.

Geçmiş asırlarda Ehl-i sünnet, diğer mezhepleri "Ehl-i bidat ve dalalet" olarak nitelerken kendi içinde saldırgan bir dil ve üslup kullanmaktan mümkün mertebe kaçınmaya özen göstermiştir. Ancak bugün Ehl-i sünneti savunmak ama gerçekte Sünnîlikten kâm almak adına birtakım vaizler ve sûfî kılıklı figürler devlet katından gelen destek ve himayeyle kendi dindaşlarını ve mezhepdaşlarını bir çırpıda tekfir edebilecek kadar pervasız ve insafsız hale gelmişlerdir.

Bu tablo aslında dibe vurmuşluğumuzun resmidir. Ancak bütün bu yaşadıklarımız yeni değil, bilakis geçmişten bugüne kesintisiz devam eden bir gelenektir. Bu geleneğin sadece kelâmî-itikâdî alanda yaşadığı zannedilmemelidir. Kabul etmek gerekir ki kelam diye adlandırılan ilim, nassın belli bir perspektifle yorumundan üretilen ve bizatihi din kisvesiyle takdim edilen bir ideolojidir. Bundan dolayı kelam her şeyden çok dışlama, ayrıştırma ve yargılama işlevine sahiptir. Kelam bu işlevi yerine getirirken kendisine birtakım tedarikçiler de devşirmiştir. Kelamın ana tedarikçisi "tefsir" disiplininden başkası değildir.

Bu münasebetle belirtmek gerekir ki öteden beri basmakalıp şekilde tekrarlanan rivayet/dirayet tefsiri gibi tanımlamalar gerçekte hemen hiçbir kıymet ifade etmemekte, çünkü bu tanımlamalar tefsirin gerçekte ne olduğunu belirtmemektedir. Oysa her tefsir kitabının belli bir kelâmî paradigmaya yaslanarak telif edildiği şüphesizdir. Bu sebeple, tefsirin esas işlevi çok kere kelamın değirmenine su taşımaktan ibarettir, demekte beis olmasa gerektir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî *Acâibü'l-Kur'ân* adlı eserinde şöyle demiştir: "Dinî ilimler ya asıllarla ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş Allah'ın kelamındaki manaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir, Allah'ı tanıyıp bilme ilmine (kelam ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmine (kelam ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Sonuç olarak bütün bu ilimler usul/kelam ilmini tefsir/açıklamak için vardır."[18]

18 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Acâibü'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, s. 32-33.

Fahreddîn er-Râzî bu paradigmaya uygun olarak *Mefâtîhu'l-Ğayb* (*et-Tefsîru'l-Kebîr*) adlı eserinde tefsirden çok kelamla iştigal ettiğinden, Sebe' 34/12. ayet münasebetiyle aktardığı, "Allah'ın Dâvûd'la ilgili, 'Biz onun için demiri yumuşattık" ifadesi ile Süleyman'la ilgili, "Erimiş bakır madenini ona sel gibi akıttık" ifadesi, Dâvûd ve Süleyman'ın demir ve bakır madenlerini birtakım âletlerle ateşte eritip işlenmiş hale getirmelerine delalet eder. Cinler (şeytanlar) kelimesi ise güçlü kuvvetli insanlara işaret eder..." şeklindeki yorumu inanç zaafı ve Allah'ın kudretine itimatsızlık olarak değerlendirmiştir.[19]

Razî'nin sıkı bir Eş'arî kelamcısı olduğu, Eş'arî kelamında Allah tasavvurunun "mutlak güç ve kudret" fikrine dayandığı ve dolayısıyla hissî/kevnî/berrânî mucize kavramına da bu minvalde muhteva kazandırıldığı dikkate alındığında, söz konusu yorumları bir anlamda "inançsızlık" ve "ilâhî kudrete itimatsızlık" diye değerlendirmenin gerekçesi de kendiliğinden anlaşılır. Ne var ki bahse konu olan yorumları ilâhî kudrete itimatsızlığın eseri olarak görmek ilmî olmadığı gibi insaflı da değildir. Her şeyden önce bir müslümanın ilâhî kudretten şüphe duyması veya Allah'ın kudretinin sınırlı olduğuna inanması söz konusu olmasa gerektir. Kaldı ki mesele Allah'ın gücünün her şeye yetip yetmediği meselesi değildir. Bu anlamda ilâhî kudreti tartışmak da en iyimser ifadeyle demagojiye karşılık gelir.

Mesele, Dâvûd ve Süleyman'la ilgili ayetlerde zikredilen hususların gerçekte neye delalet ettiğini anlama ve yorumlama çabasından ibarettir. Bu çabanın ıstılahtaki karşılığı te'vildir. Arap dili, rivayet, tarih bilgisi, aklî meleke birçok enstrümanın rol aldığı te'vil faaliyeti ise hem öznel hem isabetlilik/isabetsizlik açısından ihtimalli ve hem de ucu açık bir süreçtir. Bu mesele bir yana, Kur'an'ın muhkem kategorisinde değerlendirilen birçok ayetinin dahi öteden beri çok farklı şekillerde te'vil edildiği bilinmektedir.

19 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 214.

Bu sebeple, belli bir kelam ekolünde kabul gören Allah tasavvuruna veya başka bir itikâdî kabule mutlak doğruluk atfedip bu doğruluk ölçütüne uymayan bir görüş ve yorumu iman veya imansızlık kategorisinde değerlendirmek, en azından ilmî çerçevede izah edilebilir bir anlayış olmasa gerektir. Ne var ki bu anlayış geçmişte olduğu gibi bugün de biz müslümanların belki de en can yakıcı ve yıpratıcı sorunlarından biridir.

Bütün bu mülahazalardan sonra Kur'an'ın bütünleştirici bir metin olarak okunması meselesine dönersek, bu tarz okumada bir diğer ön şart, Kur'an'ı salt metin ve tek başına referans kaynağı olarak değerlendirme anlayışının terk edilmesidir. Kaldı ki metindeki lafızlar kendini muhafazadan ve yorumcuya karşı koymaktan acizdir. Hz. Ali'ye atıfla nakledilen, "Kur'an suskundur; onu insanlar konuşturur"[20] mottosu tam da bu meseleyle ilgilidir. Nitekim sözlük marifetiyle Kur'an lafızlarına her türlü anlamın yüklenebildiği izahtan varestedir. Şu son yıllarda Nisâ 4/34. ayetteki *darb* fiilinin başına neler geldiği gayet iyi bilinmektedir.

Bu yorum anarşisine zemin teşkil eden temel unsurlardan biri gelenekte hemen bütün metodolojik tartışmaların Kur'an elfazının anlaşılmaya çalışılması ve buna bağlı olarak elfazın hükme delaletine ilişkin kurallar üzerinde yoğunlaşılmış olmasıdır. Kur'an ayetleri literal okuma yapan muhatabına iman, ahlak, âdâb-ı muaşeret, geçmiş toplumlardan kıssalar ve öğütler, genel insani değerler, beşeri ilişkiler gibi konularda belli bir ana fikir verebilir; fakat ilgili ayetlerden aynı usulle karmaşık ve değişken pratik hayatı kuşatacak fıkhî ahkâm elde etmek zannedildiği kadar kolay değildir.

Bir dilin varlığı, o dili konuşanlar arasında belli lafızların belli anlamları taşıması konusunda asgari bir mutabakatın bulunmasını zorunlu kıldığından, fasih Arapça ile indirilen Kur'an lafızlarının zorunlu, mümkün ve muhtemel anlamı-

20 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992, II. 607.

nı belirlemek için öncelikle Arap diline vâkıf olmak, özellikle de Kur'an'ın indiği dönem ve coğrafyada yaşayan Arapçanın dil ve mantık yapısını göz önünde tutmak elzemdir. Bu yüzden usulcüler Kur'an'dan hüküm çıkarma metotlarının çatısını dil kuralları üzerine kurmuşlardır. Lafzın anlam alanını belirlemede dilin kuralları ve imkânlarından yola çıkmak ön şart niteliğinde ilk aşamayı teşkil etse de, ikinci aşamada, ne dediği bilinen lafzın nasıl bir şer'î hüküm içerdiğini ortaya koymak, yani metinde ne denilmek istendiğini yorumlamak gerekir. Fakat böyle bir yorum Arap diline vukufun ötesinde fıkıh formasyonu, ictihad melekesi ve geniş çaplı birikim gerektirir.[21]

Fıkıh usulü disiplini içerisinde oluşturulan dinî deliller hiyerarşisinde Kur'an her ne kadar Sünnet'ten ayrı bir delil ve hüküm kaynağı olarak kategorize edilmiş olsa da Kur'an'ı ayrıştırıcı bir metin olarak okuma ve anlamanın önüne geçebilme noktasında Hz. Peygamber'in sünnet ve siretinin de mutlak surette dikkate alınması, dolayısıyla Kur'an'ın Hz. Peygamber ve sahabeye ait kıssasıyla birlikte yorumlanması gerekir. Kur'an kendi kıssası ve hikâyesinden bağımsızlaştırıldığında her türlü istismara açık bir metin haline gelir. Bunun içindir ki Hz. Ali Abdullah b. Abbas'ı Hâricîlerle müzakereye gönderirken, "Onlarla (Hâricîlerle) tartışırken Kur'an'dan delil getirme. Çünkü Kur'an çok çeşitli anlamlara elverişlidir. Sen onlarla sünnet üzerinden tartış" demiştir. Bu rivayetin diğer varyantı da şöyledir:

İbn Abbas Hz. Ali'ye, "Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum; çünkü Kur'an bizim hanemize nazil oldu" dedi. Hz. Ali de şöyle karşılık verdi: "Evet, doğru söylüyorsun ama Kur'an çeşitli manalar taşır. Sen bir manadan (vech) söz ederken onlar diğer/farklı bir manayı öne sürerler. Bu yüzden, onlarla sünnet üzerinden tartış. Çünkü onlar sünnet karşısında kaçış imkânı bulamazlar."[22]

21 Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Çözüm mü?", s. 161-162.

22 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446; Ebü'l-Hasen Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, Beyrut 1996, s. 378.

Hz. Ali'nin burada söz konusu ettiği "sünnet"in Buhârî ve Müslim gibi isimlere ait hadis mecmualarındaki rivayetlere değil, Hz. Peygamber ve sahabenin ilâhî vahyin rehberliğinde ortaya koydukları siret ve geleneğe karşılık geldiği şüphesizdir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in sünnetinin dikkate alındığı yorum tarzı bir taraftan Kur'an'ın yorumcudan bağımsız olarak orada duran ve tablet çözümlemeyi anımsatan linguistik analizlerle anlaşılmayı bekleyen bir metinsel entite olarak algılanmasını az çok bertaraf eder, diğer taraftan da müslüman yorumcuyu kendi mana ve mesajlarının içine çekerek anlama ve yorumlamaya empati (duygudaşlık) boyutu da ekler.

Ayetler kimi zaman nüzul sebebine karşılık gelen yaşanmışlıklar eşliğinde okunup anlaşılmaya çalışıldığında Kur'an yorumcunun sadece aklına ve fikrine değil, kalbine ve gönlüne de hitap eder hâle gelir. Bu durum anlama ve yorumlamayı Kur'an'la varoluşsal bağ kurma imkânına da dönüştürebilir. Böyle bir bağ sayesinde yorumcu bir taraftan Kur'an lafızlarını hissettirdikleri manalarıyla anlayıp yorumlarken, bir taraftan da bu yorumların kendi hayatında karşılık bulmasına çalışıp kendini ve yaşam pratiğini dönüştürmeye yönelebilir.

Bütün bunlardan önce Kur'an'ı bütünleştirici bir metin olarak okuma, anlama ve yorumlamanın imkânına ilişkin en temel şart, okuma ve anlamaya çaba sarf eden kişinin bu çabanın hedefine başka insanlar ve müslümanlardan önce kendini koyması, hatta Kur'an'ı her şeyden ve herkesten önce kendisi için okuma, anlama ve yorumlamayı amaçlamasıdır. Oysa biz bizzat kendimizin şahitliğiyle de biliyoruz ki Kur'an, tıpkı vaizlerin vaazları gibi hep başkalarına tebliğ ve tavsiyede bulunmak için okunup anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Kur'an'ı okuyan ve yorumlayan müslümanlar ne zaman ki onu öncelikle kendileri için okur ve yorumlar, işte o zaman Kur'an ayrıştırıcı bir metin olmaktan çıkar. Zira Kur'an kendisini böyle okuyup anlamaya çalışan insana başkasının gözündeki çöpten önce kendi gözündeki merteği görme imkânı sağlar. Kuşkusuz bütün bu söylenenler müslüman olmayı ve müslümanca yaşamayı önemseyen kimseleri bağlar.

"DİN"İN GERÇEK MAHİYETİ VE İŞLEVİ

Giriş

Genelde din, özelde İslam, tarif ile tatbik arasındaki uyuşmazlık ve bağdaşmazlık nedeniyle cumhuriyet, demokrasi, laiklik gibi kavramları anımsatır. Bilindiği üzere Türkiye'deki Cumhuriyet rejiminin 19. yüzyıl Batı düşünce dünyasında hayli moda akımlar olan pozitivizm ve materyalizmin vülger versiyonundan ilham aldığı aşikâr olan kök sökücü modernleşme projesini hayata geçirmek hedefiyle tesis edilmesi ve bu hedefe giden yolda dinî içerikli kültürel birikimi rafa kaldırmanın ilke edinilmesi sebebiyle, din ve laiklik çatışmasının ortasında kalmak ve sonuçta "Kırk katır mı kırk satır mı?" hikâyesinde anlatılan durumu yaşamaya mahkûm olmak hemen her birimizin dramatik tecrübeler olarak bizzat tanıklık ettiği nahoş bir vakadır.

1923'ten bu yana, din ile bir arada olmaktan hiç hoşlanmayan ama müslüman halk yüzünden dinsizliği de göze alamayan çarpık bir sisteme sahip olduğumuz malumdur. Sistemdeki çarpıklığın ironik göstergelerinden biri, laik diye tanımlanan bir devlet düzeninde Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun bulunması ve bu devasa kurumun sembolik anlamının neredeyse Türk Silahlı Kuvvetleri kadar ağırlık taşıması; ama diğer taraftan da din ve diyanetin hemen her fırsatta istiskale konu olmasıdır.

Bu tür çarpıklıklar, tuhaflıklar ve ironilerle bezeli bir sosyolojide din eksenli veya din referanslı ciddi anomiler ve anomalilerin (sapaklıklar ve sakatlıklar) baş göstermesi kaçınılmazdır. Cumhuriyet'in erken döneminde tekke ve zaviyelerin kapatılması, ardından Tek Partili dönemde dinî alana yoğun baskı uygulanması gibi gelişmeler gerek dinî kimliği korumak gerek dinî hayatın ancak bir grup veya cemaat kimliğiyle kıvam kazanacağına inanmak gibi sebeplerle sayısız insanın kendini din referanslı muhtelif oluşumlar ve organizasyonlar

içerisinde bulmasına yol açtı. Bu oluşumlarda yıllar yılı hem devlete hem de devlet izniyle tesis edilen Diyanet ve İlahiyat gibi müesseselere karşı güvensizlik duygusu aşılandı. Yine bu oluşumlarda kendi ülkesinin altını oyma ve devleti içeriden kuşatarak teslim alma yolunda atılacak her adımın İslam dinine çok büyük hizmet olduğu fikri de aşılandı ve Paralel Yapı (FETÖ) vakasında bu aşının ne kadar etkili olduğu gayet iyi anlaşıldı.

Kitapta Din, Hayatta Din

Dinin gerçek mahiyeti meselesi idealler ve gerçekler olmak üzere iki kategoride ele alınmalıdır. İdealler bağlamında din, kitaplarda tanımlanan ve anlatılan dindir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) tarifiyle din, "akıl sahiplerini peygamber tarafından ortaya konulan gerçekleri kabule davet eden ilâhî bir kanun/nizam" (*vaz'ün ilâhiyyün yed'û ashâbe'l-ukûli ilâ kabûli mâ hüve inde'r-rasûl*),[1] Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) naklettiği başka bir tarife göre ise, "akıl sahiplerini kendi iradeleriyle dünyada (hâl) salaha, ahirette (meâl) felaha sevk eden ilâhî bir kanun"dur.[2]

Bu geleneksel tanımlar çerçevesinde denebilir ki dinin temel hedefi ve işlevi İslâmî literatürde "zarûriyyât-ı hamse" veya "makâsıd-ı hamse" diye ifade edilen hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve inanç özgürlüğünün korunması ve garanti altına alınmasıdır. Ancak semâvî/ilâhî diye nitelendirilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi müesses dinlerin tarihî tecrübe içerisinde bu temel amaçları hangi ölçüde gerçekleştirdikleri etraflıca tartışılması gereken bir konudur. Çünkü uzun tarihî tecrübede dinin çok boyutlu aşırılıkların, sosyal ıslahat veya toplumsal mühendislik projelerinin, iktidar arzularının, siyasi kavgalar ve hesaplaşmaların muharrik gücü olarak algılandığı ve çok kere bu minvalde kullanıldığı malumdur.

1 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1995, s. 105.

2 Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfî Istılâhâti'l-Fünûn*, Beyrut 1996, s. 814.

İslam özelinde konuşmak gerekirse, dinin araçsallaştırılması ve muhtelif saiklerle istismar konusu olması günümüz dünyasında, özellikle Türkiye dâhil bütün Orta Doğu coğrafyasında da sık karşılaşılan bir durumdur. Diğer birçok sebebin yanı sıra din ile toplumsal düzen ve hukuk arasındaki buluşma ve ayrışma noktalarının iyi belirlenmemesi, dinî olanla olmayanın birlikte ve gelişigüzel biçimde ele alınıp değerlendirilmesi "din"i din olmaktan çıkarmaktadır. Hâl böyle olunca toplum içerisinde din adına yükselen sesler ve isteklerin yanı sıra din karşıtı söylemler ve dine karşı tepkiler de anlamsızlaşmakta, sonuçta din toplumsal ölçekte sosyal çatışma ve kutuplaşmaların, bireysel ölçekte ruhsal sarsıntıların, savrulmaların ve aşırılıkların nesnesi olmaktadır. İslam toplumlarında siyasal ve sosyal düzen arayışlarının, ekonomik model tartışmalarının bir çırpıda ve alelacele din temeline oturtulabilmesi ve istismar pahasına dinin saygınlığından azami ölçüde yararlanmanın matah bir şey olarak telakki edilmesi, dinin toplumsal düzen ve hukukla ilişkisinin bilinçli olarak müphem/muğlak bırakılmasıyla alakalı bir durumdur.[3]

İlâhî kaynaklı din, temel hedefleri itibariyle tarih-üstü olsa dahi belli bir zaman ve zeminde insan ve toplum hayatına girdiğinde hem anlama/yorumlama hem de uygulama itibariyle kaçınılmaz olarak tarihselleşir. Hatta dinin asla değişmez olduğu düşünülen sabiteleri dahi zaman içerisinde ortaya çıkan sorunlar ve ihtiyaçlarla irtibatlı olarak farklı içerikler kazanabilir ve farklı tasavvurlara konu olabilir. İslam nokta-i nazarından ele alındığında, tevhid inancı en temel sabite olmasına rağmen, tarihin bir dönemindeki sahih ve makbul Allah tasavvuru başka bir dönemde merdut ve mezmum hale gelebilir.

Örnek vermek gerekirse, hicrî 3. asırda "Ehl-i sünnet-i hâssa" diye anılan Selefiyye âlimleri nezdinde Allah'ın gök-

3 Ali Bardakoğlu, "Dinin Anlaşılması, Yorumlanmasındaki Farklılıklar ve Çözüm Üzerine", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998)*, Ankara 2003, I. 104; a. mlf., "Din Nedir? İnsan İçin Önemi Nedir?", *Gençlik ve Din*, Ankara 1998, s. 6.

te olduğuna inanmak sahih itikada karşılık gelirken, birkaç asır sonraki Ehl-i sünnet kelamcıları nezdinde böyle bir itikat Müşebbihe ve/veya Mücessime diye isimlendirilen heretik fırkalara özgü bir tasavvur olarak değerlendirilebilir. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) Selef akidesine uygun şekilde telif edilen ve ilâhî sıfatlarla ilgili 750'den fazla hadis/rivayet içeren *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtü Sıfâti'r-Rab* adlı eserinin Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından "Kitâbü'ş-Şirk" diye nitelendirilmesi[4] bu konuda çarpıcı bir örnek olarak zikredilebilir.

Diğer taraftan, toplumsal alanla ilgili bir dinî hüküm belli bir dönemde lafzî mucebince tatbik mevkiine konulduğunda, kendisinden gözetilen maslahat ve menfaatle örtüşürken, bu tatbik şeklinin başka bir dönemdeki pratik sonucu mefsedet ve mazarrat olarak tezahür edilebilir. Bu yüzden de söz konusu hükümlerin lafzî muceplerince uygulanması, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb, hırsızlık suçu ve cezası, sevâd toprakları, üç talak, kitâbî kadınlarla evlilik gibi meselelerle ilgili birçok ictihad ve uygulamasında görüleceği gibi askıya alınabilir. Zira gün gelir, def-i mazarrat celb-i menâfiden evla olabilir veya belli bir dönemdeki maslahat başka bir dönemde mefsedet haline gelebilir.

Allah katından vaz edilen dinin tarih ve toplumla buluştuğu an itibariyle yorumun konusu olması mukadderdir. Yorum söz konusu olduğunda şer'-i münezzel, şer'-i müevvel haline gelir. Tarihî tecrübedeki din eksenli yorumların toplamı ise kelimenin tam manasıyla "gelenek" demektir. Bu yönüyle din hemen tamamıyla gelenekten müteşekkildir. Hz. Peygamber'in Allah katından aldığı vahyin hayata taşınması ve uygulanmasını ifade eden Sünnet de sonuçta bir gelenektir. Ancak geçmiş tarihselliklerde dinî referanslarla oluşmuş geleneklerin şimdiki tarihsellikte anlamlı karşılıkları bulunmayabilir; hatta bazı gelenekler itikadî veya amelî açıdan faydasız/anlamsız da olabilir. Sonuçta böyle bir durum, "uydu-

4 Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 2004, XXVII. 130.

rulmuş din-indirilmiş din" gibi kategorik ayrımlar temelinde yeni arayışlar ve anlayışların ortaya çıkmasına yol açabilir.

Özellikle son zamanlarda sıkça duymaya alıştığımız "Uydurulmuş din" kategorisinin karşılığı gelenek, "indirilmiş din"in karşılığı ise hususen Kur'an metnidir. Ancak nasslarda ifadesini bulan din, ilk nazarda Allah katından indirilmiş olarak verili ve tatbike hazır görünse de belli bir tarihsellikle kuşatılmış bir varlık olan insanın zihnine ve fikrine taalluk ettiği an itibariyle müevvelleşir. Bu itibarla, "uydurulmuş din" ve "indirilmiş din" şeklindeki kategorik ayrımın ifade ettiği şey, geçmişteki dinî geleneğin artık geçersiz olduğuna hükmedip bugünün dünyasında yeni bir dinî gelenek oluşturmanın lüzumunu belirtmekten ibaret olsa gerektir. Lakin yeni gelenek ihtiyacının "indirilmiş din" diye ifade edilmesi kesinlikle problemlidir.

Daha açıkçası, geçmişte olduğu gibi bugün de herhangi bir insanın "İndirilmiş din budur" iddiasında bulunması, içine doğduğu ve hazır bulduğu dünyanın yönlendirici ilcaat ve ihtiyaçlarını yok sayarak, din konusunda kendi anlayışını mutlaklaştırması ve farkında olarak ya da olmayarak tek hakikatçi bir dille hakikati temellük ettiğini savlaması ancak hadsizlik ve cahillikle izah edilebilir ki tam bu noktada Said Nursî'nin, "Bir millet cehaletle hukukunu bilmezse ehl-i hamiyeti bile müstebid eder" sözünü hatırlatmak gerekir.

Tarihî tecrübedeki tüm dinî birikim her ne kadar referanslarını nasslardan alsa da bizatihi din değil, dinin şu veya bu şekilde yorumundan ibarettir. Farklı yorumlardan biri diğerlerine kıyasla daha müdellel, daha ikna edici olabilir ve çok geniş tabanlı bir hüsnü kabulle de karşılanabilir. Ancak belli bir yorumun yaygın kabul görmesi, sözgelimi Sünnîliğin İslam dünyasında büyük çoğunluğu temsil etmesi, bu mezhebin yorumdan arınmış mutlak dini temsil ettiği anlamına gelmez. Kelâmî veya fıkhî içerikli her mezhebî görüş ve anlayış gerçekte re'y ve ictihad yoluyla nasslardan üretilmiş yorumlar, çıkarımlar ve sonuçlardan ibarettir. Dinde re'y ve te'vili nefyeden Ehl-i hadis ve Selefiyye'nin

"İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür" şeklindeki meşhur klişesi dahi te'vildir.

Gerçekte Selefî ekolün nefyettiği re'y ve te'vil, kendi din anlayışına ters düşen görüş ve yorumdan başka bir şey değildir. Hâlbuki Kur'an'ın muhkem, yani tefsir/te'vil gerektirmeyecek kadar açık ve anlaşılır olduğu kabul edilen birçok ayetinin dahi geçmişte ve günümüzde çok farklı şekillerde yorumlandığı dikkate alındığında, re'y ve te'vilden arındırılmış bir dinden söz etme imkânının bulunmadığı rahatlıkla anlaşılabilir. İnsanoğlu bu dünyada var olduğu müddetçe din hep te'vil edilecektir. Dinin her çağda yeni te'villere konu olması problem değildir; buna mukabil belli bir tarihsel te'vilin mutlaklaştırılıp tek hakikat diye sunulması dinî alanın belki de en ciddi problemidir.

Hayatın sürekli bir akış içinde olduğu ve geriye akış imkânının bulunmadığı malumdur. Bu sebeple ilim ve fikir erbabının içinde bulunduğumuz çağda İslam dininin nasıl yorumlanacağı ve hayata nasıl taşınacağı hususunda kafa yorup imal-i fikirde bulunması kaçınılmazdır. Ancak dinin yorumlanması ve uygulanmasında tek hakikatçi anlayıştan uzak durmak ve farklı görüşlere alan açmak lazımdır. Modern dönemdeki müslüman toplumların müzmin sorunlarından biri, tek hakikatçi anlayışlar ve gruplaşmalardır.

Bu tür anlayışlar ve gruplaşmaların her biri bir itham, kavga ve çatışma vasıtasıdır. İslam dünyasında teorik düzeyde kısmen, pratik düzeyde daha belirgin görünen ve tek hakikatçi söylemle temayüz eden ideolojik gelenekçiliğin Sünnî, Şiî, Selefî versiyonlarıyla her geçen gün daha da güçlendiği kuşkusuzdur. Bilhassa Türkiye'de tarikat, cemaat gibi din referanslı oluşumların dinî hayatın ayrılmaz parçası ve dindarlığın olmazsa olmazı gibi algılanmaya başladığı malumdur. Hâlbuki dinî düşüncede çok seslilik çeşitlilik rahmet sayılmalıdır. Aksi halde dinin insanlığa huzur vaadinde bulunma imkânı kalmayacaktır.[5]

5 Tek hakikatçi din anlayışı konusunda geniş değerlendirme için bkz. Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı 29 (2014), s. 170-171.

Vahyin Nüzul Vasatında "Din"in Anlam Alanı

Kur'an vahyinin nazil olduğu sosyolojik vasatta "din"in ne ifade ettiği meselesini açıklığa kavuşturmak son derece önemlidir. Çünkü biz müslümanlar için Kur'an vahyinin nazil olduğu vasattaki ilk ve aslî manalar kök hücre mesabesindedir. Ne var ki Kur'an'da din kelimesinin anlam ve kullanım alanını belirlemek çok kolay değildir. Nitekim Toshihiko Izutsu da "din"in semantik açıdan irdelenmesi en zor anahtar kavramlardan biri olduğuna, kelimenin Kur'an'daki anlamlarıyla ıstılahtaki anlam ve kullanımlarının birbirine karıştırıldığına dikkat çekmiştir.[6]

Din kelimesi Arap dilinde, "hükmetmek, boyun eğmek, karşılık vermek, âdet, gelenek" gibi anlamlar taşır[7] ve Kur'an'daki kullanımı da bu anlam çeşitliğini yansıtır.[8] Bununla birlikte, kelimenin Kur'an'daki anlam ve kullanımında daralma ve genişleme diye ifade edilebilecek değişkenlikler mevcuttur. Daha açıkçası nüzul sürecinin Mekke ve Medine dönemlerinde muhataplar, konular, sorunlar ve ihtiyaçların farklılaşmasına bağlı olarak "din" kelimesindeki semantiğin değişmesi, hatta dinin olgusal bağlamda sivil ve bireysel nitelikli bir yapıdan resmî, toplumsal ve siyasal bir yapıya evrilmesi söz konusudur.

Mekke Döneminde Din

Erken dönem Mekkî surelerde din kelimesi "karşılık/ceza" manasıyla ilintili olarak kıyamet ve hesap gününe atıfta bulunur. Bu surelerdeki birçok ayette "insanoğlunun dünyada yapıp ettiği işlerin iyi-kötü (sevâb-ikâb) karşılığını göreceği gün"

6 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan: Kur'ânî Dünya Görüşünün Semantiği*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul 2012, s. 321-335.

7 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003, II. 465-468; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1968, III. 942-945.

8 İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) din kelimesinin Kur'an'da İslam, tevhid, hesap, ceza, hüküm, taat gibi on beş farklı anlamda kullanıldığından söz etmiştir. Bkz Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî, Beyrut 1985, s. 298-299.

manasında *yevmü'd-dîn* terkibi/tabiri kullanılır.[9] Ayrıca Zâriyât 51/6, Tîn 95/7 ve Mâûn 107/1 gibi bazı ayetlerde geçen dîn kelimesi genellikle "hesap, ceza" veya hesap/ceza günü" diye açıklanır.[10] Bunun yanında Allah'a taat ve teslimiyet bağlamında tevhid inancı da Mekkî surelerde din kelimesiyle ifade olunur. Özellikle *muhlisan/muhlisîne lehü'd-dîn* ifadesi[11] tevhid inancını benimsemek ve bu inançla Allah'a teslimiyet göstermek manası taşır. Benzer şekilde *akim vecheke li'd-dîni hanîfen, akim vecheke li'd-dîni'l-kayyim, en-akîmu'd-dîn* gibi ifadeler[12] de her türlü şirkten kaçınmış ve arınmış olarak tevhid inancının benimsenmesi manasındadır.

Din kelimesinin hesap, ceza ve tevhid inancı manasında kullanımı Mekkî surelerde ağırlıklı olarak şirkin nefyi ve ölümden sonra dirilişin gerçekliği meselesi üzerinde durulmasıyla alakalıdır. Başka bir ifadeyle, söz konusu surelerde din Kureyşli müşriklerin şirkten vazgeçmemeleri ve ahireti inkâr etmelerine mukabil tevhid ve ahiret inancına atıfla hususi bir anlam taşır. Bu çerçevede *muhlisîne lehü'd-dîn* ifadesi muvahhid olarak Allah'a bağlılığı ifade eder ki bu da sonuçta şirki nefy, tevhidi isbat manasındadır. En'âm 6/161. ayetteki *sırât-ı müstakîm, dînen kıyemen* (*kayyimen*) ve *millete ibrâhîm* gibi terkipler de tevhid inancını vurgular. Müteakip ayetlerdeki şu ifadeler söz konusu terkiplerin anlam alanını daha vazıh kılar: "[Ey Peygamber!] De ki: Benim taatim (namazım niyazım) ve (hac, kurban gibi) diğer bütün ibadetlerim, kısacası hayatım ve ölümüm, âlemlerin rabbi Allah'a adanmıştır. O'nun hiçbir eşi ve ortağı yoktur. İşte bana emredilen, böyle inanmak ve bu inanç üzere yaşamaktır. Bunun içindir ki ben hepinizden önce Allah'a boyun eğip teslimiyet gösterdim" (*kul inne salâtî ve nüsükî ve mahyâye ve memâtî*

9 Fatiha 1/4; Zâriyât 51/12; Vâkıa 56/56; Müddessir 74/46; İnfitar 82/9, 10, 17, 18.

10 Bkz Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, VIII. 28; IX. 174, 244; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII. 169; XXXII. 12-13, 105.

11 A'râf 7/2; Yûnus 10/22; Ankebût 29/65; Lokman 31/32; Zümer 39/2, 3, 11; Mümin 40/14, 65; Beyyine 98/5.

12 Yûnus 10/105, Rûm 30/30, 43; Şûrâ 42/13.

lillâhi rabbi'l-âlemîn lâ şerike lehû ve-bizâlike ümirtü ve-ene evvelü'l-müslimîn).

Rûm 30/30. ayette de din kelimesi tevhid inancı manasında kullanılmış[13] ve bu manada dinin fıtrat dini olduğu vurgulanmıştır. İslam geleneğinde fıtrat gerek bu ayetten, gerekse, "Her yeni doğan insan, dünyaya gözlerini fıtrat üzere açar" (*küllü mevlûdin yûledü ale'l-fıtra*) mealindeki hadisten[14] hareketle her insanın muvahhid ve müslüman olarak dünyaya geldiği şeklinde yorumlanmıştır. Bize göre bu yorum sorunludur. Her şeyden önce, insan dünyaya hakikat aşığı olarak gözünü açmadığı gibi içinde salt iyilik potansiyeli de taşımaz. Kur'an'ın tanıklık ettiği üzere insan ontolojik düzlemde hem günahtan sakınma (takva) hem de günaha dalma (fücûr) imkânına sahip bir varlık olarak kodlanmış, kendisine hayır (iman) ve şer (inkâr) olmak üzere iki farklı seçenek sunulmuş ve bunlardan birini seçme özgürlüğüne sahip kılınmıştır.[15]

Bu sebeple, Rûm 30/30. ayette geçen "fıtrat" belki en fazla tevhid inancını kabule yatkınlığı ifade edebilir. İlgili hadiste, "Her yeni doğan insan, dünyaya gözlerini fıtrat üzere açar" ifadesinin ardından, "Sonra ebeveyni onu Yahudi ve/veya Hıristiyan yapar" şeklinde bir ifadenin gelmesi, ilk bakışta "fıtrat"ın İslam ve müslümanlığa atıfta bulunduğunu gösterse de bu şekilde bir fıtrat kavramlaştırması ontolojik değil, teolojik, hatta stratejiktir. Bize göre "yatkınlık" dahi stratejik bir mana takdiridir.

Belli ki Kur'an müşrik muhatapları tevhid inancını kabule ikna veya en azından ilk müslümanları bu inançta sabitkadem kılma maksadıyla insanı ontolojik düzlemde yorumlayarak tanımlamakta ve bu tanımlamada bardağın dolu tarafını göstermeye çalışmaktadır. Vahyin Hz. Peygamber'e mana bo-

13 Bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, nşr. Abdullah Şehâte, Beyrut 2002, III. 413; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 300-302.
14 Buhârî, "Cenâiz" 79, 80, 93; Müslim, "Đader" 22-25.
15 Şems 91/8; Beled 90/10; Kehf 18/29.

yutuyla intikal ettiği yönündeki görüş[16] dikkate alındığında, din-insan-fıtrat arasında tevhid inancıyla bağlantılı bir ilişki kurulmasının Hz. Peygamber'in perspektifini, hatta beklentisini yansıttığı ihtimalinden söz etmek mümkün olur ki fıtrat hadisi de bu ihtimali az çok teyit etmektedir. Kaldı ki hemen hemen tamamı Mekkî surelerde geçen ve nüzul vasatında muayyen bir müşriğe delalet eden "el-insan" kelimesi, genel ve geleneksel kabul doğrultusunda insanoğluna hamledildiğinde, her insanın tevhid inancını kabule yatkınlık şöyle dursun, sıkı bir kâfir namzedi olarak dünyaya geldiğini kabul etmek gerekir.

Aslında fıtrat İslam inancını kabul veya bu inanca yatkınlık anlamı da taşımaz. Nitekim İbn Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071) de "fıtrat kelimesinin iman-küfür, hidayet-dalâlet gibi belirleyici anlamlar taşıması mümkün değildir" der. Çünkü insan dünyaya gözünü açtığı an itibariyle ne imanı ne de küfrü kavrayabilir. Kaldı ki Nahl 16/78. ayette insanoğlunun hiçbir şey bilmez veya her şeyden bihaber halde dünyaya geldiği belirtilir. Şu halde, yeni doğanlarla ilgili fıtrat kavramı, onların yaratılış, tabiat ve mizaç bakımından genellikle sağlıklı ve düzgün (selamet ve istikamet) olduğuna işaret eder. İnsan ancak reşîd olduktan sonra iman veya küfrü seçebilir. Bu yüzden bazı âlimler fıtrat meselesiyle ilgili hadisi hem Allah'ı inkâr hem O'nu tanıyıp bilmek, yani hem küfür hem iman potansiyeline sahip olmak diye yorumlamışlardır.[17]

A'râf 7/172. ayete konu olan bezm-i elest meselesini de bu minvalde anlama ve yorumlama imkânı vardır. Nitekim Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre ilgili ayetteki *elestü bi-rabbiküm kâlû belâ şehidnâ* ifadesi aslında temsil ve tahyil (zihinde hayali olarak canlandırma) kabilinden olup burada kastedi-

16 Bkz. Ebû Abdillah Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Sayda-Beyrut 1972, I. 230; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dımaşk-Beyrut 2002, I. 139.

17 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, nşr. Saîd Ahmed A'râb, Tıtvân 1987, XVIII. 69-70, 88-89.

len mana özetle şudur: Allah kendisinin rububiyet ve vahdaniyetiyle ilgili olarak insanın idrakine birçok deliller sunmuş, yaratılıştan verili olan ve hak ile bâtılı birbirinden tefrik etmeyi sağlayan akıl ve basiret (içgörü) gibi kabiliyetler de bu delillerin mevcudiyetine tanıklıkta bulunmuştur.[18]

Sonuç olarak, fıtrat lafzının ifade ettiği anlam, insanın doğuştan sahip olduğu özelliklerin toplamıdır. Kaldı ki bazı hadislerde sünnet olmak, bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altlarındaki kılları temizlemek, misvak kullanmak, mazmaza ve istinşak diye tadat edilen beş/on şeyin fıtrattan sayılmasının[19] ontolojiyle alakası yoktur. Ayrıca söz konusu hadislerin bazı varyantlarında bütün bu hususlar fıtrattan değil, sünnetten sayılmış,[20] ulemanın çoğunluğu da, "Beş veya on şey fıtrattandır" hadislerinde geçen "fıtrat"ı sünnet diye açıklamıştır.[21]

Bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altlarındaki kılları temizlemek gibi hususlar, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) belirttiği gibi bir yönüyle beden temizliğine, diğer bir yönüyle de Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve putperestler gibi farklı din mensuplarının şiarına muhalefetle ilgilidir.[22] Hz. Peygamber'in müslümanlara bıyıklarını keserek Mecusi ve müşriklere benzememeleri tavsiyesinde bulunduğu, bıyığını kısaltıp düzeltmeyenin İslam toplumundan uzaklaşmış sayılacağı bilgisini içeren hadisler[23] "Beş şey fıtrattandır" meselesinin gerçek mahiyetini ortaya koyar niteliktedir ki bu da Medine döneminde kendine özgü bir inanç sistemi, değerleri ve sembolleri bulunan müslüman bir toplum oluşturma hedefiyle bağlantılı olarak ötekilere benzememe siyaseti olsa gerektir.

18 Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977, II. 129.

19 Buhârî, "Libâs" 63; Müslim, "Taharet" 49-51, 56; "Salât" 9.

20 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad 2000, X. 415.

21 Ebü Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, Beyrut 1991, I. 27.

22 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, X. 417.

23 Buhârî, "Libâs" 64; Müslim, "Tahâret" 54-55; Nesâî, "Tahâret" 13, "Zînet" 2.

Medine Döneminde Din

Mekke döneminde tevhid ve mead (ahiret) vurgusuyla inanç ve ahlak temelli bir içermeye sahip olan din kelimesindeki semantik alan Medine döneminde toplumsal düzen, hukuk ve siyaset gibi farklı boyutlar kazanmak suretiyle genişlemiştir. Çünkü Medine döneminde cemaat (ümmet) safhasına geçilmiş, üstelik bu dönemde Mekkeli müşriklerin yanı sıra Yahudiler de muhalif zümre olarak kendini göstermiştir. Müslümanlar ile müşrikler ve Yahudiler arasındaki muhalefetin silahlı çatışmaya dönüşmesi sürecinde bir taraftan çok belirgin biçimde dost-düşman tanımlaması yapılırken, bir taraftan da Ehl-i kitapla polemikler muvacehesinde din kelimesi müesses İslam manası kazanmış ve bu bağlamda İslam hususen Yahudilik ve Hıristiyanlığın karşıtı olarak konumlandırılmıştır.

Bilhassa *dînü'l-hak* tabiriyle Yahudiler ve Hıristiyanların müesses inanç sistemleri ile müşriklerin şirkle ilgili inanç ve ritüelleri karşısında İslam'ın tek sahih din olduğu vurgulanmıştır. "Allah katında din İslam'dır" (Âl-i İmrân 3/19), "Kim İslam'dan başka bir din arayışına girerse, arayıp bulduğu o din asla kabul görmeyecektir" (Âl-i İmrân 3/85) mealindeki ayetlerde de özel olarak Hıristiyan itikadına karşı İslam ve tevhid inancının mutlak hakikat olduğu vurgulanmıştır. Çünkü Âl-i İmrân suresinin ilk seksen küsur ayeti bir grup Necranlı Hıristiyan'ın Hz. Peygamber'le İsa'nın teolojik kimliği hakkında tartışmaya girmesi üzerine nazil olmuştur.[24]

Tevbe 9/33, Fetih 48/28 ve Saff 61/9. ayetlerde *dînü'l-hak* diye nitelendirilen İslam'ın diğer bütün dinlere galebe çalmasından söz edilmiştir. Fetih ve Tevbe surelerinin müşrikler ve Yahudilerle çatışma zemininde nazil olduğu bilinmektedir. Bu yüzden özellikle Tevbe suresi ültimatom tarzında ifadelerle başlamakta ve surenin çeşitli ayetlerinde Hz. Peygamber ve müminlerle ilişkide antlaşmaya sadakat göstermeyen müş-

24 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut 1999, III. 162-164; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 53.

riklerin ele geçirildikleri yerde katledilmeleri, benzer şekilde "hak din"i din edinmeyen Ehl-i kitapla da savaşılıp cizyeye mahkûm edilmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Yine aynı surenin 14-15. ayetlerinde, "O müşriklerle savaşın ki böylece Allah onları sizin elinizle cezalandırıp rezil-rüsva etsin. Onlara karşı size yardım ve zafer lütfetsin. Böylelikle siz müminlerin yüreklerine su serpsin, yine bu sayede Allah müminlerin kalplerindeki öfkeyi dindirsin" mealinde çok sert ifadeler yer almaktadır.

Bütün bu ifadeler bir yana, "[Ey Müminler!] Ehl-i kitaptan Allah'a ve ahirete inanmayan, Allah'ın ve elçisinin yasakladıklarını yasak saymayan, hak dini din olarak tanımayan kimselerle savaşın ki sonunda sizin üstünlüğünüzü kabullenip ve bizzat gelip kendi elleriyle baş vergisi ödesinler." mealindeki Tevbe 9/29. ayet din kelimesinin Medine dönemindeki semantik evrimini takip açısından çok dikkat çekici ve önemlidir. Çünkü bu ayette Allah'a ve ahiret gününe inanmayan Ehl-i kitaptan söz edilmektedir. Allah'ı inkâr etmek, Ehl-i kitap tanımlamasıyla bağdaşır görünmemektedir. Her şeyden önce *minellezîne ûtu'l-kitâb* (Kitab verilen kimseler) lafzındaki "kitâb" genelde vahye, özelde Tevrat ve İncil'e işaret etmektedir. Bir kimsenin Allah tarafından gönderilmiş bir kitaba inanıyor olması, bu kitabı gönderen Allah'a da inanması demektir. Hâliyle "Ehl-i kitaptan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimseler" şeklindeki ifade kendi içinde çelişik görünmektedir.

Bu yüzdendir ki Zeccâc (ö. 311/923), "Allah'a inanmayanlar" ifadesinin "tevhid ehli müminler gibi inanmayanlar" anlamına geldiğine dikkat çekmiş,[25] Mâtüridî (ö. 333/944), "Bir kimse Allah'ın gönderdiği tüm kitaplara ve peygamberlere inanmakla birlikte, O'nun bir ayetini veya bir peygamberini reddetse Allah'a ve ahiret gününe inanmamış olur" demiş,[26]

25 Ebû İshâk İbrahim b. Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1988, II. 441.

26 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, V. 337.

İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise şunları kaydetmiştir: "Allah Ehl-i kitaptan Allah'a ve ahiret gününe imanı nefyetmiştir; çünkü onlar benimsemekle yükümlü oldukları İslam şeriatını terk etmiş, bu yüzden de Allah ve ahiretle ilgili inançları anlamsız telakkiler ve tahayyüller hâline gelmiştir."[27]

Tevbe 9/29. ayet Medine döneminin özellikle son safhasında din ve dinî hakikatin Hz. Peygamber ve müslümanlarca temsil edilen müesses İslam kıstasına göre tanımlandığını, dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanların da bu kıstas uyarınca yargılandığını gösterir.[28] Ehl-i kitap içerisinde Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimselerden söz edilmesi,[29] onlarla savaşıp hor ve hakir halde cizye ödemeye mahkûm kılınmalarının gerekçesi gibi görünmektedir. Medine dönemindeki bu tanımlayıcı ve yargılayıcı dil, özellikle Hz. İbrahim ekseninde cereyan eden polemikler bağlamında onun Yahudi, Hıristiyan ve müşrik değil, müslüman olduğunu bildiren ayetlerde de[30] kendisini gösterir. Hz. İbrahim hem Yahudi ve Hıristiyan kültürlerinde hem de İslam öncesi Arap geleneğinde kendisiyle onur duyulan "ulu ata" konumundadır.[31] Bu yüzden özellikle Medine döneminde müslümanlar, Kitâbîler ve müşriklerce adeta paylaşılamamıştır.

27 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001, III. 21.

28 Medenî surelerdeki yorumlayıcı ve tanımlayıcı dil hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Muhammed Coşkun, "Medenî Kur'ân'da Yorumlayıcı İfade Biçimi", *Kur'an Nüzulünün Medine Dönemi (X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması)*, Kahramanmaraş 2014, s. 387-411.

29 Ehl-i Kitab'ın Allah'a inanmaması, Tevbe 9/30-31. ayetlerde Yahudilerin Üzeyr'i, Hıristiyanların İsa'yı "Allah'ın oğlu" diye nitelendirmeleri ve aynı zamanda bu iki din mensuplarının kendi din adamlarını rab edinerek şirke düşmeleri şeklinde gerekçelendirilmiştir. Ancak Montgomery Watt gibi bazı müsteşrikler özellikle Yahudilerin Üzeyr'i "Allah'ın oğlu" diye nitelendirdiklerine ilişkin Kur'an ifadesini tarihî açıdan yanlış bilgi olarak değerlendirmiş, ayrıca Tevbe 9/29-32. ayetlerin Hıristiyanlara karşı muhalefet ve husumet siyasetine geçiş sürecine işaret ettiğini belirtmiştir. Bkz. W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an*, Edinburgh 1988, s. 45; a. mlf., *Muhammad at Madina*, London 1972, s. 319.

30 Bkz. Bakara 2/135, 140; Âl-i İmrân 3/65, 67-68.

31 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 29.

Mekke dönemindeki konjonktür uyarınca, "Sizin dininiz size, benim dinim bana!" (Kâfirûn 109/6), "Sen hakikati anlat! Çünkü sen ancak hakikati anlatmakla mükellefsin, yoksa o inkârcılara imanı dayatma konumunda değilsin" (Ğâşiye 88/21-22), "İyilikle kötülük eşit olmaz. Bu yüzden, sen sen ol, kötülüğe iyilik ve güzellikle mukabelede bulun" (Fussilet 41/34) mealindeki ifadelerle Hz. Peygamber'in müşriklere karşı diklenmeyip bir bakıma alttan alması salık verilirken, Medine döneminin sonlarına doğru nazil olan çeşitli ayetlerde, "Allah, kendi hak dinini diğer bütün dinlere üstün kılmak üzere elçisini hidayet (Kur'an) ve hak din ile gönderdi" (Tevbe 9/33; Feth 48/28; Saff 61/9) denilerek İslam dininin meydan okuma ve diğer dinlere galebe çalma vaktinin geldiği ilan edilir. Bunun içindir ki İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820) Tevbe 9/33. ayet münasebetiyle, hak dinin (İslam'ın) diğer bütün dinlere üstün kılınmasını, Hz. Peygamber'in ümmîlere (müşrik Araplara) galebe çalıp onları gönüllü veya gönülsüz olarak İslam'a boyun eğdirmesi ve aynı şekilde Ehl-i kitaba da savaş açıp onları cizye ödemeye mahkûm etmesi diye yorumlamıştır.[32]

Mekke döneminde, tüm kâinatı yaratıp ontolojisine hükmeden, âlemlerin rabbi, kıyamet ve hesap gününün maliki olan Allah'ın rububiyet ve uluhiyette şeriksiz olduğunu kabul anlamı taşıyan din, Medine döneminde hem kurumsallaşan hem de siyasallaşan bir hüviyet kazanmış ve bu süreçte buyurgan bir dil ön plana çıkmaya başlamıştır. Oysa Mekke döneminde iken müslümanlara müdârâ (müşriklere öfke duyulması ve fakat görünüşte güler yüzlü muamelede bulunulması) taktiği salık verilmiş,[33] ancak Medine'ye hicretin akabinde en fazla hüdne/mühâdene (ateşkeş) söz konusu edilmiş ve fakat müslümanlar adamakıllı güçlenince, birçok âlimin de dikkat çektiği gibi cihad, kıtâl ve cizye gibi hükümler devreye girmiştir.[34]

32 Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân li'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, nşr. Abdülğanî Abdülhâlik, Beyrut 1990, s. 389.

33 Bkz. Buhârî, "Edeb" 82.

34 Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 402-403.

Medine döneminin özellikle son safhalarında nazil olan Mâide, Tevbe gibi sureler çerçevesinde dinin siyasallaşmasından ve hatta sağcı bir karakter kazanmasından söz edilebilir. Sağcılık kavramı bir yönüyle muhafazakârlığı, bir yönüyle de otoriterlik ve totaliterliği çağrıştıran bir içermeye sahiptir. Klasik tefsir ve fıkıh usulündeki nesh nazariyesinde, muahhar tarihli ayetlerdeki hükümlerin nâsih, daha önce nazil olan ayetlerdeki hükümlerin mensuh olduğu anlayışı genel kabul gördüğünden, yorum geleneğimiz müslümanların ötekilerle ilişkisini Bakara 2/193, Enfâl 8/39, Tevbe 9/5 ve 29 gibi ayetlerdeki savaş emri uyarınca hükme bağlamıştır.

Hâl böyle olunca Bakara 2/193 ve Enfâl 8/39. ayetlerde geçen "fitne" lafzı şirk ve küfür, "dinin tamamıyla Allah'a ait olması" ise yeryüzündeki tüm insanların müslümanlaştırılması olarak anlaşılmıştır. Gayri müslimlerle savaşmanın yegâne gerekçesi mezkûr ayetler ve "Ben tevhid inancını benimseyecekleri, namaz kılıp zekât verecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kılındım",[35] "Cennet kılıçların gölgesi altındadır"[36] gibi hadislerden hareketle "küfür" olarak belirlenince,[37] küfrü ortadan kaldırmak için düzenlenen seferler fetih, "İslam'ı tüm dinlere üstün kılma" hedefi de "i'lâ-i kelimetullah" diye kavramlaştırılmıştır.

Nüzul dönemindeki süreç gerçekten bu şekilde geliştiyse, müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki ilişkileri düzenleyen ayetlerdeki hükümlerin teolojik olmaktan çok, politik ve stratejik olduğunu teslim etmek ve bu siyasete dayalı müesses İslam'ın insanlığa mutluluk, huzur ve barış vaat etmeyeceğini belirtmek gerekir. Diğer taraftan, Bakara 2/193, Enfâl 8/39, Tevbe 9/5 ve 29 gibi ayetlerin bilindik nesh nazariyesine dayalı yorumu dikkate alındığında, bugün IŞİD ve benzer hareketlerin cihad adına ürettikleri şiddetin geleneksel tef-

35 Buhârî, "İman" 18; Müslim, "İman" 32; Ebû Dâvûd, "Cihad" 95.

36 Müslim, "Cihad" 20; Ebû Dâvûd, "Cihad" 89.

37 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988, I. 155-157; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 236; Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 390-393.

sir, fıkıh ve usul birikiminden kendisine referans bulmakta zorlanmayacağı müsellemdir. Hatta din kelimesinin Mekkî ve Medenî surelerdeki semantik evrimi ve Medine döneminde dinin belirgin biçimde siyasal bir hüviyete bürünmesi dikkate alındığında, dinler arasındaki çatışmanın önemli ölçüde iktidar ve egemenlik çatışması olduğu da söylenebilir.

Aslî Din

Din kelimesindeki anlam ve çağrışımların Mekke döneminde inanç ve ahlak temelli olarak sivil karakterli, Medine döneminde ise toplumsal düzen ve hukuk temelinde resmî ve siyasi nitelikli görünmesi, bilindik siyasal partilerin muhalefette farklı, iktidarda farklı söylem ve eylem üretmelerini anımsatır. Din kelimesinin Mekke dönemindeki çağrışımları daha sıcak, daha insanî ve ahlâkî, Medine dönemindeki çağrışımları ise sanki daha soğuk, daha mesafeli ve kuralcıdır. Bu noktada, Sudanlı fikir ve siyaset adamı Mahmud Muhammed Taha'nın (ö. 1985) "İslam'ın ikinci mesajı" veya "İki mesajlı İslam" nazariyesinden söz etmekte fayda vardır.

1985'te Sudan'daki Nümeyri rejimi tarafından irtidat suçlamasıyla idam edilen Muhammed Taha'ya göre Kur'an vahyinin Mekke döneminde nazil olan kısmı dinin "ikinci" (aslî/nihai) mesajını, Medine döneminde nazil olan kısmı ise dinin birinci (fer'î/ibtidâi) mesajını içerir. Mekkî surelerdeki en temel konu tevhide iman, Allah'a teslimiyettir. Dolayısıyla Mekkî sureler aslî olandan söz ederken, Medenî sureler talî/fer'î hükümler içerir. Başka bir ifadeyle, Mekke döneminde nazil olan sureler ve ayetler tarih-üstü mesajlarla ilgilidir. Medine dönemindeki sureler ve ayetlerdeki hukukî ve siyasi hükümler ise konjonktüreldir.

Dinin tebliğinde aslolan yöntem öğüt, nasihat ve hikmetli sözle davettir. Mekke döneminde salık verilen yöntem bu minvaldedir. Cihad ve kıtâl Medine dönemindeki siyasi konjonktür uyarınca vaz edilmiş hükümler niteliğindedir. Dolayısıyla aslî değil, fer'î ve hatta ârızîdir. Şeriat ve ibadet meselesine gelince, sözgelimi infak ve tasadduk İslam'ın aslî bir hükmüdür.

Zekât ise fer'î bir hükümdür. Kaldı ki bunlardan ilki fazilet, ikincisi vecibedir. Hâl böyleyken gelenekte fer'î hükümlerin aslî hükümleri nesh ettiği genel kabul görmüştür. Mesela, "[Ey Peygamber!] Sana neyi ne kadar harcayacaklarını soruyorlar! De ki: İhtiyaçtan fazlasını harcayın." (Bakara 2/219) ayetindeki hüküm, "[Ey Peygamber!] Sen onların mallarından bir kısmını zekât/sadaka olarak al!" (Tevbe 9/103) ayetiyle nesh edilmiştir. Buna göre ilk ayetteki hükmün hiçbir değeri bulunmamakta, daha doğrusu infak, müslümanların tercihine kalmış bir tatavvudan fazla bir anlam taşımamaktadır.

Böyle bir nesh anlayışı Taha'ya göre kabul edilebilir değildir. Klasik nesh nazariyesi tersine çevrilmelidir. Çünkü daha önce belirtildiği üzere fer'î hüküm aslî hükmü nesh edemez. Kur'an'ın aslî ve nihai hükümleri Mekke'de, konjonktürel fer'î hükümleri Medine'de nazil olmuştur. Medine dönemindeki hükümler ancak kendi sosyolojik şartları içinde geçerlidir. Medine'deki şartlar ârızîdir. Sözgelimi, savaş (kıtâl) ârızî bir durumdur. Aslî olan barıştır. Çünkü tebliğde temel yöntem zorlama, baskı ve şiddet değil, öğüt ve hikmettir. Kaldı ki Allah inanca yönelik baskı ve şiddeti "fitne" olarak nitelendirmiş ve bu fitnenin adam öldürmekten daha ağır bir cürüm olduğunu bildirmiştir (Bakara 2/191). Allah yoluna öğüt ve hikmetle davet hükmünün ilga, kılıç hükmünün ibka edildiğini söylemek, bir bakıma Allah'ın insan öldürmekten daha büyük bir cürüm olarak nitelendirdiği inanca baskı ve zorlamayı bizzat kendisinin meşru kıldığını söylemekle eşdeğerdir.

Mekke döneminde vaz edilen hükümler ve emirler daha derinlikli ve ahlâkî içerikli olmasına mukabil Medine dönemindeki ahkâm daha yüzeysel, siyasal ve formel bir hüviyet kazanmış, dolayısıyla bu dönemde dinî-ahlâkî tekâmül hedefiyle ilgili olarak az çok bir sapma veya duraksama söz konusu olmuştur. Daha açık ifadeyle, Mekke döneminde aslî ve nihai emirler/hükümler vaz edilmesine rağmen ilk müslüman nesil bu emirlerin gereklerini hakkıyla ifa etmeye muvaffak olamayınca Medine'de ruhsat temelli hükümler vaz edilerek bir bakıma geri adım atılmıştır. Sonuç olarak, bugün insan-

lığın muhtaç olduğu İslam, miladi yedinci yüzyılın tarihsel ve toplumsal şartları içerisinde nazil olan ve o günkü toplumun güncel sorunlarını çözmeyi amaçlayan ahkâm ayetlerindeki muhtevayı aynıyla bugüne taşımak anlamında bir şeriat-fıkıh İslam'ı değildir. Dolayısıyla Allah'ın müslüman olarak nitelendirdiği insanlardan beklentisi de kölelik, cariyelik, çok eşlilik, zıhâr, îlâ gibi hükümlerle ilgili ayetlere modern dünyada mutlaka bir karşılık bulmaları olmasa gerektir.[38]

Bütün bu görüşler Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) Mekke ve Medine dönemlerinde teşrii kılınan hükümler arasındaki mahiyet farkına dair tespitleriyle bağdaşır niteliktedir. Şâtıbî'ye göre Mekke döneminde teşrii kılınan hükümler genellikle mutlak olup herhangi bir kayıt ve şarta bağlı değildir. Bu hükümler, selim fıtrat ve aklıselim sahibi insanlarca yapılagelen ve üstün ahlak ilkelerinin muktezası olan amellerle ilgilidir. Muhtaçlara yardım eli uzatmak, fakirlere yardım için harcamada bulunmak ve bu harcamayı şeriatta belirlenmiş bir miktarla sınırlandırmaksızın yapmak, akrabalık ilişkilerini sürdürmek ve bu ilişkiyi yakın-uzak olmasına bakmaksızın tüm akrabaya teşmil etmek, komşu haklarını gözetmek, hatta toplumdaki herkesin hakkına riayet etmek, insanlar arasında ayrım yapmaksızın herkesin arasını bulmaya ve sulhu hâkim kılmaya çalışmak, muhaliflerle kaba ve kırıcı tartışmalara girmemek, karşılık vermek gerektiğinde bunu mümkün olan en güzel tarzda vermek gibi davranışlar Mekke'de teşrii kılınan ve herhangi bir kayda bağlanmayan hükümler arasında yer alır.

Medine devrine ait hükümlere gelince, bu hükümler genellikle birtakım olaylar ve ârızî durumlar üzerine nazil olmuştur. İnsanlar arasında tartışma ve anlaşmazlıklara yol açacak hususlarda birtakım ruhsatlar ve hafifletici hüküm-

38 Taha'nın görüşleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mahmud Muhammed Taha, *er-Risâletü'-Sâniye mine'l-İslâm*, Omdurman 1969, s. 129-203; a. mlf., *İslâm bi Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yesluhu li-İnsâniyyeti'l-Kami'l-İşrîn*, Omdurman 1969, s. 6-40; Abdülaziz Kıranşal, *İslâmî Solun Müfessiri: Mahmud Muhammed Taha ve İslâm'ın İkinci Mesajı*, İstanbul 2015, s. 37-56, 105-113, 115-153.

ler vaz etme, bazı suçlarla ilgili cezalar koyma ve muamelat, evlilik, boşanma gibi konularda düzenlemeler yapma gibi bu hükümler cüz'iyyat kabilindendir. Küllî hükümler ise Mekke döneminde muhkem bir şekilde vazedilmiş ve sabitleşmiştir. Medine döneminde birçok yeni hüküm vazedilmesine rağmen, Mekke dönemine ait hükümler hiçbir değişim söz konusu olmaksızın geçerliliğini muhafaza etmiştir. Çünkü Mekke'de teşrii kılınan hükümler küllî, zaruri ya da daha güncel bir tabirle evrensel ve tarih-üstüdür. Bu özelliklerinden dolayı da zaman ve mekâna göre nesh ve değişime konu olabilecek nitelikte değildir.

Fıkıh uleması bu iki farklı hüküm kategorisinden sadece Medine döneminde nazil olan cüz'î/fer'î hükümlerin tavzihi ve sınırlarının tespitiyle ilgilenmiştir. Çünkü bu hükümler tartışmaya, ihtilafa, nefsani eğilimlere, kişisel mülahazalara ve ârızî durumların muktezasınca amel etmeye açıktır. Bu sebeple fukahanın ictihadları çerçevesinde sınırlarının iyi belirlenmesi gerekir. Hâlbuki Mekke'de nazil olan temel inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili hükümler hemen hiçbir izah ve içtihada ihtiyaç duyulmayacak kadar sarihtir. Dolayısıyla bu döneme ait küllî hükümlerin asıl mana ve maksatlarını her müslüman rahatlıkla anlayabilir, mucebince amel edebilir.

Kısacası Mekkî hükümler azimet, Medenî hükümler ruhsat niteliğindedir. Bir örnek vermek gerekirse, Mekke döneminde Allah mutlak infakı emretmiş, bunun miktarı konusunda farz-nafile gibi bir ayrım getirmemiştir. Ancak herkes zaruri ihtiyacından arta kalan malını infak edebilecek bir şuur ve takva bilincine sahip olmadığından, Medine döneminde infakla ilgili kayıtlayıcı hükümler vazedilmiş ve bu cümleden olarak, herkes için zorunlu olan mali ibadet "zekât" olarak belirlenmiş, fakat sınırsız infak hükmü de mükellefin tercihine bağlı olarak baki kalmıştır. Bununla birlikte, Rasûlullah ve ilk nesil müslümanların çoğu Medine devrine ait ruhsatlardan ziyade Mekke'deki azimet hükümleriyle amel etmeyi, yani sadece zekâtla yetinmeyip hemen bütün maddi imkânlarını Allah yolunda sarf etmeyi yeğlemiştir. Bu anlayış irfan

yolunun meşhur simalarınca da benimsenmiştir. Nitekim onlardan birine, "İki yüz dirheme ne kadar zekât düşer?" diye sorulduğunda, "Bizim anlayışımıza göre hepsi Allah yolunda sarf edilir; ancak siz [fukahanın] anlayışına göre iki yüz dirhemden sadece beş dirhem zekât vermek gerekir" diye cevap verir ve bu cevap Allah'ın rızasına nailiyeti mümkün kılacak müslümanlığın Mekke dönemindeki azimet hükümleriyle amel etmeye bağlı olduğunu gösterir.[39]

Değerlendirme ve Sonuç

Din kelimesi Kur'an vahyinin erken Mekke döneminde müşriklerin ahireti inkârdaki ısrarlarına bağlı olarak hesap ve ceza günüyle özdeş ve dar çerçeveli bir anlam taşırken, daha sonraki safahatta tevhid inancı ekseninde Allah'a itaat ve teslimiyet anlamı kazanmış, Medine döneminde ise bilhassa müşriklerle silahlı mücadeleler ve Yahudilerle gerginleşen ilişkilerle bağlantılı olarak toplumsal düzen ve hukuka atıflarla siyasallaşmıştır. Mekke döneminde nazil olan Kâfirûn suresinde, "Sizin dininiz size, benim dinim bana!" mealinde bir ifade yer alırken, Medine döneminin sonlarına doğru nazil olan Tevbe ve Fetih gibi bazı surelerde "hak din" diye nitelendirilen İslam dinini bütün dinlere üstün kılma amacı vurgulanmıştır.

Din konusundaki bu çarpıcı söylem farklılığı esas itibariyle Hz. Peygamber ve müminlerin Mekke döneminde sayıca az ve güçsüz, Medine döneminde ise sayıca çok ve güçlü olma durumuyla alakalıdır. Ancak bu durum Kur'an'ın toplumsal ve siyasal konjonktüre göre konuştuğu intibaı uyandırmaktadır. Allah'ın din gibi çok esaslı bir meselede dahi konjonktür uyarınca farklı konuşması tartışmaya değer bir konudur. Fakat bu tartışmanın anlamlı bir sonuç vermesi için meseleyi Kur'an vahyinin mahiyeti bağlamında ele almak ve Hz. Peygamber'e inzal edilen vahyin lafız-mana mı yoksa salt mana mı olduğu hususunda bir tercihte bulunmak lazımdır. Zira

39 Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Beyrut 1997, IV. 585-594.

bu konudaki iki farklı görüş tercihinin birbirinden çok farklı sonuçlar doğuracağı kuşkusuzdur.

Vahyin mahiyeti hususunda hangi görüş benimsenirse benimsensin, dinin Allah için değil, insan için olduğu tartışma götürmez bir hakikattir. Ancak genel ve geleneksel anlayışta din insandan çok, Allah'la ilişkilendirilmekte, dolayısıyla insan için özgür iradeye bağlı bir imkân olmaktan ziyade ilâhî kudreti yansıtan bir sihirli değnek gibi kabul edilmektedir. Bu kabulün doğurduğu menfi sonuçlardan biri genelde dinin, özelde şeriatın insan ve toplum hayatını ilgilendiren mümkün ve muhtemel tüm sorunlar ve ihtiyaçları eksiksiz biçimde karşılayan ve insana her koşulda hazır çözüm formülleri sunan bir ahkâm stoku olarak telakki edilmesidir.

Kendilerini dindar olarak gören veya hemen her durumda dinî referanslara atıfla konuşmayı pek seven çevrelerde hem fikrî tembellik ve konformizmi hem de hazırcılık ve lakaytlığı besleyen bu telakki daha ziyade kendini şeriat alanında gösterir. Oysa din hazır mobilya ambalajlarından çıkan "Nasıl monte edilir?" kitapçığı değildir. Aksine din çok ciddi bir çaba ve emek gerektirir. Özellikle de ahlâkî çaba sarf etmeyi muciptir. Bu anlamda İslam dinine gerçek mensubiyet, dünyaya gözümüzü açtığımız gün itibariyle hazır bulduğumuz ve hazıra konduğumuz bir kültürel din mirası içinde yeniden ihtida etmemiz gerektiğinin farkına varmak ve bu farkındalıkla din içinde ihtida hedefine yönelik ciddi bir çaba sarf etmekle mümkündür.

Din tebliğden ziyade temsildir. Kur'an'ın Hz. Peygamber ve müminler için kullandığı *şâhid*, *şehîd* ve *şühedâ* gibi kelimeler dinin temsil, yani pratik hayatta örneklik boyutunu ifade etmektedir. Ne var ki günümüzde din büyük ölçüde tebliğ konusu olarak değerlendirilmekte, üstelik kişinin evvel emirde kendi nefsine tebliğinden çok başkalarını terbiye etme, hizaya getirme veya genel kabul gören bir mezhebî yorum üzerinden başka insanların dinî görüş ve kabullerini denetleme aracı gibi istimal edilmektedir. Dinin bu şekilde istimali gerçekte istismar anlamına gelmektedir. Din ve dinî söylemin özellikle

Türkiye gibi az gelişmiş ülkelerde mevki edinme, nüfuz devşirme, rakipleri bertaraf etme gibi birçok kirli işlev gördüğü iyi bilinmekte, filhal içinde bulunduğumuz sosyolojik vasatta dinin büyük ölçüde bu tür işlevlere sahip olduğu gözlemlenmektedir.

Genel olarak şu veya bu dine mensup insanlar, özelde müslümanlar din ve dindarlık konusunda hem nasıl davranmaları gerektiği gibi davranmamakla hem de olunmaması gerektiği gibi olmakla tebarüz etmektedir. Bu yüzden, insanların tutum ve davranışlarından ziyade aslî tabiatlarını ve iç dünyalarını değiştirmek zorunda olduklarını bilmeleri gerekir. Dolayısıyla insanın din ve dindarlık da dâhil temel ihtiyacı derindedir ve bu ihtiyaç hemen tamamıyla ahlakla ilgilidir. Ahlâkî boyutu göz ardı edilmiş, buna karşılık formel ritüel ve retorik boyutları güçlendirilmiş din ve dindarlığın ahlak bozucu olduğu bile söylenebilir.

Meşhur Alman filozof Arthur Schopenhauer'in *Din Üzerine* adlı eserindeki diyaloglarda Philathes'in Hıristiyanlık tecrübesine atıflarla ifade ettiği üzere, genel olarak Tanrı'ya karşı vecibelere eklenen şeyin (ahlâkî sorumlulukla edip eylemenin) insanlığa karşı görevler kapsamından çıkarıldığı söylenebilir; çünkü insanlara karşı iyi davranma lüzumunu Tanrı'ya yaltaklanmayla telafi etmeye çalışmak çok kolay ve kestirme bir yoldur. Dolayısıyla bütün çağlarda ve ülkelerde çoğunluğun, istediği şeyi güzel işler yaparak hak etmek yerine yalvarma ve yakarmayla elde etmeyi çok daha kolay bulduğunu görürüz.

Her dinde tanrısal iradenin insanlardan beklediği şeylerin başında ahlâkî eylemlerden çok inanç, tapınak törenleri ve çok farklı türde ibadetlerin geldiği açıklanır, bu ilk başta göze çarpan bir keyfiyettir; hatta bunlar zaman içinde, bilhassa rahiplerin maaşlarıyla yakından irtibatlıysalar, ahlâkî eylemlerin yerini tutacak şeyler olarak görülür olmuştur. Tapınakta kurban edilen hayvanlar, missa söyleme, şapel inşa etme ya da yol kenarına haç dikme gibi şeyler çok geçmeden hürmete layık eylemler haline gelmiştir. Öyle ki bunlarla ciddi suçlar bile bağışlanır olmuştur. Günah çıkarma ve papazın

önerdiği kefareti yerine getirme, rahiplerin otoritesine boyun eğme, kutsal yerleri ziyaret, tapınaklara ve rahiplerine bağış, manastırlar inşa etme ve benzeri de bunlara dâhil edilmelidir. Neticede rahipler tanrılarla ilişki kurmada neredeyse rüşvetle satın alınabilir birer aracı kurum hâline gelmiş kimseler izlenimini uyandırır. Hatta bu işler bu kadar çığırından çıkmasa bile yine de sormaya zorlanıyoruz: mensupları veya müntesipleri, duaları, hamd ve şükür ilahilerini ve çok çeşitli dinî vecibe ve uygulamaları ahlâkî davranış için en azından kısmi bir ikame olarak görmeyen din nerede?[40]

Sonuç itibariyle, din bugün sayısız insan/müslüman tarafından sihirli bir güç gibi algılanmakta, sanki sihirli bir değnek gibi insanın tüm hayatını bir anda değiştirdiği sanılmaktadır. Dramatik hidayet hikâyeleri bu algının yaygınlık kazanmasına katkıda bulunmaktadır. Oysa işin gerçeği başkadır. Malum, dinin konusu insandır. Hâliyle, din meselesinde aktif ve etken unsur da kesinlikle insandır. Bu sebeple, insan ve hamur meselesine odaklanmak lazımdır. "İnsanlar altın, gümüş madeni gibidirler. Cahiliye devrinde hayırlı olan insanlar İslam'ı özümsedikleri zaman da hayırlıdırlar"[41] hadisi tam da bu meseleye parmak basmaktadır.

Evet, çarpıcı hidayet hikâyeleri dinin sihirli değnek misali insanın hem iç hem dış dünyasını bir anda değiştirdiği inancını besler. Ancak biz bu hikâyelerin genellikle final sahnesine odaklandığımızdan, değişimin bir anda gerçekleştiğini vehmederiz veya böyle vehmetmeye teşneyiz. Tıpkı Hz. Ömer'in, Hz Peygamber'i öldürmeye giderken, hışımla yolunu değiştirmesi ve fakat eniştesinin evinde birkaç ayeti dinledikten sonra bir anda İslam'ı benimsemesi gibi çarpıcı hikâyeleri çok severiz. Çünkü biz mucize ve keramete düşkün bir milletiz. Oysa Hz. Ömer'in daha sahih kaynaklarda anlatılan hidayet hikâyesine baktığımızda hem insanlık hamurunun çok kaliteli olduğuna hem de uzun zaman boyunca nefis muhasebesi

40 Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2009, s. 108-109.

41 Müslim, "Birr" 160.

yaptığına tanık oluruz. Aynı şekilde, yıllarca İslam'ın semtine uğramadıkları halde ansızın takva sahibi müslüman olduklarını sandığımız insanlar da çoğunlukla feleğin çemberinden geçtikten sonra bir noktaya gelmekte ve nihai çıkış yolu olarak İslam'ı seçmektedir. Yoksa din gökten zembille iner gibi inip durduk yere hidayet bahşetmemektedir. Allah tarafından seçildikleri halde peygamberlerin dahi risalet öncesi dönemde, tıpkı Hz. Peygamber'in Hira mağarasına çekilip tehannüs diye nitelendirilen inziva tecrübesi gibi bir tür manevi arınma ihtiyacı hissettikleri bilinmektedir.

Sözün özü, din insanlık hamuru iyi olan ve hidayet arayan kimselerde anlamlı bir karşılık bulur. Din hususunda hazıra konmak veya önceki nesillerden belli bir dinî aidiyeti tevarüs etmiş olmak fazla bir anlam taşımaz. Dahası, dinde hazıra konmuşluk çok kere hoyratlığa yol açar. Bu bakımdan, atadan dededen tevarüs ettiğimiz dinin herkesten önce kendi ahlâkî yaşantımıza az çok katkı sağlaması için, aidiyet ve mensubiyet iddiasında bulunduğumuz din içinde yeniden ihtidaya ihtiyacımız vardır.

Tarihî tecrübede dinin ve muhtelif bileşenlerinin sosyal ıslahat veya toplumsal mühendislik projelerinin, iktidar arzularının, siyasi kavgalar ve hesaplaşmaların muharrik gücü olarak kullanıldığı nazar-ı itibara alındığında, din insanın arzusundan, çabasından ve niyetinden bağımsız olarak fazla bir anlam ifade etmez. İnsan iyi yönde adım atmak istediğinde, din bağışıklık sistemini güçlendiren ilaçlar gibi bir destek sağlar. Fakat dinden böyle bir destek alabilmek için, tıpkı sigarayı bırakmaya kesin kararlılık gibi çok güçlü bir irade ortaya koymak lazımdır.

Ezcümle, dinin işlevi insanın hamuru ve mayasıyla alakalı bir durumdur. Hamur bozuk olduğunda, din en kirli niyetler, emeller ve fiillere araç/kaldıraç olur. Hamur meselesinde fıtrattan bahis açılabilir ve fıtrat denilen şeyin en azından İslam'a yatkınlık olduğu söylenebilir. Ancak fıtrat herhangi bir dine yatkınlık filan değildir. Mesele, son kertede yine hamur, yani cibilliyet meselesidir. Bu da aslında genetik kod, yani bir

bakıma kader demektir. İnsanın sınanmasıyla ilgili en kritik nokta işte burasıdır: Kendi cibilliyetinden müşteki olmak ya da bu anlamda kaderine razı olmamak; başka bir ifadeyle, Allah tarafından kendisine DNA misali kodlanan takva ile fücur arasındaki çatışmada takvadan taraf olmak ve bu çatışmadan en az hasarla çıkmayı kendine nihai hedef koymaktır.

İKİNCİ BÖLÜM
ÖRNEK KONULAR

CİHAD

Giriş

Bu yazıda cihad ayetlerinin İslam geleneğinde ve son dönemde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı meselesi ele alınacaktır. Meselenin ele alınışında klasik ve modern yorumların yorumu da yapılacaktır. İslam geleneğinden kastımız, temelde, fıkıh ve tefsir müktesebatıdır. Çünkü cihad yaygın anlam ve kullanımıyla fıkıh ve tefsir geleneği içerisinde kavramsallaşmıştır. Rivayet ve dirayet şeklindeki gevşek tasnif çerçevesinde "dirayet" diye nitelendirilen klasik tefsir edebiyatı her ne kadar fıkhî meseleleri muhtevi olsa da cihad konusuyla ilgili ayetlerin muhtelif fıkıh ekollerine mensup âlimlerce telif edilen *Ahkâmu'l-Kur'an* başlıklı eserler çerçevesinde incelenmesi daha isabetli bir yoldur. Çünkü konuyla ilgili ayetler fıkıh-tefsir karışımı diyebileceğimiz *Ahkâmu'l-Kur'ân* kitaplarında daha etraflı biçimde ele alınmıştır.

İrfânî epistemolojiye dayalı tasavvuf geleneği cihad konusunda farklı/ayrı bir damar oluşturur. Daha açıkçası, bu gelenekte cihad, "nefis ve şeytanla mücâhede" olarak anlaşılmış ve bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilen, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" (*race'nâ mine'l-cihâdi'l-asğar ile'l-cihâdi'l-ekber*) mealindeki rivayete dayalı bu anlayış işârî-tasavvufî tefsir literatürüne de aynıyla yansımıştır. Fakihler ile mutasavvıfların farklı yaklaşımlarından anlaşıldığı kadarıyla cihad kavramındaki geniş anlam yelpazesi bir bakıma ikiye taksim edilmiş, fakihler kavramın gayri müslimlerle savaş boyutunu ön plana çıkarırken, sûfiler nefs ve şeytanla mücâhede boyutuna yoğunlaşmayı tercih etmişlerdir. İki farklı gelenek arasında iş bölümü yapıldığı intibaı uyandıran bu durum fıkıh ve tasavvuftaki epistemolojik paradigmalar ile temel ilgili alanlarının farklı olmasıyla ilgilidir.

Cihadla ilgili ayetlerin günümüzde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı meselesi başlı başına bir araştırma konusudur. Bu sebeple, çalışmada günümüz İslam dünyasında İslam ve cihad ile din referanslı şiddet arasında özdeşlik kurulmasına vesile olan selefî karakterli cihadcı hareketler ve daha spesifik olarak el-Kâide, IŞİD, en-Nusra, Boko Haram gibi örgütlerin söz konusu ayetleri anlama tarzlarını irdelemek yerine bunların İslam geleneğindeki fikrî-ilmî referansları ve/veya şiddetle özdeşleşmiş bir cihad anlayışına dayanak oluşturan din tasavvurları gibi meseleler üzerinde durulacaktır. Bütün bunların yanında cihad ayetlerinin günümüz dünyasında nasıl anlaşılması gerektiği hususunda da teklifler sunulacaktır.

Cihad konusunda çok sayıda ayet bulunması ve bilhassa Medenî surelerde cihad ile kıtâl lafızlarının isim ve fiil türevleriyle birçok kez müradif/müteradif gibi kullanılması sebebiyle, konunun merkezinde Bakara 2/190-194, Tevbe 5, 29, 33, 36 gibi belli başlı ayetler yer alacak, başka bir ifadeyle, cihad meselesi klasik ve modern dönemlere ait İslâmî kaynaklardaki ana eğilim ve yönelime uygun biçimde ağırlıklı olarak mezkûr ayetler çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Cihadın Anlam Alanı ve Farklı Tanımları

İslam'da cihad çok önemli, fakat bir o kadar da problemli bir konudur. Önemlidir; çünkü genel/geniş anlam çerçevesinde cihad her bir müslümanın Allah'a taat yolunda tüm gayretini ortaya koymasını ifade eden bir kelime ve kavramdır. Arap dilinde "cehd-cühd" mastarıyla kökteş olan cihad kelimesindeki asıl mana, İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre "meşakkat", Cevherî'ye (ö. 400/1009'dan önce) göre "tâkat"tir.[1] Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ise "cehd"i hastalık ya da meşakkatli iş gibi insanı yoran ve zora sokan şey diye açıklamış, bunun yanında "insanın elinden gelen gayreti sarf etmesi"

1 Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1970, I. 486; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, nşr. Ahmed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1984, II. 460.

manasını da aktarmıştır.[2] Buna mukabil diğer bazı dilciler "cehd"in meşakkat, "cühd"ün tâkat anlamına geldiğini yahut her ikisinin de vüs'at ve tâkati (güç, kudret) ifade ettiğini vurgulamışlardır.[3]

Kur'an'da isim ve fiil kalıplarıyla yaklaşık otuz yerde geçen cihad, İslâmî literatürde geniş ve dar çerçeveli olmak üzere iki farklı şekilde tanımlanır. Geniş çerçeveli tanımda cihad, insanın hem kendi nefsiyle hem şeytan ve şeytânî güçlerle hem de dış düşmanlarla mücadelesini, dar çerçeveli tanımda ise dış düşmanlar ya da gayri müslimlerle savaşmayı ifade eder. Bu iki tanım doğrultusunda cihadın içeriği, "dinî-ahlâkî değerleri kavrayıp bu değerler uyarınca yaşamak, iyiliği emredip kötülükten men etmeye çalışmak, ölçüsüz şehevî arzulara gem vurmak ve dış düşmanlara karşı koymak" şeklinde formüle edilebilir. Geniş manada cihad bütün bir hayat tecrübesini kuşatır. Nitekim Furkân 25/52, Ankebût 29/69 ve Hac 22/78 gibi ayetlere konu olan cihad da gerçek manada İslâmî ilkeler ve değerleri özümseyip müslümanca yaşamak uğruna sarf edilen çok boyutlu çaba anlamı taşır.[4]

Özellikle *ve-câhidû fîllâhi hakka cihâdih* (Hac 22/78) ifadesindeki anlam çok kapsayıcıdır. Bu ayette zikri geçen "cihad"ın anlam alanıyla ilgili olarak, sadece dış düşmanlara karşı savaşmak, nefsin arzularına karşı koymak, kınayanların kınamasından korkmamak gibi bir dizi farklı izah bulunmakla birlikte, ifadedeki mutlaklık bu tür daraltıcı izahların pek isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple en isabetli mana takdiri, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) belirttiği gibi cihadın bütün mükellefiyetlerle irtibatlı olarak dinî-ahlâkî emirlere uyma ve tüm yasaklardan kaçınma hu-

2 Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 2003, I 268-269.

3 Bkz. Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Kahire 1970, s. 142; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mansûra 1994, VII. 534.

4 Bkz. Muhammed İzzet Derveze, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî* Beyrut-Dımaşk 1981, I. 388-390.

susunda devamlılık (sebat) şeklinde anlaşılmasıdır.[5] Nitekim Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi âlimler de Hac 22/78. ayetteki ifadenin hem dış düşmanla hem şeytanla ve hem de nefisle mücâhede manasında üç boyutlu cihadın bütün boyutlarını kapsadığını vurgulamışlardır.[6]

Her ne kadar Medenî surelerdeki "cihâd fî sebîlillâh" kaydı nüzul dönemindeki durum bağlamı itibariyle ehl-i küfre karşı Allah yolunda savaşmayı ifade etse de mutlak anlamda cihadın bütün bir hayatı kuşattığı ve mükellefiyet ortadan kalkmadığı sürece cihadın da müslümanca yaşamak manasında kesintisiz bir çaba olarak baki kaldığı tartışmasız bir gerçektir. Mamafih tefsir, hadis ve fıkıh literatüründe cihad daha çok "ehl-i küfürle savaşmak" diye anlaşılmış ve bu minvalde kavramlaşmıştır. Hususen fıkıh ve Ahkâmu'l-Kur'an literatüründe cihad, dış düşmanla savaşmak anlamında "kıtâl"e indirgenerek tanımlanmış, dolayısıyla siyer-meğâzî gibi ana başlıklar altında devletlerarası hukuk ve savaş konsepti olarak ele alınmıştır. Böylece cihadın şer'î örf ve ıstılahtaki karşılığı, "kâfirlerle savaşta tüm gayreti sarf etmek" (*bezlü'l-cehdi fî kitâli'l-küffâr*) ve "Allah yolundaki savaşta can, mal ve dille tüm çaba ve gayreti sarf etmek" (*ve-fî urfi'ş-şer'i yüs'tamelü fî bezli'l-vüs'i ve't-tâkati bi'l-kıtâli fî sebîlillâhi azze ve celle bi'n-nefsi ve'l-mâli ve'l-lisân*) şeklinde istikrar bulmuştur.[7]

Fıkıh, toplumsal düzen ve hukuk alanını tanzim işlevinden dolayı normatif karakterli bir ilimdir; buna karşılık tefsir gerçek mahiyeti ve esas işlevi itibariyle Kur'an'ın ilk ve tarihî anlamlarını ortaya koymaya yönelik bir ilmî faaliyet olmasına rağmen gelenekte fıkıh ve kelam gibi normatif ilimlerin hem

5 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004, XXIII. 63-64.

6 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 142; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut trs., II. 403.

7 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad 2000, VI. 5; Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Beyrut 1974, VII. 97; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Beyrut 1999, VII. 215.

tedarikçisi hem de tâbiisi kılınmak suretiyle bağımsız ilim olma özelliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Bunun neticesinde geleneksel fıkıh disiplinindeki cihad anlayışı tefsir literatüründe de hemen hemen aynıyla tekrar edilmiştir. Aynı durum hadislerle ilgili şerh edebiyatı için de geçerlidir. Çünkü bu edebiyatta da konuyla ilgili hadisler, şarihlerin bağlı bulundukları fıkhî mezheplerdeki ekol sistematiğine uygun biçimde izah edilmiştir. Klasik dönem fıkıh, tefsir ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* literatüründe cihad konusu özellikle müşrikler ve Ehl-i kitapla savaşmayı emreden Bakara 2/190-194, Enfâl 8/39, Tevbe 9/5, 29, 36 gibi ayetler bağlamında ele alınmıştır.

Tasavvuf ve İşârî Yorum Geleneğinde Cihad

İslam geleneğindeki hâkim cihad anlayışının fakihler ve fakih müfessirlerce şekillendirildiği, dolayısıyla büyük resmin fıkıh-tefsir literatüründe resmedildiği şüphesizdir. Buna mukabil mutasavvıflar, daha önce de değinildiği gibi, cihad konusundaki yaklaşımlarıyla farklı bir anlayışı temsil etmekte; ancak bu temsil küçük resme karşılık gelmektedir. Her ne kadar sûfîler kendi cihad telakkilerini "büyük" diye nitelendirmiş olsalar da hariçteki yansıması itibariyle "büyüklük" vasfını fukaha anlayışı ihraz etmiştir. Bu itibarla, ilk olarak, özünde "büyük" olmakla birlikte hariçte "küçük" kalan tasavvufî cihad anlayışını ele almak daha isabetlidir.

Tasavvuf geleneğindeki cihad anlayışı, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" (*race'nâ mine'l-cihâdi'l-asğar ile'l-cihâdi'l-ekber*) mealindeki rivayete dayanır. Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) bu rivayetin senet/sübut yönüyle zayıf olduğu tespitinde bulunmuş,[8] İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise rivayetin asılsız/uydurma olduğunu savunmuştur.[9] Buna mukabil

8 Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, nşr. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, Beyrut 1986, s. 211-212.

9 Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2000, XI. 93-94. Beyhakî (ö. 458/1066), Gazâlî (ö.505/1111), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler rivayeti meşhur sahâbî Câbir b. Abdillah'tan menkul bir hadis olarak nakletmiş; ancak İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bunun tâbiîn kuşağından İbrahim b. Ebî Able'ye (ö. 152/769) ait bir söz olduğunu, zaman içinde dilden

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), hocası İbn Teymiyye'nin en meşhur talebesi ve sıkı takipçisi olduğu halde, gerek erken dönem zühd anlayışını önemsemesi gerekse ahlak ve tasavvufa dair *Medâricü's-Sâlikîn*, *Uddetü's-Sâbirîn* gibi eserler telif etmesi sebebiyle, "İslam otağının zirvesi ve kubbesi" diye tanımladığı cihadın nefisle ilgili boyutunu mutasavvıflarla aynı doğrultuda anlayıp yorumlamıştır.

"Cihadın nefis, şeytan, kâfirler ve münafıklarla mücadele olmak üzere dört mertebesi vardır" diyen İbn Kayyım nazarında en önemli ve öncelikli mertebe, "Mücâhid, Allah'a taat uğrunda kendi nefsiyle mücadele edip onu ehlîleştirmeye çalışan kişidir"[10] hadisinde de işaret edildiği gibi nefisle cihattır. Hariçteki Allah düşmanlarıyla cihad fer'î, müminin kendi nefsiyle cihadı aslîdir. Kaldı ki Allah'a itaat hususunda kendi nefsiyle cihad edemeyen bir müminin dış düşmana karşı mücadele etmesi pek mümkün olmasa gerektir.[11]

Nefis ve şeytanla mücâhede fikri, cihad lafzının kapsamlı anlam alanıyla bağdaşır tarzdadır. Çünkü nefs ve şeytanla mücâhede bütün bir hayatı kuşatır. Arap dilinde, asi/inatçı karakterli cin, insan, hayvan ve diğer bütün varlıkların şeytan diye adlandırıldığı,[12] şeytan (şeyâtîn) kelimesinin Bakara 2/14, Âl-i İmrân 3/175, En'âm 6/112, Furkân 25/29 gibi

dile yayılarak şöhret bulduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Fıdâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Beyrut 2001, I. 375. Zehebî'nin (ö. 748/1348) naklettiği bilgiye göre Muhammed b. Ziyâd el-Makdisî, İbrahim b. Ebî Able'nin savaştan dönen müslümanlara, "Küçük cihaddan döndünüz; peki büyük cihad, kalple cihad hususunda ne yaptınız?" dediğini nakletmiştir. Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnavût-Hüseyn el-Esed, Beyrut 1982, VI. 325.

10 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 20; Tirmizî, "Fezâilü'l-Cihâd" 2.

11 İbn Kayyım nefse karşı cihadın kendi içinde dört, şeytana karşı cihadın iki, kâfirler ve münafıklara karşı cihadın dört, zalimler ve bidatçilere karşı cihadın üç ayrı mertebesi bulunduğundan da söz etmiştir. Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, nşr. Şuayb el-Arnavût - Abdülkâdir el-Arnavût, Beyrut 1987, III. 5-11.

12 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire trs., I. 32; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân)*, Beyrut 1999, I. 76.

muhtelif ayetlerde kâfirlerden kinaye olarak kullanıldığı dikkate alındığında, dış düşmanla cihadın da bir yönüyle şeytan(lar)la mücâhede kapsamında değerlendirilebileceği anlaşılır. Bununla birlikte tasavvufî gelenekteki nefis anlayışının, özellikle de Kur'an'da geçen "nefs" kelimesini yorumlama tarzının sorunlu olduğu açıktır. Çünkü bu gelenekte, Hz. Yûsuf'un, "Kendi benim/benliğim elbette kötülüğü telkin eder" şeklinde bir mana taşıyan *inne'n-nefse le-emmâretün bi's-sû'* (Yûsuf 12/53) ifadesi tamimci tarzda yorumlanır, böylece nefis bir bakıma şeytanlaştırılır. Oysa nefis insanın bütüncül yapısını ve dolayısıyla iyilik-kötülük potansiyelini ifade eden bir kelime/kavramdır; bu yüzdendir ki Kur'an'da mutlak nefis iyilik ve kötülük bağlamında emmâre, levvâme ve mutmainne gibi vasıflarla kayıtlanır.

Tasavvuf klasiklerinde kimi zaman kuduz köpeğe, pisboğaz domuza, kimi zaman da Firavun ve Nemrud'a benzetilen nefis insanın en azılı düşmanı olarak belirlenince, ona karşı açılan savaş da en büyük cihad kabul edilmiştir. Buna göre harp meydanında düşmanla yapılan savaş küçük cihada (cihad-ı asgar), nefse karşı savaş da büyük cihada (cihad-ı ekber) karşılık gelir ve bu ayrım daha önce bahsi geçen, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" rivayetiyle temellendirilir.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) cihad ve mücâhede konusunda dört kategoriden söz etmiştir. Birincisi, "Allah canlarıyla ve mallarıyla cihad edenleri [sefere çıkmayıp evlerinde] oturanlara üstün kılmıştır" mealindeki ayette (Nisâ 4/95) işaret edildiği gibi mutlak anlamda cihad;[13] ikincisi, "Allah yolunda cihad edenler" mealindeki ayette (Mâide 5/54)

13 İbnü'l-Arabî'nin genel yorum tarzı gibi mezkûr ayetlerle istidlal tarzı da problemlidir. Mesela Nisâ 4/95. ayetteki lafız mutlak manada cihada işaret etse de metin içi ve metin dışı bağlam burada düşmana karşı sefere çıkmak ve savaşmaktan söz edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla ayette bahsi geçen cihad, savaşla ilgilidir. Nitekim İbn Abbas ve Mukâtil gibi bazı müfessirler bu ayete konu olan cihadı Bedir veya Tebük gazvesine hamletmişlerdir. Bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte, Beyrut 2002, I. 400-401; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, II. 173-174.

işaret edildiği gibi mukayyet cihad; üçüncüsü, "Bizim uğrumuzda cihad edenler" mealindeki ifadede (Ankebût 29/69) işaret edildiği gibi keşf/mükâşefe amaçlı cihad, dördüncüsü ise, "Allah için hakkıyla cihad edin" mealindeki ifadede (Hacc 22/78) belirtildiği gibi tam manasıyla hakiki cihattır. Bütün bu cihad mertebeleri mükellefiyet ortadan kalkmadıkça her daim bakidir.[14]

Mertebeli cihad anlayışı bazı fakihlerce de dikkate değer bulunmuştur. Mesela, Mâlikî fakihi ve kadısı İbn Rüşd (ö. 520/1126) cihadı kalple, dille, elle ve kılıçla olmak üzere dört kategoride ele almış, ayrıca kalple cihadı şeytan ve nefisle mücâhede diye tanımlamıştır.[15] Meşhur Hanefî fakih İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de cihadı nefsi dizginlemek, onun arzularına boyun eğmemek, taatte devamlılık göstermek şeklinde açıklamış ve bu bağlamda, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" rivayetine de atıfta bulunarak bir bakıma tasavvufî geleneğe uygun bir tanım yapmıştır.[16]

Mutasavvıf müfessirler cihadla ilgili ayetleri nefisle mücâhede (büyük cihad) çerçevesinde yorumlamış ve sık sık "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" rivayetine atıf yapmışlardır. Cihad kelimesi ve türevlerinin kâfirlerle savaş manasında kullanıldığı ayetleri genellikle izahsız bırakmayı tercih eden mutasavvıflar kimi zaman da itibar (irfânî kıyas/analoji) yöntemine başvurarak kâfirler, müşrikler ve münafıklarla ilgili sarih ifadeleri yine nefisle mücâhedeye bağlamışlardır. Mesela, hâl-i hazırda en eski tarihli tasavvufî-işârî tefsir olarak bilinen ve Sehl et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) atfedilen eserde, "Ey Peygamber! Kâfirler ve münafıklara karşı cihad et ve onlara sert/tavizsiz davran" mealindeki ayet (Tevbe 9/73), "Muhalefet kılıcıyla nefsine karşı mücadele et; nefsine nedamet

14 Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 1988, III. 218.

15 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*, nşr. Muhammed Haccî, Beyrut 1988, I. 341.

16 Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Riyad 2003, VI. 195.

yüklerini yükle ve onu havf çöllerinde yürüt. Belki bu sayede onu Allah'a tövbe ve yöneliş yoluna sokarsın" diye yorumlanmıştır.[17]

Bir diğer meşhur mutasavvıf Sülemî (ö. 412/1021) Hac 22/78. ayetteki *ve-câhidû fillâhi hakka cihâdih* ifadesiyle ilgili olarak, "Bazıları cihadın Allah düşmanlarıyla mücâhede, şeytanla mücâhede ve en zor cihad olarak nefis ve heva-heves-le mücâhede gibi farklı türlerinden söz ettiler. Rasûlullah da nefisle mücâhede hakkında, 'Küçük cihaddan büyük cihada döndünüz' buyurdu"[18] gibi ifadelere yer vermiştir. Buna mukabil Sülemî, "Haksız yere saldırıya uğrayanlara (müslümanlar), zulme uğramış olmalarından dolayı (savaş) izni verildi" mealindeki Hac 22/39. ayet hakkında hiçbir şey söylemediği gibi Bakara 2/190-194 ve Tevbe 9/5 gibi kıtâl (savaş) ayetleri bağlamında da suskun kalmayı tercih etmiştir. Diğer taraftan Tevbe 9/41. ayetteki malla ve canla cihad emrini, tasavvufî ıstılahtaki fakr (dervişlik) ya da diğer bir ifadeyle "ehl-i terk olmak" diye yorumlamıştır.[19]

Tefsir alanında *Letâifü'l-İşârât* adlı eseriyle tanınan Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise Hac 22/78. ayetteki Allah için hakkıyla cihad emrini nefisle, kalple ve malla mücâhede diye sınıflandırmış ve ayetteki "hakkıyla cihad" tabirini, cihadın en zoruna talip olmak veya kulun nefsiyle mücâhedeye bir an dahi ara vermemesi anlamına geldiği yönünde te'viller aktarmış; fakat dış düşmana karşı cihada hiçbir atıf yapmamıştır.[20] Öte yandan muharip müşrikler ve kâfirlerle savaşmayı emreden Bakara 2/190-194. ayetlerdeki kıtâl, fitne, haram ay gibi kelimeler ve kavramları nefisle cihad kapsamında yorumlayan Kuşeyrî'ye göre Bakara 2/190. ayetteki *ve-kâtilû fî sebîlillâhillezîne yukâtilûneküm* ifadesi, "Nefisleriniz sizin için hakkın

17 Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Taha Abdurraûf Sa'd-Hasen Muhammed Ali, Kahire 2004, s. 159.

18 Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tefsîru's-Sülemî (Hakâiku't-Tefsîr)*, nşr. Seyyid Umran, Beyrut 2001, II. 28.

19 Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, I. 276, 280.

20 Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut 2000, II. 333.

emanetleri olsun; şayet Allah, 'Nefislerinize sahip çıkın' diye emrederse, sahip çıkın ve koruyun; yok eğer Allah vazgeçmek anlamında nefislerinizi öldürmeyi emrederse, bu emrin gereğini yapmaktan kaçınmayın" anlamına gelir. Bakara 2/191. ayetteki *vaktülûhüm haysü sekıftümûhüm* (Onları yakaladığınız yerde öldürün) ifadesi, "Benim dostlarıma dostluk ve muhabbet gösterdiğiniz gibi düşmanlarıma da adavetinizi açıkça gösterin" demektir.

Aynı ayetteki *ve'l-fitnetü eşeddü mine'l-katl* (Fitne insan öldürmekten daha kötüdür) ifadesi, Allah'la yakın ilişkiye engel olan faktörler sebebiyle kalpte meydana gelen sıkıntının son nefeste yaşanan sıkıntıdan daha kötü olduğuna işaret eder. Bakara 2/193. ayetteki *ve-kâtilûhüm hattâ lâ tekûne fitnetün ve-yekûne'd-dînü lillâh* (Fitne ortadan kalkıp din Allah'a has oluncaya değin onlarla savaşın) ifadesi ise nefisle mücâhedeye işaret eder. İnsanın en yaman düşmanı iki göğüs kafesi arasındaki nefistir (kalp). Bu yüzden, riyazet (nefis terbiyesi) ahkâmının hakkını vererek nefsi arındırmak ve onda hemen hiçbir beşerî/şehevî arzuya yer bırakmamak gerekir. Kısacası, nefs ve kalp tam manasıyla Allah'a teslim edilmelidir.[21]

Tefsir ve fıkıh geleneğinde "seyf/kılıç ayeti" diye anılan Tevbe 9/5. ayetteki *faktülü'l-müşrikîne haysü vecedtümûhüm* (Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün) ifadesi bağlamında, "Allah müminleri düşmanlara karşı her türlü savaşa girmekle emretti" dedikten sonra, "Senin en yaman düşmanın iki göğüs kafesi arasında bulunan nefsindir. Kulun kendi nefsiyle en büyük cihadı gerçekleştirmesinin yolu her türlü riyazetle nefsi cendereye sokmaktan geçer..."[22] şeklinde ifadelere yer veren Kuşeyrî bütün bu işârî yorumların kâfirlere karşı savaş emrini buharlaştırmadığını özellikle belirtmek istercesine, Tevbe 9/73. ayetteki *yâ eyyühe'n-nebiyyü câhidi'l-küffâra ve'l-münâfikîn vağluz aleyhim* (Ey Peygamber! Kâfirler ve münafıklarla mücadele (cihad) et ve onlara karşı sert/tavizsiz ol!) lafzını şöyle izah etmiştir:

21 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I. 92-93.
22 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I. 408.

Peygamberimiz (s.a.v.) tüm insanları güzel ahlaka davet etmiştir. Allah Musa'ya (s.a.), "Firavun'a tatlı dille yumuşak sözler söyleyin" (Tâhâ 20/44) demiş; bizim peygamberimize ise, "Onlara karşı sert/tavizsiz ol" diye emretmiştir. Kâfirler ve münafıklara karşı sert ve tavizsiz davranmakla ilgili bu emrin ancak deliller açıkça ortaya konulduktan ve aynı zamanda kendilerine mühlet/süre tanınmak suretiyle mazeret kapısı kapatıldıktan sonra geçerli olduğu söylenir. Allah, "De ki: Size tek bir öğüdüm var: İster bir araya gelip topluca istişare edin, ister teker teker görüş bildirin, Allah için elinizi vicdanınıza koyup aklıselimle düşünüp değerlendirin..." (Sebe' 34/46) buyurmak suretiyle peygamberimize ilkin kâfirlere nazik ve yumuşak davranmayı salık vermiş; fakat onlar inkârda ısrar edip büyüklük taslayınca bu defa sert ve tavizsiz tavır sergilenmesini emretmiştir. Cihad (mücâhede) öncelikle kesin delilleri izah etmek ve hüccetleri bildirmek için dil düzeyinde başlar. Fakat düşman mazeret kapısı kapandıktan sonra bilerek ve isteyerek inkârda direnirse, bu defa cihad uyarma ve kınama boyutuna taşınır. Anlatma ve açıklamadan sonuç alınmadığı, uyarma ve kınama da fayda sağlamadığı takdirde cihadın kıtâl ve canı ortaya koyarak savaşma faslı açılır.[23]

Kuşeyrî'nin son ifadelerinden de anlaşılacağı gibi mutasavvıfların ehl-i küfürle savaş anlamındaki cihadı önemsiz saydıklarını söylemek pek mümkün değildir. Kaldı ki birçok meşhur mutasavvıfın orduyla birlikte sefere iştirak ettikleri bilinmektedir. Osmanlılar döneminden birkaç örnek vermek gerekirse, 1453 yılı baharında Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) İstanbul'u muhasara etmek üzere ordusuyla Edirne'den yola çıktığında, meşhur hocası Akşemseddin (ö. 863/1459), Akbıyık Sultan (ö. 860/1456) ve devrin diğer tanınmış şeyhleri de yüzlerce müritle birlikte padişaha iştirak etmişlerdir. Araştırmacılar, İstanbul'un fethedilmesinde Akşemseddin'in Fatih'e yazdığı mektupların etkili olduğuna dikkat çekmişlerdir.[24]

23 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I. 435.

24 Bkz. Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1954, I. 131.

Öte yandan, Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628) de III. Murad (ö. 1003/1595) döneminde, Ferhad Paşa (ö. 1004/1595) komutasındaki Osmanlı ordusuyla birlikte İran-Tebriz seferine katılmıştır.[25] Yine meşhur mutasavvıf müfessir İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) padişah II. Mustafa (ö. 1115/1703) döneminde (1695-1703), askerin moral gücünü arttırmak için I ve II. Avusturya seferlerine (Nemçe ve Erdel seferleri) katılmıştır.[26]

Bu bağlamda mutasavvıf-müfessir İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) cihad ayetleriyle ilgili yorumlarından da kısa bir örnek vermek gerekir. İbn Acîbe söz konusu ayetleri önce geleneksel tefsir tarzında ele alır, ardından "İşaret" başlığı altında tasavvufî yorumları aktarır. Müfessirin Bakara 2/190. ayeti izah tarzı da aynıdır. İlk planda ayeti nüzul sebebine atıfla geleneksel tarzda açıklayan İbn Acîbe "İşaret" başlığı altında Kuşeyrî'nin mezkûr yorumları doğrultusunda şunları kaydeder: "Bilmelisin ki insanın rabbiyle ilişkisini koparan düşmanları nefis, şeytan, dünya ve insanlar olmak üzere dört sınıftan oluşur. Nefisle mücâhede, onun arzularına karşı çıkmak, terbiye edinceye değin onu zora koşmaktır. Şeytanla mücâhede, ona karşı çıkmak ve ondan uzaklaşıp Allah'la hemhal olmaktır. Çünkü Allah'ı zikir sayesinde şeytan bertaraf olur. Dünyayla mücâhede, ona mesafeli durmak (zühd), dünyevî nimetler ve imkânlardan mümkün mertebe az nasiplenerek kanaatkâr olmaktır. İnsanlarla mücâhede ise kalabalıklardan uzak durmak ve toplumla alakadar olmamaktır. Buna göre ayetteki *ve-kâtilû fî sebîlillâhillezîne yukâtilûneküm* ifadesinde, Allah'ı zikretmek suretiyle nefis, şeytan dünya ve insanlar gibi düşmanlarla alakayı kesip O'na yönelmeye işaret vardır.[27]

25 Bkz. Necmettin Kemal, "Azîz Mahmud Hüdâyî Hazretleri ve Döneminin Siyasal Ortamına Etkisi", *Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri (20-22 Mayıs 2005)*, İstanbul 2006, II, 55.

26 Bkz. Sâkıb Yıldız, "Türk Müfessiri İsma'il Hakkı Burûsevi'nin Hayatı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 1 (1975), s. 115.

27 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010, I. 194-195.

Mutasavvıfların cihadı nefisle mücadele, riyazet ve nefis terbiyesi olarak anlayıp yorumlamaları bir yönüyle tasavvufun zühd temelli bir tecrübe olmasıyla, bir yönüyle başta Allah olmak üzere bütün mevcudatla ilişkide muhabbetin esas alınmasıyla, diğer bir yönüyle de Medenî surelerdeki cihad ve kıtâl ayetlerinin aslî değil, ârızî duruma ilişkin hükümler taşıdığına kail olunmasıyla ilgilidir. İhtimal ki mutasavvıflar cihad ve kıtâli nefisle mücadele diye anlayıp yorumlamakla, Kur'an'ın ta'lilî bir hükmünü taabbüdî kılmayı veya bu hükmü dinamik ve değişken şeriat alanından sabit din alanına taşımak suretiyle tarih-üstüleştirmeyi amaçlamışlardır.

Siyer ve rivayet ağırlıklı tefsir kitaplarına göz atıldığında -ki aslında Kur'an vahyinin 610-633 yılları arasında Mekke ve Medine civarında nazil olduğunu bildiğimize göre bu kaynaklara bakmaya da gerek yoktur- cihad ve kıtâlle ilgili ayetlerin tarihsel bir bağlam içinde nazil olduğu anlaşılır. Sözgelimi, müslümanlara yakın çevredeki kâfirlerle savaşmayı emreden Tevbe 9/123. ayet, Medine döneminin son safhalarında nazil olmuştur. İbn Zeyd'in ifadesiyle, "nazil olduğu gün itibariyle bu ayette kastedilen zümre Araplardır."[28]

Kuşkusuz nüzul döneminden sonra da müslümanların yakın çevresinde kâfirler olmuştur; fakat savaşın gerekçesi yakın çevrede kâfirlerin bulunması değildir. Unutmamak gerekir ki bu ayete ev sahipliği yapan Tevbe suresi Hz. Peygamber'le yaptıkları anlaşmayı bozan bazı müşriklere savaş ilanıyla başlamakta, ayrıca surenin ikinci kısmındaki ayetlerin çoğu Tebük seferini ve münafıkların bu seferi akamete uğratma gayretlerini anlatmaktadır. Hâliyle, suredeki kıtâl ayetleri olağanüstü denebilecek bir sosyolojik vasata atıfta bulunmaktadır. Ancak toplumların hayatında barış aslî, savaş ârızî bir durumdur; ârızî durumla ilgili ayetlerdeki hüküm bu duruma ilişkin sebep/illet ortadan kalktığında askıya alınır; dolayısıyla işlevsiz kalır.

28 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001, III. 97; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VIII. 189.

Hâsılı, mutasavvıflar cihadı "kendi nefisleriyle mücâhede/mücadele" diye kavramlaştırırken, Kur'an ahkâmını her halükarda işlevsel kılmayı amaçlamışlardır. Ancak bu cihad anlayışı Kur'an'ın dil ve tarih temelli anlamına değil, işaret veya i'tibar (irfanî kıyas) yöntemine dayandırılmıştır. Tasavvufî-işârî yorum geleneğinde "i'tibar" yönteminin tatbik şeklini gösteren en meşhur örneklerden biri, Tevbe 9/123. ayetteki, "Ey İman edenler! Yakın çevrenizdeki kâfirlerle savaşın" (*yâ eyyühellezîne âmenû kâtilüllezîne yelûneküm mine'l-küffâr*) ifadesiyle ilgilidir. Sülemî bu ifadeyi meşhur mutasavvıf Sehl et-Tüsterî'den nakille, "Nefis kâfirdir; bu yüzden, arzu ve isteklerine karşı koyarak onunla savaş" diye te'vil etmiş,[29] Kuşeyrî ise şunları kaydetmiştir: "Bir müslümanın mücadele etmesi gereken kâfirlerin en yakında olanı, düşmanların düşmanı konumundaki nefistir. Bu sebeple, müslüman kişi önce kendi nefsiyle çarpışmalı, sonra kâfirlerle mücâhedede bulunmalıdır. Nitekim Rasûlullah, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" buyurmuştur.[30]

Bu tarz yorumların ıstılahi manada tefsir değeri taşımadığı izahtan varestedir. Lakin Ehl-i hadis ve Selefiyye çizgisindeki âlimler dahi bunları tümden reddetmemiştir. Mesela İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), meşhur müfessir Vâhidî'nin (ö. 468/1075), "Ebû Abdirrahmân es-Sülemî *Hakâiku't-Tefsîr* adlı bir eser yazmış. Şayet o, bunun (gerçekten) tefsir olduğu kanaatindeyse kâfir olmuştur" mealindeki sert eleştirisiyle ilgili olarak, "Kanaatimce güvenilir bir sûfî 'tefsir' diye nitelendirmemek şartıyla Kur'an'a ilişkin bir görüş serdederse kâfir olmaz. Sûfîler Tevbe 9/123. ayeti, 'Biz nefsimizle, yani en yakınımızdaki kâfirle savaşmaya memur kılındık' diye yorumlamaları gibi, Kur'an'da zikredilen hususları tanzir (benzetleme) yoluyla farklı bir şekilde ortaya koyarlar" şeklinde itidalli bir görüş belirtmiştir.[31]

29 Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, I. 292.
30 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I. 453.
31 Ebû Amr Osman b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1986, I. 196-197.

Öte yandan, "Kur'an ve/veya sünnet metinlerini sahabe ve tâbiînden nakille maruf olan tefsirden başka tarzda yorumlayan kişi, Allah'a iftirada bulunmuş, O'nun ayetlerini inkâr etmiş ve sözü bağlamından koparmak suretiyle çarpıtmıştır ki bu da zındıklık ve ilhad kapısının açılması anlamı taşır" diyen İbn Teymiyye de sûfilerin bu tür yorumlarını lafzın aslî delaleti saymamak şartıyla makbul işaret ve i'tibar (kıyas) kapsamında değerlendirmiştir.[32]

Klasik Tefsir ve Fıkıh Geleneğinde Cihad

Daha önce kısaca değinildiği üzere klasik tefsir geleneğinde cihad konusu en etraflı şekliyle *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserlerde, hadis edebiyatında *Kitâbü'l-Cihâd* ve/veya *Fezâilü'l-Cihâd* başlıklı bölümlerde, fıkıh geleneğinde ise ya genel kapsamlı fıkıh kitaplarının *Kitâbü'l-Cihâd, Kitâbü's-Siyer/Meğâzî, Kitâbü'l-Cizye* başlıklı bölümlerinde ya da Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *es-Siyerü'l-Kebîr*, Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*'i gibi İslam devletler hukukuna dair müstakil eserlerde ele alınmıştır. Ayrıca Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem (ö. 203/818) ve İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) maliye, idare ve devletler hukukuyla ilgili *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserlerinde de cihad ve kıtâlle ilgili meseleler üzerinde durulmuştur.

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimleri cihadın genel çerçevede mümin kişinin kendi nefsiyle, şeytanla, fasıklar ve kâfirlerle mücadele etmesine karşılık geldiğini teslim etmekle birlikte, ıstılahta "ehl-i küfre karşı savaşmak" şeklinde dar çerçeveli bir tanımlama yapmışlardır. Böylece cihad gerek Kur'an metninde gerekse fıkıh literatüründe, "iki topluluk arasında meydana gelen silahlı çatışma" anlamındaki "harb" (Mâide 5/64; Enfâl 8/57; Muhammed 47/4) ve "kıtâl" (Bakara 2/190-191, 193; Nisâ 4/74-76; Tevbe 9/12-13) lafızlarıyla eşdeğer bir anlam kazanmıştır.

Bu daraltıcı cihad tanımı aslında klasik nesh nazariyesiyle ilgilidir. Tefsir ve fıkıh usulünde nesh, "bir şer'î delilden sonra

32 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 108-109.

bu delildeki hükmün aksini gerektiren başka bir şer'î delilin varit olması" ya da "şer'î hükmün daha sonra varit olan şer'î bir delille kaldırılması" (*ref'u hükmin şer'iyyin bi-delîlin şer'iyyin müteahhirin*) diye tarif edilir.[33] Bilindiği gibi modern dönem İslam dünyasında nesh pek benimsenmeyen, hatta neshi inkâr kimi zaman Kur'an'a sadakat ölçütü gibi değerlendirilen bir eğilimdir. Oysa ne tuhaf bir ironidir ki geçmiş asırlardaki ulemanın hemen hepsi, neshi reddetmeyi cahillik, hatta teolojik açıdan Yahudileşme temayülünün göstergesi olarak değerlendirmiştir.

Bilindik nesh nazariyesine göre Mekkî sureler ve ayetlerdeki hükümler Medine döneminde en son nazil olan sureler ve ayetlerdeki hükümlerle geçersiz kılınmış veya en azından askıya alınmıştır. Hâliyle, Mekkî surelerde Hz. Peygamber ve müslümanlara, "Sen kötülüğe karşı iyilik ve güzellikle mukabele et" (Fussilet 41/34), "Allah'ın has mümin kulları, cahiller kendilerine (ileri geri) konuştuklarında 'Uğurlar olsun' (selam) derler" (Furkân 25/63), "Ehl-i kitapla en güzel şekilde mücadele edin" (Ankebût 29/46) mealindeki ayetlerde tavsiye edilen sabır, uzlaşı ve affedici davranma siyaseti müşrikler ve Ehl-i kitapla savaşmayı emreden ayetlerle hükümsüz hale gelmiştir.

Bu bağlamda Cassâs ve Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) gibi fakih müfessirler İbn Abbas'tan Gâşiye 88/22, Kâf 50/45, Mâide 5/13, Câsiye 45/14 gibi birçok ayetin Tevbe 9/5, 29. ayetlerle nesh edildiği görüşünü nakletmişlerdir.[34] Diğer taraftan Mâlikî fakihi ve müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) seyf ayetinin (Tevbe 9/5) nüzulüyle birlikte 124 ayetteki hükmün nesh edildiğini belirtmiş, Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019) ise aynı ayetin sabır, uzlaşı, affedici

33 Nesh ile ilgili farklı tanımlar ve tartışmalı konular için bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mansûra 1987, I. 55-108; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 173-253.

34 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin, Beyrut 2013, I. 311; Ebü'l-Hasen İmâdüddîn Ali b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 2013, I. 78-79.

olma, aldırışsız davranma, kavgadan uzak durma (silm, safh, i'râz, tevelli) stratejisiyle ilgili yüzlerce ayeti nesh ettiğinden söz etmiştir.[35]

Bazı âlimler kıtâl (savaş) ayetleri arasında, hatta aynı ayetin başıyla sonu arasında da nesh gerçekleştiğinden söz etmişlerdir.[36] Buna göre, "Sizinle savaşanlara karşı siz de Allah yolunda savaşın" (Bakara 2/190) mealindeki ayet, müşriklere karşı topyekûn savaşı emreden Tevbe 9/36. ayetle nesh edilmiştir.[37] Bu nesh anlayışı Kur'an'ın nazil olduğu yirmi küsur yıllık sürecin bir tekâmül süreci olarak algılandığına işaret etmekte ve böyle bir algı ister istemez ilerlemeci tarih anlayışını akla getirmektedir.[38] Zira Mekkî surelerdeki hükümlerin muahhar tarihli Medenî surelerdeki hükümlerle ilga edildiği fikrini başka türlü izah etmek mümkün olmasa gerektir.

Hz. Peygamber ve ilk müslüman neslin provasız ve tekrarsız olarak bir kez yaşadıkları hayat tecrübesini doğrusal bir çizgide tekâmül süreci olarak okumak ve Medine döneminde nazil olan ayetlerdeki hükümleri sabitleyerek gelecek zaman-

35 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Abdülkebîr el-Alevî, Baskı yeri yok, 1992, II. 240.

36 Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Sayda-Beyrut 1972, II. 41; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002, II. 714; Zeyd, *en-Nesh*, I. 508.

37 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988, I. 144.

38 İlginçtir, nüzul dönemindeki sosyolojik akış bir tekâmül seyri gibi okunurken, nüzul döneminin sona erdiği günden sonraki tüm zamanlar ve çağlar çok zengin fiten edebiyatımızın da tanıklık ettiği gibi sürekli kötüye giden bir tarihî seyir olarak telakki edilir. Bu kötüye gidiş, "Ümmetimin en hayırlı nesli, benimle aynı çağda yaşayanlardır; daha sonra onları takip eden ikinci nesil, daha sonra da üçüncü nesildir" (Buhârî, Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 1, "Şehâdât" 9, "Eymân" 10, 17; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 378, 417, 434, 442; II. 228, 410, 479) mealindeki hadiste de ima edildiği üzere insanoğlunun hayırsızlaşma yolunda mesafe alması anlamına da gelir. Nüzul dönemine rastlayan tarih kesitinin iyi, daha sonraki bütün tarihin kötü yönde seyrettiğine ilişkin genel kabul hem "Asr-ı saadet miti"yle hem de nüzul-i İsa ve mehdi mitolojisiyle ilgilidir. Dolayısıyla hâl-i hazırdaki kötüye gidiş(!) bir bakıma dünyanın İsa mesih ve mehdinin zuhuruna uygun hale gelme sürecidir ki müslümanların hatırı sayılır bir kısmı da Hıristiyanlar gibi "İsa gelse de görsek!" beklentisi içerisindedir.

lardaki tüm müstakbel müslümanların cihad konusunda amel edeceği Kur'an ahkâmını sadece Medine döneminin son safhasında nazil olan ayetlerdeki muhtevayla sınırlamak anlamına da gelir. Hâlbuki tarih sürekli bir devinim içindedir; dolayısıyla nüzul döneminin Medine safhasındaki sosyolojik zemin vakumlanıp dondurulmuş değildir.

Aslında klasik dönem müfessirler de tarihin sürekli olarak değişip dönüştüğünü gayet iyi bilmektedir. Cihad ve kıtâlle ilgili ayetlerin tefsir ve tahlilinde vahyin nüzul kronolojisini dikkate almaları ve nihai anlamı tespitte vahyin sona erdiği zaman dilimiyle parantezi kapatmaları tarihsel akışkanlıkla ilgili bilincin bariz göstergesidir. Bu bağlamda müfessirler ve fakihler cihad hakkında ilk olarak hangi ayetin nazil olduğundan hangi şartlar dâhilinde hangi ayetler arasında nesh vuku bulduğu meselesine kadar birçok konuyu etraflıca irdelemişlerdir. Mesela, Cassâs ve Kiyâ el-Herrâsî, "Ümmet/ulema, Fussilet 41/34-35 ve Nahl 16/125 gibi ayetlerde de işaret edildiği gibi hicretten önce kıtâlin sakıncalı olduğunda ihtilaf etmemiştir" mealindeki giriş cümlesinden sonra, "Medine döneminde müslümanlar ehl-i küfre karşı savaşmaya memur kılındılar" demiş ve ardından kıtâl sürecini anlatma safhasına geçmişlerdir.[39]

Cihadla ilgili hükümlerin teşrii seyri Hz. Peygamber ve ilk müslüman neslin yaşadığı tecrübeyi de yansıtır tarzda deskriptif olarak anlatılsa ve hangi hükmün hangi şartlar dâhilinde vaz/nesh edildiği bu minvalde aktarılmış olsa, gelecek zamanlardaki müslüman nesiller kendi tarihselliklerinde Kur'an ahkâmının aktüel değeri, işlevi ve tatbik zemini hak-

39 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 311-312; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 78-88. İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820) de "Kitâbü'l-Cihâd ve'l-Cizye" başlığı altında kıtâl ve harp anlamındaki cihadla ilgili Kur'an ahkâmının teşriî seyrini bisetin başlangıcından itibaren hicret öncesi ve sonrası dönemlerdeki sosyolojik duruma atıflarla uzun uzadıya anlatmıştır. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib, Mansûra 2001, V. 361-367; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Abdülğanî Abdülhâlik, Beyrut 1990, s. 338-358. Cihadla ilgili ayetlerin nüzul kronolojisi hakkında bkz. Derveze, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî*, I. 392- 399.

kında kuşkusuz daha sağlıklı bir fikir ve görüş edinme imkânına sahip olurlardı. Ne var ki gelenekte konu bu şekilde ele alınmamış, bilakis cihadla ilgili nihai hükümlerin Medenî ayetlerdeki "ehl-i küfre karşı topyekûn savaş" hükmüyle sabitlendiği vurgulanmış, böylece cihad meselesi söz konusu hükümlerin her zaman ve zeminde genel geçer olduğu yönünde bir sonuca bağlanmıştır.

Bu sonuç cihadın fıkhî hükmüne de yansımıştır. Sünnî âlimler normal şartlarda cihadın farz-ı kifâye, umumi seferberliği (nefîr-i âmm) mucip bir tehlike ve saldırı halinde ise farz-ı ayn olduğunda hemfikirdir. Meşşâî filozof ve fakih İbn Rüşd (ö. 595/1198) cihadın mutlak farziyetine ilişkin Kur'an delilinin Bakara 2/217. ayet, farz-ı kifâye olduğuna ilişkin delilin Tevbe 9/122. ayet olduğunu belirtmiştir. Tevbe 9/122. ayetten anlaşılacağı gibi[40] Rasûlullah'ın hiçbir gazveye tüm müslümanlarla birlikte çıkmaması ve bazı müslümanları Medine'de bırakması cihadın farz-ı kifâye olduğunu gösterir.[41]

Bazı kaynaklarda cihadın hükmünün Hz. Peygamber çağı ve sonrası olmak üzere iki farklı döneme göre belirlenmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Mâverdî (ö. 450/1058) nüzul döneminde cihadın sadece muhacirlere, Süheylî (ö. 581/1185) ise sadece ensara farz-ı ayn olduğundan söz etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde cihadın hükmü meşhur görüşe göre farz-ı kifâyedir. Fakat düşman saldırısı söz konusu olduğunda ve aynı zamanda devlet başkanı tara-

40 Bu ayetin çok daha farklı şekilde yorumlanması da mümkündür. Bkz. Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995, s 72-77.

41 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, nşr. Ahmed Ebü'l-Mecd, İskenderiye-Kahire 2004, I. 467-468. Ayrıca bkz. Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 369-374. Cihadın hükmü konusunda İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) gelen bir rivayete göre Habeşliler ve Türklere savaş açmanın caiz olup olmadığı gibi tuhaf meseleler de tartışılmış ve bu mesele kapsamında Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve diğer bazı muhaddislerce nakledilen, "Habeşliler ve Türkler size ilişmedikçe siz de onlara ilişmeyin" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 8-9) rivayetine atıflar yapılmıştır. Bkz. Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, V. 246; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, X. 162-163.

fından vazifelendirilen kimseler hakkında farz-ı ayn da olabilir.[42] Ayrıca fiilî bir savaş veya saldırı durumu söz konusu olmasa bile İslam devletinin başındaki kişinin cihad vecibesini işlevsiz kılmaması, aksine ehl-i küfrün müminlerden yana kendilerini güvende hissetmemesi için senede bir kez gazveye çıkması gerekir.[43]

Fakihler ve müfessirlerin nesh nazariyesinden hareketle Kur'an'daki geçerli hükümleri Medine döneminin son safahatında nazil olan ayetlerle sabitlemesi, nüzul dönemi sosyolojisini tekâmül seyri olarak algılamanın yanında tamimci (genişletici/genelleyici) yorum paradigmasıyla da yakından ilgilidir. Tamimci yorum, "Sebebin husûsîliğine değil, lafzın umûmîliğine itibar edilir" (*el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb*) şeklindeki meşhur kaide uyarınca Kur'an ahkâmının bağlamsız ya da tarih-üstü okunması gerektiği anlayışıyla şekillenir.

Bu kaidenin ilmî dayanakları ve argümanları özellikle fıkıh usulü literatüründeki âmm-hâss, umum-husus, tahsis-muhassıs gibi başlıklar altında uzun uzadıya anlatılmış[44] olsa da mesele sadece teknik bir terim ve metot meselesi değildir. Daha açıkçası, lafzın umumîliğine itibar kaidesi hem Kur'an'ın kadim bir kelam olduğuna ilişkin Sünnî-kelâmî görüşle hem de şeriatın evrensel ve tarih-üstü olduğu yönündeki hâkim kabulle ilişkilidir. Aslında fıkıh usulündeki bilgi, görüş ve değerlendirmeler bu kelâmî kabulü şeriat düzleminde işlevsel kılmaktan ibarettir.

Cihad ve kıtâlle ilgili ayetlerdeki hükümlerin genel geçer kabul edilmesi spesifik düzeyde müfessirlerin özel hayat hikayeleri ve yaşadıkları kötü tecrübelerle de ilişkilidir. Örnek vermek gerekirse, Kurtubî, "Sizinle savaşanlara karşı siz de Allah yolunda savaşın" mealindeki Bakara 2/190. ayetle ilgili

42 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VI. 47; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VII. 215.

43 Ebû Abdillah Hüseyn b. Hasen el-Halîmî, *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, Beyrut 1979, II. 463.

44 Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 95-98; Ömer Kara, *Vahiy-Vâkıa İlişkisi-Metodolojik Bir Yaklaşım-(Umûmî Hitâb-Husûsî Sebeb)*, Van 2009, s. 43-356.

olarak şunları kaydetmiştir: "İmam Mâlik'ten rivayet edildiğine göre bu ayetteki hüküm mucibince savaşmaya memur kılınanlar, Hudeybiye antlaşmasında hazır bulunan müslümanlardır. Oysa sahih görüş ayetteki hitabın tüm müslümanlara yönelik olması ve ilgili emrin/mükellefiyetin kendisine savaş açılan her müslümanı bağlamasıdır. Bunun dışında bir ihtimal söz konusu değildir. Dikkat edilirse, Allah Tevbe 9/123. ayette, 'Yakın çevrenizdeki kâfirlerle savaşın' buyurmuştur. Bunun anlamı şudur: İlk olarak Mekkelilerle savaşılacaktır. Fakat bu emir/hüküm Allah Mekke'nin fethini nasip ettikten sonra, gerek İslam davetinin yayılması ve tevhid inancının bütün dünyaya duyurulması gerekse yeryüzünde bir tek kâfir kalmaması maksadıyla gelecek kuşaklardaki tüm müslümanlar için de geçerlidir. Kısacası, savaş hükmü kıyamete kadar bakidir."[45]

Bu yorumun muhtevası ilk bakışta teolojik görünebilir; fakat gerçekte müfessirin hayat tecrübesiyle çok yakından ilişkilidir. Daha açıkçası Kurtubî 633 (1236) yılında Kurtuba'nın Kastilya-Leon Kralı III. Fernando kuvvetleri tarafından ele geçirilmesine tanık olmuş bir müfessirdir. Hıristiyan İspanyalıların 3 Ramazan 627'de (16 Temmuz 1230) gerçekleştirdikleri saldırıda öldürülmüş bir babanın evladı olan Kurtubî, Âl-i İmrân 3/170. ayet münasebetiyle babasının katledilmesinden de söz etmiştir.[46]

Bizzat yaşadığı bu acı tecrübeler Kurtubî'nin yüreğinde derin yaralar açtığından, "Düşmanla savaşmak size farz kılındı, hâlbuki savaş hoşunuza gitmiyor; lakin hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırlı olabilir..." mealindeki ifadelerle başlayan Bakara 2/216. ayetin tefsirinde şunları kaydetme ihtiyacı hissetmiştir: "Kur'an'ın bu ifadesi Endülüs şehirlerinde tecrübeyle sabit olduğu üzere hiçbir itiraz ve tartışma götürmez biçimde doğrudur. Müslümanlar bu beldelerde cihadı terk ettiler, düşmanla çarpışmaktan uzak durup çok kere palamarı çözdüler. Bunun üzerine düşman Endülüs'teki beldeleri işgal

45 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 233.
46 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 174.

etti; bizi esir aldı, katletti, köleleştirdi. Kuşkusuz biz Allah'a aidiz ve sonunda O'na döneceğiz; fakat bütün bu yaşanan acılar kendi yapıp ettiklerimizin neticesidir."[47]

İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) Âl-i İmrân 3/28. ayetle ilgili izahları da dikkat çekici bir örnek olarak zikredilebilir. Bu iki müfessir, "Müminler, müminleri bırakıp kâfirleri dost, sırdaş, stratejik müttefik (veli) edinmesinler. Aksi halde Allah'la bağlarını koparmış olurlar" mealindeki ifadeyle başlayan ayeti, "Bu ayetin lafzı tüm zamanlar ve çağlarda genel geçerdir" (*ve-lafzu'l-âyeti âmmun fî cemîi'l-a'sâr*), "Ayet tüm çağlar için genel geçerdir" (*âmmetün fî cemîi'l-a'sâr*) şeklindeki ifadelerle yorumlamayı tercih etmişlerdir.[48]

Böyle bir yorum tercihi de tefsir veya fıkıh usulü kaidesinden ziyade, müfessirlerin bizzat yaşadıkları dramatik olaylar ve bu olaylara bağlı yoğun duygusallıklarla alakalıdır. Daha açıkçası, İbn Atıyye 503 (1109) yılında Talabîre (Talavera) savaşına katılmış, 511'de (1117) Zaragoza'nın savunmasında yer almış, ayrıca Murâbıt melikleriyle görüşmeler yapıp savaşların durumu ve düşmanla ilgili stratejiler hakkında raporlar sunmuş, Hıristiyanlarca işgal edilen toprakları geri alma hususunda teşvik ve uyarılarda bulunmuştur.[49] İbn Cüzey ise Nasrîlerin Merînîlerle birlikte İspanyol ve Portekiz kuvvetlerine karşı Cebelitârık civarında (Tarîf) yaptıkları savaşta şehit olmuştur (7 Cemâziyelevvel 741/29 Ekim 1340).[50]

Bu kısa biyografik bilgiler dahi Endülüslü müfessirlerin cihad ve kıtâlle ilgili ayetlerdeki hükümleri tüm zamanlar için genel geçer olarak kodlamasının tarihsel durum bağlamı ve arka planı hakkında yeterli fikir vermektedir. Nitekim bir de-

47 Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 28.

48 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 419; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hümâmî, Sayda-Beyrut 2005, I. 243.

49 Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1973, s. 71-75; Abdülhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 338.

50 Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrahim İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Kahire 1972, II. 274-276; Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 406-407.

ğerlendirmeye göre de Endülüs'te Mâlikî mezhebine tutunmanın ve bidat ehline karşı tavizsiz uygulamaların arkasındaki temel sebeplerden biri, kuzeydeki Hıristiyanlarla sürekli mücadele ve çatışma yaşanmasıdır. Endülüs'te Yahudilerle de çetin bir dinî rekabet yaşanmıştır. Bu yüzden İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), İbn Rüşd (ö. 595/1199) gibi müslüman âlimler Ehl-i kitaba reddiyeler yazmış, İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî (ö. 708/1308) gibi âlimler ise cihadın faziletiyle ilgili olarak *Sebîlü'r-Reşâd fî Fazli'l-Cihâd* gibi müstakil eserler kaleme almışlardır.[51]

Cihad ve Kıtâlin Meşruiyet Gerekçeleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren gayri müslimlerle savaşın temel sebebi ve meşruiyet gerekçesi, yeryüzünde küfrün mevcudiyetine bağlanmış ve müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki ilişkilerin savaş esaslı olduğu yönünde genel kabul oluşmuştur. Buna mukabil erken dönemlerde Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 126/744), Amr b. Dinar (ö. 126/744 [?]), İbn Şübrüme (ö. 144/761), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi bazı âlimlerin savaşın mutlak farz olmadığı ve meşru müdafaa amacı taşıdığı fikrine kail oldukları nakledilmekle birlikte kahir ekseriyet aksi görüşü savunmuştur.[52]

Çoğunluk ulemanın savunduğu görüş ve anlayışın bir yönüyle Hz. Peygamber'in Medine döneminde uyguladığı gazve siyasetiyle, bir yönüyle de ilk halifeler dönemindeki galibiyet psikolojisiyle ilişkili olduğu açıktır. Yahyâ b. Âdem'in meşhur tâbî müfessir Mücâhid'den naklettiği, "Putperestlerle (müşrikler) İslam için, Ehl-i kitabla da cizye için savaşılır"[53] sözü, hem erken dönem İslam geleneğindeki savaş anlayışını hem

51 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 3 (2004), s. 57-58.

52 Bkz. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998, s. 113-122.

53 Yahyâ b. Âdem mürtedlerin de Arap müşrikler konumunda olduğu fikrindedir. Bkz. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harâc*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1987, s. 67.

de galibiyet ve muzafferiyete bağlı özgüven psikolojisini açıklar tarzdadır.

Fıkıh ve tefsir geleneğinde Şâfiî, Hanefî, Mâlikî, Hanbelî, Zâhirî, Ca'ferî fakihler ve müfessirlerin çok büyük bir kısmı da -Mücâhid'den menkul görüşle aynı doğrultuda- savaşın temel gerekçesini küfre bağlamıştır. Mesela, İmam eş-Şâfiî'ye göre kâfirler ve müşriklere karşı cihad (kıtâl) gerek Tevbe 9/5. ayet gerekse Rasûlullah'ın, "Allah'tan başka ilah olmadığı inancını benimseyecekleri, Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna şahitlik edecekleri, namaz kılıp zekâtı verecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kılındım"[54] hadisi mucibince mutlak farzdır. Savaşın gerekçesi şirk, aslî hedefi ise kâfirler ve müşriklere İslam'ı benimsetmektir.[55] Allah Tevbe 9/5 ve Enfâl 39. ayetlerde, iman etmedikleri ve bunu dillendirmedikleri takdirde kâfirler ve müşriklerin kanlarını dökmeyi mübah kılmıştır. Müşrik Araplardan cizye almak söz konusu değildir. Ehl-i kitapla savaşmak da mutlak farzdır; cizye vermeyi kabulleninceye ve/veya İslam'ı benimseyinceye değin onlarla savaşılır. Hem müşrikler hem de kitâbîlere karşı cihadın nihai hedefi dinin bütünüyle Allah'ın olması (yeryüzündeki tüm

54 Buhârî, "İman" 18, "İstitâbe" 3; Müslim, "İman" 32; Ebû Dâvûd, "Cihad" 95; Tirmizî, "İman" 201; Nesâî, "İman" 15.. Hz. Peygamber'in "Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin" diye başlayan hadisinin son kısmında, "Cennet kılıçların gölgesi altındadır" (Müslim, "Cihad" 20; Ebû Dâvûd, "Cihad" 89) ifadesi yer alır. Bu ifade, İmam Şâfiî'nin yorumu gibi bağlamsız ve tamimci tarzda okunduğu takdirde cihadın her zaman ve zeminde farz olduğu görüşüne delil olarak kullanılmaya müsaittir.

55 Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'lerine şerh yazan Nevevî (ö. 676/1277) ve Kirmânî (ö. 786/1384) gibi âlimler bu hadisten hareketle müslüman olup da namaz kılmayan kimselerle savaşılacağı hükmünü çıkarmışlardır. Buna mukabil hadisteki hükmün özellikle Kur'an'ın din ve vicdan hürriyetiyle ilgili beyanlarıyla çelişik gözükmesinden dolayı, "namaz kılıp zekât vercekleri vakte kadar" ifadesinin ilgili hadis metnine ilk halifelerden sonraki dönemlerde raviler tarafından eklendiği yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır. Sebeb-i vürudla ilgili tarihî bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu hadis Tevbe 9/4 ve 8. ayetlerde işaret edildiği üzere antlaşmalarını bozan ve müslümanlara yakın tehdit oluşturan müşriklerle alakalıdır. Hadis hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ahmet Yücel, "Hz. Peygamber'in Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları", [*İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul 2017, s. 235-245.

gayri müslimlerin müslümanlaştırılması) ve/veya hak din olan İslam'ın diğer bütün dinlere üstün kılınmasıdır.[56]

İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-Kebîr* adlı eserinin şerhinde de cihadın gayesi dini yüceltmek, müşrikleri ezmek diye özetlenmiştir.[57] Aynı şekilde Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî ve Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi Şâfiî ve Mâlikî müfessirler de Bakara 2/193. ayet bağlamında, "savaşın sebebi küfür, hedefi ise küfrün tamamen bertaraf edilmesidir" şeklinde görüş belirtmişlerdir. Buna göre ayetteki "fitne" lafzından maksat, küfür ve şirktir. Dinin bütünüyle Allah'a ait olması ise bütün yeryüzü sathında küfür ve şirkten eser kalmaması, dolayısıyla tüm kâfirlerin müslümanlaştırılması anlamı taşır.[58]

Zâhirîlik ekolünün en meşhur temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1064) Kur'an'ın ehl-i küfre ya müslüman olmak ya da savaş (kılıç) dışında üçüncü bir seçenek sunmadığını belirtmiş, bu konuda erkekler ve kadınlar arasında fark bulunmadığını da eklemiştir. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in, "ya İslam ya kılıç" şeklindeki iki seçeneğin özellikle Ehl-i kitap kategorisinde yer almayan (müşrik/kâfir) Araplara sunulduğu, buna mukabil Acem asıllı kitâbîler ile kâfirlerin cizye hükmüne tabi olduğu yönündeki ictihadlarını Tevbe 9/5 ve 29. ayetlere atıfla, "Allah müşrikler ve Ehl-i kitapla ilgili her iki hükümde Arap-Acem ayrımı yapmamıştır" gerekçesiyle bâtıl (mesnetsiz, geçersiz) deyip reddetmiştir. İbn Hazm'a göre Tevbe 9/5. ayetteki "Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün" ifadesi, İslam'ı kabul etmeyen tüm müşrikleri içerir. Dolayısıyla yaşlı, kadın, çocuk diye ayırt edilmeksizin tüm müşrikler öldürülebilir.[59]

56 Şâfiî, *el-Ümm*, V. 397-403, IX. 82-83; Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 388-393.

57 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, nşr. Abdullah Muhammed Hasen, Beyrut 1997, I. 13, 132.

58 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V. 113-114; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 154-155; Kurtubî, *el-Câmi'*, II 236; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Tefsîru'l-Hâtîb eş-Şirbînî* (*es-Sirâcü'l-Münîr*), Beyrut 2004, I. 146.

59 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, nşr Abdurrahmân el-Cezîrî, Kahire 1349, VII. 296-297, 345-346.

Hicrî 3. asırda yaşamış bir Hâricî-İbâzî müfessir olarak tanınan Hevvârî ise diğer müfessirler gibi cihad ve kıtâlle ilgili ayetlerde geçen "fitne"yi şirk, dinin Allah'a ait olmasını da İslam'ın yeryüzüne hâkim kılınması diye yorumlamıştır. Buna göre Bakara 2/193. ayetin son kısmındaki *fe-lâ udvâne illâ ale'z-zâlimîn* ifadesi, "Savaş ancak tevhid inancını reddedenler için söz konusudur" anlamına gelir. Dolayısıyla müslümanlar diğer bütün farklı inanç mensuplarıyla daimi olarak savaşmakla mükelleftir. Nitekim Allah Tevbe 9/29. ayette Ehl-i kitapla savaşmayı ve onları cizyeye bağlamayı emretmiştir. Aynı surenin 33. ayetinde ise İslam dininin tüm dinlere hâkim olması gerektiğine işaret etmiştir ki bu da ancak müşriklerin ezilmesi, Yahudiler ve Hıristiyanların da yenilgiye uğratılıp cizyeye mahkûm edilmeleriyle gerçekleşir.[60]

Bu minvaldeki görüşler Selefî ve Hanbelî âlimlerce de benimsenmiştir. Mesela, İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in davet ve tebliğine muttali olan herkes İslam'ı kabulle mükelleftir; aksi halde bütün herkesle savaşmak vaciptir. Savaşın nihai hedefi, "fitne"yi (küfür/şirk) ortadan kaldırmak ve dini tam manasıyla Allah'a has kılmaktır. Ancak bu hedefe yönelik savaş, hem İslamiyet'i geniş coğrafyalara yaymak hem de düşmanı korkutmak amacı taşıyan Tebük gazvesinde olduğu gibi ihtiyarîdir. Ahzab (Hendek) gazvesi gibi meşru müdafaa amaçlı savaş ise ızdırariдir.[61]

İbn Teymiyye gayri müslimlerle savaş öncesinde tebliğ ve davette bulunma şartından söz ettiği halde aynı fıkıh geleneğine mensup olan İbn Kudâme (ö. 620/1223) davet dö-

60 Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî (Hevvârî), *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî, Beyrut 1990, I. 180-181, II. 125, 127.

61 Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râî ve'r-Raiyye*, nşr Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde trs., s. 153, 158, 163. İbn Teymiyye'ye göre İslam devletlerinde emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker ilkesi uyarınca genel ahlak ve kamu düzenini korumaya matuf hisbe teşkilatının temel amacı da din bütünüyle Allah'a ait oluncaya ve İslam tam manasıyla muzaffer kılınıncaya (i'lâ-i kelimetullah) değin ehl-i küfürle savaşma hükmüyle irtibatlıdır. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XXVIII. 30-31.

neminin artık kapandığını söylemiştir. Müşrik ve/veya kâfir düşman kitlesiyle karşılaşıldığında ilkin İslam'a davette bulunulması gerektiği yönündeki nebevî uygulamanın nüzul dönemine münhasır olduğuna dikkat çeken İbn Kudâme kendi dönemiyle ilgili olarak da şunları kaydetmiştir:

> Günümüze gelince, İslam daveti bugün çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu yüzden, savaş ortamında İslâmî tebliğ ve davete gerek yoktur. Rasûlullah savaşa başlamadan önce İslam'a davette bulunurdu; fakat Allah İslam'ı güçlü kılıp yüceltince bu uygulama son buldu. Bugün itibariyle herhangi bir kimseye davette bulunulduğuna tanık olmuyoruz. Günümüzde İslam daveti Doğu Romalılara (Bizans) kadar ulaşmış durumdadır. Onlardan ne istendiği kendilerince malumudur. Hülasa, davet İslam'ın başlangıç dönemine münhasır bir uygulamadır.[62]

Modern dönem İslam dünyasındaki bazı araştırmalarda Hanefî âlimlerin savaş konusunda daha ılımlı bir anlayışa sahip oldukları, savaşın temel gerekçesini müslümanların saldırıya uğrama şartına bağladıkları yönünde birtakım görüşler öne sürülmektedir. Ancak bu savunmacı görüşü klasik Hanefî-Matüridî literatürdeki muhtevayla bağdaştırmak pek mümkün değildir. Zira İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944) Bakara 2/190-194. ayetler münasebetiyle özet olarak şunları söylemiştir: "Onları ele geçirdiğiniz yerde öldürün" (Bakara 2/191) mealindeki ayette geçen *haysü* edatı mekân/yer ifade ettiğine göre kâfirleri tüm yeryüzü sathında öldürmek gerekir. Mekânın tamimi zamanın tamimini de içerir; dolayısıyla kâfirler (haram aylar hariç) her zaman ve (Mescid-i Haram hariç) her zeminde öldürülmelidir. Bizim mezhebimizi benimseyenlere göre haram ay içerisinde de savaş caizdir; Harem bölgesinde savaşın hükmüne gelince, ilkin kâfirler taarruzda bulunduğu takdirde burada da savaş caizdir. Savaşın hedefini fitnenin ortadan kalkması ve dinin Allah'a ait olması şeklinde belirleyen Bakara 2/193 ayet kâfirleri müslümanlaştırıncaya değin savaşmamızı emretmektedir. Buna göre "fitne"den maksat

62 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad 1997, XIII. 29-30.

şirk ve küfür, dinin Allah'a ait olmasından maksat ise şirkin/küfrün yeryüzü sathından kazınmasıdır.[63]

Hanefî fakih ve müfessir Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) de Bakara 2/190-194. ayetleri kısaca şöyle yorumlamıştır: Allah yolunda savaşmak, i'lâ-i kelimetullah ve dini yüceltme amacı taşıyan bir cihaddır. Bu bağlamda "fitne"den maksat Allah'a şirk koşmaktır. Fitnenin ortadan kalkması ve dinin Allah'a ait olması ise şirk inancının tamamen bertaraf olması ve Allah'tan başkasına kulluk yapılmamasıdır. Nesefî, Ehl-i kitapla savaş ve cizye meselesiyle ilgili Tevbe 9/29. ayetin yorumunda, Arap müşrikler hariç Mecusiler, Türkler ve Hindular gibi farklı inanç gruplarının da cizye hükmüne tabi olduklarını belirtmiş ve bu görüşü Hz. Peygamber'in Arap müşrikler dışında bazı putperestlerle cizye antlaşması yaptığına dair bir rivayetle delillendirmiştir. Ehl-i kitap ve diğer inanç gruplarının müslümanlara ödedikleri baş vergisine cizye denilmesi, bu verginin hem küfür incancı üzere yaşamanın karşılığı hem de zillete mahkûmiyetin göstergesi olmasıyla ilgilidir.[64]

İtikatta Mu'tezilî, fıkıhta büyük ihtimalle Hanefî olan Zemahşerî (ö. 538/1144) de Bakara 2/190-194 ayetleri İmam el-Mâtüridî ile hemen hemen aynı tarzda yorumlamıştır. "Allah yolunda savaştan maksat i'lâ-i kelimetullah ve İslam dinini yüceltme anlamında cihaddır" diyen Zemahşerî söz konusu ayetlerde geçen, fitnenin ortadan kalkması ve dinin Allah'a ait olmasıyla ilgili ifadeleri de şirkin tamamen bertaraf edilmesi diye izah etmiş, buna mukabil Tevbe 9/5. ayetteki, "Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün" ifadesini genel yaklaşımın aksine nüzul bağlamıyla ilişkilendirerek, "Sizinle yaptıkları antlaşmayı bozup aleyhinizde kumpas kurmaya çalışan müşrikler" şeklinde tahsis cihetine gitmiştir.[65]

63 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, II. 64-67.

64 Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzîl)*, Beyrut 1988, I. 98-99, II. 123.

65 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977, I. 341-342, II. 175.

Müteahhir dönemlerde bazı Hanefî fakihler kâfirlerle savaşmayı müslüman toplumu koruma prensibine bağlamışlardır. Mesela, İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) göre kâfirlere karşı her türlü savaştan maksat müslüman toplumun emniyetini sağlamak suretiyle umumi zararı bertaraf etmektir. Savaş yoluyla bu amaca ulaşılmadığı takdirde tüm müslümanların zarar görecekleri şüphesizdir.[66] Ne var ki Hanefî ekolünde İbnü'l-Hümâm'ın görüşünden ziyade müşrikler, kâfirler ve diğer gayri müslim topluluklara davet ve tebliğde bulunulduğu halde İslam'ı kabullenmedikleri takdirde kendileriyle savaşılacağı hükmü genel kabul görmüş ve bu kabulde ilgili ayetlerin yanı sıra, "Allah beni kılıçla gönderdi ve rızkımı mızrağımın gölgesine yerleştirdi", "Allah'tan başka ilah yoktur inancını benimseyecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kılındım" mealindeki hadisler de referans gösterilmiştir.[67]

Bunun da ötesinde Serahsî *es-Siyerü'l-Kebîr*'in şerhinde şunları kaydetmiştir: "Müslümanların savaşacağı topluluk Arap putperestler ve mürtedler gibi kendilerinden cizye kabul edilmeyen gruplar olursa, bunlar ilkin İslam'a davet edilir, daveti kabul etmedikleri takdirde kendileriyle savaşa girişilir (...) Eğer onlar, 'Karşılıklı olarak savaşı sonlandıralım' teklifinde bulunurlarsa, müslümanların bu teklife olumlu karşılık vermeleri söz konusu değildir. Çünkü Allah, 'Galip gelecek bir durumdayken sakın gevşemeyin, üzüntüye mahal vermeyin' (Âl-i İmrân 3/139) buyurmuştur. Cihad farzdır. Onlar bu farizayı ifadan vazgeçirmek için müslümanlara sulh talebinde bulunmuşlardır. Böyle bir talebe olumlu karşılık vermek caiz değildir. Onların bu talepleri namaz kılmamak, oruç tutmamak üzere antlaşma isteğinde bulunmakla eşdeğerdir. Şayet onlar müslümanların başa çıkamayacağı düzeyde üstün bir güce sahip olursa, o zaman yeterli güç/kuvvet tedarik edin-

66 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, nşr. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî, Beyrut 2002, V. 432.

67 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, VII. 100. Merğinânî (ö. 593/1197) de cihadın farz kılınış gerekçesini açıklarken Allah'ın dinini yüceltmenin yanında müslümanlara yönelik şerri bertaraf etme gayesinden söz etmiştir. Bkz. Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğinânî, *el-Hidâye Şerhü Bidâyeti'l-Mübtedi'*, Kahire 1936, II. 135.

ceye kadar savaşı askıya alma antlaşması yapılabilir ve fakat güçlendikten sonra antlaşma feshedilir."[68]

Bu pasajın özellikle son kısmındaki ifadeler ortaçağdaki devletlerarası hukuk ve reel politik itibariyle işlevsel olabilir; fakat bu işlevsellik pasajdaki fikir muhtevasının gayri ahlâkî olduğunu söylemeye mani değildir. Hanefî fıkıh ekolünün dâru'l-harbde faiz alma, domuz eti satma, bahis ve kumar oynama gibi muameleler ve fiillerin sırf kazanma ve kazançlı çıkma şartıyla caiz olduğu yönündeki ictihadları da[69] gayri ahlâkî niteliklidir. Aynı şekilde Kiyâ el-Herrâsî'nin, "Galip gelecek bir durumdayken sakın gevşemeyin, barış istemeyin" (Muhammed 47/35) mealindeki ayet bağlamında, "Bu ayette, kâfirlerle ancak zaruret halinde ateşkes yapılabileceğine ve onlarla savaşacak düzeyde güçlü olunmaması haricinde cihattan vazgeçmenin haram kılındığına delil vardır"[70] şeklindeki ifadeleri de ahlâkî açıdan problemlidir.

İslam ulemasının cihad ve kıtâl anlayışındaki gayri ahlâkî unsurlar ortaçağdaki devletlerarası harp hukukuna özgü genel kurallar ve uygulamalarla gerekçelendirilmeye çalışılabilir; fakat hiçbir siyasi ve sosyolojik gerekçe bu tür bir cihad ve kıtâl anlayışının ahlâkî görülmesine kâfi değildir. Kaldı ki Kur'an'ın birçok ayetinde hem ahde vefa ilkesine sadakat emredilmiş hem de müminlerin temel ahlâkî vasıfları arasında ahde vefa özellikle zikredilmiştir. Bunun da ötesinde müşriklere ültimatomla başlayan Tevbe suresinin ilk ayetlerinde dahi antlaşma hükümlerine riayet ettikleri sürece müşriklere verilen söze sadakat gösterilmesi tembihlenmiştir.[71]

İhtimal ki fukaha, "Harp hiledir" (*el-harbü hud'atün*)[72] mealindeki hadiste zikri geçen "hile"yi ahde vefasızlık, kurnazlık, yalan diye içeriklendirmiştir. Nevevî'nin (ö. 676/1277) gerek

68 Serahsî, *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, I. 132-133.
69 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, *Dârulislam Dârulharb İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 2011, s. 176-183.
70 Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV. 375.
71 Bakara 2/177; Mâide 5/1; Tevbe 9/4, 7; İsrâ 17/34; Mü'minûn 23/8; el-Meâric 70/32.
72 Müslim, "Cihâd" 17.

bu hadis bağlamında Taberî'den (ö. 310/923) nakille, "Savaşta yalan söylemek caizdir" şeklinde bir görüş zikretmesi,[73] gerekse "Ahde vefa" başlığı altında Huzeyfe b. el-Yemân'dan menkul hadisle ilgili açıklamasında, "Bu hadis harpte yalan söylemenin caiz olduğu hükmünü içerir" (*fî hâza'l-hadîsi cevâzü'l-kizbi fi'l-harb*) demesi, klasik dönem İslam uleması-nın savaş ve hile meselesini nasıl anladıkları hakkında az çok bir fikir vermektedir.

Klasik dönemlere ait Şiî-İsnâaşerî tefsir kaynaklarındaki hâkim bakış açısı da Sünnî fakihler ve müfessirlerin yaklaşımlarıyla aynı istikamettedir. Mesela, Bakara 2/193 ve Enfâl 8/39. ayetlerde geçen "fitne" kelimesi İmam Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733[?]) ve Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) gibi imamlara atfen şirk diye izah edilmiş ve bu izah, "Fitneler helake yol açtığı gibi küfür de helake yol açar; çünkü küfür imtihan düzleminde fesat izharıdır" diye gerekçelendirilmiştir. Aynı ayetlerde "dinin Allah'a ait olması"na ilişkin ifadeler de yine Sünnî geleneğe uygun biçimde, "küfür ortadan kaldırılarak İslam'ın muzaffer kılınması, böylece bütün insanlığın tek hak din olarak İslam çatısı altında buluşması" şeklinde tefsir edilmiştir.[74]

Diğer taraftan Şiî müfessirlerin genel kanaatine göre Tevbe 9/5. ayet müşriklerle sulh ve onlardan yüz çevirmeyi salık veren tüm ayetleri nesh etmiştir. Buna göre mezkûr ayetteki *fe-in tâbû* lafzını, "küfürden vazgeçip imana gelir ve İslam şeriatını benimserlerse" diye anlamak gerekir. Çünkü ayetin devamında, "salâtı ikame edip zekâtı verirlerse" gibi şartlar belirtilmekte, 7-12. ayetlerde ise küfrün elebaşlarıyla savaşma gerekçesi, ahde vefasızlık diye tasrih edilmektedir. Ayrıca seyf ayetinde (Tevbe 9/5), müşrikleri katletmekten geri dur-

73 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut trs., XII. 45, 144.

74 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Beyrut trs., II. 147-148; V. 120-121; Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Şemsüddin, Beyrut 1997, II. 21-24; Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008, I. 168-169.

ma hükmünün şirkten vazgeçme ve namazı ikame şartlarına bağlanmış olması, namazı terk eden kişinin öldürülmesi gerektiğini gösterir.[75]

Tevbe 9/2. ayet münasebetiyle İmam Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen bir rivayette de şu ifadeler zikredilir: Allah, Muhammed'i beş kılıçla gönderdi; bu beş kılıçtan biri Arap müşrikler içindir. Allah onlar hakkında, "Müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün" (Tevbe 9/5) buyurdu. Bu ayetteki *fe-in tâbû* lafzı, "Şayet iman ederlerse" anlamındadır. Buna göre müşrikler ya katledilmek ya da İslam'ı benimsemek durumundadır. Üçüncü bir seçenek yoktur.[76] Aynı surenin 33. ayetindeki *li-yüzhirahû ale'd-dîni küllih* ifadesi ise yine Muhammed el-Bâkır'dan nakledildiğine göre yeryüzünde Hz. Muhammed'in risalet ve nübüvvetini kabullenmeyen bir tek

75 Tûsî, *et-Tibyân*, V. 171-180; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, V. 11. Şâfiî fıkıh ekolü de Tevbe 9/5. ayetteki *fe-in tâbû ve ekâmu's-salât* ifadesine binaen mü'min olduğu halde namazı terk eden kişinin öldürülmesi gerektiğine hükmetmiş, Hanefî ekolü ise aksi görüşü benimsemiştir. (Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007, II. 341) Fahreddîn er-Râzî'nin aktardığı bilgiye göre İmam eş-Şâfiî bu ayetle ilgili olarak, "Allah kayıtsız ve koşulsuz olarak kâfirlerin kanını dökmeyi mübah kılmış, fakat daha sonra küfürden vazgeçmek, namaz kılmak ve zekât vermekten müteşekkil üç şartın bir arada bulunması hâlinde onların öldürülmesini yasaklamıştır. Bu üç şart bulunmadığı takdirde öldürmenin mübahlığı hükmünün temel prensip olarak baki kalması gerekir" demiştir. Bu arada Râzî, Hanefî ekolün, "Namazı reddetmemekle birlikte terk eden kimse öldürülmez" şeklindeki ictihadını ayetin zahirî manasına aykırılık gerekçesiyle reddetmiştir (Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV. 180). Şâfiî fıkıh ekolüne mensup olan Beyzâvî (ö. 685/1286) ise söz konusu ayetteki ifadeyi yorumlarken, "Namazı terk eden ve zekât vermeyi reddeden kimse öldürülür" gibi sert bir ifade kullanmak yerine, "Bu ayete göre namazı terk edip zekât vermeyi reddeden kimse serbest bırakılmaz" anlamında ilginç bir ifade kullanmayı tercih etmiştir (Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, Beyrut 2003, I. 396). Diğer taraftan Mâlikî fakihler namazı terk eden kişinin öldürülmesi gerektiği hükmünün ötesinde, ne zaman öldürüleceği meselesini de tartışmış, bu bağlamda kimileri namaz vaktinin herhangi bir diliminde, kimileri ise ilgili vaktin en sonunda, yani iki veya dört rekât kılınabilecek bir zaman aralığında öldürülmesi gerektiği fikrini savunmuştur. Bkz. Kurtubî, *el-Câmiî*, XVII. 49.

76 Süfyan b. Uyeyne'den (ö. 198/814) menkul bir rivayette de Hz. Peygamber'in müşriklere, mürtedlere, Ehl-i kitaba, bâğîlere (isyancılar) karşı savaş kılıcı olmak üzere dört kılıçla gönderildiğinden söz edilmiştir. Bkz. Serahsî, *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, I. 13.

kişi kalmamak üzere İslam'ın hâkim kılınması anlamındadır.[77] Başka bir ifadeyle, söz konusu ifade, İslam dininin diğer bütün dinler karşısında hükümferma olması, galebe çalıp onları ezmesidir ki bu da ancak gayri müslimlerle savaşıp yenmek ve onları cizyeye mahkûm etmekle gerçekleşir. İslam'ın bütün dinlere galebe çalıp muzaffer olması Mehdi'nin zuhur ettiği dönemde gerçekleşecektir.[78]

Ebü'l-Hasen el-Kummî'ye (ö. 307/919[?]) nispet edilen tefsirde, "Onlar (müşrikler) sizinle antlaşma yaptıktan sonra ahitlerini bozar, dininiz/inancınız hakkında ileri geri konuşurlarsa, işte o zaman kâfirler güruhunun elebaşlarıyla savaşın..." mealindeki Tevbe 9/12. ayetin Cemel savaşında Hz. Ali'ye karşı savaşanlar hakkında indiğinden söz edilmiş, hatta Hz. Ali'nin, "Ben ahdini bozan bu toplulukla işbu ayet mucibince savaştım" dediği nakledilmiştir.[79] Bu tarz bir yorum "fitenci (apokaliptik) te'vil" diye tanımlanabilir; fakat Şiî tefsir geleneğinde bu tarz yorumlar, "Te'vili tenzilinden sonra gerçekleşen ayetler" şeklinde ilginç bir usul kaidesiyle temellendirilir. Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde Ehl-i beytin hakkını gasp edenler, Allah'ın Ehl-i beyte nusret ve zafer vaatleri, on ikinci imam (Kaim Mehdi), recat ve kıyametle ilgili haberler hep bu kategoride değerlendirilir.[80]

Modern Dönem İslam Dünyasında Cihad Anlayışları

Modern dönemlere, daha doğru bir ifadeyle, Osmanlı devletinin gerileme ve tarih sahnesinden çekilme dönemlerine kadar fıkıh ve tefsir geleneğindeki hâkim cihad anlayışı ciddi bir sorun teşkil etmemiştir. Çünkü ortaçağlar boyunca İslamiyet büyük devletler ve imparatorlukların şemsiyesi altında yayılma ve geniş coğrafyalarda hâkimiyet kurma imkânına kavuştuğu gibi, müslümanların hâkim oldukları bölgelerde dâru'l-islâm, dâru'l-harb, dâru's-sulh, zimmîlik ve cizye hu-

77 Ebû Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991, II. 83, 93.

78 Tûsî, *et-Tibyân*, V. 209; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, V. 32.

79 Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, I. 282.

80 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I. 26.

kukuyla ilgili nasslar ve ictihadlar da şu veya bu şekilde tatbik zemini bulmuştur. Fakat içinde bulunduğumuz modern dönemde, gerek İslam dünyasının en az birkaç yüzyıllık hikâyesi bulunan umumi inkıraz halinin gerekse Batı karşısındaki çok yönlü mağlubiyetin sahadaki yansıması olarak hem cihad, kıtâl ve zimmîlikle ilgili ayetlerin tatbik alanı kaybolmuş hem de bu ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ciddi istifhamlar oluşmuştur.

Küresel ölçekli reel politik düzlemde bütün bir İslam âleminin refüze edildiği ve müslümanların da bu topyekûn istiskale maalesef kendi elleriyle katkı verdiği günümüz dünyasında cihad ve kıtâlle ilgili ayetler temelde üç farklı yaklaşımla ele alınmıştır. Bu yaklaşımların ilki, radikal gelenekçi ve aynı zamanda "siyasal İslamcı" denebilecek bir düşünceyi, ikincisi modernist karakterli ve apolojetik (savunmacı) bir zihniyeti yansıtır. Üçüncü yaklaşım ise bağlamsalcı diye nitelendirilebilecek tarzdadır.

Radikal Gelenekçi Yaklaşım

Batı dünyasına karşı derin bir nefret ve hiddet duygusu içeren, aynı zamanda geleneksel fıkıh ve tefsir birikimindeki hâkim anlayışı perçinleyen radikal gelenekçi yaklaşım tarzı, farklı tonlar ve yoğunluklarda çağdaş dönem Şiî ilim ve fikir adamlarından, Seyyid Kutub (ö. 1966) ve Mevdûdî (ö. 1979) gibi Sünnî müelliflere, cihatçı selefî hareketlerden IŞİD/DAEŞ gibi terör örgütlerine kadar hayli geniş bir yelpazede kendine taraftar bulmakta ve savunulmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Mevdûdî'ye göre Bakara 2/193 ayette zikri geçen "fitne", Allah yoluna tabi olmak için gerekli olan özgürlük ve güven gibi şartların bulunmadığı bir sosyolojik zemine işaret etmektedir. Bu sebeple, ilgili ayet barış ve özgürlük sağlanıncaya değin müslümanlara savaşı sürdürmelerini emretmektedir. İnsanın insana tahakkümde bulunduğu, Allah yolunda yürümenin imkânsız olduğu bir toplumsal zeminde fitne hüküm sürüyor demektir.

İslam'da savaşın amacı bu anlamda fitneyi ortadan kaldırmak ve insanların ilâhî davete uygun şekilde yaşayacak-

ları bir sosyal vasatın oluşmasını sağlamaktır. Yoksa İslam müslümanlara gayri müslimleri kılıç (silah) yoluyla küfür ve şirkten vazgeçirip İslam'ı kabule zorlamak maksadıyla savaşı emretmiş değildir. Savaşın temel amacı ehl-i küfrün müslümanlara baskı ve zulüm faaliyetlerini engellemektir. Gerçekte İslam tüm gayri müslimlere inanç özgürlüğü verir. Kişi istediği hayat tarzını seçebilir ve dilediği şekilde inanma ve tapınma hususunda hürdür. İslam gayri müslimleri yanlış inanç ve uygulamalarından ikna yoluyla vazgeçirmeyi tavsiye eder; fakat bu maksatla savaşa izin vermez.[81]

Ne var ki Mevdûdî Bakara 2/190-193. ayetler çerçevesinde dile getirdiği bu savunmacı görüşleri Tevbe 9/5 ve 29. ayetlere ilişkin şu izahlarıyla bir bakıma geçersiz kılmıştır: "Sadece küfür ve şirkten dönüp tövbe etmekle mesele bitmez; dahası, onlar (müşrikler) namaz kılmak ve zekâtı vermek mecburiyetindedir. Bu şartlar yerine getirilmedikçe müşrikler küfürden vazgeçip İslam'ı benimsemiş sayılmazlar. Hz. Ebû Bekr Rasûlullah'ın vefatından sonra namaz kıldıkları halde zekâtı reddedenlere savaş açmanın gerekçesini bu ayete dayandırmıştır..."[82]

Mevdûdî bu ifadelerinin ardından şunları da kaydetmiştir: "Ehl-i kitaba karşı cihad/savaş ilan edilmesinin ilk nedeni, İslam inancı çerçevesinde Allah'a ve ahirete inanmamak, ikinci sebebi ise Hz. Peygamber'in şeriatını kabul etmemektir. Yahudiler ve Hıristiyanlara karşı cihadın hedefi budur (savaşmak ve cizyeye bağlamak). Yoksa Ehl-i kitabı müslüman olmaya zorlamak ve İslâmî hayat tarzını benimsetmek değildir. Yeryüzünde yöneticilikleri ve egemenlikleri kalmayacak şekilde bağımsızlıklarına son vermek için Ehl-i kitap cizyeye mahkûm edilmelidir... Peki, gayri müslimler cizye verme karşılığında ne elde ediyorlar? Böyle bir soruya karşılık olarak cizyenin gayri müslimlere İslam devleti tarafından tanınan özgürlüğün, İslam hukuk sistemi ve himayesi altında yaşıyor

81 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Hak Kayanî ve diğerleri, İstanbul 1986, I. 134-135.

82 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II. 193.

olmalarına karşılık bâtıl yolları izleme konusunda tanınan iznin bir bedeli olduğunu [yani müslüman mahallesinde sülük satma iznine karşılık talep edilen ücret... Bu cümle bize aittir] söylemek yeterlidir."[83]

Seyyid Kutub'a gelince, Bakara 2/190-193. ayetler çerçevesinde cihad ve savaşın nihai amacını i'lâ-i kelimetullah diye özetleyen Kutub'a göre bu ayet grubunda zikri geçen "fitne"den maksat, İslam'a ve müslümanlara yönelik baskı ve saldırıdır. Baskı ve saldırının tehdit, yıldırma türünden olması ya da müslümanları inançlarından saptırıcı, yozlaştırıcı ve İslam dışı hayat tarzlarını özendirici fikirler, düşünceler ve politikalar olması arasında fark yoktur. Bu açıdan bakıldığında komünist rejim (*en-nizâmü'ş-şuyûî*) tam anlamıyla fitnedir. Çünkü bu rejim dinî eğitim-öğretimi yasaklarken sapkınlığa alan açmakta, zina ve içki gibi İslâmî yasakları mübah sayan yasal düzenlemeler yapmaktadır.[84]

Kutub, Tevbe suresinin ilk ayetlerindeki savaş hükümleriyle ilgili olarak, "Bu ayetlerin günümüz dünyasındaki tatbik alanı neresidir? Yoksa bunlar sadece nüzul dönemindeki Arap müslümanlar ile müşrikler için mi geçerlidir?" gibi soruların ardından, bu soruların cevabının tarihî tecrübeye atf-ı nazarla bulunacağını söyler. Daha sonra da Moğolların Bağ-

83 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II. 205-206.

84 Kutub, Mekke döneminde savaşa izin verilmemesini birkaç sosyolojik ve psikolojik faktörle izah etmiştir. Birincisi, Arap müslümanlara sabır, emre itaat, lidere bağlılık ve izin bekleme gibi hususlarda disiplinli davranmayı benimsetme stratejisidir. Çünkü Araplar cahiliye devrinde heyecanlı ve duygusal insanlardı. Hâliyle, savaş çağrısına hemen icabet eder, haksızlığa karşı hiç sabredemezlerdi. Oysa şimdi omuzlarında büyük bir manevi sorumluluk vardı. Bu yüzden, sabırsızlık ve tez canlılık gibi hallerin kontrol altına alınması gerekiyordu. İkinci faktör, onurlarına ve gururlarına düşkün bir toplum olan Araplar kendilerine yönelik haksızlığa iki misliye karşılık vermeye çok yatkın oldukları halde, onca zulüm ve baskıya sabretmeleri müşrik Arapları İslam'a sıcak bakmaya sevk etmiştir. Başka bir faktör, Mekke'deki her bir haneyi kanlı savaş alanına dönüştürmeme stratejisidir. Çünkü ilk müslümanların her biri Mekke'deki müşrik ailelere mensup idi. Bir diğer faktör ise Mekke döneminde müslümanların sayıca az olmaları, müşriklerle silahlı bir mücadele söz konusu olduğunda toplu kıyıma uğramaları tehlikesiydi. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut 1971, I.265-266, 269, 272.

dat'ı işgallerinden Hindistan ile Pakistan'ın ayrılma sürecinde Hinduların müslümanlara yönelik vahşi saldırılar ve kıyımlarına, komünist Çin ve Rusya'nın yakın geçmişte sayısız müslümanı katletmesinden Yugoslavya'daki barbarlıklara kadar genel bir tarih envanteri çıkarır ve bu arada cihad ayetlerinin her zaman ve zeminde geçerli olduğunu savunur.[85]

Uzun tarihî süreçte müslümanlar ile Ehl-i kitab arasında vuku bulan çatışmaları da ana hatlarıyla aktaran Kutub, müşrikler için geçerli olan hükmün Yahudiler ve Hıristiyanlar için de geçerli olduğunu vurgular. Yahudiler ve Hıristiyanlarla savaş, bu iki din mensuplarının İslam ve müslümanların karşısında duran birer engel olmasıdır; dolayısıyla bu iki engelin mutlaka bertaraf edilmesi lazımdır. Bu noktada, "İslam, yeryüzündeki tek gerçek din sıfatıyla karşısındaki tüm maddi engelleri kaldırmak ve insanı hak din dışındaki diğer düzmece dinlerin boyunduruğundan kurtarmak için mutlaka harekete geçmelidir. Bununla birlikte herkese kendi inancını seçme özgürlüğü tanınması da şarttır"[86] diyen Kutub bütün bu söylediklerini şu ifadeleriyle bir bakıma nakzetmiştir:

> "Kur'an dinde/inançta zorlama (ikrah) olmadığını bildirdiği halde, Ehl-i kitabın tam manasıyla yenilgiye uğratılıp cizyeye mahkûm edilmesiyle ilgili ayetteki hüküm ne anlama gelir?" denirse, Bunun anlamı, ilgili ayetlerde zikredilen olumsuz sıfatları sebebiyle Ehl-i kitabın inanç ve amel düzleminde Allah'ın dinine karşı fiilî savaş hâlinde olmasıdır. Yani onlar ilgili ayetlerde zikredilen bâtıl inançlarından dolayı İslam ve tevhid inancına karşı zaten savaş açmış durumdadır.[87]

Son dönem Sünnî İslam dünyasında Hasan el-Bennâ (ö. 1949) da cihad meselesine çok büyük önem veren bir şahsiyet olarak dikkat çeker. Mısır merkezli İhvân-ı Müslimîn teşkilatının kurucusu olarak tanınan ve selefî karakterli bir dinî düşünceye sahip olan Bennâ'nın cihad anlayışı kimi çevre-

85 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, IV. 149-154.
86 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, IV. 169-185.
87 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, IV. 189-190.

lerce popülist ve sükseli bir İslamcı retorikle takdim edilmeye çalışılır. Buna göre Bennâ hayatını adadığı İslâmî mücadeleyi tüm yönleriyle cihad kabul etmiştir. Cihad tüm hayatı içerir; diğer bir ifadeyle, hayat iman ve cihaddan ibarettir. İman kuru bir iddiadan ibaret değil, sahibini tebliğ, davet ve cihada sevk eden dinamik bir tecrübedir. Cihad bir ibadet, hatta diğer bütün ibadetleri muhafaza eden çok büyük bir ibadettir; ancak gelişigüzel değil, kendine özgü fıkhı olan bir ibadettir.

Müslümanların içinde bulundukları ahvâl ve şerâite göre farklı türleri ve merhaleleri bulunan cihad Kur'an'da ve Sünnet'te çerçevesi belirlenmiş usuller doğrultusunda tatbik edilir; cihadda nihai hedef dünyevî düzlemde başarıya ulaşmak değil, Allah'ın rızasını kazanmaktır. Başta emir bi'l-ma'rûf ilkesi olmak üzere İslam uğrunda malı ve canı ortaya koymak, toplum düzenini ıslah yolunda hiç durmadan çalışmak, zalimlere karşı koyup mazluma sahip çıkmak, Allah'a ve rasûlüne karşı çıkanlarla irtibatı koparmak gibi fiillerin tümü cihad kapsamındadır.[88]

Ne var ki Bennâ'nın risaleleri cihadın bu kadar cezbedici ve geniş çerçeveli tanımlanmadığını gösterir. Daha açıkçası cihadla ilgili bir risalesindeki ilk ifadelerin şehitlik ve gaziliğin sevabı ve şehitlik mertebesi gibi meselelerle başlayıp kıtâl ayetleriyle devam ettiği görülür. Cihadın hükmü konusunda klasik dönem fıkıh ulemasının görüşlerini birebir aktarıp onaylayan Bennâ müslümanların gayri müslimlerle savaşma sebebini ve hedefini kısaca i'lâ-i kelimetullah diye tespit etmiş ve sonsöz olarak da şunları söylemiştir: "Kardeşler! Allah Teâlâ güzel ölümle ölmeyi gerçekleştirenlere, şerefli bir ölümle ölmeyi başarabilenlere dünyada aziz bir hayat, ahirette ebedi

88 Bkz. Ömer Küçükağa, "Hasan el-Bennâ'nın İslam'ı Toplumda Yeniden Hâkim Kılma Mücadelesi", *Hasan el-Bennâ ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyum: 5-6 Mayıs 2012*, Ankara 2012, II. 24-25; Hemmam Abdurrahman Said, "Hareket Adamı Olarak Hasan el-Bennâ ve Mücadelesi (Hasan el-Bennâ, Hareketi ve Cihaddaki Tecdid Dehası)", *Hasan el-Bennâ ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyum: 5-6 Mayıs 2012*, Ankara 2012, I. 267-268.

nimetler bahşeder... Kendinizi büyük ibadete (cihada) hazırlayın. Ölümü içtenlikle isteyin ki size hayat bahşedilsin."[89]

Toplumu ortak bir hedef doğrultusunda birleştirecek ve tüm toplum katmanlarının takdirini kazanabilecek bir "altın nesil" yetiştirmeyi hedefleyen Bennâ, bir taraftan Mısır özelinde, "Yöneticiler Allah'ın emrine boyun eğip O'nun hükümlerini tatbik etmedikleri takdirde İslam ıslahatçılarının iktidarı ele geçirmek için çalışmamaları cinayettir" derken, bir taraftan da İhvân-ı Müslimîn teşkilatı çerçevesinde Filistin davasına sahip çıkmaya çalışmış ve Filistin'e on binden fazla sayıda gönüllü fedaiden müteşekkil bir silahlı birlik yollamıştır.[90]

Mevdûdî ve Seyyid Kutub'un savundukları radikal cihad anlayışı, Şiî muhitte Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (ö. 1981) ve Nâsır Mekârim eş-Şirâzî gibi isimlerce de savunulmuştur. Bakara 2/193. ayette geçen "fitne", Tabatabâî'ye göre Bakara 2/190-194. ayetler çerçevesinde şirk inancına karşılık gelir. Çünkü bu ayetler salt müşriklerle ilgilidir. Dinin Allah'a ait olmasından maksat putlara tapınılmayıp tevhid inancının benimsenmesidir. Ehl-i kitapla savaş emrinin gerekçesi ise onların bâtıl inançları karşısında tevhidi yüceltmek ve İslam'ı diğer bütün dinlere hâkim kılmaktır.[91]

89 Hasan el-Bennâ, *Risaleler 1*, çev Hasan Karakaya-H. İbrahim Kutlay, İstanbul 1980, s. 107-153.

90 Bkz. Alev Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler*, Ankara 2010, s. 240; Abdullah Azzam, *Filistin İslâmi Direniş Hareketi Hamas*, çev. Ahmed Varol, İstanbul 2009, s. 75-76. Gerek Hasan el-Bennâ'nın gerek İhvân-ı Müslimîn teşkilatının davet ve tebliğ adı altında siyasî, ilmî, kültürel ve sosyal alanlarda çok yönlü faaliyetler göstermesi, bilhassa eğitim alanında el-Ezher'in selefî anlayış doğrultusunda ıslah projesini önemsemesi ve "altın nesil" diye nitelendirilen bir genç kuşak yetiştirmeyi hedeflemesi gibi hususlar dikkate alındığında, günümüz Türkiye'sinde katı Sünnî ve gelenekçi birtakım dinî gruplara ihale edilip devlet politikası gibi sunulmaya çalışılan ve aynı zamanda YÖK tarafından tefsir-hadis ağırlıklı yeni müfredat programı olarak İlahiyat fakültelerine dayatılan "dindar gençlik" yetiştirme projesinin önemli ölçüde İhvân-ı Müslimîn teşkilatından mülhem olduğu tespitinde bulunulabilir.

91 Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, II. 63. Tabatabâî Enfâl 8/39. ayetteki "fitne" kelimesini daha farklı biçimde yorumlamıştır. Bu ayette fitne, Kureyşli müşriklerin Mekke döneminde müslümanlara yönelik baskıları ve onları tevhid inancından vazgeçirip küfre döndürmeye zorlamaları anlamındadır. Bkz. Tabatabâî, *el-Mîzân*, IX. 76.

Kur'an'ın emrettiği cihad ve kıtâl, fıtrat dini olan İslam'ın muhafazası ve insanî/fıtrî bir hak olan tevhid inancının korunmasıdır. Bu uğurda cihad ve kıtâl gerçekte insanî bir hakkın savunulmasıdır; şirk ise insanlığın helaki ve fıtratın ölümüdür. Bu yüzden, İslamî cihad ve kıtâlde insanlığı manevi ölümden kurtarıp hayata kavuşturmak söz konusudur. Kısacası, cihad ve kıtâl yeryüzünü şirk pisliğinden temizlemek ve aynı zamanda Ehl-i kitabı cizyeye mahkûm ederek İslam davetini ve tevhid ilkesini onların bâtıl inanç sistemleri karşısında yüceltmektir. Gerçi Kur'an'da cihadın bu amaçlar için teşrii kılındığına dair sarih bir beyan/hüküm mevcut değildir; fakat Tevbe 9/33 ve Enbiya 21/105 gibi ayetler zımnen buna işaret etmektedir.[92]

Bakara 2/190-193. ayetler münasebetiyle İslam'da cihad meselesine özel bir başlık açan Nâsır Mekârim eş-Şirâzî ise bu başlık altında ilk olarak İslam coğrafyasında "doğru yol çizgisinden sapmış" (münharife) diye nitelendirdiği bazı ekoller ve eğilimler nezdinde cihad diye bir mefhum bulunmadığından, dinin sadece öğüt ve nasihat olarak algılandığından, hatta kimi müslümanların din ile savaş anlamındaki cihadın bir arada bulunmasını hayretle karşıladıklarından söz etmiştir. Hâlbuki bütün bir tarih boyunca tâğûtî otoriteler, firavunlar, nemrutlar ve kârûnlar her zaman ve zeminde İslam davetine isyan bayrağı açmışlardır. Bu sebeple, müslümanlar İslam'ın karşısındaki tüm şeytânî güçlerle mücadele etmek zorundadır.

Aslında cihad (kıtâl) dünya üzerindeki tüm canlılar için kaçınılmazdır. Çünkü hayvanlar ve bitkiler dâhil, tüm canlı varlıklar beka uğruna savaşmaktadır... Batı etkisindeki birtakım müslümanlar İslâmî cihadın sadece ve sadece meşru müdafaa amaçlı olduğunda ısrar etmekte ve Rasûlullah'ın tüm gazvelerini bu şekilde değerlendirmeye gayret göstermektedir. Oysa işin gerçeği böyle değildir. Kur'an'a bakıldığında cihadın "fitne"yi ortadan kaldırmak, İslam'ı savunmak, İslam davetini yaymak, mazlumları korumak, şirk ve

92 Tabatabâî, *el-Mîzân*, II. 67-68.

müşrikleri ortadan kaldırmak gibi hedeflere matuf olduğu görülür.[93]

Cihadla ilgili izah tarzı sosyal darwinizm teorisini çağrıştıran Şîrâzî, Tevbe 9/5. ayetle ilgili olarak da şunları kaydetmiştir: "Daha önce işaret ettiğimiz gibi bu şiddet/kuvvet İslam'ın putperestliği bertaraf edip kökünü kurutma yöntemi ve projesiyle örtüşür tarzdadır. İnanç özgürlüğü, yani diğer dinlere mensup insanların İslam'ı kabule zorlanmaması sadece Ehl-i kitab (Yahudiler ve Hıristiyanlar) için geçerlidir; dolayısıyla putperestler bu kategoriye dâhil değildir. Çünkü putperestlik sahih bir inanç sistemi olmadığı gibi kıymet atfedilebilecek bir din de değildir. Bilakis ilkellik bakiyesi, hurafe, sapkınlık ve cehaletten ibarettir. Bu yüzden, her ne pahasına ve her ne şekilde olursa olsun mutlaka kökünün kazınması gerekir."[94]

Şîrâzî, Tevbe 9/29. ayetle ilgili olarak da şunları söylemiştir: "İslam müşriklerin katledilmesini emrettiği halde Ehl-i kitabın öldürülmesine cevaz vermez; ancak bu durum Ehl-i kitabın İslam'a saygılı olması, İslam ve müslümanlar aleyhinde kumpas kurmaması gibi şartlar dâhilinde geçerlidir. Bir diğer şart ise İslam devletine cizye verip müslümanlarla birlikte yaşamayı kabullenmektir. İslam, bütün bu şartlar yerine gelmediği takdirde Ehl-i kitapla savaşmayı emretmiştir.[95]

Bu yorumlar hem kendi içinde çelişiktir hem de ilgili ayetle çelişmektedir. Çünkü ayette Ehl-i kitapla savaşın gerekçesi İslam ve müslümanlar aleyhinde tavır takınmak değil, bilakis Allah'a ve ahirete inanmamak, Allah'ın haram kıldıklarını haram, helal kıldıklarını helal saymamak, dolayısıyla hak din İslam'a dâhil olmamak şeklinde belirtilmiştir. Kısacası, Tevbe 9/29. ayet Ehl-i kitaba, "Ya İslam'a girersiniz ya da cizye ödersiniz" demektedir. Kaldı ki cizye meselesi savaşın gerekçesi değil, neticesidir. Bütün bunların ötesinde, Ehl-i kitabın

93 Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*, Beyrut 2007, I. 461-463, V. 68-69.
94 Şîrâzî, *el-Emsel*, V. 153-154.
95 Şîrâzî, *el-Emsel*, V. 193-194.

din ve inanç sisteminin İslam'dan hareketle değerlendirilmesi ve en azından bazı kitâbîlerin "Allah'a inanmayanlar" diye nitelendirilmesi, ayetteki, "Ya İslam'a girersiniz ya da savaşta mağlup edilip cizye ödersiniz" mesajını teyit etmektedir. Kaldı ki Şirâzî de, "Ehl-i kitap, adı üstünde Ehl-i kitaptır; nasıl olur da Allah'a ve ahirete inanmaz?" sorusunu, "Onların inançları hurafeler ve vehimlerle memzuc haldedir; gerçek sahih inanç tevhiddir"[96] diye cevaplamak suretiyle Yahudiler ve Hıristiyanların inanç noktasında da İslam'ı benimsemek zorunda olduklarını zımnen ifade etmiştir.

Hz. Muhammed'in bir nebi-resul olarak Kur'an vahyiyle gönderilmesini İslam dinini diğer bütün dinlere üstün/egemen kılma hedefine bağlayan Tevbe 5/33. ayetle ilgili olarak Şirâzî söz konusu üstünlüğün akıl, mantık ve argüman düzeyinde olduğu yönündeki izahları makul ve makbul görmemiş, bu üstünlüğün maddi üstünlük, galibiyet ve hakimiyete hamledilmesi gerektiğine dikkat çekmiş, ardından da evrenselci Kur'an okumalarının tipik örneği sayılabilecek şu ifadeleri kaydetmiştir:

Bazı müfessirler bahis konusu ayetteki üstünlüğü İslam'ın kendi bölgesinde sınırlı bir üstünlük olarak açıklamışlardır. Bu üstünlük Rasûlullah'ın döneminde ve ondan sonraki asırlarda fiilen gerçekleşmiş olsa dahi ayetteki ifade herhangi bir kayıt ve şarttan bağımsız olarak mutlaktır. Dolayısıyla anlamı daraltma ve sınırlandırmaya ilişkin hiçbir delil bulunmamaktadır. Ayetten anlaşılan husus, İslam'ın hükümranlığının tüm coğrafyalar ve tüm dinler/inançlar için söz konusu olduğudur. Bu demektir ki İslam tüm yeryüzü sathında hükümferma olacak ve bütün dünyaya meydan okuyacaktır. Kuşkusuz böyle bir hâkimiyet hâl-i hazırda gerçekleşmiş değildir. Fakat biz biliyoruz ki Allah'ın bu kesin vaadi aşama aşama gerçekleşecektir. Nitekim İslam'ın yayılmasının hız kazandığı ve dünya ölçeğinde giderek ön plana çıktığı gerçeği Batılı devletlerin resmî organlarınca kabul edilmektedir(...) İslâmî kaynaklardaki çeşitli rivayetler de İslam'ın tüm yeryüzü sat-

96 Şirâzî, *el-Emsel*, V. 194.

hında hâkim olacağı gerçeğiyle örtüşmektedir. İşbu hâkimiyet Mehdi'nin zuhur ettiği dönemde gerçekleşecek, böylece İslam tam manasıyla küresel bir din hâline gelecektir.[97]

Modern dönem Şiî-İsnâaşerî gelenekte Muhammed Cevad Muğniyye ve Muhammed Hüseyin Fazlullah/Fadlallah (ö. 2010) gibi müfessirlerin cihad ve kıtâl ayetleriyle ilgili izahlarına da kısaca değinmek gerekir. Muğniyye, İslam'da cihadın meşru müdafaa, asilerin isyanlarını sonlandırma ve küfrü ortadan kaldırma gibi muhtelif amaçlarla teşrii kılındığını söyler. Dolayısıyla Kur'an, İslam inancını benimsetme gayesiyle gayri müslimlerle savaşmayı tecviz eder. Çünkü küfür İslam'a göre bizatihi düşmandır. Buna göre Bakara 2/193. ayet, müslümanlara şirk ve küfür tam manasıyla ortadan kalkıncaya değin savaşmayı emretmekte, Tevbe 9/33. ayet ise İslam'ın tüm yeryüzü sathında mutlak hâkim din olarak diğer bütün inanç sistemlerini zelil kılmasını nihai hedef göstermektedir. Nitekim Hz. Ali, "İslam dini izzetiyle tüm dinleri zelil kılar; yüceliğiyle diğer inanç sistemlerine boyun eğdirir, saygınlığıyla da düşmanlarını ezer" demiştir.[98]

Muhammed Hüseyin Fazlullah, Bakara 2/193. ayette geçen "fitne" lafzını -Tabatabâî, Şîrâzî ve Muğniyye'nin aksine- müşriklerin müslümanlara reva gördükleri maddi-manevi baskı, tehdit ve yıldırma politikaları olarak yorumlamış ve Kur'an'ın müslümanlara bu tür baskıları ortadan kaldırmak maksadıyla savaşmayı emrettiğini vurgulamıştır. Buna göre söz konusu ayetteki *ve-kâtilûhüm hattâ lâ tekûne fîtnetün ve-yekûne'd-dînü lillâh* ifadesi, müslümanların kendi inançlarını özgürce yaşamalarının önündeki engelleri kaldırma ve özgür bir sosyal zemin oluşturma amacına atıf yapmaktadır ki bu bağlamda cihad, inanç hürriyeti gibi en doğal insan hakkını güvence altına almanın bir aracıdır. Bu itibarla, cihadın herhangi bir inancı kaba kuvvete başvurarak değiştirmeyi

97 Müellif Şiî-İsnâaşerî gelenekteki mehdi mitolojiine on küsur sayfalık bir yer tahsis etmiştir. Bkz. Şîrâzî, *el-Emsel*, V. 207-219.

98 Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, Beyrut 1990, I. 295-299, IV. 33-34.

hedeflemediğini, bilakis kitâbîlere dahi kendi inançları üzere yaşama güvencesi verdiğini söylemek mümkündür.[99]

Tevbe 9/5. ayetteki, "Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün" ifadesinin Hz. Peygamber'le akdettikleri antlaşmayı bozup müslümanlara karşı komplo kurmaya çalışan müşriklerle ilgili olduğunu söyleyen Fazlullah Ehl-i kitapla savaş ve cizye konusunda ise İslam'ın bu hükmüne yönelik eleştirilere karşı uzlaşmacı veya savunmacı bir yaklaşım sergilememek gerektiğini, cizye hükmünün toplumsal düzen ve hukuk alanında İslam'ın hâkimiyet tesisinin bir göstergesi olduğunu belirtmiştir.[100]

Apolojist (Savunmacı) Yaklaşım

Son dönem İslam dünyasında cihad meselesiyle ilgili modernist karakterli apolojist yaklaşım tarzı oldukça geniş bir temsil kabiliyetine sahiptir. Daha açıkçası Seyyid Ahmed Han'dan (ö. 1898) Muhammed Abduh'a (ö. 1905), Mevlana Muhammed Ali'den (ö. 1951) Muhammed Esed'e (ö. 1992), Muhammed Ebû Zehre'den (ö. 1974) Fazlur Rahman'a (ö. 1988), Muhammed Hüseyin Heykel'den (ö. 1956) Reşid Rıza (ö. 1935) ve Mahmud Şeltût'a (ö. 1963) kadar hatırı sayılır çoğunluktaki müslüman ilim ve fikir adamları tarafından farklı tonlar ve yoğunluklarda benimsenen bu yaklaşıma/anlayışa göre cihad/kıtâl hükümleri nefsi müdafaa için teşrii kılınmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in gazveleri de savunma amaçlıdır.

Muhammed Esed bu anlayışı öz/özet olarak şöyle formüle etmiştir: "Bu ve bundan sonraki ayetler [Bakara 2/190-194], müslümanlar için savaşın meşruiyetinin (kelimenin en geniş anlamıyla) kendini savunma amacına bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Müfessirlerin büyük çoğunluğu, [Bakara 2/190. ayetteki] *la ta'tedû* ibaresinin bu bağlamda 'saldırganlık yapmayın' anlamına geldiği, *mu'tedîn* ile de 'saldırganlıkta

99 Muhammed Hüseyin Fazlullah, *Tefsîru min Vahyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1998, IV. 77-82.

100 Fazlullah, *Min Vahyi'l-Kur'ân*, XI. 23-26.

bulunanlar'ın kastedildiği konusunda hemfikirdirler. 'Allah yolunda' -yani Allah tarafından konulmuş ahlâkî ilkeler uğrunda- savaşmanın savunma amaçlı olma özelliği, ayrıca 'size savaş açanlar'a yapılan atıfla bariz bir şekilde ortaya konulmuştur."[101]

Reşid Rıza'nın Tevbe 9/29. ayetle ilgili şu yorumu da aynı tarzdadır: Hz. Peygamber Arap müşriklerle sadece savunma savaşı yapmıştır. Diktatörlerin sırf düşmanlık, taşkınlık ve kan dökme hırsına dayalı savaşları, Haçlı seferleri gibi intikam ve din öfkesine dayalı harpler ya da günümüz dünyasındaki Batılı emperyalist devletlerin gerek nüfuz alanlarını genişletmek gerekse servet elde etmek ve güçlüler adına zayıfların imkânlarını sömürmek için başlattığı savaşlar İslam'da haramdır. Dini bu tür savaşlara âlet etmek, dine en büyük ihanettir. Cizye hükmü haram kategorisindeki savaşlar kapsamına girmez. Kaldı ki cizye çok düşük bir miktar olup ne vereni fakir, ne alanı zengin kılar. Cizye İslam hâkimiyetine girişin ve müslümanların otoritesini kabullenişin şartıdır.[102]

Cihad konusunda apolojist yaklaşımı benimseyen çağdaş müslüman müelliflerden bazıları dikkat çekici görüşler ileri sürmüşlerdir. Mesela, "Müslümanların giriştikleri savaşlar saldırı savaşı değil, savunma savaşlarıdır" diyen M. Sait Şimşek'e göre gerek Ehl-i kitapla gerek müşriklerle savaşın gerekçesi/sebebi inançlar değildir. Şayet asıl sebep inanç olsaydı Ehl-i kitaptan cizye alınması caiz olmaz, dolayısıyla onların önünde ya İslam'ı kabul ya da öldürülmekten başka bir seçenek kalmazdı. Gerçekte müşrikler ve Ehl-i kitapla yapılan savaşlar, bu inanç gruplarının antlaşmaları bozmaları ve müslümanlara karşı saldırgan tavır takınmalarıyla alakalıdır. Cizye ayetinde Ehl-i kitabın, "Allah'a ve ahiret gününe inan-

101 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, III. 54. Cihad ve kıtal meselesinde çok daha savunmacı görüşler için bkz. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'ân with English Translation and Commentary*, Ohio 2002, s. I-39-42; 84-87, 398; a. mlf., *Jihâd in Islam*, Ohio 1993, s. 1-35; a. mlf., *İslâm Dini Kaynaklar-İnançlar-İbadetler*, çev. Ömer Aydın, İstanbul 2007, s. 535-569.

102 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, X. 278.

mamak, hak dini din saymamak" diye tadat edilen vasıfları savaşın sebebi değildir. Bilakis bu vasıflar onlarla yapılacak savaşta müslümanları motive etmeye ve kimlerle savaştıkları hususunda bilgilendirmeye yöneliktir.[103] Tevbe 9/33. ayetteki *li-yüzhirahû ale'd-dîni küllih* ifadesi ise İslam'ı diğer bütün dinlere hâkim kılmaktan öte, İslam dinini bütün boyutlarıyla tebliğ etmek anlamına gelir.[104]

Abduh ve Reşid Rıza'nın Bakara 2/190-193. ayetler bağlamında "fitne" kelimesi ve dinin Allah'a ait olması meselesiyle ilgili görüşleri de dikkat çekicidir. Bakara 2/193. ayetteki fitne lafzını din ve vicdan özgürlüğüne karşı baskı, zulüm ve şiddet olarak yorumlayan[105] ve bu yorumu Hac 22/39-40. ayetlerle irtibatlandıran Abduh ve Reşid Rıza'ya göre "dinin Allah için olması"ndan maksat da özet olarak şudur: Herkesin inancı sırf Allah için olmalı, Allah'tan başka hiçbir şeyden korkunun eseri bulunmamalı, hiç kimse inancını dilediği gibi yaşamaktan alıkonulmamalı, bu uğurda baskı ve zulme maruz kalınmamalı, yine bu konuda takiyye yapmaya, müdârâda bulunmaya, güç odaklarına yakınlaşmaya ihtiyaç duyulmamalıdır.[106]

103 İlgili ayette Ehl-i kitabın olumsuz sıfatlarla anılması İbn Âşur'a (ö. 1973) göre de müslümanları savaşa teşvik ve motive etmeye matuftur. Bkz. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, X. 166.

104 M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul 2012, I. 218, II. 436, 442. Tevbe 9/33. ayetle ilgili bu izah İbn Abbas'ın, "Allah elçisini hak din İslam'ı bütün boyutlarıyla ortaya koysun, hiçbir hakikat gizli saklı kalmasın diye göndermiştir" mealindeki izahına dayanmaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 357.

105 İbn Âşûr'a göre de fitne lafzı müslümanların Mekke'de karşılaştıkları sıkıntılar, eziyetlere işaret eder. Fitnenin öldürmekten daha kötü olması ise öldürülen insanın bir kez, zulme uğrayan insanın her gün ölmesi gibi bir durumu anlatır; zira zulüm tekrar edildikçe kötü sonuçları da ağırlaşır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 202.

106 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II. 170-171. Reşid Rıza, Enfâl 8/39. ayet münasebetiyle, müslümanların son yüzyıldaki umumi inkıraz durumuyla ilgili olarak Türk siyaset ve devlet adamlarının İslam'ı terk edip inkârcı bir devlet nizamı kurmalarına, ayrıca Türkler ve diğer bazı müslüman toplumların gerek Kur'an'ın düşmana karşı koyacak güç tedarikleme emrini gerekse Allah'ın tarih-toplum yasalarını (sünnetullah) göz ardı etme, idareci despotizmine imkân verme, kamu malını şahsî menfaatler ve arzular uğrunda çarçur etme gibi sebeplerle zaafa uğrayıp Batı karşısında perişan olmalarına dikkat çekmiştir. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 556-557.

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) modern dönem İslam dünyasında şu veya bu şekilde savunulan her iki cihad anlayışının aslında Batılılar tarafından üretildiği anlamına gelen bir izahatta bulunmuştur. Buna göre Batılılar İslam dini hakkında iki farklı görüş yaymışlardır. Birincisi, İslam'ın mütecaviz ve sırf kılıç kuvvetiyle yayılmış bir din olduğunu iddia etmek, ikincisi ise "İslam dininde harp yalnız savunma durumunda meşru kılınmış, savunma mecburiyeti olmadıkça harbe izin verilmemiş ve İslam silahla değil, terk-i silah nazariyesiyle ve ilm-ü akla, fikr-i hakka verdiği ehemmiyetle intişar etmiştir" diyerek ve İslam'ı savunur gibi görünerek Kur'an'daki tüm kıtâl emirlerinin savunma savaşına münhasır olduğunu ve müslümanlıkta re'sen ilân-ı harbe ve taarruza cevaz bulunmadığını ileri sürmektir.

Elmalılı, "Avrupa ve Hıristiyanlık nokta-i nazarından daha ince ve derin bir fikr-i siyasî takip eden yeni bazı erbab-ı kalemin fikirleri" diye nitelendirdiği bu ikinci iddiayla ilgili olarak şunları da eklemiştir: "Cevaz-ı harbin hâl-i tedâfua münhasır olması binnetice müdafaa imkânının da selbine sebeptir. İcabında hasma tekaddüm etmek için re'sen taarruz edebilmek hakkından mahrum olanlar daima denemezse de ekseriya müdafaa kudretine de malik olamazlar. Bu ise hakk-ı müdafaanın da selbine müsavidir... Yeni olan bu ikinci fikri cidden insaniyet ve İslamiyet lehinde bir fikr-i ilmî zannederek bu sayede neşr-i İslam'a hizmet edeceğiz hayaliyle tervic ve balâdaki nesih meselesini aksine te'vil etmeye çalışan bazı İslam muharrirleri de işitiyoruz. Bunlar da onlara tebean ilk nazil olan ve mensuhiyeti rivayet olunan muharebe ayetlerinin hem müdafaata münhasır ve hem gayri mensuh olduğunu iddia ettikleri gibi sonra nazil olan ve müdafaaya münhasır olmadığı zahir ve müttefekun aleyh bulunan ayetleri de makûs olarak sırf tedâfüî göstermek istiyorlar."[107]

Elmalılı'nın "İslam'da savaş sırf savunma amaçlıdır" şeklindeki görüşe yönelik eleştirileri özünde isabetli olmakla bir-

107 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1935, I. 690-691.

likte, "İslam'ın kılıç yoluyla yayılmış bir din" olduğu iddiasını Batılılara izafe etmesi pek isabetli değildir. Zira klasik dönemlerdeki İslam ulemasının neredeyse ittifakla benimsediği cihad anlayışının müşrikler için "ya İslam ya ölüm", Ehl-i kitap için de "ya İslam ya cizye" şeklindeki iki seçenekten başka bir şey içermediği şüphesizdir. Keza cihadın nihai gayesinin fıkıh ve tefsir geleneğinde i'lâ-i kelimetullah olarak belirlendiği de izahtan varestedir.

Diğer taraftan, Elmalılı'nın Batılılara izafe ettiği iki görüşten ilkini reddetmesi bir tür apolojidir. Bu münasebetle, İslam'da cihad ve kıtâl meselesini savunmacı yaklaşımla izah etmeye çalışanların Batılılardan ziyade, son dönemdeki müslüman ilim ve fikir adamları olduğunu da hatırlatmak gerekir. Batılıların, "İslam kılıç dinidir" iddiasını esefle karşılayan Fazlur Rahman'ın bu iddiaya verdiği şu cevap da kısmen apolojetiktir: Kılıçla yayılan, İslam dini değildir. Kur'an'ın emrettiği Allah'ın düzenini yeryüzünde tesis edebilmek için İslam'ın siyasi alanları kılıçla genişletilmiştir. Bir kimse, Kur'an'ın cihad anlayışı, bütün gayeleri İslam'ın emrettiği düzeni kurmak yerine kendi topraklarını genişletmek olan sonraki müslümanlar tarafından kötüye kullanılmıştır, diyebilir. Şunu da kabul etmeliyiz ki cihad yolları çok çeşitlidir ve aslında silahla cihad bunların bir türünden ibarettir. Fakat bir kimse hiçbir zaman İslam'ın kılıçla yayıldığını ileri süremez. Şarlman'ın Alman kavimlerini toplu olarak Hıristiyanlığı kabule zorlamasının ve bu dinden ayrılanları cezalandırmaya yönelik daimi savaşlarının İslam tarihi boyunca tek bir benzeri dahi yoktur; fakat elbette mahallî ve istisnaî yollarla İslam'ı benimsetme girişimleri vuku bulmuş olabilir.[108]

Bağlamsalcı Yaklaşım

Bağlamsalcı (contextualist) yaklaşım Kur'an ahkâmını öncelikle kendi tarihsel-sosyal zemininde anlayıp açıklamak, daha sonra bu sabit anlamdan hareketle söz konusu hüküm-

108 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 2003, s. 111-112.

lerin günümüz dünyasındaki aktüel değerini yorumlamak şeklinde tanımlanabilir. Bu tanım çerçevesinde Muhammed İzzet Derveze'nin (ö. 1984) cihad ve kıtâlle ilgili ayetleri nüzul-siret ilişkisi içerisinde bağlamsalcı bir yaklaşımla tefsir ve te'vil ettiği söylenebilir. Keza Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) de bu kategoride değerlendirilebilir; fakat Derveze'nin konuyla ilgili görüş ve yorumları daha etraflı ve derli toplu olduğundan, bu başlık altında sadece onun görüşlerine yer verilecektir.

Derveze, Bakara 2/190-195. ayetler münasebetiyle Kur'an'ın cihad ve kıtâlle ilgili temel prensiplerini, "Müslümanlar kendilerine saldıranlara karşı Allah yolunda savaşmaya memurdur; İslam'da re'sen savaşmaya ve savaşta ölçüsüz davranmaya cevaz yoktur; inanca yönelik baskı ve zulüm anlamında fitne cana kıymaktan daha kötüdür" gibi maddeler halinde sıraladıktan sonra Bakara 2/193. ayetteki fitne lafzının "şirk veya küfür" diye izah edilmesinin isabetli olmadığına dikkat çekerek bu ayeti şöyle yorumlamak gerektiğini belirtmiştir: "Allah'ın dinine davet özgürlüğünü ve bu davete icabet edenlerin can güvenliğini sağlayıncaya değin müşriklerle savaşın. Ayetteki *fe-inintehev* (şayet vazgeçerlerse...) ifadesi ise müşriklerin, düşmanca tutumlarına ve saldırganlıklarına son vermelerine, insanlarla Allah'ın dini arasından çekilmelerine, müslümanların dinî özgürlüklerini kısıtlamaya kalkışmaktan vazgeçmelerine atıfta bulunur.

Klasik dönemlerdeki müfessirler Bakara 2/190-194. ayetlerde vaz edilen şartlı savaş hükmünün Tevbe 9/5, 11, 36. ayetlerle kaldırıldığını, böylece hükmün mutlaklık kazandığını ileri sürmüşlerdir. Oysa Tevbe suresindeki bu ayetler Hz. Peygamber ve müminlerle barış antlaşması bulunan ve antlaşmayı bozan müşriklerle ilgilidir. Kaldı ki Mümtehine 60/8. ayette, "Din uğrunda size savaş açmamış, sizi yurdunuzdan çıkarmaya kalkışmamış [ve buna destek de olmamış] müşriklere gelince, Allah onlarla iyi ilişkiler kurmanızı, kendilerine adaletli davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli davrananları sever" denilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in

barış teklifinde bulunan, müslümanların aleyhine pozisyon almayıp savaştan geri duran müşriklerle mutlak surette savaşmayı emrettiği, barış tekliflerini geri çevirdiği ya da savaş esnasında eman dileyen kimselere eman vermediği hususunda herhangi bir haberin mevcudiyeti bilinmemektedir.

Hz. Peygamber hangi toplulukla çatışmaya girmiş veya her ne zaman askerî sefer düzenlemişse ya bir saldırıya karşılık vermek ve düşman saldırısında dökülen müslüman kanının intikamını almak ya bir sıkıntıyı/eziyeti ortadan kaldırmak ya antlaşmayı bozmak gibi bir hıyaneti cezalandırmak yahut düşmana destek verip müslümanlara karşı komplo kuran çevreleri hizaya getirmek veyahut İslâmî davet özgürlüğünü garanti altına almak gibi maksatlar gözetmiştir. Şayet Kur'an'da tüm kâfirler ve/veya müşriklerle savaşmayı mucip temel bir hüküm vaz edilmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in her zaman ve zeminde tüm gayri müslimler ve müşriklerle sürekli olarak savaşması gerekirdi. Hâlbuki böyle bir durum ne Hz. Peygamber devrinde, ne de raşid halifeler döneminde vakidir.[109]

Seyf ayeti diye anılan Tevbe 9/5. ayetin Allah yoluna hikmet ve güzel öğütle davette bulunulması, gayri müslimlerle mümkün olan en güzel şekilde mücadele yapılması, dinde zorlamaya mahal olmaması, müslümanlarla savaşmayan ve onları yurtlarından çıkarmaya çalışmayan kimselere adil davranılması gibi ilkesel hükümleri muhtevi tüm ayetleri nesh ettiği yönündeki hâkim kabulü isabetsiz gören Derveze mezkûr ayetin kendileriyle antlaşma yapıldığı halde bu antlaşmayı çiğneyen müşriklerle ilgili olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla ayetin tüm müşrikleri kapsadığını söylemek mümkün değildir. Aynı tespit Ehl-i kitap için de geçerlidir.[110]

Yine bu tespit, "Allah'tan başka ilah olmadığı gerçeğini ikrar edecekleri vakte değin insanlarla savaşmaya memur kı-

109 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Tunus 2008, VI. 326-334.

110 Süleyman Ateş'in Bakara 2/190-194, Tevbe 5 ve 29. ayetlere ilişkin yorumları da Derveze'nin izahatıyla hemen hemen aynı tarzdadır. Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, I. 332-336, IV. 30-31,58-59.

lındım" mealindeki hadis için de söz konusu edilebilir. Zira bu hadis vürud bağlamından koparılıp zahirî manaya hamledildiğinde, dinde zorlamanın söz konusu olmadığı, müslümanların din hususunda kendileriyle savaşmayan kimselere adil davranmalarında sakınca bulunmadığı yönündeki ilkesel Kur'an hükümleriyle çelişir. Hâlbuki Sünnet'in Kur'an'daki muhkem hükümler ve ilkelerle çelişmesi mümkün değildir. Bu sebeple, söz konusu hadisin de müslümanlarla antlaşmalarını bozan ve düşmanca davranan müşriklerle ilgili olduğunu söylemek gerekir.[111]

Son olarak Derveze cihad ve kıtâl hususunda Kur'an'ın ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamanın gayri müslimleri İslam'ı kabule zorlamak gibi bir amaç taşımadığını belirtmiş, ayrıca Nisâ 4/94 ve Tevbe 9/29. ayetler münasebetiyle İslâmî cihadda ganimetin hedef olmadığına dikkat çekmiş, bu bağlamda Taberî gibi bazı müfessirlerin Tevbe 9/28-29. ayetler çerçevesinde birçok sahâbî ve tâbî âlimden naklettikleri rivayetlerin cizye ve ganimeti cihadın amacı olarak gösterdiğini, bu yüzden de kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.[112]

Derveze'nin cihad konusundaki yorumları gelenekçi ve savunmacı yaklaşım tarzlarından daha gerçekçi ve isabetlidir. *Kur'an Yolu* adlı tefsirin müelliflerine ait şu görüşler de benzer niteliktedir: "Kuşkusuz barış zamanlarında barışın kuralları, savaş zamanlarında da savaşın kuralları geçerlidir. Önceki ayetin (Bakara 2/190) ikinci kısmında, müslümanlara haksız saldırılara ve her türlü aşırılığa sapmaları yasaklanarak savaşın temel ahlak ilkesi açıkça belirtildikten sonra, burada da düşmana hücum ederek askerlerinin yakalanıp öldürülmesi savaşı kazanmanın gereği olarak ortaya konulmaktadır. Zira savaşa kazanmak için girişilir. İnsan gücünün birinci derecede önem taşıdığı bir savaşı kazanmanın ilk şartı da -özellikle klasik savaş şartlarında- düşmanın insan gücünü kırmaktır.

111 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IX. 349-357; a. mlf., *ed-Düstûru'l-Kur'ânî*, I. 399-405.

112 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IX. 399-401, a. mlf., *ed-Düstûru'l-Kur'ânî*, I. 405-419.

Hayatın gerçeklerinin, kötülükleri önlemede savaşmayı gerekli kıldığı durumlarda barışçılıktan söz etmek anlamsızdır. Kur'an-ı Kerîm, olması gerektiği kadar barışçıdır. Bununla birlikte müslümanın sebep olmadığı bir savaşta teslimiyetçi davranmayı veya girişilen bir savaşı kazanmanın gereklerini, hümanist olduğu ileri sürülen ütopik fikirlere feda etmeyi de onaylamaz. "Haksızlık etmeme ve haksızlığa uğramama"yı emreden ayet (Bakara 2/279) Kur'an'ın bu hususta temel kuralı olarak alınmalıdır.[113]

Değerlendirme ve Sonuç

İslâmiyetin klasik dönemlerinde cihadın kıtâl ve harple özdeşleştirilmesi, geleneksel fıkıh ve tefsir usulündeki kurallar dikkate alındığında kendi içinde tutarlıdır. Çünkü İslam uleması, daha önce değinildiği gibi vahyin nüzul sürecini Mekke'den Medine istikametinde bir tekâmül seyri olarak algılamış ve buna bağlı olarak nâsih-mensuh kategorileri oluşturmuştur. Hâl böyle olunca, Tevbe 9/5, 29, 36 gibi ayetlerin müşrikler ve/veya diğer gayri müslimlerle ilişkide af, safh, tevelli stratejisini salık veren yüz küsûr ayeti nesh ettiği sonucuna varılmıştır.

Diğer taraftan, hem kelâm-ı kadîm fikriyle hem de "sebebin husûsîliğine değil, lafzın umûmîliğine itibar edilir" şeklindeki usul kaidesi mucibince gerek cihad ve kıtâlle ilgili Bakara 2/190-194, Enfâl 8/39, Tevbe 9/5, 29, 36 ve Fetih 48/16 gibi ayetler ve gerekse "Allah'tan başka ilah olmadığı gerçeğini benimseyecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kılındım", "Allah beni kılıçla gönderdi ve rızkımı mızrağımın gölgesine yerleştirdi", "Cennet kılıçların gölgesi altındadır" mealindeki hadisler tarih-üstü beyanlar ve hükümler olarak yorumlanmıştır.

Cihad her ne kadar ilgili nasslara doğrudan referanslarla teolojik zeminde ele alınsa da, müfessirler Mekke döneminde

113 Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2003, I. 194. Benzer bir değerlendirme için bkz. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, s. 128-136.

savaştan kaçınılmasını müslümanların sayıca az ve güçsüz olmasına, buna mukabil Medine döneminde savaşın teşrii kılınmasını maddi ve askerî açıdan güçlenme olgusuna bağlamak suretiyle meselenin aslında sosyolojik süreç ve/veya konjonktürel siyasetle ilgili olduğunu zımnen ikrar etmişlerdir. Ne var ki Mekke döneminde müslümanlar güçsüz olduğu için savaşa izin verilmediği, Medine döneminde güçlenmeye koşut olarak savaş hükmünün vaz edildiği fikri benimsenecek olursa, "Allah aslında en başından itibaren müşrikler ve kâfirleri ortadan kaldırmayı murad ettiği halde müslümanlar için temekkün şartlarının oluşmamasından dolayı bu konudaki nihai hükmünü bir süre geciktirmiştir" şeklinde bir sonuca ulaşılır ki klasik dönem ulemanın meseleyi ele alış ve açıklayış tarzı da tam olarak böyle bir sonuç ortaya koymaktadır.

Aslında salt lafız-beyan ekseninde okunup açıklandığı takdirde konuyla ilgili ayetlerden de benzer bir sonuç çıkmaktadır. Daha açıkçası, bu takdirde Allah, Mekke döneminde Hz. Peygamber ve müminlere, "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen -kötülüğü- daha güzel bir tavırla önle" (Fussilet 41/34); "Sana düşen yalnızca tebliğde bulunmaktır; hesabı görmek ise bize aittir" (Ra'd 13/40) gibi tavsiyelerde bulunmuş, derken, büyük ihtimalle hicretten kısa süre önce nazil olan Hac 22/39. ayette, "Saldırıya uğrayanlara, zulme maruz kaldıkları için savaşma izni verildi" mealindeki bir ifadeyle yeni bir sayfa açmış, hicretten bir-iki yıl sonra ise, "Size savaş açanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın" (Bakara 2/190) buyurmuştur. Nüzûl döneminin son yıllarında savaş emrinin kapsamına Kureyşli müşrikler (Tevbe 9/5), daha sonra Ehl-i kitap (Tevbe 9/29) ve Arap yarımadasındaki diğer Arap kabilelerle birlikte tüm düşman kitleler (Tevbe 9/36) de dâhil olmuştur.

Bütün bu ayetlerdeki savaş ahkâmının Medine döneminde müslümanlar ile müşrikler ve kitâbîler arasında yaşanan gerginliklerle doğrudan ilişkisi kurulabilir ve Hz. Peygamber dönemindeki gazvelerin pek çoğunun dış düşman saldırısı, antlaşmayı bozma, hıyanet gibi sebeplere dayandığı tespitin-

de bulunabilir. Bu açıdan bakıldığında, Bakara 2/193 ve Enfâl 8/39. ayetlerdeki, "Fitne ortadan kalkıncaya ve din (tamamıyla) Allah'ın oluncaya kadar müşriklerle savaşın" ifadesini, "Küfür ve şirk ortadan kalkıp tüm dünyada İslam mutlak hâkim kılınıncaya değin savaşın" şeklinde izah etmenin nüzul dönemindeki tarihî bağlamla örtüşmediği söylenebilir. Gerçi İbn Abbas, Katâde, Mücâhid, Hasen el-Basrî, Süddî gibi sahabî ve tâbî müfessirler bu ayetlerdeki "fitne" kelimesini "şirk ve küfür" diye açıklamışlardır.[114] Ancak bu yorum esas alındığı takdirde, "Dinde zorlama yoktur" (Bakara 2/256), "Dileyen iman, dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29) mealindeki ayetlerin işlevsiz kaldığını, İslam'ın gayri müslimlere ya iman ya kılıç dışında üçüncü bir seçenek sunmadığını söylemek zaid olur. Oysa "fitne" lafzı bahsi geçen ayetlerde, Mekke döneminin başından itibaren müslümanların inancına yönelik her türlü baskı ve şiddete atıfta bulunmaktadır. Buna göre fitnenin ortadan kalkıp dinin tamamıyla Allah'ın olmasından maksat, müslümanların tevhid inancını benimsemekten dolayı maruz kaldıkları baskıların ortadan kaldırılması, böylece İslamiyetin özgürce yaşanabilir kılınması anlamı taşır.

Bu anlam takdirindeki isabetlilik Bakara 2/190-194. ayetlerdeki konu bütünlüğünden de rahatlıkla anlaşılır. Bakara 2/191. ayet münasebetiyle nakledilen sebeb-i nüzul rivayetine göre bir grup sahâbî haram ay içerisinde (müşrik?) bir adamı öldürmüş ve bu sebeple kınanıp azarlanmıştır. Bunun üzerine "Fitne öldürmekten çok daha kötüdür" mealindeki ifadeyi de içeren Bakara 2/191. ayet nazil olmuştur.[115] Buna göre fitne,

114 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 200; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 200.

115 Bu rivayet kuvvetle muhtemel olarak Abdullah b. Cahş (Batn-ı Nahle) seriyyesiyle ilgilidir. Siyer ve tefsir kaynaklarında aktarılan bilgilere göre Hz. Peygamber, hicretin on yedinci ayında Nahle mevkiine gönderdiği seriyyeye Abdullah b. Cahş'ı kumandan tayin etmiştir. Seriyyeye katılan müslümanlar Nahle'ye varıp Mekkelilere ait bir ticaret kervanıyla karşılaşınca kervanı ele geçirmeye karar vermiş ve kervanbaşı Amr b. Hadramî'yi öldürmüşlerdir. Bu arada iki kişi esir edilmiş ve kervan da ganimet olarak ele geçirilmiştir. Bu seriyye geleneksel olarak kutsal (haram) kabul edilen receb ayında meydana geldiği için müşrikler Hz. Peygamber'in haram ayda savaşı helâl saydığı ve ganimet aldığı yönünde bir kampanya başlatmışlardır. Seriyyeye iştirak eden müslümanlar

müşriklerin/kâfirlerin müslümanları tehdit ve baskıyla yıldırmaya çalışmaları ve onları kendi vatanlarından hicret etmek zorunda bırakmaları gibi tazyiklere işaret eder.[116]

Hicrî VIII. (miladi XIV.) yüzyılda yaşamış bir müfessir olan Ebû Hafs İbn Âdil'in ifadesiyle, "müşriklerin fitnesi, Mekke döneminde Rasûlullah'ın ashabını terör estirerek korkutmaktı ki bu yüzden müslümanlar Habeşistan'a hicret ettiler. Müşrikler zulümlerini sürdürünce müslümanlar bu defa Medine'ye hicret ettiler. Onların baskı, zulüm ve yıldırma tarzındaki fitneden maksatları, müslümanları inançlarından vazgeçirmek ve küfre döndürmekti. İşte bu yüzden, müşriklere galebe çalıp müminleri İslam inancından döndürme girişiminde bulunamaz hale getirinceye kadar savaşmayı emreden Bakara 2/193. ayet nazil oldu.[117]

Gerek bu izahın isabetliliği gerekse Bakara 2/193. ayette geçen "fitne" lafzının "baskı, zulüm" manasına geldiği, Bakara 2/217. ayetteki şu ifadelerle de teyit edilebilir: "[Ey Peygamber!] Sana haram aylarda savaşmanın hükmünü soruyorlar. De ki: O aylarda savaşmak büyük günahtır. Fakat insanları Allah yolundan engellemek, [şirk koşmak suretiyle] Allah'a nankörlük etmek, insanların Mescid-i Harâm'a girmelerini engellemek, Mekke'deki müslümanları oradan sürüp çıkar-

Medine'ye döndüklerinde Hz. Peygamber iki esiri hapsetmekle beraber kendisine ayrılan ganimet hissesinden bir şey almamış ve haram ayda savaştıkları için onları azarlamıştır. Bu olaydan bir süre sonra ise haram aylarda savaşmanın günah olduğunu, fakat Allah'a karşı nankörlük etmek, insanları Mescid-i Harâm'ı ziyaretten alıkoymak gibi fiillerin çok daha büyük günah olduğunu bildiren Bakara 2/217. ayet nazil olmuştur (Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 359-363; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillah es-Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf*, Abdurrahmân el-Vekîl, Kahire 1969, V. 78-80). Câbirî Bakara 2/190-218. ayetlerin bir bütün olarak Abdullah b. Cahş seriyyesi ve bu seriyyeden birkaç ay sonra vuku bulan Bedir savaşıyla ilgili olduğu tespitinden hareketle birçok müfessirin Bakara 2/190. ayeti hicrî altıncı yılda gerçekleşen Hudeybiye antlaşmasıyla irtibatlandırmasını anlamsız bulmuştur. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Kerîm (el-Tefsîru'l-Vazıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl)*, Beyrut 2009, III. 67-68.

116 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V. 111.

117 Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1998, III. 343.

mak Allah katında daha büyük bir günahtır. Zira inanca yönelik baskı ve zulüm [fitne] adam öldürmekten çok daha kötüdür."

Birçok müfessirin Bakara 2/191. ayetteki fitne lafzını nüzul sebebiyle ilgili rivayetler doğrultusunda müşriklerin baskılarına hamledip, iki ayet sonrasında aynı kelimeye "şirk ve küfür" manası takdir etmeleri tutarsızlık gibi görünmektedir. Bu vesileyle, müfessirlerin cihad ve kıtâlle ilgili ayetlerin yorumunda birçok kez çelişkiye düştüklerini de belirtmek gerekir. Dikkat çekici bir örnek vermek gerekirse, Taberî, Tevbe 9/5. ayetteki hükmün Hz. Peygamber ve müslümanlarla antlaşması olan ya da olmayan, antlaşmalarına uyan ya da uymayan tüm müşrikleri kapsadığını söylemiş, buna mukabil, "Din uğrunda size savaş açmamış, sizi yurdunuzdan çıkarmaya kalkışmamış [ve buna destek de olmamış] müşriklere gelince, Allah onlarla iyi ilişkiler kurmanızı, kendilerine adaletli davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli davrananları sever" mealindeki Mümtehine 60/8. ayetin tefsirinde, "Bu ayet Tevbe 9/5. ayetle nesh edildi" diyenlerin bu görüşünün anlamsız olduğunu belirtmiştir.[118]

Bakara 2/194 ve 217. ayetlerde bahis konusu edilen haram ayda savaş hukuku, bu aylarda savaşıp savaşmama meselesinden ziyade, müşriklerin müslümanlara yönelik düşmanca tutumları ve baskılarının çok daha önemli ve hayati olduğunu vurgulamakta ve aynı zamanda on üç yıllık Mekke döneminde yaşananlara da zımnî atıfla müslümanların kendilerine savaş açan veya saldırgan tavır takınan müşriklere misliyle mukabelede bulunmalarını, böylece din ve inanca yönelik baskıyı sonlandırmaları gerektiğini salık vermektedir. Bunun yanında, Bakara 2/191, 193 ve Enfâl 8/39. ayetlerdeki "fitne" lafzı müşriklerin haram aylarla ilgili geleneksel hukuka riayetsizlik gerekçesiyle müslümanları eleştirip kınamalarının ilkeli ve ahlâkî bir tavrı yansıtmadığına da işaret etmektedir ki bu işaret, "Siz müşrikler, on üç yıllık Mekke döneminde müslümanlara reva gördüğünüz onca zulmü ve

118 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 319, XII. 63.

cürmü işlerken haram ayda saldırmazlık ve dokunulmazlık hukukuna riayet ettiniz mi?" şeklinde zımnî bir itab içermektedir. Sonuçta, Bakara 2/217. ayet, "Evet, haram ayda savaşmak büyük bir cürümdür; ama siz müşriklerin helal-haram ay tanımaksızın yıllar yılı müslümanlara reva gördüğünüz baskı ve zulüm çok daha büyük bir cürümdür" mesajı vermektedir.

Tevbe 9/36-37. ayetler de benzer bir mesaj içermektedir. İlk bakışta Tevbe 9/36. ayetteki ifadeler haram ayların ve bu aylardaki savaş yasağının tüm kâinatın yaratıldığı zamana kadar uzanan kadim bir ilâhî yasa olduğuna işaret etmektedir. Ancak haram aylarla ilgili bu ifade aslında müşriklerin ilkesizlik ve gayri ahlâkî tutumlarını çarpıcı biçimde ifade etmeye yöneliktir. Daha açıkçası, Tevbe 9/36. ayette Allah'ın kâinâtı yarattığı zamandan itibaren senenin on iki aydan oluştuğu, bunların dördünün haram ay olduğu bildirilmekte, ardından bu aylar içerisinde zulümden (saldırı, savaş) imtina edilmesi tembihlenmekte, daha sonra da müslümanlara, "Müşriklerin sizinle topyekûn savaşması gibi siz de onlarla savaşın" emri verilmektedir. Bu emir müşriklerin saldırısına misliyle mukabelede bulunmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla burada da Bakara 2/194. ayette vaz edilen, "Haram aylarla ilgili hukuka riayet çift taraflıdır; bu hukuk çiğnendiğinde misliyle mukabele kaçınılmazdır" prensibi geçerlidir.

Mamafih, Bedir gibi bazı gazvelerin misliyle mukabele prensibine uymadığı, bilakis müslüman toplumun düşmana ağır bir darbe vurup kendi gücünü göstermek gibi bir stratejiye dayandığı şüphesizdir. Bunun da ötesinde Hz. Peygamber'in hicretten sonraki ilk bir-iki yıllık zaman diliminde Hz. Hamza, Ubeyde b. el-Hâris, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdullah b. Cahş gibi sahâbiler komutasında Kureyşli müşriklerin ticaret kervanlarına birçok kez askerî seferler düzenlediği ve bunların bazısına (Ebvâ/Veddân gazvesi) bizzat iştirak ettiği de bilinmektedir.[119]

119 Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz eş-Şelebî, Dımaşk-Bey-

Bu durum, cihad ve kıtâl meselesinin hem siyasi iktidar ve egemenlikle hem de ganimet meselesiyle ilgili pratik ve pragmatik bir boyuta sahip olduğunu gösterir. Nitekim Enfâl, Haşr, Fetih gibi surelerde cihad ve ganimetin iç içe anlatılması dikkat çekicidir. Her ne kadar Derveze, "Cihatta ganimet gibi bir hedef gözetilmemiştir" dese de Fetih 48/15-21. ayetlerdeki şu ifadeler cihad ile ganimet arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu belgeler niteliktedir:

> [Ey Peygamber!] Seninle sefere katılmayan o bedeviler, ganimet elde edeceğiniz başka bir sefere [Hayber seferine] çıkacağınız zaman yanınıza gelip, "İzin verin, biz de sizinle birlikte gelelim." diyecekler ve böylece Allah'ın ["Mazeretsiz olarak Peygamber'le birlikte sefere katılmayanlar başka hiçbir sefere katılamazlar"] hükmünü değiştirmeye yeltenecekler.
>
> [Ey Peygamber!] De ki onlara: "Bizimle birlikte sefere çıkmanız mümkün değil! Çünkü Allah, daha önce [sizin gibiler] hakkında böyle buyurdu." Bunun üzerine onlar, "Hayır! Allah böyle bir şey buyurmadı. Aslında siz [ganimetten dolayı] bizi kıskanıyorsunuz." diyecekler. Gerçek şu ki onlar anlayış ve idrakten nasipsiz kimselerdir.
>
> [Ey Peygamber!] Hudeybiye seferine katılmayan o bedevilere de ki: "[İşte size yeni bir fırsat]. Yakında çok güçlü bir topluluğa karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Ancak bu işte onlara karşı sonuna kadar savaşmanız ihtimali de var, onların [savaşa girmeksizin] size boyun eğip teslim olma ihtimali de var. [Her iki ihtimali de hesaba katarak] bu çağrıya uyarsanız Allah size çok güzel bir mükâfat verecektir. Yok eğer [daha önce Hudeybiye seferinde yaptığınız gibi] yüz çevirirseniz bilin ki Allah sizi acıklı/elemli bir cezaya çarptıracaktır.
>
> Bununla birlikte kör, topal ve hasta olan kimselere savaşa katılmamış olmaktan dolayı herhangi bir sorumluluk yoktur. Her kim Allah'a ve elçisine itaat ederse, Allah böylelerini içinde derelerin

rut 2004, II. 175-186. Ebvâ, Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin kabrinin bulunduğu yerin ismidir. Hz. Peygamber'in komutasında Kureyşli müşriklere karşı düzenlenen ilk sefer Ebvâ gazvesi diye isimlendirilir. Hicretin 2. yılı Safer ayında (Ağustos 623) gerçekleştirilen bu gazve yöredeki Veddan köyüne izafetle Veddan gazvesi diye de zikredilir. Bkz. Buhârî, "Megâzî" 1.

çağıldadığı cennetlerde ağırlayacak, itaatten yüz çevirenleri ise acıklı/elemli bir azaba çarptıracaktır.

[Ey Peygamber!] Andolsun ki Allah [Hudeybiye'de,] o ağacın altında sana bağlılıklarını bildiren müminlerden razı olmuştur. Allah [müşriklerce yollarının kesilip umre ziyaretlerinin engellenmesinden dolayı] morallerinin bozulduğunu bildiği için onlara huzur ve sükûnet bahşetmiştir. Ayrıca Allah onları pek yakında gerçekleşecek bir zafer [Hayber'in fethi] ve o zaferde elde edecekleri birçok ganimetle mükâfatlandıracaktır. Allah üstün kudret sahibidir; her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir.

[Ey Müminler!] Allah size ilerleyen zamanlarda elde edeceğiniz pek çok ganimet vaat etmiş, işte bunu [Hayber'deki ganimeti] size ivedi olarak vermiştir. Yine Allah düşmanlarınızın ellerini üzerinizden çekmiş, size zarar vermelerini engellemiştir. Bütün bu lütuf ve nimetler Allah'ın müminlere yardım vaadinin gerçekliğine delil olması ve aynı zamanda sizi dosdoğru yolda sabitkadem kılması içindir.

[Ey Müminler!] Allah size henüz güç yetirip erişemediğiniz, fakat O'nun tarafından bilinen ve size nasip olması takdir edilen başka zaferler ve ganimetler de vaat etmiştir. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.

Câbirî'nin cihad-ganimet ilişkisiyle ilgili şu değerlendirmeleri dikkat çekici ve önemlidir: Hz. Peygamber Kureyş ticaret kervanlarının önünü keserken sadece ganimet elde etmeyi değil, aynı zamanda Kureyşlilere boyun eğdirmeyi ve İslam'ı benimsetmeyi hedefliyordu. Kaldı ki Hz. Peygamber Mekke döneminde İslam davetinden vazgeçmesi mukabilinde kendisine teklif edilen her türlü mali/maddi imkânı reddetmişti. Ancak toplumsal hayatın doğası, başarıya ulaşmak için birtakım araçlara sahip olmayı gerektiriyordu. Bunların başında da seriyye ve ordu teçhizatı için gerekli olan mali/maddi kaynak ihtiyacı yer alıyordu. İşte bu sebeple, ganimetin temel bir unsur olarak müslüman toplumun maddi bünyesine eklemlenmesi zorunluluk arz ediyordu.

Gerçekte ilâhî davet ve tebliğ faaliyetine hizmette kullanılan bir araç olmakla birlikte, ganimetin siyasi ve ekonomik

yönüyle de müslüman bireylerin zihnini işgal etmesi kaçınılmaz görünüyordu. Nitekim ganimet en azından kimi müslümanlar için temel motivasyon kaynağı hâline gelmeye başladı ve bu durum bazı müslümanların ölçüsüz işler yapmasına yol açtı. Örnek vermek gerekirse, bir grup sahâbî sefer esnasında rastladıkları bir adamı, silm/sulh istediği ve müslüman olduğunu belirttiği halde öldürmüş, bunun üzerine, "Ey Müminler! Allah yolunda savaşmak üzere yola çıktığınızda karşınıza çıkan kişilerin durumunu iyi tetkik edin ve size sulh/barış teklif eden kimseye, 'Sen mümin değilsin; sana eman/aman yok!' demeyin; ganimet gibi basit dünya menfaatine tamah ederek onu öldürmeyin" mealindeki Nisâ 4/94. ayet nazil olmuştur.[120] Hülasa, ganimet Hz. Peygamber'in gazvelerinde ve seriyyelerinde her zaman mevzu bahis olmuştur.[121]

Ganimetin ordu teçhizatı ve cihada teşvik yanında maddi refah beklentisini karşılamak gibi bir işlev gördüğü de şüphesizdir. Nitekim Taberî'nin naklettiği bilgilere göre İbn Abbas, Câbir b. Abdillah, Mücâhid, Katâde, Dahhâk, Saîd b. Cübeyr gibi birçok sahabî ve tâbî âlime göre Ehl-i kitapla savaşmayı ve onları haraca (cizye) bağlamayı emreden Tevbe 9/29. ayet, müşriklerin necis olduklarını ve bundan böyle Mescid-i Haram'a yaklaştırılmalarını bildiren Tevbe 9/28. ayetin nüzulünden sonra, müslümanların Harem bölgesindeki ticaret düzeninin bozulacağı ve fakirlik sıkıntısı yaşanacağı endişesine kapılmalarından dolayı alternatif bir gelir kapısı açmak maksadıyla inmiştir.

Katâde'nin ifadesiyle, Allah müşriklerin Mescid-i Haram'a girmelerini yasaklayınca sahabe bu durumu kabullenmekte zorlandı. Çünkü müşrikler harem bölgesine birtakım ticari mallar getiriyor, müminler de bundan nasipleniyorlardı. Bunun üzerine Allah, "Şayet [müşriklerin Mescid-i Harâm'dan uzak tutulması, dolayısıyla ticari hayatın canlılığını kaybede-

120 Bu ayette geçen ve genellikle "size selam veren..." diye çevrilen *li-men elkâ ileykümü's-selâm* ifadesindeki *selâm* kelimesi bazı kıraat imamlarınca, *selem/silm* (sulh, barış) şeklinde okunmuştur. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 226-227; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 172.

121 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, III. 19-21.

cek olması sebebiyle] fakirleşip aç kalırız endişesi taşıyorsanız, bilin ki Allah dilerse lütfuyla size fakirlik yüzü göstermez" mealindeki Tevbe 9/28. ayeti indirdi ve bilahare Ehl-i kitapla savaşıp onlardan cizye alma imkânıyla da müslümanlara yeni bir gelir kapısı açtı.[122]

Başta Şâfiî fakihler olmak üzere klasik dönem fıkıh ulemâsı cihad ve kıtâlle ilgili hükümlerin aşamalı olarak vaz edildiğini belirtmekle birlikte, son kertede müşrikler ve kitâbîlere karşı mutlak ya da her koşulda savaş emriyle hükmün sabitlendiği görüşünü benimsemişlerdir.[123] Sonuçta Hanefîler ve diğer fıkıh ekollerine mensup fakihler ve müfessirlerin hemen hepsi kâfirler veya gayri müslimlerle savaş hükmünün genel geçer olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Klasik tefsir ve fıkıh literatüründeki görüşler dikkate alındığında, "Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Ca'ferî mezheplerinin oluşturduğu büyük çoğunlukla İmam Şâfiî'ye nisbet edilen görüşlerden birine göre savaşın temel gerekçesi, müslümanlara karşı düşmanca tavır takınılması ve din özgürlüğünün tanınmamasıdır. Başka bir ifadeyle, karşı tarafın İslam'a ve müslümanlara yönelik fiilî düşmanlığı ile İslam'ı tanıtma ve yaşama özgürlüğünün kısıtlanması savaşı doğuran temel sebeptir. Azınlıkta kalan Şâfiî ve Zâhirî mezhepleriyle bazı Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre ise savaşın sebebi küfürdür, yani din olarak İslâm'ı benimsememektir"[124] şeklindeki tespitlerin gerçeği pek yansıtmadığı söylenebilir. Aynı şekilde, Ebû Zehre gibi çağdaş bazı müslüman müelliflerin, "uluslararası ilişkilerde İslam'ın temel ilkesi savaş değil, barıştır" şeklindeki görüşleri[125] ilke ve ideal açısından doğru olsa bile hem tarihî tecrübedeki fetih

122 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 346-348. Ayrıca bkz. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, II. 165-166; Huvvârî (Hevvârî), *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Aziz*, II. 125.

123 Serahsî, *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, I. 131; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil Aytânî, Beyrut 1997, IV. 276; a. mlf., *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 146; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI. 199.

124 Özel, *Dârulislâm Dârulharb*, s. 53-61; a. mlf., "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 528-529.

125 Bkz. Muhammed Ebû Zehre, *el-Alâkâtü'd-Devliyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1995, s. 50-51.

geleneğiyle hem de klasik fıkıh ve tefsir birikimiyle örtüşmemekte, bu yüzden de iyi dilek ve temenniden fazla bir şey ifade etmemektedir.

Bu tür savunmacı görüşler İslam tarihinde çok önemli bir yere sahip olan ve fetih, i'lâ-i kelimetullah gibi kavramlarda ifadesini bulan mefkûreyle bağdaşmadığı gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonraki tarihî tecrübe ve erken dönemlerdeki çoğunluk ulemanın genel kabulüyle de bağdaşmamaktadır. Dikkat edilirse, Bakara ve Tevbe surelerindeki kıtâl ayetleri haram aylarla irtibatlıdır. Ancak müslümanlar nüzul döneminden sonraki süreçte haram aylarda savaş yasağını -tabir caizse- umursamamış, dolayısıyla bu ayetlerdeki yasak hükmünü fetih adına mensuh kılmışlardır.

Hanbelî fakih İbn Receb'in (ö. 795/1393) ifadeleriyle aktarmak gerekirse, sahâbîler Rasûlullah'ın vefatından sonraki dönemlerde kesintisiz olarak fetih ve cihad faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Hiçbir sahâbîden haram aylar sebebiyle savaşmaktan imtina edildiğine dair herhangi bir bilgi (haber) nakledilmemiştir. Bu durum ilk müslüman neslin haram aylarda savaşmanın yasak olduğuna ilişkin hükmün nesh edildiği konusunda hemfikir olduğunu gösterir.[126]

Diğer taraftan, meşhur bir hadise göre Hz. Peygamber, "Allah yolunda savaş ne demektir? Zira içimizden biri öfke sebebiyle, bir diğeri hamiyet sebebiyle savaşıyor?" şeklinde bir soruya, "Her kim Allah'ın kelimesi (tevhid) yücelsin diye savaşırsa, işte onun savaşı Allah yolunda savaş olur"[127] diye cevap vermiştir. Bu hadis mucibince, Allah'ın adını yüceltmek için savaşmanın adı fetih olduğuna göre tarih boyunca müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki sayısız savaşın aslında İslam'a ve müslümanlara yönelik saldırı ve tecavüzden kaynaklandığını, dolayısıyla çoğunluk fıkıh ulemasının

126 Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân İbn Receb, *Letâifu'l-Meârif fîmâ li-Mevâsimi'l-Âmm mine'l-Vezâif*, nşr Yasin Muhammed e-Sevvâs, Dımaşk-Beyrut 1999, s. 224-225.

127 Buhârî, "İlim" 45. Hadisin farklı varyantları ve şerhi için bkz. Buhârî, "Cihâd" 15; Müslim, "İmâre" 149-151; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VI. 36.

da bu tarihî tecrübeden hareketle "savaşı meşru kılan sebep, müslümanların saldırıya uğramasıdır" noktasında hemfikir olduklarını ileri sürmek acaba ne kadar isabetlidir?

Kanaatimizce, bir yandan fetih ve i'lâ-i kelimetullah ülküsünün muayyen zaman ve mekândan bağımsız olarak mutlaklığını savunup, diğer taraftan da "müslüman hukukçuların kendi zamanlarındaki milletlerarası şartlar çerçevesinde gayri müslim dünyaya karşı tam bir güvensizlik hissetmiş, asırlar boyunca müslümanların maruz kaldıkları düşmanlık ve saldırılar bu güvensizliğin temelini teşkil etmiştir" demek telifi gayri kabil bir tutarsızlık olsa gerektir.

Fıkıh ve tefsir literatüründeki geleneksel cihad anlayışının kritiğine gelince, bu anlayıştaki en temel problem, Kur'an'daki her hükmün değer skalasında eşdeğer görülmesi, aksiyolojik bir tasnife ihtiyaç hissedilmemesi ve dolayısıyla kıtâl ahkâmının bizatihi din (ed-dîn) olarak değerlendirilmesidir. Hâlbuki İslam ilim geleneğinde Kur'an ayetleri arasında mana ve mesaj açısından fazilet farkı bulunup bulunmadığı meselesinin dahi etraflıca tartışıldığı, bu meselede Halîmî (ö. 403/1012), İbnü'l-Hassâr (ö. 422/1030), Gazâlî (ö. 505/1111), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Kurtubî, İbn Teymiyye gibi birçok meşhur âlimin ayetler arasında fazilet farkı bulunduğu fikrini savunduğu bilinmektedir.[128] Öte yandan, fıkıh usulü ve kelam geleneğinde zarûrât-ı dîniyye, zarûrât-ı hamse, usûl-i selâse, usûl-i hamse gibi kavramlaştırmalar yanında usûl-fürû', makâsıd-vesâil, ta'lil-taabbüd, din-şeriat, diyanet-siyaset gibi kategorik ayrımlar yapıldığı da iyi bilinmektedir.

Kur'an'ın savaşla ilgili beyanları dinden ziyade, siyaset, devlet ve reel politikle ilgilidir. Dolayısıyla bu beyanların teolojiden öte, siyaset sosyolojisi bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Siyaset sosyolojisinden kastımız, Hz. Peygamber ve ilk müslümanların yirmi üç yıllık dönem içerisinde müşrikler, münafıklar, Yahudiler ve Hıristiyanlarla yaşadıkları ilişkiler

128 Bkz. İsmail Aydın, "Kur'an'da Efdaliyyet Meselesi", *Marife*, yıl: 11, sayı: 3 (2011), s. 45-54.

ve bu ilişkilerin tanziminde gözetilen konjonktürel taktik ve stratejilerdir. Bu bağlamda Ali Abdurrâzık'ın (ö. 1967) Hz. Peygamber döneminde cihad meselesiyle ilgili şu tespitlerini özet olarak aktarmak gerekir:

> Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan ve devlet işleriyle alakalı olan örneklerden biri, cihad meselesidir. Hz. Peygamber tebliğ ettiği din bağlamında kendi kavmiyle savaşmış, Arapların topraklarını fethedip mallarını ganimet, erkeklerini ve kadınlarını esir almıştır. Kuşkusuz, Hz. Peygamber'in gözü Arap yarımadasının ötesine de uzanmıştır. Yeryüzünün farklı coğrafyalarına girmek maksadıyla ordu techiz etmiş ve ilk olarak batıda Bizans (Doğu Roma) devletiyle çatışmaya girmiş, doğuda İran kisrasını kendi dinine davet etmiş, keza Habeşistanlı Necâşî ve Mısır'daki Bizans genel valisi Mukavkıs'a da aynı daveti iletmiştir. İlk vehlede açıkça görüleceği gibi cihad ne salt dine davet, ne de insanları Allah'a ve rasulüne imana sevk etmektir. Cihad gerçekte siyasi gücü pekiştirmek ve egemenlik alanını genişletmektir. Oysa dine davet, Allah'a davettir; bu davet ise tam manasıyla beyan/tebliğ, etki yaratacak vesilelerle gönüllere girmek ve ikna etmek suretiyle gerçekleşir. Güç kullanma ve zorlama, kalplere hidayet amacı taşıyan bir davetle örtüşür yöntemler değildir... İslam dinine ikna yoluyla davet, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'an vahyinde, yani Bakara 2/256, Nahl 16/125, Ğâşiye 88/21-22, Âl-i İmrân 3/20, Yûnus 10/99 gibi ayetlerde de açıkça vaz edilen bir ilkedir. Bu ilke/ilkeler daha önceki peygamberlerin risaletlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in risaletinde de gayet açık seçiktir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in kuvvet kullanma ve korkutma siyasetine başvurduğu da müsellemdir; ancak bu siyaset ve strateji dine davet ya da vahiy mesajını tüm insanlara ulaştırma gayesiyle değil, egemenlik alanı oluşturma ve İslamî devlet kurma hedefiyle ilgilidir. Devlet ancak kılıç ve galibiyetle tesis edilir.[129]

Ali Abdurrâzık'ın bu isabetli tespitlerinden anlaşılacağı gibi belli bir tarihsel dönemin dinamik sosyolojisinde müslümanlar ile muhalif çevreler arasında günbegün değişen politik ilişkileri düzenlemek üzere nazil olan ayetlerdeki hükümleri, vahyin sona erdiği gün itibariyle dondurup mutlaklaştırmak, üstelik nesh formülüne binaen sadece Medine döneminin son

129 Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire 2012, s. 74-75.

safahatında nazil olan ayetlerdeki ahkâmın genel geçer olduğunu savunmak, o günden bugüne akıp giden tarihi boşa dönen tekerlek gibi algılamaktan başka bir şey olmasa gerektir.

Bu mesele bir yana, En'âm 6/114, Ra'd 13/36, İsrâ 17/107-109, Kasas 28/52-53 gibi birçok Mekkî ayetteki Ehl-i kitapla ilgili müspet ifadeler ve nitelemelerin Medine döneminde hükümsüz kılındığını savunmak ve "Allah dün söylediğini bugün nakzetti" demekten pek farklı olmayan bu hükümsüzlüğü bizatihi dine bağlamak, geleneksel kabuller çerçevesinde vahyin ve dinin gerçek mahiyetinden ilâhî adalet ve sünnetullaha kadar birçok konuda altından kalkılamayacak sorunlar üretir. Çünkü birçok Mekkî sure ve ayet Ehl-i kitaptan sitayişle söz ederken, Tevbe 9/29. ayette, şitayiş şöyle dursun, aynı zümre "Allahsız" olarak nitelendirilir ve bu niteleme müteakip ayetlerde Üzeyr ve İsa'yı Allah'ın oğlu kabul etmek diye gerekçelendirilir.

Yahudi gelenekte Üzeyr'e, Hıristiyan gelenekte İsa'ya uluhiyet isnadının Tevbe 9/29. ayetin nazil olduğu gün itibariyle başlamadığı kesindir; öyleyse Üzeyr ve İsa ile ilgili iddiaların Medine döneminin son safhasında ilzam edici bir argüman olarak zikredilmesini dinden (ed-dîn) ziyade, müslümanlar ile Ehl-i kitap arasındaki gergin ilişkiler bağlamında bir siyasi strateji olarak izah etmek gerekir. Bu siyaset ise iktidar diliyle ve/veya muktedir kimliğiyle konuşmak suretiyle Medine'deki İslâmî devlet organizasyonunun egemenlik haklarını korumak, dolayısıyla müslümanları savaşa teşvik ederek müesses düşman tehditlerini savuşturmak olsa gerektir.

Tam bu noktada Kur'an vahyinin mahiyeti ve Hz. Peygamber'e hem lafız hem mana mı yoksa salt mana ve mefhum tarzında mı indirildiği meselesi de tartışmaya değer niteliktedir. Zira Kur'an'ın hem lafız hem mana itibariyle inzal edildiğini kabul etmek, cihad ve kıtâl meselesinde kullanılan politik dilin bizzat Allah'a ait olduğunu söylemeyi gerektirir. Vahyin salt mana ve mefhum olarak inzal edildiğini kabul etmek ise söz konusu dilin Hz. Peygamber tarafından formüle edildiğini, dolayısıyla Allah katından genel mana ve muhteva olarak

aldığı vahyin ışığında konjoktürel gelişmelerle ilgili yol haritasını kendisinin belirlediğini söylemek gerekir ki bize göre bu ikinci ihtimal daha makul görünmektedir. Aksi takdirde, "Allah'ın ahlâkîliği" meselesi gündeme gelir.

Esasen cihad ve kıtâlle ilgili ayetler her bir müslümanı koşulsuz olarak hayat boyunca yakından ilgilendiren ve hayatın her safhasında yön tayin eden "ed-dîn"e dair taabbüdî hükümler değil, siyasete dair illetli hükümler içerir. Siyasi karakterli hükümlerin koşulsuz, mutlak ve tarih-üstü olmadıkları şüphesizdir. Müslüman toplumların içinde bulundukları sosyolojik ve politik şartlar gayri müslimlerle savaşmayı gerektiriyorsa savaşılır; sulh ve barışı gerektiriyorsa barışılır. Bu noktada denebilir ki Kur'an gerektiği kadar barışçıldır. Bununla birlikte, sulh ve selamet ikliminin aslî, savaş halinin ârızî olduğu gerçeği de izahtan varestedir. Sonuçta, kıtâl veya harp anlamında cihad, beş temel değer olarak inancı, aklı, canı, nesli, malı koruyup güvence altına almaya yönelik bir vesiledir. Ayrıca bu dar anlamıyla cihadın tatbik zamanı ve zemini müesses bir devlet nizamının varlığıyla kaimdir. Buna mukabil genel ve geniş anlamda ya da iman, ibadet ve ahlak boyutlarıyla müslümanca yaşama gayreti bağlamında cihad her daim bakidir.

Esasen fetih ve i'lâ-i kelimetullah gibi kavramlar, "zârûrât-ı dîniyye" diye anılan temel değerleri garanti altına alma hedefinden ziyade, müesses İslam'ı bütün dünyaya yayma ideolojisine karşılık gelen bir anlam içermesine sahiptir. Bu sebeple, "İslam kılıç dinidir" şeklindeki oryantalistik iddialar, kendi geleneğimizle hesaplaşma ihtiyacı duymaksızın, salt "iftira ve asılsız itham" diyerek bir çırpıda reddedilecek türden değildir. Dahası, bugün bizzat müslümanların büyük çoğunluğu nazarında İslam ve müslümanlıkla alakası olmadığı belirtilen IŞİD ve benzer örgütlerin terörle özdeş denebilecek mahiyetteki cihad anlayışlarının klasik fıkıh ve tefsir birikiminden fazlasıyla referans bulabileceğini söylemek hiç de yanlış olmasa gerektir. Bununla birlikte, uzun tarihî tecrübe içerisinde İslam toplumlarının gayri müslimlerle ilişkisi fıkıh ve tefsir

kitaplarındaki cihad konseptiyle birebir örtüşür tarzda cereyan etmediği gerçeğini de teslim etmek gerekir. Zira İslam ilim geleneğinde cihad çok köşeli ifade kalıplarıyla satıra dökülmesine rağmen gerçek hayattaki ilişkiler tarihsel ve sosyal realiteye uygun şekilde ve tabir caizse köşeli değil, oval ve esnek denebilecek bir formatta seyretmiş görünmektedir.

Ezcümle, toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur'an ahkâmı nüzul vasatındaki sosyolojik bağlamdan koparılıp mutlaklaştırıldığında, dinin siyasallaşıp ideolojik bir hüviyet kazanması ve dolayısıyla bugün sayısız örneğine tanık olunduğu üzere ahlak, adalet gibi tarih-üstü değerlerden ziyade siyaset, şiddet, nefret gibi çok bileşenli angajmanlara dayalı travmatik ve şizofrenik müslümanlıkların ön plana çıkması mukadder hâle gelir. Bu ciddi problem modern İslam dünyasındaki "ahlâkî azgelişmişlik" sorunuyla birleştiğinde, tıpkı bugün olduğu gibi, İslam'ın ve müslümanların insanlığa huzur, sükûn ve barıştan ziyade çatışma, savaş, kan ve gözyaşından fazla bir şey vaat etmeyeceğini söylemek kehanet olmasa gerektir.

KÖLELİK VE CARİYELİK

Giriş

Kur'an'ın kölelik ve cariyelikle ilgili ahkâmı günümüz İslam dünyasında pek tartışılmayan, hatta gündeme getirilmesi bile hoş karşılanmayan bir konudur. Çünkü bu konu Kur'an ve tarihsellik söylemine argüman oluşturmakta ve böyle bir durum tarih-üstülük söylemini savunanlarca rahatsız edici bulunduğundan kölelikle ilgili ayetler hakkında suskun kalınmaktadır. Aslında bu suskunluk modernist denebilecek bir tutumun yansımasıdır. Çünkü bir taraftan Kur'an'daki tüm ahkâmın tarih-üstü olduğunu savunurken, öbür taraftan kölelik/cariyelikle ilgili ayetler hakkında konuşmaktan sakınmak bugünkü dünya düzleminde kölelik kurumunu savunmanın iler tutar bir yanının bulunmadığı inancına atıfta bulunmaktadır.

Aslında tarih-üstülük söylemini savunanların pek çoğu Kur'an ve evrensellik meselesinde modern çağdaki normları göz ardı edememekte, dolayısıyla evrensellik kavramını içinde bulunduğumuz dönemin hâkim değer yargılarını göz önünde tutarak içeriklendirmektedir. Modernist tutum derken kastettiğimiz şey tam olarak bu durumla ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle, evrensellik kavramına anlam yüklenirken genellikle çağdaş normlar dünyasından izin/icazet alınmak istenmesi, izin/icazet alınması neredeyse imkânsız görünen kölelik/cariyelik gibi kritik konular söz konusu olduğunda ise bir bakıma susma orucu moduna girilmesi modernist tutumun ta kendisidir.

Müesses bir yapı olarak kölelik ve cariyelik çağdaş dünyadaki hâkim değer yargılarına göre ilkellik sayılır. Oysa bu kurumun Kur'an tarafından az çok ıslah yoluyla ibka edildiği malumdur. Modern çağdaki genel insan haklarını ve baskın normları dikkate alan herkes için kölelik kurumunu savunmak hayli zordur. Bu bakımdan, çağdaş kimi müslümanlara göre Kur'an'ın nazil olduğu dönem de dâhil, neredeyse bü-

tün bir İslam tarihi boyunca uygulanan kölelik ahkâmının külliyen reddedilmesi, hiçbir ilmî değer taşımasa bile iyi bir çıkış/kaçış yoludur. Ne var ki bu sözde çıkış yolunda reddedilen şey, sadece kölelik olgusu değil, aynı zamanda Kur'an'ın konuyla ilgili sarih beyanları, hadis külliyatı ve klasik fıkıh müktesebatıdır. Hâl böyleyken, Kur'an'da kölelik ve cariyelik bağlamında geçen onca kelime ve ifadenin aslında bu konuyla ilgili olmadığını ispat adına son derece keyfî yorumlar üretilmekte ve en sonunda Kur'an'ın kölelik-cariyelik gibi bir şeyden hiç söz etmediği noktasına gelinmektedir.

Bu yorum ve yaklaşım tarzı modernist cenaha aittir. Bunun tam karşısında konumlanan gelenekçi cenah ise Kur'an'da kölelik ve cariyelikle ilgili hükümler bulunduğunu peşinen kabul etmekte ve bu kabulüyle modernist cenahtan daha dürüst bir yaklaşım sergilemektedir. Bununla birlikte gelenekçi cenah kölelik-cariyelik konusunda, "Günümüz sosyolojisinde ilgili ayetlerdeki ahkâma şu veya bu şekilde bir karşılık bulunmalıdır. Çünkü Kur'an'daki hiçbir hüküm sadece belli bir döneme münhasıran uygulansın diye nazil olmamıştır" şeklinde bir anlayışı benimsemiş görünmektedir. Denilebilir ki bu anlayışa göre günümüz sosyolojisi kölelik/cariyelik ahkâmının uygulanmasına müsait olmadığından, ya bu sosyoloji söz konusu ahkâmın tatbikine uygun bir zemin haline getirilmeli ya da en azından kölelik/cariyelik ahkâmının tekrar uygulanacağı zamanın gelmesi beklenmelidir.

Modernist ve gelenekçi yaklaşımlar ilk bakışta birbirinden çok farklı görünebilir; fakat sonuçta her ikisi de evrensellik söyleminde müttefiktir. Şu farkla ki modernist yaklaşım evrenselliğin merkezine şimdiki zamanın hâkim değer ölçütlerini yerleştirmekte, dolayısıyla Kur'an'ın evrenselliğini bugüne göre tarif etmektedir. Lakin böyle bir tarif kaçınılmaz olarak Kur'an'ın modern duruma uyarlanması ve tahrifle eşdeğer te'villerle yepyeni Kur'an metinleri üretilmesi gibi bir sonuç vermektedir. Gelenekçi yaklaşımın evrensellik söylemindeki anlam çerçevesi ise Kur'an vahyinin nazil olduğu dönemin Arap sosyolojisine karşılık gelmekte, dolayısıyla sosyal bağlam

ve durum gibi hiçbir faktör dikkate alınmaksızın Kur'an'daki her fıkhî hükmün aynıyla bugüne taşınıp lafzî anlamları mucibince uygulanması gibi bir ham hayali içermektedir.

Cahiliye Devrinde ve Yahudi Geleneğinde Kölelik

Kur'an vahyinin nazil olduğu çağda dünyanın pek çok bölgesinde olduğu gibi Arabistan'da da kölelik çok yaygın ve yerleşik bir kurumdu. Toplumsal hayatta köle "eşya" (mütekavvim mal) hükmünde sayılıyor, köleyle ilgili mülkiyet hakkı efendiye mutlak tasarruf imkânı sağlıyordu. Kölenin hiçbir konuda efendisine itiraz hakkı bulunmuyordu. Efendi kendi kölesini ve cariyesini dilediği şekilde kullanıp dilediği işte istihdam edebiliyor, sözgelimi cariyeleri fuhuş sektöründe çalıştırabiliyordu. İbn Habîb'in (ö. 245/860) aktardığı bilgiye göre cahiliye devrinde erkeklerin kadınlarla nikâhı (evlilik ve/veya cinsel birliktelik) dört şekilde olurdu. Bunlardan biri şöyleydi: Kişi başkasına ait bir cariyeyle cinsel ilişkiye girip onu hamile bırakırdı. Daha sonra bu cariyeden doğan çocuğu satardı. İslam öncesi dönemde Kelb kabilesinin elinde çok sayıda köle ve cariye vardı. Bu kabileye mensup tacirler cariyelerini fuhşa zorlarlardı.[1]

"İffetlerini koruyarak yaşamak istemeleri halinde cariyelerinizi basit dünya menfaatine tamah ederek fuhşa zorlamayın" mealindeki ayet (Nûr 24/33) tefsir rivayetlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu ahlâkî sorun hakkında nazil olmuştur. Yine rivayetlerden öğrendiğimize göre Medine'deki münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl, Müseyke -ki bazı rivayetlerde Abdullah b. Übey'in Muâze, Ümeyme, Kuteyle gibi başka cariyelerinden de söz edilir- isimli cariyesini fuhuş sektöründe çalışmaya zorlamış, fakat bu cariye Hz. Peygamber'e gelip sıkıntısını anlatınca Nûr 24/33. ayet nazil olmuştur. Câbir b. Abdillah'tan gelen başka bir rivayete göre ise bu ayet Ensar'dan birinin cariyesi, "Efendim beni fuhşa zorluyor" diye şikâyette bulununca nazil olmuştur.[2]

1 Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter, Beyrut trs., s. 264, 340.

2 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001, XVII. 290-291.

İslam öncesi dönemde köleliğin ana kaynağını savaşlar oluşturuyordu. Savaşta esir düşüp ganimet malı haline gelen erkekler, kadınlar ve çocuklar rahatlıkla köleleştirilebiliyordu. Esir ganimetine sahip olan kişi o esiri dilediği zaman başkasına satabiliyordu. Köleleştirilmiş esir buna hiçbir itirazda bulunamıyordu. Kişi köleleştirdiği esiri hürriyetine kavuşturma veya belli bir maddi bedel karşılığında ailesine iade etme hakkına da sahipti. Bu bedel, "fidye" (İslam fıkhındaki karşılığıyla "fidye-i necât") diye adlandırılırdı. Esaret hususunda mutlaka bir savaşın patlak vermesi gerekmezdi. Barış zamanında da esaret söz konusu olurdu. Bir kişi düşman kabileden birini ele geçirdiğinde onu esir almış sayılırdı. Baskınlar sonrasında da esir alma durumu vaki olurdu.[3]

Cahiliye devri Arap toplumunda esirlerle ilgili genel uygulama fidye veya takas yoluyla serbest bırakma tarzındaydı. Fidye hususunda sabit kurallar ve belirli miktarlar yoktu. Yaygın uygulama pazarlık usulüne dayanırdı. Pazarlık ise esirin sosyal statüsüne veya ailesinin mali gücüne göre yapılırdı. Fidye miktarının bazen iki yüz deveye, hatta bin küsur deveye ulaştığı bile olurdu. Esaretten kurtulmak için yüz deveden çok daha fazla fidye ödeyen kişiler "ikâlü'l-miîn" diye anılırdı.[4] Bu kişilerden biri Temîm kabilesi reislerinden Hâcib b. Zürâre adlı şahıstı. Hâcib, cahiliye devrinde katıldığı Cebele savaşında esir düşmüş, savaşın akabinde Âmir b. Sa'saa oğulları onun için bin yüz deve fidye istemiş, Temîm kabilesi de bu fidyeyi ödemiştir.[5]

Cahiliye devrindeki esir hukuku İslâmî dönemde de devam etmiştir. Hz. Peygamber devrinde alınan ilk esirler, hicretin 17. ayında (Ocak 624) Abdullah b. Cahş kumandasındaki se-

3 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Kum 1380, IV. 566-567, V. 572-573.

4 Kabile reisi olup savaşta esir düşenlerin fidyesiyle ilgili olarak eski Arapçada, "fülânün kaydü mietin", "ikâlü mietin" gibi tabirler de kullanılır. Ayrıca "ikâl" kelimesi "diyet" ve "koyun, deve gibi hayvanlarla ilgili genel zekât" manasında da kullanılır. Bkz. Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Kuveyt 1998, XXX. 26-27.

5 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Nihayetü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi'l-Arab*, Beyrut 1984, s. 249-250; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 632.

riyyenin Batn-ı Nahle'de karşılaştığı Kureyş kervanından ele geçirilen iki esirdir. Müslümanların çok sayıda esir elde ettikleri ikinci sefer Bedir gazvesidir. Hicretten sonra 2. yılın Ramazan ayında (Mart 624) gerçekleşen bu savaşta müslümanlar yetmiş kadar müşriği esir olarak ele geçirmişlerdir. Bunun haricinde Benî Kaynuka' ve Benî Kurayza Yahudilerinden de çok sayıda esir edinilmiş, ayrıca hicrî 5. yılın Şevval ayında (Şubat-Mart 627) vuku bulan Benî Mustalik (Müreysî') gazvesinde düşmandan iki yüz aile esir alınmış ve ganimet olarak gaziler arasında paylaştırılmıştır.[6]

Cahiliye devrinde savaş vesilesiyle köleleştirme çoğunlukla kimsesiz, sahipsiz veya kabilesi güçsüz esirler için söz konusu olurdu. Köleler farklı beldelerde kurulan pazarlarda mal olarak alınıp satılırdı. Köle ticareti yapan kişiler "nehhâs" diye adlandırılırdı.[7] Köle tacirlerinde güvenilirlik, adillik gibi vasıflar aranırdı. Çünkü insanlar köle ve cariyelerini bu tacirlere teslim ederlerdi. Tacir satış sırasında köleler ve cariyelerin hasta olup olmadıkları veya daha genel olarak olumlu/olumsuz özellikleri hakkında bilgi verirdi. Kişi bir cariye satın almak istediği zaman öncelikle onun yüzüne ve ellerine bakardı. Cariyeyi kendi evine götürmek ve hatta baş başa kalmak isterse, satıcı buna ancak alıcının evinde başka kadınların bulunması şartıyla müsaade ederdi. Söz konusu kadınlar cariyenin bedenini tepeden tırnağa incelerlerdi. Bu işlem alım-satım akdi öncesinde gerçekleşirdi. Alım-satımdan sonra kişi kendi cariyesinin tüm bedenine bakabilirdi.[8]

Çeşitli kaynaklarda, Abdullah b. Cüd'ân isimli Kureyşlinin İslam öncesi dönemde köle ticareti yaptığı yönünde bilgiler

6 Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Kur'ân ve Sünnette Esir Hakları", *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2014, s. 411-414.

7 Nehhâs aslında "hayvan taciri" demektir; fakat kelimenin köle ticareti bağlamında kullanıldığı da bilinmektedir. Bkz. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut trs., VI. 228; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI. 542.

8 Ebü'l-Fezâil Abdurrahmân b. Nasr b. Abdillah eş-Şeyzerî, *Nihâyetü'r-Rütbe fî Talebi'l-Hisbe*, nşr. Muhammed Hasen Muhammed-Ahmed Ferîd el-Müzîrî, Beyrut trs., s. 256.

aktarılır.[9] İslam'ın ilk döneminde bazı sahâbîler de bu işle meşgul olmuşlardır. Mesela, erken dönemlere ait bazı İslâmî kaynaklarda Urve b. Ebi'l-Ca'd el-Bârıkî adlı sahâbînin Kûfe'de cariye ticareti yaptığı ve bu işten iyi kazanç sağladığı bilgisi nakledilir.[10] Yine bazı kaynaklarda Abdullah b. Âmir b. Kurayz'ın Ubeydullah b. Ma'mer b. Osman el-Kureşî ile ortak olarak Hz. Ömer'den bir köle satın aldıkları kaydedilir.[11] Diğer taraftan rivayete göre Zeyd b. Erkâm, bir kadına atâsı (fey' gelirinden müslümanlara yılda bir defa dağıtılan para) çıktığı zaman ödenmek üzere sekiz yüz dirheme bir cariyeyi veresiye satmış ve fakat daha sonra paraya ihtiyaç duyunca altı yüz dirheme geri almıştır.[12]

İslam öncesi dönemde sosyal sınıf olarak alt tabakada bulunan kimi insanlar çocuklarını köle olarak satarlardı. Geçim sıkıntısı bu konuda başat rol oynardı. Cahiliye devrinde köleliğin bir diğer kaynağı borçluluktu. Kişi borcunu ödeyemediği zaman alacaklı kişi söz konusu borca mahsuben borçluyu satışa çıkarır ve bu işlem neticesinde borçlu kişi köleleştirilmiş olurdu. Riba ve temerrüt faizi de borçlunun köleleştirilmesi sonucunu doğururdu. Bütün bunların yanı sıra köle statüsündeki ebeveynden dünyaya gelen çocuk tıpkı annesi ve babası gibi köle olur, dolayısıyla efendisinin malı sayılırdı. Çünkü kölenin sadece kendisi değil, çocukları ve torunları da efendinin mütekavvim malları kapsamındaydı. Efendi, kölesini azat etmediği sürece kölelik devam ederdi. Azat etme durumunda ise kölelik hem kendisinden hem de kendi neslinden sâkıt olurdu. Şayet efendi kendi cariyesinden çocuk yapmak

9 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1969, s. 576; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 96.

10 Bazı kaynaklarda, "Şayet toprak satın alsa bundan bile para kazanırdı" gibi ilginç bir ifadeyle anılan Urve b. Ca'd tâbiîn devrinin meşhur fakihlerinden Kâdî Şureyh'ten (ö. 80/699[?]) önce Kûfe kadılığı yapmıştır. Cariye ticaretiyle ilgili rivayet için bkz. Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Beyrut 2011, VIII. 361-362.

11 Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn el-İsfahânî, *Kitâbü'l-el-Eğânî*, Kahire 2010, VII. 53.

12 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Kahire 1350, VIII. 445.

ister, cariye de efendisine bir çocuk doğurursa, efendi bu çocuğu sevip kendisinden olduğunu kabul ettiği takdirde çocuk hukukî olarak onun evladı sayılırdı.[13]

Cahiliye devrindeki köleler büyük ölçüde siyahilerden oluşuyordu. Buna mukabil bazı kölelerin etnik kökenleri kesin olarak bilinmiyordu. Fakat bu tür kölelerin savaşlarda esir düşmüş yahut başka bir şekilde ele geçirilip pazarlarda alım-satım yoluyla el değiştirerek Mekke'ye kadar getirilmiş olduklarında pek kuşku yoktu. Hz. Peygamber'in ilk müezzini olan ve Arabistan'ın batı tarafındaki Serât'ta veya Mekke'de doğan Bilâl b. Rebâh (Bilâl-i Habeşî) Habeşistan asıllı bir siyahi köleydi. Aynı şekilde babası Rebâh ile annesi Hamâme de köle idi.[14]

Bilâl-i Habeşî Mekke'de müslüman olduğunu açıkça dillendirince efendisi Ümeyye b. Halef'in elinden büyük eziyetler çekmiş, daha sonra Hz. Ebû Bekr müslüman olmayan güçlü siyahî bir köleyi vererek Bilâl'i müşrik efendisinin elinden kurtarıp azat etmiştir.[15] Cahiliye devri Arap toplumundaki

13 Cevad Ali, *el-Mufassal*, V. 574.

14 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Kahire 1959, I. 184; Ebû Abdillah Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabâkâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, IX. 389.

15 Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 23; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 184. Kölelik üzerine doktora tez çalışması hazırlayan bir araştırmacı Bilâl-i Habeşî'nin azat edildikten sonraki dönemlerde kölelik geçmişinin kendisine hatırlatılıp büyük bir ayıp gibi yüzüne vurulduğuna dikkat çekmiş ve bununla ilgili olarak İbnü'l-Esîr'den (ö. 630/1233) nakille, "Hz. Peygamber'in hastalığı şiddetlenmişti. Bilâl güçlükle ezan okudu ve 'Haydi geçiniz ve Ebû Bekir insanlara namaz kıldırsın' deyince, Hz. Âişe, 'O, köle bir adamken kalkıp da ne zaman makama geçip komut veriyor?" şeklinde tercüme ettiği bir rivayeti nakletmiştir (Bkz. Ali Hatalmış, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Ankara 2012, s. 122). İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'indeki rivayet şöyledir: *ve-lemmâ iştedde maraduhû âzenehû bilâl bi's-salâti fe-kâle murû ebâ bekrin felyusalli bi'n-nâs; kâlet âişetü fe-kultü ennehû racülün rakîkun ve-innehû metâ yekum makâmeke lâ yutîku zâlike...* (Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1986, II. 186). Görüldüğü gibi bu rivayette Hz. Âişe Bilâl'in köleliği gibi bir hususta hiç söz etmemekte, bilakis babası Ebû Bekr'in çok duygusal ve hüzünlü olmasından dolayı cemaate namaz kıldıramayacağına işaret etmektedir. Gerçi birçok rivayette kölelik meselesinin bazı sahâbîlerce istihfaf ve istiskal maksatlı olarak dile getirildiği kaydedilir; fakat Bilal-i Hâbeşî ile ilgili mezkûr rivayet kesinlikle bu konuyla ilgili değildir. Kuvvetle muhtemeldir ki söz

Habeş asıllı kölelerden biri de Hz. Peygamber'in dadısı Ümmü Eymen (Ümmü'z-Zabâ) Bereke bint Sa'lebe idi. Bu kadın Abdülmuttalib b. Hâşim'in kölesi iken miras yoluyla Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a veya annesi Âmine'ye, onlardan da kendisine intikal etmiştir. Hz. Peygamber Hz. Hatice ile evlenince Ümmü Eymen'i azat etmiş, o da Ubeyd b. Zeyd el-Hazrecî ile evlenmiş ve bu evlilikten Eymen adlı çocuğu dünyaya gelmiştir. Ümmü Eymen kocasının ölümünden sonra Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Zeyd b. Hârise ile evlenmiş ve bu evlilikten de Üsâme dünyaya gelmiştir.[16]

Kur'an'ın nazil olduğu dönemin Hicaz coğrafyasında Yemen, Mısır (Kıptî), Rum, Fars kökenli köleler de mevcuttu. Mesela, Mekke'deki ilk müslümanlardan Ebû Fükeyhe Yesâr (Eflah) Yemenli Ezd kabilesine mensup olup Kureyş'in ileri gelenlerinden Safvân b. Ümeyye'nin veya Abdüddâroğulları'nın kölesiydi. Mekke'de müşrik efendilerinin ağır işkencelerine maruz kalan bu sahâbî ölmek üzereyken Hz. Ebû Bekr tarafından satın alınıp azat edilmiştir. Daha sonra Habeşistan'a hicret eden ikinci kafilede yer almış, bilahare oradan dönen ilk kafilelerle Medine'ye geri dönmüştür.[17]

konusu araştırmacı rivayetteki "ennehû racülün rakîkun" (O naif, çok duygusal bir adamdır) ifadesini "Bilâl köledir" diye yanlış anlamıştır. Nitekim rivayetin erken dönem kaynaklardaki birçok varyantında mezkûr ibare "inne ebâ bekrin racülün esîfün/rakîkun" şeklinde aktarılmıştır (Bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad 1409, II. 118; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, nşr. Ekrem Ziya el-Umerî, Beyrut 1981, I. 447; Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyinî, *Müstahrecü Ebî Avâne*, nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Beyrut 1998, I. 443; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1994, X. 397; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sahîh*, nşr. Şuayb el-Arnavûd, Beyrut 1991, X. 494). Bu vesileyle şunu da belirtmek gerekir ki bahse konu araştırmacının kölelik ve cariyelik üzerine hazırladığı doktora tezinde ilk el kaynaklara atıfla nakledilen bilgilerden pek çoğu ilgili kaynakların dipnotta gösterilen yerlerinde bulunmamakta, bu durum çalışmanın özgünlüğü hakkında kuşku uyandırmaktadır.

16 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, X. 212-215; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1982, II. 223-227.

17 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV. 115; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2008, XII. 526.

Ebû Râfiî' künyesiyle meşhur olan İbrahim (Eslem) adlı sahâbî Kıptî asıllı olup Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdilmuttalib'in kölesiydi. Mekke'de Bedir gazvesinden önce Abbas'ın hanımı Ümmü'l-Fazl Lübâbe ile birlikte müslümanlığı benimsemiş, fakat köle olmasından dolayı hicret edememiştir. Efendisi Abbas Bedir gazvesinde esir alınınca onun kurtuluş fidyesini Medine'ye götürmüş ve daha sonraki yıllarda efendisi tarafından Hz. Peygamber'e hibe edilmiştir. Hz. Peygamber de amcası Abbas'ın müslüman olduğu müjdesini alınca Ebû Râfiî'yi azat edip cariyesi Selma ile evlendirmiştir.[18]

Belâzürî'nin (ö. 279/893) kaydettiğine göre İkrime b. Ebî Cehil'in karısı Ümmü Hakîm'in kölesi Rum (Doğu Roma) menşeliydi.[19] Aynı şekilde meşhur sahâbî Suheyb b. Sinân (Suheyb-i Rûmî) da Rum kökenli bir köleydi. İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) aktardığı bilgiye göre Rum kültürüyle yetişen Suheyb gençlik çağında Kelb kabilesine mensup tacirlere köle olarak satılmış ve bu tacirler tarafından Mekke'ye götürülmüştür. Abdullah b. Cüd'ân isimli bir şahıs Mekke'de onu satın alıp azat etmiştir. Hür kaldığı halde memleketine dönmeyen Suheyb bundan sonraki hayatını Abdullah b. Cüd'ân'ın halîfi/müttefiki olarak Mekke'de sürdürmüştür.[20]

18 İbn Hacer, *el-İsâbe*, XII. 231-233; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, II. 16-17.

19 Müşrik Ebû Cehil'in oğlu olan İkrime İslam aleyhindeki faaliyetlerinden dolayı Hz. Peygamber'in öldürülmesini emrettiği birkaç kişiden biriydi. Karısı Ümmü Hakîm Mekke fethedilince annesi ve babasıyla birlikte müslümanlığı kabul etmiş, bu arada İkrime öldürüleceği korkusuyla Yemen'e kaçmıştır. Ümmü Hakîm Mekkeli diğer kadınlarla birlikte Hz. Peygamber'e biat ettikten sonra kocasının hayatının bağışlanmasını istemiş, Hz. Peygamber de ona teminat verince kocasını geri getirmek için Rum kölesiyle birlikte Yemen'e gitmiştir. Köle yolculuk sırasında Ümmü Hakîm ile birlikte olmak istemiş, fakat Ümmü Hakîm bir Arap kabilesinden yardım istemiş ve sonunda köle derdest edilmiştir (Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 357). Öte yandan İkrime, Medine'ye gelince müslüman olmuş, Hz. Peygamber bundan büyük memnuniyet duymuş, üstelik Ümmü Hakîm ile nikâhını yenileme gereğini duymamıştır. Bkz. Mâlik, *el-Muvatta'*, "Nikâh" 46.

20 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire trs., II. 727-728.

Hz. Ebû Bekr tarafından satın alınıp azat edilen Zinnîre adlı kadın sahâbî de Rum asıllı bir cariye idi. Mevlâtü Ebî Bekr diye de anılan Zinnîre Mekke döneminde Ebû Cehil'in ve o dönemde henüz İslam'ı kabul etmemiş olan Hz. Ömer'in elinden büyük eziyet çekmiştir. Hz. Ebû Bekr, Zinnîre'yi ve onun gibi eziyet gören başka köleleri satın alıp azat edince babası Ebû Kuhâfe zayıf ve güçsüz köleler yerine güçlü köleleri satın alıp azat etmesini tavsiye etmiş ve zor durumda kaldığında bu kişilerden yardım alabileceğini söylemiş, Hz. Ebû Bekr de onları çalıştırmak üzere değil, Allah rızası için azat ettiğini belirtmiştir. Birçok müfessir tarafından Ebû Bekr hakkında nazil olduğu belirtilen, "Her kim cömert davranır, günah işlemekten sakınır ve en güzele (tevhide) inanırsa biz onun için rahatlık ve mutluluk yolunu kolaylaştırırız" mealindeki ayetler (Leyl 92/5-7) bu hadise üzerine inmiştir.[21]

İran asıllı sahâbî Selmân-ı Fârisî de İslam öncesi dönemde köle statüsündeydi. Tam manasıyla mutmain olacağı dinî inancı arayış yolculukları sırasında bir Arap tacirle tanışan Selmân, kendisini salimen çölden geçirmesi için, hayvanlarını tacire verip kervana katılmış, fakat kervan Vâdilkurâ'ya ulaştığında tacir onu bir Yahudiye köle olarak satmıştır. Daha sonra bu Yahudi onu Medine'de yaşayan Benî Kurayza kabilesine mensup başka bir Yahudiye satmıştır. Müslüman olduktan sonra bir süre daha köle olarak kalan Selmân, Hendek gazvesinden önce Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine efendisiyle mükâtebe sözleşmesi yapmıştır. Bu sözleşmedeki 300 hurma fidanı dikme şartı sahabenin yardımıyla yerine getirilmiş, ayrıca devlet hazinesinden (Beytülmâl) 40 ukıyye ödenerek Selmân'ın azat edilmesi gerçekleşmiştir.[22]

İslam öncesi dönemde Arap asıllı köleler de vardı. Hz. Peygamber'in azat ettiği kölesi Zeyd b. Hârise bu köleler arasındaydı. Zeyd çocukluk çağında annesi Su'dâ ile birlikte Benî

21 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 614; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006, XXII. 323.

22 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX. 319-320; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, I. 505-511.

Ma'n'daki akrabalarını ziyarete giderken Benî Kayn mensupları tarafından kaçırılmış, daha sonra Ukâz panayırında köle olarak Hz. Hatice'nin yeğeni Hakîm b. Hizâm'a satılmıştır. Hakîm onu Mekke'ye götürüp halası Hatice'ye, Hz. Hatice de Hz. Peygamber'e hediye etmiştir. Başka bir rivayete göre ise Zeyd'i kaçıranlar Mekke'nin Bathâ vadisinde satmak istediklerinde Hz. Peygamber kendisini görmüş ve Hatice'ye onu satın almasını tavsiye etmiş, Hatice de satın alıp Hz. Peygamber'e hediye etmiştir.[23]

Cahiliye devrinde esir ve köle ticaretinden büyük servet sahibi olan insanlar vardı. Bunlardan biri Teym kabilesinin reisi Ebû Zübeyr Abdullah b. Cüd'ân'dır. Bu şahıs ilerleyen yaşlarda cömert bir insan olmuş, Suheyb er-Rûmî'nin yanı sıra daha birçok köle ve cariyeyi azat edip yardımda bulunmuştur. Yine bu şahıs İslam'dan önce Hz. Peygamber'in de iştirak ettiği Hılfu'l-fudûl anlaşmasına ön ayak olmanın yanında Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerinden hac, umre veya ticaret maksadıyla Mekke'ye gelenleri himaye edip onların eşyalarını korumuştur.[24]

Ortaçağlarda Eski Mısır, Yunan ve Roma medeniyetlerinde de mevcut olduğu bilinen kölelik kurumu, nüzul dönemindeki Medine Yahudileri için de ticari açıdan önemli bir imkân olarak algılanmış ve birçok istihdam alanında ucuz iş gücü olarak kölelerden faydalanılmıştır. Daha önce bahsi geçtiği üzere Selmân-ı Fârisî Vâdilkurâ veya Medine'de Yahudiler tarafından satın alınıp köle olarak kullanılmıştır.[25] Kaynaklarda Ebû Saîd el-Hudrî'nin cariyesini bir Yahudinin satın almak istediği yönünde de bilgiler aktarılmıştır.[26] Yine bazı kaynaklarda Hayber kuşatması sırasında Yahudilere çoban-

23 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III. 38-44; Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Beyrut trs., I. 202-203.

24 Bkz. Ebû Abdillah Mus'ab b. Abdillah ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, nşr. E. Levi-Provençal, Kahire 1961, s. 291-293; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV, 94-103; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Cüd'ân", *DİA*, İstanbul 1988, I. 93-94.

25 Ebû Abdillah Muhammed İbn İshak, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, Rabat 1976, s. 68-69.

26 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Beyrut 1966, I. 413.

lık yapan Yesâr el-Habeşî isimli zenci bir kölenin müslüman olduğu bilgisi aktarılmıştır.[27]

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Medine Yahudileri de tıpkı Araplar gibi çeşitli yollarla köle ve cariye ediniyor, onları bağ-bahçe ve ev işlerinde kullanıyorlardı. Yahudilere göre ev işlerinde ve özel hizmetlerde kullanılacak köleler ve cariyelerin Yahudiliği benimsemeleri zorunluydu. Tevrat ve Talmud'daki hükümler uyarınca bir Yahudi kendi kölesine ve cariyesine dini öğretmekle mükellefti.[28] Yahudi geleneğinde köleler İbrani asıllı olup olmama durumuna göre "eved ivri" (İbrani köleler) ve "eved kena'ani" (İbrani olmayan köleler) olmak üzere ikiye ayrılırdı. Bu ayrım uyarınca kölelere farklı hükümler uygulanırdı.

İbrani köleler zimmetlerinde sabit olan borçları ödeyemedikleri veya geçim sıkıntısına düştükleri için kendilerini satmak zorunda kalan insanlardan oluşurdu. Bunlar bedellerini ödeyerek veya altı yıl hizmet neticesinde veyahut elli yılda bir ilan edilen genel af (jubile) vesilesiyle özgürlüklerine kavuşma imkânına sahipti. Başta savaş esirleri olmak üzere borçlarını ödeyemeyenler, çaldıkları eşyaların bedelini ödeyemeyen hırsızlar ve kölelerin çocukları gibi farklı gruplardan oluşan yabancı köleler ise ömür boyu köle statüsündeydi. Yahudi şeriatına göre efendi kölesini tedip edebilir, fakat öldüremezdi. Darp sırasında sakatlanan köle hürriyetini elde ederdi. Yabancıya köle satmak yasaktı. Talmud'a göre Yahudiliği benimseyen bir kölenin Yahudi olmayan birine satılması durumunda, satıcı konumundaki Yahudi kölenin değerinin on katı para cezasına çarptırılırdı.[29]

Yahudi gelenekteki kölelik hukuku büyük ölçüde İslam şeriatına da intikal etmiştir. Özellikle İbrani köleler ile farklı etnik kökenlere mensup kölelerin farklı hükümlere tabii olmaları İslam fıkhındaki "Araplar üzerinde kölelik yoktur"[30]

27 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II. 649.

28 Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, İstanbul 2016, s. 288.

29 Geniş bilgi için bkz. Hamza Üzüm, "Tanah ve Talmut'ta Kölelik", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 12 (2013), s. 163-182.

30 Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, Beyrut trs., X. 40.

hükmünü hatırlatır. Rivayete göre Huneyn gazvesi esnasında Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan bu hüküm İslam fıkhında tartışma konusu olmuştur. Zira bizzat Hz. Peygamber'in savaş esiri Arapları köle statüsüne geçirdiğine dair örnekler vardır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Fezâre kabilesine karşı düzenlenen bir seferden bahsederken aralarında kadınların da bulunduğu bir grup hakkında bilgi vermekte ve bu seferin kumandanı Hz. Ebû Bekr'in bunları köle statüsüne geçirdiğini ve askerler arasında ganimet olarak dağıttığını söylemektedir. Ebû Bekr, Hz. Peygamber'in Araplar üzerinde kölelik olamayacağı hükmünü Huneyn gazvesine mahsus özel bir hüküm olarak yorumlamış, halifeliği sırasında da ridde savaşlarında elde edilen Arap esirleri köle statüsüne geçirmekte tereddüt etmemiştir. Buna mukabil Hz. Ömer, "Araplar üzerinde kölelik yoktur" hükmünü genel geçer bir hüküm olarak kabul etmiş ve Ebû Bekr'in köleleştirdiği esirleri kendi halifeliği zamanında serbest bırakmıştır.[31]

İslâmî Gelenekte Kölelik

Bazı araştırmalarda nübüvvetin ilk yıllarında Mekke'de dört bin civarında köle bulunduğunu belirtilir.[32] Bu rakam abartılı bulunabilir; fakat hicretten sonraki süreçte köle sayısının arttığı şüphesizdir. Çünkü bu on yıllık dönemde gerçekleşen Benî Mustalik (Müreysi'), Benî Kurayza, Hayber, Huneyn gibi gazvelerde çok sayıda esir alındığı ve esirlerin ganimet olarak gazilere dağıtıldığı, ayrıca Hz. Peygamber'in Safiyye, Cüveyriyye gibi hanımlarının vaktiyle savaş ganimetleri arasında yer aldığı bilinmektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Hz. Hatice, Sevde, Âişe, Hafsa, Zeyneb bint Hâris, Ümmü Seleme, Zeyneb bint Cahş, Cüveyriyye, Ümmü Habîbe, Safiyye, Meymûne ile evlilik yapmasının[33] yanında Mâriye, Reyhâne, Cemîle, Zeyd b. Hârise, Ebû Râfiî, Sevbân, Ebû

31 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, nşr. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Mansûra 2007, I. 218, 236.

32 Hatalmış, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, s. 207.

33 Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in on dört kadınla evlendiği belirtilir. İbn Sad, *et-Tabakât*, X. 205-210.

Süleym, Rebâh Nûbî, Yesâr Nûbî gibi birçok cariye ve köle edindiği de klasik kaynaklarda zikredilmektedir.[34]

Siyer kaynaklarına göre Hz. Peygamber'in eşi Cüveyriyye bint Hâris hicretin 5. yılında Benî Mustalik kabilesine karşı düzenlenen Müreysî' gazvesinde müslümanlara esir düşen 600-700 civarındaki esirlerden birisiydi. Esaretten kurtulmak için ödeyeceği fidye miktarını Sâbit b. Kays ile tespit ettikten sonra Hz. Peygamber'in yanına gitmiş ve kendisini tanıtarak fidyesinin ödenmesi hususunda yardımcı olmasını istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber fidyeyi ödemiş ve Cüveyriyye de evlilik teklifini kabul edip Hz. Peygamber'le evlenmiştir.[35]

Reyhâne de tıpkı Cüveyriyye gibi bir savaş sonrasında müslümanlara esir düşmüş bir kadındır. Rivayetlere göre Reyhâne Benî Nadîr veya Benî Kurayza Yahudilerine mensuptur. Hicrî 5. yılın sonlarında Hendek gazvesinin ardından Hz. Peygamber'le yaptıkları antlaşmayı bozan Benî Kurayza muhasara edilmiş, savaşabilecek yaştaki erkekleri öldürülmüş, kadınlar ve çocukları esir alınıp malları müslümanlar arasında paylaştırılmıştı. Bu olayda kocası öldürülen Reyhâne de esirler arasında bulunuyordu. Reyhâne'yi Hz. Peygamber safî payı olarak seçti ve Ümmü'l-Münzir Selmâ bint Kays'ın evine götürülmesini emretti. Reyhâne orada bir ay kadar kaldıktan sonra Hz. Peygamber onunla görüşmeye gitti. Reyhâne'nin utancından görünmek istememesi üzerine Hz. Peygamber onu çağırdı ve müslüman olduğu takdirde kendisiyle evleneceğini söyledi. Reyhâne bu teklifi kabul edince Hz. Peygamber onu azat etti ve mehir olarak 12 ukıyye gümüş vererek onunla evlendi. Hz. Peygamber'in Reyhâne'ye mehir olarak hürriyetini bağışladığı da zikredilmiştir. Bazı kaynaklara göre Hz. Peygamber Reyhâne ile evlenmemiş, dolayısıyla

34 Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, nşr. Şuayb el-Arnavût - Abdülkâdir el-Arnavût, Beyrut 1998, I. 102-111.

35 Vâkıdî, *el-Megazî*, I. 406-413; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 441-442; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 89-90; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, X. 113-116; İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd*, III. 103, 231; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, II. 261-265.

Reyhâne hayatının sonuna kadar cariye olarak kalmış ve hatta müslüman olmamıştır.[36]

Safiyye de tıpkı Cüveyriyye ve Reyhâne gibi savaşta esir alınıp ganimet olarak paylaşılan bir kadındır. Medine civarındaki Benî Nadîr Yahudilerinin reisi Huyey b. Ahtab'ın kızı olan Safiyye Hayber'in fethi sırasında kocası öldürüldükten sonra müslümanlarca esir alınmış ve ganimet taksiminde sahabeden Dihye b. Halîfe'nin payına düşmüştür. Benî Kurayza ve Benî Nadîr'in hanımefendisi olduğu için Hz. Peygamber'den başkasına verilmesinin uygun olmayacağı söylenince Dihye memnun edilmiş ve böylece Safiyye Hz. Peygamber'in hissesine tahsis edilmiştir. Hz. Peygamber, Safiyye'ye müslüman olması halinde kendisiyle evleneceğini, müslüman olmadığı takdirde serbest bırakıp ailesine göndereceğini söylemiş, ardından Safiyye'nin İslam'ı kabul etmesi üzerine onu azat etmiş ve hürriyetine kavuşmasının mehir yerine geçtiğini söylemiştir.[37]

Belâzürî, Hz. Peygamber'in Safiyye ile ilgili evliliği bağlamında ganimet ve safî payına dair kısa bir fasıl açmıştır. Bu fasıldaki bilgilere göre Hz. Peygamber'in ganimet konusunda özel bir payı vardır. Bu pay "özel, seçilmiş pay" (sehmü's-sâfî) diye adlandırılır. Hz. Peygamber ganimet taksim edilmeden önce beğendiği şeyi seçip kendine ayırır, daha sonra genel taksimat yapılırdı. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber ganimet taksiminde ister hazır bulunsun ister bulunmasın, beşte birlik (humus) paydan önce kendisine köle, cariye, kılıç, zırh gibi özel bir pay ayrılırdı.[38]

Hz. Peygamber Safiyye'nin yanı sıra hicretin 5. senesinde Gatafân kabilesinin bazı kollarına karşı düzenlenen Zâtürrikâ' gazvesinde bir cariye, Müreysî' gazvesinde Rebâh isimli siyahi köle, Benî Kurayza gazvesinde de Reyhâne'yi safî payı olarak almıştır.[39] Sünnî kaynaklarda safînin Hz. Peygam-

36 Bkz. İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd*, I. 110; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV. 309.
37 İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd*, I. 109; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, II. 622, VII. 586.
38 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 442-443.
39 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 443.

ber'in peygamberlik sıfatıyla aldığı bir ganimet türü olduğu ve onun vefatıyla birlikte ortadan kalktığı hususunda icma bulunduğu belirtilmiş, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde böyle bir uygulamanın bulunmaması buna delil gösterilmiştir.[40]

İslâmî kaynaklarda birçok sahâbînin hem çok sayıda köle ve cariye sahibi olduğu hem de sayısız köle ve cariyeyi azat ettiği yönünde bilgiler de nakledilmiştir. Mesela, zengin sahâbîlerden Abdurrahmân b. Avf'ın hayatı boyunca toplam otuz bin köleyi azat ettiğinden söz edilmiştir.[41] Nübüvvetten önce Hz. Peygamber'in yakın arkadaşı olan Hakîm b. Hizâm adlı sahâbî de hem cahiliye devrinde hem de müslüman olduktan sonraki dönemde yüzer köle azat etmiştir. Yine bu sahâbî Zeyd b. Hârise'yi henüz küçük yaşta bir köle iken satın alıp halası Hz. Hatice'ye hediye etmiştir.[42] Bazı kaynaklarda, "Ben yetmiş veya daha fazla kadınla evlendim" şeklinde bir sözü nakledilen, diğer bazı kaynaklarda ise çok daha fazla kadınla evlendiği belirtilen Muğîre b. Şu'be de sayısız cariye edinmiştir. Mes'ûdî (ö. 345/956) kimi sahâbîlerin maddi servetleri hakkında ilginç bilgiler vermiş, bu cümleden olarak Zübeyr b. Avvâm'ın vefat ettikten sonra terekesinde bin köle ve cariye bulunduğunu kaydetmiştir.[43]

İlk halifeler devrindeki fetihlere bağlı olarak köle sayısında büyük artış gerçekleşmiştir. Bilhassa Hz. Ömer'in hilafet döneminden itibaren Arapların Mısır, İran, Bizans (Doğu Roma) gibi farklı devletler ve milletlere karşı elde ettikleri başarılar neticesinde sayısız savaş esiri köleleştirilmiştir. Fetihler öncesinde ise savaş esiri konumundaki Arap erkeklerin köleleşti-

40 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1994, VI, 304; Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-M. Abdülkebîr el-Bekrî, Mağrib 1967, XX, 43-44.

41 Bkz. Ebû Abdillah Muhammed Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990, III. 349; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillah İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, nşr. Amr b. Ğarâme el-Amrî, Beyrut 1995, XXXV. 293; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI. 545, 549; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, I. 92, III. 66.

42 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI. 50-53; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 44-49.

43 Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, Sayda-Beyrut 2005, II. 262.

rilmemesine özen gösterilmiştir. Ebû Ubeyd Arap esirler hakkında üç uygulamadan söz etmiştir. Birincisi, karşılıksız serbest bırakmak, ikincisi fidye karşılığında serbest bırakmak, üçüncüsü öldürmek... Buna göre Arap asıllı erkek esirlerin köleleştirilmesi söz konusu değildir. Rasûlullah'ın uygulamasının da bu şekilde olduğu, Arap erkeklerinden hiç kimseyi köle edinmediği kaydedilmiştir. Daha önce değinildiği üzere Hz. Ömer de hilafet makamına geçtiğinde, "Hiçbir Arap mülk/köle edinilemez" demiş ve Hz. Peygamber'in uygulamasını devam ettirmiştir. Ebû Ubeyd'e göre Arapların köleleştirilmesi onların esaretle karşılaştıkları dönemlerde uygulanmaktaydı. Arap toplumunun İslam'ı kabul etmesi ve İslamiyet'in güçlenmesiyle birlikte bu uygulama ortadan kalmıştır. Ayrıca müslümanlar yabancı ülkeleri fethettiklerinde esirlerle ilgili mezkûr üç uygulamanın yanına köleleştirmeyi de eklemişlerdir.[44]

İslam fıkhında esirlerin siyasi otoritenin kararıyla köleleştirilmesi ve devlet bütçesine mahsus beşte birlik pay (humus) ayrıldıktan sonra kadınlar ve çocuklar da dâhil olmak üzere geri kalanların savaş gazilerine dağıtılması hükmü genel kabul görmüştür. Esirlerin köleleştirilmesi, Muhammed 47/4. ayetteki *fe-şüddü'l-vesâk* ifadesinin, "Savaş esirlerini köleleştirin" şeklindeki zayıf yorumuyla ilişkilendirilmiştir. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) aktardığı bir rivayete göre İbn Abbas Enfâl 8/67. ayetle ilgili olarak şöyle demiştir: Bedir gazvesinin vuku bulduğu zamanda müslümanlar sayıca az idiler. Sayıca çoğalıp güçlendiklerinde Allah savaş esirlerinin ya karşılıksız olarak veya fidye karşılığında serbest bırakma hükmünü içeren ayeti (Muhammed 47/4) indirdi. Böylece Rasûlullah'ı ve müminleri esirlerle ilgili olarak öldürmek, köleleştirmek ve fidye karşılığında salıvermek seçenekleri arasında muhayyer bıraktı."[45]

44 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, I. 236-238.

45 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI. 323-324. Fakihlerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber ve ilk dört halifenin uygulamaları doğrultusunda muharip erkekler dışında kalan sivillerin, yani kadın, çocuk ve yaşlıların, sakatların, din adamlarının ve savaşla ilgisi bulunmayan diğer kimselerin bilfiil savaşmadıkça öldürülmeyeceklerine hükmetmiştir. Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre kadın ve çocuklar dışında kalanlar bilfiil savaşmasalar da öl-

Hz. Peygamber'in Benî Mustalik/Müreysi' ve Huneyn esirlerini (seby) savaş gazilerine ganimet olarak dağıtması fukaha tarafından köleleştirmenin sünnetteki delili olarak değerlendirilmiştir.[46] Genel kabul gören anlayışa göre sahabe nesli düşmanın müslüman esirleri köleleştirmesi karşısında mütekabiliyet ilkesine göre köleleştirme yoluna gitmiştir. Hz. Ebû Bekr'in ridde savaşlarında Beni Hanîfe kabilesinin kadınlarını köleleştirdiği ve bu kadınlar arasında yer alan Havle bint Ca'fer'i Hz. Ali'ye verdiği ve Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) bu kadından dünyaya geldiği ilk halifeler dönemindeki köleleştirme örnekleri arasında zikredilmiştir.[47]

Kölelik Hz. Osman'ın halifelik yıllarında daha yaygın ve yerleşik bir kurum haline gelmiştir. Bazı kaynaklarda Hz. Osman'ın bin kölesinin bulunduğu, müslüman olduktan sonra her cuma günü bir köle azat etmeyi âdet haline getirdiği belirtilmiştir.[48] Öte yandan Hz. Peygamber döneminden itibaren geçmişte köle olup sonradan azat edilen sayısız müslüman valilik, kumandanlık, kadılık, hâciplik (mâbeyincilik), kâtiplik, divan kâtipliği, vergi memurluğu, postacılık gibi çok

dürülebilirler. Yine bu mezhebe göre bunların hepsi esir alınabilir. Diğer mezheplere göre ise esir alınacak kimseler prensip olarak muharip erkekler ile ganimet çerçevesinde düşünülen kadın ve çocuklardır. Ayrıca dört Sünnî mezhebe göre kölelik yoluyla hukukî bir statüye kavuşturulmadan önce esir alınan bir kadınla cinsî münasebette bulunmak haramdır. İmam Mâlik ve Ebû Sevr'e göre böyle bir fiile zina cezası uygulanır. Diğer üç mezhebe göre ise esirlerin bir bakıma ganimet çerçevesinde mütalaa edilmesinden doğan mülk şüphesi sebebiyle had cezası düşmekle birlikte tazir cezası verilir. Ganimet paylaşımı yoluyla köle statüsüne geçen bir kadınla cinsî ilişki ancak onun bir âdet görüp hamile olmadığının anlaşılması ve şayet hamile ise çocuğunu doğurması ile mümkün olur. Meşru sayılmayan ilişki sonucunda esir kadının hamile kalması durumunda nesebin hukuken sabit olup olmayacağı hususunda farklı görüşler vardır. Kur'an'da ve İslam fıkhında esir hukuku hakkında geniş bilgi için bkz. Özel, "Kur'ân ve Sünnette Esir Hakları", s. 407-425; Mehmet Birsin, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XI, sayı: 21 (2012), s. 163-194.

46 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, X. 63-64.

47 Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII. 264-265.

48 Ebû Ca'fer Muhibbüddîn Ahmed et-Taberî, *er-Riyâdu'n-Nadire*, Beyrut trs., III. 43.

çeşitli görevler yapmış,[49] bütün bunların yanında tıpkı Hz. Ömer'i hançerle yaralayıp ölümüne sebep olan Ebû Lü'lüe Fîrûz en-Nihâvendî gibi birçok köle de siyasi olaylarda etkin rol oynamıştır.

Sahabenin servetleri arasında köleler ve cariyelerin önemli bir yer tuttuğunu da bu vesileyle not etmek gerekir. Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdilmuttalib'in Hz. Ömer döneminde en fazla kölesi bulunan sahâbî olduğu, her biri on bin dirhemlik sermayeye sahip olan ticarete mezun yirmi kölesinin bulunduğu, ölüm döşeğinde iken yetmiş köleyi hürriyetlerine kavuşturduğu gibi bilgiler nakledilmiştir. Abdullah b. Abbas'ın da borcunu ödemekte zorlanan Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye yirmi köle bağışladığı kaydedilmiştir. Çeşitli rivayetlere göre Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib bir hac sırasında otuz köle, Abdullah b. Ebî Bekr her bayram yüz köle, Abdullah b. Ömer ise bin köle azat etmiştir. Öte yandan yüz kölesi bulunan Abdullah b. Zübeyr, Muaviye'den her birinin boynunda on bin dirhemlik para kesesi asılı olan otuz köle satın almış, ayrıca kendisiyle konuşmamak üzere ettiği yemini bozan Hz. Âişe'ye kefaret olarak dağıtması için otuz köle hediye etmiştir. Dört bin köleye sahip olan Humra b. Eyfa', Hz. Ömer'in hilafet döneminde tüm kölelerini azat etmiştir. Hz. Hasan bir hanımına mehir olarak yüz cariye ödemiştir.[50] Muhadramûndan sayılan Ebû Şürahbîl Zü'l-Kelâ'nın (el-Himyerî) ise on iki bin köleye sahip olduğu kaydedilmiştir. Rivayete göre Hz. Ömer, "Bunları satalım ve bu sayede düşmanlarımızla savaşta kendilerinden faydalanalım" diye haber gönderince Zü'l-Kelâ, "Hayır, onlar hürdür" diye karşılık vermiş ve ardından bir saat içinde tüm köleleri azat etmiştir.[51]

İlk halifeler döneminde köleler hemen her sektörde istihdam edilmiştir. Abbas b. Abdilmuttalib, Abdullah b. Âmir b.

49 Geniş bilgi için bkz. Ali Hatalmış, "İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 2 (2013), s. 151-171.

50 Bkz. Cengiz Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997, s. 231-281.

51 İbn Hacer, *el-İsâbe*, III. 447; Zehebî, *el-İber*, I. 29.

Kurayz, Abdullah b. Ebî Rebîa, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. es-Sa'dî, Abdullah b. Zübeyr, Amr b. Âs, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Hakîm b. Hizâm, Humra b. Eyfa', Kays b. Sa'd b. Ubâde, Osman b. Affân, Ömer b. Hattâb, Saîd b. Âs, Talha b. Ubeydillah, Zübeyr b. Avvâm gibi birçok zengin sahâbî kölelerini ticaret ve ziraat gibi çeşitli alanlarda istihdam etmişlerdir.[52]

Kölelik kurumu Emevîler döneminde çok daha ileri boyutlara taşınmıştır. Bu dönemde köle ticareti devlet eliyle yaygınlaştırılmış, toplum içerisinde kölelerin sayısı yüzbinlere ulaşmıştır. Yine Emevîler döneminde cariyeler saray ve eğlence hayatının en önemli unsurlarından biri hâline gelmiş, Yezîd b. Muâviye (ö. 64/683) gibi bazı halifeler sarayda cariyelerle birlikte çalgılı çengili işret meclisleri düzenlemiştir. Belâzürî'nin aktardığı bilgilere göre Yezîd İslam siyaset tarihinde açıktan şarap içip şarkı söyleyen, şarkıcılar ve oğlanlarla gönül eğlendiren ilk kişidir.[53] Bir diğer Emevî halifesi Yezîd b. Abdilmelik (ö. 105/724) de kendini eğlenceye vermiş, vaktini daha ziyade eğlence meclislerinde Habbâbe (Habâbe) ve Sellâme isimli iki cariyesinin söylediği şarkılarla eğlenerek geçirmiştir. Hatta bir cuma günü camiye cariyesiyle birlikte gelmiş ve cariyeye çalgı çaldırıp şarkı söyletmiştir. Özellikle Habbâbe adlı cariyesine tutkuyla bağlanan Yezîd b. Abdilmelik bu cariye ölünce günlerce cesedini öpüp koklamış ve ancak ceset çürümeye başladıktan sonra defin işlemine müsaade etmiştir.[54]

Osmanlılar döneminde de kölelik esaslı bir kurum olarak varlığını korumuştur. Osmanlılarda esir ve köle kavramları arasında kategorik bir ayrım yapılmamış, hür olmayan kimseler her iki şekilde de anılmıştır. Osmanlı Devleti'nde ilk esirler Rumeli fetihleri sırasında (I. Murad devrinde) alınmaya başlanmış ve uzunca bir süre esirlik müessesesinin ana kaynağı savaşlar olmuştur. Savaş esirlerinin zaman içerisinde

52 Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 137.

53 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V. 299.

54 Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII. 254-263; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV. 367-369; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cize 1998, XIII. 14-15.

azalması köle ticaretinin artmasına yol açmıştır. XIX. yüzyıl başlarına kadar bütün dünyada serbest olan köle ticareti Osmanlılarda belli kurallar içinde sadece müslümanlar tarafından yapılmıştır.

Başta İstanbul olmak üzere Asya'da Bağdat, Şam, Halep, Afrika'da Kahire, Hicaz'da Medine, Anadolu'da Erzurum ve Konya, Balkanlarda Belgrad ve Sofya gibi şehirler köle ticaretinin en önemli merkezleri olmuştur. Köle pazarlarında daha ziyade Afrikalı köleler alınıp satılmıştır. Putperest Habeş kabilelerinden, özellikle Galla bölgesinden ve Dârfûr'un güneyindeki halklardan toplanan zenci köleler Hindistan, Mısır ve Arabistan taraflarına sevk edilmiş, bu arada İran ve Anadolu coğrafyasındaki İslam devletlerinin köle ihtiyaçları da büyük ölçüde Habeşistan ve civar bölgelerden karşılanmıştır.

Bugün Sudan cumhuriyetinin batı tarafında bulunan Dârfûr bölgesi XVIII. yüzyılda köle menbaı gibi kullanılırdı. Yüzlerce esir tüccarının refakat ettiği Dârfûr kervanıyla yapılan ticaret sayesinde Circe'ye her yıl beş-altı bin esir ve köle getirilirdi. Köle tüccarları Circe sancak beyine her köle veya deve için gümrük vergisi öderdi. Kölelerin çok büyük bir kısmı altı-otuz yaşları arasında olup çoğunu on-on beş yaş grubu kadın ve kızlar teşkil ederdi. Daha sonra Kahire'ye getirilen kölelerden sekiz-on yaşlarındaki erkek çocuklar kısırlaştırılırdı. Kervan sahipleri Kahire'de her köle veya deve başına yine belli oranlarda vergi öderlerdi. Kölelerin bir kısmı burada ortalama otuz beş altına satılırdı. Osmanlı tacirleri tarafından satın alınan köleler İstanbul'a götürülürdü. Osmanlı sarayına alınan zenci kölelerin eğitilerek çeşitli harem hizmetlerinde kullanıldığı, birçoğunun Dârüssaâde (kızlar) ağalığına kadar yükseldiği bilinmektedir.

Toptan köle ticaretiyle uğraşanlara esir taciri, bu işi küçük çapta yapan erkek veya kadınlara ise esirci denirdi. Esir tacirleri ellerindeki esirlerin iyi para etmesi için onların yemesine, içmesine, giyim kuşamlarına dikkat eder, yetenekli olanlara müzik, dans ve çeşitli el sanatları öğretirlerdi. Kadın esirler genellikle aile içi hizmetlerde kullanılır, kendile-

rine çeşitli meslekler öğretilir, çok defa evlendirilir veya azat edilirlerdi.

Osmanlı sarayında cariyeler önemli bir yer tutardı. Özellikle eğlence hayatıyla ilgili olarak saraya çok sayıda cariye alınır ve bunlar farklı dallarda eğitime tabi tutulurlardı. Mesela, 1676-1681 yılları arasında IV. Mehmed'in haremine çok sayıda sanatçı cariye alınmıştır. Farklı niteliklere sahip bu cariyelerin hangi sanatta usta oldukları, kimlerden alındıkları, fiyatları ve çoğu zaman da adları tespit edilebilmektedir. Harem için genellikle musiki ve seyirlik oyunlar konusunda mahir olan cariyelerin tercih edildiği bilinmektedir. Seyirlik oyunlarda usta olanların içinde kuklabaz ve hayalbaz cariyelerin yanı sıra taklabaz ve canbaz cariyelere de rastlanır. Musiki alanında mahir olan cariyelerden çoğunlukla tambur veya çöğür çalabilenler tercih edilirken, bir çalgının ustası olanların aynı zamanda hanende veya oyuncu oldukları da görülür. Bu dönemde sanatçı cariyeler dışında aşçı, işçi, nakışçı, çulha, bakıcı gibi çeşitli mesleklere sahip cariyelerin de harem için satın alındıkları vakidir.[55]

Osmanlıda esir ticareti sıkı kurallarla denetlenirdi. Esirciler ve yamak denilen yardımcılarının evli ve güvenilir kimseler olmasına özen gösterilirdi. Geceleri esir hanında kimse kalmaz, satılık esirler esircilerin evlerinde geceler, sabahleyin tekrar esir pazarına götürülürlerdi. Ellerindeki köleleri aşırı derecede dövenlerle kusurlu veya hastalıklı köleleri satmaya çalışanlar şiddetle cezalandırılırdı.

Köle ticaretinin denetimi ve sağlıklı şekilde yürütülmesi belli ücret karşılığında devlet tarafından iltizama (devlete ait herhangi bir vergi gelirini toplama işini özel bir şahsın belirli bir yıllık bedel karşılığında üzerine alması) verilirdi. XVII. yüzyılda İstanbul'daki esirhane eminliğinin yıllık iltizam bedeli yüz kese akçe idi. Diğer esnaf kuruluşları gibi esircilerin de

55 Günnaz Özmutlu, "Harem Cariyelerinin Musiki ve Seyirlik Oyunlardaki Eğitimleri (1677-1687)", *Belleten*, cilt: LXXVIII, sayı: 283 (2104), s. 1035-1039.

bir loncası vardı. İstanbul esirhane eminliğine bağlı görevliler arasında bir kethüda ile esircilerin kendi içlerinden seçtikleri bir şeyh, yiğitbaşı, çavuş ve dellallar bulunurdu. Ünlü bestekâr Itrî Efendi bir süre esirciler kethüdalığı yapmıştı. Ölen veya köle ticaretini bırakan esircinin kadrosu kefaletle bir başkasına verilirdi.

Köle ticareti serbest piyasa ekonomisine dayanırdı. Piyasada kölenin fiyatı yaş ve cinsiyet, kadınlarda güzellik, erkeklerde fizikî güç ve hüner gibi özelliklere göre değişirdi. Kadın kölenin rakkâse (dansöz) veya şarkıcı olması fiyatı oldukça yükseltirdi. Bununla birlikte 1552-1556 yılları arasında olduğu gibi İstanbul'da en güzel cariyelerin elli İspanyol riyalinden fazla para etmediği, ancak âfet-i devran denebilecek derecede güzel cariyelerin yetmiş riyale satıldığı da vaki olurdu. Âşıkpaşazâde (ö. 889/1484'ten sonra) gibi Osmanlı tarihçilerinin aktardığı bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla üç yüz akçeye en iyi köle, bir çift çizmeye nefis bir cariye, yüz akçeye yedi yaşında bir çocuk satın alınabilirdi. Köleler ve cariyeler müslümanlığı kabul ettiklerinde kendilerine İslâmî bir isim verilirdi. Savaş esiri olup da acemi oğlan sınıfına ayrılanlar, nüfus kaydına geçirilirken künye defterlerine baba adları yazılmaz, baba adı hanesine Allah'ın isimlerinden birinin başına abd kelimesi getirilerek, Abdülmennân, Abdülcebbâr gibi isimler ya da çoğunlukla Abdullah diye yazılırdı.

İstanbul'da esir ticaretinin yapıldığı esir pazarı, Sultan Abdülmecid'in emriyle 1847'de kapatılmışsa da bazı esirciler bu işi kendi evlerinde, bazıları da Fatih Camii civarı ile Tophane semtinde kaçak olarak sürdürmüşlerdir. Bunun üzerine 1857 yılı başlarında Sultan Abdülmecid Mısır, Trablusgarp ve Bağdat valilerine gönderdiği fermanla zenci ticaretini kesin olarak yasaklamış, bu işi yapanların cezalandırılacağını belirtmiştir. 1876 Kânûn-ı esâsîsinde yasaklanan köle ticaretinin kaldırılmasıyla ilgili olarak 1891'de ve nihayet Sultan Reşâd zamanında bir kanun çıkarılmıştır. Bu ya-

saklamalara rağmen köle ticareti az da olsa imparatorluğun sonuna kadar devam etmiş, köleliğin tam manasıyla ortadan kalkması için Cumhuriyet dönenimi beklemek gerekmiştir.[56]

İslâmî Kaynaklarda Kölelik Terminolojisi

Kur'an'da, hadislerde ve diğer İslâmî kaynaklarda köleler ve cariyelerle ilgili birçok kelime ve terim bulunur. Kur'an'da *abd, memlûk, eme/imâ', rakabe, milk-i yemîn (mâ meleket eymân)* gibi lafızlar köle ve cariye anlamında kullanılır. Hadislerde ve klasik Arapça sözlüklerde *fetâ, rakîk, vasîf, câriye, medîn/medîne, kınn, ğurre, ğulâm, neseme* gibi daha başka kelimeler de mevcuttur. Bütün bunlar arasında en çok kullanılan kelime "abd"dır. İbranca "abed/abodah" kelimesinin karşılığı olan *abd* genel olarak kul-köle manasındadır. Kelimenin kökü "boyun eğme" anlamı taşır. Abd, "Allah'a boyun eğen kimse" manası dışında, spesifik olarak erkek köle anlamında kullanılır ve bu kullanım Kur'an'da da mevcuttur.

Allah yaklaşık bin ayette kendisini "rab" ismiyle anar; insanları ve diğer varlıkları ise birçok ayette "abd" (ibad) diye tanımlar. Bu anma ve tanımlama Allah'ın bütün insanlar ve varlıklar üzerinde gerçek otorite (seyyidlik, maliklik) sahibi olduğunu beyan maksadıyla nüzul dönemindeki efendi-köle ilişkisine atıfta bulunur. Bakara 2/221. ayette geçen *abd* lafzı köle manasındadır. Nahl 16/75. ayetteki *abden memlûken* tamlaması da aynı manadadır. Daha açıkçası bu ayette geçen *abd*, "hür bir insan tarafından esaret, satın alma veya miras yoluyla mülk edinilen kimse" demektir. *Memlûk* kelimesi ise köleliğe ilişkin manayı pekiştirme işlevine sahip olup kölenin hür iradeyle tasarrufta bulunma imkânının bulunmadığını gösterir.[57] Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) abd ile memlûk kelimeleri arasında nüans bulunduğunu, her abdin memlûk olduğunu, fakat her memlûkün abd olmadığını be-

56 Geniş bilgi için bkz. Nihat Engin, *Osmanlı Devletinde Kölelik*, İstanbul 1998, s. 31-170; a. mlf., "Köle [Osmanlılarda Kölelik], *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 246-248; Bülent Tahiroğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Kölelik", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XLV-XLVII/1-4 (1982), s. 660-674.

57 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, XIV. 224.

lirtir. Çünkü memlûk sahip olunan eşyayı da niteler ve fakat bu eşya abd (köle) değildir. Abd canlı ve akıllı memlûk kategorisidir.[58]

Kur'an'da *mâ meleket eymânüküm*, *mâ meleket eymâhühüm*, *mâ meleket yemînüke* gibi çeşitli lafız kalıplarıyla geçen milk-i yemîn tabiri de köle ve cariye anlamında kullanılır.[59] Ebû Hilâl'in aktardığı bilgiye göre milk-i yemîn (milkü'l-yemîn) tabiri mutlak olarak kullanıldığında köle ve cariye anlamı taşır. Buna karşılık ev, hayvan gibi şeyler için bu tabir kullanılmaz. Çünkü köle ve cariye başka mülklere göre çok daha özeldir. Şöyle ki kişi bir evi yıkıp yeniden yapma tasarrufuna sahiptir; fakat insan söz konusu olduğunda böyle bir tasarruf söz konusu değildir. Ayrıca ev ve ticaret mallarını ödünç vermek caizdir; oysa ırzların ödünç verilmesi söz konusu değildir.[60]

Arapçada *rakîk* kelimesi de köle anlamında kullanılır. Rakîk aslında kaba ve kalın anlamındaki *gâlîz* kelimesinin karşıtı olarak ince, narin demektir. Nitekim Osmanlı Türkçesinde rikkat kelimesinin incelik, merhamet, şefkat gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Arapçada *rakak* kemiklerin zayıflaması, *rakâk* ise arazinin yumuşak ve gevşek olması anlamına gelir. *Rık* kelimesi kölelik, *rakîk/rakîka* (çoğulu: *erikkâ'*, *rekâkik*) ise erkek köle ve cariye demektir. Bir telakkiye göre kölelerin *rakîk* diye adlandırılması efendileri veya sahipleri karşısında zayıf ve zebun halde olmalarıyla ilgilidir.[61]

Kur'an'da *rakîk* kelimesi geçmemekle birlikte birkaç ayette *rakabe* kelimesi zikredilir. *Rkb* kökü bir şeyi gözetleme, denetleme, muhafaza etme gibi anlamlar içerir. Aynı kökten türeyen *rakîb* gözeten, muhafaza eden, *rakabe* (çoğulu: *rikâb*) ise boyun, boynun üst kısmı demektir. *Rakabe* Nisâ 4/92 ve Mâide

58 Ebû Hilâl Hasen b. Abdillah el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrut 2000, s. 249.

59 Nisâ 4/3, 24, 25, 36; Mü'minûn 23/6; Nur 24/33; Ahzâb 33/52; Meâric 70/30.

60 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 213.

61 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Riyâd Zeki Kasım, Beyrut 2001, II. 1452; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 216-218.

5/89 ve Mücâdile 58/3. ayetlerde *tahrîru rakabe*, Beled 90/13. ayette ise *fekkü rakabe* şeklinde zikredilir ve bütün bu lafızlar köle azadıyla ilgilidir. Bakara 2/177 ve Tevbe 9/60. ayetlerde geçen *rikâb* kelimesi de "köleler" anlamına gelir. Muhammed 47/4. ayetteki *fe-darbe'r-rikâb* lafzı ise savaş esnasında ehl-i küfrün boyunlarının vurulmasını, yani onların öldürülmesini belirtir. Sonuç olarak, *rakabe* Arap dilinde parçanın zikredilip bütünün kastedilmesi şeklindeki yaygın bir mecaz türü olarak "köle" demektir. Başka bir ifadeyle, özel olarak boyun veya boynun üst kısmını ifade eden *rakabe* kelimesiyle insanın tüm bedeni kastedilmiş ve bu kelime ağırlıklı olarak köleler için kullanılagelmiştir. *el-Cizyetü ale'r-ruûs* (cizye baş vergisidir) ifadesi de anlam ve kullanım itibariyle benzer niteliktedir.[62]

Cariyelerle ilgili olarak Kur'an'da *eme* (imâ') kelimesi de zikredilir. Arapçada anne anlamına gelen *ümm* kelimesiyle hem lafız hem mana bakımından uygunluk arz eden *eme* lafzı köle kadın veya sahip olunan şey demektir. *Emv* kökünden türemiş olan *emetün* (çoğulu: *imâ, âmm, imvân, emevât*) kelimesinin mastar formu "ümüvvetün"dür. Dolayısıyla kelimenin aslı "emevetün" şeklindedir; fakat i'lal ve hazf kaidelerinden dolayı "emetün" şeklini almıştır. Arapçada *teemmeytü fülâneten* ifadesi, "Falanca kadını cariye edindim" anlamına gelir. Emevîleri ifade eden ümeyye lafzı da aynı kökten türemiştir. Ümeyye, "emetün"den türemiş olan ümevî lafzının ism-i tasğir şeklidir. Buna göre doğru telaffuzun emevî değil, ümevî şeklinde olması gerekir.[63]

Arapçada *gulâm* kelimesi de "köle" anlamındadır. Yani bu kelime "genç adam" manasının yanında özellikle fetihler son-

62 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, nşr. Muhammed Tüncî, Beyrut 1993, II. 118; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V. 158.

63 Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 2003, I. 83; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1970, I. 137; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, nşr. Ahmed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1984, IV. 2272; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, İskenderiye trs., IV. 168-169; Allâme Hasen el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Beyrut 2009, I. 167.

rası köleleştirilen insanlar için de kullanılır. Daha açıkçası, *ğulâm* Arapçada coşmak, kabarmak, şehveti baskın olmak gibi manalar taşıyan *ğulmet* mastarıyla aynı kökten türemiş bir kelime olup, bıyıkları yeni terlemiş genç demektir. Aynı kökten türeyen *iğtilâm* ise haddi aşmak veya insanın kendisine emredilen iyi veya kötü bir iş hususunda haddi aşması anlamına gelir. *Ğulâm* yaşlı adam için de kullanılan bir kelimedir.[64] Kur'an'da "cennetliklere hizmet edecek gençler" anlamında kullanılan *ğılmân* da yine aynı kökten türemiş bir kelimedir.[65] Bir görüşe göre *ğulâm* kelimesi Arapçanın Lihyânî lehçesine aittir. Lihyânîlerden biri "zûğâbe" adlı ilaha üç gulâm takdimesinde bulunmuştur.[66]

Kölelerle ilgili olarak Arapçada *kınn* kelimesi de kullanılır ki bu kelime "tam manasıyla köle" demektir. İslâmî kaynaklarda *kınn* hiçbir şekilde hürriyet hakkı bulunmayan köle (*hâlisü'l-ubûde*) diye tanımlanmıştır.[67] *Kınn* hem kendisi hem de anne-babası köle olan, yani aile fertleriyle birlikte bir efendinin kölesi olan kişiyi ifade eder. Kelime muhtemelen "mülk edinme" anlamındaki *kınve/kunve* ve *kınye/künye* mastarından türemiştir. *Kınn* erkek ve kadın köle için kullanıldığı gibi tekil ve çoğul için de kullanılır. Bazı sözlüklerde "kınn" ile "memlûk" arasında nüans bulunduğuna dair bilgiler aktarılmış, daha açıkçası "kınn" kategorisindeki köleliğin mahiyeti memlûk kategorisine kıyasla anlatılmıştır. Bu cümleden olarak "memlûk" kendisine malik olunan ve fakat ebeveyni temellük edilmemiş bulunan köle anlamındadır ki bu tarz köleler aslında hür insan statüsüne sahiptir. Fakat savaşta esir düşüp köleleştirilmiştir. "Kınn" ise hem kendisi hem de ebeveyni temellük edilmiş köleyi ifade etmekte, dolayısıyla "köle oğlu köle" gibi bir anlam içermektedir.[68]

Arapçada *medîn* ve *medîne* kelimeleri de erkek ve kadın köle anlamında kullanılır. *Medîn* erkek köle, *medîne* kadın

64 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 665.
65 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII. 175-178.
66 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 572.
67 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, III. 3063; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 21.
68 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 363; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV. 566.

köle anlamındadır.[69] Bu iki kelimenin "borç" anlamındaki *deyn* mastarıyla aynı kökten gelmesi dikkat çekici bir husustur. Çünkü kişinin zimmetinde sabit olan borcu ödeyememesi köleliğe yol açan bir durumdur. *Medîn* ve *medîne* kelimelerinin "zül, tezellül, itaat, inkıyad" gibi anlamlar içeren *dîn* kelimesiyle kökteş olması da manidardır. Arapçada *dânehû dînen* lafzı bir kişiye boyun eğdirip itaat altına alma anlamı taşır.[70]

Arapçada "nitelemek, tasvir etmek" anlamındaki *vsf* kökünden türeyen *vasîf* (çoğulu: *vusafâ'*) erkek köle, *vasîfe* (çoğulu: *vasâif*) ise cariye anlamında kullanılır. Bazı kaynaklarda *vasîf* kelimesinin erkek ve kadın hizmetçi manasında kullanıldığı bilgisi de yer alır.[71] Arapçada cariye anlamında kullanılan bir diğer kelime, "süslenme" (tezeyyün) anlamındaki *tekayyün* kelimesiyle aynı kökten türeyen "kayne"dir. Fakat *kayne* (çoğulu: *kıyân*) daha ziyade şarkıcılığı meslek edinmiş cariyeyi (*el-emetü'l-muğanniye*) tanımlar. Şarkıcılık hür kadınlara değil, cariyelere özgü bir iş sayılır. Bazı kaynaklarda "kayneler"in zengin kimselerin evlerinde ve kabile reislerinin büyük çadırlarında şarkı söyleyip raks ederek ev sahibini ve misafirlerini eğlendirdikleri bilgisi aktarılır. Öte yandan Arapça sözlüklerde *kayne* kelimesinin sadece hizmetçi cariyeyi tanımladığı veya her erkek kölenin *kayn*, her cariyenin *kayne* diye anıldığı, dolayısıyla "kayne"nin sadece şarkıcı cariyeler için kullanıldığı görüşünün yanlış olduğu yönünde bilgiler de yer alır. Ayrıca *kayn/kaynen* kelimesinin Hüzeyl lehçesine ait olduğu ve yer yer metroseksüel (bakımlı) erkekler için de kullanıldığı bilgisi aktarılır.[72]

Arapçada *ğurre* kelimesi de cariye anlamında kullanılır. Sözlükte "atın alnındaki beyazlık, bir şeyin başlangıcı ve göze ilk çarpan kısmı, bir şeyin en iyisi ve en değerlisi, yüzdeki güzellik ve parlaklık" gibi manalara gelen *ğurre*, "sahip olunan en değerli ve en güzel şey" manasında da kullanılmıştır. Bu

69 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 467.
70 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 467.
71 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 320; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV. 460.
72 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 575-576; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI. 31.

kabilden olarak, malların kıymetlisi *ğurretü'l-emvâl* ve/veya *ğurretü'l-emtia*, bir kabilenin en şerefli kişisi *ğurretü'l-kavm* diye adlandırılmıştır.[73]

Fıkıh terminolojisinde *ğurre* anne rahmindeki çocuğun (cenin) düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken mali tazminat demektir. Hz. Peygamber, iki kadın arasındaki bir kavga sonunda hamile olanın çocuğu düşünce bir köle veya cariye ödenmesine hükmetmiştir.[74] Ebû Amr b. el-Alâ'nın (ö. 154/771) izahına göre köle ve cariyenin *ğurre* diye isimlendirilmesi beyaz tenli olmakla ilgilidir. Bu yüzden, diyette esmer tenli veya siyahi köle ve cariye kabul edilmez. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) bu izahı tenkit etmiş ve fıkıhçılar nezdinde böyle bir şart bulunmadığını söylemiştir.[75]

Arap dilinde *fetâ* kelimesi de köle anlamında kullanılır. *Fetâ* ve *fetiyye* kelimeleri aslında "genç insan, gençlik" manasındadır. *Fetâ* aynı zamanda cömert anlamında da kullanılır ve tasavvufî gelenekteki fütüvvet (cömertlik, fedakârlık) kavramı da bu anlamla irtibatlıdır. Araplar erkek köleye *fetâ* (çoğulu: *fityetün, fityân*), cariyeye *fetât* (çoğulu: *feteyât*) derler. *Fetâ* bazen gençlik çağının başında olan hür insanlar için de kullanılır. Mesela, *el-fetiyyü's-sin* tabiri çocukluk çağına atıfta bulunur.[76] Muhtemelen, daha esnek ve "hizmetçi" gibi görece daha olumlu bir çağrışıma sahip olduğu için, Hz. Peygamber, "Herhangi biriniz kölelerine abd ve eme demesin, fetâ desin" demiştir.[77]

Arapçada "hizmetçi" anlamına gelen *hâdim* (çoğulu: *huddâm, hadem*) lafzı da erkek ve kadın köle manasında kullanılır. Mesela, bir hadiste geçen *ennehû talleka imraetehû fe-metteahâ bi-hâdimin sevdâ'* ifadesinde "hâdim" kelimesi

73 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 601; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIII. 221-222.
74 Ebû Dâvûd, "Diyât" 21; Tirmizî, "Diyât" 15.
75 Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed Tanâhî, Kahire 1963, III. 293.
76 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 92.
77 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 21-23.

cariye manasında kullanılmıştır.[78] Bu kelime tasavvuf geleneğinde tekke ve zaviyelerin ihtiyaçlarını karşılayan, tasavvuf yoluna girmemekle birlikte sûfîlere yardımcı olan kişiler için de kullanılmıştır.[79] Arapçada *velîd-müvelled*, *velîde-müvellede* kelimeleri de erkek köle ve cariye için kullanılır. Bu kelimelerin "doğum" anlamındaki *vld* kökünden türemesi söz konusu kölelerin Arap toplumu içinde dünyaya gelip Arabî kültür çevresinde yetişmeleri veya genç olmalarıyla ilişkilendirilmiştir.[80] Bazı kaynaklarda "velîde" ile "vasîfe"nin genç cariyeleri niteleyen eşanlamlı kelimeler olduğuna da işaret edilmiştir.[81]

Arap dilinde köle anlamında kullanılan bir diğer kelime "neseme"dir. Sözlükte mastar ve isim olarak nefes almak, solumak, hoş esinti, nefes, soluk, can gibi manalara gelen *nsm* (*nesm*, *nesem*) kökünden türeyen *neseme* (çoğulu: *nesem*, *nesemât*) genel olarak canlı ve insan manasında, özel olarak köle manasında kullanılır.[82] Mesela, *men a'teka nesemeten mü'mineten* şeklindeki hadisde geçen *neseme*, "mümin köle/cariye" manasındadır. Bu anlam ve kullanım, köleler ve cariyelerin de Allah'ın yarattığı birer can/insan olmasına atıfta bulunuyor olmalıdır.

Câriye kelimesi de Arap dilinde kadın hizmetçi, köle anlamında kullanılır. Sözlükte "akmak" anlamındaki *cry* (*cery*) kökünden türemiş bir kelime olan cariye aslında "genç kadın" (*fetiyyetü'n-nisâ*) demektir. Kadın kölenin cariye diye anılması, sürekli olarak efendisine hizmette bulunmasıyla ilişkilendirilmiştir.[83] Güneş semada akıp gitmesinden dolayı Kur'an'da cariye diye tanımlanmış (Yâsîn 83/38), benzer şekilde gemiler de suyun üzerinde akıp gitmesinden dolayı cariye (Hâkka 69/11) diye anılmıştır. Arap dilinde cariye ke-

78 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 41; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 15.
79 Süleyman Uludağ, "Hâdim", *DİA*, İstanbul 1997, XV. 23.
80 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, V. 225.
81 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 399.
82 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 541-542; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII. 487-489.
83 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, I. 448; Mustafavî, *et-Tahkîk*, II. 90.

sintisiz nimet manasında da kullanılmıştır. Bir hadiste geçen *el-erzâku câriyetün* ifadesi bu manadadır.[84]

Arapçada cariyeler için *ferîş* kelimesi de kullanılır. Sözlükte "yaymak, sermek, döşemek" anlamındaki *frş* (*ferş*) kökünden türeyen *firâş* kelimesi de kinaye yoluyla kadınlar için kullanılmıştır. Öte yandan Vâkıa 56/34. ayette geçen ve Türkçe meallerin hemen hepsinde "döşekler" diye çevrilen *furuş* kelimesi de bazı müfessirlerce "cennet ehlinin kadınları" diye açıklanmıştır. Bu izah kelimenin mecazi olarak "zevce" manasında kullanılmasına dayanır.[85] Osmanlı Türkçesindeki *istifraş* kelimesi ise cariyeyi odalık yapma manasında kullanılmıştır. Bu kullanım Arapçadaki *câriyetün ferîşün kad ifteraşehe'r-racul* şeklindeki ifadeye[86] dayanır.

Arap dilinde "esîr" kelimesi de kölelikle yakından ilişkilidir. Sözlükte "tutmak, alıkoymak, ip gibi şeylerle sıkıca bağlamak" anlamındaki *esr* kökünden türemiş bir sıfat olan *esîr* (çoğulu: *esrâ, üsârâ*) kelimesi "savaş tutsağı" anlamına gelir. Esr kökündeki temel anlam yaratılış itibariyle güçlü kuvvetli olmakla ilgilidir. İnsan/Dehr 76/28. ayetteki *ve-şedednâ esrahüm* ifadesi tam da bu manayı verir. Esîr aynı zamanda "mahpus" manasına da gelir.[87]

Kur'an'da bir yerde tekil (Dehr 76/8), üç yerde çoğul olarak (Bakara 2/85; Enfâl 8/67, 70), bir yerde de fiil kalıbıyla (Ahzâb 33/26) geçen, Muhammed 47/4. ayette ise, "Bağı sıkıca bağlayın" ifadesiyle zımnî olarak zikredilen *esîr* kelimesi ağırlıklı olarak savaşta ele geçirilen yetişkin erkekler için kullanılır. Kadın ve çocuk esirler için ise özellikle *seby* kelimesi kullanılır. Savaşlar köleliğin en temel kaynağı olduğundan, *esîr* lafzı köleleştirilmiş savaş tutsağı anlamı da taşır. Ayrıca esîr lafzı bazen erkekler ve kadınları kapsayacak şekilde kullanıldığı halde *seby* erkekler hakkında kullanılmaz.[88]

84 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 112-114; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I. 264.
85 Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 197-198; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVII. 305.
86 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 64; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVII. 306.
87 Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI. 459; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 48-49.
88 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 242.

Kur'an'da kölenin özgürlüğüne kavuşturulmasıyla ilgili kelimeler de kullanılır. Bunlardan biri, "fekk" (Beled 90/13), diğeri "tahrîr"dir (Mücâdile 58/3). Fek bağı çözmek demektir. Kölelik de bir bağdır. Köleleştirilmiş kimseye bu yüzden rakabe denilmiştir. Çünkü kişi kölelik ile boynunda bağ bulunan esire benzer. Köleyi hürriyetine kavuşturmanın "çözmek" (fekk) diye ifade edilmesi, esirin kendisini bağlayan esaret bağından kurtarılması veya çok zor bir işin çözüme kavuşturulmasına benzetilmesi ile ilgilidir.[89] Tahrîr ise sözlükte noksanlıktan ve ayıptan uzak olmak anlamındaki *hrr* kökünden türemiş bir mastar olup "azat etmek, özgür kılmak" anlamına gelir. Aynı kökten türeyen *hür* kelimesi bir şeyin değerli ve en iyi olanı demektir. Yani bu kelime bir bölge için kullanıldığında o bölgenin en güzel yerini, bir arazi için kullanıldığında o arazinin taşsız, çakılsız yerini ifade eder. *Arzun hurretün* tabiri ise haraç ve öşür gibi vergilerden uzak arazi demektir.[90]

Hadis ve fıkıh literatüründe kölelik başta ıtk (azat) me'zun, kitâbet/mükâtebe, tebdir, ibâk, velâ, ümmüveled (ümmehâtü'l-evlâd) gibi konu başlıkları olmak üzere ibadetlerden ceza hukukuna kadar hemen her konu kapsamında ele alınır. Sözgelimi, köle azat etme meselesi, "Kitâbü'l-ıtk" başlığı altında incelenir. "Rık"kın zıddı olan ıtk lafzı Arapçada "kadim ve değerli olmak, herhangi bir bağ ve kayıttan kurtulmak" gibi anlamlar taşıyan *a-t-k* kökünden türemiş olup dinî-fıkhî ıstılahta kölenin özgürlüğe kavuşmasını ifade eder. *İmraetün atîketün* lafzı annelikten dolayı hürriyetine kavuşan cariye anlamına gelir. Bazı dilciler bu lafzın "güzel, değerli kadın" anlamına geldiğini de belirtir. Ayrıca Hz. Ebû Bekr'in, "Sen Allah'ın cehennemden azat ettiği (atîk) kimsesin"[91] mealindeki hadise binaen "atîk" diye anıldığı belirtilir.[92]

Itk bağlamında "mevlâ" (mevâlî) ve "velâ"dan da kısaca söz etmek gerekir. Mevlâ hem kölesini azat eden efendi, hem de

89 Kurtubî, *el-Câmi'*, XXII. 301-302.
90 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X. 573-574.
91 Tirmizî, "Menâkıb" 16.
92 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, III. 93-94; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III. 179-180.

efendisi tarafından azat edilen köle (el-mevla'l-esfel) anlamında kullanılan bir lafızdır. Bu lafız çeşitli hadislerde mâlik, seyyid, destekçi, yakın dost, komşu, amcaoğlu, müttefik, köle, kendisine yardım ve destekte bulunulan kişi gibi birçok farklı manada da kullanılır.[93] Mevâlî ise ilk İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türklerin, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberîlerin, Mısır'da Kıptîlerin oluşturduğu gayri Arap müslümanları ifade etmek üzere kullanılmaya başlanan bir kelime ve kavramdır. Bu dönemlerde mevâlî esas itibariyle iki gruba ayrılırdı. Birinci grup köleleştirilen savaş esirlerinden daha sonra efendileri tarafından serbest bırakılan şahsî azatlılardan (mevâli'l-ıtâka) oluşurdu. Mevâli'l-İslâm, mevâli'l-muvâlât, mevâli't-tibâa ve mevâli'l-ahd denilen ikinci grubu ise fethedilen ülkelerin halkından esir veya köle olmadıkları halde bir Arap ya da Arap kabilesi vasıtasıyla İslam'ı kabul ederek onların mevâlîsi sayılan yahut kabile anlayışına dayalı sosyal yapıda iyi bir yer edinebilmek için güçlü Arap kabilelerinden biriyle velâ (himaye) akdi yaparak onun himayesine giren gayri Arap müslümanlar oluştururdu.[94]

Velâ, azat olmaktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmî akrabalık bağını ifade eden bir terimdir. Aralarında velâ bağı bulunan taraflardan her birine mevlâ denir. Bundan dolayı mevlâ terimi hem kölesini azat eden efendi hem de azat edilen köle için müştereken kullanılır. Efendi kölesini azat ettiğinde, aralarında velâ bağı doğar, dolayısıyla azat edilen köle efendisine mensup sayılır.[95]

Tarihsel kökleri Arapların eski kabile dayanışmasına uzanan bir kurum olan velâ ıstılâhî çerçevede, "başkası adına hukukî işlem yapma yetkisi" anlamındaki velâyetle de ilişkili olup özellikle eksik ehliyetli veya ehliyetsiz kimseler adına hukukî muamelede bulunma yetkisinden oluşan hususi velâyeti de içerir. Gerek azatlık gerekse muvâlât sözleşme-

93 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 62; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, V. 228.
94 İsmail Yiğit, "Mevâlî", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 424.
95 Cevad Ali, *el-Mufassal*, V. 575.

si sebebiyle velâ hakkını elinde tutanın azatlı/sözleşmeli mevlânın suç işlemesi durumunda kendi âkılesiyle birlikte onun diyetini ödeme sorumluluğu, buna karşılık mevlânın vefatı halinde daha yakın akrabaları bulunmadığı takdirde cenaze namazını kıldırma ve mirasını alma hakkı, küçükleri ve delileri evlendirme velâyeti mevcuttur. Velâ bir kavme ve kabileye intisabın yollarından sayıldığı için gayri müslim bir kavimle yapılan antlaşmalarda onlara velâ yoluyla intisap edenler de antlaşmanın sağladığı haklardan yararlanır ve yüklediği sorumluluklarla yükümlü olur. Kabileye yapılan vasiyetlerden o kabileye velâ bağı ile bağlı kişiler de faydalanır. Velâ pek çok konuda nesep gibi hukukî sonuçlar doğurur; fakat taraflar arasında evliliğe engel teşkil etmemesi, nafaka sorumluluğu doğurmaması, şahitliğin kabulünü engellememesi ve kısası düşürmemesi gibi sonuçlarıyla nesep bahsinden ayrılır.[96]

Azat olmaktan doğan velâ (velâü'l-ıtk) bir kimsenin mülkü altındaki köleyi azat etmesi (i'tâk) veya mülküne geçen kölenin doğrudan azat olması (ıtk) neticesinde efendi ile azatlı (atîk) arasında doğan velâdır. Bir kölenin doğrudan azat olması kişinin köle olan bir yakınına miras, satın alma veya hibe gibi bir yolla sahip bulunması üzerine söz konusu edilir. Kölenin hürriyetine kavuşarak adeta hayata yeniden başlaması ve buna karşılık efendisinin onun varisleri arasında yer alması sebebiyle bu tür velâya "velâü'n-ni'me" adı da verilir. Kölesi azat olan kişiye "mevle'l-atîk" denir. Âlimlerin çoğunluğuna göre bu velâ bağlayıcı bir hak sayıldığından, iptal edilmesi ve bir mal olmadığından satım, hibe, sadaka, vasiyet gibi bir yolla başkasına temliki mümkün değildir. Ayrıca azat etme, feshi imkânsız bir tasarruf kabul edildiği ve hüküm sebebe uygun olarak vücut bulacağı için azatlının, eski efendisine ait velâ hak ve sorumluluğunu feshedip bir başkasıyla muvâlât sözleşmesi yapma hakkı da yoktur. Velâü'l-muvâlât tabiri akrabalık bağlarını güçlendirme, yardımlaşma ve dayanışma sözleşmesi anlamı taşır. Bu sözleşme azatlık-

96 Şükrü Özen, "Velâ", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII. 12.

tan doğan velânın aksine ihtiyarîdir, kişi isterse böyle bir akit yapmayabilir.[97]

Efendinin aralarında velâ bağı bulunmamak şartıyla kölesini azat etmesi *tesyîb*, bu şekilde azat edilen köle de *sâibe* diye adlandırılır. Sözlükte "akmak, alıp başını gitmek" anlamlarındaki *syb* (*seyb/seyâb*) kökünden türeyen *sâibe*, "istediği yere gidip dolaşması için salıverilen hayvan" demektir. Cahiliye Arapları hastalıktan kurtulmak, uzun bir yolculuktan sağ salim dönmek, savaşta galip gelmek amacıyla veya bir nimete şükretmek niyetiyle adak adadıkları zaman ilahları ve putları uğruna bir deve salıverir, buna *sâibe* adını verirlerdi.[98] Bazı tefsir kitaplarında, Mâide 5/103. ayette yasaklanan "sâibe"nin (Mâide 5/103) bir anlamının da bu şekilde azat edilen köle olduğu bilgisi aktarılır. Bu bilgiye göre kişi bir köleyi azat ettiğinde, "O sâibedir" derdi. Böylece efendi ile azat ettiği köle arasında velâ, diyet, miras bağı kalmazdı.[99]

Daha önce işaret edildiği üzere İslâmî kaynaklar kölelikle ilgili olarak mükâtebe, tedbir, me'zun, istîlad, ümmüveled gibi birçok özel konu ve kavram da içerir. Mükâtebe bir fıkıh terimi olarak köle veya cariyenin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle anlaşmasını ifade eder. Bu sözleşmenin genellikle yazılı metin halinde düzenlenmesinden dolayı mükâtebe diye isimlendirildiği kabul edilir.[100] Nisâ 24/33. ayette, "Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin kendilerinde hayır görürseniz tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan onlara da verin" mealindeki ifadeyle mükâtebe konusuna değinilir. İbrahim

97 Özen, "Velâ", *DİA*, XLIII. 13-14. Velâ hakkında daha geniş fıkhî bilgi için bkz. Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VIII. 81-125; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997, IX. 214-255; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut 1994, IV. 670-673.

98 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 441; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI. 205.

99 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, Beyrut 2002, IV. 105; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 246-248; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, VII. 553.

100 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 206.

en-Nehâî, Hasan el-Basrî gibi âlimlere göre bu ayette geçen "hayır" kelimesi kölenin dinî-ahlâkî açıdan düzgün bir kişilik ve karaktere sahip olmasını belirtir. Fakat kelimenin burada ifade ettiği anlam, hürriyete kavuşmak için efendisiyle sözleşme yapan kölenin çalışıp kazanma ve sözleşme bedelini ödeme imkânına sahip olma meselesiyle ilgilidir. İmam Şâfiî'nin görüşü de bu yöndedir.[101]

Ebü'l-Mehâsin er-Rûyânî (ö. 502/1108) mükâtebe işleminin İslam'a özgü olduğunu, cahiliye döneminde bu uygulamanın bilinmediğini söylemiş, fakat İbnü't-Tîn es-Sefâkusî ve Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) gibi âlimler bu görüşü isabetli görmemiş, mükâtebenin İslam öncesi dönemde de bilindiğini ve tatbik edildiğini belirtmişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber cahiliye devrindeki mükâtebe geleneğini devam ettirmiştir. Ebû Bekr İbn Huzeyme (ö. 311/924) Berîre hadisi bağlamında, "Denilir ki Berîre İslâmî dönemdeki ilk mükâtebe örneğidir. Araplar İslam'dan önce Medine'de mükâtebe yapıyorlardı" demiştir. İslâmî dönemde mükâtebe uygulamasıyla azat edilen ilk kölenin kim olduğu hususunda birkaç farklı görüş ileri sürülmüştür. Bir kanaate göre ilk köle Selmân-ı Fârisî'dir. İkinci bir kanaate göre Ebû Müemmil'dir. Mükâtebe yoluyla azat edilen ilk kadın ise Berîre'dir.[102]

Âlimler mükâtebe yoluyla köle azat etmenin dinî bir yükümlülük olup olmadığı hususunda farklı görüşlere sahiptir. İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebî Rebâh, Mesrûk b. Ecda' ve Amr b. Dînâr gibi tâbiî âlimlere göre efendinin bedelini ödeyerek hür olmak isteyen kölesiyle mükâtebe sözleşmesi yapması farzdır. Zâhirîler, müslüman kölenin bu yöndeki talebini kabul etme yanında ona bir miktar maddî yardımda bulunmanın da farz olduğu kanaatindedir. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise bir kimsenin güvenilir, geçimi-

101 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut 1981, XXIII. 218-219.

102 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed, Riyad 2001, V. 218; Ebü's-Senâ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2001, XIII. 166.

ni sağlamaya gücü yeten kölesinin mükâtebe teklifini kabul etmesi menduptur. Mükâtebe sözleşmesi yapan köle, efendisinin mülkiyetinden çıkmamakla birlikte sözleşmenin yapıldığı andan itibaren kendi adına çalışma, hukukî tasarruflarda bulunma, mallarının sahibi olma, çalışıp kazanç elde edebilmesi için yolculuğa çıkma hak ve yetkisini elde eder. Bu arada efendisinin onun üzerindeki tasarruf yetkisi sona erer, artık onu rehin veremez, ücretini almak üzere işçi yapamaz, kendisine hizmet etmeye, işçi olarak çalışmaya zorlayamaz, cariye ise istifraş edemez, malına ve canına verdiği zararı tazmin eder. Mükâteb statüsündeki kişi alım satım, kiralama, rehin alıp verme gibi hukukî tasarruflarda bulunabilirse de bağış, vasiyet, vakıf gibi teberru mahiyetinde olan tasarruflar ile evlenme konusundaki kısıtlılığı taahhüt ettiği bedeli tamamen ödeyinceye kadar devam eder.

Mükâtebe sözleşmesiyle efendinin kölesi üzerindeki tasarruf yetkisi sona ermekle birlikte rakabe mülkiyeti ilişkisi kitâbet bedelini tamamen tahsil edinceye kadar devam eder. Bu görüş fakihlerin çoğunluğuna aittir. Bazı sahâbî fakihler ise mükâtebin taahhüt ettiği bedelin dörtte üç, üçte bir, üçte iki gibi bir kısmını ödemesi halinde mükâtib ve mükâteb arasında mülkiyet ilişkisinin sona erip borcun kalan kısmı için borçlu-alacaklı ilişkisinin başlayacağını ileri sürmüştür. Hatta İbn Abbas'a göre mükâtebe yapan köleye baştan itibaren bir mal veya hizmet mukabilinde azat etme işlemiyle ilgili hükümler uygulanır.[103] Fakihlerin çoğunluğuna göre efendi, mülkiyet hakkını sözleşmenin özü ve amacıyla bağdaşmayan bir tasarrufla sona erdiremez. Mesela, kitâbet bedelinden vazgeçerek veya azat ederek mükâtebi hürriyetine kavuşturabilirse de satım, bağış, vasiyet gibi bir yolla onu mülkünden çıkaramaz.[104]

103 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1950, III. 519-528.

104 Fahrettin Atar, "Mükâtebe", *DİA*, Ankara 2006, XXXI. 531-533. Mükâtebe ve mükâtep köle statüsü hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VIII. 2-80; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, nşr. Ali Muhammed Muavvız-Adil Ahmed Abdülmevhûb, Beyrut 2003, V. 419-475; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV. 441-579; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV. 683-713.

Köle azadı konusunda tedbir uygulamasından da kısaca söz etmek gerekir. Tedbir bir kimsenin, kölesini kendi ölümüne bağlı olarak azat etmesi anlamına gelir. Tedbir uygulamasıyla ilgili olarak Kur'an'da sarih bir beyan mevcut değildir. Bununla birlikte hadis ve fıkıh kaynaklarında tedbir yoluyla azat konusunda Hz. Peygamber'in tavsiyede bulunduğuna dair haberler nakledilir.[105] Tebdir yoluyla kölesini azat eden kimseye müdebbir, azat edilen köleye/cariyeye müdebber/müdebbere denir. Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) tedbir muamelesinin cahiliye döneminde bilindiğini ve İslam'ın bu uygulamayı devam ettirdiğini belirtir. Bunun yanında tedbir uygulamasının ilk defa İslâmî dönemde başladığına dair zayıf bir görüş de nakledilir.[106]

Tedbir tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen teberru niteliğinde hukukî bir muameledir. Bu uygulama müdebbirin irade beyanına göre mutlak, mukayyed, muallak ve muzaf olmak üzere dört kısımda değerlendirilir. "Ben öldüğümde sen hürsün" gibi, müdebbirin ölümü dışında ilave şart içermeyen tedbire mutlak, "Ben hastalıktan ölürsem sen hürsün" gibi ölüme bir vasıf ilave edilerek yapılana mukayyed, "Sen şu işi yaparsan hürsün" gibi ölüm dışında ilave şart içerene muallak, "Sen yarından itibaren hürsün" gibi bir vaktin girmesine veya çıkmasına izafe edilene muzaf tedbir denir.[107]

Tedbir işlemine bağlanan hukukî sonuçlar müdebbirin hayatında ve ölümünden sonra olmak üzere iki kısma ayrılır. Efendisi hayatta iken ceza, şahitlik gibi konularda müdebber hakkında kölelik hükümleri geçerlidir. Hanefîler ve Mâlikîlere göre müdebbir mutlak tedbirle müdebber kıldığı kölesini icare akdine konu edebilir, kendi işinde çalıştırabilir, cariyeyi başkasıyla evlendirebilir, azat edebilir, daha önce hürriyetine kavuşması için kendisiyle mükâtebe anlaşması yapabilir; fakat onu satma, başkasına hibe etme gibi bir yolla mülkiyetin-

105 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, Baskı yeri yok, 1393/1973, III. 284-286.
106 Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV. 674.
107 Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, III. 511.

den çıkaramaz. Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî fakihler müdebbirin müdebber kölesini bey', hibe, vakıf gibi tasarruflarla mülkünden çıkarabileceği kanaatindedir.

Öte yandan Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihler tedbiri vasiyete benzeterek müdebberin efendisinin terekesinin üçte birinden azat olduğunu ifade etmişlerdir. Müdebbirin vefat ettiği gün terekenin üçte biri müdebberin kıymetinden fazla veya ona denk ise müdebber hemen azat edilmiş olur. Fakat terekenin üçte biri müdebberin kıymetinden eksik olursa müdebber hür insan statüsünü kazanmakla birlikte bu eksikten dolayı çalışmak mecburiyetinde kalır. Tedbir hususunda çocuk babaya değil, anneye tâbidir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre tedbirden sonra müdebber cariyenin efendisinden olmaksızın doğuracağı çocuklar da müdebber olur. Şâfiîlere göre ise bir cariye gebe olduğu halde müdebbere kılınsa veya bir müdebbere efendisinin vefatı sırasında gebe bulunsa doğacak çocuk hakkında tedbir hükmü geçerli sayılır.

İmam Ebû Hanîfe'ye göre tedbir uygulamasında tecezzi geçerlidir. Yani bir kimse başka biriyle müştereken malik olduğu bir köleyi müdebber kılsa, bu durumda salt kendisinin hissesi nispetinde o köle müdebber olur. Diğer malikin hissesi nispetinde ise kölelik hukuku baki kalır. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre ise tedbir uygulamasında tecezzi cari değildir. Dolayısıyla bir kimse başkasıyla müştereken malik olduğu bir köleyi tedbir yoluyla azat etse, bu durumda köle tamamen müdebber olur. Fakat bu durumda ortağına ait hissenin kıymetini tazmin etmesi gerekir.[108]

İstilâd, fıkıh terimi olarak kişinin cariyesini hamile bırakmasıyla başlayan ve cariyenin hürriyete kavuşmasıyla sonuçlanan hukukî süreci ifade eder. Efendisi tarafından hamile bırakılan cariyeye ümmüveled denir. Klasik fıkıh kitaplarındaki

108 Fahrettin Atar, "Tedbir", *DİA*, İstanbul 2011, XL. 258-259. Tedbir ve müdebber köle statüsü hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 178-205; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV. 412-440; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, V. 370-393; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV. 674-682. Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, III. 512-514.

bilgilere göre cariye efendisinden çocuk dünyaya getirmekle ümmüveled statüsü kazanır. Bu statüdeki cariyeden doğan çocuk hür olur. Ümmüveled olduktan sonra başkasıyla evlenen cariyenin o kişiden olan çocukları da anneleri gibi efendisinin ölümünden sonra hürriyete kavuşur.

Doğu Roma İmparatorluğu'nun Mısır valisi Mukavkıs tarafından Hz. Peygamber'e gönderilen hediyeler arasında bulunan Kıptî asıllı cariye Mâriye'den Rasûlullah'ın oğlu İbrahim'in dünyaya gelmiş olması, bunun üzerine Rasûlullah'ın, "Oğlu onu azat etmiştir" demesi,[109] başka bir rivayete göre de, "Efendisinden çocuk dünyaya getiren her cariye efendisinin ölümünden sonra hür olur"[110] şeklinde bir söz söylemesi, ayrıca Hz. Ömer'in ve diğer bazı sahâbîlerin ümmüveledlerinin bulunması, efendilerin cariyeden doğan çocukları ve bunların anneleri hakkındaki görüşlere esas teşkil etmiştir.[111]

İslam fıkhında kölelerle ilgili meselelerden biri de ibâk başlığı altında incelenir. İbâk kölenin efendisinden kaçmasını ifade eden bir terimdir. Abd-ı âbık ise kaçak köle demektir. Serahsî (ö. 483/1090[?]) kölenin efendisinden kaçmasını sû-i ahlak, soysuzluk ve kanı bozukluk diye nitelendirir. Kaçak köleyi yakalayıp sahibine teslim etmeyi ise büyük bir iyilik ve sevap olarak değerlendirir. İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir hadiste kaçak köleyi yakalayıp sahibine getiren kimsenin büyük sevap kazandığı, bunun yanında köle başına kırk dirhem de ödül (cu'l, cuâle) kazandığı belirtilmiştir.[112]

Kaçak köle veya cariye yakalanıp hapse atılır, fakat sahibinin ortaya çıkmamasından dolayı hapis süresi uzarsa kadı/hâkim bu köleyi satar ve parayı elinde tutar. Sonra birisi çıkıp kölenin kendisine ait olduğunu söyler ve bunu şahitlendirirse satış bedeli o kişiye teslim edilir. Şayet kölenin sahibi oldu-

109 İbn Mâce, "Itk" 2.

110 Mâlik, *el-Muvatta'*, "Itk" 6.

111 Hamza Aktan, "İstilâd" *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 361-362. İstilâd hakkında geniş bilgi için bkz. Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV. 711-718; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, V. 394-418; Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye*, III. 515-518.

112 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, XI. 16-17.

ğunu iddia eden kişi bu konuda gayri müslimleri şahit gösterirse bunların şahitlikleri geçerli sayılmaz. Çünkü köle müslüman devlet başkanının yetki ve tasarruf alanına dâhildir. Dolayısıyla müslümanın elinde olan bir şey gayri müslimlerin tanıklığıyla elde edilemez.[113] Öte yandan, bir cariye efendisinden kaçıp düşman ülkesine sığınsa, sonra müslümanlar onu bir şekilde ele geçirse, bu arada birisi onu satın alıp cinsel ilişkiye girse ve cariye bu adamdan bir çocuk dünyaya getirse, daha sonra cariyenin ilk sahibi çıkıp gelse Ebû Hanîfe'ye göre bu kişi hem cariyeyi hem cinsel ilişkinin diyetini (ukr) ve hem de çocuğun maddi bedelini alır.[114]

Kölenin Dinî ve Hukukî Statüsü

İslam fıkhında köle hukukî mülkiyet açısından eşya ya da mütekavvim mal (kullanılması ve kendisinden faydalanılması mübah olan mal) olarak kabul edilir. Hukukun diğer alanlarında ise köle eşya değil, şahıs olarak değerlendirilir. Fakat sonuçta din ve hukuk alanıyla ilgili bazı hususlarda tam, bazı hususlarda eksik ve sınırlı ehliyetli, bazı hususlarda da ehliyetsiz olmasından dolayı köle kendine özgü bir statüye sahiptir. Örnek vermek gerekirse, müslüman köle mali yönü bulunmayan ibadetler ve mükellefiyetler itibariyle hür kimse gibidir. Ancak maddi servet ya da mal varlığına sahip olmamasından dolayı zekâttan muaf kabul edilir. Fıtır sadakası ise efendisi tarafından verilir. İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/742) aktarıldığına göre köle zekâtla mükellef olmadığı gibi efendisi de onun namına zekât vermekle mükellef değildir; ancak fıtır sadakasını verebilir. Buna mukabil Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Irak fukahası kölenin malına zekât terettüp ettiği kanaatindedir. Hz. Ömer, İbn Ömer, Câbir b. Abdillah gibi selef âlimlerinden gelen bilgiye göre ise kölenin malı efendisinin malı sayıldığından köle zekâtla mükellef değildir.[115]

Köle hac ibadetiyle de mükellef değildir. Çünkü hür değildir. Oysa haccın farziyet şartlarından biri hürriyettir. Âl-i İm-

113 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, XI. 21.
114 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, XI. 29.
115 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, II. 119-122.

rân 3/97. ayette, haccetme imkânına sahip olan müslümanların bu ibadeti ifa etmeleri gerektiği bildirilir. Ayetteki hitabın kapsamına kölelerin dâhil olmadığı hususunda âlimler hemfikirdir. Köleyi hacla ilgili umumi hitabın dışında tutan kayıt ayetteki *men istetâa* (imkân sahibi olan kimse) ifadesidir. Efendisi mülkiyet hakkından dolayı köleyi haccetmekten engelleyebilir.

Kısacası, köle hür olmadığından ve kendi başına tasarrufta bulunamadığından, efendisinin izni olmadan haccetmesi söz konusu değildir. Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ilginç yorumuna göre Allah merhameti ve kullarının maslahatı için efendinin hakkını kendi hakkına öncelemiştir. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) kölenin hac ibadetiyle mükellef olduğunu söylemiş, fakat bu görüş ulemanın ittifak ve icmaına muhalif kabul edilmiştir.[116] Köle hac ve zekât gibi ibadetlerden muaf olduğu gibi hâkim görüşe göre cuma namazı, şahitlik, cihad gibi mükellefiyetlerden de muaftır. Köle bir şekilde imkân bulup haccetse, daha sonra da azat olup hürriyetine kavuşsa, yeniden haccetmesi gerekir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Herhangi bir köle hacceder ve daha sonra azat edilirse, onun bir daha haccetmesi gerekir."[117]

Cihad mükellefiyeti de hacca benzer. Çünkü cihad da hac gibi uzunca mesafeler kat etmeyi gerektiren bir mükellefiyettir; bu yüzden köleye cihad vacip/farz değildir. Başka bir ifadeyle, köle hür olmadığından cihad maksadıyla sefere çıkma hususunda kendi başına karar verme yetkisine sahip değildir. Hz. Peygamber hürlerden hem müslüman olmak hem de cihad yapmak üzere biat almış, kölelerden ise sadece müslüman olma hususunda biat almıştır. Bu yüzden cihadın vücub şartları arasında hürriyet de zikredilmiştir.[118]

Kölenin cuma namazıyla mükellef olup olmadığı hususunda iki farklı görüş vardır. İlkine göre köle cuma namazıyla mükelleftir; fakat bu mükellefiyet efendisinin iznine bağlıdır.

116 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 219.
117 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V. 44-45.
118 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII. 8-9.

Efendi izin vermediği takdirde kölenin cuma namazına gitmesi söz konusu değildir. İkinci görüşe göre ise köle hiçbir şekilde cuma namazıyla mükellef değildir. Bu görüş, Hz. Peygamber'e izafe edilen, "Cuma namazı köle, kadın, çocuk, yolcular ve hastalar dışında her müslümanın cemaatle eda etmesi gereken zorunlu (vacip) bir vecibedir"[119] mealindeki hadisle gerekçelendirilir. Öte yandan, cuma namazı kimi zaman uzak bir mesafeyi kat etmeyi gerektirdiğinden hac ve cihada benzetilir. Ayrıca köle efendisinin elinde mahpus hükmündedir ve dolayısıyla öncelikli görevi efendisine hizmet etmektir.[120]

Köleler ve cariyelerin avret mahalleri ile örtünme konusundaki mükellefiyetleri de hür kimselerden farklıdır. "Sizden biri kölesini ve cariyesini evlendirdiğinde hiçbir şekilde onların avret yerine bakmasın. Onların avret yeri diz kapağı ile göbek arasıdır"[121] mealindeki hadislere binaen köleler ve cariyelerin avret mahalleri diz ile göbek arasındaki bölge olarak kabul edilmiştir.[122] Bu durumda cariyelerin göğüsleri açık şekilde namaz kılabilecekleri gibi ilginç bir sonuçla karşılaşılmaktadır. Gerçi bazı fakihler, "Allah yetişkin kadının namazını başörtüsüz olarak kabul etmez"[123] mealindeki hadisten hareketle setr-i avret konusunda hür kadın ile cariye arasında fark gözetmemişlerdir. Buna mukabil Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu çoğunluk ulema hür kadın ile cariyenin avret mahallinin farklı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Buna göre köle ve cariyenin avret mahalli diz ile göbek arasıdır. İmam Mâlik ise cariyelerin avret mahallerinin saçlar hariç hür kadınlarla aynı olduğunu söylemiştir. İmam Mâlik'in görüşü Hicaz ehlinin geleneğini yansıtmaktadır ki bu gelenekte cariyelerin başlarını örtmedikleri bilinmektedir.[124]

119 Ebû Dâvûd, "Cuma" 208-209; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I. 446.
120 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III. 217-218.
121 Ebû Dâvûd, "Libâs" 34; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, nşr. Abdurrahmân Muhammed Osman, Medine 1969, XI. 171.
122 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II. 286.
123 Ebû Dâvûd, "Salât" 84.
124 Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Beyrut 1999, II. 69.

Nûr 24/31. ayette mümin kadınların kendiliğinden görünenler hariç ziynetlerini açmamaları emredilmiştir. Âlimler bu emrin cariyelere değil, sadece hür kadınlara yönelik olduğunda ittifak etmişlerdir ki bunun böyle olduğu açıktır. Çünkü cariye bir bakıma maldır. Alım satım hususunda titiz davranılması gerekir ki bu da iyice bakıp incelemekle mümkün olur.[125] Dolayısıyla yabancı kişi bir cariyeyi satın almak istediğinde onun saçlarına, kollarına, bacaklarına ve göğsüne bakabilir.[126]

Bahis konusu ayette, kadınlara ait ziynetlerin gösterilmesinde sakınca bulunmayan kişiler sayılırken *mâ meleket eymânühünne* ifadesine de yer verilir. Bu ifadenin zahiri hem erkek köleleri hem de cariyeleri kapsar. Bazı rivayetlerden Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. İbn Abbas erkek kölenin hanımefendisinin saçına bakmasında mahzur olmadığını söylemiştir. Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivayetteki bilgiye göre Hz. Peygamber bir köleyle birlikte kızı Fâtıma'nın yanına gitmiş, ancak o sırada Fâtıma'nın üzerinde tam tesettürü sağlayacak bir elbise olmadığından bu durum kendisini rahatsız etmiştir. Hz. Peygamber onun rahatsızlığını fark edince, "Kızım, sıkıntı yok; çünkü bu iki adamdan biri baban, diğeri kölendir" demiştir.[127]

Öte yandan, üç özel/mahrem vakitte köleler ve cariyeler ile henüz baliğ olmamış çocukların ebeveynlerinin yanına izin isteyerek girmeleri gerektiği hükmünü içeren Nûr 24/58. ayetle ilgili olarak bazı âlimler bulûğ çağındaki kölenin hanımefendisinin saçına ve bedenine bakamayacağını söylerken diğer bazı âlimler bunun caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.[128] Bu ikinci görüş kölenin eşya ya da mütekavvim mal kabul edilmesiyle ilgili olsa gerektir.

Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre hürriyet, şahitlik ehliyetinin temel şartlarındandır. Hanefîler müslüman

125 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII. 207.

126 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul 2007, X. 141.

127 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII. 208; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIV. 358; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, XI. 164.

128 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV. 28.

kölenin müslümanlık yönünden güvenilir olması sebebiyle şahitliğe ehil olduğunu söyleseler de şahitlik bir tür yetki ve velâyet şeklinde değerlendirildiği, kölenin de velâyeti ve toplum nezdinde saygın bir statüsü bulunmadığı için onun şahitliğine itibar edilmediğine dikkat çekmişler ve bu konuda Nahl 16/75. ayetteki *darabellâhu meselen abden memlûken lâ yakdiru alâ şey'in* (Allah hiçbir şeye gücü yetmeyen köleyi örnek verdi) ifadesini delil göstermişlerdir.[129]

Kölenin şahitliğini kabul etmeyen diğer mezheplerde de velâyet vurgusu bulunmakla birlikte onlar kölenin şahitliğinin reddini mürûet (saygınlık) yokluğuna bağlamışlardır. Hanbelîlere göre kölenin şahitliği hadler ve kısas dışında geçerlidir. Cariyelerin şahitliği ise ancak kadınların şahitlik yapabildikleri hususlarda geçerlidir. Kadınların kısasta ve hadler konusunda şahitlikleri kabul edilmemiştir. Mükâteb, müdebber, ümmüveled ve kın statüsündeki köleler için de bu hükümler geçerlidir.[130]

Daha önce belirtildiği gibi köle mülkiyete ve hukukî işlemlere konu olması açısından eşya gibidir; alınıp satılabilir, hibe edilebilir, kiralanabilir, miras ve vasiyete, müstakil veya müşterek mülkiyete konu olabilir. Hatta iki veya üç kişi müştereken bir kölenin sahibi olabilir. Bu durum ilginç sonuçlar doğurabilir. Mesela, Hanefî fıkhına göre iki kişi ortaklaşa malik oldukları ümmüveled cariyenin çocuğu üzerinde babalık iddiasında bulunabilir. Bu durumda çocuğun nesebi her iki kişiye de bağlanır. Hâliyle, çocuk bu iki kişiye mirasçı olabildiği gibi onlar da çocuğa mirasçı olurlar. Cariye ise söz konusu iki ortağa ümmüveled olduğundan, her iki kişiye birer gün hizmet etmekle mükellef olur.[131]

İki kişinin ortaklaşa malik oldukları bir cariye ikiz çocuk doğursa veya farklı doğumlarda iki çocuk sahibi olsa, ortaklardan biri büyük çocuğun, diğeri de küçük çocuğun kendisinden olduğunu iddia etse, şayet çocuklar ikiz ise her iki

129 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, IX. 12-14.
130 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV. 185-187.
131 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 159-160.

ortağın çocukları sayılır. Yok eğer çocuklar ikiz değilse, bu durumda küçük çocuk da büyük çocuğun nesebini kendine bağlayan kişiye ait olur.[132]

Cariyenin sahibi olan iki kişiden biri, "Bu cariye karnında erkek çocuk taşıyorsa çocuk bana aittir, kız ise bana ait değildir" dese, diğer kişi ise "Çocuk kızsa bana aittir, erkek ise bana ait değildir" dese, her iki iddia da değerlendirilir ve çocuğun nesebi ikisine birden bağlanır. Çünkü söz konusu iki kişinin, "Çocuk bana aittir" şeklindeki iddiaları dayanaklıdır. Ancak çocuğun cinsiyetiyle ilgili iddialar kör kuyuya taş atmaktır.[133]

Bir cariye iki kişinin müşterek malı olsa, ortaklardan biri cariyeyi bir adamla evlendirse ve bu adam cariyeyle cinsel ilişkiye girse, diğer ortağın evliliği bozma hakkı vardır. Çünkü evlendiren ortak cariyenin sadece yarısına sahiptir. Öte yandan kişinin cariyesi bir çocuk doğursa, cariyenin maliki olan kişi ile o kişinin babası aynı anda çocuğun nesebinin kendisine ait olduğunu iddia etse, malik konumundaki kişi öncelikli hak sahibidir. Yine bir kişi kitâbet akdi yaptığı kölesinin cariyesi ile cinsel ilişkide bulunsa, cariye bu ilişkiden bir çocuk dünyaya getirse, söz konusu kişi çocuğun kendisine ait olduğunu iddia etse ve mükâteb köle de bu iddiayı tasdik etse, dünyaya gelen çocuk, değerini ödeme mukabilinde iddia sahibine ait olur ve bu arada cariyeye ukr ödenmesi gerekir.[134]

Efendi, müdebber (ölüme bağlı azatlık) kıldığı cariyeyi ücretli olarak bir işte çalıştırabilir, hizmetinden yararlanabilir, onunla cinsel ilişkide bulunabilir ya da başkasıyla evlendirebilir... İki kişi tarafından müdebber kılınmış bir cariye, ortaklardan biri öldüğü takdirde ölen kişinin payı nispetinde özgür olur. Bu durumda cariye diğerinin payını ödemek için çalışmakla mükelleftir.[135]

132 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 162.
133 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 163.
134 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 176.
135 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 183, 188.

Hadis ve fıkıh kitaplarında bu konuyla ilgili olarak çok daha ilginç görüşler yer alır. Tâbî fakih Ebû Kılâbe'den (ö. 104/722) rivayet edildiğine göre bir kişi öleceği sırada kendisine ait tek malı hüviyetindeki kölesini özgür kılmış, fakat Hz. Peygamber bu özgür kılmanın üçte birini onaylamış, maddi değerinin üçte ikisi için kölenin çalışmasını ve bedelini mirasçılara ödemesini istemiştir. Hasen el-Basrî'den rivayet edildiğine göre ise bir kişi öleceği sırada altı kölesini azat etmiş, fakat Hz. Peygamber altı köle arasında kura çekerek içlerinden sadece ikisinin özgürlüğe kavuşmasına müsaade etmiş, diğerlerinin köle olarak kalmasını istemiştir.[136]

Bütün bu bilgiler ve görüşler köleliğin bölünebilir bir şey olduğunu gösterir. Bu yüzden Hanefî fakihler, "Kölelik özgür kılma açısından bölünebilir bir şeydir" kuralından hareketle kölenin kısmen özgür kılınabileceğini, kısmen de köleliğin ibkâ edilebileceğini söylemişlerdir. Buna göre efendi kölesinin yarısını özgür kılabilir, diğer yarısını özgür kılma hususunda ise muhayyerdir. Dilerse özgür kılar, dilerse kılmaz. İmam Şâfiî ise kölenin kısmen özgür kılınması halinde tamamen hürriyete kavuşmuş olacağını söylemiş ve bu görüşünü, "Kim kölesinden bir parça özgür kılarsa o köle tamamen hür olur"[137] hadisini delil göstermiştir. Özgür kılmak köleliği düşürmek anlamına gelir.[138]

Köle mülkiyet hakkına sahip olmadığı için mal edinemez, kazandıkları efendisine aittir. Dolayısıyla köleye karşı işlenen haksız fiillerden doğacak tazminat da efendisine aittir. Hukukî işlemlerde bulunması için efendisi tarafından kendisine izin verilen köleye "me'zun" (ehliyeti genişletilmiş kimse) denir. Bu izin Hanefîler ve Mâlikîlere göre geneldir. Şâfiîler ve Hanbelîlere göre ise iznin genel olması şart değildir, sınırlı olabilir. Köle sahibi verdiği izni her zaman geri alabilir. İzin gayri lâzım (rücûu kâbil) bir tasarruftur ve bu yönüyle mükâtebe anlaşmasından farklıdır. Çünkü köle sahibi mükâtebe anlaş-

136 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 74-75.
137 Buhârî, "Şerike" 5; Müslim, "Itk" 3.
138 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 102-103.

masından dönemez. Kendisiyle belirli bir bedel karşılığında hürriyet anlaşması yapılan mükâteb köle tam vücûb ehliyetini haiz olduğu için mülkiyet hakkına sahiptir ve eda ehliyeti bakımından diğer kölelerden farklıdır. Belirlenen bedeli efendisine tam olarak ödemeden hür bir insan sayılmazsa da kendi namına ve hesabına hukukî işlemler yapabilir.[139]

Kölenin ceza hukukuyla ilgili statüsüne gelince, haddi gerektiren suçlarda genel prensip kölenin hür kimseye verilen cezanın yarısı ile cezalandırılmasıdır. Yani had kategorisinde yer alan ve yarıya indirilmesi mümkün olan suçlarda köleye yarı ceza hükmü uygulanır. Mesela, zina suçunda köleye muhsan olmayan (bekâr) hürlere mahsus yüz celde/sopa cezasının (Nûr 24/2) yarısı uygulanır. Bu hüküm Nisâ 4/25. ayetteki *fe-aleyhinne nısfu mâ ale'l-muhsanâti mine'l-azâb* ifadesine dayanır. Köle evli dahi olsa hür olmadığı için muhsan kabul edilmez. Bu yüzden zina fiili işleyen köleye recm cezası tatbik edilmez. Kazf (iffetli bir kimseye zina isnadında/iftirasında bulunmak) suçunda da köleye hür kimseye terettüp eden cezanın yarısı verilir (Nûr 24/4).[140] Zina suçuyla ilgili had cezası köle ve cariyenin efendisi tarafından tatbik edilir. İmam Mâlik kazf cezasının da efendi tarafından uygulanacağını, hırsızlık suçuyla ilgili cezanın ise kamu otoritesi tarafından tatbik edileceğini belirtmiştir. Buna karşılık İmam Ebû Hanîfe zina haddi ve diğer had cezalarının kamu otoritesi tarafından tatbik edileceği görüşünü benimsemiştir.[141]

Kısas hükmüyle ilgili Bakara 2/178. ayetteki *el-hurru bi'l-hurri ve'l-abdi bi'l-abdi ve'l-ünsâ bi'l-ünsâ* ifadesi bazı müfessirler ve fakihlerce, "hür kişiye karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık kadın öldürülür" şeklinde yorumlamıştır. Buna göre köleye karşılık hür kimse öldürülmez. Ayetin

139 Geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut trs., II. 100-104; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI. 347-352; Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zehîra*, nşr. Muhammed Bûhubze, Beyrut 1994, V. 308-320.

140 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 241.

141 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 239-240; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 328.

baş tarafındaki "el-kısâs" kelimesiyle denkliğe atıf yapılmış ve bu denklik "hüre karşılık hür, köleye karşılık köle" diye açıklanmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, köleyi öldürdüğü için hür kimseye kısas uygulamak denklik ilkesine aykırıdır. Mâide 5/54. ayetteki, "Biz Tevrat'ta onlara cana karşılık can... hükmünü uygulamayı zorunlu kıldık" ayeti bu konuda karşıt delil gösterilebilir. Fakat Mâide 5/54. ayet daha önceki bir şeriatla ilgilidir. Bakara 2/178. ayet ise bize hitap etmektedir. Bizim şeriatımız öncekilerin şeriatından çok daha güçlü bir delildir.[142]

Kasten adam öldüren köle, hür veya köle karşılığında kısas edilir. Hanefîlere göre köleyi öldüren hür kimse de kısas cezasıyla cezalandırılır. Başka bir ifadeyle, Hanefî fakihler kasten adam öldürme suçunda mutlak olarak "nefs" (can) vasfını yeterli gördüklerinden, köle ile hür arasındaki statü farkını kısasa engel bir durum olarak görmemişlerdir. Buna göre kasten bir köleyi öldürmesi durumunda hür, hür bir kimseyi öldürmesi durumunda da köle kısas edilir. Bakara 2/178-179 ve Mâide 5/45. ayetlerdeki mutlak hüküm ile Hz. Peygamber'in, "Müslümanların kanları birbirine denktir" [143] mealindeki hadisiyle gerekçelendirilen bu görüş[144] Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîler ile Saîd b. el-Müseyyeb, Katâde ve İbrahim en-Nehâî gibi tâbî fakihlere de nispet edilir. Buna mukabil fakihlerin büyük çoğunluğunun köle ile hür arasındaki statü farkından dolayı köleye karşılık hür kimsenin kısas edilmeyeceği görüşünü benimsedikleri belirtilir.[145]

İbn Abbas, Hz. Peygamber'in, "Hür köleye mukabil öldürülmez" dediğine dair bir hadis nakletmiştir. Buna göre hür kimse köleye mukabil öldürülmez. Çünkü köle, kölelik sebebiyle eksik ehliyet ve statüye sahiptir.[146] Ulemanın çoğunluğuna göre efendi konumundaki kişi de köleye karşılık öldü-

142 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V. 54.
143 Ebu Dâvûd, "Cihâd" 147; İbn Mâce, "Diyât" 31.
144 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992, I. 166-167.
145 Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 67-68.
146 İbn Kudame, *el-Muğnî*, XI. 473.

rülmez. İbrahim en-Nehâî ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi bazı âlimler ise, "Kim kölesini öldürürse biz de onu öldürürüz" hadisine istinaden aksi görüşü benimsemişlerdir. Ancak bu konuda Hz. Peygamber'in kölesini öldüren bir adama kısas uygulamayıp yüz sopa cezası ve bir yıl sürgün cezasıyla cezalandırdığına dair hadisler de nakledilmiştir.

Köle hür kimseye karşılık öldürüldüğü gibi efendisine karşılık da öldürülür. Çoğunluk ulemaya göre köleler arasında da kısas hükmü uygulanır. Ancak İbn Abbas aksi görüşü benimsemiş, köleler arasında kısas uygulanmayacağını, çünkü onların mal/eşya hükmünde olduklarını söylemiştir.[147]

Kur'an'da Kölelik Ahkâmının Genel Çerçevesi

Kur'an kölelik ve cariyelikle ilgili çok sayıda ayet içerir. Nahl 16/71, 75 ve Rûm 30/28. ayetlerde köleler tevhid-şirk konusuna atıfla müşriklerin temelsiz ve tutarsız bir inanca sahip olduklarına ilişkin temsiller bağlamında zikredilir. Köleler ve cariyelerle ilgili fıkhî hükümlerin hemen hepsi Medenî sureler ve ayetlerde bahis konusu edilir. Bu ayetlerdeki hükümler biri ıtk (kölenin hürriyete kavuşturulması), diğeri nikâh (evlilik) ve mahremiyet olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir.

Nisâ 4/92, Mâide 5/89, Mücâdile 58/3-4. ayetler kefaret kapsamında köle azadıyla ilgili hükümler içerir. Tevbe 9/60. ayette de zekât gelirlerinin harcama kalemleri arasında kölelerin hürriyete kavuşturulmasından bahsedilir. Köle azadı Bakara 2/177 ve Beled 91/13. ayetlerde de bahis konusu edilir; ancak bu ayetlerde kefaret kapsamında değil, fazilet/erdem ya da gerçek dindarlık babında zikredilir. Köleler Bakara 2/178. ayette kısasla ilgili hükümler kapsamında zikredilir. Diğer taraftan Nisâ 4/36. ayette kölelere iyi davranılması, Nûr 24/33. ayette ise cariyelerin fuhuş sektöründe çalışmaya zorlanmaması gerektiği bildirilir. Yine bu ayette, köle veya cariyenin belli bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle yazılı akit (kitâbet, mükâtebe) yapmasından söz edilir.

147 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI. 473-478.

Beled 90/11-13. ayetlerde köle azat etmenin sarp yokuşu tırmanmak ve/veya insan nefsine zor gelen bir işe koyulmak diye nitelendirilmesi manidardır. Zira gerek köle azat etmek, gerekse surenin müteakip ayetlerinde (Beled 90/14-16) belirtilen yokluk ve darlık zamanında yoksul insanları doyurmak ve dullar, yetimler gibi sahipsiz insanlara sahip çıkmak türünden erdemli işler tıpkı nüzul dönemindeki Kureyş'in önde gelen müşrikleri gibi dünyaya abanarak yaşayan kimselere çok külfetli ve zor gelir. Bu yüzden köle azadı Bakara 2/177. ayette gerçek fazilet kapsamında zikredilir.

Diğer taraftan Beled 90/11-16. ayetleri müteakip iki ayette iman sahibi olmanın yanı sıra sabır ve merhameti öğütlemekten söz edilmesi erdemli bir mümin olarak yaşamanın çok kolay olmadığını gösterir. Sabırla donanmış erdemli müminin kime karşılık geldiğini daha iyi anlamak için, "İyilikle kötülük asla bir olmaz. O halde sen kötülüğü en güzel şekilde sav; [sana reva görülen eza ve cefayı sabır ve tahammülle karşıla]. Böyle yaptığında bir de bakarsın ki sana diş bileyen kimse çok samimi bir dost oluvermiş... Kötülüğe iyilikle mukabelede bulunmak sadece sabırlı kimselerin mazhar kılındığı bir meziyettir. Evet, bu meziyete ancak güzel ahlak ve faziletten nasibi olanlar mazhar kılınır" mealindeki Fussilet 41/34-35. ayetlerini bu bağlamda hatırlatmak gerekir.

Daha önce zikredildiği üzere Nisâ 4/92, Mâide 5/89, Mücâdile 58/3-4. ayetler kefaret kapsamında köle azadıyla ilgili bir dizi hüküm içerir. Kefaret çok kısa şekilde "hatalar ve günahları telafi imkânı" diye tarif edilebilir. Köle azadı üç ayrı kefaret bağlamında zikredilir. Birincisi yanlışlıkla mümin bir kişiyi öldürme, ikincisi bilerek yapılan yemini bozma, üçüncüsü ise zıhar kefaretidir. Nisâ 4/92. ayette, hataen bir müminin öldürülmesi halinde maktulün yakınlarına ödenecek diyetin yanında katilin ayrıca kefaret olarak bir mümin köleyi azat etmesi, bu mümkün olmadığı takdirde tövbesinin kabulü için kesintisiz olarak iki ay oruç tutması istenir.

Mâide 5/89. ayette yemin kefaretiyle ilgili üç seçenekten söz edilir. Buna göre kefaret borçlusu aile fertlerinin ortala-

ma harcamalarını ölçü alarak on fakiri doyurmak veya giydirmek yahut bir köle azat etmek hususunda muhayyerdir. Nûr 24/33. ayette ise köle azadının farklı bir türünden bahsedilir. Bu ayetin, "Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin kendilerinde hayır görürseniz tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan onlara da verin" mealindeki kısmı daha önce bahsi geçen kitâbet/mükâtebe konusuyla ilgilidir.

Köleler ve cariyelerle ilgili ayetlerin önemli bir kısmı evlilik ve mahremiyetle ilgilidir. Bakara 2/221, Nisâ 4/3, 24, 25, Mü'minûn 23/6, Nûr 24/31, 32, 58, Ahzâb 33/50, 52 ve Meâric 70/30 gibi ayetler bu kapsamda zikredilebilir. Köleler ve cariyelerle ilgili birçok ayette de evlilik konusundan söz edilir. Köleler evlenme hususunda eksik ehliyetlidir. Bu yüzden erkek veya kadın köle ancak efendisinin izniyle evlenebilir. Özellikle cariyenin ancak efendisinin izniyle evlenebileceği hususunda Nisâ 4/25. ayetteki *fenkihûhünne bi-izni ehlihinne* (O cariyeleri efendilerinin izniyle nikâhlayın) ifadesi delil gösterilir.[148] Erkek kölenin evlenmesinde efendinin izninin aranması ise bu evliliğin erkek köle için doğuracağı malî yükümlülüklerin sonuçta efendinin kesesine zarar verecek olmasıyla ilgilidir. Bazı rivayetlerde sahâbî Abdullah b. Ömer'in efendisinin izni olmaksızın kendi başına evlenen köleyi zinakâr saydığı ve had cezası uyguladığı belirtilir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in de, "Hangi köle efendisinin izni olmadan evlenirse, zinakârdır" mealinde bir söz söylediği nakledilir.[149]

İslam fıkhındaki genel prensibe göre efendi, kölesi ve cariyesi üzerinde zorlayıcı velâyet (velâyet-i icbâr) hakkına sahiptir. Bu yüzden efendi rızalarını almadan kendi köle ve cariyesini evlendirebilir. Hanefî fakihler Nahl 16/75. ayeti delil göstererek efendinin cariyesini zorla evlendireceğini şöyle gerekçelendirir: Cariyenin cinsel uzvu efendinin mülküdür. Dolayısıyla efendi cariyesini evlendirmekle kendi mülkü üzerinde tasarruf yapmış olur. Efendinin tıpkı satım akdinde ol-

148 İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 323.
149 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX. 436; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 235.

duğu gibi cariyenin rızası olmadan tasarrufta bulunma hakkı vardır. Çünkü cariye onun malıdır. Bu hükümler köle için de geçerlidir.[150]

Kurtubî, Nûr 24/32. ayet münasebetiyle, "Âlimlerin çoğunluğu efendinin köle ve cariyesini evliliğe zorlayabileceği görüşündedir" der ve ardından şunları ekler: Bu İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve diğer bazı müctehidlerin görüşüdür. Mâlik, "Zararlı olması hâlinde efendinin köle ve cariyesini evliliğe zorlaması caiz değildir" demiştir.[151] Buna benzer bir görüş İmam Şafiî'den de nakledilmiştir. Ancak Şâfiî efendinin kölesini evliliğe zorlayamayacağını da söylemiştir. Şâfiî mezhebine mensup âlimlere göre köle mükelleftir, bu yüzden nikâha zorlanması söz konusu değildir. Mâlikîler bu konuda farklı kanaattedir. Bu mezhebin fakihlerine göre efendinin mülkiyet hakkı kuşatıcı ve kapsayıcıdır. Bundan dolayı kölenin ancak efendisinin izniyle evlenebileceği hususunda icma oluşmuştur. Evlilik gibi hususlar maslahat kabilinden sayılır. Kölenin maslahatı efendinin yetkisine bağlıdır. Yani efendi kölenin maslahatını görüp gözetir ve köle adına bu maslahatı gerçekleştirir.[152]

Kölelerin evlenmesinde birbirinden farklı şu üç durum söz konusudur: (1) Erkek hür, kadın köle olabilir. Hür kimse kendi cariyesi olmamak şartıyla köle bir kadınla evlenebilir. Bu durumda cariyenin efendisinden izin almak ve eşe de makul bir mehir ödemek gerekir. (2) Erkek köle, kadın hür olabilir. Hür kadın kendi rızasıyla köle ile evlenebilir. Ancak bunun feshi kabil olmayan bir evlilik olabilmesi için kadının ailesinin buna denklik (kefâet) noktasından itiraz etmemiş olması gerekir. Böyle bir evlilikten doğan çocuklar hürdür. Koca satın alınma, hibe, miras gibi yollarla karısının mülkiyetine girerse nikâh feshedilir. Çünkü nikâh ile mülkiyet aynı kimsede birleşemez. Bu durumda kocanın azat edilmesi ve nikâhın yenilenmesi gerekir. (3) Erkek de kadın da köle olabilir. Bunların aynı veya farklı efendilerin köleleri olması önemli

150 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, V. 113-114.
151 Kurtubi, *el-Câmi'*, XV. 231.
152 Kurtubi, *el-Câmi'*, XV. 231.

değildir. Böyle bir nikâh efendilerin izniyle geçerlidir. Doğan çocuklar annenin efendisine aittir.[153]

Evlilik konusunda köle için birtakım sınırlamalar daha vardır. Hanefîler, Şâfiîler ve Hanbelîlere göre erkek köle ister hür ister köle olsun yalnız iki kadınla evlenebilir. Bu görüş sahabenin icmaı olarak da nakledilir.[154] İmam Mâlik ise bu konuda köleyi hür gibi kabul etmiş ve onun da dört kadınla evlenebileceğini söylemiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî bunu İmam Mâlik'in meşhur görüşü olarak kaydetmiştir.[155]

Köleler ve cariyelerle evlilik konusuyla ilişkili olarak Bakara 2/221. ayette mealen şu ifadelere yer verilir: "İman etmedikleri sürece müşrik kadınlarla evlenmeyin. Mümin bir cariye hoşunuza giden müşrik bir hür kadından mutlak iyidir. İman etmedikleri sürece müşrik erkeklerle mümin kadınları da evlendirmeyin. Zira mümin bir köle hoşunuza giden müşrik bir hür erkekten mutlak iyidir. Müşrikler sizi ateşe çağırır. Oysa Allah sizi lütfuyla cennete ve mağfirete çağırır ve düşünüp öğüt alsınlar diye ayetlerini insanlara açıklar."

Bu ayet bazı müslüman araştırmacılar tarafından köleler ve cariyelerle evlenmeye teşvik babında değerlendirilmiştir.[156] Ancak bu değerlendirme isabetsizdir. Öncelikle ayet bir bütün olarak, "Hoşunuza gitse dahi bir müşrikle evlenmektense köleyle evlenmek çok daha hayırlıdır" şeklinde bir anlam içermekte ve bu anlam kölelerle evliliğin hoş karşılanan bir şey olmadığını göstermektedir. Bakara 2/221. ayetteki mezkûr ifade, yine cariyelerle evlilik konusuyla ilgili Nisâ 4/25. ayetteki *en tasbirû hayrun leküm* (Cariyelerle evlenmektense bekârlığa sabretmek sizin için çok daha hayırlıdır) mealindeki ifadeyi akla getirmektedir. Ayrıca sahâbî Abdullah b. Revâha'nın zenci cariyesini azat edip onunla evlenmesinin müslüman toplum nezdinde bir tür eleştiri ko-

153 M. Akif Aydın-Muhammed Hamîdullah, "Köle", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI. 240.

154 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 347.

155 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut trs., IV. 409.

156 Aydın- Hamîdullah, "Köle", *DİA*, XXVI. 239.

nusu olduğuna dair rivayet de cariyelerle evlenmenin nüzul dönemi sosyolojisinde pek hoş karşılanmadığı gerçeğini pekiştirmektedir.[157]

Bakara 2/221. ayetin nüzul ortamıyla ilgili bilgiler de aynı noktayı işaretlemektedir. İbn Âşûr'un aktardığı bilgiye göre Bakara suresinin nazil olduğu zamanlarda müslümanlar hem Medine'de müşriklerle bir arada yaşıyor hem de Mekke'deki akrabalarıyla irtibatları koparmıyorlardı. Bazı müslümanlar kimi zaman müşrik kadınlarla evlenmek, bazı müşrikler de müslüman kadınlarla evlenmek istiyorlardı. İşte böyle bir vasatta bu tür evliliklerin haram olduğunu bildiren Bakara 2/221. ayet nazil oldu.[158]

Köleler ve cariyelerle evlilik konusunda Nisâ 4/25. ayet ayrı bir önemi haizdir. Bu ayette ilk olarak hür mümin kadınlarla evlenmeye mali kudreti yetmeyen kimselerin mümin cariyelerle evlenebilecekleri belirtilir; fakat ayetin son kısmında evlilikle ilgili bu hükmün sadece zina etme endişesi taşıyan erkekler için bir ruhsat olduğuna, dolayısıyla olağan şartlarda cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa katlanmanın çok daha hayırlı olduğuna dikkat çekilir.

Ayetin ilk kısmında geçen *tavl* kelimesi kimi âlimlerce "maddi imkân, zenginlik", kimi âlimlerce de "kişinin nikâhı altında hür kadın bulunması" diye yorumlanmıştır. Birinci yoruma göre cariye ile evlenmenin iki şartı vardır. Birincisi, malî imkân sahibi olamama, ikincisi ise zina edip büyük günah işleme kaygısıdır. Bu iki şart bir arada bulunmadıkça cariye ile evlenmek sahih olmaz. İmam Mâlik maddi imkân sahibi olduğu halde cariye ile evlenen kişinin durumu hakkında, "Birbirlerinden ayrılmaları gerektiği görüşündeyim" demiş; ardından, "Söz konusu kişi zinaya düşmekten korkuyor" denilince, bu defa, "Ona kamçı ile vurulur" diye cevap vermiş, fakat daha sonra bu konudaki görüşünü esnetmiştir.[159]

157 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 717; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, IV. 169.
158 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 359.
159 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 110-111; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 225-226.

İkinci yoruma göre hür bir kadınla evli olan kişi mali imkân sahibi olmasa ve zina etmekten korksa dahi cariyeyle evlenmesi caiz değildir. Çünkü böyle bir kişi hanımı olduğu halde şehvetinin ardına düşmüş demektir. İmam Ebû Yûsuf da ayetteki *tavl* kelimesinin kişinin nikâhı altında hür kadın bulunması diye izah etmiş ve ardından şunu eklemiştir: "Nikâhı altında hür kadın varsa, o kimse tavl sahibi demektir. Böyle bir kişinin cariyeyi nikâhlaması caiz değildir.[160]

Benzer şekilde İmam Şâfiî de Nisâ 4/25. ayeti delil göstererek hür bir kadınla evlenme imkânına sahip olan kişinin cariyeyle evlenemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü ayette hür erkeğin cariye ile evlenebilmesi hür kadınla evlenmeye güç yetmemesi şartına bağlanmıştır. Zinaya düşme korkusu da sonuçta hür kadınla evlenmeye güç yetmediği durumda ortaya çıkan bir meseledir.[161] Meşhur tâbî müfessir hür kadınla evli olan kişi cariyeyle evlenemez. Ancak hür kadın statüsündeki eş müsaade ederse cariyeyle evlilik caiz olur. Kişi evlilik hayatında hür eşine iki gün, cariyeye bir gün ayırır.[162] Fahreddîn er-Râzî cariyelerle evlenmenin kerahetine ilişkin bir dizi gerekçeden söz etmiştir. Râzî'nin gerekçeleri ortaçağ İslam dünyasındaki kölelik algısını anlamak bakımından önemlidir.

"Nisâ 4/25. ayet cariyelerle evlenmekten sakınmaya ve zaruret bulunmadıkça böyle bir evlilik yapmanın caiz olmayacağına delâlet eder" diyen Râzî bu görüşünü maddeler halinde şöyle gerekçelendirmiştir: "(1) Çocuk kölelik ve hürlük bakımından anneye tâbidir. Anne köle olunca çocuk da köle olarak annenin statüsüne bağlanır. Bu durum kaçınılmaz olarak hem o cariyeyle evlenen kişiye hem de çocuğuna nakısa getirir. (2) Cariyeler evden dışarıya çıkmayı, sağda solda gezmeyi ve erkeklerle içli-dışlı olmayı âdet edinir ve bu yüzden yüzsüzleşirler. Hatta kimi zaman günahla haşir neşir hale gelirler. Bu durum kocalara zarar getirir. (3) Efendinin

160 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 503.
161 Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib, Mansûra 2001, VI. 23.
162 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 110.

cariye üzerindeki hakkı kocanın hakkından daha büyüktür. Cariye statüsündeki zevceler, hür kadının sırf kocasına ait olması gibi kocalarına ait olamazlar. Kocası kimi zaman cariye eşine çok ihtiyaç hisseder ama bu ihtiyacını gideremez. Çünkü efendisi o cariyeyi elinin altında tutar ve kocasına göndermez. (4) Efendi, cariyeyi bazen başka bir kimseden satın alır. "Cariyenin satılması onun boşanmasıdır" görüşünde olanlara göre kocası istese de istemese de bu cariye boşanmış sayılır. Bu görüşte olmayanlara göre ise ikinci efendisi o cariyeyle ve çocuğuyla birlikte yolculuğa çıkabilir. Bu durum kocaya çok büyük zarar verir. (5) Cariyenin mehri efendisinin mülküdür. Binaenaleyh cariye hür kadının aksine ne mehrini kocasına bağışlayabilir ne de mehrinden tamamıyla vazgeçebilir. İşte bütün bu sebeplerden dolayı Allah -ruhsat durumu müstesna- cariyelerle evlenmeye müsaade etmemiştir.[163]

Hanbeli fakihi Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) hür kadınla evlenme imkânından yoksun olunması ve zinaya düşme endişesi taşınması şartıyla hür müslüman erkeğin cariyeyle evlenebileceği görüşünü âlimlerin çoğuna nispet eder ve ardından ilgili ayetteki *en tasbirû hayrun leküm* ifadesine atıfla cariyeyle evlenmeyip bekârlığa sabretmenin daha faziletli ve hayırlı olduğunu not eder.[164]

Nisâ 4/25. ayetteki dikkat çekici hükümlerden biri de cariyeyle evlilikte efendinin izninden söz edilmesidir. "Onları velilerinin izniyle nikâhlayın" ifadesi, "Onları efendilerinin/sahiplerinin izniyle nikâhlayın" demektir. Daha önce de kısaca bahsedildiği üzere cariyenin yanı sıra erkek köle de efendisinin izni olmadıkça evlenemez. Çünkü köle mülkiyet altındadır. Onun kendi başına evlenme yetkisi yoktur. Bedensel varlığı tümüyle bu mülkiyet kapsamındadır. Bu konuda cariye ile köle arasında şöyle bir fark vardır: Re'y ehline göre köle efendisinin izni olmaksızın evlenir ve efendisi bunu geçerli kabul ederse, nikâh caizdir. Buna mukabil cariye efendinin izni olmaksızın evlenirse nikâh feshedilir; efendinin onu

163 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X. 61.
164 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, V. 109-110; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX. 555.

geçerli kabul etmesiyle geçerli olmaz. Çünkü cariyede dişilik özelliğinden dolayı söz konusu olan velayet eksikliği nikâh akdinin gerçekleşmesine engeldir. Evzâî, İmam Şâfiî ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi bazı âlimler şu görüştedir: Köle efendisinin izni olmaksızın nikâhlanırsa nikâhı fesh olunur. Şayet nikâh esnasında bizzat hazır ise efendinin bunu geçerli kabul etmesi caiz değildir. Çünkü fasid akdin sonradan geçerli kabul edilmesi sahih değildir. Şayet köle evlenmek istiyorsa geleneğe uygun hareket etmelidir.[165]

Efendi kendi cariyesini evlendirip onu kocasıyla birlikte bir eve yerleştirse, daha sonra bu cariyeyi kendi hizmetine çağırabilir. Çünkü bu efendinin hakkıdır. Dolayısıyla cariye her halükârda efendisine hizmet etmek zorundadır. Efendi cariyeyi evlendirmekle bir bakıma onu kocasına ödünç vermiş sayılır. Dolayısıyla onu dilediği zaman geri alabilir. Cariyenin kocası nikâh yoluyla ancak ondan faydalanma hakkına sahiptir. Bu bakımdan, efendiye hizmet gibi bir şart koşması bağlayıcı değildir.[166]

Nisâ 4/25. ayette cariyelerin zina etmesi hâlinde kendilerine uygulanacak cezanın hür müslüman kadınlara uygulanan cezanın yarısı olarak belirlenmesi de dikkat çekici bir hükümdür. Rivayete göre Hz. Ömer cariyeye uygulanacak had cezası hakkında, "Cariye başındaki kürkü evin ardında bırakmıştır" şeklinde ilginç bir söz söylemiştir. Asmaî (ö. 216/831), "Bu ifadede geçen kürk kelimesinden maksat baştaki deridir" demiştir. Ancak Ebû Ubeyd'e göre Hz. Ömer'in bu sözü bir temsildir; dolayısıyla kürk kelimesi baştaki deriye değil, başörtüsüne işaret etmektedir. Hz. Ömer cariye için başörtüsü ve hicap mükellefiyeti bulunmadığını, ayrıca sahibinin gönderdiği her yere gittiğini, dolayısıyla koyun gütmek, vergi ödemek gibi zina fiili işlemekten kaçınma imkânı bulunmayan ortamlarda bulunma durumunun söz konusu olduğunu anlatmak istemiştir.[167]

165 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 234.
166 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, V. 118.
167 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 237.

Cariyelerle ilgili had cezasının hür kadınlara mahsus cezanın yarısı olarak belirlenmesindeki espri, bir telakkiye göre cariyelerin hür kadınlardan daha zayıf olmasıdır. Başka bir telakkiye göre ise cezalarda nimet-külfet dengesinin esas alınmasıdır. Ahzab 33/30. ayette, "Ey Peygamber hanımları! İçinizden her kim [Allah'ın ve elçisinin emrine karşı gelmek gibi] büyük bir günah işlerse, bunun cezası çok ağır olur.[168] Kaldı ki size böyle ağır bir ceza vermek Allah için gayet basit ve önemsiz bir iştir" buyrulur. Rasûlullah'ın eşlerinin sahip oldukları nimet çok olduğundan, günah işlediklerinde kendilerine terettüp edecek ceza da çok olur. Buna mukabil cariyelerin sahip oldukları nimetler az olduğundan, cezaları da az olur.[169]

Nisâ 4/25. ayette özel olarak cariyelerin haddi zikredilmiş, fakat kölelerin had cezası zikredilmemiştir. Çünkü kölelerin de cariyelerin de haddi eşittir. Köleler ve cariyelerde zina suçunun cezası elli sopadır. Zina iftirası (kazf) ve içki içmekle ilgili ceza ise kırk sopadır. Kısacası, köle ve cariyenin zina cezası ister bekâr ister evli olsun elli sopadır. Bu çoğunluk fukahanın görüşüdür. Ebû Sevr'in (ö. 240/854) konuyla ilgili görüşü farklıdır. Ona göre köle ve cariye evlilik yoluyla muhsan olmadıkları takdirde kendilerine yüz sopa cezasının yarısı uygulanır. Muhsan olduklarında ise recm uygulanır. Çünkü recm bölünebilir bir had cezası değildir.[170]

Kazf konusunda ilginç olan husus, hür kimsenin köleye zina isnadında bulunmasının had cezası gerektirmemesidir ki Kurtubî'nin aktardığı bilgiye göre âlimler bu hususta icma etmişlerdir. Bu ilginç görüş hür ile köle arasındaki sosyal statü farkıyla gerekçelendirilmiştir. Hz. Peygamber, "Kim kölesine zina iftirasında bulunursa o kişiye had cezası uygulanır" demiş, fakat bu cezanın tatbikini kıyamet gününe havale et-

168 Bu ayetteki *dı'feyn* lafzı "iki kat" değil, katbekat anlamındadır. Çünkü *dı'f* kelimesi Arap dilinde sınırı belirsiz fazlalık anlamında kullanılır (Bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, III. 2118; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 114). Bu mana çeviriye "çok ağır" ifadesiyle yansıtılmıştır.

169 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 241.

170 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII. 331-332.

miştir. Fıkıh uleması söz konusu cezanın dünyada değil de ahirette uygulanacak olmasını uhrevi âlemde hür, köle gibi sosyal statülerin ortadan kalmasıyla ilişkilendirmiştir.[171]

Nisâ 4/25. ayetin sonundaki, "Sabretmeniz sizin için daha hayırlıdır" ifadesi de mana ve mesaj itibariyle hayli ilginçtir. Daha açıkçası bu ifade, "Bekârlığa katlanmak cariyeyle evlenmekten çok daha hayırlıdır sizin için" şeklinde bir anlam içerir. Çünkü cariyeyle evlilik bu evlilikten dünyaya gelecek çocuğun köleleşmesi gibi bir sonuç verir. Bu konuyla ilgili olarak Hz. Ömer'in şöyle dediği rivayet nakledilmiştir: Hür bir kimse cariye ile evlenirse kendisini yarı yarıya köleleştirmiş olur. Yani kendi çocuğunu köleleştirmiş olur. Saîd b. Cübeyr de, "Cariyeyle evlenmek bir bakıma zina etmektir" demiştir. Dahhâk'tan nakledilen bir rivayete göre Rasûlullah, "Her kim temiz ve arınmış halde Allah'ın huzuruna çıkmak istiyorsa hür kadınlarla evlensin" demiştir. Ebû Hüreyre'den menkul bir rivayette de Rasûlullah'ın, "Hür kadınlar evin salâhı, cariyeler ise evin helaki ve/veya evin fesadıdır" dediği kaydedilmiştir.[172] Tâbî âlim Şa'bî ise cariyeyle evliliğin leş, kan ve domuz eti mesabesinde olduğunu ve böyle bir evliliğin ancak zaruret durumunda helal sayıldığını söylemiştir.[173]

Nisâ 4/3. ayetteki *fe-in hıftüm ellâ te'dilû fe-vâhideten ev mâ meleket eymânüküm* ifadesi cariyelerin nüzul dönemindeki toplumsal statüsü hakkında önemli ipuçları içerir. Bu ifade genellikle, "Şayet birden çok eşleriniz arasında adaletli davranamayacağınız endişesi taşıyorsanız o zaman bir tek hür kadınla evlenin veya cariyeleri odalık edinin" şeklinde yorumlanır. Bu hâkim yorumun dışında, "Şayet adil davranamayacağınız endişesi taşıyorsanız, o zaman değil birden fazla hür kadınla evlenmek, tek hür kadınla dahi evlenmeyin; aksine cariyelerle yetinin" şeklinde ilginç bir izah daha vardır.[174] Ancak her iki izahta da *mâ meleket eymânüküm* ifade-

171 Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 126-127.
172 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 242-243; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 320-321.
173 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 110.
174 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 367-368.

si, cariyelere karşı sorumluluğun hür kadınlara karşı sorumlulukla mukayese edilemeyeceği noktasında birleşmektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, "Allah *fe-in hıftüm ellâ ta'dilû fe-vâhideten ev mâ meleket eymânüküm* ifadesinde tek kadın ile sınırsız sayıda cariyenin kolaylık açısından birbirine eşit olduğunu bildirmiştir. Cariyelere ödenecek mehir hür kadınlara ödenecek mehirden daha azdır. Cariyelere ister az mehir ver ister çok ver; onlara zaman ayırma hususunda ister eşit davran, ister davranma; onlara ister azil yap ister yapma, bütün bu farklı tasarruflarda herhangi bir sakınca yoktur."[175]

Cariyelerin cinselliğinden faydalanma meselesine gelince, bu konuda bilindik nikâh akdine gerek yoktur. Fıkıh kitaplarında daha ziyade ümmüveled cariyeler başlığı altında kaydedilen, "Bir kişinin cariyesi çocuk doğursa, o cariyenin sahibi ve sahibinin babası aynı anda çocuğun nesebinin kendisine ait olduğu iddiasında bulunsa...", "Kişi azatlık sözleşmesi yaptığı kölesinin cariyesi ile cinsel ilişkide bulunsa...", "Bir kişi başkasına ait olan bir cariyeyle cinsel ilişkide bulunsa ve bu arada, 'Efendisi o cariyeyi bana helal kıldı dese...", "İki kişinin ortaklaşa malik oldukları cariye bir başka kişiden çocuk doğursa...", "Bir kişi cariyeyle cinsel ilişkide bulunsa ve cariyenin kendisine hibe edildiğinden dem vursa...", "Bir cariye kendisiyle cinsel ilişkide bulunan bir adamdan çocuk doğursa, daha sonra bu adam cariyeyi başka biriyle ortaklaşa satın alsa..."[176] gibi ifadeler durumu yeterince izah etmektedir.

Nikâh akdi her ikisi de hür olan ve dolayısıyla kendi bedenlerine malik bulunan bir erkekle bir kadının, karşılıklı olarak aile kurma ve cinsel olarak birbirinden yararlanma maksadıyla gerçekleştirdikleri bir akittir. Hâlbuki cariyeye sahip olmayı sağlayan akit ve tasarruf satın alma, miras, ganimet veya hibe yoluyla elde etme gibi bir hukukî işlemdir ve bu hukukî işlem efendisi ile cariye arasında karı-koca gibi yaşama hakkını da verir ki bu mülkiyet hakkı nikâh akdinden daha güçlü ve şümullü kabul edilir.

175 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX. 182.
176 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 158-178.

Çeşitli ayetlerde biri hür kadınlarla, diğeri cariyelerle olmak üzere iki tür nikâhtan söz edilir. Mesela, Mü'minûn 23/5-6. ayetlerde, "Onlar (müminler) mahrem yerlerini günahlardan korurlar. Yalnız eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleriyle ilişki kurarlar" denilir. Nisâ 4/3. ayette ise, "Şayet adaleti gerçekleştirmekten endişe ederseniz, o zaman değil birden çok kadınla evlenmek, tek kadınla dahi evlenmeyin; bilakis maliki ve sahibi olduğunuz cariyelerle yetinin" mealinde bir ifadeye yer verilir. Cariyelerle ilgili nikâh ayette *mâ meleket eymânüküm* diye ifade edilmiştir ki buna "milk-i yemîn" denilir.

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki cariyenin cinselliğinden faydalanmak için bilindik anlamda nikâh akdine gerek yoktur. Çünkü nikâh akdi bir menfaat akdidir. Hâlbuki cariyeye malik olmak anlamına gelen ve "milk-i yemîn" diye ifade edilen milk akdi nikâh akdinden daha kuvvetlidir. Çünkü bu akit malik olmayı ifade etmektedir. İslam fıkhına göre efendi başka bir erkek ile evli olmayan bir cariyesi ile nikâh akdi olmadan karı-koca hayatı yaşayabilir. Efendi için sabit olan bu hakka istifraş (odalık yapmak, yatağına almak) hakkı denilir. Bazı araştırmacılar istifraş hakkının tahakkuku için efendisi ile cariyesi arasında "teserrî" denilen bir akit yapılması şartından söz etmişlerdir. Ancak teserrî akit değildir. İslâmî kaynaklardaki izahlara göre teserrî "gizlemek, saklamak" anlamındaki "teserrür"den, "dışarı çıkmayı engellemek" anlamındaki "sırâr"dan veya "mutlu olmak" anlamındaki "surûr"dan veyahut "cinsel birleşme anlamındaki "sır" lafzından türemiş bir kelime olup ıstılahta cariye ile birlikte olmayı ve/veya onun cinselliğinden faydalanmayı ifade eder.[177] *Süriyye* kelimesi ise cinsel ilişki için edinilen cariye anlamına gelir. Ayrıca "odalık cariye edinme" fiili bazı sözlüklerde *teserrertü* lafzıyla ifade edilir. Bu lafız i'lal kuralları gereği *teserreytü* şekline dönüştürülmüştür.[178]

177 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Muavvız-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994, IX. 188.
178 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 555.

Bazı fakihlere göre teserrî sadece cariyeye sahip olmakla gerçekleşmez. Bilakis nikâh akdi hariç hür kadınlarla evlilikte gereken bütün şartların hazırlanması gerekir. Hanefî mezhebine göre teserrînin gerçekleşmesi için iki temel şart vardır: Birincisi hür kadın statüsündeki eşlerine tahsis ettiği gibi teserrî etmek istediği cariyesi için de hususî bir mesken tahsis etmesi; ikincisi ise diğer eşlerine ayırdığı zamanı ona da ayırmasıdır. Ebû Yûsuf'a göre cariyeden çocuk edinme arzusu da şarttır. Fakat Ebû Hanîfe ve Muhammed bu görüşe katılmamıştır. Çünkü teserrî kelimesinde çocuk yapmaya dair bir anlam yoktur.[179]

Sonuç olarak, İslam fıkhına göre efendinin cariyesini istifraş etmesi onun hakkı, cariyenin de vazifesidir. Bunu yasaklayan bir anlayışın köleliğin kabul edilip uygulandığı bir sistemde çözüm üretmediği ve fiilen geçerliliğe sahip olmadığı izahtan varestedir. Evli veya özellikle bekâr bir kimse tarafından satın alınan ve onunla aynı evde yaşamasına izin verilen cariyenin efendisinin cinsel isteklerine karşı direnebileceğini ve bu hususta konulacak bir yasağın hukuk sistemi tarafından etkili bir tarzda kontrol edilebileceğini düşünmek fazla gerçekçi değildir. Efendi ancak bekâr ve Ehl-i kitap olan cariyesini istifraş edebilir. Öte yandan efendinin cariyesiyle cinsel ilişkide bulunabilmesi için hamile olmadığının anlaşılması (istibra), hamile ise çocuğunu doğurması şarttır. Ayrıca efendinin cariyesinin evlenmesine izin vermesi istifrâş hakkından vazgeçmesi anlamı taşır.[180]

İslam fıkhında efendinin cariyesini istifraş etmesinin hak olarak kabul edilmesi Nisâ 4/24. ayetle de ilişkilendirilebilir. Tefsir kaynaklarındaki bilgilere göre bu ayetteki *illâ mâ meleket eymânüküm* ifadesi savaşta esir edilen kadınlar dâru'l-harbde kocaları bulunsa dahi ganimet malı ve cariye statüsünde olduklarından istibra (nesebin karışmasını önlemek amacıyla kadının önceki ilişkiden hamile kalıp kalmadığının anlaşılması için yeni bir ilişkiye girmeden önce beklenmesi gereken süre)

179 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, VII. 101-102.
180 Aydın-Hamîdullah, "Köle", *DİA*, XXVI. 241.

sonrasında kendileriyle cinsel ilişkiye girilebilir. Çünkü esaret kadın ile kocası arasındaki nikâh bağını sona erdirir.[181]

Bazı rivayetlerde sahâbî Ebû Saîd el-Hudrî'nin şöyle dediği kaydedilir: "Huneyn gazvesi vuku bulduğunda Arap kadınları ele geçirip esir aldık ve fidye almayı düşündük. Bu arada onlarla cinsel ilişkiye girince çocuk sahibi olmamak için azil yapmak istedik ve bu meseleyi Rasulullah'a arz ettik... Rasûlullah Huneyn günü Evtas'a bir ordu gönderdi. Bu ordu düşmanla karşılaşıp savaştı. Ardından müslümanlar düşman ordusunun kadınlarını ve çocuklarını esir aldılar. İçimizden bazıları müşrik kocalarından dolayı esir kadınlarla cinsel ilişki kurmaktan çekindiler. Bunun üzerine Allah, "Evli kadınlarla evlenmek de size haram kılındı; fakat [savaşta esir alıp ganimet malı edindiğiniz] cariyeler müstesna" ifadesini içeren Nisâ 4/24. ayeti indirdi ki söz konusu ifade, "esir kadınlar iddetleri sona erdiklerinde size helaldir" anlamına gelmekteydi... Evtâs gazvesinde kadınları esir aldık; fakat bu kadınlar evliydi. Bu yüzden onlarla cinsel ilişkiden kaçındık. Meseleyi Rasûlullah'a arz edince, *ve'l-muhsanâti mine'n-nisâi illâ mâ meleket eymânüküm* ayeti indi ve böylece esir kadınlarla ilişkiye girmek bize helal hâle geldi.[182]

Bu rivayetlerden de anlaşılacağı gibi ayette "muhsan" olarak tanımlanan ve kendileriyle evlenilmesi yasak/haram olan kadınlar, evli kadınlardır. Ancak savaşta esir edilip ganimete dâhil edilen kadınlar evli dahi olsalar cariye kategorisindedir. Dolayısıyla bu kadınlarla cinsel ilişki haram değildir. Nitekim müfessirlerin pek çoğu ayetteki *mâ meleket eymânüküm* ifadesini, "savaşta esir aldığınız kadınlar" diye açıklamıştır. Çünkü "yemîn" kelimesi Arapçada kılıç tutan elden kinayedir. Kur'an, esareti nüzul döneminin devletler hukukundaki yaygın uygulamayla aynı doğrultuda nikâhı ortadan kaldıran bir

181 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Riyad 1998, II. 56; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, Riyad 1989, II. 192; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, nşr. Abdurrahmân Umeyre, Mansûra 1994, I. 719.

182 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 563-564.

durum olarak belirlemiştir. Bu belirleme gayri müslimlerin İslam ve müslümanlara saldırmasına karşı önleyici bir tedbir olarak görülebilir. Çünkü eğer gayri müslimleri esir alma hükmü kaldırılacak olsaydı, bu durum müslümanlara saldırı hususunda onlara motivasyon sağlardı. Arapların en çok korktuğu şey, savaşta karılarının düşmana esir düşmesidir. Müslümanlar kadının esir düşmesinin nikâhı ortadan kaldıran ve ganimet taksiminde kimin payına düşerse o adama helal kılan bir faktör olduğunda ittifak etmişlerdir. Kadının kocasıyla birlikte esir düşmesi hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Çoğunluk ulema bu durumun da nikâhı düşürdüğü fikrini benimsemiştir.[183]

Şâfiî ve Mâlikî fıkıhçılar esareti evlilik akdini ortadan kaldıran bir durum olarak gördüklerinden, savaşta erkek ve kadının (karı-kocanın) birlikte esir düşmeleri hâlinde evlilik bağının kesileceğini kabul etmişlerdir. Şâfiîlere göre Nisâ 4/24. ayetteki ifadelerde savaş sırasında esir edilen kadınlar kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlardan (*muhsanât)* istisna edilmiş, dolayısıyla ister kocasıyla birlikte, ister tek başına olsun savaşta esir edilen kadınlarla evlenilmesi yasak kılınmamıştır. Şayet esir edilen kadınların kocaları ile evlilik bağı devam etmiş olsaydı, Hz. Peygamber esir kadınların başka erkeklerle evlenmelerini uygun görmez ve bu yasak hükmü süreklilik arz ederdi.[184]

Savaşta müslümanlarca esir alınıp ganimet malları kapsamında cariye edinilen kadınlarla ilgili olarak fıkıh kitaplarında çok ilginç hükümler yer alır. Fiilen savaşa katılan bir müslüman erkek ganimetler taksim edilmeden önce, köleleştirilmiş bir kadınla (cariye) cinsel ilişkiye girse, cariye hamile kalmadığı takdirde bu kişiden ukr (cinsel ilişkinin diyeti veya bir tür mehir) alınır. Şayet erkek yaptığı iş hususunda bilgi sahibiyse o zaman kendisine tazir cezası tatbik edilir.[185] Öte yandan, savaşta esir edilen kadınların ganimet olarak dağı-

183 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V. 6.
184 Şafii, *el-Ümm*, V. 663-664. Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIV. 241-242.
185 Şafii, *el-Ümm*, V. 662. Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIV. 235.

tılmasından sonra, ganimet olarak esir bir kadına malik olan kişi bu kadının hamile olması durumunda doğum yapıncaya kadar, şayet hayız görüyorsa bir veya iki hayız süresi, hayız görmüyorsa iki veya üç ay bekleyerek esir kadının hamile olmadığı kesin olarak ortaya çıkmadıkça kendi payına düşen esir/cariye kadınla cinsel ilişkide bulunamaz.[186] Nitekim Hz. Peygamber hamile olan esirlerle doğum yapıncaya kadar cinsel ilişkide bulunmayı yasaklamıştır.[187]

Müslüman erkeklerin savaş veya satın alma yoluyla malik oldukları cariyeleri odalık yapıp cinsel ilişkide bulunmaları helaldir. Ancak burada hür bir kadının erkek kölesiyle yatmasının helal olup olmadığı meselesi akla gelir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Kurtubî, Âlûsî gibi müfessirler Mü'minûn 23/5-6. ayetler münasebetiyle bu konuya değinmişlerdir. İbnü'l-Arabî Mü'minûn 23/5. ayetle ilgili olarak şunları kaydetmiştir: Bu surenin ilk on ayetindeki ifadelerin hem erkekler hem kadınları kapsar nitelikte olması Kur'an'daki garip/ilginç ifade/üslup özelliklerindendir. Ne var ki *vellezîne hüm li-furûcihim hâfizûn* ayetindeki (Mü'minûn 23/5) hitap kadınlara değil, sadece erkeklere yöneliktir. Bunun delili surenin altıncı ayetindeki *illâ alâ ezvâcihim ev mâ meleket eymânühüm* ifadesidir ki kadın ile erkek kölesi arasında cinsel ilişkinin mübah olması söz konusu değildir. Çünkü kadının ırzını koruma mükellefiyeti genel ve özel olarak iffete vurgu yapan ayetler ile başka delillerden anlaşılan bir meseledir.[188]

Kurtubî ve Âlûsî helallik hükmünün sadece cariyelere mahsus olduğunu, kadınların erkek köleleriyle cinsel ilişkide bulunmasının haram olduğu hususunda icma bulunduğunu

186 Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut trs., VIII, 224.

187 Tirmizî, "Siyer" 15.

188 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 314. Sem'ânî (ö. 489/1096) Mü'minûn 23/6. ayetin başındaki *illâ alâ ezvâcihim* ifadesinin hem erkekler hem kadınları kapsadığına, *ev mâ meleket eymânühüm* ifadesinin ise sadece erkeklere hitap olduğuna dair bir görüş nakletmiş, bu arada kadının erkek kölesiyle cinsel ilişkide bulunmasının caiz olmadığını belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Bilâl Ğuneym b. Abbas, Riyad 1997, III. 463.

belirtmiş, fakat ilk dönem İslam tarihinden bu icmaya aykırı bazı hadiseler de nakletmişlerdir. Katâde'den menkul bir rivayete göre bir kadın erkek kölesi ile birlikte evlilik hayatı yaşamış ve bu durum Hz. Ömer'e aktarılmıştır. Hz. Ömer kadına, "Seni bu şekilde davranmaya sevk eden nedir?" diye sorunca kadın, "Nasıl ki cariye erkek efendisine helal ise erkek kölem de bana helaldir" diye karşılık vermiştir. Hz. Ömer kadını recmetme hususunda sahabeyle istişarede bulunmuş, sahabe, "Bu kadın Allah'ın kitabını yanlış yorumlamış, bu yüzden ona recm cezası uygulanmaz" deyince, Hz. Ömer de, "Evet, aynen öyle" dedikten sonra kadına dönüp, "Bundan böyle senin hür bir erkekle evlenmene müsaade etmeyeceğim" demiş, fakat ona had cezası tatbik etmemiş, bu arada köleye de efendisi konumundaki kadına bir daha yaklaşmamasını tembihlemiştir.[189]

Bir diğer ilginç rivayet de şu şekildedir: Ebû Bekr b. Abdillah'ın babası şöyle demiştir: Ömer b. Abdilazîz'in huzurunda idim. Bir kadın kendisine ait parlak bir köleyle gelip, "Ben bu kölem ile evlilik hayatı yaşadım. Fakat amcazadelerim beni bundan men ettiler. Hâlbuki ben cariyesi bulunup da onunla birlikte olan bir erkek konumundayım. Amcamın çocuklarına söyle de beni engellemekten vazgeçsinler" dedi. Bunun üzerine Ömer b. Abdilazîz kadına, "Sen daha önce hiç evlendin mi?" diye sorunca, kadın, "Evet" diye cevap verdi. Ömer b. Abdilazîz ise, "Allah'a yemin ederim ki eğer bu denli cahil olmasaydın, seni kesinlikle recmederdim" dedikten sonra yanındakilere şu talimatı vermiştir: "Bu köleyi alın ve onu kadının bulunduğu şehirden başka bir yere götürecek birisine satın."[190]

Kurtubî ve Âlûsî bu ilginç meseleyi şöyle sonuca bağlamıştır: Efendi statüsündeki bir kadının kölesiyle cinsel ilişki kurması ilim adamlarının icmaı ile helâl değildir. Çünkü kadın Mü'minûn 23/6. ayetin kapsamına girmemektedir. Bununla

189 Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 14; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut trs., XVIII. 6.
190 Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 14.

birlikte kadın böyle bir köleye sahip olduktan sonra onu azat edecek olursa, cumhura göre hem başka biri bu kadınla evlenebilir hem de azat ettiği kölesi evlenebilir.[191]

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an, İslam öncesi dönemdeki kölelik müessesini kısmen ıslah yoluyla ibka etmiştir. Çağdaş müslümanlar arasında yaygın kabul gören anlayışa göre Kur'an köleliği eski medeniyetlerde ve Hz. Peygamber devrindeki güçlü devletlerde yerleşmiş ve doğal hâle gelmiş bir durumda bulduğundan, bu köklü müesseseyi tek taraflı ve kesin bir kararla kaldırma yönüne gitmeyip zaman içinde ortadan kalkmasına imkân verecek bir zemin oluşturma yolunu seçmiştir. Hatta İslamiyet kölelere birçok noktada hürlere yakın bir hukukî statü tanımış ve bunu sosyal hayatta uygulamaya koyarak onlara insanca yaşama imkânı sağlamıştır.

Son dönem Osmanlı hukukçusu Mahmud Esad Efendi'nin (ö. 1918) bu minvaldeki değerlendirmesine göre "bi'l-cümle ümem-i kadimede mevcut olan esaret usulü beyne'l-Arab pek şayi bir surette mevcut idi. Şeriat-ı İslâmiyye onu tahdit (sınırlandırmak) ve tas'ib (zorlaştırmak) ederek ibka etti. Tahdidi sebeb-i rıkkiyet cihetiyledir. Esaretin diğer suver-i subûtiyesini ilga ve yalnız harp esirlerini ibka eylemiştir. Borç ve zaruret ilcasıyla esaret meydana getirmek mümkün değildir. Amma harbîler ile edilen muharebelerde istîmân etmeyerek veya istîmân edenlerden birine iltica eylemeyerek harben ahz u zabt edilen kimseler esir edilirdi. O vakitler beyne'l-ümem hâl-i aslî hâl-i harb olup bir husumet, gayr-ı mahdûd bir adavet cari olduğundan, akd edilen muvakkat mütarekeler sırasında tarafeyn üsârâyı mübadele ederler ve fidye vererek kurtarırlar ise esaret nihayet bulurdu. Hilâfı hâlinde esir ahzeden taraf için esiri katl etmekle hayatta bırakıp işinde kullanmak veya diğerine satmak tariklerinden başka çare kalmazdı. Esaret evladına da intikal ederdi.

191 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVIII. 7.

Tas'ibi dahi muamele cihetiyledir. Bütün insanlar dergâh-ı ulûhiyette müsavi olduklarından üseranın sahibi onun maliki değil, muhafızıdır. Her türlü hukuk-i şer'iyesine riayetle mükelleftir. Kölesini evladından farklı tutamaz. Evladı hakkında şer'an meşru ve vacib olan dereceyi tecavüz eyleyemez... Kütüb-i fıkhiyede rıkka ve rakîklerin envâ ve ahkâmına dair pek çok mebahis vardır. Köle azat etmek efdal-i ibâdâttır. Bunun için pek çok sebepler meydana getirilmiştir. Köle efendisiyle bir akd-i kitâbet icra eyleyebilir, efendisinden çocuğu olan ümmüveled efendisinin vefatıyla hür olur... Lakin muahharan siyaset-i ümem tebeddül ederek hâl-i aslî hâl-i sulh olup her muharebe bir sulh ile nihayet bulduğundan ve akd-i sulh edilince üserânın memleketine avdeti de tabii bulunduğundan şeriat-ı İslâmiyede yegâne sebeb-i rıkkiyet olan harbîlik dahi zail olmuş ve şeriatın tarifi veçhile esaret kalmamıştır. Bu sebebe mebni hükümet-i İslâmiye-i Osmaniye ile muâhedât akd olunmuştur. Kanun-i esâsî mucebince hürriyet hukuk-i beşer cümlesinden addedilmekle bugün memalik-i Osmâniyede kölenin vücudu mutasavver olmadığından, buna dair ahkâm-ı şer'iyenin mevki-i tatbiki kalmamıştır.[192]

Görüldüğü gibi Esad Efendi son cümlesinde, kölelikle ilgili şer'î ahkâmın tatbik zemini kalmamış, dolayısıyla bu konuyla ilgili ahkâm tarihe mal olmuştur, demektedir. Şer'î hükümlerin örf ve âdetin değişmesine bağlı olarak pekâlâ değişebileceği babında, "Mansus olan nice ahkâm ve hudûd-i şer'iyyede bile nusûsun âdete müstenit olması ve örf ve âdetin tebeddül etmesi hasebiyle yerlerine ahkâm-ı cedide ikame edilmiştir" diyen Esad Efendi kendi döneminde kölelik ahkâmını tatbike çalışan bazı kadılar hakkında da şunları söylemiştir:

> Daha bundan birkaç sene evvel bir terekede zuhur eden bir köleyi bi'l-müzayede sattığı anlaşılan bir kaza hâkimini Bâb-ı Meşîhât derhal azl ve emr-i kazadan teb'îd ederek vazife-i şer'iyesini ifa etmiştir. Çünkü bugün şeriat-ı islâmiyenin tarif ettiği yolda rıkkiyet mevcut olmadığını takdir edemeyecek derecede irfandan mahrum bir zata taklid-i kaza etmek şeriata ihanettir. Ve keza

192 Mahmud Esad Efendi, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, Ankara 2012, s. 232-233.

bugün sirkat hakkındaki örf-i kadimin tebeddül etmediği bazı mahaller müstesna olmak üzere bir sarikin elini kat'a [kesmeye] kıyam eden bir Osmanlı kadısı hükümet-i İslâmiyenin urûk-ı hayatiyesini kat etmiş olur.[193]

Esad Efendi'nin Kur'an'daki kölelik ahkâmının tatbik mevkiinin bulunmadığına ilişkin ifadeleri gayet isabetlidir; ancak İslam şeriatının köleliği sınırlandırıp zorlaştırdığı yönündeki tespitleri apolojetik (savunmacı) görünmektedir. Evet, Nisâ 4/36. ayette ve birçok hadiste kölelere iyi davranılması gerektiği vurgulanmış; fakat İslam şeriatında köleliğin ortadan kaldırılması amaçlanmamıştır. Kur'an'ın kölelikle ilgili beyanlarında en dikkat çekici hususlardan biri, Mekke döneminde nazil olan Beled 90/13. ayette "kölelere özgürlük" çağrısı yapılması, Medine dönemindeki birçok surede ise kölelikle ilgili müesses yapıyı muhafazaya yönelik hükümler konulmasıdır. Bu ilginç durumu Mekke dönemindeki devrimci dil ve söylemin Medine döneminde muhafazakârlaşması şeklinde okumak mümkündür.

Kölelikle ilgili hükümlerin hemen hepsi Medenî surelerde yer alır. Vahiy-olgu diyalektiği bağlamında bunun temel sebebi Medine döneminde Hz Peygamber ve ilk müslüman toplumun şehir/site ölçeğinde bir devlet ve kamu düzenine kavuşması, hâliyle toplumsal düzen ve hukuk alanında baş gösteren ihtiyaçlar ve sorunlara yönelik hükümlerin teşrii kılınmasıdır. Mekkî sureler ve ayetlerde kölelik meselesi devrimci denebilecek bir söylem çerçevesinde konu edilmiş, sözgelimi Beled 90/11-13. ayetlerde, köleleri özgürlüğe kavuşturmak "sarp yokuşu tırmanıp aşmak" diye nitelendirilmiştir. Nahl 16/75-76. ayetlerde ise tevhid-şirk veya mümin-kâfir kıyaslaması bağlamında efendi-köle ilişkisine dair iki örnek verilmiş ve bu örneklerde köleliğin tasvip edilir bir şey olmadığına işaret edilmiştir.

İlk müslümanların pek çoğunun toplumsal statü itibariyle alt tabakaya mensup bulunması ve Bilâl-i Habeşî, Suheyb er-

193 Esad Efendi, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, s. 210.

Rûmî, Selmân-ı Fârisî gibi birçok meşhur sahâbînin de köle olması dikkate alındığında, İslam davetinin Mekke yıllarında hâkim toplumsal yapıya ve dolayısıyla birçoğu zengin tacir olan egemenler sınıfına ciddi bir karşı çıkış mahiyetinde olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in davetine, "Beni ayak takımıyla eşit kılacak din olmaz olsun"[194] mealinde bir itirazda bulunan Ebû Leheb'in bu tavrı Mekke dönemindeki İslam davetinin devrimci ve idealist söylemle şekillendiği gerçeğini pekiştirir. "Kavminin ileri gelen kâfirleri Nuh'a şöyle dediler: 'Bize göre sen de tıpkı bizim gibi sıradan bir insansın. Üstelik ilk bakışta görüldüğü üzere senin söylediklerine inananlar bizim toplumun reziller ve sefiller zümresinden ibarettir!" (Hûd 11/27) ve "[Ey Nuh!] "Biz sana nasıl inanalım ki?! Görmüyor musun, sana uyanlar rezil ve sefil kimseler!" (Şuarâ 26/111) mealindeki ayetler de Hz. Nuh ile kavmi arasındaki mücadele üzerinden Hz. Peygamber ile Mekke'nin zengin ve soylu sınıfı arasındaki mücadeleyi tasvir etmekte ve bu tasvir ilk müslümanların daha ziyade alt sosyal sınıftan oluştuğu gerçeğini de imlemektedir.

Mekkî sureler ve ayetlerdeki devrimci söylem tarzının yakın geçmişte Mustafa Sıbâî, Seyyid Kutub, Ali Şeriatî, Mahmud Muhammed Taha gibi birçok müslüman düşünür tarafından dile getirilen "İslâmî sol" kavramına referans oluşturduğu bilinmektedir. Ancak bu düşünürler -Mahmud Muhammed Taha hariç- Mekkî surelerdeki bu devrimci ve özgürlükçü söylemin Medenî surelerde giderek zayıflaması ve tabir caizse sağcı/muhafazakâr bir karakter kazanması meselesini pek irdelememiş görünmektedir. Bu durum son dönemde çok sık rastlanan algıda seçici Kur'an okumalarına tipik bir örnek teşkil etmektedir.

Mekke dönemindeki "kölelere özgürlük" çağrısının Medine döneminde "Kölelere iyi davranın" söylemine evrilmesinin temel sebeplerinden biri, genel kabul gören bir izaha göre dönemin savaş esasına dayalı devletler hukuku bağlamında köleliği ilga etmenin faydadan ziyade zarar getireceği gerçeği-

194 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV. 715; Kurtubî, *el-Câmi'*, XXII. 545.

dir ki savaşta yenilen tarafın askerleri esir edilip köleleştiriliyordu. Bu durum kölelik kurumunun ibkasını bir bakıma kaçınılmaz kılıyordu. Köleliği tek taraflı olarak kaldırmanın o dönemde müslüman toplumun aleyhine bir durum ortaya çıkaracağı açıktır. Zira gayri müslim devletler köleliği uygulayıp ele geçirdikleri müslüman esirleri köleleştirirken İslam devletinin elindeki esirleri serbest bırakmasının ciddi bir zaafa yol açacağı kuşkusuzdur. İslamiyet bu sebeplerle köleliği ortadan kaldırmamış, fakat getirmiş olduğu çeşitli tedbirlerle kaynaklarını en aza indirme, mevcut köleleri tedrîcî surette azaltma, köle oldukları süre içerisinde insanca muamele edilmesini sağlama ve sonunda onları hür olarak yeniden insanlığa kazandırma yolunda adımlar atmıştır.

Bu izahat köleliğin tümden kaldırılmamasının sadece bir yönünü anlatmaktadır. Meselenin bir diğer yönü ise ganimet meselesiyle alakalıdır. Medenî surelerde kıtâl ve ganimet çok önemli bir yer tutmakta, hatta müminleri sefere çıkma hususunda motive eden çok önemli bir unsur olarak sunulmaktadır. Mesela, Fetih 48/18-21. ayetlerde Allah'ın müminlere sayısız ganimetler vaat ettiği ve bunların bir kısmına tez elden ulaşma imkânı verdiği belirtilir. Bu ayetler Hayber ile Mekke'nin fethi ve aynı zamanda kıyamete kadar elde edilecek ganimetler diye tefsir edilmiştir. Savaş esirlerinin en önemli ganimet kalemleri arasında yer aldığı ve bu esirlerin köle ve cariye olarak kullanıldığı siyer kaynaklarındaki sayısız bilgiyle sabittir. Bu itibarla, Medine döneminde köleliğin kaldırılması gibi bir hedef gözetilmediği, bilakis cahiliye devrinden tevarüs edilen bu kurumun büyük ölçüde ibka edildiği şüphesizdir.

Kölelik ve cariyelik hukukunun Kur'an'da mevzu bahis edilmesi, bir insanın başka birinin malı-mülkü olması anlamındaki müesses köleliği içinde bulunduğumuz çağda ihya mesajı içermediği gibi konuyla ilgili ayetlere günümüz dünyasında şu veya bu şekilde somut bir karşılık bulmak gerektiğine de işaret etmemektedir. Çok kısa şekilde ifade etmek gerekirse, kölelik ve cariyelikle ilgili ayetlerdeki hükümler nüzul dönemindeki sosyolojik şartlara münhasır olup bugünkü

dünyada herhangi bir işleve sahip değildir. Kaldı ki kölelik genel insanlık ailesi için çok büyük bir ayıp olsa gerektir.

Gönül isterdi ki Kur'an zina, ribâ, sirkat, katl vb. hususlar gibi kölelik ve cariyelik kurumunu da yasaklamış veya tam manasıyla ilga etmiş olsaydı... Fakat gerek milâdî yedinci yüzyılda köleliğin yeryüzü sathında cari olması, gerekse kölelik kurumunun savaş-ganimet hukukunda çok önemli bir yer tutması gibi sosyolojik sebeplerle kökten ilga hükmü varit olmadı. Kurumsal düzeyde köleliği ilga şerefinin, "Kur'an köleliğin kaldırılması yönünde ciddi adımlar attı" demekle övünen müslümanlara değil de gayri müslimlere ait olduğu malumdur. Daha açıkçası, köleliğin kaldırılmasına yönelik ilk kanunlar Avrupa'da ortaya çıkmış, ardından 18. yüzyılın başlarında ABD'de benzer bir yasal düzenleme yapılmış, Osmanlı'da ise ancak 1847'de bir fermanla yasaklanmıştır.

1815 Viyana kongresinde köle ticaretinin yasaklanması pek çok Avrupa ülkesini köle ticaretine son vermeye sevk ederken, II. Mahmud'un köle ticaretini sonlandırma çabalarına rağmen, "Kölelik şeriatta var" direnci kırılamamış, hâliyle Osmanlı devletinde insan ticareti sonlandırılamamıştır. Keza tüm Osmanlı tebaası için az çok hukukî eşitlik vaat eden Tanzimat fermanı kölelik kurumunu kaldırmadığı gibi iyileştirici bir düzenleme de getirmemiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu tarihlere kadar hukukî dayanağını muhafaza eden kölelik, en nihayet 1924-1926 yıllarındaki yasal düzenlemelerle tarihe mal edilebilmiştir.[195]

195 Geniş bilgi için bkz. Gülnihal Bozkurt, "Osmanlı Devleti'nde Köle Ticaretinin Önlenmesi İçin Yapılan Çalışmalar", *XI. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler)*, Ankara 1994, s. 1504; Enver Ziya Karal, "Gülhane Hatt-ı Hümayununda Batının Etkisi", *Belleten*, cilt: XXVIII, sayı: 112 (1964), s. 598; Mustafa Olpak, "Kronik: Osmanlı İmparatorluğunda Köle, Türkiye Cumhuriyetinde Evlatlık: Afro Türkler", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 68/1 (2013), s. 124.

KADIN

Giriş

Bu yazıdaki ana tema kadınlarla ilgili ayetlerdeki mana/mesaj içeriği ve bu ayetlerin klasik ve modern dönem tefsir geleneklerinde nasıl te'vil edildiği meselesiyle ilgilidir. Bilindiği gibi modern zamanlarda Kur'an ve kadın konusu ciddi bir sorun olarak görülmekte, bihassa kadının kocası tarafından tedip maksadıyla dövülmesini tecviz eden Nisâ 3/34. ayet Kur'an'ın kadına karşı şiddeti onaylanıp onaylamaması bağlamında tartışılan bir mesele olarak genellikle çağdaş normlarla bağdaşır tarzda te'vil edilmekte ve böylece şiddet sorununun çözüldüğü düşünülmektedir. Üstelik bu apolojist (savunmacı) yaklaşımda hem bütünüyle tarih-üstü kabul edilen Kur'an'a sadakatten vazgeçilmediği hem de Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu göstermek gibi büyük bir başarı elde edildiği zannedilmektedir.

Daha geniş tabanlı gelenekçi yaklaşım tarzı ise "İslam'da kadın" gibi bir meseleden bahis açmayı dahi gereksiz görmekte, üstelik doğrudan veya dolaylı olarak kadının toplumsal cinsiyet rollerine atıfta bulunan Kur'an ahkâmını nüzul/tenzil dönemindeki toplumsal zemin ve sosyolojiye değil, teoloji ve ontolojiye bağlayarak izah etmektedir. Ne var ki her Kur'an hükmünün aksiyolojik açıdan birbirine eşdeğer olduğu noktasında birleşen bu iki farklı yaklaşımdan ilki Kur'an'ın evrenselliğini savunmak adına modern dönemin normlarını, ikincisi ise milâdî yedinci yüzyıldaki Arap kültür kodlarını evrenselleştirdiğini fark etmemektedir.

Kadın son dönem İslam dünyasındaki modernist eğilim ve yönelimlerde Kur'an'ın esaslı bir konusu ve aynı zamanda müesses İslam'ın müzmin sorunu olarak algılanmakta, buna bağlı olarak "İslam'da Kadın", "Kur'an'da Kadın" başlıklı birçok kitap, makale ve bildiri yayımlanmaktadır. Buna mukabil "Kur'an'da/İslam'da Erkek" başlıklı çalışmalara rastlanma-

maktadır. Ayrıca kadın meselesi söz konusu yayınların çoğunda toplumsal cinsiyetle (*gender*) ilgili roller ve stereotipler açısından tartışılmaktadır. Belli ki problem bu noktada yoğunlaşmaktadır.

Diğer taraftan kadın başlı başına bir mesele olarak İslam'ın ve Kur'an'ın yumuşak karnı olarak kavrandığı halde, erkek cinsi kadına kıyasla sanki kusurdan münezzeh bir kâmil varlık gibi algılanmaktadır. Özellikle muhafazakâr anlayışta kadınla ilgili meseleler temelde ontolojik kısıtlılık ve noksanlıklarla izaha çalışılırken, erkek cinsine ilişkin problemler genellikle modern çağın sosyolojisine ve toplumsal dinamiklerine bağlanmakta, hâliyle ontolojik kusurdan bahis açılmamaktadır; çünkü hâkim muhafazakâr anlayışta kadın fıtrî olarak eksik, erkek tamdır.

Bu algı ve anlayış tarzı bir yönüyle gelenekten tevarüs edilen ataerkil zihniyet kodlarıyla, bir yönüyle de zamanın ruhuyla alakalıdır. "Ataerkil zihniyet kodları" ile neyi kastettiğimiz, herhangi bir izah gerektirmeyecek kadar malumdur. "Zamanın ruhu"ndan kastımız ise kısa bir izaha muhtaçtır. Bilindiği üzere modern zamanlar feminist hareketlerin küresel ölçekte kendinden söz ettirme başarısı gösterdiği bir dönemdir. Bu başarının özellikle Batı dünyasında kadınlarla ilgili hak ihlalleri, sosyo-kültürel eşitlik ve özgürlük talepleri gibi birçok meselenin farkına varılıp tartışılmasına vesile olduğu şüphesizdir.

Öte yandan Türkiye gibi görece özgür bir sosyolojik vasata sahip olan bazı İslam ülkelerinde ortalamanın üzerinde eğitim-yaşam standardına ve dinî duyarlığa sahip birçok müslüman kadının kendilerine biçilen toplumsal cinsiyet rollerinden rahatsızlık duymanın yanında bu rollerin dinî referanslara dayandırılmasına da sarahaten veya zımnen itirazlarda bulunduğu malumdur. Ancak böyle bir itirazın müslüman kadınları toplumsal ölçekte yaygın kabul gören geleneksel bakış açısıyla ve hatta Kur'an'la karşı karşıya getirdiği, dahası hem toplumsal konumuna rıza göstermemek hem de geleneksel İslam'a ve Kur'an'ın lafzî talimatlarına sadakatten

vazgeçmemek gibi çok zor bir denklemi çözmeye mecbur ettiği kuşkusuzdur.

İlginçtir, bu denklemi çözme yolunda ilkin müslüman kadınların adım atması beklenirken, ilk adımlar hemen her meselede olduğu gibi yine erkekler tarafından atıldı; hâliyle tıpkı bu yazıdaki gibi müslüman erkekler kadın hakkında kadınlar adına konuşmaya başladı. Bu tuhaflık dar ölçekte erkeklerin durumdan vazife çıkarmasının, geniş ve genel ölçekte ise kadınların "mahalle baskısı"na uğramasının bir sonucuydu. Çünkü kendi sorunlarını kendilerinin konuşması gerektiğini söyleyen ve yüksek sesle itiraz etmeyi deneyen müslüman kadınlar "feminist", "tarihselci" gibi etiketlemelerle bir bakıma şeytanlaştırıldı ve böylece seslerinin kısılması sağlandı.

Müslüman erkeklerin İslam ve Kur'an bağlamında kadın meselesini ele alış perspektifleri ya gelenekten tevarüs edilen ataerkil kodlar ve kalıp yargıları berkitme gayreti ya da modernitenin dayatmaları uyarınca bu kodlara baştan sona itiraz edip Kur'an'daki ilgili ayetleri te'vil marifetiyle modernleştirme denemesi şeklinde kendini gösterdi. İlk perspektife göre İslam'da kadın sorunu diye bir şey yoktur; on beş asırlık tarihî tecrübede de ciddi bir sorun yaşanmamıştır. Bilakis İslam kadını baş üstünde tutmuş, onu hiçbir din ve medeniyetle kıyaslanamayacak düzeyde hak sahibi kılmıştır. Hâsılı, kadın cinsi İslam'ın kendisine atfettiği kıymeti bilmek ve şükretmek durumundadır.

Modernitenin dayatmaları karşısında boyun bükmeyi yeğleyen ikinci perspektife göre ise modern çağ, insanlığın ulaştığı en yüksek terakki seviyesine karşılık geldiğinden, bu çağdaki genel kabuller, hâkim değerler ve normlar mutlaka esas alınmalı, Kur'an bu değerler ve normlar uyarınca yorumlanmalıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın kadınlarla ilgili bir beyanı, içine doğduğumuz modern dünyadaki hâkim değerler ve normlarla çatıştığında, bu çatışma söz konusu normlar lehine ortadan kaldırılmalı, sözgelimi Kur'an'da kocanın dikbaşlı karısını tedip maksadıyla dövebileceğine ilişkin bir ifade varsa ve bu ifadedeki *darb* lafzı on beş asır boyunca bi-

lindik manada "darbetmek" veya "dövmek" diye yorumlansa da böyle bir anlam ve yorumun modern dünyada kabul görmesi pek mümkün olmadığından, ilgili ayete esnek, yumuşak ya da tabir caizse sakıncasız bir anlam takdir etme mecburiyeti vardır. Sakıncasız anlamla ilgili temel şart, modern çağın genel kabulleriyle çatışıklık değil, bağdaşıklıktır. Amaç her hâlükârda bu şartın sağlanması olunca, yorumun yöntemi de "yöntemsizlik" olmak durumundadır. Yöntemsizliğin *darb* özelindeki tatbik şekli ise herhangi bir Arapça sözlükten "vurmak, tokat atmak, dövmek" haricinde en uygun ve esnek manayı arayıp bulmak ve fakat bu mananın hangi ilmî ölçüte dayandığını açıklama ihtiyacı duymamaktır.

Kur'an ve kadın meselesinde bu iki meşhur perspektiften farklı olarak, üçüncü bir perspektif ve yaklaşım tarzı daha vardır. Bu yaklaşımdaki hareket noktası, meseleyi öncelikle Kur'an'ın kendi nüzul bağlamında ele almaktır. Meselenin nüzul döneminden hareketle ele alınması, her şeyden önce kadının Kur'an vahyindeki yeri ve özgül değeri hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşma imkânı tanır. Kur'an'da bahsi geçen tüm hususlar genellikle üç kategoriden oluşur. Birinci kategori tevhid, şirk, ahiret (*meâd*) gibi ana konular ve temel mesajlar; ikincisi halk/hilkat (yaratılış) gibi, mezkûr ana konular ve mesajlarla ilgili delil/istidlal tarzındaki ikincil mevzular; üçüncüsü ise geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili kıssalarda olduğu gibi hem ana konular ve mesajları hem de deliller ve istidlalleri taşıyıcı unsurlardır.

Bu üç kategori dikkate alındığında, doğrudan veya dolaylı şekilde kadınlardan söz eden ayetlerin nüzul dönemindeki sosyolojiden hareketle ele alınıp yorumlanması, ilgili ayetlerdeki muhtevanın temel bir konuya mı yoksa toplumsal vasatla ilgili değişken bir duruma mı atıfta bulunduğu meselesini önemli ölçüde açıklığa kavuşturur. Böylece meselenin temel dinî-ahlâkî değerlerle mi yoksa belli bir çağdaki toplumsal düzen ve sosyolojik dinamiklerle mi ilgili olduğunu anlamak önemli ölçüde kolaylaşır.

Mekke Döneminde Kadın

Ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir literatüründe Kur'an'ın yirmi üç yıllık nüzul sürecindeki ilk on üç yıl Mekkî, daha sonraki on yıl Medenî diye kategorize edilir. Kur'an metnindeki seksen küsur surenin Mekke döneminde nazil olduğu bilinmektedir. Bu döneme ait surelerdeki ana konular tevhid, nübüvvet, meâd olmak üzere üç ana başlıkta (usûl-i selâse) tasnif edilebilir. Başka bir ifadeyle Mekkî sureler başta tevhid-şirk olmak üzere Kur'an'ın ilâhî kelam, Hz. Peygamber'in gerçek nebi/rasul, ölümden sonra diriliş ve ahiretin mutlak gerçek olduğuna ilişkin mesajlar içerir. Ayrıca birçok Mekkî surede dünyevileşme ve sosyal adalet meselesine de değinilir. Mekkî surelerde önemli bir yer tutan kıssalar ise bir yönüyle bu temel konuları tekrar tekrar anlatma imkânı, bir yönüyle müşrikleri ikaz ve tehdit, diğer bir yönüyle de Hz. Peygamber ve müminleri teselli vasıtasıdır.[1]

Mekke döneminde nazil olan surelerde tevhid, nübüvvet ve meâd dışında başka bir konunun ön plana çıktığını söylemek zordur. Dolayısıyla bu surelerde, kız çocuklarını diri olarak toprağa gömme meselesi (Tekvir 81/8-9) hariç, kadınlar hakkında da özel önem arz eden bir bahis yoktur. Söz konusu dönemde en kritik mesele tevhid-şirk ya da iman-küfür ayrışmasıdır. Bu sebeple ilgili surelerde erkek ya da kadın cinsinden öte, mümin-kâfir kategorilerinden söz edilmesi ve bazı kadınların bu çerçevede örnek gösterilmesi gayet doğaldır. Hz. Nûh ve Hz. Lût'un eşleri kâfir, Firavun'un karısı ile Hz. Meryem mümin kadın profilinin en meşhur örnekleri arasında yer alır. Mümin ve kâfir kadınlara ilişkin bu örnekler Medine döneminde nazil olan Tahrim 66/10-12. ayetlerde şöyle aktarılır:

> Allah kâfirlere misal olarak Nûh'un ve Lût'un karılarının hâl ve akıbetlerini hatırlatmaktadır. Her iki kadın da iki faziletli kulumuzun nikâhı altındaydı; fakat [münafıkça davranarak] onlara hıyanet/vefasızlık ettiler. Hâliyle kocaları onları Allah'ın azabından kurtaramadı. Sonunda o iki kadına, "Diğer bütün cehennem-

1 Geniş bilgi için bkz. Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara 2015, s. 349-355.

liklerle birlikte siz de girin ateşe!" denildi. Allah müminlere misal olarak da Firavun'un karısının hâl ve akıbetlerini hatırlatmaktadır. Vaktiyle o kadın şöyle dua etmişti: "Rabbim! Bana katından cennette bir köşk lütfet. Beni Firavun'dan, onun kötü işlerinden ve bu zalim/kâfir kavmin elinden kurtar." Müminlere bir misal de İmran kızı Meryem'dir ki o iffetini koruyan bir kadındı. [İsa'yı dünyaya getirmesi için] biz ona ruhumuzdan üfledik. Meryem, rabbinin vaatlerinin ve vahiylerinin doğruluğunu şeksiz şüphesiz tasdik eden, dindar, itaatkâr ve ihlaslı bir kadındı.

Bu ayetlerde dört kadının iman-küfür ayrımından hareketle örnek gösterilmesi Mekkî surelerdeki dil ve muhtevaya uygun düştüğünden olsa gerek, meşhur tâbî müfessir Katâde, Tahrim 66/1-9. ayetlerin Medine, 10-12. ayetlerin Mekke döneminde indiğini söylemiştir.[2] Mekkî surelerde kadının toplumsal düzen ve hukuk alanındaki konumuyla ilgili hemen hiçbir meseleye değinilmemekle birlikte, bazı ayetler nüzul dönemindeki Arap toplumunun kadın algısını ve ataerkil kalıp yargılarını yansıtan ilginç ifadeler içerir.

Örnek vermek gerekirse, Nahl 16/92. ayette, ahit ve sözleşmeye ya da İslam davetini kabul ve iman taahhüdüne sadakat ilkesiyle ilgili olarak, yününü güzelce eğirip örgüsünü sağlamlaştıran ve fakat daha sonra bu örgüyü bozan bir kadından söz edilmiştir. Ayet mealen şöyledir: "İçinizden bir grubun diğerinden daha güçlü ve nüfuzlu olması, [dolayısıyla gerek güçlünün egemenliği, gerekse fayda/çıkar beklentisi] sebebiyle yeminlerinizi kendi aranızda aldatma aracı olarak kullanmayın. Yününü kuvvetlice eğirip örgüsünü sağlamlaştırdıktan sonra onu bozmaya çalışan kadının durumuna benzer bir duruma düşmeyin. [Bilin ki] Allah sizi yeminleriniz konusunda özellikle sınıyor. [Yine bilin ki] Allah o kâfirlerle tartıştığınız [tevhid, şirk, kıyamet, ahiret gibi] hususlarda kıyamet günü gerekli ve nihai hükmü verecektir."

Mücâhid ve Katâde gibi tâbî müfessirlere göre bu ayet ahdini bozan kimseler hakkında darb-ı mesel olup muayyen bir

2 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002, I. 32, 51.

kadınla ilgili değildir. Elindeki yünü iyice eğirip sağlam örgülü bir ip haline getirdikten sonra onu bozan kadın söz konusu edildiğinde, "Ne ahmak kadın!" denilir. Allah bu meseli ahdinden dönenler için zikretmiştir.[3] Buna mukabil Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi müfessirler ayette Raytâ bint Amr adında Kureyşli bir kadından söz edildiğini belirtmişlerdir. Rivayete göre bu kadın elindeki yünü/lifi iyice eğirip sağlam bir örgü örmesi, daha sonra hizmetçisini çağırıp örgüyü bozma talimatı vermesi sebebiyle "harkâ'" (ahmak) diye anılmış/tanınmıştır.[4] Ayetteki anlatım, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) de belirttiği üzere ister mesel/temsil ister Mekke'deki belli bir kadınla ilgili olsun, burada kadın cinsi üzerinden ahde vefasızlık hakkında bir mesaj sunulmaktadır.[5] Bu mesajın zarfı konumundaki "ahmak kadın" imgesi nüzul dönemindeki Arap toplumunun kadın algısıyla alakalıdır. Nitekim çağdaş müfessir İbn Âşûr (ö. 1973) ayetteki temsilin Araplar arasında istihza için kullanıldığını vurgulamıştır.[6]

Netice itibariyle, Nahl 16/92. ayetteki ifade ve anlatım kadınlarla ilgili bir değer hükmü vaz etmek değil, tıpkı "Allah nezdinde en çirkin ses eşek sesidir" mealindeki Lokman 31/19. ayete konu olan mesel gibi,[7] Kur'an'ın nazil olduğu dö-

3 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân)*, Beyrut 1999, VII. 637; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983, V. 164.

4 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Şehâte, Beyrut 2002, II. 480; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. İmâdüddîn b. Seyyid Âlüddervîş, Beyrut 2011, I. 447. İbn Ebî Hâtim gibi bazı müfessirlerce nakledilen bir rivayete göre ayetteki ifadeler yün ve lif toplamakla meşgul olan Saîde el-Esediyye adlı bir deli kadınla ilgilidir. Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Sayda 2003, VII. 2300.

5 Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, II. 584.

6 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, XIV. 264.

7 İslam öncesi Arap toplumunda bağırıp çağırarak konuşma ve bu tarz konuşmayı üstünlük göstergesi sayma âdeti hakkında bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, Beyrut 2007, IV. 341.

nemdeki kültürel kodlar üzerinden muhataplara dinî-ahlâkî bir mesaj vermek ve bu mesajın taşıyıcı unsuru olarak Arap dilindeki bir meseli lâzım-ı fâide-i haber babında zikretmek kabilindendir. Ayetteki ifadenin kadınlarla ilgili dinî-ahlâkî bir değer hükmü taşımadığı, "Erkek olsun kadın olsun, kim mümin olarak imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa, biz ona dünyada mutlu/huzurlu bir hayat yaşatırız; ahirette ise onu güzel amellerine yaraşan mükâfatın en güzeliyle mükâfatlandırırız" mealindeki Nahl 16/97. ayetle de teyit edilebilir.

Hâl böyleyken son dönemdeki meşhur müfessirlerden Cemâleddîn el-Kâsımî (ö 1914) "ahmak kadın" imgesini kadın cinsinin ontolojisiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre Nahl 16/92. ayetteki ifadede, ahdini bozan kimsenin olgun erkek kategorisinin dışında kalıp kadınlar zümresine, hatta en ahmak kadın kategorisine dâhil olduğuna işaret edilmiştir.[8]

Mekkî surelerde kadınlardan söz eden ayetlerin bir kısmı da yine nüzul dönemindeki Arap toplumunun olumsuz kadın algısıyla ilgilidir. Bu husus Nahl 16/57-59. ayetlerde şöyle ifade edilir: "Onlar (müşrikler) kız çocuklarını Allah'a mal ediyorlar. Hâşâ! Olacak şey mi bu! [Onlar, işe yaramaz saydıkları kız çocuklarını Allah'a layık görürken] çok sevip istedikleri erkek çocuklarını kendilerine nispet ediyorlar. Nitekim onlardan birine, 'Müjde! Bir kız çocuk sahibi oldun' diye haber verilince, öfkeden deliye dönmüş bir hâlde suratı kapkara kesilir ve kendince çok kötü olan bu haberden dolayı halkın içine çıkamaz. Bu arada, '[halk arasında kız babası olarak tanınmanın alçaltıcılığına rağmen] bu çocuğu bakıp büyütmeli mi yoksa diri diri toprağa mı gömmeli?!' diye de kara kara düşünür. Yazık, ne kadar da iğrenç düşünüyorlar!"

Kureyşli müşriklerin erkek çocukları sahiplenip kız çocukları Allah'a layık görmeleri, Necm 53/21-22. ayetlerde, "Erkekler size, dişiler Allah'a ait, öyle mi?! Bu ne haksız, ne insafsız bir taksim böyle?!" diye ifade edilir. Tûr 52/39. ayette de ben-

8 Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, nşr. Ahmed b. Ali-Hamdi Subh, Kahire 2003, VI. 422.

zer bir ifadeye yer verilir. Bunun yanında bazı ayetler meleklerin Kureyşli müşriklerce "Allah'ın kızları" diye nitelendirildiğini bildirir. Mesela, Zuhruf 43/19. ayette, "Onlar Rahman'ın kulları olan melekleri dişi kabul ettiler. Acaba meleklerin yaratılışına tanıklık mı etmişler? Onların bu şahitlikleri (iddiaları) kaydedilecek ve (gün gelecek) bunun hesabını verecekler" denilir. Aynı surenin bir önceki ayetinde ise kadınlardan süslenip püslenerek yetiştirilen, kendini savunmaya ve meramını anlatmaya gücü yetmeyen zavallılar olarak söz edilir. Siyak-sibaktan da anlaşılacağı gibi bu ayet nüzul dönemindeki kadın algısı üzerinden müşrikleri kınamaya yöneliktir.

Derveze'ye (ö. 1984) göre bu ayetler ve benzer içerikli diğer ayetler, bağlayıcı ve susturucu bir argüman olması için Arap müşriklerin zihniyet dünyasındaki hâkim tasavvurları ifade etmeye ve şirk inancına ilişkin kabulleri eleştirmeye yöneliktir. Dolayısıyla söz konusu ayetlerdeki beyanlar Kur'an'ın kadın, hele de mümin kadın hakkında onayladığı bir görüş ve anlayış değildir.[9] Ancak Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi bazı müfessirler böyle düşünmemektedir. Râzî'ye göre Zuhruf 43/18. ayet şöyle te'vil edilmelidir: "Ayetteki *men yüneşşeü fi'l-hilye* ifadesinde kızların (kadınların) noksan/eksik olduklarına dikkat çekilmiştir. Çünkü süs püs içinde yetiştirilen kimse (kız/kadın) özü itibariyle eksiktir. Eksiklikle malul olmasaydı süse ihtiyaç duymazdı. Allah *ve-hüve fi'l-hisâm ğayrü mübîn* ifadesiyle kızın/kadının eksikliğini başka şekilde de tasrih etmiştir. Bu ifadenin anlamı şudur: Kız-kadın biriyle tartışmak istediğinde doğru düzgün tartışamaz, meramını anlatamaz; çünkü hitap kabiliyeti zayıf, aklı kıt ve fıtrî olarak da ahmaktır. Bu yüzdendir ki 'Kadın ne zaman kendini savunmak ve haklı olduğunu anlatmak istese, hemen her defasında kendini haksız çıkaracak şekilde konuşur' denilir. İşte bütün bunlar, kadının eksik/noksan olduğunu gösterir. Hâl böyleyken, kızları Allah'a izafe etmek nasıl mümkün olabilir?"[10]

9 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Tunus 2008, IV. 495.

10 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* Beyrut 2004, XXVII. 174.

Görüldüğü gibi Râzî Zuhrûf 43/15-19. ayetlerde, kız çocuklar ve meleklerin Allah'a izafe edilmesindeki çelişkiye dikkat çekildiğini kavramış, fakat müşrik zihniyetin bu çelişkisini, "Kadın Kur'an'a göre ontolojik açıdan eksik bir varlıktır" kabulünden hareketle izaha çalışmıştır. Oysa bu kabul Kur'an'a değil, müşriklere aittir ve söz konusu çelişki de tam bu noktada tebarüz etmektedir. Çünkü bir taraftan kızları alabildiğine hor görmek, diğer taraftan da melekleri ve putlarca temsil edilen birtakım gaybî varlık kategorilerini Allah'la ilişkilendirip kutsal addetmek izah edilebilir bir çelişki olmasa gerektir.

Müşriklerin erkek çocukları kendilerine, kızları Allah'a izafe ettiklerini ve aynı zamanda cinlerle (melekler) Allah arasında nesep bağı kurmak gibi bir saçmalığa giriştiklerini bildiren Sâffât 37/149, 150 ve 158. ayetler de aynı meseleyle ilgilidir. Erkek çocukların sahiplenilip kız çocukların Allah'a nispet edilmesi ilk bakışta anlaşılabilir bir husus değildir. Fakat Arap toplumunun İslam öncesi dönemdeki kültürel kodlarında ve bilhassa Eyyâmü'l-Arab müktesebatında çapul ve yağmanın çok önemli bir yer tuttuğu, çapulculuk için savaşçı nefere ihtiyaç duyulduğu nazar-ı itibara alındığında, hem birçok Mekkî suredeki "erkek evlat" vurgusu hem de müşrik zihniyette kız çocuklarının değersiz sayılması kuşkusuz daha iyi anlaşılır.

Kız çocuklarının Allah'a nispet edilmesi, bir bakıma sokaktaki dilencinin el açıp yardım dilenmesine, "Allah versin..." diye mukabele edilmesini anımsatır. Bu açıdan bakıldığında, müşrik Araplar kız çocuklarını Allah'a izafe ederken, "Biz erkek çocuk istedik, O bize kız verdi; kız çocuğu işe yaramadığına göre velayetini kendisi üstlensin" dercesine bir tavır takınmışlardır. Aslında buna benzer bir ifade Âl-i İmrân 3/36. ayette İmran'ın karısının (Hz. Meryem'in annesi) dilinden de aktarılmıştır. Daha açıkçası, bu ayetteki *innî vada'tühâ ünsâ* ifadesi, Hz. Meryem'in annesinin mabede adamak üzere Allah'tan erkek çocuk istediği halde kız çocuk doğurmasının tahassürünü yansıtmaktadır. Fakat Allah Hz. Meryem'in annesinin, "Rabbim! Ben sana erkek evlat için dua ettim; ama sen benim bu duama kız evlat vererek karşılık verdin..." şeklinde-

ki tarizli niyazına *ve-leyse'z-zekerü ke'l-ünsâ* ifadesiyle mukabelede bulunarak, bir bakıma, "Sen bu kız çocuğun ne kadar değerli olduğunu bilmiyorsun; hâlbuki yana yakıla istediğin erkek evlat bu kız çocuğun yerini tutmaz" buyurmuştur.[11]

Fahreddîn er-Râzî Nahl 16/57. ayet münasebetiyle, Huzâa ve Kinâne gibi bazı kabilelere mensup müşriklerin melekleri dişi varlıklar olarak algılamasını, "Kanaatimce Arapların melekler hakkında 'kızlar' (*benât*) lafzını kullanması, meleklerin gözle görülmeyen varlıklar olması, dolayısıyla göze görünmeme ve kendilerini gizleme bakımından melekler ile kadınlar arasında benzerlik kurulmasıdır" şeklinde izah etmiştir.[12] Ancak bu izah ikna edici değildir. Nitekim İbn Âdil (VIII/XIV. yüzyıl) de, "Râzî'nin bu kanaati/izahı anlamsızdır; çünkü cinler de göze görülmeyen varlıklar olduğu halde onlar için 'benât' (kızlar) lafzı kullanılmamıştır" demiştir.[13]

Bize göre daha müdellel izah, "Ahirete inanmayanlar, meleklere dişil isimler takıyorlar" mealindeki Necm 53/27. ayetin de işaret ettiği gibi meleklere dişillik yakıştırması Lât, Menât ve Uzzâ gibi putlarla ilgilidir. Müşriklerin Allah ile cinler arasında nesep bağı kurduklarını bildiren Sâffât 37/158. ayette anlatılan husus da yine meleklere dişillik atfedilip, "Allah'ın kızları" diye nitelendirilmesiyle ilgilidir. Çünkü cin lafzı Arap dilinde görünmez varlıklar kategorisinin genelini ifade etmekte,[14] dolayısıyla melekler bu lafzın semantik alanına girmektedir.

Cahiliye devrinde birer tanrıça olarak algılandığı ve "Allah'ın kızları" olarak kendilerine tapınıldığı bilinen meşhur

11 Bkz. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977, I. 425; Ebû Muhammed Hüseyn b. Abdillah et-Tîbî, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb*, nşr. Hasen b. Ahmed el-Ömerî-Sâlih b. Nâsır en-Nâsır, Dübey 2013, IV. 87-89.

12 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX. 44.

13 Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1988, XII. 86.

14 Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut trs., II. 232-233, 325-326, 340-358, 360-365; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Kum 1380, VI. 705-739.

putlardan biri, Lât'tır. Daha ziyade Sakîf kabilesinin tapındığı Lât putuna başta Taif ve Mekke olmak üzere Petra'dan Hîre'ye, Halep'ten Tedmür'e (Palmira) kadar oldukça geniş bir kültürel coğrafyada saygı gösteriliyordu. Lât farklı bölgelerde farklı şekiller alıyor, yani Taif'te kare biçiminde beyaz bir taşla, Tedmür'de gerçek bir kraliçe heykeliyle, yırtıcı kuş kanatlı ve elinde yılan bulunan bir kadın şeklinde tasvir ediliyordu.

Öte yandan Menât putu Sâmî panteonundaki kadim tanrıçalar arasında yer alıyordu. Uzzâ putu ise Eski Mısır'daki bereket tanrıçası İsis, Eski Yunan'daki gök tanrıçası Afrodit ve Eski Mezopotamya'daki bereket tanrıçası İştar'ın yanı sıra İslam öncesi dönemlerde Kuzey Arabistan kabilelerince tapınılan Rudâ adlı tanrıça ile özdeşleştiriliyordu.[15]

Bu bilgilerden anlaşılacağı gibi Mekke ve civar bölgelerde müşriklerin tanrıça kabul ettikleri putlar ve bu putlarca temsil edildiğine inanılan gaybî varlıklar kadim kültürlerden tevarüs edilmiş ve söz konusu varlıklarla ilgili kutsallık fikri sorgusuz sualsiz benimsenmiştir. Buna mukabil İslam öncesi Arap geleneğinde kız çocuklar ve kadınlar işe yaramaz oldukları gerekçesiyle değersiz kabul edilmiştir. Kur'an bir taraftan kendilerine dişillik atfedilen putlara ve bu putlar tarafından temsil edilen gaybî varlıklara tapınıp kutsama, bir taraftan da kız çocuklarını aşağılama noktasında kendini gösteren tutarsızlık sebebiyle müşrik zihniyeti ilzam edici bir dille eleştirmiştir.[16]

Medine Döneminde Kadın

Miladi 622-632 yıllarını kapsayan Medine dönemi, ilk on üç yıllık Mekke dönemiyle kıyaslandığında hem Kur'an'ın dil, üslup ve muhtevası hem de ilk müslüman neslin sosyolojik

15 Bkz. Tevfik Fehd, "Lât", *DİA*, Ankara 2003, XXVII. 107-108; a. mlf., "Menât", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 121-122; Şevket Yavuz, "Uzzâ, *DİA*, İstanbul 2012, XLII. 268-269.

16 Müşrik zihniyetin melekleri dişi varlıklar olarak algılaması ve "Allah'ın kızları" iddiasında bulunması, kadim pagan kültürlerinden tevarüs edilen bâtıl bir inanç olmasına ve Kur'an tarafından şiddetle kınanıp şirk olarak tanımlanmasına rağmen bir şekilde İslam geleneğine de aksetmiştir. Günümüz müslüman Türk toplumunda kız çocuklarına 'melek' ismi verilmesi belki de bu yansımanın göstergesidir.

şartları itibariyle çok farklı bir safha olarak karşımıza çıkar. Müslümanlar bu safhada organize cemaat yapısına, site devleti ölçeğinde kurumsal bir nizama ve düşmanla savaşacak maddi/askerî imkâna kavuşmuştur. Yine bu safhada hem müşrikler, münafıklar ve özellikle Yahudilerle yaşanan çok boyutlu ihtilaflar hem de müslüman cemaatin kendi içinde baş gösteren çeşitli sorunlar ve ihtiyaçlar, toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili hükümler içeren yüzlerce ayetin nüzulüne sebep oluşturmuştur.

Mekke dönemindeki sosyal şartların Medine döneminde müslümanlar lehinde değişmesine bağlı olarak başta müşrikler ve Yahudilerle ilişkiler olmak üzere birçok konuda müslümanlara daha farklı siyaset ve stratejiler salık verilmiş ve bu değişkenlik tefsir ve usûl-i fıkıh geleneğinde nesh nazariyesiyle izah edilmiştir. Genel çerçevede söylemek gerekirse, Medine döneminde, Mekkî surelerin tematik eksenini oluşturan ve hemen tamamıyla inanç/ahlak normlarından oluşan "din"in (*ed-dîn*) muhtevasına "şeriat" (*şir'a* ve *minhâc*) dâhil edilmiştir.

Din kavramındaki inanç ve ahlak temelli muhteva Medine döneminde de baki kalmakla birlikte bu dönemde nazil olan ayetlerdeki ağırlıklı konular daha ziyade şeriatla ilgilidir. Şeriattan maksat ilk müslüman neslin müesses bir nizam içerisinde yaşama imkânına kavuşmasıyla eş zamanlı olarak karşılarına çıkan güncel ve aktüel meselelere mukabelede bulunmayı mümkün kılan, dolayısıyla sosyolojik realiteye uygun biçimde müslüman topluma çözüm formülleri sunan dinamik ve değişken hükümlerdir. Dinden (*ed-dîn*) maksat ise Kur'an vahyindeki inanç ve ahlak temelli sabit hükümler ve değerlerdir. İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944) gibi bazı âlimler bu hususu diyanet-siyaset ve din-şeriat gibi ayrımlarla formüle etmişlerdir.[17]

17 Bkz. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî", [*İmam Mâturidî ve Mâturidîlik* içinde], yayına haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 27-28; 39-43; Hanifi Özcan, "Mâtüridî'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*, İstanbul 2012, s. 138-140.

Mekkî ve Medenî ayetlerdeki hükümler arasındaki mahiyet farkından yola çıkarak, özellikle Bakara ve Nisâ gibi geniş hacimli surelerde kadınlarla ilgili hususlara daha ziyade aile içi sorunlar ve toplumsal cinsiyet rollerine dair talepler ve şikâyetler bağlamında değinildiği, dolayısıyla meselenin ontoloji ve teolojiden ziyade, sosyoloji zemininde ele alınıp incelenmesi gerektiği söylenebilir. Ancak tefsir ve fıkıh âlimleri gerek yirmi üç yıllık nüzul dönemini -doğrusal/ilerlemeci tarih anlayışını anımsatır tarzda- bir tekâmül seyri olarak algılamak ve bu algıyı hemen her boyutuyla nesh nazariyesine yansıtmaktan, gerek Kur'an hükümleri arasında aksiyolojik hiyerarşi gözetmeksizin her hükmün aynı değerde ve işlevsellikte olduğunu savlamaktan ve gerekse ataerkil zihniyet kodlarına sahip çıkmaktan dolayı başta karı-koca ilişkileri olmak üzere doğrudan veya dolaylı olarak kadınlarla ilgili meselelere değinen tüm ayetleri ontolojik ve teolojik zeminde yorumlamışlardır.

Örnek vermek gerekirse, Âdem'in cennetteki yasak ağaca yaklaştığını bildiren bir dizi ayet Havva'nın ayartıcı tabiatından dolayı şeytanla işbirliği yapmasına, kadınlara yönelik cinsel arzunun erkekler için cazip kılındığını bildiren Âl-i İmrân 3/14. ayet kadın cinsinin bizatihi fitne ve şeytanın işbirlikçisi olmasına, iki kadının şahitliğini tek erkeğin şahitliğine eşitleyen Bakara 2/282. ayet ise kadın cinsinin fıtrî akıl ve idrak noksanlığına bağlanarak yorumlanmıştır.[18]

Tefsir ve hadis edebiyatındaki sayısız rivayet ve yorumun tanıklık ettiği üzere İslam geleneğindeki hâkim kadın algısı çok belirgin biçimde olumsuz içeriklidir. Bilhassa rivayet ağırlıklı tefsirler ve kısas-ı enbiya türü eserlerde yer alan, Havva'nın şeytanla işbirliği yaparak kocası Âdem'i ayartmasından dolayı Allah tarafından kıyamete kadar ne tür sıkıntılar ve kısıtlılıklara mahkûm edildiğini anlatan ifadeler[19] ve/

18 Bkz. Mustafa Öztürk, *Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara 2015, s. 80-119.

19 Taberî, *Câmiul-Beyân*, I. 273-275; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 131-132. Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) ifadesine göre Havva'nın cennetteki ayartıcılığı yüzünden tüm kadınlar hayız, hamilelik, sancılı doğum, dinen ve akleN noksanlık gibi ontolojik sıkıntıların yanında toplumsal hayat ve hukuk

veya Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin rub'u'l-âdât başlıklı bölümünde kadına biçilen roller dahi tek başına İslam tarihindeki yaygın algı ve anlayış hakkında yeterli fikir vermeye kâfidir. Gazâlî kocanın karısı üzerindeki hakları babında şunları kaydetmiştir:

> Evlilik bir tür köleliktir; kadın kocasının kölesidir. Günah söz konusu olmadıkça kadın kocasından gelen tüm isteklere icabet/itaat etmek mecburiyetindedir. Bu konuda birçok haber/hadis nakledilmiştir... Mesela, bir hadiste, "Erkeğin vücudu tepeden tırnağa cerahat olsa ve kadın bu cerahati diliyle yalasa yine de kocasının hakkını ödeyemez" denilmiştir... Başka bir hadiste, "Koca cinsel ilişkide bulunmak istediğinde, kadın devenin üzerinde de olsa bu isteğe icabet etmesi gerekir" ifadesine yer verilmiştir. Yine Hz. Peygamber'den, "Kadın avrettir; evden dışarı çıktığı zaman şeytan ona eşlik eder"; "Kadın için on avret söz konusudur; bunlardan biri kocası tarafından, tamamı ise kadın öldüğünde mezar tarafından setrolunur" mealinde hadisler nakledilmiştir... Hülasa, kadının riayet etmesi gereken vecibeler, evinde oturup yününü eğirmek, ev işleriyle vakit geçirmektir. Bununla birlikte sık sık evin (dam, balkon gibi) yüksek bir yerine çıkıp etrafı seyre dalmamalı, sokaktan gelip geçenlere bakmamalıdır. Ayrıca komşularla içli dışlı olup uzun boylu laflamamalı, kocasının izni olmaksızın evden dışarı adım atmamalıdır.[20]

Bu pasajda resmedilen kadın profilinin cahiliye devri Arap toplumundaki kadın algısından daha iptidai olduğunu söylemekte beis yoktur. Başka bir ifadeyle, cahiliye devrinde Hz. Hatice, İslâmî dönemde Hz. Âişe ve Ümmü Seleme gibi özgüvenli kadın figürler dikkate alındığında, Gazâlî'nin tarif ettiği müslüman kadın tipolojisinin ne tür bir zihniyetin yansıması olduğu daha iyi anlaşılır. İslam geleneğindeki hâkim kadın algısı maalesef Gazâlî'nin resmettiği şekilde oluşmuş ve bu

alanında erkeğin payının yarısı kadar miras almak, erkeklerin egemenliği altında yaşamak, talak yetkisine sahip olmamak, yanında mahremi olmaksızın seyahate çıkamamak, peygamber, devlet başkanı ve kadı (yargıç) olmamak gibi kısıtlılıklara da mahkûm edilmiştir. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *Kısasü'l-Enbiyâ* (*Arâisü'l-Mecâlis*), nşr. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân, Beyrut 2004, s. 32-33.

20 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 2005, s. 497-500

algı Orhun kitabelerindeki "Hakan ve Hatun'un buyruğu" gibi ifadelerin gerçek hayattaki şahidi olarak İslâmî dönemlerde Merâcil, Altuncan, Terken, Melike ve Nilüfer hatun gibi kadınlar yetiştiren Türk geleneğini de bozmuştur.

Medine döneminde Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme ile ensardan diğer bazı kadınların, "Ey Allah'ın rasûlü! Erkekler gazveye katılıp savaşıyor ve ganimet sahibi oluyor; ama biz kadınlar bu imkândan mahrumuz. Üstelik erkekler bizden çok daha fazla miras payına sahipler. Keşke biz de erkek olsaydık!"; "Biz kadınlar daha fazla ihtiyaç sahibiyiz; çünkü erkeklere göre zayıf durumdayız. Erkekler geçim temini hususunda bizden daha muktedirler"; "Ey Allah'ın rasûlü! Erkekler ve kadınların Allah'ı aynı Allah, sen de hem kadınların hem erkeklerin nebisisin. Hepimizin ilk atası/babası Âdem, annesi Havva'dır. Böyleyken, Allah hep erkeklerden söz ettiği halde niçin biz kadınlardan bahsetmiyor?" gibi serzenişlerde bulunmuşlardır. Müfessirler Âl-i İmrân 3/195, Nisâ 4/32 ve Ahzâb 33/35. ayetlerin bu tür serzenişler üzerine nazil olduğuna dair muhtelif rivayetler aktarmışlardır.[21]

İhtimal ki Medine döneminde müslüman kadınların sosyal statü ve cinsiyet rolleri açısından kendilerini erkeklerle kıyaslama mantığına dayalı şikâyetleri birçok kez vuku bulmuş ve bu sorunla ilgili birkaç farklı ayet nazil olmuştur. Bu noktada dikkat çekici olan husus, özellikle Ümmü Seleme'nin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin talepleri üzerine indiği belirtilen Âl-i İmrân 3/195, Nisâ 4/32 ve Ahzâb 33/35. ayetlerin hiçbirinde söz konusu taleplere somut karşılık verilmeyip, "Allah kadın ya da erkek hiçbir müminin amelini zayi etmeyecek"

21 Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I. 322-323, III. 489; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 555, X. 300; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, Beyrut 2004, I. 216, 276, V. 111-112; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Sevâr, Beyrut 1995, I. 387, 420, III. 529; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut 1997, II. 67, III. 56, VIII. 120-121; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IV. 203, V. 106, XIV. 120.

denilmesi, dolayısıyla kadınların istek ve beklentilerinin bir bakıma ahirete havale edilmesidir.

Kur'an'da kadınlarla ilgili meselelerin ele alınış ve işleniş tarzında durum-değer diye ifade edilebilecek bir kategorik ayrım söz konusu olabilir. Bu ayrım hür mümin kadınlarla (*muhsanât-mü'minât*) evlenme hususunda mali imkâna sahip olmayan erkeklerin *mâ meleket eymânüküm min feteyâtikümü'l-mü'minât* diye ifade edilen cariyelerle evlenme ruhsatına değinen Nisâ 4/25. ayette çok açık biçimde tespit edilebilir. Tüm müfessirler ayetteki *muhsanât* lafzını hür kadınlar, *feteyât* lafzını da cariyeler diye yorumlamışlardır ki ayetin daha sonraki kısımları bu yorumun isabetli olduğunu teyit etmektedir.

Ayette ilkin *muhsanât* (hür kadınlar) ve *feteyât* (cariyeler) şeklinde iki farklı kadın kategorisinden söz edilir ve fakat "Allah sizin iman sahibi olduğunuzu çok iyi bilir; kaldı ki hepiniz (mümin olarak) birsiniz" mealinde bir ifadeye de yer verilir. Bu parantez arası ifade Allah katında insanların toplumsal statüleriyle değil, imanlarıyla değer bulduklarını belirtir. Ancak bu değer hükmünden sonra tekrar sosyolojik durum hükmüne geçilerek cariyelerle evlilik prosedüründen söz edilir; en sonunda ise cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa sabretmenin çok daha hayırlı olduğuna dikkat çekilir. Ayet bir bütün olarak değerlendirildiğinde, en üst değer ve kimliğin iman vasfıyla kaim olduğu; fakat göz ardı edilmesi pek mümkün olmayan bir sosyolojik durumun da bulunduğu ve güncel hayat düzleminde muamelat hükümlerinin bu duruma uygun biçimde belirlendiği gerçeği gözler önüne serilir.

Medenî sureler erkek-kadın ve karı-koca ilişkileri bağlamında kadınlardan söz eden birçok ayet içerir; fakat bu ayetlerdeki genel muhteva söz konusu ilişkileri re'sen düzenlemek ve yeni bir hukuk düzeni inşa etmekten öte, büyük ölçüde geleneksel veya örfî hukuka dayalı ilişkilerde baş gösteren arızî sorunları çözmeye yöneliktir. Daha açıkçası nüşûz, darb, î'lâ, zıhâr, mülâane, muhâlea, talak, iddet, sütannelik ve hatta

miras gibi meselelerle ilgili ayetlerin tümü çeşitli sorunlardan söz etmekte ve hemen hemen tüm sorunlara nüzul dönemindeki toplumsal realiteye uygun ve çoğunlukla da erkekler lehine çözümler getirmektedir.

Bu bağlamda Kur'an'ın özellikle kadın ve toplumsal cinsiyet meselesinde İslam öncesi dönemin Arap örfündeki uygulamaları göz ardı etmediği, dahası, kadının İslam öncesindeki genel durumunu büyük ölçüde muhafaza ettiği, belki en fazla mehir gibi bazı hususlarda kadın lehine birtakım yeni düzenlemeler getirdiği söylenebilir. Hatta şu da söylenebilir: Ahzâb 33/35. ayette görüleceği gibi temel dinî-ahlâkî vasıflarda erkek ve kadın müslümanlar arasında öncelik-sonralık gibi bir hiyerarşi gözetilmediği halde toplumsal düzen söz konusu olduğunda kadına tâbîlik, erkeğe metbûluk rolü verilmekte ve bu tâbi-metbû rolleri evlilik, çok eşlilik, karı-koca ilişkisi, boşanma, şahitlik, miras ve ekonomik bağımlılık/bağımsızlık gibi pek çok hususta teyit/tescil edilmektedir.

Nisâ 4/32. ayet meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Bu ayette, müslüman kadınlara zımnî atıfla, "Keşke erkek olsaydık, biz de onlar gibi daha fazla hak ve yetki sahibi kılınsaydık" gibi bir temennide bulunulmaması tembihlenmiş ve bu tembih/tavsiye, "Hem erkekler hem kadınlar emeklerinin karşılığını alacaktır" diye gerekçelendirilmiştir. Hatta bazı müfessirler ayetin müslüman kadınlara bu tür temennilerde bulunmayı yasakladığından, çünkü isteklerinin şer'î hükmü reddetmek anlamı taşıdığından söz etmişlerdir.[22] Ayette sözü edilen iktisâb ve nasîb (pay/mükâfat) lafızları dinî-ahlâkî içermeye sahip olup toplumsal statüler ve cinsiyet rollerine ilişkin taleplere somut karşılıkla ilgili değildir. Zira ayetin ilk kısmındaki *mâ feddalellâhu bihî ba'daküm alâ ba'din* ifadesi erkeklerin kadınlara tafdil edildiğini belgelemekte, ayrıca *velâ tetemennev* ifadesi kadınların bu konuda "Keşke"li cümleler kurmamalarını belirtmektedir.

22 Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hemmâmî, Beyrut-Sayda 2005, I. 312.

Gerçi ayette bahsi geçen "tafdil"in (üstün kılma) erkek-kadın ilişkisiyle ilgili olmadığı yönünde bir itiraz öne sürülebilir; fakat gerek tafdille ilgili ifadeyi takip eden ricâl ve nisâ' kelimeleri, gerek Nisâ 4/34. ayetin *er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâi bimâ feddalellâhu ba'dahüm alâ ba'd* şeklindeki ifadeleri böyle bir itirazı çürütmektedir. Kaldı ki iktisâb ve nasîb lafızlarından maksat miras payı olsa dahi ayet sonuçta, "Erkekler ve kadınlara mirastan belli bir pay ayrılmıştır; herkes payına rıza göstermeli" ya da "Miras payları Allah'ın hükmüne göre taksim edilmiştir; binaenaleyh hiç kimse bu taksime itiraz etmemeli" mesajı vermektedir.[23]

Nisâ 4/32. ayette, erkeklerin ve kadınların iktisap ettikleri şeylerden pay sahibi olduklarını bildiren ifadenin miras payıyla değil, salih amel ve mükâfatla ilgili olduğunu bir kez daha belirtmek gerekir. Çünkü kesb ve iktisâb emek sarf ederek kazanmayı ifade eden kelimelerdir; oysa miras çalışıp kazanarak elde edilen bir şey olmayıp hazıra konmak kabilindendir.[24] Ayetin sonundaki *ves'elullâhe min fadlih* ifadesi ise hayli ilginçtir. Çünkü ayetin baş tarafında, kadınların, "Keşke biz de erkek olarak dünyaya gelseydik..." gibi temennilerde bulunmamasına işaret edilmekte, bu son ifadede ise "Allah'ın lütuf ve kereminden istemeye devam edin" denilmekte, yani sonuçta, "Ey mümin kadınlar! Geçmişte olduğu gibi şimdi de mevcut durumunuz ve konumuza rıza gösterin" mesajı verilmektedir.

Bu mesaj Nisâ 4/34. ayetteki *er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ* ifadesiyle pekiştirilmektedir; çünkü bu ifadede erkekler *kavvâmûn* diye nitelendirilmektedir. Tefsir kitaplarındaki sebeb-i nüzul rivayetlerine göre bu ayet Habîbe bint Zeyd hakkında inmiştir. Habîbe, kocası Sa'd b. Rebî'ye dikbaşlı davranmış (nüşûz), bu yüzden kocası ona bir tokat atmıştır. Daha sonra Hâbîbe'nin babası Zeyd b. Hârice Hz. Peygam-

23 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X. 67; İbn Âdil, *el-Lübâb*, IV. 353.

24 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 51; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001, II. 45; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005, III. 617.

ber'e gelip, "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben kızımı o adama verdim, ama o kalktı, kızımı dövdü" diyerek şikâyetçi olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Kocasına misilleme yapsın" tavsiyesinde bulunmuş; fakat Nisâ 4/34. ayet nazil olunca, "Biz bir çözüm önerdik ve fakat Allah başka bir yol/yöntem murad etti" buyurmuştur.[25]

Ayetteki *er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ* ifadesi, "aile düzeninde kocalar karılarının reisi/amiri konumundadır" anlamına gelir. *Kavvâm(ûn)* lafzı ister gözetmenlik, ister denetmenlik, ister reislik diye yorumlansın, hiçbir yorum karı-koca ilişkisinde erkeğe metbû, kadına tâbî rolü verildiği gerçeğini değiştirmez. Ayette erkeğin (kocanın) kavvâmlık statüsü iki gerekçeye bağlanmıştır. Birincisi, Allah'ın erkek cinsini tafdil etmesi, ikincisi ise erkeğin gerek evlilik sırasında mehir ödemesi, gerekse evlilik sonrasında hane halkının geçimini üstlenmesidir. Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi bazı müfessirler kavvâmlığın ilk gerekçesini oluşturan üstünlük vasfını şöyle izah etmişlerdir: Üstünlük vehbî ve kesbî olmak üzere iki kısma ayrılır. Ayetteki *mâ feddalellâhu ba'dahüm alâ ba'd* ifadesi üstünlüğün vehbî kısmıyla ilgilidir. Allah erkekleri akıl, işbilirlik, güçlülük gibi hususlarda kadınlardan üstün kılmış ve bu yüzden peygamberlik, imamet, velayet gibi makam ve mansıplar erkeklere münhasır kılınmıştır. Ayetteki *mâ enfakû min emvâlihim* ifadesi ise üstünlüğün kesbî kısmıyla ilgilidir. Çünkü erkek nikâh sırasında mehir ödemek, aile hayatında ise hane halkının geçimini temin etmekle mükelleftir.[26]

Ayette "saliha kadınlar"ın itaatkâr (kânitât) diye vasıflandırılması da karı-koca ilişkisindeki metbûluk ve tâbilik rollerini pekiştirir. Gerçi bazı müfessirler *kânitât* lafzının Allah'a itaatle ilgili olduğu kanaatindedir. Fakat pasaj (siyak-sibak) ve ayet bütünlüğü kocaya itaati işaret etmektedir. Şayet itaat mutlak anlamda Allah'la ilgili olsaydı, tıpkı Ahzâb 33/35.

25 Mukâtil, *Tefsîr*, I. 370; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 60; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 281; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 422; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 110.

26 Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, Beyrut 2003, I. 213.

ayetteki *el-kânitîne ve'l-kânitât* lafzında olduğu gibi, sadece kadınların değil, erkeklerin de zikredilmesi gerekirdi. Nisâ 4/34. ayette kadının kocasına itaatinden söz edildiğine ilişkin bir diğer delil, kadından "nüşûz" fiili sâdır olduğunda kocaya tedip hakkı verilmesi ve ayetin sonunda *fe-in eta'neküm* (şayet size itaat ederlerse) şeklinde bir kayıt düşülmesidir. Hülasa, Nisâ 4/34. ayet genel olarak kadınlar ve erkeklerden değil, karı-koca ilişkilerinden söz etmektedir. Bu bağlamda Derveze, "Kur'an kadının sosyal hayattaki rolleri ve faaliyetleri hakkında suskundur; ancak bu suskunluk, erkeğin aile içerisindeki reis olmasından dolayı kadının sosyal alanla ilgili haklardan mahrum bırakıldığı anlamına gelmez" demiştir.[27]

Nüşûz ve *darb* meselesine gelince, bahis konusu ayette kadınlara izafe edilen nüşûz fiili ister dikbaşlılık ve itaatsizlik, ister son dönemdeki bazı araştırmacıların savunduğu gibi "aldatma" manasına hamledilsin, sonuçta meselenin esası değişmez.[28] Buradaki esas mesele, aile içi ilişkilerde kadından nüşûz fiili sâdır olduğunda, kocasının onu tedip etmeye yet-

27 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VIII. 105.

28 Neşz, nüşûz gibi mastarlar Arap dilinde "tümseklik, yükseklik" veya "toprak seviyesinden yüksek yer" anlamına gelir (Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Riyâd Zekî Kâsım, Beyrut 2001, IV. 3572; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1968, VIII. 2795). Buna göre nüşûz, "dikbaşlılık, diklenmek" ya da amiyane tabirle "çıkıntılık etmek" demektir. Birçok hadisteki beyanlara göre kadının din ve örfe aykırı hususlarda kocasına itaat yükümlülüğü bulunmamaktadır (Buhârî, "Nikâh" 94, "Ahkâm" 4). Bu sebeple klasik fıkıh kitaplarında kadının kocasına itaat yükümlüğünün kapsam ve sınırlarının ne olduğu ve kadının hangi davranışlarının nüşûz sayılacağı meselesi hakkında farklı görüşler yer almaktadır. Konuyla ilgili fıkhî hükümlerin büyük bir kısmının naslardan ziyade, toplumun örf, âdet ve telakkileri üzerine kurulduğu ve görüş ayrılıklarının bu yüzden çoğaldığı kuşkusuzdur. Nüşûz meselesiyle ilgili farklı görüş ve tartışmalar kadının geçerli bir mazereti bulunmadığı halde kocasının evine taşınmaması ya da kocasının rızası olmadan evi terk etmesi, kocasından izinsiz ve/veya mahremsiz yolculuğa çıkması, ev dışında bir iş veya meslek icra etmesi, kocasının cinsel isteklerine cevap vermekten kaçınması, maddi-manevi temizliğe riayet etmemesi, farz ibadetleri yerine getirmemesi, kocasının malını koruma hususunda gerekli özeni göstermemesi gibi meseleler etrafında yoğunlaşmaktadır. Bkz. Muhammed İzzet Derveze, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî*, Beyrut-Dımaşk 1981, II. 205-206; Hacı Mehmet Günay, "Nüşûz", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII. 303.

kili kılınmasıdır. Tedibin ilk veya bir aşaması nasihattır; ikinci veya diğer aşaması kadına cinsel boykot uygulanmasıdır. Dikkat edilirse, cinsel boykot ve/veya yatakları ayırma tedbiri ayette kadını tedip bağlamında zikredilmiştir. Böyle bir tedip yönteminin ancak erkeklerin çok eşlilik imkânına sahip oldukları bir sosyolojide işlevsel olacağı, tek eşliliğin hâkim olduğu bir toplumsal düzende ise pek işe yaramayacağı, hatta kadının değil, erkeğin cezalandırılması gibi bir sonuca müncer olacağı izahtan varestedir. Kadını tedip yollarından sonuncusu ise "darb"dır.

Özellikle son dönemde, Nisâ 4/34. ayetteki *vadribûhünne* lafzının başına çok haller geldiği, tabir caizse bu lafzın modern müslüman yorumculardan hayli eziyet çektiği kuşkusuzdur. Kur'an'da "aile içi şiddet"i tecviz eden bir ifadenin bulunmaması gerektiği kabulüne istinaden *darb* lafzı ekseninde, "evden uzaklaştırmak"tan "cinsel ilişkide bulunma"ya kadar çok sayıda te'vil üretildiği hemen herkesin malumudur. Oysa bu lafız son yüzyıla, hatta son yıllara kadar tüm müfessirler ve fakihlerce bilindik "darb" diye yorumlanmıştır. Üstelik *darb* lafzının söz konusu ayette "evden uzaklaştırmak" manasında kullanıldığını delillendirmek üzere başvurulan Arapça sözlüklerin müellifleri dahi bu lafzı "er-darbu ma'rûfün" (darb, adı üstünde bilindik darbtır) diyerek açıklama ihtiyacı duymamışlardır.[29]

Bu mesele bir tarafa, Nisâ 4/128. ayette karı-koca ilişkisiyle ilgili olarak erkeğin nüşûzundan da söz edilmiş,[30] fakat

29 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003, V. 477; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî, Küveyt 1979, III. 237.

30 Ayetin nüzul sebebi olarak nakledilen rivayetlerin birine göre Sevde bint Zem'a Rasûlullah'ın kendisini boşayacağından endişelenerek, "Beni boşama, nikâhın altında tut ve bana tahsis ettiğin günü Âişe'nin yanında geçir" demiş, Rasûlullah onun bu talebine uygun davranınca Nisâ 4/128. ayet inmiştir. Başka bir rivayete göre Râfi' b. Hadîc, eşi Havle'yi yaşlılığı veya pek hoşlanmadığı bir huyu sebebiyle boşamak istemiş, bunun üzerine Havle, "Beni boşama; bana uygun gördüğün kadar vakit ayır" demiş ve bu hadise üzerine ilgili ayet inmiştir. Hz. Âişe'den gelen başka bir rivayete göre ise Nisâ 4/128. ayet, evli olduğu halde kocası tarafından gözden çıkarılan, bu yüzden kocasına, "Başka bir kadınla evlen; ama beni

kocanın hangi davranışının nüşûz kapsamına girdiği meselesi tasrih edilmemiştir. Müfessirler ayetin nüzûl sebebiyle ilgili rivayetleri de dikkate alarak nüşûz fiilini kocanın aile reisliği hakkını kötüye kullanmak suretiyle kadına sert davranıp kötü muamelede bulunması diye izah etmişlerdir.[31] Dikkat edilirse, ayet kocadan sâdır olan nüşûz fiiline mukabil kadına tedip ve terbiye hakkı vermek yerine karı-koca arasında sulh imkânından söz etmiştir. Ancak buradaki sulh, özellikle Hz. Âişe'den nakledilen rivayetin de açıkça gösterdiği gibi kadının maddi-manevi bazı haklarından vazgeçmesi, Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, "kadının tümden veya kısmen mehir hakkından vazgeçip bunu kocasına bağışlaması yahut nafaka ve kendisine zaman ayrılması gibi isteklerden vazgeçmesidir ki kadının böyle davranmasındaki maksat kocasının kendisini boşamamasını sağlamaktır."[32]

Kısacası, Nisâ 4/128. ayetteki muhteva kadının kocası üzerinde birtakım hakları bulunduğuna ve fakat kocasının kendisini boşamaması için maddi-manevi bazı haklarından vazgeçmek durumunda kaldığına işaret etmektedir. Boşanma meselesiyle ilgili Bakara 2/282. ayette de kadınlar ile erkekler arasında karşılıklı haklardan söz edilmekte, başka bir ifadeyle, maruf çerçevesinde erkeklerin kadınlar üzerinde hakları bulunduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunduğu belirtilmekte; fakat daha sonra "derece" kelimesiyle erkeklerin kadınlar üzerinde daha fazla hak sahibi olduklarına dikkat çekilmektedir. Bu ayette karı-koca arasındaki karşılıklı haklar ve sorumlulukların ölçütü olarak zikredilen "maruf" lafzı esas itibariyle toplum nezdinde genel kabul gören kodlar ya da örfî uygulamalar anlamına gelir. Dolayısıyla burada Kur'an'ın ilkten ve re'sen hüküm inşası söz konusu değildir.

boşama; nafakadan ve bana zaman ayırma hakkımdan vazgeçiyorum" diyen kadınlar hakkında inmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 305-306; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 486; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, II. 119; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI. 52; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 259.

31 İbn Âdil, *el-Lübâb*, VII. 52-53; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III. 215-216.

32 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI. 53.

Erkeklerin kadınlardan daha fazla hak sahibi olduğunu belirten "derece" lafzı hususen aile içi ilişkilerle ilgilidir. Derveze, Nisâ 4/34. ayete atıfla "derece" lafzını erkeğin hem evlilik sırasında mehir ödemesi hem de hane halkının geçimini üstlenmesi ile ilişkilendirirken, İbn Âşûr aynı kelimeyi erkek cinsinin aklî ve bedenî açıdan daha güçlü olduğu kabulünden hareketle izah etmiştir.[33] Reşid Rıza'nın (ö. 1935) yorumuna göre ise ayetteki *ve-lehünne mislüllezî aleyhinne bi'l-marûf ve-lirricâli aleyhinne dereceh* ifadesi kadına bir hususta mükellefiyet yüklerken erkeği birçok hususta sorumluluk sahibi kılmaktadır. "Derece" lafzından maksat, erkeğin aile içindeki reislik konumu ve hane halkının maslahatlarını gözetmekten ibarettir ki bu hususlar Nisâ 4/34. ayette tavzih edilmiştir. Evlilik hayatı toplumsaldır. Her toplumda bir reisin bulunması lazımdır. Çünkü toplumu oluşturan bireylerin farklı konularda farklı görüşler ve isteklere sahip olması kaçınılmazdır. Bu yüzden, toplumsal maslahat ancak bir liderin bulunması ve ihtilafların çözümünde ona başvurulması sayesinde mümkün olur. Aksi halde her fert diğerinin aleyhine çalışır ve böyle bir durumda toplumsal dirlik/düzen bozulur. Aile düzeninde erkeğin reis olması daha uygundur. Çünkü erkek maslahat hususunda daha donanımlı olduğu gibi maddi ve mali gücünden dolayı karar alma ve uygulama dirayetiyle de ön plandadır.[34]

Bakara 2/228. ayetteki muhteva ve bilhassa *ve-buûletühünne ehakku bi-raddihinne fî zâlik* ifadesi dikkate alındığında, "derece" lafzıyla belirtilen hak ve yetki fazlalığının talak konusuyla, yani boşama yetkisinin kocanın elinde bulunmasıyla ilgili olduğu anlaşılır. Nitekim İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944) gibi bazı müfessirler de ilk olarak bu yorumu zikretmiş; ardından "derece"nin reislik, cihad, miras, velayet, şahitlik ve aklî üstünlükle ilgili olduğu yönündeki çeşitli görüşlere de yer vermişlerdir.[35] Sonuçta, kocaların daha faz-

33 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 401.

34 Muhammed Reşid Rızâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*). Beyrut 1999, II. 306.

35 Mâtüridî, *Te'vîlât*, II. 163-164.

la hak ve yetki sahibi kılındığını belirten *li'r-ricâli aleyhinne dereceh* ifadesi, özelde "Boşama hususunda erkek daha yetkilidir", genelde ise "Kadınlar kocalarına itaatle mükelleftir; ancak kocalar karılarına itaatle mükellef değildir" anlamına gelir.

Kadınlarla ilgili tüm ayetler dikkate alındığında, İbn Zeyd'e ait bu son tamimci yorumun Kur'an'da resmedilen kadın profiline uygun düştüğünü kabul etmek gerekir. Bu tasavvurun dinî-ahlâkî nitelikli mi yoksa tarihsel içerikli mi olduğu ayrı bir mevzudur; bizim burada anlatmaya çalıştığımız husus, Kur'an'da kadına biçilen rolün erkeğe tâbiilikten ibaret olduğudur. Bu husus Kur'an'ın kadınlarla ilgili bazı benzetmelerinden de kolayca anlaşılabilir. Örnek vermek gerekirse, yetimlerin gözetilmesi, kadınların ay halleri, i'lâ, talak, iddet gibi konularla ilgili ayetlerle aynı kontekste yer alan Bakara 2/223. ayette, "kadınlar erkeklerin ekin tarlası" (*nisâüküm harsün leküm*) olarak nitelendirilmiş, ardından "Tarlanızı dilediğiniz şekilde ekebilirsiniz" anlamına gelebilecek bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ayetteki *hars* (tarla) kelimesi ister mecaz/istiare, ister sembol ve metafor olarak kabul edilsin, sonuçta tarladan maksat kadın, tarlanın sahibi erkektir.

Öte yandan, Kur'an'da çok eşliliğin tasvip veya en azından tecviz edildiği bilinen bir hususdur. Hâl böyleyken, çok eşlilik meselesinde bir hukuk kodu gibi okunan ve fakat gerçekte Uhud savaşında şehit düşen müslüman erkeklerin dul ve yetimleriyle ilgili ahlâkî sorumluluklara parmak basan Nisâ 4/3. ayet, günümüzde tabir caizse Kur'an'ın ve İslam'ın yumuşak karnı gibi algılanmakta ve bu bağlamda bir taraftan savunmacı üslupla Kur'an'ın aslında tek eşliliği hedef gösterdiği, çok eşliliğin ancak bir ruhsat ifade ettiği türünden izahlar yapılmakta, bir taraftan da ruhsat hükmü kadının cinsel sorumluluklarından kaçınması, doğurgan olmaması, savaşlar sebebiyle erkek nüfusun azalması gibi faktörlerle gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır. Oysa Batı dünyasında Katolik kilisesi büyük veba salgınları sırasında çok eşlilik gibi bir çözüme başvurmayı düşünmemiş, keza II. Dünya Savaşı'nda

genç erkek nüfusun önemli bir kısmını kaybeden Sovyetler Birliği'nde de kimsenin aklına çok eşli evlilik modeli gelmemiştir.[36]

Modern dönem İslam dünyasındaki savunmacı yorumlardan biri de Nisâ 4/3 ve 129. ayetlere atıfla erkeğin eşler arasında adil davranması, aksi halde çok eşliliğe yanaşmaması gerektiği şeklinde formüle edilmektedir. Ne var ki konuyla ilgili ayetlerde erkeğin adil davranmasının tam olarak ne ifade ettiği belirsizdir. Başka bir ifadeyle, Kur'an bu konuda adaletten söz etmekte ve fakat bunun tam olarak neye tekabül ettiğini bildirmemektedir. Yine Kur'an erkeğin tüm eşlerine karşı eşit düzeyde adil davranmayacağını belirtmekte, ardından sadece bir eşiyle ilgilenip diğerlerini yok hükmünde saymak gibi bir tutum takınılmaması gerektiğini -ki adalet bir yönüyle bu hususla ilgili olsa gerektir- tembihlemekte, fakat sonuçta çok eşliliği vaka-i âdiye olarak görmektedir.

Bu sebeple çok eşliliğin Kur'an'da salt ruhsat olarak tanımlandığı ve bu ruhsatın olağanüstü durumlarda uygulandığı yönündeki modernist ve apolojist yorumların Kur'an'a rağmen Kur'an adına üretildiğini söylemek gerekir. Kaldı ki erkek nüfusun sayıca azalması, kadının doğurgan olmaması gibi çok eşlilik gerekçeleri evlilik kurumunun sosyal misyonunu hayli aşağıya çektiği gibi evliliğin iyi günde kötü günde sürmesini mucip ahlâkî boyunu da aşındırmaktadır. Bütün bunlar bir tarafa, kaderin cilvesine bakın ki dünya ölçeğinde erkek nüfus her şeye rağmen kadın nüfustan daha fazladır. Kadın ve erkek nüfus istatistiklerinden hareketle çok eşlilik meselesini gerekçelendirmeye çalışmak hem evlilik kurumunu amorflaştırmak hem de dinî-ahlâkî değerleri yüceltmek adına ahlâkî boşluk oluşturmaktır.

Modern dönemde Kur'an ve kadın meselesiyle ilgili olarak sıkça tartışılan konulardan biri ve belki de ilki kölelik ve cariyelik meselesidir. Çeşitli ayetlerde *mâ meleket eymânüküm* şeklinde geçen ifadeler köle-cariye demektir. Ayrıca birkaç

36 Murat Utkucu, *Kur'ân Okumaları*, Ankara 2006, s. 151-152.

ayette zikredilen *feteyât* ve *eme/imâ* kelimeleri de hususen cariye(ler) manasına gelir. Günümüzde müslüman bazı araştırmacılar Kur'an'da cariyelik ve kölelikten bahsedilmediğini ileri sürmektedir.[37] Aslında "Kur'an cariyelikten söz etmiyor" demek, "Hz. Muhammed isimli bir peygamber aslında hiç yaşamadı, İslamiyet milâdî yedinci yüzyılın ilk yarısında Hicaz bölgesinde ortaya çıkmadı veya en azından Hz. Muhammed'in Mâriye isimli cariyesi, Hayber'in fethindeki ganimetler arasında Dihye b. Halîfe'nin payına düşen Safiyye bint Huyey b. Ahtab'ı bilahare kendisi alıp nikâh kıymadı; keza Cüveyriyye'yi ilkin cariye olarak almadı; Reyhâne'yi sâfî payı (ganimette Hz. Peygamber'in özel payı) olarak kendisine ayırmadı" demekle aynı mahiyettedir. Hâlbuki Hz. Peygamber başta Hâtice bint Huveylid olmak üzere Sevde bint Zem'a, Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Zeyneb bint Huzeyme, Ümmü Seleme, Zeyneb bint Cahş, Cüveyriyye, Ümmü Habîbe, Safiyye, Meymûne ve Reyhâne isimli kadınlarla evlenmiş, bazı âlimlere göre Mâriye, Cemîle, Selmâ, Hadrâ, Radvâ, Meymûne bint Sa'd, Meymûne bint Ebî Asîb, Rezîne, Ümmü Eymen ve Ümmü Dümeyre'nin yanı sıra Reyhâne'yi de cariye edinmiştir.[38]

Kısacası, Kur'an'da ve İslam'da kölelik-cariyelik yoktur iddiası, Hz. Peygamber dönemi dâhil bütün bir İslam tarihini yok saymakla eşdeğerdir. Aslında böyle bir savruk iddiayı mevzu bahis etmek dahi yersizdir; fakat yine de Bakara 2/221, Nisâ 4/25 ve Nûr 24/33 gibi birkaç ayetin dahi bu tür iddiaların anlamsızlığını ispata kâfi olduğunu söylemek gerekir. Bunun da ötesinde klasik İslâmî kaynaklar Hz. Peygamber'in onlarca cariyesi ve kadın hizmetçisi bulunduğundan söz etmenin yanında nüzul döneminin sonlarına doğru Medine'deki yaklaşık otuz bin nüfustan iki bin kadarının köleler ve cariyelerden oluştuğu, sahâbî Abdurrahmân b. Avf'ın bin-

37 Ali Rıza Demircan, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri*, İstanbul 2000, s. 22-47.

38 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ' ve'l-Luğât*, Beyrut trs., I. 27-28; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, nşr. Şuayb el-Arnavût-Abdülkâdir el-Arnavût, Beyrut 1987, I. 105-117.

lerce köle sahibi olduğu, Hz. Peygamber döneminde kölelerin kaç paraya alınıp satıldığı gibi detaylı bilgiler de vermektedir.

Geleneksel İslam hukukuna göre köleler/cariyeler mülkiyet açısından mütekavvim mal hükmündedir; alınıp satılabilir, hibe edilebilir, kiralanabilir, miras ve vasiyete, müstakil veya müşterek mülkiyete konu olabilir. Bu statü Kur'an'ın ilgili ayetlerindeki *mâ meleket eymânüküm* lafzıyla da tescillenir. Hâl böyleyken bazı müslüman araştırmacılar Bakara 2/221 ve Nisâ 4/25 gibi bazı ayetleri köle ve cariyelerle evlenmeye teşvik olarak yorumlama eğilimindedir;[39] ancak bu yorumun hem yanlış hem de yanıltıcı olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle Bakara 2/221. ayet, müminler ile müşrikler arasında en başından beri mevcut olan saf ayrışmasına ve bu iki safın birbirine karışmaması gerektiğini vurgulamaya yöneliktir. Bu çerçevede müslüman erkek veya kadının -çok hoşlansa ve arzulasa dahi- müşrik kişiyle asla evlenemeyeceğine dikkat çekildikten sonra, mümin köle ve cariyeyle evlenmenin müşriklerle evlenmekten çok daha hayırlı olduğu belirtilir. Binaenaleyh, söz konusu ayet köle ve cariyelerle evlilik meselesine, Hz. Yûsuf'un, "Rabbim! Ben bu kadınların isteklerine uymaktansa, zindanda çürümeyi yeğlerim"[40] niyazındaki ifade tarzını anımsatan bir değer biçmektedir. Başka bir ifadeyle, Bakara 2/221. ayet, İbn Âşûr'un belirttiği gibi müşriklerle evlenmenin zilletine dikkat çekmekte ve onlarla evlenmemek gerektiği hususunda müminleri ikaz etmektedir.[41]

Benzer şekilde Nisâ 4/25. ayetin son kısmındaki ifadeler de cariyelerle evliliğin ancak bekârlığa katlanamayıp zina etme kaygısı taşıyanlar için bir ruhsat olduğunu, normal şartlarda böyle bir evliliğin hoş karşılanmadığını, cariyelerle evlenmektense bekârlığa katlanmanın çok daha hayırlı olacağını belirtmektedir. Bu ayetin tefsirinde Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayette, "Hür kimse cariyeyle evlenirse, o ca-

39 Mehmet Âkif Aydın - Muhammed Hamîdullah, "Köle", *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 239.

40 Yûsuf 12/33.

41 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1997:II. 361.

riyeden doğacak çocuğunu bir anlamda köleleştirmiş olur" ifadesi geçmekte, yine aynı münasebetle Saîd b. Cübeyr'in, "Cariyeyle evlenmek ile zina etmek arasında pek fark yoktur" mealindeki sözü ile Hz. Peygamber'in, "Kim Allah'ın huzuruna temiz ve pak çıkmak istiyorsa hür kadınla evlensin" hadisi nakledilmektedir.[42]

Kur'an'ın kölelik kurumunu meşru sayması ve efendi-köle ilişkilerini tanıması kadınların örtünmesiyle ilgili ayetlerde de kendini gösterir. Ahzâb 33/59. ayette mümin kadınların dış kıyafet (cilbâb) giymeleriyle ilgili emir tanınmak ve taciize uğramamak diye gerekçelendirilmiştir. Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre cilbâb sayesinde tanınmaktan maksat, hür kadınlar ile cariyelerin birbirlerinden tefrik edilmesiyle ilgilidir.[43] Çeşitli kaynaklarda Hz. Ömer'in hür kadınlar gibi örtünen cariyeleri azarladığına, başlarındaki örtülerini çıkarmaları ve hür kadınlara benzemeye çalışmamaları gerektiği yönünde kendilerini uyardığına dair bilgiler de nakledilir.[44]

Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *Nasbu'r-Râye* adlı eserindeki bir rivayete göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: "Ömer b. Hattâb'ın yanına muhacir veya ensardan birinin cariyesi olarak tanıdığı, cilbâblı ve yüzü peçeli bir kadın geldi. Ömer, "Sen hürriyetine mi kavuştun?" diye sorunca, kadın, "Hayır" diye cevap verdi. Bunun üzerine Ömer, "Peki, bu cilbâb da neyin nesi?" dedi ve "Onu başından çıkar! Çünkü cilbâb giymek sadece hür mümin kadınlara mahsustur" diye ekledi. Kadın isteksiz davranınca Ömer elindeki değnekle kadının başındaki cilbâbı çıkarttı.[45]

Fahreddîn er-Râzî'nin Nûr 24/31. ayetteki *velâ yübdîne zînetehünne illâ mâ zahere minhâ* (kendiliğinden görünenler

42 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 97; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 320; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 492.

43 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 310; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 157; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, III. 265.

44 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut trs, III. 371-372; Mâtüridî, *Te'vîlât*, VIII. 414; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 244.

45 Ebû Muhammed Abdillah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, Kahire 1938, I. 300.

hariç, ziynetlerini göstermesinler) ifadesi hakkındaki şu ilginç ifadeleri de kayda değer niteliktedir: "Ayetteki bu ifadenin sadece hür kadınlarla ilgili olduğu hususunda ittifak vardır. Zaten ifadede bu mananın kastedildiği açıktır. Cariye mal/eşya olduğundan alım-satım esnasında titiz davranılmalıdır. Bu da ancak onun baştan ayağa incelenmesiyle mümkündür. Ancak hür kadınlar için böyle bir durum söz konusu değildir."[46]

Bütün bu ayetler ve yorumlar dikkate alındığında, "Kur'an'daki her hükmün tüm zamanlar için genel geçer olduğu, her bir hükmün tarih-üstü değer taşıdığı yönündeki geleneksel söylemin gerçekte ne ifade ettiğini serinkanlılıkla tartışmak gerekir. Bu noktada Selefî karakterli gelenekçi zihniyetin, "Kur'an'ın ahkâmı ile modern çağ arasında uyumsuzluk baş gösterdiğinde, bu çağı Kur'an'ın ahkâmına uygun hale getirmek ulvi bir vecibedir" şeklinde tasarladığı anlayışın, söz konusu ahkâmı modern dünyanın genel kabulleri ve değer hükümlerinden hareketle anlayıp yorumlamaya çalışan ve bu bağlamda, Ziya Paşa'nın, "Sen herkesi kör, âlemi sersem mi sanırsın" dizesini hatırlatan bir kurnazlıkla, "Kur'an tam da bugünkü toplumsal zemine hitap ediyor" gibi iddialarda bulunan modernist eğilimden daha tutarlı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte gelenekçi eğilim milâdî yedinci yüzyıldaki Arap toplum pratiğini, modernist eğilim ise hâl-i hazırdaki çağın olgusal gerçekliğini evrenselleştirmekte ve fakat biri on beş asır önceki, diğeri bugünkü tarihselliği "Kur'an'ın evrenselliği" diye takdim etmektedir. Oysa Kur'an'ın kölelik ve cariyelik meselesiyle ilgili beyanları nüzul dönemindeki sosyolojiye dairdir; dolayısıyla bu mesele ne dindir ne de dinî niteliklidir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'ın kadınlarla ilgili beyanları, bilhassa talak, miras, şahitlik gibi konularla ilgili ahkâmı hemen tamamıyla nüzul dönemindeki toplumsal vasatın realitesine uygun biçimde formüle edilmiştir. Hâliyle, bu beyanlar ontoloji ve teolojiden ziyade sosyolojiyle, değerden ziyade durumla ilgilidir. Ka-

46 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 206.

dınlarla ilgili ayetlerdeki hükümleri te'vil marifetiyle modern dünyaya uyarlama çabaları anlamlı olmadığı gibi inandırıcı da değildir. Kaldı ki çağdaş müslüman toplumlardaki zihniyet problemlerinin çözüm formülü dinî modernleşme projeleri üretmek değildir. Çünkü din kavramı, dinamizm ve değişkenlikten ziyade sabitlik içermesine sahiptir. Daha açıkçası, din kavramındaki içerme, tarih boyunca tüm peygamberlerin tebliğlerinde de yer alan inanç, ibadet ve ahlak ilkeleridir.

İnanç ilkelerinin tarih-üstülüğü tartışma götürmez bir gerçektir. İbadetler farklı şeriatlarda nicelik ve form açısından değişkenlik gösterse de insanoğlunun Allah'a taat ve şükran borçlu olduğu da tarih-üstü bir hakikattir. Ahlâkî ilkelere gelince, bize göre bu konuda temel ölçüt, hüsün ve kubuhun (iyilik ve kötülük) aklen bilinebilirliğidir. Nitekim başta Mu'tezile olmak üzere Şia, bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimler ve İslâm filozoflarına göre hüsün ve kubuh aklî olup akılla kavranabilir mahiyettedir. Başka bir ifadeyle, hüsün ve kubuh bir şeyin mahiyetine dâhil olup onun zatî vasfını teşkil etmektedir. Buna göre akıl ve din fiillere değer yüklemez, yalnızca fiillerin özündeki ontik nitelikleri belirtir.

Bu açıdan bakıldığında ahlâkî ilkelerin de sabit ve tarih-üstü nitelikli olduğu söylenebilir. Örfler ve âdetlerin toplumdan topluma, zaman ve zemine göre farklılık göstermesi ilk planda birtakım ahlâkî değerlerin değişebilir olduğunu düşündürse de burada söz konusu olan değişkenlik yerel örf ve yerel ahlak denebilecek bir kategoriyle ilgilidir. Daha açıkçası, belli bir toplumda maruf kabul edilen bir şey, başka bir toplumda münker olarak algılanabilir; ancak bu algı farklılığı ahlâkî değerlerin esasına müteallik değildir. Sözgelimi, çok eşlilik bir toplumda veya bölgede maruf kabul edilirken, başka bir toplumda münker olarak görülebilir. Tıpkı günümüz Türkiye'sinin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde maruf, Marmara, Ege ve Karadeniz bölgelerinde münker kabul edilmesi gibi... Bir uygulamanın bazı bölgelerde maruf, bazı bölgelerde münker görülmesi ahlak değil, örf meselesidir. Dolayısıyla Kur'an'ın çok eşlilikle ilgili beyanları da dinî ve ahlâkî değil, örfîdir.

Bu örfîliğin nüzul dönemindeki toplumsal vasatla ilgili olduğunu ve dinî değer hükmü taşımadığını tartışmak bize göre yersizdir. Şayet Eş'ariyye ve Selefiyye ekolleri ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğunca benimsenen anlayış doğrultusunda hüsün ve kubuhun şer'î olduğu, yani bir şeyin iyi veya kötü olma özelliğinin ancak dinî beyandan sonra bilinebildiği fikrinden yola çıkılır ve aynı zamanda Kur'an insan, tarih, toplum gerçekliği çerçevesinde yatay olarak değil de Allah, Levh-i Mahfuz, kelâm-ı kadîm gibi kavramlar çerçevesinde dikey ve tamamen tarih-üstü bir perspektifle okunur ve anlaşılırsa, hem örfü bizatihi din saymak hem de dinamik sosyolojiyi ontoloji sanmak durumunda kalınır.

Bu durum kaçınılmaz iki sonuca müncer olur. Birinci sonuç, milâdî yedinci yüzyıldaki Arap toplumunun gündelik hayat formunu bugünkü dünyaya aynıyla tatbik mevkiine koyma gibi bir hedef oluşmasıdır. Dinî anlayış ve kavrayışta sıkı gelenekçi ve skolastik zihniyetin savunduğu söylem aşağı yukarı böyle bir hedefi yakalamaya matuftur; fakat bu gelenekçi söylem salt retorik düzeyinde kalmakta, pratik hayat söylem ve retoriğin aksine gayet modern bir tarzda, modernitenin dayatmalarına kolay intibaklar, hatta hoşnutluklarla yaşanmaktadır. Ne var ki bu durum iki dünyalılık ve çifte standartçılık gibi ahlâkî sorunlar yaratmaktadır.

İkinci sonuç, özellikle kadın-erkek veya karı-koca ilişkileri, kadının darb yoluyla tedip edilmesi, şahitlik, miras gibi meselelerle ilgili ayetlerin yorumunda görüleceği gibi Kur'an'ın tam da modern dünyadaki hâkim değer yargıları ve normlara uygun şeyler söylediğini ispatlama çabasıdır ki bu çabanın aşağılık kompleksiyle memzuc bir apoloji olduğu izahtan varestedir. Ayrıca İslam toplumlarının içinde bulundukları umumi kriz probleminin üstesinden gelme formülü, daha önce de belirtildiği gibi dinî modernleşme projesi değildir. Kaldı ki din tek başına modernleştirici bir kurum olmadığı gibi bir toplum ya da medeniyetin yükseliş ve çöküş dinamikleri de salt din temelli değildir.

KAYNAKÇA

Abdurrâzık, Ali, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm*, Kahire 2012.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Beyrut 2001.

Açıkgenç, Alparslan, "İslâm Dünyasının Çağdaş Sorunları ve Bir Düşünür: Fazlur Rahman (1919-1988)", *Türk Yurdu*, X/37 (1990), s. 11-18; X/38 (1990).

Açıkgenç, Alparslan, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İslâmî Araştırmalar* (*Fazlur Rahman Özel Sayısı*), cilt: 4, sayı: 4 (1990).

Aktay, Yasin, "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.

Aktay, Yasin, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997)*, Ankara 1998.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, nşr. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, Beyrut 1986.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut trs.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut trs.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996.

Apaydın, H. Yunus, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008.

Arslantaş, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, İstanbul 2016.

Atar, Fahrettin, "Mükâtebe", *DİA*, Ankara 2006.

Atar, Fahrettin, "Tedbir", *DİA*, İstanbul 2011.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988.

Aydın, İsmail, "Kur'an'da Efdaliyyet Meselesi", *Marife*, yıl: 11, sayı: 3 (2011).

Aydın, Mehmet Akif - Hamîdullah, Muhammed, "Köle", *DİA*, İstanbul 2002.

Aynî, Ebü's-Senâ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2001.

Ayyâşî, Ebû Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnü'l-Ma'bûd*, nşr. Abdurrahmân Muhammed Osman, Medine 1969.

Azzam, Abdullah, *Filistin İslâmi Direniş Hareketi Hamas*, çev. Ahmed Varol, İstanbul 2009.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut trs.

Bardakoğlu, Ali, "Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstıslah Görüşü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3 (1986).

Bardakoğlu, Ali, "Din Nedir? İnsan İçin Önemi Nedir?", *Gençlik ve Din*, Ankara 1998.

Bardakoğlu, Ali, "İstihsan", *DİA*, İstanbul 2001.

Bardakoğlu, Ali, "Dinin Anlaşılması, Yorumlanmasındaki Farklılıklar ve Çözüm Üzerine", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998)*, Ankara 2003.

Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı 29 (2014).

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, Riyad 1989.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Sevâr, Beyrut 1995.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Kahire 1959.

Bennâ, Hasan, *Risaleler 1*, çev Hasan Karakaya-H. İbrahim Kutlay, İstanbul 1980.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *Ahkâmu'l-Kur'ân li'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, nşr. Abdülğanî Abdülhâlik, Beyrut 1990.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1994.

Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, Beyrut 2003.

Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1950.

Birışık, Abdülhamit, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *DİA*, İstanbul 1999.

Birsin, Mehmet, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XI, sayı: 21 (2012).

Bozkurt, Gülnihal, "Osmanlı Devleti'nde Köle Ticaretinin Önlenmesi İçin Yapılan Çalışmalar", *XI. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler)*, Ankara 1994.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Kerîm (et-Tefsîru'l-Vazıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl)*, Beyrut 2009.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1986.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin, Beyrut 2013.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Küveyt 1994.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)*, Küveyt 2007.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Kum 1380.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh*, nşr. Ahmed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1984.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1995.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb)*, Beyrut 1996.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1997.

Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân, *es-Sünen*, Beyrut trs.

Demircan, Ali Rıza, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri*, İstanbul 2000.

Derveze, Muhammed İzzet, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye fi Şuûni'l-Hayât*, Beyrut-Dımaşk 1981.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Tunus 2008.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005.

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillah, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrut 2000.

Ebû Zehre, Muhammed, *el-Alâkâtü'd-Devliyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1995.

Engin, Nihat, *Osmanlı Devletinde Kölelik*, İstanbul 1998

Engin, Nihat, "Köle [Osmanlılarda Kölelik], *DİA*, Ankara 2002.

Erkilet, Alev, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler*, Ankara 2010.

Esad Efendi, Mahmud, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, Ankara 2012.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Riyâd Zeki Kasım, Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut 1981.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Acâibü'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004.

Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Cüd'ân", *DİA*, İstanbul 1988.

Fâyid, Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1973.

Fazlullah (Fadlallah), Muhammed Hüseyin, *Tefsîru min Vahyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1998.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 2002.

Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2002.

Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2003.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 2003.

Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 2004.

Fehd, Tevfîk, "Lât", *DİA*, Ankara 2003.

Fehd, Tevfîk, "Menât", *DİA*, Ankara 2004.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 2003.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. İmâdüddîn b. Seyyid Âlüdddervîş, Beyrut 2011.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, nşr. Ekrem Ziya el-Umerî, Beyrut 1981.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut trs.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddîn*, Kahire 1987.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 2005.

Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002.

Güler, İlhami, "Bir Ölüm İlanı: İslâmiyât-Kitâbiyât Neden Kapandı?", *http://www.timeturk.com*.

Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadîm'e ve 'Zorunlu Bir Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997)*, Ankara 1998.

Günay, Hacı Mehmet, "Nüşûz", *DİA*, İstanbul 2007.

Hâkim en-Nâsîbûrî, Ebû Abdillah Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990.

Halîmî, Ebû Abdillah Hüseyn b. Hasen, *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, Beyrut 1979.

Hatalmış, Ali, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Ankara 2012.

Hatalmış, Ali, "İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevâlî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 2 (2013).

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut 1994.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil Aytânî, Beyrut 1997.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Hâtîb eş-Şirbînî (es-Sirâcü'l-Münîr)*, Beyrut 2004.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Beyrut 1991.

Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, nşr. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Mansûra 2007.

Huvvârî (Hevvârî), Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî, Beyrut 1990.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan: Kur'ânî Dünya Görüşünün Semantiği*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul 2012.

İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-M. Abdülkebîr el-Bekrî, Mağrib 1967.

İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, nşr. Saîd Ahmed A'râb, Tıtvân 1987.

İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire trs.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Riyad 2003.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1998.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillah, *Târîhu Dımaşk*, nşr. Amr b. Ğarâme el-Amrî, Beyrut 1995.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hümâmî, Sayda-Beyrut 2005.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Sayda 2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad 1409.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1970.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrahim, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Kahire 1972.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbü'l-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter, Beyrut trs.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad 2000.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî*, nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed, Riyad 2001.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2008.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul 1982.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Beyrut 2011.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, nşr Abdurrahmân el-Cezîrî, Kahire 1349.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ'*, Kahire 1350.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sahîh*, nşr. Şuayb el-ArnavûĐ, Beyrut 1991.

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, Rabat 1976.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, nşr. Şuayb el-Arnavût-Abdülkâdir el-Arnavût, Beyrut 1987.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Zâdü'l-Meâd*, nşr. Şuayb el-Arnavût-Abdülkâdir el-Arnavût, Beyrut 1998.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *İ'lâmü'l-Muvakkıîn*, Riyad 1423.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 1998.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1969.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut 1995.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1981.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut trs.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Bahru'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut trs.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân, *Letâifu'l-Meârif fîmâ li-Mevâsimi'l-Âmm mine'l-Vezâif*, nşr Yasin Muhammed e-Sevvâs, Dımaşk-Beyrut 1999.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed, *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*, nşr. Muhammed Haccî, Beyrut 1988.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, nşr. Ahmed Ebü'l-Mecd, İskenderiye-Kahire 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *Kitâbü't-Tabâkâti'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râî ve'r-Raiyye*, nşr Ali b. Muhammed el-İmrân, Cidde trs.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2000.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Abdülkebîr el-Alevî, Baskı yeri yok, 1992.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî, Beyrut 1985.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1986.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed Tanâhî, Kahire 1963.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, nşr. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî, Beyrut 2002.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Salâhiddîn, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1986.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn, *Kitâbü'l-el-Eğânî*, Kahire 2010.

İsferâyinî, Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk, *Müstahrecü Ebî Avâne*, nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Beyrut 1998.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Nihayetü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi'l-Arab*, Beyrut 1984.

Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997.

Kara, Ömer, *Vahiy-Vâkıa İlişkisi -Metodolojik Bir Yaklaşım-(Umûmî Hitâb-Husûsî Sebeb)*, Van 2009.

Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zehîra*, nşr. Muhammed Bûhubze, Beyrut 1994.

Karal, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümayununda Batının Etkisi", *Belleten*, cilt: XXVIII, sayı: 112 (1964).

Karaman, Hayreddin - Çağrıcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfî - Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2003.

Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Beyrut 1974.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, nşr. Ali Muhammed Muavvız-Adil Ahmed Abdülmevhûb, Beyrut 2003.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, nşr. Ahmed b. Ali-Hamdi Subh, Kahire 2003.

Kıranşal, Abdülaziz, *İslâmî Solun Müfessiri: Mahmud Muhammed Taha ve İslâm'ın İkinci Mesajı*, İstanbul 2015.

Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen İmâdüddîn Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 2013.

Koç, Mehmet Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 3 (2004).

Kotan, Şevket, "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 1, sayı: 2 (2006).

Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul 2011.

Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut 2000.

Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî", [*İmam Mâturidî ve Mâturidîlik* içinde], yayına haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003.

Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut 1971.

Küçükağa, Ömer, "Hasan el-Bennâ'nın İslam'ı Toplumda Yeniden Hâkim Kılma Mücadelesi", *Hasan el-Bennâ ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyum: 5-6 Mayıs 2012*, Ankara 2012.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1968.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire trs.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, İstanbul 1981.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul 2007.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Muavvız-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, Beyrut 2007.

Merğinânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali, *el-Hidâye Şerhü Bidâyeti'l-Mübtedî'*, Kahire 1936.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn, *Murûcü'z-Zeheb*, Sayda-Beyrut 2005.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Hak Kayanî ve diğerleri, İstanbul 1986.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut trs.

Muğniyye, Muhammed Cevâd, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, Beyrut 1990.

Muhammad Ali, Maulana, *Jihâd in Islam*, Ohio 1993.

Muhammad Ali, Maulana, *The Holy Qur'ân with English Translation and Commentary*, Ohio 2002.

Muhammad Ali, Maulana, *İslâm Dîni Kaynaklar-İnançlar-İbadetler*, çev. Ömer Aydın, İstanbul 2007.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte, Beyrut 2002.

Mustafavî, Allâme Hasen, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Beyrut 2009.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1981.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzîl)*, Beyrut 1988.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Beyrut trs.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut trs.

Olpak, Mustafa, "Kronik: Osmanlı İmparatorluğunda Köle, Türkiye Cumhuriyetinde Evlatlık: Afro Türkler", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 68/1 (2013).

Ortaylı, İlber, "Hocamız Fazlur Rahman", *İslâmî Araştırmalar* (*Fazlur Rahman Özel Sayısı*), cilt: 4, sayı: 4 (1990).

Ortaylı, İlber, "Fazlur Rahman ve Tarih", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.

Özcan, Hanifi, "Mâtüridî'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*, İstanbul 2012.

Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993.

Özel, Ahmet, "İbn Cüzey", *DİA*, İstanbul 1999.

Özel, Ahmet, *Dârulislam Dârulharb İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 2011.

Özel, Ahmet, "Kur'ân ve Sünnette Esir Hakları", *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2014.

Özen, Şükrü, "Velâ", *DİA*, İstanbul 2013.

Özgel, Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu*, Isparta 2002.

Özlem, Doğan, "Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XL (1999).

Özmutlu, Günnaz, "Harem Cariyelerinin Musiki ve Seyirlik Oyunlardaki Eğitimleri (1677-1687)", *Belleten*, cilt: LXXVIII, sayı: 283 (2104).

Özsoy, Ömer, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4 (1996).

Özsoy, Ömer, "Vahiy ve Tarih", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.

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

Öztürk, Mustafa, "Tarihselcilik ve Fazlur Rahman", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara-Asım Öz, İstanbul 2013.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara 2014.

Öztürk, Mustafa, *Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara 2015.

Paçacı, Mehmet, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4 (1996).

Paçacı, Mehmet, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, Erzurum trs.

Paçacı, Mehmet, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2000.

Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995.

Polat, Selahattin, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003.

Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Kahire 1970.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), Beyrut 1999.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyan*, Beyrut 2002.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, Beyrut 2004.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *Kısasü'l-Enbiyâ* (*Arâisü'l-Mecâlis*), nşr. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân, Beyrut 2004.

Said, Hemmam Abdurrahman, "Hareket Adamı Olarak Hasan el-Bennâ ve Mücadelesi (Hasan el-Bennâ, Hareketi ve Cihaddaki Tecdid Dehası)", *Hasan el-Bennâ ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyum: 5-6 Mayıs 2012*, Ankara 2012.

Schopenhauer, Arthur, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2009.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Bilâl Ğuneym b. Abbas, Riyad 1997.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Umdetü'l-Huffâz*, nşr. Muhammed Tüncî, Beyrut 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Kitâbü'l-Mebsût*, Beyrut trs.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, nşr. Abdullah Muhammed Hasen, Beyrut 1997.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, İstanbul 1984.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dımaşk-Beyrut 2002.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb, *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2003.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillah, *er-Ravzü'l-Ünüf*, Abdurrahmân el-Vekîl, Kahire 1969.

Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tefsîru's-Sülemî* (*Hakâiku't-Tefsîr*), nşr. Seyyid Umran, Beyrut 2001.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Kahire 1968.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, İstanbul 1985.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, nşr. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib, Mansûra 2001.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Beyrut 1997.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut trs.

Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn, *Nehcü'l-Belâğa*, Beyrut 1996.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, nşr. Abdurrahmân Umeyre, Mansûra 1994.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr*, Beyrut 1999.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl*, Dımaşk 2007.

Şeyzerî, Ebü'l-Fezâil Abdurrahmân b. Nasr b. Abdillah, *Nihâyetü'r-Rütbe fî Talebi'l-Hisbe*, nşr. Muhammed Hasen Muhammed-Ahmed Ferîd el-Müzîrî, Beyrut trs.

Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul 2012.

Şirâzî, Nâsır Mekârim, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*, Beyrut 2007.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân)*, Beyrut 1999.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhibbüddîn Ahmed, *er-Riyâdu'n-Nadire*, Beyrut trs.

Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Taha, Mahmud Muhammed, *er-Risâletü'-Sâniye mine'l-İslâm*, Omdurman 1969.

Taha, Mahmud Muhammed, *İslâm bi Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yesluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman 1969.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1994.

Tahiroğlu, Bülent, "Osmanlı İmparatorluğunda Kölelik", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XLV-XLVII/1-4 (1982).

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Mevsûatü Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn*, Beyrut 1996.

Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyn b. Abdillah, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb*, nşr. Hasen b. Ahmed el-Ömerî-Sâlih b. Nâsır en-Nâsır, Dübey 2013.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Beyrut trs.

Türcan, Selim, *Neshin Problematik Tarihi*, Çorum 2010.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Taha Abdurraûf Sa'd-Hasen Muhammed Ali, Kahire 2004.

Uludağ, Süleyman, "Hâdim", *DİA*, İstanbul 1997.

Utkucu, Murat, *Kur'ân Okumaları*, Ankara 2006.

Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara 2015, s. 349-355.

Üzüm, Hamza, "Tanah ve Talmut'ta Kölelik", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 12 (2013).

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991.
Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Basît*, İskenderiye trs.
Vâkıdî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Beyrut 1966.
Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Madina*, London 1972.
Watt, W. Montgomery, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an*, Edinburgh 1988.
Yahya b. Âdem, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleyman, *Kitâbü'l-Harâc*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1987.
Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998.
Yavuz, Şevket, "Uzzâ, *DİA*, İstanbul 2012.
Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1935.
Yiğit, İsmail, "Mevâlî", *DİA*, Ankara 2004.
Yücel, Ahmet, "Hz. Peygamber'in Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları", [*İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul 2017.
Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî, Küveyt 1979.
Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mansûra 1994.
Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1988.
Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1982.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Riyad 1998.
Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Sayda-Beyrut 1972.
Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mansûra 1987.
Zeylaî, Ebû Muhammed Abdillah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye*, Kahire 1938.
Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah, *Nasbu'r-Râye*, Baskı yeri yok, 1393/1973.
Zübeyrî, Ebû Abdillah Mus'ab b. Abdillah, *Nesebü Kureyş*, nşr. E. Levi-Provençal, Kahire 1961.
Zülaloğlu, Fevzi, *Temel Kaynağımız Kur'an*, İstanbul 2002.
Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

DİZİN

A

Abbas b. Abdilmuttalib 203, 213
Abbâsîler dönemi 8
Abdullah b. Abbas 97
Abdullah b. Âmir b. Kurayz 200, 213
Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib 213
Abdullah b. Cahş 183, 198
Abdullah b. Cüd'ân 199, 203, 205
Abdullah b. Ebî Bekr 213
Abdullah b. Ebî Rebîa 214
Abdullah b. Ömer 75, 149, 213, 214, 246
Abdullah b. Revâha 248
Abdullah b. Übey b. Selûl 197
Abdullah b. Übey'in Muâze 197
Abdullah b. Zübeyr 213, 214
Abdurrahmân b. Avf 210, 295
Abdülmuttalib b. Hâşim 202
Âdem 282
âdet 66, 105
Adil Çiftçi 32, 40
Afrodit 280
ahde vefa 157, 275
Ahid Sandığı 83
ahiret 14, 106, 110, 112, 274, 285
ahiret haberleri 87
ahkâm 51, 116, 117, 120
Ahkâmu'l-Kur'an 130
ahlak 36, 49, 115, 117, 118
ahlâkî 116
ahlâkî azgelişmişlik 193
ahlâkî eylem 121
ahlâkî ilkeler 171
ahlak ilmi 87
ahlâkî sezgi 39
ahlâkî sorumluluk 121
ahmak kadın 276
ahmak kadın kategorisi 276
Ahzab 152
Âişe (Hz.) 207, 213, 238, 283, 291, 295
Akbıyık Sultan 137
Akşemseddin 137
Ali Abdurrâzık 190
Ali el-Kârî 131
Ali (Hz.) 54, 56, 73, 80, 96, 97, 74, 97, 98, 159, 159, 169
Ali Şeriatî 265
Allah 101
Allah'ın ahlâkîliği 192
Allah'ın kasdı 60
Allah'ın kelamı 40
Allah'ın kızları 277, 279
Allah'ın konuşması 39
Allah'ın muradı 81
Allah'ın niyeti 59
Allah kelamı 40
Allah tasavvuru 95, 96, 101
Alparslan Açıkgenç 25
Altuncan 284
Âlûsî 260, 261
Âmine 202
Âmir b. Sa'saa 198
âmm-hâss 53, 146
Amr b. Âs 214
Amr b. Dinar 149
anakronizm 47
Ankara 24
Ankara İlahiyat 26, 27, 32, 33

Ankara Okulu 47
anlam 86, 88
anlama 12, 58
anlama süreci 42
anlama ve yorumlama 98, 101
apoloji 300
Arafat 65
Arap dili 97
Arap esirler 211
Arap kültür kodları 269
Arap müşrikler 76, 154, 171
Arap örfü 286
Arap toplumu 66
ârızî 117, 139
aslî 115, 116, 132, 139
Asmaî 252
Âşıkpaşazâde 217
Atâ b. Ebî Rebâh 55, 149, 230
ataerkil kodlar 271
Aydınlanmacı düşünür 51
azimet 118, 119
Aziz Mahmûd Hüdâyî 138

B

Bağdâdî 93
bağlamsalcı yaklaşım 174
Bâkıllânî 73
başörtüsü 8
Batı felsefesi 52
Batı hermeneutiği 12
Batı kültürü 58
bâtıl 109
bâtın 85
Bâtınîler 89
Batn-ı Nahle 199
Bedir 203
Bedreddîn el-Aynî 230
Bekir Demirkol 25, 26
Belâzürî 203, 209, 214
Beni Hanîfe kabilesi 212
Benî Kayn 205
Benî Kaynuka' 199
Benî Kurayza 199, 204, 207, 208, 209
Benî Ma'n 204
Benî Mustalik 199, 207, 208, 212
Benî Nadîr 208, 209
Berberîler 227
beşerî çaba 60
beşerî imkân 59
Beyhakî 211
Beyzâvî 288
bezm-i elest 108
bidat 90
Bilâl b. Rebâh 201
Bilâl-i Habeşî 264
bilgi 86
bilim felsefesi 35
Bizans 210
Boko Haram 128
borçluluk 200
Buhârî 98
büyük cihad 133, 134

C-Ç

Câbir b. Abdillah 186, 197, 235
Câbirî 185
Cafer es-Sâdık 157
Ca'ferî 150, 187
Ca'feriyye 81
cariye 209, 237
cariyelik 16, 117, 195, 196, 266, 267, 294, 295, 298
cariye ticareti 200
Cassâs 57, 142, 144
Cebelitârık 148
Cebrâil 39, 40
Cebriyye 88
celde 242

Celvetiyye 138
cem 81, 82
Cemâat-i İslâmî 23
Cemâleddîn el-Kâsımî 276
Cemel 159
Cemîle 207
Cevherî 128
cihad 14, 113, 114, 115, 127, 128, 129, 133, 134, 137, 138, 139, 141, 146, 148, 152, 154, 156, 159, 161, 163, 164, 166, 169, 170, 173, 182, 184, 187, 192, 193, 236
cihadcı hareketler 128
cihâd fî sebîlillâh 130
cihad-ı asgar 133
cihad-ı ekber 133
cilbâb 297
cinler 279
cinsiyet rolleri 284
cizye 15, 76, 112, 113, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 159, 161, 166, 167, 168, 170, 171, 174, 177, 186, 187, 220
cuma namazı 236
Cüveyriyye 207, 208, 209, 295
çok eşlilik 117, 293

D

Dahhâk 186, 254
dalalet 93, 94
darb 96, 271, 285, 289, 290, 300
Dârfûr 215
dâru'l-harb 19, 75, 156, 257
dâru'l-islâm 19, 75, 76, 159
dâru's-sulh 159
darwinizm 167
Dâvûd ez-Zâhirî 243, 244
Dâvûd (Hz.) 95
değer hükmü 275, 276, 285, 300
Dehriyye 93
derece 292
Derveze 175, 176, 177, 184, 277, 289, 292
Dihye 39
Dihye b. Halîfe 209, 295
Dilthey 35, 50
din 79, 106
dinamik gelenek 46, 81, 83
dinamik sünnet 82
dinî delil 70, 82, 83, 86
dinî deliller hiyerarşisi 64, 83, 97
dinî düşünce 24
dinî hüküm kaynağı 85
dinî kaynak 79, 81
dinî metinler 79
dinin araçsallaştırılması 101
din sosyolojisi 32
din-şeriat 189, 281
dirayet 127
Diyanet 100
Diyanet İşleri Başkanlığı 99
diyanet-siyaset 189, 281

E

Ebû Amr b. el-Alâ 223
Ebû Bekr b. Abdillah 261
Ebû Bekr (Hz.) 204, 82, 201, 202, 203, 69, 161
Ebû Bekr İbn Huzeyme 230
Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 55, 142, 151, 189, 248, 260
Ebû Cehil 204
Ebû Eyyûb el-Ensârî 213
Ebû Fükeyhe Yesâr 202
Ebû Hafs İbn Âdil 181
Ebû Hanîfe 84, 151, 233, 235, 237, 242, 247, 257

Ebû Hilâl 218, 219
Ebû Hüreyre 214, 254
Ebû İshâk eş-Şâtıbî 36, 117
Ebû Kılâbe 241
Ebû Kuhâfe 204
Ebû Leheb 265
Ebû Lü'lüe Fîrûz en-Nihâvendî 213
Ebû Müslim el-İsfahânî 61
Ebû Râfiî 203, 207
Ebû Saîd el-Hudrî 205, 258
Ebû Sevr 253
Ebû Süleym 207
Ebû Şürahbîl Zü'l-Kelâ 213
Ebû Ubeyd 207, 211, 252
Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm 207
Ebû Yûsuf 233, 257
Ebû Zehre 187
Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem 141
Ebü'l-Berekât en-Nesefî 154
Ebü'l-Hasen el-Kummî 159
Ebü'l-Mehâsin er-Rûyânî 230
Ebü'l-Velîd el-Bâcî 149
ed-dîn 191, 192, 281
ef'âl-i ibâd 91
efendi-köle ilişkileri 297
ehdâfü'ş-şerîa 53
Ehl-i beyt 159
ehl-i bidat 93
Ehl-i hadis 8, 60, 71, 84, 103, 140
Ehl-i kıble 90
Ehl-i kitap 76, 110, 111, 112, 113, 142, 149, 150, 151, 152, 154, 161, 163, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 174, 176, 179, 187, 191, 257
Ehl-i kitapla savaş 15, 131
ehl-i küfür 130, 137, 141, 144, 145, 146, 151, 161
Ehl-i sünnet 14, 60, 90, 91, 93, 94, 101, 102
Ehl-i sünnet-i hâssa 101
Ehl-i sünnet kelâmcıları 14
ehlü'z-zimme 75, 76
el-insan 108
el-Kâide 128
Elmalılı Hamdi Yazır 173
Emevîler 214, 220
Emilio Betti 12, 35, 51
emin ruh 38
emir bi'l-ma'rûf 164
emmâre 133
Endülüs 147, 227
Enes b. Mâlik 214, 238, 297
Enmâtî 61
en-Nusra 128
erkeğin nüşûzu 290
erkek evlat 278
erkek köle 10
esbâb-ı nüzul 53, 61, 65
esir 214, 225, 258, 259
esirhane 216
esir taciri 215
Eski Mısır 205, 280
Eski Yunan 280
Eş'arî 85, 95
Eş'arî mezhebi 86
Eş'ariyye 17
eşitlik ve özgürlük 270
evrenselci 7, 8, 9, 31, 34, 74, 76, 77, 168
evrensellik 9, 10, 46, 49, 74, 77, 195, 196
Evzâî 252
Eyüp Han 23
Eyyâmü'l-Arab 278
ezelî-kadîm 85

F

Fahreddîn er-Râzî 26, 62, 86, 87, 89, 94, 95, 102, 129, 151, 243, 250, 254, 255, 277, 279, 291, 297
faiz 23
Fars 202
Fâtıma 238
Fatih Sultan Mehmed 137
fazilet 116
Fazlullah 170
Fazlur Rahman 10, 14, 23, 25, 28, 31, 34, 51, 170, 174
fekk 226
felsefî hermenötik 50
felsefî tarihselcilik 50, 51
feminist 271
Ferhad Paşa 138
fer'î 115, 116, 132
fer'î hükümler 118
ferîş 225
Ferrâ 275
fetâ 223
fetih 114
Fezâre kabilesi 207
fıkhî ahkâm 14
fıkıh ekolleri 83
fıkıh usulü 72, 83, 87, 97
fıkıh ve tefsir müktesebatı 127
fıtrat 107, 108, 109, 166
fıtrî akıl 282
fidye 198, 258
fidye-i necât 198
Firavun 273
Fîrûzâbâdî 130
fitne 151, 152, 153, 157, 160, 166, 182, 282
fütüvvet 223

G

Gadamer 35, 50, 51
gâî yorum 60
ganimet 184, 185, 186, 190, 198, 199, 207, 209, 210, 212, 255, 257, 258, 259, 260, 266, 267, 284
Gatafân kabilesi 209
gaybî varlıklar 280
gayri müslim 76, 114, 127, 149, 151, 152, 155, 159, 161, 164, 176, 177, 188, 189, 228, 235, 259, 266
gayri müslimlerle savaşma 129
Gazâlî 41, 62, 73, 189, 283
gelenek 32, 102, 103, 105
gelenekçilik 69
gelenekselcilik 32
gulâm 220
güncel bağlayıcılık 16
ğılmân 221
ğurre 222, 223

H

Habbâbe 214
haber-i vâhid 86
Habeş 202, 215
Habeşistan 181, 201, 202, 215
Habîbe bint Zeyd 287
hac 81, 236
Hâcib b. Zürâre 198
had 85, 242, 246, 261
hâdim 223
hadis 37, 64
hadis mecmuaları 98
hadler 42
Hafsa 207
hak 109
Hakan ve Hatun 284

hak din 111, 113, 119, 151, 157, 163, 167
hakiki cihat 134
Hakîm b. Hizâm 205, 210, 214
hakkıyla cihad 135
Halep 280
Halil b. Ahmed 128
Halîmî 189
Halku'l-Kur'an 60
Hamza (Hz.) 183
Hanbelî 68, 150, 152, 187, 188, 230, 233, 300
Hanbeliler 241
Hanefî 134, 150, 153, 154, 155, 156, 187, 230, 233, 238, 239, 241, 243, 246, 257, 299
Hanefî ekolü 155, 156
Hanefî fakihler 155, 241, 243, 246
Hanefîler 81, 187, 232, 238, 241, 243, 248
Hanefî-Matüridî literatür 153
haram ay 68, 180
harb 141
Harem bölgesi 153, 186
Hâricî-İbâzî 152
Hâricîler 73, 74, 97
Hasan el-Basrî 230
Hasan el-Bennâ 163, 164, 165
Hasan Hanefî 36
Hasan (Hz.) 213
Hasen el-Basrî 180, 241
Hatîb eş-Şirbînî 151, 232
Hatice (Hz.) 202, 205, 207, 210, 283
Havle bint Ca'fer 212
Havle binti Sa'lebe 67
Havva 282
Hayber 184, 185, 205, 207, 209, 266, 295
Hegel 13, 35, 50
Hendek 204
Herder 13, 35, 50
hermeneutik 10, 12, 34, 35
hevâ 93
Hevvârî 152
Hılfu'l-fudûl 205
Hıristiyan gelenek 13
Hıristiyan İspanyalılar 147
Hıristiyanlar 38, 76, 109, 110, 112, 148, 149, 152, 161, 163, 167, 189
Hıristiyanlık 100, 173
hırsızlık suçu ve cezası 102
Hibetullah b. Selâme 142
Hicaz 202
hicret 144
hidayet ve rahmet 91
hilafet tartışması 83
hile 156
Hindistan 215
Hindular 154
Hira 123
Hîre 280
Hirsch 12
hizmetçiler 55
Hudeybiye 147
hukuk 115
hukukî 115
Hulefâ-yi Râşidîn 210
Humra b. Eyfa' 213, 214
Huneyn 207, 212, 258
Huyey b. Ahtab 209
Huzâa 279
Huzeyfe b. el-Yemân 157
hükmü askıya alma 69
hükmün umumiliği 61
hüküm-sebep 53
hür kadın 237, 249, 250, 257
hür kadınlar 285, 297, 298

I-İ

IŞİD 114, 128, 160, 192
ıtk 226, 228, 244
Itrî Efendi 217
Izutsu 105
ibâk 234
ibka 116, 195, 262, 266
İbn Abbas 55, 56, 73, 74, 180
İbn Abdilberr 108, 203
İbn Âbidîn 134
İbn Acîbe 138
İbn Âdil 279
İbn Âşûr 249, 275, 292, 296
İbn Atıyye 112, 148
İbn Cüreyc 55
İbn Cüzey 148
İbn Fâris 128
İbn Habîb 197
İbn Hacer 109
İbn Hazm 149, 151
İbn Huzeyme 58, 102
İbn Kayyım el-Cevziyye 132
İbn Kesîr 275
İbn Kudâme 152, 153, 251
İbn Mes'ûd 234, 243
İbn Ömer 235
İbn Receb 68, 188
İbn Rüşd 134, 145, 149
İbn Sînâ 41
İbn Süreyc 61
İbn Şihâb ez-Zührî 235
İbn Şübrüme 149
İbn Teymiyye 131, 132, 141, 152, 189
İbnü'l-Arabî 55, 133, 142, 151, 189, 248, 260
İbnü'l-Hassâr 189
İbnü'l-Hümâm 155
İbnü'l-Kevvâ 74
İbnü'l-Mukaffa' 84
İbnü's-Salâh 140
İbnü't-Tîn es-Sefâkusî 230
İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî 149
İbn Zeyd 293
İbrahim en-Nehâî 229, 243, 244
İbrahim (Hz.) 38, 112
İbrani köleler 206
İbrani olmayan köleler 206
icma 56, 70, 86
ictihad 11, 26, 37, 46, 54, 57, 59, 60, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 102, 103, 156, 160
ictihâdü'r-re'y 70
içten pazarlıklı müslümanlık 42
iddet 285, 293
ideolojik 60
idrak noksanlığı 282
ihtihsan 85
İhvân-ı Müslimîn 163, 165
iki kadının şahitliği 282
iki kaynak 65
ikili hareket 42
İki mesajlı İslam 115
İkrime b. Ebî Cehil 203
iktisâb 286, 287
îlâ 117
ilâhî irade 17, 88
ilâhî kelam 40
ilâhî murad 59
ilâhî niyet 59
ilâhî sıfatlar 90, 102
İlahiyat 100
i'lâ-i kelimetullah 114, 154, 162, 164, 174, 188, 189, 192, 285, 293
İlber Ortaylı 24
ilham 38
İlhami Güler 30, 33, 36
ilim ve amel kaynağı 65

ilk hitap çevresi 44, 66
ilk nesil müslümanlar 53, 83
illet benzerliği 84
illet-hikmet 53
ilmî çaba 60
İmam Ebû Yûsuf 141, 250
İmam el-Mâtüridî 57, 111, 153, 281, 292
İmam eş-Şâfiî 83, 84, 87, 113, 150
İmam Mâlik 147, 151, 237, 242, 247, 248, 249
İmam Muhammed el-Bâkır 157, 158
İmam Muhammed eş-Şeybânî 151
İmam Şâfiî 84, 187, 230, 241, 250, 252
İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî 62, 72
iman 107
inanç 115, 118, 121
inanç hürriyeti 169
İncil 111
indirilmiş din 103
infak 116, 118
inkâr 107
inşikâk-ı kamer 91
İran 204, 210, 215
İranlılar 227
İran-Tebriz seferi 138
irfanî kıyas 134, 140
irtidat 115
İsa 191
İsis 280
İslam 100
İslamcı 24
İslam'da kadın 269
İslâmî çağdaşlaşma 41, 42
İslâmî hareketler 24
İslâmî ilimlerin teşekkülü 65
İslam ilim geleneği 52, 58, 59
İslâmî sol 265
İsmail Hakkı Bursevî 138
İsrâiloğulları 83
İstanbul'un fethi 137
istidlal 84, 272
istihsan 53, 82, 84
istîlad 229
istinbat 60, 63
işârî-tasavvufî tefsir 127
işârî yorum 136
İştar 280
itikâdî mezhepler 90
İyâs b. Muaviye 84

K

Kaderiyye 88
kader-kaza 90, 91
kadın 14, 269, 279
kadın algısı 276, 282, 283
kadın köle 10
kadîm 60
kadîm ilâhî sıfat 60
kâfir 11, 132, 134, 139, 150, 151, 153, 155, 159, 176, 179, 187
kânitât 288
Karl Marx 35
Karl Popper 16, 34, 50
Katâde 180, 186, 243, 261, 274
kavvâmlık 288
kaynak 83
kayne 222
Kays b. Sa'd b. Ubâde 214
kaza-kader 17
kazf 242, 253
kefâet 247
kefaret 245
kelâle 69

kelamcılar 41
kelâm-ı kadîm 85, 86, 178, 300
kelâm-ı lafzî 60
kelâm-ı nefsî 60
kelam ilmi 94
Kelb kabilesi 203
keşf/mükâşefe 134
kılıç 161, 173, 209
kılıç dini 174, 192
kılıç hükmü 116
kılıçların gölgesi 114
kınn 221
Kıptî 203, 227, 234
kısas 239, 242, 243, 244, 282
kıtâl 113, 115, 116, 128, 130, 135, 137, 139, 141, 143, 144, 148, 150, 152, 156, 160, 164, 166, 169, 170, 173, 174, 177, 178, 182, 184, 187, 188, 189, 191, 192, 266
kıyamet 159, 274
kıyas 61, 62, 63, 70, 84, 85, 86, 141
kız çocuğu 279, 280
kızlar 279
Kinâne 279
kitâb 86, 111
kitâbet 244
kitâbet bedeli 231
kitâbîler 112, 150, 151, 168, 170, 179, 187
Kitâbü'l-ıtk 226
Kitâbü'ş-Şirk 102
Kiyâ el-Herrâsî 142, 144, 156
klasik dönem 57
klasik dönem İslam ilim geleneği 61
klasik İslam modernizmi 59
klasik modernizm 45
klasik tefsir geleneği 141
klasik tefsir literatürü 58
köle 55, 209, 214
köle azadı 244, 245
köleleştirme 199, 210, 211, 212
kölelik 10, 14, 15, 16, 117, 195, 196, 197, 200, 205, 206, 207, 214, 219, 226, 232, 233, 243, 244, 250, 262, 263, 264, 266, 267, 294, 295, 297, 298
köle ticareti 199, 205, 214, 215, 218
Kûfe 200
kulların fiilleri 17
Kur'an ahkâmı 27, 41, 42, 43, 69, 75, 144, 193
Kur'an ahkâmının aktüel değeri 144
Kur'an'da kadın 269
Kur'an'ı anlama 42, 47
Kur'an'ı anlama ve açıklama 10
Kur'an'ı anlama ve yorumlama 42, 45, 51
Kur'an'ın aktüel değeri 49
Kur'an'ın anlam potansiyeli 87
Kur'an'ın Arabîliği 36
Kur'an'ın gösterdiği ideal 42
Kur'an'ın Kur'an'ı neshi 61
Kur'an'ın mahiyeti 38
Kur'an'ın Sünnet'i neshi 61
Kur'an'ı yorumlama 10, 42
Kur'an inkârcısı 23
Kur'an kıssaları 27
Kur'an'la epistemolojik bağ 10
Kur'an'la ontolojik bağ 10
Kur'an metni 103
Kur'an-Sünnet bütünlüğü 53
Kur'an-Sünnet ilişkisi 65
kurban 81

Kurtuba 147
Kurtubî 146, 147, 151, 189, 236, 247, 253, 260, 261
Kuşeyrî 135, 136, 137, 138, 140
Kuteyle 197
kutsallık 27
kutsal ruh 38
Kuzey Afrika 227
Küçük cihad 131, 134, 140
küfür 9, 91, 108, 114, 151, 152, 154, 157, 161, 169, 175, 180, 182, 273, 274
küfür/şirk 152
küllî 118
küllî hükümler 118
küllî mana/maksad 37

L

lafız-beyan 86
lafız-beyan eksenli okuma ve anlama 60
lafız-mana 52, 53
lafzî delalet 62
Lahor 24
Lât 279, 280
Levh-i Mahfûz 85, 86
levvâme 133
Lihyânîler 221
Lût (Hz.) 273
lügat 87

M

mahiyet 60
Mahmud Esad Efendi 262
Mahmud Muhammed Taha 115, 116, 265
Mahmud Şeltût 170
makâsıd 36, 60
makâsıd-ı hamse 100
makâsıdü't-teşrî' 53
makâsıd-vesâil 189
maksadı anlama 59
maksad-ı ilâhî 81
maksat odaklı anlama 60
Mâlikî 134, 149, 150, 151, 187, 230, 232, 241, 247
mantuk-mefhum 52
Mâriye 207, 234, 295
maruf 66, 80, 291
maslahat 53, 69, 82
materyalizm 99
matla' 85
Mâverdî 145
mead 14, 110
Mecdüddîn İbnü'l-Esîr 223
Mecusiler 76, 109, 154
Medenî 273
Medenî ayetler 145
Medenî hükümler 118
Medenî sureler 115, 130, 139, 143, 244
medîn 221
Medine 202
medîne 221
Medine dönemi 19, 54, 55, 71, 105, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 119, 142, 144, 146, 190, 264, 280
Medine Yahudileri 205, 206
mehir 208, 213, 247, 255, 286, 288, 291
Mehmet Paçacı 28, 31, 36
Mekke 201, 275, 280
Mekke dönemi 19, 53, 54, 105, 113, 115, 116, 117, 119, 178
Mekke'nin fethi 266
Mekkî 273
Mekkî ayet 191
Mekkî hükümler 118

Mekkî-Medenî 47, 53, 61
Mekkî sureler 105, 106, 108, 115, 142, 264, 265, 273
melek 38, 39, 40, 278, 279
Melike 284
memlûk 218, 221
Menât 279, 280
mensuh 53, 54, 58, 61, 62, 64, 68, 76, 114, 173, 178, 188
Merâcil 284
Mertebeli cihad anlayışı 134
Meryem (Hz.) 273, 278
Mescid-i Harâm 181, 186
Mes'ûdî 210
metbû 286, 288
metot 91
Mevâlî 227
mevâli'l-ahd 227
mevâli'l-ıtâka 227
mevâli'l-İslâm 227
mevâli'l-muvâlât 227
mevâli't-tibâa 227
Mevdûdî 23, 24, 160, 161, 165
mevlâ 226, 227
Mevlana Muhammed Ali 170
Mevlâtü Ebî Bekr 204
mevle'l-atîk 228
Meymûne 207
mezhebî 92
mezmum te'vil 91
Mezopotamya 280
me'zun 226, 229, 241
Mısır 202, 210, 215, 227
Mihne 8
milk-i yemîn 218, 219, 256
miras 284, 286, 300
modern bilinç 44
Modern dönem 57
modern dünya 49
modernist 37, 69, 294, 298
modernist İlahiyatçı 33
modernistler 41
modernistlik 33, 43, 44, 45
modernite 43, 44, 85, 271
modernizm 44, 45
Muaviye 84, 213
Muaz b. Cebel 69, 70, 71, 72
mucize 95
mucizeyi inkâr 91
Muğîre b. Şu'be 210
Muğniyye 169
muhafazakâr-gelenekçi 47
muhafazakâr gelenekçi anlayış 23
muhâlea 285
Muhammed Abduh 37, 170, 172
Muhammed Âbid el-Câbirî 175
Muhammed Arkoun 36
Muhammed b. el-Hanefiyye 212
Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî 141
Muhammed Cevad Muğniyye 169
Muhammed Ebû Zehre 170
Muhammed el-Bâkır 158
Muhammed Esed 170
Muhammed Hüseyin Fazlullah 169
Muhammed Hüseyin Heykel 170
Muhammed İkbal 41
Muhammed Taha 115
muhkem 76, 89, 95, 104, 118, 177
muhsan 253, 258
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî 133
Mukâtil b. Süleyman 18, 275
Mukavkıs 234
Murâbıt 148
Murad (III.) 138

Musa Cârullah 65
mushaf 64, 73, 80, 81
mushaflaştırma 82
Mustafa (II.) 138
Mustafa Sıbâî 265
Mu'tezile 14, 17, 60, 90, 91, 299
Mu'tezile kelamcıları 14
mutmainne 133
Muvaffakuddîn İbn Kudâme 251
muvahhid 107
mücâhede 127, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 140
Mücâhid 149, 180, 274
Mücessime 102
müdebber 232, 233, 239, 240
müellefe-i kulûb 56, 57, 69, 102
mükâtebe 204, 226, 229, 230, 231, 232, 241, 244, 246
mükâteb köle 240, 242
mülâane 285
Mülkiye 24
mümin kadın 277
münker 66, 80
Müreysî' 199, 208, 209
mürtedler 58, 155
Müseyke 197
Müslim 98
müslümanlaştırılma 151
Müşebbihe 102
müşrik 11, 54, 55, 76, 110, 112, 113, 131, 134, 135, 142, 149, 150, 151, 154, 155, 158, 159, 161, 162, 163, 171, 174, 178, 179, 182, 186, 187, 189, 249, 276, 281, 296
müteşabih 60, 89
mütevatir Sünnet'in Kur'an'ı neshi 61

N

nahiv 87
namaz 66, 81, 114, 161
Nâsır Mekârim eş-Şirâzî 165, 166
nasîb 286, 287
nâsih-mensuh 53, 61, 178
Nasr Hamid Ebû Zeyd 36
Nasrîler 148
nassın otoritesi 86
necvâ 15, 54, 55, 64
ne denilmek istendiği 97
nefs 127, 132, 133, 134, 136, 243
nehhâs 199
Nesefî 154
neseme 224
nesh 54, 55, 57, 61, 62, 64, 68, 114, 116, 118, 141, 142, 143, 144, 146, 157, 176, 178, 182, 188, 190, 281, 282
neshi inkâr 57
nesnellik 42
Nevevî 156
nikâh 244, 247, 248, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 288, 295
Nilüfer 284
niyetselci hermenötik 59
Nûh (Hz.) 273
nübüvvet 14, 82, 94
nüşûz 285, 287, 289, 291
nüzul dönemi 50, 54, 114
nüzul dönemindeki kadın algısı 277
nüzul ortamı 13, 53, 63
nüzul tarihi 61

O-Ö

okuma 12
oruç 81
oryantalistik söylem 52
Osman (Hz.) 212, 214
Osmanlı Devleti 214
öğüt ve hikmet 116
Ömer b. Abdilazîz 261
Ömer b. Hattâb 214, 297
Ömer (Hz.) 36, 37, 56, 57, 65, 69, 70, 75, 82, 87, 102, 122, 200, 204, 207, 210, 211, 213, 234, 235, 252, 254, 261, 296, 297
Ömer'in muvâfakâtı 65
Ömer Özsoy 27, 28, 29, 30, 36
örf 53, 66
öznel 95
öznellik 42, 86

P

Pakistan 23
paradigma 89, 94
Petra 280
Peygamber (Hz.) 38, 39, 46, 53, 62, 64, 66, 67, 73, 82, 98
Peygamber'in kalbi 40
Peygamber'in kelamı 40, 41
Peygamber'in sünneti 68, 98
Philathes 121
pozitivizm 99
putperestler 109, 149, 154, 155, 167

R

radikal İslamcı 47
radikalleşme 79
Râğıb el-İsfahânî 130
rakabe 226, 231
rakîk 219
Rasûlullah'ın oğlu İbrahim 234
Raytâ bint Amr 275
Rebâh Nûbî 208
recat 159
recm 253, 261
Reşid Rıza 37, 37, 170, 171, 172, 172
re'y 11, 54, 59, 60, 64, 68, 69, 70, 71, 71, 72, 84, 86, 73
Reyhâne 207, 208, 209, 295
riba 18
Riba 200
ridde savaşları 207, 212
rivayet/dirayet tefsiri 94
riyazet 136, 139
Roma 205
rububiyet 109, 113
Rudâ 280
ruh 38, 39, 40
ruhsat 117, 118
ruhsat temelli hüküm 116
rûhulkudüs 38
Rum 202, 203, 204
Rumeli fetihleri 214
Rum kültürü 203
rüya 38

S-Ş

Sâbit b. Kays 208
Sa'd b. Ebî Vakkâs 183
Sa'd b. Rebî 287
safî payı 208, 209
Safiyye 207, 209, 295
Safvân b. Ümeyye 202
sahabe 53, 54, 65, 67, 68, 72, 73, 83, 97, 98, 141
Saîd b. Âs 214
Saîd b. Cübeyr 297
Saîd b. el-Müseyyeb 243

Said Nursî 103
Sakîfetü Benî Saîde 83
Sakîf kabilesi 280
salât 157
Sâmî panteonu 280
savaş 153, 157, 170
savaş esirleri 206, 207, 214
Schleiermacher 35
Schopenhauer 121
sebebin hususiliği 61
seby 212, 225
Sehl et-Tüsterî 134, 140
sehmü's-sâfî 209
Selefî 104, 60, 60, 152, 163
Selefiyye 101, 103, 84, 140
Sellâme 214
Selma 203
Selmân 204
Selmân-ı Fârisî 204, 205, 230, 265
Serahsî 58, 141, 155
setr-i avret 237
sevâb-ikâb 105
sevâd toprakları 102
Sevbân 207
Sevde 207
seyf ayeti 142, 157, 176
Seyfüddîn el-Âmidî 62, 63
Seyyid Ahmed Han 37, 41, 170
Seyyid Hüseyin Nasr 26
Seyyid Kutub 28, 160, 162, 163, 165
Seyyid Şerîf el-Cürcânî 100
Sıffîn 82
siret 97, 98
siyasal 115
siyasal İslamcı 160
siyasal İslamcılık 23, 24, 28
siyasi 90, 100, 92, 115
skolastik Sünnî düşünce 8
sonsuz ve sınırsız anlam 89, 90
sosyal statü 284
sosyolojik şartlar 116
Sudan 215
sûfîler 127, 131, 41
sûfî tefsir 140
Suheyb b. Sinân 203
Suheyb er-Rûmî 205, 264
Süddî 180
Süfyân es-Sevrî 149
Süheylî 145
Sülemî 135, 140
Süleyman 95
Sünnet 61, 64, 66, 67, 68, 70, 73, 177
Sünnet'in Sünnet'i neshi 61
sünnetullah 191
Sünnî 8, 23, 85, 86, 89, 60, 91, 91, 93, 145, 146, 157, 160, 163
Sünnî-Eş'arî 85, 86
Sünnî kelam geleneği 60
Sünnîlik 94
sürgün 244
sütannelik 285
Şa'bî 254
Şâfiî fıkıhçılar 259
Şâfiî fıkıh geleneği 61
Şâfiîler 233, 113, 83, 84, 60, 252, 84, 85, 86, 87, 150, 151, 187, 187
şahitlik 232, 238, 239, 80, 286, 150, 292
Şah Veliyyullah Dihlevî 41
Şehristânî 72
şerh-i sadr 91
şeriat 66, 85
şeriat-fıkıh İslam'ı 117
şeriatın ümmîliği 36
şer'î delil 65, 86

şer'-i müevvel 102
şer'-i münezzel 102
şeytan 127, 129, 132
şeytânî güçler 129, 166
şeytanla işbirliği 282
Şia 299
Şiî 104, 157, 159, 160, 165, 169
Şîrâzî 167, 168, 169
şirk 106, 114, 150, 152, 154, 157, 161, 165, 166, 166, 169, 175, 180, 181, 182
Şüreyh 70

T

Tabatabâî 165, 169
Taberî 26, 157, 177, 182, 186
tâbî 288
tâbiîn 70, 72, 141
tâbi-metbû 286
tahrîr 226
tahsis-muhassıs 146
Taif 280
takiyye 172
takva 107
Talabîre 148
talak 102, 285, 292, 293, 298
Talha b. Ubeydillah 214
ta'lil-taabbüd 53, 189
Talmud 206
tanrıça 279, 280
tarihsicilik 35
tarih-üstü 11, 101, 115, 118, 195, 34, 139
tarih-üstücü anlayış 36
tarih-üstücülük 58
tarih-üstücü söylem 34
tarih-üstü değerler 46
tarih-üstü ilkeler 46
tarih-üstülük 49, 46, 74
tasavvufî gelenek 131, 133
tasavvufî-işârî tefsir 134
tasavvufî-işârî yorum 140
tavl 249, 250
tazir 259
Tebük 152
Tebük seferi 139
Tedmür 280
tefsir 54, 60, 61
tefsir geleneği 159
tefsir-te'vil metodolojisi 12
Tehânevî 100
tehannüs 123
tekke ve zaviyeler 99
temerrüt 200
Temîm 198
teodise 13
Terken 284
teserrî 256
tevhid 101, 106, 107, 108, 110, 115, 119, 147, 152, 166, 188
tevhid inancı 106, 107, 108
te'vil 89, 95, 103, 104, 59, 60, 61, 159
Tevrat 111, 206
Teym kabilesi 205
tikel sorunlar 37
toplumsal cinsiyet 14, 269, 270, 282, 284, 286
toplumsal cinsiyet rolleri 14
toplumsal düzen 115
toplumsal şartlar 117
toplumsal yapı 41
tüm zamanlar 46
Türk geleneği 284
Türkler 154

U-Ü

Ubeyd b. Zeyd el-Hazrecî 202
Ubeyde b. el-Hâris 183

Ubeydullah b. el-Hasen 80, 88, 89
Ubeydullah b. Ma'mer b. Osman el-Kureşî 200
Uhud 293
ukr 259
ulûhiyet 14, 113
ulûmu'l-Kur'ân 61
umum-husus 146
Urve b. Ebi'l-Ca'd el-Bârıkî 200
usûl-fürû' 189
usûl-i fıkıh 54, 60, 61, 62, 70
usûl-i hamse 14, 189
usûl-i selâse 189
uydurulmuş din 102, 103
Uzzâ 279, 280
üç talak 102
Ümeyme 197
Ümeyye b. Halef 201
ümmet 90
Ümmü Eymen 202, 295
Ümmü Habîbe 207
Ümmü Hakîm 203
Ümmü'l-Fazl Lübâbe 203
Ümmü'l-Münzir Selmâ bint Kays 208
Ümmü Seleme 207, 238, 283, 284, 295
ümmüveled 226, 229, 233, 234, 239, 255, 263
Üsâme 202
Üzeyr 191

V

vadribûhünne 43, 59, 43, 59
vahdaniyet 109
Vâhidî 140
vahiy 23, 38, 39, 41
vahiy elçisi 39
vahiy tasavvurları 41
vasîfe 224
vecibe 116
velâ 226, 227, 228, 229
velâü'n-ni'me 228
velâyet-i icbâr 246
velîde 224
venhar 81
vesâil-makâsıd 53
Vico 13, 50

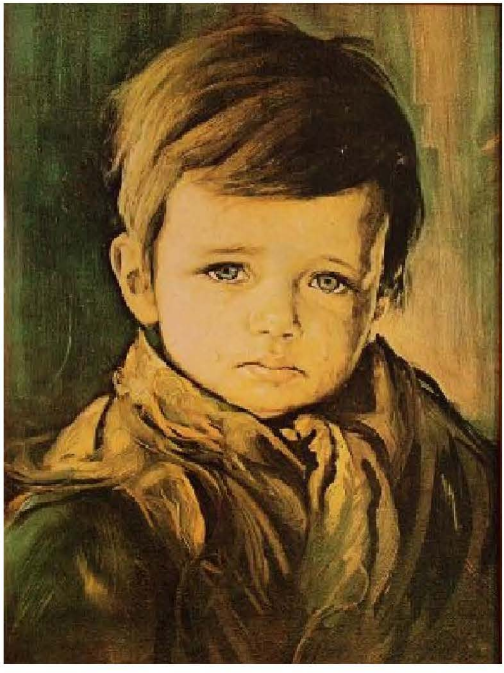
Y

Yahudi gelenek 13
Yahudiler 109, 110, 38, 38, 152, 76, 161, 163, 167, 168, 189
Yahudilik 100
Yahyâ b. Âdem 141, 149
Yasin Aktay 27, 29
yaşayan sünnet 37, 42, 46, 64, 68, 73, 81, 83
yedinci asır Arap toplumu 16
Yemâme 82
Yemen 202
yenileşme projesi 42
yerli oryantalist 23
Yesâr el-Habeşî 206
Yesâr Nûbî 208
Yezîd b. Abdilmelik 214
Yezîd b. Muâviye 214
yorumlama 12
yorum süreci 42
Yunan 205
Yûsuf (Hz.) 133

Z

zâhir 85
zâhir-bâtın 52, 85
Zâhirîler 150, 233, 252, 89, 150, 187
Zâhirîlik 151

Zaragoza 148
zarûrât-ı dîniyye 189
zarûrât-ı hamse 100, 189
Zâtürrikâ' 209
zaviye 99
Zeccâc 111
zekât 114, 116, 118, 119, 69, 157, 161
Zemahşerî 108, 154
Zeyd b. Erkâm 200
Zeyd b. Hârice 287
Zeyd b. Hârise 202, 204, 207, 210
Zeydiyye 81
zeyğ 93
Zeylaî 297
Zeyneb bint Cahş 207
Zeyneb bint Hâris 207
zıhâr 117, 285
zırh 209
zimmî 75
zimmîlik 75, 76, 159, 160
zina 242, 249, 250, 252, 253, 254, 266, 267, 88, 162
zina cezası 253
zina iftirası 253
zinakâr 246
zina suçu 242
Zinnîre 204
Zübeyr b. Avvâm 210, 214
zühd 132, 139
zühd/tasavvuf 87
Zü'l-Kelâ 213



Mustafa ÖZTÜRK

Kur'an ve Tarihsellik Üzerine

Tarihselcilik, "Kur'an'ın söylediği her şey sadece nüzul dönemindeki muhataplar içindir, demek değil, tam tersine o gün müşriklere hitap eden ayetlerin muhatabı bugün pekâlâ müminler olabilir" demeyi de gerektiren bir okuma, anlama ve yorumlama biçimidir. Günümüz insanına hangi ayetin ne söylediği veya söylemediği meselesine kafa yormak ve bu konuda sonuç ortaya koymak hiç şüphesiz biz müminlerin işidir. İki yüz elli, hadi bilemediniz azami nispette üç-yüz elli ahkâm ayetinin lafzî mana sınırları dâhilinde, miladi 632 yılından kıyamet gününe kadar ortaya çıkacak tüm içtimaî, hukukî, iktisadî olaylar ve sorunların çözüleceğini savlamak, Allah'ın biz müminlere bahşettiği akıl nimetiyle alay etmek değildir de nedir?



ANKARA OKULU YAYINLARI