

Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem

Recep Demir: Karabuk University, Turkey.

Özet

Bu makalede tarihselcilik kavramıyla ilgisi olan hermeneutik, tarihsellik, tarihsicilik ve evrensellik kavramlarının anlam çerçevesi, bunların Kur'an'la ilgili kullanımlarda hangi anlamlara gelebileceği ve bunlarla nelerin kastedildiği üzerinde durulmuştur. Tarihselcilik düşüncesinin Batıda doğup geliştiği ve oradan İslam dünyasına intikal ettiği belirtilmiştir. İslam dünyasındaki tartışmalarda gelenekte var olduğu iddia edilen bazı argümanların sahihliği irdelenmiştir. Ayrıca somut örnekler üzerinde durularak yöntemin neticeleri tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an; Hermeneutik; Tarihselcilik; Tarihsellik; Tarihsicilik, Evrensellik.

Method of historicism in the interpretation of the Koran

Summary

This article mainly aims to analyze the concept of hermeneutic, historicism, historicity and universality. Also, it emphasizes the usage and the purpose of these concepts in the Qur'an. It is implied that the thought of historicism has emerged and developed in the West, and then, transferred to Islamic world. The authenticity of some ideas which are claimed to be available in tradition in the discussions of Islamic world have been questioned. Also, the consequences of the method are studied by focusing on the certain samples.

Key words: Qur'an; Hermeneutics; Historicism; Historicity; Historism; Universality.

Méthode de l'historicisme dans l'Interprétation du Coran

Résumé

Dans cet article, nous avons étudié la significations des concepts d'herméneutique, d'historicité, d'historiographie et d'universalité/universalisme directement liés aux concept d'historicisme, et leurs significations lorsque appliquées au Coran. Nous avons précisé que le concept d'historicisme a pris naissance et s'est développé en Occident d'où il s'est transféré au monde musulman. Vivant actuellement dans le monde musulman, nous avons examiné l'authenticité de certains arguments du débat, tels qu'affirmés par un grand nombre de personnes comme existant dans la tradition islamique. En outre, nous avons discuté des résultats de la méthode en mettant l'accent sur des exemples concrets.

Mots-Clés: Coran, herméneutique, historicisme, l'historicité, historiographie, universalité/universalisme

المنهج التاريخاني في تفسير القرآن الكريم

ملخص

هذه المقالة تدور حول المفاهيم الهرمونتنيكية والتاريخية والعالمية التي لها علاقة مع التاريخانية واستعمالها فيما يتعلق بمعاني القرآن الكريم وما يقصد منها.

هذه المقالة توضح فكر التاريخانية ونشأته في الغرب وانتقاله منه إلى العالم الإسلامي.

دقت فيها صحة بعض الدلائل التي ادعي وجودها في التراث الإسلامي من خلال المناقشات التي تجرى في العالم الإسلامي إضافة إلى أن نتيجة المنهج نوقش وفقا لأمثلة معينة.

الكلمات البحث : المنهج التاريخاني ، التاريخية ، الهرمونتنيكية ، العالمية

Giriş

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

anlama ve yorumlama etkinlikleri muazzam bir tefsir literatürünün doğmasına neden olmuştur.¹

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

Modern dönemlerde çeşitli saiklerle Kur'an'a farklı yaklaşım tarzları geliştirilmektedir. Bunlardan birisi de tarihselci okuma biçimidir. En genel ifadeyle nassların “metin-tarih” ilişkisi düzleminde ele alınarak yorumlanması şeklinde nitelenebilecek olan bu yöntem makalenin konusu olacaktır. Ayrıca Tarihselcilik kavramıyla ilgili diğer kavramlar, tarihselcilik kavramının doğuşu ve gelişimi, İslam geleneğinde tarihselci yöntem için dayanak kılınan argümanlar ve nihayet bazı Kur'an ayetleri üzerinde yapılan tartışmalar ele alınacaktır.

A. TARİHSELÇİLİKLE İLGİLİ KAVRAMLAR VE ANLAM ÇERÇEVESİ

Tarih boyunca filozoflar “kavram” hakkında tartışmışlar ve bu konuda farklı tanımlar yapmışlardır. Geleneksel mantık ilmi açısından kavram “Bir şeyin, bir idenin, bir fikrin zihindeki tasarımı”⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Kavram, kavranılan

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

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

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

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

⁵ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜF Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1982, s.16

şey demektir; kavramlar düşüncelerin öğeleridir.⁶ Dilbilimciler de kavramı “Kelimeler değişse de aynı kalan şeydir. Bir başka tanımıyla kavram, zihnin nesnelere kavramasına ya da bilmesine vasıta olan düşünce veya mantıkî yapıdır.”⁷ Terim ise kavramın dille ifadesidir; yani terim, kavramın kendisi olmayıp, kavramı dil aracılığıyla anlatan dilsel simgedir.⁸

Bizim burada ele alacağımız tarihselcilikle ilgili kavramlar üzerinde bir birlik sağlanamamış olup kavram kargaşası yaşanmaktadır. Her şeyden önce bu kavramlar Batı kültür dünyasında doğmuş ve kullanılmış kavramlardır. İki ayrı kültür ve düşünce evreninde mevcut olan farklılıklara bir de diller arasındaki çeviri farklılıkları eklenince bu kavram kargaşası daha ileri boyutlara ulaşmaktadır. Biz burada bu kavramların kısaca anlamları üzerinde durmakla iktifa edeceğiz.

1-Hermeneutik

Hermeneutik, Grekçe hermeneuein fiilinden türetilmiş olup, “Bildirme, çeviri yapma ve açıklama” anlamlarına gelir.⁹ Grek mitolojisinde tanrıların mesajlarını insanlara aktaran elçiye “Hermes” adı verilmiştir. Hermeneutics kavramı etimolojik olarak Hermes’e kadar götürülür. Tanrıların elçisi Hermes, tanrıların mesajlarını ölümlülere aktarırken dümdüz bir şekilde aktarmamış, bu mesajları onların anlayabilecekleri bir şekilde çevirerek ve açıklayarak aktarmıştır. Yani elçi Hermes, Tanrıların mesajlarını sadece nakletmekle kalmamış, ayrıca bu sözlerin anlaşılması için kendi yorumlarını da katmıştır. İşte hermeneutik kavramının buradan türemiş olabileceği söylenmektedir.¹⁰ Hermeneutik kelimesi Türkçeye “yorumsama”¹¹ “yorumbilgisi”¹² kelimeleriyle çevrilmektedir.

Yorumlama çabası ve tarihi her dönemde kendine özgü denebilecek formlar kazanmış ve özellikle Orta Çağ’da kelamî/teolojik düşüncenin aslî bir parçası haline gelmeye başlamıştır.16. yüzyıldan itibaren kutsal metinleri anlama ve yorumlamada kilise otoritesi ile geleneğe dayanan Katolik düşüncesine karşı bir tepki olarak reformistlerin ortaya çıkışı, hermeneutik tarihinde önemli adımların atılmasına yol açmıştır. Hermeneutik kavramı, 17. Yüzyılda mesajın örtüsünün kaldırılmasını,

⁶ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 1988,

⁷ Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, TDK yayınları, No:39 Ankara 1998, III, 151.

⁸ Öner, Necati, a.g.e. s.43. Kavram ile terim konuşma dilinde bu farka dikkat edilmeksizin çoğu kere eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

⁹ Gadamer, H.G., “Hermeneutik”, Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der., Doğan Özlem, Ark yayınevi, 1. Baskı, Ankara 1995, s. 11; Palmer, E. Richard, Hermenötik, çev: İbrahim Görener, Anka yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2002, s. 41; Ayrıca krş: McAuliffe, Jane Dammen, “Quranic Hermeneutics: The Views of al Taberi and Ibn Kathir”, *Approaches to the History of the Qur’an*, ed. Andrew Rippin, Oxford 1988, p.46

¹⁰ Gadamer, “Hermeneutics: Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der., Doğan Özlem, Ark yayınevi, 1. Baskı, Ankara 1995, s.11.

¹¹ Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale yayınları, İstanbul 1990, II,149.

¹² Mesela bkz. Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der. Doğan Özlem, Ark yayınları İstanbul1995.

kapalılığın giderilmesini ve daha mükemmel bir kutsal kitap yorumunun yapılmasını hedef edinen bir disiplini tanımlamak için kullanılmıştır.¹³ Hermeneutikçinin görevi ise bir nesneyi, sözü veya durumu anlaşılmasız olmaktan çıkarıp, anlaşılır kılmaktır. Bu anlaşılır hale getirme süreci ise, dille ve dilde gerçekleşir. Çünkü dil, anlaşılır kılma sürecinin içinde yer aldığı ortamın kendisidir. Yazılı bir metnin yorumunda da yapılan iş, bize uzak, anlamca karanlık olan bir şeyi anlaşılır kılmaktır.¹⁴ Kutsal kitaplara yönelen bir yorum, bu kitaplardaki sözcüklerin sözel literal anlamları yanında, ruhsal anlamlarına da dayanmalıydı. Ruhsal anlam da kendi içinde remzî, işarî (alegorik), bâtinî(anogogik)ve moral olmak üzere yönler içerir. Bir metnin anlamını ortaya koymak için, o metnin sözel, alegorik, moral ve anagogik yönden ele alınması gerekiyordu. Bir metindeki bu dört anlam öğretisi, Ortaçağ için model olmuştur. Yazının dört yönlü anlamı, dört yönlü bir yorumlamayla ortaya konulabilirdi.¹⁵

Hermeneutik, Reformasyonda kutsal yazılara tekrar yönelme hareketiyle birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Reformcular kilise öğretisi geleneğiyle polemige girmişler ve kutsal metinleri hermeneutik yöntemle ele almışlardır. Reformistler İş'arî (alegorik) yöntemin terk edilerek nesnel, her türlü keyfilikten arınmış yeni bir yöntemin benimsenmesini arzulamışlardı. Bu dönemde kutsal metinlerin gizli anlamları araştırılmış ve asıl anlam ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bundaki amaç, kilise geleneğinin ve Skolastiğin Latincesiyle çarpıtılmış olan esas anlamı ortaya çıkarmaktır.¹⁶ İşte hermeneutik bu ortam ve şartlar altında kullanılmaya başlanmıştır.

2-Tarihsellik/Historicity

Tarihsel veya tarihî sözcüğü bir sıfattır. Kısaca "Tarihe değgin, tarihle ilgili, tarihe geçmiş, tarihin andığı, tarihe ait"¹⁷ anlamlarına gelir. Tarih(historia) ise, hem geçmişte kalan insanî ve toplumsal olaylar topluluğunu, yani yaşanmış geçmişi adlandırmada; hem de bu yaşanmış geçmişi konu edinen tarih bilimi için kullanılan,¹⁸ ikili anlama sahip bir terimdir. Tarihsellik sözcüğü ise, tarihe ait olmayı bildiren sıfatın isim şeklidir.

Bedia Akarsu Felsefe sözlüğünde tarihsellik kavramını "Tarihsel olanın varlık biçimi; zamana bağlılık, gelip geçicilik; tarihsel koşulluluk, tarihe bağlı olma ve bir

¹³ Göka, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, Vadi yayınları, 1. Baskı, Ankara 1996, s.27.

¹⁴ Gökberk, Ülker, "Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi", Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları, TDK yayınları, Ankara1980,s.168-169.

¹⁵ Japp, Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der., Doğan Özlem, Ark yayınevi, Ankara1995, s.240.

¹⁶ Gadamer, H.G., "Hermeneutik", a.g.e., s.13.

¹⁷ Türkçe Sözlük, TDK yayınları, 5. Baskı, Ankara 1969, s. 712.

¹⁸ Kılıoğlu, İsmail, "Tarih Felsefesi", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale yayınları, İstanbul 1990, IV, 83.

şeyin gerçekten tarihsel olarak var olduğu olgusu”¹⁹ şeklinde tanımlamıştır. Tarihsellik kavramı tarih içinde farklı felsefeciler tarafından değişik şekillerde tanımlanmıştır. Fakat biz burada bu tanımlara girmeyeceğiz. Kısaca tarihsellik tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan bir obje, olay ve fikrin olgusallığı ile oluşumundaki nasıllığı ortaya koyma; bu obje, olay ve fikrin var oldukları zaman ve mekân ile olan ilişkisini dikkate alarak daha sonraki dönemlerde etkinliğinin olup olmadığının tespiti işlemidir denilebilir.

3-Tarihselcilik/Historicism/Historismus

Maurice Mandelbaum, historicism/historismus kavramının nasıl ortaya çıktığı ve önceleri hangi anlamda kullanıldığının yeterli derecede incelenmediğinden söz eder. Mandelbaum bu kavramın Almanca konuşan politik ekonomi yazarların metodolojik tartışmaları esnasında ilk defa ortaya çıkmış olabileceğini belirtir.²⁰ Felsefe sözlüklerinde bu kavramla ilgili olarak da çeşitli tanımlar yapılmıştır. Biz burada iki tanımı vermekle iktifa edeceğiz:

Tüm tarihsel fenomenlerin biricikliğini ve bireyselliğini vurgulayan; her çağın her tarihsel dönemin o döneme damga vuran fikir ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini, dolayısıyla geçmişteki insanların, eylemlerin, tarihinin kendi çağına ait değer, inanç ve motifler temel alınarak açıklanamayacağını savunan görüş olarak tarihselcilik; insanların, toplumların, kısacası her şeyin tarihsel gelişiminden ve kendi kültürel, tarihsel bağlamından dolayı her ne ise o olduğunu, bir şeyin tarihine ilişkin bir tasviri o şeye ilişkin yeterli bir açıklama sağladığını iddia eder.²¹ Bir diğer tanım ise şöyledir:

Olayları ve nesnelere belli tarihsel gelişimin ürünleri olarak gören, bunların nasıl ortaya çıkıp geliştiğini, nasıl bugünkü durumlarına geldiğini araştıran ve bugünü geçmişe bağlayarak açıklayan yaklaşımlara verilen addır.²²

Tarihselciliğin iki çeşidinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birisi felsefi, diğeri ise metodolojik tarihselciliktir.²³ Felsefi tarihselcilik, bütün toplumsal ve beşerî hadiselerin ancak tarih kategorisi altında anlaşılır olduklarını iddia eder. Metodolojik tarihselcilik ise tin/beşerî bilimlerin doğa bilimlerden bağımsız olduğu düşüncesinden hareketle, beşerî bilimlerin nesnesinin doğa bilimlerinden farklı olduğu, dolayısıyla yöntemlerinin de farklı olması gerektiğini savunur. Doğa bilimleri açıklama yöntemini kullanırken, beşerî bilimlerde anlama yönteminin

¹⁹ Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 1998, s.171.

²⁰ Mandelbaum, Maurice, Historicism, The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, USA 1987, IV,22.

²¹ Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2000, s.909.

²² Ozonkaya, Özer, Temel Toplum Bilim terimleri Sözlüğü, Cem yayınevi, İstanbul1995, s.124.

²³ Freund, Juliend, Beşerî Bilim Teorileri, çev: Bahaeddin Yediıldız, TTK yayınları, Ankara 1991, s.65.

kullanılması gerektiği iddia edilmiştir.²⁴ Doğa bilimleri ile beşerî bilimlerin ilmî geçerlilik bakımından birbirlerinden ayrıldığı düşünülür.²⁵

Kısaca tarihselcilik, bir metni, normu ve eseri tam olarak ancak kendi tarihsel bağlamı içine oturtulmak suretiyle anlaşılabilirliğini ve değerlendirilebileceğini savunan görüş ve yaklaşımı ifade eder. Bu yaklaşım, her şeyin değiştiğini ve değişimden uzak kalamayacağından hareketle, değişmez ve evrensel standartların var olmadığını, dolayısıyla genel -geçer standartlara başvurmanın anlamsız, geçersiz ve boşuna olduğunu dile getirir. Bireylerin ve kültürel fenomenlerin biricikliğini vurgulayan tarihselcilik, insan ve tarihle ilgili değişmez hakikatler arayan soyut akılcılığın karşısında yer alır. Her çağın salt kendi terimleriyle anlaşılabilirliğini, dolayısıyla tarihsel dönemler arasında anlamlı bir karşılaştırmadan söz edilemeyeceğini savunur.

4-Tarihsicilik/Historism

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

Tarihsiciliğin neredeyse kendi adıyla beraber zikredildiği bir isim olan Karl R. Poper, bu öğretinin tarihin belirli tarihsel ve evrensel yasalarla yönetildiğini, bunların keşfi ile insanın kaderi hakkında ön deyide bulunmasının mümkün olduğunu iddia eder. Yine Poper tarihsici öğretinin çeşitleri olduğunu belirtir. Tanrı iradesinin tarihteki tüm olayları belirlediğini, insanın hiçbir yaptırım gücünün olmadığını söyleyen teolojik tarihsici; gelişimin yasaya uygun bir doğa kanunu olduğunu varsayan doğacı tarihsici; ruhsal gelişme kanunlarından bahseden maneviyatçı tarihsici; iktisadî gelişme kanunlarından söz eden iktisadî tarihsiciler vardır.²⁶

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

5- Evrensellik/Universality

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

²⁵ Freund, Juliend, *Beşerî Bilim Teorileri*, s.66. M. Mandelbaum, 1930'lu yıllardan sonra hem İngiltere hem de Amerikada tarihselcilik kavramının bir dünya görüşünü/weltanschauung ifade etmekten ziyade açıklama ve değerlendirmeye ilgili metodolojik bir yaklaşımı ifade ettiğini belirtir.. Mandelbaum, Maurice, *Historicism, The Encyclopedia of Philosophy*, IV, 24.

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

Fransızca “universal” sözcüğünden Türkçeye adapte edilen evrensel kelimesi, “evrenle ilgili her şeyi ve herkesi ilgilendiren, varlıkların ve nesnelerin tümünü kapsamına alan, hiçbir istisna kabul etmeyen, âlemşumul”²⁷ anlamlarına gelmektedir. Evrensel kelimesi aralarında bazı nüanslar olmakla beraber, “tümel” ve “genel” kelimeleriyle anlamdaş olarak da kullanılmaktadır. Evrensellik; evrensel olanın özelliği, genellik anlamına gelir.²⁸ Evren, bir bütün oluşturduğu düşünülen şeyler ya da görüngülerin tümel birliği olarak alındığında, evrenselciğin gerçekliği bir bütün olarak görme anlayışı olduğu söylenebilir.²⁹

Tarihsellik kavramı Batı kültür evrenine ait olduğu gibi, evrensellik kavramı da aynı dünyanın ürünüdür. Bu kavramlar ortaya çıktıkları kültürel ortam ve dünya görüşünü yansıtmakta ve doğdukları ortamın karakterini ve sancılarını da beraberinde taşımaktadır. Sözlük anlamlarında gördüğümüz herkesi ve her şeyi içermeye anlamında bir evrenselliğin imkânsızlığı bir hakikattir. Bu anlamda doğa bilimlerinde özellikle var olduğu iddia edilen evrensellik bile tam bir evrensellik olmayıp her zaman bazı istisnalar barındırmaktadır. Diğer taraftan duyguları, düşünceleri, davranışları birbirinden oldukça farklı olan insanların her birinin tek bir davranış kalıbında hareket etmesi beklenemeyecektir. Dolayısıyla evrensellik bu anlamda bir kuram düzeyindedir. Evrensellik kuramı düşünce tarihinde felsefi, ideolojik, dini³⁰ ve doğa bilimsel alanlar gibi çeşitli alanlarda kullanılmaktadır.

B. TARİHSELCELİĞİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Tarihselciliğin Kur’an’ı anlama ve yorumlama konusunda uygun bir yöntem olup olmadığının bilinmesi için bu yaklaşımın nerede ve niçin doğduğunun bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla biz bu başlık altında kısaca tarihselciliğin ortaya çıkış nedenleri, kullanımı ve tarihçesi üzerinde duracağız. Tarihselciliğin doğuşu, tarih ilminin mahiyeti, yönü, diğer ilimlerle olan münasebetiyle ilgili tartışmalarla da oldukça irtibatlıdır. Bu sebeple Tarih biliminin Batı’da geçirdiği serüveni de ana hatlarıyla ele alacağız.

İlkçağ’da tarih sözcüğü farklı lehçelerde değişik anlamlarda kullanılmıştır. Bu sözcüğün görerek, tanık olarak bilme anlamlarının yanı sıra çok daha geniş bir anlam içeriğiyle fizik, coğrafya, astronomi, bitki ve hayvan bilgisini de içine alacak şekilde kullanıldığı görülür. Tarihin babası olarak da bilinen İlkçağ’ın önemli tarihçisi Heredotos³¹ (M. Ö.484-424) tarih sözcüğünü, sadece doğal olaylara ait birikim

²⁷ Tuğlacı, Pars, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, Cem yayınları, yy. trs., II, 767.

²⁸ *Meydan Larousse*, Meydan yayınevi, İstanbul 1971, IV, 61.

²⁹ Ulaş, Sarp Erk, “Evrenselcilik”, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 2002, s.253.

³⁰ Düzgün, Ş. Ali, *Evrensellik Kuramı ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Diyanet İlmî Dergi, c.32, sa:2, 1996, s.55.

³¹ Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev:Kurtuluş Dinçer, Gündoğan yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1996, s.60.

bilgisi anlamıyla sınırlamayıp, insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında kullanan ilk kişidir. Heredotos'un ardından gelen bir başka tarihçi Thukidides (M. Ö.460-400), tarih sözcüğünü sadece geçmişteki olayları olduğu gibi aktarma ve kaydetme olarak değil aynı zamanda geçmişte kalan insanî toplumsal olayları değerlendirme ve yorumlamayı da içine alacak bir şekilde kullanmıştır. İlkçağlardan başlayarak tarih sözcüğü uzun yıllar hem doğa olaylarıyla ilgili tanıklık bilgisi, hem de insanî-toplumsal olaylar hakkındaki haber-bilgi anlamında kullanılmıştır.³²

İlkçağ düşüncesinde mitolojilerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Tanrılar insan hükümdarlara benzetilmiş, nasıl ki krallar kendilerine tabi olanların her şeyini denetliyorsa kralın şahsında cisimleşmiş bulunan tanrının da hiyerarşik sistem dahilinde bütün tebasının her türlü eylemlerini denetleme ve kontrol yetkisine sahip olduğuna inanılırdı. Çağın hakim düşüncesi tanruların eylemleri ve mitoloji olunca, tarih yazımlarının konusu da tanruların efsaneleri olmuştur. Hatta öyle ki, her türlü felaket, hastalık, savaş vb. önemli olaylara da tanruların sebep olduğu düşünülmüş, bu dönem tarihin konusunu bunlar oluşturmuştur. R. G. Collingwood, bu çeşit tarihe teokratik tarih demeyi önerir.³³

Bu dönemde, önceleri tarihin öznesi olarak tanrılar görülmüş, doğa olaylarına ilginin artmasıyla filozoflar düşüncelerini doğaya yöneltmişler, doğa araştırmalarında aklın etkinliğiyle insan ön plana çıkmış ve bu süreçte de tarihin öznesi olarak insan görülmüştür. Bu dönemde tarih, geçmişten geleceğe, doğru sürekli bir gelişim içinde olmayan, ancak rastlantısal olarak dönen şeyler olup tekerrürden ibarettir.³⁴ Yani tarihin yönü döngüseldir.

Antikçağ'ın sonlarına doğru dinin ve Tanrı'nın merkeze alındığı bir dünya görüşü doğmaya başlamış, bu bakış şekli Ortaçağ'da yaklaşık bin yıllık bir zaman diliminde düşünceye hakim olmuş Rönesans'a kadar da etkinliğini sürdürmüştür.³⁵ Antikçağ'da hakim olan döngüsel tarih anlayışına göre, geçmiş zamanın şimdi ve gelecek zaman ile sürekli ve nedensel bir ilişkisi yoktur. Geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi, tamamen fiziksel içerikli zaman kesitleri olarak görülmekteydi. Nasıl ki doğada döngüsel bir düzen var idiyse, insanî- toplumsal yaşamda da her zaman böyle bir döngüsel düzenin olduğu kabul edilmekteydi. Ortaçağ'da Yahudilik ve Hıristiyanlığın getirmiş olduğu zaman anlayışları, çizgisel tarih anlayışının yerleşmesine neden olmuştur.³⁶

³² Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi, Anahtar Yayınları*, 2.Baskı, İstanbul 1996, S.17-18.

³³ Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, s.45-46.

³⁴ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, s.19.

³⁵ Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi*, s.317.

³⁶ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, s.20-21.

Ortaçağ'da düşüncenin merkezinde din bulunmaktaydı. Hıristiyanlık bu çağda, kendi ide ve ilkeleriyle, çok sıkı bir birliği olan evrensel bir kültür yapısı oluşturmuştu. Filozoflara düşen görev, kilisenin öğretilerini desteklemekten ibaretti. Kiliseye göre, Antikçağ'ın bir iki büyük filozofu ile Kilise Babaları'nın düşündüklerinde ve inandıklarında değişmez doğrular gizlidir. Bu doğrular, her türlü bilgi için birer ölçü, birer amaçtır; dolayısıyla felsefeye düşen bu doğruları akılla işleyip savunmaktan ibaretti. Buna karşılık Rönesansta hem kültür hem de felsefenin en önemli özelliği her türlü bağımlılıktan kurtulmak, kendine dayanmak ve kendini arayıp bulmaktır. Bunun için Rönesans düşüncesi, kendini tüm tarihî otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve hayat üzerindeki görüşlerine yalnız deneyin ve aklın sağladığı doğrularla biçim vermeye çalışıyordu. Ancak bu doğrular hazır verilmiş olmayıp, bunların aranması ve bulunması gerekmektedir.³⁷

Reform sonrasında Hıristiyan teologların Kitab-ı Mukaddes'e yaklaşımlarında tarihselci-tenkitçi yönetime başvurdukları görülmektedir. Tarihselci-tenkitçi araştırmanın önemli isimlerinden R. Simon (1638-1712) Kutsal Kitab'ın literal anlamda sürekli onaylanan bir anlayıştan uzaklaşarak, tarihsel nesnel bir şekilde anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır. Yine Protestan-teolog Salome Semler'e göre Kutsal Kitabı yorumlama işi, belli doktrinleri doğrulama aracı olmaktan çıkarılmalı, metin, tenkitçi bir gözle okunmalıdır. Semler'e göre bunun için iki temel kural vardır. Bunlardan birincisi, yorumcunun kendisi ile Kitab-ı mukaddes arasındaki tarihsel mesafenin farkında olması; ikincisi, metni evrensel ilkelere göre okumasıdır. Semler böyle bir okumayla metnin nesnel anlamına ulaşılacağı düşüncesindedir.³⁸

Tarihselcilik, Batı'da tarihin mahiyeti, öznesi ve yönüne dair yapılan uzun tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bilimler tasnifinde tarihe yer verilmemiş, önceleri tarih bir bilim olarak sayılmamış, daha sonra doğa bilim yönteminin bütün bilimler için yegâne yöntem olarak alındığı bir dönemde beşerî bilimlerin de doğa bilimlerin yöntemiyle anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. İşte bu duruma bir tepki olarak, Dilthey'le birlikte tin bilimlerinin bağımsız oldukları dile getirilmiş, beşerî bilimlerin kendilerine ait bir metodun olması gerektiğinden hareketle tarihselci yöntem ortaya konmuştur.³⁹

C.TARİHSELÇİLİĞİN ÇEŞİTLERİ

Tarihselciliğin iki çeşidinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birisi felsefî tarihselcilik, diğeri ise metodolojik tarihselciliktir.⁴⁰

³⁷ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 11. Baskı, İstanbul 1999, s.163.

³⁸ Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* Ankara Okulu yayınları, Ankara2000, s.55.

³⁹ Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutiğin Doğuşu*, s. 83-89, Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, s. 141.

⁴⁰ Freund, Juliend, *Beşerî Bilim Teorileri*, çev: Bahaeddin Yediylidiz, TTK yayınları, Ankara 1991, s. 65.

1- Felsefî tarihselcilik: Bütün toplumsal ve beşerî hadiselerin ancak tarih kategorisi altında anlaşılır olduklarını iddia eder.⁴¹ Genellikle tarihselciliğin bu türünün de iki zıt eğilime ayrıldığı belirtilmiştir:

a-Tanrının inayeti, ilerleme veya sınıf savaşı gibi a priori(öncel)⁴² bir prensipten hareketle beşerî oluşu dogmatik olarak sistemleştirmeye çalışan ve geleceği bu sistemleştirme temeli üzerinde açıklama iddiasında bulunan tarihselcilik,

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

2- Metodolojik tarihselcilik: Tin bilimlerin doğa bilimlerden bağımsız olduğu düşüncesinden hareketle, tin bilimlerin nesnesinin doğa bilimlerinden farklı olduğu, dolayısıyla yöntemlerinin de farklı olması gerektiğini savunur. Doğa bilimleri açıklama yöntemini kullanırken, tin bilimlerinde anlama yönteminin kullanılması gerektiği belirtilmiştir.⁴³ Doğa bilimleri ile tin bilimlerinin ilmî geçerlilik bakımından birbirlerinden ayrıldığı düşünülür.⁴⁴

D. İSLAM DÜNYASINDA TARİHSELÇİLİK

İslam dünyasında Kur'an'ın tarihselliğiyle ilgili düşüncelerin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Kur'andaki ahkâmın değişmesi anlamında tarihselliğin İslam'ın ilk asırlarına kadar indiği ve bu meyanda Hz. Ömer'in bazı uygulamalarının tarihsellik içerisinde değerlendirilebileceği iddia edilmektedir.⁴⁵ Bazen de tarihselliğin Mu'tezile mezhebinin Kur'an'ın yaratılmışlığı çerçevesinde ortaya attığı görüşleriyle başladığı ve Muhammed Abduh'un neo – itizalî Kur'an okumalarında kendisine yer bulduğu öne sürülmektedir.⁴⁶ Yine 19. yy'daki Hind Alt kıtası Ehl'i Kur'an ekolü mensubu olan S. Ahmed Han ve arkadaşları tarafından Kur'an'ın tarihselliği ile ilgili düşüncelerin serdedildiği görülmektedir.⁴⁷ Micheil Heobnik ise, Kur'an'a tarihselci yönelişin Taha Hüseyin ve

⁴¹ Freund, Juliend, a.g.e., s. 65.

⁴² Akılcı filozoflar, deneyci filozoflardan farklı olarak deneyden gelmeyen, deney öncesi olan bir bilginin imkanına inanırlar. Bu tür bilgiye felsefe dilinde a priori bilgi denir. Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi yayınları, 6. Baskı, Ankara 2002, s.46.

⁴³ Dilthey, Wilhelm, *Tin Bilimlerine Giriş*, çev. Doğan Özlem, Paradigma yayınları, İstanbul 1999, s. 24-26.

⁴⁴ Freund, Juliend, Beşerî Bilim Teorileri, s. 66. M. Mandelbaum, 1930'lu yıllardan sonra hem İngiltere hem de Amerikada tarihselcilik kavramının bir dünya görüşünü/Weltanschauung ifade etmekten ziyade açıklama ve değerlendirmeye ilgili metodolojik bir yaklaşımı ifade ettiğini belirtir. Mandelbaum, Maurice, *Historicism, The Encyclopedia of Philosophy*, IV, 24.

⁴⁵ Hatipoğlu, M. Said, Kur'an'ın Aktüel Değeri I, İslamiyat, c.5, sa:1, Ankara 2002, s.12.

⁴⁶ Polat, F. Ahmet, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, Doktora Tezi, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002, s.107.

⁴⁷ Birışık Abdulhamit, Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İnsan yayınları 2001, s.319.

Muhammed Halefullah tarafından ilk ciddi adımların atıldığı ve daha sonra Fazlur Rahman, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun ve Nasr Hamid Ebu Zeyd tarafından bu çizginin günümüze kadar devam ettiğini belirtir.⁴⁸

Tarihselciliğin izini süren Mehmet Paçacı İbn Sina, İbn Rüşd ve Gazalî gibi büyük İslâm mütefekkirlerinin eserlerinin Batı'ya çeviriler yoluyla intikalinden sonra bu çalışmaların Batı'da reforma yol açtığını ve bunun neticesinde Batı'da tarihselciliğin doğduğunu belirtir. M. Paçacı, aslında tarihselci düşüncenin ilk asırlardan itibaren İslâm geleneği içerisinde var olduğunu daha sonra bir müddet unutulduğunu, 20 yüzyılda yeniden keşfedildiğini iddia eder. Mekkî-medenî ilmi, nâsîh mensuh gibi tefsir usûlüne dair bazı konuları tarihselciliğin İslam geleneğinde mevcudiyetinin önemli argümanları olarak görür.⁴⁹

Medeniyetler arası etkileşim kaçınılmaz olmakla beraber hangi medeniyetin diğerini ne kadar etkilediği yönündeki tespitleri sahanın uzmanlarına bırakarak, her bir yeni düşüncenin gelenek içerisinde bir damarının olabileceğini kabul etmek gerekir. Bu anlamda tarihselci düşünce için de gelenek içerisinde bazı dinamikler bulunabilir. Ancak derli toplu bir şekilde Kur'an'ın tarihselliği çerçevesindeki tartışmaların 19. yy' da S. Ahmed Han ve ekolü tarafından başlatıldığını, özellikle 20. yy. daki bazı Müslüman aydınlar tarafından, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebu Zeyd ve Muhammed Abid el-Cabirî ile günümüzde devam ettirildiği kanaatindeyiz. Çünkü bu bilim adamları ya doğrudan veya dolaylı bir şekilde Kur'an'ın tarihselliğinden ve ona tarihselci bir yöntemle yaklaşılmasında söz etmektedirler. Mesela Fazlur Rahman, varoluşçu tarihselciliğin önemli simalarından olan Hans George Gadamer ile isim vererek tartışmış ve kendisi diğer bir tarihselci E. Betti'nin yanında yer almıştır.⁵⁰ Muhammed Arkoun Kur'an metninin ideolojik yansımalarından uzak, tarihselliğini ve tarihsel bir an içinde ortaya çıkışını dikkate alarak bir okuma yapılması gerektiğini iddia eder.⁵¹ Yine Arkoun, bugün yapılması gerekenin Kur'an'ı; bilimsel gosorgulamalara dayalı, tarihsel, antropolojik, teolojik ve felsefi okumalarla okumaktır der.⁵²

⁴⁸ Hoebnik, Micheil, Thinking About Renewal In Islam, Towards A History of Islamic Ideas On Modernization And Secularization Arabica, sa:XLVI, Leiden, p.54.

⁴⁹ Paçacı, Mehmet, Kur'an ve Tarihselci Yorum, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001, Erzurum trs. s.77-78.

⁵⁰ Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, ev: Alpaslan Açıkgeç- Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1996, s.67-70.

⁵¹ Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, çev: A. Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.227-230.

⁵² Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l- İslamî Kıraatun İlmiyye, Merkezü'l-İnmai'l-Kavmî, Beyrut 1987, s.246. Arkoun'un eserlerini Fransızcadan Arapçaya çeviren Haşim Salih onun yöntemi hakkında şu açıklamaları yapar: Arkoun'un yöntemi dilbilimsel ve semiyotik yöntemle tarihsel ve antropolojik yöntemden oluşur. (Dilbilimsel ve semiyotik+tarihsel ve antropolojik) bkz. M. Arkoun, önceki eser, s.87.

E. TARİHSELÇİLİĞİN İSLAM GELENEĞİNDE ARADIĞI DAYANAKLAR

Tarihselci yönelişin felsefî ve metodolojik olarak ilk defa Batı kültür dünyasında ortaya çıktığı hususunda görüş birliği olmakla beraber, bu tartışmalarda öne çıkan husus İslam geleneği içerisinde bu yönelişe imkân tanıyacak argümanların mevcudiyeti iddiasıdır. Bu bağlamda Taha Cabir el Alvanî, tarihselci yaklaşımı benimseyenlerin Kur'an'ın tarihsel bir metin oluşuna, Kur'an'ın dili, nüzûl sebepleri, Arabî çevreyle ilgili konularla Arap örf-âdetleri, Kur'an kıssaları ve sınırlı sayıdaki nassla bütün insanlığın eylemlerine çözümler getirmenin imkânsızlığı hususlarının delil olarak getirildiğini belirtir.⁵³ Ayrıca Kur'an'ın yaratılmışlığı, Hz. Ömer'in uygulamaları, hükümlerdeki maksat vb. konular da tarihselcilik tartışmalarında sık sık öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde biz de bu konuları tarihselcilikle ilişkileri açısından ele alıp inceleyerek tartışmak istiyoruz.

I- Halku'l -Kur'an ve Tarihselcilik

İslam aleminde, hicrî II. asrın sonlarından III. asrın ilk çeyreğine kadar oldukça sert tartışmaların yaşanmasına neden olan ve neredeyse Mu'tezile mezhebinin ismiyle beraber zikredilen Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi tarihselcilik tartışmalarında sıkça gündeme gelmektedir. Tarihselci düşüncenin önemli isimlerinden Muhammed Arkoun bu konudaki düşüncelerini isbatlama sadedinde Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinin sorunsal bir şekilde yeniden ele alınması gerektiğini belirtir. Arkoun'a göre Kur'an'a yaklaşımda bir metodun diğerine nazaran bir meşrûiyet sorunu yaratmadığı gibi anlaşılma ve yorumlanma noktasında da Kur'an metninin diğer metinlerden herhangi bir farkı yoktur.⁵⁴ Yani bir Müslüman, Kur'an'a herhangi bir felsefî veya edebî metne yaklaştığı gibi yaklaşabilir. Arkoun'a göre Mu'tezile, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ileri sürerken vahiyle ilgili bir kuram geliştirmişti. Bu da "vahyi yayıldığı toplumların somut tarihine bağlama"⁵⁵ girişimidir. Gerçekten Mu'tezile, Kur'an'ın yaratılmışlığını söylerken, -Arkoun'un da iddia ettiği gibi- vahyin tarihselliğini ortaya koymak ve vahyi geldiği toplumun somut olaylarıyla birebir örtüştürme gayretiyle mi bu iddiada bulunmuştur? Bu sorunun cevaplanabilmesi için Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında yaşanan tartışmalara kısaca göz atmak gerekecektir.

Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki tartışmaların nereden kaynaklandığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bu tartışmaların bir taraftan dahilî sebeplerden;

⁵³ El-Alvanî, Tâhâ Câbir, Hâkimiyetü'l Kur'an, el-Ma'hedü'l Alemî l'İ Fikrî'l İslâmî, 1. Baskı, Kahire 1996, s.34-35.

⁵⁴ Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l Arabî, Arapça'ya çev: Adil Avva, Menşurâtu Uveydât, 3.Baskı, Beyrut 1985, s.19.

⁵⁵ Arkoun, Muhammed, "İslâm'ı ve Laikliği Yeniden Düşünmek" Avrupada Etik, Din ve Laiklik, çev: Sosi Dolanoğul, Metis yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1995, s.22.

yani İslâmî nasslar üzerinde düşünmekten veya İslam toplumunda görülen siyasî toplumsal olaylardan zuhur ettiğinden söz edilirken diğer taraftan dış tesirlerden söz edenler de mevcuttur.⁵⁶ Bu dış tesirlerin de Yahudilik, Hristiyanlık ve Yunan felsefesi olduğu belirtilmiştir.⁵⁷ Her iki görüşü mezceder bir şekilde İslâm'ın kendi içinden kaynaklanıp, Hristiyanlardan etkilenilmiş olabileceği ihtimali üzerinde de durulur.⁵⁸

Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an'ı kabul etmesini Hristiyanlığa bir tepki olarak görmek mümkündür. İsa Mesih'in kıdemine inanan Hristiyanlara karşı Allah'ın kelamının kadim olması tevhide aykırı görülmüştür. Buradan İsa Mahluk olduğu gibi, Kur'an'ın da mahluk olması gerektiği neticesine varılmıştır. Mu'tezile, ayetlerin zahiri anlamı Kelamullah'ın kıdemini çağırırsa bile bunları bu kıdemi nefyedecek bir şekilde te'vil etmiştir.⁵⁹ Mu'tezilî âlimlerin önde gelenlerinden Kâdî Abdulcebbar(ö.415/1024), "sıfatları kabul eden Sünnilerle, Allah tek cevherdir ve aynı zamanda üç uknumdur(unsur, esas), ezeli hayata sahip, ezeli kelamla mütakellimdir diyen Hristiyanlar arasındaki fark ifade şeklinden başka bir şey değildir"⁶⁰ der. Abbasî halifesi Me'mun, Halku'l Kur'an'ı tartışırken Kur'an'ın mahluk olmadığını savunanları, Allah'ın kelimesi olan İsa'ya mahluk değildir diyen Hristiyanlara benzemekle suçlamış, Allah'ın dışındaki her şeyin mahluk olduğundan hareketle Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia etmiştir.⁶¹ Mu'tezile, yaratılmış bir İsa tasavvuruyla yaratılmış bir Kur'an tasavvurunun bir paradoks oluşturmayacağı düşüncesinden hareketle, Kur'an'ın yaratılmışlığını iddia etmiştir. Ve böylece Hristiyanlarla rahat ve tutarlı bir şekilde mücadele etme imkânı bulunacağı kanaatindeydi

Kâdî Abdulcebbar'a göre sıfatlar önce şahidde biliniyor, anlaşılır, sonra benzerinin gaibde olduğuna hükmedilir. Şahidde ispatlanmamış bir hükmün gaib için geçerli olması imkânsızdır; bu bilinmeyen bir şeyin iddiası olur. Sıfat şahidde başka, gaibde başka olamaz.⁶² Bu temel metottan hareketle Kâdî Abdulcebbar, kelamı, biizm bildiğimiz kelamın nitelikleriyle niteler. "Bir şeyi tanımlamak o şey hakkında bilgi sahibi olmanın bir bölümüdür; çünkü onu tanımlamadaki amaç, efradını cami' ağıyarını mani' bir çerçeveye belirlemektir, bunun için işe kelamın tanımıyla başlamak

⁵⁶ Corbin, Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s.213.

⁵⁷ Tritton, A.S., İslâm Kelâmı, Çev: Mehmet Dağ, AÜF Yayınları, Ankara 1983, s.59.

⁵⁸ Watt, W. Montgomer, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev: E. Ruhî Fiğlali, Umran Yayınları, Ankara 1981 s.313.

⁵⁹ Corbin, Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, s.212.

⁶⁰ Kâdî, Abdulcebbar, Ebu'l- Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, Şerhu'l-Usuli'l Hamse, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1965, s.295.

⁶¹ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Tarihu't -Taberî, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Daru Suveydan, Lübnan trs. VIII, 635.

⁶² Kâdî, Abdulcebbar, el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl (Halku'lKur'an), thk.İbrahim el-Ebyârî, Matbaatü Darî'l Kütüb, 1. Baskı, Kahire 1380/1961, VII,53.

gerekir diyen’’⁶³ diyen Kadî Abdulcebbar kelamı, ‘’algıyla bilinen ve idrak edilip işitilen, dilde cereyan eden, belli bir tarzda peşpeşe, düzenli ve dizili olarak bulunan harflerdir’’⁶⁴ şeklinde tanımlar.

Fizikî dünyadaki kelamın nitelikleri neyse, Allah’ın kelamının da özellikleri aynıdır. İnsanların bilip tanıdığı kelam ses cinsindedir, kulun gücü dahilindedir, algılanan bir arazdır, sürekliliği yoktur, bir mahalde bulunma özelliği vardır, cümleye hulul etmesi zorunlu değildir, sıfat olarak değil, kendisini varlık alanına çıkararak, fiil olarak işleyenle birlikte bulunmaktadır. Kelamı fiil eden, kelam sahibi (mütekellim) dir.⁶⁵ Kelam ses olunca, kalpte bulunan bir mana değil, işitme özelliği olan bir mânâdır.⁶⁶

Kadî Abdulcebbar’a göre, Kur’an’ın, önümüzde duran ve yaratılmış kelimelerde bulunan ma’kul anlamından başka kadim olan bir anlamı yoktur. Kelamullah dediğimiz şey, yaratılmış olarak bize sunulmuş Kur’an’dan başka bir şey değildir.⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, kelamın ses ve harflerden oluştuğundan jareketle bir mahalde bulunmasını zorunlu görür. Ona göre bir mahalde var olan şeyin kadim olması imkânsızdır.⁶⁸

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

Kısaca şunu söylememiz mümkündür: Kur’an’ın yaratılmışlığı konusundaki tartışmanın ve ihtilafın özü, Allah’ın kelam sıfatının mahiyetiyle ilgili tartışmalara dayanmaktadır. Aslında Kur’an, Allah’ın mütekellim olduğunu belirtmekte, bunun

⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 6.

⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 3.

⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 5.

⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 59.

⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 15.

⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 23.

ötesinde ‘‘ilahî kelamın mahiyeti nedir, kadim midir, mahluk mudur; nefsî midir; lafzî midir; işitilme keyfiyeti nasıldır?’’ gibi detaylara kesinlikle girmemektedir. Kur’an’da verilen bilgi Allah’ın Musa (a. s.) ile konuştuğu şeklindedir.⁶⁹ Bu konuşmanın mahiyetiyle ilgili bilgi verilmemektedir. Dolayısıyla Allah’ın sıfatlarıyla ilgili yapılan yorumların spekülatif olmaktan öteye gitmeyeceği muhakkaktır. Mesela Suyûtî, (ö.911/1505) selevin Allah’ın sıfatlarına iman ettiğini, onların mahiyet ve yorumunu bilmeyi Allah’a havale ettiklerini (tefviz) belirtir.⁷⁰ Gerçekten Allah’ın sıfatlarının keyfiyet ve hakikatlerini bilmek, insan aklını aşan bir durumdur. Kıyas yoluyla keyfiyetlerini bilmeye de imkân yoktur. Allah’ın bir benzeri olmadığı için, Allah’ı ona kıyaslama imkânımız yoktur. İnsanlar nasıl ki Allah’ın zâtının hakikat ve keyfiyetini bilmekten aciz ise, sıfatlarının da hakikat ve keyfiyetini bilmekten acizdir. İşte bu sebeple selev, sıfatlarla ilgili nasslarda anlatılanların keyfiyetleri üzerinde durmamış ve ayrıntılara dalmaktan kaçınmıştır.⁷¹

Tarihselcilerin Kur’an’ın tarihselliğine giriş kapısı olarak gördükleri Kur’an’ın mahluk olduğu hususu, yukarıda da belirtildiği gibi Mu’tezilenin ele alıp tartıştığı anlamda Kur’an’ın tarihselliğiyle doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Tarihselci görüşe sahip bazı akademisyenlerimiz de bunu kabul etmektedir.⁷² Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesinin tarihsellik ile ilgisi, belki yaratılmış Kur’an anlayışının tarihselciliğe yol açabileceği iddiası olabilir.⁷³ Ancak ezeli bir kelam anlayışının tarihselci bir anlayışla birleşemeyeceği gibi iddia da ileri sürülemez. Kelam ister yaratılmış isterse yaratılmamış olsun Yüce Allah her halükarda bu kelamıyla genel geçer hükümler koymaya muktedirdir. Mu’tezile de Kur’an’ın mahluk olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet de Kur’an’ın emir ve yasaklarının her halükarda bağlayıcı olduğunu kabul etmektedir.⁷⁴ Hatta Kâdî Abdulcebbar, Kur’an’ın anlaşılmasında lafzın işaret ettiği ilk anlam demek olan zâhirin öncelikle ve kesinlikle kabul edilmesi gereken anlam olduğunu belirtmektedir. Önce hitabın zahirine hamli mümkünse öyle yapılmalıdır. Zâhirin anlaşılmasında hâss ya da âmm hangisi uygunsa o alınmalıdır. Delilsiz olarak zahir terk edilmemelidir.⁷⁵

II- Kur’an’ın Lafız- Mana Olarak Ayrılığı Teorisi ve Tarihselcilik

⁶⁹ Nisâ, 4/164.

⁷⁰ Suyûtî, Celaluddin, *el-İtkan fi Ulûmi’l-Kur’an*, I, 650.

⁷¹ Şimşek, M. Said, *Kur’an’da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, Selam yayınevi, Konya 1987, s.52.

⁷² Güler, İlhami, Muhtar Bir İrade (Allah’ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632)Kelam’ı Kadim’e ve Zorunlu Tarihe Dönüşmesi, III. Kur’an Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997, Fecr yayınevi, Ankara 1998, s.220. ‘‘Mu’tezile’nin bu tartışmayı (Kur’an’ın yaratılmışlığı) hararetle sürdürmesi, Tevhid’i koruma veya tenzih gayretiyledir. İ. Güler, a.g.t.a.y.

⁷³ Güneş, Kamil, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan yayınları, 1. Baskı İstanbul 2003, s.565.

⁷⁴ Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.298.

⁷⁵ Kâdî, Abdulcebbar, *Şerhu’l Usulî’l Hamse*, s.604; el-Muğni, VII, 170

Halku'l Kur'an tartışmalarının devamı niteliğinde olan bir konu da Kur'an'ın mana olarak mı; yoksa hem lafız hem de mana olarak mı vahyolunduğu meselesidir. Kur'an farklı ifadelerle kendisinin bizzat Allah tarafından gönderildiğini haber vermektedir.⁷⁶ Kur'an'ın iki ayrı yerinde "Hiç şüphesiz o Kur'an, çok şerefli bir elçinin sözüdür",⁷⁷ ifadesi yer almaktadır. Bu ayetlerde geçen "şerefli elçi" ifadesiyle kastedilen nedir? Bu konuda iki görüş bulunmaktadır:

1-Hâkka suresinde geçen elçiden maksat Hz. Muhammed (s. a. v), Tekvîr suresindekinden maksat Cebrail'dir.⁷⁸

2- Hâkka suresinde hem Hz. Muhammed hem de Cebrail'in kast olunabileceği ihtimali varken, Tekvîr suresinde sadece Cebrail kast olunmaktadır.⁷⁹

Müfessirlerin de belirttiği gibi Hâkka suresinde Hz. Peygamber, Tekvir suresinde ise Cebrail'in kastedilmesi tutarlı ve mantıklı gözükmemektedir. Çünkü her iki surede geçen o iki ayet kendi kontekstlerinde yer alan diğer sıfatlarla birlikte değerlendirildiğinde ve ayrıca Kur'an'ın bu konuyla alakalı diğer ayetleriyle bir bütünlük halinde incelendiğinde bu sonuca ulaşılmaktadır. Hâkka suresindeki ayetin hemen akabinde yer alan Kur'an'ın şair ve kahin sözü olmadığı şeklindeki nitelemeler Hz. Peygamberle ilgilidir. Bilindiği üzere müşrikler, çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber'e şairlik ve kahinlik yakıştırmalarında bulunmuşlardı. Onların bu tür sıfatlarla Cebrail'i niteleme alışkanlıkları yoktu.⁸⁰ Kaldı ki müşriklerin Cebrail ile bir buluşma, görüşme ve tanışmaları vaki değildi ki ona bu nitelemeleri isnad etsinler. Dolayısıyla onların hakkında bu tür yakıştırmalarda bulunamayacakları oldukça açıktır. Ayrıca Hz. Peygamber'e müşrikler tarafından şairlik vasfının nispet edilmesine yanıt veren "Biz ona (Muhammed'e) şair öğretmedik. Bu, onun için yakışıklıdır da... O (vahiy), bir öğüt ve apaçık Kur'an'dan başkası değildir."⁸¹ ayeti bu gibi nitelemelerin Hz. Peygamber'e yakıştırıldığını ifade etmektedir.

Tekvir suresindeki ayetin devamındaki "Güçlü, Arş'ın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı, orada sayılan, güvenilen bir elçi"⁸² şeklindeki betimsel anlatım da, buradaki "şerefli elçiyle" kastedilenin Cebrail olduğunugöstermektedir. Zira Necm suresinde Cebrail'in anlatıldığı "Onu, müthiş kuvvetlere sahip akıl ve re' yinde kamil

⁷⁶ Bakara, 2/33,99,119;Yusuf, 12/2,3; Ahzab, 33/45; Şura, 42/52.

⁷⁷ Hâkkâ, 69/40; Tekvir, 81/19.

⁷⁸ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988, XIX,66;XX,79; Kasimî, Cemaluddin, Mehasinu't-Te'vil, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Beyrut 1415/1994, VII;175,272; Razî, Fahrudin, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, X,633.

⁷⁹ Zamahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 594, 697;Beyzavî, *Envaru't-Tenzîl*, III, 442,504; Ibn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l Azim*, IV,376; Neseî, *Tefsir*, Y.Y. trs., IV, 289,336; Ebussuud, *Tefsir*, 2.Baskı, Beyrut 1411/1990, IX,27,118.

⁸⁰ Razî, Fahrudin, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XI, 633.

⁸¹ Yasin, 36/69.

⁸² Tekvir, 81/20-21.

olan (Cebrail) öğretti’’⁸³ ayetindeki betimlemelerle tam bir paralellik ve uyum arz etmektedir. Dolayısıyla Hakka suresinde Hz. Peygamber’in, Tekvir suresinde ise Cebrail’in kastedilmesinin isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Kur’an’ın lafız yönünden Hz. Peygamber’e ait olduğu iddiası, Hz. Peygamber’in gelen vahyi unutmamak için henüz kendisine okunup bitirilmeden acele ederek tekrarlamaya çalışması ve bunun üzerine kendisine dilini depretmemesi, o Kur’an’ı Peygamber’in kalbinde toplamının Allah’a ait olduğunu bildiren⁸⁴ ayetle de çelişmektedir. Eğer lafız Hz. Peygamber’e ait olsaydı, O, vahyi ezberleyememe endişesine kapılarak dilini depretmeydi.

İlahî manaların söz kalıplarına dükülmesinin Cebrail’e veya Hz. Peygamber’e ait olduğunu söylemek, Kur’an’ın lafzî mucizesini yok saymak anlamına gelir. Hâlbuki Kur’an’ın lafız ve üslubundaki şaheserliği gören Arap edip ve şairleri ona inanmasalar bile hayranlıklarını gizleyememişlerdir. M. Abdullah Drazın’ın da belirttiği gibi Kur’an, ne Hz. Muhammed’in ne de herhangi başka birinin hiçbir rolü olmadan lafzı ve manasıyla Allah katından indirildiğini bizzat kendisi açıkça bildirmektedir. Hz. Muhammed, Kur’an’ı herhangi bir öğrencinin hocasından⁸⁵ öğrenmesi tarzında öğrenmiş, metnin hazırlanması konusunda onun en ufak bir katkısı olmamıştır.

Kur’an insanların kullandığı bir dil ile ifade edildiği için bir taraftan beşer ve topluma ait dilin bir başka dile göre olan zenginliğini özünde taşıırken, diğer taraftan da bu dilin Allah tarafından kullanılması sebebiyle beşer ve toplum üstü bir ifade biçimini, bir dil özelliğini ihtiva etmektedir.⁸⁶ Kur’an’ın dilsel yönünü öne çıkarmak suretiyle diğer metinler mesabesinde görülmesi, onun icazına gölge düşürecektir. Kur’an lafzıyla manasıyla Allah katındandır. Bu sebeple onun diğer metinlere benzemeyen pek çok yönü vardır.

İlahi metnin kaynağı, zamandan ve mekândan münezzehe mutlak ilim sahibi olan Allah olduğu için, zaman ve mekânla muttasıf zannî ilim sahibi beşerin metninden oldukça farklıdır. İlahi metnin göndereni, zamani ve mekânı da yaratan yüce Allah iken, beşeri metinde, hem metnin sahibi hem de ona muhatab olan bir tarihsellikte karşı karşıyadır. İlahi metinde ise gönderenin herhangi bir tarihselliğinden söz edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple ilahi metni gönderen gerek seçtiği kelimeler gerekse kullandığı üslup açısından nüzûl dönemi insanların zihin dünyalarına hitap ettiği gibi daha sonraki dönemlerdeki insanlara da hitap edecek tarzda indirmiştir.

⁸³ Necm, 53/5-6.

⁸⁴ Kıyame, 75/16-19.

⁸⁵ Draz, Muhammed A., *En Mühim Mesaj*, çev: Suat Yıldırım, Akçağ yayınları, 1 Baskı, Ankara 1985, s.13-15.

⁸⁶ Kırca, Celal, Kur’an’ı Anlamada Dil Problemi, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Aralık 1997, sa:2, İstanbul, s.35.

III- Mekkî -Medenî İlmî ve Tarihselcilik

Gerek klasik gerekse modern tefsir usulüne dair yazılan eserlerde mekkî medenî konusuna yer verilmektedir. Kur'an tefsirlerinde surelerin veya ayetlerin tefsirinden önce müfessirlerin onun mekkî veya medenî olduğunu tesbite çalıştıkları ve bu konudaki rivayetleri naklettikleri görülmektedir. Bu durum, Kur'an yorumlarında tarihsel bağlama atfedilen önemi göstermektedir.

Mekkî ve medenî ilmîni bilmenin önemine dair kaynaklarımızda çok önemli rivayetler bulunmaktadır. Mesela Muhammed b. Habib en-Nisabûrî (Ö.405/1015) ‘‘Kur'an ilimlerinin en önemlilerinden biri de ayetlerin nüzûlünü ve cihetlerini, Mekke devrinin başında, ortasında, sonunda nazil olanları; aynı şekilde Medine devrinde nazil olanların ne zaman nazil olduklarını bilmektir’’ der.⁸⁷ Doğrusu ayetlerin nüzûl seyrini bilmek ilk müslümanların nasıl tadrîcî bir şekilde eğitildiğini, İslâm'ın teşrî tarihini, mü'minlere, müşriklere ve Ehl-i Kitab'a yapılan hitaplarda muhatapları ve çevreyi dikkate almasını tanımak açısından önemlidir

Kur'an'ın mekkî ve medenî surelerinde veya ayetlerinde gerek konu gerekse üslup açısından farklılık arzettiği bir vakiydir. Mekkî surelerdeki ayetler daha kısa ve özlü, kullanılan ifadeler daha şiddetli ve duyguludur. Buna mukabil medeni ayetlerde ise muhataplar genellikle inanan insanlardan oluştuğu için ifadelerde hukuk diline daha uygun uzun cümlelerle, daha ayrıntılı bir anlatıma başvurulmuştur.⁸⁸ Mekkî dönemde daha çok genel prensiplerin ve esasların yer aldığı ayetlerin indiğini, cüz'î meselelerin nadirattan olduğunu belirten Şatıbî, medenî dönemde külli esasların tadrîcî olarak tamamlandığını, akitler, içkinin hükmü ve hadlere dair hükümlerin Medinede vazedildiğini beyan eder.⁸⁹ Buradan hareketle Şatıbî bir yöntem belirlemeye çalışarak şu tespitleri yapar: Medine döneminde inen sureler Mekkî sureler üzerine bina edilerek değerlendirilmeli, Mekkî ve Medenî sureler kendi aralarındaki nüzûl sırası dikkate alınarak anlaşılmalı.⁹⁰ Bu sonuca istikra/tümevarım yöntemiyle ulaşıldığını belirten Şâtıbî, mekkî-medenî ayetler arasındaki ilişkinin, mücmelin beyanı, umumun tahsisi, mutlağın takyidî, detayları getirilmemiş olan şeylere açıklık kazandırılması ve yahut da tamamlanmamış olan şeylerin tamamlanması tarzlarından biriyle olacağını kaydeder.⁹¹

Kur'an'ın indirildiği toplum gerçeklerini dikkate alarak bazı hükümleri aşama aşama vazettiği(tedric), bazılarını ise belirli bir zamana kadar açıklamayı ertelediği (te'hir) bilinmektedir. Ve hatta bazılarını da mühlet verdiği(imhal) görülmektedir.⁹²

⁸⁷ Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhan*, I, 238.

⁸⁸ Salih, Subhi, *Mebahis fî Ulumi'l Kur'an*, s.183-184.

⁸⁹ Şâtıbî, Muhammed, *el-Muvafakât*, III, 97-98.

⁹⁰ Şâtıbî, Muhammed, *el-Muvafakât*, III,392.

⁹¹ Şâtıbî, Muhammed, *el-Muvafakât*, III, 393.

⁹² Salih, Subhi, *Mebahis*, s.58-60. Bkz. Bakara,2/219;Nisa, 4/43,92;Maide, 5/38,94.

Bu durum Kur'an'ın hüküm vazında uygun ortam ve şartları gözettiğini göstermektedir. Ama buradan hareketle zaman ve mekânın değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği anlamı çıkarılmamalıdır. Bu yöntemi durumsallık⁹³ kavramıyla ifade edebiliriz. Kur'an'ın belirli bir çevreyi ve muhatablarını dikkate alması çevre koşullarının kendisini dayatması anlamına gelmemektedir. Zira Kur'an olguları dikkate alarak onlarla atbaşı bir tarzda giderken kendi istediği yöne doğru o toplumu çekmiş ve sürüklemiş, tevhid esaslarını kısa sürede yerleştirerek seçkin bir toplum inşa etmiştir. Bu durum onun koşulları dikkate alarak daima aktif bir pozisyonda olduğuna işaret eder.

IV-Nüzûl Sebepleri ve Tarihselcilik

Kur'an'ı Kerim'in nazil olduğu ortamı resmeden ve o sosyolojik ortam hakkında bilgi veren nüzûl sebepleri, tarihselcilik tartışmalarında en çok başvurulan konulardandır. Bu konu sadece modern tartışmalarda gündeme gelen bir konu olmayıp, İslam düşünce tarihinde ve Kur'an tefsirinde üzerinde özellikle durulan konulardan biridir.

Nüzul sebeplerinin tarihselcilikle ilişkisi, kanaatimizce "nüzûl sebebi" tamlamasındaki "sebeplere" sözcüğüne yüklenen anlamla doğrudan irtibatlıdır. Buradan hareketle olguların ayetlerin teşekkülündeki rolüne geçilerek, olgu-nass diyalektiği çerçevesinde konu ele alınıp incelenmektedir. Biz de bu durumu tartışmak istiyoruz.

Felsefî olarak sebep sözcüğü "gerçek neden (illet), bir şeyi etkileyen, oluşturan, doğuran; gerçek etkilere ve değişmelere yol açan etkileme"⁹⁴ anlamlarına gelir. Felsefî anlamından hareketle bazı tarihselci düşünceye sahip aydınlar, ayetlerin inşi esnasında meydana gelen olayları ve soruların soruları, o ayetlerin inşisini gerektiren zorunlu bir sebep, o ayetleri doğuran gerçek neden olarak görürler.⁹⁵ Yani olaylar olmasaydı veya o sorular sorulmasaydı o ayetler bugün elimizde olmayacaktı. Mesela Hz. Peygamber döneminde insanlar, Peygamberimize yetimler hakkında,⁹⁶ kadınların özel durumu,⁹⁷ haram aylardan,⁹⁸ ruh⁹⁹ v. d. konularda sorular sormuşlar Yüce Allah da bu sorulara cevap vermiştir. Buradan hareketle Kur'an'ın tarih üstü

⁹³ Kırca, Calal, Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur'an Yorumlarına Olan Etkisi, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Aralık 1997, sa:2, s.53.

⁹⁴ Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s.118.

⁹⁵ Haneffî, Hasan, Aksiyom Bilimi Olarak Hermenötik, çev: Düccane Cündioğlu, *Tezkire Dergisi*, sa:11-12; Aralık 1997, Anakra, s.53.

⁹⁶ Bakara, 2/220.

⁹⁷ Bakara, 2/222.

⁹⁸ Bakara,2/217.

⁹⁹ İsrâ, 17/85. Bu konuda diğer sorular ve Allah c.c verdiği cevaplar için bkz., Bakara, 2/189, 215, 219,220;Maide, 4/5; A'raf, 7/187; Kehf, 18/83; Taha, 20/105.

bir metin olmayıp tarihsel bir metin olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.¹⁰⁰ Yine nüzûl sebebine özel vurgu yapılarak her bir ayet veya ayet grubunun inişini gerektiren bir sebebe bağlı olarak indiği, harici bir sebep olmaksızın inen ayetlerin sayısının son derece az olduğu iddia edilmiştir.¹⁰¹

Ebu Zeyd Kur'an metninin oluşumuyla ilgili olgu-metin ilişkisi üzerinde durarak ayrıca şu iddiaları dile getirmektedir. Kur'an metni, yirmi küsur yılı aşkın bir süre zarfında olgu ve kültürün içinde biçimlenmesi sebebiyle, onun hakikatı ve özü itibarıyla kültürün ürünüdür. Metnin kaynağının ilahi oluşu, muhtevasının olgusalılığı ve onun kültüre aidiyeti ile çelişmeyecektir. Ebu Zeyd Kur'an'ın oluşum ve tamamlanma sürecinden sonra kültürü oluşturmaya başlayan bir sürece geçildiğini belirtir. Yani Kur'an oluşum sürecinde olgu ve kültürden istifade etmiş; daha sonra kültüre katkıda bulunarak onu değiştirme yönüne gitmiştir. Kur'an'a yaklaşım tarzının genellikle yukarıdan aşağıya doğru yani Allah'tan insana doğru gerçekleşen bir diyalektik tarzında olduğunu; kendi yaklaşımının ise aşağıdan yukarıya doğru yani insandan Allah'a doğru olduğunu belirtir.¹⁰²

Tarihselci yöneliş, Tanrı merkezli okuma yerine insanı merkeze alan ve Kur'an metnindeki beşeri unsurları öne çıkaran bir okuma tarzı önermektedir. Kanaatimizce tarihselcilik tartışmalarının önemli hareket noktalarından birisini de burası oluşturmaktadır.

Kur'an'a nüzûl sebepleri açısından baktığımızda onun bir kısım ayetleri spesifik bir sebebe bağlı olarak inerken diğer bir kısmının da herhangi özel bir sebebe bağlı olmadan doğrudan indiğini görmekteyiz.¹⁰³ Bu durum, kaynaklarımızda özel nüzûl sebebi ve genel nüzûl sebebi olarak adlandırılmaktadır. Kaç ayetin özel bir sebebe binaen indiği noktasında farklı görüşler olmakla beraber nüzûl sebeplerine dair rivayetler, herhangi bir soru veya sebebe bağlı olmadan inen ayetlerin, bir sebebe binaen inen ayetlere göre daha fazla olduğunu göstermektedir.¹⁰⁴ Bu da Kur'an'ın çoğunun özel bir sebebe bağlı olarak indirildiği yönündeki görüşün gerçeği yansıtmadığını göstermektedir. Hakikatte bu durum özel bir sebebe bağlı olmadan inen ayetlerin de sebebsiz boşluğa söylenmiş ayetler olduğu anlamına gelmez. Yaptığı her işte hakîm olan Yüce Allah'ın sebepsiz ve hikmetsiz bir ayet göndermeyeceği oldukça açıktır. Ancak nüzûl sebepleri konusundaki rivayetlerin sayısının olduğundan çok gösterildiği de bir vakıdır.

¹⁰⁰ Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s.113.

¹⁰¹ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhumu'n-Nass Dirase fi Ulumi'l Kur'an*, el-Merkezu's-Sekafi'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrut 1996, s.97.

¹⁰² Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhumu'n-Nass*, s.26.

¹⁰³ Salih, Subhi, *Mebahis*, s.132.

¹⁰⁴ Zerkanî, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan*, I, 89.

Nüzûl sebepleri terkipteki ‘‘sebeþ’’ sözcüðünü felsefi anlamda anlamak doðru deðildir. Nüzul sebepleri, Kur’an’ın nüzûl ortamının temel bir parçası olabilecektir, ama yokluðu halinde Kur’an gerçeðinin vücut bulmasının mümkün olmayacağı anlamına gelmemektedir.¹⁰⁵ Bir başka ifadeyle nüzûl sebeplerini ayetlerin inif ortamının resmedildiði tablolar olarak görebiliriz. Yani esbab-ı nüzûl, esbab-ı vücut deðildir.

Nüzûl sebeplerinin Kur’an ayetlerini inif eden sebepler olarak görmeyip vahye mukarin şeyler olarak anlaşılması gerektiğini belirten Muhammed Salih, sadece insan düşüncesinin oluşumunda ve onun içeriğinin belirlenmesinde olguların oluşturucu yönünün olduğunu belirtir. Ancak, Kur’an ayetlerinin oluşumunun buna benzemediğini ifade eder. Devamında M. Salih Kur’an nasslarının nüzûl sebeplerine bağlanması ve ahkâma dair ayetlerin nüzûl olaylarıyla ilişkilendirilmesini, nassları olguların bir ürünü, olguya tabi, olguya illetlenmiş, varlığı ve yokluğu olguya doğrudan ilintili kılan anlayışın Marksist maddeci bir yöntem olduğunu kaydeder.¹⁰⁶

Bazı ayetlerin belli nüzul sebeplerinin olmasından hareketle, ‘‘şayet bu sebepler olmamış olsaydı onlarla ilgili olarak indirilmiş olan ayetler de indirilmeyecekti’’ anlamına gelmez. Çünkü Kur’an indirilmezden önce Levh-i Mahfuzda bir bütün olarak mevcuttu. Yüce Allah, insanlığa yol göstermek ve onları saplandıkları cehalet ve dalalet bataklığından çıkarmak üzere, mutlak irade sahibi bir ilah olarak Kur’an ayetlerini, ihtiyaç ve şartlara göre yine indirirdi. Tıpkı nüzûl sebebi olmaksızın bir çok ayet indirdiği gibi. Denilebilir ki Kur’an ayetlerinin bir kısmı belli olaylar üzerine indirilmişse bu, Yüce Allah’ın sınırsız ilmiyle izah edilecek bir durumdur.¹⁰⁷ Bu konuda yapılacak her türlü yorum spekülâtif olmaktan öteye geçmeyecektir.

V- Makasid, Maslahat ve Tarihselcilik

Tarihselcilik tartışmalarında makasid ve maslahat konusu sıkça gündeme gelmektedir. Kur’andaki bazı ahkâm ayetlerinin yorumlanmasında lafzî/literal anlamla yetinilmeyip bu hükümlerde asıl olanın ‘‘gaye’’ olduğu vurgulanmakta, dolayısıyla bu gayeyi gerçekleştirecek farklı formların benimsenebileceği ve ahkâmın deðişebileceği ileri sürülmektedir. Hatta bu konuda Şatıbî’ye atıflar yapılarak anlamayı lafızların boyunduruğundan kurtararak Şari’in maksadına ve ümmetin maslahatına bağladığı da ifade edilmiştir. Gerçekten Şatıbî, Kur’an lafızlarını aşan bir makasid anlayışı mı önermektedir? Bu hususları tartışacağız.

¹⁰⁵ Serinsu, Ahmed Nedim, *Tarihsellik ve Esbaba-ı Nüzul*, Şule Yayınları, İstanbul 1996, s.67.

¹⁰⁶ Muhammed, Salih Muhammed, *Esbabu’n-Nüzûl Beyne’l Fikri’l-İslamî ve’l-Almanî*, s.87-88.

¹⁰⁷ Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.333.

Şatıbî, İslam'ın bir bütün olarak ele alınıp bu bütünlük içinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Buradan hareketle delillerin tek başına ele alınmasının yeterli olmayacağından, bir konuyla ilgili bütün nasslar ortaya konulup, istikra/tümevarım yöntemiyle bir usulün/küllî esasların belirlenmesi gerekir. Şatıbî cüz'i /tikel nassların, bu küllî esas çerçevesinde anlaşılmasıyla ancak bütüncül bir yaklaşıma ulaşılabileceğini kaydeder. Bu duruma namazı örnek veren Şatıbî, namazla ilgili pek çok nassın bulunduğunu, ancak namazın dinin esası olduğu sonucunun konuyla ilgili bütün nasslardan çıkarıldığını belirtir.¹⁰⁸ Şeriatın, zarurî, hâcî ve tahsîni diye sıralanan esasların korunması amacıyla geldiğini belirten Şatıbî, bu esasların küllî esaslar olduğunu ve bunların cüz'î /tikel bütün hükümlere hakim olduğunu, bunların üzerinde bir üst küllînin bulunmadığını ifade eder. Hem küllî hem de cüz'î hükmü göz ardı etmenin doğru olmadığını belirtir.¹⁰⁹ Buradan Şatıbî'nin bütünlük meselesine oldukça fazla yer verdiğini görmekteyiz

Şatıbî, tümel –tikel ilişkisi üzerinde özellikle durarak tikel nassların tümel ilkelere arz edilerek değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Tikel nasslar, tümel ilkelere arz edildiğinde onunla örtüşmüyorsa, hatta ona ters düşüyorsa o zaman bu tikel nass bir şahsa veya duruma ait özel bir çözüm müdür? Şatıbî tikel nassın -kadriyetü'l-ayn- genel kaideyle çelişkili olması halinde her ikisi ile birlikte amel edilmesinin veya her ikisinin birden terk edilmesinin bâtıl olduğunu belirtir. Yapılması gerekenin tikelin terk edilerek tümel ile amel edilmesi olduğunu belirtir.¹¹⁰ Gerek tümel ilkelerin çıkarılması gerekse tikel nassların anlaşılmasının Arap dili çerçevesinde olacağını kaydeder. Dolayısıyla, Kur'an'ı anlamak isteyen kimse ona mutlaka Arap dili açısından yaklaşmak zorundadır, başka yollardan yaklaşarak onu anlamaya çalışmak imkânı yoktur.¹¹¹

Şatıbî makasid meselesi üzerinde dururken "gaye" nosyonundan hareketle ahkâmın değişmesi gerektiğini mi ifade etmektedir? Bu soruya onun adına cevap vermek yerine bizzat onun kendi ifadelerine başvurmak daha isabetli olacaktır: ".....Adetlerin farklılık arzemesi durumunda hükümlerin değişeceğinin söylenmesinden maksat, aslî hitapta meydana gelmiş bir değişiklik değildir. Çünkü Şeriat ebedî ve devamlı yürürlükte kalmak üzere konulmuştur. Eğer biz dünyanın sonsuzluğunu farz edecek olsak yükümlülük de aynı şekilde sonsuzsa kadar devam edecek ve Şeriata bir ilaveye ihtiyaç duyulmayacaktır. Adetlerin farklılık göstermesiyle hükümlerin de farklılık göstermesinden maksat şudur: her âdet farklılık arzettiği zaman yeni bir şer'i asla döner ve bu kez onun hükmünü alır. Mesela ergenlik konusunda olduğu gibi. Kişi ergenlik çağına ulaştığı zaman üzerine

¹⁰⁸ Şatıbî, *el-Muvafakat*, I, 23-32.

¹⁰⁹ Şatıbî, *el-Muvafakat*, III, 5.

¹¹⁰ Şatıbî, *el-Muvafakat*, III, 244-245.

¹¹¹ Şatıbî, *el-Muvafakat*, III, 61.

yükümlülük biner. Ergenlik çağından önce yükümlülüğün olmaması, ergenlik sonrasında ise yükümlülüğün doğması aslî hitapta meydana gelen bir değişme değildir.... . Diğer örneklerde de durum aynıdır. Hükümler her zaman için sabittir ve onlar mutlak surette sebeplerine tabidirler; sebep bulununca hükümler de bulunur. ,,112

Makasid konusunu Şari'in ve kulun maksatları açısından değerlendiren Şatıbî, şeriatların vazediliş gayesinin hem dünyada hem de ahirette kulların maslahatlarının temini amacına yönelik olduğunu kaydeder. ¹¹³ Gerek İslam ümmeti gerekse diğer milletler şerâtin, zarurî beş esasın korunması için konulduğunda ittifak etmişlerdir ki bunlar; din, nefis, nesil, mal ve akıldır. ¹¹⁴

Şeriatın konuluş maksadı maslahat olduğuna göre maslahat veya mefsedet nasıl bilinecek? Eş'arilere göre Şeriat gelmeden önce maslahat ve mefsedet kavranması mümkün değildir. Mu'tezile mezhebine göre ise akıl Şeriat gelmeden önce maslahat ve mefsedeti kavrayabilir, Şeriat ise bunları ortaya çıkarmak üzere gelmiştir. ¹¹⁵ Şatıbî'ye göre, aklın dünyadaki mevcut maslahat ve mefsedetleri tüm ayrıntılarıyla yalnız başına kavraması imkânsızdır. Ancak maslahat ve mefsedet, şeriat onların genel esaslarını koyduktan sonra, tecrübelerle kavranabilir. Ahiretle ilgili maslahat ve mefsedet ise ancak şeriatla bilinir. ¹¹⁶

Dünya hayatında mevcut bulunan maslahatların tümü, asla saf maslahat/mahza hayır şeklinde olmadığı gibi, mefsedetler de şer şeklinde değildir. Dünyevî anlamda maslahat veya mefsedet denildiği zaman galebe çalan taraf anlaşılmaktadır. Maslahat ve mefsedet tayininde bu husus oldukça önemli ve hassas bir noktadır. Maslahat ve mefsedet ne olduğuna hikmet sahibi, yaratıkların her türlü halini incelikle bilen Yüce Allah değil de o hükmü uygulamakla yükümlü olan birey ¹¹⁷ tek başına karar verecek olursa, maslahat ve mefsedet izafî karakterinden dolayı kanun koyucunun muradı buharlaşma tehlikesine maruz kalabilir. Bu durumda beşerî belirlemelerde bu belirlemeleri gerçekleştiren bireylerin heva ve geçici arzularının açıkça etkisi görülebilir. ¹¹⁸ Tam da bu noktada Şatıbî şu uyarılarda bulunur: Dinî açıdan celbedilen maslahatlarla defedilen mefsedetlerdeki amaç, ahiret hayatı için dünya hayatının gereklerini temin etmektir. Yoksa bireylerin kendi basit nefsânî yararlarını temin veya nefsânî zararlarını gidermek değildir. Din, başka bir şey için değil, sadece mükellefleri hevalarına kapılıp gitmekten korumak ve dolayısıyla Allah'ın kulları

¹¹² Şatıbî, *el-Muvafakat*, II,287.

¹¹³ Şatıbî, *el-Muvafakat*, II,3,7.

¹¹⁴ Şatıbî, *el-Muvafakat*, I,31.

¹¹⁵ Şatıbî, *el-Muvafakat*, II,43.

¹¹⁶ Şatıbî, *el-Muvafakat*, II, 45-46.

¹¹⁷ Bakara, 2/187,227,229-230;Nisâ, 4/13-14;Nur, 24/51;Ahzab, 33/36.

¹¹⁸ Mâide, 5/48; Yûnus, 10/15.

olmalarını temin etmek için gelmiştir. Hal böyle olunca dinin, bireylerin nefsi heva ve arzularına uygun, nasıl olursa olsun onların aktüel menfaatlerini karşılayan bir doğrultuda geldiğini varsaymak, bu gerçekle bağdaşmaz.¹¹⁹

Makâsıd ve maslahatın tayin ve tespitinde kişilerin aldıkları eğitim, yaşadıkları çevre koşulları, içinde buldukları toplumsal organizasyonlar ve hatta siyasal iktidar oldukça belirleyici bir konumdadır. Hakikatte mefset olan bir şeyi insan, maslahat zannedebilir. Bir kişiye maslahat gelen bir durum diğerine mefset gelebilir. Bu sebeple, neyin maslahat neyin mefset olduğuna bir noktada günümüz icması sayılabilecek şura, yasama organı, uzmanlar heyeti vb. karar vermesinin isabetli olacağına bazı İslam hukukçuları işaret etmektedir.¹²⁰ Ancak, uzman heyetlerce de bu konuda bir şekilde ittifakın sağlanacağını sanmıyoruz. İlmî komisyonlar da nihayetinde kişilerden oluşacağına göre burada da bir görecelik söz konusudur. Ama yine de bu yolla, Şari'in koyduğu hükmün hikmeti araştırılmaya değer bir husustur.

VI- Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları ve Tarihselcilik

Vahyin kendisine mutabakat ettiği, İslâm siyasî tarihinin önde gelen isimlerinden birisi olan Hz. Ömer'in kimi icihad ve uygulamaları tarihsellik tartışmalarında kendisine atıfta bulunulan önemli konulardandır. Onun uygulamalarının hangi çerçevede değerlendirileceği hususu hep tartışma konusu olagelmiştir. Hz. Ömer nassla belirlenmiş hükmü ilga etmek suretiyle, nassı nesh mi etmiştir? Ya da Hz. Ömer delaleti ve subutî kat'i bir nass, maslahat ile çatıştığında maslahatı nassa tercih mi etmiştir? Veya hükmün uygulama alanı kalmadığı için Ömer(r. a.) ayetin hükmünü durdurmuş mudur(ikaf), yoksa onun yaptığı ta'lik midir? Ya da Hz. Ömer ashabın ileri gelenleriyle de istişare etmek suretiyle başka nassla mı amel etmiştir? Hz. Ömer'in icihadları araştırıldığı zaman gelenek içinde ve günümüzde yukarıda sıralamış olduğumuz görüşleri dile getiren ilim adamları olmuştur. Biz de Hz. Ömer'in iki icihadına yer vererek bunların tarihsel olup olmadıklarına açıklık getirmek istiyoruz.

a-Fethedilen Toprakların Statüsü

Bu konudaki iddiaları Fazlurrahman'ın dilinden şöyle özetleyebiliriz: “Meşhur bir rivayete göre Irak'taki Sevad toprakları Hz. Ömer idaresindeki Müslümanlarca fethedildiğinde, Halife Ömer bu toprakların ganimet olarak askerlere dağıtılmasını reddetmiştir. Ganimet topraklarının dağıtılması, o zamanların hukukî bir kuralı idi ve Peygamber tarafından da uygulanmıştı. Hz. Ömer'in bu kararı ciddi bir hoşnutsuzluk doğurdu, zira bu davranış, muhalefete göre Peygamber sünnetinin açık bir ihlali idi.

¹¹⁹ Şâtıbî, el-Muvafakat, II,37.

¹²⁰ Şener, Abdulkadir, Kıyas, İstihsan, İstislah, s.156;Erdoğan, Mehmet, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s.95.

Sonunda, Hz. Ömer bir gün halkın karşısına çıkıp, muhaliflerine, bu davranışını destekleyen bir ayet bulunduğunu söyler ve 59:10'u okur. Ganimetlerin nasıl dağıtılacağını söyleyen diğer ayetlerin peşinden gelen bu ayet, ganimet dağıtılırken gelecek nesillerin haklarının da düşünülmesini söylüyordu. Öyle görünüyor ki, Hz. Ömer bu fikirdeydi. Eğer topyekün bir ülke toprakları fethedilen askerlerin aileleri arasında dağıtılsa, gelecek nesillere ne kalacaktır?"¹²¹

M. Mustafa Şelebî "Bu konudaki zorlama yorumlar bazı ahkâmın maslahata tabi olduğunu ve maslahat varsa hükmün de var olacağı, eğer maslahat yoksa hükmün de ortadan kalkacağı gerçeğinden kaçış içindir"¹²² yorumunu yapar. Genelde âmme menfaati göz önünde bulundurularak bazı nassların maslahat ile tahsisi¹²³ veya nassların yorum zenginliğine tâbi tutularak yorumlanabileceği¹²⁴ şeklinde değerlendirmelerde bulunanlar da olmuştur.

Hz. Ömer'in uygulamalarını *Menhecu Ömer İbn'l Hattab fi't-Teşri'* adlı eserinde detaylı bir şekilde inceleyen Muhammed Biltâcî, toprakların Enfâl suresinde ifade edilen ganimet kavramına dahil olmadığını belirtir.¹²⁵ Biltâcî'ye göre, fethedilen topraklar, Kur'an'da belli bir statüye bağlanmamış, nasslarla belirlenen genel ilke ve prensipler çerçevesinde, kamunun maslahatı doğrultusunda tasarruf hakkı Müslümanlara bırakılmıştır. Hz. Peygamber de kendi devrinde fethedilen toprakları bazen gazilere dağıtmış, bazen dağıtmamıştır. Yani maslahat neyi gerektiriyorsa öyle yapmıştır. Hz. Ömer'in uygulamaları da bu doğrultuda gerçekleşmiştir. Hz. Ömer, kamunun maslahatını dikkate alarak fethedilen toprakları haraç karşılığında sahiplerinin elinde bırakılmasına hükmetmiştir.¹²⁶

Ünlü Müfessir Ebu Bekr el Cessas (ö.370/980) meselenin hem ganimet (8/1,41) hem de fey (59/6-9) hükümlerini düzenleyen ayetlerle beraber ele alınması gerektiğini belirttikten sonra isabetli bir yaklaşımla konuyu şu şekilde özetler. Buna göre savaşla fethedilen yerlerde arazi dışında elde edilen mallarda ganimet ahkâmı, arazilerde ise fey hükümleri cari olup devlet reisi duruma göre dilerse ganimet hükümlerini uygular ve beşte birini çıkıttıktan sonra savaşanlara dağıtır, dilerse fey hükümlerini tatbik eder ve sahiplerinde bırakarak haraca bağlar. Bu ayetlerde Hz. Peygamber'in isminin zikredilmiş olması uygun gördüğü şekilde tasarrufta bulunmak üzere yetkinin kendisine ait olduğunu göstermektedir. Irak toprakları konusunda Hz. Ömer "O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dönüp dolaşan bir güç/servet

¹²¹ Fazlurrahman, Allah'ın Elçisi ve Mesajı, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s.109-110.

¹²² Şelebî, M. Mustafa, Ta'lîlu'l-Ahkam, s.55.

¹²³ Erdoğan, Mehmet, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s.145.

¹²⁴ Şener, Abdulkadir, Kıyas, İstihsan, İstislah, s.155.

¹²⁵ Biltâcî, Muhammed, Menhecu Ömer İbn'l Hattab fi't Teşri', Kahire 1970, s.145.

¹²⁶ Biltâcî, Muhammed, Menhecu Ömer İbn'l Hattab fi't Teşri', s.147-148.

olmasın diye (Allah böyle hükmetmiştir.”¹²⁷ ayetinden hareketle toprakları dağıtması halinde bunun zenginler arasında dönüp dolaşan bir güç/servet olacağını ve “onlardan sonra gelenler”¹²⁸ ayetinin kendilerine hak tanıdığı sonrakilere de bir şey kalmayacağını düşünerek toprakları haraca bağlayıp eski sahiplerinde bıraktı ve bütün Müslümanlar için bir irad kaydetti. Sahabe de buna muvafakat etti.¹²⁹

Sonuç olarak söylemek gerekirse bu ichtihadında Hz. Ömer salt maslahat düşüncesiyle ayeti uygulamaktan vazgeçtiği veya hüküm değişikliğine gittiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü O, ganimet ayetini anlarken¹³⁰ fey ayetleriyle¹³¹ beraber yorumlamaktadır. Yani Hz. Ömer bir ayetin hükmünü uygulamazken başka ayetlerin hükmünü uygulamaktadır. Bu uygulamasında Hz. Ömer’in maslahata göre hareket ettiğini inkar etmek mümkün değildir. Bu topraklar eğer savaşa katılanlara dağıtılsaydı toprak ağaları ortaya çıkacak, ahalinin kölelik statüsü nesilden nesile devam edecek, daha sonra gelenlere bir şey kalmayacak, kısaca sosyal adalet, ekonomik dengeler ve güvenliğin temini açısından şiddetli bir sıkıntı meydana gelecekti. Bütün bunlar nassla çatışan bir maslahat durumunu yansıtan hususlar değildir. Devlet başkanı çeşitli alternatifler içinde toplumun yararına olabilecek en uygun çözümü bulmak için tasarrufta bulunmuştur.

b- Müellefe-i Kulûbün Zekat Hissesi

Kur’an-ı Kerim Tevbe sûresinin 60. ayetiyle zekatın verileceği yerleri sekiz sınıf olarak belirlemiştir. Bunlardan birisi de müellefe-i kulûb’tur. Ayette açıkça belirlenmiş olmasına rağmen Hz. Ömer’in maslahat gereği bu sınıfa zekatı kestiği iddia edilmiş buradan hareketle de maslahatın gerektirmesi halinde nassla sabit olmuş hükümlerin değişebileceği ya da askıya alınabileceği iddia edilmiştir. Bu konudaki tartışmalara geçmeden önce kaynaklarımızda zikredilen olayı nakletmek istiyoruz.

Rasûlullah’ın (s. a. v.) zekattan kendilerine hisse verdiği müellefe-i kulubdan Uyeyne b. El-Hısn ile Akra’ b. Habis, Halife Hz. Ebubekir’e gelerek, boş bir arazinin kendilerine tahsis edilmesini talep ettiler. Hz. Ebubekir de uygun görüp istedikleri yeri kendilerine verdi. Elleri buna dair bir belge verdi ve Ömer’i de buna şahit yaptı. Onlar, o sırada mecliste bulunmayan Ömer’e başvurdular. Hz. Ömer belgeyi ellerinden alıp imha etti ve: “Rasûlullah zamanında Müslümanlar az olduğu için gönlünüzü telif ediyordu. Bugün ise Allah, İslâm’ı sizin gibilere muhtaç olmayan bir duruma getirdi. Gidin elinizden geleni yapın. Allah sizi korumayacaktır, dedi. Onlar

¹²⁷ Haşr, 59/7

¹²⁸ Haşr, 59/7

¹²⁹ Cessas, Ebubekir Ahmed b. Ali, Ahkamu’l-Kur’an, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut trs.,III,430.

¹³⁰ Enfal, 8/41.

¹³¹ Haşr, 59/7-10.

da gidip Ebubekir'e Ömer'i şikayet ettilerse de Hz. Ebubekir, Hz. Ömer'in yaptığını uygun bularak ona ses çıkarmadı. Buna sahabilerden itiraz eden de olmadı.¹³²

Hz. Ömer'in bu ichtihadı dikkate alınarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra müellefe-i kulûb hissesinin devam edip etmediği konusu tarihte ve günümüzde hep tartışma konusu olmuştur. Kurtubî (ö.671/1273), İmam Malik ve rey taraftarlarının müellefe-i kulûba zekattan bir pay verilmesinin sona erdiği görüşünde olduklarını kaydeder. Çünkü; Allah İsmâ'ı ve taraftarlarını aziz kılmış, kafirleri zelil etmiştir.¹³³ Hz. Ömer'i bu ve benzer ichtihadlarından dolayı Kitap ve sünnetten sonra ilk teşri' ameliyesinde bulunan kişi olarak niteleyenler yanında¹³⁴ apaçık Kur'an nassına rağmen onun müellefe-i kulûbun payını ilga ettiğini bir illete dayanan nassın hükmünün o illetin ortadan kalkmasıyla neshedildiğini iddia edenler de olmuştur.¹³⁵ Genelde geçici maslahatlara bağlı hükümlerde, hükmün uygulanabilirlik ortamının oluşup oluşmaması göz önünde bulundurularak kesin nasslarla belirlenmiş de olsa, bazı hükümlerin geçici olarak durdurulabileceği veya askıya alınabileceği (ta'lik) de belirtilmiştir.¹³⁶

Diğer taraftan bazı âlimler, müellefe-i kulub hissesinin düşmeyip bâki olduğunu, Hz. Ömer ve sahabiler tarafından durdurulmuş olmasının zekat mallarının sarfiyla alakalı dönemsel/tarihsel bir ichtihad olduğunu söylemiştir.¹³⁷ Ebu Cafer en Nehhas (ö.338/950) bu hükmün sabit olduğunu, bir kimsenin kalbinin ısındırılmasına ihtiyaç duyulur ve ondan Müslümanlara bir kötülük dokunmasından korkulur veya iyi Müslüman olması umulursa ona zekattan hisse verilir¹³⁸ der.

Taberî (ö.310/923), zekat vermenin maksatları üzerinde dururken müellefe-i kulubun hissesi hakkında çok önemli tespitlerde bulunur. Ona göre zekatın iki maksadı vardır: "Birincisi Müslümanların ihtiyaçlarını gidermek, diğeri ise İslâm'ın güçlenmesine katkıda bulunmaktır. İslâm'ın güçlenmesine katkıda bulunmak için ödenen zekatlar din içindir. Mesela, Allah yolunda cihad uğruna ödenen zekattan özel ihtiyaçlar hariç, savaş harcamaları için zengin olana da fakir olana da verilir. Müellefe-i kulûb da buna benzer; zengin bile olsalar İslâm'a ısınmaları ve dinin desteklenmesini temin için onlara zekat verilir. Nitekim Peygamber (s. a. v), Allah'ın kendisine müyesser kıldığı fetihlerden ve İslâm'ın çevrede yayılıp Müslümanların kuvvet bulmasından sonra müellefe-i kulûb fonundan kimilerine ihsanda bulunmuştur. Dolayısıyla, Müslümanların sayısı kendilerine kastedenlerden daha çok

¹³² Cessas, Ebubekir Ahmed b. Ali, Ahkamü'l-Kur'an, ,III,124.

¹³³ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an, VIII, 181.

¹³⁴ Câbirî, M. Abid, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s.63.

¹³⁵ Mahmasanî, Suphi, Hükümlerin Değişmesi, s.111-112.

¹³⁶ Erdoğan, Mehmet, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, s.145.

¹³⁷ Raysûnî, Ahmed, Nazariyyetü'l Makâsîd İnde'l İmam eş-Şâtîbî, s.315.

¹³⁸ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an, VIII, 181

olduğu için bugün artık kalpleri İslâm'a ısındırılacak kimse yoktur; Hz. Peygamber'in vermesi de Müslümanlar sayıca az olduğu için diyen birisinin sunabileceği hiçbir delil yoktur."¹³⁹

Müellefe-i kulûba zekattan hisse verilmesini İslâm'ın muzaffer olması ve güçlenmesi için yapılan cihada benzeten Kurtubî (671/1273), bundaki temel amacın gerçekten Müslüman olması ancak para vermekle/ihsanla mümkün olabilecek kişilere bunu vermek olduğunu belirtir. Müşriklerin üç grup olduğunu bunlardan bir grubun ihsanda bulunmakla ancak İslâm'a girdiklerini, devlet başkanının insanların küfürden arınmaları için onlara ihsanda bulunabileceğini belirtir.¹⁴⁰ Ibnu'l Ârâbî, İslâm güçlü olduğu zaman müellefe-i kulûbün hissesinin düşeceğini, ihtiyaç duyulduğunda ise onlara pay verileceğini, nitekim Rasûlullah'ın böyle yaptığını kaydeder.¹⁴¹

Hz. Peygamber'in vefatından sonra müellefe-i kulûba zekattan ayrılacak fonun baki olduğunu söyleyenlerin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü M. Hamîdullah'ın (ö.2002) ifadesiyle bir nevi devletin elinde örtülü ödenek¹⁴² mahiyetinde bir harcama fonu olarak görülebilecek bu mallar, farklı zamanlarda farklı kimselere verilebilecektir. Müellefe-i kulûb sadece İslâm'ın güçlenmesi için kendilerine yardım yapılan bir sınıf olmayıp, bu kavramın içerisine şerhlerinden emin olunacak kimseler ve buldukları mevki itibarıyla kendilerine yapılacak ihsan sayesinde diğer insanlar üzerine etkili olabilecek kimseler de girmektedir. Dolayısıyla bu kavramın kapsamını geniş bir çerçevede ele almak gerekir. Hz. Ömer'in Akra' b. Habis ile Uyeyne b. Hısn'a bir pay vermemesi olayı "*kişiye özel*" uygulama cinsinden olabilir. Çünkü bu kişilere Hz. Peygamber sağlığında yardım yapmıştı. Bunlar daha sonra tekrar yardım istemektedirler. Hâlbuki önceleri müellefe-i kulûb sınıfına giren bu kimseler daha sonra bu sınıfa dahil olmayabilir. Yani bir kimsenin mütemediyen müellefe-i kulûb sınıfında görülmesi doğru değildir. Hz. Ömer'in uygulamasını bu şekilde değerlendirmek mümkündür.

F. KUR'AN'DA TARİHSELLİĞE ÖRNEK GÖSTERİLEN KONULAR

Kur'an'ın tarihselliği çerçevesinde yapılan tartışmalar çoğu kere torik olarak yürütülmekte veya birkaç ayet örnek verilerek onlar üzerinden genellemeler yapılmakta ve buradan Kur'an ahkâmın tarihsel olduğu yargısına varılmaktadır. Biz bu bölümde, tarihsellik tartışmalarında en çok gündeme getirilen bazı ayetleri ele alarak bunların tarihsel bir yönünün olup olmadığını, eğer varsa hangi açılardan

¹³⁹ Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu'

¹⁴⁰ Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an, VIII, 179.

¹⁴¹ Ibnu'l- Ârâbî, Ahkam u'l-Kur'an (nşr. Ali M. El-Bicâvî, Beyrut 1407/1987, II,966.

¹⁴² Hamîdullah, Muhammed, Rasûlullah Muhammed, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1973, s.150.

tarihsel veya evrensel bir boyuta sahip olduklarını tespiti ve bu konulardaki farklı görüş ve düşünceleri tartışmaya çalışacağız.

Kur'an-ı Kerim insan hayatının her alanıyla ilgili bazı prensipler ve hükümler getirmiştir. Kur'an hüküm vazında ilke ve prensiplerden hareket ederek ayrıntılı hükümlere pek yer vermemiş, tadrîce riayet ederek insanların fıtratına uygun hükümler getirmiştir. Kur'an hükümlerinin belki de en önemli yönü, insanı çok iyi tanıyan, insanın gerçekten iyiliğini hayrını isteyen, koyduğu hükümlerden kendisinin hiçbir beklentisi olmayan yüce bir varlık tarafından konulmuş olmasıdır.

I-Kölelik

Kölelik İslâm öncesi dönemde hemen hemen dünyanın her tarafında olduğu gibi Arap yarımadasında da mevcut toplumsal bir olguydu. Ülkeden ülkeye farklılık arz etmekle beraber Araplarda da savaş, adam öldürme ve zina gibi ağır suçlar, borçluluk, babanın çocuklarını satması gibi sebeplerle insanlar köleleştirilirdi.¹⁴³ Kur'an' da ifade edilen mükateb/anlaşmalı köle cahiliye döneminde de vardı.¹⁴⁴

Kur'an-ı Kerim, kölelere karşı iyi davranmayı,¹⁴⁵ onlara ihsanda bulunmayı tavsiye etti.¹⁴⁶ Cahiliye döneminde olduğu gibi cariyelerin fuhşa zorlanmamasını ve bunun kesinlikle haram olduğunu,¹⁴⁷ bildirdi. Köle ve cariyeleri evlendirmeye teşvik etti.¹⁴⁸ Kur'an, iman edinceye kadar müşrik kadınlarla evlenmemeyi, velev ki müşrik kadınlar güzel olsa bile, Müslümanlara mü'mine cariyelerle evlenmeyi emretmekte, mü'min bir kölenin müşrik bir kişiden daha iyi olduğunu haber vermektedir.¹⁴⁹ Yine Kur'an, yemin, zihar ve kasten oruç bozma suçlarına kefaret olarak köle azadını önermekte,¹⁵⁰ zekatın sarf yerlerinden biri olarak köleleri saymaktadır.¹⁵¹

¹⁴³ Hamidullah, Muhammed, İslâm'da Devlet İdaresi, çev: Kemal Kuşçu, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963;Engin, Nihat-Akyüz, Vecdi, "Asr-ı Saadette Kölelik ve Cariyelik", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam içinde, Beyan yayınları İstanbul 1994, I, 493.

¹⁴⁴ Mükatebe, köle ve cariyenin, efendisinden aralarında anlaşacakları bir miktar mal veya para ödeyerek özgürlüğüne kavuşma isteğinde bulunmasıdır. Aydın, M. Akif- Hamidullah, Muhammed, "Köle", DİA, Ankara,2002, XXVI, 242.

¹⁴⁵ "Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, yolcuya, ellerinizin altında bulunan (köle, cariye, hizmetçi ve benzerlerine) iyi davranın; Allah kendini beğenen ve daima böbürlenmiş kimseyi sevmez". Nisâ, 4/36.

¹⁴⁶ "Gerçek iyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin iyiliğidir ki, Allah'a, ahret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. Allah rızası için yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilencilere ve boyunduruk altında bulunan köle ve esirlerle sebdığı maldan harcar....." Bakara, 2/177.

¹⁴⁷ Nûr,24/33.

¹⁴⁸ Nûr, 24/32.

¹⁴⁹ Bakara, 2/221.

¹⁵⁰ Nisâ, 4/92; Mâide, 5/89; Mücadele, 58/3.

¹⁵¹ Tevbe, 90/60.

Kur'an'ın köle azadını telkini ve Hz. Peygamber'in köleleri hürriyetine kavuşturmaya dair teşvikleri¹⁵² İslâm'ın köleliği kaldırmayı hedeflediğini gösterir. Köleliğin her türlü kaynağını kurutan İslâm, sadece savaş esirliği ile onu sınırlandırmıştır. Günümüz devletler hukukunda esir kamplarının karşılığı, İslâm hukukunda köleliktir. Bugünün Devletler Hukukuna göre, iki taraf anlaşma yapıncaya kadar, savaş esirleri, esir kamplarında tutulur ve her türlü insanî haktan mahrum bırakılırlar. Yapılan anlaşma sonucunda ise, tekabüliyet esasına göre esirler ya değişilir ya da belli bir menfaat karşılığında veya karşılıksız salıverilirler. İslâm Hukuku da aynı şeyleri öngörmektedir.¹⁵³ Devlet başkanı esirleri değiştirme, karşılıksız salıverme(menn), herhangi bir mal veya esir karşılığı serbest bırakma(fida) veya onları köle statüsüne koyma seçeneklerinden birini tercih etme hakkına sahiptir.¹⁵⁴ Karşı tarafın durumu da dikkate alınarak idareci bu alternatiflerden birini tercih eder ve uygular.

Kölelik konusunun tarihsellik tartışmalarında gündeme gelmesinin sebebi, bazı suçlara kefarete olarak Kur'an'ın köle azadını öngören hükümlerinin, bugün nasıl uygulanacağı ve anlaşılacağı meselesidir.

Az önce de belirttiğimiz gibi bazı suçlara karşı köle azadı emredilmiştir. İlgili ayetlere baktığımızda köle azadının yegâne kefarete olmayıp alternatiflerden birisi olarak zikredildiğini görmekteyiz. Üstelik köle azadı zikredildikten sonra “fe men lem yecid = bulamazsa” ifadesi gelmektedir. Bu ifadeyi müfessirler,¹⁵⁵ hem maddi olarak köle azad etme imkânından mahrum olma; hem de âzad edecek köle bulamama şeklinde yorumlamışlardır. M. Reşid Rıza, “lem yecid” fiilinin mefulunun hafzedilmesi, “bulamama” ifadesinin her iki anlama da gelmesine müsait bir hale getirdiğini söyler. Ancak o, Kur'an'ın “bulamazsa” ifadesini kullanmak suretiyle, sanki köleliğin ortadan kalkacağını önceden haber verdiğini belirtir.¹⁵⁶ Zihar kefareti olarak köle azadından sonra önerilen iki ay peşpeşe oruç tutma seçeneğinden sonra ise, “fe men lem yesteti'=güç yetiremezse” ifadesi kullanılmıştır. Buna bakılarak “bulamazsa” ifadesinin sadece azad edecek köle bulamama anlamına geleceği görüşünün daha isabetli olacağı gibi bir kanaat oluşabilir. Bu kanaat, köleliğin kurumsal olarak ilga edildiği toplumlarda ve zamanlarda isabetlidir. Ancak bu ayetler, köleliğin mevcut olduğu tarihsel ve toplumsal şartlarda düşünüldüğünde bulamazsa ifadesinin hem maddi güç hem de köle bulamamak anlamlarının her ikisini de kapsadığı şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağını gösterir. Bize göre,

¹⁵² Buhari, Keffarât, 6; Müslim, Itk, 22,23.

¹⁵³ Şimşek, M. Said, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s.190.

¹⁵⁴ Muhammed, 47/4.

¹⁵⁵ Rıza, M. Reşid, *Tefsiru'l-Menar*, V, 37; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 50.

¹⁵⁶ Rıza, M. Reşid, *Tefsiru'l-Menar*, V, 37.

yüce Allah'ın böyle bir ifadeyi seçmesi, ilahi kelamın üslûp açısından icazını gösteren önemli bir unsurdur.

Muhammed Esed “köleliğin az veya çok ortadan kaybolduğu modern toplumlarda ‘tahriru rakabe’ kavramı, sanırım, bir insanı büyük bir borç yükünün veya yoksulluğun tutsağı olmaktan kurtarmayı içine alacak şekilde genişletilebilir” yorumunu yapar.¹⁵⁷

Kölelikle ilgili ayetlere hüküm ve hükmün konusu çerçevesinde bakılabilir. Köle azad etme hükmü bulunmakta, ancak köle bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu hüküm, kendiliğinden kalkmaktadır. Ama, savaş esirliği gibi bir sebeple kölelik tekrar gündeme geldiğinde aynı hüküm yine işlevsel hâle gelebilir.

II-Kadınla İlgili Hususlar

Yüzyıllar boyunca kadîm medeniyetlerde ve toplumlardaki insanlar, kadının değeri ve toplumsal konumu hakkında farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Hatta aynı toplumda ve aynı millette bile çağdan çağa ve dönemden döneme kadına bakışta farklılıklar olmuş; bazen kadına iyi muamele edilmiş ve değeri yüceltilmiş bazen de ona kötü davranılarak her türlü aşağılanmaya maruz bırakılmıştır. Ancak şu bir hakikattir ki çoğu zaman kadın horlanmış ve zulüm görmüştür.¹⁵⁸

Bütün semavî dinlerde kadın konusu önemli bir yer tutmaktadır. Yahudilikte kadının rolü eski dönemlerden beri var olan ataerkil toplum yapısına uygun olarak şekillenmiş, sosyal fonksiyonlar cinsiyete göre tesis edilmiştir.¹⁵⁹ Tevrat'ta yer alan kıssaya göre kadın erkeğe eşittir, hem kadın hem erkek Tanrı'nın sûretinde yaratılmıştır¹⁶⁰, kadın erkeğin kaburga kemiğinden ve onun yalnızlığını gidermek için yaratılmıştır.¹⁶¹ Tevrat'a göre, yasak ağaçtan bir yılanın saptırmasıyla ilk yiyen bir kadın olmuş ve o kadının teşvikiyle de Âdem yemiştir. Bu yüzden kadın lanetlidir ve Tanrı'nın emrine karşı geldiği için de çocuk doğurma zahmetiyle cezalandırılmış, kocasına bağlı ve tâbi kılınmıştır.¹⁶² Anne olarak kadına saygı gösterilmelidir.¹⁶³ Kadın kocasından ve erkek kardeşi varsa babasından mirasçı olamaz.¹⁶⁴ Tevrat

¹⁵⁷ Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, III, 1121.

¹⁵⁸ Nasıf, Fatıma Ömer, Hukûku'l-Mer'e ve Vâcibetühâ fi Davi'l Kitap ve's Sünne, Matbaatü'l Medenî, 1. Baskı, Kahire 1992/1412, s.14.

¹⁵⁹ Harman, Ö. Faruk, “Kadın”, DİA, İstanbul 2001, XXIV, 84.

¹⁶⁰ Tekvin, 1/26-27.

¹⁶¹ Tekvin, 1/23-24.

¹⁶² Tekvin, 3/16.

¹⁶³ Çıkış, 20/12.

¹⁶⁴ Sayılar, 27/8-11.

kadınlara erkekler gibi giyinmeyi yasaklamakta¹⁶⁵ ve kadınların başlarını örtmelerini istemektedir.¹⁶⁶ Yine Tevrat poligamiyi kabul eder.¹⁶⁷

Hristiyanlığın dinî metinlerine bakıldığında, onun da kadına bakışında Yahudilikten pek farklı olmadığı görülmektedir.¹⁶⁸ Yeni Ahid'te bir taraftan cinsellik ve evlilik iyi görülmemekte, bekaretin üstünlüğü ve evlenmemenin fazileti vurgulanmakta; diğer taraftan poligami ve boşanma yasaklanmaktadır.¹⁶⁹ Pavlus evlenmenin ideal olduğunu, ancak hem zinadan korunmak hem de çocuk sahibi olmak için evliliğin olabileceğini belirtir.¹⁷⁰ İncillerde erkeğin özel bir konumunun olduğu ve şahsının yüceltiildiği görülmektedir. Çünkü Hristiyanlığın temel inancına göre erkek, Allah'ın sûretinde yaratılmış, kadın ise erkeğin ege kemiğinden yaratılmıştır. Bu sebeple Hristiyan din adamları kadının erkek karşısında konumunun hem dinî açıdan hem de toplumsal açıdan düşük olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷¹ Mesela Pavlus'a göre, erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratılmıştır ve bu sebeple kadınlar rabbe bağlı olduğu için kocalarına da bağlı olmalıdır. Çünkü Mesih nasıl kilisenin başıysa erkek de kadının başıdır.¹⁷² Pavlus kadınların başlarını örtmelerinin zorunlu olduğunu ve ancak bu şekilde kilisede dua edebileceklerini belirtir.¹⁷³

İslam öncesi dönemde Arap toplumunda kadınlar ve kızlar ikinci sınıf insan olarak görülürlerdi. Kadının mirasta hiçbir hakkı olmadığı gibi eğer bir kadının kocası ölürse, mûrisin diğer mallarıyla beraber bir meta gibi o kadın da en yakın varise intikal ederdi.¹⁷⁴ Ailedeki erkek evladı çoğaltmak ve düşmana karşı kuvvetli olmak arzusuyla erkekler, hiçbir sınır tanımaksızın istedikleri kadar kadınla evlenebiliyorlardı.¹⁷⁵ Erkek dilediği şekilde ve istediği kadar boşama hakkına sahipti.¹⁷⁶ Cahiliye döneminin Araplarında kadın ve erkek arasında verilen cezalarda da bir eşitsizlik olduğu kaydedilmektedir. Eğer bir suçu erkek işler ve kurbanı da bir kadın ise, bu erkeğe kadının erkeğe karşı işlediği suçun benzeri verilmeyip ona daha az ceza verilirdi.¹⁷⁷

¹⁶⁵ Tesniye, 22/5.

¹⁶⁶ Sayılar, 5/18.

¹⁶⁷ Tesniye, 21/15.

¹⁶⁸ Nasif, Fatıma Ömer, a.g.e., s.44.

¹⁶⁹ Matta, 1/23; 19/6-12.

¹⁷⁰ Korintoslular'a Birinci Mektup, 11/5-10.

¹⁷¹ Nasif, Fatıma Ömer, a.g.e., s.42.

¹⁷² Efesoslular'a Mektup, 5/22-24.

¹⁷³ Korintoslular'a Birinci Mektup, 11/5-10.

¹⁷⁴ Nasif, Fatıma Ömer, a.g.e., s.46.

¹⁷⁵ Çağatay, Neşet, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, AÜF yayınları, Ankara 1982, 4. Baskı, s.135.

¹⁷⁶ Bakar, 2/229.

¹⁷⁷ Hamidullah, Muhammed, İslam'a Giriş, Nur yayınları, Ankara trs., s.216.

Kadını bu koşullar altında bulan İslâm dini, onun hem sosyal hem de hukûkî konumunda önemli değişiklikler yapmıştır. Herşeyden önce Kur'an, insan olması bakımından kadını erkekle eşit bir varlık olarak görür. Yüce Allah insanı, kadın erkek diye herhangi bir ayırımı gözetmeksizin diğer varlıklardan üstün kıldığını beyan eder.¹⁷⁸ Kur'an'a göre insan olarak üstün yaratılma açısından kadın-erkek, renk, ırk ve bölge farklılığı gözetmeksizin bütün insanlar eşittir.¹⁷⁹ Yine Kur'anî hakikate göre, insanlar arasındaki farklılık takvaya; yani kulluk bilincinin üstünlüğüne bağlıdır.¹⁸⁰ Kur'an çoğu kez fazilet ve takva sahiplerinden bahsederken erkek ve kadınları ayrı ayrı zikreder.¹⁸¹

Kur'an'ın kadınlar hakkında getirdiği bazı hükümler modern dönemde tarihsellik tartışmalarında öne çıkmaktadır. Bu konuda Kur'an'ın diğer konularda olduğu gibi kadın konusunda da getirdiği hükümlerin nazil olduğu dönemin Arap toplumuna özgü hükümler olduğu, bugünkü modern toplumlarda uygulanmasının mümkün olmadığı iddia edilmiştir. Ayrıca Kur'an'ın tüm zamanlar için geçerli olacak nihaî adımlar atmış olmayıp, m.7. yüzyıl Arap toplumsal gerçekliğinde atılabilecek adımları attığı, sınırsız evlilik hakkına sahip erkeği dört kadınla sınırlandırdığı ve tek eşliliği hedef gösterdiği, mirasta hiçbir hakkı olmayan kadına erkek kardeşinin yarısı kadar pay verdiği, ticarî meselelerden anlamayan kadını yapacağı şahitliklerde erkeğin yarı değerinde saydığı, Kur'an'ın başlatmış olduğu bu iyileştirme sürecinin devam etmesi gerektiği de iddia edilmiştir.¹⁸² Biz bu çalışmada tarihselcilerin önemle üzerinde durdukları çok eşlilik, kadının miras hakkı ve şahitliği konularını ele alıp değerlendirmek istiyoruz.

a-Çok Eşlilik

Kur'an'ın tarihsel bir metin olduğunu ve ona tarihselci bir yöntemle yaklaşılması gerektiğini belirten Fazlur Rahman çok eşlilik konusunda şu iddialarda bulunur: Kur'an'ın ıslahata yönelik en önemli adımları kadınlar ve kölelik

¹⁷⁸ "Andolsun biz, Adem oğullarına (güzel biçim, mizaç ve akfî kabiliyetler vermek suretiyle) çok ikram ettik, onları karada ve denizde (hayvanlar üzerinde) taşıdık.Onları güzel rızıklarla besledik ve onları yaratıklarımızın birçoğundan üstün kıldık." İsrâ,17/70

¹⁷⁹ Nasif, Fatıma Ömer, a.g.e., s.70.

¹⁸⁰ Hucûrât, 39/13.

¹⁸¹ "Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mü'min erkekler ve mü'min kadınlar, Allah'a itaat eden erkekler ve Allah'a itaat eden kadınlar, doğru olan erkekler ve doğru olan kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, Allah'tan korkan erkekler ve Allah'tan korkan kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkekler ve namuslarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve Allah'ı çok zikreden kadınlar, işte Allah, bunlar için büyük bağış ve ödül hazırlamıştır." Ahazab, 33/15.

¹⁸² Bu düşüncelerin savunulduğu çalışma için bkz., Vedud Muhsin, Âmine, Kur'an ve Kadın, çev: Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s.135-150.

konusunda olmuştur.¹⁸³ Çokeşlilik vesayet altında bulunan öksüz kızların söz konusu olduğu bir ortamda çıkmıştır;¹⁸⁴ ama geleneksel anlayışta bu ayet, yetim kızlar bağlamından çıkarılarak umumîleştirilmiştir.¹⁸⁵ Fazlur Rahman'a göre, dört eşe kadar evlenme izninin kanunlaşması ne metinle, ne de Kur'an'ın ruhuyla uyuşur.¹⁸⁶ Dolayısıyla çok eşlilikle ilgili ayetlerin bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde bunlardan ortaya çıkan sonucun normal şartlarda çok eşliliğin fiilen yasaklanması olduğunu belirtir.¹⁸⁷

Çok eşlilik ilk defa İslam ile ortaya çıkmış olmayıp Çin, Hint, Fars, Mısır, Yunan ve Roma gibi kadim milletlerde de var olan¹⁸⁸ semavî dinlerden Yahudilik'te de kabul edilen, Cahiliye dönemi Araplarında da yaygın olduğu bilinen toplumsal bir olgudur.¹⁸⁹ Bu olgu Kur'an'da da yetimlere nasıl davranılması gerektiğini ifade eden ayetler bağlamında dile getirilmiştir.¹⁹⁰

Çok eşlilikten bahseden ayete metinsel bütünlük içinde baktığımızda burada, öncelikle yetimlerin hukukunun düzenlendiğini, sonra da kadınlara karşı adaletli olmanın vurgulandığını görmekteyiz. Gerçekten haksızlığın ve adaletsizliğin yaygınlaştığı toplumlarda bundan en çok zararı yetimler ve kadınlar görür. Çünkü bu kesimler, kendilerine yönelen ekonomik ve toplumsal baskılara ve zulümlere çoğu kere karşı koyabilecek güç ve imkânlara sahip olmadıkları gibi, fizikî olarak da bunlara direnecek donanımda değildirler. İşte böyle ortamlarda ve toplumlarda insanların imdadına din yetişmekte ve ezilen, haksızlığa maruz kalan insanlara en büyük yardımı ve desteği sağlamaktadır.¹⁹¹

Klasik tefsirlerde çok eşlilikle ilgili Nisa sûresinin 3. ayetinin tefsiri bağlamında yapılan yorumlarda adalet şartı gerçekleştiği takdirde çok eşliliğin mübah olduğu belirtilmiştir.¹⁹² Bu yorumlarda müfessirlerimizin tartıştığı mesele bir

¹⁸³ Fazlur Rahman, İslam, s.52.

¹⁸⁴ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s.102.

¹⁸⁵ Fazlur Rahman, "Alah'ın Elçisi ve Mesajı" Makaleler I, s.49.

¹⁸⁶ Fazlu Rahman, "Alah'ın Elçisi ve Mesajı" Makaleler I, s.50.

¹⁸⁷ Fazlur Rahman, İslam, s.53, 322.Kur'an'ı tamamıyla tarihsel bir metin olarak gören oryantalist Rudi Paret, modern eğilimli Müslüman aydınları, ayetlerden hareket ederek Kur'an'ın tek eşliliği öngördüğünü iddia etmeleri yüzünden eleştirmekte ve onların tutarsız olduklarını belirtmektedir. Paret, Müslüman aydınların ayetleri kullanarak çeşitli tutarsız izahlara girmeleri yerine, ilgili Kur'an ayetlerinin tarihsel olduklarını söylemelerinin, dolayısıyla bugün için herhangi bir bağlayıcı değer ve anlam taşımadığını itiraf etmelerinin kendileri açısından daha tutarlı ve doğru olacağını ifade eder. Paret, Rudi, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an", Kur'an Üzerine Makaleler, s.112-113.

¹⁸⁸ El-Husayn, Ahmet b. Abdulaziz, el-Meretü'l Müslime, s.253; Sibaî, Mustafa, el-Mer'e beyne'l Fıkh ve'l- Kanûn, s.71.

¹⁸⁹ El-Husayn, Ahmet b. Abdulaziz, el-Mer'etü'l Müslime, s.256-257.

¹⁹⁰ Nisa, 4/2-3.

¹⁹¹ Bkz., En'am, 6/152; İsrâ, 17/34.

¹⁹² Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan, IV,234; Ibnu'î Arabî, Ahkamu'l-Kur'an, I,408; İbn Kesîr, Tefsir, I,37; Kurtubî, Ebu Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, el-Cami' li Ahkâmî'l Kur'an, V, 17.

erkeğin aynı anda nikahı altında bulundurabileceği eşin en üst sayısının kaç olacağıdır. Müfessirlerin kahir ekseriyeti en üst sayının dörtten fazla olamayacağını belirtirken¹⁹³ bazıları, ayetin dilsel yapısından ve Hz. Peygamber'in dörtten fazla eşle aynı zamanda nikahlı oluşundan hareket ederek bu sayının dörtle de sınırlı olmayacağını belirtmişlerdir.¹⁹⁴ Kurtubi, kaç eşle evlenileceği konusunda ayetin herhangi bir sınırlama getirmediğini ileri süren kimselerin Rafizîler ve Zahirîlerin bazıları olduklarını, bu görüş sahiplerinin Arap dilini ve sünneti bilmediklerini, aynı zamanda ümmetin icmama da muhalefet ettiklerini belirtir. Ayrıca Kurtubî, sahabeden veya tabiinden hiçbir kimsenin dörtten fazla eşle evlendiklerinin nakledilmediğini, aksine Hz. Peygamber'in beş hanımla evli olarak İslam'ı kabul eden Nevfel b. Muaviye'ye birisini bırakmasını ve benzer durumda olan bazı sahabeye de dörtten fazla eşlerini boşamalarını emrettiğine dair rivayetlerin bulunduğunu kaydeder.¹⁹⁵ Kurtubî, Hz. Peygamber'in dörtten fazla eşi aynı zamanda nikahı altında bulundurmasının, ona ait özel bir durum olduğunu belirtir.¹⁹⁶ Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamber'in dörtten fazla olan eşlerini boşamasının onun açısından bir zulüm ve gaddarlık olacağını; yeni doğmakta olan İslam dininin kabilecilik bağları oldukça kuvvetli olan bir toplumda yayılması için Hz. Peygamber'in çok eşliliğinin önemli bir işleve sahip olduğunu; kadınlarla ilgili bazı İslamî kaide ve esasların öğretilmesinde Hz. Peygamber'in eşlerinden yardım aldığını ve onların Müslüman kadınların hukuk danışmanı olarak görev yaptıklarını belirterek, Hz. Peygamber'in dörtten fazla evlenmenin yasaklanmasından sonra da bu eşlerini nikah altında bulundurmasının işte bu nedenlerden dolayı olduğunu kaydeder.¹⁹⁷

Nisa sûresinin 3. "Eğer yetim kızlar hakkında âdil davranmaktan korkarsanız size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Onlar arasında da adaleti sağlayamamaktan korkarsanız bir tane alın; yahut ellerinizin altında bulunan cariyelerle yetinin....." ayetini, aynı surenin 129. "ne kadar istesenez de kadınlar arasında adaleti temin edemezsiniz.... ." ayetiyle beraber mütalaa ederek ilk ayette adaleti sağlama şartıyla çok eşliliğin hela kılındığını, sonraki ayette ise adaleti teminin mümkün olmadığı belirtilerek iki ayet arasında bir çelişki/müşkil olduğu belirtilerek Kur'an'ın açıkça çok eşliliği reddettiği şeklinde bir sonuca ulaşılmaktadır.¹⁹⁸

¹⁹³ Önceki kaynaktaki müfessirlere bkz.

¹⁹⁴ Razi, Fahrüddin, et-Tefsiru'l-Kebir, III,487-488.

¹⁹⁵ İbn Mace, Nikah, 40; Tirmizi, Nikah, 33.

¹⁹⁶ Kurtubî, Ebu Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, el-Cami' li Ahkami'l Kur'an, V, 17.

¹⁹⁷ Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi, II, 669-670.

¹⁹⁸ Jansen, J.J.G., Kur'an'a Yaklaşımlar, s.171.

Kur'an Allah katından bir kitap olduğu için her türlü çelişkiden uzaktır.¹⁹⁹ Nisa suresinin 3. ayetini sıyakıyla beraber değerlendirdiğimizde bu ayetteki adalet şartının, kadınlara mehirlerinin ödenmesi gibi zahiri haklarla ilgili olduğu görülmektedir. Bu ise, yerine getirilmesi mümkün ve de gerekli olan bir adaletin talep edilmesidir. İkinci ayetin ise, eşlere karşı duyulan duygu, temayül, sevgi gibi soyut konularla ilgili bir bağlamda geçtiği görülmektedir. Buna göre yüce Allah'ın "asla adaleti sağlayamazsınız" dediği konu, kocaların eşlerine karşı duydukları sevgi ve aşk ile ilgilidir. Bu da insan fitratına son derece uygundur. Bu sevgi farklılığı, eşler arasında zahirî haklar konusundaki adaletin gözetilmesine engel olmamalıdır. Burada şunu belirtmek isteriz ki iki şey arasında herhangi bir çelişkinin olabilmesi için o iki şeyin aynı konuda olması gerekmektedir. Farklı konularla ilgili ifadeler arasında herhangi bir çelişki ve ihtilafın olması mümkün değildir. Üzerinde durduğumuz iki ayetin de farklı konuları işlediğini açıkça görmekteyiz.

Bireysel ve toplumsal zorunluluklardan dolayı çok eşlilik tecviz edilmiştir. Bu bireysel gerekçeler arasında kadının kısır olması veya evlilik ilişkisini sürdürmeye mani bir hastalığının olması, aşırı yaşlılık vb. nedenler sayılmıştır. Toplumsal zorunluluklar arasında ise savaş ve başka nedenlerle kadın nüfusun artması çok eşliliği gerektiren durumlar arasında görülmüştür.²⁰⁰ Bu ve benzer durumlar insanlarla beraber var olacağından çok eşlilik de dinin verdiği bir ruhsat olarak varlığını sürdürecektir. Dolayısıyla çok eşlilik Kur'an'ın verdiği dönemsel bir cevaz değildir. Modern dünyanın genel kabullerine ve kadın haklarına aykırı diye çok eşliliğin İslam'da olmadığını iddia etmek pek doğru gözükmemektedir.

b- Kadının Mirastaki Hissesi

Kur'an'ı Kerim, hüküm koyarken tadrîce riayet, insan fitratına uygunluk, maslahatı temin, insanlar arasında ayrıcalık gözetmeme gibi temel prensipleri daima göz önünde bulundurmuştur. Genellikle ilke düzeyinde insanlara hitap eden Kur'an, son derece dar bir alanda ve belirli sayıdaki ahkâmı tafsilata girmiştir. Kur'an'ın tafsilatlı bir şekilde beyan ettiği ahkâmın başında miras hukukunun geldiğini söyleyebiliriz. Kur'anî teşrîin ilke düzeyinde oluşunun bilincinde olan Hz. Peygamber, mîras ayetindeki detaylar karşısında "Allah (c. c) mîras paylarının taksimini bizzat kendisi üstlendi" sözleriyle bir nevi şaşkınlığını izhar etmiştir.²⁰¹

Biz bu başlık altında miras hukukunun kadınlara ilgili bütün hükümlerini detaylı bir şekilde ele alıp inceleyecek değiliz. Tarihselcilik tartışmalarında tarihsel olduğu ifade edilen Nisâ suresi 11. ayetindeki sadece "Allah size, çocuklarınız hakkında

¹⁹⁹ Nisa, 4/82.

²⁰⁰ El-Husayn, Ahmet b. Abdulaziz, el-Mer'etü'l Müslime, s.270; Sibaî, Mustafa, el-Mer'e beyne'l Fıkh ve'l-Kanûn, s.80-89.

²⁰¹ İbn Âşûr, M. Tahir, Makasidü'ş- Şeriatî'l İslamiyye, s.137.

erkeğe kadının payının iki misli (miras vermenizi) tavsiye eder....” hükmüyle ilgili müfessirlerin yaptıkları yorumları zikrederek bugün bu ayetlerin nasıl anlaşılacağı çerçevesinde bazı değerlendirmeler yapacağız.

Kur’an’ın kız çocuğa erkek çocuğun yarısı kadar miras verilmesi talebi, özellikle modern dünyada tartışma yaratmaktadır. Bu Kur’anî hüküm, bazı Müslümanlar tarafından İslam’ın kadına erkeğin yarısı kadar değer verdiği şeklinde algılanmakta; insanlar arasında eşitlik ve adaleti temin için var olan İslam’ın bu hükmünün eşitliğe aykırı olduğu gerekçesiyle modern dünyada tatbikinin ve izahının imkânsız olduğu iddia edilmektedir. Kadının mirasıyla ilgili bu Kur’anî hükme, akılcı ve tarihselci bir tarzda yaklaşılmasını öneren Nasr Hâmid Ebû Zeyd, bu düşüncesini şöyle ortaya koyar:

Kur’an’ın İslam öncesi dönem şartları altında mirasta, kadına erkeğin payının yarısını vermesi, ileriye doğru atılmış bir adımdı. Çünkü o dönemde ona hiçbir hak verilmemekteydi. Eğer tarihin belirlediği bu hükmün maksadı bugün dikkate alınacak olursa, kadın ve erkeğin hukuk karşısında tam bir eşitlik içinde olması gerekir.²⁰² Ebû Zeyd’in bu görüşlerinden İslam’ın geldiği dönemde kadının hiçbir miras hakkının olmadığı, İslam’ın kadına yarı da olsa bir hak verdiği; ancak bu iyileştirme sürecinin devam edip geliştirilmesi gerektiği neticesi çıkmaktadır. Ebu Zeyd’e göre o günkü tarihin ve şartların belirlediği bu hükmün maksadı dikkate alınarak bugün bu hüküm, erkek ve kadın eşit pay alacak şekilde değişmesi gerekir. Hatta buradan, kadının erkeğe göre ekonomik açıdan daha muhtaç olduğu durumlarda, kadına mirastan daha fazla pay verilmesi sonucu da çıkmaktadır.

Kadına miras hakkı veren Kur’anî hükmün bir iyileştirme süreci olup olmadığına tespiti için, İslam öncesi dönemde kadının miras hakkına kısaca göz atmakta yarar var. Kaynaklarımızda bu konuda farklı bilgiler yer almaktadır. Bunlardan bir kısmı, Cahiliye döneminde sadece eli silah tutan, kabileyi dışarıdan gelecek tehlikeye karşı koruyan ve ganimet elde edebilen erkeklere miras verildiğini, rüşdüne ulaşmamış erkek çocuğun dahi mirasta mahrum edildiğini kaydeder.²⁰³ Buhari, Hz. Ömer’in şu sözlerine yer verir: “Vallahi Cahiliye döneminde biz, kadınlara, Allah onlar hakkındaki ayeti indirinceye ve onlarla ilgili taksimatı yapıncaya kadar hiçbir şey vermezdik.”²⁰⁴ Said b. Cübeyr (ö.95/714) ve Katade (ö.117/735) gibi Tabiîn döneminin önemli müfessirleri de müşriklerin mirastan sadece yetmişmiş erkeklere pay verip kadınlara ve çocuklara hiçbir şey vermediklerini bunun üzerine “ana-baba ve akrabaların geriye bıraktıklarından hem erkeklerin hem

²⁰² Hoebink, Micheil, Thinking About, s.55.

²⁰³ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu’l Beyan, IV, 275; Razî, Fahrudîn, et-Tefsiru’l- Kebir, III, 508; Ibn Kesir, Tefsir, I, 404-405.

²⁰⁴ Buharî, Tefsir, 66, Libas, 31; Müslim, Talak, 32.

de kadınların hissesi vardır”²⁰⁵ ayetinin nazil olduğunu ifade ederler.²⁰⁶ Şatıbî ise, mirasta kız çocuğa erkeğe verilen hissenin yarısının verilmesi uygulamasının, Cahiliye dönemi Araplarında bulunan ve İslam tarafından da aynen benimsenen hükümlerden olduğunu kaydeder.²⁰⁷ Bu farklı bilgilerin arasını belki şöyle telif etmek mümkündür. O devirde bazı bölge ve kabilelerde kadınlara mirastan hiçbir hisse verilmezken, bazılarında ise erkeğin yarısı kadar hisse verilmiş olabilir. Dolayısıyla Cahiliye dönemi Araplarının kadına mirastan pay verilmesi uygulamasına tamamen yabancı oldukları söylenemez.

İkili birli taksime ait yorumlara geçmeden önce, miras ayetinde yer alan “Allah size... tavsiye eder”²⁰⁸ ifadesi üzerinde durmak istiyoruz. Zira bazı akademisyenlerimiz ayette geçen “yûsî” fiilini “emir ve farz kılma” anlamında almayı; “tavsiye” anlamına geldiğini ifade etmektedir.²⁰⁹ Gerçekten mirasla ilgili belirlenen hükümler bir tavsiye ve öneri niteliğinde midir?

Ibn Manzûr, “el-îsâu” kelimesinin, ulaştırmak anlamında olduğunu zikreder. Bir kimse bir şeye ulaştığı zaman, vasâ-yesî; bir kimse bir kimseyi bir şeye ulaştırdığında evsâ- yûsî denilir. “Evsânî” denildiğinde bunun anlamı, “O, beni kendisini bilmem gereken şeyi bilmeye ve anlamaya iletti, götürdü” demektir. Ibn Manzûr, yûsî kelimesinin bu ayette farz kılmak anlamına geldiğini belirtir. Çünkü Allah’ın vasiyet etmesi onun farz kılması anlamına gelir. Nitekim En’an suresi 151. ayette de aynı kelime bu anlamda kullanılmaktadır.”.... . Haksız yere Allah’ın yasakladığı cana kıymayın! Düşünesiniz diye Allah size bunları tavsiye etti...” Burada mü’minlere yerine getirmeleri gereken muhkem bir farz emredilmektedir.²¹⁰ Müfessirlerin büyük bir kısmı da buradaki “ tavsiye eder” ifadesinin “emreder” anlamına geldiğini belirtir.²¹¹ Buradaki tavsiye ifadesinin bir farz ve emir anlamına geldiği, ayetin bizatihi sonunda yer alan “farızatan minallah” ifadesinden de oldukça açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca, miras payının ayrıntılı bir şekilde verildiği bölümden sonra gelen ayetler, bu konuda kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açıktır. Zira bu ayetlerde, miras payıyla ilgili hükümlerin hududullah olduğu, bu sınırlarda durmanın Allah’a ve Rasûlüne isyan sayılacağı ve böyle kimselerin cehenneme girecekleri çok açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu ayetlere metinsel bütünlük

²⁰⁵ Nisa, 4/7.

²⁰⁶ İbn Kesir, Tefsir, I, 401.

²⁰⁷ Şatıbî, el-Muvafakat, II, 75.

²⁰⁸ Nisa,4/11.

²⁰⁹ Hatipoğlu, M. Said, “Kur’an-ı Kerim’de Mahalli Hükümler Meselesi,” İslâmiyat, c.7, sa:1, Ocak- Mart 2004, s.12.

²¹⁰ İbn Manzûr, Lisanu’l Arab, XV 395. Razî de, Zeccac’ın “Allah size tavsiye eder” ifadesini “Allah size farz kılıyor” şeklinde anladığını nakleder. Râzî, Fahrüddin, et- Tefsiru’l Kebir, III, 509.

²¹¹ Zamahşerî, el- Keşşaf, I,469: Beyzavî, Envaru’t-Tenzil, I, 236; İbn Kesîr, Tefsir, I, 404; Taberî, bu ayetin (Nisâ, 11) miras konusunda Allah’ın vacip olan hükmünü açıklamak için Hz. Peygamber’e indiğini kaydeder.Taberi Muhammed b. Cerir, IV, 275.

içinde baktığımızda, buradaki tavsiyelerin sıradan bir tavsiye/öneri olmayıp bunun bir emir ve farz olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın kadına erkeğin yarısı kadar miras vermesi hükmünü doğru bir şekilde anlayabilmek için, İslâm'ın aile hukukuna dair hükümlerini bir bütünlük içinde ele alıp değerlendirmek gerekir. Her tikel çözüm, ancak bir sistem içerisinde değerlendirildiğinde doğru sonuca ulaşılır; değilse, yanlış sonuçlara ulaşmak kaçınılmazdır.²¹² Miras taksiminde bütün hallerde erkeğe iki, kadına bir hisse verilmemekte çeşitli durumlarda bu oranlar değişmektedir.²¹³ Kadının; anne, nine, eş, kız çocuğu ve kız kardeş olma durumuna göre alacağı hisse ayrı ayrı belirlenmiştir.²¹⁴ Muhammed İmara, miras oranlarının belirlenmesinin cinsiyete göre olmayıp, bu hususta üç kıstasın bulunduğunu zikreder.

Birincisi, mûrîse olan yakınlık. Vârisin mûrîse yakınlığı oranında alacağı hisse artar. İkincisi, vârisin nesil/kuşak silsilesindeki konumu. Aynı nesil vârislerden küçük olana büyüklerden daha fazla hisse düşer. Çünkü küçük olan, gelecek bir hayatla karşı karşıya ve onun önünde büyüyen bir sorumluluk alanı var. İkisi de erkek olmasına rağmen mûrîsin oğlu, babasından daha çok hisse alır. Her ikisi de kadın olmasına rağmen, mûrîsin kızı onun annesinden daha fazla hisse alır. Üçüncüsü, vârisin yüklendiği ve İslâm'a göre mükellef olduğu malî yük. Bu üç kıstası ölenin erkek ve kız çocukları üzerine düşündüğümüzde, her ikisi de ölüye yakınlık açısından ve kuşak açısından durumları aynıdır, ama ailedeki malî yükü yüklenmedeki sorumlulukları açısından farklıdır. İşte bu üçüncü kıstastaki farklılık sebebiyle erkek kadından fazla hisseye sahiptir.²¹⁵

Bu konuyu biraz daha açarsak, her şeyden önce İslâm'a göre erkek, hem kendisinin hem de eşinin geçimini sağlamak zorundadır. Bunun yanında çocuklarını, annesini, babasını geçindirmek de erkeğe düşer. Kadın ise kocasına bakmak zorunda değildir. Genellikle kadına başkaları tarafından bakılır, kadın himaye görür, erkek ise himaye eden durumundadır. Eğer kadının kazancı varsa bunu kendisine harcar.²¹⁶ Yine evlilik esnasında erkek, kadına mehir vermek zorundadır. Evlilikte kadın için zorunlu herhangi bir masraf da söz konusu değildir.²¹⁷ Kadın boşandığında iddet süresince onun geçimi ve diğer masrafları da boşayan kocaya aittir. Bu konudaki Kur'anî emirler şöyledir: “Boşanmış kadınların, iyilikle faydalandırılmak haklarıdır.

²¹²Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s.373; Topaloğlu, Bekir, İslâm'da Kadın, Yağmur yayınları, İstanbul trs., s.169.

²¹³ İmara, Muhammed, “ Havle Tarihiye ev Hulûdi Ahkami'l Kur'ani'l Kerim,” Hakaiku'l İslâm fi Müvaceheti Şübühat'i'l Müşekkikin, Kahire 1423/2002, s.310; Karaman, Hayreddin, İslâm'da Kadın ve Aile, s.23, 288.

²¹⁴ Nisâ, 4/ 11-12.

²¹⁵ İmara, Muhammed, a.g.e., s.310-311.

²¹⁶ İbn Kesîr, Tefsir, I, 404; Rıza, M. Reşid, Tefsiru'l Menar, IV, 406: Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, II, 222-223.

²¹⁷ Sıbaî, Mustafa, el- Mer'e beyne'l Fikh ve'l Kanun, s.34.

Bu, muttakiler için bir vazifedir.”²¹⁸ İşte, İslam’ın erkeğe yüklediği mali yükümlülük ve kocanın aile içindeki sorumlulukları bütünlüğünde miras meselesi değerlendirildiğinde, erkeğe kadından fazla miras verilmesinin adaletsizlik değil, hakkaniyet olduğu anlaşılır. Bir diğer açıdan bu mesele, tamamen ekonomik olup İslâm’ın kadını ihmal ettiği anlamına gelmez.²¹⁹

Burada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir. Günümüz toplumlarında genellikle kadın da erkekle beraber çalışmakta, ailenin geçimi ve çocukların bakımı için gerekli nafaka müştereken kazanılmaktadır. Yani kadın, erkeğin yüklendiği malî yükün aynısını yüklenmekte, çalışma hayatının her alanında yer almaktadır. Bir bakıma günümüz kadınının toplumdaki rolü, Kur’an’ın nazil olduğu zamanki kadın rolünden oldukça farklılaşmıştır. Dolayısıyla böyle bir ortamda da kadının miras hissesi erkeğin yarısı kadar mı olacaktır?

Kadının miras hissesine geçmeden önce İslam’ın sosyal hayatta kadına nasıl baktığına kısaca değinmekte fayda var. Kur’an’ı Kerim iyiliği emretme kötülükten sakındırma konusunda kadın erkek ayrımı yapmaksızın herkesin eşit derecede sorumlu olduğunu belirtir.²²⁰ Bir nevi halkla idareciler arasında sözleşme sayılabilecek biata, Hz. Peygamber döneminde kadınların da katılması ve buna ayetin muvafakatı²²¹ seçme hakkına erkeklerle beraber kadınların da sahip olduğunu göstermektedir.²²² Kadının kamu görevine katılıp katılamayacağı İslam hukukçuları arasında tartışma yaratmıştır. Ülkemizin önemli hukukçularından Hayreddin Karaman, kadının kamu görevini konu alan bir makalesinde, kadının hâkimlik görevini üstlenmesine dinî kaynakların bir engel teşkil etmediğini belirtir. Ayrıca Karaman Kur’an nassları²²³ ve bazı ilk dönem uygulamalarını delil göstererek kadının devlet başkanlığı görevini de üstlenebileceğini ifade eder. Karaman’a göre kadının kamu görevini üstlenme konusunda kaynaklarda yer alan farklı görüş ve tartışmalar, bağlayıcı, kısıtlayıcı nasslardan çok örf, adet ve ihtiyaca, başka bir ifade ile zamanın soysa kültürel ve ekonomik şartlarına bağlıdır. Makalesinin sonuç kısmında Karaman, İslâm’da kadının, gerektiğinde kamu görevi yapmasını yasaklayan açık, kesin, bağlayıcı bir nass olmadığını, aksine bu kapıyı aralayan deliller bulunduğunu kaydeder. Bununla beraber geçmişte ve günümüzde kadının kamu görevlerinde nispeten az istihdam edilmesi, devlet başkanlığı görevinde ise

²¹⁸ Bakara, 2/241. Ayrıca bkz. Bakara 2/ 236.

²¹⁹ Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri, s.373.

²²⁰ Hac, 22/41; Al-i İmran, 3/104, 110.

²²¹ Mümtahine, 60/12.

²²² Akdemir, Salih, Tarih Boyunca ve Kur’an’ı Kerim’de Kadın, İslamî Araştırmalar Dergisi, c.5, sa: 4, Ekim 1991, s.265; Kur’an ve Sünnette göre kadının hâkimlik de dahil olmak üzere bakanlık ve devlet başkanlığı gibi her türlü siyasi görevi üstlenmesinin bir mahzuru olmayacağıyla ilgili bir makale için bkz. Nejla Akkaya, İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları, İslamî Araştırmalar Dergisi, c.5, sa: 4, Ankara 1991, s.236-250.

²²³ Tevbe, 9/71; Neml, 27/22-44.

nadiren bulunması İslâm'ın tezini güçlendirmektedir. Yüce Allah erkek ve kadına, birbirini tamamlayan farklı özellik ve kabiliyetler vermiştir. Bu özellik ve kabiliyetler, aksine bir ihtiyaç ve zaruret bulunmadıkça tabii bir iş bölümünü ve öncelikler sistemini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla devlet başkanlığında öncelik erkeklere aittir; bu görevin gerektirdiği fitrî donanım daha ziyade erkeklerde vardır, bununla beraber ihtiyaç ve zaruret bulunursa kapı kadınlar için de açıktır.²²⁴

Bize göre burada sorgulanması gereken husus, modern toplumlarda olduğu gibi kadının da erkekle beraber ailenin geçim yüküne ortak olmasının ne derece doğru olduğudur. İslâm âlimleri, ailenin geçimi hususunda kadının çalışarak kocasına yardımcı olmasının caizliğinde ittifak olduğunu belirtirler. Ancak ailenin geçimine kadının katkıda bulunması zorunluluk değil, ihtiyarî bir durumdur.²²⁵ İhtiyaç ve zaruret hallerinde rollerin değişmesine bir engel de yoktur. Kadına erkeğin yüklediği mali yükümlülüğün aynısını yüklenmeyi zorunlu kılan pek çok modern hukuk, buna dayanarak onların miras paylarını da eşit görmektedir. İslam ise kadın ile erkek arasında iş bölümü öngörmekte onların fizyolojik durumlarını da göz önünde bulundurarak farklı roller vermekte, her birinin bu yükümlülüğüne göre hakkı farklılık arz etmektedir. Bu bakımdan İslâm'ın, erkekle kadının miras paylarını farklı tayini âdil ve hukûka uygun bir paylaşımıdır. Eğer İslâm, kadını da erkek gibi ailenin geçimi ve diğer harcamaları konusunda eşit bir seviyede tutsaydı, muhtemelen miras da ona göre bölünürdü.

Burada üzerinde durulması ve tartışılması gereken bir diğer konu da Mustafa Sıbaî'nin sorusuyla kadının ailenin geçim yükünü erkekle eşit bir şekilde yüklenmesinin aile ve toplum maslahatına ne kadar uygun olduğudur. Cevabında Sıbaî, modern dünyanın kadınıla erkeği eşit bir şekilde malî yükümlülüğün altına sokmasının doğurduğu olumsuz sonuçlara detaylı bir şekilde işaret etmektedir.²²⁶ Kadının mali yükümlülükte erkekle eşit derecede sorumlu görülmesi, özellikle ülkemizde olduğu gibi gelenekle modernite arasında sıkışmış toplumlarda kadının fizikî yapısı da dikkate alındığında ona karşı yapılmış bir haksızlıktır. Biz bu düşünceyi öne sürerken kadını toplumsal hayattan tamamen soyutlamayı ve onu eğitim ve öğretim hayatından uzaklaştırmayı kastediyor değiliz. Elbette kadın toplumsal hayatın çeşitli alanlarında kendi doğasına ve kabiliyetine uygun işlerde çalışabilir. Ama bu durum batılı toplumlarda olduğu gibi hayatın her alanında kadının çalışma hayatının tam ortasında olacağı anlamına gelmez. Âile geçimine katkıda bulunmak amacıyla da asla kadının kamuda çalışmasında bir takım ilkelere

²²⁴ Karaman, Hayreddin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi" İslâmî Araştırmalar Degisi, c.5, sa: 4, Ankara 1991. s.289-291.

²²⁵ Sıbaî, Mustafa, el- Mer'e beyne'l Fikh ve'l Kanûn, s.36; Karaman, Hayreddin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi, s.289; Şimşek, M. Said, Günümüz Tefsir Problemleri s.358.

²²⁶ Sıbaî, Mustafa, a.g.e. s.36.

bağlı kalması gerektiğine de burada işaret etmek gerekir. Örneğim, aile içinde yapması gereken görevleri aksatmaması ve iş hayatında temel Kur'anî emirlere aykırı davranmaması bunlardan sadece ikisini oluşturur.

İslâm'ın kadına hiçbir miras hakkı verilmeyen bir toplumda yarı da olsa ona bir hak vererek iyileştirme süreci başlattığı, bunu eşitlemeyi zamana bıraktığı şeklindeki iddia ise, Kur'an'dan modern taleplere denk hükümler türetmek için uygun zemin oluşturmaya yönelik bir iddia gibi gözükmemektedir. Bu iddia dinin tamamlanmış olduğu nassıyla²²⁷ çeliştiği gibi; Muhammed İmara'nın yerinde tespitiyle Kur'an'ın son şeriatın kitabı, Hz. Peygamber'in risaletinin son risalet olduğu gerçeğine de aykırıdır. Dinî nassların tarihselliği kuralını Kur'an'a uyguladığımızda, dinî kaynaktan uzaklaşmakla²²⁸ karşı karşıya kalırız. M. Hamdi Yazır da Kur'an'ın bu hükmünün, erkekle kadın arasında miras eşitliğini hazırlamaya yönelik bir inkılabın başlangıcı olmadığını şu anlamlı tespitiyle ortaya koyar: "Erkeğe iki kadın payı kadar miras düşer"²²⁹ gerçeği ileride erkekleri harcama zahmetinden kurtarmak için erkekle kadın arsında miras eşitliğini hazırlamaya yönelik bir inkılabın başlangıcı olmak üzere değil, ortada yaratılış hikmetine aykırı olarak bulunan bir hukukî ve sosyal ihtilafı ortadan kaldırmakla adalet ve hak dengesini tespit eden ve anlatan ezelf bir hak kanunun ifadesi olmak üzere indirilmiştir."²³⁰ Kur'an nihaî hükmü koymuş olsa toplumun bunu kabul etmeyeceği iddiası da çok tutarlı gözükmemektedir. Nitekim Kur'an toplumun bağımlı olduğu içki konusunda bile kademeli de olsa son hükmü getirmiştir. Hakikatte mirasta kadına bir pay verilmesi hususunun toplumun genel kabulleriyle bir ilişkisi olsa da içki gibi fertlerde bağımlılık yapan bir yönü de bulunmamaktadır. Bir de bu konuya şöyle bakılabilir. Putperestlik de olsa kendi batıl dininden vazgeçip İslam'ı kabul eden bu insanların, yeni kabul ettikleri dinin bir hükmüne itiraz etmeleri çok da makul gözükmemektedir. Bize göre Kur'an miras konusunda nihaî hükmünü vermiştir.

c-Kadının Şahitliği

Bir kişinin başka bir kimsede olan hakkını ispat amacıyla, hakim önünde ve davalının karşısında ileri sürdüğü iddiası üzerine, üçüncü bir şahsın "şuna ve şuna şahadet ederim" diyerek davayla ilgili bilgisini sunmasına şahitlik; böyle bir beyanda bulunan kimseye de şahit denir.²³¹ Gerek İslâm hukukunda gerekse diğer hukuklarda şahitlik önemli ispat vesilesidir. Şahitlerin yapacağı şahadete göre önemli bir suç sübut bulacağı gibi, ağır ceza verilebilecek bir kişinin bu cezadan kurtulması da ihtimal dahilindedir. Şahitlik müessesesine önem verilmesi, şüphe yok ki adaletin

²²⁷ Maide, 5/3.

²²⁸ İmara, Muhammed, " Havle Tarihiye ev Hulûdi Ahkamî'l Kur'ani'l Kerim," s.308.

²²⁹ Nisa, 4/11.

²³⁰ Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, II, 523.

²³¹ Heffening W. "Şahid" İA, MEB Basımevi, İstanbul 1979, XI, 282.

tecellisi içindir. Kur'an'da şahitlerin âdil olmaları emredilirken;²³² putlara tapınmaktan kaçınmakla yalan şahitlikten sakınmak yan yana zikredilmiştir.²³³ Hz. Peygamber de büyük günahları sayarken Allah'a şirk koşmak ve ana-babaya karşı gelmekten sonra yalan şahitliği zikretmiştir.²³⁴ Kur'an'ı Kerim'de şahitlik yaptıkları kimseler için hısımların akraba veya zengin fakir ayrımı yapmaksızın adaletten ayrılmaması istenmektedir.²³⁵ Ayrıca, şahitliği gizlemek hakkın ve adaletin örtülmesine sebep olacağından yasaklanmakta, şahitliği gizlemenin günah olduğu açıkça beyan edilmektedir.²³⁶

Kur'an'ı Kerim'de, ölüm anındaki vasiyet esnasında²³⁷ ve iddet müddetinin sona ermesiyle tekrar kadını alma veya boşama durumlarında iki âdil şahidin bulundurulması²³⁸ öğütlenmekte; fuhuş suçunun²³⁹ ve namuslu kadınlara zina isnadında bulunulduğunda bunların ispatı için dört şahidin getirilmesi²⁴⁰ emredilmektedir. Borçlanma söz konusu olduğunda ise, bunun iki erkekle veya bir erkekle iki kadının şahitliğiyle tespiti istenmektedir.²⁴¹ Biz bu başlık altında, tarihselcilik tartışmalarında gündeme gelen, müdayene ayeti olarak da bilinen 2. Bakara sûresinin 282. ayetinde yer alan iki erkek bulunmazsa bunun yerine bir erkekle iki kadının bulunmasını isteyen ayetin bu gün nasıl anlaşılıp yorumlanacağıyla ilgili tartışmalara yer vereceğiz. Öncelikle bu ayetle ilgili klasik müfessirlerin yorumlarına yer verecek, daha sonra çağdaş âlimlerin bu konudaki kanaatlerini zikrederek konuyu değerlendirmeye çalışacağız.

Müfessirler ayetin tefsirinde şahitlik konusuyla ilgili geniş malumat vererek bu konuda İslam hukukçularının içtihatlarını da zikrederler. Şahitlerde bulunması gereken, akıl, buluş, konuşabilme, görür olmak, hürriyet, adalet gibi genel şartların yanında, bazı hususlarda erkek ve Müslüman olmak gibi özel şartlar da sayılmıştır.²⁴² Kadınların hangi konularda şahitlik yapacakları hususu da ihtilafıdır. İmam Şafî, malların dışında erkeklerle beraber kadınların şahitliğinin caiz olmadığını belirtir.²⁴³ Leys, vasiyyet ve köle azadında kadınların şahitliğinin caiz olduğunu, nikah talak ve amden katil konularında caiz olmadığını belirtir. Etbaut Tabiin devrinin en mühim

²³² Talak, 65/2.

²³³ Hacc, 22/30.

²³⁴ Buharî, Edep, 6.

²³⁵ Nisâ, 4/135; Talak, 65/3.

²³⁶ Bakara, 2/283; Maide, 5/106.

²³⁷ Mâide, 5/106.

²³⁸ Talak, 65/2.

²³⁹ Nisâ, 4/15.

²⁴⁰ Nûr, 24/4.

²⁴¹ Bakara, 2/282.

²⁴² Bu şartlara kaynaklarımızda genişçe yer verilmekte, her biriyle ilgili oldukça tafsilatlı bilgiler verilmektedir. Mesela bkz; Kurtubî, el-Cami'li Ahkamî'l Kur'an, III, 389-391.

²⁴³ Kurtubî, el-Cami'li Ahkamî'l Kur'an, III, 395.

âlimlerinden olan Süfyan es-Sevri'ye (ö.161/ 77) göre hadler hariç her konuda kadının şahitliği caizdir.²⁴⁴ İmam Malik'e (ö.179/795)göre, hadler, kısas, talak, nikah, ensab, vela ve ihsan konularında kadının erkekle beraber şahitlik yapması caiz değildir. Buna mukabil, vasiyet ve velâ konularında caizdir.²⁴⁵ Tabiin dönemi önemli müfessirlerinden Hasan el Basrî (ö.110/728) ve Dahhâk b. Müzahim'e (ö.105/723) göre, kadının şahitliği sadece borçlanmada caizdir. Ata b. Ebi Rabah (ö.115/733) ve eş- Şa'bi'ye (ö.109/727) göre talakta da caizdir. Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed ve Züfer'e göre ise, hadler ve kısasta erkeklerle beraber kadınların şahitliği kabul edilmez, bunun dışındaki konularda kabul edilir.²⁴⁶ Âlimlerin çoğunluğuna göre ise, doğum, süt emzirme, bekaret gibi çoğunlukla erkeklerin göremedikleri konularda aralarında erkek olmaksızın tek başına kadınların şahitliği kabul edilir.²⁴⁷ Ömer Nasûhi Bilmen bu konuda şunları kaydeder: “Nisab-ı şahadet, hâdiselere göre değişir. Şöyle ki: Hukuk-ı ilahiyeden olan hadd-i zina hususun da nisab-ı şahadet, dört erkektir. Sair hudûd ve kısasa hakkında ise iki erkektir. Bunlarda kadınların şahadetleri kabul olunmaz. Hukuk-ı ibâda ait hususlarda Şahadetin nisabı, iki erkek veya bir erkek iki kadındır. Bunlarda yalnız kadınların şahadetleri makbul değildir. Ancak erkeklerin ittıla, mümkün olmayan yerlerde mala aid olmak üzere yalnız kadınların şahadetleri kabul olunabilir. Meselâ: Kadınlar hamamlarında bir katlı hâdisesi vuku bulsa buna dair diyet husûsunda kadınların şahadetleri kabul olunur.”²⁴⁸

İslâm âlimlerinin kadının şahitliğiyle ilgili görüşlerini şöyle kategorize edebiliriz. Malî konularda erkeklerle beraber kadının şahitliği ittifakla kabul edilirken, ceza hukukuna ait kısas ve hadlerde ise, ekseriyetin görüşü onun şahitliğinin kabul edilmemesi yönündedir. Sadece kadınların bilmesi mümkün olan hususlarda ise, hemen hemen ittifakla kadının şahitliği geçerli görülmüştür.

İbn Kayyım da Ömer b. Hattab'ın Ebu Musa el-Eş'ari'ye yazdığı mektubu şerh ederken delil konusunu ele almakta ve Hz. Peygamber'in “iddia edene delil, inkar edene yemin gerekir” hadisini yorumlayarak şahitlik konusuna da genişçe yer vermektedir. İbn Kayyım, özetle orada, Kur'an ve hadislere göre kadının da her hususta şahitlik yapabileceğini kaydeder.²⁴⁹ İslâm âlimleri kadınların şahitliğinin kabul edilmemesine delil olarak ayetlerde yer alan “erba'aten minküm,²⁵⁰ erba'atu şühedâ,²⁵¹ zû adlin minkum,²⁵² zevey adlin minküm”²⁵³ ifadelerindeki müzekker

²⁴⁴ Ebû Hayyan, el-Bahru'l Muhit, II, 363.

²⁴⁵ Kurtubî, a.g.e., a.y.

²⁴⁶ Ebû Hayyan, a.g.e., a.y.

²⁴⁷ Kurtubî, el-Cami'li Ahkami'l Kur'an, III, 395; Ebu Hayyan, a.g.e., a.y.

²⁴⁸ Bilmen, Ömer Nasûhî, Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılahât-ı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen yayınevi, İstanbul trs, VIII, 123.

²⁴⁹ İbn Kayyım, İ'lamu'l-Muvakkîin, I, 91-96.

²⁵⁰ Nûr, 24/4.

²⁵¹ Nisâ, 4/15.

kelimeleri gösterirler. Hâlbuki kur'an'ın birçok yerinde tağlib tarıkıyla²⁵⁴ erkeklere yönelik hitabın içeriğine kadınlarında girdiği kabul edilen bir gerçektir. Ceza davalarında kadının şahitliğinin kabul edilmemesinin Kur'an ve Sünnet kaynaklı bir uygulama olmayıp Arap örf ve âdetini yansıtır olabileceği veya isrâiliyyat kaynaklı olabileceği de ileri sürülmüştür.²⁵⁵

Kaynaklarımızda borçların yazılmasının vucûb mu yoksa nedb teşvik mi ifade ettiği konusu tartışılmaktadır. Taberî, unutmayı veya inkarı ortadan kaldırmak için ister satış isterse borç verme şeklinde olsun ilgililerin bu tür borçlanmaları yazmalarının vacip olduğunu belirtir.²⁵⁶ Zahiriler de buradaki emrin vucûb ifade ettiği görüşündedirler.²⁵⁷ Taberî'nin nakline göre, Şa'bi, Ibn Cüreye, Ebu Said el-Hudrî, Rebi', gibi âlimler borçların yazılmasını emreden ayetin "Eğer biriniz diğerine güvenirse....."²⁵⁸ ayetiyle neshedildiğini ileri sürerler. Taberî ise, bu ayetin mensuh olduğu görüşünün doğru olmadığını kaydeder. Çünkü, "Eğer biriniz diğerine güvenirse.... ." ayetindeki iznin, yazmaya bir fırsat bulamazsa veya yazacak bir kimseyi bulan kimseler için belirli bir süreye kadar borçlanmalarda Allah Teâla'nın emrettiği şekilde borcu yazmak farzdır. Nesh, nasih ile mensuhun hükmünün, aynı konuda bir arada toplanmasının caiz olmadığı yerde gerçekleşir. Hâlbuki bu iki ayetle birinin hükmü diğeri ile çelişmez, dolayısıyla burada bir nesh söz konusu değildir.²⁵⁹ Ibn Abbas da deyn ayetinin muhkem olup onda herhangi bir neshin bulunmadığını söyler.²⁶⁰ Âlimlerin büyük çoğunluğu (cumhur) ise yazmanın, malların korunması ve şüphelerin izalesi için verilmiş mendup bir emir olduğu kanaatindedirler. Çünkü bu ayet, insanların hayrına din ve dünya ihtiyatına olan şeylere bir yönlerdirme ve teşviktir.²⁶¹

Alışverişlerde şahit tutulmasının vucup mu yoksa nedb mi ifade ettiği hususunda da âlimler tartışmışlardır. Ebu Musa el-Eş'ari, Ibn Ömer, Dahhak, Said b. El-Müseyyeb, Cabir b. Zeyd, Mücahid, Davud b. Ali ve onun oğlu Ebubekir, buradaki emrin vucup ifade ettiği görüşündedirler. Bu konuda Ata da işi oldukça sıkı

²⁵² Mâide, 5/106.

²⁵³ Talak, 65/2.

²⁵⁴ Tağlib: Bir şeyi başkalarına galip sayarak onu cemî (çoğul) şekliyle zikrederek diğerini de kastetmektedir. Diğer bir ifade ile, muhtelif iki şeyden birini diğerine galip sayarak ifade etmektedir. Örneğin: Ve kânet mine'l-kânîtin "(İmran'ın kızı Meryem) samimiyetle itaat edenlerdendi." (Tahrîm, 66/12) ayetindeki kânîtin kelimesiyle-cem'i müzekker olduğu için itaat eden erkekler manasındadır-Tağlib yoluyla erkek-kadın, bütün itaatkar insanlar kastedilmiştir. Tehânevî, Muhammed Ali, Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm,tahk, Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, Beyrut 1996, I, 489.

²⁵⁵ Acar, İsmail, İslâm Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği, İslâmiyât, c.3, sa: 2, Ankara 2000, s.85.

²⁵⁶ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan, III, 120.

²⁵⁷ Ebû Hayyan, el-Bahru'l Muhît, II, 359.

²⁵⁸ Bakara, 2/283.

²⁵⁹ Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyân, III, 120.

²⁶⁰ El- Cessas, **Ahkamu'l Kur'an**, I, 481.

²⁶¹ El- Cessas, a.g.e., a.y. Kurtubî, el- Camî'li Ahlami'l Kur'an, III, 383; Ebû Hayyan, el- Bahru'l-Muhît, II, 359.

tutanlardandır. O şöyle demiştir: Bir dirheme, yarım dirheme, üçte bir dirheme ya da bundan daha az bir meblağ olsa da sattığında şahit tut. Çünkü yüce Allah, “Alışveriş yaptığınız vakit de şahit tutun” buyurmaktadır.²⁶² Taberî de bu konuda şu kanaatleri ortaya koyar: Alışverişinde herhangi bir müslümanın Şahit tutmaması helal değildir. Böyle yapmayacak olursa Aziz ve celîl olan Allah’ın kitabına aykırı hareket etmiş olur. Aynı şekilde bu vadeli ise bunu yazması ve bir yazıcı bulması halinde de şahit tutması görevidir.²⁶³ Ancak bazı âlimlere göre mesela Şa’bi ve Hasen el-Basri gibi, buradaki emir, mendubluk ve irşad ifade etmektedir. Kat’î bir emir değildir. Bu Malik Şafiî ve rey ashabının görüşüdür.²⁶⁴ Ibnu’l Arabî de sahih olanın nedb ifade eden görüş olduğunu zikreder.²⁶⁵

Görüldüğü gibi âlimlerin büyük çoğunluğuna göre bu ayet, borçlanmalarda borcun yazılması ve şahit tutulması hususunda tavsiye ve teşvik mahiyetindedir. Bu durum borçlu ile alacaklı arasındaki ihtilafları önlemek bakımından önemlidir. Ama yine bazı âlimlerin anladığı şekilde her türlü borçlanmanın yazılmasını ve şahit bulundurulmasını da vucûb olarak almak meşakkat doğurabilir. Aynı ayette yer alan “Bu Allah katında daha adil, şahitlik için daha doğru.... . bir yoldur” ifadesi de bu emrin nedb, yani teşvik ve tavsiye niteliğinde olduğunu gösterir.

Şahitlikte bir erkekle beraber iki kadın bulundurulması hükmünün illeti, ayette yer alan “.... . kadınlardan biri unutursa diğeri ona hatırlatır.... .” ifadesidir. Ebussuud da bu ifadenin iki kadın bulundurmanın illeti olduğunu belirtir. Ama o, hakikatte illetin hatırlatmak olduğunu, fakat unutmanın hatırlatmanın sebebi olduğundan onun yerine geçtiğini kaydeder.²⁶⁶

Müfessirler “en tedille ihdâhüma fe tüzekkîra ihdahüma’l ühra” ifadesiyle ilgili kıraat farklılıklarına yer vererek buna göre ayete mana verirler. Meselâ Taberî’nin de tercih ettiği kıraat, “en tedille ihdahüma fe tüzekkîra ihdâhüma’l ühra” şeklinde okunanıdır. Bu şu demektir. Fel yeşhed racülün vemraettâni key in dallet ihdahüma zekkerathâ’l ühra” Bir erkekle iki kadın şahitlik yapsın (iki kadının şahitlik yapmasının nedeni), eğer o kadınlardan biri unutursa, diğeri hatırlatsın diye.²⁶⁷ “En tedille” unutursa diye takdirindedir ki buna göre, buradaki lâm harf-i cerri harfedilmiştir. İkinci ise “ iradete en tedille = Unutacağı düşüncesiyle...”takdirindedir. Hamza ise hemzenin kesresi ile “in tedille = eğer unutursa” şeklinde; “fe tüzekkiru = ona hatırlatır” lafzını da şeddeli ve merfu olarak

²⁶² Kurtubî, el-Cami’li Ahkami’l Kur’an, III, 402

²⁶³ Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camî’l-Beyan*, III, 134. krş., Kurtubî, *el-Cami’li Ahkami’l Kur’an*, III, 402-403.

²⁶⁴ Kurtubî, a.g.e., III, 403.

²⁶⁵ Ibnu’l Arabî, *Ahkamu’l Kur’an*, I, 342.

²⁶⁶ Ebussuud, Tefsir, I, 270. krş., Zamahşerî, el- Keşşâf, I, 321.

²⁶⁷ Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camî’l-Beyan*, III, 125.

okumuştur.²⁶⁸ Hamza'nın okuyuşuna göre "in tedille" kısmı şart, fe tüzekkiru kısmı da cevap/ceza olarak alınmaktadır. Eğer şahitlerden biri unutursa diğeri hatırlatır anlamındadır.

Buradaki "en tedille" ifadesindeki dalal hakkında müfessirler farklı yorumlar yapmışlardır Taberî'ye göre, Rebi', Süddî ve Dahhak bu kelimeyi "unutmak" manasında almaktadırlar.²⁶⁹ Zamaşerî, bu kelimenin yol gösterilmediği zaman, yolu şaşırان kimse anlamında "şaşırmak" anlamına geldiğini belirtir.²⁷⁰ Ebu Amr' ise Arapça'da "dalal" in mânâsının gaybûbet yani "kaybolmak, yitmek" olduğunu söylemiştir.²⁷¹ Kurtubî, dalal kelimesi şahitlikle ilgili kullanıldığında, olayın bir yönünü hatırlayıp diğeri yönlerini unutmak anlamına geldiğini belirtir. Bu durumda kişi, arasında tereddüt eder. Ve karar veremez duruma gelir. Yani Kurtubî, dalal kelimesinin unutmak anlamı yanında karıştırmak ve tereddüt anlamına geldiğini kaydeder.²⁷²

Ayette de açıkça zikredildiği gibi bir erkekle beraber iki kadın bulundurulması illeti/gereğesinin "unutma, yanılma, şaşırma" olduğu anlaşılmaktadır. Burada şu soru anlam kazanmaktadır. Unutma zaafiyeti kadının doğasında yer alan, cins olarak ebediyen onunla beraber olacak olan fitrî bir durum mu? Yoksa bu zaafiyet belirli alanlarda ve belirli şartlarda veya dönemlerde bulunan ârizî bir nitelik midir? Bu iki soru çerçevesinde konuyu değerlendirmek istiyoruz.

Gerek klasik gerekse çağdaş bazı müfessirler kadındaki unutma zaafiyetinin onun fitrî yapısıyla alâkâlî olduğunu belirtirler. Mesala Razî, şu yorumu yapar:

"Kadınların yapılarında yer alan ilgisizlik (burûdet) ve gevşekliğin (rutûbet) çok olmasından ötürü, unutma kadının genel karakteri olmuştur. İki kadının birden unutulması, birinin unutulmasından aklen daha uzak bir ihtimaldir. İşte bundan dolayı, biri unuttuğunda, diğeri kendisine hatırlatsın diye iki kadın bir erkeğe bedel sayılmıştır."²⁷³ İbn Kesîr ise bu konuda kadının aklının noksanlığıyla ilgili hadisi²⁷⁴ de delil göstererek iki kadını bir erkeğin yerine ikame edilmesini kadının aklının eksikliğiyle izah eder.²⁷⁵ İbnü'l Arabî de aynı hadise yer vererek erkeğin kadına olan üstünlükleri çerçevesinde meseleyi değerlendirir. İbnü'l Arabî Şöyle bir soru da sorar: "Bu noksanlığın kadınların fiillerine olmayıp kendisine nisbeti nasıl olur? denilirse biz de şöyle deriz: Bu, Allah'ın adaletindedir, dilediğini yüceltir, dilediğini

²⁶⁸ Râzî, Fahrüddîn, *et- Tefsiru'l-Kebîr*, III, 95.

²⁶⁹ Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-Beyân*, III, 126.

²⁷⁰ Zamaşerî, el-Keşşâf, I 321.

²⁷¹ Râzî, Fahrüddîn, a.g.e., III, 95.

²⁷² Kurtubî, *el Camî'li Ahkami'l Kur'an*, III, 397.

²⁷³ Râzî, Fahrüddîn, *et- Tefsiru'l- Kebir*, III, 95; krş., Ebû Hayyan, *el- Bahru'l Muhîr*, II, 366.

²⁷⁴ Buharî, Hayz, 6, İbn Mâce, Fiten, 19.

²⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 294.

düşürür, dilediği şekilde hükmeder, över, kınar, insanlar yaptıklarından hesaba çekildikleri halde, o Allah yaptıklarından sorguya çekilmez. Bu durum, Allah'ın mahlukatı belirli bir konumda yaratması ve onlara mertebeler vermesi yüzündendir. Bunları bize açıkladı, biz de öğrendik, iman ettik ve ona teslim olduk.”²⁷⁶ Beyzavî de iki kadın şahit bulundurmayı, kadının akıl noksanlığına ve hafıza gücünün eksikliğine dayandırmaktadır.²⁷⁷

M. Hamdi yazır iki kadın şahit bulundurmanın gerekçesini erkeklere nispetle kadınların akılda tutma gücünün biraz eksik, unutma ihtimalinin daha fazla oluşuyla açıklar. Böyle olmayanlar bulunabilirse de burada itibar kişiye değil cinsedir, cinsin de çoğunluğuna göredir. M. Yazır unutkanlığı kadının psikolojisiyle iribatlandırır. Buna göre, kadında duygusallığın ileri boyutlarda oluşu ve yaşadığı olaylardan kolayca etkilenmesi, unutkanlığa sebebiyet verebilmektedir. Çünkü bir şeyi akılda tutabilmek, sadece bir zekâ ve hâfıza meselesi değil, aynı zamanda psikolojik yapıyla da alakalıdır. Yazır'a göre ticarî işler ve borçlanmalar gibi dışarıya ait şeylerle kadını meşgul etmek, kadınlık açısından arzu edilecek bir olgunluk değildir. Kadında haya ve utanma duygusu kuvvetlidir ve böyle olmalıdır. Şahitlik gibi işlerle meşgul etmek onun bu özelliğini ortadan kaldırır. Erkekleşmek kadın için bir düşüş ve dejenerasyon demektir. Dolayısıyla, kadınlaşmış erkeklerin şahitlikleri geçerli ve muteber olmadığı gibi, erkekleşmiş ve yarı yarıya erkek gibi olmuş kadınların şahitliği de caiz değildir. Ayrıca ticarî meseleler kadının genellikle ilgi alanının dışındadır. Bundan dolayı bir erkek karşılığında yalnızca bir tek kadına şahitlik yükünü yüklemek gerçeğe ve hakkaniyete uygun olmaz.²⁷⁸ İki kadın şahit bulundurulmasındaki unutma illetini kadının fitratı ve onun psikolojisiyle açıklayan bu görüşe göre, ayette geçen hükmün illeti değişmediği için hüküm de değişmez.

Buna mukabil Reşid Rıza ise, kadının unutkanlığını onun aklının noksanlığıyla izaha çalışan kimseleri eleştirmekte, unutkanlığın asıl nedeninin fitrî olmayıp kadının ilgi alanına bağlı olduğunu ifade etmektedir: “Bazıları kadınların yanılmaya ve unutmaya maruz kalmalarını onların dininin ve aklının noksanlığıyla illetlendirir. Bazıları ise mizaçlarında var olan rasgele konuşmayla (rutûbet) illetlendirir. Üstaz İmam (Abduh) dedi ki: Bu konuda müfessirler konuştular onun sebebinin mizaç olduğunu söylediler ve kadının mizacının ilgisizliği gerektirdiğini bunun da peşi sıra unutmamanın geldiğini söylediler ki bu gerçek değildir. Gerçek sebep, malî muâmeleler ve bedelli akitler gibi hususlar, kadının iştiğal ettiği şeyler değildir. Dolayısıyla bu konularda kadının hafızası zayıftır; ama meşgûliyet alanı olan ev işlerinde durum

²⁷⁶ Ibnu'l Arabî, *Ahkamu'l Kur'an*, I, 235-236.

²⁷⁷ Beyzavî, *Envaru't- Tenzil*, I, 235.

²⁷⁸ Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, II 261-262. Benzer izahlar için bkz., Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, I, 491; İbn Âşûr, M. Tahir, et- Tahrîr ve't-Tenvîr, ed-Daru't-Tunusiyye, Tunus trs. III, 109; Zuhaylî Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr, Daru'l Fikri'l-Muâsir*, 1. Baskı, Beyrut 1411/1991, III, 111.

böyle değildir, hatta ev işlerinde erkeğin hafızasından onun hafızası daha güçlüdür. Yani erkek olsun kadın olsun önem verdiği ve çok meşgul olduğu işleri hatırlaması insan yapısındanadır. Bu durum asrımızdaki bazı yabancı kadınların malî işlerle iştigaliyle çelişmez. Çünkü bu durum azdır, çok değildir. Umûmî hükümler ise ancak eşyadaki çokluğa ve asla göre gerekçelendirilir.”²⁷⁹ Kadındaki unutmaya zaafiyetini onun ilgi alanıyla açıklayan bu görüşe göre, kadın da ticarî işlerin içine girip bu konularla ilgilendiği takdirde bu zafiyetin ortadan kaldırılması nedeniyle onun şahitliği erkeğe denk sayılacaktır.

Tarihselci yöntemi benimseyen Müslüman düşünürlerin kadının şahitliğiyle ilgili nassı, tarihsel arkaplan çerçevesinde yorumlayıp değerlendirmektedirler. Bu düşünürler kadındaki unutmaya zaafiyetinin yalnız ekonomik alanla ilgili ve kadının o günkü şartlarda ekonomik hayatla direkt ilgilenmemesinden doğan geçici bir zafiyet olduğu kanaatinde dirler. “Bir erkek yerine iki kadının şahadeti neden? Şayet biri unutursa diğer kadının ona hatırlatması için. Bu durum, peygamber döneminde Arabistan’ın sosyolojik çerçevesinin açık bir izahıdır ve mümkün olduğunca doğru delil ortaya koymada ısrar anlamını taşır. Bu emrin uygulanması Müslüman’ın bugün özellikle utanç duyacağı kadar çok zor mudur?”²⁸⁰ “Burada bir erkek yerine iki kadın şahit tutulmasının nedeni, o günlerde bu tip alış-verişlerde kadınlar genel olarak şahit tutulmaya alışkın olmadıkları için erkeklerden çok daha ‘unutkan’ olacakları kabul edilmiştir. Kadının şahitliğinin erkeğinkinden daha az kıymetli sayılması, kadının ticari işlerde hafızasının daha zayıf olmasına bağlandığı için kadılar bu konuda alışkanlık kazanınca ki bu yanlış bir şey olmamakla beraber toplumun yararına olduğu için, onları şahitliği de erkeklere denk sayılabilir.”²⁸¹ Fazlur Rahman, Kur’an nasslarının nüzûl dönemi sosyolojik yapısı içerisinde değerlendirmenin yeterli olmayıp, aynı zamanda Kur’an’ın toplumsal değişimdeki hedeflerinin de dikkate alınarak yorumlanması gerektiğini belirtir. “Kadınların ne kadar zihni yetenekleri gelişirse gelişsin, onların mahkemedeki şahadeti erkeğinkinden değersizdir demek, Kur’an’ın toplumsal değişimdeki hedeflerine insafsız bir hakarettir. Bunun gibi diğer hükümler de kıyaslanabilir.”²⁸² Mehmet Aydın’ın da benzer argümanlarla kadının şahitliğiyle ilgili ayeti yorumladığını görüyoruz. Aydın’a göre, Kur’an’ın geldiği dönemlerde kadın iş ve ticaret hayatının dışında bulunuyordu. Dolayısıyla borçlanma akdi gibi bir konuda, hakim önünde, çoğu teknik içerikli bilgileri değerlendirip hukûkî açıdan hükme esas olacak şekilde ileri sürmekte zorluk çekecekti İşte bu

²⁷⁹ Rıza, M. Reşit, *Tefsiru'l-Menar*, III, 124-125.

²⁸⁰ Fazlur Rahman, *İslamî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri*, s.318.

²⁸¹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.103.

²⁸² Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s.84.

sebeple, fertler arasındaki anlaşmazlıklarda şahitsiz kalınmaması için böyle bir uygulamaya gidilmiştir.²⁸³

Salih Akdemir de kadının şahitliği meselesini aynı paralelde ele almaktadır. Akdemir'e göre bir yerine iki kadının şahit istenmesinin sebebi, o zaman ki Arap toplumunda kadının ticarî konulara pek aşına olmamasıdır. Nitekim "biri unutursa, diğeri ona hatırlatsın" ifadesi bu hususu doğrulamaktadır. Akdemir'e göre müfessirler ve hukukçular ilgili ayete dayanarak kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısına eşit olduğu sonucuna varmakla yanılmışlardır. Âlimlerin yanılmasına, şahitlikle ilgili ayetlere bütünsellikten uzak, parçacı yaklaşımları yol açmıştır. Ayrıca ayetleri yorumlarken ayetlerin varmak istedikleri gayeleri de her zaman göz önünde bulundurmak gerekir. Bu yapılmadan sadece ayetlerin zâhirî manaları dikkate alınarak sağlıklı çözümlere ulaşmak mümkün değildir. Buharî'de geçen²⁸⁴ Kadınların akıllarının ve dinlerinin eksik olduğunu ifade eden hadisin uydurma olduğunu söyleyen Akdemir'e göre gerçekten de kadının şahitliği erkeğinkinin yarısına denk olsaydı âyet-i kerimede "kadının şahitliği erkeğinkinin yarısına denktir" ifadesinin yer alması gerekirdi. Oysa böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Şahitlikle ilgili ayetleri değerlendiren Akdemir, mülaane ayetini kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine eşit olduğuna delil olarak ileri sürmektedir. Bu ayetlerde,²⁸⁵ kocanın eşine zina isnad etmesi durumunda, kadının şahitliğini erkeğin şahitliğine eşit saymakta ve dört defa şahitlik etmesi durumunda, kadından zina cezasının kaldırılacağını bildirmektedir. Kadının, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ve şahitlik etmesi, zina cezasını ondan kaldırır. Akdemir'e göre, ileri sürüldüğü şekliyle, eğer kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısına eşit olsaydı, bu ayette kadının sekiz kere şahitlikte bulunması kendisine emredilecekti. Ama böyle olmamıştır. Şu halde kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısına denk olduğunu söylemek bizzat Kur'an'ı Kerim'e muhalefetten başka bir şey değildir ki bu gibi davranışlardan kesinlikle kaçınmak gerekir.²⁸⁶

Kur'an'daki kadınla ilgili hükümleri tarihsel bulan ve bunlara tarihselci bir tarzda yaklaşan Amine Vedûd, iki kadın şahit bulundurulması ayetinin lafzından kadınların ikisinin de şahit olmadığını anlaşıldığını iddia eder. Amine Vedûd'a göre, kadınlardan birinin görevi diğerine hatırlatmaktır, yani sadece teyit edici bir

²⁸³ Aydın, Mehmet, *İslâm'ın Işığında Kadın*, s.28.

²⁸⁴ Buharî, Hayz, 6; İbn Mâce, Fiten, 19.

²⁸⁵ Nûr, 24/6-9.

²⁸⁶ Akdemir, Salih, *Tarih Boyunca ve Kur'an'ı Kerim'de Kadın*, s.266-267.

rolü vardır. İki kadın var olmasına rağmen her ikisinin de görevleri birbirinden farklıdır.²⁸⁷

Kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısına eşit olmasının nedenleri üzerinde duran Muhammed İmara, bu konunun “şahitlik” ile “şahit tutmanın” arasının karıştırılması sebebiyle doğduğunu kaydeder. İmara’ya göre şahitlik, hâkimin belgeyle adaleti ortaya çıkarmada kendisine dayandığı bir araçtır. Burada hakim, şahitlerin cinsine ve sayısına bakmaksızın, onların söylediklerinin doğru olduğuna kalbi mutmain olunca hükmünü verir. Ama Bakara sûresinde ayetin söz konusu ettiği işhad=şahit tutma ise, hakim karşısındaki şahitlikten farklı bir şeydir. Bu ayetteki şahit tutma, borçlunun borcunu belgelendirmek için müracaat ettiği bir yoldur; yoksa hâkimin davahılar arasında hüküm vermek için kendisine dayandığı mahkeme şahitliği değildir. Bu ayet hakime hitap etmez, her halükârdaki şahitlikle ilgili değildir.²⁸⁸ M. İmara bu düşüncelerini temellendirmek için Ibn Kayyim el-Cevziyye’nin şu görüşlerine yer verir: Kur’an, bir erkekle iki kadının şahitliğini, hâkimin kendileri ile hüküm verdiği hüküm yolu olarak zikretmedi. Daha doğrusu Kur’an’ın zikrettiği şey, insanların mallarını koruma yolunda belgelerden sadece iki çeşidini dikkatlere sunmaktadır. Bakara 282. ayetinde yer alan hakkı korumak için yazılması, borçlunun kâtibe yazdırması, şahit bulundurulması vs. hususların hepsi hakları muhafaza için insanlara yönelik bir nasihattir, irşattır. Hakların kendisiyle korunduğu şey, farklı bir şeydir; hâkimin kendisiyle hüküm verdiği şey, farklı bir şeydir. Hüküm verme yolları, bir erkekle iki kadından şahit olmalarını istemekten daha çoktur. Çünkü hakim bazen yeminle bazen yeminsiz, bazen ayak izleriyle ve daha başka yollarla hüküm verir. Kısaca bu ayet, hakkın kendisiyle korunduğu şey olmaktan çok daha geniştir.²⁸⁹ M. İmara şahitlikte itibarın bilgi, tecrübe ve adalete olduğunu erkek veya kadın olmanın önemli olmadığını kadının yaratılıştan unutkan olduğunun kabul edilmeyeceğini kaydeder. Mahmud Şeltut’un lian ayetinde erkekle kadının şahitliklerinin eşitliğine yaptığı atfı da hatırlatan M. İmara, eğer bilgi ve tecrübe sahibi ise kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine eşit sayılabileceğini belirtir.²⁹⁰

Hüseyin Atay ise, “unutma” iletinin erkek ve kadın tarafından paylaşılan ortak bir nitelik olduğuna işaret etmektedir. Bu noktadan hareketle de şahitlik konusunu “tekabüliyet ilkesi”ne göre yorumlamaktadır. Bu ilkeye göre, karşılıklı iki cinsten

²⁸⁷ Vedud- Muhsin, Amine, *Kur’an ve Kadın*, s.146. Benzer düşünceleri Hayri Kırbaçoğlu da ileri sürmektedir. Bkz. Kırbaçoğlu, Hayri, Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c.5, sa: 4, Ekim 1991, s.276.

²⁸⁸ İmara, Muhammed, “Şehadetü’l Mer’e Nisfû Şehadetü’r-Racül,” *Hakaiku’l İslâm fi Müvaceheti Şübühâtü’l Müşekkikîn*, s.560-561.

²⁸⁹ İmara, Muhammed, a.g.m., s.564. naklen, Ibn Kayyim, *et-Turuku’l Hükmiye fi’s- Siyâseti’s- Şer’iyye*, s.103-104.

²⁹⁰ İmara, Muhammed, a.g.m.,s.570- 574.

birine yönelik olarak verilen hüküm, diğerini de kapsamaktadır. Meselâ kadınlara yönelik hükümler, onların sahip oldukları tabiatları dolayısıyla değil de erkeklerle ortak insanî yapılarından ileri geliyorsa, hüküm erkekleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla hüküm, unutkanlık üzerine bina edildiğine göre erkek de insan olarak unutmaya niteliğine maruz kaldığından, unutkan olan iki erkek de bir erkeğe denk olarak şahitlik yapabilir. Nitekim Kur'an'da erkek sigasıyla gelen namaz, oruç, gibi hükümler de bu ilkeye göre kadınları da kapsamaktadır.²⁹¹

M. Sait Şimşek de bu ayeti, İslam Hukukunda “illetin ortadan kalkmasıyla hüküm de ortadan kalkar” kuralı doğrultusunda yorumlamaktadır. Unutma illetinin ayette zikredildiğini belirten Şimşek'e göre unutmanın üç sebebi bulunmaktadır. Bunlar; hafıza zaafiyeti, ilgi duymama ve bir şeyi kasden unutmayı istemektir. Bu sebeplerden hangisi nedeniyle kadının unuttuğu tespit edilebilir. Çünkü günümüzde birtakım anket ve istatistiklerle insanların zeka ve kabiliyetleri ölçülebilmektedir. Bu imkânlardan yararlanarak kadının unutkanlığının fitrî mi, yoksa sosyal birtakım sebeplerden mi kaynaklandığı, yahut da hangi alanlarda erkeğe nazaran daha unutkan olduğu konular tespit edilebilir. Buna göre, şayet erkeğe nazaran bu unutkanlık hayatın kimi alanlarıyla ilgiliyse, bu hüküm sadece o alanlarda geçerli olur. Fakat bu unutkanlık, kadının sosyal hayata katılımıyla ortadan kalkıyorsa, bu takdirde hüküm bu alana katılan kadınlar hakkında ortadan kalkar.²⁹² Hayreddin Karaman da aynı paralelde görüşler ileri sürmekte, ilave olarak da çağımızda kadının değişmesinin, fitratın ona biçtiği kemal yönünde bir gelişme mi, yoksa bir geriye gidişmi olduğunun sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre hükmün illeti değişmişse ve bu değişme de ilmî ve İslâmî değer ölçülerine göre bir gelişme mahiyetinde ise ancak o zaman, ayetin öngördüğü hükmün de değişebileceğinden söz edilebilir. Ayrıca Karaman, ilgili ayetteki şahitliğin şifahî şahitlik olduğunu bunun da yazı ve imzanın yaygın olmadığı dönemler de başvurulmuş bir yöntem olduğunu kaydeder. Karaman, şifahî şahitlikte kadının durumunun erkekten farklı olarak ihtiyatı gerektirebileceğini, ama yazı ve imzalı şahitlikler de ise unutma ihtimali ortadan kalkacağından ayetin bu tür şahitlikleri kapsamadığını zikreder.²⁹³

Ali Bulaç da fıkıh usûlünde ki makasidu's-şeria bağlamında kadının şahitliği konusunu ele aldığı makalesinde meseleyi, birtakım istatistikler yardımıyla da tartışmaktadır. Bulaç bu makalesinde illetin değişmesiyle hükmün de değişeceği ilkesinden hareket ederek, bu hükmün kadının sosyal ve kültürel düzeyine göre değişiklik gösterebileceğini ileri sürer. Bulaç'a göre kadının unutulması fizyolojik, zihinsel ve ruhsal yapıdan kaynaklanmayıp, kültürel ve antropolojiktir. Dolayısıyla günümüzde bazı bölgelerde kadının eğitim düzeyinin yükselmesi nedeniyle ayetteki

²⁹¹ Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I- III*, s.26.

²⁹² Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.365- 366.

²⁹³ Karaman, Hayreddin, *Kadının Şahitliği*, s.288.

unutma illeti değişmiştir. İşte bu bölgelere mahsus olmak üzere, kadının şahitliği erkeğin şahitliğine eşit sayılabilir. Bununla beraber, illetin tekerrürünün hükmün tekerrürünü gerektirdiğinden, bu hükmün yeniden devreye gireceğini ifade eder.²⁹⁴

Sonuç olarak bizde diyoruz ki ayetin metninde de yer aldığı gibi iki kadının şahitliğinin bir erkeğe eşit sayılması ticarî konularla ilgilidir. Bu kadının ilgi sahasının dışında bir konudur. Hz. Peygamber bir hadisinde bedevînin şehirliye şahitliğinin geçerli olmadığını belirtir.²⁹⁵ Bedevînin şehirliye şahitliğinin geçerli sayılmaması şehir hayatına yabancı olması ve hadiseleri yanlış algılaması ihtimali ile ilgilidir. Kadınların doğrudan bilgi sahibi oldukları konularda onların şahitliklerinin yeterli görülmesi, bir erkek yerine iki kadının şahitliğini istemenin ticarî tecrübe azlığından kaynaklandığını doğrular niteliktedir. Ancak bu durum, dünyanın her tarafındaki kadınların ticarî tecrübe kazandığı anlamına gelmez. Bu hükmün, illetinin baki olup olmamasına göre değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Günümüzde hükmün her bölgede herkes için artık değiştiği söylenemez. Mesele bölge, bilgi ve tecrübe bazında hatta fert fert ele alınabilir.

III- Cezalar

Kur'an'ı Kerim'deki inançla ilgili ayetlerin Mekke'de, hukuka dair olan ayetlerin Medine'de indiği bilinen bir gerçektir. Zira inançları değişmemiş bir toplumu onların kabul etmedikleri veya tamamen benimsemedikleri yeni bir dinin hukûkî kurallarıyla sorumlu tutmak beraberinde önemli bazı problemler doğurabilir. Bir başka açıdan, hukûkî kuralların uygulanması için bağımsız bir toplum ve bu toplumu idare eden bir yöneticinin bulunması gerekir. Bu imkânlarla Müslümanların Medine'de kavuştuklarını görüyoruz. İşte bu gibi sebeplerle hukûkî ayetler Medine'de indirilmiştir.

İnsanların yer yüzünde insanlığını unutup her türlü fesadı ve bozgunculuğu işlediği dönemlerde yüce Allah, toplumu ıslah etmek için peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler, çevresindeki insanları tevhide çağırmiş ve onlara ahlakî telkinlerde bulunmuşlardır. Ancak, toplum düzenini korumak sadece ahlakî telkinlerle gerçekleşmez. Toplum düzenini sağlamak için bazen zorunlu kurallara ihtiyaç duyulur. İşte hukuk kuralları bu zorunluluktan doğmuştur.²⁹⁶

Hukukun gözettiği en önemli gayelerden biri, toplum düzenini sağlamaktır. Toplum düzeninin korunması da ancak ortaya çıkan kargaşa, fitne ve tecavüzlere meydan vermemek, bunların yollarını kapatmak suretiyle olur. Bunun yolu ise, hukûkun bu konuda kuralları belirlemesi ve icra makamının bunları uygulamasıyla

²⁹⁴ Bulaç, Ali, "Mekasidu'ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu," *İslami Araştırmalar Dergisi* c.5, sa.: 4 Ekim 1991, s.309.

²⁹⁵ Ebû Davûd, Akziye, 17; Ibn Mâce, Ahkâm, 30.

²⁹⁶ Şimşek, M. Said. Kur'an'ın Ana Konuları, s.287.

gerçekleşir. Aksi takdirde, insanlar kötülüğü ortadan kaldırmak için hep şer yollarını seçerler ki böylece şer giderek artar.²⁹⁷

İslâm hukûkunda cezaî müeyyideler çeşitli açılardan ayırımlara tabi tutulur. Bunlardan en çok bilinen ayırım, had, kısas-diyet ve ta'zir şeklinde olanıdır. Bu tasnifin bir başka görünümü de cezaların, Şari' tarafından belirlenenler ve kulların (yetkili mercilerin) takdirine bırakılanlar şeklinde ikiye ayrılıp, birinci kısmın da kendi arasında had-kisas şeklinde tekrar ikiye ayrılarak yapılan şeklindedir.²⁹⁸ Had denilen cezalardan Kur'an'da dört tanesinin zikredildiğini görüyoruz:

1. Zina edene 100 sopa (celde) vurulması
2. İffetli bir kadına zina iftirasında bulunan kişiye seksen sopa vurulması ve ayrıca şahitliğinin kabul edilmemesi,²⁹⁹
3. Silahlı gasp, yol kesme ve eşkiyalık gibi suçları işleyenlerin öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının çapraz kesilmesi veya sürgün edilmesi,³⁰⁰
4. Hırsızın elinin kesilmesi.³⁰¹

Görüldüğü gibi Kur'an ceza hukukuna dair son derece az hüküm koyarak, bu alanda insanlara geniş bir hareket imkânı bırakmıştır. Biz burada bu cezaların hepsini ele almayıp tarihselcilik tartışmalarında sıkça gündeme gelen bedenî cezalardan sadece el kesme cezası üzerinde durmak istiyoruz.³⁰²

El Kesme Cezası

Konuyla ilgili ayetlerde şöyle denilmiştir: “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan (başkalarına) bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Kim bu haksız davranışından sonra tevbe eder ve durumunu düzeltirse şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”³⁰³ Ayet son derece açık olup herhangi harici bir desteğe ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılacak niteliktedir. Burada hırsızlık yapan ister erkek, isterse kadın olsun bu eylemin karşılığı Allah'tan ibret verici bir ceza olarak ellerinin kesilmesidir.

Kur'an'ın gayeleri ve Hz. Peygamber'in görev yaptığı sosyolojik çevrenin dikkate alınarak ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini belirten Fazlur

²⁹⁷ Ibn Âşûr, M. Tahir, *Makasidu's-Şeriat'i'l İslâmiyye*, s.205.

²⁹⁸ Bardakoğlu, Ali, “Had”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 547-548.

²⁹⁹ Nu'r, 24/4.

³⁰⁰ Mâide, 5/33-34.

³⁰¹ Mâide, 5/38.

³⁰² Bursa'da yapılan bir ilmî toplantıda Kur'an'daki bedenî cezaların tarihselliği konusunda oldukça yoğun tartışmalar yapıldığını görüyoruz. Daha sonra bu tebliğler kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz. Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız? Tartışmalı İlmî Toplantı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s.108-140.

³⁰³ Mâide, 5/38.

Rahman, hırsızlık cezası ile ilgili ayete de aynı şekilde yaklaşılmasını ister. Fazlur Rahman'a göre, klasik hukukçular hadlere son derece cömert bir şekilde "şüphenin faydası" ilkesini uygulayarak ve hırsızlığın tarifini çok daraltarak bir "çıkış yolu" bulmaya çalıştılar. Hakikatte bu, suçlu olan kişilerin cezalandırılmadıkları anlamına geliyordu. Çünkü onların görüşüne göre diğer hiçbir ceza "hadd" cezasının yerine getirilemezdi. Hemen hemen hiç uygulanmayan bir kanun (hele hele ilahî bir kanun) varken bu ortamın meydana getirdiği ahlakî kötülük bariz olarak ortadadır.³⁰⁴ Fazlur Rahman'ın bu ifadelerinden, farklı gerekçeler bulmak suretiyle hemen hemen hiç uygulanmayan el kesme cezası yerine, bir başka cezanın benimsenmesi gerektiği ve böylece kanûnî boşluğun yarattığı ahlâkî bozuklukların da ortadan kalkacağı neticesi çıkmaktadır. Fazlur Rahman'ın şüphelerle hadlerin düşürüldüğü yönündeki klasik hukukçulara yönelttiği eleştiri abartılı ve doğru değildir.

El kesme cezasıyla ilgili düşüncelerini daha açıkça dile getiren bir düşünür de Hasan Hanefî'dir. Hanefî'ye göre bazı insanların zihninde İslâm, bedenî cezalar sebebiyle, insan haklarıyla en az uzlaşan, tabiatın zıddı bir din olarak görülmektedir. Bir anlık zaafın sonucu olan hırsızlığın, el kesme cezasıyla cezalandırılmasının kalıcı bir sakatlığa sebebiyet verdiğini, halbuki bedene sahip olmanın tabîî bir insan hakkı olduğunu söyleyerek, eli kesilmiş bir kişinin toplumdaki konumu ve onurunu nasıl kazanacağı, tekrar eliyle iş görebilecek hale nasıl gelebileceğini sorgulayarak metne rağmen bu cezanın uygulanmaması gerektiğini ileri sürer.³⁰⁵

El kesme cezasını ayetin metnindeki illete göre değil de Kur'an'ın nüzûl dönemi tarihî sosyal ve kültürel şartlarıyla gerekçelendiren M. Abîd el-Câbiri' de konuyla ilgili şu görüşleri ileri sürer: "Birincisi hırsızın elinin kesilmesi, Arap Yarımadasında İslâm' dan önce de uygulanan bir ceza şekliydi. İkincisi, el kesme cezası, develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğerine göç eden bedevî bir toplumda uygulanmıştır ve böyle bir toplumda hırsızın 'hapis' cezasına çaptırılması mümkün değildi. Zira o zaman, ne hapisane, ne duvar, ne mahkumların kaçmasını önleyecek otorite, ne de onların iâşe ve ibatesini sağlayacak bir teşkilat vardı. Öyleyse, yegâne çözüm yolu bedensel ceza olmaktadır. Böylesi bir toplumda hırsızlığın çoğalması, kaçınılmaz bir biçimde o toplumun varlığının yok olmasına sebep olacaktır. Çünkü o zaman, ne sınırlar, ne duvarlar, ne de servetin korunduğu güvenli yerler vardı. Dolayısıyla, şu iki hedefi amaçlayan bedenî ceza, zorunlu olarak kendisini ortaya koymaktadır. Tekrar çalma imkânını nihaî olarak ortadan kaldırmak ve insanların kolayca hırsızları tanıyacakları bir alameti kişide sürekli olarak bulundurmak. Kuşkusuz, elin kesilmesi de, bu iki amacı birlikte gerçekleştirir. Netice itibarıyla,

³⁰⁴ Fazlur Rahman, *İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri*, s.318-319.

³⁰⁵ Hanefî, Hasan, *Soruşturma, İslâmiyat*, c.1., sa: 4 , Ekim-Aralık 1998, s.287-288.

çölde bedevî yaşayan göçebe bir toplumda hırsızın elinin kesilmesi anlamlı ve makul bir tedbirdir.”³⁰⁶

Yine günümüzde bazı Müslümanlar “elin kesilmesi” ifadesine lafzî değil mecazî bir anlam yükleyerek bununla kastedilenin hırsızlığa uzanan ele engel olmak, hırsızlığın önünü almak olduğunu iddia etmektedirler. El kesme cezasıyla ilgili ileri sürülen bu iddiaların tartışmasına geçebiliriz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi hırsızlık yapan kimseye el kesme cezasını öngören ayet, muhkem olup, kelime bilgisiyle de anlaşılabilir kadar açıktır. Ancak, ayette, asgari olarak hangi miktarda çalan kimsenin elinin kesileceği, çalınan malın hangi niteliklere sahip olması gerektiği, çalan kimsenin hangi nedenlerle bu eylemi gerçekleştirdiği ve her hırsızlık yapana el kesme cezasının uygulanıp uygulanamayacağı ve diğer hususlar açıkça belirtilmemiştir. Bu hususların bir kısmı Kur’an’ın açıklaması durumunda olan hadislerle, diğer bir kısmı da bu hadisleri de dikkate alarak âlimlerin yaptıkları içtihadlarla açıklığa kavuşturulmuştur. Dolayısıyla biz bu ayetin anlaşılması için mutlaka tarihsel ve sosyal bağlam içinde değerlendirilmesinin gerekli olmadığı kanaatindeyiz.

El kesme cezasının İslam’dan önce de bilinen ve uygulanan bir ceza olduğu hususuna gelince, bu bilgi kaynaklarımız tarafından da doğrulanmaktadır. Ibn Kesir, cahiliye döneminde ilk el kesme cezasını, Kureyş kabilesinin uyguladığını; Huza’a kolundan Muleyh b. Amr oğullarının mevlası Duveyk’in Kabenin hazinesini soyduğu için elinin kesildiğini nakleder.³⁰⁷ Şah Veliyullah Dihlevî de bu cezanın daha gerilere dayandığını belirterek, önceki şeriatlarda da bulunduğunu şöyle dile getirir: “Bizden önceki şeriatlarda, öldürme suçuna kısas, zinaya recm, hırsızlığa ise el kesme hükmü bulunuyordu. Bu üç ceza üzerinde, bütün semavî şeriatlar müştereklik arz ediyor, peygamberlerin büyük çoğunluğu bunlar üzerinde icma halinde bulunuyordu. Böyle bir hükmün terk edilmemesi ve ona dört elle sarılınması gerekir.”³⁰⁸ Bu bilgilerden el kesme cezasının cahiliye döneminde olmakla beraber daha eskilere dayanan bir uygulama olduğunu, Kur’an’ın da bunu aynen benimsediğini görüyoruz. Kadim şeriatlarda da el kesme cezasının var olması, bu cezayı mahallilikten çıkararak adeta ona evrensel bir boyut katmaktadır.

Kur’an’da var olan kısasın da cahiliye devrinde mevcut bir uygulama olduğunu kaynaklar bize haber vermektedir. Meselâ, Hz. Peygamber’in amcası Ebû Talip, Hâşimoğullarına mensup bir çobanı hatâen öldüren katile, diyet olarak yüz deve ödemediği, yahut maktulü kendisinin öldürmediğine dair kendi kabilesinden elli

³⁰⁶ El-Cabirî, M.Âbid, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s.59.

³⁰⁷ Ibn Kesir, Tefsir, II, 52.

³⁰⁸ Dihlevî, Şah Veliyullah, Huccetullahi'l-Baliga, çev: Mehmet Erdoğan, Yeni Şafak, İstanbul 2003, II, 403-404.

kişiyeye yemin ettirmedeği takdirde, kısas yapılarak öldürüleceğini söylemiştir.³⁰⁹ Ancak Kur'an, kısası bir cahiliye örfü olarak aynen almayı bazı düzenlemelerle kabul etmiştir. Meselâ cahiliye döneminde maktûlün velisi güçsüz ise, kısas cezası uygulanmayı diyet almak zorunda bırakılıyordu. Fakat İslâm, diyet uygulamasını maktûlün velisinin rızasına bırakmıştır.³¹⁰ Yine cahiliye döneminde hataen öldürmelerde de kısas tatbik edilebiliyordu.³¹¹ Ancak Kur'an, hataen öldürme durumunda kısas uygulamasına izin vermeyerek diyet uygulamasını getirmiştir.³¹² Çünkü Kur'an'a göre kısasın mümkün olabilmesi için cinayette kasıt şarttır.³¹³ Ayrıca İslam, suçun şahsîliği prensibini de getirerek cahiliye döneminde rastlanılan suçlunun yakınlarını öldürme ve yaralama adetlerini de ortadan kaldırmıştır.³¹⁴

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki İslam, el kesme cezası gibi cahiliye dönemine ait bazı uygulamaları aynen benimserken, kısas örneğinde olduğu gibi bazılarını da değişiklikler yaparak ve amacına uygun hale getirerek onları kabullenmiştir.

El kesme cezasının develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğer yere göç eden bedevî bir toplumda uygulandığı ve böyle bir toplumda hırsızın hapis cezasına çarptırılmasının mümkün olmadığı iddialarına gelince; her şeyden önce bu iddialar tarihi gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Çünkü Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekke ve Medine halkının büyük çoğunluğu şehir hayatı yaşamaktadır. Yani ilk muhataplardan bedevî bir hayat yaşayan insanlar oldukça sınırlı sayıdadır. Ayrıca Medine'de bir şehir devleti oluştđu ve bunun yöneticisinin de Hz. Peygamber olduğunu görüyoruz. Eğer hırsızlık suçuna verilebilecek en uygun ceza hapis olsaydı bunun Hz. Peygamber döneminde tatbik edilmemesinin makul bir gerekçesi bulunmamaktadır. Tam aksine, bu konudaki rivayetler Hz. Peygamberin hapis cezasını uyguladığı yöndedir.³¹⁵ Metin Hülagu "İslâm Hukukunda Hapis Cezası" adıyla hazırladığı tezinde, kaynaklarını zikrederek, Hz. Peygamber'in bir cinayet suçlusunu olan Sümame b. Üsâle'yi mescidin duvarına bağlattığını zikreder. Tay kabilesinden Hatem'in kızı Sûfine, mescitte kadınlara mahsus bir odaya hapsedilmiştir. Yine Benî Kurayza Yahudilerinden esir aldıkları kimseleri Haris'in kızının evine hapsedmiştir.³¹⁶ Ancak burada şu duruma işaret edelim ki Hz. Peygamber dönemindeki hapis cezası, uzun süreli olmadığı gibi, bugünkü anlamıyla

³⁰⁹ Buharî, Menâkıb, 26.

³¹⁰ Bakara, 2/178.

³¹¹ Buharî, Menâkıb, 26.

³¹² Nisa, 4/92.

³¹³ Nisa, 4/92.

³¹⁴ En'am, 6/164; Fatır, 35/18; İsra, 17/18.

³¹⁵ Ebû Davud, Akdiye, 29; Tirmizi, Diyât, 20; Nesa'î, Sârik, 2.

³¹⁶ Hülagu Metin, İslâm Hukukunda Hapis Cezası, Rey yayıncılık, Kayseri 1996, s.16.

muhkem binalardan yapılmış bir hapisane de mevcut değildi. Hapis kısa süreli olmuş ve o günün şartlarında mescit ve evler hapisane olarak kullanılmıştır.

Hümanistik duygularla Kur'an'daki bedeni cezalardan dolayı İslâm'ın, insan haklarıyla uzlaşmayan bir din olduğu yönündeki düşünceler ise, kanaatimizce İslâm'a ve İslam toplumuna bir bütün olarak bakmamaktan kaynaklanmaktadır. İslâm'ın ya hiç uygulanmadığı veya kısmen uygulandığı toplumları nazarı itibara alarak, buralarda böyle bir cezanın uygulanmasının mahzurlu yanlarını görmek suretiyle, bu Kur'anî hükmün değiştirilmesini talep etmenin doğru olmadığı düşüncesindeyiz. Çünkü İslâmî sistem, birbirini tamamlayan bir bütündür. Dolayısıyla tikel hükümler, bu tümel sistem içerisinde ele alınıp değerlendirilirse ancak tam manasıyla anlaşılabilir. Aynı şekilde bu tikel hükümlerin genel sistem içerisinde çekip alınarak uygulanması da doğru değildir. Kısaca her şey kendi sistemi ve bütünlüğü içerisinde değerlendirilmelidir.³¹⁷

İslâm her insanın yaşam hakkını ve bu yaşam hakkını gerçekleştirecek vesileleri de korumayı ister. Eğer kişi yaşamını idame ettirmek için çalışıp gerekli nafakayı kazanamıyorsa, Müslüman toplum ona yardım eder. Bu gibi kimselerin Müslümanların beytül malinden belirli bir pay alma hakları doğar. Ayrıca İslâm, ferdî mülkiyeti sadece helal kazançla caiz görür. Malın, piyango, kumar ve diğer meşru olmayan yollardan kazanılmasını yasaklar. Emeğe de çok büyük önem verir. Zenginin fakiri gözetip kollaması sayesinde zengin ile fakir arasında bağlar kurulur ve fakirlerin zenginlerin mallarında gözleri olmadığı gibi, onlara karşı kin de duymazlar. Ayrıca İslam namaz ve diğer vesilelerle sürekli toplumu eğitime tabi tutar. Buna rağmen bir insan şiddetli bir ihtiyacı olmadığı halde, herhangi bir emek harcamadan zengin olmak arzusuyla çalışırsa buna verilecek cezanın ağır olması oldukça yerindedir.³¹⁸ Hırsızın elini kesmek, toplumun tedavisi için son çaredir. Daha önce hırsızlığı doğuran sebepleri ortadan kaldırmak gerekir. Hırsızlığa itecek sebep yok iken bir kimse hırsızlık yapıyorsa, işte onun eli kesilir.³¹⁹

El kesme cezasıyla ilgili hükmü doğru bir şekilde anlamak için ilgili ayetin bilimsel açıdan iyi tahlil edilmesi gerekir kanaatindeyiz. Müfessir Ebus-suud "ellerini kesiniz" hükmünün illetinin "yaptıklarına bir karşılık olsun" ifadesi olduğunu; "yaptıklarına karşılık" ifadesinin illetinin de "Allah'tan ibret olarak bir ceza/nekâlen minallah" ifadesi olduğunu kaydeder.³²⁰ Yani, el kesme hükmünün gerekçesinin insanların yaptıklarının karşılığı olan bir ceza, böyle bir cezanın verilmesi de Allah'tan ibret verici ve caydırıcı bir ceza olması nedeniyledir. "Nekal" kelimesi üzerinde duran Ibn Âşûr, bu kelimenin "diğer insanları benzer işi

³¹⁷ Cum'a, Ali, "Haddü's-Sirka", *Hâkâiku'l İslâm fi Müvaceheti Şübühati'l Müşekkikîn*, s.544.

³¹⁸ Cum'a, Ali, a.g.e., s.544-545; Şimşek, M. Sait, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.304.

³¹⁹ Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, II, 527.

³²⁰ Ebussuûd, Tefsir, III, 35.

yapmaktan alıkoyan şiddetli bir ceza anlamına” geldiğini ifade eder.³²¹ Bu ifadede dikkati çeken bir diğer husus “minallah” beyanıdır. Burada açıkça bu ibret verici cezanın Allah tarafından konduğu, ve bu konuda insanların herhangi bir belirleme yetkisinin olmadığı belirtilmektedir. İslâm hukukçuları, kanun koyucu devlet başkanına, had cezalarını azaltıp çoğaltma, başka bir ceza türüne çevirme yönünde esasa müteallik bir takdir ve tasarruf hakkı tanınmayacağı konusunda görüş birliği içindedir.³²²

İnsanlar tarih boyunca neyin suç olup olmadığını gayet iyi bilmişlerdir. Ancak onlar suça verilecek ceza konusunda ihtilaf etmişlerdir. İşte ilahî vahiyler insanlara bu konuda yardımcı olmaktadır. Yüce Allah eğer el kesme cezasının her zaman her mekânda uygulanmamasını dileyseydi “hırsızlık yapan erkek ve kadına uygun bir ceza verin” şeklinde bir ifade gönderirdi. Ama ilahi vahiy böyle dememiştir.

İslâm Hukukunda suçlar sübût bulunca cezanın infazı bireylere bırakılmamış, bunların yetkili mercilerce uygulanması talep edilmiştir. Bu sebeple Ibn Âşûr, “eli kesiniz” emrinin yöneticilere yönelik olup, mü’min bireylere ait olmadığını kaydeder.³²³ Râzî de bu konuda şu izahları yapar: “Allah (c. c.) ayette hırsız ve zânî olanlara, cezanın uygulanmasını farz kılmıştır. Şer’î cezaların suçlulara uygulanması, tek tek fertlere farz olmadığından bunları ancak devlet başkanı uygular. Dolayısıyla bütün müminlerin bir imamının bulunması onlar üzerine bir vecibedir.”³²⁴

Ellerini kesiniz ifadesi hakiki anlamda olmayıp mecazî olduğu şeklindeki iddia ise tarihen sabit olan uygulamalara tezat teşkil etmektedir. Kaynaklarda Hz. Peygamber’in hırsızlık yapanlara bu cezayı tatbik ettiğine dair bilgiler yer almaktadır.³²⁵ Kur’an’ı Kerim ilk defa bize nazil oluyor değildir. İlk defa Hz. Peygamber’e ve onun ashabına hitap etmiştir. Onlar da bu hitaba kulak vermişler, onu anlamışlar ve hayatlarına da tatbik etmişlerdir. Dolayısıyla tarihteki mevcut uygulamalar bu ifadenin mecazi anlamıyla anlaşılmasına olanak tanımamaktadır.

Hırsızlık suçuna karşı Kur’an’ın vadettiği el kesme cezası, diğer bazı suçlarda olduğu gibi³²⁶ alternatifleri olmayan bir ceza olup,³²⁷ İslâm’ın bir bütün olarak uygulandığı Müslüman toplumlarda her zaman uygulanabilecek bir yapıdadır. Bir taraftan mesken masûniyetini, bir taraftan mülkiyet hakkını, diğer taraftan ise kamu

³²¹ Ibn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 192.

³²² Bardakoğlu, Ali, “Had” *DİA*, XIV, 548.

³²³ Ibn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 190.

³²⁴ Râzî, *Fahrüddin, et-Tefsiru'l-Kebîr*, IV, 356.

³²⁵ Buhârî, *Hudûd*, 11-12; Megazî, 53; Müslim, *Hudûd*, 8-9; Ebû Davûd, 4,9,21; Tirmizî, *Hudûd*, 6,20; Nesâî, *Kitabü's Sârik*, 15,16; Ibn Mâce, *Hudûd*, 24,29.

³²⁶ Mesela hırsızlık suçunda öldürme, asılma, el ve ayakları çaprazlama kesme veya sürgün edilme alternatifleri sayılmıştır. Bkz. *Mâide*, 5/33.

³²⁷ Ibn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 192.

güvenliğini tehdit eden hırsızlık gibi toplumların kangren olmuş yarasını iyileştirecek herhangi bir başka ceza formülünün bulunabileceğini ve bunun Kur'an'ın getirdiği sert ama gerekli tedbirin yerini tutabileceğini düşünmüyoruz.

SONUÇ

Tarihselcilik düşüncesinin kökenleri batıda oldukça gerilere dayanmaktadır. İlkçağ düşüncesinde mitolojiler önemli bir yer tuttuğu için önceleri tarihin öznesi olarak tanrılar görülmüş, doğa araştırmalarında aklın etkinliği ve insanın ön plana çıkmasıyla bu süreçte de tarihin öznesi olarak insan görülmüştür. Dolayısıyla İlkçağ'da tarihin yönü döngüseldir.

Ortaçağ'da düşüncenin merkezinde din vardı. Bu çağda Yahudilik ve Hıristiyanlığın getirmiş olduğu zaman anlayışları çizgisel tarih anlayışının yerleşmesine neden oldu. Tabiatıyla bu iki dine göre doğayı ve doğadaki olayları yaratan Tanrı olduğu için, doğa alanındaki yasalar ile tarih alanındaki yasalar arasında bir fark görülmemiştir. Dolayısıyla Batı düşüncesinde Ortaçağ'da tarihin öznesi olarak Tanrı görülmekteydi. Tarihselcilik, Batı düşüncesinde tarihin mahiyeti, öznesi, yönü ve nasıl anlaşılıp değerlendirileceğine dair yapılan uzun tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır.

Reform sonrasında Hıristiyan teologlar, Kitab-ı Mukaddes'e yaklaşımlarında tarihselci-tenkitçi yönetime başvurmuşlardır. Bu dönemde Kutsal Kitab'ın literal anlamda sürekli onaylanan bir anlayıştan uzaklaşarak, tarihsel-nesnel bir şekilde anlaşılması teşebbüsleri doğdu. Yine Protestan teologlar Kutsal Kitab'ı yorumlama işinin belli bazı doktrinleri doğrulama aracı olmaktan çıkartılarak, metnin tenkitçi bir gözle okunması gerektiğini ifade ettiler. Denilebilir ki önceki döneme bir reaksiyon olarak kutsal metinlerin literal anlamını tenkit eden ve onu aşan bir anlayışla bu metinlerin okunması şeklinde bir anlayış bu döneme hakim oldu. Ayrıca tekrar bireyin ön plana çıkması sebebiyle tarih yapıcı olarak insan görüldü.

Her konuda akla öncülük tanıyan, bilgi yönleri olarak da gözlem ve deneyi esas alan Aydınlanma dönemi, hayatın her alanında dinî bir dünya görüşünden insan yapısı ve seküler bir dünya görüşüne geçiş anlamına gelmektedir. Aydınlanmanın ortaya koyduğu bu dünya görüşüne göre insan, her zaman her yerde aynı varlıktır. Ayrıca insan akli da her yerde ve devirde aynıdır. İnsan akli ve insanlığın manevi yapısının her yerde bir ve aynı olduğu düşüncesinden hareketle, bilimin de genel geçerliliğe sahip olması gerektiği düşünüldü. İşte bu aydınlanma dönemi aklının ortaya koyduğu evrenselci anlayışa ve genel geçerliliğe bir tepki olarak tarihselci yöntem doğdu.

Aydınlanma dönemi aklının ve pozitivist düşüncenin ortaya koyduğu evrensellik anlayışı mekânîk bir evrenselliştir. Oysa bizim Kur'an'ın evrenselliğiyle kastettiğimiz husus, bu tarz bir evrensellik değildir. Kanaatimizce Kur'an'ın

evrenselliği, ona muhatap olan insanların “insan olma” ortak paydasındaki nitelikleri çerçevesinde ele alınmalıdır. İnsanlık tarihine bakıldığında onun temel güdülerinde, Örneğin; hayata olan sevgisi, karşı cinse olan eğilimi, mal ve mülke olan arzularında değişen bir şey yoktur. Günümüzde yaşanan katliamlar ve kan dökmeler nefsinin kötülüklerine mağlup olan insan doğasının hala değişmediğinin açık kanıtıdır. Kur’an’ın evrenselliğini, onun getirdiği iman esaslarının, hukuk ve ahlak ilkelerinin insan fizyolojisi ve psikolojisine uygunluğu ile onun ahkâmının beşerî farklılıkları, zarûrî ve istisnâî durumları gözeterak her yerde ve herkes için geçerli olacağı anlamında ele almak gerekmektedir. Ayrıca Kur’an’ın tüm insan farklılıklarının üstünde “fıtrata” hitap etmesi onun evrenselliğini gösterir.

Kur’an’ın tarihsel bir metin olduğu şeklindeki tartışmalar, ilk defa 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hint Alt Kıtasındaki klasik İslâm modernistleri tarafından başlatılmıştır. Bu düşünce daha sonra aralarında farklılıklar bulunmakla beraber Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd tarafından günümüze kadar taşınmıştır.

Tarihselci Müslüman düşünürlerin önemli ortak yanlarından biri, İslâm kültür ve geleneğini kıyasıya eleştirmeleridir. Mesela Fazlur Rahman ve Muhammed Arkoun’da bu durum açıkça görülmektedir. Elbette gelenek içerisinde eleştirilecek yönler bulunmaktadır. Ancak bu eleştiriler bunlarda bazen-örneğin Muhammed Arkoun’da olduğu gibi- İslâm’ın temel kaynağı olan Kur’an’ın özüne kadar varabilmektedir. Bu durum elbette tasvip edilemez.

Tarihselci aydınların bir başka ortak yönü, Kur’an’ın literal olarak okunmasına karşı çıkmalarıdır. Mesela Fazlur Rahman, Kur’an ahkâmının lafız olarak aynen alınıp günümüze taşınması yerine, onların arkasındaki ilkelerin ve temel gayelerin alınarak günümüz problemlerine çözüm bulunması gerektiği konusu üzerinde özellikle durur. Bunun için herhangi bir tarihsel bağlama yerleştirmeksizin kelime bilgisiyle anlaşılabilir olan muhkem ayetleri bile tarihsel bağlama yerleştirerek aşırı te’vilci bir tarzla yorumlama cihetine gider. Yine Muhammed Arkoun Kur’an metninin ilahî yönünün öne çıkarılarak literal tarzda okunmasının terk edilmesi gerektiğini ve ondaki beşerî yöne vurgu yaparak antropolojik okumanın ısrarla üzerinde durur.

Kur’an’ı Kerim’in iki yönü olduğu belirtilmektedir. Bunlardan birincisi ilahî; ikicisi ise beşerî yöndür. Kaynak itibarıyla Kur’an ilahî bir hüviyete sahip iken, beşere ait bir iletişim vasıtası olan dili kullanması, bir kısım ayetlerinin belli bazı beşerî sebepler ve olaylar üzerine inmesi (esbab-ı nüzûl), nazil olduğu coğrafi ve soyso-kültürel koşulları dikkate alması (Mekkî-Medenî) onun beşerî yönünü oluşturmaktadır. Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanmasında klasik âlimlerin de farklı bir seviyede önem verdiği bu beşere ait yön, tarihselcilik tartışmalarında önemli argümanlar olarak görülmektedir.

Dil açısından meseleye bakıldığı zaman her şeyden önce Kur'an'ın, gönderildiği toplumun kullandığı ve anladığı dil olan Arapçayla nazil olduğunda bir kuşku yoktur. Allah'ın vahyini/mesajını ilk muhataplar tarafından bilinmeyen bir dille göndermesi de düşünülemez. Yüce Allah'ın her topluma kendi diliyle hitap etmesi sünnetullah gereğidir. Allah enfüsî ve âfâkî deliller/ayetler yanında sözel ayetlerle de kendi varlığını ve insanın var oluş gayesini hatırlatırken elbetteki beşere kendi dilini kullanmıştır. Allah'ın vahiy için belirli bir dili kullanması, o dilin, vahyin içeriğine “belirleyici” ve “sınırlayıcı” tarzda bir müdahalede bulunduğu anlamına gelmez. Aksi takdirde vahyin zamandan ve mekândan münezzehtir mutlak ilim sahibi Allah'tan olmasının bir kıymeti kalmayacağı gibi, insanların vahye ihtiyaçlarının olmayacağı bir sonucu da çıkar. Ayrıca vahyin beşerin dilini kullanması yanında, ondaki kelimelerin seçilişi, bir yandan farklı seviyelere hitap edebilecek kadar kolay ama aynı zamanda bir o kadar anlam derinliği olan bir anlatıma sahip olması bakımından muciz bir kelam olduğu gerçeği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Kur'an'ın bir kısım ayetlerinin hususî bazı olay ve sorular nedeniyle nazil olması, o olay veya soruların olmaması halinde bu ayetlerin inmeyeceği anlamına da gelmez. Determinist bir bilim anlayışıyla o hadiselerin veya soruların ayetlerin inmesini zorunlu kıldığı şeklindeki düşünce kanaatimizce bir yanılıdır. Zira Kur'an ayetlerinin büyük bir kısmının özel bir sebep olmadan nazil olması, bizim bu tezimizi güçlendirdiği gibi, hangi hadise veya soruya vahyin yanıt vereceğinin ilahî iradeyle belirlenmesi, vahyin zuhûrunda Allah'ın belirleyici role sahip olduğunun açık kanıtıdır. Nüzûl dönemindeki bazı hadiseler veya sorular ayetlerin iniş vesilesi olarak görülebilir; ama bunlar ayetlerin varlık sebebi (sebeb-i vücûd) değildir.

Elbetteki hiç bir vahiy zamanın ve mekânın dışında vücut bulmamıştır. Bu ilke gereği vahiy zincirinin son halkası olan Kur'an da, belirli bir tarihte (m.610-632) belirli bir mekânda (Mekke-Medine) varlık sahnesindeki yerini almıştır. Kur'an'ın nazil olduğu coğrafi ve soyso-kültürel koşulları dikkate alması, onun Allah'ın muradı dışında ve tamamen şartların güdümü doğrultusunda indiği anlamına elbette gelmez. Bir şeyin toplum, coğrafya ve tarihle bağlantısı olmasıyla ona idirgenmesi farklı bir şeydir. Dolayısıyla, nüzûl döneminin coğrafi ve kültürel koşulları, Kur'an metninin nüzûlünde belirleyici ve etkileyici değil, sadece sebep olucu bir fonksiyona sahiptir.

Tarihselcilik tartışmalarında dile getirilen ayetlerin zahirine değil, maksadına ve gerçekleştirmek istedikleri maslahata bakma düşüncesi son derece hassas bir konudur. Makâsîd konusuna özel bir önem veren Şâtîbî'ye atıflar yapılarak tarihselci yönelişe dayanak aranmaktadır. Şâtîbî'nin Kur'an'ı ilk muhatapların anlayışı doğrultusunda anlama tezi ile tarihselci yaklaşım arasında kısmî bir benzeşme görülse de, o hiçbir zaman ahkâmın değişmesini talep etmemiştir. Şâtîbî'nin üzerinde durduğu husus, ilk muhatapların bilmediği çeşitli ilimlerle Kur'an'ı yorumlama teşebbüslerine karşı çıkıştır. Bir başka deyişle Şâtîbî'nin yaptığı şey, bir ifadeye onun

sahip olmadığı anlamları yükleyerek veya Arap dil kurallarıyla ilişkisi olmayan anlamlara kelimenin taşınması sûretiyle yapılan aşırı yoruma itirazdır, başka bir şey değildir. Ama tarihselci yaklaşım, ayetleri nazil olduğu tarihsel bağlamda anladıktan sonra günümüze taşırken yaptığı yorumlarda, bu ifadeleri çoğu kere aşırı bir şekilde yorumlamaktadır. Aşırı yorum karşıtı Şâtîbî'den, aşırı yorum taraftarı tarihselci yaklaşıma dayanak çıkmaz.

Kur'an ayetlerinin yorumlanmasında maslahata yapılan vurgu da tarihselci yaklaşımın önemli dayanaklarından. Kanaatimizce tarihselci yorumcular, nass ile maslahat çatıştığında maslahatın öncelenmesi gerektiğini iddia eden Tûfî'den daha ileri bir noktadadırlar. Zira Tûfî, salt muamelata dair ahkâmı maslahatın takdim edilmesini söylerken; tarihselciler, bunu daha da genelleştirerek mukadderât denilen -miras payları ve iddet sayıları gibi- alanı da kapsayacak şekilde genişletmektedirler. Hâlbuki maslahat ve mefsedet kavramlarının tayin ve tesbitindeki rölatif durum, bu delillere istinaden açık bir Kur'anî hükmü değiştirmeye imkân sağlamayacak şekilde kaygan bir zemin oluşturmaktadır. Bize göre bu kaygan zeminden kurtulmanın yegâne yolu, açık ve sabit olan nassın hükmüne itibar etmek ve maslahatı orada aramaktır. "Allah biliyor, siz bilmiyorsunuz"³²⁸ ilahî uyarısı da bunu vurgular. Değerler karmaşasına itilmiş toplumlara hakim olmuş bulunan olguları hakikat ve maslahat kabul ederek, nassın sabit hükmünü değiştirmek yanılığa düşürür.

Her şeyden önce İslâmî bir bilgi teorisi, şu ön kabul temelinde gelişmek zorundadır: İnsan, aşkın bir referansa tâbi olmaksızın çoğu kere kendi maslahat veya mefsedetinin nerede olduğunu tayin edecek bir güce sahip değildir. Böyle bir referans olmaksızın giriştiği tayinler, kendisini aşkın bir güç olarak görme anlamına gelebileceği gibi, çoğu kere yaptığı maslahat ve mefsedet tayinlerinde tam tersi sonuçlar doğabilecektir.

İsâm dünyası son birkaç yüzyıldır askerî, siyasî ve ekonomik açıdan geri bir durumdadır. Bu olgu, Müslüman bilinci etkilemekte ve onların Kur'an'ı anlama eylemlerinde baskın bir hal almaktadır. Buna mukabil Batı'nın içinde bulunduğu durum onun düşüncelerine karşı bir güven ve sempati uyandırmaktadır. Hiçbir yorum, içinde yaşanan siyasî, sosyal ve ekonomik durumdan bağımsız değildir. Nasıl ki 19. yüzyılda tüm dünyada bilimsel çalışmaların revaçta olduğu bir dönemde bilimsel tefsir yaygın bir hal almışsa, bugün İslam dünyasının mevcut durumu da tarihselci yönelişin ortaya çıkışında önemli bir etkidir. Bu verili durum, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada çoğu kere Kur'an'daki anlamı yakalamak yerine ona anlam yüklemek şeklinde tezahür etmektedir.

Kanaatimize göre Hz. Ömer'in kimi ictihad ve uygulamaları, sabit bir Kur'an ahkâmını değiştirmek değil ya bir başka nassı uygulamak veya illete bağlı olarak

³²⁸ Bakara, 2/232.

hükümün değerlendirilmesidir. Bir başka açıdan buna “durumsallık” diyebiliriz. Bunun anlamı belirli bir durum ve şartlar için konulmuş olan hükümün o şartlarda uygulanması, o durumun ortadan kalkmasıyla da bu hükümün uygulanmamasıdır. Yani bu icthadlar, tarihselci yorumcuların ileri sürdüğü tarzda bir kısım nassla sabit hükme alternatif hüküm getirmek olmadığı gibi, buradan Kur’an ahkâmının tarihselliğine dayanak çıkmaz.

Kur’an’ın getirdiği hükümlerin nihaî hükümler olmadığı, tedric mantığı gereği bu hükümlerin ikmalini insanlara ve zamana bıraktığı, zaman içerisinde maslahat gereği bu ahkâmın tamamlanacağı düşüncesi bize göre doğru değildir. Çünkü bu düşünce, Kur’an’ın son kitap ve İslam şeriatının son şeriat olduğu gerçeğine ters düşmektedir. Hâlbuki biz çok açık bir şekilde bilmekteyiz ki, yüce Allah yeni bir kitap ve yeni bir din göndermeyecektir. Ve bu dinin tamamlandığını kendisi haber vermektedir. Bize göre son kitabın hükümleri tamamlanmıştır, beşer vasıtasıyla onun ikmali gibi bir beklenti söz konusu olamaz.

Kanaatimizce Kur’an’ı anlama ve yorumlamada yorumcunun Kur’an tasavvuruyla yapılan yorum arasında sıkı bir ilişki vardır. Kur’an Müslüman için hem bir bilgi kaynağı hem de inanca konu bir kitaptır. Bir metne iman etmek, o metinle inanan kişi arasında diğer metinler arasında olmayan türden bir ilişkinin var olduğu anlamına gelir. Bir Müslüman için yaşamın realiteleri ne kadar önemli ise, imana konu olan kitap da o kadar ve hatta daha fazla önemlidir. Kur’an’ı devre dışı bırakma anlamına gelebilecek ve izafî konuma indirgeme ihtimali doğabilecek hiçbir yorum ve yöntem sağlıklı değildir.*

* Bu makale 2004 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem” adıyla hazırlanmış olan Doktora tezinin özetlenmiş ve makale formatına dönüştürülmüş şeklidir.

BİBLİYOGRAFYA

- ACAR, İsmail. (2000). *İslâm Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği*. İslâmiyât, c.3, sa: 2. Ankara.
- AKARSU, Bedia. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- AKDEMİR, Salih(2002). “Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu,”. Kur’an’ı Nasıl Anlamalıyız? Tartışmalı İlmi Toplantı. İstanbul: Rağbet yayınları, 1. Baskı.
- (1991). “Tarih Boyunca ve Kur’an’ı Kerim’de Kadın”. İslamî Araştırmalar Dergisi, c.5, sa: 4.
- AKSAN, Doğan. (1998). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK yayınları, No: 39.
- ARKOUN, Muhammed. (1995). *Kur’an Okumaları*, çev: A. Zeki Ünal, İstanbul: İnsan yayınları.
- Arkoun, Muhammed. (1985). *el-Fikru’l Arabî*. Arapça’ya çev: Adil Avva, Menşurâtu Uveydât, 3. Baskı, Beyrut.
- Arkoun, Muhammed (1995). “İslâm’ı ve Laikliği Yeniden Düşünmek” *Avrupada Etik, Din ve Laiklik*. çev: Sosi Dolanoğul. İstanbul: Metis yayınları, 1. Baskı.
- ATAY, Hüseyin. *Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III*. Ankara: Atay yayınları.
- ATEŞ, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- AYDIN, Mehmet. (1998). “İslâm’ın Işığında Kadın”, İslam’ın Işığında Kadın, (Konferans, 8 Aralık-1996). Ankara: TDV yayınları.
- BARDAKOĞLU, Ali. (1996). “Had”. DİA. XIV. Cilt. İstanbul.
- BEYZAVÎ, Nasuriddin Ebî Said Abdillâh b. Ömer b. Muhammed. (2000). *Envaru’t-Tenzîl ve Esraru’t-Te’vil, Daru’r-Reşîd*. 1. Baskı. Beyrut.
- BİLMEN, Ö. Nasuhî. *Hukuk-ı İslâmiyye Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen yayınevi.
- BİLTÂCİ, Muhammed. (1970). *Menhecü Ömer Ibn’I Hattab fi’t-Teşri*. Kahire.
- BİRİŞİK, Abdulhamit. (2001). *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefir Ekolleri*. İstanbul: İnsan yayınları.
- BULAÇ, Ali. (1991). *Mekasidu’s-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu*. İslami Araştırmalar Dergisi c.5, sa: 4.
- BUHARÎ, Muhammed b. İsmail. (1981). *el-Camiu’s-Sahih*. İstanbul: Çağrı yayınları.

- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid. (2001). *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev:Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar. Ankara: Kitâbiyât, 1. Baskı.
- EL- CESSAS, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er- Râzî. *Ahkâmu'l Kur'an, Daru'l Kitabi'l Arabî*. Beyrut trs.
- El-Alvanî, Tâhâ Câbir. (1996). *Hâkimiyetü'l Kur'an, el-Ma'hedü'l Alemî li'l Fikri'l İslâmî*, 1. Baskı, Kahire.
- CEVİZCİ, Ahmet. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma yayınları, 4. Baskı.
- EL-CEVZİYYE, Ibn Kayyim. (1987). *İ'lamu'l- Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn, tahk. Muhammed MuhyiddinAbdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye*. Beyrut.
- COLLİNGWOOD, R. G. (1996). *Tarih Tasarımı*. çev: Kurtuluş Dinçer, İstanbul: Gündoğan yayınları, 2. Baskı.
- CORBİN, Henry. (1994). *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev: Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim yayınları.
- CUM'A, Ali. (2002). "*Haddü's-Sirka*", *Hâkâiku'l İslâm ft Müvaceheti Şübühati'l Müşekkikîn*. Kahire.
- ÇAĞATAY, Neşet. (1982). *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: AÜİF yayınları, 4. Baskı.
- DERVEZE, M. İzzet. (2000). *et-Tefsiru'l-Hadis, Daru'l-Garbi'l- İslâmî*. 2. Baskı, Beyrut.
- DİLTHEY, Wilhelm. (1999). *Tin Bilimlerine Giriş*. çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma yayınları.
- DİHLEVÎ, Şah Veliullah. (2003). *Huccetullahi'l-Baliga*. çev: Mehmet Erdoğan, İstanbul: Yeni Şafak.
- . DUMLU, Ömer. (1998). *Kur'an Tefsirinde Yöntem*. İzmir: Anadolu yayınları.
- DÜZGÜN, Ş. Ali. (1996). *Evrensellik Kuramı ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*. Diyanet İlmî Dergi, c.32, sa: 2.
- DRAZ, Muhammed A. (1985). *En Mühim Mesaj*. çev: Suat Yıldırım, Ankara: Akçağ yayınları, 1. Baskı.
- EBÛ HAYYAN el- endülûsî. (1993). *el- Bahru'l Muhît, thk. ve talk. , Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mi'vaz, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye*. 1. Baskı, Beyrut.
- EBU DAVUD, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistanî, es-Sünen. (1981). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- EBUSSUUD, Muhammed b. Muhammed. (1990). *İrşadi'l Akli' s- Selim ila Mezaye'l Kur'anil- Kerim, Daru İhyai't- Turasi'l Arabî*. 2. Baskı. Beyrut.

- ERDEM, Hüsameddin. (2000). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-er yayınları, 4. Baskı.
- ERDOĞAN, Mehmet. (1994). *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 3. Baskı.
- (1996). *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: MÜİF Vakfı yayınları, s.67.
- ESED, Muhammed. (1999). *Kur'an Mesajı*. çev: Cahit Koytak –Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret yayınları.
- ERTEN, Mevlüt. (1998). *Nass-Yorum İlişkisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- FAZLUR RAHMAN. (1996). *İslâm*. çev: Mehmet Dağ-Mehmet S. Aydın, İstanbul: Selçuk yayınları.
- (1990). *İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri*. çev:Bekir Demirkol. İslâmi Araştırmalar, c.4, sa: 4.
- (1996). *İslâm ve Çağdaşlık*. çev:Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu yayınları.
- (1996). *Ana Konularıyla Kur'an*. çev:Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 3. Baskı.
- (1997). *“Allah'ın Elçisi ve Mesajı;” Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I içinde*. Ankara: Ankara Okulu yayınları.
- FREUND, Juliend. (1991). *Beşerî Bilim Teorileri*. çev: Bahaeddin Yediyıldız, Ankara: TTK yayınları.
- GADAMER, H. G. (1990). *“Tarih Bilinci Sorunu” Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, der. Rabinow, Paul- Sullivan, William*, çev: Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı yayınları, 1. Baskı.
- (1995). *“Hermeneutik”, Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. ve der. , Doğan Özlem. Ankara: Ark yayınevi, 1. Baskı.
- GÖKA, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin. (1996). *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi yayınları, 1. Baskı.
- GÖKBERK, Macit. (1999). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 11. Baskı.
- GÖKBERK, Ülker. (1980). *“Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi,” Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları*. Ankara: TDK yayınları.

GÜLER, İlhami. (1998). *Muhtar Bir İrade (Allah'ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) Kelam-ı Kadîm'e ve Zorunlu Tarihe Dönüşmesi*, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997. Ankara: Fecr yayınevi.

GÜNEŞ, Kamil. (2003). *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul: İnsan yayınları, 1. Baskı.

HAMİDULLAH, Muhammed. (2003). *İslâm Peygamberi*. çev: Salih Tuğ, Ankara: Yeni Şafak yayınları.

----- (1988). "Abd", DİA. İstanbul. I. Cilt.

----- *İslam'a Giriş*. Ankara: Nur yayınları.

----- (1963). *İslâmda Devlet İdaresi*, çev: Kemal Kuşçu. İstanbul: Ahmed Said Matbaası.

----- (1973). *Rasûlullah Muhammed*, çev; Salih Tuğ, İstanbul.

HANEFÎ, Hasan. (1997). *Aksiyom Bilimi Olarak Hermenötik*, çev: Dücan Cündioğlu, Ankara: Tezkire Dergisi, sa: 11-12; Aralık 1997.

----- (1998). *Soruşturma*, İslâmiyat, c.1. , sa: 4.

HARMAN, Ö. Faruk. (2001). "Kadın". İstanbul. DİA, XXI. Cilt.

HATİPOĞLU, M. Said. (2002). *Kur'an'ın Aktüel Değeri I*, İslâmiyât, c.5, sa: 1.

----- (2004). "Kur'an'ı Kerim'de Mahallî Hükümler Meselesi," İslamiyat, c.7, sa: 1.

HEFFENİNG W. (1979). "Şahid" İA, İstanbul: MEB Basımevi, XI. Cilt.

HOEBNİK, Micheil. *Thinking About Renewal In Islam: Towards A History Of Islamic Ideas On modernization And Secularization*, Arabica, sa: XLVI, Leiden.

EL-HUSAYN, Ahmed b. Abdulaziz. (1998). *Mer'etü'l Müslime Emâme't-Tehaddiyât*. Daru'l Mi'raci'd-Düveliyye, 1. Baskı. Riyad.

HÜLAGU Metin. (1996). *İslâm Hukukunda Hapis Cezası*. Kayseri: Rey yayıncılık.

IMARA, Muhammed. (2002). "Havle Tarihiye ev Hulûdi Ahkâmî'l Kur'ani'l Kerim," Hakaiku'l İslâm fî Müvaceheti Şübühâti'l Müşekkikin. Kahire.

----- (2002). "Şehadetü'l Mer'e Nısfü Şehadeti'r-Racül," Hakaiku'l İslâm fî Müvaceheti Şübühâti'l Müşekkikîn, Hakaiku'l İslâm fî Müvaceheti Şübühâti'l Müşekkikin, Kahire.

İBNU'L-ARABÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh. (1988). *Ahkâmu'l Kur'an*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı. Beyrut.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tahir. *Makasidü’ş- Şer’ati’l-İslamiyye*, eş-Şirketu’t-Tunusiyye-el-Müessesetü’l-Vataniyye, Tunus-Cezayir.

----- . *et- Tahrîr ve’t-Tenvîr*, ed-Daru’t-Tunusiyye, Tunus.

İBN KESÎR, İsmail Ebi’l Fida. (1990). *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Mektebetü’l-Menâr, 1. Baskı, Ürdün.

İBN MACE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid b. El-Kazvinî. (1981). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı yayınları.

İBN MANZÛR, Ebu’l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem el- Ensârî. (1990). *Lisanu’l Arap*, Dâru Sâdır, 1. Baskı. Beyrut.

JAPP, Uwe. (1995). “*Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat*”. Hermeneutik Üzerine Yazılar, çev. ve der. , Doğan Özlem. Ankara: Ark yayınevi.

KÂDÎ, Abdulcebbar. (1961). *el-Muğnî fî Ebvabi’t-Tevhid ve’l Adl (Halku’l Kur’an)*. tahk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Matbaatü Dari’l Kütüb, 1. Baskı.

----- . (1965). *Şerhu’l-Usuli’l Hamse*, nşr. Abdulkerim Osman. Kahire.

KARAMAN, Hayreddin. (1991). “*Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi*”. İslâmî Araştırmalar Dergisi, c.5, sa: 4. Ankara.

KILLIOĞLU, İsmail. “*Tarih Felsefesi*”. Sosyal Bilimler Ansiklopedisi. İstanbul: Risale yayınları.

KIRCA, Celal. (1997). “*Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur’an Yorumlarına Olan Etkisi*,” Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, sa: 2. İstanbul.

----- . (1998). *Kur’an’ı Anlamada Dil Problemi*, Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, sa: 9. İstanbul.

KOTAN, Şevket. (2001). *Kur’an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan yayınları.

EL-KURTUBÎ, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. (1996). *el-Cami’li Ahkâmi’l Kur’an*, Darü İhyai’t-Türasi’l Arabî, Lübnan 1405/1985. Kitapları, 2. Baskı, İstanbul.

MAHMASANÎ, Suphi. (1997). *Hükümlerin Değişmesi*, çev: Kaşif Hamdi Okur, Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu içinde, der. Mevlüt Uyanık. Ankara: Fecr yayınevi.

MANDELBAUM, Maurice. (1987). *Historicism, The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, USA.

MCAULİFFE, Jane Dammen. (1988). “*Quranic Hermeneutics: The Views of al-Taberi and Ibn Kathir*,” Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an, ed. Andrew Rippin. Oxford.

- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. (1988). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l A'la. (1986). *Tefhîmu'l Kur'an*. çev: M. Han Kayanî ve diğerleri, İstanbul: İnsan yayınları.
- (1971). Meydan Larousse, IV. Cilt. İstanbul: Meydan yayınevi.
- MUHAMMED SALİH, Muhammed. (1996). *Esbabu'n-Nüzûl Beyne'l- Fikri'l-İslamî ve'l-Almanî*, Mısır: Daru'l Kütübi'l-Mısıryye, 1. Baskı.
- (1995). *et-Ta'lîl fi'l- Kur'ani'l- Kerim Diraseten ve Tefsiran*, 1. Baskı.
- MÜSLİM, b. El-Haccac el-Kuşeyrî. (1981). *Sahihu Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- NASIF, Fatıma Ömer. (1992). *Hukûku'l-Mer'e ve Vâcibetüha fî Davi'l Kitap ve's Sünnne*. Kahire: Matbaatü'l Medenî, 1. Baskı.
- OZONKAYA, Özer. (1995). *Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Cem yayınevi.
- ÖNER, Necati. (1982). *Klasik Mantık*, Ankara: AÜİF Yayınları, 4. Baskı.
- ÖZCAN, Zeki. (2000). *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa yayınları, 2. Baskı.
- ÖZLEM, Doğan. (1996). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Anahtar Kitapları, 2. Baskı.
- PAÇACI, Mehmet. (2000). *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*. Ankara: Ankara Okulu yayınları.
- (2001). *Kur'an ve Tarihselci Yorum*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001, Erzurum trs.
- POLAT, F. Ahmet. (2002). *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Konya: S. Ü. Sosyal Bilimler Entitüsü.
- POPPER, Karl R. (2002). *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Baskı.
- (2000). *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev: Harun Rızatepe. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Baskı.
- RAYSÛNÎ, Ahmed. (1992). *Nazariyyetü'l Makâsîd İnde'l-İmam eş-Şâtübî*, el Ma'hedu'l Âlemî li'l Fikri'l İslâmî, 1. Baskı.
- RAZÎ, Fahrüddin, Muhammed b. Ömer Ebi Abdillâh. (1997). *et-Tefsiru'l Kebir*, Daru İhyai't-Türasi'lArabî, 1. Baskı, Beyrut.
- RIZA, M. Reşid, *Tefsiru'l Menâr*, Daru'l Fikr, 2. Baskı, yy. trs

- SALİH, Subhi, *Mebahis Fî Ulûmi'l- Kur'an*, Derseâdet, İstanbul trs
- SERİNSU, A. Nedim. (1996). *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl*, İstanbul: Şûle yayınları.
- SİBAÎ, Mustafa. *el- Mer'e beyne'l Fıkh ve'l Kanûn*, el- Mektebetü'l Arabiyye, 2. Baskı, Halep trs.
- SUYÛTÎ, Celaluddin Abdurrahman. (1987). *el-İtkan fî Ulûmi'l Kur'an*, tahk. ve talk, Mustafa Dîb el-Buga, Daru Ibn Kesîr, 1. Baskı, Beyrut.
- EŞ-ŞATİBÎ, İbrahim b. Musa b. Muhammed Ebu İshak. (1990). *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeri'a*, çev: Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz yayınları.
- ŞELEBÎ, M. Mustafa. (1981). *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, Dâru'n- Nehzati'l-Arabiyye, Beyrut.
- ŞENER, Abdülkadir. *Kıyas*, İstihsan, İstislah. Ankara: DİB yayınları.
- ŞİMŞEK, M. Said. (1997). *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Esra yayınları.
- (1999). *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul: Beyan yayınları.
- (1987). *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*. Konya: Selam yayınevi.
- TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihu't-Taberi*, tahk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Daru Suveydan, Lübnan trs. , VIII. Cilt. .
- (1988). *Câmiu'l Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an Daru'l-Fikr*, Beyrut.
- TUĞLACI, Pars. (1969). *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*. Cem yayınları, yy, trs. , II. Cilt. .
- (1969). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK yayınları, 5. Baskı.
- TRİTTON, A. S. (1983). *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF yayınları.
- VAHİDÎ, Ebu'l Hasen Ali b. Ahmed. (1992). *Esbabun-Nüzûl*, thk. I'sam b. Abdulmuhsin el- Humeidan, Daru'l İslah, 2. Baskı. Suud.
- VEDUD- MUHSİN, Amine. (1997). *Kur'an ve Kadın*, çev: Nazife Şişman, İstanbul: İz yayıncılık.
- YAZIR, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, sad: İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim yayıncılık.
- ZAMAŞSERÎ, Muhammed b. Ömer. (1995). *el- Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akavîl fî Vucûhi't-Te'vil*, Daru Kütübi'l-İlmiyye, thk. Muhammed Abdusselâm Şahin, 1. Baskı. Beyrut.
- ZEHEBÎ, M. Hüseyin. (1976). *et-Tefsîr ve'l Müfessirun*, Daru'l Mektebeti'l Hadis, 2. Baskı, y. Y.

ZERKANÎ, Muhammed Abdullazim. *Menahilu'l-Îrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, Daru İhyai'l Kütü'bi'l Arabiyye, Kahire trs.

ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. (1988). *el-Burhan fî Ulumi'il Kur'an*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l Fikr, 1. Baskı. Beyrut.

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

Meydan larouse, meydan yayınları, İstanbul 1971.

Kur'an'ı Kerim

Kitabı Mukaddes