



bilimname XXXII, 2016/3, 7-40
Geliş Tarihi: 09.05.2016, Yayın Tarihi: 30.12.2016
doi: <http://dx.doi.org/10.21646/bilimname.2016.10>

KUR'AN, YORUM VE ŞİDDET MESELESİ

Mustafa ÖZTÜRK^a

Öz

Günümüz Batı dünyasında İslam ve şiddet arasında çok sıkı bir bağ kurulduğuna, hatta topyekûn müslümanların şiddetsever bir kitle olduğuna ilişkin küresel ölçekli bir algı oluşturulduğuna tanık olunmaktadır. İslam ve müslümanlar hakkında böyle bir menfi algının oluşmasında geleneksel fıkıh doktrininde savaşın temel gerekçesini küfür ve kâfirlerin varlığına bağlama anlayışının yanında Joseph Schacht, Rudolph Peters gibi Batılı bazı araştırmacıların cihad kavramını İslam ve müslümanların emperyal hedeflerine hizmet eden bir araç ve kaldıraç olarak tanımlamalarının payı bulunmaktadır; ancak bize göre söz konusu algıyı besleyen en önemli faktör hâl-i hazırda kan gölü görünümündeki Ortadoğu coğrafyasında IŞİD (DAEŞ) gibi örgütlerce üretilen şiddet ve terörün Kur'an ve cihad gibi referanslara atıfla meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. IŞİD (DAEŞ) örgütüyle ilgili birçok analizde şiddet ve terörün Kur'an ve yorum meselesiyle ilgili olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Kimilerince kabul gören bu analizler din referanslı şiddetle Kur'an ve yorum arasında doğrudan bir bağ bulunup bulunmadığı meselesini etraflıca tartışmayı gerekli kılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Yorum, Şiddet, Cihad.



Giriş

Din ve şiddet, günümüz Batı dünyasında İslam ve müslümanlara atıfla çok sık tartışılan bir meseledir. IŞİD (DAEŞ) ve el-Kâide gibi örgütlerin başta Ortadoğu coğrafyası olmak üzere birçok Batı ülkesinde düzenledikleri terör eylemlerini genelde İslam'a, özelde Kur'an'daki cihad ve kıtal ayetlerine refere etmeleri hem İslam'ın din ve şiddet tartışmasının mihrine yerleştirilmesine, hem de bütün bir İslam dünyasının Batı karşısında savunmacı bir yaklaşım sergilemesine neden olmuştur. Bu savunmacı yaklaşım sadece Batıya karşı bir mahcubiyet olarak dışa vurmakla kalmamış, aynı zamanda müslümanların kendi dinlerine ve kutsal metinlerindeki birtakım hükümlere ilişkin geleneksel görüş ve kabullerini gözden geçirme

^a Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafaozturk65@outlook.com

ihtiyacı duymalarına da yol açmıştır. Zira bilhassa IŞİD tecrübesi neredeyse bütün bir İslam dünyasını, klasik tefsir ve fıkıh kitaplarında yer alan ve yakın geçmişe kadar pratik boyutları hakkında pek kafa yorulmayan cihad ayetlerinin din referanslı terör ve şiddete mesnet kılınması gibi can yakıcı bir sorunla yüzleşmek ve dolayısıyla ilgili ayetlerin günümüz dünyasında ne ifade ettiği meselesi üzerinde adamakıllı düşünmek zorunda bırakmıştır.

İlahiyat çevrelerindeki hemen her analizde, dinî metinlere referansla üretilen şiddetin genellikle Kur'an ve hadis metinlerinin lafızcı (literalist) yorumundan kaynaklandığına ve/veya en azından bu tarz bir yorum yöntemiyle irtibatlı olduğuna dikkat çekilmektedir. Oysa şiddet meselesinde dinî kaynak ve yorumdan ziyade sosyal, siyasal, ekonomik, psikolojik temelli motivasyonlar, angajmanlar ve aynı zamanda çok boyutlu kaos/kargaşa vasatlarında baş gösteren sakatlıklar ve sapaklıklar (anomaliler) daha belirleyici role sahiptir. İslam dünyasının umumi krizle karşılaştığı dönemlerde, tıpkı son iki yüzyılda olduğu gibi, topyekûn müslümanların başta özgüven kaybı olmak üzere birçok travma yaşadıkları, olup bitenlere çok kere duygusal reflekslerle mukabelede buldukları ve retrospektif bir yaklaşımla tarihin derinliklerinden bilhassa Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilgili husumet kayıtlarını çıkarıp canlı bir düşman algısı yarattıkları bilinmektedir. Keza Selefilik ve Neo-Selefilik diye anılan dinî söylemlerin de esas itibarıyla Moğol istilası, Haçlı seferleri ve Birinci Dünya savaşı gibi büyük felaketlerle baş gösteren derin kriz dönemlerinde zuhur ettiği iyi bilinmektedir.

A. "Şiddet" Kavramının Anlam Alanı ve Sınırı

Şiddet denilince sanki herkes bu kavramın herhangi bir açıklamaya ihtiyaç hissettirmeyecek düzeyde açık bir anlam içermesine sahip olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki olgusal gerçek bu düşünme biçimiyle örtüşmemektedir. Öncelikle "şiddet" kelimesinin kavramsal anlam alanı ve kullanımında ciddi bir belirsizlik ve şekilsizlik (amorfluk) bulunduğu teslim edilmelidir. Bu bağlamda sayısız şiddet algısı ve tanımlamasının mevcudiyetinden söz edilebilir. O kadar ki bazı müslümanlar nazarında Kur'an'ın cihad ve kıtalle ilgili beyanları, Allah'ın gazabı ve uhrevî âlemde mücrimleri cehennem ateşiyle yakacak olması dahi düpedüz şiddet olarak algılanabilmektedir. Bu sebeple, "şiddet"ten ne anlamak gerektiği meselesi büyük önem arz etmektedir.

Şiddet kelimesindeki içirme izafi ve itibaridir. Şöyle ki mutlak manada "katl" (öldürme) fiili kuşkusuz şiddetle özdeşleştirilebilir; ancak bu fiil bazı takyitlerle şiddet kapsamından da çıkabilir. Mesela, durduk yere bir cana kıymak tam manasıyla şiddettir; fakat saldırıya uğramanın gerekli kıldığı

savunma veya meşru müdafaa durumunda gerçekleşen öldürme fiilinin şiddet olduğunu söylemek çok kolay değildir. Bu açıdan bakıldığında, küçük bir çocuğa fiske vurmak veya bir hayvana eziyette bulunmak şiddete karşılık gelirken, sözgelimi Çanakkale savaşında yüzbinlerce can alıp can vermiş olmak, bu yazıya konu olan anlam boyutuyla “şiddet” kapsamında değerlendirilebilecek bir vakıa olmasa gerektir.

Bilindiği gibi Kur'an'da insan canının Allah tarafından dokunulmaz (haram) kılındığı, cana kıymanın çok büyük bir cürüm ve insanlık suçu olduğu belirtilir. Dahası, haksız yere insan canına kıyan kişinin, maktulün günahını da yüklenerek çok büyük bir vebale girdiği ve bir bakıma bütün insanlığı öldürmüş gibi ağır bir suç işlediği ifade edilir. Ayrıca, hataen olması dışında bir müminin bir başka mümini öldürme hakkının bulunmadığı, yanlışlıkla bir müminin ölümüne yol açan kişinin mümin bir köle azat etmesi ve diyet vermesi gerektiği, hiçbir haklı sebep/gerekçe olmaksızın bilerek/isteyerek adam öldürmenin dünyevî cezasının kısas, uhrevî cezasının cehenneme girmek olduğu bildirilir.¹ İnsan öldürme fiili hadislerde de çok ağır bir suç ve günah, hatta şirkten sonra en büyük günah olarak nitelendirilmiş;² ancak bazı ayetlerde konuyla ilgili olarak istisnaya da yer verilmiş, genel olarak insan canına kıyma fiiline dinî açıdan farklı bir boyut kazandırıp bu fiili günah olmaktan çıkartan istisnai durum “hak” ve/veya “bi'l-hak” lafzıyla belirtilmiştir.³

Hak kelimesi Arap dilinde “bâtıl”ın zıddı olup, “gerekli, sabit, doğru olmak” anlamlarında mastar, “doğru, sabit, sahih” gibi manalarda isim-sıfat kabul edilir.⁴ Râğib el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu kelimenin Arapçadaki aslî manasının mutabakat ve muvafakat (uygunluk) olduğunu belirtir. Gerektiği zamanda ve gerektiği biçimde meydana gelen şeye hak denildiği gibi, aslına uygun olarak bilinen şey ve/veya doğru düzgün şekilde yapılabilen iş de hak diye nitelendirilir. Fiillerinin hikmetli olması ve abesle iştilgal etmemesi hasebiyle Allah da “Hak” diye isimlendirilir.⁵

Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) hak kelimesinin sözlükte, “inkârı mümkün olmayan gerçeklik”, Meânî ıstılahında ise “vakıaya mutabık hüküm/önerme” şeklinde tanımlandığını belirtmiş; daha sonra kelimenin genel ıstılahta fikirler, inançlar, dinler, mezhepler için kullanıldığına ve

¹ Bakara 2/178; Nisâ 4/92-93; En'âm 6/151; Mâide 5/32, 45.

² Buhârî, “Vesâyâ” 23; “Hudûd” 44; Müslim, “İmân” 141-145.

³ En'am 6/151; İsrâ 17/33; Furkân 25/68.

⁴ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003, II. 525-528.

⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halefullah, Kahire 1970, s. 179.

bâtılın zıddı olduğuna, buna mukabil “yalan”ın zıddı olan “sıdk”ın özellikle görüşler/fikirlerle ilgili kullanımının yaygınlık kazandığına dikkat çekmiştir. Bu ayrım çerçevesinde “hak” bir şeyin olguya mutabık olması, “sıdk” ise bir şeyin hüküm/önerme açısından doğru olması anlamına gelir. Bir önermenin doğru olması (sıdk), realiteyle örtüşmesi, hak ve hakikat olması ise realitenin o önermeyle örtüşmesi demektir.⁶

Kur’an’daki kullanım şekline bakıldığında “hak” kelimesinin görüş ve düşüncelerden din ve inanç tarzına kadar geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülür. Dolayısıyla Cürcânî’nin genel tanım çerçevesi isabetlidir; ancak kelimenin meânî istilâhında “vakıya mutabık hüküm” diye tanımlanması bir değerlendirmeye göre pek isabetli değildir. Çünkü din ve inanç gibi hususlar vakıya, olgu, tarih ve tabiat alanından ziyade, manevî ve ahlâkî alanla ilgilidir. Dolayısıyla vakıya mutabıklık manası hak kelimesinden ziyade “kizb”in (yalan) karşıtı olan “sıdk”a uygun düşmektedir. Hak ve hakikat çoğu zaman insanı ikna edip inandıran bir yalınlığa sahiptir. Kısacası, hak kelimesinin Kur’an’daki anlam alanı tabiat veya fizikle değil, inanç ve ahlakla ilgilidir. Çünkü hak Kur’an’da çok kere ilâhî ve beşerî fiilleri nitelemek için kullanılan bir kelimedir.⁷

Sonuç olarak, hak kelimesi, özellikle yaratılışla ilgili ayetlerden anlaşılacağı üzere bir şeyin amaçsız ve anlamsız değil, bir gayeye, hedefe ve hikmete mebni olmasını, öldürme fiili söz konusu olduğunda ise bu fiilin meşru gerekçeye dayanmasını ifade eder. Mâide 5/32. ayetteki *men katele nefsen bi-ğayri nefsin ev fesâdin fi'l-arz* ifadesi öldürme fiilinin iki haklı gerekçesine işaret eder. Bir sonraki ayette ise Allah ve elçisine savaş açmak ve yeryüzünde fesat (anarşi, terör) çıkarmaktan söz edilir. Kısas, amden/kasten adam öldürme suçunda failin işlediği fiile denk bir cezayla cezalandırılmasıdır ki İsrâ 17/33. ayette bir kimsenin mazlum olarak öldürülmesi durumunda onun velisine kısas isteme hakkı/yetkisi verildiği belirtilir. Burada zulüm ve mazlumluk vurgusu önemlidir. Müslümanlara savaş izni veren Hac 22/39. ayette de kendilerine savaş açılan ve saldırıya uğrayan müminlerin zulme uğramışlıklarından söz edilir.

Bütün bu bilgiler katl (öldürme) fiilinin şiddet bağlamında ele alınmamasını gerektiren “hak” kavramının mana ve medlulü hakkında yeterli fikir verir. İslâmî kaynaklar irtidat, bilerek isteyerek zekât ve namaz ibadetlerini terk, livâta (eşcinsel ilişki), evli kişinin zinası gibi fiillerin de

⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1995, s. 89.

⁷ İlhami Güler, “el-Hakk” Kavramının Kur’an’daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIII, sayı: 2 (2002), s. 202-203.

öldürme hususunda meşru gerekçe oluşturduğuna ilişkin görüşler içerir;⁸ ancak bu görüşler tartışmaya açık olmasından dolayı hüccet vasfını haiz değildir. Kısacası, şiddetin tanımı ve anlam alanı hususunda daha dikkatli olmak, kelime ve ifade seçiminde özenli davranmak gerekir.

B. Kur'an Yorumu ve Şiddet Üretmenin Yolu

Dinî-İslâmî referanslarla gerekçelendirilmeye çalışılan şiddetin Kur'an ve hadis metinlerine lafızcı (literalist) yaklaşımdan kaynaklandığı düşüncesi bağlamında genellikle Hâricîlerin En'am 6/57, Yûsuf 12/40 gibi ayetlerde geçen *ini'l-hükme illâ lillâh* ifadesinden hareketle *lâ hükme illâ lillâh* şeklinde bir slogan üretilip kendileriyle aynı safta yer almayan müslümanların canlarını ve kanlarını helal saydıklarından söz edilir. Lafızcılık (literalizm) denilince Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından kurulan ve daha ziyade re'y, ta'lîl ve kıyas karşıtlığıyla tanınan Zâhirîyye adlı fıkıh ekolü akla gelir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi bazı âlimler literalizmin müesses temsilcisi konumundaki Endülüs Zâhirîliğini eleştirirken, "Zâhirîler Hâricîlerle kardeştir" deyip Zâhirîleri zihniyet açısından Hâricîlere benzetmiş ve bu arada Hâricîlerin Siffin savaşı ve hakem olayında "Hüküm ancak Allah'ındır" mealindeki Kur'an ifadesiyle istidlalde bulunmalarını örnek vermiştir.⁹

Zâhirîlik ve zâhircilik ilk nazarda Bâtınlık diye adlandırılan eğilim ve yönelimin tam zıddını ifade etse de bu iki zıt eğilim/yönelim arasındaki uzak mesafe kimi zaman çok yakınlaşmakta, hatta bir çırpıda zâhircilikten bâtıcılığa intikaller bile söz konusu olmaktadır. Örnek vermek gerekirse, İslam mezhepler tarihinde bâtinî te'vil nazariyesiyle özdeşleşen aşırı Şîî İsmâîlîyye fırkasına mensup müellifler haccın bâtinî anlamını, "kendisine itaatin farz olduğu devrin imamına yönelmek ve ona mutlak sadakat göstermek" şeklinde belirlerken hac kelimesinin lügavî/lafzî manasına atıfta bulunmakta,¹⁰ benzer şekilde meşhur mutasavvıf Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) Kur'an'daki "azâb" kelimesine "tatlılık" manası yüklerken¹¹ veya bir diğer sûfi müfessir İbn Acîbe (ö. 1224/1809) Bakara 2/158. ayette geçen "safâ"nın arınmış/saflaşmış ruha işaret ettiğini söylerken¹² morfoloji ve etimolojiye başvurmaktadır.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, VII. 87.

⁹ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1984, XVIII. 188.

¹⁰ Ahmed b. İbrahim en-Nîsâbü'rî, *İsbâtü'l-İmâme*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984, s. 63.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, trs., s. 94.

¹² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010, I. 162.

Diğer taraftan, gerek Zâhiriliğin en güçlü temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi dinde re'y ve kıyasa yer olmadığı görüşünü müdellel kılma, gerek İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi nasların otoritesini korumak adına nasların ve kıyasın tüm ihtiyaçları karşılayacağını savlama, gerekse sûfler gibi, işârî te'villere meşruiyet zemini oluşturma noktasında, "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (En'âm 6/38) ayetine başvurulmuş olması da¹³ lafızcılık ve literalizmin Zâhirîler ve Şâfiîlerden sûfler ve Bâtınîlere kadar çok geniş bir alanda, birbiriyle bağdaşmaz görünen farklı mezhepler, ekoller ve eğilimlerin kavşak noktası olduğuna işaret eder.¹⁴

Bu yüzden Şâtübî (ö. 790/1388) Kur'an'da zâhir ve bâtın meselesiyle ilgili olarak, "Zâhir Kur'an'daki bir kelime veya ifadenin Arap dilinde ifade ettiği düz anlam, bâtın ise Allah'ın o kelime ve ifadeyle kastettiği maksattır" şeklinde bir çerçeve belirledikten sonra Yahudilerin karz-ı hasenle ilgili ayete atıfla, "Allah fakir, biz zenginiz" demelerinden, İslam fıkhındaki hile-i şer formüllerine, Hâricîlerin *ini'l-hükümü illâ lillâh* ayetiyle istidlallerinden, Müşebbihe'nin Allah'a birtakım uzuvlar izafe etmesine, teaddüd-i zevcât meselesiyle ilişkilendirilen Nisâ 4/3. ayetten dokuz kadınla evlenebileceği sonucuna varanlardan Bâtınîlerin akla ziyan te'villerine, hatta sûflerin birtakım bâtınî karakterli yorumları ile kalamcıların Arap dili ve şiiriyle şahitlendirmeye çalıştıkları birtakım görüşlerine kadar çok geniş bir alanda zâhir ve zâhircilikten söz edilebileceğine, bu anlamda zâhirciliğin naslardaki maksada bigâne kalan ve kastı aşan okuma, anlama ve yorumlama tarzı olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁵

Arap dilinde sayısız lafzın birden çok manaya muhtemil olduğu malumdur. Bunlardan her biri yerine göre zâhir mana vasfı taşır. Sözelimi, günümüzde aile içi şiddet meselesiyle ilgili tartışmalarda sıkça gündeme gelen *darb* mastarı Arap dilinde hem "sopa veya elle vurmak", hem de gaza

¹³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Mısır 1347, I. 50; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 2004, XII. 177-178; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 1025-1027.

¹⁴ Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) En'âm 6/38. ayet münasebetiyle hem İmam Şâfiî'nin, "Bir kişinin din konusunda karşılaşıcağı her meseleye dair Kur'an'da mutlaka bir yol gösterici beyan vardır" sözünü, hem İbn Ebî'l-Fazl el-Mürsî'nin (ö. 655/1258), "Kur'an öncekilere ve sonrakilere ait tüm ilimleri içerir" sözünü, hem Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) eşekten düşüp ardından Fatiha suresinde bu olaydan söz edildiği iddiasını dile getirmesini ve hem de bazı kimselerin Osmanlı padişahlarının adları, hâl ve hayatları ve kaç yıl saltanatta kalacakları gibi hususları yine Fatiha suresinden tespit ettikleri bilgisini nakletmesi dikkat çekicidir. Bkz. Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, IV. 137.

¹⁵ Ebû İshâk İbrahim eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Beyrut 1997, III. 347-360.

veya ticaret gibi sebeplerle sefere/seyahate çıkmak manasındadır. *Darb* mastarından türemiş fiiller ise muhtelif isimler ve harf-i cerlere bağlı olarak bir şeyi başka bir şeye katmak, suda yüzmek, bir şeyden yüz çevirmek, örnek vermek, mesel irat etmek, vergi koymak, kazık çakmak, madeni para basmak, uzaklaştırmak gibi çok çeşitli manalarda kullanılır.¹⁶ Kısacası Nisâ 4/34. ayette geçen *vadribûhünne* lafzına ilişkin farklı mana takdirlerinin, özellikle bu lafzın kadınları tedip maksadıyla dövme anlamına gelmediği, hatta cinsel ilişki öncesinde kadına dokunmayı ifade ettiği¹⁷ tarzındaki modern yorumların temelde literal (zâhirî) anlamla ilişkilendirildiği iyi bilinen bir husustur.

Bu itibarla, anlama ve yorumlamada nirengi noktası, zâhirci yorum ve yaklaşımdan ziyade, herhangi bir lafza ilişkin mana ve hükmün bağlamsallık vasfı taşıyıp taşımadığı, dolayısıyla anakronistik olup olmadığı mevzudur. Zâhircilik ve lafızcılık bağlamsız okuma ve anlamamanın sebebi değil, sonucudur. İmam Şâfi'nin ihramlı bir kişinin eşek arısını öldürmesinin hükmüyle ilgili olarak, "Rasul size ne verirse, onu alın..." mealindeki Haşr 59/7. ayetle,¹⁸ İbn Hazm'ın nebevî sünnetin vahiy olduğu fikrine, "Rasul hevasından konuşmaz, onun konuştukları ancak vahiydir" mealindeki Necm 53/4. ayetle istidlalde bulunması ve Hâricîlerin *ini'l-hükme illâ lillâh* ayetini anlama tarzı, lafızcılıktan ziyade, bağlamsız okuma ve anlamayla ilgilidir.

Ayetler metin içi ve metin dışı bağlamlarından koparıldığı takdirde yorumcunun her türlü müdahalesine, dolayısıyla gelişigüzel yorumlama ve istismar anlamında semerelendirilmesine açık hale gelir. Ayetlerdeki lafızlar, özellikle de vücûh-nezâir edebiyatına konu olan ve bir kısmı lafz-ı müşterek kapsamında ele alınan lafızlar metin içi ve metin dışı bağlamlarından sarf-ı nazar edilerek tek başlarına ele alındıklarında kaygan bir zemin oluşturur. Lafızların hangi bağlam içerisinde kullanıldıkları tespit edildiğinde bu kaygan zemin nispeten izale edilebilir. Öte yandan İmam Şâfi gibi büyük bir âlimin Haşr 59/7. ayetle ilgili istidlal tarzının anakronistik olmasının bilgi yetersizliğinden kaynaklanmadığı şüphesizdir. Bize göre bu tür istidlallerin menşei, Kur'an ve hadis metinlerinin dinî ve dünyevî bütün meseleleri çözecek potansiyele sahip olduğu düşüncesidir. Bu düşüncenin kaçınılmaz kıldığı okuma ve anlama tarzı ise "bağlamsız okuma ve anlama"ya karşılık gelir.

¹⁶ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 477-483; Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, Kuveyt 1987, III. 237-254.

¹⁷ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Beyrut 2009, III. 222, 251-252.

¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 13; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1026.

C. Kur'an Yorumunda Bağlamlılık ve Bağlamsızlık

Din referanslı şiddet olgusunun temelde nasların şu veya bu şekilde yorumlanmasına değil, siyasi, sosyolojik, psikolojik boyutlu/bileşenli motivasyonlar ve angajmanlara dayandığını, ancak şiddetin failinin müslüman olması durumunda bu fiilini meşrulaştırmak veya kendini haklı çıkarmak adına Kur'an ve hadis metinlerine atıfta bulunduğunu bir kez daha belirtmek gerekir. Kaldı ki geçmişte Havâric, günümüzde İŞİD (DAEŞ) ve Cihatçı Seleflilik gibi hareketlerin terör ve tedhişle özdeş din tasavvurları da, Mevlana ve Yunus gibi mutasavvıfların sevgi, şefkat, merhametle özdeş din anlayışları da sonuçta aynı dine ve aynı kutsal metinlere (nass) referansla temellendirilmektedir. Bu sebeple, en başta söylediğimiz gibi şiddet hususunda nasstan ziyade, nassı anlayan ve yorumlayan öznenin motivasyonları belirleyici görünmektedir. Hâliyle nassın şu veya bu şekilde yorumu öz ve esasa müteallik bir mesele gibi görünmemektedir. Bununla birlikte, "Ne tür bir okuma, anlama ve yorumlama tarzı şiddet olgusunu gerekçelendirmeye elverişlidir?" sorusu ekseninde nas ve yorum meselesinin araçsal değerini tartışmak söz konusu olabilir.

On beş asırlık tarihî tecrübeye her türlü farklı görüş ve iddia lehine Kur'an metninden delil devşirildiği malumdur. Kur'an'ın, sınırsız anlam stoku ve hüküm ambarı gibi algılanıp bu minvalde kullanılmasının bağlamsız okuma, anlama ve yorumlamaya bağlı olduğu kuşkusuzdur. Basra Kadısı Ubeydullah b. el-Hasen'in Kalam tarihinde birbiriyle taban tabana zıt görüşleri savunan farklı ekollerin kendi görüşlerine Kur'an'dan delil bulma sıkıntısı çekmemelerinin nasıllığı meselesine de az çok ışık tutan, "Kur'an ihtilafa delalet eder. 'Kader diye bir şey yoktur' görüşü doğrudur; çünkü Kur'an'da bu görüşün dayanağı mevcuttur. Sınırsız ilâhî irade karşısında insan iradesinden söz edilemeyeceği (cebr) görüşü de doğrudur; zira bu görüşün de Kur'an'da dayanağı mevcuttur. Her kim bu iki görüşten birini savunursa isabet kaydetmiş olur; çünkü bir ayet iki farklı anlam boyutuna sahip olabilir ve birbirine zıt iki manaya hamlolunabilir..."¹⁹ şeklindeki ifadeleri bağlamsız okuma, anlama ve yorumlamanın dramatik sonuçlarına atıfta bulunur.

Kur'an'ın bir bağlam içinde okunması, ayetlerin öncelikle ve özellikle nüzul vasatındaki ilk muhatapları ve aslî manaları temelinde açıklanması; bağlamsız okunması ise ayetlerin kendi nüzul ortamından kopuk ve aynı zamanda genelleştirici tarzda yorumlanmasıdır. Oysa her anlamlı söz gibi Kur'an da asıl mana ve maksadını bir bağlam içerisinde taşır. Hatta tüm

¹⁹ Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut 1995, s. 51.

ifadeler, Rickmann'ın deyişiyle, bir bağlam içerisinde ortaya çıkar ve bağlam vasıtasıyla anlaşılır.²⁰ Bağlam bir sözde veya metinde mündemiç olan mananın kendisini çevreleyen öğelerle oluşturduğu bütünlük diye tarif edilir. Ancak bu tanım bağlamın dilsel içerikli dar çerçevesine karşılık gelir. Hâlbuki bağlam dil dışında sosyal, kültürel, tarihsel boyutlara da sahiptir. John R. Firth'e göre bir kelimenin anlamı ya bir dizge içinde birlikte olduğu sözcüklerle ya da sosyal, kültürel, psikolojik çevreden oluşan "durum bağlamı" ile belirlenir.²¹

İslâmî kaynaklarda siyâk, hal, karîne, makâm gibi farklı kelimelerle ifade edilen bağlam kavramı tefsir geleneğinde dar ve geniş olmak üzere iki farklı düzeyde dikkate alınmıştır. Dar bağlam, ayetlerin metin içindeki siyâk-sibâk bütünlüğü; geniş bağlam ise Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem, o dönemdeki anlayışlar, inanışlar, normlar, değerler ve ilk muhatap kitlenin dünya görüşleriyle irtibatlandırılmıştır. Bununla birlikte, özellikle İmam Şâfi'nin *er-Risâle* adlı eserinde ortaya koyduğu paradigmanın önemli katkısıyla İslam medeniyetinin giderek dinamik gelenek ve yaşayan sünnet medeniyetinden metin medeniyetine evrilmesi sürecinde gerek Kur'an'dan hüküm üretmede sıkça başvurulan "sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir" kaidesinin ön plana çıkması, gerekse Kur'an metniyle ilgili "edebî i'caz" nazariyesi üzerinde fazlaca durulması gibi faktörlerle manayı metin içi dar bağlam çerçevesinde belirleme anlayışı yaygınlık kazanmış ve buna bağlı olarak Kur'an'ın nazil olduğu vasattaki sosyo-kültürel bağlamı öncelenin ilâhî hitaptaki umumi mana ve mesajı belli bir tarihselliğe hapsedeceğinden kaygılanılmıştır. Ne var ki bu metin merkezci ve tamimci yaklaşım, Kur'an'ın bir referans metni olarak okunması ve kullanılması sonucunu doğurmuş, dolayısıyla tek tek ayetlerin, hatta ayetler içindeki muhtelif ifadelerin nüzul bağlamından bağımsız olarak tek başına referans ve hüccet değeri taşıdığı varsayılmış, özgün nüzul bağlamından soyutlanan Kur'an ifadelerinin anlamını tayin edecek bağlam boşluğu ise yorumcunun mensup olduğu kelâmî ve/veya fikhî geleneğin paradigmatik kabulleriyle doldurulmuştur.²²

Klasik dönemlerdeki bu genel okuma ve anlama tarzı birçok ayete keyfi ve sübjektif mana takdirlerinde bulunulması, dolayısıyla asıl mananın muğlaklaşması gibi olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Yine bu okuma ve anlama tarzı Kur'an kıssalarının nüzul ortamından bağımsız olarak

²⁰ H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Samsun 2000, s. 18.

²¹ Doğan Aksan, *Anlambilim*, Ankara 1999, s. 75.

²² Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 146.

yorumlanmasına ve kimi zaman kıssalardan çok tuhaf anlamlar çıkarılmasına yol açmıştır. Hâlbuki Kur'an birçok ayette kendisini Arap diliyle inzal edilmiş bir kelam olarak tanımlamıştır. Dil sadece fikir, duygu ve düşünceleri iletme aracı değil, aynı zamanda toplumsal kültür, etkinlik ve tecrübenin bir parçası ve yansımasıdır. Dilsel ifadeleri çevreleyen bir ortam, bir kültürel yapı, yaşam ve yaşanmışlık vardır.²³

Bir dilin varlığı, o dili konuşanlar arasında belli lafızların belli anlamları taşıması noktasında asgari bir mutabakatın bulunmasını zorunlu kıldığından, fasih Arap diliyle nazil olan Kur'an vahyinin zorunlu, mümkün ve muhtemel anlamlarını belirlemede Arapçayı bilmek, özellikle de Kur'an vahyinin nazil olduğu dönem ve coğrafyada yaşayan Arapçanın ifade, üslup ve mantık yapısını gözetmek zorunlu öncelik taşır. Bu aynı zamanda İslam ümmetinin genel din anlayışının merkezinde Kur'an metninin (Kitâb) yer almasını ve bu metnin anlaşılmasında müslümanlar arasında belli bir ortak paydanın bulunmasını da açıklayan bir husustur. İşte bu yüzden usulcüler Kur'an metninden ve sünnetten hüküm çıkarma metotlarının çatısını dil kuralları üzerine kurmuşlardır.

Lafzın anlam alanını belirlemede dilin kurallarından ve imkânlarından yola çıkmak ön şart niteliğinde ilk aşamayı teşkil etse de ikinci aşamada, anlamı bilinen lafzın nasıl bir şer'î hüküm içerdiğine karar vermek, yani metnin hukukî yorumunu üretmek gerekir. Kur'an (Kitâb) açısından ifade edilecek olursa, lafzın anlamı Şâri'in ne buyurduğu, hükme delaleti ise usulcülerin deyimleriyle, mükellefin fiili açısından bu hitabın manalarına veya mükellefin fiillerine bağlanan şer'î vasfıdır. İkinci aşamada Şâri'in ne demek istediği meselesini de kapsayan bir fikhî anlama ve yorumlama söz konusudur. Bunun için dili bilmenin ötesinde fıkıh formasyonu, içtihat melekesi, yoğun çaba ve geniş birikim gerekir. Sonuçta Kur'an'ı anlamada pergelin ilk ve sabit ayağını elfaz oluşturur. Ancak Kur'an elfazının şer'î hükme delaletinin mümkün ve muhtemel sınırlarını çizmede ayetlerdeki lafızlar kadar Kur'an'ın bütüncül anlatımı, şer'î hükümlerin makâsıd denilen temel ilke ve hedefleri, vahyin kendi nüzul ortamı içinde ilk muhataplarıyla diyalektik ilişkisi, lafızların ilk/aslı/tarihî manaları ile kültürel ve tarihsel arka plan bilgisi de son derece önemlidir.

Diğer taraftan Kur'an'ın nazil olduğu yirmi üç yıllık tarih ve toplum kesitine kadar hem "şer'u men kablenâ" geleneğinin, hem de insanlığın tabii tecrübesinin uğrak noktalarını ve safhalarını bilmek ve karşılaştırmalar

²³ Bağlam (siyak) hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Güman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyak*, İstanbul 2013, s. 21-80.

yapmak gerekir. Aynı şekilde ayetlerin nüzul sebebi ve ortamı, nass-sosyal olgu irtibatı gibi hususların yanında erken dönemlerdeki sözlü ve amelî geleneği bünyesinde barındıran sünnet ve icma da bu noktada önem taşır. Bütün bunların yanında Kur'an elfazından doğrudan ve açıkça anlaşılan anlam ile onun dolaylı anlatımı arasında bir ayırım yapmak da söz konusu olabilir. Kur'an bu geniş yelpaze içinde okunmadığı takdirde, kişilerin kendi görüş ve tercihlerini tek hakikat olarak bizatihi vahiyle irtibatlandırması ve öznel yorumlarını Kur'an'ın alternatifsiz hükmü olarak sunması tehlikesi ortaya çıkar.²⁴

Bağlam sadece nass için değil, nassı yorumlayan öznel için de söz konusudur. Kur'an vahyinin tamimci (umumileştirici) tarzda yorumlanması, usul kaideleri ve kelâmî-itikâdî kabuller dışında yorumcunun içinde bulunduğu sosyal ve toplumsal şartlarla da çok yakından ilişkilidir. Bu husus özellikle Endülüslü müfessirlerin cihad ve kıtalle ilgili ayetleri anlama ve yorumlama tarzlarıyla örneklendirilebilir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirler Bakara 2/193. ayetteki kıtal emrini küfür (kâfirlik) gerekçesine bağlamış ve Hz. Peygamber'in, "İnsanlar Allah'ın birliğini kabul edinceye değin onlarla savaşmaya memur kıldım"²⁵ hadisini bağlamsız ve tamimci tarzda yorumlamışlardır.²⁶

Bize göre bu yorum tarzı belli bir usul kaidesine dayanmanın ötesinde İbnü'l-Arabî ve Kurtubî'nin kendi hayatlarında şahit oldukları acı olaylar ve bu olayların beslediği duygusal motivasyonlarla irtibatlıdır. Çünkü İbnü'l-Arabî çocukluk çağlarında, "Mülûku't-Tavâif" diye anılan beylikler arasındaki yıkıcı mücadelelere, bundan da önemlisi Kastilya Kralı I. Fernando'nun 1062 yılında Tuleytula (Toledo) ve İşbiliye'yi haraca bağlaması ve Kral VI. Alfonso'nun Tuleytula'yı işgal etmesi gibi olayların cereyan ettiği dönemde yaşamıştır.²⁷

Kurtubî de 633 (1236) yılında Kurtuba'nın Kastilya-Leon Kralı III. Fernando kuvvetleri tarafından ele geçirilmesine şahitlik etmiş bir müfessirdir. Hıristiyan İspanyalıların 3 Ramazan 627'de (16 Temmuz 1230) gerçekleştirdikleri saldırıda şehit edilmiş bir babanın evladı olan Kurtubî, Âl-

²⁴ Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014), s. 162-163, 166.

²⁵ Buhârî, "İman" 18; Müslim, "İman" 32; Ebû Dâvûd, "Cihâd" 95.

²⁶ Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I. 155-157; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 236.

²⁷ Bkz. Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî, Bulak 1992, s. 17-27, (Naşirin girişi); Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, XX. 197-204.

i İmrân 3/170. ayet münasebetiyle babasının katledilmesi olayına da değinmiştir.²⁸ Bu olaylar Kurtubî'nin iç dünyasında derin yaralar açtığından, “Düşmanla savaşmak size farz kılındı, hâlbuki savaş hoşunuza gitmiyor; ancak hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırlı olabilir...” mealindeki ifadelerle başlayan Bakara 2/216. ayetin tefsirinde şunları kaydetmiştir: “Kur’an’ın bu ifadesi Endülüs beldelerinde tecrübeyle sabit olduğu üzere hiçbir itiraz ve tartışma götürmez biçimde doğrudur. Müslümanlar bu beldelerde cihadi terk ettiler, düşmanla çarpışmaktan uzak durup çok kere kaçtılar. Bunun üzerine düşman Endülüs beldelerini işgal etti; bizi kâh esir aldı, kâh katletti, kâh köleleştirdi. Kuşkusuz biz Allah’a aidiz ve O’na döneceğiz; ancak bütün bu yaşananlar kendi yapıp ettiklerimizin neticesidir.”²⁹

Yorumcunun içinde bulunduğu sosyolojik durum bağlamı ile tamimci yorum arasındaki sıkı ilişki hususunda Endülüslü müfessirlerden İbn Atıyye ve İbn Cüzey’in (ö. 741/1340) Âl-i İmrân 3/28. ayetle ilgili izahları da dikkat çekici örnekler olarak zikredilebilir. Bu iki müfessir, “Müminler, müminleri bırakıp kâfirleri dost, sırdaş, stratejik müttefik (veli) edinmesinler. Aksi halde Allah’la bağlarını koparmış olurlar” mealindeki ifadeyle başlayan bu ayetteki ifadeyi, “Ayetin lafzı tüm zamanlar ve çağlarla ilgili olarak genel geçerdir” (*ve-lafzu’l-ayeti âmmun fi cemî’l-a’sâr*), “Ayet tüm çağlar için genel geçerdir” (*âmmetün fi cemî’l-a’sâr*) şeklinde bir ifadeyle genelleştirmeyi tercih etmişlerdir.³⁰

Bu tercihin sebebi ilmî manada tefsir veya fıkıh usulü kaidesinden ziyade, müfessirlerin bizzat yaşadıkları dramatik olaylar ve bu olaylara bağlı motivasyonlar olsa gerektir. Daha açıkçası, İbn Atıyye 503 (1109) yılında Talabire (Talavera) savaşına katılmış, ayrıca Murâbit melikleriyle görüşmeler yapıp düşmana karşı taktik ve stratejilerle ilgili raporlar sunmuş, Hıristiyanlar tarafından işgal edilen bölgeleri geri alma hususunda devlet adamlarına uyarılarda bulunmuştur.³¹ İbn Cüzey ise Nasrîlerin Merînîlerle birlikte Cebelitarık yakınlarında İspanyol ve Portekiz kuvvetlerine karşı yaptığı savaşta şehit olmuştur (7 Cemâziyelevvel 741/29 Ekim 1340).³²

²⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, IV. 174.

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, III. 28.

³⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 419; Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulîmi’t-Tenzîl*, Sayda-Beyrut 2005, I. 243.

³¹ Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire 1973, s. 71-75.

³² Ebü’l-Vefâ Burhânüddîn İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-Müzheb*, nşr. Muhmamed Ahmed Ebü’n-Nûr, Kahire 1972, II. 274-276.

Bu kısa biyografik bilgiler dahi Endülüslü müfessirlerin cihad ve kıtalle ilgili ayetlerdeki hükümleri tüm zamanlar için genel geçer hükümler olarak değerlendirmesinin tarihsel bağlamı ve sosyolojik arka planı hakkında yeterli fikir verir mahiyettedir. Nitekim bir değerlendirmeye göre de Endülüs'te ısrarla Mâlikî mezhebine tutunmanın ve bidat ehline karşı sert uygulamaların arkasındaki temel sebeplerden biri kuzeydeki Hıristiyanlarla sürekli mücadele ve çatışma yaşanmasıdır. Endülüs'te Yahudilerle de çetin bir dinî rekabet yaşanmıştır. İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), İbn Rüşd (ö. 595/1199) gibi müslüman âlimler Ehl-i Kitab'a reddiyeler yazmış, İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî (ö. 708/1308) gibi diğer bazı âlimler ise cihadın faziletıyla ilgili olarak *Sebîlü'r-Reşâd fî Fadli'l-Cihâd* gibi eserler kaleme almışlardır.³³

D. Diyanet-Siyaset ve Din-Şeriat Ayrımı

Kur'an ve tamimci yorum meselesinde bağlamsızlık kadar diyanet ile siyasetin birbirine karıştırılması ve/veya birbiriyle özdeş sayılması da önemli rol oynamıştır. İslam ilim geleneğinde diyanet ile siyasetin birbirinden farklı kategoriler olduğu şu veya bu şekilde dile getirilmesine rağmen hâkim görüş nasslardaki tüm hükümlerin bizatihi din ve diyanetle ilgili olduğu noktasında yoğunlaşmıştır. Bu mesele bir tarafa, diyanet-siyaset ayrımı bir bakıma din-şeriat ayrımıdır. Din öz itibarıyla hiçbir zaman ve zeminde değişmeyen temel inanç ve ahlak değerleriyle, şeriat ise farklı zaman ve zeminlerde değişime açık meselelerle irtibatlıdır.

İmam el-Mâtürîdî dini iman ve itikat olarak tanımlamak suretiyle din-şeriat ayrımı yapar. Ona göre iman dindir, din de inançlardan ibarettir. İnançların mahalli ise kalptir. Geçmişteki tüm rasuller ve nebiler tek bir dini, yani Allah katında mutlak ve değişmeyen tevhid (İslam) dinini tebliğ için gönderilmiştir. Bu mutlak ve sabit dinin kapsamında tevhid, inanç ve ahlak esasları, ibadetin Allah'a özgü kılınması ve O'na şükrün zorunlu olması gibi hususlar yer alır. Şeriat ise peygamberden peygambere değişen ritüeller ve hükümlerle alakalıdır. Her peygamberin şeriatı ve ahkâmı birbirinden farklıdır. Şeriat ve ahkâm peygamberin geldiği dönemdeki şartlar ve maslahatlar uyarınca dinin dinamik toplumsal boyutuna atıfta bulunur. Şeriatta değişkenlik, dinde ise sabitlik, süreklilik ve değişmezlik söz konusudur. Dinde nesh veya önceki peygamberlerin şeriatına uymak söz konusu değildir. Bir şeriatın kendi içinde de neshin vuku bulduğu kanaatinde olan Mâtürîdî'ye göre nesh belirli bir süre için vaz edilen önceki hükmün

³³ Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 3 (2004), s. 57-58.

süresinin bitmesi üzerine yine belirli bir süre için başka bir hüküm vaz edilmesi, böylece hükmün yenilenmesi demektir. Allah herhangi bir hükmün süresi bittiğinde sınırlı süreli yeni hükümler vaz edebilir ve bu hususu bazen vahiyle, bazen de rasulü vasıtasıyla bildirir.³⁴

Mâtüridî şeriat kapsamındaki Kur'an hükümlerinin toplumsal şartların değişmesine bağlı olarak içtihat yoluyla nesh edilebileceği yönünde çok iddialı bir görüşü de dillendirmiştir. Bununla ilgili olarak Hz. Ömer'in zekât gelirlerinden müellefe-i kulûba pay tahsisini iptal uygulamasını, Kur'an'daki bu hükmün tatbikine gerekçe oluşturan maksat ve maslahatın ortadan kalkması hasebiyle ictihadla nesh olarak değerlendirmiştir.³⁵ Öte yandan Şâfiî fıkıh geleneğinde önemli bir yere sahip olan İbn Süreyc (ö. 306/918) Kitap ve Sünnet'in kıyasla nesh edilebileceğini kabul etmiş, Enmâtî (ö. 538/1143) de aslî delillerden istihraç edilmiş bir kıyasla böyle bir neshin caiz olabileceğini söylemiştir. Çünkü böyle bir nesh ona göre Kitap ve Sünnet'le vaki olan nesh gibidir.³⁶

Mâtüridî, İbn Süreyc, Enmâtî gibi âlimlerin neshle ilgili görüşleri şâz olarak değerlendirilebilir; ancak bu görüşler İslam ilim geleneğinde Kur'an'daki bir hükmün kıyas ve ictihadla da nesh edilebileceğinden söz edilmiş olduğunu belgelemesi açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda, klasik dönemlerde Kur'an'da neshin vuku bulduğu fikrini benimsemenin din anlayışında sıhhat ölçütü gibi değerlendirildiği, neshi reddetmenin ise müslümanlık noktasında problemlili bir anlayışa sahip olmakla eşdeğer görüldüğünü de belirtmek gerekir. Serahsî (ö. 483/1090[?]) neshin caiz olmadığını savunanları, "görüş ve fikirlerine itibar edilmeyecek kimseler" diye nitelendirmiş, hatta İslam inancına sahip bir kimsenin, "Nesh diye bir şey yoktur" demesinin söz konusu olmadığına dikkat çekmiştir.³⁷ Cassâs (ö. 370/981) ise Ehl-i salattan (Ehl-i kible) neshi reddeden fırkanın Kur'an'a, mütevatir hadislere, selef ve halef âlimlerinin ittifakına açıkça muhalefet ettiğini belirtmiştir.³⁸

³⁴ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtüridî", [*İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik* içinde], Yayına haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003, s. 27-28; 39-43. Ayrıca bkz. Hanifi Özcan, "Mâtüridî'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*, İfav, İstanbul 2012, s. 138-140.

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, V. 406-407.

³⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, İstanbul 1984, II. 66.

³⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II. 54.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)*, Kuveyt, 2007, II. 217.

Bütün bu bilgiler Kur'an'ın toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili hükümlerinin zaman ve zemine göre değişebileceği, hatta kıyas ve icihad yoluyla nesh edilebileceği görüşünün İslam ilim geleneğinde de az çok kabul görüp taraftar bulduğuna işaret etmesi bakımından çok önemlidir; ancak bu yazıda ele aldığımız din-şiddet konusunda en kritik mesele, Kur'an'ın cihad ve kıtalle ilgili hükümlerinin diyanet-siyaset ve/veya din-şariat şeklindeki ayrımlar çerçevesinde neye karşılık geldiğidir. Bu çerçevede ilkin Kur'an vahyinin nazil olduğu vasatta "din" in ne ifade ettiği meselesini açıklığa kavuşturmak gerekir. Ancak Kur'an'da din kelimesinin anlam ve kullanım alanını belirlemek kolay değildir. Bu yüzden Toshihiko Izutsu "din" in semantik açıdan irdelenmesi en zor anahtar kavramlardan biri olduğuna, kelimenin Kur'an'daki anlamlarıyla ıstılahatki anlam ve kullanımlarının birbirine karıştırıldığına dikkat çekmiştir.³⁹

Din kelimesi Arap dilinde, "hükmetmek, boyun eğmek, karşılık vermek, âdet, gelenek" gibi anlamlar taşır⁴⁰ ve Kur'an'daki kullanımı da bu anlam çeşitliğini yansıtır.⁴¹ Bununla birlikte kelimenin Kur'an'daki anlam ve kullanımında yerine göre daralma ve genişleme diye ifade edilebilecek değişiklikler mevcuttur. Daha açıkçası, nüzul sürecinin Mekke ve Medine dönemlerinde muhataplar, konular, sorunlar ve ihtiyaçların farklılaşmasına bağlı olarak "din" kelimesindeki semantiğin değişmesi, hatta dinin olgusal bağlamda sivil ve bireysel nitelikli bir yapıdan resmî, toplumsal ve siyasal bir yapıya evrilmesi söz konusudur.

Erken dönem Mekkî surelerde din kelimesi "karşılık/ceza" manasıyla ilintili olarak, kıyamet ve hesap gününe atıfta bulunur. Bu surelerdeki birçok ayette "insanoğlunun dünyada yapıp ettiği işlerin iyi-kötü (sevâb-ikâb) karşılığını göreceği gün" manasında "yevmü'd-dîn" terkibi/tabiri kullanılır.⁴² Ayrıca Zâriyât 51/6, Tîn 95/7 ve Mâûn 107/1 gibi bazı ayetlerde geçen dîn kelimesi genellikle "hesap, ceza" veya hesap/ceza günü" diye açıklanır.⁴³ Bunun yanında Allah'a taat ve teslimiyet bağlamında tevhid inancı da Mekkî

³⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan: Kur'ânî Dünya Görüşünün Semantiği*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul 2012, s. 321-335.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 465-468; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1968, III. 942-945.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) din kelimesinin Kur'an'da İslam, tevhid, hesap, ceza, hüküm, taat gibi on beş farklı anlamda kullanıldığından söz etmiştir. Bkz Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî, Beyrut 1985, s. 298-299.

⁴² Fatiha 1/4; Zâriyât 51/12; Vâkıa 56/56; Müddessir 74/46; İnfitar 82/9, 10, 17, 18.

⁴³ Bkz Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, VIII. 28; IX. 174, 244; Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII. 169; XXXII. 12-13, 105.

surelerde din kelimesiyle ifade olunur. Özellikle *muhlisân/muhlisîne lehü'd-dîn* ifadesi⁴⁴ tevhid inancını benimsemek ve Allah'a teslimiyet göstermek manası taşır. Benzer şekilde, *ekim vecheke li'd-dîni hanîfen, ekim vecheke li'd-dîni'l-kayyim, en-akîmu'd-dîn* gibi ifadeler⁴⁵ de her türlü şirkten uzaklaşmış olarak tevhid inancının benimsenmesi manasındadır.

Din kelimesinin hesap, ceza ve tevhid inancı manasında kullanımı Mekki surelerde ağırlıklı olarak şirk nefi ve ölümden sonra dirilişin gerçekliği meselesi üzerinde durulmasıyla alakalıdır. Başka bir ifadeyle, söz konusu surelerde din kelimesi, Kureyşli müşriklerin şirkten vazgeçmemeleri ve ahireti inkâr etmelerine mukabil tevhid ve ahiret inancına atıfla dar ve özel bir anlam taşır. Bu çerçevede *muhlisîne lehü'd-dîn* ifadesi, muvahhid olarak Allah'a bağlılığı ifade eder ki bu da sonuçta şirk nefi, tevhide isbat anlamındadır. En'am 6/161. ayetteki *sırât-ı müstakîm, dînen kıyemen (kayyimen) ve millete ibrahîm* gibi terkipler de tevhid inancını vurgular. Nitekim müteakip ayetlerdeki şu ifadeler söz konusu terkiplerin anlam alanını vuzuha kavuşturur: “[Ey Peygamber!] De ki: Benim taatim (namazım niyazım) ve (hac, kurban gibi) diğer bütün ibadetlerim, kısaca hayatım ve ölümüm, âlemlerin rabbi Allah'a adanmıştır. O'nun hiçbir eşi ve ortağı yoktur. İşte bana emredilen, böyle inanmak ve bu inanç üzere yaşamaktır. Bunun içindir ki ben hepinizden önce Allah'a boyun eğip teslimiyet gösterdim.” (*kul inne salâtî ve nüsükî ve mahyâye ve memâtî lillâhi rabbi'l-âlemîn lâ şerike lehû ve-bizâlike ümirtü ve-ene evvelü'l-müslimîn*).

Rûm 30/30. ayette de din kelimesi tevhid manasında kullanılmış⁴⁶ ve bu manada dinin fitrat dini olduğu vurgulanmıştır. İslam geleneğinde fitrat gerek bu ayetten, gerekse “Her yeni doğan insan dünyaya gözlerini fitrat üzere açar” (*küllü mevlûdin yûledü ale'l-fitra*) mealindeki hadisten⁴⁷ hareketle her insanın özünde muvahhid ve müslüman olarak dünyaya geldiği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak İbn Abdilber en-Nemerî'ye (ö. 463/1071) göre fitrat kelimesi iman-küfür, hidayet-dalâlet gibi belirleyici anlamlar içermez. Zira insan dünyaya gözünü açtığı an itibariyle ne imanı ne de küfrü kavrayabilir. Kaldı ki Nahl 16/78. ayette insanoğlunun hiçbir şey bilmez veya her şeyden bihaber halde dünyaya geldiği belirtilir. Şu halde, yeni doğanlarla ilgili fitrat kavramı onların yaratılış, tabiat ve mizaç bakımından genellikle

⁴⁴ A'râf 7/2; Yûnus 10/22; Ankebût 29/65; Lokman 31/32; Zümer 39/2, 3, 11; Mümin 40/14, 65; Beyyine 98/5.

⁴⁵ Yûnus 10/105, Rûm 30/30, 43; Şûrâ 42/13.

⁴⁶ Bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, nşr. Abdullah Şehâte, Beyrut 2002, III. 413; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 300-302.

⁴⁷ Buhârî, “Cenâiz” 79, 80, 93; Müslim, “Kader” 22-25.

temiz ve düzgün (selamet ve istikamet) olduğuna işaret eder; insan ancak reşîd olduktan sonra iman veya küfrü seçebilir. Bunun içindir ki bazı âlimler fitrat meselesiyle ilgili hadisi, hem Allah'ı inkâr hem O'nu tanıyıp bilmek, hem küfür hem iman potansiyeline sahip olmak diye yorumlamışlardır.⁴⁸

Sonuç olarak, fitrat kelimesinin ifade ettiği anlam insanın doğuştan sahip olduğu özelliklerin toplamıdır. Kaldı ki bazı hadislerde sünnet olmak, bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altlarındaki kılları temizlemek, misvak kullanmak, mazmaza ve istinşak diye tadat edilen beş/on şeyin fitrattan sayılmasının⁴⁹ insan ontolojisiyle alakası yoktur. Nitekim ilgili hadislerin bazı varyantlarında bütün bu hususlar fitrattan değil, sünnetten sayılmış,⁵⁰ ayrıca ulemanın çoğunluğu "Beş veya on şey fitrattandır" hadislerinde geçen "fitrat"ı sünnet diye açıklamıştır.⁵¹ Bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altlarındaki kılları temizlemek gibi hususlar İbn Hacer'in (ö. 852/1449) belirttiği gibi bir yönüyle beden temizliğine, diğer bir yönüyle de Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve putperestler gibi farklı din mensuplarının şiarına muhalefetle ilgilidir.⁵² Hz. Peygamber'in müslümanlara bıyıklarını keserek Mecûsî ve müşriklere benzememeleri tavsiyesinde bulunduğu, bıyığını kısaltıp düzeltmeyenin İslam toplumundan uzaklaşmış sayılacağı bilgisini içeren hadisler⁵³ "Beş şey fitrattandır" meselesinin gerçek mahiyetini ortaya koyar niteliktedir ki bu da Medine döneminde kendine özgü bir inanç sistemi, değerleri ve sembolleri bulunan müslüman bir toplum oluşturma hedefiyle bağlantılı olarak ötekilere benzememe siyasetidir.

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

⁴⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, nşr. Saîd Ahmed A'râb, Tıtvân 1987, XVIII. 69-70, 88-89.

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

⁵⁰ Bkz. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad 2000, X. 415.

⁵¹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, Beyrut 1991, I. 27.

⁵² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, X. 417.

⁵³ Buhârî, "Libâs" 64; Müslim, "Tahâret" 54-55; Nesâî, "Tahâret" 13, "Zînet" 2.

kazanmış ve bu bağlamda İslam hususen Yahudilik ve Hıristiyanlığın karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Bilhassa “dînü'l-hak” tabiriyle Yahudiler ve Hıristiyanların müesses inanç sistemleri ile müşriklerin şirkle ilgili inanç ve ritüelleri karşısında İslam'ın tek sahih din olduğu vurgulanmıştır. “Allah katında din, İslam'dır” (Âl-i İmrân 3/19), “Kim İslam'dan başka bir din arayışına girerse, arayıp bulduğu din asla kabul görmeyecektir” (Âl-i İmrân 3/85) mealindeki ayetlerde de özel olarak Hıristiyan itikadına karşı İslam ve tevhid inancının mutlak hakikat olduğu vurgulanmıştır. Çünkü Âl-i İmrân suresinin ilk seksen küsur ayeti bir grup Necranlı Hıristiyan'ın İsa'nın teolojik kimliği hakkında Hz. Peygamber'le tartışmaması üzerine nazil olmuştur.⁵⁴

Tevbe 9/33, Fetih 48/28 ve Saf 61/9. ayetlerde “dînü'l-hak” diye nitelendirilen İslam'ın diğer bütün dinlere galebe çalmasından söz edilmiştir. Fetih ve Tevbe surelerinin müşrikler ve Yahudilerle çatışma zemininde nazil olduğu bilinmektedir. Bu yüzden özellikle Tevbe suresi kesin uyarı (ültime) tarzında ifadelerle başlamakta ve surenin çeşitli ayetlerinde Hz. Peygamber ve müminlerle ilişkide antlaşmaya sadakat göstermeyen müşriklerin ele geçirildikleri yerde katledilmeleri, benzer şekilde “hak din”i edinmeyen Ehl-i Kitap'la da savaşılıp cizyeye mahkûm edilmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Yine aynı surenin 14 ve 15. ayetlerinde, “O müşriklerle savaşın ki böylece Allah onları sizin elinizle cezalandırıp rezil-rüsva etsin. Onlara karşı size yardım ve zafer lütfetsin. Böylelikle siz müminlerin yüreklerine su serpsin, yine bu sayede Allah müminlerin kalplerindeki öfkeyi dindirsin” mealinde çok sert ifadeler yer almaktadır.

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

⁵⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, Beyrut 1999, III. 162-164; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 53.

gelir. Bu durumda, "Ehl-i Kitap'tan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimseler" şeklindeki ifade kendi içinde çelişik görünmektedir.

Bu yüzden Zeccâc (ö. 311/923), "Allah'a inanmayanlar" ifadesinin "tevhid ehli müminler gibi inanmayanlar" anlamına geldiğine dikkat çekmiş,⁵⁵ Mâtürîdî (ö. 333/944), "Bir kimse Allah'ın gönderdiği tüm kitaplara ve peygamberlere inanmakla birlikte, O'nun bir ayetini veya bir peygamberini reddetse Allah'a ve ahiret gününe inanmamış olur" demiş,⁵⁶ İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise şunları kaydetmiştir: "Allah Ehl-i Kitap'tan Allah'a ve ahiret gününe imanı nefyetmiştir; çünkü onlar benimsemekle yükümlü oldukları İslam şariatını terk etmiş, bu yüzden de Allah ve ahiretle ilgili inançları anlamsız telakkiler ve tahayyüller haline gelmiştir."⁵⁷

Tevbe 9/29. ayet Medine döneminin özellikle son safhasında din ve dinî hakikatin Hz. Peygamber ve müslümanlarca temsil edilen müesses İslam kıstasına göre tanımlandığını, dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanların da bu kıstas uyarınca yargılandığını gösterir.⁵⁸ Ehl-i Kitap içerisinde Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimselerden söz edilmesi,⁵⁹ onlarla savaşıp hor ve hakir halde cizye ödemeye mahkûm etmenin gerekçesi gibi görünmektedir. Medine dönemindeki bu tanımlayıcı ve yargılayıcı dil, özellikle Hz. İbrahim ekseninde cereyan eden polemikler muvacehesinde onun Yahudi, Hıristiyan ve müşrik değil, müslüman olduğunu bildiren ayetlerde de⁶⁰ kendisini gösterir. Hz. İbrahim hem Yahudi ve Hıristiyan kültürlerinde, hem de İslam öncesi Arap geleneğinde kendisiyle onur duyulan "ulu ata" konumundadır.⁶¹

⁵⁵ Ebû İshak İbrahim b. Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuḥ*, nşr. Abdülcelîl Abduh Selebi, Beyrut 1988; II. 441.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, V. 337.

⁵⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 21.

⁵⁸ Medenî surelerdeki yorumlayıcı ve tanımlayıcı dil hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Muhammed Coşkun, "Medenî Kur'ân'da Yorumlayıcı İfade Biçimi", *Kur'an Nüzulünün Medine Dönemi (X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması)*, Kahramanmaraş 2014, s. 387-411.

⁵⁹ Ehl-i Kitap'ın Allah'a inanmaması, Tevbe 9/30-31. ayetlerde Yahudilerin Üzeyr'i, Hıristiyanların İsa'yı "Allah'ın oğlu" diye nitelendirmeleri ve aynı zamanda bu iki din mensuplarının kendi din adamlarını rab edinerek şirke düşmeleri şeklinde gerekçelendirilmiştir. Ancak Montgomery Watt gibi bazı müsteşrikler özellikle Yahudilerin Üzeyr'i "Allah'ın oğlu" diye nitelendirdiklerine ilişkin Kur'an ifadesini tarihî açıdan yanlış bilgi olarak değerlendirmiş, ayrıca Tevbe 9/29-32. ayetlerin Hıristiyanlara karşı muhalefet ve husumet siyasetine geçiş sürecine işaret ettiğini belirtmiştir. Bkz. W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an*, Edinburgh 1988, s. 45; a. mlf., *Muhammad at Madina*, London 1972, s. 319.

⁶⁰ Bkz. Bakara 2/135, 140; Âl-i İmrân 3/65, 67-68.

⁶¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 29.

Bu yüzden özellikle Medine döneminde müslümanlar, Kitâbîler ve müşriklerce adeta paylaşılamamıştır.

Mekke dönemindeki konjonktür uyarınca, “Sizin dininiz size, benim dinim bana!” (Kâfirûn 109/6), “Sen hakikati anlat! Zira sen ancak hakikati anlatmakla mükellefsin; yoksa o inkârcılara imanı dayatma konumunda değilsin” (Ğâşiye 88/21-22), “İyilikle kötülük eşit olmaz. Bu yüzden, sen sen ol, kötülüğe iyilik ve güzellikle mukabelede bulun” (Fussilet 41/34) mealindeki ifadelerle Hz. Peygamber’in müşriklere karşı dikleşmeyip bir bakıma alttan alması salık verilirken, Medine döneminin sonlarına doğru nazil olan çeşitli ayetlerde, “Allah, kendi hak dinini diğer bütün dinlere üstün kılmak üzere elçisini hidayet (Kur’an) ve hak din ile gönderdi” (Tevbe 9/33; Feth 48/28; Saf 61/9) denilerek İslam dininin meydan okuma ve diğer dinlere galebe çalma vaktinin geldiği ilan edilir. Bunun içindir ki İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820) Tevbe 9/33. ayet münasebetiyle, hak dinin (İslam’ın) diğer bütün dinlere üstün kılınmasını, Hz. Peygamber’in ümmîlere (müşrik Araplara) galebe çalıp onları gönüllü veya gönülsüz olarak İslam’a boyun eğdirmesi ve aynı şekilde Ehl-i Kitab’a da savaş açıp onları cizye ödemeye mahkûm etmesi diye yorumlamıştır.⁶²

Mekkî ayetler ve surelerde, tüm kâinatı yaratıp ontolojisine hükmeden, âlemlerin rabbi, kıyamet ve hesap gününün maliki olan Allah’ın rububiyet ve ulûhiyette şeriksiz olduğunu kabul anlamı taşıyan din, Medine dönemindeki ayetlerde hem kurumsallaşan hem de siyasallaşan bir hüviyet kazanmış ve bu süreçte buyurgan bir dil ön plana çıkmaya başlamıştır. Oysa Mekke döneminde iken müslümanlara müdârâ (müşriklere öfke duyulması ve fakat zahirde güler yüzle muamelede bulunulması) taktiği salık verilmiş,⁶³ ancak Medine’ye gelince, en fazla hüdne/mühâdene (ateşkeş) söz konusu edilmiş ve fakat müslümanlar güçlenince, birçok âlimin de dikkat çektiği gibi cihad, kıtal ve cizye gibi hükümler devreye girmiştir.⁶⁴

Medine döneminin özellikle son safhalarında nazil olan Mâide, Tevbe gibi sureler çerçevesinde dinin siyasallaşmasından söz edilebilir. Klasik tefsir ve fıkıh usulündeki nesih nazariyesinde, muahhar tarihli ayetlerdeki hükümlerin nâsîh, daha önce nazil olan ayetlerdeki hükümlerin mensuh olduğu anlayışı genel kabul gördüğünden, yorum geleneğimiz müslümanların ötekilerle ilişkisini Bakara 2/193, Enfal 8/39, Tevbe 9/5 ve 29 gibi ayetlerdeki savaş emri uyarınca hükme bağlamıştır. Hâl böyle olunca,

⁶² Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Ahkâmu’l-Kur’ân li’l-İmâmi’s-Şâfiî*, Beyrut 1990, s. 389.

⁶³ Bkz. Buhârî, “Edeb” 82.

⁶⁴ Beyhakî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, s. 402-403.

Bakara 2/193 ve Enfal 8/39. ayetlerde geçen “fitne” kelimesi şirk ve küfür, dinin tamamıyla Allah’a ait olması ise dünya üzerindeki tüm insanların müslümanlaştırılması olarak anlaşılmıştır.

Nüzul dönemindeki süreç gerçekten bu şekilde geliştirse, müslümanlar ile gayr-i müslimler arasındaki ilişkileri düzenleyen ayetlerdeki hükümlerin teolojik olmaktan çok, politik ve stratejik olduğunu teslim etmek gerekir. Diğer taraftan, Bakara 2/193, Enfal 8/39, Tevbe 9/5 ve 29 gibi ayetlerin bilindik nesh nazariyesine dayalı yorumu dikkate alındığında, bugün IŞİD ve benzer hareketlerin cihad adına ürettikleri şiddetin geleneksel tefsir, fıkıh ve usul birikiminden kendisine referans bulmakta zorlanmayacağı şüphesizdir. Hatta din kelimesinin Mekkî ve Medenî surelerdeki semantik evrimi ve Medine döneminde dinin belirgin biçimde siyasal bir hüviyete bürünmesi dikkate alındığında, dinler arasındaki çatışmanın önemli ölçüde iktidar ve egemenlik çatışması olduğu da söylenebilir.

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

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

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

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

Taha'ya göre Kur'an'ın aslî ve nihai hükümleri Mekke'de, konjonktürel fer'î hükümleri Medine'de nazil olmuştur. Medine dönemindeki hükümler ancak kendi sosyolojik şartları içinde geçerlidir. Medine'deki şartlar arızidir. Sözelimi, savaş ya da kıtal ârizî bir durumdur. Aslî olan barıştır. Çünkü tebliğde temel yöntem zorlama, baskı ve şiddet değil, öğüt ve hikmettir. Kaldı ki Allah, inanca yönelik baskı ve şiddeti “fitne” olarak nitelendirmiş ve bu fitnenin adam öldürmekten daha ağır bir cürüm olduğunu bildirmiştir (Bakara 2/191). Allah yoluna öğüt ve hikmetle davet hükmünün ilga, kılıç hükmünün ibka edildiğini söylemek, bir bakıma Allah'ın insan öldürmekten daha büyük bir cürüm olarak nitelendirdiği inanca baskı ve zorlamayı bizzat kendisinin meşru kıldığını söylemekle eşdeğerdir.

Mekke döneminde vaz edilen hükümler ve emirler daha derinlikli ve ahlâkî içerikli olmasına mukabil Medine dönemindeki ahkâm daha siyasal ve hukuki bir hüviyet kazanmış, dolayısıyla bu dönemde dinî-ahlâkî tekâmül hedefiyle ilgili olarak az çok bir duraksama söz konusu olmuştur. Daha açık ifadeyle, Mekke döneminde aslî ve nihai emirler/hükümler vaz edilmesine rağmen ilk müslüman nesil bu emirlerin gereklerini hakkıyla ifa etmeye muvaffak olamayınca Medine'de ruhsat temelli hükümler vaz edilerek bir bakıma geri adım atılmıştır.⁶⁵

Son dönemde Fazlur Rahman ve Roger Garaudy gibi müslüman fikir adamları da Muhammed Taha'nın bütün bu dikkat çekici görüşleriyle aynı istikamette fikirler ve tezler öne sürmüşlerdir. Mesela Fazlur Rahman'a göre Kur'an her şeyden önce bir dinî ve ahlâkî ilke ve uyarılar kitabıdır; hukuki bir belge değildir... Kur'an tefsirinde genel ve esef verici hata, müfessirler ve fakihlerin Kur'an'daki emirler ve yasakları son derece dikkate alıp bu kutsal metindeki genel ahlak ilkelerine oldukça az önem atfetmeleri ve ahlâkî

⁶⁵ Taha'nın görüşleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mahmud Muhammed Taha, *er-Risâletü'l-Sâniye mine'l-İslâm*, Omdurman 1969, s. 129-203; a. mlf., *İslâm bi Risâletihî'l-Ülâ Lâ Yesluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İsrîn*, Omdurman 1969, s. 6-40.

ilkeleri emirden ziyade nasihat olarak telakki etmelerinden mütevellittir. Hâlbuki Kur'an ne bir kanun metnidir, ne de böyle bir amaç gözetir; bilakis kendisini *hüden li'n-nâs* (insanlar için rehber) diye nitelendirir ve müminlerden, vaz ettiği emirlere göre yaşamalarını ister. Ancak bu emirler umumiyetle hukukî olmayıp ahlâkîdir.⁶⁶

Garaudy de Kur'an'ın bir hukuk metni olmadığını söyler. Şayet Kur'an bir hukuk kitabı olsaydı, toplumun anayasasından iktisadî düzenine kadar sosyal hayatın tüm alanlarıyla ilgili yasal düzenlemelerde bulunmuş olması gerekirdi. Oysa Kur'an, tarihin her döneminde toplumun ihtiyaçlarına uygun düzenlemelerin yapılabilmesi için temel ahlâkî değer ve prensipleri sunmakta, ama herhangi bir kanun teklifinde bulunmamaktadır. Bilindik anlamda siyasetle ilgili olarak da sadece şûradan söz etmekte; fakat bunun tatbik şeklinin ve keyfiyetinin nasıllığı meselesini müminlere havale etmektedir. Kur'an'da ahlâkın hukuktan, şefkat ve merhametin kanundan üstün tutulduğu şüphesizdir. Mesela, Mâide 5/45. ayette, "Biz Tevrat'ta onlar için şöyle bir hüküm/kural vaz etmiştik: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralamalarda misliyle mukabele (kısas) vardır." denilmiş; fakat ayet, "Kim [kısas] hakkından vazgeçerse, bu vazgeçiş-affediş onun için bir kefarettir olur." ifadesiyle sona erdirilmiştir. Keza Şûrâ 42/40. ayette suç-ceza dengesiyle ilgili ifadeden sonra, af ve merhametin her hâlükârda çok büyük bir fazilet olduğu belirtilmiştir.

Kanunla müeyyide uygulamak kuşkusuz sosyal bir gerekliliktir; fakat muhabbetle affetmek de beşerî ilişki düzeyinde manevî/ahlâkî bir zarurettir... Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplumsal yapı içerisinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan ayetleri günümüz dünyasında tatbik adına kölelik kurumunu geri mi getirmek gerekir? Keza efendi konumundaki kişinin savaş ganimeti olarak elde ettiği bir kadını cariye olmaya zorlamasını kabul mü etmek gerekir? Allah'ın rızasını kazanmanın yolu, Hz. Peygamber'in en yamanlarıyla mücadele ettiği, ama kendi zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı cahiliye devri örf ve âdetlerini yaşatmaktan mı geçmektedir?⁶⁷

⁶⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1992, s. 52; a. mlf., *Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 55, 110.

⁶⁷ Garaudy'nin Kur'an'ın temel mesajı ve amacına dair görüşleri hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Roger Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev. Kâmil Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995, s. 87-104; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995, s. 71-79; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Aktüel Değeri: Roger Garaudy'nin Kur'an Tasavvuru Üzerine", *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 2 (2004), s 80-86, 89-99.

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

Medine devrindeki hükümlere gelince, bu hükümler genellikle birtakım olaylar ve arızî durumlar üzerine nazil olmuştur. İnsanlar arasında tartışma ve anlaşmazlıklara yol açacak hususlarda birtakım ruhsatlar ve hafifletici hükümler vaz etme, bazı suçlarla ilgili cezalar koyma ve muamelât, evlilik, boşanma gibi konularda düzenlemeler yapma gibi bu hükümler cüz'îyyat kabilindedir. Küllî hükümler ise Mekke döneminde muhkem bir şekilde vazedilmiş ve sabitleşmiştir. Medine döneminde birçok yeni hüküm vazedilmesine rağmen, Mekke dönemine ait hükümler hiçbir değişim söz konusu olmaksızın geçerliliğini muhafaza etmiştir. Çünkü Mekke'de teşrî kılınan hükümler küllî, zarurî ya da daha güncel bir tabirle evrensel ve tarih-üstüdür. Bu özelliklerinden dolayı da zaman ve mekâna göre nesh ve değişime konu olabilecek nitelikte değildir.

Fıkıh uleması bu iki farklı hüküm kategorisinden sadece Medine döneminde nazil olan cüz'î/fer'î hükümlerin tavzihi ve sınırlarının tespitiyle ilgilenmiştir. Çünkü bu hükümler tartışmaya, ihtilafa, nefsanî eğilimlere, kişisel mülahazalara ve arızî durumların muktezasınca amel etmeye açıktır. Bu yüzden söz konusu hükümlerin sınırlarını fukaha içtihatları çerçevesinde iyi belirlemek gerekir. Hâlbuki Mekke'de nazil olan temel inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili hükümler hemen hiçbir izah ve içtihadı ihtiyaç duyulmayacak kadar sarihtir. Dolayısıyla bu döneme ait küllî hükümlerin manasını ve maksadını her müslüman rahatlıkla anlayabilir, mucibince amel edebilir.

Kıscası Mekkî hükümler azimet, Medenî hükümler ruhsat niteliğindedir. Bir örnek vermek gerekirse, Mekke döneminde Allah mutlak infakı emretmiş, bunun miktarı konusunda farz-nafile gibi bir ayırım getirmemiştir. Ancak herkes zaruri ihtiyacından arta kalan malını infak edebilecek bir şuur ve takva bilincine sahip olmadığından, Medine döneminde infakla ilgili kayıtlayıcı hükümler vazedilmiş ve bu cümleden olarak, herkes için zorunlu olan mali ibadet “zekât” olarak belirlenmiş, ancak sınırsız infak hükmü de mükellefin tercihine bağlı olarak baki kalmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber ve ilk nesil müslümanların çoğu Medine devrine ait ruhsatlardan ziyade Mekke'deki azimet hükümleriyle amel etmeyi, yani sadece zekâtla yetinmeyi hemen bütün maddi imkânlarını Allah yolunda sarf etmeyi yeğlemiştir. Bu anlayış irfan yolunun meşhur simalarının da benimsenmiştir. Nitekim onlardan birine, “İki yüz dirheme ne kadar zekât düşer?” diye sorulduğunda, “Bizim anlayışımıza göre hepsi Allah yolunda sarf edilir; ancak siz [fukahanın] anlayışına göre iki yüz dirhemden sadece beş dirhem zekât vermek gerekir” diye cevap verir ve bu cevap Allah'ın rızasına nailiyeti mümkün kılacak müslümanlığın Mekke dönemindeki azimet hükümleriyle amel etmeye bağlı olduğunu gösterir.⁶⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an, yorum ve şiddet meselesinde sık sık gündeme gelen kıtal ve cihadla ilgili ayetlerin tüm peygamberlerce tebliğ edilen ve hiçbir dönemde değişmeyen sabit “ed-dîn”den ziyade, zaman ve zemine göre değişkenlik gösteren “şariat” kapsamında değerlendirilmesi gerektiği ve bu noktada meselenin diyanetten ziyade siyasete taalluk ettiği açıktır. Zira din kelimesi Kur'an vahyinin erken Mekke döneminde müşriklerin ahireti inkârındaki ısrarlarına bağlı olarak hesap ve ceza günüyle özdeş ve dar çerçeveli bir anlam taşıırken, daha sonraki safahatta tevhid inancı ekseninde Allah'a itaat ve teslimiyet anlamı kazanmış, Medine döneminde ise bilhassa müşriklerle silahlı mücadeleler ve Yahudilerle gerginleşen ilişkilerle bağlantılı olarak toplumsal düzene atıflarla siyasallaşmıştır. Mekke döneminde nazil olan Kâfirûn suresinde, “Sizin dininiz size, benim dinim bana!” mealinde bir ifade yer alırken, Medine döneminin sonlarına doğru nazil olan Tevbe ve Fetih gibi bazı surelerde “hak din” diye nitelendirilen İslam dinini bütün dinlere üstün kılma amacı vurgulanmıştır.

Din konusundaki bu çarpıcı söylem farklılığı esas itibarıyla Hz. Peygamber ve müminlerin Mekke döneminde sayıca az ve güçsüz, Medine döneminde ise sayıca çok ve güçlü olma durumuyla alakalıdır. Bu durum

⁶⁸ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV. 585-594.

Kur'an'ın toplumsal şartlar mucibince konuştuğu intibayı uyandırmaktadır. Aslında klasik nesh nazariyesi de bir anlamda bunu doğrulamaktadır. Allah'ın dinamik ve değişken sosyoloji uyarınca farklı konuşması tartışmaya değer bir konudur. Ancak bu tartışmanın anlamlı bir sonuç vermesi için meseleyi Kur'an vahyinin mahiyeti bağlamında ele almak ve Hz. Peygamber'e inzal edilen vahyin lafız-mana mı yoksa salt mana (tevhid, şirk, adalet gibi genel kavramsal muhteva) mı olduğu hususunda bir tercihte bulunmak lazımdır. Zira bu konudaki iki farklı tercihin birbirinden çok farklı sonuçlar doğuracağı kuşkusuzdur.

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

Bu sorun temelde Kur'an'ın tamimci ve bağlamsız yorumlanmasıyla ilgilidir. Bilindiği gibi fıkıh usûlü ve tefsir geleneğinde Kur'an'ı bağlamsız okuma ve yorumlamanın genel kaidesi, "sebebin hususiliğine değil, lafzın umûmîliğine itibar edilir" klişesiyle formüle edilir. Bu kaide, "Kur'an'ın sadece ilk hitap çevresindeki doğrudan muhataplarına değil, sonraki zamanlarda diğer bütün dolaylı muhataplarına da söyleyecek sözü vardır" şeklinde ifade edilebilecek sağlıklı bir düşünce temelinde ortaya çıkmış olabilir; fakat lafzın umûmîliğine itibar kaidesinin günümüzdeki yaygın algılanış tarzı, "Kur'an'daki şer'î ahkâm her zaman ve zeminde lafzî mucibince uygulanır" şeklindedir. Hatta "Kur'an İslamı" ve/veya "Kur'an müslümanlığı" diye adlandırılan modern söylemde, Kur'an elfazı sadece hüküm değil, anlam itibarıyla de umumî kabul edilmekte, dolayısıyla ayetlerdeki kelimeler hemen hiçbir yöntem, ölçüt gözetilmeksizin sözlükteki müteaddit manalarından herhangi birine kolaylıkla hamledilebilmektedir.

Böyle bir yaklaşımda Kur'an lafızları her şart ve durumda farklı mana takdirlerine elverişli hale gelebilmekte; başka bir ifadeyle, yorumcunun içinde bulunduğu çağdaş durum bağlamı değiştiğinde ayetin anlamı da rahatlıkla değişebilmekte, böylelikle Kur'an her türlü anlam arayışına çağdaş cevaplar verebilmektedir. Fakat ne yazık ki bu tür operasyonel yorumlarda çağdaş durum metbû, Kur'an ona tâbi kılınmakta, üstelik çağdaş durumun

dayattığı “hafif” anlamı üretmek adına Kur'an metni çok kere yorum tahrifine uğratıldığı halde ilkesizliği ilke edinmek suretiyle üretilen yorumlar gayet ilmî ve ulvî bir çaba gibi sunulabilmektedir.

Bize öyle geliyor ki hem Kur'an'ı bu şekilde yorumlayan, hem de bu yorumları değerli bulan çevreler ne yapıp ettiklerinin ve olan biten şeylerin farkındadır. Ne var ki söylem düzeyinde güçlü ve sükseli bir retorikle İslam şeriatının evrenselliğini ve bugünün dünyasında aynen geçerliliğini savunurken pratikte şeriatın özellikle toplumsal düzen ve hukukla ilgili hükümlerine kayıtsız biçimde bir tür laik gibi yaşamak, “iki dünyalı”lığı kaçınılmaz kılmakta, bunun neticesinde ister istemez modern durumun ilcaatına uygun bir Kur'an yorumu üretilerek pratik yaşam kodları meşrulaştırılmaya çalışılmakta ya da kısaca inanıldığı gibi yaşamak yerine yaşandığı gibi inanmanın gerekçeleri oluşturulmaktadır.

Bu ilkesizlik tablosu bağlamsız ve tamimci Kur'an okumalarının modernist versiyonuna aittir. Aynı okuma tarzının gelenekçi ve evrenselci versiyonuna gelince, Türkiye özelinde gelenekçi ve evrenselci okuma tarzı da pratik yaşam düzeyindeki yansımaları itibariyle modernist çizgiden pek farklı değildir. Başka bir ifadeyle, günümüz Türkiye'sinde modernisti de gelenekçisi de hemen hemen aynı pratik hayat kodlarına sahiptir. Ancak ülkenin hâl-i hazırda siyasi konjonktürü dikkat alındığında, bilhassa İlahiyat ve Diyanet gibi camialarda “Ehl-i Sünnet” referanslı geleneksel dinî görüşler ve kabullere sadakat söyleminin ikbal açısından çok işlevsel ve ön açıcı olması hasebiyle Kur'an ahkâmının bağlamsız ve tamimci tarzda okunmasını savunmak İslam'ı ve Kur'an'ı müdafaa anlamı taşımakta, söz konusu ahkâmın öncelikle kendi tarihsel bağlamında okunmasına ve maksadının araştırılmasına yönelik teklifler ise kimi zaman “ergen tavrı”yla eleştirilip düpedüz heretiklik diye takdim olunmaktadır.

İŞİD, Cihatçı Seleflilik gibi örgütler ve hareketlerin cihad ve kıtalle ilgili Kur'an ahkâmının lafzî mucibince bugünkü dünyada nasıl tatbik edileceğini göstermek(!) adına ürettikleri terör ve tedhiş faaliyetleri gündeme oturduğunda, “İslam bu değil! Bunlar müslüman değil!” gibi kesin hüküm cümleleriyle başlayan kıyasıya eleştiriler eşliğinde çok belirgin bir çifte standartçılığa yaslanılarak ilgili ayetlerin nüzul sebepleri, tarihsel bağlam içinde ne ifade ettikleri gibi nafîle lakırdılara başlanmaktadır. Neredeyse hemen her gün şahit olduğumuz bu manzara, bize göre genelde İslam dünyasında, özelde bu topraklarda yaşanan en yakıcı sorunlardan birinin “derin ahlaksızlık” sorunu olduğunu ortaya koymaktadır.



KAYNAKÇA

- AKSAN, Doğan, *Anlambilim*, Ankara 1999.
- ÂLÛSÎ, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005.
- BARDAKOĞLU, Ali, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *Eskiye Anadolulâhiyat Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014).
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed, *Ahkâmu'l-Kur'ân li'l-Îmâmi's-Şâfiî*, Beyrut 1990.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Beyrut 2009.
- CASSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl)*, Kuveyt, 2007.
- COŞKUN, Muhammed, "Medenî Kur'ân'da Yorumlayıcı İfade Biçimi", *Kur'an Nüzulünün Medine Dönemi (X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması)*, Kahramanmaraş 2014.
- CÛRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut 1995.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- FAHREDDÎN er-RÂZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 2004.
- FÂYİD, Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1973.
- FAZLUR RAHMAN, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.
- FAZLUR RAHMAN, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1992.
- GARAUDY, Roger, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev. Kâmil Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995.
- GARAUDY, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995.
- GÜLER, İlhami, "el-Hakk" Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* cilt: XLIII, sayı 2 (2002).
- GÜMAN, Osman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyak*, İstanbul 2013.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Beyrut 1991.
- IZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan: Kur'ânî Dünya Görüşünün Semantiği*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul 2012.

- İBN ABDİLBER, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, nşr. Saîd Ahmed A'râb, Tıtvân 1987.
- İBN ACÎBE, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010.
- İBN ATIYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.
- İBN CÜZEY, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulîmi't-Tenzîl*, Sayda-Beyrut 2005.
- İBN FERHÛN, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn, *ed-Dîbâcû'l-Müzheb*, nşr. Muhmamed Ahmed Ebü'n-Nûr, Kahire 1972.
- İBN HACER el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad 2000.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Mısır 1347.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut 1995.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut trs.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî, Bulak 1992.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî, Beyrut 1985.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.
- KOÇ, Mehmet Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 3 (2004).
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- KUTLU, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî", [*İmam Mâturidî ve Mâturidîlik içinde*], Yayına haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003.
- LANE, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1968.

- MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005.
- MUKÂTİL, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, nşr. Abdullah Şehâte, Beyrut 2002.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1981.
- NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- NÎSÂBÜRÎ, Ahmed b. İbrahim, *İsbâtü'l-İmâme*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984.
- ÖZCAN, Hanifi, "Mâtüridî'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtüridî ve Mâtüridilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*, İfav, İstanbul 2012.
- ÖZSOY, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.
- ÖZTÜRK, Mustafa, "Kur'an'ın Aktüel Değeri: Roger Garaudy'in Kur'an Tasavvuru Üzerine", *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 2 (2004).
- RÂĞİB el-İSFEHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halefullah, Kahire 1970.
- RİCKMAN, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Samsun 2000.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed, *Usûlü's-Serahsî*, İstanbul 1984.
- SUYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Beyrut 1997.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut 1999.
- TAHA, Mahmud Muhammed, *er-Risâletü'-Sâniye mine'l-İslâm*, Omdurman 1969.
- TAHA, Mahmud Muhammed, *İslâm bi Risâletihî'l-Ûlâ Lâ Yesluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman 1969.
- VÂHİDÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991.
- WATT, W. Montgomery, *Muhammad at Madina*, London 1972.
- WATT, W. Montgomery, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an*, Edinburgh 1988.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt 1987.
-

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1988.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1984.





bilimname XXXI, 2016/2, 38-40
Arrival Date: 09.05.2016, Publishing Date: 30.12.2016
doi: <http://dx.doi.org/10.21646/bilimname.2016.10>

QUR'AN, COMMENTARY AND VIOLENCE ISSUE

Mustafa OZTURK^a

Extended Abstract

Nowadays, it seems as if there is a conjunction of Islam and violence in Western belief. Some might even come to connect Muslim people with a violence-prone entity. Such perception is based on the traditional concept of war (battle) which claims that both kufr (the lack of faith) and the existence of infidels is a reason to go to war. Furthermore, it was circulated by Western researchers such as Joseph Schacht, Rudolph Peters, who suggest that the term Jihad has been exploited by certain Islamic states and Muslims for their imperialist aspirations. We would, yet, propose that such link is facilitated by groups such IS who come to justify their violent approach to terrorism with references to the Qur'an and the concept of Jihad. There seems to be a distinctive connection between terrorism, violence and the exegesis of Qur'an in many IS interpretations. It is such widespread misconception that highlights the need for a more scientific approach to the question whether religious violence is connected to the Qur'an and its exegesis or not.

It is a matter of common knowledge that throughout history religion has often been perceived as the driving force behind multi-dimensional excesses, projects of social reform or societal engineering, ambitions of power, and political squabbles and face-offs, and has been wielded in these contexts. In the case of Islam, the instrumentalization of religion and its abuse for various agendas is a commonly encountered situation in our contemporary world, especially in the Middle Eastern landscape that includes Turkey. One factor, among many, that strips religion of its essence is the failure to properly identify points of convergence and divergence between religion and societal order/law, while treating and evaluating the religious and the non-religious together in a haphazard way. Under these circumstances, it is not only the voices that are raised and the demands that are made in the name of religion that lose their meaning, but also the anti-religious discourses and reactions.

^a Prof., Cukurova University Theology Faculty, mustafaozturk65@outlook.com

As a result, religion becomes the plaything of social conflicts and polarizations on the societal level and of spiritual upheavals, turmoil, and excesses on the individual level.

Whether the tendency to radicalization and violence found in modern Islamist movements is caused by religion or by fundamental religious texts is a matter open to discussion. We maintain that exterior motives and global/imperialist engagements are more defining factors in radicalization and proclivity to violence than religion *per se* or its sources, which in this case have the status of instruments. It is even possible to argue that depending on the given social and political situation, religion can adopt various functions ranging from improving order and well-being in society to promoting chaos; and that it is, in a way, an instrument of justification. Put more openly, religion can function as a cement supporting the present order when there is a strong and well-functioning political order, system, and authority. On the other hand, when disorder and chaos reign in different parts of the Islamic world, as is the case today, religion can turn into a tool of conflict, disintegration, and manipulation. This also holds for religious sects. In a climate of strong political and social stability, different religious schools and sects can be an asset, or at least they can be perceived as such. However, in a contrary situation, these very same sects may be manipulated as a major factor in the retrospective clashes and conflicts among Muslims of varying propensities subscribing to different identities. As such, following the invasion of Iraq by the US and its allies in 2003, law and order in this region crumbled into pieces. In the chaotic atmosphere produced by this invasion, hundreds of thousands became victims of violence. Terrorist organizations parading a religious point of reference found themselves a firm stronghold in this atmosphere of lawlessness and chaos. These organizations mobilized religion as the most effective source of motivation in order to give a garb of meaning to their acts of terror and violence. In an atmosphere of escalating war and violence, reading and interpreting religious texts as calls to war is perceived as normal and ordinary. When looked at from this point of view, it becomes necessary to shift our attention to the matter of identifying the sociological contexts in which religion or religious texts are associated with violence, instead of directly labeling a given religion as “the source and reference point of violence”.

The increasingly Middle-Eastern-centric nature of radical movements that feature religion as a reference point and sectarian conflicts between Muslims exhibiting various temperaments is a reality that further testifies to the fact that concepts of religion and denomination turn into tools of fragmentation,

conflict, and justification in environments of political chaos. Without a doubt, imperialist engagements play a very important role in this Middle East centered chaos, which has been continuing since the day the Ottoman Empire, the last and greatest Muslim political authority in the world, retreated from the historical stage. However, it also needs to be said that the astonishing tendency shown by Muslims to being openly and easily manipulated in these exploits is closely related to the deteriorating spiritual health of the entire *ummah*. At the same time, it should be kept in mind that groups resorting to radicalization and violence belong more commonly to the ranks of those whose identities have been rejected and marginalized, who have been pushed out of their living space and made powerless, and who have therefore resolved to prove their identities and create a space of power and influence for themselves. For it is clear that reaching such a goal by legitimate means is both costly and laborious.

The trend of radicalization in religious movements that has increasingly been gaining momentum in the Islamic world is related on the one hand to the dynamics of conflict which can in a way be described as the domestic issues of the Islamic world and whose historical roots go back to the death of the Prophet, and on the other hand to the tendency to perceive religion as an ideology and to willingly and knowingly read and understand religious texts in an anachronistic style with the purported aim of seeking out “the sole and absolute truth”, turning away from the pluralism that is to be found in the history and the tradition. Scratching the wounds of ancient conflicts and digging out the old battle axes from the depths of history are deeply painful signs of the failure of the Islamic world to come to its senses despite having been stung from the same hole countless times thanks to the Middle-East-centered exploits of global actors, as well as its inability to derive a lesson from this great disgrace

Keywords: Qur’an, Interpretation, Violence, Jihad.

