



# EskiYeni

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi  
The Anatolian Theological Academy Research Journal

Sayı/Issue 26 Bahar/Spring 2013

## Sahibi/Publisher

FCR YAYIN REKLAM  
BİLGİSAYAR SAN. ve TİC. LTD. ŞTİ.

## Genel Yayın Yönetmeni

Editing Authority  
Tuncer Namlı

## Editör/Editor

İhsan Toker

## Yazı İşleri Müdürü

Editorial Manager  
Hüseyin Nazlıyıldın

ISSN: 1306-6218

## Tasarım/Design

Cinas Tel: (+90 312. 310 08 60)

## Baskı/Printed by

Kalkan Matbaacılık  
Büyük San. 1. Cadde No: 99/32  
İskitler/ANKARA-TURKEY  
Tel: +90 312. 341 92 34

## Basım Tarihi/Printing Date

15.05.2013

## Abonelik/Subscription

Yıllık (2 Sayı)  
Şahıs 30,00 TL  
Resmi Kurumlar 40,00 TL  
Yurt dışı 30,00 EURO

## Hesap No/Account No

Kuveyt Türk Ankara Şubesi  
58492-1  
Iban: TR78002050000005849200001

## Adres/Address

Rüzgarlı Caddesi  
No: 2/5 Ulus/ANKARA  
Tel: (+90 312. 310 08 60)  
Faks: (+90 312. 311 47 89)  
e-mail: eski-yeni@hotmail.com

EskiYeni yılda iki kere yayınlanan hakemli bir dergidir/EskiYeni is a refereed journal and is published biannually.

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Ü.), Enver Arpa (TİKA), Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.), Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Erdiç Doğru (Gazi Ü.), Haldun Göktaş (Yıldırım Beyazıt Ü.), Hicabi Kurlangıç (Ankara Ü.), Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat Akademisi), Mesut Okumuş (Hitit Ü.), Şamil Oçal (Kırıkkale Ü.), Necdet Subaşı (DİB), İhsan Toker (Ankara Ü.), Metin Yılmaz (Anadolu İlahiyat Akademisi).

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Adnan Arslan (Süleyman Şah Ü.), Ramazan Altuntaş (Necmettin Erbakan Ü.), Abbshar Awad (Omdurman İslam Ü.), Fuat Aydın (Sakarya Ü.), Mahmut Aydın (Ondokuz Mayıs Ü.), Hacı Musa Bağcı (Dicle Ü.), Ali Bardakoğlu (29 Mayıs Ü.), Ali Buluç (Zaman Gazetesi), Kadir Canatan (Balıkesir Ü.), Coşkun Çakır (İstanbul Şehir Ü.), İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.), Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Ü.), Zeki Duman (Erciyes Ü.), Mustafa Ertürk (Marmara Ü.), Bünyamin Erul (Ankara Ü.), Mehmet Evcuran (Hitit Ü.), Kamal Gahalla (Uluslararası Afrika Ü.), Abdullah Kahraman (Marmara Ü.), İlhami Güler (Ankara Ü.), Hayati Hökeleli (Uludağ Ü.), Emced Korşe (Ürdün Ü.), Mustafa Köylü (Ondokuz Mayıs Ü.), M. Yahya Michot (Hartford Seminary Amerika), Muhammed Tarık Nour (Hartum Ü.), Ejder Okumuş (Osman Gazi Ü.), Derya Örs (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu), Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.), Talip Özdeş (Cumhuriyet Ü.), Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.), Mustafa Öztürk (Çokurova Ü.), Muhammed Rayyan (Ürdün Ü.), Burhanettin Tatar (Ondokuz Mayıs Ü.), Mohammad Jaber Thalji (Qassim Ü.), Mustafa Tekin (İstanbul Ü.), Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.), Celal Türer (Ankara Ü.), Mevlüt Uyanık (Oş Devlet Ü.), Halit Ünal (Avrupa İslam Ü.), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.), Ahmet Yaman (Akdeniz Ü.).

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### **Muhammet ÖZDEMİR**

Kur'ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları

*The Holy Koran's and the Social Sciences' Approaches to Human Being*

7

### **Murat KAYACAN**

Sosyal Bilimler Felsefesi Açısından Bil(in)mek ve Kur'an

*To know and to be Known from the Perspective of the Philosophy of Social Sciences and Koran*

33

### **İsmail ÇALIŞKAN**

Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası

*The Panorama of Contemporary Tafsir Between Past and Future*

41

### **Mustafa ÖZTÜRK, Hadiye ÜNSAL**

Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-

*Introduction to the History of the Koran -The Question of the First Revealed Passage of the Koran-*

65

### **Tuncer NAMLI**

Kur'an Hükümlerinin Hukuk Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi

-Boşanma Örneği-

*An Essay on Jurisprudential Verses from the Perspective of Sociology of Law -The Case of Divorce-*

121

### **Gürbüz DENİZ**

Elest Bezmi ya da Hangi Söz?

*Bazm-i Alast or Which Word?*

151

**Mustafa TEKİN**

Kur'an-Toplum Diyalojisi ve Anlam(an)ın Güncelliği  
*The Dialogue Between The Holy Koran And Society*

**163**

**Mehmet Ali Kılav ARAZ**

Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Eleştirmenler  
*Some Prominent Critics Of Modern Arabic Literature*

**181**

**Araştırma Notları/Research Notes**

**Burhanettin TATAR**

“Kur'an'ı Anlama” Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler  
*Some Thoughts on Understanding Koran*

**193**

**İbrahim SARMIŞ**

Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine  
*On the Translation and Interpretation of Some Koranic Verses*

**201**

# Editörden

## From the Editor

Eskiyei Dergisi bu sayıyla birlikte, uzun bir süredir devam eden yayın hayatında yeni bir boyut daha kazanmış bulunuyor. Okuyucuların bildiği üzere 2012 yılında yayınlanmış bulunan son sayısı da dahil olmak üzere Dergi, toplam 25 sayı boyunca yarı akademik bir tarzda yayınlarını sürdürdü. Geçen zaman zarfında onlarca tema, çok sayıda yazar tarafından işlenerek okuyucunun değerlendirmesine sunuldu. Bu 25 sayının hiçbiri kendi içerisinde rastgele bir tarzda yayına hazırlanmadı. Tam aksine bunların bir plan ve program dahilinde elden geldiğince sistematik bir şekilde hazırlanması amaçlandı ve bunların sonuçları derginin hafızasında yerini buldu. Ve şimdi o, tam akademik bir dergi halinde yayını sürdürmek üzere yeni dönemin ilk sayısı okuyucunun karşısına çıkıyor.

Derginin şimdiye kadar okuyuculardan, giderek de artan bir şekilde çok olumlu tepkiler alması yayıncısından editörüne, yazarlarından yayın mutfağındaki elemanlarına kadar mutluluk verici bir durum oluşturmaktadır. Bu da derginin, kamuoyundan belli bir kabul aldığıın işareti olarak değerlendirilebilir. Bu durumda derginin yeni bir formatla çıkmaya başlamasının gerekçelerinin kamuoyuyla da paylaşılması bizler için bir gereklilik oluşturmaktadır. Öncelikle ifade edilmesi gereken husus, bunun daha önceki formatın sorunluluğundan kaynaklanmamış olduğudur. Gerçekten de, yarı akademik yarı popüler olarak düşündüğümüz ve oluşturduğumuz Eskiyei külliyyatı, ilgili çevrelerden hep olumlu tepkiler alagelmıştır. O kadar ki, Eskiyei'nin artık yeni bir formda yayınına devam edeceğini öğrenen bir takım okuyucularımız, bu konudaki üzüntülerini bildirerek, derginin eski halinin oldukça önemli bir ihtiyacı karşıladığı noktasındaki duygularını bizlerle paylaşmışlardır.

Bunun oldukça tatmin edici bir durum olmasına karşılık şunu da belirtmemiz gerekir ki, bugüne kadar yarı akademik bir dergi şeklinde bir ifadeye başvuruyor idiysek de, Dergide yayınlanan yazıların neredeyse tümünün, aslında akademik bir yazı olarak yayınlanabilirliği noktasında bir şüphemiz olmadı. Bu noktada, Türkiye'de bu alanda giderek artan ihtiyaç doğrultusunda bu çalışmaların akademik katkılardan neden uzak kalması gerektiği konusunda da doğrusu tatmin edici bir cevap bulamadık. Elbette, eski hali tercih edenlerin üzerinde durdukları sivillik boyutu bizler için de önem taşıyor. Yine kimsenin şüphesi olmasın ki, bu derginin sadece akademik çevrelerden kişilere hitap etmesini biz de arzu etmiyoruz. İşte bu çekinceleri de göz önünde bulundurarak ve anılan sakıncaları bertaraf etme yönünde azami çabayı göstererek Dergiyi yeni haliyle okuyucuya sunma noktasına geldik. Dergi bu bakımdan, kendi

fildişi kulelerinde oturanların yine kendileri için ürettikleri kuru akademik yazıların bir koleksiyonu olmayacağı gibi, akademik ya da başka türden bütün güç mevzilerine uzaklık bakımından da eski halinden farklı olmayacağı hususunda da okuyucusuna vaad etmek durumundadır.

Öte yandan, Eskiyeini Dergisi'nin, bu noktadan itibaren yeni bir kurumsallaşma deneyimi ile yolları keşişmiş bulunmaktadır. Okuyucularımızla buradan da paylaşmak istediği-miz güzel bir haber olarak Anadolu İlahiyat Akademisi adıyla yeni bir kuruluşun önce-likle Ankara merkezli olmak üzere faaliyetlerine başlamak üzere çalışmalarını yürüttüğü-nü dile getirmek istiyoruz. Bu yeni kurumlaşma atağı dahilinde İlahiyatın sivil bir ayağı-nın oluşturulması yoluyla bu alandaki yeni ve önemli bir çabanın varlığı söz konusudur. Kurumda şimdilik İlahiyat alanında takviye edici nitelikte dersler ve bunlara eşlik eden akademik ve sivil faaliyet alanlarıyla hizmet verilmesi düşünülmektedir. Program, bir taraftan İlahiyat alanında uzaktan eğitim sistemine dahil olan öğrenci kitlesini, diğer taraftan da İmam Hatip lisesinde okumamış ya da İlahiyat lisansı almamış olup, İslam ile ilgili bilgi donanımı hususunda eksiklik duyan, asgari lise mezunu gençleri hedeflemek-tedir. Sekiz aylık, yoğunluklu bir paket programa sahip olan bu kurs, resmen de tanınmış olan bir sivil içeriğe sahip bulunmaktadır. İşte Dergi de bu bakımdan hem Akademi'nin bir yayın organı olarak bu hizmetleri yansıtan bir enstrüman niteliği kazanacak, hem de onun vizyon ve misyonunun geliştirilerek sürekli hale getirilmesinde ciddi bir rol üst-lenmek durumunda olacaktır.

İşte bu gerekçelerle Eskiyeini'yi hakemli bir dergi haline getirmiş bulunuyoruz. Dergimiz yeni formatına uygun olarak Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki defa yayınlanacaktır. Hem İlahiyat, hem de Sosyal ve Beşeri alanlarda faaliyet gösteren bir dergiye duyulan ihtiyacın burada ayrıca belirtilmesine gerek bulunmamakla birlikte, Eskiyeini'nin sivil odaklı bir girişim olarak benzerlerinin ötesine geçme potansiyeli taşıdığına olan inancımızı da burada vurgulamadan edemiyoruz.

26. Sayımız itibarıyla yeni bir konu başlığı ile yine okuyucu karşısındayız. Yukarıda da belirttiğimiz üzere takip ettiğimiz dosya niteliğindeki çalışmalar yeni dönemde de duraksamadan devam edecektir. Bu amaçla bir süredir hitap etmeye çalıştığımız İslam ve Sosyal Bilimler temalı çalışmalarımız bu ve müteakip sayımız itibarıyla Kur'an ve Sosyal Bilimler teması etrafında sürecektir. Bu sayımızda akademik çevrelerden değerli ve di-namik sınırlar tarafından kaleme alınmış yazılar yer almaktadır. Bu yazılarda Kur'an ile sosyal bilimlerdeki insan yaklaşımları, Kur'an'ın sosyal bilimler felsefesi açısından incelenmesi, Kur'an'ın anlaşılması sorunu, çağdaş tefsirin durumu, Kur'an tarihine ilişkin yaklaşım örnekleri, Kur'an ve toplum diyalogisi gibi konular ele alınmış bulunmaktadır. Ümit ediyoruz ki, insanların gündeminden hiç düşmeyen Kur'an konusunda -sosyal temalar odak alınmak suretiyle- yeni ve taze bir girişimde daha bulunmuş olalım ve bunlardan hayırlı ve bereketli sonuçlar çıktığına şahid olalım.

Güz itibarıyla yayınlanacak 27. Sayımız aynı dosyanın diğer yarısında bulunan yazıları kapsayacaktır. 28. Sayımızda dosya konumuzun "İslam ve felsefe" olarak planlanmakta olduğunu sizlerle paylaşalım ve buradan katkıda bulunmak isteyenlere de bu hususu duyurmuş olalım. Son olarak, her ne kadar dosyalı bir yayın politikası izleyecek olsak da, dergimizde akademik türden serbest konulu yazılara her zaman yer vermeye hazır olduğumuzu da buradan duyurmak isteriz.

Yeni sayılarımızda yeniden birlikte olmak dileğiyle,

İhsan Toker

# Kur'ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları

Muhammet ÖZDEMİR\*

**Öz** Bu çalışmada Kur'an'ın ve modern sosyal bilimlerin insan tanımları mukayese ve tahlil edilmektedir. Böyle bir soruşturmaya girişilmesinin gerekçesi, modern Müslümanların sosyal bilimlere duydukları ihtiyaçtır. Öncelikle aktüel insanın tanımı yapılmaktadır. Sonra Kur'an ve sosyal bilimlerin insan tanımları verilmekte ve bu ikisi aktüel insan tanımıyla mukayese edilmektedir. Modern Müslümanların sosyal bilimlere ihtiyacına değinilmesinin ardından sosyal bilimlerle hakikat arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Çalışmanın temel savı, İslam'daki insan anlayışıyla sosyal bilimlerdeki insan anlayışının uyummadığıdır. Fakat İslam'a inananların modern tüketim kalıplarına uyumlu hale gelmeleri, onları modern karşılaşmalara mecbur etmektedir. Bu karşılaşmaların yarattığı sorunları çözümlemenin yolu ise yine sosyal bilimlerdir. Ne var ki burada temel gaye, sosyal bilimlerin İslamleştirilmesi değil, modern Müslümanların sorunlarını çözmek olmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Müslüman, sosyal bilimler, insan, ihtiyaç.

## The Holy Koran's and the Social Sciences' Approaches to Human Being

**Abstract** In this study, two definitions about man are compared and analyzed: Koran's definition and the definition of modern social sciences. Such an enquiry is based on the idea that Muslims need to social sciences. Firstly it is tried to define what is the actual human being. Secondly, two definitions which are belong to Koran and social sciences are given and actual human definition is compared with them. After explaining the need of modern Muslims to social sciences, it is investigated the relationship between social sciences and the truth. The main idea of this study is that Koran's understanding of human being is not compatible with the social sciences. However, those who believed in Islam have adapted themselves to the modern consumption patterns. For this reason Muslim individuals are forced to encounter with modernity. These encounters are understood and analyzed merely in terms of the modern social sciences. However, the main goal here is that the focus point should be to solve the problems in modern Muslim's life, not the Islamization of the social sciences.

**Key Words:** The Holy Koran, Muslim, Social Sciences, Human, Necessity.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi; muhammedozdemir33@yahoo.com

## Giriş

Bu yazının amacı, modern Müslümanların insan bilimlerine duydukları ihtiyaçlar nedeniyle temelde birbirinden farklı iki insan ve varlık anlayışından hareket eden iki dünya kavrayışı olarak İslâmiyet ile modern sosyal bilimler arasında, mümkün kararlı bütün sorunlara işaret etmekten ve bunları görece yeterli düzeyde tahlil etmekten ibarettir. Burada söz konusu dinin kutsal kitabı olarak Kur'an-ı Kerim'in hangi anlayışından hareket edildiği sorusu isabetli olduğu ölçüde, ne çeşit bir modernliğe göre soruşturmanın yürütüldüğü merakı da anlamlı olacaktır. Biz, herhangi bir kararsızlığa mahal vermemek için gerçek toplumsal ihtiyaçlardan hareket edecek ve dünya kavrayışlarının temelinde yer alan farklılıklarla söz konusu ihtiyaçların gerektirdiği öz düşünömler (teemmül) arasındaki felsefi yakınlıklara ve uzaklıklara işaret edeceğiz. Felsefe hâlâ birbirinden çok farklı görünen dünyalar arasında iyi niyetli bir tahlilde bulunabilmenin mümkün bir yolu olarak alınmalıdır. Bu meyanda sosyal bilimlerin İslâmileştirilmesi gibi bir kaygıdan ziyade modern Müslümanların bireysel ve toplumsal gereksinimlerinin çözümlenmesinde verili sosyal bilimlerin durumunu inceleyeceğiz. Bu arada modern İslâm düşüncesindeki baskın çeşitliliklerin örttüğü insanbilim ve sanat gibi gerçek ihtiyaçların, Kur'an'ın insan tanımına göre nasıl anlaşılabilirlerine ilişkin analizlerde bulunacağız. Böylece İslâm dini ile modernlik arasında yeni bir düşünme biçimini öngören makul bir metafiziğe de işarette bulunmayı arzu ediyoruz.

## Yeni Dünyada İnsan Nedir?

Modern dönemde aydınlanmadan beri üzerinde en fazla durulan mesele, kendi tasavvurundan hareketle sınırlı bir dünya içerisinde düşünebilen insan aklının, tarihin üzerinde bir kavrayışa sahip olup olamayacağıdır.<sup>1</sup> Çünkü tasavvurundan bağımsız bir dünyayı reddedecek öznenin nesnel evrenine dâhil etmediği dünyanın gerçekteki varlığı, nesnellüğün mevcudiyetini daima tartışmaya açacaktır. Burası varlıkbilim (ontoloji) ile bilgi teorisinin (epistemoloji) birbirine karıştığı ve bir çeşit varlıksal bilgi kuram tartışmasının ortaya çıktığı bir noktadır. Bu konuda Fransız yazar ve düşünür René Descartes'ın (1596-1650) öznel bir benin duyumsamasıyla temellendirdiği nesnel dünya kavrayışının hâlâ aşıldığı söylenemez. İlk modern düşünür olarak alınan Descartes'ın felsefi deneyiminde görünür olan, bazı öznelere tarihsel sınırları aşmak konusunda ayrıcalıklı olduklarıdır.<sup>2</sup> Fakat David Hume'un (1711-1776) ahlâki doğrular konusunda gösterdiği eleştirel başarı, Descartes'ın özellikle malul nesnel benine karşı duyulan güveni büyük ölçüde zayıflatmıştır.<sup>3</sup> Son olarak ise Jacques Derrida (1930-2004), hâlâ öznel benin



sınırlı deneyimlerine bağlı kalarak bizleri, tarihin üzerinde bir kavrayışın mümkün olmadığına ikna etmiştir.<sup>4</sup>

Yakın dönemde bir insanın tasavvuruna bağlı öznel dünya ile kişilerin psikolojilerinden bağımsız bir nesnel dünya arasındaki ilişkilere değinen yazarlardan biri Karl R. Popper'dır (1902-1994). Fakat Popper'ın da doğal bilimlerden getirdiği ikna edici örnekler dışında öznel dünya ile nesnel dünyayı yeterince ayırdığı söylenemez.<sup>5</sup> Bu durumda Immanuel Kant'ın (1724-1804) belirlediğinin tersine Ludwig Wittgenstein'in örneklendirdiği şekilde, ancak iki tavır anlaşılabilir olmaktadır: Ya dünya diye üzerine konuştuğumuz gerçek şey, ortak duyularımızın bir iletişim aracı olan dilin sınırlarıyla maluldür<sup>6</sup> ya da dünyanın kendisi her bir öznel algılanışın kendisidir ve gerçek diye bir şey yoktur.<sup>7</sup> Çünkü tarihin içinde kalan ile onun dışında kalanı ayırmak ve nesnellığe bir sınır çizebilmek için her halükârda önceden bilinmeyen "düşünülebilir olmayan"ı da bilmek gerekecektir.<sup>8</sup> Böylece varolanı, insan aklının nesnel ideası için onu açığa çıkaran görünümlere indirgeyen modern düşünce,<sup>9</sup> Jean-Paul Sartre'da (1905-1980), kendini aldatmada bir inanma bulduğu gerçeğini kabul etti.<sup>10</sup> Bu noktada aklın sınırlarının varlığı tartışılmazdı ve modernite sadece bir çeşit insan aklı için anlamlı olduğu ölçüde<sup>11</sup> aslında birbirinden farklı birçok insan aklı varsaymak mümkündü.<sup>12</sup> Böylece aklın tarihin içinde kalmak dışında bir kaderinin bulunmadığının kabulüne ve nesnel olarak da onun ancak biyolojik ve biyolojinin bir uzantısı olarak psikolojik gerçeklerinden hareketle konuşulabileceği önerisine geliyoruz. Martin Heidegger'in (1889-1976), *Varlık ve Zaman*'da biyolojik olarak ölüme ve psikolojik olarak meşguliyyete verdiği ayrıcalıkla kendini bulan insan varoluşundaki nesnellik iddiası ancak böyle okunulduğunda yeterince anlaşılabilir.<sup>13</sup> Daha sonra sözgelimi John Rawls (1921-2002), gerçekliği bulunan bir ide olarak adaletten bahsederken ortak bir akla gönderme yapmak durumunda kalacak ve hâlâ bu aynı noktayı aşamayacaktır.<sup>14</sup> O halde insan aklının tarihi aşip aşamayacağı veya kesin nesnellüğün şartlarıyla ilgili kadim sorun, insanın biyolojik nitelikli ve bu niteliğin bir parçası olarak psikolojik vasıflı gerçekliğinden bağımsız düşünülemez bir sorundur. Bu nokta artık bir insan tanımının yapılabildiği bir noktadır. Buna göre gerçekte insan, biyolojik olarak ölmek için, psikolojik olarak da meşgul olmak için yaşayan ve bunun bilincinde olan varlıktır. Böylece aklın özneliği veya nesnelligi ancak biyolojik ve psikolojik gerçeklikler üzerinden tahlil edilebilir görünmektedir.

İnsanı daha kapsamlı bir tarzda ele almak amacıyla onun biyolojik ve psikolojik gerçekliklerinin kavramlar altında örtüldüğünü ve böylece hakikat arayışının insanı anlamak yerine kavramları çözümlenmek edimine indirgelediğini belirtmek gerekmektedir. Derrida'nın belirlediğine göre, kavramsal düşünce-

nin imlediği gerçekliğe olan uzaklığı, aslında sözcüklerle gerçekliğin üzerinin örtüldüğünün bir kanıtı olarak bile alınabilir.<sup>15</sup> Bu durumda insanın dünyayla karşılaştığı gerçek deneyimlerin her birine yönelmemiz, onu yeterince anlayabilmemizin bir önkoşulu olarak olgusallaşmaktadır.<sup>16</sup> Aslında İbn Rüşd'ün öne sürdüğu bir nokta hâlâ doğruluğunu korumaktadır. Bu filozof, bizim insan olmakla ilgili müşterek hakikatleri bile ancak taklit ve öğrenmeyle (ta'lim) edinebildiğimizi, bu konuda bize rehberlik eden şeyin esasında aklımız olmadığını söylemektedir.<sup>17</sup> O halde insan olmakla ilgili asgari iki temel unsur bulunmaktadır. Birincisi, onun dünyayla her karşılaşmasında içerilen öznel insanılık olarak biyolojik ve psikolojik gerçekliklerdir. İkincisi ise, bu öznel insanılığın anlamlandırılmasına olanak veren dil veya belirli bir genişlikteki ortak insan geleneğidir. Söz konusu iki temel unsuru daha somut kılan kavram çıkarıdır. şimdi çıkarlar üzerinden biyolojik ve psikolojik gerçeklikler ile insanın bu gerçeklikleri örtmek veya meşrulaştırmak için yarattığı toplumsal olguları tahlil edebiliriz.

Martin Heidegger'in belirlediğine göre, öznel insan bilincine ilham veren biyolojik gerçeklik ölümdür. İnsan öncelikle ölüme mecbur olan ve dil ya da ortak insan tecrübesi sayesinde bunu kabullenen; ama ölmeyecekmiş gibi davranabilen ve bilincini bu şekilde koşullandırabilen bir varlıktır.<sup>18</sup> Tabii bir seyirle insanî olguların tümünü yöneten temel etkenin, ölüme mecburiyet ve onu inkâr etme istidadı olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlar kendi biyolojik gerçeklikleri nedeniyle birtakım ihtiyaçlar vaz etmişler ve bu ihtiyaçları gidermek için toplumsal kurumlar icat etmişlerdir. Her bir insan, başkalarının ölebileceğini; ama kendisinin ölmemesi gerektiğini düşünerek hareket eder ve “şey” kavramıyla işarete bulunabileceğimiz her bir dilsel unsur öncelikle ölüm gerçeğini inkâra önkoşullanır. Sadece tıp ve biyoloji gibi doğrudan ölüme ilişkili görünen bilgi evrenleri değil, ama aslında bütün bir bilim, din ve komünizm ya da feminizm gibi tüm insanî yaratımlar öncelikle ölümü inkârı imleyen yapılar olarak vücuda gelirler. Bilim, din ve toplumsal kuramlar ya da inançlar, insanların biyolojik ölümlerinden sonrasına gönderme yapan yapılardır. İnsan, bilim sayesinde bir gün ölmeyebileceğini, din sayesinde ölümden sonra da hayatta kalacağını ve toplumsal kuramlar ile de ölümün bir yansıması olan çıkarlar konusunda toplumun eşitlikçi bir tarzda örgütlenerek ölüm fikrinin mümkün olan en son zamana değin ertelenebileceğini hesaplamaktadır. Emmanuel Levinas (1906-1995), böyle bir felsefi uğraşı içinde ölümün hiçlik olmadığını düşünmeye çalışan ender düşünürlerden birisidir.<sup>19</sup> İnsanlar, nihai olarak ölüm bağlamında anlamlı olan çıkarlarını başka insani çıkarlara göre ayrıcalıklandırarak kendi ölümlerini daha manidar kılmak için ortak bir mücadeleye girişmektedirler ve bu mücadeleyi doğru örgütlemenin yolu olarak birtakım dilsel yapılar inşa etmişlerdir. John R. Searle'ün “kurumsal olgular” olarak kavradığı insanî ve

dilsel yaratımların tümü, tek bir şeye gönderme yapmaktadır: Ölme düşüncesini yönetmek için var kılınmış çıkarları örgütlenme ihtiyacı.<sup>20</sup> Hem bilim için, hem modern dönemde etkin bir toplumsal eleştiri çerçevesi sağlayan sözgelimi komünizm için, hem de mesela Hıristiyanlık veya İslâmiyet gibi dinler için meşruiyetin kaynağı aynı şeydir: Çıkarların doğru örgütlenmesi.<sup>21</sup> Bu durumda her şey insan içindir ve insan da temelde ölüm düşüncesiyle hareket eden; ayrıca ölmek için kavradığı çıkarlarını elde etmek üzere bilinçli bir savaşa girişen varlıktır. Buna göre tüm yapılar, bilim, din veya sosyal bilimler, insanın ölüm yazgısı ve onun biyolojik çıkarları için nötr yapılarıdır ve birinden diğerini daha değerli kılan ölçüt, akla uygunluktan ziyade çıkarların teminine uygunluktur. Zaten bilim, din ve sosyal bilimler ya da toplumsal kuramların herhangi biri, insanın ölüm düşüncesinden mütevellid psikolojik meşguliyet gereksinimini gidermek için anlamlıdır.<sup>22</sup> Burada insanın kendi varoluş durumunu anlamlandırmasının bilinçli bir neticesi olarak vicdandan ve ahlâktan söz etmek gerekecektir. Nitekim Heidegger, hakikati bu ahlâkî durumun keşfi olarak tanımlamaktadır.<sup>23</sup>

Ahlâk, yukarıda tahlil ettiğimiz diğer yapılar (heyet) gibi ölümünün bilincinde olan insanın psikolojik meşguliyet ihtiyacının bir devamı olarak var olan doğru davranış kuralları olarak anlaşılmalıdır. Burada “doğru”nun anlamı, imtiyazlı olmayan bir bireyin çıkarlarının özellikle gözetilmemesidir. Psikolojik meşguliyet ile çıkarlar arasındaki ilişki, ölüm fikrinin paranteze alınarak önce çıkarların gösterilmesi, ardından da çıkarların ortak kavramlar altında örtülmesi amacıyla ortak idelerin salık verilmesi ile anlaşılabilir. Böylece ahlâk, insanın çıkarlarının dışında olan bir şey değildir ve onun tarafından yaratılmaktadır.<sup>24</sup> Bu meyanda ahlâkî, davranış farklılıklarını çözümlenmeye çalışan bir disiplin olarak da almak gerekmektedir. Çünkü insanların davranışlarındaki farklılıkların esas gerekçesi, onların çıkarlarıdır ve her insan ayrıcalıklı olmayı talep eder.<sup>25</sup> Şimdi gitgide Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) isabetle tayin ettiği bir noktaya geliyoruz. Bu düşünüre göre ahlâk, çıkarlarının temini bakımından ayrıcalıklı olmayı becerememiş insanların, sırf kendilerine göre daha talihli olanların durumlarını kıskanmaları nedeniyle, onların davranışlarını kendi çıkarlarına göre ayarlamak için icat ettikleri bir yapıdır ve bu yapının herhangi bir şekilde öznel çıkarlardan bağımsız bir bağlamı bulunmamaktadır.<sup>26</sup> Bu nokta, günümüzde daha fazla teslim edilen bir noktadır. Sözgelimi Arif Dirlik'e göre de, haksızlığa uğradıklarını ve kendi özlerinden mahrum edildiklerini öne süren insanların burada talep ettikleri ve aradıkları öz veya ahlâk, kendilerini sömürdükleri iddia edilen talihli insanlarla olan ilişkilerinde edindikleri ayrıcalıksızlıktan ayrı düşünülemez.<sup>27</sup> Böylece ahlâkın, biyolojik ve psikolojik gerçekliklerine bağlı insanın, söz konusu gerçekliklerinin somut karşılığı olarak varolan çıkarlarına bir imtiyaz kazandırmak veya bunların varsa ikincilliğini gidermek üzere icat ettiği bir anlatı olduğunu görüyoruz.

Bu yönüyle öznel çıkarlardan bağımsız bir ahlâk kavramı ile varlığını meşru- laştıran din ve sosyal kuramlar (örneğin sosyalizm, sosyal ekoloji veya femi- nizm) açısından vakıa kabul edilebilir görünmemektedir. Ne var ki ‘öznel çıkar’ kavramı oldukça nötr bir kavramdır ve herhangi bir şekilde duygusal alışkanlıklara bağılı kalınarak yargılanmamalıdır. Çünkü ihtiyaç neyse çıkar da odur ve her iki sözcük de insanların öznel taleplerine karşılık gelmektedir. Söz konusu talepler yukarıda tayin ettiğimiz biyolojik ve psikolojik gerçeklik- lerin dışında düşünülemez ve burada ahlâk, insanın mecbur olduğu bir yaz- gıya uyum sağlamakla ilgili bir söylem dili olarak olgusallaşmaktadır. İnsanlar arası ortak duygudaşlığın dil oyunları tarafından sağlandığı bu tür bir alışveriş ilişkisinde esas olanın daima örtüldüğünü kabul etmek gerekmektedir.<sup>28</sup> Mar- tin Heidegger, insana ait tüm duyumsamaları önemsemediği halde yine de varlığı nesnel olarak kanıtlanamayan “vicdan”ın otonom mevcudiyetinin bulun- madığını öne sürmekte ve “umumi vicdan” veya “dünya vicdanı” gibi kav- ramsallaştırmaların mana tazammunlarını reddetmektedir.<sup>29</sup> Bu durumda “vicdan”ın ve ahlâkın mevcudiyeti, insanın ölüme yönelik varolmuşluğundan kaynaklanan bir psikolojik meşguliyet ihtiyacı olarak da alınabilir.<sup>30</sup> Her ha- lükârda ahlâkın varlığı, insanî çıkarlara sonuna değin bağımlıdır ve her insan aslında öleceğini bildiği ölçüde bunun da bilincindedir.

Yukarıdan beri insan üzerine yaptığımız tahlillerden sonra artık onun yeni- dünyadaki mahiyeti üzerinde kararlı bir bağlam edinebiliriz. Bu dünyada insan öncelikle biyolojik olarak ölmek için, psikolojik olarak da meşgul olmak için yaşayan ve bunun bilincinde olan varlıktır. Biyolojik olarak öl- memek için yaşamak ve ölümün bir an önce gelmemesinin yarattığı beklenti- sizlik duygusuyla psikolojik meşguliyet arayışına girmek, insanın temel yazgı- sı olmakla beraber bu iki unsur onun çıkarlarını dolaylamaktadır. Söz konusu çıkarlar, bir tasarımdan, dilden ve dünyadan bahsedebilmenin öncelikli koşu- ludur. İnsanlar çıkarlarına uygun olanı yapma konusunda yeterince eşit ola- nağa sahip olmadıklarından dolayı bir çıkar çatışması yaşarlar. Çünkü aynı zamanda insan, ihtiyaç ve gereksinimleri olarak çıkarlarını, dil olarak vaz edilmiş bir araç sayesinde, kendisine benzediğini ve çıkarlarını karşılayabile- ceğini umduğu başka bir insan ile gidermeye çabalayan; bu kapsamda bir diğer benzeriyle sürekli gelişen ilişkiler kurabilen bir varlıktır. Bu ilişkiler sırasında çeşitli çıkar çatışmalarının meydana gelmesi kaçınılmazdır; çünkü ölümün zamansal öngörülemesizliği, çıkarlar arasında bir “öncelikli olma” (imtiyaz edinme/ayrıcılıktan) beklentisine neden olmaktadır. Böylece insan, hemcinsleri arasında eşitliğe hiçbir şekilde razı olmayan bir varlık ola- rak öne çıkmaktadır. Jean Baudrillard (1929-2007), bu alışılmamış talebin aklın ve hümanizmin (insancılığın) yükselişle beraber doğup geliştiğini öne sürmektedir.<sup>31</sup> Bu düşünürü göre aynı zamanda insan, sürekli yeni toplumsal ayrıcalıklar yaratan ve söz konusu ayrıcalıkları yeni kavramlar altında gizle-

meyi beceren özel bir canlıdır.<sup>32</sup> Bu durumda insanı hayvandan ayıran iki önemli ölçüt kalmaktadır: Farkında olma ve dil. O halde insan, ölüme mecburiyetin farkında olarak çıkarlarına sahip çıkmak istemekte ve bu sırada öznel veya nesnel iradesini dil ile yönetmektedir. Burada insanın, varlığın veya dünyanın kendisi olduğu belirtilebilir.<sup>33</sup> Neticede insan, kendi ölümünü yaşayan ve bunun bilincinde olan varlıktır. Yenidünya insanı, dil ile edindiği ortak tecrübelerle kendi deneyimlerini eklemeler ve tasavvur edebildiği karşılaşmaların mümkün dünyanın sınırlarını belirlediğine kendini inandırır. Burada önemli olan tek bir şey vardır, o da bu insanın ölüme doğru seyreden kendi deneyimidir. İşte yenidünyada insan böyle bir şeydir.

### **Kur'an ve Sosyal Bilimlere Göre Farklılaşan İnsan Tanımları**

Müslümanların medenî ve içtimaî müşkülleriyle sosyal bilimlerin sunduğu imkânlar arasında bir mukayese ve tahlilde bulunabilmek için öncelikle iki dünyanın insana bakışının karşılaştırılması gerekmektedir. İslâm dininin insana bakışı ile modern insan bilimlerinin insana yaklaşımı arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu farklılıklar birbirine paralel var olan ayrılıklar yerine çoğunlukla birbiriyle kesişen ve biri diğerini nakzetmek durumunda kalacak farklılıklardır. Bu durumu açıklamak için önce Kur'an'ın insan tanımına yer verecek, sonra sosyal bilimlerin ortak insan tanımına değinerek daha önce yaptığımız nötr aktüel insan tanımıyla bunlar arasında bir tahlile girişeceğiz.

Kur'an, insanı bir bütün olarak ele almakta ve onu varlıkla, dünyayla ve Allah ile irtibatı açısından tahlil etmekte ve tanımlamaktadır. İslâm dininin kutsal kitabına göre, insanın nereden geldiği, nasıl varlık kazandığı, onun mevcudiyetinde ne çeşit bir anlamın bulunduğu, onun algılarının ve aklının sınırlılıkları, ayrıca içerisinde kendini var bulduğu dünyanın tam olarak ne anlama geldiği bellidir ve tüm bunlara anlam veren bağımsız ölçüt yaratıcı olan Allah'tır. Kur'an, insan aklının verili aksiyomlarla dünyayı çözmek dışında tarihin üzerine çıkamayacağını ve bu konuda nesnellığın ancak ilahî dil olan vahiy ile temin edilebileceğini dile getirmektedir. Bu açıdan bu kutsal kitabın çok yönlü bir insan anlayışından hareket ettiği belirtilmelidir. İslâm'ın kutsal kitabı, ilahî tasarruf ile belirlenmiş bu doğrulardan herhangi birinin varlıkta istikrarlı olduklarını ve olağan tabii seyrin bir değişime uğrayamayacağını öne sürmektedir.<sup>34</sup> Özel bir tanım yapmak gerektiğinde Kur'an'a göre insan, Allah tarafından evrenin diğer parçaları içinde en güzel biçimde yaratılmış,<sup>35</sup> yaşamını O'na adanması gereken,<sup>36</sup> ancak yaratıcısını anımsadığında ve O'nunla meşgul olduğunda tatmin olabilen,<sup>37</sup> yeryüzündeki mevcudiyeti doğum ile ölüm arasında bir imtihan olarak nitelendirilen<sup>38</sup> ve neticede yine

yaratıcısına dönerek imtihanının karşılığını alacak bilinçli (nefs sahibi) bir varlıktır.<sup>39</sup>

İslâm'ın kutsal kitabı, insanı, akli yapısı, psikolojik özellikleri, toplumsal ilişkileri, dünyayla olan irtibatı ve yaratıcısıyla münasebetleri bağlamında ayrı ayrı tahlil ederken onun Allah'a göre anlamından hareket etmektedir. Buradaki anlatıda insan, evrende ilahî bir imtihanla aktüelleşmiş ve kendi kusurları ve şeytanın mevcudiyetinin itmesiyle kendi tabiatını bozmaya eğilimli görece üstün bir varlık olarak tasarlanmıştır. Kur'an'de insanın akli olarak sınırlı olduğu,<sup>40</sup> psikolojik olarak zayıf ve edilgen olduğu,<sup>41</sup> toplumsal olarak ortaklık münasebetlerinde genelde güce bağlı hareket ettiği<sup>42</sup> ve kendini yüceltme eğilimli olduğu<sup>43</sup> açıkça vurgulanmaktadır. Allah imtihan nedeniyle insanları muayyen biyolojik ve psikolojik gerçekliklerle donatmış ve bu gerçeklikler gözetilen birtakım çıkarların varlığını öncelleştir. Allah söz konusu çıkarların teminini de bir sınava bağlamak ve her insanın özgül durumunu kendisine göstermek üzere insanları toplumsal sınıflara mecbur yaratmıştır. Bu sınıflar arasında bir geçişkenlik vardır; ama her halükârda her sınıfta muayyen sayıda insanın bulunması gereklidir.<sup>44</sup> İnsanın söz konusu eksikliklerini ve toplumsal mecburiyetlerini bir diğer insana ve tabiatın alelade seyrine zarar vermeksizin doğru yönetebilmesi için kendisine gönderilen güvenilir elçiler olan peygamberlerin sözlerine uyması ve Müslüman olması gerekmektedir. Bu bağlamda İslâm dini, insanın özünün ihtiyacı olan dindir ve bu öz herhangi bir şekilde bozulmayacaktır.<sup>45</sup> İslâmiyet, Allah indinde doğru olan tek yoldur<sup>46</sup> ve bu yola bağlı kalanlar her şeyi ölçülü yaşayarak kişisel ve toplumsal çıkarlarını ölçülü bir tarzda giderenlerdir.<sup>47</sup> Tıpkı Kıta Avrupası'nda ortaya çıkan modern düşüncenin Batılı insanı her şeyin ölçütü olarak alması gibi (sözgelimi Amerika'nın 1492'deki keşfinde görünür olan anlatıyı başka türlü alımlamak güçtür) İslâm anlatısı da Müslümanlara diğer insanlar arasında akli yetkinlik bakımından bir çeşit ayrıcalık tanır ve Kur'an'ın öngördüğü asgari hukuk ilişkilerinin düzenlenebileceği bir toplumsal sözleşme meydana gelinceye değin yeryüzünde mücadele edilmesini emreder.<sup>48</sup> Kur'an'a göre insanların çıkarları yüzünden zorunlu hale gelen toplumsal işbölümündeki eşitsizliklerin bir tür adaletsizliğe dönüşmemesi ancak İslâmî düsturların hayata geçirilmesiyle mümkün olacaktır.<sup>49</sup> Bu nokta son derece önemlidir. Çünkü İslâm'ın kutsal kitabı, eşitsizliğin doğallığını reddetmemekte ve bunun Allah tarafından yaratıldığını, aslında her şeyin zatında nötr olduğunu bilfiil belirtmekte, ayrıca çıkarların temininde bir adaletsizliğe (zulüm) neden olunmamasının ancak doğru din ile mümkün olabileceğini öne sürmektedir.<sup>50</sup> Burada da muayyen bir inançtan ziyade aslında belirli bir davranış kalıbından söz edilmekte ve mutlak olarak insanî adalet kastedilmektedir.<sup>51</sup> Çünkü İslâm'ın kutsal kitabı, bir kişiye veya topluluğa olan kinin onlara karşı adaletsiz davranmak için bir gerekçe olamayacağı konusunda inananları

açıkça uyarmaktadır.<sup>52</sup> Bu konuda insanın kendi çıkarlarını gözetirken, ilahî imtihan dolayısıyla başka çıkarları da en az kendisinininkine kadar dikkate alabileceği düşüncesinden hareket edilmektedir. Böylece aynı zamanda insan, çıkarlarından aşgari ölçülerde azade kalabilen ve ahlâka mecburiyetini tabii bir unsur olarak barındıran bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İslâm bilgileri de bu noktaya dikkat etmekte ve adaleti ayakta tutmak adına ayrıcalıklı bir ahlâkî akıl seviyesinden söz etmektedirler.<sup>53</sup> Kur'an-ı Kerim'in önemli bir farkı, insanın gerçekliğine ahlâkî eklemesi; ama bunu farklı bir dil seviyesiyle, vahiy ile temellendirmesidir.

İslâm inancında yaratıcı bir varlık olarak Allah'ın soyut ve insan-dışı bir kavramdan çok toplumsal ve doğrudan insanı ilgilendiren bir anlamı vardır. Kur'an-ı Kerim anlatısından yukarıda aktardıklarımız buna işaret etmektedir. Ayrıca önce ötekini düşünen ve bu arada kendi çıkarlarını da ihmal etmeyen yükümlülük duygusu ve iyi davranış tarzı övülen akıbet için şart koşulmaktadır.<sup>54</sup> O halde Kur'an açısından insan, Allah'ın keşfedilemeyen zâtî bir sebeple yarattığı, insanî bir izahla kendine kulluk etmesi (adaleti/ölçülülüğü ayakta tutması) için O'nun tarafından var kılınmış olan ve özellikle birtakım çıkar gereksinimleriyle var olduğu halde bu çıkarları ölçülü bir tarzda giderebilecek varlıktır. Kuşkusuz bu tanımlamanın imlediği nesnellik vurgusu, yenedünyadaki insan tipine göre daha belirgindir ve ondan oldukça farklıdır.

Şimdi sosyal bilimlerdeki müşterek insan tanımı üzerine bir tahlilde bulunmamız gerekmektedir. Ne var ki insan bilimleri, hâlihazırda devam eden muğlak 'insan-üzerine-bilim' çeşitliliklerinin bir toplam yekûnu olduğundan ve burada birbirinden farklı çok sayıda sosyal teori bulunduğundan sosyal bilimlerin insan tanımını bir noktada sabitlemek kolay değildir. Günümüzde Kur'an'ın insan tanımını en azından toplumsal paylaşım manasında tedavülde bulunmadığından, onun üzerine sahih bir içerimde bulunmanın güçlüğü ölçüsünde onu bir anlam dünyasında sabitlemek görece kolaydır. Oysa aynı teşebbüs sosyal bilimlerden birçok noktanın ihmal edilmesini gerektirecektir. Bunun önemli bir nedeni, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, siyasetbilim ve tarih gibi çok sayıda insan biliminin hâlâ metodoloji ve değerle ilgili sorunlarını çözememiş olmasıdır. Bu durum, sosyal bilimlerin meşru sınırlarını ve sorun kapsamalarını anlamayı da güçleştirmektedir.<sup>55</sup> Fakat sözelimi sosyoloji ve antropoloji üzerine konuşanların yapı ve özgürlük gibi modern kavramların meşruiyetlerini fazlaca tahlil etmeksizin bunları insanlara uygulamaları,<sup>56</sup> öte yandan sosyal bilimlerin hakikatle münasebeti üzerinde durduğu izlenimi veren yeni eserlerin aslında bu soruna hiç değinmiyor oluşları,<sup>57</sup> insan bilimlerinin oldukça görelî ve işlevsel bir varlık alanına sahip olduklarını göstermektedir. Bunun anlamı, insan bilimlerinin ve onlarda ortaya konulan toplumsal kuramların esas itibarıyla ideolojiden farklılaşma-

dıklarıdır.<sup>58</sup> Belki de bu nedenle Hannah Arendt insanı, iki kavram öbeği arasında tartışmaktadır: Toplumsal canlı ve siyasî canlı.<sup>59</sup> Söz konusu olan ikili ayrışmada insanın kendi sorunlarına dair bir şey bulunmamaktadır. Sanki insan, bir laboratuarda hareket ilişkileri gözlemlenen ve gelişmiş bilinç düzeyine yönelik tüm gerçekçi merakların paranteze alındığı bir deney faresi gibidir. Nitekim Zygmunt Bauman'ın sosyoloji ve sosyolog tanımında, insanî olayların görünür durumlarının ve bunların sonuçlarının neler olduğunun altı çizilmektedir.<sup>60</sup> Yani sosyal bilimler için insan eski metafiziklerde olduğu gibi varoluşsal bir sorun değildir ve bir insanbilimci insanın gerçekte ne olduğunu merak etmez.

Sosyal bilimler açısından betimleyici bir insan tanımının yapılabileceğini ve bunun da daima eksik bir tanım olacağını belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü sosyal bilimler temelde betimleyicidirler ve herhangi bir insan tanımından hareket ettiklerini açıkça dile getirmezler. Burada sözgelimi sosyolojik veya politik bilgiyle insanın kendi neliği arasındaki ilişki üzerine hiçbir zaman bir soru sorulmaz ve böyle bir soruya cevap da verilmez.<sup>61</sup> Ara sıra ne tür bir tanımdan hareket edildiğini ele veren ve bu yönüyle bir değer koyan analizlere rastlamak mümkündür. Siyasetbilim kuramcısı Margaret Canovan'ın, yaşadığımız dünyada aslında tüm insanların eşit ölçüde insan olmadıklarını ve herkesin insan haklarından istifade etmeye hakkının bulunmadığını dile getiren çözümlemesi bunun bir örneğidir.<sup>62</sup> Canovan'ın "insan" sözcüğüyle kastettiği mana muhtevasında Arendt'inkinden fazla bir şeyler vardır. Fakat ikisini birleştirmek, sosyal bilimlerin insan tanımını somutlaştırmak için faydalı olacaktır. Böyle bir tasarrufla insan, öncelikle ayrıcalık talep eden bireysel ve toplumsal çıkarlara sahip; ama aslında birçok insan içerisinde ve çeşitli sosyo-politik ilişki tarzlarıyla var olan, bu özelliğiyle keşfedilmesi ve biçimlendirilmesi gereken bir varlıktır.<sup>63</sup> Burada insanlar birbirinden farklı varlıklar olarak ele alınır ve söz konusu farklılığın ayırıcı ve merkezî unsuru modernitedir. Mesela, 1492 yılına değin Amerika keşfedilmemişti ve bu kıtada insanlar yaşamıyorlardı, sonra insanlar geldiler ve adı olmayan bu kıtaya bir isim verdiler. Bu yönüyle sosyal bilimler iki çeşit insan varsaymaktadır: Batılı ayrıcalıklı insan ve imtiyazsız olan. Edward William Said (1935-2003) buna benzer ayrımları reddetmek ve eleştirmek üzere kaleme aldığı metinlerde söz konusu ayrımları benimsemek durumunda kalmaktadır.<sup>64</sup> Söz konusu tanım ve oturduğu ayrılıkçı tavır nedeniyle sosyal bilimler, bir taraftan insanları betimlemeye çalışmakta, diğer taraftan onları önceden doğru ve geçerli kabul edilmiş kalıplara zorla sokmaya çalışmaktadır.<sup>65</sup> Bununla beraber sosyal bilimler tanıma ve tanınma gereksinimini giderirler. Sosyal bilimlerin insanla ilgili en meşru veya nötr ortak vasıfları budur ve aslında önemlidir. Yine de tanıma ve tanınma işlevi bile bazen masum olmayan bir amaç olarak değerlendirilmiştir.<sup>66</sup> Genel bir ifade muhtevasında toparlamak gerekirse, sosyal



bilimlere göre insan, kendi gibi birçok insanla ilişkileri açısından incelenmesi ve yönlendirilmesi gereken varlıktır. Bu tanıma birtakım itirazlar yöneltilebilir; ama belirtmek gerekir ki psikoloji bile insanı öncelikle başkalarıyla olan münasebetleri üzerinden anlamaya ve biçimlendirmeye çalışmaktadır.<sup>67</sup>

Şimdi iki farklı insan tazammununa dair yaptığımız saptama ve tahlilleri birbirleriyle karşılaştırmamız gerekmektedir. Bundan sonra zamanın görünür insan tanımıyla bu iki yaklaşım arasında yeni bir çözümlemeye ihtiyacımız olacak. Öncelikle Kur'an'ın insan tanımıyla sosyal bilimlerin insan anlayışı arasında önemli farklılıkların bulunduğu söylenmelidir. Kur'an-ı Kerim insana, bütüncül olarak yaklaşmakta ve onu doğanın ayrıcalıklı bir parçası olarak ele alırken insandaki tabii ihtiyaçların doğru bir toplumsal yaklaşımla tüm insanları mutlu edecek tarzda yönetilebileceğini öne sürmektedir. İslâm'ın kutsal kitabı, aşkın bir dil ve akıl seviyesi yakalayabilmek için vahiyden söz etmekte, ayrıca evrensellik iddiasında bulunmaktadır. Burada yaratıcı ve kontrol edici Allah, toplumsal işbölümünün adaletle sürdürülmesinin bir teminatı olarak vardır. İslâm, her şeyin insan için olduğunu; ama onun da yalnız olmadığını ve bencillikten kaçınma gereksiniminin bir Allah bilincine gönderme yaptığını dile getirmektedir. İslâm'ın insan tazammununu, geçici olarak 'gerçekçi ahlâkî insan' olarak belirleyebiliriz. Sosyal bilimler için insan, bu denli önemsenen ve merkeze alınan bir varlık değildir. İnsan bilimlerinde uzmanlar da birer insan oldukları halde inceledikleri diğer hemcinsleriyle aralarına uzaklıklar koymakta ve burada insan, mecburi yaşamın asgari görünürlükleri çerçevesinde belirlenmeye çalışılmaktadır. İslâm'ın ayrıcalıklı bir insanî hakikat vurgusunun bütün baskınlığına karşın sosyal bilimler kendi hakikatlerini tarihsel anlatılarla sürekli örtmektedirler. Bu durum, sosyal bilimlerin daha ilgi çekici ve güvenilir bulunmasını temin etmektedir. Sosyal bilimler var olanı anlamlandırırken kendi varsayımlarını insana uygulamakta ve bu yönüyle idealist davranmakta, İslâm'ın kutsal kitabı ise temel aksiyomlar bakımından idealist olmakla beraber aslında gerçekçi bir tavır takınmaktadır. İki insan anlayışının da iyi veya kötü olmakla nitelendirilemeyeceklerini, ancak tecrübî olana uygunluk bakımından tercih edilebilir bulunabileceklerini belirlemek gerekmektedir. Buradan hareket edildiğinde zamanla gerçekçi insanlık durumunun doğal bir ayıklanmayı mecbur kılacağı varsayılabilir. Fakat Müslümanların görece sahip oldukları toplumsal zayıflık durumu bu ayıklanmanın yeterince adil olamayacağı konusunda olumsuz bir izlenim vermektedir.

Daha önce dönemin gerçek insanına yer verilmişti. Gerçek insan tanımıyla hem Kur'an'ın insan içeriminin (tazammun), hem de sosyal bilimlerdeki insan içeriminin birebir örtüşmediğini söyleyebiliriz. Kur'an, daha başlangıçta söz konusu gerçek insan tanımını reddetmemektedir. Sosyal bilimler ise

aynı insan tanımını ancak netice itibarıyla kabullenmektedir. Buna göre İslâm'ın insan tazammunu gerçekçi insan tanımına daha yakın durmaktadır. Fakat bunun anlamı, sosyal bilimlerde işlenen insan temasının her an var oluyor olan gerçek insanı dışlaması değildir. Sosyal bilimler, insandaki tüm sorunları birer gerçek sorun olarak tanımayı reddetmektedir. Sözgelimi inançla ilgili unsurların evrenselliği, sosyal bilimlerin ancak bir insanî görünürlük olarak tahlil ettiği ve genelde olumsuzladığı bir olgudur. Bunların yerlerine sosyal bilimler kendi yarattıkları ideolojik kimliklerin edinilmesini salık vermektedir. Feminizm ve sosyal ekoloji bunun güzel iki örneğidir. Birer sistem eleştirisi olarak feminizm ve sosyal ekoloji, öncelikle idealist varsayımlara dayanmaktadır ve dinî inançlardaki gizem bu ikisinde de söz konusudur. Ne var ki söz konusu iki kuramsal içerimde yer alan gizliliklerin ortak duygularda yarattığı görünürlük dinlerde olduğu ölçüde travmatik olarak algılanmamaktadır. Neticede Kur'an-ı Kerim'in insan kavramıyla sosyal bilimlerin insan kavramı aynı dil seviyelerine dayanmamaktadırlar. Gerçekçi insanın zaman zaman karşılaştığı gerçek travmalar farklı dil seviyelerini sorgulayan arayışların artmasına neden olmaktadır.<sup>68</sup>

### **Sosyal Bilimler Sorunundan Önce İslâm Geleneğinin Meşruiyeti Problemi**

Görece daha nesnel olması için Kur'an'dan hareketle tayin ettiğimiz insan tanımının sosyal bilimlerin insan tanımıyla farklılaşmasına değinmiş bulunuyoruz. Bu kayda değer bir sorundur. Ne var ki bundan daha öncelikli başka bir kuramsal güçlük bulunmaktadır. Bu güçlük, İslâm medeniyetinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin bir güçlüktür. İslâm medeniyeti, m. VII. yüzyılda ortaya çıkmış İslâm dininin<sup>69</sup> farklı dil sahipleri tarafından kabul edilmesinden sonra zamanla yeni Müslümanların tecrübeleriyle birikmiş bir geleneğin, kurumsallığın ve genel olarak güçlü Müslüman siyasasının ortaya çıkardığı ortak bir içerimdir. Tahsin Görgün, modernitenin yükselişiyle beraber ortaya çıkan sömürge olgusunun Müslüman düşünürlerin zihinlerini manipüle ettiğine ve bunların İslâm medeniyetini olumsuzlar hale geldiklerine işarette bulunmaktadır.<sup>70</sup> Söz konusu düşünürler, tasavvuf ve tarikat gibi kurumsal unsurlar başta olmak üzere eski medeniyetin getirdiği tüm insanî olgulara, bunların dinin asıl kaynaklarına uygun olmadıklarını gerekçe göstererek karşı çıkmışlardır.<sup>71</sup> İslâm medeniyetinde bizzat Müslümanların meydana getirdikleri kurumlara karşı çıkan ve modern İslâm düşüncesinde etkili olan bir düşüncenin, İslâm'ın asıl kaynaklarıyla örtüşmeyen sosyal bilimleri nasıl kabul edeceği önemli bir sorundur.

Bryan S. Turner, Martin Luther'i örnek alan kaynaklara dönüş hareketindeki müşterek gayenin moderniteye eklenmesi olduğunu saptamıştır. Ona göre, modern Müslümanlarla İslâm'ın temel kaynakları arasındaki gelenek ortadan kaldırıldığında aslında mevzu bahis olan dine uygun olmayan yeniliklerin bu dine uydurulması kolaylaşacaktır. Burada esas gaye, gerçek İslâm'ı keşfetmekten çok Müslümanların moderniteye gösterdikleri direncin kırılmasıdır. İslâm medeniyeti, kaynakların muhtevalarını hem kurumsal olarak hem de insan anlayışı bakımından moderniteye aykırı bir formatta kullanmıştır. Bu nedenle hurafe söylemi bilinçli bir söylemdir ve kaynaklara dönüş hareketi Protestan ahlâkı gibi bir şey oluşturmayı hedeflemektedir. Tasavvuf ve tarikatı, geleneksel kelimeler ve fıkıhı reddeden düşüncenin Müslüman toplumlarda yaygınlaşmasından sonra buralarda milliyetçiliğin, bireyci ahlâkın, demokrasinin ve laikliğin benimsenmeye başlanması anlamlıdır. Bütün bunları Batı'da eğitim görmüş ve zamanla kendi dünyasına yabancılaşmış Müslüman aydınlar sağladı. Böylece İslâmîyet, moderniteye bir alternatif olmaktan çıktı.<sup>72</sup>

Turner'in bu tahlilleriyle Tahsin Görgün'ün tespitleri birbirini doğrulamaktadır. Fakat aydınlanma ve modernitenin olumlanarak, klasik İslâm geleneğinin ve kültürünün reddedildiği entelektüel içerimde (tazammun) asıl olan, Müslümanların neden geri kalmış olduklarına bir izah getirmektir. Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2009) kendi adına bunu açıkça belirtmektedir.<sup>73</sup> Sözelimi çağdaş bir yazar olan Mustafa İslamoğlu, Müslümanların geri kalmışlığının Kur'an ve Sünnet'in yanlış anlaşılmasıyla, İslâm'ın hurafelerle karıştırılmasından kaynaklandığını dile getirmektedir. İslamoğlu kendi tahlillerinde tüm İslâmî ilimleri ve özellikle tasavvufu ve tarikatı mahkûm etmektedir. Yazar, gelenekte görünür olan mitçi aklın yerine rasyonalist İslâm aklını tercih ettiğini öne sürmektedir.<sup>74</sup> Benzer noktalara temas eden bir yazar olan Yaşar Nuri Öztürk, Câbirî ve İslamoğlu'nun tahlillerini daha ileriye taşımaktadır. Öztürk'e göre, Batıların toplumda nüfus artışı ve doğumları kontrol altında tutarken Müslümanların buna dikkat etmemeleri bile onların geri kalmalarının bir gerekçesidir. Çünkü söz konusu bilinçsiz nüfus artışı Kur'an'ın ve hadislerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.<sup>75</sup> Müslüman toplumların nasıl ilerleyebilecekleri sorusunu da cevapsız bırakmayan aynı örnek yazarlara göre, bilimin dine uygunu dine uygun olmayana yoktur ve esas olan bilimin yolundan gitmektir.<sup>76</sup> Ahmet Arslan'ın aydınlanmanın İslâm toplumunda ortaya çıkmamasının onların tarihlerinin yanlış ilerlediğine dair bir delil olduğunu öne süren çıkarımı söz konusu yazarların ortak bağlamını göstermektedir.<sup>77</sup> Bu arada Amerikalı teknoloji tarihi akademisyeni George Basalla'nın, "bid'at" kavramının toplumsal kabullenilmişliği dolayısıyla İslâm dünyasında bilim ve teknoloji gibi iki önemli olgunun ortaya çıkamadığını ve hiçbir zaman da çıkamayacağını öne sürmüş olması manidardır. Bu yazara göre, Müslümanlar her şeyi Kur'an-ı Kerim'e ve Sünnet'e

uydurma merakıyla bilim, sanat ve felsefe üretmezler. Çünkü insanların değişmesiyle sanat, edebiyat, felsefe ve bilim de değişecektir.<sup>78</sup> Edward W. Said de, bu türlü bir işleyişten esinlenerek, Kur'an-ı Kerim'in Müslüman zihni içdiş etmesinden dolayı İslâm dünyasının yeniliğe ve gelişmeye kapalı olduğunu, dolayısıyla yeni insanî sorunları çözecek yaratımlarda bulunamadığını öne sürmektedir.<sup>79</sup> Kaynaklara dönüş hareketinin mucizevi Kur'an işleyişi ile onlar sayesinde bütün İslâm tarihine yöneltilen söz konusu itirazları bir arada tahlil etmek gerekmektedir. Çünkü Yaşar Nuri Öztürk'ün onayladığı şekilde Basalla'nın ve Said'in itirazları bilimsel itirazlardır ve reddedilemezler.<sup>80</sup>

Belirtmek gerekir ki Basalla'nın ve Said'in tespitlerine medar olan "bid'at" şartlanmışlığı kaynaklara dönüş hareketinden sonra yaygınlaşmış ve bu renk İslâm medeniyetinin de ana rengi sanılmıştır. İkinci olarak İslâmiyet'in temel kaynaklarının ve özellikle Kur'an'ın yanlış anlaşıldığını öne süren, ayrıca bu konuda aklı hakem olarak tayin eden bir düşüncenin bir gün nasıl olup da İslâm toplumlarında düşünmeyi ve yaratıcılığı engellediğini iyi analiz etmek gerekir. Kaynaklara dönüş kaygısının Müslüman siyasanın gerilemesinden sadece İslâm algısını sorumlu tutmasının bir gerekçesi, Kur'an'da yer alan bazı ayetlerdir. Mesela Âl-i İmrân suresindeki bir ayetin Türkçe meâlinde "Gevşeklik göstermeyin, hüznü de kapılmayın. Eğer mümin iseniz üstün gelecek sizsiniz." denilmektedir.<sup>81</sup> Zemahşeri (1075-1143), bu ayetin Uhud mağlubiyeti bağlamında anlamlı olduğunu, inananların İslâm'a olan bağlılıklarının sahih ve samimi olması durumunda, ayrıca gerekli asgari şartların temin edilmesi durumunda ("ve lâ tehinû" lafzına istinaden) başkasının onları yenemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>82</sup> Söz konusu ayetin hem bağlam hem de mana tazammunu olarak gösterdikleri, kaynaklara dönüş hareketinin konumlanmasını haklı çıkarabilir. Fakat buradaki "gevşeklik göstermeyin/hemen vazgeçmeyin" ("ve lâ tehinû") lafzının, sahih imana ek bir şart getirdiğini belirtmek gerekmektedir. Bu da dünyevî gereklerin yerine getirilmesi olarak okunmalıdır. Nitekim İbrahim Müteferrika (1674-1747), bu konuya münhasır eserinde Hıristiyanların başarısını irdelerken dinin yanlış anlaşılmasından çok askerî kusurların mevcudiyeti üzerinde durmaktadır.<sup>83</sup> Bu nokta, kaynaklara dönüş hareketinin iddialarında kesinkes bağlayıcı olmadığını göstermektedir. Ayrıca İslâm geleneğinde ortaya çıkan kurumsal muhtevaların birer bidat oldukları gerekçesiyle reddedilmeleri hangi akla makul gelmektedir? Buradaki aklın özellikle geleneği suçlamaya önkoşullanmış aydınlanma aklı olduğunu tayin etmek gerekmektedir. Bu bakımdan her ne kadar fark edilemiyor olsa da kaynaklara dönüş hareketinin bir tür mitoloji varsaydığı ihtimalini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Batı'daki aydınlanma söylemleri için bu tespit yapılmıştır.<sup>84</sup>

Burada çalışmamızı ilgilendiren üç nokta bulunmaktadır. Birincisi, İslâm dünyasında baskın bir düşünce haline gelen asıl kaynaklara müracaat hâdisesinin esas itibariyle geri kalmışlık ve başarısızlık hissinden hareket ederken, gerçek İslâm'ı yaşama gayesinin burada tali bir konumda bulunmasıdır.<sup>85</sup> Çünkü mesela Türkiye'nin yakın tarihinde meydana gelen iktidar değişikliğinin ardından kaynaklara dönüş söylemi kendine ahlâkî bir toplum eleştirisiyle meşruiyet bulmaya çalışmaktadır.<sup>86</sup> Bu, oldukça ironik bir durumdur; çünkü yeni toplumda söylemin yapacağı başka bir katkı yokmuş gibi davranılmaktadır. İkinci olarak, bu düşünce, bidat temasına bağlanarak sözgelimi kader itikadını, tasavvuf ve tarikatlar gibi toplumsal kurumları gerilemeden sorumlu tutmaktadır. Aynı tutum, yeni toplumsal alışkanlıkların edinilmesini benzer düzeyde tartışmamaktadır. Bunun güncel misalleri olarak, alkışlama, internet sitelerinde sohbet yapma, evliliğin özellikle aşkla temellendirilmesi gibi toplumsal yenilikler anılabilir. Bu arada toplumun ihtiyacı olarak belirginleşen güncel konularda söz konusu tavrın herhangi bir tasarrufundan da söz edilememektedir. Sözgelimi kapitalist ekonomi, sosyalist eleştiri ve liberal piyasa bağlamında Kur'an'ın öngördüğü ekonomik sistem nedir diye sorulduğunda temel ahlâkî ilkeler dışında bir cevapla karşılaşmamaktadır. Bunun en önemli gerekçesi, kaynaklara uygunluk kaygısının kapitalizm, komünizm ve liberalizm gibi insanî olguların neye tekabül ettiğini anlama merakını bastırmasıdır.<sup>87</sup> Söz konusu durum bir çelişki olarak görülmelidir. Çünkü modern dönemde yaşayan Müslüman toplumların gerçek ihtiyaçlarından hareket etmek yerine, gerçek ihtiyaçların paranteze alınması ve zihindeki ideal tasavvurların gerçeğe eklemeye çalışılması söz konusu olmaktadır. Üçüncü olarak, sözgelimi tasavvuf ve tarikat olgularını ve bunların toplumsal görünürlükleri olan tekke kurumunu reddeden bir söylem, sosyal bilimleri ve sivil toplum kuruluşlarını nasıl kabul edebilecektir? Çünkü tasavvuf, tarikat ve tekkede hâlâ Allah'ın merkezde olduğu bir tefekkür anlayışı hâkimken, sosyal bilimlerde ve sivil toplum kuruluşlarında Tanrı'yı yeryüzünden kovan hümanizm fikri hâkimdir. Ayrıca sözgelimi *Kitâbü'l-İbrîz* adlı tasavvuf metninde ne denli mitolojik hâkimiyet söz konusuysa *Totem ve Tabu* adlı modern psikoloji metninde de benzer düzeyde mitolojik yaygınlık göze çarpmaktadır.<sup>88</sup> Bu durumda birini diğerinden İslâm'a daha uygun kılan ne olacaktır? Eğer kıstas birinin güçlü Batılılara ait olması ise, Kur'an-ı Kerim onlara ait değildir ve bu kitabın mana tazammunu ne olacaktır? Aksi takdirde ölçütümüz asıl kaynaklara uygunluk olursa, buradan sosyal bilimler, sivil toplum kuruluşları ve sanatla ilgili ne tür bir düşünce üretebiliriz? Burada aydınlanmacı temellerden hareket eden bir düşüncenin aydınlanmanın ürettiği kurumlarla çatışması mevzubahis olmaktadır.

Bizim tahlillerimize göre, Kur'an ve Sünnet üzerinden İslâm dini ile sosyal bilimler arasında bir mukayese veya anlama vuku bulacaksa bu takdirde asıl

kaynakların ne tür sosyal bilimler ve kurumlar ürettiklerinin hesaba katılması gerekmektedir. Mesela, tasavvuf edebiyatı İslâm'a ait bir unsur olarak görülmeden tiyatro ve roman ile İslâm arasında bir tartışma başlatılamaz. Bu durumda kaynaklara dönüş söyleminden ayrılmak gerekecektir; çünkü söz konusu söylemle güncel ihtiyaçların insanî asılları arasında bir yakınlık kurulmamaktadır. Nitekim Batı düşüncesi kendi geleneğinden ürettiği halde aydınlanmayı kayda değer bir düzeyde tenkit etmiş bulunmaktadır. Son durumda İslâm geleneğinin ve medeniyetinin bir bütün olarak değerlendirilmesi ve Müslüman insanın varoluşuyla ilgili gerekli temellere ulaşılması icap etmektedir. Çünkü modern sosyal bilimleri yaratan Batılı insanın varoluş temelleridir. İki dünyanın birbiriyle ihtiyaç düzeyinde münasebetinden sözü edilecekse öncelikle bu temellerin tayin edilip mukayese edilebilmesi gerekmektedir.

### **Modern Müslümanların Sosyal Bilim İhtiyacı**

Birçok bilim tarihçisinin ortak tanıklığına göre, bilimi ve teknolojiyi, hatta insanla ilgili yaşanan dünyada ne varsa tümünü var eden ve ilerleten olgu, insanların ihtiyaç ve gereksinimleridir. İnsanların gerçek ihtiyaç ve gereksinimlerinin tespit edilip, bunların giderilmesi için çalışılması tüm bilimlerin ve kurumların varlığını öncelemiştir. Her şey sadece insanların ihtiyaçlarını gidermek için vardır. Bu gerçeğin üzeri örtüldükçe söylemlerde ortaya çıkan temel vasıf, onların yaşanılanları gizemleştirilmeleri ve anlaşılmayı olanaksızlaştırmalarıdır. Aynı durum bilim tarihi yazımları için de geçerlidir.<sup>89</sup> Biz, iki dünyanın farklı insan tanımı üzerinden tartıştığımız Müslümanlık ve sosyal bilimler sorununu bir de bu yönüyle ele almanın faydalı olduğunu düşünüyoruz. Sosyal bilimlerin İslâmiyet'e uygunluğundan önce önemli olan, Müslümanların sosyal bilimlere ihtiyaç duyup duymadıklarıdır.

Belirtmek gerekir ki modern dünyada Müslümanlar var olurlarken gitgide modern bir hayat tasavvurunu kanıksamaya başlamış ve bu yaşama alışmışlardır.<sup>90</sup> Özel olarak Türkiye'de harf inkılâbının ardından kendi reel dünyalarına yabancılaşan Müslümanların mümkün zihinsel tasarımları aydınlanma düşüncesi tarafından önceden belirlenmektedir.<sup>91</sup> Burada Michel Foucault'nun işaret ettiği bir kural işlemektedir: Bir dilin grameri, onun içinde düşünülebileceklerin tamamının bir "a priori"si niteliğindedir.<sup>92</sup> Bu durum sadece kuramsal bir sorun değildir. Bryan S. Turner'ın işaret ettiği şekilde, sözgelimi popüler ateizmi olanaklı ve yaygın kılan temel unsur modern ateizm tartışmaları olmayıp, modern tüketim kalıplarıdır ve mesela Coca Cola içen ve Mc Donalds'a giden insanların günlük ihtiyaçlarıyla Tanrı'nın varlığı arasında bir yakınlık kalmamaktadır.<sup>93</sup> Yani tüketime adapte olmuşlukla edi-

nilen dünya tasavvurları ile dinî düşünceler arasında bir münasebet bulunmaktadır ve bu bakımdan sosyoloji teolojii tayin etmektedir.<sup>94</sup> Fakat bunun anlamı, teolojik tartışmaların sosyolojik nitelikli yapılması değildir; çünkü sosyal bilimsel nitelikli teolojik tartışmalar dinin temel iddialarını işlevsizleştirmektedir.<sup>95</sup> Bu bakımdan Müslümanların modern dünyada yaşıyor olmak ve modern tüketim kalıplarına alışkın olmak itibariyle sosyal bilimlerin kapsamı içine girecek ihtiyaçları edindiklerini saptamak gerekmektedir. Bundan sonra söz konusu ihtiyaçların hüviyeti ve muhtevası önemli olmaktadır. Bu noktada dünya Müslümanlarının birbirleriyle İngilizce konuştuklarını anımsamak kayda değerdir.

Günümüzde kadından çevreye, doğanın kavranışından dinin toplumsal yaşamdaki araçsal rolüne ve ulus devletlerin varlığından küresel ekonominin karşı konulmaz belirleyiciliğine kadar birçok sorun sosyal bilimler tarafından ele alınmaktadır. Müslüman toplumlar da bu sorunlara bigâne kalmış değildirler ve çoğunlukla oryantlizmin etkisiyle edinilen psikolojik gereksinimler zamanla yerel kültürler tarafından onaylanarak benimsenilmişlerdir. Ekonomi, özgürlük, kadın, savaş, silah, şiddet, demokrasi, doğa ve çevre gibi birçok temel modern tema artık Müslümanların dünya tasavvurlarını yönlendiren kavramlar olarak iş görmektedirler. Tıpkı modernleşmiş Kıta Avrupa'sı ve Kuzey Amerika kültürlerinde olduğu gibi aile, kadına şiddet, insan hakları ve sosyal adalet gibi sorun bağlamlarının neredeyse tümü Müslüman toplumsalıkları da ilgilendirecek boyutta içerilmiş bulunmaktadır. Sözelimi İslâm hukukunda (fıkıh) bir İslâm devletinin anayasasının nasıl olabileceği veya evliliği oluşturan iki insan unsurunun birbiriyle ilişkilerinin nasıl ayarlanabileceği “günümüz meseleleri” başlığı altında tahlil edilmeye çalışılmaktadır.<sup>96</sup> Yenidünyanın teknolojik imkânları olarak cep telefonları ve internetteki sanal ortamların İslâmî yaşama girmesiyle beraber söz konusu güncel meselelerde sosyal bilimsel verilere ve istatistiklere ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Müslümanlar son zamanlarda doğrudan dinî gerekçelerle değil, toplumsal yaşamdan zevk alabilmek için hayatı temellük edinmeye başlamış ve bu da içtimaî hayatta birtakım yeni müşküllerin ortaya çıkmasını intaç ettirmiştir. Moda eskisi gibi İslâm'a uygunluğu tartışılabilir bir konsept değildir; artık o, Müslümanca yaşamın vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmiştir. Cami inşasında klasik modelleri taklit artık Müslümanları tatmin etmemektedir; çünkü modernliğin getirdiği ilginçlik ve yenilik gereksinimi Müslüman bireyler tarafından sahiplenilmektedir. Son iki örnek izlikle beraber İslâmî sanat anlayışının yerine Müslümanların yapabilecekleri modern sanatın hüviyetinin tartışılmaya başlanması kaçınılmazdır. Modern sanatın ve özellikle müziğin İslâm'a uygunluğuyla ilgili tartışmalar, yeni Müslüman bireylerin sanat ve müzik gereksinimlerinin üzerini örtememektedir. Mesela, günümüzde reddedilen tasavvuf müziğinin yerine ilahî olarak hâlâ arabesk beste-

ler tercih ediliyorsa, bunun nedeni gerçek gereksinimlerin göz ardı edilmesi olmalıdır. Müzikle ilgili gerçekçi bir çalışma olmadığından Müslüman gençler genellikle modanın etkisinde hareket etmektedirler. Bu bakımdan Müslümanların yeni medenî ihtiyaçlarının mevcudiyeti tartışmaya yer açmayacak şekilde varittir. Söz konusu medenî ihtiyaçları yönlendiren dil, sosyal bilimlerden geldiği için örfe değer veren İslâmiyet'in kendi sosyalbilim formasyonunu tedavüle sokması gerekmektedir. Burada idare etmek için sosyal bilim ilkesiyle değil, ihtiyaçlar nedeniyle sosyal bilimler için sosyal bilim ilkesiyle hareket etmek lazımdır.

Günümüzde Müslüman toplumlarda gerçekten de insan hakları ve özel olarak kadının toplumsal konumuyla ilgili ihlaller yaşanmaktadır ve bu ihlallerin çözümü sadece Kur'an ayetlerine ve Hz. Peygamberin hadislerine başvurularak İslâm'ın en iyiyi emrettiğinin ideolojik olarak seslendirilmesi ile temin edilemez. Sosyal bilimlerde yer alan kuramsal muhtevaların hüviyetlerinin ve işlevlerinin çözülmesi gerekmektedir. Bunlar çoğunlukla sistem eleştirisi olarak iş görmektedirler. İslâmiyet ile Müslümanlığın arasının açılması söz konusu olmakla beraber burada modern Müslümanların yeni karşılaşmalarının tahlil edilmesi ve çözülmesi gerekmektedir. Bunun anlamı, İslâmî bir sosyalbilim değildir; çünkü sosyalbilim için öngörülecek böyle bir nitelendirme onu asıl işlevinden mahrum edecektir.<sup>97</sup> Burada etrafında dönülmesi gereken merkezin, Müslümanların reel ihtiyaçları olması gerekmektedir. Söz konusu ihtiyaçlar çözülmediği takdirde İslâm'ın asıl kaynaklarının da Müslümanlık için bir anlamı kalmayacaktır. Buna göre sosyal bilimler Müslümanlar için gerçek bir ihtiyaçtır; çünkü bu bilimlerin kapsamına giren sorunlar artık Müslümanların da müşterek müşküllerine karşılık gelmektedir. Böylece Müslümanların bir sosyalbilim üretmeleri gereği ortaya çıkmaktadır. Modern sosyalbilimsel anlamların sağladığı tazammunlar gitgide geleneksel kurumların arkasında işgören anlamların sağladığı mana tazammunlarına yakınlaştırılarak bu konuda İslâmî kaygının korunması sağlanabilir. Fakat her halükârda sosyal bilimler, Müslümanlar için ivedi bir gereksinimdir.

### **Sosyal Bilimler ve Hakikat**

Burada tahlil edilmesi gereken önemli bir nokta da sosyal bilimlerin ortaya koyduğu kuramsal ve uygulamaya dönük bilgi muhtevalarının birer hakikat olarak alınıp alınamayacaklarına ilişkindir. Sosyal bilimlerin teolojik veya itikadî yansımalarından dolayı bu nokta önemlidir. Hakikatle olan münasebet bir anlamda klasik İslâmî bilimlere bakışı da etkileyeceğinden kayda değerdir.

Öncelikle modern sosyal bilimlerin, modern felsefede görünür olduğu üzere insanî hakikate ilişiksiz olduğunu belirlemek gerekmektedir. Bir bilgi evre-



ninden diğerine değişmeyen evrensel doğruların sahiplenilmesi dışında modern sosyal bilimlerin hakikatle ilgili bir iddiaları bulunmamaktadır. Burada biz hakikatin, insanî tüm sorunlara anlam veren kesin gerçeklik tanımından yola çıkıyoruz.<sup>98</sup> Aksi takdirde sözgelimi çağdaş yazarlardan Martin Heidegger hakikati, insanın keşfettiği dünya olarak tanımlamaktadır ve onun işarette bulunduğu hakikat içerimi alışılmış hakikat kaygısına tekabül etmemektedir.<sup>99</sup> İslâmiyet söz konusu olduğunda hakikat, ilahî mükemmellikteki kesin gerçekliğin bizzat kendisine karşılık gelmektedir ve İbn Sînâ'ya (980-1037) göre biz bu manada bir masanın veya herhangi bir fiziksel varlığın bile hakikatine erişemeyiz. Çünkü isimlendirmeye edinilen anlam ile gerçeklikte var olan anlam yeterince tüketilememektedir.<sup>100</sup> Kastedilen hakikat manasında fizik ve başka deneysel bilimlerin bile yeterince yol almış olduklarını söylemek güç görünmektedir.<sup>101</sup> Sosyal bilimler söz konusu olduğunda esas olanın, görünür insanî sorunun çözülmesi olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu manada sosyal bilimlerin somut insanî problemlerle uğraşmaları ve onların görevi evrensel hakikatlere ulaşmak değildir. Daha önce değinildiği üzere nesnellik sorununu yeterince çözememiş sosyal bilimlerin hakikat müşkülüyle uğraşması beklenmemelidir.<sup>102</sup> Bu durumda sosyal bilimlerin bulguları insanî kanun mesabesinde veya evrensel hakikat düzeyinde değerlendirilmemelidir.

Esasen sosyal bilimlerin, hâlihazırda var olan insanî sorunu, eldeki kavramlar çerçevesinde ve verili kuramsal şablonların elverişli kıldığı sınırlarda kalarak çözümlenmeye çalışmaktadır. Sosyal bilimlerden edinilen bulguları teolojik meselelerle yarıştırmamak veya onları itikadî hakikatler gibi sahiplenmemek lüzumu söz konusudur. Mesela uygarlık tarihinin yakın zamana dönük verileri bazı ırkların diğerlerinden daha gelişmiş bir tecrübeye sahip olduğunu gösterebilir ve bu durumda uzmanlar bazı milletlerin medeniyet kurma istidadına sahip bulunmadıklarını öne sürebilir. Reel politikte bu bulgunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir; fakat söz konusu bulgunun bir hakikat olarak alımlanması (idrak) durumunda Kur'an'ın Yahudî medeniyeti ile ilgili haber verdikleri yanlışlanmış olacaktır. Çünkü Yahudiler, daha önce üstün bir uygarlığa sahip olmadıkları halde, ayrıca medeniyet kurma gibi bir istidat onlarda hiç görünmediği ve Mısır'da köle olarak yaşadıkları halde üstün nitelikli bir siyasete erişmiş bulunmaktadırlar. Kur'an bu noktaya özellikle değinmektedir.<sup>103</sup> Böylelikle kastedilen bilgi ile inanç arasında bir alan ayırımına gitmek değildir; ama her kavramı ve bilgi dalını anlamlı olduğu işlevle değerlendirmek gerekmektedir. Sosyal bilimlerin işlevi, insanî sorunları önce teşhis etmek, sonra da bunların çözümlerini mümkün alternatifleri vaz ederek tahlil etmektir. Modern dönemde Müslümanların içtimâî ihtiyaçlarını giderecek müesseseler olarak düşünülebilecek olan sosyal bilimlerin verilerinin birer hakikat olarak alımlanmaması gerekmektedir.

## Sonuç Yerine

Bu çalışmada şimdiye değin birbirinden farklı iki dünya tasarımının insana dair bilgi tazammunları üzerinde durulmuştur. İslâmiyet'in insandan anladığıyla modern sosyal bilimlerin insandan anladığının aynı olmadığı ve söz konusu iki alanın birbirine eklememesinin de pek olanaklı olmadığına işaret edilmiştir. Bu arada iki insan içeriminin (tazammun) hâlihazırdaki ortak insanî tecrübelerle göre nerede durduğunun yeterince denetlenebilmesi için önceden yenedünyadaki insanın tanımı da yapılmıştır. Yenedünyadaki insan tanımına göre Müslüman insanın nerede durduğu ve aynı kapsamda bu insanın sosyal bilimlerle münasebeti üzerinde de durulmuştur. Şimdi herhangi bir tekrardan kaçınmak kaydıyla bulgularımızı sunmamız uygun olacaktır.

Yenedünyada insan, biyolojik olarak ölmek için, zihinsel olarak da meşgul olmak için yaşayan ve bunun farkında olan varlıktır. İnsan, mevzubahis olan farkındalığını gerçekleştirme üzere çıkar kavramını yaratmakta ve dilsel göstergelerle çıkarlarını bazen gizlemekte, bazen ifşa etmektedir. Kur'an, insanın gerçek çıkarlarını reddetmemektedir. İslâm'ın kutsal kitabı bunların her insanı mümkün olduğunca az mutsuz edebilecek tarzda yapılandırılabilirliğini öngören ahlâkî bir iddiaya sahiptir. Kur'an ilahî bir temelle yeniden ürettiği gerçek insan olgusunu, herhangi bir idealizme yaslanmaksızın asgari mutluluğun evrensel paylaşımıyla çözmeye çalışmaktadır. İslâm medeniyetinin görünür kurumsallıkları olarak bütün bir İslâm geleneğini ve onda yer alan her bir unsuru bu kapsamda değerlendirmek ve olumlamak gerekmektedir. Sosyal bilimlerde insanın yer alan gerçeklikleri asgari itirazlara izin verecek ölçüde çözümlenmek ve mümkün olduğunca yönlendirmek amacına matuftur. Sosyal bilimlerde bütün insanların mutlu olabileceğini kabul eden üst bir aklın varlığını reddetmektedir. Varoluşsal sorunlar bağlamında önemli kusurları bulunan sosyal bilimlerde yine de insanî sorunların halledilmesiyle ilgili modern bir yol olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Hem İslâm'ın insan kavrayışı hem de sosyal bilimlerin insan kavrayışı, hâlihazırdaki insan konseptine yeterince yakın değildir. Günümüzde Müslüman bireylerin de İslâmî bir insan tanımından ziyade gerçekçi insan tanımına yakın bir görünüm arz ettiklerini teslim etmek gerekmektedir. Bunun manası, Müslümanlar da modern dönemde öncelikle çıkarları için var olmaktadır.

Özellikle son zamanlarda kapitalizme veya liberalliğe uyum sağlamış Müslüman bireylerin ve toplumların bu tercihinden menfî bir mana çıkarmamak gerekmektedir. Çünkü çıkarları için yaşamak insanın tabii gerçekliğidir ve söz konusu gerçeklik nötr bir olgudur. İslâm'ın modern müntesiplerinin çıkarlarını gözeterek var olmaları başka ahlâkî varoluşlara göre değerlendirilmek istenildiğinde öncelikle hangi tarafın ortak insanlığa ne kadar az kötülük ettiğine bakılması icap etmektedir. Müslümanların çıkarları için yaşıyor olmaları nedeniyle birtakım modern ihtiyaçlara sahip olmaları olağandır. Modern

Batı'nın düşünce ve uygulama düzeyinde olumlandığı her insanî tecrübede modern gereksinimlerin varlığı da kaçınılmazlaşacaktır. Buna göre modern Müslümanların, ancak sosyal bilimlerden istifade edildiği takdirde doğru teşhis edilerek çözümlenebilecek sorunları bulunmaktadır. Sosyal bilimlerin ihtiyaçlarla olan münasebeti üzerinde düşünülürken pragmatik hareket edilmesi ve ahlâkın nihai noktada göz önünde bulundurulması isabetli olandır. Çünkü evrensel insan ilişkileri özelinde çıkar yönetimi ortak bir ölçüt tarafından yönetilmemektedir ve birçok bağımsız değışkene göre dünyayı ayarlama idealine nispetle her bir toplumun kendi çıkarlarıyla hareket etmesi daha az yorucu görünmektedir. Bu meyanda Müslümanların modern sorunlarının çözümlenmesinde sosyal bilimlerden istifade etmek gerekmektedir. Bu noktada Kur'an'ın yapacağı katkı, sosyal bilimcilerin yapacakları yorumların, modern Batı'da görünür olduğunun aksine, hem kendileri hem de takipçileri tarafından mutlaklaştırılmamasını engellemek bakımından olabilir. Çünkü çağdaş Batı'da sosyal bilimciler kendi yorum deneyimlerini genellikle evrensel olarak kavramakta ve öznel çıkarımlarına tarih-üstü bir konum yüklemektedirler. Bir yerde ihtiyaçlar varsa onların temini de söz konusu olmalıdır ve İslâm'ın kutsal kitabına göre mühim olan ihtiyaçların gerçekten gideriliyor olmasıdır. Sosyal bilimler modern Müslümanların gerçek ihtiyaçlarını giderdiği nispette Kur'an'da ve İslâm medeniyetinde görünür olan İslâm'a uygun olacaktırlar. Çünkü İslâm'a göre de her şey öncelikle insan içindir. Bunu basit dünyevileşme deneyimleriyle karıştırmamak gerekmektedir. Müslümanlar öncelikle kendi meşru faydalarını (çıkâr) düşünerek hareket etmek durumundadırlar.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda İslâmiyet'in özel alana hapsedilmesini öngörmeyen ve öncelikle Müslümanların gerçek ihtiyaçlarını temin eden bir sosyal bilim anlayışının ortaya konulması icap etmektedir. Sosyolojik durum teolojik muhtevayı etkileyebilir; ama İslâm itikadının sosyolojiye dönüşmemesi gerekmektedir. İslâmiyet'in mekân ve zaman anlayışı, insan ve evren anlayışı, Allah üzerinden aslında gerçekçi insana yönelik olarak tasarlanmıştır. Bu nokta herhangi bir üstünlük olarak değil; ama bir avantaj olarak alınmalıdır. Müslümanların modern dönemde önemli sorunları bulunmaktadır. Bunların halledilmesinde sosyal bilimlerden faydalanılmalıdır. Fakat bu yapılırken öncelikle İslâm'ın modern müntesiplerinin sorunları göz önünde bulundurulmalıdır. Burada öncelikli olan İslâm'ın modern dünyada Müslüman olmayan insanlara ne önerdiğini ortaya koymak olmamalıdır. Çünkü Müslümanların hayatta kalma ve kendi iç sorunlarını çözmeyle ilgili önemli sıkıntıları bulunmaktadır. Kur'an'ın sosyal bilimlerle münasebetini tartışırken buradan hareket etmek gerekmektedir. Ayrıca sosyal bilimlerin bir hakikati öngörmediğini; onun mevcudiyet vasatının, insani gereksinimlerin giderilmesiyle sınırlı olduğunu hep hatırdâ tutmak icap etmektedir. Sosyal bilimler hakikat olarak alındıklarında Müslümanların onlardan faydalanabilmesinin bir yolu bulunmamaktadır.

## Kaynakça

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*; çevirenler: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010
- Ahmed, Ekber S., *İslâm ve Antropoloji*; çeviren: Bedri Gencer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*; çeviren: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003
- Arslan, Abdurraman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2012
- Arslan, Ahmet, Başlıksız Sunum, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*; yayına hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2010
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*; çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007
- Basalla, George, *Teknolojinin Evrimi*; çeviren: Cem Soydemir, Ankara: Tübitak Yayınları, 2000
- Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*; çeviren: Oğuz Adanır, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 5. Basım, 2010
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*; çevirenler: Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2004
- Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*; çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7. Basım, 2010
- Beat, Patrick, *Sosyal Bilimler Felsefesi*; çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2010
- Calhoun, Craig, 'Kimin Klasikleri? Hangi Okumalar? Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık', *Sosyal Teori ve Sosyoloji*; çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2008
- Delacampagne, Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*; çeviren: Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2010
- Derrida, Jacques, *Gramatoloji*; çeviren: İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011
- Descartes, René, *A Discourse on Method*; çeviren: John Veitch, London: The Temple Press, 1949
- Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura*; çeviren: Galip Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2010
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993
- Durand, Jean-Pierre, *Marx'ın Sosyolojisi*; çeviren: Ali Aktaş, İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Baskı, 2002
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*; çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*; çeviren: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Baskı, 2004
- Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*; çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999
- Foucault, Michel, 'Aydınlanma Nedir?', *Özne ve İktidar* içinde; çevirenler: Işık Ergüden, Akınhay, Osman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2011
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*; çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011
- Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*; çeviren: K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996
- Gazzâlî, *el-Münkiżî mine'd-Dalâl*; tahkik: Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî, Dimaşk: Mektebetü'ş-Şarki'l-Arabî, h. 1358/m. 1939
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 20

## Notlar

- 1 Delacampagne, Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çeviren: Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2010, s. 265-324.
- 2 Descartes, René, *A Discourse on Method*, çeviren: John Veitch, London: The Temple Press, 1949, s. 4, 12, 20-25, 49.
- 3 David, Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009, s. 314-320
- 4 Derrida, Jacques, *Gramatoloji*, çeviren: İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011, s. 75 vd., s. 362 vd.
- 5 Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmannın Mantığı*, çevirenler: İlknur Aka- İbrahim Turan, İstanbul: YKY, 4. Basım, 2010, s. 68-72.
- 6 Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Metis yayınları, 5. Basım, 2008, s. 27, 31, 137, 171-173. Bu konuda güzel bir tahlil için bkz. Ali Utku, *Ludwig Wittgenstein*, İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 2009, s. 27 vd.
- 7 Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çeviren: Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 100-101. Bu konuda faydalı bir analiz için bkz. Saul A. Kripke, *Wittgenstein Kuralları ve Özel Dil*, çeviren: Berat Açıl, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, s. 81 vd.
- 8 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 11.
- 9 Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çevirenler: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya, İstanbul: İthaki Yayınları, 3. Baskı, 2010, s. 19.
- 10 Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 125-129.
- 11 Foucault, Michel, 'Aydınlanma Nedir?', *Özne ve İktidar* içinde; çevirenler: Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2011, s. 185-186.
- 12 Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*, çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 281 vd.
- 13 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 119-137, 271, 352, 395-401.
- 14 Rawls, John, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, çeviren: Gül Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2006, s. 133-141.
- 15 Derrida, *Gramatoloji*, s. 461.
- 16 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 389.
- 17 İbn Rüşd, *Tebâfütü'r-Tebâfüt*, tahkik: Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Meârif, 1978, c. II, s. 869.
- 18 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 273-275.
- 19 Bkz. Levinas, Emmanuel, *Ölüm ve Zaman*, çeviren: Nami Beşer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 68, 149-154.
- 20 Bkz. Searle, John R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çevirenler: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 51 vd.
- 21 Bkz. Trigg, Roger, *Akılcılık ve Bilim*, yayına hazırlayan: İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004, s. 127-155; Pipes, Richard, *Komünizm'in Kısa Tarihi*, çeviren: Orhan Düz, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005, s. 143-155; Durand, Jean-Pierre, *Marx'ın Sosyolojisi*, çeviren: Ali Aktaş, İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 102-107; İncil, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 9. Basım, 2010, Matta 6, s. 14; Kur'an-ı Kerim, Zuhuruf suresi, 43/32.
- 22 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 354-395.
- 23 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 231-243. Bu son sayfada Heidegger, ebedi hakikatlerin varlığı düşüncesinin, hala kurtulamadığımız Ortaçağ Hristiyan teolojisinin artığı olduğunu öne sürmektedir.

- 24 Habermas, Jürgen, “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları, çeviren: İlnur Aka, İstanbul: YKY, 3. Baskı, 2005, s. 181-226. Burada Habermas, vicdanın otonom varlığını reddetmekte ve neticede ahlaki pragmatik bir söylem olarak almaktadır.
- 25 Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çeviren: Semih Lim, İstanbul: YKY, 9. Baskı, 2011, s. 81.
- 26 Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 4. Baskı, 2010, s. 51-54; karşılaştırmak için bkz. a.mlf., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2003, s. 99-117.
- 27 Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura*, çeviren: Galip Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2010, s. 21-42, 86-94.
- 28 Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*, çeviren: Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 2000, s. 29-33.
- 29 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 291-294.
- 30 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 328.
- 31 Baudrillard, Jean, *Simülakrılar ve Simülasyon*, çeviren: Oğuz Adanır, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 5. Basım, 2010, s. 180.
- 32 Bkz. Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, çevirenler: Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2004, s. 60-78.
- 33 Bkz. Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çevirenler: Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 50 vd.
- 34 Fâtır sûresi, 35/43; Fetih sûresi, 48/23.
- 35 Tin sûresi, 95/4.
- 36 Zâriyat sûresi, 51/56.
- 37 Ra’d sûresi, 13/28.
- 38 Mülk sûresi, 67/2.
- 39 Enbiyâ sûresi, 21/35.
- 40 İsrâ sûresi, 17/15.
- 41 Nisâ sûresi, 4/28; İsrâ sûresi, 17/11.
- 42 Sâd sûresi, 38/24.
- 43 Bakara sûresi, 2/13; Zuhruf sûresi, 43/15.
- 44 Zuhruf sûresi, 43/32.
- 45 Rûm sûresi, 30/30.
- 46 Âl-i İmrân sûresi, 3/19.
- 47 Bakara sûresi, 2/143.
- 48 A’raf sûresi, 7/181; Enfâl sûresi, 8/39.
- 49 En’âm sûresi, 6/151-153.
- 50 Nisâ sûresi, 4/58,135;
- 51 Zemahşerî, *Tefsîri’l-Keşşâf*, tashih: Muhammed Abdüsselam Şâhin, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, h. 1424/m. 2003, c. I, s. 562-563.
- 52 Mâide sûresi, 5/8.
- 53 Örnek olarak bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, tahkik: Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dârü’l-Fîkr, h. 1425-1426/m. 2005, s. 241-244. Modern dönemlerde sanıldığına aksine İslâm itikadında “din adamlığı” olgusu yoktur, “din bilginliği” vardır. Bu iki kavramın anlam evreni ve uygulama alanı birbirinden çok farklıdır.
- 54 Kur’an-ı Kerim, Asr sûresi, 103/1-3.

- 55 Rorty, Richard, 'Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut', *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde; çeviren ve derleyen: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 372-375.
- 56 Örnek olarak bkz. Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*; çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7. Basım, 2010, s. 29 vd; Ahmed, Ekber S., *İslâm ve Antropoloji*; çeviren: Bedri Gencer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 59 vd.
- 57 Bkz. Wachterhauser, Brice R., 'Söylediğimiz Şey Olmamız Gerekliyor mu? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer', *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, s. 127.
- 58 Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*; çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 214-219.
- 59 Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*; çeviren: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 57-64.
- 60 Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 16-17.
- 61 Baert, Patrick, *Sosyal Bilimler Felsefesi*; çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 13.
- 62 Bkz. Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*; çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 72-73.
- 63 Bu tanımı destekleyen bir sosyal bilim analizi için bkz. Calhoun, Craig, 'Kimin Klasikleri? Hangi Okumalar? Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık', *Sosyal Teori ve Sosyoloji*; çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları, 2008, s. 83-111.
- 64 Saïd, Edward W., *Şarkîyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*; çeviren: Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2006, s. 350.
- 65 Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi*, s. 228-232.
- 66 Bkz. Saïd, Edward W., 'Sömürge'nin Temsili: Antropolojinin Muhatapları', *Kış Rubu* içinde; çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 60-61.
- 67 Örnek olarak bkz. Masterson, James F., *Kişilik Bozuklukları*; çevirenler: Betül Taylan Bozkurt, Tuğrul Veli Soylu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 21 vd.
- 68 Bu konuda örnek bir tahlil olarak bkz. Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*; çeviren: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Baskı, 2004, s. 333-335.
- 69 İslâm'ın kutsal kitabına göre bu din hep var olan gelen dindir. Aniden ve belirli bir tarihte ortaya çıkmış bir din değildir. Bkz. Âl-i İmrân sûresi, 3/19.
- 70 Bkz. Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003, s. 22 vd.
- 71 Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 22.
- 72 Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*; çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2. Baskı, 2003, s. 134-138.
- 73 el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001, s. 395.
- 74 İslâmoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 15. Baskı, 2009, s. 9-14.
- 75 Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2010, s. 349-355. Günümüzde Türkiye örneğinde Türk Müslümanların yurt içindeki nüfus dengesizliğinden söz etmeleri ilginç bir ayrıntıdır. Nüfus artış yoğunluğunu kontrol eden Türk nüfusu, başka etnik grupların nüfus yoğunlukları karşısında gerilemiştir.
- 76 Öztürk, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, s. 281-283.
- 77 Arslan, Ahmet, Başlıksız Sunum, *Türkiye'de/Türke'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*; yayına hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2010, s. 155-199.
- 78 Basalla, George, *Teknolojinin Evrimi*; çeviren: Cem Soydemir, Ankara: Tübitak Yayınları, 2000, s. 177-178.

- 79 Said, 'Dünya, Metin ve Eleştirme', *Kış Rubu* içinde, s. 126-127.
- 80 Öztürk, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, s. 281-283.
- 81 Âl-i İmrân sûresi, 3/139.
- 82 Zemahşeri, *Tefsiri'l-Keşşâf*, c. I, s. 409-410.
- 83 Müteferrika, İbrâhim, *Milletlerin Düzeninde İlmî Usuller*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2000, s. 23, 42.
- 84 Adorno, Theodor W., Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çevirenler: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010, s. 29 vd.
- 85 Şu iki kaynağın muhtevası söz konusu vaktanın misalidir. Bkz. Rahman, Fazlur, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji*, çeviren: Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001; Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- 86 Önemli bir tefsir akademisyeni olan M. Said Şimşek'in eleştirileri örnek olarak anılabilir. Bkz. <http://www.f5haber.com/postmedya/akp-dindardi-devletci-oldu-haberi-3169883/> (erişim tarihi: 03/08/2012).
- 87 Örnek bir işleyiş olarak bkz. Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993, s. 353-360.
- 88 Karşılaştırmak üzere bkz. Ahmed b. Mübârek, *el-İbrîz*, tahkik: Muhammed Beşir Hasan el-Hâşimî, Beyrut: Dârü Sâdir, h. 1424/m. 2004; Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çeviren: K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- 89 Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*, çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, s. 1-18; Henry, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çeviren: Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayıncılık, 2008, s. 1-7.
- 90 Bu konuda güzel bir inceleme için bkz. Arslan, Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2012.
- 91 Şavkay, Tuğrul, *Dil Devrimi*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002, s. 51-89.
- 92 Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, s. 417.
- 93 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s. 27-28.
- 94 Turner, *a.g.e.*, s. 161
- 95 Turner, *a.g.e.*, s. 101
- 96 Anılan örneklerin analiz edildikleri örnek pasajlar için bkz. Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, c. I, s. 96-101; a.mlf., *Anabatlariyla İslâm Hukuku 1*, İstanbul: Ensâr Neşriyat, t.s., s. 171-174; a.mlf., *Anabatlariyla İslâm Hukuku 2*, İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2000, s. 69 vd; a.mlf., *İslâmın Işığında Günün Meseleleri 3*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 168-185.
- 97 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s. 25-26.
- 98 Bu tanım Gazzâlî'nin tercih ettiği bir tanımdır. Bkz. Gazzâlî, *el-Münkişşü mine'd-Dalâli*, tahkik: Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî, Dımaşk: Mektebetü's-Şarki'l-Arabî, h. 1358/m. 1939, s. 108-109.
- 99 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 232.
- 100 İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'likât*, tahkik: Hasan Mecid el-Ubeydi, Dımaşk: et-Telvîn, 2008, s. 105-107.
- 101 Bkz. Penrose, Roger, *Büyük Küçük ve İnsan Zihni*, çeviren: Cenk Türkman, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2. Baskı, 2005, s. 111-157.
- 102 Sosyal bilimlerde nesnellik sorunuyla ilgili bir tahlil için bkz. Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi*, s. 64-71.
- 103 Bakara sûresi, 2/122.



# Sosyal Bilimler Felsefesi Açısından Bil(in)mek ve Kur'an

Murat KAYACAN\*

**Öz** İnsanoğlu çevresiyle farklı şekil ve düzeylerde ilişkiler kurar. Bu yazıda bu ilişkilerden “tanıma ve bilme” adı verilen ilişki sosyal bilimler felsefesi açısından ele alınacaktır. Bu bağlamda; bir kimseyi bilme çabası içindeyken onunla mutlak empati kurmanın gerekip gerekmediği, bu mümkün değilse onu bilme iddiasının ne kadar yerinde olduğu, zaman zaman Kur'an ayetleriyle karşılaştırmalı olarak sergilenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Bilme, Kur'an, sosyal bilimler, tekbencilik, empati, utanma

## **To know and to be Known from the Perspective of the Philosophy of Social Sciences and Koran**

**Abstract** Human beings establish relationships with their milieu in different ways and on different levels. In this paper, the relationship between recognizing and knowing will be discussed from the perspective of the philosophy social sciences. In this context, by considering relevant Koranic verses; the question that if we are in the exigency of absolute empathy when we are in need of knowing somebody and when this kind of empathy is not possible, if it is proper to claim to have knowing about her/him, will be analyzed.

**Keywords:** Knowing, the Koran, solipsism, empathy, sense of shame

---

\* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; dr.muratkayacan@gmail.com

İnsan çevresiyle fiziksel, sosyal, psikolojik vs. ilişkiler kurar. Bu ilişkilerden birisi de tanıma ve bilme dediğimiz ilişkidir (Beheşti, 1988: 19). Bir kimseyi bilmek için kendimizi mutlak anlamda onun yerine mi koymamız gerekir? Onun yerine kendimizi koyamıyorsak onu bildiğimizden söz edemez miyiz? Utanma duygusu acaba öz-bilincimizin farkına vardığımızı mı göstermektedir? Bu konuda Tevrat ve Kur'an'ın söz ettiği yaratılış kıssası neyi ifade etmektedir? Kur'an-ı Kerim bizim açımızdan başkasının ya da başka kesimlerin “bilinemeyeceğine” mi vurgu yapmaktadır yoksa onlar hakkında bilgiler verip inananları düşünmeye mi sevk etmektedir?

### A. Birisini Bilmek İçin O mu Olmalısınız?

Sosyolojik karşılığı olmayan felsefi bir pozisyon alışı temsil eden tekbencilik<sup>1</sup> kişinin kendi deneyimlerinden, durumlarından ve edimlerinden başka hiçbir şeyin bilincinde olamayacağını iddia eden bir teoridir. “Birisini”ni tek bir kişi olarak tanımlayacak olursak o zaman “Birisini bilmek için o olmalısınız.” tezi, kişiyi sadece kendisinin bilebileceği iddiasına dönüşür. “Birisini” daha geniş biçimde bir grubu gösterirse o zaman da “Birisini bilmek için o olmalısınız.” tezi bir grubun üyelerini sadece bu grubun üyelerinin anlayabileceği iddiası olur (Fay, 2001: 23). Tekbenci bakış açısı iletişimi imkânsız kılan bir bakış açısıdır; çünkü başkasını bilme olasılığını neredeyse sıfırlamaktadır. Halbuki Kur'an, müminlere kâfirleri, zalimleri, münafıkları vs. anlamak için kendilerini mutlak olarak onların yerine koymalarını şart koşmadığı gibi bizden önceki dönemde yaşamış Müslüman ya da gayrimüslim kişi veya toplulukları ibret almak üzere ilimize sunmaktadır. İnsan başka birisiyle değişik düzeylerde empati<sup>2</sup> kurabilir ve onun eylemlerindeki kastı yine değişik oranlarda yakalayabilir. Aksi takdirde sosyal düzenin varlığından söz edilemez ve sosyal kurumların -sözelimi yargı kurumunun- işlevsizliği gündeme gelir. Kur'an-ı Kerim gerektiğinde karganın bile bilgi kaynağı olacağına dikkat çekmektedir (Maide, 5: 31).

Tekbencilikğin “kişinin kendi deneyimlerinden, durumlarından ve edimlerinden başka hiçbir şeyin bilincinde olamayacağı” şeklindeki tezinin, en baştan hem dar hem de geniş biçimleriyle incelenmesi gerekmektedir. Çünkü bu tez doğruysa o zaman insanlar üzerindeki bilimsel çalışmalar itibarını tamamen yitirecek ve “sosyalbilimler” terimi kendi içinde çelişen bir terim haline gelecektir. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi, bilim ilke olarak, bütün fenomenlerin incelenmeye ve bütün araştırmacıların analizlerine açık olmasını gerektirir. Halbuki sadece birbirlerine benzeyen insanlar birbirlerini anlayabilirlerse, o zaman inceledikleri insanlardan farklı olan araştırmacıların önünde bir engel olacaktır. İkincisi siz sadece size benzeyenleri anlayabildiğiniz için, sizden farklı olan araştırmacıların bulgularını da anlayamazsınız. Dolayısıyla

da farklı türden insanlar arasında hakiki bir bilgi paylaşımı gerçekleşemez. Hepimiz, epistemik anlamda, birbirimiz için gizemli, küçücük homojen dünyalarımıza hapsolmuş oluruz. Böyle bir durum ise bilimi imkânsız kılar (Fay, 2001: 23). Kur'an ilimleri açısından bu meseleye baktığımızda -tekbencilüğün aksine- Müslüman olmadığı halde sözgelimi Ignác Goldziher'in (1850-1921), Toshihiko Izutsu'nun (1914-1993), William Montgomery Watt'ın (1909-2006) Kur'an araştırmaları pekçok noktada yerinde görüşler içerdiğini söylemek mümkündür ve onların yaklaşımlarından Müslüman araştırmacılar da faydalanmaktadır. Ek olarak, bilmediğimiz konularda -din farkı gözetmeksizin- bilene sormak Kur'anî terbiyenin gereğidir (Nahl, 43: 16).

Bir kimsenin kim olduğu, büyük oranda ve çoğu kere de seçim yapmadan ait olduğu gruplardan ayrı düşünülemez. Sözgelimi, Türkiye'de yaşayan birisi Yeni Zelanda'da doğup büyüseydi, şimdikinden çok başka birisi olacaktı. Sadece dünyayı farklı biçimde tanımlamakla kalmayıp aynı zamanda dünya hayatını farklı biçimde yaşayacaktı. Genellersek, herkesin kimliği önemli ölçüde içinde yaşadığı toplumsal ve kültürel dünyanın bir fonksiyonudur. Toplumsal etkilerden tamamen kaçmak mümkün değildir ancak bireyler olarak onlardan bağımsızlığımızı da önemli ölçüde sürdürürüz (Layder, 2006: 319). İnsan yaşadığı çevreden etkilendiği gibi onu etkiler ve şekillendirir de. Aksi takdirde sosyal değişimden ve insanın iradesinden söz etmek mümkün olmaz.

## B. Başkasını Bilmek Başkası Olmayı Gerektirir mi?

Bilmek aynı deneyimleri yaşamak yerine belki de aynı türden deneyimler yaşamak olarak tanımlanmalıdır. Bu şekilde tanımlandığı zaman, belki de size yeterince benzeyen başkaları (başka bir zamandaki siz de dâhil olmak üzere) siz olmanın ne olduğunu ve dolayısıyla da sizi bilebilir. Size yeterince yakın birisi empati yoluyla sizinle aynı türden duyguları hissedebildiği ve dolayısıyla da sizin deneyimlerinizi kavrayabildiği zaman bu gerçekleşebilir (Fay, 2001: 31).

Nesnel olarak sizden tamamen farklı insanların, sizin deneyimlerinizi bilmelerine yetecek kadar sizinkilere benzer deneyimler yaşayabileceklerini söylemek, sizden tamamen farklı insanların sizi en azından kısmen anlayabileceklerini kabul etmek demektir. Bakşa bir deyişle sizi bilmek için başkaları (bırakın siz olmayı) sizin gibi olmak zorunda bile değildir (Fay, 2001: 33). "Başkasını anlamak", mutlak düzeyde gerçekleştirildiği iddia edilmediği sürece mümkündür. Aynı zaman ve mekânda yaşanmadığı halde bir başkasını ya da çevreyi on(lar)dan daha iyi anlamak ihtimal dışı değildir.

Sosyalbilimci, deneyim ya da ilişkileri ele alır ve bunları parlak bir biçime sokarak açık hale getirir. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu* adlı eseriyle

kapitalizme yüklediği anlam ve kapitalizmi belirleyen şartların ne olduğu konusundaki düşünceleriyle bir çığır açmış olan Max Weber<sup>4</sup> bu açıdan iyi bir örnektir. Weber bu eserinde kapitalizmin payandası olan davranışların güdülenmesini sağlayan duygu, inanç ve eylemlerin bağlantısını çözümlemekte ve açıklığa kavuşturmuştur. Weber'in, 16. yy. Protestanlarının içsel yaşamları konusunda onların bizzat kendilerinden daha yol gösterici olduğunu ileri süren ve bunu başarabilmesinin asıl nedeninin, onun 16. yy.'dan uzak oluşuna bağlayan yaklaşım (Fay, 2001: 38) yabana atılır gibi değildir.

### C. Başkalarının Bizi Bilmesi Ne Kadar Mümkündür?

Başkaları, özellikle de bizden tamamen farklı olanlar, bizi nasıl bizden iyi bilebilirler? Burada üç neden saymamız mümkündür:

1. Biz genellikle kendi etkinlik ve duygu akışımıza kendimizi tamamen kapatıyoruz. Dolayısıyla da bu akışı kavrayamıyoruz. Yapmak ya da olmak ile bilmek farklı olduğu ve bilmek için de olmak ya da yapmakta belli bir mesafede durmak gerektiği için, belli bir yaşam ya da eylem biçimine dalmak kişinin kendisini bilmesini engelleyebilmektedir (Fay, 2001: 38-39). Bu bağlamda bir başkasıyla ya da kesimle karşılaşmak ve onlarla bir arada yaşamak gayet öğretici olmakta ve eksik yönler bu sayede tamamlanabilmekte ve “bilişim” sonucunda yanlış önyargıları bertaraf etme imkânı ortaya çıkabilmektedir.

2. Yaşamamızı oluşturan etkinlik ve duygular çoğunlukla kafa karıştırıcıdır. Birçok şey hakkında kararsız kalmaktayız. Onları tamamen aynı anda hem istemekte ve değerli görmekte hem de reddetmekte ve değersiz saymaktayız. Ayrıca güdülerimiz genellikle karışık hatta bazen çelişkili olmaktadır. Bir hareketle birçok amaca ulaşmak istemekteyiz. Halbuki bu amaçların hepsi birbiriyile uyuşamayabilmektedir. Dahası, duygu ve arzularımız karmaşık, derin ve katmanlı oldukları için çoğu zaman birbirine karışmaktadır. İnsanî deneyime has bu özelliklerden dolayı çoğu zaman kendimizi çözümleyememekteyiz. Kendimizi okumak bize zor gelmektedir. İçimizdeki bütün bu kararsızlık ve karmaşadan uzak olan başkaları ise deneyimlerimizin karmaşıklıklarına, bizim yapamadığımız biçimlere vakıf olabilmektedir (Fay, 2001: 39).

3. Genellikle başkaları bizim kendi deneyim ve duygularımız ile dış koşullar ve öncül olaylar arasındaki bağlantıları kavramaya daha yatkın olmaktadır. Bunlar sadece önümüzdeki ivedilik arz eden şeyleri görebilen bizlerden daha geniş bir görüşe sahip oldukları için nedensel kalıpları, etkileri ve sonuçları daha kolay teşhis edebilmektedirler (Fay, 2001: 39).

Ben kendim olabilirim, fakat bu kendimi bileceğim anlamına gelmemektedir. Bir deneyimi bilmek sadece onu yaşamak değil, bu deneyimin ne olduğunu

(söylemsel olan ve olmayan ifadeleri kapsayan genel bir anlamda) ifade edebilmek demektir. Bilgi deneyimin kendisine değil, bu deneyimin anlamının kavranmasına dayanmaktadır. Bundan dolayı bilgi ruhsal özdeşleşim değil, yorumlayıcı anlamdır: Kendimizi ve başkalarını bilmek bir ruhsal birlik örneği değil, bir şifre çözme, netleştirme ve açıklama örneğidir (Fay, 2001: 47). Bu anlamda Kur'an-ı Kerim müminlere kendilerini ve kendilerinin dışındaki nasıl anlayacaklarına dair rehberlik etmekte gerek kıssaları gerekse emirleri aracılığıyla müminleri inkârcıların tutum ve tavırlarını anlamaya yönlendirmektedir.

Bilmek -sırf deneyim olmayıp- anlamı kavramak olduğu için birisi olmak onu bilmenin ne gerekli ne de yeterli koşuludur. Yeterli değil, çünkü birisi olabilir ve fakat yine de onun yaşamının ne olduğunu bilemeyebilirsiniz. Gerekli değil, çünkü bazen bir deneyimi yaşamazsınız ve bunu yaşayanlardan çok farklı olsanız bile bunun anlamını kavrayabilirsiniz hatta bazen bu anlamı kavramak “birisi” olmayanlar için daha kolaydır. Çünkü bunlar deneyimin anlamını takdir etmek için gereken mesafede bulunurlar (Fay, 2001: 47). Nitekim, Hz. Yusuf'u ayartmaya çalışan kadının durumunu anlayıp tedbir alan ve onun tuzağına düşmeyen Hz. Yusuf ile bu hadisede kimin suçlu olduğunu tespitiyle çalışan kişinin söz konusu kadını ondan daha iyi anladıklarını söylemek mümkündür (Yusuf, 12: 27).

#### **D. Utanma Duygusu Bağlamında Başkasınca Bilinmek Neyi İfade Eder?**

Yalnızca zihinsel içeriğimiz başkalarından alınan unsurlarla oluşmamaktadır. Aynı zamanda en karakteristik deneyimlerimizin birçoğu da başkalarıyla olan etkileşimimizden doğmaktadır. Utanma deneyimini ele alalım. Utanma, uygunsuz davranışlarımızın ve duygularımızın başkaları tarafından görülmesi ya da fark edilmesi korkusunu içermektedir. Hatta uygunsuz durumda görülmeniz bile utanabilirsiniz. Çünkü başkalarının bilmesini istemediğiniz bazı edimlerinizin ya da düşüncelerinizin ortaya çıkması durumunda ne hissedeceğinizi tahmin edebilirsiniz. Utanma bağlamında sizin kişisel deneyiminiz, başkalarının gerçek ya da hayali davranışlarının doğrudan bir fonksiyonudur. Hatta başkalarının gerçek ya da hayali tepkilerine doğrudan bağlı olmayan daha karmaşık utanma biçimleri bile toplumsaldır. Nitekim erişemediğimiz bir mükemmellik idealinden dolayı da utanabilmekteyiz. Aslında bu tür ideallerin kendileri de grubumuzun stantartlarının içselleştirilmesi ya da bu standartların dönüştürülmesidir. Dolayısıyla “içsel” utanma bile toplumsaldır (Fay, 2001: 65).

Utanma durumu, görüntü ile gerçeklik arasında olası bir uyumsuzluğa dayanmaktadır. Bu olası uyumsuzluk, kişinin hem bir içe hem de bir dışa sahip

olduğunu fark etmesine bağlıdır. Bu ise, kişinin başka biri için bir nesne olduğunun farkında olmasıyla ilişkilidir. Kısacası, utanma; sadece daha önce tartıştığımız anlamda, başkaları tarafından istenmeyen bir anda görülme korkusundan dolayı değil, aynı zamanda daha derin bir anlamda, yani “utanmayı mümkün kılan kapasiteler sadece başkalarının varlığıyla kazanılabildiği için de” mutlaka başkalarını gerektiren bir şeydir (Fay, 2001: 69). Kur’an-ı Kerim açısından bakıldığında bu “başkası” salt insanlarla sınırlanamaz yani o melekler ve(ya) Allahu Teala da olabilir.

Utanma duygusunun da işlendiği, cennetteki<sup>5</sup> Âdem ile Havva kıssası utanmanın nasıl doğrudan doğruya öz-bilince bağlı olduğunu net bir şekilde göstermektedir: “*Böylece (şeytan) onları aldatarak mevkilerinden düşürdü. Şöyle ki: O ağacın meyvesini tadar tatmaz, edep yerlerinin açık olduğunu fark ettiler. Derhal, buldukları cennet yaptıklarıyla edep yerlerini örtmeye başladılar. Onların Rabbi ise nida edip buyurdu: Ben sizi o ağaçtan men etmedim mi? Ben şeytanın sizin besbelli düşmanınız olduğunu söylemedim mi? Niçin beni dinlemediniz de bu perişan duruma düştünüz?*” (Araf, 7: 22). Âdem ve eşinin, mahrem yerleri açılınca herhangi bir telkin altında kalmadan hemen onları örtmeye girişmeleri insanda hayâ duygusunun fitrattan geldiğini, çıplaklığın ve vücudun belli yerlerini teşhir etmenin insandaki doğal ahlâk duygusuna aykırı olduğunu kanıtlamaktadır.<sup>6</sup> Bu ayette anlatılanlar Tevrat’ta da şöyle belirtilmektedir: “Her ikisinin de gözleri açıldı. Artık çıplak olduklarını biliyor ve utanıyorlardı. İncir yapraklarını birbirine ulayarak kendilerine peşamal yaptılar.” (Tevrat, Tekvin, 3: 7). Âdem ile eşi çıplaklıklarından neden utanıyorlardı? Belki savunmasızlıklarını gördükleri için, belki vücutlarının görüntüsünden hoşlanmadıkları için belki de başka birisi tarafından arzulanma anlamında cinsel nesnelere olarak kendi kendilerinin farkına vardıkları için ve bu yeni keşfedilen güçten hem korktukları hem de hoşlandıkları için. Ancak utanmaları, doğası ne olursa olsun, Âdem ile Havva’nın öz-bilince kavuşmalarının merkezinde yatan şeydi (Her ikisinin de gözleri açıldı ve artık çıplak olduklarını biliyorlardı). Çünkü tam da öz-bilinç, kişinin kendisinin öz-bilinçli başka bir varlık için bir nesne olduğunun farkına varmasını gerektirmektedir (Fay, 2001: 69).

## Sonuç

Özde toplumsal varlıklar olan benlikler başkalarıyla birlikte oluşan geçirgenliğe açık yapılardır. Bir diğerinden etkilenen insanın iman ile inkâr arasında gidip gelen bir yapıda olması da bunun bir göstergesidir. İnsanın benliği ne tamamen bağımsız hareket etmekte ne de başkasının ya da başka çevrelerin karşısında iradeden yoksun bulunmaktadır. Bu nedenledir ki Kur’an insanın yaşadığı şartlar ne kadar kötü olursa olsun, yine de onu “gücü ölçüsünde”

iyilik yapmakla mükellef kılar. İnsanın kendisi olabilmesi için kendisine olduğu gibi başkasına da ihtiyacı vardır. Bu anlamda *alaktan* yaratılan insanın hayatı bir *alâkalar zinciri* şeklindedir, denebilir. Yani bilir, iletir ve bilinir. Karşıtlık durumunda bile (mümin-kâfir, muslih-müfsid vs.) kişi ile başkası arasında canlı bir etkileşim sözkonusudur. Çünkü kendisinin farklılıklarını tanımlarken bile başkalarına ihtiyacı vardır. Benlikler sınırları belirli ve kapalı yapılar değildir. Aksine başkalarıyla etkileşimlerinin sonucu olarak karmaşık ve dinamik bir yapıya sahiptirler.

### Kaynakça

- Beheştî, Muhammed Hüseyin (1928-1981), *Bilmek*, Bir Yay., İst., 1988.
- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (çev: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yay., İst., 2001.
- Gölbaşı, Şükran, “Sociological Paradigms and Organizational Analysis (Kitap Değerlendirmesi)” Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Biga İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yönetim Bilimleri Derg., C. 2, S. 2, Çanakkale, 2004.
- Layder, Derek, *Sosyal Teoriye Giriş*, (çev: Ümit Tatlıcan), Küre Yay., İst., 2006.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5 c., DİB Yay., Ank., 2007.
- Nesefî, Mahmud Hafız ed-Dîn (ö. 710), *Tefsiru'n-Nesefi* (Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil), 3 c., Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998.
- Rees, Dilys Karen, “Gadamer’s Philosophical Hermeneutics: The Vantage Points And The Horizons In Readers’ Responses To An American Literature Text”, The Reading Matrix, Vol. 3. No. 1, the USA, 2003.
- Torun, İshak, “Kapitalizmin Zorunlu Şartı Protestan Ahlak” Cumhuriyet Üniv. İktisadi ve İdari Bilimler Derg., Cilt 3, Sayı 2, Sivas, 2002.
- Taberî, Muhammed bin Cerir (ö. 310), *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 24 c., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000.
- Weber, Max (1864-1920), *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Rubu*, (çev: Zeynep Aruoba), Hil Yay., İst., 1985.

### Notlar

- 1 Gölbaşı, Şükran, “Sociological Paradigms and Organizational Analysis (Kitap Değerlendirmesi)” Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Biga İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Yönetim Bilimleri Derg., C. 2, S. 2, Çanakkale, 2004, s. 153.
- 2 Empati bir hayal kurma eylemi, kendi izdüşümünü ötekinin perspektifine ve anlayışına düşürmektir bkz. Rees, Dilys Karen, “Gadamer’s Philosophical Hermeneutics: The Vantage Points And The Horizons In Readers’ Responses To An American Literature Text”, The Reading Matrix, Vol. 3. No.1, the USA, 2003, s. 1.
- 3 Weber, Max, *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Rubu*, (çev: Zeynep Aruoba), Hil Yay., İst., 1985.
- 4 Torun, İshak, “Kapitalizmin Zorunlu Şartı Protestan Ahlak” Cumhuriyet Üniv. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt 3, Sayı 2, Sivas, 2002, s. 89.
- 5 Mutezile’ye göre bu cennet Yemen taraflarındaki bir bahçedir. Çünkü ahirette gidilecek cennetten farklı olarak, Âdem ile eşinin içinde bulunduğu cennette mükellefiyet ve çıkış

sözkonusudur bkz. Neseî, Mahmud Hafız ed-Dîn (ö. 710), *Tefsiru'n-Neseî* (Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil), 3 c., Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998, I, 81.

- <sup>6</sup> Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5 c., DİB Yay., Ank., 2007, II, 510. İbn Abbas'a göre Adem'in utandığı, Allahu Teala'dır bkz. Taberî, Muhammed bin Cerir (ö. 310), *Câmi'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 24 c., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000, XII, 353.



# Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası

İsmail ÇALIŞKAN\*

**Öz** Bu çalışmada son iki yüzyılda oluşmuş çağdaş tefsirin seyri ele alınmaktadır. Tefsirin genel karakterine dair kısa açıklamalardan sonra söz konusu dönemdeki tefsirin önceki tefsire göre farklılaşmasına etki eden faktörler ele alınacak, bu süreçte üretilen tefsirin mahiyetini göstermesi bakımından adından çokça bahsedilen müfessirler ve anlayışları tanıtılacaktır. Son olarak çağdaş tefsirin genel özellikleri üzerinde değerlendirmeler yapılacaktır. Makalede son yıllardaki gelişmelerle birlikte 19-20. yüzyıl çağdaş tefsirinin bittiği, tefsirin yeni anlayışlar ışığında şekillenmeye başladığı da savunulmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Çağdaş tefsir, çağdaş yorumlar, bilim, bilimsel tefsir, İslam dünyası, İslam düşüncesi, Ahmed Han, Abduh, Elmalılı Hamdi Yazır

## The Panorama of Contemporary *Tafsir* Between Past and Future

**Abstract** In this study, the adventure of contemporary *tafsir* (*Koranic exegesis*) which have formed during last two century is evaluated. After short explanations about general character of *tafsir*, factors which affected the differentiation of the *tafsir* from the previous one during that period will be discussed, the interpreters whose name were mentioned frequentand their intellection are introduced in the perspective of indication on the nature of the *tafsir* produced. Finally general characteristics of the contemporary *tafsir* is evaluated. In this article, this is also maintained that together with the developments during last years the contemporary *tafsir* of the 19-20<sup>th</sup> century is ended and *tafsir* started to take shape according to the new approaches.

**Key words:** Contemporary *tafsir*, contemporary interpretations, science, scientific exegesis, Islamic world, Islamic thought, Ahmad Khan, Muhammad Abduh, Elmalili Khamdi Yazır

---

\* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi; icaliskan25@gmail.com

## Giriş

Kur'an, insana söylenen sözdür; tefsir ise insanın ondan anladığıdır. Söz, bir kere söylenmiştir; anlama ise insan var olduğu sürece devam edecektir. Burada ben Kur'an'ı, Allah bilgisinin ve insan hallerinin ilahi dille anlatımından ibaret bir metin olarak değerlendiriyorum. Böyle olduğu içindir ki metin, hem kutsaldır hem de insanın her daim ilgi alanındadır. Bu hakikate göre, tefsirin şu ya da bu asırda yeni bir şekil almasında veya müfessirlerin yeni usul(ler) kullanmasında, hangi dâhili ve hârici şartların etkili olduğunun çok da önemi kalmaz. Ne var ki, sosyal bilimler mutlaka vakıaların oluş biçimlerini tespit etmek ve ona göre de sonuçlarını tartmak ister. Ancak böylesi bir tespit, tefsirin hali hazırdaki durumunu kavramamıza ve geleceğine yönelik öngörüler geliştirmemize yardım eder. Bu zaviyeden bakınca diyebiliriz ki, tefsir ilmi, bir çalışma alanı olarak, uzun geçmişinde çeşitli aşamalardan geçerken muhteva, mahiyet ve usûl bakımından bir takım değişikliklere uğrayarak sistemleşmiş, nihayet kendine özgü bir yapıya kavuşmuştur. Bu süreçte tefsir faaliyetleri bünyesinde çeşitli kırılmalar, yanı sıra radikal değişim ve çeşitlenmeler olmuştur. Elbette tefsir, insanî bir edim olarak ilmî, fikrî, sosyal değişim ve gelişmelerden etkilenmiş, onları da etkilemiştir. İşin aslına bakılırsa, İslam ilim, fikir ve kültür tarihinin bir parçası olan tefsir, zaten bir değişim sürecidir. Tefsirin doğasına ilişkin bu duruma ilaveten şunu da belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz: İslam ilim ve kültürü, amaç yönüyle geleceğe yönelmişken, yapısal yönüyle de geçmişe bağlı kalmıştır. Bu olgu bağlamında tefsire baktığımızda, onun bir geçmişe bir de çağdaş döneme bakan yüzünün olduğunu, her halükarda geleceğe yönelmeyi de ihmal etmediğini açıkça görürüz. İşte günümüz tefsirinin mahiyet, muhteva ve usûlünü etraflı bir şekilde kavrayabilmek için, onun bu geçmişini her zaman göz önünde bulundurmamak kaçınılmazdır. Biz bu yazıda, önce, tefsir tarihinin uzun geçmişiyle sadece yakın kesitine, yani günümüz tefsirinin şekillenmesine de zemin hazırlayan, tefsirde kırılma ve radikal değişimlerin meydana geldiği son iki asrı kısaca tahlil etmek, sonra da mümkün olursa hali hazırdaki durumu değerlendirmek istiyoruz.<sup>1</sup>

## I. Kökler

Tarihin son 1400 yıllık kesitinde her alanda ama her alanda dünyanın gidişatına ve insan hayatına, iki büyük muharrik güç yön vermiştir. İlki miladi 6. yüzyılda başlayıp 10. yüzyılda doruğa çıkan Müslüman medeniyeti ve İslam gücü; ikincisi de 17. yüzyılda başlayıp 20. yüzyılda zirveye ulaşan Batı merkezli güçtür. Güç yönet(e)mezse de yönlendirir, etkiler, değiştirir ya da değişime zorlar. İşte Müslüman dünyasındaki son iki asırda değişim olgusu, bir

yönüyle bu muharrik güç karşısındaki tutumların ürünüdür. Büyük resim böyledir; ayrıntılar, aykırılıklar elbette vardır, tefsir de bu tabloda yerini almıştır.

Yukarıda çizilen temelden hareketle, Müslümanların çağdaş düşünce yapısının, din anlayışının ve tefsirdeki değişimin kökenini araştırdığımızda çeşitli faktörlerle karşılaşırız. Burada bunlardan ikisi üzerinde duracağız. Birincisi İslam'ın ve İslam düşüncesinin yenilikçi (*tecdid, ihyâ, ıslâh*) ve yenileyici ruhu ile bunun doğurduğu sonuçlardır. İkincisi ise 17. yüzyıldan itibaren Batı merkezli yeni bir medeniyet inşasının yükselmesidir. Bunlara manevi faktör ile coğrafya faktörünü de ekleyebiliriz. Ancak onlara, aşağıda ele alacağımız müfessirler vesilesiyle zımnem değinceceğiz.<sup>2</sup> Milliyetçilik hareketlerinin yükselmesi ve ulus devletlerin ortaya çıkışı da Kur'an ve tefsir çalışmalarında etkili bir faktör olarak ayrı bir araştırma konusudur. Örneğin bu olgu, Kur'an'ın çeşitli dillere çevirisini ve yeni tefsirlerin yazılmasını hızlandırmıştır. Türkiye'de devletin bir meal ve tefsir yazdırması, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Türkçe Kur'an meallerinin çoğalması bunun örneklerindedir.

Çağdaş tefsir ya da tefsirde yenilik, genellikle Seyid Ahmed Han, Muhammed Abduh<sup>3</sup> veya Cemaleddin Afganî<sup>4</sup> ile başlatılır. Şayet tefsir, çevresel şartlardan ve diğer ilmi gelişmelerden bağımsız bir çalışma alanı olarak görülürse bu tespit doğrudur. Ancak onun topyekun bir düşüncenin ve ilmi faaliyetin parçası olduğu göz önüne alınırsa o zaman çağdaş tefsirin köklerinin daha geriye gittiği görülür.

## A. Tefsir Geleneğinin Devamı Olarak Çağdaş Tefsir ve İslah Hareketleri

O halde birinci faktöre kısa bir göz atalım: Bilindiği gibi İslam düşüncesinde tecdit fikri ile Kur'an'ı merkeze alan ve onun yaşanan çağda daha iyi anlaşılmasını isteyen hareketler daima var olmuştur. Birçok isim içinden ilk akla gelenler Gazalî (ö. 1111) ve İbn Teymiyye (ö. 1328)'dir. Yine geleneksel anlayışları eleştiren ve yeni açılımlar getiren fikir akımlarından 12. ve 13. yüzyıllarda Mağrip ve Endülüs'te İbn Tumert ve Muvahhidler hareketinin Kur'an eksenli ihya çabalarıdır. 16.-17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal hayattaki ıslah çabasında her fırsatta Kur'an'a vurgu yapan Kadızadeler de önemli bir ıslah hareketidir. Onlar, Kur'an'ın makamla okunmasına karşı çıkmış, herkesin onu manasıyla öğrenmesi, dinin hurafe ve bidatlardan arındırılması için mücadele etmiştir. Benzer tecdit akımları ve hareketler, sosyal tefessüh, fikrî kargaşa ve dinî bozulmalar karşısında İslam'ın aslı kaynaklara dayalı daha sahih bir şeklinin yaşanması (*Kur'an'a dönüş*)

ve içtihadada yeniden dinamizm kazandırılması gerektiğini her fırsatta savunmuştur. Günümüzde etkisi daha derinden hissedilen yeni fikir akımları ve *ihyâ, tecdid, ıslahat* hareketleri ise 17.-18 yüzyıllarda kendini göstermeye başlamıştır. Müslüman düşünürler ve önderler, kendi dünyalarında yanlış giden şeylere çare ararken ilk olarak Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in sunduğu İslam'ın ümmeti 'dirilteceği' fikrine vurgu yapmışlardır. Bu cümleden olmak üzere, Arabistan'da Muhammed b. Abdülvehhab'ın (ö. 1791) hareketi; Hindistan'da İmam Rabbanî (ö. 1624) ve Şah Veliyyullah Dehlevî'nin (ö. 1762) başlattığı, Seyid Ahmed Han ile devam eden Diyobend merkezli (Darululüm-i Diyobend) hareketi ile Birelvi ekolü ve daha yakın zamanlarda ortaya çıkan kimi akımlar; sömürgeciliğe karşı ulusal bilincin olgunlaşmasına kaynaklık eden ve 19. yüzyılda Orta ve Kuzey Afrika'da yaygınlaşan Senukiye, Orta Afrika'dan Kızıldeniz'e kadar büyük bir İslam devletinin kurulmasını sağlayan Mehdilik, Nijerya'nın kuzeyinde Fulani devletinin kurucusu Osman dan Fodyo (ö. 1817)'nun başlattığı hareket; Kafkaslar'da Nakşibendi merkezli direniş; Orta Asya'da *Usul-i Cedid* hareketi; Mısır'da Abduh'un öncülüğündeki *Menar okulu* çevresi; Endonezya'da *Muhammediye*, Malay'daki *Kaum Muda* (Genç Gurup) hareketleri ilk akla gelenleridir. Bunlar düşünce yapılarını ve hareket tarzlarını Kur'an'a dayandırmaya çalıştıkları gibi İslam'ı da topluma egemen kılmayı amaçlamışlardır. Doğal olarak geçmişten miras aldıkları tefsir ve Kur'an'ın konuları üzerinde yeni tartışmaları devam ettirdiler.<sup>5</sup> Böylece Afrika'dan Hindistan'a, Endonezya'dan Asya steplerine, Kahire'den İstanbul'a yeni fikirler taşınmaya başladı. Tüm bu hareketlere *modernist, İslamçılık* ya da *ıslah ve tecdit hareketleri* gibi adlar verilmiştir. Bu akımların ana karakteri ihyacı olmaları, ortak özellikleri ise İslam'ı sonradan eklenen yozlaştırıcı şeylerden arındırarak başlangıçtaki uygulamasıyla topluma egemen kılmayı ve içtihat kapısının açılmasını önermeleriydi. Elbette bu tür öneriler, yeni fikirlerin ortaya çıkmasına çok büyük katkılar sağladı veya zemin hazırladı. Siyasî, sosyal ve düşünsel planda büyük yeniliklere kapı aralayan bu ihyâ ve tecdid hareketleri, dış ve iç şartlara karşı<sup>6</sup> zuhur etmiştir. İslam dünyasının dört bir yanında ortaya çıkan yenilik hareketleri, bir yandan dış baskıya (dışa yönelik), diğer yandan donuklaşmış, hurafelere karışmış din anlayışı ve dini düşünceye, toplumsal yapının bozulmasına (içer yönelik) tepkiliydiler.

## B. Çağdaş Tefsirde Batı Etkisi

İkinci faktör yani Batı'nın hikayesi daha farklıdır. Aydınlanma, siyasî ve ekonomik yapılanmada dini dışarıda bırakmayı, onun yerine akıl, bilim ve hümanist esasları koymayı öngörüyordu, öyle de neticelenmişti. Sonuçta din, dar bir alana hapsedilmiş, sınırları belli toplumsal faaliyetlere indirgenmiş,

insanın bütün ilişki boyutları alt üst olmuştu. Yeni kültür ve medeniyetini bu temele oturtmayı başaran Batı, dış dünyaya karşı maddi başarılar da sağlayınca, *üstünlük* ve *kendine güven psikolojisi* ile sahip olduklarını öteki(ler)ne empoze etmeye, hatta dayatmaya başlamıştı. Kendine özgü niteliklere göre imal edilen modern dünya ve onun ideolojisi modernizm, başkaları tarafından da kabul görmeli ya da benimsetilmeli; din, inanç ve kültür dahil modernitenin önünde engel olarak görülen her şey terk edilmeliydi. Sömürgecilik ve işgal, bunu sağlayacak en güzel araçlardı. Yardımcı elemanlar olarak da oryantizm, okullar, ilmi araştırmalar, basın, misyonerlik faaliyetleri vs. sayılabilir.<sup>7</sup>

Meselenin bizi ilgilendiren tarafı biraz dramatiktir. Şöyle ki, Batı medeniyeti ile birkaç yüzyıldır askeri karşılaşmalardan adeta yorgun düşmüş olan İslam dünyası, rakibinin yeni hamlesinin aslını ve mahiyetini anladığında çok geç kalmış, bu hamlenin masumane ticarî ve kültürel bir şey olmadığını acı da olsa görmüştü. Buna bilerek ya da bilmeyerek işbirliği yapanlar da dahildir.

Öte yandan Müslüman dünyanın ruh, düşünce ve görece siyasî birliği 19. yüzyılın sonlarına doğru iyice dağılmaya yüz tutmuştu. Nispeten temsil yeteneğini ve maddi gücünü Müslüman dünya lehine kullanmaya devam eden Osmanlı, direnmeyi sürdürdü, sonrasında başına gelenlerse hafızalarda tazeliğini hala korumaktadır. Artık bir nostalji haline gelmiş olan ve Hıristiyan Batı gücü adına 9 Ocak 1853'te St. Petersburg'ta Rus Çarı I. Nikola (ö. 1855) tarafından 'hasta adam'<sup>8</sup> diye tanımlanan büyük devlet 'ölmüştü'. Osmanlı Devleti'nin yıkılışının dönemin en önemli gelişmelerinden birisi olduğunda şüphe yoktur. Bu olayın ardından İslam dünyasının istilası, işgali veya sömürgeleştirilmesi daha da hız kazandı. Müslümanların topraklarındaki İslam hâkimiyeti, Batı hegemonyasına dönüştü. Türkistan, Maverannehir ve Kafkasya ise Rusya ve Çin tarafından Müslümanlığı tamamen yok edilmek niyetiyle tasallut altına alındı ki bu iki gücü ortaya çıkaran Marksist-Komünist ideolojinin Batı dışı bir ürün olarak telakki edilemeyeceği ortadadır. Sonuçta dünyanın dört bir yanındaki Müslüman bazı halklar bir süre sonra bağımsızlığına kavuştu ise de bir kısmı 1990'lı yıllara kadar işgal altında kaldı.

Doğrusunu söylemek lazımsa İslam dünyası, 'güçlü' iken 'zayıf olan' konuma düşmüştü. Böylesi bir darboğazda Müslüman toplumlar, özellikle önde gelen düşünce ve siyaset adamları, seküler bir dünya ile karşılaşmış ve onları kendi kültürel ve toplumsal hayatıyla kıyas etme durumunda kalmıştı. Bu da doğal olarak bir medeniyetin yeniden yorumlanması ve yapılanması gerektiği fikrinin benimsenmesi sonucunu doğurmuştur. Bahse konu dönemi İslam medeniyetinin önemli bir aşaması saymak hatalı olmaz. Zira bütün Müslümanlar kurtuluş ve hal çareleri ararken Batılı yöntem, yönetim ve düşünce yapılarını benimseyenlerin oranı oldukça yüksek olmuştur. 20. yüzyıldaki laikleşme-İslamlaşma ikilemi bağlamında laik-milliyetçi Müslüman devletlerin ku-

rulması bu oranın en somut işaretidir. Elbette bu durum, çok önemli kırılmalara neden oldu. Tam bu sıralarda İslam dünyasında uzun süreden beri devam ede gelen geri kalmışlık ve buna tuz biber olan Batı karşısındaki yenilgi üzerine yeni bir muhasebe başladı. Hemen belirtelim ki, yaklaşık iki yüz yıldır geri kalmışlığın sebeplerinden birisinin 'Kur'an'dan uzaklaşma' olduğu tezi ileri sürülmüştür. Daha eski bir belge var mıdır bilmiyorum, ama 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı bu durumu resmi ağızdan açık bir şekilde dile getirmiş ve bu düşünce savunulmaya devam etmiştir.<sup>9</sup> Tartışmaların odağında siyasal konular kadar dinî konular da vardır. Bunlar içinde Kur'an ile ilgili olanları, Kur'an anlayışı, Kur'an'ın Arapça dışındaki dillere tercümesi, Kur'an'ın yeniden tefsir edilmesi ve yeni bilimsel gelişmeler karşısında Kur'an'ın konumu gibi alt başlıklarda ele almak mümkündür.<sup>10</sup> Bu bağlamda Kur'an'ın ilmî bir araştırma konusu ve bilgi kaynağı olarak daha fazla ele alındığını söylemeliyiz. Şüphesiz bunda ön yargılı da olsa oryantalist araştırma ve tetkiklerin olumlu bir yansıması olmuştur. Velez ki, onlara cevap niteliğinde de olsa en azından onları tahrik etmesi bakımından olumlu bir katkıdan bahsedebiliriz. İşin ciddiyetinin farkına varan ulemanın ister geçmiş literatürü tahlil ve tenkite tabi tutsun isterse çağdaş metot ve imkanlarla derinlikli çalışmalara imza atsın, çalışmaları ister savunmacı ister reddiyeci olsun, elbette minnetle yâd edilmeyi gerektirir. Müfessirler de yeni zamanların çağrısını ve fikirlerini belki geç algıladı ama ona bigâne kalmadı. Böylece tefsir disiplini ilmi tetkik alanı olarak büyük ivmeler kazandı, yavaş yavaş Kur'an'a yeni yaklaşımlar ortaya çıkmaya başladı. Bütün bu faaliyetlerin, aynı zamanda, Batı gücünün etkilerine karşı İslam toplumunu dinî ve fikrî bakımdan korumak amacına matuf olduğunu söylemekte bir beis görmüyorum.

Hıristiyan tabiatlı bir medeniyet mensuplarının, dinsel renklerini oldukça silikleştirerek, onun yerine farklı anlayış, ruh, biçim, kurum ve kuruluşları ile *modernizm* adı altında yeni bir medeniyet yaratmayı başarması, büyük bir olaydır. O sadece kendi periferisinde kalmayıp hala dünyayı sarmaya ve sarsmaya devam etmektedir. Burada modernizmin Rönesans ve aydınlanmanın bir ürünü, aydınlanmanın kurucu öğelerinin de sekülerlik, akılcılık, özgürlük, hümanizm, ilerlemecilik olduğunu malumu ilam babından bir kez daha tekrarlıyorum. Aslında şunu belirtmek istiyorum: Batı, modernizmi insanlığın ulaştığı nihai nokta olarak alırken Müslümanlar ondan geri kalmamanın mücadelesine girişmiş olsa da temel dinamikleri, saikleri ve hedefleri bakımından o tip bir modernizme ulaşmalarının çok kolay olmadığı açıktır. Belki 'Müslüman modernitesi' denilebilecek bir olgu ortaya çıktı ki, bunun gerçek modernizm ile örtüşmesi mümkün değildir. Her şeyden önce İslam dininin yapısı ve insan üzerinde oluşturduğu etki buna imkan tanımaz.

Eğer bir değişim olacaksa kendi içinden ve öz dinamiklerinden hareket etmeli ki anlamı olsun ya da olumlu bir sonuç alınabilsin.

Batı faktörü tamamen işgal ya da olumsuz ilişkiler düzleminde bina edilemez. Osmanlı'nın durumu buna örnek olabilir. 'Zihniyet değişiminde, Batılı ülkelerle artan ilişkilerin ve açılan elçiliklerin özel bir yeri vardır. Elçiliklerde seküler bir anlayışla yetişen Osmanlı aydınları, modernleşme eğilimini seçmiştir. Mesela, 1720'den itibaren Paris'te elçilik görevi yapan Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi sefaretnamesinde, o güne kadar görülmemiş bir şekilde Batı kültür ve medeniyetine hayranlığını dile getirmiştir. Batılılaşma eğilimi, saray ve ordu gibi resmî kurumlardan başlayarak, mimarî, musikî, giyim-kuşam ve hayat tarzını da etkilemiştir.'<sup>11</sup>

Batı dolayımında yaptığımız açıklamalardan şu çıkarıma varıyoruz: Devleti çözülenin zihniyeti de çözüdür: Bu cümlenin öğeleri yer değiştirebilir, hangisinin öncelik taşıdığı da tartışılabilir. Her iki durum da 19.-20. yüzyıl, Müslüman dünyanın varlık alemindeki mevcudiyetinin dramatik bir göstergesi gibidir. Bu durumun doğurduğu ruh hali ise çok daha dağınıktır.

## II. 19-20. Yüzyıl Tefsirinde Öne Çıkan İsimler

Bu yazının konusu olan dönemde Kur'an tefsiri, tercümesi ve diğer çalışmalarla öne çıkan bazı isimler şunlardır: Cemaleddin Afganî (ö. 1897 ), Muhammed Ali Şevkânî (ö. 1898), Alûsî (ö. 1898), Seyid Ahmed Han Bahadır (ö. 1898), Muhammed Siddık b. Hasan Bahadır Han Kannucî (ö. 1898), Muhammed b. Ahmed İskenderânî (ö. 1898), Muhammed Abduh (ö. 1905), Cemaleddin Kasımî (ö. 1914), Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918), M. Reşid Rıza (ö. 1935), Muhammed Marmaduke Pickthall (ö. 1936), M. Kerîm Bâkûvî (ö. 1937), Muhammed İkbâl (ö. 1938), Tantavî Cevherî (ö. 1940), İbn Bâdis (ö. 1940), Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942), Ubeydullah Sindi (ö. 1944), Mustafa Merâğî (ö. 1945), Konyalı Mehmed Vehbi (ö. 1949), Musa Carullah (ö. 1949), Mevlana Muhammad Ali (ö. 1951), Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), Yusuf Ali (ö. 1953), Ferid Vecdi (ö. 1954), Abdurrahman Nasr S'adî (ö. 1956), M. b. Abdullah Draz (ö. 1958), Muhammed Zarif Kaşgari (ö. 1958), Ebu'l-Kelam Azad (ö. 1958), Mahmud Şeltût (ö. 1963), Hasan Basri Çantay (ö. 1966), Seyyid Kutub (ö. 1966), Emin el-Hûlî (ö. 1966); M. Tahir İbn Aşûr (ö. 1973), M. Emin Şinkitî (ö. 1973), Muhammed Ebu Zehre (ö. 1974), Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî (ö. 1979), M. Hüseyin Tabatabai (ö. 1981), Gulam Ahmed Perviz (ö. 1984), M. İzzet Derveze (ö. 1984), Said Havva (ö. 1989), Fazlurrahman (ö. 1990), Muhammed Esed (ö. 1992), Mehdi Bâzergân (ö. 1995), Muhammed Gazzali (ö. 1996), M. Ahmed Halefullah (ö. 1997), Emin Ahsen Islahi (ö. 1997), M. Mütevelli Şaravi (ö. 1999), Aişe Abdurrahman (ö.

1999), Muhammed Hamidullah (ö. 2002), Zeyneb el-Gazali (ö. 2005), M. Abid el-Cabiri (ö. 2010), M. Hüseyin Fadlallah (ö. 2010), Muhammed Arkun (ö. 2010), Roger Garaudy (ö. 2012), M. Ali Sâbunî (d. 1930), Celal Yıldırım (d. 1932), Süleyman Ateş (d. 1933).

Burada saydıklarımız dışında elbette birçok isim vardır. Bir makalenin hacmini zorlamamak için bahse konu dönem tefsirinin genel karakterini yansıtan birkaç müfessire kısaca değineceğiz. Yukarıda da vurguladığımız üzere bu süreçte önemli bir yeri temsil ettiğinden Şah Veliyyullah Dehlevî ile başlamak uygun olacaktır. Zira o, çağdaş dönem müfessir nitelemesi ile isminden en çok bahsedilen Seyyid Ahmed Han'ın 'rasyonel süpernaturalizm'inden gelenekçi girişimlere kadar hemen her hareketin temel fikirlerini oluşturmuş isimdir.<sup>12</sup>

17.-18. yüzyıllarda Batı merkezli siyasal ve toplumsal büyük dönüşümlerin meydana geldiğine değinmiştik. İngiltere'nin 1767'de Hindistan'ı idaresi altına alması karşısında bile, 'Müslüman dünya Batı'nın benzeri görülmemiş meydan okuyuşunun tam olarak farkında değildi henüz. Delhili Şah Veliyyullah, yeni ruhu anlayan ilk kişiydi. Kültürel evrensellikten kuşku duyan ama Müslümanların miraslarını korumak için birleşeceklerine inanan etkili bir düşünürdü. Sünnîlerin ve Şii'lerin ortak bir zemin bulmaları gerektiğine inanıyordu. Hindistan'ın yeni koşullarına daha uygun hale getirmek için şeriatı yenileştirmeye çalıştı. Onun sömürgeciliğin sonuçlarına ilişkin bir önsezisi var gibiydi. Oğlu İngiltere'ye karşı bir cihada önderlik edecekti.<sup>13</sup>

Dehlevî'ye göre Hicr suresi 9. ayette bahsedilen, 'Kur'an'ın korunması, onun 'tefsiri'dir; 'Onun açıklanması bize aittir' (75 Kıyamet 19) ifadesi ise, 'her bir toplum ortamında Kur'an'ın tefsir edilme imkanının sağlanacağı'na işaret eder.<sup>14</sup> O, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için yeni ve sistematik bir usul geliştirme çabasına girmiş, sonunda *el-Fevz'ül-Kebîr* isimli eserini telif etmiştir. Dakik ve tahkikî bir çabanın ürünü olan bu eser, gerçekten de Tefsir Usûlü'nde ciddî bir adım olmuştur. Birbirine zıt görüşleri ve konuları uzlaştırmada mahir olan Şah Veliyyullah, mensuh edilmiş ayetler için yirmi sayısını bile çok bulmuş, klasik nesh teorisini eleştirmiştir. Kur'an bünyesinde nesh vakiasının olmadığına dair daha radikal bir çözüme varamasa da nesh edilen ayetler sayısının beş olduğunda karar kılmıştır.<sup>15</sup>

Dehlevî'nin fikri mirasından çok sayıda insan nasiplenmiştir, fakat bunlar içinde farklı bir çizgiyi tutturan ve adından en çok bahsettiren Seyid Ahmed Han'dır. Tabii ki o, manevi üstadının çizgisinde ama zaman zaman ondan çok uzakta 'İslam'ı ve Kur'an'ı geleneksel bozulmalardan arındırma' gayretiyle Kur'an'ın akılcı bir yorumuna girişmiştir. Çağının çevresel şartlarını gözlemlemiş bir entelektüel olarak, eğer Müslümanlar taklitten kurtulmayıp iki



ana kaynağı (Kur'an ve hadis) modern bilimin verileriyle telif etmezlerse İslam'ın Hindistan'da yok olacağı endişesini taşımıştır.<sup>16</sup> Onun, İngiliz işgali altındaki Müslüman toplumun hangi yöne gitmesi, nasıl bir toplum düzeni kurması gerektiği arayışlarında bir İngiliz taraftarı olarak aktif rol aldığını unutmamak lazımdır.

Ahmed Han'a göre tefsir literatürü, fıkıh, kelim, Kur'an'ın i'câzı ve îcâzı gibi ikincil problemlerle doludur. Bu nedenle o, tefsir yazmadan önce *et-Tabrîr fî Usûli't-Tefsîr* adlı eserinde on beş maddelik kendi tefsir ilkelerini geliştirdi.<sup>17</sup> Bu usulü Kur'an ayetlerine dayanarak çıkardığı için tefsir külliyatına bakma gereği duymadığını söylemiştir. Özetle Kur'an, Peygamber zamanındaki dil yapısının iyice anlaşılmasıyla ve *kânûn-i fıtrat* (tabiat kanunu) çerçevesinde tefsir edilebilir. Kur'an, Allah'ın kelamıdır, sağlam ve gerçek vahiy ürünüdür, hiçbir eklemeye çıkarılmaksızın bugüne gelmiştir. Nesh, tefsir için geçmişte yararlı bir araç olsa da reddedilmesi gereken bir doktrindir. Kur'an vahyi, tedrici aşamalarla gelmiştir. Ondaki ahiret, melek, cin, şeytan, kozmolojiye dair anlatımlar bilimsel bilgi ile yorumlanmalıdır. Zira İslam ve modern bilim arasında hiçbir çelişki yoktur. Bu yorumlar, tabiatla belirli fizik ve mekanik kuralların geçerliliği fikrine dayanır. Onun bu naturalizmi, yaşadığı dönemin bilim insanlarının anladığı tabiat ile uyumludur. Akıl da burada büyük fonksiyon icra eder, zira ilahî hukuk insan aklıyla zorunlu olarak uyum içindedir, dolayısıyla vahiy-akıl özdeştir. On beş maddelik usûlü, vahiy ve tabiat kanunlarını vurgular. Kelamî mevzularda geleneğe zıt aşırı yorumlarına karşın hukukî konularda fıkıhın günün bağlamına uyarlanması için önerdiği değişikliklerde yapıcı ve dinamik düşüncüyü korur. Hadisleri inceledikten sonra birçoğunun Peygamber'e aidiyetini kabul etmez, ulemaya hasredilen icma ilkesini reddeder. O, gerek Kur'an anlayışı, gerek metodoloji ve gerekse yorumları sebebiyle çokça eleştirilmiştir. Çok uzakta değil, kendi destekçisi olan ve geleneğe karşı bütünüyle modern anlayışla İslam'ı yorumlama çabasına giren Muhsin Mülk (ö. 1907), onu aşırı tabiatçılıkla (*naturalist*) suçlamış, bu görüşe günümüzden de katılan olmuştur.<sup>18</sup>

Görünüşte muhkem ve uygulanabilir bir yöntem olarak duran Ahmed Han'ın yöntemi, insan aklının Kur'an'ı anlamadaki sınırlarını oldukça zorlamıştır. Te'vili en rahat hareket alanı olarak kullanan müfessirlerdendir. Muhkem olarak kabul ettiği ayetlerde çok fazla yoruma gitmese de müteşabih ayetlerin farklı şartlar ve çağlara uygun yorumlara açık olduğunu savunarak, bütün sembolik, akli ve ilmî açıklama ve yorumlarını bu çeşit ayetler üzerinde sergilemiştir: Hz. Adem'in bir şahsı değil insan oğlunun tabiatını temsil ettiği; ruhun ölümsüzlüğü; mucizelerin tabiat kanunları ile çatışamayacağı; Hz. Muhammed'in tek mucizesinin onun büyük peygamberlik rolü, miracın ise bir deneyim olduğu; meleklerin yaratılmış nesnelere bir niteliği ya da

insanı kötülüklerle mücadelesinde cesaretlendiren ilahî moral destek sayılabileceği; şeytanın insanın kötü tabiatına işaret ettiği, *cimin* ise şer, hastalık ve diğer uygunsuzlukların yansması veya ‘çöllerde, tepelerde ve ormanlarda yaşayan yabani insanlar’ olduğu; Ashab-ı kehfın mumyalandığı için uzun yıllar bozulmadan kaldığı; Zülkarneyn’in MÖ. 247’deki Çin imparatoru Çi Vang Ti’yi anlattığı; cihad’ın ve Peygamber’in savaşa katılmasının normal bir durum sayılması gerektiği; geçmişten devralındığı için Kur’an’da himaye edilen köleliğin hürriyete ters düştüğü ve ideal İslam’da yeri olmadığı, Muhammed suresi 4. ayetin (hürriyet ayeti) köleliği yasakladığı; Nisa suresi 4. ayetin kadın-erkek ilişkilerini sevgi temeline bağlayarak çok eşliliği yasakladığı vs.<sup>19</sup>

Hindistan Altkıtası’ndaki fikrî hareketler, bölgedeki sosyal uyumsuzlukların manevî bir yansması gibidir. Ahmed Han’dan sonra, onun aksine İngiliz işgal yönetimine muhalefet eden, biri din ile bilim arasındaki hakiki ilişkinin çelişki değil karşılıklı uyum hali olduğu, diğeri de ibadet ve inançlardaki farklılıklara rağmen evrensel bir dinin gerçek varlığını keşfetme şeklinde formüle ettiği ikili açılmadan hareketle *Tercümânü’l-Kur’an*’ı yazan Ebu’l-Kelam Azad’dan, çağdaşçı yenilikçiliğe en dinamik ve iyi organize edilmiş meydan okumanın başını çeken, hem köklere bağlı hem de Kur’an’ın rehberliğinde şeriatı yenilemeyi, sadece Pakistan’ı değil bütün dünyayı değiştirmeyi<sup>20</sup> göze alan Mevdudî’ye<sup>21</sup> kadar birçok müellifin tefsirde kalem oynattığını görüyoruz. Burası Ehl-i Kur’an ve Ehl-i Hadis, Tebliğ Cemaati gibi birçok akımı, Sünnî-Şîî gerilimi, dini aşırılıkları vs. bünyesinde bulunduran bir bölgedir. Günümüzdeki çatışmalar da bir yönüyle dini nasların yorumu ile ilgilidir. Bölgenin tefsir faaliyetini genel olarak değerlendirdiğimizde, Kur’an’ın mahiyeti ve günlük hayata yansması ile ilgilendiğini, tefsirin geleneksel meseleleri ile çok uğraşmadığını, Ulûmü’l-Kur’an’ın bir tarafa bırakılarak tek başına Kur’an’ı esas alan yeni ama daha kişisel bir usûle dayanıldığını görüyoruz.

İslam coğrafyasının bir başka köşesinde yaşayan Muhammed Abduh, gidişatın memnun değildir. Müslümanların geri kalmışlığını peşinen kabullenen<sup>22</sup> müfessir, bir yandan ülkesinin işgal edilmiş olması, bir yandan dinî düşünce ve yaşamdaki bozulmalar, bir yanda yoksulluk girdabı ve nihayet bütün dünyada kuşatılmış bir Müslüman ümmete yol göstermenin derindedir. İlk adım, sahih bir akideyi yerleştirmektir ve bunun tek yolu vardır: Kur’an’a yönelmek. Onun teorik ve pratik hareket stratejisinin dinamiklerinin başında akıl gelir. Al-i İmrân suresi 3. ayetteki *furkân* kelimesine, “insanın hakla batıl arasını ayırabildiği akıl”<sup>23</sup> anlamını vermesi, akılı temel ölçütlerden birisi<sup>24</sup> olarak kabul ettiğini gösterir. *Hikmet* kelimesine de ‘sahihs ilim’<sup>25</sup> anlamını vererek sistemindeki akıl-ilim birlikteliğini Kur’an’la destekler. Ona göre ‘insanın dört hidayet kaynağından üçüncüsü olan akıl’<sup>26</sup> Allah’ın bir lütfu

olarak İslam'la uzlaşır, dahası akli kullanmayı ve akıl ile tabiatı araştırmayı emreden yegâne din İslam'dır.<sup>27</sup> Abduh'un eserlerinden anlaşıldığına göre kaynak sadece Kur'an ve sahih sünnettir, akıl ise değerlendirmede temel ölçü olmalıdır.<sup>28</sup> Onun akılcılığı, tamamıyla İslam'ın ana kaynakları ile geleneğinden devşirilmiş ve yaşadığı çağın anlayışına uygun bir dille ifadelendirilmiş olup çağdaş rasyonalite ile tam bir mütakabiliyeti ve ilgisi yoktur.<sup>29</sup> O, İslam'da akli aşan şeylerin olduğunu, bunlara inanarak gerçekliklerini kabul ettiğimizi söyler, aklın sınırlılığını vurgular,<sup>30</sup> pozitivist düşüncüyü eleştirir ve reddeder. İşte Müslüman akılcılığı ile rasyonalizm arasındaki en kalın çizgi burasıdır.<sup>31</sup> Bu yüzden sadece Abduh değil, İslam'ın ana kaynaklarına inanan hiç kimsenin salt 'rasyonalist' nitelmesini hak etmediğini söyleyebiliriz.

Abduh, Allah'ın kudret ve yüceliğinin nişanesi (ayet) olan tabiatı ve tabiat olaylarını araştırmada sebep-sonuç (*illiyet/nedensellik*) ilkesini kullanmada Ahmed Han'dan daha ihtiyatlıdır. Bazı ayetlerin ilmî yorumlarında bu temelden hareket eder, mucizelerin bir kanuna tabi olarak cereyan ettiğini savunur. Bu metodik yaklaşımda Batı bilim ve fikir paradigmasından etkilenmenin olduğu söylenebilir. Abduh'a göre İslam, beşerin aklını harekete geçirir, kainat hakkında düşünmeye, sebepleri araştırmaya teşvik eder. Kur'an, toplumun tabi olduğu yasalar gibi tabiatın da kanunları (*siynetullah*) olduğunu anlatır. Allah'ın koyduğu tabii sebepleri (doğal olayların yasalarını) reddetmek bir nevi sapıklıktır. Bu illiyet prensibini kabul ettiği için o, determinist kabul edilemez.<sup>32</sup> Bu yaklaşımları nedeniyle o, *ilim asrı tefsirinin*<sup>33</sup> öncüsü sayılmıştır. Hasılı, *Tefsîru'l-Menâr*'ın son iki yüzyılda İslâm düşüncesindeki gelişmelerin tefsire yansımaları en güzel belgeleyen eserlerden birisi olduğunda şüphe yoktur.<sup>34</sup> Ona göre Kur'an mutlaka tefsir edilmelidir.

"Bu çağın bazı insanları şöyle diyebilir: Tefsire ve Kur'an üzerinde düşünmeye gerek yoktur. Çünkü önceki imamlar kitap ve sünnet üzerinde düşündüler, onlardan hüküm çıkardılar. Bize düşen onların kitaplarına bakmak ve bunlarla yetinmektir. İşte bazı kimseler böyle iddia ediyorlar. Eğer bu iddia doğru kabul edilecek olunursa, o zaman tefsirle iştiğal etmek abes bir iştir, onunla uğraşmak vakti boşuna harcamaktan başka bir şey değildir. Bu iddia Hz. Peygamber'den müminlerin son ferdine kadar ümmetin icmasına terstir. Bir Müslümanın aklına böyle bir fikir nasıl gelir, bilemiyorum?"<sup>35</sup>

Abduh, tefsiri ikiye ayırır. Birincisi; kuru, Allah ve kitabından uzaklaştıran tefsirdir. Bu tür tefsir, Kur'an lafızlarının tahlili, cümlelerin i'râbı ve edebi sanatsal inceliklerini açıklamaktan başka bir şey değildir, bu yüzden bunlara tefsir bile denilemez. İkincisi; Kur'an'la yol gösteren, insanların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasına yardım eden tefsirdir. Bütün çabalar bu maksada ulaşmak içindir, müfessir, Kur'an'ı böyle anlamalıdır. Tefsir faaliyetinde yapılacak olanların tamamı bu en yüce hedefe tabi veya onu elde etmeye araç

olmalıdır.<sup>36</sup> Dolayısıyla “onun tefsiri, ahlakî bir toplumun inşasını sağlayacak akidesi sağlam, nefsinin kötülükten koruyan, akıllı ve şuurlu bireylerin yetişmesi için bir araçtır.”<sup>37</sup> Bu amacı gerçekleştirmek için, kendisi, “Kur’an’ı kitlelere pratik bir usulle açıklamaya çalışmıştır.”<sup>38</sup> Tefsir tarzı geleneksel tefsir tarzından pek farklı olmamakla birlikte en ayırt edici özelliği, metnin elverdiği her yerde ahlak dersleri vermeye çalışmasıdır.<sup>39</sup> Bu tefsir, ilk defa ciddi olarak Kur’an’ın bir kurtuluş ve yaşam sistemi sunduğunu gösterme, onun modern dünyaya, akla ve bilime aykırı olmadığını ispatlama gayretinin bir ürünüdür.

Abduh’un usûlü beş maddeden ibarettir: Kur’an’ın dil üsluplarını bilmek; insanlığın geçmişi ve şimdiki halinden haberdar olmak; Kur’an’ın bütün insanlığa yol göstermesi stratejisini bilmek; Hz. Peygamber’in siresini bilmek; Kur’an’ın kullandığı kavramların hakiki manalarını anlamak. Müfessir bunu, şu ya da bu şahsın söylemesi veya anlamasına itibar etmeksizin diltçilerin kullandıkları şekil ve anlamları ile ortaya koyar. Çünkü tenzil sırasında kullanılan kelimelerin anlamları, bir müddet sonra değişmiştir. “Lafızları hakiki manalarından başka manalara çevirmek ancak sahih bir delil ile caiz olur.”<sup>40</sup> diyen Abduh, başka bir yerde Kur’an kavramlarına dilin kaldıramayacağı anlamların yüklenmesini kınar.<sup>41</sup> Ayrıca Kur’an merkezli tefsiri benimsediği için rivayetler konusunda oldukça ihtiyatlı davranmıştır.<sup>42</sup> O ve öğrencisi Reşid Rıza, ahkam ayetlerinde büyük oranda geleneksel yaklaşımı takip etmişler, bu çerçevede mülahaza edilen nesih teorisini de reddetmemişlerdir.<sup>43</sup>

Abduh’un başlattığı yeni tefsir anlayışı, şüphesiz kendisinden sonraki bütün tefsir çalışmalarında bir şekilde yankısını bulmuş, bu etki en çok Mısır’da görülmüştür.<sup>44</sup> Fikir ve metotta onun takipçisi olan öğrencisi Reşid Rıza, Mustafa Merâgî ve Mahmud Şeltût, Kur’an’ı çağın bilimsel bilgileri ışığında yorumlayan Tantavî Cevherî, onun arzuladığı toplumsal mesajları belki de en güzel şekilde yansıtan Seyyid Kutub gibi birçok isim bu yolda yürümüştür. Örneğin Kutub’un tefsir yazmadaki amacı, insanların ilgilerini Kur’an’a döndürmek, böylece onu, sadece Allah’ın rızasını kazanmak için değil, aynı zamanda mesajını, çağdaş asrın zorlukları ile yüzleşirken müracaat edilecek bir rehber olarak sunmaktı. Talî amaçlardan bazıları ise, Müslümanlara Kur’an ilkelerini öğretmek, Kur’an’a dayalı adaletli ve ahlaklı bir toplum vücuda getirmek, materyalist düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaktı.<sup>45</sup>

Hindistan ve Mısır’da/Afrika’da tefsir alanında yeni gelişmeler yaşanırken İstanbul merkezli ilim-kültür çevresinde, Kur’an’ın Türkçe’ye tercümesinde bir takım kıpırdanmaları saymazsak, ciddi bir yenilik göze çarpmaz. 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde o bölge ulemasının başka meşguliyetleri sebebiyle gözle görülür bir tefsir etkinliği yoktur, neredeyse bir asır daha tefsir adına kaybedilmiş devredir. Ciddî atılım Türkiye Cumhuriyeti’nin ku-

rulmasından sonrası Elmalılı Hamdi Yazır eliyle gelecektir. Yazır'ın tefsiri, adeta akamete uğramış bir faaliyetin yeniden dirilmesini sağladığından dönemin en gözde ve rakipsiz ürünü olmuştur. Yazır, halkının dinin kitabını kendi dilinde okuması ve anlamasını önemseyen Osmanlı sultanı IV. Mehmet (Avcı Mehmet) (ö. 1693)'in teklifi ile Türkçe'de ilk tercüme-telif karışımı bir eser olan *Tefsîr-i Tibyân*'ı yazan Tefsirî Mehmed Efendi (ö. 1699)'nin<sup>46</sup> ardılı sayılmalıdır. Şayet *Tefsîr-i Tibyân*'dan sonra bu tarz çalışmalar devam etseydi Türkçe tefsir faaliyetinde büyük bir gelişme gerçekleşebilirdi, ancak bırakın gelişmeyi bu eser dahi matbaanın İstanbul'a girişinden yaklaşık iki asır sonra basılabildiği. İdeal bir tefsir olmasa da alanındaki ilklerden olan *Tefsîr-i Tibyân*'dan sonra uzun bir durağanlığın ardından ancak *Hak Dini Kur'an Dili* yazılabildiği. Durağanlığın ve ciddi bir atılım meydana gelmesinin önemli nedenlerinden birisi dil olmalıdır. Şayet Türkçe'de telif edilmiş ilk en güzel ve muhkem tefsir olan *Hak Dini Kur'an Dili* yüz yıl önce yazılmış olsaydı, muhtemel bir atılım kaçınılmazdı. Yazımından yarım asır sonra Türkiye'de tefsir sahasında en dikkat çekici atılımın gerçekleşmesi buna bir delildir.

Yazır, tefsirinde geleneğin yolunda yürüyen, ona tam bağlı ve sonuna kadar savunan, ama çağını görerek geleceğe de yönelen bir tabiatı yansıtmıştır. Klasik tefsir tarzını benimsediği için eski kaynaklara daima müracaat eder, onlara bağlı kalır. Bu açıdan geleneği aşan yorumlara pek rastlanmaz, farklı bir tarafı ilmi tefsire yer vermesidir. O, bazı ayetler<sup>47</sup> ile “Kur'an'da her şeyin bilgisi indirilmiş ve her şey açıklanmıştır.” ve “Devemin ipi kaybolursa onu Allah'ın kitabında bulurum” türünden rivayetlerden yola çıkarak, Kur'an'ın dünya ve ahiret hakkındaki bütün ilimleri içerdiğini, onunla insan zihninin hissetme seviyesinden aklen kavrama düzeyine çıkarıldığını, ayetlerin insanı düşünmeye yönlendirdiğini, tefsirlerde ilmî konulara yer verenlere kızmanın doğru olmadığını, ilmî keşiflere açık olmak gerektiğini söyleyerek bilimsel tefsire sıcak bakar.<sup>48</sup> Müfessirin, ayetleri zamanının fen bilgilerine göre açıklayıp yorumlamayarak dondurmasının kabul edilemeyeceğini de belirtir. Yine zamanın bilimi, ayetlerin zahirî anlamına uymadığında Kur'an'ı bilime değil, bilimi Kur'an'a uydurmak gerektiğini savunur. Çünkü ayetler bilimin verilerine göre yorumlanırsa, bilim değiştiğinde hatalı bir yorum ortaya çıkar. Müfessir bu tür yanlışlara düşmemek için nazariyelere değil, ispat edilmiş sonuçlara dayanmalıdır. Nihayetinde ilmî ilerlemeler ve keşifler, Kur'an'ın muhtevasına aykırı gitmemiş, aksine onun anlaşılmasına yardımcı olmuştur.<sup>49</sup>

Yazır'ın açıklamalarından hareketle diğer müfessirlerde olduğu gibi, Kur'an-bilim uyumunu gösterme ve savunma amaçlı olduğunu, bilimsel tefsirin meşruiyetini ve gerekliliğini Kur'an'da her bilginin olduğu fikrine dayandırdığını söyleyebiliriz. Bu durumun sebebi, İslam aleyhtarlarının nisbî geri

kalmışlığı koz olarak kullandıkları meselelerde Müslümanları uyarmak ve bilgilendirmek; Kur'an'ın ve dinin gerilemeye neden olduğu iddialarını geçersiz kılmak; İslam'ın ilme verdiği değeri ve Kur'an'ın ilmî gelişmelere aykırı tarafının olmadığını göstermek; İslam'ın aksiyonel yönünü, öğrenmeye ve araştırmaya teşvik edici ruhunu ortaya koymak; İslam dünyasındaki sosyo-kültürel yapıyı ıslaha ve bilimsel atılımı sağlamaya teşvik etmektir. Bu yaklaşım tarzında çağdaş müfessirlerle benzer bir zihniyete sahip olduğu söylenebilir.<sup>50</sup> Doğa olaylarında nedensellik (*illiyet*) düşüncesi, onda da vardır. Nitekim mucizelerin zamanın bilim anlayışı, illiyet prensibi ve tabiat kanunlarıyla izah edilebileceğini düşünür.<sup>51</sup> Bu anlayışını inceleyen bir araştırmacı, ele aldığı konular ve onları değerlendirme biçimine bakarak onun modernist olduğunu savunmuştur.<sup>52</sup>

20. yüzyılda Batı'ya, Oryantalist Kur'an çalışmaları dışında, içerden yani büyük kısmı sonradan Müslüman olmuş Müslüman müelliflerin çalışmaları damga vurmuştur. Pickthall'dan Murad Wilfried Hofmann (d. 1931)'a kadar birçok isim buldukları ortamlara Kur'an'ın mana ve mesajını taşımanın gayretinde olmuşlardır. Bunlar içinde Batı'da kendisinden en çok söz ettiren ve meal-tefsiri itibar gören Muhammed Esed, bir yanıyla içinde doğup büyüdüğü Batı'ya, bir yanıyla İslam dünyasında tartışmaların odağındaki Hind kıtasına, bir yanıyla da Mısır-Arap Yarımadası'na ve her halükarda da İslam tefsir geleneğine bağlı bir müfessirdir. Bu kadar toplamdan nasıl bir tefsir çıktığı gerek meal-tefsiri ve gerekse onun üzerine yapılan çalışmalarda yakından görülebilir. Onun *The Message of The Qur'an*'ı yazmadaki amacı, inanç-bilinç kaynaşmasını gerçekleştirmek, Müslüman bilinci inşasına yardımcı olmak, Kur'an ahlakını bireysel ve sosyal yaşamın ölçüsü olarak yerleştirmek, azamî ölçüde mesajı bugüne taşımak, özel olarak da rasyonalist ve pozitivist paradigmanın egemen olduğu Batı dünyasına Kur'anî mesajı götürmek şeklinde özetlenebilir. Kısaca buna vahyî bilgiyi ve bağlamı güncelleştirmek de diyebiliriz. Bu nedenle, 'tevhit', 'Allah bilinci (*takeva*)', 'sorumluluk' gibi özgün Kur'an öğretilerini her fırsatta vurgulamıştır. Çünkü onlar, Müslüman bilincinin temel inanç, düşünce ve davranış ilkeleridir. Bu eserde müellifin geliştirdiği özgün usûl, *metnin indiği andaki anlam ile sonraki nesillere olan mesajın tespiti* şeklinde özetlenebilir. Her fırsatta vurguladığı iki nokta ise Kur'an'ın evrenselliği ve anlaşılır oluşudur. Evrenselliği şu üç özelliğinden kaynaklanır: O, soy-sop, ırk, kültür gözetmeden bütün insanlığa hitap etmektedir; insanın akıl ve sağduyusuna konuşur, dolayısıyla körü körüne inanılacak dogmalar önermez; vahyedildiği günden beri tek bir harfı değişmeden gelmiş, bundan sonra da öyle kalacaktır. Kur'an her türlü iç çelişkiden uzak olup akla ve idrake hitap eder, dolayısıyla iyi bir çaba ile tamamı anlaşılabilir.<sup>53</sup>

Esed, meal ve yorumlarında öznel olmayı seçmiştir. Onun özneliğinin ve kendine güveninin açıkça görüldüğü yerler, cennet-cehennem, şeytan, Hz. İsa'nın mucizeleri gibi özellikle alegorik ve sembolik diye adlandırdığı ifadelerde cüretkâr davranarak çok fazla akli anlamlar yüklediği ve yorumlar yaptığı yerlerdir.<sup>54</sup> Bu konu hem yeni yorumların geleneksel anlayıştan farklı yönünü hem de çağdaş tefsirin en çok eleştirilen yönünü temsil eder. Her ne kadar o ve onun gibiler, bu tür girişimleri ile çağdaş okuyucuyu ikna etme amacını gütseler de yanlış yapmış olma nitelikleri değişmez.

### III. Çağdaş Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Tefsir tarihinin iki kesiti, yani ilk asırlardaki tefsirin doğuş ve gelişimi ile bu yazının konusu olan çağdaş dönem üzerinde çok durulmuştur.<sup>55</sup> Çıkarımlarımıza göre 19.-20. yüzyıl müfessirleri, Kur'an metnini kendi tarihsel koşullarında okumaya ve manayı ya da Allah'ın maksudını güncelleştirmeye çaba harcamışlardır. Malumdur ki, Kur'an belli bir zaman diliminde inerek belli bir topluma hidayet etmiş, Allah ve yaratılmış varlık ile nasıl temas sağlanacağını açıklamıştır. Fakat o, kendisini doğrudan hitap ettiği toplumsal yapı ve onun üyeleri ile sınırlamamış, ona inananlar da böyle bir düşünceye kapılmamıştır. Ancak sonraki nesiller, kendi tarihselliklerini yaşarken Kur'an'ın kendi zamanlarına hitap etme imkanlarını genişletme zarureti hissetmiştir. Tefsirin doğuşunda bile bu husus önemli bir etken olmuştur. 19. yüzyıldan beri Müslüman dünya, çok farklı bir sosyal ve ruhî yapıya bürünmeye başlamıştır. Çevresel şartlar değişmiş, hayat öncekilerden oldukça farklılaşmış, kısaca zaman ve mekan kendi tarihselliğine bürünmüştür. Öte yandan geçmişten bugüne Müslümanlar, Kur'an'ın lafız ve mana açısından çok zengin, verimli, sürekli yenilenen ve yenileyici bir metin olduğuna inanmış ve yüzyıllardır süregelen tefsir literatürü ile bunu ispat etmişlerdir.

Sürekli yenilikten bahsediyoruz. Fakat bu dönem tefsirinde gerçekten yeni bir şey var mıdır, ya da yeni olan nedir? Bunu tespit, onların usûlü, tefsir tarzı ve eserlerini tetkikten geçer. Sözü fazla uzatmadan genel bazı tespitlerimizi sıralayalım: Klasik Ulûmu'l-Kur'an'ın kullanımı minimum düzeye inmiştir; gramer bilgisi ve edebi izahlar azdır; İsrailiyat ve hurafelerden uzaklaşmış, ancak bu defa da 'çağdaş israiliyat' tefsire girmiştir; eleştirel zihniyet gelişmiş, selefleri tenkit çoğalmıştır; genellikle mezhebî kaygılardan uzaklaşmış, bazen de mezhebî bakışın yerini ideolojik yaklaşımlar almıştır; akla, mantığa ve çağdaş anlayışlara hitap öncelenmiştir; nihayet Kur'an'ın ahlakî yönüne vurgu fazlalaşmıştır. En önemlisi de Alusî, Kasımî ve Hamdi Yazır gibileri hariç, zaten zayıflamış olan tefsirin rivayet karakteri kimi tefsirlerde iyice kaybolmuş, kimilerinde kısmen yer almıştır.

Tefsir tarzına gelince müfessirlerin farklı bilgi ve ilgi düzeylerine bağılı olarak selefi, bilimsel/ilmî, akli, içtimai/sosyal, tasavvufî, edebî, pratik/aksiyon, konulu, kavramsal gibi tefsir çeşitleri gün yüzüne çıkmıştır.<sup>56</sup> Neredeyse bütün ‘müfessirler, ayetlerden evrensel mesajlar çıkarmaya ve onun çağdaş dünyayla uygunluğunu göstermeye çalışmış ve nihayet sıradan halkın da meâl/tefsir okuyabilmesi için Kur’an metni, çok geniş bir bağlamda yorumlanmıştır. Böylece çağdaş tefsirin şu üç temel karakteri öne çıkmıştır: Tek tek kelimeler üzerinde dil ve filolojik araştırmadan uzaklaşarak bir bütün olarak sureye ya da belli pasajlara daha geniş bir çerçeveden bakmaya evrilmesi; Kur’an’ın Kur’an’la tefsirine büyük önem verilmesi,<sup>57</sup> son olarak da tefsirin alanının genişlemesidir.

Çağdaş müfessirlerin ortak yönlerinden birisi de yorumlarda oldukça serbest, rahat ve özgüvenle hareket etmeleridir. Böylesi özneliğin söz konusu olduğu yerde -ki tefsir/yorum baştan beri belirttiğimiz üzere, bizatihî özne bir olgudur-, aşırı güven vardır. Nitekim birçok müfessir, ‘Ben Allah’ın kitabını anlarım, bilirim’ tutumunu sergilemekten kaçınmaz. Bu, gerçek bir tefsir için olmazsa olmazlar arasındadır, fakat lafızlara anlam yüklerken veya işareten yorumlara giderken lafzın çok ötesine geçmek, hele hele anlamda ya da yorumda tek belirleyici olmaya çalışmak, tedirgin edicidir. Çünkü kimi yorumcular, tek bir doğru anlam/yorum zehabına kapılabilmektedir.

Özneliğin bir tezahürü de bu dönemde yazılmış hemen her tefsirde gerek önceki tefsirlere ve gerekse İslam düşüncesindeki bazı fikirlere eleştirilerdir. Şu kadarını söyleyelim ki, tefsirde eleştiriyi haddi aşmamak, öteki(ler) yaratmamak, dinsel yargılara varmamak şartıyla hem yöntemsel bir araç hem de yapıcı ve yönlendirici bir dinamik olarak kabul etmekteyiz.

19.-20. yüzyıllardaki tefsirin muhtevasını şekillendiren birbirine bağılı birkaç amaç ve niyet vardır. Birincisi, modern düşünce ve yaşamla birlikte ivme kazanan soru ve sorunlara cevap vermeye ve özgün bir tepki geliştirilmeye çalışılması gayretidir. İslam’ın/Kur’an’ın bilimin karşısında değil, yanında olduğu; kadınlar konusunda ne kadar hassas davrandığı, kadınlara önemli haklar getirdiği; İslam’ın savaşı değil, barışı öncelediği, başka dinlerden insanlarla diyalogu kesmediği, birlikte yaşama ilkeleri getirdiği vs. konularına ağırlık verilmesi bu gayretin neticesidir. İkincisi, Müslüman toplumun İslamî öğretiler çizgisinde yeşermesi niyetidir ki onlar, Kur’an’ın kendi zamanlarındaki sosyal ikilemi ortadan kaldıracak tek çözüm olduğuna inanmışlardı. Yine onlar, Kur’an’ın anlatım şekli ve muhtevası iyi bir biçimde çözümlenirse, sağlam bir Müslüman bilinci oluşturulacağı inancındaydılar. Bu nedenle filolojik açıklamalar, tarihî anlatımlar ve fikhî istidlaller ilgilerini fazla çekmemiş, bunların yerine çağdaş sosyal ve doğa bilimlerinin verilerini ayetlerin açıklamasına yansıtmayı tercih etmişlerdir. Çağdaş olgular göz önüne alındı-



ğında meal ve tefsirin bir ilmî faaliyet olmanın yanında kamuoyu yaratma araçlarından birisi haline gelmesinde de bu niyetlerin rolü olduğu aşikârdır. Son yıllarda bunu açıkça görmek mümkündür. Son olarak İslam dünyasının, öteki dünya karşısında duyduğu eziklikten kurtulma ve geri kalmışlık psikozunu atma istek ve iradesini sayabiliriz. İşte bu dönem tefsirine ruh veren manevî faktör(ler)den bazıları bunlardır. Sosyal faktörlere ise makalemizin başında değinmiştik. Bu paragrafı şöyle özetleyebiliriz: Tefsir, yaşanan zaman diliminden bağımsız olamaz. 20. Yüzyıl tefsirinde ve Kur'an çalışmalarında, 19. yy.'dan devralınan dünya düzeni, sosyal yapı, akıl-bilim ilerleyişi, Müslümanların din algısı ve özellikle de oryantalist çalışmalar oldukça etkili olmuştur. Oryantalistler Kur'an üzerine çok ciddi çalışmışlar, Müslümanların alışık olmadığı bir yaklaşımla vahyi, Kur'an'ı, Kur'an tarihini, tefsiri, Peygamber'i ve klasik külliyatı kritik ettiler. Müslümanlar da onlara cevap, reddiye ve savunma sadedinde canla başla mücadele etmiştir.

Tefsirin, müfessirin Kur'an ile kendi yaşadığı çağ arasında irtibat kurmasının önemli bir araç oluşu yukarıdaki paragrafta dile getirdiğimiz hususlarla daha net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Özellikle son asır, bu amaç ve niyetle yola çıkan müellifler tarafından yazılmış olan çeşitli tefsir kitaplarının ortaya çıkışına şahitlik etmiştir. Şu halde tefsir, sırf Allah kelamının ne dediğini açıklamak, ya da bir metin çözümlemesi değildir. O, metin aracılığı ile zamanın insanına bir şeyler söylemek, bir bilinç, ruh ve düşünce kazandırmaktır. Zira değişen dünya şartları, Müslümanların yaşam biçimleri ve karşılaştıkları olaylar, onları yeni bir din anlayışı, zihniyet ve ideoloji geliştirmeye yönlendirmiştir. Bu da çağdaş müfessirlerin kullandıkları dilde, bir yenilenmeye yol açmıştır. İşte değişen taraf budur.

Amaç-muhteva etkileşimine dair son bir gözlemimiz de şudur: Çağdaş müfessirler, bir açıdan evrensel olmayı denemiş, inandıkları kitabın başka ilmî ortamlara da mesaj veren yönünü sergilemiş, çağın fikrî ve bilimsel paradigmasının Kur'an'dan bir şeyler anlayabileceğini göstermek istemişlerdir. Daha önceki bir çalışmamızda, bunu, *Kur'an'ı yorumla evrenselleştirme çabası* diye formüle etmiştik.<sup>58</sup> Bilindiği gibi, 19.-20. yüzyıl siyasî ve felsefî düşüncesinde, evrensellik ve mutlakçılık iki başat iddia olarak ön plana çıkar. Bu modern duruma, yani Müslümanların dinleri sebebiyle geri kaldığı ve İslam'ın (dolayısıyla Kur'an'ın) evrensel olmadığı iddiasına mütefekkirler cevap verme gereği duymuş, müfessirler de Kur'an'ın bütün ifadelerini yorumla evrenselleştirmeye çalışarak onlara katılmıştır. Neredeyse hiçbir müfessirin bu 'görev'den kaçamadığını söyleyebiliriz. Yine bilimsel yorumlar vesilesiyle Müslümanların kitapları ile hayatları arasındaki bağların kapsayıcılığı artmıştır. Hatta bazı bilimsel veriler İslam dışı bir kaynak olarak görülse de Müslümanlar, kitaplarını o kaynağa açmada cimri davranmamışlardır. Nitekim geçmişte

de tefsir için İsrailiyat adı altında toplanan haricî kaynakları kullanmakta tereddüt etmemişlerdir.

Yukarıdaki değerlendirmelerden sonra, çağdaş dönemde Kur'an'a ve tefsire biraz fazla fonksiyon yüklendiğini söylemek yanlış olmasa gerek. Mevzunun yaşanan boyutuna gelince, tartışmalar bir yana, İslam dünyasındaki yeni fikri oluşumların etkisiyle Kur'an'ın sosyal hayata müdahalesinin azaldığını buna karşın ulemanın ve halkın onun anlamını kavramaya daha fazla eğildiğini, bunun da bireysel bilgi-bilinç düzeyinin artmasını daha fazla etkilediğini söyleyebiliriz. Kur'an'ın Müslüman bireyler arasındaki bu konumunun 20. yüzyıl boyunca gittikçe daha da kökleştiğini, günümüze doğru geldikçe tefsirin yeni bir muhteva kazanmasında bu olgunun güçlü etkisinin olduğunu ayrıca belirtmeliyim. Her şeye rağmen, ortak gayretlerin sonunda ayetler için çok güzel anlamlara ve çok nefis yorumlara ulaşıldığını da itiraf edelim. Bir bütün olarak bu çalışmalar, Kur'an'ın anlaşılmasına büyük bir katkı olarak tarihteki yerini almıştır. Bu yazıda, biz, bu tarihsel hakikatin, yani çağdaş dönem tefsirinin tabiri caizse sosyolojisini, yani tabiatını, önceki tefsirden farkını, bireysel-toplumsal fonksiyonelliğini, genelde İslam düşüncesine özelde de tefsir bilimine katkısını ele almaya çalıştık. Burada bahsettiğimiz tefsir hareketi özünde modernidir ama modernist değildir. Yine bu tefsir, metodu, tarzı, çıkarımı ve muhtevası ile tenkide tabi tutulması gereken yönere sahiptir, şimdiye kadar bu yapılmıştır, ama yeterli değildir.

### **Son Söz: Tefsirde Yeni Bir Dönem mi?**

Kur'an ve tefsir etrafındaki son iki yüzyıllık fikirler, eleştiriler ve reddiyeler Müslümanların dinî mevzuları çözmeye işlerinin ne kadar zor olduğunu bir kanıttır. Esasında bu zorluk sadece dinin aslî metinlerinden kaynaklanmakta, inanların kurdukları din anlayışı ve sosyal yapıyı her zaman ve zeminde muhafaza edememeleri ve yine kendilerinin imal etmedikleri bir yaşam biçimi karşısında kendi iç meselelerine cevap ve çözüm bulma gayretinin bir tezahürüdür. Beğenilsin, beğenilmesin bu amaçla elini taşın altına koyanlar kendilerine göre bir çıkış yolu bulmuşlardır. Ne var ki, herkesten aynı anlayışı ve sahiplenmeyi beklemek yanıltıcıdır. Her müfessirin bir derdi, kaygısı ve amacı olduğunda şüphe yoktur, bunu hakkaniyetle teslim etmek gerekir. Bunları, geleceğe yönelmiş tefsirin ümmete ilham edeceği çok şeyin olduğunun bir işareti olarak alıyorum.

Yaşadığımız zaman dilimi öncesine dair bu anlattıklarımızdan sonra günümüz tefsirinin tefsir tarihindeki yeri hakkındaki hükmümüzü belirtmek istiyorum. 'Çağdaş', 'modern', 'yeni', 'klasik modernizm' vs. tanımlamaları ilave edilerek Ahmed Han veya Abduh ile başlatılan son devir (19.-20. yüzyıl)

tefsirinin üzerinden çok suların aktığı malumdur. O günün şartlarında üretilen tefsir anlayışının bugün bittiğini, onun kimi ürünlerinin güncelliğini yitirdiğini düşünüyorum. Zira 2000'li yıllardan hemen önce ve sonra, tefsirde önemli açılımlar ortaya çıkmış, usul arayışları hızlanmış, bir kısım tefsirlerin tarz ve muhtevası değişmiş, genel tefsirler yerine daha dar çerçeveli eserler ilgi görmeye başlamış, mealcilik adeta ayrı bir tefsir tarzına doğru yönelmiş, akademide ve sivil kesimde çok daha ciddi bilimsel çalışmalar gün yüzüne çıkmaya başlamıştır vs. Öte yandan belki de şimdiye değin hiç olmadığı kadar Kur'an üzerine tartışmalar yapılmaktadır. Yine günümüz ilim çevreleri ile halk kesimlerinin Kur'an algısında yer yer farklılıklar gözlenmekte, onun hayatla bağlantısına dair ilginç fikirler ileri sürülmektedir. Bütün bunlar Kur'an ve tefsir çalışmalarının aynı zamanda bir karmaşaya doğru gittiği vehmini de vermektedir. Eğer ilmî çalışmalarda artık salahiyet ve ehliyet, en son aranan nitelik haline gelmişse, burada büyük bir sorun var demektir. Günümüzde Kur'an'ın her konuda konuşturulmaya çalışıldığı yeni bir döneme gelinmiştir. Hatta bazen hiç ilgisi olmayan, çok uzak ihtimallere dayanarak yeni meselelerle ilgi kurulmaktadır. Bu olgu, Kur'an'ın yeniden sağlıklı bir şekilde düşünülmesine büyük katkılar sağlıyor gözükse de onu amacından ve aslı hüviyetinden uzaklaştırabilir. Bu kısa değinide, sadece öne çıkan problemlere işaret ettik, şüphesiz genel durum bu kadar karamsar değildir, geçmişten tevarüs edilen tefsir kendi yoluna devam etmektedir. Şu hususu da belirtmekten geri duramıyorum: Eğer Kur'an'ın güncelle ilişkisi kurulmak isteniyorsa, her nerede ve ne zamanda olursa olsun geçerli olması gereken tutum ve amaç, Allah'ın muradı ve Kelamullahın ana mefhumu doğrultusunda bir Müslüman zihniyeti inşası olmalıdır.

Sonuç olarak burada işaret ettiklerimize ilaveten birçok sebepten dolayı, çağdaş tefsir yeni bir aşamaya gelmiş gözüküyor. Bunun için yeni bir tanımlamaya ihtiyaç olup olmadığı bile tartışılmayı hak etmektedir. Böylece, oldukça netameli görünen bu tabloya ilişkin ilk gözlemlerimizi sadece yukarıdaki kısa notlarla belirtiyor, detayları sonraki çalışmalara bırakıyorum.

### Kaynakça

- Abdulhamit Birışık, *Hind Altıkatası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001.
- Ahmet Özdemir, *Menar Tefsirinin Had Cezalarına Yaklaşım* (Yayınlanmamış doktora tezi), Necmettin Erbakan Ü. SBE, Konya 2012.
- Alan Palmer, *1853-1856 Kırım Savaşı ve Modern Avrupalı Doğuşu*, çev.: Meral Gaspıralı, Sabah Kitapları, İstanbul 1999.
- Annamarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev.: A. Küskün, Yöneliş yay., İstanbul 1990.
- Celal Kirca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1978.

Eşref Hacı Abdurrahman, Wan İbrahim Wan Ahmed, Nurayhan Ali, "Fî Zılâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", çev.: İsmail Çalışkan, *Eskiyeini Dergisi*, sayı 22, Yaz 2011, ss. 80-90.

Fazıl Hasan Abbas, *et-Tefsîr: Esâsiyyâtuhu ve İtticâbâtuhu*, 1. baskı, Mektebetu Dendis, Amman 1426/2005.

Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: A. Açıkgenç, M. H. Kırbasoğlu, Ankara 1999.

Fazlurrahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev.: F.Terkan, Ankara 2006.

Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2007.

Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, Şule Yay., İstanbul 1998.

Hind Şelebî, *et-Tefsîru'l-'ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tunus 1406/1985.

Hüseyin Atay, "İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları", *II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı* (Bildirileri), İstanbul 1997.

Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev.: M. İslamoğlu, İstanbul 1997.

Ira Marvin Lapidus, *Modernizm Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ.Safa Üstün, İstanbul 1996.

İbrahim Tuncer, *Kur'an'ın Modern Tevili Açısından Elmalılı M. H. Yazır'ın Tefsiri*, (Yüksek lisans tezi), Sakarya Ü. SBE, Sakarya 2003.

İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce -Modern Dönem Tefsir Çalışmaları Üzerine Analitik Bir Deneme*, çev.: O. Atalay, V. Güllüce, Erzurum 2001, s. 60-61.

İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004.

İsmail Çalışkan, "Elmalılı Hamdi Yazır Muhammed Abdüh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi-" (Yayınlanmamış tebliğ), *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, Antalya-Elmalı, 2-4 Kasım 2012.

İsmail Çalışkan, "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım?", *Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul 2012, II,1015-1034.

İsmail Çalışkan, "Tefsiri Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tibyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, İlim Yayma Vakfı yayını, İstanbul 2011, ss. 215-40.

İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tablil ve Tenkidi*, Ankara 2009.

J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik ve Pratik Yaklaşımlar*, çev.: H. Rahman Açar, Ankara 1993.

J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev.: Ş. Ali Düzgün, Ankara 1994.

J. M. S. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenışı -Şab Velîyyullah Dehlevî*, çev.: İ. Çalışkan, Ankara 2002.

Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exegese coranique en Egypte*, Paris 1954.

Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev.: O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ankara 1998.

M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İstanbul 1997.

Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslamiyat*, VI, 4, ss. 85-104.

Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abdüh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1998.

Muhammed Abdüh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut ty.

Muhammed Çelik, *Abdüh ve Tefsirdeki Metodu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1997.

Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir*, çev.: C. Koçtak - A. Ertürk, İstanbul 1996.

Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, yy., 1396/1976.

Mustafa Güven, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh’a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği-”, (Yayınlanmamış tebliğ), *İlim Yayma Cemiyeti Kur’an-Tefsir Akademisi*, İstanbul 2012.

Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İctimai Tefsir Ekolü*, Beyan Yay. İstanbul 2004.

Osman Horata, “Zihniyet Çözülüşünden Edebî Çözülüşe: Lâle Devri’nden Tanzimat’a Türk Edebiyatı”, *Türkler*, XI,1086.

Recep Orhan Özel, *Elmalılı Hamdi Yazır’ın Bilimsel Tefsirciliği*, (Yüksek Lisans tezi), Cumhuriyet Ü. SBE, Sivas 2002.

Şah Veliyyullah Dehlevî, *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-tefsîr*, Beyrut 1407/1987.

Şehmus Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması -Batıyla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları*, İstanbul 2002.

W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev.: Turan Koç, İstanbul 1997.

W. Montgomery Watt, *Kur’an’a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara 2000.

## Notlar

- 1 Bu yazıda Müslüman alimleri ve özellikle müfessirleri tavsif için, ‘modernist’ ve ‘modernizm’ tanımlamalarını kullanmaktan ısrarla kaçınacağım, bu manadaki Türkçe karşılığı ‘çağdaşçı, çağdaşlık’ kelimelerini de. Onun yerine ‘yeni olan, şimdiki’ anlamında ‘çağdaş’ tabirini (ve belki başkalarını) tercih edeceğim. Bununla modernizm esaslarına göre imal edilmiş bir tefsir olmadığı düşüncemi vurgulamak istiyorum. Çeşitli vesilelerle ifade ettiğim gibi, ürettiği ortam için uygun bir tanımlama olan ‘modernist’ tabirinin hiçbir Müslüman mütefekkir ve müellif için uygun düşmediği kanaatini taşıyorum. Buna dair gerekçelerimi burada sergilemekten sarf-ı nazar ederek, bu tür yakıştırmaların yine Batılı bir tasnifçiliğin ürünü ve İslam’ın klasik çağındaki dışlayıcı ve ötekileştirici tavrın ‘çağdaş’ tezahürü olarak gördüğümü belirtmekle yetiniyorum.
- 2 Kısa bir değini için bkz.: İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce -Modern Dönem Tefsir Çalışmaları Üzerine Analitik Bir Deneme*, çev.: O. Atalay, V. Güllüce, Erzurum 2001, s. 60-61.
- 3 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: A. Açıkgenç, M. H. Kırbaçoğlu, Ankara 1999, s. 107; Fazıl Hasan Abbas, *et-Tefsîr: Esâsiyyâtuhu ve İtticâbâtuhu*, 1. baskı, Mektebetu Dendis, Amman 1426/2005, s. 252-53; İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm’de Kur’an’a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 43 vd., 85.
- 4 Şarkavî, ilk çağdaş müfessir olarak Afganî’yi görür: *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 70.
- 5 Fazlurrahman, *İslam’da İhya ve Reform*, çev.: F.Terkan, Ankara 2006, s. 137 vd.; Ira Marvin Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ.Safa Üstün, İstanbul 1996, s. 23-27; Karen Armstrong, *Tanrı’nın Tarihi*, çev.: O.Özel, H.Koyukan, K.Emiroğlu, Ankara 1998, s. 424-25, 450-56; Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 76, 82-86. Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İctimai Tefsir Ekolü*, Beyan Yay., İstanbul 20004, s. 69-81.
- 6 Lapidus (*Age*, s. 30) bu hareketlerin ‘sadece dahili şartlara tepki olarak’ çıktığını iddia eder.
- 7 Sürecin özeti için bkz.: Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 11-32 (Eserin devamı, bu özeti açıklımdır); Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 63 vd.
- 8 Alan Palmer, *1853-1856 Kırım Savaşı ve Modern Avrupalı Doğuşu*, çev.: Meral Gaspıralı, Sabah Kitapları, İstanbul 1999, s. 21-22.
- 9 Hüseyin Atay, Müslümanların geri kalma sebeplerinden birinin de Kur’an’dan uzaklaşma olduğunu bir sempozyum konuşmasında açıklamıştır. Bkz.: “İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, *II. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı* (Bildirileri), İstanbul 1997, s. 197.
- 10 Armstrong, *Tanrı’nın Tarihi*, s. 454-56.

- 11 Osman Horata, “Zihniyet Çözülüşünden Edebi Çözülüşe: Lâle Devri'nden Tanzimat'a Türk Edebiyatı”, *Türkler*, XI,1086.
- 12 Annamari Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980, s. 206.
- 13 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 424-25.
- 14 J. M. S. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenışı -Şah Velîyyullah Dehlevî*, çev.: İ. Çalışkan, Ankara 2002, s. 179.
- 15 Nesh edilen ayetler şunlardır: Nisa 12. ayetiyle neshedilen Bakara 180. ayet; Bakara 234. ayetiyle neshedilen Bakara 240. ayet; Enfal 66. ayetiyle neshedilen aynı surenin 65. ayeti; Ahzab 50. ayetiyle neshedilen aynı surenin 52. ayeti ve Mücadele 13. ayetiyle neshedilen aynı surenin 12. ayeti (Ayrıntılar için bkz.: Şah Velîyyullah Dehlevî, *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-tefsîr*, Beyrut 1407/1987, 112-13; Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenışı*, s. 184-89).
- 16 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 217; Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 81.
- 17 On beş maddeli usûl için bkz.: Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 64-76.
- 18 Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev.: A. Küskün, Yöneliş yay., İstanbul 1990, s. 53-66; Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 63-81.
- 19 Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 56-65.
- 20 Mevdudî'nin eserlerinden birinin ismi şöyledir: *Gelin Bu Dünyayı Değıştiresim*, çev. Nurettin Temiz İstanbul 1986.
- 21 J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev.: Ş. Ali Düzgün, Ankara 1994, s. 20-24; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 215-26, 257-79.
- 22 Mehmet Zeki İşcan, *Mubammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 103.
- 23 Muhammed Abdub - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut ty., III,160.
- 24 Halis Albayrak, *Tefsîr Usûlü*, Şule Yay., İstanbul 1998, s. 111; Muhammed Çelik, *Abdub ve Tefsirdeki Metodu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1997, s. 55.
- 25 Abdub - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III,75.
- 26 Abdub - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I,62-63.
- 27 İşcan, *Mubammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 154.
- 28 Abdub'un akılcığı hakkında bkz.: İşcan, *Mubammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 96-103, 149-67; Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması -Batıyla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansması*, İstanbul 2002, s. 46-64; Atalay, *20. Yüzyıl Tefsîr Akımı*, s. 104-117.
- 29 W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev.: Turan Koç, İstanbul 1997, s. 85.
- 30 İşcan, *Mubammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 164-65.
- 31 Abdub'un tefsirinde yeni yönleri, akılcılığı, özellikle Fil suresi tefsirindeki açıklamalar sebebiyle Yazır'ın onu kıyasıya tenkidine dair bir tahlil için şu çalışmamıza bakılabilir: İsmail Çalışkan, “Elmalılı Hamdi Yazır Muhammed Abdub'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi-”, *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, Antalya-Elmalı, 2-4 Kasım 2012.
- 32 İşcan, *Mubammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 155, 178-79, 183; Hind Şelebî, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tunus 1406/1985, s. 156-59.
- 33 Bu adlandırma Corci Zeydan'a aittir (Zeydan'ın *Terâcimu Meşâbirî's-sarke* adlı eserinden naklen: İşcan, *Mubammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 258-59).
- 34 W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara 2000, s. 192.
- 35 Abdub - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I,19.
- 36 Abdub - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I,17, 19, 25.
- 37 Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 101.

- 38 J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik ve Pratik Yaklaşımlar*, çev.: H. Rahman Açar, Ankara 1993; s. 62.
- 39 Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 18.
- 40 Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I,174.
- 41 *Tefsîru'l-Menâr*, VI,472. Usûl maddelerinin izahı için bkz.: *Tefsîru'l-Menâr*, I,21-23.
- 42 Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 132-38.
- 43 Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 105-108; Ahmet Özdemir, *Menar Tefsiri'nin Had Çeşalarına Yaklaşımı* (Yayınlanmamış doktora tezi), Necmettin Erbakan Ü. SBE, Konya 2012.
- 44 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 36.
- 45 Eşref Hacı Abdurrahman, Wan İbrahim Wan Ahmed, Nurayhan Ali, "Fî Zilâli'l-Kur'an: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", çev.: İsmail Çalışkan, *Eskiye Dergisi*, sayı 22, Yaz 2011, s. 82.
- 46 İsmail Çalışkan, "Tefsiri Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tibyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, İlim Yayma Vakfı yayını, İstanbul 2011, ss. 215-240.
- 47 Şu ayetlerin tefsirine bkz.: 2 Bakara 28-29, 151; 3 Al-i İmran 191; 18 Kehf 109; 21 Enbiya 33; 55 Rahman 2.
- 48 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1978, I,284, I,284, II,1260; III,1805, 1920; IV, 2782; V,3554, 3768; VI, 4032; VII,4662, 5194, 5242; VIII,561; IX,6132.
- 49 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3355, 3554, VII, 5193-94.
- Ayrıntılı bilgi için bkz.: Recep Orhan Özel, *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği*, (Yüksek Lisans tezi), Cumhuriyet Ü. SBE, Sivas 2002; İbrahim Tuncer, *Kur'an'ın Modern Tevili Açısından Elmalılı M. H. Yazır'ın Tefsiri*, (Yüksek lisans tezi), Sakarya Ü. SBE, Sakarya 2003; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 195-99.
- 50 Mucize, nübüvvet kevni olaylara ilişkin yorumlarına örnekler için bkz.: 12 Yusuf 94; 45 Câsiye 12 ayetleri ile Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III,1868-71, IV,2229-30, V,3058, VI,3815, 4028, 4042, VII,4631.
- 51 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I,366, II,1123-25, IV,2249-52.
- 52 Mustafa Güven, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fîl Süresi Örneği-", (Yayınlanmamış tebliğ), *İlim Yayma Cemiyeti Kur'an-Tefsir Akademisi*, İstanbul 2012, s. 30. Elmalılı'nın bilimsel tefsirciliği hakkında ayrıntılı bir araştırma için bkz.: Özel, *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği*, Tuncer, *Kur'an'ın Modern Tevili Açısından Elmalılı M. H. Yazır'ın Tefsiri*.
- 53 Detaylı açıklamalar için bkz.: Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir*, çev.: C. Koytak - A. Ertürk, İstanbul 1996, xxii-xxv, 354, 664-65, 860, 966, 1292-93; İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tablî ve Tenkîdi*, Ankara 2009, 44-61, 160-66, 196-98, 214 vd., 240.
- 54 Örnekler için şu ayetlerin izahına bakılabilir: 3 Al-i İmran 49; 5 Maide 112; 19 Meryem 19-33; 21 Enbiya 67-71, 29 Ankebut 24.
- 55 Çeşitli isimler altında ele alınan bu son iki yüzyıllık tefsirin ortaya çıkışı, temsilcileri, eserler, önceki dönemlere göre farklılıkları, usul ve muhteva gibi çeşitli yönleriyle ele alan eserler için bkz.: İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev.: M. İslamoğlu, İstanbul 1997; Muhammed Huseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirin*; Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exegèse coranique en Egypte*, Paris 1954; Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik ve Pratik Yaklaşımlar*, J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Abdulhamit Birşık, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001; Şarkavi, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 35 vd.; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşım-*

lar; Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı*, s. 98-256; Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tablil ve Tenkid*; Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2007; Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslamiyat*, VI, 4, s. 85-104; Eşref Hacı Abdurrahman ve diğ., "Fî Zilâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", ss. 80-90; İsmail Çalışkan, "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım?", *Dini ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul 2012, II,1015-1034.

- 56 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, yy., 1396/1976, II,495 vd; Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 73 vd.; Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İstanbul 1997, s. 55 vd.
- 57 Eşref Hacı Abdurrahman ve diğ., "Fî Zilâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", s. 81.
- 58 Çalışkan, "Elmahlı Hamdi Yazır Muhammed Abduh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi-".



# Kur'an Tarihine Giriş

-Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-

Mustafa ÖZTÜRK\*, Hadiye ÜNSAL\*

**Öz** Bu makale, ilk Kur'an vahyiyle ilgili farklı görüşleri ele alıp tartışmaktadır. Kur'an tarihiyle ilgili kaynaklarda, Hz. Peygamber'e nazil olan ilk vahyiyle ilgili olarak üç farklı görüş ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde göre ilk Kur'an vahyi Alak suresi 1-5. ayetlerdir. Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen meşhur Hz. Âişe rivayetine dayanan bu görüş en muteber görüş olarak kabul edilmektedir. İkinci görüşe göre ilk Kur'an vahyi Müddessir suresinin ilk ayetleri, üçüncüsüne göre ise Fatiha suresidir. Bu makalede Alak ve Müddessir sureleriyle ilgili görüşlerin birçok yönden problemlili olduğu ortaya konulacak, ardından Fatiha suresiyle ilgili görüşün daha tutarlı ve isabetli olduğu ispatlanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İlk vahiy, Kur'an tarihi, Fatiha suresi, Alak suresi, Müddessir suresi.

## Introduction to the History of the Koran.

### The Question of the First Revealed Passage of the Koran

**Abstract** This article is intended to discuss the various opinions on the first revealed passage of the Koran. There appear three conflicting opinions about the earliest Koranic passages revealed to the Prophet in the sources on the history of the Koran. The first opinion names the first five verses of the Surah 'Alaq as the first Koranic passage to have been revealed. This opinion, being narrated by Bukhari and Muslim relying on the famous account by 'Aisha, wife of the Prophet, has been regarded as the most reliable opinion. The second opinion identifies the first revealed Koranic passage as the beginning verses of the Sura Muddathir, while the third one naming the Surah Fatiha. An attempt will be made in this article to reveal that the views about the Surah 'Alaq and Muddathir, trying to show that the opinion holding the Surah Fatiha as the earliest revealed passage is more reasonable and accurate.

**Key Words:** The first revealed Koranic passage, the history of the Koran, al-Fatiha, al-Muddathir, al-'Alaq.

---

\* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; ozturkm@cu.edu.tr

\*\* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; hunsal@cu.edu.tr

## Giriş

Hz. Peygamber'e ilk defa hangi ayetlerin nazil olduğu meselesi hem Kur'an tarihinin şafağı hem de bi'set-i nebeviyenin başlangıç noktası ile ilgili olması hasebiyle son derece önemlidir. Bununla birlikte, ilk Kur'an vahyi (evvelü mâ nezel) meselesinin zihni meşgul eden ve yeniden düşünülmesi gereken bir mesele olarak görülmediği de kesindir. Çünkü günümüzde az çok dinî bilgisi bulunan bir Müslümana, "Kur'an'ın nüzulü hangi ayetlerle başlamıştır" diye bir soru sorulsa, hiç tereddüt etmeksizin, "İkra" (Oku! [Aslında, "Bildir, beyan et!"]) hitabıyla başlayan Alak suresinin ilk ayetleri" diye cevap vereceği şüphesizdir. Bu peşin/kesin cevabın temel dayanağı, başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) olmak üzere birçok muhaddis ve müfessir tarafından nakledilen Hz. Âişe hadisi/rivayetidir. Peki, bu meşhur hadis rivayeti sübut ve bilhassa delalet itibariyle sıhhatinden kuşku duyulmayacak nitelikte midir? İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve onun takipçilerince tesis edilen müteahhir dönem Sünnî hadis usûlündeki hâkim paradigma<sup>1</sup> nazarı itibara alındığında, bu sorunun cevabı kesinlikle "evet" olsa da en azından bize göre Hz. Âişe rivayetindeki bilgi muhtevası gerek Alak suresindeki metin-içi dar bağlam, gerek vahyin nüzulüne sahne olan tarihsel ve toplumsal vasat, gerekse erken Mekke dönemine ait surelerdeki ana temalar açısından değerlendirildiğinde pekala tartışılabilir özelliktedir. Gerçi Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettiği bir rivayetin esahhiyet vasfını haiz olduğu kabulünden -ki bilebildiğimiz kadarıyla bu kabul İbnü's-Salâh tarafından hadis usûlüne dâhil edilip kural haline getirilmiştir- hareketle bu fikrimize itiraz yöneltilebilir; ancak bu yazıda serdedeceğimiz müdellel tespit ve tahliller muhtemel itirazları büyük ölçüde menatsız kılacaktır. Ayrıca, evvelü mâ nezel meselesinde delilli ve gerekçeli olarak ortaya koyacağımız farklı görüş, Kur'an tarihi ve siret konusunda mutlak doğru gibi kabullenilen bazı bilgilerin sorgulanması, hatta en azından başlangıç kısmı itibariyle Kur'an tarihinin yeniden yazılması gerektiği fikrini gündeme taşıması gibi sonuçlar da doğuracaktır.

Bu yazıda Kur'an vahyinin başlangıcıyla ilgili hâkim görüşü tartışmaya açacak olmamız, muhtemelen bazı zihinlerde niyet ve maksat açısından sorgulanacak, hatta belki de farklı görüş ve düşüncelerimiz Âl-i İmrân 3/7. ayetteki *ibtiğâe'l-fitne* fehvasınca zihin bulandırma ithamına maruz kalacaktır. Ancak hemen belirtelim ki bizim buradaki amacımız ne durduk yere problem icat/ihdas etmek, ne Kur'an tarihi konusunda birtakım şüphelere mahal vermek ve ne de bu konuda entelektüel fanteziler üretmektir. Bilakis amacımız, samimi niyet ve gayretle, hem Kur'an metninin hem de tarihi vakianın şahitliğiyle teyit edilebilir bir doğru bilgiye ulaşmaktır. Bu bilgiye ulaşma noktasında siyerle ilgili bilgi malzemesi ile erken dönem Mekki surelerin

muhtevastındaki tematik işaretler ve karineler arasında diyalektik bir bağ kurmak elzemdir. Zira Kur'an metni miladi 610-632 yıllarını kapsayan nüzul tarihini aydınlatacak sarih bilgi ve beyanlar içermemekle birlikte, o tarihî kesitte olup bitenlerle ilgili rivayet malzemesindeki bilgilerin sıhhatini test hususunda çok önemli ipuçları vermektedir.

Niyet ve maksadımızla ilgili beyanımıza rağmen bu çalışmamızın son kertede muhataralı olduğu düşünülebilir. Bize göre böyle bir düşüncenin menşei, Kur'an tarihinin başlangıcı konusunda hemen bütün Müslümanlarca mutlak doğru kabul edilen bilgilerin tartışmaya açılacak olmasıdır. Gerçi Kur'an'ın ilk nazil olan ayetleriyle ilgili görüş ihtilafının dinî inanç ve değerleri haleldar eden ve hatta Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) açıkça belirttiği gibi farz veya nafîle kapsamında dinîlik arz eden bir boyutu yoktur;<sup>2</sup> lakin bu konuyu tartışmaya açmanın en azından zihin konforunu bozmak gibi rahatsız edici bir yanının bulunduğu da kuşkusuzdur. Bu mesele bir tarafa, evvelü mâ nezel konusundaki genel kabul ve görüşün tenkit süzgecinden geçirilip yeniden değerlendirilmesi, en azından ilmî tecessüs/tahkik/tetkik icabı gereklidir. Kaldı ki Kur'an tarihi ve tefsirle ilgili araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız veriler bizi bu konuda yeniden düşünmeye icbar etmektedir. Bu verilerden biri, ilk nazil olan Kur'an vahyi konusunda bir âlimin (Zemahşerî [ö. 538/1144]), "Müfessirlerin çoğunluğuna ait" diye belirttiği bir görüşün birkaç asır sonra başka bir âlim (İbn Hacer el-Askalânî [ö. 852/1449]) tarafından çok küçük bir azınlığa nispet edilmiş olmasıdır.<sup>3</sup>

Bu husus, tarihin bir döneminde râcih olan görüşün başka bir dönemde mercûh hale geldiğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Görüşlere atfedilen kıymetin zaman içerisinde değişmesi gayet tabii karşılanabilir; ancak söz konusu olan, tıpkı evvelü mâ nezel meselesi gibi haber/eser kaynaklı bilgiye dayalı bir görüş ise böyle bir görüşü benimseyenlerin bir dönemde çoğunluk, diğer bir dönemde azınlık diye nitelendirilmesi, haberde neshin vukuundan söz etmek kadar gariptir. Bize göre bu gariplik ancak şöyle izah edilebilir: "Haber ve rivayete dayalı görüşlerden hangisinin daha sahih/sağlam olduğu konusundaki tercih ölçütleri hadis usûlündeki yeni paradigmaya paralel olarak değişmiştir. Böylece rivayet temelli bir görüşün sıhhatini tespitte o görüşün kendi iç tutarlığını sorgulamaktan ziyade ilgili merviyâtın hangi kaynaktan geçtiğini nazar-ı itibara almak büyük ölçüde belirleyici hâle gelmiştir. Söz-gelimi, herhangi bir konuyla ilgili iki görüşten biri Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla nakledilmiş bir hadis rivayetine mebni ise bu görüşün sair kaynaklardaki bir hadis veya rivayete dayalı diğer görüşten daha sahih ve muteber olduğuna hükmedilmiştir. Hiç şüphesiz ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu yönündeki hâkim görüş de esas itibarıyla Buhârî ve Müslim'e atfedilen bu büyük karizma ekseninde teşekkül edip perçinlenmiştir.

Bu yazıdaki temel amaç Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili hâkim görüşün pek isabetli olmadığını ortaya koymak ve aynı zamanda ilk Kur'an vahyinin Fatiha suresi olduğu yolundaki görüşün daha sahih olduğunu ispatlamaya çalışmaktır. Kolayca tahmin edileceği gibi, böyle bir çaba meşhur Hz. Âişe rivayetini, dolayısıyla Buhârî ve Müslim'in *Sabîhayn* diye anılan hadis musannefâtına ilişkin bir sorgulamayı kaçınılmaz kılacaktır. Evet, bu yazıda hem ilk vahiyle ilgili Hz. Âişe rivayeti tartışmaya açılacak, hem de Buhârî ve Müslim eksenli bir sorgulama yapılacaktır. Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir ki bu sorgulama Şeyhayn'ın (Buhârî ve Müslim) hadisçi kimliğini ve/veya *Sabîhayn*'ın ilmî değerini tartışmaya açmaktan öte Şeyhayn ve Sahîhayn'a eşsiz/emsalsiz bir karizmatik değer atfeden zihniyetle ilgili olacaktır. Bu sebeple, söz konusu zihniyete yönelik eleştirel değerlendirmeler Buhârî ve Müslim'i hedef alan bir saldırı teşebbüsü gibi okunmamalıdır. Öte yandan, özellikle Alak suresi 1-5. ayetlerin ilk Kur'an vahyi olduğu yönündeki hâkim görüşü tahlil ve tenkit bağlamında, birçok ayette geçen "el-insan" kelimesinin medlulü ve "el-insan"ın alak ve nutfeden yaratılmasıyla ilgili Kur'an ifadelerinin "mâ sîka leh"iyle ilgili tespitler, gözden kaçırılma ihtimalinden dolayı tekit maksadıyla bir-iki kez vurgulanacaktır. İşbu maksada yönelik vurgular da tekrara düşme kusuru olarak algılanmamalıdır.

### **Kur'an Vahyinin Başlangıcı ile İlgili Görüşler**

Hadis, Kur'an tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında evvelü mâ nezel meselesiyle ilgili olarak üç farklı görüş ön plana çıkar: (1) Alak suresinin ilk üç veya beş ayeti. Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen Hz. Âişe (ö. 58/678) rivayetinin bazı varyantlarında söz konusu surenin ilk üç, diğer bazı varyantlarında ilk beş ayetinden söz edilmişse de gelenekteki hâkim görüş Alak 96/1-5. ayetlerin ilk Kur'an vahyi olduğu yönünde teşekkül etmiştir. (2) Müddessir suresinin ilk üç veya beş ayeti. Bu görüşün mesnedi Câbir b. Abdillâh'tan (ö. 78/697) gelen ve yine Buhârî ile Müslim tarafından nakledilen rivayettir. (3) Fatiha suresi. Bu görüşün mesnedi ise Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebû'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) gibi âlimlerin muhaddis tâbî Ebû Meysere'den (ö. 63/683)<sup>4</sup> naklettikleri rivayettir.

Bazı kaynaklarda, ilk defa bismelenin nazil olduğu yolunda rivayetler de nakledilmiş,<sup>5</sup> fakat Suyûtî (ö. 911/1505), "Bir surenin nüzulü zorunlu olarak bismelenin de o sureyle birlikte nazil olmasını iktiza eder" gerekçesiyle bunun müstakil bir görüş sayılmayacağını söylemiştir.<sup>6</sup> Öte yandan, Hz. Âişe'den gelen ve Buhârî tarafından nakledilen başka bir rivayette, Hz. Peygamber'e ilk olarak cennet ve cehennemle ilgili ayetler içeren bir mufassal surenin<sup>7</sup> nazil olduğu belirtilmiştir.<sup>8</sup> Bu rivayetteki bilgi, ilk nazil olan Kur'an

vahyinin Alak 1-5. ayetler olduğuna delil teşkil eden meşhur Hz. Âişe hadisine ters düştüğü için, bazı âlimler bahis konusu rivayetteki *evvelü mâ nezel* ibaresinin başında mukadder bir min edatı bulunduğunu ve dolayısıyla ibaredeki kasdın, “İlk nazil olan ayetlerden biri” (*min evvelü mâ nezel*) şeklinde olduğunu ileri sürmüştür.<sup>9</sup>

Evvellü mâ nezel meselesiyle ilgili üç farklı görüşten ilk ikisi Buhârî ve Müslim ittifakıyla nakledilen rivayetlere dayanmasına rağmen bazı kaynaklarda çoğunluk ulemanın görüş tercihi hususunda birbiriyle çelişen bilgilere yer verilmiştir. Mesela Sa'lebî (ö. 427/1035), “Çoğunluk ulema ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu görüşündedir” (*ve-alâ bâzâ ekserü'l-ulemâ*) demiş;<sup>10</sup> buna mukabil Zemahşerî (ö. 538/1144), “Müfessirlerin ekseriyetine göre Fatıha suresi ilk nazil olan Kur'an vahyidir” (*ve-ekserü'l-müfessirîne alâ enne'l-fâtihate evvelü mâ nezel*) şeklinde bir bilgi vermiştir.<sup>11</sup> Buna karşılık İbn Hacer (ö. 852/1449), “Büyük âlimler (eimme) ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu görüşündedir. Zemahşerî'nin çoğunluğa atfettiği görüşe gelince, ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğunu söyleyenlere nispetle bu görüş çok ama çok küçük bir azınlık (*ekallü mine'l-kalîl*) tarafından benimsenmiştir” demiştir.<sup>12</sup> Diğer bazı müfessirler ise mezkûr görüşlerden hiçbirini çoğunluğa izafe etmemiştir. Mesela Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) şöyle demiştir: “Müfessirler bu surenin (Alak suresi) ilk nazil olan vahiy olduğunu iddia ettiler; diğerleri ise ilk nazil olan Kur'an vahyinin Fatıha olduğu, ikinci sırada ise Kalem suresinin yer aldığı fikrini benimsediler.” (*zeame'l-müfessirîne enne bâzihî's-sûrete evvelü mâ nezele mine'l-kur'ân ve-kâle âbarûn el-fâtihatü evvelü mâ nezele sümme sûretü'l-kalem*).<sup>13</sup>

Râzî'nin Alak suresi 1-5. ayetleri ilk Kur'an vahyi olarak kabul eden müfessirler için “zeame” kelimesini kullanması dikkat çekicidir. Arap dilinde, zannî olan ya da şüphe ve tereddüde kapı aralayan görüş ve düşünceleri ifade için kullanılan za'm/zu'm kelimesinin Türk dilindeki en uygun karşılığı “iddia” olsa gerektir.<sup>14</sup> Bize öyle geliyor ki Râzî evvellü mâ nezel konusundaki iki farklı görüşü aktarırken bilinçli olarak “zeame” kelimesini seçmiş ve bu kelime seçimiyle her iki görüşün de doğru olma ihtimali kadar yanlış olma ihtimaline de dikkat çekmek istemiştir.

### (1) Alak suresinin İlk Üç veya Beş Ayeti

Özellikle müteahhir dönem Ehl-i Sünnet ulemasının kahir ekseriyetince tercih edilen bu görüşün dayanağı, daha önce de belirttiği gibi Buhârî ve Müslim'in hadis mecmualarında çeşitli varyantlarıyla nakledilen Hz. Âişe rivayetidir. Buhârî'nin Bed'ül-vahy bölümünde Yahyâ b. Bükeyr-Leys b. Sa'd-

Ukayl b. Hâlid-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr yoluyla tahric ettiği rivayette Hz. Peygamber'in ilk Kur'an vahyini alış tecrübesi şöyle anlatılmıştır:

Rasûlullah'ın (s.a.v.) yaşadığı ilk vahiy tecrübesi uyku halinde gördüğü sadık rüya(lar) idi. Öyle ki onun gördüğü her rüya sabah aydınlığı gibi açık seçik şekilde tahakkuk ederdi. Derken, Rasûlullah yalnızlık ve inziva halinden hoşlanır oldu. Bu süreçte Hira mağarasında inzivaya çekilir, azığı tükenip eşinin yanına dönünceye değin günler/geceler boyu orada tefekkürle (tehannüs) meşgul olurdu. Sonra eşi Hatice'nin yanına döner, azığını tedarik edip yeniden mağarada inzivaya çekilirdi. Neden sonra, Rasûlullah Hira mağarasında iken ona emr-i hak geldi. Dahası, ona melek geldi ve "Okul!" dedi. Rasûlullah, "Ben okuma bilmem!" diye karşılık verdi.

[Rasûlullah bu esnada yaşananları şöyle anlattı]: Melek beni kavradı ve takatim kesilinceye kadar sıktı. Ardından beni serbest bıraktı ve bir kez daha "Okul!" dedi. Ben yine "Okuma bilmem!" diye karşılık verdim. Melek beni ikinci defa kavrayıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Ardından beni serbest bıraktı ve yine "Okul!" dedi. Ben bu defa da, "Okuma bilmem!" diye karşılık verdim. Bunun üzerine melek beni üçüncü kez kavrayıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Ardından serbest bıraktı ve "Okul! Yaratan rabbinin adıyla... O rab ki insanı bir kan pıhtısından meydana getirdi. Oku! Senin rabbin çok büyük kerem sahibidir." (Alak 96/1-3) dedi.

Rasûlullah bu tecrübenin ardından yüreği çarpar halde mağaradan ayrılıp eşi Hatice'nin (r.a.) yanına geldi. Ardından, "Üzerimi örtün, üzerimi örtün!" dedi. Onun üstünü örttüler; derken korku ve titremesi geçti ve sakinleşti. Ardından Rasûlullah yaşadığı bu tecrübeyi Hatice'ye anlattı ve "Vallahî! Bana bir şey olacak diye korktum" dedi (...)<sup>15</sup>

Müslim bu rivayetin bir varyantını Ebü't-Tâhir Ahmed b. Amr-İbn Vehb-Yûnus b. Yezîd-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr tarihiyle, diğer bir varyantını da Muhammed b. Râfi'-Abdürrezzâk es-San'ânî-Ma'mer b. Râşid-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr tarihiyle nakletmiştir. Abdürrezzâk ise (ö. 211/827) aynı rivayeti Meğâzî bölümünde Ma'mer b. Râşid, İbn Şihâb ez-Zührî ve Urve b. Zübeyr tarihiyle nakletmiştir.<sup>16</sup> Müslim ve Abdürrezzâk'ın naklettiği rivayetlerde Buhârî rivayetinden farklı olarak Alak suresi ilk beş ayetin nüzulünden söz edilmiştir. Diğer taraftan Buhârî ve Müslim rivayetlerinde Hz. Peygamber'in ilk Kur'an vahyini uyanık halde iken telakki ettiği belirtilmiştir. Buna mukabil Hz. Âişe rivayetinin İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) tarafından nakledilen şu varyantında uyku halinden söz edilmiştir:

Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Ben uyur halde iken Cibril/Cebrail geldi, "Okul!" dedi. Ben "Ne okuyayım?" diye karşılık verdim. Bunun üzerine Ceb-

rail beni kavrayıp nefesim kesilinceye kadar sıktı. O kadar ki canım çıkacak sandım. Cebrail ikinci defa, “Oku!” dedi. Ben bu defa da, “Ne okuyayım?” diye karşılık verdim. Cebrail beni tekrar nefesim kesilinceye kadar sıktı. O an canım çıkacak sandım. Cebrail üçüncü defa yine “Oku!” dedi. Cebrail’in sıkmasından kurtulmak için, “Ne okuyayım?” diye sordum. Bunun üzerine Cebrail, “Oku! Yaratan rabbinin adıyla... O rab ki insanı kan pıhtısından meydana getirdi. Oku! Rabbin çok büyük kerem sahibidir. O rab ki kalemle öğretti; dahası insana bilmediği şeyleri öğretti” (Alak 1-5) ayetlerini okudu. Ayetleri okuyup bitirince yanımdan ayrılıp gitti. Ben de uykudan uyandım ve o ayetler sanki bir kitap/kitabe (yazılı metin) gibi kalbime/zihnime nakşedilmişti.<sup>17</sup>

Hız. Peygamber, diğer bazı rivayetlere göre hem uyku halinde iken Cebrail’in geldiğini hem de cennet ipeğinden mamul olan ve üzerinde yazılı bir metin bulunan bir yaygı getirip kendisine “Oku!” diye hitap edildiğini bildirmiştir. Hız. Âişe rivayetinde ilk Kur’an vahyinin Hız. Peygamber uyanık halde iken geldiğinin belirtilmesi, diğer bazı rivayetlerde ise uyku halinden söz edilmesi bir tearuz olarak değerlendirilebilir. Ne var ki İbn Seyyidinnâs’a (ö. 734/1334) göre burada tearuz söz konusu değildir. Çünkü Cebrail’in Hız. Peygamber hem uyanık hem de uykuda iken gelmiş olması mümkündür. Dahası, Cebrail’in Hız. Peygamber uyku halinde iken gelişi, uyanık haldeki gelişine hazırlık mesabesindedir.<sup>18</sup>

İbn Akile’nin (ö. 1150/1737), “Bunu sadece el-Kâzerûnî’nin siretle ilgili eserinde gördüm” dediği başka bir rivayette Cebrail’in Hız. Peygamber’e ilk kez gelişi çok çarpıcı bir tasvirle anlatılmıştır. Şöyle ki Cebrail Hız. Peygamber’e arka tarafından gelmiş ve ayağıyla onu dürtmüştür. Bunun üzerine Hız. Peygamber yattığı yerden doğrulup oturmuş, ardından sağına soluna bakmış, fakat kimseyi görememiştir. Derken, Cebrail bir kez daha ayağıyla dürtüp, “Kalk, ey Muhammed!” diye seslenmiştir. Hız. Peygamber tam o esnada bir de ne görsün, adamın biri önü sıra yürüyor, kendisi de onu takip ediyor. Derken, Cebrail Safa kapısından çıkmış, Safa ile Merve arasında iken bütün yeryüzünü ayağının altına almış, başı göğe uzanmış, iki kanadı ise doğudan batıya bütün dünyayı kaplamıştır. Bu sırada Hız. Peygamber Cebrail’in yemyeşil kanatları üzerinde, kırmızı yakuttan mamul olan geniş bir yaygı bulunduğunu fark etmiş ve yaygının üzerinde “lâ ilâhe illallah muhammedün rasûlullah” ibaresi yazılı imiş... Diğer bazı rivayetlerde ise Cebrail’in Hız. Peygamber’e ilk gelişinde iki kanadının altında cennet örtülerinden bir örtü ile geldiği, o örtüyle Hız. Peygamber’i örttüğü, sonra birkaç kez “Oku!” deyip Alak suresinin ilk beş ayetini okuduğu, daha sonra ayağıyla toprağı eşeyip su çıkardığı, o suyla abdest alıp namaz kıldığı ve bu vesileyle abdest ve namazı Hız. Peygamber’e de öğrettiği belirtilmiştir.<sup>19</sup>

Bütün bunların dışında, Cebrail'in ilk gelişinde Hz. Hatice'den söz ettiğini bildiren rivayetler de mevcuttur. Ezrâkî'nin (ö. 250/864) *Abbâru Mekke*'sinde yer alan bir rivayete göre Hz. Hatice Hira mağarasında bulunan Hz. Peygamber'e azık getirmek için yola çıkar. O sırada Cebrail Hz. Peygamber'in yanına gelir ve şöyle der: "Ey Muhammed! İşte Hatice yanında azıkla birlikte senin yanına geliyor. Allah sana "Hatice'ye benim selamımı söyle" diye emrediyor ve yine onu cennet köşkünüyle müjdelemeni istiyor. O cennet ki orada ne kargaşa ve huzursuzluk ne de yorgunluk vardır". Hz. Hatice mağaraya gelince Hz. Peygamber, "Ey Hatice! Cebrail bana geldi. Allah sana selam söyledi ve yine sana cennette köşk müjdesi verdi." der. Hatice de, "Allah selamdır. Selam Allah'tandır. Cebrail'e de selam olsun" diye karşılık verir."<sup>20</sup>

Görüldüğü gibi ilk vahiy tecrübesinin nasıl gerçekleştiği hususunda rivayetler oldukça farklı ve zengin bir muhtevaya sahiptir. Ancak sonuçta Alak suresinin ilk üç veya beş ayetinin ilk Kur'an vahyi olduğu noktasında pek çok rivayet birleşmektedir. Yeri gelmişken belirtelim ki Şii kaynaklarda da hâkim görüş bu istikamettedir. Mesela Küleynî'nin (ö. 329/941) *Câ'fer es-Sâdık*'tan (ö. 148/765) naklettiğine göre Hz. Peygamber'e gelen ilk Kur'an vahyi besmele ve Alak suresinin ilk ayetleridir.<sup>21</sup> Buna paralel olarak Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), "Müfessirlerin çoğu bu görüştedir" demiş,<sup>22</sup> Tabersî (ö. 548/1154) de, "Müfessirlerin çoğuna göre ilk nazil olan ayetler Alak suresinin ilk beş ayetidir" şeklinde bir bilgi vermiştir.<sup>23</sup> Nasır Mekârim eş-Şîrâzî gibi bazı çağdaş Şii müfessirler ise Alak suresi ilk beş ayetin ilk nazil olan ayetler olduğu noktasında müfessirlerin icmandan söz etmiştir.<sup>24</sup>

Özetle, Alak suresi 1-5. ayetler hususunda Şii kaynaklarda da Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen Hz. Âişe rivayetine benzer rivayetler zikredilmiştir. Fakat bu rivayetler Hz. Âişe'den değil İbn Abbas, Muhammed Bâkır, Ca'fer es-Sâdık gibi isimlerden nakledilmiştir.<sup>25</sup> Bununla birlikte Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi bazı Şii müfessirler evvelü mâ nezel rivayetinin Hz. Âişe'den menkul olduğuna da işaret etmişlerdir.<sup>26</sup>

## (2) Müddessir Suresinin İlk Ayetleri

Buhârî ve Müslim'in Yâhya b. Ebî Kesîr'den naklettikleri rivayetlerde ifadele- re göre Hz. Peygamber'e nazil olan ilk Kur'an vahyi Müddessir suresinin ilk üç ayetidir. Bu rivayetin bir varyantındaki ifadeler şöyledir: Yahya b. Ebî Kesîr, "Ebû Seleme b. Abdirrahmân'a ilk nazil olan Kur'an vahyi hakkında sordum" dedi. O da, *yâ eyyühe'l-müddessir* diye cevap verdi. Bunun üzerine, "Ama [insanlar] ilk Kur'an vahyinin Alak suresinin ilk ayetleri olduğunu söylüyor" dedim. Ebû Seleme de şöyle karşılık verdi: "Ben Câbir b.



Abdillah'a sordum ve bu arada tıpkı senin bana söylediğin gibi, "İlk nazil olan Kur'an vahyi Alak suresinin ilk ayetleri değil mi?" dedim. Câbir de, "Ben sana Rasûlullah'ın bize söylediğini söylüyorum" dedi ve ekledi: "Rasûlullah bana şunları anlattı: Hira mağarasında idim, orada tefekkürle meşguliyetimi tamamladıktan sonra dağdan aşağıya indim. Vadide bulduğum sırada [bana] nida edildi. Dört bir tarafıma baktım, fakat hiçbir şey göremedim. Ardından başımı kaldırıp göğe baktım, orada bir şey gördüm. Hemen Hatice'nin yanına geldim ve "Üzerimi örtün, üzerime soğuk su serpin" dedim. İşte bu sırada *yâ eyyübe'l-müddessir kum fe-enzîr ve rabbeke fe-kebbir* [Müddessir 74/1-3] ayetleri nazil oldu."<sup>27</sup>

Bu rivayetin bir diğer varyantında da şu ifadelere yer verilmiştir: Yahya dedi ki: "Ebû Seleme'ye, 'İlk defa hangi ayetler nazil oldu?' diye sordum. O, *yâ eyyübe'l-müddessir* diye cevap verdi. Bunun üzerine, "Ama bana ilk Kur'an vahyinin *ikra' bismi rabbikellezî halak* olduğu söylenmişti" dedim. Bu defa Ebû Seleme şöyle dedi: "Ben Câbir b. Abdillah'a, 'İlk Kur'an vahyi nedir?' diye sordum; o da, *yâ eyyübe'l-müddessir* diye cevap verdi. Bunun üzerine, "Ama bana ilk nazil olan ayetlerin *ikra' bismi rabbikellezî halak* olduğu söylenmişti" dedim. Bunun üzerine Câbir, "Ben sana Rasûlullah'ın söylediğini söylüyorum" diye karşılık verdi ve ekledi: [Vaktiyle] Rasûlullah bana şunları söylemişti: "Hira mağarasında idim; orada tefekkürle meşguliyetimi tamamladıktan sonra dağdan aşağıya indim. Vadide bulduğum sırada [bana] nida edildi. Dört bir tarafıma baktım; tam o esnada bir de ne göreyim, o [melek] gökle yer arasındaki bir tahtın üzerinde oturuyor. Bu hadisenin ardından derhal Hatice'nin yanına geldim ve "Üzerimi örtün; üzerime soğuk su serpin" dedim. İşte o sırada bana *yâ eyyübe'l-müddessir kum fe-enzîr ve rabbeke fe-kebbir* ayetleri nazil oldu."<sup>28</sup>

Görüldüğü gibi bu iki rivayete göre ilk nazil olan Kur'an vahyi Müddessir suresinin 1-3. ayetleridir. Ancak aynı rivayetin diğer bazı varyantlarında bu ayetlerin nüzulü fetret-i vahy (vahyin kesilmesi) hadisesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede ya Hz. Âişe'den gelen ve ilk Kur'an vahyinin Alak suresinin ilk ayetleri olduğu bilgisini içeren meşhur rivayetin sonuna, "Sonra bir süre vahiy kesildi" (*ve-fetere'l-vahyü fetreten*) cümlesi eklenmiş ve ardından Câbir rivayeti nakledilmiş<sup>29</sup> ya da Ebû Seleme ve Câbir rivayetlerine *ve-hüve yuhaddisü an fetreti'l-vahy* (o, vahyin kesilmesi hakkında konuşuyordu) şeklinde bir ara cümle ilave edilmiştir. Ancak bu ara cümledeki "hüve" zamiri bir rivayette Hz. Peygamber'e, diğer bir rivayette Câbir'e atfen zikredilmiştir. Mesela, Buhârî'nin Yahyâ b. Bükeyr'den naklettiği rivayete göre Câbir b. Abdillah, "Rasûlullah'ı işitmiş ki -o sırada Rasûlullah fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu" (*semi'tü'n-nebiyye ve hüve yuhaddisü an fetreti'l-vahy*) veya "Rasûlullah -ki o esnada fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu- şöyle buyur-

du” (*kâle rasûlullah ve hüve yübhaddisü an fetreti'l-vahy*)” demiştir.<sup>30</sup> Buna mukabil yine Buhârî’nin naklettiği İbn Şihâb rivayetinde Ebû Seleme’nin, “Câbir b. Abdillâh şöyle dedi -ki o fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu-...” (*enne câbirebne abdillâbi'l-ensârî kâle ve-hüve yübhaddisü an fetreti'l-vahy*) ifadesine yer verilmiştir.<sup>31</sup>

İbn Hacer bu son rivayetin muallâk formunda olmasıyla ilgili muhtemel bir itirazı, “Hadis her ne kadar talik şeklinde/suretinde olsa da aslında öyle değildir. Kim bu hadisi muallâk olarak değerlendirirse hata etmiş olur” diye bertaraf etmeye çalışmış, bu arada “Yahya b. Ebî Kesîr rivayeti, ilk defa Alak suresinin başındaki ayetlerin vahyedildiği, Müddessir suresinin başındaki ayetlerin nüzul itibarıyla Alak 96/1-3. ayetlerden sonra geldiği bilgisine ters düşmesi hasebiyle bu konu müşkillik arzeder ve hatta birileri çıkıp söz konusu rivayete istinaden ilk Kur’an vahyinin Müddessir suresinin başındaki ayetler olduğu hususunda kesin konuşabilir” tarzındaki ifadelerin ardından, “Hâlbuki İbn Şihâb ez-Zühri’den gelen ve Câbir b. Abdillâh’a atfen, “O, fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu” ifadesini içeren rivayet -ki sahih rivayet de budur- söz konusu işkâli ortadan kaldırmıştır” diyerek meseleyi kendince hall ü fasl etmiştir.<sup>32</sup>

### (3) Fatihâ Suresi

Beyhakî, Sa’lebî, Vâhidî gibi muhaddis ve müfessirler ile İbn İshâk ve Belâzûrî (ö. 279/892) gibi siyer-meğazi ve nesep âlimlerince nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber’e nazil olan ilk Kur’an vahyi Fatihâ suresidir. Mürsel olarak nakledilen, senedindeki ricalin sika olduğu belirtilen bu rivayet şöyledir:

Rasûlullah eşi Hatice’ye, “Ben inziva halinde iken bir ses işittim. “Vallahi, bunun [kötü bir] iş olmasından korktum” dedi. Hatice, “Allah korusun. [Korkma,] Allah senin başına kötülük getirmez. Çünkü sen emaneti sahibine teslim eden, akrabalık hukukunu gözeten ve hep doğru söz söyleyen bir kimsesin” diye karşılık verdi. Derken, Hatice, Rasûlullah’ın bulunmadığı bir sırada yanına gelen Ebû Bekr’e bu hadiseyi anlattı ve “Ey Atîk! Muhammed ile birlikte Varaka’ya gidin.” dedi. Rasûlullah içeri girince Ebû Bekr onun elini tuttu; ardından, “Haydi, Varaka’ya gidip görüşelim” dedi. Bu arada Rasûlullah, “Sana bu meseleyi kim anlattı?” diye sordu. Ebû Bekr, “Hatice” diye cevap verdi. Sonra Varaka’ya gittiler ve olup biteni anlattılar. Rasûlullah “Ben inziva halinde iken arkamdan ‘Ey Muhammed! Ey Muhammed!’ diye bir ses duydum. Bundan dolayı korkup kaçtım” diye anlattı. Bunun üzerine Varaka, “[Eğer böyle bir hadiseyle tekrar karşılaşırsan, böyle davranma. Sana o ses geldiğinde, dur ve ne söylendiğine kulak ver. Daha sonra bana gel ve

anlat.” dedi. Zaman sonra Rasûlullah yalnız olduğu bir esnada, kendisine şöyle seslendiğini işitti: “Ey Muhammed! De ki: Bismillâhirrahmânirrahîm. Elhamdülillahi rabbi'l-âlemin er-rahmâni'r-rahîm... veleddâllîn.”<sup>33</sup>

Fatiha suresiyle ilgili başka bir rivayet Übey b. Ka'b'tan nakledilmiştir. Sahih olduğu belirtilen bu rivayete göre Hz. Peygamber, “Fatiha ilk nazil olan Kur'an vahyidir” (*evvelü mâ nezele mine'l-kur'ân*) demiştir.<sup>34</sup> Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin de “İlkin Fatiha suresi nazil oldu” dediği kaydedilmiştir. Bunun yanında İbn Abbas'tan gelen bir haberde, Hz. Peygamber'in Mekke'de tebliğ faaliyetine başlayıp besmele ve Fatiha'yı okuyunca, Kureyş'in “Allah ağzını kırsın [ağzın kırılınsın, inşallah]” diye beddua ettikleri bildirilmiştir.<sup>35</sup> Zemahşerî ise Alak suresinin tefsirine girişte, “Müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk nazil olan vahiy Fatiha suresidir” demiştir.<sup>36</sup> Bazı Şii kaynaklarda da Fatiha suresinin ilk nazil olan ayetler olduğu yönünde bilgilere yer verilmiştir. Tabersî'nin Saîd b. el-Müseyyib ve Hz. Ali'den naklettiği bir rivayette, Hz. Peygamber Mekke döneminde nazil olan ilk vahyin Fatiha suresi olduğunu söylemiştir.<sup>37</sup>

### Üç Farklı Görüşün Telifi

Evvelü mâ nezel meselesiyle ilgili üç görüşten ilk ikisinin Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen rivayetlere dayanması, gerek kaynak gerek sıhhat itibarıyla aynı değere sahip olan iki farklı görüşün birbiriyle çatışmasına yol açmıştır. Bu durum zorunlu olarak Alak ve Müddessir surelerinin ilk ayetleriyle ilgili iki görüş arasında telif ihtiyacını doğurmuştur. Suyûtî, Hz. Âişe ile Câbir b. Abdillâh'tan gelen iki rivayetin birkaç şekilde telif edilebileceğini söylemiştir: (1) Câbir b. Abdillâh'a, “İlk inen Kur'an ayetleri hangisidir?” diye sorulan soru, tam veya bütün hâlinde vahyedilen ilk sureye daîrdir. Dolayısıyla Câbir'in bu soruya verdiği cevap Alak suresinin tamamı nazil olmadan önce bir bütün halinde inen ilk surenin Müddessir suresi olduğunu belirtmeye yöneliktir. (2) Câbir'in ilk nazil olan ayetlerle ilgili ifadesindeki maksat, mutlak anlamda öncelik (evveliyet) değil fetret-i vahiyden sonrasına mahsus bir önceliktir. (3) Câbir rivayetinde sözü edilen öncelik (evveliyet) inzâr emrine mahsustur. Bazıları bu hususu, “Alak suresi 1-5. ayetler nübüvvet bağlamında, Müddessir suresi 1-3. ayetler ise risalet bağlamında ilk nazil olan Kur'an vahiyleridir” diye ifade etmişlerdir. (4) Câbir rivayetinde sözü edilen öncelikten maksat, vahyin nüzulünden önce vuku bulan bir hadise üzerine gelen ilk ayetlerdir. Nitekim Müddessir suresinin ilk ayetleri, Hz. Peygamber'in Hira'da yaşadığı ilk vahiy tecrübesinden duyduğu korku üzerine eve gelip örtüye bürünmesi üzerine nazil olmuştur. Alak suresinin ilk ayetleri ise herhangi bir nüzul sebebi olmaksızın doğrudan doğruya (ibtidâen) nazil olmuş-

tur. (5) Câbir, “Müddessir suresi ilk nazil olan Kur’an vahyidir” derken, bunu Hz. Peygamber’den naklettiği rivayetten hareketle değil kendi içtihadıyla söylemiştir. Bu yüzden, ilk Kur’an vahyinin Alak suresinin başındaki ayetler olduğu bilgisini içeren Hz. Âişe rivayetinin Câbir b. Abdillâh rivayetine mukaddem kılınması gerekir.<sup>38</sup>

Nevevî (ö. 676/1277) bu konuda bir adım daha ileri giderek Hz. Âişe hadisindeki bilginin mutlak doğru olduğunu söylemiş, bu arada ilk olarak *yâ eyyübe'l-müddessir* ve devamındaki birkaç ayetin nazil olduğuna ilişkin görüşü zayıf, hatta batıl diye nitelendirmiştir. Müddessir suresinin başındaki ayetlerin evvelü mâ nezel olması, Nevevî’ye göre de fetret-i vahiyden sonraki evveliyete mütealliktir. Bunun delili ise Müslim’in İbn Şihâb ez-Zührî-Ebû Seleme b. Abdirrahmân tarikiyle Câbir b. Abdillâh’tan naklettiği rivayetteki *kâle rasûlullâhî ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy* ifadesidir. Çünkü bu ifade Hz. Peygamber’in “Bana ilk olarak Müddessir suresindeki ayetler nazil oldu” sözünün vahyin kesilmesinden sonraki ilk nüzulle ilgili olduğunu gösterir. Hâsılı, “Gerçekte mutlak olarak ilk inen ayetler Alak suresinin başındaki ayetlerdir. Fetret-i vahiyden sonra ilk nazil olan Kur’an vahyi ise Müddessir suresinin ilk ayetleridir. Kimi müfessirlerin, ‘İlkin Fatıha suresi nazil oldu’ görüşüne gelince, bu görüş tamamen batıldır. Vallâhu a’lem.”<sup>39</sup>

Bu izahat modern dönem Sünnî âlim ve araştırmacılar nezdinde de genel kabul görmüştür. Mesela Zürkânî, Müslim’in İbn Şihâb ez-Zührî-Ebû Seleme b. Abdirrahmân tarikiyle naklettiği rivayetteki *kâle rasûlullâhî ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy* ifadesine atıfla şunları söylemiştir: “Câbir ilkin Müddessir suresinin başındaki ayetlerin nazil olduğu hususunda Hz. Peygamber’den -ki o fetret-i vahiyden söz etmektedir- işittiği bilgiyi esas almıştır. Anlaşılan o ki Câbir Hz. Peygamber’in fetretten önce gelen vahiyyle ilgili söylediklerini duymamış, hâliyle fetret öncesinde meleğin Hıra mağarasında Rasûlullah’a gelip -Hz. Âişe rivayetinde belirtildiği üzere- Alak suresi 1-5. ayetleri indirdiği bilgisine muttali olmamıştır. Bu yüzden de Müddessir suresinin ilk ayetlerinden önce hiçbir ayet nazil olmadığı yönünde bir içtihadta bulunmuş, fakat bu içtihadında yanılmıştır. Alak suresinin ilk ayetleriyle ilgili deliller Câbir’in bu konudaki içtihadında yanıldığını ortaya koyar niteliktedir. Bilindiği üzere nas içtihadı mukaddemdir. Yine bilindiği üzere delil ihtimallere açık olduğunda bu tür bir delille istidlal sakıt olur. Şu halde Müddessir suresiyle ilgili görüş geçersiz olur; Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili ilk görüş sübut bulur.<sup>40</sup>

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet ulemasının üç farklı görüşle ilgili genel değerlendirmesi şu şekilde özetlenebilir: (1) Mutlak manada ilk nazil olan Kur’an vahyi Alak suresi 1-5. ayetlerdir. (2) Müddessir suresinin ilk ayetleri fetret-i

vahiyden sonraki dönemde ilk olma özelliğine sahiptir. (3) Fatiha ise bir bütün halinde nazil olan ilk suredir.

Çağdaş Şîi araştırmacıların görüşleri de bu istikamettir. Muhammed Hâdî Marifet'in değerlendirmesine göre evvelü ma nezel konusundaki üç farklı görüş arasında esasa müteallik bir tenakuz yoktur. Bu sebeple, söz konusu görüşler pekâlâ telif edilebilir. Şöyle ki Alak suresinin ilk üç veya beş ayeti Hz. Peygamber'in nübüvvetini müjdelemek için nazil olmuştur. Bundan bir süre sonra yine aynı çerçevede Müddesir suresinin ilk ayetleri nazil olmuştur. Fatiha ise ilk tam sure olarak nazil olmuştur.<sup>41</sup>

Bütün bu görüşlerin ardından şunu belirtmek gerekir ki Hz. Âişe'den gelen ve Buhârî tarafından nakledilen farklı bir rivayet, mutlak manada ilk nazil olan vahyin Alak suresinin ilk ayetleri olduğuna ilişkin hâkim görüşü tartışılır hale getirmektedir. Çünkü bu rivayette Hz. Peygamber'e ilk olarak cennet ve cehennemle ilgili ayetler içeren bir mufassal surenin vahyedildiği belirtilmektedir.<sup>42</sup> Rivayetin zahiri, İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi, ilk nazil olan Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğunu bildiren Hz. Âişe hadisine ters düşmektedir. Her iki rivayet de Buhârî tarafından nakledildiği için, sübut açısından birini diğerine tercih etmek zor görünmekte, bu yüzden de "mufassal sure" tabirinin geçtiği rivayetteki evvelü mâ nezele ibaresinin başına -daha önce de zikri geçtiği üzere-, bir min edatı takdir etmek ve böylece ibareye "ilk nazil olan surelerden biri" manası yüklemek gerekmektedir. Nitekim İbn Hacer de problemi bu yolla çözmeyi yeğlemiş, bunun yanında söz konusu mufassal surenin Müddesir suresi olma ihtimalinden de söz etmiştir.<sup>43</sup>

## Görüş Tercihinde Sahihlik Ölçütü

Buraya kadar aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere, ilk nazil olan Kur'an vahyiyle ilgili üç farklı görüşten hangisinin daha sahih ve sağlam olduğu hususunda rivayet ve sübut ölçütü esas alınmıştır. Bu ölçüt çerçevesinde Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen rivayetlere dayalı iki görüş Fatiha suresiyle ilgili görüşe tercih edilmiştir. Zira Fatiha suresiyle ilgili görüşün rivayet delili hem Buhârî ve Müslim'in hadis mecmualarında kaydedilmemiş, hem de mürsel olarak nakledilmiştir. Haliyle bu rivayet Alak ve Müddesir sureleriyle ilgili rivayetler karşısında ihticaca elverişli görülmemiş; ancak bütün heder de edilmemiş, Mecelle'deki "kelamın i'mali ihmalinden evladır" kuralını hatırlatan bir şekilde, "Fatiha bir bütün halinde ilk nazil olan suredir" te'viliyle değerlendirme yoluna gidilmiştir.

Zürkânî bu konuyla ilgili olarak, "Fatiha suresiyle ilgili hadis, senedindeki sahâbî ravinin düşmesi sebebiyle mürseldir. Bu yüzden bed'ül-vahiy konu-

sunda Hz. Âişe hadisi ile muaraza edecek kuvvette değildir. Çünkü Hz. Âişe hadisi Hz. Peygamber'e dayanması hasebiyle merfudur. Sonuçta Fatiha suresinin ilk Kur'an vahyi olduğuna ilişkin görüş batıl olur, Alak suresiyle ilgili ilk görüş sübut bulur.”<sup>44</sup> demiştir. Hâlbuki Hz. Âişe rivayeti de mürseldir (sahabe mürseli). Nitekim Nevevî, “Hz. Âişe hadisi bir sahabe mürselidir. Çünkü Hz. Âişe ilk vahiy tecrübesine bizzat tanıklık etmiş değildir. Bilakis bu hadiseyi ya Rasûlullah'tan veya bir sahabîden işitmiştir.” demiş, ama bunun ardından da, “Biz sahabe mürselinin Ebû İshak el-İsferâyîni hariç diğer bütün ulema nezdinde hüccet olduğunu ortaya koymuştuk.” ifadesini eklemiştir.<sup>45</sup> Sahabe mürselinin makbul ve hüccet kabul edilmesinin temel gerekçesi, sahabenin topyekûn udûl/adil sayılmasıyla ilgilidir. Ebû İshak el-İsferâyîni (ö. 418/1027) gibi bazı âlimlerin sahabe mürselini hüccet saymamaları ise, “sahabeyi topyekûn udûl kabul etmediklerinden değil, sahabenin söz konusu hadisleri tâbiûndan veya sahâbî olduğu sabit olmayan kişilerden almış olmaları ihtimalinden dolayıdır” şeklinde izah edilmiştir.<sup>46</sup> İçlerinde Nevevî ve İbn Hacer gibi meşhur isimlerin de yer aldığı hadisçilerin çoğu, “isnadında, sahâbî olan ravisi veya diğer ravilerinden biri zikredilmeyen hadis” şeklinde tanımlanan mürsel rivayetleri hüccet saymaya pek sıcak bakmazken, topyekûn udûl oldukları kabulünden hareketle sahabe mürselini makbul ve hüccet kabul etmeleri ciddi şekilde tartışılması gereken bir meseledir. Ancak burada şu kadarını söyleyelim ki sahabe mürseliyle ilgili hâkim anlayış, en azından bize göre hadis usûlündeki zayıf halkalardan biridir.

Hadis usûlüyle ilgili bu kısa istitrattan sonra, Hz. Âişe rivayetinin râcih kabul edilmesiyle ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse, evvelü mâ nezel konusunda Câbir rivayetinin ikinci sıraya yerleştirilmesine gerekçe kılınan *ve hüve yühaddisü an fetretî'l-vahy* ibaresi çok büyük ihtimalle bir idraçtır. Bu ara cümlelerin ravi tasarrufuyla metne dâhil edildiğinin göstergesi ise “hüve” zamirinin bir rivayette Hz. Peygamber'e, diğer bir rivayette Câbir b. Abdillâh'a raci kılınmasıdır. Bize öyle geliyor ki Câbir rivayetine böyle bir anahtar cümle dâhil edilmesi, evvelü mâ nezel konusunda Alak suresiyle ilgili rivayetin tercihe şayan görülmesidir.<sup>47</sup> Câbir rivayetine böyle bir ara/anahtar cümle eklenmediği takdirde bu rivayetin racih, Hz. Âişe rivayetinin mercuh kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü Hz. Âişe ilgili rivayette bizzat yaşayıp görmediği bir olayı nakletmekte, diğer rivayette ise Câbir'in, “Ben size Rasûlullah'tan işittiklerimi söylüyorum” şeklinde bir ifadesi geçmektedir. İşte tam bu noktada, Câbir rivayetine, “Rasûlullah fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu” gibi anahtar bir cümle eklemek ve böylece düğümü çözmek gerekmektedir. Peki, böyle bir cümle niçin Hz. Âişe rivayetine değil de Câbir rivayetine eklenmiştir? Bunun kuvvetle muhtemel sebebi, Hz. Âişe rivayetindeki muhtevanın daha çarpıcı/dramatik bulunmasıdır. Çünkü rivayetteki anlatıma göre Hz. Peygamber ilk Kur'an vahyini alırken Cebrail'le fiziki temas gibi olağanüstü

bir tecrübe (hissî mucize) yaşamıştır. Hâlbuki Müddessir suresinin ilk ayetleriyle ilgili Câbir b. Abdillâh rivayetlerinde bu denli müthiş ve olağanüstü tecrübenin zikri geçmemekte, en fazla Rasûlullah'ın başını kaldırıp yukarı baktığında kendisini ürküten bir varlık gördüğünden söz edilmektedir.<sup>48</sup>

Gelinen bu noktada bir kez daha belirtmek gerekir ki evvelü mâ nezel konusunda Hz. Âişe rivayetinin Câbir rivayetine tercih edilmesi ve bunun için de Câbir rivayetinin bazı varyantlarına fetret-i vahiyle ilgili bir ara cümle eklenmesi, bize göre ilk Kur'an vahyinin nüzulünü hissî mucize bağlamına yerleştirme arzusuna işaret etmektedir. Böyle bir arzu ve isteğin İslam ilim ve kültür tarihindeki akış içerisinde ümmetin geneline sirayet ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim siyer literatüründeki Hz. Peygamber profilinin ilerleyen zaman içerisinde olağandan olağanüstüne doğru evrildiği, bu bağlamda Hz. Peygamber'in nesebi, nübüvvet öncesi hayatı, irhasât haberleri, mucizeler ve şemâil gibi belli başlı konulara dair bilgilerin hızla artış gösterdiği bilinmektedir. Bu husus dikkate alındığında, ilk Kur'an vahyiyle ilgili üç görüşten özellikle Hz. Âişe rivayetinin mebni görüşün niçin tercih edildiği ve bu tercihin müteahhir dönemlerde ittifakla benimsenen görüş haline geldiği meselesi az çok vuzuha kavuşmuş olur.

Bu tespit ve değerlendirmemizi daha ikna edici kılmak için, irhâsât haberlerinin siyer kitaplarındaki artışına dikkat çekici bir örnek vermek yerinde olacaktır. Siyer araştırmacılarının tespitlerine göre İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebevîyye*'sinde Hz. Peygamber'in doğumu esnasında meydana gelen hadiseler bağlamında yalnızca bir olağanüstü olaydan söz edilirken, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sında altı, Şemsüddin eş-Şâmî'nin (ö. 942/1535) *Sübü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)* adlı eserinde yirmi adet olağanüstü olay zikredilmiştir. Bu genişlemeye paralel olarak Müslümanlardaki peygamber tasavvurunda da abartılı tazim istikametinde ciddi bir değişim gerçekleşmiştir. Gerçi siyer ve meğazi alanındaki çalışmalara öncülük eden Urve b. Zübeyr (ö. 93/712), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) ve İbn İshâk (ö. 151/768) gibi isimlerin aktardıkları rivayetlerde de yer yer tazim temayülüne rastlamak mümkündür; ancak yine de erken dönem siyer malzemesinde Kur'an'ın ortaya koyduğu peygamber tasavvurundan pek fazla kopulmamıştır. Mesela, Zühri'nin rivayetlerinde Hz. Peygamber'in hayatı sade, gerçekçi ve abartılardan uzak bir üslup içerisinde takdim edilmekte, daha da önemlisi, Hz. Peygamber'in nebîlik ve beşerîlik vasıflarıyla ilgili olarak Kur'an'da ortaya konan ve esas itibarıyla onun Allah'tan vahiy alması dışında normal insan davranışları sergileyen biri olduğunu vurgulayan perspektife aykırı unsurlara yer verilmediği dikkat çekmektedir. Buna mukabil bilhassa İbn Sa'd'dan itibaren şemâil edebiyatının siyere girmesiyle birlikte abartılı ve yüceltmeci tavrın da yaygınlık kazanmaya başladığı müşahede edilmektedir. Sözelimi İbn Sa'd'ın *et-Tabakâf*'ındaki tasvirlerle göre Hz. Pey-

gamber fizikî olarak nev-i beşerin en güzeli ve en mükemmelidir. Onun teri misk gibi kokar, cinsel gücü kırk erkeğinkine denktir. Hz. Peygamber'in şemaliyle ilgili özellikler İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) *el-Vefâ*'sında daha ileri bir noktaya götürülür. Öyle ki Hz. Peygamber'in misk gibi kokan teri esans olarak kullanılmak üzere şişelere bile doldurulur. Ebü'l-Abbâs eş-Şümünî'nin (ö. 872/1468) *Müzzilü'l-Hafâ* adlı eserinde -ki bu eser Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ* adlı eserinin şerhidir- ise Hz. Peygamber'in cinsel gücünün kırk erkeğinkine denk olması, cennet ehlinde kırk erkeğinkine denklik şeklinde açıklanır ve bu erkeklerin her birinin cinsel gücünün yetmiş dünya erkeğinin gücüne denk olduğu vurgulanır. Buna göre Hz. Peygamber'in cinsel gücü iki bin sekiz yüz dünya erkeğinin gücüne denk olmaktadır.<sup>49</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse, çok erken tarihlerden itibaren gittikçe artan oranda yüceltme ve savunmacı anlayış siyer yazıcılığında da etkin biçimde varlığını hissettirmiştir. Buna bağlı olarak geç dönem siyer kitaplarında kurgu ile gerçek memzuç hale gelmiştir. Hz. Peygamber'in hayatını anlama ve anlamlandırmada Kur'anî perspektif büyük ölçüde gölgede kalmıştır. Siyer alanındaki bu değişim, Hz. Peygamber'le ilgili bazı hususların Kur'an ile muahhar döneme ait bir siyer kitabının karşılaştırmalı okunmasıyla tespit edilebilir. Yine bu değişim erken ve geç dönemlere ait iki ayrı siyer kitabının karşılaştırmalı biçimde okunmasıyla da teşhis edilebilir. Bu tarz bir okuma, Peygamber asrına yaklaşıldıkça siyer kitaplarındaki muhtevanın oldukça sadeleştiği, bu asırdan uzaklaşıldıkça muhtevanın abartılı anlatımlarla kabarılaştığı gerçeğini de gösterir.

Siyer malzemesinin genişlemesinde muhtelif faktörler rol oynamıştır. Bunlardan biri İslam dünyasında erken tarihlerden itibaren yaşanan nübüvvet tartışmalarıdır. Kur'an'da müşriklerin mucize taleplerine olumlu cevap verilmemesinden hareketle Hz. Peygamber'e Hz. Musa ve Hz. İsa'nın hissî mucizelerine benzer mucizelerin verilmediği şeklinde bir kanaate ulaşmak mümkün olmakla beraber, bilhassa Ehl-i kitapla girilen nübüvvet tartışmaları çerçevesinde, mucizesiz peygamber fikrinin yadırganması ve bilhassa İslam'a karşı yazılan reddiyelerde Hz. Peygamber'in hissî mucize göstermediğinden dem vurulması gibi sebeplerden olsa gerektir ki siyer kaynaklarında erken tarihlerden itibaren mucizeler yer almaya başlamış ve zamanın ilerlemesine bağlı olarak mucize sayısında önemli artışlar meydana gelmiştir. Örneğin ayın yarılması mucizesi, İbn Sa'd dâhil önceki siyer kitaplarında mevcut değildir. Eğer tespitimiz doğruysa bu mucize Buharî vasıtasıyla siyer malzemesine girmiştir. Sevr mağarasında örümceğin ağ örmesi ise ilk kez İbn Sa'd tarafından zikredilmiştir.<sup>50</sup>

Siyerle ilgili bu değerlendirmeleri hatırdan tutarak yeniden asıl konuya dönersek, ilk nazıl olan vahiy ile ilgili görüşleri tercihte dikkat çekici olan husus,



sahih/sağlam kabul edilen rivayetteki bilginin muhtevası ve iç tutarlılığından ziyade ilgili rivayetin hangi kaynakta/kaynaklarda zikredildiğine itibar edilmiş olmasıdır. Daha açıkçası, rivayetteki esahhiyet ölçütü, yazının başında İbnü's-Salâh'a atıfla belirtildiği üzere Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmiş olmasına tekabül eder.<sup>51</sup> Buna göre bir hadisin sıhhati, içinde yer aldığı kitabın/eserin karizmatik hüviyetine bağlılık arz eder. Oysa Kâsım b. Kutluboğâ'nın (ö. 879/1474) açıkça ifade ettiği gibi bir hadisin sıhhat ve sağlamlık derecesi (*kuvveti'l-hadis*) içinde yer aldığı kitaba göre değil, en azından isnadındaki ricalin tetkikine (*en-naẓar ilâ ricâlih*) göre belirlenir.<sup>52</sup> Kaldı ki herhangi bir kitapta nakledilen hadis, o kitabın musannifi olan kişinin belirlediği kriterlere göre sahihtir. Bu anlamdaki sahihlik mutlak bir vasıf olmasa gerektir.

Bunun içindir ki meşhur Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), akşam namazından önce iki rekat nafîle namaz kılmanın mendup olup olmadığı meselesinde, İbnü's-Salâh ve takipçileri tarafından hadis usûlünde genel bir prensip haline getirilen esahhiyet ölçütünü “dayatma” (tahakküm) olarak nitelendirmiş ve ardından şunları eklemiştir: Buhârî ve Müslim hadislerinin daha sahih oluşları, söz konusu hadislerin bu iki muhaddisin gözettikleri şartlara uyuyor olmasından başka bir ölçüte dayanmaz. Farz edelim ki aynı şartlar başka kitaptaki bir hadisin ravilerinde de mevcuttur; böyleyken yine de Buhârî ve Müslim'deki hadislerin en sahih olduğunu söylemek baskı ve dayatmanın ta kendisi olsa gerektir. Ayrıca Buhârî ve/veya Müslim yahut her ikisi belli bir ravinin söz konusu şartları taşıdığı hükmüne varmış olsa bile bu hükmün olgusal gerçeklikle birebir örtüşmesi mutlak değildir. Bunun olgusal gerçekliğe aykırı olması da pekâlâ mümkündür. Nitekim Müslim kendi kitabında cerhe konu olan ve/veya kusurdan azadeligi müsellem olmayan birçok raviden nakilde bulunmuştur. Keza Buhârî'nin kitabında da cerhe konu olan birçok ravinin hadisi mevcuttur. Binaenaleyh, raviler konusunda iş dönüp dolaşıp ulemanın onlar hakkındaki içtihadına bağlanmakta ve konu burada noktalanmaktadır. Ravilerde aranan şartlarda da aynı durum söz konusudur. Şöyle ki herhangi bir muhaddis bir şartı öne sürerken diğeri aynı şartı yok hükmünde sayabilmekte (ılga), bu da birinin rivayet ettiği hadiste bulunması gereken şartın diğesinde bulunmaması gibi bir sonuca münceer olmaktadır. Keza bir muhaddisin filanca raviyi zayıf kabul etmesine mukabil diğerrinin sika kabul etmesi de aynı sonucu doğurmaktadır.<sup>53</sup>

İbnü'l-Hümâm'ın burada dikkat çektiği sübjektiflik sorunu hadis kitaplarına atfedilen sahihlik değeri için de söz konusudur. Bu hususu daha açık ve anlaşılır biçimde ortaya koymak için, Buhârî'nin Kur'an'dan sonraki en sahih/sağlam kaynak olarak kabul edilen hadis mecmuasının otorite kazanma süreci hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Öncelikle belirtelim ki

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîb* diye meşhur olan bu eserine atfedilen mutlak sahihlik vasfı Ehl-i sünnet dünyasında kütüb-i sitte kavramlaştırmasının teşekkül ve tekemmül ettiği hicrî 6-7. yüzyıllarda hâsıl olmuştur.<sup>54</sup> Gerçi daha hicrî 4. asırda Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) sahih hadislerin ilk defa Buhârî ve Müslim tarafından tasnif edildiğini söylemiş;<sup>55</sup> ancak onun bu görüşü gerek kendi asrında gerek daha sonraki asırda genel kabul görür hale gelmemiştir. Üstelik Hâkim en-Neysâbûrî'nin bu sözü söylediği döneme kadar Buhârî'nin tartışılmaz bir hadis otoritesi olarak görüldüğünden söz etmek de pek mümkün değildir. Hadis araştırmacılarının tespitlerine göre hadis sahasında ilk defa “el-eimmetü's-sitte” (altı imam) tabirini kullanan İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) Hâkim en-Neysâbûrî'nin bu konuyla ilgili fikrini pekiştirmiş, böylece Buhârî ve Müslim hakkındaki zihniyet değişimine öncülük etmiştir. Çünkü o, mevzu hadislerle ilgili eserinde “hadis hırsızı” diye cerh edip hadisini uydurma saydığı bir ravinin (Abbâd b. Ya'kûb er-Revâcenî) rivayetine sırf Buhârî'de yer aldığı için sahih diyebilmiştir. İbnü'l-Kayserânî'nin ardından Beğavî (ö. 516/1122) gibi bazı âlimler Buhârî ve Müslim'in eserleriyle ilgili sahihlik fikrini desteklemiş, hicrî 6. asrın ortalarında ise Kâdî İyâz (ö. 544/1149) bu konuda ümmetin icmaı iddiasını sıkı biçimde savunmuştur.<sup>56</sup> Gerçi daha önceki dönemlerde de bazı Sünnî âlimler icmaya işaret etmiş, ancak bu kanaatler pek ses getirmemiştir.

Öte yandan, Buhârî özellikle kendi çağından bir asır sonrasına uzanan zaman aralığında pek tanınmadığı gibi, daha sonraki dönemlerde Dârekutnî (ö. 385/995), Ebû Mes'ûd ed-Dımeşkî (ö. 401/1011), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ebû Ali el-Ğassânî (ö. 498/1105) gibi âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Bunun yanında Zeynüddîn el-İrakî (ö. 806/1404) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı âlimler de Buhârî'ye ait eserin hem ravi hem rivayet açısından problemliliğini söylemiştir.<sup>57</sup> Hicrî 7. asra gelindiğinde İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'e ait hadis kitaplarının mutlak sahih olduğu fikrinin usûl-i hadiste temel prensip haline gelmesine ön ayak olmuştur. İbnü's-Salâh kendisinden sonra özellikle Şâfi mezhebine mensup hadisçiler tarafından benimsenen bu fikrini Ulûmü'l-Hadîs adlı eserinde şöyle formüle etmiştir:

Sahihs hadisleri ilk tasnif eden kişi Buhârî'dir. Onu Müslim takip eder... Bu iki muhaddisin hadis musannefâtı Allah'ın kitabından sonraki en sahih kitaplar hüviyetindedir. İmam eş-Şâfi'den nakletmiş olduğumuz, “Yeryüzünde hadislerle ilgili olarak İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ından daha sağlam/sahihs bir hadis kitabı bilmiyorum” sözüne -ki bu söz bazı raviler tarafından farklı lafızlarla da nakledilmiştir- gelince, Şâfi bu sözü Buhârî ve Müslim'in kitapları ortaya çıkmadan önce söylemiştir.<sup>58</sup>

İbnü's-Salâh'ın bu sarîh ifadelerine rağmen birincilik konusunda Buhârî ile Müslim üzerine tartışmalar yapılmıştır. Ancak bu tartışmalarda Müslim'in

eseri İmam Malik'in *el-Muvatta'*ı gibi saf dışı edilmemiş ve sonuçta ona ikincilik payesi verilmiştir. Müslim'in ikinci sırada yer almasında Buhârî'den ders alması ve istifade etmesinin yanında Dârekutnî'nin, "Buhârî olmasaydı Müslim ortaya çıkmaz ve bu mertebeye yükselemezdi" sözü de muhtemelen etkili olmuştur. Öte yandan Buhârî ve Müslim'in eserlerinin sahih olduklarıyla ilgili icma iddiası vurgulu biçimde tekrarlanarak bu konuya son nokta konulmuştur.<sup>59</sup> Ancak bütün bu genel kabuller bir eserin zatî/aslî değerinin ne olduğunu göstermediği gibi, "Buhârî'nin *es-Sahîb*'i Kur'an'dan sonraki en sahih kitaptır" gibi ifadeler de ilmî açıdan fazla bir değer taşımaz. Binaenaleyh, Buhârî ve Müslim'in hadis musannefâtının en sahih olduğu yönündeki hâkim söylem, bu iki eserdeki her hadis ve rivayeti mutlak sahih ve makbul sayıp ihticaca bulunmayı gerektirmez. Kaldı ki Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) "Buhârî ve Müslim'in hadis kitaplarında birbiriyle çelişen onca rivayet mevcutken nasıl olur da bunların kesin bilgi değeri taşıdığı söylenebilir" demiş ve bu arada İbn Kutluboga'nın, "İşte bu âlimlerin Buhârî ve Müslim'e ait hadis musannefatındaki her rivayeti makbul saymadıklarına işaret eder" ifadesini nakletmiştir.<sup>60</sup>

Bütün bu bilgi ve değerlendirmeler neticesinde şunu söylemek mümkündür: İlk nazil olan Kur'an vahyiyle ilgili farklı görüşlere dayanak teşkil eden rivayetlerden hiçbirini bizatihi sahihlik değeri taşımaz. Çünkü bu anlamda bir sahihlik, ilgili rivayetlerde ne söylendiğine, söylenen şeylerin vakıya tetabuk edip etmediğine bakılmaksızın, sırf hangi kaynakta nakledildiği ve ne tür bir senetle geldiği noktasından hareketle hüküm vermeyi gerektirir. Bu da demektir ki ilk Kur'an vahyiyle ilgili rivayet Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmişse mutlak sahih ve makbuldür. Oysa hadis/haber/rivayet konusundaki sıhhat ve mevsukiyet ölçütünün şahıs veya kitap karizmasına bağlı olmaması gerekir.

Bunun içindir ki Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 403/1013), "Mademki sahabe Kur'an'ın ilk ve son nazil olan ayetleri, Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzul gibi konuları en iyi bilen kimselerdir; öyleyse niçin ilk ve son nazil olan ayetler meselesinde sahâbîler ihtilaf etmiş ve birinin benimsediği görüşü diğeri reddetmiştir? Hâl böyleyken Kur'an'ın nüzul ve metinleşme tarihiyle ilgili bilgiler çok zengin rivayet kanallarıyla nakledildiğini, Kur'an tarihine müteallik meselelerin apaçıklık arz ettiğini ve seleften halefe bütün ümmetin bu konuyla ilgili meselelere vukûfiyet kesbettiğini söylemek ne derece mümkündür?" şeklinde özetlenebilecek bir istifhama/itiraza yönelik uzun cevabında özet olarak şunları söylemiştir:

(1) Hz. Peygamber sahâbîlere Kur'an'ın ilk ve/veya son nazil olan ayetleri konusunda hiçbir te'vil kabul etmez biçimde sarih, kesin bir bilgi vermemiş-

tir. Üstelik Hz. Peygamber bu konu hakkında bilgi sahibi olmayı dinî bir vecibe kılmamış, sahabeye bu hususta mükellefiyet yüklememiştir.

(2) İlim ehlerinden hiç kimse Hz. Peygamber'in ilk ve son nazil olan ayetler konusunda mutlaka bilinmesi gereken bir beyanda bulunduğunu iddia etmediği gibi, ümmetin selef ve halef nesilleri arasında bu konuyu bilmenin dinî bir vecibe olmadığı, keza bu konuyu tetkikte ihmalkâr davranma hususunda izin bulunduğu, hatta böyle bir çaba göstermeyen kişinin günahkâr olmayacağı noktasında herhangi bir ihtilaf da meydana gelmemiştir.

(3) Sahabe ilk ve son nazil olan ayetler hususunda farklı görüşler belirtirken bu konudaki ihtilaflarını Rasûlullah'tan kaynaklanan ihtilaflar olarak değerlendirmemiş, bilakis onlar bu konuda kendi içtihatları ve istidlalleriyle ulaştıkları sonucu dile getirmişlerdir.

(4) İlk ve son nazil olan ayetler konusunda Hz. Peygamber'e atıfla aktarılan rivayetler doğru ve yanlış olması mümkün görüşler, te'vile açık anlatımlar ve zan/tahmin kapısı açık beyanlar kabilindedir. Her ne kadar bazı sahâbîler bu konuda Hz. Peygamber'den rivayette bulunmuşlarsa da bu rivayetleri kesin beyan (nas) olarak görmemişlerdir.<sup>61</sup>

Sonuç olarak, sahâbîler ve daha sonraki nesiller ilk ve son nazil olan ayetler konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda nakledilen muhtelif rivayetlerin tümü yoruma açıktır. Zira bu rivayetlerin hiçbirinde Hz. Peygamber'e ait olan ve sarıhlik-ka'îlik vasfı taşıyan bir beyan yoktur. Daha açıkçası, Rasûlullah ne Hz. Âişe, ne Câbir b. Abdillâh ve ne de Ebû Meysere rivayetinde, "Allah bana ilk olarak *yâ eyyübe'l-müddesir* ayetini indirdi. Bundan önce hiçbir ayet indirmiş değildi" veya "Allah bana ilkin *ikrâ', bismi rabbikellezî hâlaq* ayetini indirdi, bundan önce hiçbir ayet indirmiş değildi" veyahut "Bana nazil olan ilk Kur'an ayetleri şunlardır. Bunlardan önce hiçbir ayet nazil olmamıştır" gibi son derece açık ve te'vile muhtemel olmayan bir beyanda bulunmamıştır. Bu yüzden de ilk nazil olan ayetler hususunda ihtilaf, içtihat ve farklı bir görüşü tercih söz konusu olabilir.<sup>62</sup>

Bâkillânî'nin bu çarpıcı ifadeleri, "Buhârî ve Müslim'de nakledilen Hz. Âişe ve/veya Câbir b. Abdillâh rivayetleri asılsız mıdır?" tarzındaki muhtemel bir soruya da cevap teşkil eder niteliktedir. Zira Bâkillânî'nin tespit ve değerlendirmesine göre, söz konusu rivayetlerin hiçbirisi Hz. Peygamber'e ait sarıh bir beyan içermemekte, dolayısıyla evvelü mâ nezel konusundaki araştırma ve inceleme neticesinde Ebû Seleme'nin Fatiha suresiyle ilgili mürsel rivayetini tercihe şayan görmek, Hz. Âişe ve Câbir rivayetlerini asılsız saymak anlamına gelmemekte, bilakis bu konuda te'vile muhtemel üç farklı rivayetten birinin diğerlerine göre daha makbul olduğuna ilişkin bir kanaat serdedilmektedir. Nitekim baştan beri anlatmaya çalıştığımız husus da bundan ibarettir. Bizim

bu konudaki tercihimiz ilk Kur'an vahyinin Fatiha suresi olduğu bilgisini içeren Ebû Seleme rivayetinden yanadır. Bundan sonraki başlıklar altında bir yandan Alak suresiyle ilgili hâkim görüşü tenkit, diğer yandan da Fatiha suresiyle ilgili görüşü tercih gerekçelerimiz ortaya konulacaktır.

### **Alak Suresiyle İlgili Hâkim Görüşü Tenkit ve Red Gerekçeleri**

İlk Kur'an vahyi konusunda Hz. Âişe rivayetine dayanan Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili görüş, Bâkîllânî'nin de belirttiği gibi Hz. Peygamber'e ait kesin, açık bir beyana dayanmamasına rağmen, geçmişte olduğu gibi bugün de mutlak hakikat gibi telakki edilmiş ve hatta mesele Kur'an tarihinin taraflı/mayınlı alanına dâhil edilerek belli ölçüde dogma hâline getirilmiştir. Hâlbuki Alak 96/1-5. ayetler Hz. Âişe rivayetinden bağımsız olarak ele alındığında hem söz konusu görüşün etrafındaki dogmatik kabuk kırılır, hem de bu ayetlerin ilk Kur'an vahyi olmadığı sonucuna ulaşılır. Ancak bu sonuca ulaşmak için, söz konusu rivayeti bir yana bırakmanın yanında Alak 96/1-5. ayetlerdeki muhtevayı salt kendi içerisinde değil benzer içerikteki diğer ayetlerle birlikte ele almak gerekir. Ne var ki İslam tefsir geleneğinde bu yol pek denenmemiş, daha açıkçası gerek klasik gerek modern dönemdeki müfessirler Alak suresi 1-5. ayetleri izah ederken, bu ilk beş ayetin lafzından başlarını kaldırıp diğer ayetlere atf-ı nazar etmeyi düşünmemişlerdir. Sözelimi, *haleqa'l-insâne min alak* ayeti izah edilirken, "el-insan" kelimesinin diğer birçok ayette kim veya kimler için kullanıldığı, keza "el-insan"ın alak, nutfe ve meniden yaratıldığından söz eden birçok ayette kime ne tür bir mesaj verildiği gibi hususlar hemen hiçbir müfessir tarafından bahis konusu edilmemiş, üstelik en azından İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Mukaddimetü't-Tefsîr* risalesindeki "ehsanü turukî't-tefsîr" (tefsir yöntemlerinin en güzeli) başlıklı bölümün yazıldığı günden bu yana gerek Ulûmü'l-Kur'ân edebiyatında, gerek birçok tefsir kitabının mukaddimesinde "Kur'an'ın Kur'an'la izahı en güzel tefsir yöntemidir" cümlesi bir usul kaidesi olarak vaz edilmişken, "el-insan"ın alaktan yaratıldığını bildiren Alak 96/2. ayet salt kendi dar bağlamında izah yoluna gidilmiştir.

Bu çerçevede "el-insan" kelimesi "Âdemoğlu" ya da nev-i beşere hamledilmiş, haliyle alaktan yaratmayla ilgili beyan da nev-i beşerin embriyolojik oluşumuyla ilgili enformatif (bilgilendirici, bilgi eksikliğini giderici) bir ifade olarak değerlendirilmiş; ama öte taraftan da "el-insan"ın alak ve nutfeden meydana getirildiğini belirten diğer birçok ayet kâfir/müşrik insan tipiyle ilişkilendirilmiştir. Mesela, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) -ki burada göstermeye çalıştığımız tefsir tutarsızlığı diğer birçok müfessirin izahatında da mevcuttur- Alak 96/2. ayetteki "el-insan"ı Âdemoğlu diye açıklamış ve dolayısıyla

burada beşer cinsinin yaratılışından söz edildiğini vurgulamış,<sup>63</sup> buna karşılık Nahl 16/4. ayetteki *haleka'l-insâne min nutfetin* ayetini açıklarken önce Übey b. Halef'le ilgili bir sebep-i nüzul rivayeti nakletmiş, ardından ayetteki maksadı şöyle belirtmiştir:

O kâfir/müşrik insan bir damla sudan (nutfe/meni) yaratılmıştır. Hâl böyleyken [kendisini yaratan yüce Allah'a] hasım kesiliyor ve ölümden sonra dirilişi inkâr ediyor. Peki, o kâfir ilkin nasıl ve ne tür bir maddeden meydana getirildiğine [ibret nazarıyla] bakıp da buradan hareketle ölüm sonrasında diriltileceği sonucuna niçin ulaşmıyor? Onu ilkin [bir damla sudan] meydana getiren Allah'ın ikinci bir kez varlık alanına çıkarmaya pekâlâ kadir olduğunu neden düşünmüyor? İşte bu ayette, Allah'ın o kâfir insanı zayıf ve kırılğan nutfe halinden/aşamasından güçlü/kudretli bir hale -ki bu güç ve kudret sayesinde Allah'a hasım kesilebiliyor- getirdiğine ve dolayısıyla ona lütufta bulunduğuna dikkat çekiliyor.<sup>64</sup>

İbnü'l-Cevzî “el-insan”ın nutfe ve alaktan meydana getirildiğini bildiren Abese 80/17-19 ve Kıyâme 75/36-40 gibi diğer birçok ayeti de Allah'ın tevhid davetini kibirli ve küstah bir tavırla reddeden ve aynı zamanda ölümden sonra dirilişi imkânsız gören müşrik/kâfir insan tipine hamletmiştir.<sup>65</sup> Kaldı ki bu ayetleri başka şekilde izah imkânı da mevcut değildir. Çünkü her iki ayet grubunda da kâfir insan tipinden söz edildiği son derece açık seçiktir. Ne var ki izah/tefsir sırası Alak suresinin ilk ayetlerine gelince, İbnü'l-Cevzî bu ayetlerdeki “el-insan” ve alaktan yaratmayı genel manada beşerin embriyolojik oluşumuyla ilgili bir ilahi enformasyon gibi anlayıp yorumlamayı tercih etmiştir. Kuşkusuz diğer müfessirler gibi İbnü'l-Cevzî de bu yorumu tercih ederken hesap verilebilir olup olmadığını pek düşünmemiş, çünkü ilk Kur'an vahyiyle ilgili rivayet saltanatı onu böyle bir peşin yoruma mahkûm etmiştir. Gerçi bu ayetler mutlak manada ilk Kur'an vahyi kabul edildiğinde, bundan başka bir yorum imkânı da pek yoktur. Çünkü ilk vahiy öncesinde Mekkeli müşriklerden birinin, “Allah bizi yaratmakla O'na şükretmemizi gerektirecek bir lütufta bulunmuş değildir” veya “Biz öldükten sonra diriltilmeyeceğiz” gibi bir inkârcı iddiada bulunması ve ilgili ayetlerin böyle bir mütekaddim sebep üzerine nazil olması pek düşünülmemeyeceğinden, Alak suresinin başındaki ayetleri umumi manada nev-i beşerin embriyolojik oluşumuna hamletmek bir bakıma kaçınılmaz olmuştur.

Gerek klasik gerek modern döneme ait tefsirlerdeki ortak kanaate göre Alak suresi 1-2. ayetlerde umumi olarak insandan ve her bir insanın pıhtılaşmış kandan (*ed-demü'l-câmid*) meydana geldiğinden söz edilmektedir. Allah'ın bu ayetlerde gökler ve yer gibi devasa varlıkların yaratılışından söz etmek yerine özellikle *haleqa'l-insan* ifadesini seçmesi, Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi bazı müfessirlere göre beşerin yeryü-

zündeki en değerli varlık olması ve ilahi vahye muhatap kılınmasıyla, Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre ise insanın eşsiz/emsalsiz bir güzellik ve mükemmellikte yaratılmasıyla ilgilidir.<sup>66</sup> Bu yorum ilk nazarda gayet özgün ve orijinal bulunabilir; fakat “el-insan” kelimesinin özellikle Mekki surelerdeki diğer birçok kullanımı ve tematik bağlamı bu yorumu çürütür niteliktedir. Daha açıkçası, altmış küsur ayette -ki bu ayetlerin büyük çoğunluğu Mekke dönemine aittir- geçen “el-insan” kelimesi hemen her defasında kâfirlik, nankörlük, zalimlik, cahillik, azgınlık, kibirlilik gibi sıfatlarla birlikte zikredilmektedir.<sup>67</sup> Hatta kimi zaman, Abese 80/17-19. ayetlerde olduğu gibi, “Lanet olsun el-insana! Ne kadar da nankör!” diye beddua edilmekte, ardından “el-insan hiç düşünmez mi, ne menem bir şeyden yaratılmış! İşte basbayağı, basit bir sudan/sıvıdan...” şeklinde ifadeler gelmektedir. Öte yandan, “el-insan” kelimesi, tıpkı Alak 96/6. ayette olduğu gibi pek çok ayette muayyen bir kâfire atıfla kullanılmıştır. Bunun böyle olduğunu görmek için Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Vâhidî, İbnü'l-Cevzî, Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirlerin sahabe ve tâbiünden naklettikleri izahlara bakmak veya daha kestirme yoldan İbnü'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir* adlı eserindeki “el-insan” maddesine göz atmak kâfidir.

İbnü'l-Cevzî'nin vücut ve nezâirle ilgili bu eserindeki bilgilere göre Tîn 95/4. ayetteki “el-insan”dan maksat Velîd b. Muğîre veya Hişâm b. Muğîre, Âdiyât 100/6. ayetteki “el-insan”dan maksat Kurt b. Abdillâh, Alak 96/6. ayetteki “el-insan”dan maksat Ebû Cehl b. Hişâm, İsrâ 17/11. ayetteki “el-insan”dan maksat Nadr b. Hâris, Hac 22/66. ayetteki “el-insan”dan maksat Bedîl b. Verkâ', Meâric 70/19. ayetteki “el-insan”dan maksat Ahnes b. Şerîk, İnfitar 82/6. ayetteki “el-insan”dan maksat Kelde b. Üseyd, Furkan 25/29. ayetteki “el-insan”dan maksat Ukbe b. Ebî Muayt, Abese 80/24. ayetteki “el-insan”dan maksat Utbe b. Ebî Leheb, Kıyâme 75/3. ayetteki “el-insan”dan maksat Adiy b. Rebîa, Hûd 11/9 ve İsrâ 17/83. ayetlerdeki “el-insan”dan maksat Utbe b. Rebîa, Fecr 89/15 ve 24. ayetlerdeki “el-insan”dan maksat Ümeyye b. Halef, Nahl 16/4, Meryem 19/66, Yâsîn 36/77. ayetteki “el-insan”dan maksat Übey b. Halef, Yûnus 10/12. ayetteki “el-insan”dan maksat Ebû Huzeyfe b. Abdillâh veya Velîd b. Muğîre, Asr 103/2. ayetteki “el-insan”dan maksat Ebû Leheb, Zilzâl 99/3. ayetteki “el-insan”dan maksat ise genel olarak kâfir insandır.<sup>68</sup>

Bütün bu bilgileri zikreden İbnü'l-Cevzî daha önce de dikkat çekildiği üzere, diğer bazı ayetlerdeki “el-insan” kelimelerini Âdem veya Âdemoğluna hamletmiştir. Mesela, Dehr suresinin başındaki “el-insan”ı Âdem, Alak 96/2. ayette geçen “el-insan”ı ise Âdemoğlu diye izah etmiştir.<sup>69</sup> Hâlbuki bu ayetlerde geçen el-insan” kelimeleri de kâfir/nankör insana delalet etmektedir. Zira ilerleyen sayfalarda bir kez daha vurgulanacağı üzere insanın alak ve

nutfeden yaratıldığını bildiren ayetlerdeki asıl maksat, Allah'a karşı gelen ve aynı zamanda ölümden sonra dirilişi inkâr eden kibirli kâfire hem biyolojik kökeninin basitlik ve bayağılığına atıfla kibir vasfının kendisine hiç yakışmadığını hatırlatmak, hem de onu bir damla sudan/sıvıdan meydana getiren ilahi kudretin çürümüş kemiklere yeniden can vermeye de pekâlâ muktedir olduğunu vurgulamaktır. Bir örnek vermek gerekirse, Meryem 19/66. ayette mealen, “Bu gerçeğe rağmen el-insan, ‘Demek, ben öldükten sonra diriltileceğim, öyle mi?!’ diye alay eder.” buyrulur; bir sonraki ayette ise, “Peki, o el-insan hiç düşünmez mi vaktiyle kendisi yokken biz onu yaratıp varlık alanına çıkardık” (*evelem yezkürü'l-insânü ennâ halaqnâhu min kablii ve-lem yekü şey'en*) mealindeki ifadeler yer alır.

Müfessirler sebab-i nüzulle ilgili rivayetten hareketle bu iki ayette geçen “el-insan”ı Übey b. Halef ve/veya Velîd b. Muğîre'ye hamletmişler; buna mukabil *bel etâ ale'l-insâni hîniin mine'd-debri lem yekün şey'en mezkûran; innâ halaqne'l-insâne min nutfetin emşac* şeklindeki Dehr 76/1-2. ayetlerdeki “el-insan”ı Hz. Âdem veya Âdemoğlu şeklinde anlayıp yorumlamışlardır.<sup>70</sup> Hâlbuki Meryem 19/66-67. ayetlerde kimden ve hangi meseleden söz ediliyorsa Dehr 76/1-2. ayetlerde de aynı kişiden ve aynı meseleden söz edilmektedir. Zira Meryem 19/67. ayetteki *min kablii ve-lem yekü şey'en* (Daha önce hiçbir şey değilken) ifadesi ile Dehr 76/1. ayetteki *lem yekün şey'en mezkûren* (varlığından söz edilen bir şey değildi) ifadesi sonuçta “el-insan”ın dünyaya gelmeden önce mevcudiyetinin bulunmadığını, dolayısıyla varlığının kendisiyle kaim olmadığını, bilakis Allah'ın hilkat takdiriyle varlık alanına çıktığını anlatmaktadır.

Dehr suresinin ilk ayetleriyle ilgili muayyen bir sebab-i nüzul rivayetinin bulunmaması, bu ayetleri ilk insanın yaratılışına, hele de evrim teorisine hamletmeyi gerektirmez. Dahası “el-insan” alak, nutfе, meni gibi kelimelerin bir arada zikredildiği hemen her ayette kâfir/müşrik insan tipinden söz edildiği müsellemlen iken böyle bir mana takdirinde bulunmak son derece isabet-sizdir. Gerçek şu ki hem Meryem 19/66-67, hem de Dehr 76/1-2. ayetlerde müşrik/kâfir insana, “Sen ki daha düne kadar yoktun. Allah seni bir damla sudan meydana getirdi, ama sen O'na şükreden değil karşı gelen bir kul olmayı tercih ettin. Yanı sıra ölümden sonra diriliş gerçeğini de müstehzi bir tavırla inkâr ettin. Ama hiç şüphен olmasın ki seni bir damla sudan bütün uzuvları yerli yerinde bir insan haline getiren o yüce kudret, gün gelecek çürüyüp un ufak olan kemiklerine yeniden can verecektir.” şeklinde bir ikaz ve tembihte bulunulmaktadır.

Bu meseleyi bir tarafa bırakalım ve daha önce Zemahşerî, Ebû Hayyân gibi müfessirlerden aktardığımız yorumdan hareketle farz edelim ki Allah'ın Alak suresi 2. ayette “el-insan”ın yaratılışından özellikle söz etmesi onun dünya üzerindeki en değerli varlık (eşref-i mahlûkat) olmasından dolayıdır. Ancak



bu yorum bağlamında, “Peki, Allah eşref-i mahlûkat olan el-insanı diğer altmış küsur ayetin hiçbirinde bir tek müspet sıfatla anmamış da niçin hep kâfırlık, nankörlük, zalimlik, cahillik, cimrilik gibi sıfatlarla tavsif etmiştir?” sorusuna da tatmin edici bir cevap bulmak gerekir. Dahası, Alak suresinin başında Allah’ın “el-insan”ı alaktan yarattığı, ona bilmediklerini öğrettiği ve dolayısıyla çok büyük bir kerem sahibi olduğu belirtilirken, üstelik alak kelimesi bazı çağdaş yorumcular tarafından ilahi sevgiye hamledilirken, Abese 80/17. ayette “Lanet olsun el-insana, ne kadar da nankör!” buyrulmuş, ardından “el-insan”ın nutfe denilen basit bir maddeden meydana getirildiği vurgulanmıştır. Burada sorulması gereken soru şudur: Madem “el-insan”dan maksat insanoğludur; madem Allah insanoğlunu sevgiden yaratmış ve böylece ona çok büyük bir lütufta bulunmuştur; o halde niçin Abese 80/17. ayette insanoğluna “Lanet olsun!” buyurmuştur? Diğer bir ifadeyle, sonsuz/sınırsız kerem sahibi Allah bir yandan, “Ben insanoğlunu sevgiden yarattım” derken, diğer yandan da niçin “Lanet olsun insanoğluna!” diye hitap etmiştir. Acaba burada bir çelişki yok mudur? Kuşkusuz vardır; fakat bu çelişki -hâşâ- Allah’ın beyanında değil, özellikle çağdaş müfessirlerin yorumlarındadır. Çünkü “el-insan” kelimesi beşer cinsine hamledildiğinde, Alak 96/1-5. ayetler ile Abese 80/17-18. ayetler arasında çelişki bulunmadığını söylemek pek mümkün değildir. Çünkü Alak 96/2. ayete göre insan ilahi sevgi ve şefkatin eseri, Abese 80/17. ayete göre ise ilahi lanetin nesnesidir.

Klasik tefsir kitaplarına bakıldığında Abese 80/17. ayetteki “el-insan” kelimesinin Utbe b. Ebî Leheb veya başka bir kâfire/müşriğe delalet işaret ettiği noktasında ittifak bulunduğu görülür. Ayetteki *mâ ekferab* ifadesi, “Ne kadar da nankör!” anlamında bir taaccüp ifadesidir. Bunun ardından gelen *min eyyi şey’in haleqab* ifadesi ise o kâfirin hakir, bayağı bir maddeden yaratıldığını ifade meyanında takrîrî bir istifhamdır.<sup>71</sup> Dolayısıyla bu ayet “el-insan”ın alak, nutfeden yaratılmasıyla ilgili Kur’an ifadelerindeki maksadın bilgi vermeye matuf olmadığını da gözler önüne sermektedir. Bunun yanında Yâ-sîn 36/77. ayetteki “el-insan bizim kendisini bir damla sudan (nutfe) yarattığımızı hiç düşünmez mi?” ifadesi bu konuyla ilgili ayetlerin enformatif olmadığı hususunda her türlü şüpheyi gidermektedir. Kıyâme 75/36-40. ayetler ise el-insan ve alaktan yaratmayla ilgili beyanların asıl maksat ve muradını bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Zira 36. ayette, “Ne o, yoksa el-insan başıboş bırakılacağı mı sanıyor?” buyrulduktan sonra “el-insan”ın başlangıçta ana rahmine akıtılan bir damla meni olduğu, sonra alaka haline geldiği, daha sonra Allah tarafından bütün uzuvları yerli yerinde bir insan haline getirildiği bildirilmiş, son ayette ise, “Hadi söyleyin bakalım, bütün bunlara gücü yeten Allah ölüleri diriltmeye kadir değil midir?” denilmiştir. Özellikle sahabe ve tâbiûna ait izahlarda hem Yâ-Sîn 36/77 hem de Kıyâme 75/36. ayetteki “el-

insan” kelimesi ölümden sonra diriliş gerçeğini inkâr eden muayyen bir kâfîre/müşriğe hamledilmiştir.<sup>72</sup>

Tekit maksadıyla bir kez daha altını çizerek söyleyelim ki “el-insan”ın alak ve nutfeden yaratıldığını belirten Kur’an ifadelerindeki asıl maksat ölümden sonra dirilişi inkâr eden kâfir/müşrik insana, “Seni bir damla basit bir sudan mükemmel bir varlık hâline getiren Allah hiç şüphesiz çürümüş kemikleri hayata döndürmeye de kadirdir” şeklinde bir mesaj vermekte, bunun yanında kâfir/müşrik insana basitlik ve hakirliğinin yanında acziyetini hatırlatmakta ve dolayısıyla haddini bilmesi gerektiğini ihtar etmektedir. Buradaki basitlik ve hakirlik vurgusu ki -bu vurgu Secde 34/8. ayette geçen *min mâin mehîn* ibaresinde çok daha sarıhtır-<sup>73</sup> gerek Alak 96/6. ayetteki istiğna, gerekse diğer birçok ayetteki istikbar kavramının da delalet ettiği gibi, kâfir/müşrik insanın kendisini müstağni sayması, kibir-kurum satması ile ilgilidir. Buna göre “el-insan”ın alak, nutfe ve meni gibi basit bir maddeden meydana geldiğini ifade eden ayetlerde bir bakıma, “Ey kâfir insan! Kendini çok değerli, şerefli addedip büyükleniyorsun, ama aslında sen maddi özün itibarıyla çok basit ve bayağı bir şeyden meydana gelmiş bir mahlûksun” denilmektedir.

Kuvvetle muhtemeldir ki ilk Kur’an vahyinin Alak suresi 1-3 veya 1-5. ayetler olduğu yönündeki peşin kabul, eşref-i mahlûkat olarak kabul edilen “el-insan”ın altmış küsur ayetin hiçbirinde bir tek müspet sıfatla anılmamış olmasının neden ve niçini hakkında düşünülmesini engellemiştir. Ayrıca, müfessirler Alak suresinin başındaki ayetlerin nüzulüne takaddüm eden herhangi bir hadise bulunmadığını düşündüklerinden, bu ayetlerin yorumunda benzer muhteva taşıyan başka ayetleri dikkate alma ve tercih edilen yorumun Kur’an’daki tematik bütünlük içinde sağlamasını yapma ihtiyacı da duymamışlardır. Bu yüzden de Allah’ın “el-insan”ı alaktan meydana getirdiğini bildiren ayetin asıl mana ve maksadından kopuk bir şekilde izah edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Özellikle modern döneme ait tefsirlerde bu ayetteki ifadeler enformatif kabul edilmiş ve hatta bir adım daha ileri gidilerek *haleqa’l-insâne min alak* ifadesi bilimsel i’câza hamledilmiştir. Mesela Süleyman Ateş, alak kelimesinin tefsir ve meallerde hep “kan pıhtısı” diye karşılandığını isabetsiz görerek, bu kelimenin meni içinde yüzen sperm, meninin yapışkanlık özelliği, spermle döllen yumurtanın bölünüp üreyerek bir hafta içinde fallop borusundan inip rahmin cidarına asılması durumuna (morula aşaması) ve bu aşamadan sonra ceninin aldığı biçime işaret ediyor olabileceğini söylemiştir. Bunun yanında, “kelimedeki ilgi, sevgi anlamı da göz önünde bulundurulursa insanın Allah’ın sevgi ve şefkatiyle yaratıldığı, insanın hamuruna sevgi ve şefkat konulduğu anlaşılır.” demiştir.<sup>74</sup> İbn Âşûr ise “el-insan”ın alaktan yaratılmasını bilimsel i’câz bağlamında değerlendirmiştir.<sup>75</sup>

Bize göre bu yorumlar kesinlikle isabetli değildir. Bunun böyle olduğunu ispat/tespit için şu birkaç soru bile yeterlidir: (1) Allah ilk hitabında “Rabbin el-insanı alaktan meydana getirdi” buyurmakla, Hz. Peygamber ve çağdaşlarına embriyolojik bilgi vermek veya onların bu konudaki bilimsel bilgi eksikliğini gidermek mi istemiştir? (2) Farz edelim ki ayet bu maksatla inzal edilmiştir; o halde Allah *haleqa'l-insâne min alak* ifadesiyle ilk muhataplar için o vakte kadar bilinmedik bir şey mi söylemiştir? Bilhassa Yâ-sîn 36/77-78. ayetlerdeki, “Şu el-insan kendisini bir damla sudan/meniden meydana getirdiğimizi hiç düşünmez mi?! Bir de kalkmış bize apaçık hasım kesiliyor. Üstelik kendisinin nasıl ve ne menem bir şeyden yaratıldığını unutup aklı sıra bize misal/ders veriyor ve ‘Kimmiş şu çürümüş kemiklere can verecek olan?’ diyor.” ifadelerine bakılırsa,<sup>76</sup> Allah Alak 96/2. ayette, “Rabbin el-insanı kan pıhtısından meydana getirdi” buyurmakla, ilk muhatapların bilmediği bir şey söylememiş, aksine çok iyi bildikleri ve fakat inatla göz ardı ettikleri (*ve-nesiye halqah*) bir gerçeğe dikkat çekmiştir. Burada kâfir/nankör insanın idrakine sunulan gerçek, “Ey kâfir insan! Allah’ın seni bir damla sudan meydana getirdiğini pekâlâ biliyorsun; o halde ölüm sonrasında dirilteceğine niçin iman etmiyorsun?!” şeklinde formüle edilebilir. Nitekim “Ey Peygamber! De ki” hitabıyla başlayan Yâ-sîn 36/79. ayetteki, “O kemikleri ilkin [bir damla sudan] kim meydana getirdiyse, onlara yeniden can verecek olan da O’dur. İşte O [Allah], yaratmanın her türlüünü iyi bilir.” ifadeleri de bu mesajı tasrih/teyit etmektedir.

Farz edelim ki bu izahımız yanlıştır; gerçekte Allah Alak suresi 2. ayette “el-insan”ın yaratılışıyla ilgili olarak bilimsel içerikli bir bilgi aktarmıştır. O halde bir kez daha soralım, Allah son kitabının/kelamının en başında böyle bir bilgi aktarmakla hangi ciddi soruna parmak basmıştır? Allah, miladi yedinci yüzyıldaki Arap toplumunu embriyoloji konusunda bilgilendirmekle neyi murad etmiş ve bu tür bir enformasyonla hangi meseleyi çözmüştür? Diyelim ki Araplar o gün itibarıyla kendilerinin nutfe ve alak gibi bir maddeden meydana geldiklerini bilmiyorlardı da Allah’tan gelen ilk vahiyle bunu öğrendiler; peki bu bilgi sayesinde ne tür bir kazanım elde ettiler? Bütün bunlar bir yana, Kur’an’ın gönderilmesindeki makâsıt açısından bakıldığında, ilk ayetlerin embriyoloji gibi son derece spesifik ve teknik bir enformasyondan ibaret olması acaba nasıl izah edilebilir?

İzzet Derveze’nin (ö. 1984) de isabetle kaydettiği gibi, Alak suresinin başındaki ayetlerde “el-insan”ın alaktan yaratılmasından söz edilmesi, embriyolojiyle ilgili bir enformasyona işaret etmez. Bunun içindir ki Derveze Alak suresinin tefsirinde insanın embriyolojik ve anatomik oluşumuyla ilgili bir istitratta bulunmanın yersiz ve gereksiz olduğunu söylemiş ve bunun ardından, “çünkü bu konular Kur’an’ın hedefleri arasında yer almaz” demiştir.<sup>77</sup>

Derveze'nin bu tespiti Kur'an'ın bütünü için doğrudur; ama bilhassa erken Mekke dönemine ait sureler için iki kere doğrudur. Çünkü bu döneme ait surelerde esas itibariyle şu konular üzerinde durulmuştur:

(1) Ulûhiyet ve rububiyette tek mabud (Allah) inancı. Başta hamd ve şükür olmak üzere ibadetin (kulluk, boyun eğme) bütün formlarıyla yalnız Allah'a yönelik olması ve mutlak surette şirkten sakınılması. Allah'ın kâdir-i mutlak ama aynı zamanda son derece şefkatli ve merhametli olması.

(2) Kâinattaki bütün varlıklar gibi insanın da bütün her şeyiyle Allah'ın lütuf ve kereminin eseri olması. Bu yüzden, her hâlükarda O'na şükrünü ifa etmekle mükellef olduğunu kavraması.

(3) İnsanın sahip olduğu tüm nimetlerin Allah tarafından lütfedildiğini bilmesi ve bunun şükrünü ifa için de cimrilik ve servet biriktirmek yerine cömert davranması; fakirin, yetimin hâlinden anlaması ve elde olanı onlarla paylaşması (infak). Böylelikle, sosyal adaletsizliğin en azından belli ölçüde ortadan kaldırılıp toplumsal barış ve huzurun sağlanması.

(4) İnsanın varlık/varoluş macerasının dünyadaki hayattan ibaret olmadığı, bilakis ölümden sonra dirilişle uhrevî âlemde yeni bir hayatın başlayacağı gerçeğinin bilinmesi. Kıyamet günü insanların dünyada yapıp ettikleri işlerden hesaba çekileceğini, Allah'ın tevhid çağrısına inanıp O'na teslim olanların (mü'minler) cennetle mükâfatlandırılacağına, bu çağrıya inkârla mukabelede bulunanların (kâfirler) ise cehennemle cezalandırılacağına şeksiz şüphesiz inanılması.

Gelgelelim ilmî/bilimsel i'câz iddiasına, bu bağlamda ilkin, "Ümmî bir topluma bilimsel i'câz kapsamında yorumlanabilecek düzeyde bir hitapta bulunmak ne kadar makul, muktezayı hâle ne kadar uygundur?" diye sormak gerekir. Şayet Allah böyle bir enformasyonda bulunurken ilk hitap çevresindeki insanların bilgi ve kültür limitlerinden ziyade modern zamanlardaki entelektüel seviyeyi dikkate almıştır, denecek olursa, o zaman yukarıdaki soruya şunları da eklemek icap eder: "Rabbin el-insanı alaktan meydana getirdi?" ayetindeki bilimsellik ve bilimsel derinlik, modern tıptaki müktesebatla kıyaslanabilir düzeyde midir? Alak kelimesinin altındaki anlam bütünüyle kazınca, ortaya çıkacak sonuç embriyoloji bilimine ne tür bir katkıda bulunabilir? Modern tıptaki bilimsel bilgi ve buluşları ilköğretim fen bilgisi ders kitaplarındaki sığ ve basit muhtevaya mütenasip bir şekilde alak kelimesinin altına yağmak ve ardından bunu Kur'an'ın ilmî i'câzı olarak sunmak, -belki biraz ağır ve amiyane olacak ama- yazık günah değil midir? Özetle, bahis konusu ayeti sözüm ona bilimsel tefsir adına sperm, zigot, embriyo gibi kelimelere atıfla izah etmek marifet değildir; hele hele bu ayetten hareketle ilmî i'câz gibi şeylerden söz etmek abesle iştigaldir. Kaldı ki "el-insan"ın yaratılı-

şından söz eden bazı ayetlerdeki ifadeler, ilmî i'câz şöyle dursun, anatomik açıdan yanlış olarak değerlendirilmiştir. Üstelik bu yöndeki değerlendirmeler asırlar önce dile getirilmiştir. Mesela, Fahreddin er-Râzî, Târik 86/7. ayetteki *yahrucü min beyni's-sulbi ve't-terâib* (o su/meni, bel ile göğüs arasından çıkar) ifadesinin tefsirinde, “Bilesin ki mühlitler bu ayete dil uzatmak istemiş ve şöyle demişlerdir: ‘Eğer ayetteki ifade, ‘meni bel ile göğüs arasından çıkar denilmek isteniyorsa, bu bilgi yanlıştır. Çünkü işin gerçeği böyle değildir.’” şeklinde bir görüş aktarmış, ardından bu görüşü çürütmeye çalışmıştır.<sup>78</sup>

Yeri gelmişken alak kelimesiyle ilgili ibretlik bir meal-tefsir örneğinden de söz etmek gerekir. Bazı meal sahipleri Alak suresi 2. ayeti, “O, insanı sevgi ve alakadan yarattı” diye çevirmiş ve bu çeviriyi kendince şöyle gerekçelendirmiştir: “*Alak* ve *alaka* maddî olarak, ‘embriyo ve hücre’, manevî olarak ‘sevgi ve ilgi-alaka’ anlamına gelir. Doğru tercih ikincisidir. Zira hem bu pasaj insanın embriyolojik kökenini değil manevî boyutunu ele almaktadır, hem de ayetin başındaki *el-insan*’dan dolayı buradaki *alak*’ın sadece insan soyuna ait bir şey olması gerekir. Oysa embriyolojik manada *alak* (embriyo, hücre) diğer memeli canlıları da kapsayan ortak özelliktir. İbn Fâris *el-alakâ’yı el-hubbu'l-lâzım li'l-kalb* (kalb için gerekli olan sevgi) diye tanımlar (*Mekâyis*). İnsanın anne karnındaki embriyolojik gelişim sürecini ele alan Hac 5, Mü’minün 14, Mü’min 67, Kıyame 37’den farklı olarak bu bağlamda, embriyolojik olmaktan çok ontolojik olmak durumundadır. Bunu destekleyen bir husus da geçtiği tüm diğer yerlerde (5 kez) dişil formda alaka olarak gelirken sadece burada alak formunda gelir.”<sup>79</sup>

Gerçekte tahriften pek farkı olmayan bu izah modern dönem meal-tefsir çalışmalarındaki keyfilik, ciddiyetsizlik ve seviyesizliğin tahammül sınırlarını zorlayan bir noktaya ulaştığını gösteren bir belge mesabesindedir. Bu izah aynı zamanda tefsirde popülizmin, yani dînen ve ilmen makbul/muteber olanı söyleyip yazmaktan ziyade geniş kitleler nezdinde rağbet görmesi kuvvetle muhtemel olan fiyakalı yorumlar üretme sorununun da çok çarpıcı bir örneğidir. Öte yandan, “[alak kelimesi] bu bağlamda embriyolojik olmaktan çok ontolojik olmak durumundadır.” şeklindeki ifade, güya müfid olan ve fakat aslında hiçbir mana taşımayan bir kelime yığınından ibarettir. Bize göre bu fiyakalı ifadenin sahibi, Kur’an yorumunda dil, tarih, gelenek adına hemen hiçbir kural tanımayan, bu sayede sırf kendine ait yeni dil kuralları icat eden ve hatta kuralsızlığı kural saymakla tefsirde popülizm ve dadaizm denebilecek bir çığır açmaya namzet görünen bir figür olarak temayüz etmektedir.<sup>80</sup>

Bilindiği üzere, Alak suresinin başındaki ayetlerle ilgili bir diğer meşhur yorum, “İkra!” lafzına “Oku!” manası takdir edilmesi, bunun ardından, “İs-lam’ın ilk emri, ‘Oku!’ şeklindeki klişe sözde de ifadesini bulduğu üzere, “O

rab ki kalemle öğretti; [böylece] el-insana bilmediklerini öğretti” mealindeki 4-5. ayetler çerçevesinde Allah’ın evvel emirde okuma-yazma, ilim tahsili ve ilmin fazileti gibi hususlara işaret buyurduğundan dem vurulmasıdır. Mesela Kurtubî’nin izahatına göre Allah *ellezî alleme bi’l-kalem* ayetinde, kendisinden başka hiç kimsenin tam manasıyla künhüne vakıf olamayacağı kadar büyük faydalar ihtiva eden kitabet (yazma) ilminin faziletine dikkat çekmiştir. Nitekim ilimlerin tedvini, hikmetlerin kaydedilmesi, geçmiş nesillere ait bilgiler ve görüşlerin tespit edilmesi, Allah’ın inzal ettiği vahiylerin yazıyla kayıt altına alınması hep kitabet sayesinde gerçekleşmiştir. Eğer kitabet olmasaydı din ve dünya işleri yolunda gitmezdi... Kitabette sayısız faziletler/faydalar vardır. Öyle ki kitabet beyan (ifade-i meram) kapsamında yer alır. Beyan ise Âdemoğluna mahsus bir sıfattır... İlim adamlarımız şöyle demiştir: Araplar, dünya üzerindeki insanlar arasında yazı yazmayı en az bilen toplum idi. Araplar arasında bu işi en az bilen kişi ise Hz. Peygamber idi. O, nübüvvet mucizesini pekiştiren bir unsur olması için yazı yazmayı öğrenmekten alıkonuldu...<sup>81</sup>

Hemen belirtelim ki Kurtubî’nin *ellezî alleme bi’l-kalem* ayetine ilişkin geniş izahatı klasik tefsir literatüründe bir istisna sayılabilir. Gerçi Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirler de birkaç cümleyle kitabetin önem ve değerinden söz etmiştir;<sup>82</sup> fakat müfessirlerin pek çoğu bu ayete, “Allah insana kalemle yazı yazmayı öğretti.” şeklindeki çok kısa bir izah getirmekle yetinmiş,<sup>83</sup> belki de bundan fazla bir şey söyleyememiştir. Fazladan bir şey söylemeye çalışan kimi müfessirler ise genellikle Kurtubî ve/veya Zemahşerî’nin yorumlarını aynen veya icmâlen aktarmaktan başka bir şey yapmamıştır.<sup>84</sup> İlk Kur’an vahyi olarak kabul edilen bu ayetlerdeki mana ve mesajın bu kadar yavan ve sığ biçimde izah edilmesi, en azından bizim için oldukça tuhaftır. Muhtemelen bu yavanlık sebebiyledir ki söz konusu ayet modern dönemde oldukça derin ve hatta felsefî manalar taşıdığı intibai verecek tarzda izah edilmeye çalışılmıştır. Sözelimi, Muhammed Esed’e göre, “kalem burada yazma sanatının veya daha spesifik olarak yazı yoluyla kaydedilen bütün bilgilerin sembolü olarak kullanılmıştır... İnsanın, düşüncelerini, tecrübelerini ve kavrayışlarını, yazılı kayıtlar aracılığıyla bireyden bireye, kuşaktan kuşağa ve bir kültür çevresinden diğerine aktarması yeteneği, insan bilgisinin toplamına bir birikim karakteri kazandırır ve Allah vergisi yetenek sayesinde her birey, insanlığın kesintisiz birikiminden şu veya bu yolla yararlandığından, burada tek tek bireylerin kendi başlarına bilmedikleri -ve aslında bilemeyecekleri- şeylerin ‘Allah tarafından insana öğretildiği’ kaydedilmiştir.”<sup>85</sup>

Bir diğer modern yoruma göre Alak suresinin başındaki ayetler Müslümanların eğitim-öğretim seferberliğine teşvik etmektedir. Daha açıkçası Allah bu

ayetlerde Hz. Peygamber'e ve onun şahsında tüm mü'minlere -Kurtubî ve Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570) gibi bazı müfessirlere göre sadece erkek mü'minlere- okumayı emretmekte, onları kalemle yazmaya ve ilimde gelişip yetkinleşmeye teşvik etmektedir. İlk vahyin "oku" emriyle başlaması ve bu emrin iki defa tekrar edilmesi, okumanın ve ilmin dinde ve insan hayatında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.<sup>86</sup>

Bu yorum, "Allah'ın ilk emri 'Oku!' olmasına rağmen Hz. Peygamber niçin okuma yazmayı öğrenmek için çaba sarf etmemiş?" sorusunu akla getirmektedir. Bazı tefsirlerdeki izahlardan anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'in okuma yazma öğrenmeden okuması, nübüvveti ispat eden bir mucizevi göstergedir. "Burada Peygamberin kıraat için yazıya ihtiyacı olmadığı iş'ar olunmakla beraber şüphe yok ki kalem ile talimin de büyük bir ikramı rabbani olduğu beyan buyrulmuş ve bu suretle ümmet okuyup yazmaya teşvik ve tergib olunmuştur" diyen Elmalılı'ya (ö. 1942) göre Hz. Peygamber'in yazı yazmaksızın okuması, sahib-i kitap olması hakkındaki kerem-i ilahiyi, yani nübüvvet ve risaletini ispat nokta-i nazarından daha yüksek olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim bu mana Ankebût'ta *ve-mâ künte tellû min kablibî min kitâbin ve-lâ tebutubû bi-yemînike izen lertâbe'l-mubtilûn* [Ankebût 29/48] ayetinde tasrih olunmuştur. Şu halde, 'Kalemin bu ehemmiyetini ifade eyleyen ayeti ilk kıraat emriyle beraber telakki eden Peygamber bundan sonra kalem ile yazıyı da öğrenip yazmak lazım gelmez miydi?' suali varit olmaz."<sup>87</sup>

Bu izahları muknâ bulan ve Alak 96/1-5. ayetlerde Allah'ın bir tür eğitim-öğretim seferberliğine işaret ettiğine inanan -ki Diyanet İşleri Başkanlığı dahi böyle anladığı ve böyle inandığı için, her eğitim-öğretim yılının başlangıcına rastlayan Cuma hutbelerinde bu ayetleri spot cümle olarak okutmaktadır- herkes zorunlu olarak şu soruları da -ki mezkûr izahlardaki sığlık ve yavanlık ister istemez söz konusu soruları karikatürize etmeyi gerektirmiştir- en azından kendini ikna edecek şekilde cevaplamak durumundadır: (1) Ümmî diye nitelenen ve şifahi kültürden beslenen Arap toplumuna ve bu toplumun ümmî bir üyesi olan Hz. Peygamber'e daha ilk ayetlerde kalemle öğretmekten söz etmek nüzul ortamında neye karşılık gelmekte, ne tür bir anlam içermektedir? (2) Allah ilk hitap çevresindeki insanları öncelikle ve özellikle okuma-yazma öğrenmeye ve ilim tahsiline teşvik etmekle bir toplumsal kalkınma hamlesi mi başlatmak istemiştir? (3) Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasattaki şirk, sosyal adaletsizlik gibi sorunlar dikkate alındığında, ilk ayetlerde okuma-yazmanın öneminden söz edilmesi biraz garip değil midir? (4) Nüzul dönemindeki Arap toplumunda acil çözüm bekleyen en temel problem okuma-yazma ve/veya eğitim-öğretim seviyesini yükseltmek midir? (5) Yoksa Allah Arap toplumundaki inanç ve ahlak problemlerine değinmeden önce o toplumun kültürel alışkanlıklarını mı değiştirmek istemiştir?

İlgili ayetler yukarıda aktarılan yorumlar çerçevesinde anlaşıldığında bu sorulardan hiçbirine ikna edici bir cevap bulma imkânı yoktur. Hiç kuşku yok ki Allah'ın “el-insan”a kalemlle öğrettiğini bildiren ayeti, bildik anlamda ilim tahsiline hamletmek, Kur'an'ı bugün nazil olmuş gibi algılamanın kaçınılmaz kıldığı bir sonuçtur. Tefsir tarihinde bu tür anakronik yorumların sayısız örneği mevcuttur. Denebilir ki anakronizm tefsirin başına gelen en büyük musibetlerden biridir. Çünkü bu musibet, Kur'an'ın asıl mana ve maksadını kimi zaman amorflaştırmakta, kimi zaman da tamamen buharlaştırmaktadır. Nitekim Alak 96/1-5. ayetlerin tefsirinde vuku bulan da tam olarak budur.

Tefsirde anakronizmin birçok sebebinden söz edilebilir. Bu sebeplerden biri, mezhepler arasındaki siyasi, fikhî ihtilafların kaçınılmaz sonucu olarak ilâhî kelâmı bir referans metni gibi kullanma arzusu ve her mezhebin kendi görüş ve iddiasını temellendirmek adına Kur'an'ı bilerek-isteyerek salt lafız ekseninde bağlamsız okuyup anlamaya çalışmasıdır. İkinci bir sebep, fıkıh usûlünde “el-ibretü bi-umûmî'l-lafz lâ bi-husûsî's-sebeb” (nüzul sebebinin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir) diye formüle edilen prensibin kimi zaman gelişigüzel biçimde her nassa tatbik edilmesidir. Üçüncü bir sebep ise Alak 96/1-5. ayetlerin izahında olduğu gibi, Buhârî ve Müslim karizmasına dayalı rivayet saltanatına boyun eğilmesi, dolayısıyla yorumun da bu minvalde şekillenmesidir.

Şöyle ki Hz. Âişe'den gelen rivayet sübut ve delalet açısından mutlak sahih kabul edilince, söz konusu ayetler ister istemez bağlamsız olarak izah edilmiştir. Oysa her söz bir bağlam içinde anlam kazanır. İlgili rivayete göre Hira mağarasında yaşanan ilk vahiy tecrübesinde hiçbir olgusal bağlam mevcut değildir. Diğer bir deyişle, Allah'ın Hz. Peygamber'e ilk hitabında “Okul!” dedikten sonra “el-insan”ı alaktan meydana getirdiğinden, ona kalemlle öğrettiğinden söz etmesi, herhangi bir nüzul sebebiyle ilişkili olmadığından tarihsel ve toplumsal bir bağlam içerisinde yorumlanabilecek nitelikte değildir. Binaenaleyh, söz konusu ayetler alabildiğine genel ve evrensel bir mesaj taşıyor olsa gerektir.

Rivayet saltanatına teslimiyetin kaçınılmaz kıldığı çıkarımlar işte budur. Söz konusu saltanatın tahakkümünden azade bir zihnin ulaştığı sonuçlar da şudur: Alak 96/1-5. ayetler Hz. Peygamber'e nazil olan ilk Kur'an vahyi değildir. Her şeyden önce bu ayetlerdeki içerik son derece spesifikdir. Öte yandan tefsir literatüründeki yorumlardaki yavanlık ve sığlık da bu ayetlerin ilk ilâhî hitap olmadığını teyit eder niteliktedir. Gerçi İbn Hacer gibi bazı hadis âlimleri Alak 96/1-5. ayetlerin Kur'an'daki temel maksatları ve/veya tevhid (usûlü'd-dîn), ahkâm ve ahbar olmak üzere üç ana konuyu ihtiva ettiğinden söz etmiştir. Buna göre söz konusu ayetlerde zâtî ve fiilî sıfatlarıyla Allah'ın birliğini ispat (tevhid) konusuna yer verilmiştir. Okumaya Allah'ın ismiyle



başlanmasını bildiren ayette ahkâm konusuna dikkat çekilmiş, beşinci ayette ise ahbara işaret edilmiştir. Üstelik ilk defa bu ayetlerin inzal edilmesiyle Kur'an'ın muhtevasına ima ve işarette bulunan çok güzel bir giriş (berâat-i istihlal) yapılmış ve böylece Alak suresinin “Kur'an'ın unvanı” (Kur'an'a Giriş) diye isimlendirilmesi çok şık olmuştur.<sup>88</sup>

Bize göre bu çok zorlama bir izahdır. Zira gerek ilâhî vahyin inzal-tenzilinde gözetilen temel dinî-ahlâkî hedefler, gerekse klasik tefsirlerdeki izahlar açısından bakıldığında, Alak 96/1-5. ayetlerde ana konu kapsamında değerlendirilebilecek bir muhteva yoktur. Ayrıca, “el-insan”ın alaktan yaratılmasını bilgi verici, insana kalemle öğretmeyi ilme teşvik edici ilâhî beyanlar olarak anlayıp yorumlamanın özellikle nüzul dönemindeki tarihsel-toplumsal vasatta hiçbir anlamlı karşılığı da yoktur. Hatta Kur'an'daki en temel gayenin tevhid, kökünden halledilmesi gereken en ciddi problemin şirk olduğu dikkate alındığında, söz konusu yorumların saçma olduğu bile söylenebilir.

Burada şunu belirtelim ki Alak suresi bir bütün hâlinde nazil olmuştur. Surenin nüzul sebebi ise Hz. Peygamber'in tebliğ faaliyetine başlaması ve Ebû Cehl gibi müşriklerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmasıdır. Fahreddîn er-Râzî de bu surenin ilk Kur'an vahyi olmadığını söyleyen âlimlerin mevcudiyetinden söz etmiştir.<sup>89</sup> Kurtubî ise, “Bu sure baştan sona Ebû Cehl hakkında nazil oldu” şeklinde bir görüş zikretmiş ve fakat bu görüşü temriz sıygasıyla (kîle/denildi) nakletmiştir.<sup>90</sup> Kuşkusuz bu sıygayla zikredilen görüşler zayıftır; ancak bu zayıflık, söz konusu görüşlerin aslî değeri ve mahiyetinden öte nakilci konumundaki kişinin/müfessirin sahihlik ölçütüyle ilgilidir. Daha açıkçası, müfessirler epistemolojik paradigmalarına uygun olan görüşü râcih, sair görüşleri mercûh olarak değerlendirir. Burada belirleyici olan husus, herhangi bir görüşün paradigmaya uygun olup olmamasıdır. Bu itibarla, temriz sıygasıyla nakledilen görüşlerin zayıflığı mutlak değil, izafi ve itibari-dir. Kaldı ki müfessirlerin hemen hepsi Alak suresinin altıncı ayetinde geçen “el-insan”ın Ebû Cehl'e işaret ettiğini ve 6-19. ayetlerin bu kişi hakkında indiğini söylemiştir.<sup>91</sup>

Ne var ki Hz. Âişe rivayetinin delaletiyle 1-5. ayetler ilk Kur'an vahiyleri kabul edilince, bu ayetlerde geçen “el-insan”ın genel manada insanoğluna karşılık geldiği sonucuna ulaşılmıştır. O kadar ki Kur'an'ın nüzul ortamıyla ilişkisi ve kimlik oluşturma stratejisi konusunda etraflı inceleme yapan tefsir araştırmacıları dahi şu tespitlerde bulunabilmiştir: “Vahiy döneminin başında inen Kur'an pasajlarındaki üslup ardından gelen pasajlara göre açık bir farka sahiptir. Bu üslup muhatap alınan kitlenin sınırları belli tanımlanmamış bir kitle olup olmaması ile yakından ilgilidir. İlk dönem pasajlarında genelde mutlak olarak insan cinsinin konu edildiğini ve ona hitap edildiğini söylemek yanlış olmaz... Mesela ilk inen Kur'an bölümü olan Alak 96/1-5 ayetleri bu

konuda açık bir örnek teşkil eder: Oku? Yaratan Rabbi'nin adıyla... İnsanı sadece kan pıhtısından yarattı. Oku! Rabb'in en büyük kerem sahibi iken. Ki o kalemle yazmayı öğretti. İnsana bilmediğini öğretti". Dikkat edilirse burada belli bir mekânda ve tarihteki belli bir insan dikkate alınmamaktadır. Ayrıca insanın yaratılışına atıfta bulunulmakta insanî ayrıcalıklarına değinilmekte, bunun yaratıcının bir lütfu olduğu vurgulanmaktadır. Alak suresinin ilk bölümüyle benzer bir tarih aralığında inen başka ayet grupları da [Araştırmacı bu ifadeyle Müddessir ve Tûr surelerinin başındaki ayetleri kastediyor. *Vurgu bize aittir.*] böyle genel çağrışımlara sahiptir... Bahsi geçen surelerin ilk pasajlarından sonra inen bölümlerinin açık bir içerik ve üslup farklılaşması göstermesi, Mekke toplumsal yaşamında bir şeylerin değişmeye başladığını ve bir çatışmanın baş gösterdiğini ortaya koyacak niteliktedir. Alak suresinin 6. ayetinden itibaren devam eden bölümünde üslubun farklılaştığı, muhatabın değiştiği ve söylemin dönüştüğü açıkça görülebilir. "İnsan" lafzı, cinsin anlamından yola çıkılarak kinayeli bir biçimde artık belli bir kimseye işaret etmeye başlamıştır: "Ama insanoğlu kendini müstağni görerek azgınlık eder. Rabbi'nedir dönüş! Bir kul namaz kıldığında onu engelleyen o kişiyi gördün mü? Ne biliyorsun ya o (namaz kılan) kul hidayet üzere ise?... Hayır! Onu perçeminden yakalayacağız..." İlgili ayet grubunun nüzulüyle ilgili olarak nakledilen sebab-i nüzul bilgileri, bu ayet gurubun müşrikler içerisinde sembol isim olan Ebû Cehl'in Hz. Peygamber ile zıtlaşmasına Kur'an'ın verdiği cevabı teşkil ettiğini bildirir."<sup>92</sup>

Bu tespitler kesinlikle yanlıştır. Burada bir kez daha belirtelim ki yanlışlığın temel sebebi, rivayet saltanatına kayıtsız şartsız teslimiyettir. Bu denli bir teslimiyet ilmî açıdan yanlış olsa da, dogmatik açıdan anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü Buhârî ve Müslim karizması demek, bu iki muhaddisin hadis musannefâtındaki malzemenin -İbni's-Salâh'ın *ve-kitâbâbühümâ esabhü'l-kütübi ba'de kitâbillâhilağîz* ifadesinin de tanıklık ettiği üzere,<sup>93</sup> aşağı yukarı Allah'ın kitabındaki bilgiler kadar sağlam ve sahih olduğuna inanılması demektir. Buhârî hatmi geleneği de bu inancın bir semeresi olsa gerektir. Maddi ve manevî sıkıntılardan kurtulmak, her türlü murada nail olmak, fırtınalı denizde geminin batmamasını sağlamak, düşmana karşı zafer kazanmak gibi niyet ve maksatlarla hatmedilen Sahîh-i Buhârî'deki bilgiden şüphe etmek, hele hele Sünnî gelenekte bu kaynaktaki bir bilginin sıhhatini sorgulayıp onun yerine başka bir bilgi ikame etmek din değiştirmek kadar zor olsa gerektir.

Bu mesele bir tarafa, Alak suresinin ilk beş ayetinde geçen "el-insan" nev-i beşere, altıncı ayetteki ise kâfir insan tipine işaret etmemekte, bilakis ilk ayetten son ayete kadar "el-insan" genelde kâfir insan tipine, özelde ise Ebû Cehl'e tekabül etmektedir. Bu tespitimizin en güçlü delili, daha önce de bahsi geçtiği üzere hemen tamamı Mekki surelerde zikredilen "el-insan"ın he-

men her defasında kâfirlik, nankörlük, zalimlik, cahillik gibi mezmum sıfatlarla birlikte anılması, bunun yanında sahabî ve tâbî müfessirlere ait izahlarda “el-insan” kelimesinin çok kere muayyen bir müşriğe hamledilmiş olmasıdır. Daha spesifik delil ise İnfitar 82/6-7. ayetlerde, “Ey [kâfir] insan! Neydi seni cömert rabbın hakkında aldatan?! O değil mi seni yaratan?! O değil mi seni şekillendirip tüm uzuvları yerli yerinde bir insan hâline sokan?!” (*yâ eyyübe'l-insânü mâ ğarrake bi-rabbike'l-kerîm ellezî halaqake fe-sevrâke fe-adeleke*) buyrulmasıdır. Dikkat edilirse, Alak suresinin ilk ayetlerinde olduğu gibi burada da “el-insan”ın yaratılmasından, Allah’ın rab ve kerîm olmasından söz edilmiştir. Ayrıca İnfitar 82/6. ayetteki *yâ eyyübe'l-insân* hitabı, müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından kâfire hitap olarak tefsir edilmiştir. Mesela Kurtubî şunları zikretmiştir: “Allah ölümden sonra dirilişi inkâr edenlere bu şekilde hitap etti. İbn Abbas, ‘Bu ayette geçen ‘el-insan’dan maksat Velîd b. Muğîre’dir’ dedi. İkrime ise ‘el-insan’ın Übey b. Halef olduğunu söyledi. Ayetin Ebû'l-Eşed b. Kelde el-Cumahî hakkında nazil olduğu da söylendi.”<sup>94</sup>

Bu bağlamda Ebû Hayyân’ın Tîn suresi ile Alak suresi arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekmek yerinde olacaktır. Tîn 95/7. ayetteki *femâ yükezzübüke ba'dü bi'd-dîn* ifadesindeki hitabın cumhur ulema tarafından kâfir insana yönelik olduğunu belirten Ebû Hayyân’a göre bu surede ilkin “el-insan”ın “ehsan-i takvîm” (genç, dinç) olarak şekillendirilmesinden söz edilmiş,<sup>95</sup> ardından “esfel-i sâfilîn” ifadesiyle, yaşlılık çağındaki tükenmişlik hâline (erzel-i umr) dikkat çekilmiştir. Alak suresinin başında ise ilkin “el-insan”ın alaktan meydana geliş aşamasından ve Allah’ın ona lütuf ve ihsanda bulunmasından söz edilmiştir. Bunun ardından da yine “el-insan”ın azgınlığından ve ahiretteki halinin neye müncer olacağından bahsedilmiştir.<sup>96</sup> Ebû Hayyân her ne kadar Alak suresinin başındaki ayetlerin ilk Kur’an vahiy olduğunu söylemiş olsa da -ki bu bağlamda Fatıha’nın ilk vahiy olduğu görüşünü de nakletmiş ve fakat bu görüşü tercih ettiğini belirtmemiştir-, yukarıda kendisinden aktardığımız yorum hem Tîn hem de Alak suresinde sözü edilen “el-insan”ın genel manada insanoğluna değil, kâfir/müşrik insan tipine karşılık geldiği fikrini teyit etmektedir.

Diğer taraftan, Ebû Hayyân’ın Alak suresi 6. ayetin başındaki *kellâ* edatını, “Allah’ın kendisine bahşettiği nimetlere azgınlık ve inkârcılıkla haddi aşmak suretiyle nankörlükle karşılık veren kimseyi bundan men etmek manası taşır. Gerçi bu ayetin öncesinde kâfir insandan bahsedilmemiştir; fakat sözün bağlamı buna delalet etmektedir.”<sup>97</sup> şeklinde izah etmesi de oldukça ilginçtir. Bundan daha ilginç olanı ise İbn Âşûr’un şunları söylemesidir: “Aslında *kellâ* edatı hükümsüz kılma (men ve iptal) manası taşır. Ancak bir önceki ayetin (5.ayet) ifadesinde iptal ve men konusu olacak bir muhteva yoktur. Altıncı ayetin başında *kellâ* edatının bulunması, buradaki men ve iptalden maksadın

dokuzuncu ayetteki *eraeytellezî yenhâ abden izâ sallâ* ayetinin içerdığı manayla ilgili olduğunu gösterir. Gerçi kellâ edatının aslî konum ve işlevi, daha önce zikri geçen kelimedeki muhtevayı iptalle ilgilidir. Fakat bu edatın altıncı ayetin başında gelmesi, kendisinden sonra gelen ifadelerdeki mananın iptaline uygun düşmesini ve bu ifadelere konu olan kâfirin Hz. Peygamber karşısında sergilediği tutum ve davranışlardan men edilmesini gerektirir.”<sup>98</sup>

Kellâ edatıyla ilgili bu izahın zorlama olduğu açıktır. Bu zorlamayı (tekellüf) kaçınılmaz kılan şey ise Alak 96/1-5. ayetleri tartışmasız biçimde ilk Kur’an vahyi kabul etmektir. Böyle bir kabulden yola çıkıldığında ilk beş ayetin muhtevası ile kellâ lafzının hükümsüz kılma işlevi arasında irtibat kurmak pek mümkün olmamaktadır. Çünkü peşin kabul gereği söz konusu ayetlerdeki “el-insan” kelimesi kâfire değil bütün beşeriyete delalet etmektedir. Hâl böyle olunca, kellâ lafzının sibakla değil siyakla ilgili olduğuna hükmetmek gerekmektedir. Oysa surenin bir bütün hâlinde Ebû Cehl hakkında nazil olduğu, dolayısıyla gerek ikinci ayetteki gerekse altıncı ayetteki “el-insan” kelimesiyle genel olarak kâfir insan tipine, özel olarak da Ebû Cehl’e karşılık geldiği fark edilince hem bu tür zorlama yorumlar menatını yitirmekte, hem de sorun çözülmektedir.

Kellâ edatının ilk beş ayetteki muhtevayı ne şekilde hükümsüz kıldığı (iptal) meselesine gelince, burada men ve iptal konusu olan husus, Hz. Peygamber’le zıtlaşan Ebû Cehl kâfirinin dilinden sadır olan bir sözden ziyade onun kibirli, küstah tavır ve tutumlarıdır. Gerçi ilk beş ayette bu tutumlardan söz edilmediği; ancak unutmamak gerekir ki Kur’an’daki ayetlerin içerdığı anlam lafızda mündemiç olduğu kadar da tarihsel ve olgusal bağlamdadır. Hiç şüphe yok ki Alak 96/1-5. ayetler Hz. Peygamber ile Ebû Cehl yahut başka bir müşrik arasında yaşanan zıtlaşma ve çatışmaya atıfta bulunmaktadır; dolayısıyla kellâ edatı söz konusu ayetler inmeden önce yaşananlar bağlamında söz konusu kâfirin kibirli, küstah tavır ve tutumlarına gönderme yapmaktadır.

Alak suresi 6/1-5. ayetlerde kâfir insanın biyolojik/fizyolojik açıdan basitlik ve acizliğine dikkat çekilmesinin yanında onun sahip olduğu her türlü imkân ve meziyetin gerçekte Allah tarafından lütfedildiğine ve dolayısıyla en başta kendi varlığı olmak üzere konuşan dili, kalem tutan eli -ki gerek lisan gerek kalem ve kitabet çok büyük bir ilâhî nimet olan beyan sıfatının kapsamına dâhildir; dolayısıyla Râhman 55/3-4. ayetlerdeki *baleaqa’l-insân allemebu’l-beyân* ifadelerini de Alak 96/1-5. ayetlerle aynı çerçevede anlayıp yorumlamak gerekir,<sup>99</sup> hâsılı bütün her şeyini Allah’ın lütfü keremine borçlu olduğu vurgulanmaktadır. Aksi takdirde “el-insan”ın alaktan yaratılığını bildiren ayet ile kalemle öğretmeden bahseden ayet arasında bağ kurmak pek mümkün değildir. Nitekim Fahreddin er-Râzî de bu konuya dikkat çekerek şunları zikretmiştir:

Allah önce zatını, “el-insanı alaktan meydana getirdi” diye tavsif etmiş, ardından kendisini, “kalemle öğretti” diye nitelemiştir. Hâlbuki zahirde bu iki niteleme arasında bir münasebet yoktur. Ancak işin gerçeği şudur: “el-insan” a dair hallerin ilk aşaması onun bir alaka olmasıdır. Oysa alaka denilen şey son derece adi/bayağı bir şeydir. “el-insan” a dair hallerin son aşaması ise eşyanın gerçek mahiyetlerini anlayıp kavrama noktasına erişmesidir ki bu da mahlûkata ait mertebelerin en değerlisidir. Buna göre Allah bir bakıma şöyle demek istemiştir: “Sen en düşük seviyeden en üst mertebeye intikal ettin. Şu halde, seni bu çok düşük seviyeden o değerli hale taşıyan bir müdebbir ve kudret sahibinin olması gerekir.<sup>100</sup>

Bahis konusu ayetlerin, “Allah o kadar büyük bir lütuf sahibi ki kâfir insanın onca nankörlük ve nadanlığına rağmen ondan bile lütuf ve nimetini esirgemiyor” gibi bir mana taşıdığı da kuşkusuzdur. Bu bağlamda Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763), “Allah, kullarının nadanlık ve nobranlığı (cehl-i ibâd) karşısında pek tahammüllüdür; onları derhal cezalandırmaz” şeklindeki izahı çok manidardır.<sup>101</sup> Zira Alak suresinin tefsirinde kendisine atıfta bulunulan Ebû'l-Hakem Amr b. Hişâm'ın künyesinin gerek İslam'a düşmanlığı gerekse nadanlık ve nobranlığı sebebiyle Hz. Peygamber tarafından “Ebû Cehl” şeklinde değiştirildiği malumdur.

Zemahşerî'nin ifadesiyle, Allah lütuf ve ihsandaki ziyadelik açısından, başka hiçbir kerîm (cömert) ile kıyaslanamayacak seviyede bir kemal sıfatıyla muttasıftır. Çünkü O, kullarına sayısız nimet bahşeder. Üstelik kulların bunca nimete nankörlükle karşılık vermelerine, kendisinin yasakladığı şeyleri işleyip emirlerine uymayı kulak ardı etmelerine rağmen onları derhal cezalandırma yoluna gitmez. Üstelik tövbe ettiklerinde kabul eder ve bir daha işlemeye azmetmeleri halinde önceki günahlarını görmezden gelir. O'nun lütuf ve kereminin nihayeti yoktur.<sup>102</sup>

Allah'ın “ekrem” diye tavsif edildiği Alak 96/3. ayette, kendisini çok değerli, şerefli bir kimse olarak takdim eden kâfire -ki bazı rivayetlerde Ebû Cehl'in ‘Mekke ve havalisinde benden daha kerim (şerefli, değerli) bir kimse yoktur’ dediğinden söz edilmiştir-<sup>103</sup> “Kerîmlik sıfatı sana değil, Allah'a aittir.” şeklinde bir manaya işaret edildiğini de belirtmek gerekir. Duhân 44/49. ayetteki *zûq inneke ente'l-aẓẓû'l-kerîm* (Şimdi tat bakalım azabı; hani sen [dünyada iken] çok değerli ve şerefli biriydin ya!) ifadesi bu manaya şahitlik açısından câlib-i dikkattir. Tefsirlerdeki sebab-i nüzul rivayetlerine göre Duhân 44/49. ayet, “Ben bu vadideki insanların (Kureyş'in) en güçlüsü/nüfuzlusu ve şerefliyim” ve/veya “Bu muhitte benden daha izzetli ve şerefli birini tanıımıyorum” diyen Ebû Cehl hakkında nazil olmuştur.<sup>104</sup> Bu bilgi Alak 96/3. ayetteki “ekrem” kelimesinin cömertlik ve lütfkârlığın yanında şerefilik anlamına geldiğine, dolayısıyla surenin ilk beş ayetinin Ebû Cehl hakkında indi-

ğine işaret etmesi bakımından son derece önemlidir. Bir yoruma göre *ziğ inneke ente'l-azîzül-kerîm* ifadesi söz konusu kâfîre yönelik bir istihfaf ve istihza manası içerir ve bir bakıma “İzzet, şeref kim, sen kim?” anlamına gelir.<sup>105</sup> Özellikle bu ayetteki mana-mesaj dikkate alındığında, gerek Alak suresinin başındaki ayetlerde gerek sair ayetlerde “el-insan”ın alak ve nutfeden meydana getirildiğiyle ilgili ifadelerin kendini çok şerefli, itibarlı gören kâfir insana maddi özünün ne kadar basit/bayağı olduğunu hatırlatan bir mesaj verildiği fark edilir.

Bütün bu bilgi, görüş ve değerlendirmeler çerçevesinde Alak suresinin bir bütün halinde, Hz. Peygamber’in önde gelen müşriklerle mücadelesinin giderek sertleştiği bir dönemde, muhtemelen bi’setin ilk üç yılı içerisinde nazil olduğunu vurgulu biçimde belirtmek gerekir. Gerçi İslam tarihi kaynaklarında ilk üç-dört yıl “gizli davet” dönemi diye ifade edilir ve fakat “gizli davet” tabiri, günümüzdeki illegal örgütlerin hücre tipi yapılanmalarını akla getirir. Hâlbuki ilk üç yıl içinde Hz. Peygamber’in davetine icabet edenlerin sayıca çoğaldığı, hatta İslam davetinin Mekke’nin gündemine oturduğu şüphesizdir. O zamanki nüfusu on bin civarında olan,<sup>106</sup> kabile esasına göre mahallelere ayrılan ve insanlar arasında çok sıkı bir ilişki bulunan Mekke şehrinde İslam davetinin kamuoyuna gizli kalması söz konusu değildir. Bu sebeple, ilk üç yıllık süreçteki davetin gizliliğini daha çok bireysel planda, yakın akraba ve arkadaş çevresine tebliğde bulunulması şeklinde anlamak gerekir.<sup>107</sup>

Alak suresiyle ilgili bu tarihlendirme Müddessir suresinin ilk ayetleri için de geçerlidir. Aksi takdirde, surenin ikinci ayetindeki *kum fe-enzîr* (Harekete geç ve uyar) emrinin neye atıfta bulunduğunu anlamak pek mümkün değildir. Şayet bu ayetler ilk nazil olan Kur’an vahyi ise Hz. Peygamber semadan bir ses işitme veya meleği görme şeklinde yaşadığı tecrübenin gerçek mahiyetini bile henüz kavrayamamışken kimi neyle uyaracak ve bunu hangi sıfatla yapacak, diye düşünmek gerekir. Öte yandan, bazı rivayetlerde belirtildiği üzere, Hz. Peygamber’e gelen ilk vahyin mana ve muhtevası pek anlaşılmayan bir sestem/nidadan ibaret olduğunu söylemek tuhaf olsa gerektir. Ayrıca örtüye bürünmek bu garip sestem duyulan korkuyu giderip insanı sakinleştiren bir şey de değildir.<sup>108</sup>

Bütün bunlar bir yana, Müddessir suresinin Hz. Peygamber’in tebliğe başlayıp muhalefetle karşılaştığı bir dönemde nazil olduğu, İbn Hişâm’ın (ö. 218/833) naklettiği şu bilgilerle de teyit edilebilir: “Rasûlullah’ın Kureyş’ten gördüğü en kötü muamelelerden biri şuydu: Rasûlullah bir gün evinden ayrılp halkın içine çıktı. Karşılaştığı herkes, ister hür ister köle olsun, onu yaladı. Bunun üzerine Rasûlullah evine döndü ve kendisine reva görülen bu kötü muameleden dolayı örtüsüne büründü. İşte bu hadisenin ardından Allah Müddessir suresinin ilk ayetlerini inzal etti”.<sup>109</sup> Temelde bu bilgilerle örtü-

şen ve ana fikir itibarıyla Ebû Cehl, Velîd b. Muğîre, Âs b. Vâil, Nadr b. Hâris gibi müşriklerin kötü sözleri ve “Muhammed bir sihirbazdır” gibi ithamları üzerine Hz. Peygamber’in üzümlü evine kapandığı bilgisini içeren rivayetler de Müddessir suresinin bi’setten sonraki ilk birkaç yıl içerisinde nazil olduğunu gösteren bir delil olarak mütalaa edilebilir.<sup>110</sup> Surenin ikinci ayetindeki inzar emrinin hemen bütün müfessirlerce, “Mekke halkını uyar, İslam’a girmedikleri takdirde kendilerini azapla korkut” diye izah edilmesi de yine aynı kapsamda değerlendirilebilir.<sup>111</sup>

Müddessir suresinin ilk ayetlerindeki örtüye bürünme, kalkıp/harekete geçip inzar etme ve elbiseyi temizleme gibi ifadelerin hakiki mi yoksa mecazi mi olduğu ihtilafıdır. Bize göre bu ifadelerin delaleti mecazidir. Bu çerçevede “örtüye bürünme” (tedessür) Hz. Peygamber’in müşriklerden gelen tepkiler üzerine kendi içine kapanmasını ifade eder. Elbiseyi temizleme ise müşriklerin ileri geri konuşmaları ve iftiralara sebebiyle Hz. Peygamber’in kalbinde oluşan yılgınlık, kızgınlık, öfke, sabırsızlık, hatta intikam hırsı gibi duygulardan arınmaya delalet eder. Siyâb (elbise) kelimesi Arap dilinde bir kişinin kendisinden kinaye olarak da kullanılır. Nitekim Araplar, *el-mecdü fî sebîh ve’l-iffetü fî izârib* (şeref ve asalet onun dış elbisesinde, iffet ise iç elbisesindedir) derler. Yine Araplar bir kişiyi ayıp ve kusurdan arınmışlıkla tavsif etmek istediklerinde, *tâbirü’l-ceyb nakıyyü’z-zeyl* (yakası/yüreği temiz, eteği pak) diye niteler, (vefasızlık, sadakatsizlik, hainlik) gibi kötü huylara sahip olan kimse-leri ise *denisü’s-siyâb* (elbisesi kirli) diye nitelerler.<sup>112</sup>

Hz. Peygamber’in kendisini “Ben çıplak uyarıcıyım” (*ve-innî ene’n-nezîru’l-uryân*) diye tavsif etmesi de<sup>113</sup> bu ayetle ilgilidir. *Nezîr-i uryân* Araplarca bilinen bir mesel olup çok yakındaki bir düşman hususunda uyarıda bulunan ve bu uyarının dozunu artıran kimse için kullanılır. *Nezîr-i câd* tabiri de benzer bir manada kullanılır. Bu tabir de bir gözcü ya da uyarıcının baskın tehlikesini haber vermeden önce düşmanın çıkıp geleceği korkusuyla üstündeki bütün elbiseleri çıkarmasını ifade eder. Elbiseye bürünme ve giyinik vaziyette olmanın zıddı çıplaktır. Bu sebeple, “müddessir” kelimesi ile “enzir” kelimesi arasında açık bir müşâkele ve çok güzel bir uyum söz konusudur.<sup>114</sup>

Müddessir suresinin başındaki ayetlerin Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki zıtlık ve çatışmanın görece sertleştiği bir zaman ve zeminde nazil olduğu, surenin 5-7. ayetlerinden de anlaşılabilir. Beşinci ayetteki *ve’r-rucze fehcür* ifadesi genellikle putlara atfen “pislikten/şirkten uzak dur” şeklinde izah edilir; fakat *rucze* kelimesi Arapçada endişe, kaygı anlamına da gelir<sup>115</sup> ve bu anlam çerçevesinde *ve’r-rucze fehcür* ayeti Hz. Peygamber’in endişe ve kaygıya kapılmaması gerektiğini tembihler. Altıncı ayetteki *ve-lâ temniin testeksir* ifadesi, yaptığı işi olduğundan fazla bir işmiş gibi göstermeye çalışan kimse gibi, risalet görevini gözünde büyütüp çok görmemesine, yedinci ayetteki *ve-*

*lirabbike fashbir* ifadesi ise tebliğ sırasında karşılaştığı zorluk ve sıkıntılara Allah için direnmesi gerektiğine işaret eder. Sonuç olarak, Müddessir suresinin başındaki ayetleri ilk Kur'an vahyi olarak kabul etmek pek isabetli değildir. Aynı şekilde bu ayetlerin Alak 96/1-5. ayetlerin ardından nazil olduğunu söylemek de sıhhatli değildir.

### Fatiha Suresiyle İlgili Görüşü Tercih Gerekçeleri

İlk nazil olan Kur'an vahyi besmeleyle birlikte Fatiha suresidir.<sup>116</sup> Gerçi muhtelif kaynaklarda Fatiha suresinin erken Mekke döneminde ve bir bütün halinde nazil olduğu bilgisinin yanında Medine döneminde yahut surenin yarısının Mekke'de, diğer yarısının Medine'de indiğine veyahut önce Mekke'de namazın farz kılındığı esnada, sonra da Medine'de kiblenin tahvili sırasında olmak üzere iki defa nazil olduğuna dair bilgiler nakledilmiştir.<sup>117</sup> Ancak bu bilgilerden hiçbiri muteber değildir. Her şeyden önce, bu surenin ilk vahiy olduğunu sahabe ve tâbiünden gelen rivayetler bir yana "fâtiha" (fâtihatü'l-kitâb) isimlendirmesinden bile az çok anlamak mümkündür. Hâtimenin zıddı olan fâtiha, "bir şeyin evveli, başlangıcı, girişi" anlamına gelir. Bu anlamda fâtiha isminin hem bu surenin Mushaf tertibindeki yerinin önsöz gibi olmasına, hem de vahyin başlangıcına işaret etmesi uzak bir ihtimal değildir.

Fatiha suresinin kimi kaynaklarda zikredilen yirmi beş isminden<sup>118</sup> biri de Ümmü'l-Kur'ân ve/veya Ümmü'l-Kitâb'tır. Bu isim Fatiha'nın mana ve mesaj itibarıyla vahyin özü, özeti mesabesinde olduğunu gösterir. Bunun yanında "el-Esâs" (Kur'an'ın temeli), "el-Kâfiye" (yeterli), "el-Vâfiye" (eksiksiz, tam) gibi isimler de yine Fatiha'nın ilahi kelamdaki en temel mesajları içerdiğini gösterir. Bu isimler ışığında denebilir ki Fatiha Kur'an'ın özü/özeti, diğer bütün sureler ise Fatiha'nın şerhidir. Fatiha bir bakıma Kur'an demektir. Nitekim Hicr 15/87. ayette geçen ve müfessirlerin hemen tamamınca Fâtiha suresine hamledilen *seb'an mine'l-mesâni* ibaresinden<sup>119</sup> sonra *ve'l-kur'âne'l-azîm* ifadesinin gelmesi ve bu söz diziminde âmm olanın (Kur'an'ın) hâss olana (Fatiha'ya), diğer bir deyişle bütünün (küll) parçaya (cüz) atfedilmesi, Kur'an'ın öz/özet halinde Fatiha'da mündemiç bulunduğu fikrini teyit eder.

Fatiha suresinin bütün bir Kur'an'ın mesajını özet olarak içermesinin nasıllığına gelince, besmeleyi takip eden *el-hamdülillâbi rabbi'l-âlemîn* ayeti hem Kur'an'ın en temel nüzul sebebi olan tevhid inancını ifade ve ilan etmekte, hem de şirk inancını nefyettirmektedir. Çünkü hamdın her daim Allah'a mahsus olduğunu belirtmek, aynı zamanda O'ndan başka hiçbir varlığa böyle bir hamdde bulunmamak gerektiğine dikkat çekmektir. Hamd kavramındaki ma-



na ve muhtevanın ciltler dolusu kitaba sığmayacağını söyleyen Endülüslü müfessir İbn Cüzey'e (ö. 741/1340) göre *el-hamdülillâbi rabbi'l-âlemîn* ifadesi tevhid inancını kelime-i tevhidden daha derin, daha şümüllü biçimde ifade eder.<sup>120</sup>

Diğer taraftan Fatiha suresi Arap dili ve belâgatında berâat-i istihlal, berâat-i matla', hüsn-i ibtida, hüsn-i iftitah gibi tabirlerle belirtilen ifade ve üslup tarzının Kur'an'daki en güzel örneğidir.<sup>121</sup> Berâat-i istihlal, bir belâgat terimi olarak, nazım ve nesirde maksat ve muhtevaya işaret eden lafızların yardımıyla asıl konuya ilgi çekici güzel bir üslupla başlama veya bir esere konusuy-la ilgili ifadeler kullanarak güzel ve dikkat çekici bir üslupla başlama sanatıdır. Bismelenin Fatiha suresinin ilk ayeti kabul edilmesi -ki bizim tercihimiz bu yöndedir- halinde hem vahye hem de ilk sureye hüsn-i iftitah yapılmış olması da vahyin besmele ve Fatiha ile başladığına işaret sayılabilir. İslam'dan önceki dönemde Arapların kimi zaman *bismillât ve'l-uzzâ* diye işe başladıkları dikkate alındığında, Allah'ın her şeyden önce tevhid inancısını tesis maksadıyla inzal ettiği vahye *bismillâbirrahmânirrahîm* ayetiyle başlamasının ne kadar anlamlı olduğu anlaşılır. Ayrıca, bismelenin başındaki bâ harfi/edatı iltisak (bağ, bağlantı) ifade eder. Kur'an'ın en temel konusunun Allah ile âlem, özellikle de beşeriyet âlemi arasındaki münasebetin nasıl olması gerektiğini bildirmektir. Bu itibarla, besmele bu münasebetin başlangıç noktasını oluşturması hasebiyle Allah ile beşer arasındaki bağ ve bağlantıya işaret eder. Bu bağın bir tarafında ulûhiyet ve rubûbiyet, diğer tarafında beşeriyet ve ubûdiyet makamı vardır. Buna paralel olarak Fatiha suresi de iki bölümden oluşur.

İlk bölüm Allah'la ilgili olarak ulûhiyet, rubûbiyet ve mutlak hâkimiyete işaret eden ayetleri ihtiva eder. Bu bölümdeki *mâliki yevmi'd-dîn* ayeti bir yönüyle Kur'an'daki temel konulardan biri olan ahirete, diğer bir yönüyle de Allah'ın ahirette de mutlak hükümran olacağına işaret eder. Dua ve niyaz üslubunun hâkim olduğu ikinci bölümdeki ayetlerde ise kulun Allah'a bağlılık ve muhtaçlığını ifade eden ibadet ve istiane kavramları yer alır. Yalnız Allah'a boyun eğmek ve yalnız O'ndan yardım istemekle insan başta tevhid inancını ikrar olmak üzere teslimiyet ve tevekkülünü dile getirmiş olur. Bu şekilde ifade edilen imanın pratikteki karşılığı sırât-ı müstakîm, yani dosdoğru bir hayat çizgisidir. Bütün bu ömür boyunca bu çizgiden sapmamak, diğer bir deyişle bu yoldan sapan ve sonuçta Allah'ın gazabına uğrayan kimselerden olmamak için, "Bizi dosdoğru yolda sabitkadem kıl" (*ihdinassırâta'l-müstakîm*) niyazıyla Allah'ın himayesine sığınmak gerekir.<sup>122</sup> Bu niyaz Kur'an'daki Allah merkezli dil dizgesinin en veciz ifadelerinden biridir. Çünkü *ihdinassırâta'l-müstakîm* niyazı insanın her konuda olduğu gibi iman ve teslimiyette de Allah'ın inayet ve himayesine muhtaç olduğunu, bu yüzden de aczini ve kendi kendine yeterli olmadığını gerçeğini hiçbir zaman aklından çıkarmaması gerektiğini ifade

eder. Sonuç olarak Fatiha suresi ilkin Allah'ı en belirgin sıfatlarıyla tanıtmakta ve insana sağlam bir tevhid inancı aşulamakta, ardından Allah'la ilişkisinin nasıl olması gerektiğini son derece veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu geniş muhtevasıyla hem Kur'an'ın özü, özeti hem de Hz. Peygamber'e nazil olan ilk vahiy olmaya en uygun ayetler olma özelliğini taşımaktadır.

Bu bağlamda Muhammed Abduh'un (ö. 1905) konuyla ilgili görüşlerini de aktarmak gerekir. Zira Abduh da Fatiha suresini mutlak olarak ilk Kur'an vahiy kabul etmiş<sup>123</sup> ve bu fıkrını şöyle temellendirmiştir: "Kâinattaki ilahi yasalar, ister tekvîni ister teşriî alanında olsun, Allah'ın bir şeyi önce öz/özet olarak ortaya koyması, daha sonra tedricî olarak onun açılımını sağlaması şeklindedir. İlahi hidayet tecellisi, koskoca bir ağacın küçük bir tohumdan meydana gelmesine benzer. Tohum başlangıçta bir hayat nüvesinden ibarettir ve fakat bu nüve ağaç için gerekli olan her özü ve özelliği bünyesinde barındırır. Tohum toprağa düştükten sonra çimlenir ve yavaş yavaş büyür. Derken, kocaman bir gövde ve bu gövdeden çıkan dallara sahip bir ağaca dönüşür, nihayet ürün/meyve verir hale gelir. Buna benzer şekilde Fatiha suresi de Kur'an'daki her konuyu öz/özet olarak içerir. Kur'an'daki tüm konular sonuçta Fatiha'nın öz/özet olarak içerdiği esasların açılımından ibarettir.<sup>124</sup>

Bu ifadelerinin ardından Fatiha suresinin Kur'an'daki en temel konuları öz/özet şekilde muhtevi oluş keyfiyetiyle ilgili açıklamalar yapan Abduh konuyla ilgili görüşlerini şöyle toparlamıştır: "Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıktığı üzere Fatiha suresi Kur'an'ın etraflı biçimde ele aldığı konuları öz ve esas olarak ihtiva eder. İlk olarak bu surenin indirilmesi, Allah'ın yaratılışla ilgili âdetine de münasıptır. İşte bu noktada Fatiha'nın Ümmü'l-Kur'ân diye isimlendirilmiş olması da anlam kazanır. Burada anlatmaya çalıştığımız husus, 'Çekirdek, ağacın özü, esasıdır' dememize benzer. Zira çekirdek öz itibarıyla ağacın tümünü hakiki olarak kendi içinde saklı tutar. Yoksa bu Ümmü'l-Kitâb isimlendirmesi bazılarının, "Anne önde olur, çocuklar onun peşinden gelir" (*enne'l-ümme tekûnü evvelen ve-ye'ti ba'dehâ'l-evlâd*) şeklindeki izahındaki gibi basit ve anlamsız değildir.<sup>125</sup>

## Değerlendirme ve Sonuç

Bu yazıda farklı açılardan ele alıp değerlendirmeye çalıştığımız Kur'an tarihiyle ilgili bazı önemli bilgilerimizin sahilik vasfının zâtî/aslı değil arızî, itibari, hatta peşin kabullere mebni olduğunu söylemek mümkündür. Zira ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu yolundaki bilgiye atfedilen sıhhat ve sağlamlık, bu bilginin iç tutarlığı ve Kur'an muhtevasıyla uyumu test edildikten sonra sübut bulmuş bir vasıf değildir. Bilakis bu bilginin sa-

hihlik değeri, Hz. Âişe rivayetini muhtevi eserlerin karizmasına, diğer bir deyişle bu rivayetin Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla nakledilmiş olmasına müstenittir. Hâlbuki rivayet temelli bir bilgi ve görüşün sıhhatini tespit-te, ilgili rivayeti nakledenlerin mevsukiyeti (sübut) kadar bizatihi rivayetin iç tutarlılığı da (delalet) önemlidir.

Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen Hz. Âişe rivayetindeki bilginin sıhhati aslî/zatî bir vasıf olsaydı, hicrî 6. asrın ilk yarısında Zemahşerî, “Müfessirlerin ekseriyetine göre ilk nazil olan Kur’an vahyi Fatiha suresidir” demez, diyemezdi. Keza bu bilgi mutlak sahih olsaydı, Zemahşerî’den yüz otuz küsur yıl önce vefat eden, üstelik Kur’an tarihi ve bilhassa Kur’an’ın metinleşme süreci konusunda son derece güçlü bir mevsukiyet inancına sahip olan Bâkillânî, “İlk nazil olan ayetler konusunda sahabeden gelen farklı görüşlerin hiçbiri Hz. Peygamber’in dilinden sadır olmuş beyanlar değildir. Bilakis bunlar sahâbîlerin kendi içtihad ve istidlallerine dayanan, bu yüzden de hem zannî hem de yoruma açık olan görüşlerdir” demez, diyemezdi.

Diğer taraftan, muahhar dönemlerde cumhur ulemanın evvelü mâ nezel kabul ettiği Alak 96/1-5. ayetler, tefsir literatüründeki yorumlar dikkate alındığında, ana konu kapsamında değerlendirilecek bir muhteva taşımamakta, bilakis Allah’ın “el-insan”ı alaktan meydana getirmesi, kalemle öğretmesi gibi çok spesifik konular üzerinde durmaktadır. Modern dönemdeki bazı yorumlara bakılırsa Allah bu ayetlerde bilgi, hem de bilimsel bilgi vermekte ve aynı zamanda Müslümanları okuma-yazma ve ilim tahsiline teşvik etmektedir. İlk Kur’an vahyi olarak kabul edilen ayetlerde kastedilen mana gerçekten buysa, Allah’ın tevhidden, şirkten, kıyamet ve hesap günü gerçeğinden önce bu tür konulardan söz etmesinin özellikle vahyin nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta hemen hiçbir anlamlı karşılığının bulunmadığını söylemek gerekir. Alak suresi 1-5. ayetleri kâh ilmî i’câz, kâh ilim tahsilinin önem ve fazileti bağlamında yorumlamak Kur’an’ın bugün nazil olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Bu tarz yorumlar, daha önce de belirtildiği gibi tefsir adına hiçbir değer ifade etmemektedir.

Gerçek şu ki Alak suresi Hz. Peygamber ile önde gelen müşrikler arasında zıtlasma ve çatışmanın başladığı dönemde, bir bütün hâlinde nazil olmuştur. Söz konusu dönem risaletin ilk yılları olarak tarihlendirilebilir. Gerçi bu dönem siyer kitaplarında “gizli davet” tabiriyle belirtilir; fakat bu tabir sanıldığı gibi davetin gizli kapaklı yapılmasını değil daha ziyade yakın akraba ve güvenilir arkadaş çevresine yönelik olması anlamına gelir. Kaldı ki Alak 96/1-5. ayetleri ilk Kur’an vahyi kabul eden müfessirler, surenin 6-19. ayetinin bir süre sonra Ebû Cehl hakkında nazil olduğunu açıkça belirtmişler ve bu bağlamda surenin ilk kısmıyla sonraki kısmı arasında geçen zamanı “ba’de müddetin” (bir müddet sonra) ibaresiyle belirtmişlerdir. Bu ibare söz konusu

sürenin kısa olduğunu, en azından üç yıl kadar uzun olmadığına işaret etmektedir. “Gizli davet” diye ifade edilen dönemin üç yıl gibi bir süreyi kapsamadığını gösteren bir diğer delil, erken Mekke döneminde nazil olduğu kabul edilen bütün surelerde farklı üslup ve ifade kalıplarıyla şirk inancı ve müşrikleri zemmeden çok sayıda ayetin bulunmasıdır. Bu ayetler Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki mücadelenin tahmin edilenden çok daha erken bir evrede başladığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Alak suresinin başındaki ayetlerde Allah’ın “el-insan”ı kan pıhtısından yaratıldığından söz edilmesi, Hz. Peygamber’in önde gelen müşriklerle mücadelesi dikkate alındığında, ölümden sonra dirilişi inkâr eden zihniyete, “Sizi bir damla sudan meydana getiren Allah ölüm sonrasında diriltmeye de kadirdir” şeklinde bir mesaj -ki “el-insan”ın alak ve nutfeden yaratıldığını bildiren diğer pek çok ayette bu mesaj gayet sarıhtır- vermeye matuftur. Söz konusu ayetlerdeki bir diğer mesaj ise istiğna, istikbar, tuğyan gibi tavırlarından dolayı müşriklere acizlik ve bayağılıklarını hatırlatmaktır. Bu itibarla, Alak suresi bir bütün olarak Ebû Cehl özelinde kâfir insan tipini ilzam noktasında yoğunlaşmaktadır. Hâlbuki Fatıha suresi çeşitli ayetlerde *ed-dîn* veya *ed-dîni’l-kayyîm* gibi kelime ve tabirlerle ifade edilen sabit ve tarih-üstü dine atıf yapmakta ve aynı zamanda Kur’an’ın en temel konularını öz ve özet olarak bünyesinde barındırmaktadır. Tabiatıyla ilk Kur’an vahyi olarak bir manifes-to hüviyeti taşımaktadır. Vallâhu a’lem.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz’i Amme*, Kahire 1994.
- Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûbu’l-Meanî*, Beyrut 2005.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trs.
- Aydınlı, Abdullah, “Amr b. Şurahbîl”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Azimli, Mehmet, “Hz. Ömer’in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım”, *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 1 (2003).
- , *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara 2008.
- Bağcı, Musa, “el-Kutubu’s-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 2 (2007).
- Bahrânî, Seyyid Hâşim, *el-Burbân fî Tefsîri’l-Kur’an*, Beyrut 2008.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İntisâr li’l-Kur’an*, nşr. M. İsâm el-Kudât, Beyrut 2001.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd, *Meâlimü’l-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- Belâzürî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü’l-Eşraf*, nşr. Muhammed Hamidullah, Kahire 1959.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü’n-Nübüvve ve Ma’rifetü Ahvâli Sâhibi’s-Şerîa*, Beyrut 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahîb*, İstanbul 1981.

- Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakim*, Beyrut 2008.
- Çakın, Kamil, "Buhari'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayısı)*, cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997).
- Davudoğlu, Ahmed, *Sabîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul trs.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kahire 2008.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî, *el-Babru'l-Muhît*, Beyrut 2005.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996.
- Ezrakî, Ebû'l-Velid Muhammed, *Abbâru Mekke*, Beyrut 2003.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Çayb)*, Beyrut 2004.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut trs.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şah, *Tefsîru's-Sâfi*, Beyrut 2008.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh b. Muhammed, *el-Medhal fi İlmi'l-Hadîs*, Halep 1932.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991.
- Hatib eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004.
- Hatiboğlu, Mehmet S., "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayısı)*, cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997).
- Heyet (Hayreddin Karaman ve Diğerleri), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2004.
- Huveyzî, Abdualî b. Cum'a, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut 2001.
- Işık, Emin, "Fatıha Suresi", *DİA*, İstanbul 1995.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998.
- İbn Akile, Cemâlüddin Ebû Abdillâh, *eş-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Şârika 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrevü'l-Veçîz*, Beyrut 2001.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sabîhi'l-Buhârî*, Riyad 2000.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beyrut trs.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız eş-Şelebî, Beyrut 2004.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân, *Nüzbetü'l-A'yûni'n-Nevâzir*, Beyrut 1985.
- , *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, Beyrut trs.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân, *Ulûmi'l-Hadîs*, nşr. Nüreddin Itr, Beyrut 1986.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gereğeli Meâl-Tefsir*, İstanbul 2008.
- Kâdî el-Beyzâvî, Nâsirüddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl*, Beyrut 2003.
- Kâsmî, Cemâleddin Muhammed, *Kavâidü't-Tabdîs*, Beyrut 2006.
- Kilinçli, Sami, *Mekât Surelerde Müminlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitapla İlişkileri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.

- Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1988.
- Küleyni, Ebü Ca'fer Muhammed b. Yakûb, *Usûlü'l-Kâfî (Mensûatü'l-Kütübi'l-Erbe'a içinde)*, Beyrut 2008.
- Ma'rîfet, Muhammed Hâdî, *et-Tembûd fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kum 2011.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, Beyrut 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Beyrut trs.
- Mustafavî, Allâme, *et-Tabkîke fî Kelimâti'l-Kur'an*, Beyrut 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîb*, İstanbul 1981.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl*, Beyrut 1988.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Sahîbu Müslim bi-Şerbi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerhi Sahîbi Müslim b. Haccâc)*, Beyrut trs.
- Özaşar, Mehmet Emin, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXIX, (1999).
- Özdemir, Mehmet, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal*, cilt: 4, sayı: 3 (2007).
- Öztürk, Mustafa, "Kur'an'da "Seb'i Mesâni" Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XXXVIII, sayı: 1 (2002).
- Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Kesf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 2004.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, Beyrut 2000.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983.
- , *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân, *er-Ravzu'l-Ünüf*, Küveyt trs.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâbi'l-Münzel*, Beyrut 2007.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1999.
- , *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire trs.
- Tabersî, Ebü Ali el-Fadl b. Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 1997.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut trs.
- Türcan, Selim, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara 2010.
- , "Hidayet ve Dalâleti Allah'a Nispet Eden Âyetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?", *Hitt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 18 (2010/2).
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1994.
- Yazır, Elmahlî Muhammed Hamdî, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki'l-Tenzîl*, Beyrut 1977.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, Beyrut 2005.

## Notlar

- 1 İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî müteahhir dönem Sünnî hadis usulü geleneğinin kült kişiliklerinden biri ve hatta birincisidir. Bu zatın *Mukaddimetü İbnü's-Salâh (Ulûmü'l-Hadîs)* adlı eserinde her biri temel prensip gibi formüle edilen ifadelere göre Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettikleri hadisler esahhiyet (en sahihlik) vasfını haizdir. Muhaddisler tarafından çoğunlukla, "sahihun müttefekun aleyh" diye belirtilen bu hadislerle ilgili ittifak ilk anda sadece Buhârî ve Müslim'e ait gibi düşünülebilir; fakat gerçekte bu bütün bir ümmetin ittifakıdır. Çünkü ümmet Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettiği hadisleri kabul konusunda hemfikirdir (Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, nşr. Nüreddin İtr, Beyrut 1986, s. 28). İbnü's-Salâh'ın Buhârî ve Müslim'deki hadislerin sıhhat açısından kat'i/kesin olduğunu savunması ve böylece hadiste tashih kapısının kapandığı fikrine kapı aralaması Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı âlimler tarafından itiraz konusu yapılmıştır. Bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadîs*'te ortaya koyduğu esahhiyet paradigmasının bugün dahi genel kabule mazhar olduğu kuşkusuzdur.
- 2 Bkz. Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *el-İtisâr li'l-Kur'ân*, nşr. M. İsam el-Kudât, Beyrut 2001, s. 237.
- 3 Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002, I. 79.
- 4 Ebû Meysere Amr b. Şürahbil el-Hemedânî el-Kûfî, meşhur sahâbi Abdullah b. Mes'ûd'un önde gelen talebelerinden biridir. Hz. Ömer, Ali, Huzeyfe, Selmân, Âişe ve daha birçok sahâbîden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Şa'bi ve Mesrûk gibi muhaddisler hadis öğrenmiştir. Vâdiaoğulları mescidinde imamlık yapması sebebiyle Vâdî diye de anılan Ebû Meysere sika bir ravi olarak nitelendirilmiştir. Rivayetleri İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i dışında *Kütüb-i Sitt*'de nakledilmiştir. Sıffin savaşına Hz. Ali'nin safında katılan Ebû Meysere hicrî 63 (683) yılında Kûfe'de vefat etmiştir. Abdullah Aydınlı, "Amr b. Şürahbil", *DİA*, İstanbul 1991, III. 92.
- 5 İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre ilk nâzil olan vahiy *esteżjü bi's-semü'l-alim* formundaki istiaze ile besmeledir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmîu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut 1999, I. 78.
- 6 Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmü'l-Kur'ân*, I. 80.
- 7 Mufassal kelimesi Ulûmu'l-Kur'an literatüründeki teknik anlam ve kullanımıyla, Kur'an'da Kâf veya Hucurât suresiyle başlayıp Nâs ile sona eren kısa surelerin ortak adını ifade eder. Kendi içinde tıvâl (uzun), evsât (orta) ve kısâr (kısa) diye üç gruba ayrılan bu surelerin mufassal diye adlandırılması, birbirinden sık sık besmele ile ayrılması veya bünyesinde mensuh ayetlerin az bulunması gibi sebeplerle açıklanmıştır (Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 199-200). Çeşitli hadislerde "mufassal sure" tabiri yer almakla birlikte (Mesela bkz. Buhârî, "Ezan" 60, 98, 106; Müslim, "Müsâfirîn" 275-276; Tirmizî, "Salât" 111-113), bu tabirin ilgili hadislerdeki ravilere mi yoksa bizzat Hz. Peygamber veya sahabe mi ait olduğu meselesi titiz bir araştırmaya muhtaçtır.
- 8 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 6.
- 9 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 80.
- 10 Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004, VI. 496.
- 11 Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977, IV. 270.
- 12 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîbi'l-Buhârî*, Riyad 2000, VIII. 912.
- 13 Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mejâlibu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004, XXXII. 14.
- 14 Râğîb el-İsfahânî (ö. 502/1108[?]) *za'm/zu'm* kelimesini, "Yalan/yanlış olma ihtimaline açık bir görüş serdetmek" (*hikâyetü kevlîn yekânü mażîneten li'l-kezb*) şeklinde izah etmiş ve ardından, "Bu yüzdendir ki za'm kelimesi Kur'an'da geçtiği her yerde, savundukları görüşlerin bu kelimeyle ifade edildiği kimseleri (kâfirler/müşrikler) zem makamında kullanılmıştır" demiştir (Ebü'l-Kâsım Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 312). Buna para-

lel olarak bazı dilciler za'm/zu'm kelimesini “yalanın örtük ifadesi” (*kinâyetün ani'l-kizb*) diye açıklamış, Hattâbî (ö. 388/998) gibi bazı âlimler ise “za'm/zu'm yalanın vastası/vesilesidir (*matîyyetü'l-kizb*)” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bkz. Allâme el-Mustafavî, *et-Tabkêk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Beyrut 2009, IV. 343.

- 15 Buhârî, “Bed’ü'l-Vahy”, 3; Müslim, “İman”, 252.
- 16 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000, V. 216-218.
- 17 Bu rivayetin devamında Hz. Peygamber’in kendi durumuyla ilgili birtakım endişelere kapıldığından, “Acaba ben şair veya mecnun mu oluyorum?” diye düşünmeye başladığından, Kureş’in kendisi hakkında böyle ithamlarda bulunması hâlinde buna dayanamayacağından, şair veya mecnun diye anılmaktansa kendisini bir kayalıktan aşağı atıp hayatına son vermenin çok daha hayırlı olacağından söz eden bir pasaj yer almaktadır. Bu pasajın devamında, zihninden bu düşünceleri geçirdiği sırada Hz. Peygamber’in gökten bir ses işittiği, başını yukarı çevirdiğinde Cebrail’i insan suretinde gördüğü ve tam bu esnada Cebrail’in, “Ey Muhammed! Sen Allah’ın elçisisin. Ben de Cebrail’im” dediği, bütün bunlar olup biterken bulunduğu yere adeta çakılıp kaldığı, gözünü semadan başka bir yere çeviremediği, nereye baksa Cebrail’i gördüğü gibi olaylar anlatılmaktadır. Daha sonraki bölümlerde ise Hz. Peygamber’in bu hadiseyi Hz. Hatice’ye anlattığı, ardından Hz. Hatice ile Varaka’nın yanına gittiği yolunda bilgiler aktarılmaktadır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2004, I.167-170; Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız eş-Şelebî, Beyrut 2004, I. 188-192. Bu rivayet bazı farklılıklarla Taberî (ö. 310/923) tarafından da nakledilmiştir. Bkz. Ebû Ca’fer et-Taberî, *Târîhu’r-Rasûl ve’l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû’l-Fazl, Kahire trs., II. 300-301.
- 18 Cemâluddîn Ebû Abdillâh İbn Akile, *eş-Ziyâde ve’l-İhsân fî Ulûmî’l-Kur’ân*, Şârika 2006, I. 170.
- 19 İbn Akile, *eş-Ziyâde ve’l-İhsân*, I. 171-172.
- 20 Ebû’l-Velîd Muhammed el-Ezrakî, *Abbâru Mekke*, Beyrut 2003, II. 818. Hz. Peygamber’in ilk vahiy tecrübesinde gördüğü varlığın gerçekten melek olup olmadığı hususunda ilginç ifadeler içeren bir rivayeti de kısaca zikretmek gerekir. Okurken, “Ağlasak mı gülssek mi” diye düşünmekten kendimizi alamadığımız bu rivayetdeki ifadelere göre Rasûlullah Hz. Hatice’nin yanında iken Cebrail gelir. Bunun üzerine Rasûlullah, “Ey Hatice! İşte bu Cebrail, bana geldi” der. Hz. Hatice de, “Peki, şu anda onu görüyor musun” diye sorar. Rasûlullah, “Evet, görüyorum” diye cevap verir. Daha sonra Rasûlullah Hz. Hatice’nin sağ ve sol tarafına, hatta kucığına oturur ve her defasında da Cebrail’i görür. Ta ki Hz. Hatice başörtüsünün çıkarır ve Rasûlullah’a, “Peki, şimdi de onu görüyor musun?” diye sorar. Rasûlullah, “Hayır” diye karşılık verir. Bunun üzerine Hz. Hatice, “Sana gelen o varlık şeytan değil melektir.” der. Bkz. İbn İshâk, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, s. 177-178.
- 21 Ebû Ca’fer el-Küleynî, *Usûlü’l-Kâfî (Mevsûatü’l-Kütübi’l-Erbe’a içinde)*, Beyrut 2008, II. 654.
- 22 Ebû Ca’fer Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut trs., X. 378.
- 23 Ebû Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut 1997, X. 317.
- 24 Nâsır Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhî’l-Münzel*, Beyrut 2007, XV. 414.
- 25 Ebû’l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, Beyrut 1991, II. 430; Abdualî b. Cum’a el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri’s-Sekaleyn*, Beyrut 2001, VIII. 241-242; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfî*, Beyrut 2008, III. 560; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burbân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut 2008, I. 59, X. 190.
- 26 Tûsî, *et-Tibyân*, X. 378.
- 27 Buhârî, “Tefsir” 74/1.
- 28 Buhârî, “Tefsir” 74/3.
- 29 Buhârî, “Bed’ü'l-Vahy” 3; “Tefsir” 96/1.
- 30 Buhârî, “Tefsir”, 74/4.



- 31 Buhârî, “Bed’ü'l-Vahy”, 3.
- 32 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I. 38. İbn Hacer'in işkâl konusu olan rivayetle ilgili bir diğer yorumuna göre bu rivayetin ravisi olan Yahyâ b. Ebî Kesîr ile hocası ilk Kur'an vahyiyle ilgili olarak Cebraîl'in Hira'da gelip Alak suresinin ilk ayetlerini indirdiği bilgisine ve Hz. Âişe hadisindeki sair muhtevaya muttali olmamış, dolayısıyla meselenin bu boyutunu atlamışlardır. Yahut bu rivayette bahsi geçen Hira mağarasında inzivaya çekilme hadisesi, ilk vahyin geldiği Ramazan ayında değil başka bir ayda gerçekleşmiştir (Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 865). İbn Hacer Duhâ suresinin de bir süre vahiy kesildikten sonra nazil olduğu yönündeki rivayetlere de dikkat çekmiş ve “Fetretten sonra nazil olan ilk sure Müddessir mi yoksa Duhâ mı?” şeklindeki muhtemel bir istifhamı, “Duhâ suresine sebep-i nüzul teşkil eden fetret-i vahiy, Müddessir suresiyle ilgili fetretten farklıdır.” ifadesiyle gidermeye çalışmıştır. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 907.
- 33 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüve ve Ma'rîfetü Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, Beyrut 1988, II. 158. Ayrıca bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 498-499; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasûl fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1994, I. 58; İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 176-177; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, nşr. Muhammed Hamidullah, Kahire 1959, I. 105-106.
- 34 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 20.
- 35 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 19; VI. 498.
- 36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 766.
- 37 Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *et-Tembîd fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 2011, I. 158.
- 38 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 78-79. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 865.
- 39 Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Sahîbu Müslim bi-Şerbi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerbi Sahîbi Müslim b. Haiccâc)*, Beyrut trs., II. 207.
- 40 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, Beyrut 2005, I. 95.
- 41 Ma'rîfet, *et-Tembîd*, I. 159.
- 42 Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 6.
- 43 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IX. 51. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 80.
- 44 Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, I. 96.
- 45 Nevevî, *el-Minhâc*, II. 197.
- 46 Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985, s. 92.
- 47 Söz konusu cümlelerin ravilerden birine ait olma ihtimalinin yanında bir müstensihne ait olma ihtimali de söz konusudur. Çünkü hadis tarihinde bir hadis/haberin aslı metnine müstensih ifadesinin dâhil edildiği vakidir. Mesela, Müslim'in İman bölümünde kaydettiği bir hadiste, “necîü nahnü yevme'l-kıyâmeti an keza ve an keza unzur ey zalike fevka'n-nâs” şeklinde bir ibare geçmektedir. Ahmed Davudoğlu bu ibareyi, “Bizler kıyâmet günü filan yerden ve filan yerden geleceğiz. Bak (yani bu insanların üstündedir)” şeklinde çevirmiştir; ancak gerek ibarenin kendisinden gerek çevirisinden ne denilmek istendiğini anlamak mümkün değildir. Bunun içindir ki Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi bazı âlimler bu hadis metninin ravi ve/veya müstensih tarafından bir şekilde değiştirildiğine işaret etmiştir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Sahîb-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul trs., II. 701-702; Mehmet Emin Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* cilt: XXXIX, (1999), s. 302-303.
- 48 Bu noktada Hz. Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili iki farklı rivayetten söz etmek, anlatmaya çalıştığımız hususun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Meşhur rivayete göre Hz. Ömer Rasûlullah'ı öldürmek için yola çıkmış, yolda karşılaştığı Nuaym b. Abdillah'tan kız kardeşi Fâtma ile kocası Saîd b. Zeyd'in de Müslüman olduklarını öğrenmiş, bunun üzerine onların

evine yönelmiş, eve geldiğinde kız kardeşi ve eniştesini sigaya çekmiş, bu arada kız kardeşinin İslam'ı kabul hususundaki cesur tavrı karşısında kalbi yumuşamış ve oracıkta hemen Müslüman olmuştur (Bkz. Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, III. 248. Beyhâkî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II. 219). İkinci rivayete göre ise Hz. Ömer bir gece Kabe'ye gitmiş, orada Hz. Peygamber'in namaz kıldığını görünce Kabe örtüsünün altına saklanmıştı. Ardından Hz. Peygamber'e yaklaşmış ve onun dilinden sadır olan Hâkka 69/41-46. ayetlere kulak vermeye başlamıştır. Bu arada Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili şüphelerine söz konusu ayetlerde tek tek cevap verildiğini fark ederek hayrete kapılmış ve İslam'ı kabul hususunda kalbi yumuşamaya başlamıştır. Daha sonra Hz. Peygamber'i takip etmiştir. Hz. Peygamber eve girmeden önce onu fark edip, "Hayırdır, Ömer!" diye sorması üzerine Hz. Ömer, "Allah'a, resulüne ve onun Allah katından getirdiklerine iman etmeye geldim" diye karşılık vermiş, Hz. Peygamber de, "Ey Ömer! Allah sana hidayet nasip etti" diyerek göğsünü sıvazlamış ve imanda sebat için ona dua etmiştir (Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut trs., I. 17). İlk rivayet *Kütüb-i Sitte* ve *Kütüb-i Tis'a* kapsamındaki hiçbir hadis mecmuasında geçmemesine rağmen mütevatir haber seviyesinde kabul görmüştür. Buna karşılık İbn Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inde yer alan ve Hz. Ömer üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından da tercihe şayan bulunan ikinci rivayet pek dikkat çekmemiştir. Bize göre bunun temel sebebi, ikinci rivayette çok çarpıcı ve menkıbevi bir hadiseden söz edilmemesidir. İlgili rivayetler hakkında geniş değerlendirme için bkz. Mehmet Azimli, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 1 (2003), s. 173-183.

- 49 Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal*, cilt: 4, sayı: 3 (2007), s. 135-136. Mehmet Özdemir bu makalesinde 40x70'i sehven iki yüz seksen diye belirtmiştir. Ancak doğrusu iki bin sekiz yüz olmalıdır.
- 50 Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", s. 137.
- 51 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 28.
- 52 Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidü'l-Tabdîs*, Beyrut 2006, s. 84.
- 53 Kemâlüddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, Beyrut trs., I. 445.
- 54 Kütüb-i Hamse ve Kütüb-i Sitte kavramlaştırması hakkında geniş bilgi için bkz. Musa Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 2 (2007), s. 123-159.
- 55 Ebû Abdillâh Hâkim en-Neysâbüri, *el-Medhal fi İlmi'l-Hadîs*, Halep 1932, s. 4.
- 56 Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayı)*, cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997), s. 100-107.
- 57 Mehmet S. Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayı)*, cilt: 10, sayı: 1-2-3 (1997), s. 3-14.
- 58 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 17-18.
- 59 Bağcı, "Hadis Metodolojisinde Sahîhu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", s. 56.
- 60 Bkz. Hatiboğlu, "Müslüman Âlimleri Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", s. 5.
- 61 Bâkillânî, *el-İntisâr*, s. 236-238.
- 62 Bâkillânî, *el-İntisâr*, s. 239-242.
- 63 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, Beyrut 1987, IX. 175.
- 64 İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, IV. 429.
- 65 İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, VIII. 425-426, IX. 30-31.
- 66 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 270; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Babru'l-Mubîd*, Beyrut 2005, X. 507; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs., V. 468.

- 67 Mesela İbrâhim 14/34. ayette *zalûm keffâr* (alabildiğine zalim ve kâfir/nankör), İsrâ 17/11. ayette *acül* (son derece aceleci, tez canlı), İsrâ 17/67. ayette *kefûr* (çok nankör/kâfir), İsrâ 17/100. ayette *katûr* (alabildiğine cimri), Kehf 18/54. ayette *eksera şey'in edel* (polemik ve demagojiye pek meraklı), Ahzâb 33/72. ayette *zalûm cebûl* (son derece zalim ve kaba/küstah), Zuhuf 43/15. ayette *kefûr* (son derece nankör), Meâric 70/19. ayette *belû'* (son derece huysuz, mızumsuz), Alak 96/6. ayette *tâgî* ve *müstağni* (azgın ve müstağni), Âdiyât 100/6. ayette *kenûd* sıfatlarıyla zikredilmiştir. Bütün bunların dışında diğer pek çok ayette de “el-insan”ın dönekliliğinden, hâli vakti yerinde olunca Allah'tan yüz çevirip şımardığından, başı dara düştüğünde ise kimi zaman dur durak bilmeksizin Allah'a el açıp yalvardığından, kimi zaman da alabildiğine karamsar ve kötümser bir tavır takındığından söz edilmiş, yine bazı ayetlerde “el-insan”ın iyilik için dua eder gibi kötülük için dua ettiği, diğer bir deyişle kendisi için hayırlı olan şeyden ziyade şer istediği bildirilmiştir (Bkz. Yûnus 10/12; Hûd 11/9; İsrâ 17/83; Zümer 39/8, 49, 51; Şûrâ 42/48; Feccr 89/15).
- 68 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhbetü'l-A'yûni'n-Nevâzir*, Beyrut 1985, s. 177-183.
- 69 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhbetü'l-A'yûni'n-Nevâzir*, s. 177-178.
- 70 Bkz. Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, IV. 186, VI. 337; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 190, IV. 398; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 251-252, VIII. 428; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XI. 88, XIX. 77-78.
- 71 Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Muhît*, X. 408-409.
- 72 Bkz. Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, V. 206, VI. 335; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 519, IV. 396; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII. 40-41; VIII. 425; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, III. 581, IV. 452. “el-İnsan”ın yaratılış aşamalarından söz eden ayetlerde aslında ne söylenmek istediği meselesine son noktayı koyan ayet, “Ey İnsanlar! Öldükten sonra dirileceğiniz konusunda bir şüphemiz varsa, bilin ki biz sizi ilkin topraktan, [üreyip çoğalma aşamasında ise] her birinizi bir damla sudan/meniden, sonra bir kan pıhtısından, sonra da belli belirsiz şekil almış bir et parçasından yarattık. İşte sizi yaratmaya yönelik kudretimizi böyle açıklıyoruz ki ölümden sonra nasıl diriltileceğinizi anlayasınız. Biz, dünyaya gelmesini dilediğimiz cenini ana rahminde belirli bir süre tutarız. Sonra sizin bir bebek olarak dünyaya gelmenizi sağlar ve büyü-yüp gelişmenize imkân tanırız. Bununla birlikte kiminiz hayatının baharında iken ölür; kiminiz ise düşkünlük çağına kadar yaşar ve sonunda daha önce bildiklerini bilmez, geçmişe dair hemen hiçbir şeyi hatırlamaz hale gelir. [Ölüm sonrasında diriliş konusunda toprağı da düşünün]. Bakarsın ki toprak kupkuru, ölü. Ama yağmur yağdırdığımızda o ölü toprak canlanır, kabarıp ve binbir çeşit güzel bitkilerle donanır.” mealindeki Hac 22/5. ayettir. Bu ayetin başındaki *yâ eyyühe'n-nâs* hitabının “Ey Mekke halkı!” manasına geldiğini de bu vesileyle belirtmek gerekir. Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, III. 359; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 406.
- 73 Secde 34/7-8. ayetler ilk bakışta genel olarak nev-i beşerin yaratılış keyfiyetinden söz ediyor gibi algılanabilir; fakat 10-11. ayetler okunduğu zaman, diğer ayetlerde olduğu gibi burada da ölümden sonra diriliş gerçeğini inkâr ededen kâfirler guruhuna cevap verildiği fark edilir.
- 74 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trs., XI. 7.
- 75 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., XV. 438.
- 76 Yâ-sîn 36/78. ayet “el-insan” kelimesinin köken itibarıyla “alışmak, uyum sağlamak” manasındaki üns/ünsiyetten değil, nesy/nisyandan türediğine (insiyân) işaret etmesi bakımından da oldukça manidardır. Bize göre insan kelimesinin Kur'an'daki anlam ve kullanımı ile özellikle günümüz Türkçesindeki “insan olmak”, “insanlık görevi”, “insanlık namına” gibi müspet manadaki kullanımları hiç örtüşmemektedir. Zira insan kelimesinin Kur'an'daki delalet ve işaretleri hemen tamamıyla menfidir. Bu tespitten hareketle kelimenin Türk dilindeki kullanımı ve müspet çağrışımı yanlış bir kavramlaştırmanın sonucudur, denebilir.
- 77 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kahire 2008, I. 318.
- 78 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 118.

- 79 Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekeçeli Meal-Tefsir*, İstanbul 2008, s. 1278-1279, (3. not). Burada belirtmek gerekir ki bu tuhaf izahın sahibinin İbn Fâris'ten (ö. 395/1004) aktardığı *el-hubbu'l-lâzım li'l-kalb* ibaresinin doğru çevirisi “kalp için gerekli olan sevgi” değil, “kalbe ilişip adeta yapışan sevgi” şeklinde olmalıdır. Ayrıca, alak kelimesinin diğer ayetlerde “alaka”, burada “alak” şeklinde gelmesi, ne dişillik ve erillikle ne de embriyoloji ve ontoloji meselesiyle ilgilidir. İşin gerçeği, alak, “alaka” kelimesinin çoğuludur ve ilgili ayette çoğul formunda gelme sebebi, Ferrâ'nın (ö. 207/822) da belirttiği gibi seci/fasıla uyumudur. Bkz. Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut trs., III. 278.
- 80 Yukarıda bahsi geçen zatın “popülist tefsir” anlayışına ibretlik bir örnek olarak Ashâb-ı Kefh mağarası ile ilgili görüş ve yorumlarını aktarmak gerekir. Zira bu zat *Hayat Kitabı Kur'an* adlı meal-tefsirinde Ashâb-ı Kefh'in mağarasıyla ilgili olarak, “Ayrıntılı olarak inceleme fırsatı bulduğumuz iki mağaradan Kur'an'ın tasvirine en uygun olanı [Ürdün-Amman yakınlarındaki] kadim Rabîm köyündeki bu mağaradır” demiş, (Bkz. İslamoğlu, *Hayat Kitabı*, s. 556, 6. not), buna mukabil Hilal TV'deki Vahyin Penceresi programında -ki bu programın videosu Afşin'deki Ashab-ı Kefh mağarasında çekilmiştir- Kur'an'da geçen Ashab-ı Kefh'in mağarasının nerede olduğundan söz ederken, “...Efes'e de gittim. Efendim... Ama ben bu kadar muhteşemini görmedim. Dolayısıyla buradaki ruhaniyet daha güçlü geldi gibi geldi bana...”, “...Ben Ashab-ı Kefh buradadır diyene eyvallah diyorum. Olsun varsın. Ne olacak yani. Burada da olsun orada da olsun...” gibi sözler söylemiş, hatta bunun da ötesinde bir nevi mugalâta olarak, “Bana biri sorsa gerçek Ashab-ı Kefh nerde? Ben derim ki, biraz daha bekle ölünce öğreneceğiz. Ölünce öğreneceğiz... Kesinlikle öğreneceğiz... Kesinlikle ölünce... Bazı şeyleri ölünce öğrenmek çok hoşuma gidiyor... Bazı şeyleri ölünce öğrenelim...” tarzında anlamsız cümleler sarf etmiştir (Bkz. <http://www.hilaliv.org/yeni/programs>). İslamoğlu'nun bu ilkesiz, tutarsız ve serapa popülist tavrından ilmi ciddiyet adına rahatsızlık duyan Cengiz Duman adlı bir araştırmacı “İslamoğlu Hocanın Popülizmi: Ashab-ı Kefh Mağarası Afşin'de” başlıklı bir yazı kaleme almış ve yazıyı şu çarpıcı ifadelerle sonlandırmıştır: “Değerli M. İslamoğlu! O halde, ölünce öğrenilebilecek bir mevzu -Ashab-ı Kefh'in mağarasının yeri için neden Kadim Rabim, Afşin, vs. diyerek- insanları boşuna oyalıyorsunuz? Bundan önemlisi, Ashâb-ı Kefh hakkındaki “...Bazı şeyleri ölünce öğrenmek çok hoşuma gidiyor... Bazı şeyleri ölünce öğrenelim...” görüşünüzü daha evvel “Hayat Kitabı Kur'an: Gerekeçeli Meal-Tefsir” kitabımızın dipnotunda da belirtseydiniz ya! Değerli hocam! Karar verin, Ashab-ı Kefh mağarası Amman'daki Kadim Rabim'de mi? Yoksa Kahramanmaraş'ın Afşin ilçesinde mi? Yoksa bunun cevabı ahirette mi? Lütfen, sorumuza cevap verirken bize de popülizm yapmayın(!)” Bkz. <http://www.kuran.kissalari.tr.gg>
- 81 Kurtubî bu ilginç izahatın ardından çok daha ilginç ve bir o kadar da düşündürücü olan şu ifadeleri kaydetmiştir: İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, “Hanımlarınızı zemin seviyesinden yüksekteki mekânlarda iskân etmeyin; onlara yazı yazmayı öğretmeyin” buyurmuştur. Âlimlerimiz bu rivayete ilgili olarak şunları söylemiştir: Hz. Peygamber müminleri bu konuda uyarıp sakındırmıştır; çünkü kadınların söz konusu mekânlarda iskân edilmesi erkeklerle bakmalarına imkân sağlar. Böyle bir durumda da kadınlar için ne koruma ne de tesettür söz konusu olur. Kaldı ki onlar erkeklerle bakmaktan kendilerini alıkoymaz ve sonuçta bu durum fitne ve sıkıntıya yol açar... Kadınlara yazı yazmayı öğretmek de fitneye yol açabilir. Çünkü bir kadına yazı yazmak öğretildiğinde, kalkar gönlünü kaptırdığı erkeğe mektup yazar. Yazı bir nevi gözdür. Zira burada olan bir kimse başka bir yerde olan kimseyi onun sayesinde görür. Ayrıca yazı kişinin elinin eseri, izidir. Yine yazı kalpte/gönlünde yer alan ve fakat lisanla ifadedden aciz kalınan duygu ve düşünceleri dile getirir. Bu yüzden, yazı lisandan daha etkilidir. Hâsılı, Hz. Peygamber kadınları korumak ve kalplerinin temiz/pak kalmasını sağlamak için, onları sıkıntıya sokacak unsurların en başından bertaraf edilmesini murat etmiştir. Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 82-83.
- 82 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 270; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 18.

- 83 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 646; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, Beyrut 2005, X. 578; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 528; İbnü'l-Cevzî, *Zâdî'l-Mesîr*, IX. 176; Ebû Muhammed el-Begâvî, *Medâlimü'l-Tenzîl*, Beyrut 1995, IV. 507; Kâdî el-Bezzâvî, *Emvâru'l-Tenzîl*, Beyrut 2003, II. 609.
- 84 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004; IV. 649-650; Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Muhîr*, IX. 507; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü'l-Tenzîl*, Beyrut 1988, IV. 368. Âlûsî (ö. 1270/1854) bütün bu müfessirlerden farklı olarak Hicaz bölgesindeki Arapların yazıyı ne zaman ve hangi yolla öğrendiklerinden söz etmiştir. Şihâbüddin el-Âlûsî, *Râbu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XV. 403.
- 85 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, III. 1287, (3. not). Benzer nitelikteki bir diğer sükseli yoruma göre de kalem bir semboldür. Hem bilginin kayıt altına alınmasını, hem de öğrenme araçlarını simgeler. Daha inen ilk vahiyle “sözlü kültürden yazılı kültüre geç” işaretini alan Nebî, mesajı aldığı vahiy yazdırarak ortaya koyacaktır. Kalem yazıyı temsil eder. Yazı ise bilgiyi kayda alıp, okuyan ve okuyacak her insanı şahit tutmaktır. Söz uçucu yazı kalıcıdır. Onun için demişlerdir ki ilim avlamak, yazı ise avı bağlamaktır. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 1279, (5. not).
- 86 Heyet (Hayreddin Karaman ve Diğerleri), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2004, V. 596.
- 87 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VIII. 5953.
- 88 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VIII. 918.
- 89 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 18.
- 90 Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 83.
- 91 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 647; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 528; Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Mubarrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, V. 502; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 18. Bazı müfessirler 6-19. ayetlerin ilk beş ayetten bir süre (*ba'de müddein*) sonra indiğini belirtmiş ve fakat bu süreyi tavhiz etmemiştir. İbn Âşûr ise bu sürenin kısa olduğuna dikkat çekmiştir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve'l-Temîr*, XV. 443-444.
- 92 Selim Türcan, “Hidayet ve Dalâleti Allah'a Nispet Eden Âyetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 18 (2010/2), s. 88-89. Bu araştırmacı, “İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü” ismiyle yayımlanan doktora tezinde, ilk döneme ait ayetlerde genel anlamda insanlığa hitap edildiğinden söz etmiş ve bu tespitiine Kıyame 75/1-5, 36-40, Abese 80/18-32, Tin 95/4, Alak 96/1-5, Asr 103/1-2. ayetleri referans göstermiştir. (Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara 2010, s. 141). Hâlbuki klasik tefsirlerde sahâbî ve tâbî müfessirlerden nakledilen izahlarda, Alak 96/1-5. ayetler hariç, diğer ayetlerde geçen “el-insan” kelimeleri kâfir/müşrik insana hamledilmiştir. Bir sözün en doğru şekilde söylenildiği zaman ve zeminde anlaşılacağı müsellemdir; o halde sahâbîler ile onların rahle-i tedrisinde yetişen müfessir tâbîlerin bu ayetlerden ne anladıkları tefsir açısından asla göz ardı edilmemesi gereken bir meseledir. İlk dönem Kur'an tasavvuruyla ilgili bir çalışmada, sahabe ve tâbiından gelen ve nüzul ortamındaki manaya/maksada ışık tutan izahların aksi yöndeki delelatine rağmen, ilgili ayetlerdeki “el-insan” kelimesinden “insanlığa hitap” şeklinde bir anlam çıkarmak, hesabı verilmiş bir evrensellik dogmasından yola çıkıp “el-ibretü bi-umümü'l-lafz” fahvasınca asıl mana ve maksadı lafzın umumiliğinde arayan, bu yüzden de habire lafzı kazıyıp duran metin fundamentalizminden başka bir şey olmasa gerektir.
- 93 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 18.
- 94 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 161. Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Beyrut trs., IV. 613; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 479; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 434; İbnü'l-Cevzî, *Zâdî'l-Mesîr*, IX. 47; Begâvî, *Medâlimü'l-Tenzîl*, IV. 455; Ebü'l-Hasen el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007, VI. 221; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 481; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV. 564; Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut

1983, VIII. 439. İbn Âşûr bu ayette geçen “el-insan” kelimesinin başındaki harf-i tarifi belli bir kişiye değil, cinse işaret ettiğini belirtmiş, ardından çoğunluk müfessirlerin yorum tercihinin de bu şekilde olduğuna dikkat çekmiştir. Oysa bu dipnottaki tefsir kaynakları böyle söylememektedir. Kaldı ki İbn Âşûr *yâ eyyühe'l-insân* hitabındaki manayı, “Ey ba’si inkâr eden insan” diye izah etmiştir (İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Temvîr*, XV. 173-174). Buna göre “el-insan”dan maksat, insanoglu değil genel olarak kâfir/müşrik insan tîpidir. Diğer bir deyişle, “el-insan” kâfirden kinayedir.

- <sup>95</sup> Klasik tefsirlerde sahabe ve tâbiûn müfessirlerinden aktarılan bilgiye göre Tîn 95/4. ayette geçen “el-insan” kelimesi genelde kâfir insan tîpine, özeldede Kelde b. Üseyd, Velid b. Muğre, Ebû Cehl b. Hişâm gibi bir müşriğe delalet etmektedir (Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesûr*, IX. 171; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 77) Buna göre “ehsan-i takvîm” nitelemesi insan ömründeki gençlik dönemine, “esfel-i sâfilîn” ise yaşlılık hâline karşılık gelir. Dolayısıyla Tîn 95/4-5. ayetlerdeki temel vurgu familik ya da dünyadaki maddi güç ve kudretin gelip geçiciliği ve insan bedeni de dâhil maddî olan her imkânın bir gün bitip tükenecğidir (Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 751). Diğer bir deyişle, bu ayetlerde kâfir insanın idrakine/dikkatine sunulan mesaj, “Gençlik ilkbahar gibidir, yaşlılık ise kışa benzer; öyle bir kiş ki arkasından bahar gelmez.” (Fîrdevsî), “Gençlik çok dayanmayan bir kumaştır.” (W. Shakespeare), “Gençlikte günler kısa, yıllar uzun; yaşlılıkta ise günler uzun, yıllar kısadır.” (I. Panin), “Gençliğe güvenip de vakit çok erken derken; belki elveda diyemezsin giderken!” (Necip Fazıl) gibi özlü sözlerde ifadesini bulan familik gerçegidir.

<sup>96</sup> Ebû Hayyân, *el-Babrü'l-Muhît*, X. 506.

<sup>97</sup> Ebû Hayyân, *el-Babrü'l-Muhît*, X. 508.

<sup>98</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Temvîr*, XV. 443.

- <sup>99</sup> Fahrreddîn er-Râzî, Kurtubî gibi bazı müfessirler Râhmân 55/3-4. ayetler ile Alak 96/2-5. ayetler arasında irtibat kurmuşlar ve fakat her iki ayet grubunu genel olarak insan cinsiyle ilişkili biçimde yorumlamışlardır (Bkz. Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 76; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 100). Kuşkusuz bütün bu ayetlerde zikri geçen ilâhî yaratma, öğretme gibi hususlar tüm insanlar için geçerlidir; fakat Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel vasatta kastedilen husus bu değildir. Nitekim Râhmân suresinin Mekke halkının Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili ithamları ve/veya “Biz Rahman diye bir şey bilmeyiz” şeklindeki inkârcı tavırları üzerine nazil olduğu bilgisi (Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 195; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 100) bahis konusu ayetlerdeki esas maksadın inkârcı zihniyete mesaj vermek olduğu fikrimizi teyit etmektedir.

<sup>100</sup> Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 17.

<sup>101</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 499.

- <sup>102</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 270. Fahrreddîn er-Râzî'nin “ekrem” kelimesiyle ilgili şu izahı da aynı istikamettedir: (1) Nice kerim insanlar vardır ki bir suç işlendiği sırada tahammüllü davranır, ama onun iyilik ve ihsanı suç işlenmezden önceki seviyede devam etmez. Oysa Allah, bir şairin, “Sanki ben yanlış yaptıkça senin lütuf ve ihsanını gerekli kıyormuşum gibi, ne zaman daha çok yanlış yapсам, sen bana lütfünü artırıyorsun” dizelerinde ifade edildiği gibi, lütuf ve ihsanını artırarak devam ettirir. İşte Allah bu yüzden ekremdir. (2) Allah'ın kerem sıfatı şunu ifade eder: “Evet, sen kerimsin. Ama senin rabbın ekremdir. Nasıl böyle olmasın ki! Her kerim insan lütuf ve kereminden dolayı ya bir menfaat ve mükâfata nail olur veya en azından kendine yönelik bir zararı savuşturur. Oysa ben ekremim. Çünkü ben lütuf ve ihsanda bulunurken, herhangi bir karşılık beklentisiyle değil, sırf lütuf ve kerem olsun diye bunu yaparım” (Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 17).

<sup>103</sup> Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 18.

<sup>104</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 246; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V. 435; Vâhidî, *el-Vasûl*, IV. 92; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesûr*, VII. 350; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 155; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 101.

<sup>105</sup> Fahrreddîn er-Râzî, *Meâlimü'l-Ğayb*, XXVII. 216.

- 106 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, I. 27.
- 107 Bu konuda bkz. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara 2008, s. 94-95; Sami Kiliçli, *Mekâf Surelerde Müminlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitapla İlişkileri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, s. 116.
- 108 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, X. 298.
- 109 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeyye*, I. 233.
- 110 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 167-168; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 41.
- 111 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 41.
- 112 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 170.
- 113 Bkz. Buhârî, "Rikâk" 26; "İtisâm" 2. Bu hadisteki mesel başka bir hadiste şöyle açıklanmıştır: Rasûlullah bir gün halkın huzuruna çıkıp üç kez şöyle seslendi: Ey İnsanlar! Ben ve siz tıpkı şu meselde anlatılan konumdayız: Bir halk, düşmanın kendilerine baskın yapacağından korkar. Bu yüzden içlerinden bir adamı onları gözetlemeye gönderirler. İşte onlar bu haldeyken gözcü ansızın düşmanın geldiğini görür ve durumu haber vermek için derhal halkına yönelir. Fakat onları uyarmadan önce düşmanın kendini yakalayacağından korkar ve bu yüzden de kıyafetlerini çıkarır ve ardından üç kere 'Ey millet' nidasıyla düşmanın geldiğini haykırır. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XI. 384.
- 114 Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân es-Süheylî, *er-Ravzu'l-Ünüf*, Küveyt trs., III. 145-146.
- 115 Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Beyrut 2008, I. 32.
- 116 Besmelenin Kur'an'daki statüsü ihtilafıdır. Bununla birlikte Neml 27/30. ayetinde geçen besmelenin Kur'an'dan bir ayet olduğu hususunda icma vardır. 113 surenin başında yer alan besmelenin müstakil birer ayet olup olmadığı hususunda İmam Mâlik ve Evzaî gibi âlimler söz konusu besmelelerden hiçbirinin ayet olmadığı fikrini benimsemiştir. Buna mukabil Abdullah b. Mübârek gibi diğer bazı âlimler besmele ifadelerinin her birinin müstakil bir ayet olduğunu söylemiştir. İmam eş-Şâfiî ise besmeleyi sadece Fatıha suresine ait bir ayet olarak kabul etmiştir. Bunun yanında İmâm eş-Şâfiî'nin diğer surelerin başındaki besmeleleri ayet kabul edip etmediği hususunda iki farklı görüş nakledilmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 66; Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, 151-152.
- 117 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 34-35.
- 118 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 168-171.
- 119 Bu konuda bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an'da "Seb'i Mesâni" Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XXXVIII, sayı: 1 (2002), s. 103-127
- 120 Ebû Abdillâh İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005, I. 86.
- 121 Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Muhîb*, I. 54.
- 122 Emin Işık, "Fatıha Suresi", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 252-253.
- 123 Abduh *Tefsîru Cüz'î Amme* adlı eserinde ilk Kur'an vahyinin Alak 96/1-5. ayetler olduğunu söylemiştir (Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'î Amme*, Kahire 1994, s. 93). Ancak şunu belirtelim ki Abduh Amme cüz'ünün tefsiriyle ilgili eserin tahririne 1883 yılının sonlarına rastlayan Avrupa seyahati sırasında başlamış ve daha sonra Tunus'ta bulunduğu süre zarfında tamamlamıştır. Menâr tefsirindeki Fatıha suresiyle ilgili görüşlerini ise 1889'da Mısır'a döndükten sonra Reşid Rıza'nın ısrarları neticesinde Câmîu'l-Ezher'de verdiği derslerde dile getirmiştir. 1899-1905 yıllarını kapsayan bu ders döneminde Abduh Fatıha'dan başlayıp Nisa 4/125. ayete kadar tefsir etmiştir. Bu bilgiler ışığında denebilir ki Abduh önceleri Alak 96/1-5. ayetleri ilk Kur'an vahyi kabul ederken, daha sonra ilk vahyin Fatıha suresi olduğu fikrini benimsemiştir.
- 124 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, I. 34.
- 125 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 36.





# Kur'an Hükümlerinin Hukuk Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi

-Boşanma Örneği-

Tuncer NAMLI\*

Öz Bu makalede eşlerin boşanmasıyla ilgili Kur'an hükümleri ele alınarak bunların Hz. Peygamberin sünnetinde ve Müslümanların örfündeki yansımaları izlenmeye çalışılmıştır. Talâk, tefrik, îlâ ve zıhar gibi boşanmayla ilgili kavramlar semantik yöntemle incelenirken; bunların sünnet, örf ve teamüller içerisinde uğradıkları kavramsal değişimler süreç analiziyle yeniden okunmaya çalışılmıştır. Rivayetler ayetlerle karşılaştırılarak nasların zahirî alanı belirlenmeye çalışılmış, yapılan tartışmalar üzerinden içtihatların delillerle ve delillerin gösterdiği hedeflerle uyumu test edilmeye çalışılmıştır. Geleneksel örf ve telakkilerin naslar karşısında oynadığı olumlu ve olumsuz rollere paralel olarak kavram ve telakkilerde meydana gelen istihalelerin izi sürülmüştür. Nasların reel ve ideal önerileriyle örf ve teamüllerin sunduğu veriler birlikte ele alınarak ahlakî ve sosyolojik temele oturan bir İslam hukuk telakkisinin imkânı aranmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Ahlak, aile hukuku, talâk, tefrik, îlâ, zıhar ve boşanma.

## An Essay on Jurisprudential Verses from the Perspective of Sociology of Law -The Case of Divorce-

**Abstract** The reflections of Koranic rules in the Prophet's sunna and Muslims' conventions have been tried to track by considering the Koranic rules related with divorce of spouses in the present study. While the terms related with divorce such as 'talak', 'convention' and 'precedents' are examined in semantic method, their conceptual changes through sunna, convention and precedents have been tried to be reexplained via process analysis. Apparent space of the dogmas have been tried to be determined by comparing rumors with verses of the Koran, and by these discussions the harmony of interpretations with evidences and targets referred by evidences has been tried to be tested. The conversions in concepts and viewpoints paralleled with positive and negative roles the traditional conventions and precedents play against dogmas have been tried to track. The probability of Islamic Law perception based on moral and sociological values has been sought by considering the data presented by real and ideal proposals of dogmas together with convention and precedents.

**Keywords:** Morals, family law, talâk, tefrik, îlâ, zıhar and divorce.

---

\* Anadolu İlahiyat Akademisi; Avrupa İslam Üniversitesi Doktora Öğrencisi; tuncer\_namli@hotmail.com

## Giriş: Kur'an Hükümlerinin Ahlakî ve Hukukî Niteliği

Kur'an, insanlar arasında hükmedilmek üzere hak ile gönderilen ve en doğru yola ileten son ilahi Kitaptır.<sup>1</sup> Kur'an hükümleri, tevhid dininin iman ve ahlak esaslarıyla bütünlük oluşturan son halkası olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümler; inanç, ibadet ve ahlak olmak üzere üç aşamalı bir tasnife tabi tutulur; hükümler yorumlanırken iman ve ahlaka atıflar yapılır. Kur'an, insanın itikadî cephesini bilinç üzerine kurmuş ve bütün esasları ile tanzim etmiş, amelî hayatı düzenleyen ahlakî onunla temellendirmiş, sınırlı sayıdaki amelî hükümleri ise bu sağlam zemin üzerine oturtmuştur. Bu, Kur'an hükümlerinin doğal ve realiter bir düzlemde seyrettiğini gösterdiği gibi evrensel ve sürekli oluşunun da en açık ifadesidir.<sup>2</sup>

Ahlâkın, ibadetleri de kapsayacak şekilde inancın hayata dönük yüzünü temsil eden ve görünür hale getiren bir yapı arzettiğini düşünmek mümkündür. Risaletin ilk döneminde inen Kalem suresinin ilk ayetlerinde risalet ve dinin ahlakla birlikte ele alınması bu sıkı ilişkiyi ortaya koyduğu gibi;<sup>3</sup> “*Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.*”<sup>4</sup> hadisi de bunu teyid etmektedir. Cibril hadisindeki tanımına bakılırsa her şeyi en güzel şekilde icra etmek anlamına gelen ihsan kavramı, inançtan ibadete, ibadetten ahlaka, ahlaktan hayatın tüm boyutlarına sinmesi gereken özen ve derinliğe ışık tutmaktadır. Bu izlenim, hesabı verilebilir bir hayatı bilinçli bir şekilde yaşamayı ifade eden dinin anlamıyla da önemli ölçüde örtüşmektedir. Dolayısıyla ahlâk da din gibi çok boyutludur; İnsanın Allah'la ilişkisi bağlamında veya metafizik boyutta inanç ve ibadetlerdeki içtenlik ve samimiyet anlamını içerdiği gibi, insanın-insanla ilişkisi bağlamında veya dünyevî boyutta Tanrı inancının ve O'na olan sevginin, O'nun kullarına da gösterilmesi ve onların hukukunun ihlâl edilmemesi anlamını da içerir.<sup>5</sup>

Bu anlamda ahlak, inançla hukuk arasındaki bağı kuran bir pozisyona sahiptir. Bir bakıma ahlak, inancı davranışa dönüştüren, hukuka temel ve canlılık kazandıran vicdanî bir dinamiktir. Nasların dünyevî ve uhrevî cezalar öngörmesi, bu ilişkiye işaret etmektedir. İnsanların birbirleriyle ilişkilerini normatif olarak düzenleyen hukuk, biçimsel olarak dinin tanımı ve unsurları içinde yer almasa da din ve ahlak ile çok sıkı bir ilişkiye sahiptir.<sup>6</sup> Bundan dolayı hukuk sosyologları da bu iki disiplinin format olarak birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamakla birlikte ahlakî hukukun kaynağı kabul etmişlerdir.<sup>7</sup>

Kur'an'ın beşerî münasebetleri düzenlemeye dönük amelî ilkeler koyan “ahkâm ayetleri”, konu itibarıyla sistematik bir kanun metni mesabesinde inmemiştir. Kur'an'ın üslûbu gereği, dinamik bir süreçte, bazen peş peşe, bazen de itikadî ve ahlâkî konular, hatta kıssalar arasında yer geldikçe zikre-

dilmiştir. Bu öneri ve ilkeler, bir yönüyle yeni oluşmakta olan İslam toplumunun evrensel stratejisini çizmeyi, bir yönüyle de iç ahengini, motivasyonunu ve temel niteliklerini belirlemeyi hedeflemiştir.<sup>8</sup> Bir başka ifadeyle kurucu zihniyet oluşturmayı ve ona donanım kazandırmayı önceleyen bu yöntem, insanı dinamik ve üretken hale getirdiği gibi kurulacak sisteme de dinamizm ve gelişme istidadı kazandırmıştır.<sup>9</sup>

Kur'an, cahiliye Arap toplumunu itikadî ve ahlakî anlamda dönüştürmeyi ve ilahî kıstaslara dayalı medenî bir toplum oluşturmayı hedeflediği için hükümlerini bir değişim süreci ve bir ıslah modeli çerçevesinde vaz'etmiştir. Bu nedenle her konuda olduğu gibi kadın ve aile telakkisinde de önemli bir zihniyet değişikliği gerçekleştirmiştir. Hedeflediği değişimi bilinç, inanç ve ahlak bileşkesinde ele alan Kur'an'ın psiko-sosyal bir değişim öngördüğünü ve bunu indirdiği dönemde teori-pratik dengesi çerçevesinde gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle Kur'an hüküm koyarken insan ruhunun derinliklerinde anlamını bulacak şekilde psikolojik bir botutta seslenmiş; buna mukabil hayatın akışında somut yansımaları bulacak şekilde sosyolojik bir zemine de oturtmuştur. Bu durum, hukukun sosyolojik boyutuyla psikolojik boyutunun aynı karede buluşturulması şeklinde değerlendirilebilir.

Kur'an bütün öğretisini mantıkî bir tutarlılık içinde, fakat öncelikle hitap ettiği muhitin dil ve tecrübe birikimi ve algı düzeyi çerçevesinde ve ikna edici bir yöntemle vaz' ederken zulmü ortadan kaldırmayı, hak ve adaleti gerçekleştirmeyi hedeflemiş ve bu doğrultuda insanı dinamik bir misyonun aktif öznesi yapmıştır.<sup>10</sup> Böylesi bir vizyonla donattığı insanı nasları uygulamakla yetkili ve yükümlü kılarken, kendisine bırakılan bilinçli boşluğu gösterilen hedefler doğrultusunda doldurmaya yöneltmiştir. Ancak İslam bu sahayı nasların motive ettiği bir zihniyetin uhdesine tevdi ettiği için bu tamamen seküler bir alan olarak düşünülemez. Çünkü Kur'an ve Sünnet'in nasları dinin iki asli delili görüldüğü gibi, bunlar üzerinde akıl yürütme ve aklın öngördüğü metot ve yöntemler de şer'î delil olarak kabul edilmiştir.<sup>11</sup> Bu durum, İslam'ın olgusal bir zemine oturan ve fitrî din ya da ahlakla çatışmayan tabii bir hukuk hedeflediğini ve bu yönüyle de pozitivist hukuktan ayrıldığını göstermektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse Kur'an, hukuk uzmanlarına hazır hukuk metinleri sunmamış, ahlakî veya hukukî bir takım kaideler sunmanın ve yol göstermenin yanısıra onlara önemli bir alan bırakmış ve çok önemli bir sorumluluk yüklemiştir. Özellikle konumuzla ilgili Kur'an hükümleri, evliliği ve onun uzantısı olan akrabalık ilişkisini tabii bir olgu olarak yaratılış temelinde, imanî ve ahlakî bir çerçevede ele aldığı için çözüm önerilerinde de bu noktadan hareket etmiştir.<sup>12</sup> Kur'an, aile kurumuna ilişkin düzenlemeler yaparken, bunun meşru bir düzlemde nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin ahlakî ve hukukî

hükümler getirmiştir. Kur'an ve Sünnetin bu konudaki önceliği, tarafların bu sorumluluğu üstlenebilecek ve dengeli şekilde götürebilecek kıvama getirilmesi ve hukukî-tüzel kişiliklerin zihniyet dünyasının geliştirilmesidir. Bu gerçekleştikten sonra hukukî kurallar ve kanunî müeyyidelere daha az ihtiyaç duyulur.<sup>13</sup> İhtiyaç hissedilen hukuk metinlerini ve kanunî müeyyideleri de zaten bu zihniyetin mümessilleri sistemleştirir ve uygular.

Fıkıh tarihine bakıldığında nasların ve gösterdikleri hedeflerin ulema tarafından değerlendirildiğine, nasları yorumlarken örf ve teamülleri esas aldıklarına ve bir takım maslahatları gözettiklerine şahit oluyoruz ki bunlar hukuk sosyolojisi açısından önemli argümanlardır. Ancak içtihat ve icraatların bütüncül bir sistem dâhilinde gerçekleştiğini söylemek müşkil görünmektedir. Aile hukuku ile ilgili telakki ve uygulamalar zaman zaman Kur'an'ın gerisine düşmüş, Kur'an ve sünnetin kadın konusundaki öğretileri ile tarihte ve günümüz toplumlarında egemen olan yaklaşım, düşünce ve uygulamalar arasında derin farklar ortaya çıkmıştır.<sup>14</sup>

Dolayısıyla nasların yeniden okunması ve bu çağın hak, hukuk ve adalet telakkileri doğrultusunda yeniden değerlendirilmesi bir asırdan fazla bir süredir konuşulur hale gelmiştir. Örneğin, hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi gibi sosyal bilimlerin verilerinden istifade edilmesi gerektiği, meşrutiyet döneminde konuşulup Cumhuriyetle birlikte gündemden düşmüştür.<sup>15</sup> Ancak halen ihtiyacın ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Bu konudaki suskunluk, ya ihtiyaca cevap verecek girişimi riskli görmekten ya da cevabı orta çağda üretilmiş fıkıh literatüründe aramakla yetinmekten kaynaklanmış olabilir. Oysa Müslüman hukukçuların geliştireceği hukuk bu çağda yaşayan insanların sorunlarını çözmeyi hedeflemek zorundadır. Bu bakımdan gelecekteki fıkımızın verileri kadar, 20. yüz yılın başlarında Batı dünyasında yaşanan tabii hukuk rönesansı da İslam hukukçuları için bir hayli teknik ve tecrübî veriler sunmaktadır.<sup>16</sup> İslamî nasların insana bıraktığı alanın doldurulması yönünde ihtiyaç duyduğumuz verilerin önemli bir kısmı da yaklaşık bir asırdır hukuk sosyologlarının hazırladığı eserlerde hazır beklemektedir.<sup>17</sup> Üstelik hukuk sosyologlarının geliştirdiği yöntem ve teknikler, İslam fıkınıdaki icma, içtihat, istihsan, örf ve maslahat prensipleriyle ciddi paralellikler arz etmektedir.

Örneğin Cardozo, hukukta ne mutlak bir objektivizmin ne de mutlak bir sübjektivizmin yeri olmadığına, bu iki müfrit görüş arasında orta bir yol tutulması gerektiğine dikkat çekerken, felsefi, tarihî, ve teamülî metodların faydalı olmakla birlikte kifayetsiz kalacaklarını, onun için, bunların yerine sosyolojik metodun tercih edilmesi zaruretinin doğacağını belirtir.<sup>18</sup> Ancak ona göre Sosyolojik metod, diğer metodları dışlayan değil, kucaklayan bir yöntemdir. Çünkü Cardozo, hukukun gelişmesinde rol oynayan elemanları

veya sevkedici kuvvetleri hatırlatırken; “felsefe veya mantık”, “tarih veya tekâmülün sevkedici kuvveti”, “örf, âdet veya gelenek”, “adalet ve sosyal refah hakkındaki kanaatler ve günün kıymet telâkkileri” gibi esasları sosyoloji içerisinde değerlendirmektedir.<sup>19</sup> Tarihî metodun, hâkime, mazinin hukukunu öğretmekle halin hukukuna hâkim olma hususunda yardım edeceğini, ancak bu metodu kullanırken, mazinin incelenmesi neticesinde halin ve hale dayanan istikbalin hukukunu felce uğratmamaya dikkat edilmesi gerektiğini vurgulayan Cardozo, hukukta nihâî kat'iyetlere varmanın ümit edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre hukuk, dinamik bir niteliğe sahip olmak zorundadır. Bir nesil için faydalı ve makbul olan hukuk kaideleri, diğer bir nesil için eksik ve faydasız olabilir. Zamanın ihtiyaç ve menfaatleri, hukuku daima değişmeye zorlayacağından, ne kadar mükemmel tesis edilirse edilsin, her hukuk kaidesi ve emsal, zaman zaman kontrol edilmeli, gayesine el'an hizmet edip etmediği araştırılmalıdır.<sup>20</sup>

Hukuk sosyolojisi konusunda özellikle Roscoe Pound'un belirlediği prensipler, günümüz hukukçularının bigâne kalamadığı tespitler içermektedir. Örneğin Pound, Sosyolojik Hukuk İlmi mensuplarının hususiyetlerini şöyle özetlemektedir:

[a] Hukukun mücerret muhtevasından ziyade, hayattaki tahakkukuna ve işleyişine bakmak.

[b] Hukuku, insanın akli gayretleriyle ıslah edilebilecek sosyal bir müessese telâkki etmek ve bu kabil gayretleri destekleyecek ve idare edecek en müessir vasıtaların keşfini hukukçular için bir vazife saymak.

[c] Hukukun müeyyidesinden ziyade, hizmet ettiği sosyal gayeler üzerinde durmak.

[d] Kanun hükümlerini, sabit kalıplar olarak değil, sosyal bakımdan adalete götürecek rehberler telâkki etmek.

[e] Nihayet, çalışmalarında pragmatik felsefeden ilham almak.<sup>21</sup>

Pound, Hukuk Sosyolojisinin konusunu ve çalışma programını ise şu şekilde özetlemiştir:

[a] Her şeyden önce hukukî müessese ve nazariyelerin cemiyetteki fiilî sosyal neticelerini ve tesirlerini incelemek.

[b] Kanun vazı'na, hukukun hazırlanmasında yardım etmek üzere sosyolojik tetkikler yapmak.

[c] Kanun kaidelerini müessir kılacak vasıtaların neler olabileceğini araştırmak.

[d] Sosyolojik esaslara müstenid bir hukuk tarihi araştırması yapmak.

[e] Müşahhas ferdî ihtilâflarda, kanunun hakkaniyete uygun bir tatbikini sağlamak. Bunun için kanun maddelerini, hâkimi âdil neticeye sevk edecek umumî rehber prensipler telâkki ederek, davada tarafların taleplerini müessir bir şekilde karşılayabilmesi için hâkime serbesti tanımak.

[f] Nihayet, bütün bu hususların birer vasıta teşkil ettiğini, esas maksadın, hukukun kendi gayesini müessir bir şekilde tahakkuk ettirmesine yardım etmek olduğunu kabul ederek, hukukun gaî ( teleolojik) bir tetkikini yapmak.<sup>22</sup>

Bu kısa değerlendirmeden hareketle Kur'an hükümlerinin genel karakteristiği ve hukuk sosyolojisinin genel prensipleri arasında paralellikler kurulabileceğini kısaca söyleyebiliriz. Konuyla ilgili ayetleri bu çerçevede, teorik-pratik dengesi içerisinde ve hedeflenen psiko-sosyal değişim modeli bağlamında analiz etmenin açıklayıcı olacağı kanaatindeyiz.

### **Boşanmayla İlgili Ayetlerin Analizi ve Önerdiği Değişim**

Kur'an, evliliği ideal bir kurum olarak teşvik etmekle birlikte evlenmenin mahkûmiyete dönüşmesine fırsat vermemiş, ne kadar üzücü olsa da ayrılığın kaçınılmaz olduğu durumlarda boşanmayı tabii bir olgu olarak kabul etmiş ve tarafları mağdur etmeyecek adil düzenlemeler getirmiştir. Kuran'ın evlilik konusunda olduğu gibi boşanma konusunda getirdiği hükümler de ahlakî öncelikli ve olgu merkezlidir. Olgusal durumu ıslaha en acil sorunlardan başladığı için de bu konuda inen ilk ayetler, evlilikle ilgili ayetler değil, boşanmayla ilgili ayetlerdir. Hatta boşanma konusuyla ilgili ayetlerin ilki de tek yanlı bir yetkiyle kullanılan ve talâktan daha hakkaniyetsiz olan "ilâ" sorunuyla ilgili olanıdır.<sup>23</sup>

İslam fıkında "ilâ" diye meşhur olan bu kavram, cahiliye Arap geleneğinden kalma bir yemin şeklidir. Kadını boşamayan ve eş muamelesi de yapmayan fakat ondan uzak durmaya yemin eden erkeklerin böylesi girişimleri yasaklanmıştır.<sup>24</sup> Ayet bu şekilde yemin eden erkeğe, kadınların bekleme süresine de zemin teşkil edecek şekilde dört ay bekleme süresi koyarak ahlakî bir yaptırım getirmiştir.<sup>25</sup> Fakat devamındaki ayetlere göre bu sürenin sonunda evliliğe iyilikle geri dönmek veya boşanmak tarafların isteğine bırakılmıştır.<sup>26</sup> Aynı ayette erkeğin boşama girişiminde bulunduğu eşine geri dönme hakkı zikredildikten sonra kadınların sorumluluk sahibi oldukları kadar hak sahibi de olduklarının altı çizilmektedir. Cümle bağlamı içerisinde değerlendirilirse böyle bir girişime muhatap olan kadının kocasına geri dönüp dönmeme noktasında serbest bırakıldığı görülebilir.<sup>27</sup>

Kur'an, evliliğin sürdürülmesi çabasını önemseydiği için boşanan eşlerin tekrar bir araya gelmesini de onaylamaktadır. Zorunlu hallerde kadının boşanma isteğini olağan karşılayan ayetler, onun fidye vererek kocasını boşanmaya razı etmesine de olumlu bakmaktadır. Ancak bundan önce erkeğin yaptığı masrafları boşanma esnasında kadından geri alması da haram kılınmaktadır. Üstelik kadın, kocasına geri dönüp dönmeme konusunda muhayyer bırakılmaktadır.<sup>28</sup> Bir sonraki ayette, tek yanlı bir talâk yetkisiyle boşanmış kadınların bile salıverilmeyip zorla tutulduğuna işaret edilmektedir.<sup>29</sup> Hatta daha sonra gelen bir ayette, zifafa girilmemiş kadınları boşayıp da iddet bekletme zorbalığı eleştirilerek, onların nafakalarının verilip iyilikle salıverilmeleri gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>30</sup> Ancak o toplumdaki haksız tutumlar, kocalarla sınırlı değildir. Boşanmış olan kadının yakınları da onun kocasına geri dönmesine engel olabilmektedir. Kadının hayatı üzerinde kendisinden başka herkesin söz sahibi olması eleştirilmektedir. Dahası bu haksız uygulamaların düzeltilmesi, Allah'a ve ahiret gününe imanla ilişkilendirilmektedir.<sup>31</sup>

Daha sonra, ayrılmış eşlerin hukukuna yönelik hassas prensipler gelmektedir ki konuyla doğrudan ilgili olanlara değinmekle yetiniyoruz. Ayrılan kadının çocuğunu emzirmesi konusunda taraflara gücünün üzerinde sorumluluk yüklenmemesi, iki tarafın da çocuk yüzünden zarar görmemesi ve bütün kararlarda Allah korkusunun ve ahlakî erdemlerin gözetilmesi öğütlenmektedir.<sup>32</sup> Ayrıca kocaları ölmüş kadınların bekleme süreleri (iddet)<sup>33</sup> belirlenmekte ve süreleri dolunca kendileri için uygun olanı yapmalarında bir günah olmadığı bildirilerek<sup>34</sup> istedikleri evliliği yapmakta serbest olduklarına işaret edilmektedir.<sup>35</sup> Her hükmün sonunda olduğu gibi burada da taraflara Allah'a karşı sorumluluk bilinci öğütlenmekte ve öğütler bir yargı yetkilisine değil de taraflara verilen ahlâkî öğütler çerçevesinde seyretmektedir.<sup>36</sup> Kadına ödenecek mihir konusunda erkeğin de kadının da dilerlerse haklarından feragat edebilecekleri bağışlamanın takva (şuurlu bir davranış) olduğuna ve güzel ilişkinin korunması gerektiğine dikkat çekilmektedir<sup>37</sup> ki bunlar Türkiye'deki nişandan dönme olaylarında da uygulanabilecek ahlakî ölçülerdir.

Kur'an'ın konuyla ilgili hükümlerinin bireysel ve toplumsal olaylar ve acil ihtiyaçlar çerçevesinde indiğini gösteren önemli bir gösterge de aynı konuyla ilgili farklı hükümlerin ilerleyen süreçlerde inmeye devam etmesidir. Talâk suresi, bu konuya hemen hemen aynı vurgularla ek hükümler ve farklı açıklamalar getirmiştir. Biz bu nedenle bu ayetleri Nisa suresindeki ayetlerden önce ele almayı uygun gördük. Ancak ayetlerin daha önce gelen hükümleri teyit etmenin yanısıra insanların duyarlılığını artırma amacı güttüğü de sezilmektedir.<sup>38</sup>

Talâk suresindeki ilk ayetlerin<sup>39</sup> Hz. Peygambere hitapla başlayıp o üslupla devam etmesi, boşanmanın taraflarından çok, idarî ve kazaî yetkiye sahip

olan üçüncü tarafın ön plana çıkarıldığını göstermektedir.<sup>40</sup> Kadınları boşama noktasında kocaların uymaları gereken ahlakî inceliklere dikkat çekilmektedir. Erkeğe ve kadına, pişman olup evliliğe devam etme imkânını ortadan kaldıran bir defada üç boşamaya kalkışmak veya kadını evden zorla çıkarmak veya kadının evi terk etmesi gibi ölçsüz davranışlar açıkça yasaklanmaktadır. Bu noktada altı çizilmesi gereken husus, söz konusu ayetlerin her iki tarafa yüklediği sorumluluktur.<sup>41</sup> Ayetler iddet bekleyen kadınların evden atılma yasağı ile sınırlandırılabilirse de, boşanmamış kadının açık bir iffetsizlik yapmadığı sürece zorla evden atılmasını, yani boşanmasını da ayetin kapsamı içerisinde değerlendirmeye bir engel yoktur. Çünkü bu hakkı, boşanmamış bir eşin, boşanmış eşten daha çok hak ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca ayetlerde kadının ay halinin gözetilmesi ve temizlik halinde cinsel ilişkiye girmeden boşama gibi sünnet talakın nitelikleri belirlenmektedir.<sup>42</sup>

Kur'an'ın "ilâ" ve "talâk" konusundan sonra ele aldığı konunun "zihar" sorunu olduğu anlaşılmaktadır. Zihar sözünün anlamsızlığına kısaca değinen fakat açıklayıcı bir hüküm bildirmeyen Ahzab suresinin 4. ayeti, hicretin 5. yılında ve Nisa suresinden önce inmiştir. Her ne kadar Mevdudî, bir takım haklı gerekçelere dayanarak Nisa suresinin Ahzab'dan önce indiğini söylese de Hz. Osman Mushafındaki sıralamanın aksini gösteren bir sıralama elimizde mevcut değildir. Adını zihar tartışmasından alan Mücadele suresi ise Ahzab'dan da Nisa'dan da sonra inmiştir.<sup>43</sup> Dolayısıyla Ahzab suresi 4. ayette değinilen konunun devamı ve açılımı niteliğindedir. Bu kronolojik sıralama da Kur'an'ın, önemli ve acil sorunları öncelikle ele aldığı bir gösterge kabul edilebilir.

"Zihar" kavramı, erkeğin, eşini annesinin sırtına (bedenine) benzeterek yemin etmesi anlamındadır. Cahiliyeden kalma bu geleneğe göre bir koca, eşini cezalandırmak kastıyla; "*Artık sen benim için annemin sırtı gibisin!*" derdi ve o kadın o erkeğin annesi gibi değerlendirilirdi. Bu yemini eden erkek, "ilâ"da olduğu gibi, kadına eş muamelesi yapmaz, eşi gibi davranmaz, fakat boşayıp özgürlüğüne de kavuşturmazdı.<sup>44</sup> Kur'an, bu telakkiyi asılsız bir töre olarak değerlendirmekte, daha sonra da kınamaktadır.<sup>45</sup> Bu ayette Allah, ziharın temelsizliğini ortaya koymakla yetinmiş, ayrıntılı hükmü Mücadele suresinin ilk ayetleri ininceye kadar ertelemiştir.<sup>46</sup> Hatta bu ayetlerdeki uyarıların önemli, toplum tarafından yeterince anlaşılamadığı için bu hükümlerin daha ayrıntılı bir şekilde vurgulandığını söylemek de mümkündür.<sup>47</sup> Söz konusu ayetlerde ziharın anlamsızlığı ve çirkinliği vurgulandıktan sonra zihar yapmış olan erkeklerin eşlerine dönme haklarının olduğu, fakat bu cahiliye yeminini yapmaları ve sözlerini bozmak zorunda kaldıkları için kefarete cezası ödemeleleri gerektiği öngörülmüştür.<sup>48</sup> Rivayetlere göre bu ayet bireysel bir hadise



üzerine inmiş görünse de o dönemde bu suçu işleyen erkeklerin sayısı bir hayli çoktur.<sup>49</sup>

Boşanma konusunda Kur'an'ın en radikal hükümleri Nisa suresinde gelmiştir. Bakara suresinde gelen talâkla ilgili ayetleri ve kadınlara verdiği hakkı daha da genişleten hükümler bu surede ele alınmıştır. Önce ailede barışı sağlayacak temel esaslar, hak, sorumluluk ve yetkiler hatırlatılmakta, geçimsizlik hallerinde takip edilecek yol ve yöntemler belirlenmekte, sonra da ayrılığın kaçınılmaz hale geldiği durumlarda boşanma gündeme gelmektedir.<sup>50</sup> Ancak, eşlerin kendi sorunlarını çözmede yetersiz kalmaları halinde hâkime gitmeden önce aile içi bir hakem heyeti belirleyip ona başvurmaları, boşanmadan önceki son çözüm önerisi olarak öngörülmektedir. Evliliği sürdürmeye dönük bütün yollar denendikten sonra uyumsuzluğun sürmesi halinde ise nihai çözüm olarak başvurulmuş boşanmaya dair hükümler gelmektedir. Nisa suresinin bazı ayetlerinde talâk kelimesi zikredilmeksizin eşlerin karşılıklı olarak ayrılmasından açıkça söz edilmektedir.<sup>51</sup> Söz konusu ayetlerde daha önce gelen hükümlerin, özellikle bu surenin, 1-14 ve 32-35. ayetlerinde açıklanan yetim kızlarla ve kadınlarla ilgili hükümlerin uygulanmadığı hatırlanmakta ve bununla ilgili tekit ve ek açıklamalar getirilmektedir.<sup>52</sup>

Ayrıca Nisa 127-130. ayetlerde kadının kocasından beklentilerini konu alan genel anlamlı bir anlaşmadan söz edildiği açıktır. Fakat âlimler kadınların yapacakları anlaşmayı, kocalarının kendilerine nasıl adaletli davranması gerektiği veya kendisine ne kadar zaman ayıracağı ve ilgi göstereceği gibi sulhun içeriği ile sınırlamaya çalışmışlardır.<sup>53</sup> Ancak, kadının kocasıyla arasını ıslah edecek bir anlaşma yapmasına cevaz veren 128. ayet ile kadın erkek ayrımı yapılmaksızın eşlerin ayrılma kararını onaylayan 130. ayet arasında bağlantı kurulamamıştır. 130. ayetteki açık ifadeye göre kadın, kocanın çok evliliği karşısında evliliğe devam edip etmemekte serbesttir, isterse ayrılabilir.<sup>54</sup>

### **Ayetlerden Çıkarılan Fıkhî Hükümlerin Değerlendirilmesi**

Ayetlere genel olarak bakıldığında boşama konusunda birtakım hükümler getirilirken cahiliyeden kalma uygulamaların tasvir edildiği ve eleştirildiği görülmektedir. Buna paralel olarak hemen her ayette erkeklere boşanma konusunda hakkaniyet, adalet ve duyarlılık içinde davranmaları ve zulmetmemeleri yönünde ahlakî çağrılar yapılmaktadır. Neredeyse bütün ayetlerde görülen ortak hedef, cahiliyeden kalma adaletsiz tutumların ıslah edilmesi, tarafların mağdur edilmesini önleyecek yeni bir bilinç ve adalet sistemi oluşturulmasıdır. Bütün bunlara paralel olarak Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler döneminde Kur'an'ın vaz'ettiği hükümlerin ve öngördüğü hassasiyetlerin önemli ölçüde gözetildiği de açıkça görülmektedir.

## Kadına Hak Veren ve Ayrılmayı Kurumlaştıran Ayetler

Kur'an'da öncelikle güçsüz, zayıf ve mağdurların hakları ele alınarak, onların haklarının gözetilmesi Allah'a karşı duyarlı olma ölçüünde emredilmiştir. Ayrıca, onlara haksızlık yapma ihtimali olan güçlülerin duyarlılığı geliştirilerek hem haksızlığın kaynağının kurutulması, hem de zayıfların haklarının daha güçlü bir kesim tarafından savunulması hedeflenmiştir. Bu zayıf kesimin başında da her zaman olduğu gibi öksüzler ve kadınlar gelmektedir. Bazı ayetler bu iki zümreyi öylesine iç içe ele almıştır ki bu nedenle yetim kelimesini kadın anlamında değerlendirenler bile olmuştur.<sup>55</sup> Kur'an'ın bu tutumu nedeniyle kadınların haklarını gözetme konusunda önemli bir hassasiyet gelişmiş ve incek bir ayetin eleştirisine muhatap oluruz endişesiyle Müslümanlar, kadınlara karşı davranış konusunda ciddi kaygılar taşımaya başlamışlardır. Ancak bu gerçeği dile getiren Hz. Ömer, Allah Rasulü dünyadan göçtükten sonra o hassasiyetin kaybolduğuna da işaret etmektedir.<sup>56</sup>

Bakara 228. ayette kadınların sorumlulukları kadar haklarının da olduğuna vurgu yapılmasına ve konu talâk olmasına rağmen ayetin hükmü, parçacı ve lafızcı bir yöntemle ele alınarak miras, vasiyet, cihat vb. konularla ilişkilendirmeye çalışmış; rasyonel ve sosyolojik değerlendirmeler yapılamamıştır. Ric'i talakla eşini boşayan erkeğin geri dönmek istemesi halinde kadının istemese de bunu kabul etmek zorunda olduğu savunulabilmiştir.<sup>57</sup> Hatta kadına mahkemeye başvurma hakkı veren Bakara 229. ayetin Nisa 20. ayetle neshedildiğini savunanlar bile olmuştur.<sup>58</sup> Aynı ulemanın kadınla erkek arasındaki yetki farkı konusunda hayli genellemeci davrandığı da görülmektedir.<sup>59</sup> Öyle ki kadının kocasına zina iftirasında bulunması durumunda had uygulanacağına, fakat aynı iftirayı erkek yaptığında "liân" (lânetleşme) uygulanacağına hükmeden ve bu ayrımı kadınla erkek arasındaki hak farkının kapsamına dâhil edenler bile vardır. Ancak bu bilgileri veren Taberî, ayette geçen hak vurgusunun iki tarafı da kapsadığına ve iki tarafın da zarar görmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>60</sup>

Talâk suresi 1 ve 2. ayetlerin yöneticiye seslenerek, kadını iki şahit huzurunda boşamayı emretmesi<sup>61</sup> ve "sünnet talâk"ın kadını temizlik döneminde, cinsel ilişkiye girmeden ve iki şahidin huzurunda boşamayı önermesi"<sup>62</sup> ve Hz. Peygamberin bu kurallara uymayan boşamayı feshetmesi<sup>63</sup> kazaî boşama ve akit hukuku açısından önemli bir gelişmedir. Bu uygulama, nikâh akdi gibi talâkın da iki tarafın iradesiyle gerçekleşecek şekilde kazaî/kurumsal bir nitelik kazandığını göstermektedir. Genel kanaatlerin aksine mahkeme kararıyla boşanmayı hem nasların maksadının gerçekleştirilmesi, hem de tarafların zarar görmemesi açısından daha yerinde bulan anlayış tarih boyu hep var olagelmiştir.<sup>64</sup> Nikâh ile boşanma, bir akdin iki farklı boyutunu oluşturması bakımından da aralarında denklem sorunu olmaması gerekir. Çünkü evlilik

akdi, iki tarafın karşılıklı rızasıyla anlam kazanmaktadır; devamı da aynı akit mantığının devamıyla sağlıklı olabilir ve iki tarafın iradesini geri çekmesiyle sona erer. Ya da taraflardan biri şartları yerine getiremediğinde karşı tarafın güveni yıkılır ve akitteki iradesini geri çekerse akit tek taraflı feshedilmiş olur. Vakıa bunu gerektirdiği halde akdin kurulma aşamasında taraflardan birine talâk adı altında kayıtsız şartsız akdi feshetme yetkisi verip diğer tarafın iradesini dikkate almamak, taraflardan birinin hakkını ihlal anlamının da ötesinde, akdin sıhhatini daha kurulma aşamasında tartışılabilir hale getirebilir.<sup>65</sup>

Fakat ulema, Talâk 2. ayetin öngördüğü iki şahit şartının ayrılık için mi, yoksa erkeğin kadına geri dönmesi durumunda mı gerekeceği konusunda ihtilaf etmiştir. Âlimler ilk dönemlerde hem boşanma hem geri dönme esnasında şahit bulundurmaya ayetin kapsamında değerlendirirken,<sup>66</sup> sonraki dönemlerde Malikîler talâkta şahit bulundurmanın ayetin kapsamına girmediğini söylemişler, Hanefiler her iki durumda da şahit bulundurmanın gereğine işaret etmiş, fakat mendub olduğunu söylemişlerdir. Şafî ve Hanbelîlerse iki şahit bulundurmanın geri dönme durumunda vacip, ayrılma durumunda mendub olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>67</sup> Dolayısıyla ayet kadının ayrılması noktasında devreden çıkarıldığı gibi, şahit bulundurma emri de yakın ifadedeki ayrılma izniyle değil, uzak ifadedeki kadına dönme izniyle ilişkilendirilmiştir.

Özellikle Nisa suresi 130. ayetteki açık ifadeye göre kadın, kocanın çok evliliği karşısında evliliğe devam edip etmemekte serbesttir, isterse ayrılabilir. Nisa suresi 128. ayette kadına verilen anlaşma hakkına 130. ayetteki ayrılık seçeneğini dâhil edenler ilk dönemlerde azımsanmayacak kadar çoktur. Fakat 129. ayette ele alınan evliliğe devam etme seçeneğini anlaşmaya dahil edip de 130. ayetteki ayrılık seçeneğini görmezden gelenlerin sayısı daha sonraki dönemlerde artmıştır. Eşlerin ayrılması seçeneğini anlaşmaya dahil edenlerin başında Hanefilerin görüşlerine değer verdiği İbrahim en-Nehâî olmasına rağmen,<sup>68</sup> sonraki dönemlerde Hanefî tefsirciler ayetin eşlerin ayrılmasından kastının talâk olduğunu söylemekle yetinmişler, fakat ayrıntıya girmemişlerdir.<sup>69</sup> İmam Malik, ayette kastedilen ayrılığın boşanma olduğunu savunurken, sonraki dönem Malikî fakihleri bunun bedenen uzaklaşma olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>70</sup> Şafîiler ise İmam Malik gibi bu ayete dayanarak kadının da erkek gibi ayrılma hakkının olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>71</sup> Tefsircilerin bu tutumu, fikhî ekollerin tutumunu aksettirmesi bakımından önemli olduğu gibi kadına ayrılma hakkı tanıyan hükümlerin talâk kavramıyla ilgili yorumlar üzerinden ötelendiğini göstermesi bakımından da önemlidir.

Bunlardan hareketle ayetlerin ve sünnetteki uygulamanın boşanmayı da evlilik gibi kurumsal bir niteliğe kavuşturmayı hedeflemesi ve adil bir yargı kararıyla boşanmayı gündeme getirmesi, kadının mağduriyetinin önlenmesi ve adaletin sağlanması açısından çok önemli bir gelişme olarak değerlendirilebi-

lir. Sahabe döneminde mahkeme yoluyla boşanmadan söz edilmesine karşın sonraki süreçlerde tefriki talâk saymayan ve boşanmayı adli bir takip olmaksızın erkeğin tek taraflı boşamasına indirgeyen telakkilerin ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>72</sup> Bakara 227. ayetin tefsiri konusunda Mevdudî'nin aktardığı bilgiler bu açıdan önemlidir. Eşine “ilâ” yapan kocanın dört ay içerisinde karısına dönmemesi halinde verilecek karar konusunda ileri sürülen görüşlerden birisi şudur: “Hz. Aîşe, Ebu'd-Derda ve birçok Medinelî fakih, dört ayın sonunda meselenin mahkemeye götürülmesi gerektiği ve hâkimin ya kocaya tekrar karısına geri dönme veya karısını boşama emri verebileceği görüşündedirler. Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Ömer'in bu görüşü desteklediklerini gösterir nitelikte hükümleri vardır. Bu görüş, İmam Malik ve İmam Şafî tarafından da kabul edilmiştir.”<sup>73</sup> İbn Rüşd'un verdiği bilgiler de Mevdudî'nin verdiği bu bilgileri yaklaşık ifadelerle doğrulamaktadır.<sup>74</sup> Bilhassa talâka karşın eşlerin ayrılması deyimini güçlendiren Bakara 227, Nisa 130 ve Talâk 2. vb. ayetler, bu görüşe temel teşkil etmiş olmalıdır. Fakat yaşanan tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla ulemanın boşanmayı talâk kelimesine indirgemeye çalışması ve mahkeme yoluyla boşanmanın talâk olup olmadığı tartışmasına girişmesi geleneksel telakkilerdeki kırılmaları ele vermektedir.

### **Kurumlaşmadan Sapma ve Talâk Kavramında Yaşanan Kırılmalar**

Âlimlerin çoğu mahkemenin eşleri ayırmasını talâk sayarken birçoğu da talâk değil, nikâhın feshi olarak değerlendirmişlerdir.<sup>75</sup> Her şeyden önce bu tartışma, mahkemenin vereceği kararın erkeğin tek taraflı gerçekleştireceği talâkla mukayese edildiğini ve hatta talâkın kapsamına dâhil edilmeye çalışıldığını göstermesi bakımından ilginçtir. Buharî ve Müslim'de yer alan rivayetlere göre Hz. Aîşe; “Allah Rasulü bizî (boşanma konusunda) serbest bıraktı. Biz de Allah ve Rasulünü tercih ettik.” demiştir. Rivayetlerden birinin sonunda Mesruk, Hz. Aîşe'nin, söz konusu muhayyerliğin talâk olup olmadığını bilmediğini söylediğine yer vermiştir.<sup>76</sup> Ücret ödeyerek boşanma (muhalet) olayına delil getirilen Sabit bin Kays'ın karısının kocasından ayrılması örneğine ve İbni Abbas'tan gelen rivayetlere bakıldığında söz konusu boşanmayı talâk olarak değerlendiren ifadeler yer aldığı gibi Hz. Peygamberin eşlerin ayrılığına hükmetmesi (tefrik) olarak değerlendiren ifadeler de yer almaktadır.<sup>77</sup> Dolayısıyla rivayetlerdeki dil, sahabe döneminde talâk ile tefrik arasında sonuç bakımından fark olmadığını, bu farkın sünnette yer almayıp sahabe döneminden itibaren başlayan bir tartışmanın ürünü olduğunu göstermektedir. Bu da eşlerin mahkeme huzurunda karşılıklı olarak ayrılmalarının talâk kadar olgusal bir gerçeklik kazandığını gösteren önemli bir ipucudur.

Lağvedildiğine (nesh) inanılan “ilâ” ve “zihar” gibi cahiliye boşamalarının

daha sonraki dönemlerde, talâk sayılabildiğine bakılırsa,<sup>78</sup> talâkın ne kadar esnek bir düzlemde ele alındığı görülebilir. Bu da talâkın genel bir boşanma mı, yoksa boşanma türlerinden sadece bir tanesi mi olduğu sorusunu akla getirmektedir. Yapılan tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla erkeğin kadını tek taraflı boşamasına talâk denmektedir<sup>79</sup> ve boşanma olgusu da talâktan ibaret görülebilmektedir.<sup>80</sup> Bu noktada ciddi bir kavram kargaşasının gündeme geldiği açıktır. Eğer durum gerçekten böyleyse ya boşanma talâktan ibaret görülmemelidir ya da talâk kelimesi tercüme edilirken mutlak bir boşanma olarak değerlendirilmemelidir. Eğer talâk genel bir boşanma ifadesi olarak değerlendirilecekse bu, talâkın erkeğe özgü bir boşama olmadığı anlamına gelir. Çünkü kadına, mahkemeye başvurarak boşanma (muhâlea) hakkının verilmesi onun boşanmada söz sahibi olduğu anlamına gelir ki bu olgu mahkeme kararıyla boşanmayı talâkın kapsamı içerisine dâhil edecektir. Yok, eğer bu, talâk sayılmayacaksa talâktan ayrı bir boşanma biçiminin varlığı kanıtlanmış olmaktadır. Çünkü mahkemenin boşaması, talâk sayılmasa bile eşlerin ayrılması veya daha açık bir ifade ile boşanmaları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mahkemenin verdiği boşanma kararının nikâhın feshi anlamına gelmesi sonucu değiştirmemektedir. Eğer talâk erkeğe özgü boşamanın bir ifadesi ise ve mahkeme kararı talâk sayılmayacaksa bu durumda eşlerin mahkeme kararıyla boşanması, erkeğin tek taraflı yetki kullanarak eşini boşaması anlamındaki talâk çerçevesinde nasıl değerlendirilecek? sorusunu akla getirmektedir.

Mevcut verilerden hareketle ifade edecek olursak, Kur'an ve sünnetin boşanmayı talâka indirmediği, mahkeme kararı olsun veya olmasın eşlerin karşılıklı boşanmasını onayladığı, Hz. Peygamberin de yönetici kimliği ile bunu uyguladığı ve bir bakıma mahkemeyi devreye soktuğu açıkça anlaşılmaktadır. Fakat Kur'an ve sünnetin toplumsal dönüşüm ve ıslah evresinde ortaya koyduğu bu hükümlerin daha sonraki evrelerde toplumda yaşayan geleneksel talâk telakkileriyle uyuşturulmaya çalışıldığı hissedilmektedir. Çünkü varılan sonuçlar, Kur'an'ın gösterdiği hedeflerin yakalanmasından çok, kültürel telakkilerin ön plana çıkarıldığına habercisi gibidir. Örneğin, ayetler o toplumdaki olağan boşanma gerçeğinden söz ettiği için erkeklerin boşaması (talâk) açıkça tasvir edilmekte ve "*kadınları boşadığımız zaman*" veya "*boşadığımız kadınlar*" türü ifadeler kullanılmaktadır. Olguyu tasvir etmekten ibaret olan bu tür ifadeler, yorumsal çabalarla kadınların boşama ve boşanma hakkının olmadığına delil getirilmiştir. Örneğin, Yazır, bu ifadelerden hareketle erkeğin boşamasının şer'î olacağını, aksi takdirde ayrılığın şer'î olmayacağını savunmakta ve buna da bir rivayeti delil getirmektedir: "*Talâk, baldırı tutanıdır.*"<sup>81</sup> Yazır'ın ifadelerinden dilsel kalıpların yorumu yoluyla şer'î bir hüküm ve boşamanın erkeğe has bir yetki olduğunun çıkarıldığı ve olayın talâk kelimesinin dilsel kullanımıyla sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca varılan mutlak sonuç, erkeğe verildiği düşünülen talâk yetkisini kimsenin

sınırlayamayacağı yönündedir. Tasvir amaçlı bu talâk lafızlarını, diğere ayetlerdeki ayrılığa dair açık hükümleri ve sünnetteki uygulamaları göz ardı edecek şekilde “Erkekler kadınları boşasın.” şeklinde değerelemek, fikhî açıdan sorunlu bir içtihat olduğu gibi bu içtihadı sonuç üzerinden “Kadınlar erkekleri boşayamaz.” diye bir hüküm çıkarmak daha da müşkil bir görüntü arz etmektedir.

Üstelik bu çıkarımı desteklemek için delil getirilen “*Talâk, baldırı tutandır.*”<sup>82</sup> rivayeti, kadının boşamasını mı, yoksa üçüncü şahısların koca adına kadını boşamasını mı yasaklamaktadır, net olarak anlaşılammamaktadır. Kaldı ki ele aldığımız ayetler ve hadisler ışığında değerelendirildiğinde ve içerdiği üsluba bakıldığında bu rivayetin hadis mi, yoksa o topluma özgü bir deyim mi olduğu kuşkulı görünmektedir. Dahası bunun, nasların uygulamasından doğan bir örf mü, yoksa cahiliyeden kalma örfün deyimsel bir ifadesi mi olduğunu ayırmak da zordur. Kaldı ki örften doğan bir hükmü o toplumun uygulaması, sosyal bir realite olarak değerelendirilebilir ve bunda şaşılacak bir durum yoktur. Ancak bu durum, naslara aykırı bir örfün kullanımını ve hatta onu Kur’an ve sünnet dayandırmak için delil ihdas etme gayretini mazur gösteremez. Çünkü bu rivayet esas alındığında ve boşama erkeğin talâkına hasredildiğinde Kur’an’ın açıkça cevaz verdiği muhaleanın cevazından söz etmek bile imkânsız hale gelmektedir. Dolayısıyla Kur’an ve sünnetin açık hükümlerine aykırı bir şekilde varlığını sürdüren dar anlamlı bir talâk anlayışının da tıpkı *ilâ* ve *zihar* gibi, cahiliyeden kalma bir örf olduğunu söylemek mümkündür.<sup>83</sup> Daha da vahim olanı, Kur’an öncesi kültürün eseri olan böyle bir talak telakkisinin nassın emriymiş gibi değerelendirilerek ebediyen uygulanacak bir dinî ve hukukî prensibe dönüştürülmesi, Kur’an ve sünnetin açıkça cevaz verdiği tefrikin bile böylesi bir telakkinin içerisinde kaybedilmesini beraberinde getirmektedir.

Oysa ayetler, zihar gibi çirkin uygulamaları kaldırırken talâkı bütünüyle kaldırmayıp realist bir yaklaşımla onu olgusal bir gerçeklik olarak kabul etmiş; dönüştürmeye ve ıslah etmeye çalışmıştır. Ancak bununla yetinmeyip eşlerin karşılıklı anlaşma yoluyla ayrılmalarını da tanzim ederek mevcut boşanma olgusunu sağlıklı bir zemine kavuşturmuş görünmektedir. Kur’an’ın sivil anlamda seyreden talâk olgusunu ahlakî olarak tanzim etmenin yanısıra ihtilaf vukuunda veya tek yanlı ve keyfi boşamaların söz konusu olduğu durumlarda mahkemeyi devreye soktuğu anlaşılmaktadır.<sup>84</sup> Bugünkü anlamda bütün organlarıyla teşekkül etmese de o gün için oldukça özgün ve orijinal sayılabilecek bir tarzda idarî-kazaî girişimlerin teşvik edilip gelişmesine önayak olunduğu açıktır. Ancak bu gelişmenin tkandığı evrelerde erkeğin mutlak egemenliğinin tipik ifadesi olan talâkın geleneksel anlamına geri döndürülmeye çalışıldığı fark edilmektedir.

## Kadının Ayrılma Talebinin Engellenmesi

Tarihsel uygulamalara ve tartışmalara bakıldığında kadının boşanma hakkının, mahkeme kararıyla fide ödeyerek ayrılma (muhalea) olgusuyla sınırlandığı anlaşılmaktadır.<sup>85</sup> Ancak tefsirci ve fıkıhçıların kadınlara verilen bu hakkı bütünüyle tanıdıklarını ve kullandıklarını söylemek de zordur. Talâkın erkeğe özgü bir yetki olduğu kanaatini korumak ve güçlendirmek için kadının mahkemeye başvurma (muhalea) hakkı bile yok edilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Hz. Peygambere nispet edilen şu sözün kötüye kullanılması söz konusudur: “*Herhangi bir sıkıntı yokken kocasından talâk (boşanmak) isteyen kadına cennet kokusu haram olur.*”<sup>86</sup> En iyimser yaklaşımla bu rivayet, kadının zorunlu hallerde boşanmak isteyebileceğini göstermektedir. Üstelik hadisler sadece kadının hakkını keyfi olarak kullanmasını çirkin bulmamakta ve bunu erkekler için de söz konusu etmektedir: “*Helaller arasında Allah’a en sevimsiz geleni talâktır.*”<sup>87</sup> Fakat rivayetleri tek yanlı ele almak isteyenler bununla yetinme niyetinde olmadıkları için ayetlerin verdiği cevaza rağmen “muhalea” isteğinde bulunan kadınların münafık olduğunu dile getiren rivayetler ihdas etmişlerdir.<sup>88</sup>

Bakara 229. ayetin açık ifadelerine bakılırsa talâk konusunda kadın ve erkeğin iki taraf kabul edildiği, kadına verilmiş olan şeylerin boşanma esnasında geri alınmaması gerektiği, kadının erkeği boşanmaya razı etmek için aldığı mihrî gönüllü olarak geri vermesinde sakıncanın olmadığı açıklanmaktadır. Yani “muhalea” ile ilgili ayetler, mihrin iadesini boşanma hakkının şartı değil, kadının gönüllü olarak ödemesinin cevazı yönünden dile getirmektedir.<sup>89</sup> Ayrıca örnek olayda kadının kocasına verdiği bahçe, boşanma hakkının bedeli değil, evlenirken nikâh bedeli olarak aldığı mihrin iadesidir. Parası iade edilen koca, müşrik olduğu için kadınlara verilen mihrî geri almanın helal olmadığını dile getiren 2/Bakara 229 ve 4/Nisa 20. ayetler o kişiyi bağlamaktadır. Dolayısıyla buradaki mihr iadesinin cevaz bağlamından çıkarılarak kadının mahkeme yoluyla boşanabilmesinin şartı sayılması ve hakkın bununla sınırlanması tipik bir aşırı yorum örneğidir.<sup>90</sup> Çünkü Hz. Ömer’in devlet başkanı veya bir hâkim kararı olmaksızın yapılan muhalea anlaşmasına cevaz verdiği bilinmektedir. Ayrıca Hz. Osman’ın, kadının saç bağından başka bir malı olmasa da böyle bir anlaşmayı ve ayrılmayı gerçekleştirebileceğine hükmetmesine bakılırsa<sup>91</sup> o dönemde boşanmak isteyen kadının hiç malı olmadığı durumda bile ve mahkeme kararı olmadan ayrılabilindiğini göstermektedir.

Hanefîliğin bunu zorlaştırması neticesinde Osmanlı döneminde bazı Hanefî kadınların Şafî fetvalarını uygulamaya yöneldiklerine şahit olunsa da, çoğunlukla mahkemelerin kısıtlamaları sürdürdüğü için mağdur kadınların nadiren de olsa padişaha başvurduğu ve davanın divanda görüşülerek kazaskerlerin kararlarıyla çözülebildiği bilinmektedir.<sup>92</sup> Kaldı ki kadının, ulemayı bile kuşa-

tan çevre ve kamuoyu baskısını aşır mahkemeye başvurmasının ne kadar zor olacağını tahmin etmek güç değildir. Mustafa Sabri Efendi'nin değerlendirmelerinde bunun izlerini görmek mümkündür. Söz konusu değerlendirmeye göre erkekler yaratılışları gereği kadınlardan üstündür. Çok evlilik gibi talâk konusunda da tek yetkili olmaları gerekir. Aksi halde üstünlükleri sona erer.<sup>93</sup> Yani onların bu yetkisine ne mahkeme ne sultan karışmaya kalkışmamalıdır.

Bu tür kırılmaların halk katmanlarındaki yansımaları daha da belirgindir ve kadına değer veren örfler toplumun önemli bir kesimi tarafından anlaşılabilir hale gelmiştir. Nitekim geleneksel Arap kültürü içerisinde yetişen Kadı İbn Batuta'nın Kuzey Türk illerini dolaşırken onların kadınlara verdiği değeri ve hatta erkeklerin kadınları kendilerinden daha üstün tuttuklarını görünce şaşırması ve bir anlam verememesi bu açıdan önemli bir örnektir.<sup>94</sup> Buradan bir genelleme çıkarmak ve istisnaları görmezden gelmek elbette tasvip edilemez. Kimi Türk topluluklarında da benzeri ön kabuller halen yaşayabilmektedir. İbn Batuta'nın gözlemi, en azından o dönem kültürlerindeki baskın karakteri yansıtması ve toplumsal örf ve geleneklerin yorum üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla bugün halen kadına şiddetin kaynağı olarak gösterilen töre olgusu, bu tarihsel süreçlerin ürünü olarak değerlendirilebilir. Veya naslara bakışın ve fikhî telakkilerin halk katmanlarındaki nispi yansıması olarak değerlendirilebilir.

### Üç Talâk Telakkisinin Gelişim Seyri

Ayetlerin öngördüğü üç talâk sürecinin yorumlanış biçimi de birtakım kırılmalardan azade değildir. Bakara 229. ayet ve Talâk suresinin ilk ayetlerindeki öneriler, benzeri değerlendirmelere konu olmuştur. Örneğin, ayetlerin açık önerileri doğrultusunda uygulanan sünnetteki boşama şekli, kadının âdet dönemindeki psikolojik durumunu göz önünde bulundurması, kadına saygısızlık anlamına gelecek bir istismara meydan vermemesi ve de iki şahitle sonucu kesinleştirmeye çalışması bakımından anlamlı ve hassas bir uygulamadır.<sup>95</sup> Rivayetlere göre Sünnet talâk, kadını temizlik halinde ve ilişkiye girmeksizin iki şahit huzurunda boşamaktan ibarettir.<sup>96</sup>

Fakat bu açık öneriler, farklı zamanlarda üç ayrı boşama değil de üç aşamalı tek bir boşama şeklinde ele alınmış, "hasen" veya "mendub boşama" diye farklı bir kategori oluşturularak üç ay süren bir talâk törenine dönüştürülmüştür. Erkeğin, üç talâkın her birini bir temizlik müddeti içerisinde dillendirerek geri dönüş imkânı olmamak üzere kadını üç ay süren bir boşamayla salıvermesi şeklinde sistemleştirilmiştir.<sup>97</sup> Bu görüşte olanlar, düşüncelerini genel olarak İbn Ömer hadisine dayandırmışlardır: İbn Ömer karısını hayız halindeyken boşamış, Hz. Ömer olayı Hz. Peygambere anlattığında, Pey-



gamber Efendimiz, ona; “*Oğluna emret, eşine geri dönsün ve onu temizleninceye kadar beklelsin. Sonra tekrar baysız görüp temizlenir, sonra ister onu yanında tutar, isterse boşar*” demiştir.<sup>98</sup> Hadiste üç talâkın zikredilmediği açıktır; sadece iki âdet sürecinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bir boşamanın üç aşamasını mı, yoksa üç farklı zamandaki üç ayrı boşamanın adabını mı anlattığı açık değildir.

Oysa şu hadis, hasen veya mendub sayılan talâkın dayandırıldığı hadisteki kapalılığı gidermekte ve üç ayrı boşamanın tasviri olduğunu göstermektedir. Rivayete göre Rukane eşini boşar ve bunu Hz. Peygambere haber verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber eşini ona geri döndürür. Daha sonra Rukane ikinci boşamasını Hz. Ömer döneminde, üçüncü boşamasını da Hz. Osman döneminde gerçekleştirerek bayın talâkla evliliği sonlandırır.<sup>99</sup> Dolayısıyla hasen veya mendub diye ihdas edilen bu talâk türü, sünnet talakla mukayese edildiğinde o günün şartlarında bile bidî bir talâk olarak değerlendirilebilir.<sup>100</sup> Kadının iradesini yok sayan böyle bir boşama biçimini, hak ve hukuk telakkilerinin geliştiği günümüz dünyasına taşımak kolay anlaşılabilir bir durum olmadığı gibi İslamî nasların saygınlığına da gölge düşürebilir.

Bu yaklaşım, talâkı bir boşanma girişimi olarak görmeyip de bir boşanmanın aşamalarını dile getiren tılsımlı bir lafız olarak algılamının ürünü gibi görünmektedir. Çünkü bu anlayış, talâkı olgusal bir boşanma girişimi olarak gören ve talâk lafzı kaç defa söylenirse söylensin bir boşama kabul eden Hz. Peygamberin uygulamasını görmezden gelmiş ve bir defada söylenen üç talâk lafzını üç ayrı boşama saymıştır.<sup>101</sup> Ne derece doğrudur bilinmez, fakat Hz. Ömer uygulamasına dayandırılan bir defada üç talâkla boşamanın ebedileştirilmesiyle hasen veya mendub talâk diye bilinen bu boşanma türleri de anlamını yitirmiş ve ayetlerin hükmünden geriye sadece âdet hali içerisinde boşama anlamındaki fasit boşama ile ilgili olanı kalmıştır.<sup>102</sup> Üç talâkı bir çırpıda söyleyerek boşamayı İmamiyye'nin kabul etmemesi ve Sünnîlerin ebedileştirmesi siyasî spekülasyonları çağrıştırmaktadır.<sup>103</sup> Dolayısıyla cahilî kültürün tek yanlı ve sorumsuzca boşama geleneği neredeyse geri dönmüştür. Oysa talâkı üçle sınırlayan ayetler, cahiliye döneminde erkeklerin kadınları keyfi olarak sınırsız sayıda boşayıp geri almasını sınırlamak üzere gelmiştir.<sup>104</sup>

Bu lafızcı tutum, evlenirken kadına talâk hakkı verme geleneğinin de kökenini oluşturmaktadır. Üç ayrı boşama girişiminin tılsımlı bir cümlenin üç defa tekrarlanmasına dönüşmesi sonucu, kadının önceden talepte bulunması ve erkeğin de izin vermesi şartıyla bu cümleyi kadının da kullanabileceğine hükmedilmiştir.<sup>105</sup> Ancak bu durum, sorunun çözümsüz hale getirilmesi neticesinde tarafların evlenirken boşanmayı konuşması gibi gariplikleri ortaya çıkarmıştır.

## Zıharın İslamî Nitelik Kazanma Süreci

Yorumsal yabancılaşma, “zıhar” kefaretiyle ilgili tartışmalarda da fark edilmektedir. Âlimler, Mücadele 3. ayetin lafızlarını, 2. ayetin açık lafızlarıyla örtüşmeyen yorumlara tabi tutmuşlardır. Aslında 2. ayet, cahiliye yeminini çirkin ve anlamsız bulmakla ve kadının kocasına anne olmadığını dile getirmekle kadının kocaya geri dönmemesinin haram olmadığına açıkça hükmetmiş olmaktadır.<sup>106</sup> Bundan dolayı 3. ayet kocanın evliliği sürdürmesine müsaade etmiş ve yaptığı çirkin yeminden dönme cezası olarak da kefaret cezasını öngörmüştür. Çünkü “ilâ” gibi “zıhar”ın da cahiliyeden kalma çirkin bir gelenek olduğu ayetlerde ve rivayetlerde açıkça dile getirilmiştir.<sup>107</sup> Hatta ayetlerin böyle bir yemin etmeyi haram kıldığını söylemek bile mümkündür. Çünkü Allah çirkin şeyleri haram kıldığı gibi,<sup>108</sup> en masum yeminlerin bile fesat aracı haline getirilmesini kınamıştır.<sup>109</sup> Üstelik kadınlarına yaklaşmama ya yemin edenlerle (ilâ) ilgili ayetten önce, Allah adına yapılan masum ve meşru yeminlerin bile iyiliğe engel yapılmamasının altını çizmiş<sup>110</sup> ve Tahrir 1. ayette de bu ayete atıf yapmıştır.

Ayrıca bu ayetler “ilâ”dan bahseden ayetlerle birlikte ele alınarak “ilâ”daki iddetle bu ayetlerdeki keffaretler, her iki olay için de uygulanabilir. Çünkü yeminin şekli farklı olsa da her ikisi de kadına yaklaşmamak için yapılan bir yemindir. İbrahim en-Nehaî, Şabî, İbn Şihab ez-Zühri, İbn Sîrin ve Şu’be eşinden uzaklaşmak üzere yapılan her türlü yemini “ilâ” kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>111</sup> Üstelik “ilâ” yemini yapanlarla ilgili olarak kasten yapılan yeminlerin sorumluluk doğurduğu da vurgulanmaktadır.<sup>112</sup> Dolayısıyla böyle bir bağlantı kurulması halinde erkeğin eşine dönmesine engel kabul edilmeyen ve lağvedilen yemin sadece zıhar olmayacak ve “ilâ”yı da bu kapsama dahil edecektir. Ayrıca keffaret cezası da zıharla sınırlı kalmayacaktır.

Fakat bütün bunlara rağmen “ilâ”nın kitapla ve sünnetle sabit olduğunu dile getiren fikhî yargılar çağdaş metinlerde halen varlığını sürdürebilmektedir.<sup>113</sup> Eğer delil getirilen ayet ilâ’yı onaylıyorsa devamında Allah’ın bağışlamasından söz eden ifade neyin bağışlanmasından bahsetmektedir? Yapılan yorumlarda kocanın yemin ederek eşini kendine haram etmesiyle kavramsal anlamda dinin haram kılmasının birbirine karıştırıldığını görmek mümkündür. Örneğin, Tahrir suresi 1. ayet konusunda böyle bir yaklaşım sergilendiği açıkça görülmektedir. Hz. Peygambere; “*Allah’ın sana belal kaldıklarını eşlerinin boşnutluğunu kazanmak için neden kendine haram ediyorsun?*” sorusu, eşlerini memnun etmek için helal gıda maddelerini yememe kararı bağlamından çıkarılmış ve eşlerini kendisine haram kılmaya dönüştürülmüştür. Ayrıca burada kişinin bir şeyi yapmama kararı anlamındaki haramlık, kavramsal anlamda haram kılma olarak değerlendirilebilmiş ve “ilâ” konusuna dâhil edilerek ele alınmıştır.<sup>114</sup>

Oysa İbn Abbas'tan gelen bir rivayet, bunun kavramsal anlamda dinin vaz'ettiği bir haram olmadığına işaret etmektedir: “*Erkek karısını kendisine haram ettiğinde bu, kefarete ödemesi gereken bir yemindir.*”<sup>115</sup> Kaldı ki bu tür kişisel bir tahrimin yemin olup olmadığı da spekülataftır.<sup>116</sup> Sonraki süreçlerde bu açık ifadeler dönüştürülerek zıharın kadını kocaya dinen haram ettiği sanılmış ve keffaret ise yeminden dönmenin değil de haram olan kadına geri dönmenin karşılığı sayılmıştır. Dolayısıyla kefaretin, haram olan kadına dönme eylemini helal kıldığı zehabına varılmış ve çirkin yeminden dönmek cezasız bırakılmıştır.<sup>117</sup> Hz. Peygamberin Havle'ye, kocasına dönmesinin haram olduğunu söylediğine dair aşırı ilaveler bu yanılığın etkili olmuştur.<sup>118</sup>

Çünkü konuyla ilgili rivayetler aynı olayda birleşse de ayrıntıda ciddi farklılıklar arz etmektedir. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber, Havle'ye, sadece bu konuda kendisine bir hüküm gelmediğini söylemiş ve vahiy o esnada gelmiştir. Bazı rivayetlere göre ise Hz. Peygamber Havle'ye, kocasının kendisine dönmesinin haram olduğunu söylemiş, Havle ise defalarca gelip hak talep etmiş, daha sonra da bu ayetler inmiştir.<sup>119</sup> İkinci grup rivayetlerde yer alan haram sayma iddiaları, Ahzab 4. ayetin inişine tanık olan Hz. Peygamberin birikimiyle bağdaşamamaktadır. Bu ayete rağmen Hz. Peygamberin zıharı kesin bir boşama olarak nitelemesi ve mağdur kadının kocasına dönmesini haram sayması mümkün değildir.<sup>120</sup>

Bu tür yorumlarla İslam'ın öngördüğü bir yemin şekline bürünen cahiliye ürünü “*ilâ*” ve “*zıhar*”,<sup>121</sup> fıkhîta farklı zeminlerde ele alınmış olsa da içerik itibarıyla birleşerek ebediyen kullanılabilir ve haramı helal yapacak bir meşruyet aracına dönüştürülmüştür. Erkeğin sinirlendiği herhangi bir konuda “*şart olsun*” veya “*sen benim annemsin*” türü ifadeler kullanarak eşini boşaması meşru hale gelmiş,<sup>122</sup> ulema bu yapay soruna çözüm üretmek için kılı kırk yaran sözde şer'î hileler aramıştır. Oysa karısına kız kardeşim diyen insanları duyduğunda Hz. Peygamber, bunu çirkin bulduğunu söyleyerek onları nehyetmiş, fakat bu tür tutumları boşama olarak değerlendirmemiştir.<sup>123</sup>

Cahiliye algılarını tasvir eden bu tür ifadelerden şer'î hüküm çıkarma girişimlerini başka ayetlerin tefsirinde de görmek mümkündür.<sup>124</sup> Genelde tefsirciler, müşriklerin kız çocuğuna bakışını tasvir eden ayetin son cümlesini Allah'ın yargısıymış gibi değerlendirmişler ve ipek giymenin, altın takmanın kadın için mubahlığına ve erkek için haramlığına delil getirmişlerdir.<sup>125</sup> Hatta kadının doğuştan aklının kıt ve ahmaklığına delil getirenler bile olmuştur.<sup>126</sup> Oysa Mekki olan ayette müşriklerin kız çocuklarına bakış açısındaki ayrımcı tutum tasvir edilmektedir. Eğer buradan fikhî bir hüküm çıkarılacaksa öncelikle ayrımcılığı meşru görmenin çirkin bir tutum olduğu hükmü çıkarılmaydı. Dolayısıyla evliliğin sona erdirilmesi konusunda kadının iradesini yok

sayan bu tür yeminler, ayetlerin açık hükümlerinden hareketle boşama sayılmayarak yemin eden kocaya ayetlerin öngördüğü ahlâkî kefarete cezaları pekâlâ uygulanabilir ve hatta gerektiğinde de ağırlaştırılabilir.

### **Verilen Hakların Kaybedilmesi ve Nasların Kamusal Alandan Dışlanması**

Kur'an, kadının din ve siyaset alanında bile irade ve söz sahibi olmasının önündeki engelleri kaldırmaya dönük hükümler getirmiştir. Mümtebine 12. ayet, kadınların dinî ve siyâsî konularda biat etme isteğini onların tercihine bırakırken biatlarının alınmasını Hz. Peygambere emretmektedir.<sup>127</sup> Bu durum, toplumsal kararlara katılımın özgür iradeye dayanması gerektiğini ortaya koyarken maruf ölçüler dâhilinde Hz. Peygambere ve diğer insanlara biat ve itaatın de şartlarını belirlemektedir.<sup>128</sup> Ayetler kadının sosyal hayata katılımında bu kadar toleranslı davranırken âlimlerin çoğu, kadının doğrudan kendisini ilgilendiren hayâtî kararlara katılıp katılmaması konusunda bile nasların tanıdığı hakları çok görmüştür.

Talâk konusuyla doğrudan ilgili olan Bakara 232 ve 240. ayetleri, bazı hadislerden de yararlanarak<sup>129</sup> kadının nikâhta söz sahibi olduğuna ve hatta kendi kendine evlenebileceğine delil getiren Hanefilerin aynı ayetleri boşanma konusunda delil olarak kullanmamalarını anlamak zordur. Nisa 130. ayet gereği kadının boşanma hakkını teslim eden Şafîilerin, bazı rivayetleri delil getirerek<sup>130</sup> böyle bir nikâhı geçersiz saymalarını anlamak da bir o kadar zordur.<sup>131</sup> Hatta bazı Şafîilerin nikâhı emreden Nisa 3 ve 25. ayetleri delil getirerek nikâhın farz ve hatta mendub bile olmadığına hükmettikleri ve cariyelerden faydalanmayla aynı düzleme indirgedikleri de bir başka çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>132</sup>

Bir kadının ailesinden habersiz evlenmesi, kararların sıhhati ve ailenin saygınlığı açısından sıkıntılı görülebilir de ideal aile açısından bir erkeğin aynı şekilde evlenmesi de hoş karşılanmayabilir.<sup>133</sup> Ancak bu, erkek olsun kadın olsun evlilik ve boşanma gibi kendi hayatı üzerine yapacağı bir sözleşmede irade ve söz sahibi olmasından farklı bir durumdur. Bu hakkın kısıtlanması akit hürriyeti açısından ciddi bir sıkıntı olduğu gibi evlenirken bu hakkın tanınıp boşanırken tanınmaması daha da ciddi bir sıkıntıdır. Çünkü bazı tarihsel süreçlerde kadınların fitne gerekçesiyle sokağa çıkmasının bile yasaklanabildiği göz önüne alınırsa gönüllü bir müessese olarak kurulan evliliğin, şiddetli geçimsizlik ve kavgaların mağduru olan kadınlar açısından mecburiyet gereği sürdürülecek bir yapıya dönüştüğü fark edilebilir.<sup>134</sup>

Öte yandan bazı hadislerde boşanmanın bizatihi kerih/çirkin bir mubah olarak nitelenmesinden hareketle<sup>135</sup> kadının boşanma hakkının kısıtlanması aile müessesesinin korunması açısından faydalı görülebilir. Ancak boşama konusunda erkeğe tanınan mutlak yetkinin Kur'an ve sünnet tarafından sınırlandırılmasına rağmen korunmaya çalışılması aileyi koruma reflekslerinin devre dışı kaldığını göstermektedir. Aileyi koruma adına bu yetkinin kısıtlanması yönünde 1917 tarihli Aile Kararnamesine kadar bir adım atılmamış olması,<sup>136</sup> örfün oluşturduğu tek yanlı kamuoyu baskısını akla getirmektedir. Zaten bu tür tarihsel yorumlar, tarihî gelişmelere ayak uyduramamış olmalı ki 1917 tarihli "Hukuk-u Aile Kararnamesi" kadının boşanmak için mahkemeye dava açabileceğine hükmetmiştir.<sup>137</sup>

Meşrutiyet aydını ve özellikle *İçtimaiyyat* ekolünün mensupları, birtakım yenilikler yapmanın gereğini hissetmiş ve nasların yeniden yorumlanarak çok evliliğin yasaklanabileceğini savunmuşlardır.<sup>138</sup> Fakat bu düşünce, ulema ve İslamcı aydınlardan ciddi tepkiler almıştır. Tartışmaların şekilciliğe mahkûm edildiğine dikkat çeken Mahmut Esad Seydişehrî, asıl sorunun kadınların eğitim ve öğretimi konusundaki eksiklikten kaynaklandığına vurgu yaparak erkekleri eğitimsiz ve tutsak olan bir toplumun kadınlarına özgürlük istememinin bir bakıma lüks olduğunu dile getirmiştir. Bir hakkın yürürlük derecesinin bilinmekle mütenasip olduğunu, bilinmeyen bir hakkın mevcut olmadığını, sadece kadınlara değil, erkeklere de hürriyet vermek isteyenlerin, onlara hak ve vazifelerini anlatmaları gerektiğini hatırlatmıştır.<sup>139</sup> Ancak ulemanın tutucu tavrı nedeniyle çabalar bir sonuç vermemiş, fıkıhla birlikte nasların öngördüğü adil hükümler uygulama sahasından uzaklaştırılmıştır.

Cumhuriyet döneminde, Medeni Kanunun kabulüyle birlikte kadın ve erkeğin evlenme ve boşanma hakkı kanunî bir nitelik kazanarak eşitlenmiştir. Ancak geleneksel telakkilere duyulan tepki ve ideolojik bir yaklaşımla nikâh ve aile gibi kurumlar bütün manevî ortam ve telkinlerden arındırılarak sade ve resmî bir şekil şartına bağlanmış, bunun sonucu yeni nesillerin gözündeki saygın yerini önemli ölçüde kaybetmiştir. Aslında bu durum, hukukî niteliğini kaybeden bir yaklaşımın yerini, dinî niteliğini kaybeden bir yaklaşıma bırakmasından başka bir şey değildir. Yöntem ve yorumun aklılığını kaybettiği durumlarda varılan sonuçlar da inandırıcılığını yitirmektedir. Dolayısıyla naslardan çıkarılan yanlış sonuçlar, nasların dayandığı ahlakî ve itikadî zemini de tartışılır hale getirebilmekte ve sağlıklı cevaplar üretilmesine de engel olmaktadır. Modern dönemde İslam dünyasının başına gelen en önemli sorunlardan birisi belki de budur.

## Sonuç

Boşanmayla ilgili naslar genel olarak değeriendirildiğinde oldukça özgün hükümler getirdiği görülebilmektedir. Ancak nasların içeriği ve o naslar üzerinde cereyan eden tartışmalar mukayese edildiğinde arada ciddi farklılaşmaların yaşandığı ve bunun sonucunda kadınları mağdur eden bir telakkinin ortaya çıktığı fark edilmektedir. Örneğin, uyuşmazlıkların son raddeye geldiği ve hatta erkeğin eve nafaka getirmediği, uzun süre ortadan kaybolduğu durumlarda bile kadına boşanma hakkı tanımayan fikhî değeriendirmeler, Kur'an'ın ve sahih sünnetin açık hükümlerinin değil, ancak söz konusu yaklaşımların ürünü olabilir.<sup>140</sup>

Naslar üzerine yapılan yorumlar nasların gerisine düştüğü gibi, nasları da yerli geleneklerin gerisine düşürmüştür. Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanların bu konudaki duyarlılığı kaybolmuş, zihniyet değışmiş, Müslüman toplumlarda kimi zaman Kur'an öncesi kadın telakkileri, İslamî görüntüye bürünerek varlığını sürdürebilmiştir. Kadim din ve kültürlerin Müslüman toplumlara tesiri, yerleşik kültür ve geleneklerin dine baskın çıkması, dinî metinlerin yanlış anlaşılması ve yanlış yorumlanması yanında Müslümanların ahlakî zaafı da bu tür düşüncelerin kökleşmesine zemin teşkil etmiştir.<sup>141</sup>

Bardakoğlu'nun iç içe üç halkadan oluşan tasnifi doğrultusunda bir değeriendirme yapılacak olursa, birinci halkada yer alan ve sistemin özünü oluşturan nasların nesnel bir okumaya tabi tutulduğunu söylemek bile zordur. Kur'an'ın ıslahçı, dönüştürücü ve zihniyet oluşturuocu ruhunun gözden kaçırılması sonucu nasların algılanması ve yorumlanmasından oluşan ikinci halkadaki içtihatların tutarlı bir bütünlük oluşturduğunu ve hatta naslarla uyum içerisinde seyrettiğini söylemek de zordur. Bütün bu sorunlar nedeniyle Allah'ın insana bıraktığı bilinçli boşluğu dolduran ve üçüncü halkayı teşkil eden beşerî hükümlerin yerli yerinde kullanıldığını söylemekse daha da zor ve hatta imkânsız görünmektedir.<sup>142</sup>

Yorumsal süreçler gözlendiğinde hangi alan mevrîd-i nas, hangi alan değildir, birbirine karışmıştır. Bu şekilde üretilen yargıların, yerli ve yabancı geleneklere ait argümanlarla desteklenerek nas konumuna yükseltildiği veya nasların fikhî fetva konumuna indirildiği, hatta kırılmalara açık süreçlerin malzemelerine dönüştürüldüğü ve nasların gösterdiği hedeflerin kaybedilip adeta sürecin tersine çevrildiği bir açmazla karşı karşıya kalabiliyoruz. Üstelik söz konusu yapay naslar halen halkın elindeki dua ve vaaz kitapları içerisinde yaşamaya ve sözde dinî değer üretmeye devam etmektedir.<sup>143</sup> Daha da vahimi, nasların açık hükümlerinin önüne geçirilen beşerî yargıların naslara dönme isteyen girişimleri engelleyici bir rol üstlenmiş olmasıdır.

Kur'an'ın belirlemeleri haricinde kalan hususların yetkili mercilerin takdir ve uygulamasına bırakıldığı, Müslüman toplumların tarihsel tecrübe ve geleneğinin bundan daha farklı yorumlara imkân verecek bir zenginlik taşıdığı açıktır.<sup>144</sup> Konuyla ilgili İslamî nasların içerdiği hükümler, ucu açık hükümlerdir<sup>145</sup> ve dolayısıyla insanların iradesine geniş bir alan açmıştır. Fakat bu alanı, sistemsiz bir şekilde bireylerin veya hâkimlerin tercihine bırakmak veya bütünüyle yasaklamak yerine, hukukun ve hukuk vâzı'larının sistematik yapılandırmasına tevdi etmek, daha tutarlı görünmektedir. Hukuk vâzı'ları da gelenek ve ideolojileri kutsamak yerine İslam'ın ideal ve realiter prensipleri ile bireysel ve toplumsal maslahatları ve mefsedetleri gözetmek durumundadırlar.

Hukukçu, toplumun ahlak, örf ve benzeri değer hükümlerini alır ve ondan hukuk metinleri inşa eder. Bunu yaparken felsefe, sosyoloji, psikoloji ve hatta bütün sosyal bilimlerin verilerinden istifade eder.<sup>146</sup> Ancak örf ve adetlerin menfi normlar yaratması da söz konusu olabilir<sup>147</sup> ki, İslam âlimlerinin örfü sahih ve fasit şeklinde ikiye ayırması bu bakımdan anlamlıdır. Nasların ruhu ve gösterdiği hedefler kaybedildiğinde onların uygulanmasından doğması beklenen sahih örf ve teamüllerle, nasları hedefinden saptıracak fasit telakkiler birbirine karışabilir. Dolayısıyla değerlendirmelerin ilahî ve beşerî ölçüler arasındaki dengeyi koruyan bir sistem dâhilinde yapılması gerektiği açıktır. Çünkü Müslüman toplumlar için ilahî naslar, hukuk sosyologlarının hukuk kaynağı olarak gördüğü örf ve teamüllerden daha derin bir anlam ifade etmektedir.

Aslında nasların teamülünden doğacak örf, nasların oluşturmayı hedeflediği zihniyet dönüşümü ve onun şartlara ve ihtiyaçlara paralel olarak üreteceği çözümler son derece önemlidir. Dolayısıyla nas-yorum-örf dengesini öne çıkarmak zorunludur ve bundan istifadenin yadırganacak bir tarafı yoktur. Hatta komşu ve yabancı kültürlerden istifade etmek de önemli bir imkân olarak değerlendirilebilir. Ancak örfün bir toplumun inanç, değer ve telakkilerinin ürünü olduğunu, tarihte ve günümüzde birtakım yabancılaşmalara maruz kalabileceğini ve tarihî yanılıgıları koruyarak olumlu gelişmelere engel olabileceği ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekir. Bu durum örf ve teamüllerin ideal naslar gibi değerlendirilmemesini ve hatta her iki değer de hukuka olduğu gibi taşınmamasını gerektirir. Çünkü değerlerin özü ve ruhuyla halk düzeyindeki algılanış biçimleri aynı olmayabilir ve hukukçu bu verileri hukuk sistematığı ve kanun metinleri içerisine taşıırken hukukçu vizyon ve nosyonunu yansıtmak zorundadır. Aksi takdirde halk hikâyeleriyle hukuk metinleri arasında fark kalmayacağı gibi hayatın gerisine düşmüş örfî değerlerin nas gibi dokunulmazlık kazanmasına da yol açabilir.

Bu karmaşa, hem fikhın hem de çağdaş hukuk sosyolojisinin kaynağı kabul edilen örfün güvenilirliğini de kuşkulu hale getiren bir olgudur. Gerçi örf,

nasların uygulanmasında yol gösterici olmanın yanısıra yozlaşma karşısında muhafız görevi üstlenen bir role de sahiptir. Ancak bugün yeni yabancılaşmalar karşısında koruyucu görevi üstleniyor görüne de geleneksel yabancılaşmalar konusunda sabıkalı olduğu için onun neyi koruduğu tartışılabilir hale gelmiştir. Bu tür örf ve teamüllerin nasların gerçek mesajlarını yakalamanın ve geleneği yenilemenin önünde ciddi bir engel oluşturduğu açıkça görülmektedir.

Örfün hukukî değeri, beşerî üretimlerden istifadeyi kaçınılmaz kılmaktadır ve bugün boşanma konusunda eşlerin haklarını koruma ve adaleti sağlama yönünde yeni teamüller ve telakkiler oluşmuştur. Hatta kimi yeni telakkiler, bütünüyle olmasa bile ayrımcı tarihsel telakkilere göre daha adil ve nasların ruhuna daha uygun görünmektedir.<sup>148</sup> Ancak bu yeni telakkilerin güvenilirliğini test edebileceğimiz ölçüler maalesef belirsiz ve karmaşık bir haldedir. Çünkü örfî kodlarımız kendisiyle birlikte nas algımızı da belirsiz ve karmaşık hale getirmiştir. Fitne algısı yeni kuşular üretirken geleneksel nas ve delil algılarımız halen karmaşık durumunu sürdürmektedir.<sup>149</sup> Bu durum, hukuk sosyolojisi alanında yapılması gereken çalışmaları engelleyen en önemli problematik olarak değerlendirilebilir.

İçinde yaşadığımız toplumda birbirini yalanlayan iki ayrı nikâh türünün varlığı ve boşanma konusunda pozitif hukuk sistemiyle dindar telakkiler arasında yaşanan uyumsuzluk, tek yanlı ve yüzeysel yaklaşımların çözebileceği sorunlar olarak görünmemektedir. Dolayısıyla nasları da, örfü de, çağın ruhunu da yeni baştan bütüncül bir okumaya girişmemiz kaçınılmaz görünmektedir. Bunu yaparken nassın ve aklın söylediklerini takip etmekten, nasları ve hayatı bütün olarak gözlemlemekten ve mukayeseli okumalar yapmaktan başka bir yolumuzun olmadığı açıktır. Nas ve olayların anlamsal izini süreç analiziyle takip ederek zihniyet dünyamızda ve kavram setimizde meydana gelen kırılmaları gözden geçirmemiz zorunlu görünmektedir.

Çünkü sadece Türkiye değil, diğer İslam ülkeleri de ağır ağır batı standardında bir evlenme-boşanma sistemine doğru kaymaktadır ve bu durum yeni gelişmelere paralel olarak yeni yabancılaşmaların da habercisi gibidir. Bu, nasların ruhunu yakalayıp hayata taşımak ve hayatı o ruh doğrultusunda yönlendirmek yerine, İslam fihhının geleneksel yapısını aynen korumakta ısrar etmenin ve artık Müslümanların zihniyetlerinin de dönüştüğünü görmemenin bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Sırf geleneksel nikah-talak telakkilerini yaşatmak ve işletmek adına bu global zihniyet dönüşümüne set çekip suyu mecrasının dışına taşımak ne kadar mümkündür, ciddi anlamda düşünülmesi gerekir? Gelişmeleri görmezden gelerek kontrolü bütünüyle kaybetmek yerine, süreci doğru okuyup inisiyatif almak ve sağlıklı bir şekilde yönetmek daha isabetli bir yöntem olamaz mı?



**Kaynakça**

- Acar, Halil İbrahim, "Talâk", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 39.
- Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Ankara, 2010, Fecr Yayınevi.
- Atar, Fahrettin, "Muhalea", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 30.
- Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1985.
- Bardakoğlu, Ali, "Kur'an ve Hukuk", *Kur'an Ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul, 1998.
- Beşer, Faruk, "İslam Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analizi", *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara, 2011.
- Buharî, abu Abdillâh Muhammed bin İsmail (H. 194-256) *Sahibu'l-Buharî*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.
- Cassas, abu Bekir Ahmed bin Ali er-Razî (Ö. H. 370), *Abkamu'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Davutoğlu, Ahmet, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul 1998.
- Döndüren, Hamdi, "İlâ", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 22.
- Duman, Zeki, *Beyanü'l-Hak*, Ankara, Fecr Yayınevi, 2006.
- Ebu Davud, Süleyman bin Eşas es-Sicistani (H. 202-275), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.
- Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme*, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2000.
- Gökâlp, Ziya, "Fıkıh ve İçtimaiyat", *İslam Mecmuası*, I/40; "İçtimâî Usul-ü Fıkıh", I/3; "İçtimâî Usul-ü Fıkıh", I/3;
- Görmez, Mehmet, *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara, DİB Yay. 2012.
- Gürkan, Ülker, *Sosyolojik Hukuk İlmî*, Ankara Üniversitesi Huk. Fakültesi Yayınları, 1961.
- İbn Atıye, Gazi abu Muhammed Abdulhak bin Galip el-Endülüsî (Ö. H. 542-6), *el-Muharreru'l-Veçiz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Batuta, Muhammed bin Abdillâh et-Tancî (1304-1369), *Tuhfetu'n-Nüzzar fi Garâibi'l-Emsar ve'l-Acaibi'l-Esfar (Büyük Dünya Seyahatnamesi)*, Terc. Muhammed Şerif Paşa, Sadeleştirme Mümin Çevik, İstanbul, Yeni Şafak Kültür Armağanı, tarihsiz.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned el-Kütübü's-Sitteti ve Şurubuhâ*, c. 20/1, 2, İstanbul, Çağrı yay. 1992.
- İbn Mace, ebi Abdillâh Muhammed (H. 209-273), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.
- İbn Rüşd, abu'l-Velid Muhammed bin Ahmed (H. 595), *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, Dâr'u-Kahraman, 1985.
- Kazanlı Halim Sabit, "İçtimâî Usul-ü Fıkıh Münasebetiyle" *İslam Mecmuası*, I/145, II/418.
- Kur'an'ı-Kerim, Mealler şahsıma aittir. Herhangi bir meal kullanılmamıştır.
- Kurtubî, abu Abdillâh Muhammed bin Ahmed el-Ensarî (Ö. H. 671), *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, Dar'u-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002.
- Mahmud Esad, "Tesettür'ü-nisvan meselesi hakkında son söz", *Sebülü'r-Reşad*, II/sayı 279, s. 289.
- Malik bin Enes, *el-Muvatta' el-Kütübü's-Sitteti ve Şurubuhâ*, c. 20/1, 2, İstanbul, Çağrı yay. 1992.
- Mansurizade Said, "Şeriat ve Kanun" *Daru'l-Fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası VIII*, s. 604; "Cevazın Ahkam-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 10, s. 295; "Teaddüd-ü Zevcat İslamiyet'te Men' Olunabilir", *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 8, s. 233.
- Razî, Fahrettin Muhammed bin Ömer (H. 543/1149-606/1220), *Mefatihü'l-Gayb*, Heyet çevirisi, İstanbul, Huzur Yay. 2002.
- Taberî, ibn Cerir (Ö. H. 310), *Camiu'l-Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed el-Basrî (Ö. H. 364-450), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.

Mevduğî, ebu'l-Alâ, *Tefhimü'l-Kur'an*, İstanbul, İnsan yay. 1991.

Mustafa Sabri, "Din'i-İslam'da Hedefi-Münakaşa olan Mesailden Teaddüdü-Zevcat", *Beyanü'l-Hak*, I/226. "Din'i-İslam'da Hedefi-Münakaşa Olan Mesailden Talâk" *Beyanü'l-Hak*, I/595 vd, II/628.

Mustafa Şeref, "İçtimâî Usul-ü Fıkıh Nasıl Teessüs eder?", İslam Mecmuası, I/162.

Müslim, ebi'l-Huseyn en Neysaburî (H. 206-261), *Sahib*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.

Nesefî, ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmed (H. 701), *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, (*Mecmuatun min et-Tefsir*) Beyrut, Matbaatü'l-Amire, 1320.

Özdeş, Talip, *Kur'an ve Cinsiyet Ayırmıcılığı*, Ankara, Fecr Yay. 2005.

Öztürk, Mustafa, "Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi", *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara, DİB Yay. 2011,

Sarmış, İbrahim, *Rivayetlerin Ortaya Çıkardığı Olumsuz Kadın Algısı*, İstanbul, Düşün Yay. 2010.

Tirmizî, ebu İsa Muhammed (H. 200-279), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000.

Topçuoğlu, Hamide, *Hukuk Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi Huk. Fakültesi Yayınları, 1969.

Topçuoğlu, Hamide, *XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, Ankara, İstiklal Matbaacılık, 1953.

Yaman, Ahmet, *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara, DİB Yay. 2012.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Çelik-Şura Yay. 1993.

Zemahşerî, Mahmud bin Ömer (V. H. 528), *el-Keşşaf an Hakaik-i Gavamiği't-Tenzil ve Uyûn'l-Ekavil fi Vucubih't-Te'vil*, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Tarihsiz

## Notlar

<sup>1</sup> 4/Nisa 105; 17/İsra 9.

<sup>2</sup> Ali Bardakoğlu, "Kur'an ve Hukuk", *Kur'an Ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul, 1998, S. 39-41.

<sup>3</sup> 68/Kalem 1-15.

<sup>4</sup> Malik bin Enes, *el-Muvatta' el-Kütübü's-Sitteti ve Şurubuhâ*, İstanbul, Çağrı yay. 1992, Hüsnü'l-Hulk, 8; Ahmed bin Hanbel, *el-Müsned el-Kütübü's-Sitteti ve Şurubuhâ*, İstanbul 1992, 2/381.

<sup>5</sup> A. Bardakoğlu, *age*, S. 39-43.

<sup>6</sup> A. Bardakoğlu, *age*, s. 39-41.

<sup>7</sup> Ülker Gürkan, *Sosyolojik Hukuk İlimi*, Ankara Üniversitesi Huk. Fakültesi Yayınları, 1961, s. 25-33, 97-116.

<sup>8</sup> A. Bardakoğlu, *age*, s. 41

<sup>9</sup> Ahmet Davutoğlu, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, İstanbul 1998, s. 50-52.

<sup>10</sup> 2/Bakara 143; 4/Nisa 135, 136; 7/Araf 28, 29; 5/Maide 8, 42.

<sup>11</sup> A. Bardakoğlu, *age*, s. 40, 41.

<sup>12</sup> 4/Nisa 1. "İnsanların ve eşlerinin aynı nefisten yaratılması" ifadesi, Hz. Adem'den eşinin yaratılması şeklinde değerdirenler olsa da ayetin anlamı geneldir, muhatapların eşleriyle aynı nefisten/candan yaratıldığından söz etmektedir. Dolayısıyla ayet, her cinsin var olmak için karşı cinsle muhtaç olmasına işaret etmektedir (3/Al'i-İmran 195; Fahrettin er-Razî, Muhammed bin Ömer (H. 543/1149-606/1220), *Mejatihu'l-Gayb*, Heyet çevirisi, İstanbul, Huzur Yay. 2002, c. 7, s. 310, 311; ebu'l-Alâ el-Mevduğî, *Tefhimü'l-Kur'an*, İstanbul, İnsan yay. 1991, c. 1, s. 327).

<sup>13</sup> 4/Nisa 32-34; A. Bardakoğlu, *age*, s. 42; Ahmet Yaman, *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi*, DİB yay. s. 149-152; İbrahim Sarmış, *Rivayetlerin Ortaya Çıkardığı Olumsuz Kadın Algısı*, İstanbul, Düşün Yay. 2010, s. 84-87.

- 14 Mehmet Görmez, *Türkiye V. Dini yayınlar Kongresi*, Ankara, DİB Yay. 2012, s. 15-24.
- 15 Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimaiyat", *İslam Mecmuası*, I/40; "İctimai Usul-ü Fıkıh", I/3; Kazanlı Halim Sabit, "İctimai Usul-ü Fıkıh Münasebetiyle" *İslam Mecmuası*, I/145, II/418; Mustafa Şeref, "İctimai Usul-ü Fıkıh Nasıl Teessüs eder?", *İslam Mecmuası*, I/162.
- 16 Hamide Topçuoğlu, *XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, Ankara, İstiklal Matbaacılık, 1953, s. 74-195.
- 17 Ü. Gürkan, aynı yer.
- 18 Ü. Gürkan, age, s. 103-110.
- 19 Ü. Gürkan, age, s. 99.
- 20 Ü. Gürkan, s. 99,102.
- 21 Ü. Gürkan, age, s. 46.
- 22 Ü. Gürkan, age, s. 46-48.
- 23 2/Bakara 226, 227).
- 24 Zeki Duman, *Beyanü'l-Hak*, Ankara, Fecr Yay. 2006, c. 3, s. 81.
- 25 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Çelik-Şura Yay. 1993, c. 2, s. 79; Z. Duman, aynı yer.
- 26 2/Bakara 228.
- 27 Talip Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Ankara, Fecr Yay. 2005, s. 194.
- 28 2/Bakara 229, 230; 4/Nisa 20.
- 29 2/Bakara 231.
- 30 33/Ahzab 49.
- 31 2/Bakara 232.
- 32 2/Bakara 233.
- 33 65/Talâk 4.
- 34 2/Bakara 234.
- 35 2/Bakara 228.
- 36 2/Bakara 235
- 37 2/Bakara 236, 237.
- 38 Mevdudî, age, c. 6, s. 357.
- 39 65/Talâk 1-7.
- 40 Halil İbrahim Acar, "Talâk", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 39, s. 498.
- 41 65/Talâk 1, 2.
- 42 Mevdudî, age, c. 6, s. 359-370.
- 43 Mevdudî, age, c. 6, s. 151
- 44 Z. Duman, age, c. 3, s. 437; Hamdi Döndüren, "İlâ", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 22, s. 61.
- 45 90/33/Ahzab 4.
- 46 58/Mücadele 2; Ali bin Muhammed el-Maverdî el-Basrî (V. H. 364-450), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971, c. 4, s. 371, 372; Mahmud bin Ömer ez-Zemahşerî (V. H. 528), *el-Keşşaf an Hakaik-i Gavami'iz'it-Tenzil ve Uyûn'l-Ekavil fi Vucubih'te'vil*, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Tarihsiz, c. 3, s. 520-522.
- 47 58/Mücadele 1-4.
- 48 Neseî, ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmed (H. 701), *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, (*Mecmuatun min et-Tefasir*) Beyrut, Matbaatü'l-Amire, 1320, C. 6, s. 195, 196.

- 49 Maverdî, age, c. 5, s. 487, 488; Mevdudî, c. 6, s. 157-159
- 50 4/Nisa 32-35.
- 51 4/Nisa 127-130.
- 52 Razî, age, c. 8, s. 343; Mevdudî, age c. 1, s. 411-413; Yazır, age, c. 3, s. 31, 32.
- 53 İbn Atıye, Gazi ebu Muhammed Abdulhak bin Galib el-Endülüsi (Ö. H. 546), *el-Muharreru'l-Veçiz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, c. 2, s. 119-121; Razî, age, c. 8, s. 349; M. H. Yazır, age, c. 3, s. 32.
- 54 Razî, age, c. 8, s. 353, 354; M. H. Yazır, age, c. 3, s. 34.
- 55 4/Nisa 2-3; M. H. Yazır, c. 2, s. 464.
- 56 Buharî, *Sahib*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, hadis no 4813; Faruk Beşer, "İslam Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analizi", *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara, DIB Yay. 2011, s. 106.
- 57 İbn Cerir et-Taberî (Ö. H. 310), *Camii'l-Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995, c. 2, s. 615-616; Razî, age, c. 5, s. 202; T. Özdeş, age, s. 193.
- 58 Fahrettin Atar, "Muhale", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 30, s. 400.
- 59 T. Özdeş, age, s. 193, 194; İ. Sarmış, age, s. 84-87.
- 60 Taberî, aynı yer.
- 61 H. İ. Acar, age, s. 498.
- 62 Buharî, Talâk, 1; İbn Mace, ebi Abdillâh Muhammed (H. 209-273), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, Talâk, 1, no: 2020.
- 63 Buharî, Talâk 1; H. İ. Acar, age, s. 499
- 64 Sahabeden Hz. Ali, İmran bin Husayn, tabiinden Ata, İbn Sirin, İbn Cüreyc ve çağdaş bazı âlimler bu kanaattedir (H. İ. Acar, age, s. 498).
- 65 T. Özdeş, age, s. 194, 195.
- 66 Taberî, age, c. 14, s. 175.
- 67 Ebu Abdillâh Muhammed bin Ahmed el-Ensari el-Kurtubi (Ö. H. 671), *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, Dar'u-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002, c. 9/18, s. 103; Ebu Bekir Ahmed bin Ali el-Cassas (Ö. H. 370), *Abkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, c. 3, s. 609, 610.
- 68 Taberî, age, c. 4, s. 415, 416.
- 69 Cassas, age, c. 2, s. 354, 355; M. H. Yazır, age, c. 3, s. 34.
- 70 İbn Atıye, age, c. 2, s. 121; Kurtubi, c. 3/5, s. 279.
- 71 Razî, age, c. 8, s. 353, 354;
- 72 F. Atar, age, s. 399, 400; H. İ. Acar, age, 496, 497.
- 73 Mevdudî, age, c. 1, s. 177.
- 74 İbn Rüşd, ebu'l-Velid Muhammed bin Ahmed (H. 595), *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, Dâr'u-Kahraman, 1985, cüz 2, s. 83.
- 75 Razî, age, c. 5, s. 215, 216; F. Atar, aynı yer; H. İ. Acar, aynı yer.
- 76 Buharî, Talâk, 5, no 5262, 5263; Müslim, ebi'l-Huseyn Müslim bin Haccac en Neysaburî (H. 206-261), *Sahib*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, Talâk, 4/25, no: 3685.
- 77 Buharî, Talâk, 12, no: 5273, 5276.
- 78 Kurtubi, age, 9/17, s. 175.
- 79 Malik, age, Talak 70.
- 80 H. İ. Acar, age, 496, 497.

- 81 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 374
- 82 M. H. Yazır, aynı yer.
- 83 Kurtubî, ilâ ve zıharı cahiliyeden kalma bir uygulama olarak değerlendirirken (age, c. 9/17, s. 175), F. Atar, muhaleanın cahiliye döneminde var olan bir uygulama olduğuna yer vermektedir (Age, s. 440; ibn Hanbel, age, IV, 3).
- 84 T. Özdeş, age, s. 197.
- 85 T. Özdeş, aynı yer.
- 86 Ebu Davud, Süleyman bin Eşas es-Sicistani (H. 202-275), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, Talâk, 18, no: 2226.
- 87 Ebu Davud, Talâk, 3.
- 88 Taberî, age, c. 2, s. 634; Tirmizî, ebu İsa Muhammed (H. 200-279), *es-Sünen*, Riyat, Daru's-Selam Neşri, 2000, Talâk, 11; ibn Hanbel, III, 9369.
- 89 2/Bakara 229; T. Özdeş, age, 193-197.
- 90 F. Atar, age, s. 400-402.
- 91 Buharî, Talâk, 10-11.
- 92 M. Akif Aydın, İslam-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985, s. 114-122, 144-148.
- 93 Mustafa Sabri, "Din'i-İslam'da hedefi münakaşa olan mesailden teddüd'ü-zevcat", *Beyanü'l-Hak Mecmuası*, I/226 vd; "Din'i-İslam'da hedefi münakaşa olan mesailden Talâk" age, I/595 vd, II/628.
- 94 İbn Batuta, Muhammed bin Abdillâh et-Tancı (1304-1369), *Tuḫfetu'n-Nûzgar fi Garâibi'l-Emsar ve'l-Acaibi'l-Eşfar (Büyük Dünya Seyahatnamesi)*, Terc. Muhammed Şerif Paşa, Sadeleştirme Mümin Çevik, İstanbul, Yeni Şafak Kültür Armağanı, tarihsiz, s. 246.
- 95 H. İ. Acar, age, s. 499.
- 96 Buharî, Talâk, 1; İbn Mace, Talâk, 1, no: 2020.
- 97 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 376; Mevdudî, age, c. 6, s. 363; Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme*, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2000, s. 147-152; T. Özdeş, age, 195, 196.
- 98 Buharî, Talâk, 1, no: 5251; Müslim, Talâk, 1, no: 3652; Ebu Davud, Talâk, 4, no 2179.
- 99 Ebu Davud, Talâk, 14, no 2206.
- 100 H. İ. Acar, age, s. 499.
- 101 Müslim, Talak 15, 17; Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Ankara, 2010, Fecr Yayınevi, s. 35.
- 102 H. İ. Acar, aynı yer.
- 103 Buharî, Talâk, 1; H. İ. Acar, aynı yer.
- 104 Tirmizî, Talâk, 16, no: 1192.
- 105 H. İ. Acar, age, s. 497.
- 106 Neseî, age, C. 6, s. 195, 196.
- 107 Kurtubî, age, c. 9/17, s. 175.
- 108 16/Nahl 90.
- 109 16/Nahl 94.
- 110 2/Bakara 224, 225.
- 111 Taberî, age, c. 2, s. 570.
- 112 2/Bakara 224-227.

- 113 H. Döndüren, age, s. 61.
- 114 Tirmizî, Talâk, 21, no: 1201; Mevdudî, age, c. 6, s. 392-397.
- 115 Müslim, Talâk, 3/19, no: 3677.
- 116 Mevdudî, aynı yer.
- 117 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 175, 176; Mevdudî, age, c. 6, s. 154-159.
- 118 M. H. Yazır, aynı yer; Mevdudî, aynı yer.
- 119 Mevdudî, c. 6, s. 154-158.
- 120 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 173-176.
- 121 Kurtubî, age, c. 9/17, s. 175.
- 122 H. İ. Acar, age, s. 498; H. Döndüren, age, c. 22, s. 61.
- 123 Ebu Davud, Talâk, 17, no: 2210, 2211.
- 124 43/Zuhruf 17, 18.
- 125 Cassas, age, c. 3, s. 512, 513; Mevdudî, age, c. 5, s. 266.
- 126 Razî, age, c. 19, s. 508, 509.
- 127 60/Mümtehine 12.
- 128 Taberî, age, c. 14, s. 101-103; Cassas, age, c. 3, s. 590; Mevdudî, age, c. 6, s. 256.
- 129 “*Dul kendisine danışılmadan, bakîre de izni alınmadan evlendirilemez.*” (Buharî, no: 4766).
- 130 “*Kadın, bir başka kadını da kendisini de evlendiremez.*” (Darakutnî, Daru’l-Mehasin, III/277’den naklen F. Beşer, age, s. 111). “*Hangi kadın velisinin izni olmaksızın evlenirse nikâhı batıldır, batıldır, batıldır.*” (Tirmizî, I, 294, no. 1017).
- 131 F. Beşer, age, s. 112.
- 132 Razî, age, c. 7, s. 329-332.
- 133 A. Yaman, age, s. 149-152.
- 134 Mustafa Öztürk, “Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi”, *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara DİB Yay. 2011, s. 45-91; Özdeş, age, s. 193, 194.
- 135 M. H. Yazır, age, c. 7, s. 374.
- 136 H. İ. Acar, age, s. 498.
- 137 M. A. Aydın, age, s. 198.
- 138 Mansurizade Said, “Şeriat ve Kanun” *Daru’l-Fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, VIII, s. 604 vd; “Cevazın Ahkam-ı Şer’iyeden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 10, s. 295 vd; “Teaddüd-ü Zevcat İslamiyette Men’olunabilir”, *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 8, s. 233 vd.
- 139 Mahmud Esad, “Tesettür’ü-nisvan meselesi hakkında son söz”, *Sebilü’r-Reşad*, II/sayı 279, s. 289.
- 140 M. A. Aydın, age s. 114-124, 144-148; T. Özdeş, age, s. 199, 200.
- 141 M. Görmez, age, s. 15-24.
- 142 A. Bardakoğlu, age, 40, 41.
- 143 M. Görmez, age, s. 15-24.
- 144 A. Bardakoğlu, age, s. 42.
- 145 M. Görmez, age, s. 15-24.
- 146 H. Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi Huk. Fakültesi Yayınları, 1969, s. 87-89.
- 147 H. Topçuoğlu, age, s. 61, 76, 154; Ü. Gürkan, age, s. 97, 103.
- 148 T. Özdeş, age, s. 195-200.
- 149 M. Öztürk, age, s. 55-61.

# Elest Bezmi ya da Hangi Söz?

Gürbüz DENİZ\*

**Öz** Bu makale “elest bezmi” ya da ruhlar alemi” olarak bilinen halk söyleminin Kur’an-ı Kerim temelli olarak zikredilen Araf suresinin 172. Ayeti bağlamındaki iddiaları ele almaktadır. Bu bakımdan ilgili ayetler ve takip eden ayetler yorumlanmakta ve bu hususta nakledilen hadislerin sened ve metinleri sorgulanmaktadır. Ayrıca ruhlar aleminin tarihi kökenlerine de atıflar yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Elest bezmi, mısak, ruhlar alemi, Araf Suresi, ruh.

## **Bazm-i Alast or Which Word?**

**Abstract** In this article we elaborate the common beliefs known as bazm-i alast or the world of spirits and their relevance with verses of Araf surah in the Koran. We interpretate Ayah 172 and other consecutive ayahs and criticize the riwayat or transmissions for their rawis, their chains of transmission and texts of these sayings. Also we make references to the historical roots of the using the world of spirits.

**Keywords:** Yawmu alastu birabbikum, primordial covenant, world of spirits, Koran, al-Araf, spirit

---

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD; gurbuzdeniz2002@yahoo.com

## Giriş

Bazı sözler, deyimler, ifadeler, davranış kalıpları vardır; bunların kimler tarafından niçin ve ne amaçla söylenip yapıldığı pek bilinmez. Zaman içerisinde değişik temellendirmeler yapılarak, bazı inanç ve ibadetler -aslında ne olduğu bilinmeyen- bu tür söz ve davranışlar üzerinden inşa edilir olmuştur. Sonra gerçekten bu söylentilerin kaynağını sorgulayıp işin esasına nüfuz etmek için kitaplara gittiğimizde ise hayreti mûcib durumlarla karşılaşmamak mümkün değildir. Örneğin; “Ne zamandan beri Müslümansın? Kâlû Belâ’dan beri. Kâlû Belâ nedir? Ruhlar aleminde Allah’a verdiğimiz sözdür” gibi ifadeler, Müslüman varoluşumuz için vazgeçilmez sorgulamalar olarak kabul edilmektedir.

Avamî seviyede, “ne zamandan beridir Müslümansın?” Sualinin cevabı; eğer “elhamdülillah, Kâlû Belâ’dan beri” şeklinde değılse, Müslümanlığımız şüpheli ve hatta merdud görülebilir.

İşte ulemâyı kıram; yukarıdaki söylemlerin ve faili tam belli olmayan inançların kaynağını temellendirmede Araf 7/172-173. ayetlerden hareketle üç çeşit görüş beyanında bulunmuşlardır. Bunlardan ilk ikisi çok sayıda kişi tarafından savunulmuş olup, üçüncü görüşün ise marjinal kaldığı anlaşılmaktadır. Bu üç görüş şöyle özetlenebilir:

a. Meşhur olan birinci yoruma göre; bizatihi Allah Teala Hz. Âdem’in sırtından, onun kıyamete kadar olacak olan bütün zürriyetini çıkarmış ve onlardan kendi varlığını ve birliğini tasdik edip bildiklerine dair söz almıştır. Bu hususta Hz. Ömer ve Ebu Hureyre’ye dayandırılan hadisler temel hareket noktası olarak kabul edilmiştir. Bununla beraber bu hadislerin sened yönünden sıhhatleri pek dikkate alınmamıştır.

b. Yukarıda zikri geçen iki ayetle ilgili ikinci yorum ise bu ayetlerin simgesel oldukları şeklindedir. Yani Allah, kainatı ve insanı yaratırken kendi varlığına kanıt olacak delilleri de bu kainat ve insanın kendi nefsinde (tabiatında) yaratmıştır. Kainatı ve kendini anlamaya, anlamlandırmaya çalışan salim akla sahip her insan, hikmetli bir araştırmayla fitratında olan hakikatler sebebiyle Allah’ın varlığına inanacaktır.

c. Bu görüş, çok az sayıdaki alim tarafından kabul görmüştür. Onlara göre; bu âyetler (Araf 7/172, 173) Benî İsrail’den bahsetmektedir. Çünkü âyetlerin siyak ve sibakına (öncesine ve sonrasına) baktığımızda anlam bütünlüğü ve olay örgüsü bizi böyle bir yoruma götürmektedir.



## Birinci Görüş ve Eleştirisi

İbn Abbas'a göre, Allah, Benî Âdem'den Misak Günü söz almıştır. Bu sözü (Allah) mukaddem ve muahhar bütün zürriyetlerden almıştır. Böylece insanlar, Allah'ın kendilerinin Rabb'ı olduğunu ikrar etmişler, melekler de bu olaya şahit olmuşlardır.<sup>1</sup> Mukâtil b. Süleyman da Araf suresinin 172. âyetinin tefsirinde İbn Abbas ile aynı anlama gelecek yorumlarda bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Zikri geçen ayette, olay şu şekilde ifade edilmektedir: “Hani Rabbin Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da evet, şahit olduk, demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, biz bundan habersizdik demeyesiniz diyedir.”<sup>3</sup>

Yine Araf 172'yi desteklemek üzere delil getirilen şu hadis de bu hususta kayda değerdir. Şöyle ki; Müslim b. Yesar el-Cühenî'nin rivayetine göre; Hz. Ömer'e bu ayet hakkında görüşü sorulduğunda, Hz. Ömer de şöyle demiştir: “Ben Allah'ın Resulü'ne bu ayet hakkında soru sorulduğunu, O'nun da şöyle buyurduğunu duymuştum. Allah, Âdemi yarattı. Sonra sağ eliyle sırtını mesh edip, ondan bir zürriyet çıkardı ve: ‘Bunlar Cennet içindir, bunlar Cennet ehlinin amelini işlerler’ dedi. Rabb Teala ‘bunları da Cehennem için yarattım, bunlar da Cehennem ehlinin amelini işlerler’ buyurdu. Bunun üzerine orada bulunanlardan biri, Ey Allah'ın Resulü (kaderimiz belli ise) niye amel ediyorsunuz? dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (S.A.V.) de şöyle şöyle... buyurdu”<sup>4</sup>

Fahreddin Râzî'ye göre; “Hz. Ömer'e dayandırılan hadisin, Araf 172'yi tefsiri sahihtir. Resulullah'ın yaptığı tefsiri tenkit etmek ise mümkün değildir. Buna göre biz deriz ki: Âyetin zahiri, Hak Teala'nın, zerrelere Âdemoğullarının sırtlarından çıkardığına delalet eder. Dolayısıyla bu, Allah'ın falanca şahıstan falancanın, falancadan da falancanın... doğup meydana geleceğini bildiği manasına hamledilir. Binaenaleyh, Cenab-ı Hakk, onların varlık âlemine gireceklerini bildiği sıraya göre, onları çıkarmış ve birbirlerinden ayırt etmiştir. Ama Allah Teala'nın, bütün zürriyeti, Âdem (a.s.)'in sulbünden çıkarması meselesine gelince, ayetin lafzında, bunun şöyle veya böyle olduğuna dair herhangi bir delâlet bulunmamaktadır. Ne var ki haber (hadis) buna delâlet etmektedir. Binaenaleyh, zürriyetlerin Âdemoğullarının sırtlarından çıkarıldığı Kur'an ile, Âdem'in sırtından çıkarıldığı ise hadis ile sabit olmuştur. Bunun böyle olması halinde, bu iki husus arasında ne bir tezat ne de bir çelişki söz konusu değildir. Şu halde mümkün olduğu kadarıyla, hem âyeti, hem de hadisi tenkitten korumak için bu iki hususun, ikisini de birden benimsemek gerekir...”<sup>5</sup>

Fahreddin Râzî gibi bir alimin bu meseleye böylesine dar bir çerçeveden bakıp, olayı yorumlaması, zikri geçen hadis dolayısıyla mezhebî bir yaklaşımdır. Eğer Fahreddin Râzî, diğer birçok yorumunda olduğu gibi olayı derinlemesine incelemiş olsaydı böyle bir sonuca ulaşması söz konusu olmayabilirdi. O zaman Fahreddin Râzî'yi bile yanıltan bu hadis hakkında hadisçiler ne söylemektedirler:

İbn Abdilberr, el-İstizkâr adlı eserinde, henüz ikinci cümlesinde bu hadisin munkatı\* olduğunu ifade etmektedir. Zira isnadda bulunulan Müslim b. Yesâr, Hz. Ömer ile hiç karşılaşmamıştır. Aralarında Nuaym b. Rebi'a adlı birisi vardır. Bununla beraber Müslim'in, Nuaym'in hadis nakli/rivayeti ile bilinen bir kişi olmadığını zikretmesi de önem kazanmaktadır.<sup>6</sup> Aynı şekilde Tirmizî de Müslim b. Yesâr'ın Hz. Ömer'den hadis işitmediğini ifade etmektedir.<sup>7</sup> Bu hususta İbn Abdilberr'i ve Müslim'i destekleyen başka yorumlar da bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Bir müfessir olarak el-Kasımî ise yine zikri geçen hadislerle ilgili olarak şöyle demektedir: “Zürriyetin Hz. Âdem'in sulbünden çıkarılması, kendi kendine şahit tutulması ve sonra babalarının sulbüne geri gönderildiğine dair rivayetlere gelince, bu hadislerin çoğunun isnadı zayıftır.”<sup>9</sup>

Görüldüğü üzere Araf 7/172'nin kendisiyle bağlantılı olarak yorumlandığı hadisin sıhhati ciddi bir şekilde yaralanmıştır. Böyle bir hadis (faraza) sahih olsa bile; zikri geçen hadiste “min zuhri Âdem”, Âdem'in sırtından, âyette (Araf 7/172) ise “min zühurihim” Âdemoğullarının sırtlarından şeklinde geçmesi dolayısı ile ayet ve hadiste bulunan bu kelimelerden, hadiste geçen ifade tekil bir şahsı ifade ederken ayette geçen ifade ise çoğul bir durumu ifade etmektedir. Bu durum göstermektedir ki, ayet ve hadisteki kelimeler ayrı ayrı manalar ifade etmektedirler. Böylece kelimelere dikkat edildiği zaman aradaki farkı görmek mümkün olabilmektedir.”<sup>10</sup> Yani âyet ile hadis arasında kullanılan lafızlar bağlamında burada anlamsal bir ilişkinin kurulması mümkün görünmemektedir.

Ayetin Hz. Âdem ve ruhlar âlemiyle ilişkisine gelince: “Âyette lafız itibari ile Hz. Âdem'den söz edilmemektedir.”<sup>11</sup> Hz. Âdem'den söz edilmediği gibi bir ruhlar âleminde de söz edilmemektedir. Aksine bir nesilden (zürriyetten) bahsedilmektedir.

Bu sözleşmenin Âdem'den alınan bütün Âdemoğlu nesline irca edilmesi nedeniyle şöyle bir soru sormak hakkımızdır. Şayet geçmişte bizden bir söz alınmış ve bu söz dolayısı ile de hesaba çekileceğimiz ifade edilmiş ise, biz (bütün insanlar) bu sözü (misakı) neden hatırlamıyoruz? Hatırlamadığımız bir söz ve fakat kendisi dolayısı ile sorumlu olduğumuz o söze karşı kayıtsız kılmamız neden yanlış olsun? Doğrusu bu âyeti kendisinden önce ve sonra

gelen ayetlerden bağımsız bir şekilde anlamak Kur'an'ın usûlüne aykırı olduğu gibi, bu ayetteki anlamları bütün insanlara teşmil etmek, hakkında habersiz olduğumuz bir olay dolayısı ile hesaba çekilmemiz anlamına gelir ki bu da ilahî adalete uygun düşmez.

## İkinci Görüş ve Eleştirisi

Bu görüş; Ehl-i Sünnet ulemasının büyük ekseriyeti ile Mutezili ulemanın görüşlerinin ittifak ettiği kanaattir. Bunlara göre; Araf 172 de anlatılanlar bir tür temsildir, örneklemedir. Bunun manası da şudur: “Yüce Allah, insanlara Rabb olduğuna ve vahdaniyetine yani birliğine ilişkin tüm delillerini ortaya koyup insanlara gösterdi. Onlara verdiği akılları da, bu deliller çerçevesinde buna tanık kıldı. Bu sayede doğru olan yol ile sapık olan yolu birbirinden ayırt eder oldular. Sanki böyle yapmakla, insanları kendi kendileri üzerine tanık konumuna getirdi. Bundan sonra insanlara: “Ben sizin rabbiniz değil miyim? diye buyurdu. Böyle bir soru karşısında sanki onlar da cevap olarak şöyle karşılık verdiler: “Elbette Sen bizim Rabbimizsin. Biz bu konuda kendi adımıza tanıklıkta bulunuyoruz ve Senin bir ilah olduğunu da kesin kabul ediyoruz.”<sup>12</sup>

Bu görüş doğrultusunda İmam Mâtürîdî, öncelikle Hz. Âdem ile birlikte zürriyetinin de yaratıldığı hususunda rivayet edilen ilgili rivayetlere dayanan yorumlara yer vererek bu yorumları Hasan-ı Basri ve diğer bazı alimlerin görüşleri olarak nakleder.

Mâtürîdî hadis rivayetleri hakkındaki kanaatini ortaya koyduktan sonra kendisinin görüşü olarak ise şu ifadeye yer vermektedir: “Kıssanın nasıl olduğunu Allah daha iyi bilir.” Bize göre bu rivayetlerin avâma aktarılmaması hem daha faydalı olur hem de bu vesile ile rivayetlerin barındırdığı şüphelerden de uzak kalınmış olur. İmam Mâtürîdî'nin ayetin içeriği ile ilgili benimsediği yorum ise âyetin, insanların yaratılışına işaret ettiği şeklindedir. İnsanın yaratılışının nasıl başladığı ve kıyamete kadar nasıl devam edeceğine âyetle işaret edilerek yaratıcının yalnızca Allah olduğuna insanlar şahit tutulmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin yorumuna göre; ayetteki şahit olma durumu insanın kendi yaratılışı üzerinden Allah'ın varlığına ve birliğine şahit tutulmasıdır.<sup>13</sup>

İmam Mâtürîdî, yine selef âlimlerinin birinci görüş dolayısı ile zikredilen hadis rivayetleri konusundaki yorumları ayet ile bağlantılı görmelerini ise şöyle yorumlamaktadır: “Muhtemelen onlar, bu konudaki rivayetleri görünce, âyetin de bu rivayetlere bağlı olduğunu zannettiler. Ve âyeti (Araf 7/172) ona göre te'vil ettiler. Halbuki âyet ile rivayetler bir araya getirildiğinde ya âyette bir takım fazlalıklar meydana gelmekte ya da âyetten bazı şeylerin

çıkartılması gerekmektedir.” O, bu duruma örnek olarak, “min beni Âdem” ifadesindeki “min” harf-i cerri ile “min zuhurihim” ifadesindeki “hum” zamiri üzerinde durarak selefi görüşü eleştirmektedir.<sup>14</sup> İmam Mâtürîdî’nin selef eleştirisine katılmakla beraber, bu âyetin yalnızca temsili bir durumu ifade ettiğini söylemesi bizce tam temellendirilmiş değildir. Çünkü Araf/172 den sonra gelen Araf/173 bir üst ayete atıf yaparak bu durumun bir olay olduğunu bize ihsas etmektedir. Ancak Mâtürîdî bu hususta herhangi bir şey söylememektedir.

Fahredden Râzî ise kendi görüşüne ek olarak Mutezile’nin görüşünü de şu şekilde ifadelendirmektedir: “Tefekküre ve akli izahlara önem verenlerin kanaatine göre [yani Mutezileye göre] Allah insanları mükemmel bir canlı yaptı. Daha sonra da onlara kendisinin birliğine, yaratmasının hayranlık verici olduğuna ve sanatının akıl almaz bir şey olduğuna dair vermiş olduğu deliller ile onları kendilerine şahit tuttu. İşte bu şahitlik ile de, onlar lisan ile ifade etmese de sanki evet demiş sayılırlar.”<sup>15</sup>

İmam Nesefî, İmam Mâtürîdî’nin görüşleri ile Fahredden Râzî’nin Mutezile’den naklettiği görüşler, Mâtürîdîlerin ve Mutezililerin, “Allah’ın varlığına ve birliğine akıl ile ulaşmak vaciptir” şeklindeki inançlarına uygun düşmektedir. Fahredden Râzî gibi büyük bir akılcı düşünürün ise Eş’arici olması onu selefi yorumların dar kalıplarından kurtaramamıştır. Çünkü Eş’arici yoruma göre; Allah’ın varlığını akıl ile bulmak zorunlu değil mümkündür. Eş’arici bu imkan, Mutezili ve Mâtürîdî yorumları olarak bilinen “Allah’ı akıl ile bulmak zorunludur” ifadelerine kıyasla insan gerçekliğine daha uygun ise de başka bazı konularda yanlış yönlendirmelere sebep olduğunu Fahretti Râzî’nin bu ayeti yorumlaması dolayısı ile görebilmekteyiz.

20. yüzyılın önemli müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır da bu ikinci kanaate sahip olup onun görüşleri de şöyledir: “Elest bezmi, fitrî akit (doğal bir sözleşme) tir. Aynı zamanda bu fitrî akit, temsili bir manadadır. Allah Teala bütün insanları fitratlarının başlangıcında tevhit inancına ve İslam’a kabiliyetli yaratmış, objektif ve subjektif delillerle Allah’ın Rablığını anlayabilecek şekilde ve İslam’a yatkın olarak halk etmiş olduğunu böyle temsili bir istiare (sembolik ifade ile) yoluyla tasvir etmiştir. Yani bu sözleşme; dille söylenmiş, sözlü ve ikrara dayanan kalamî mahiyette bir misak değildir. Bir marifet kuvvetinin, bir tanıma olgusunun doğal durumu açısından bir fiilî misak demektir.”<sup>16</sup>

Doğrusu böyle bir sözleşmenin temsili olabilmesi için kullanılan dilin, kavramların ve olay örgüsünün daha soyut ve yoruma açık olması gerekir. Halbuki âyetlerdeki ifadeler ciddi bir somutluğa işaret etmektedir. Özellikle ikinci görüşü benimseyen ulemanın Araf 172’yi dikkate aldıkları halde Araf

173'ten pek bahsetmemeleri dikkat çekicidir. Çünkü Araf 173, 172. âyete atıftır. Şöyle ki: “Yahut (ev) bizden önce babalarımız Allah’a ortak koşmuşlar. Biz onlardan sonra gelen bir nesiliz. Şimdi batılıların işlediği yüzünden bizi helak mı edeceksin? Dememeniz içindir.” Atfın varlığı iki âyetin birbirleriyle bağlantılı olduğu anlamına geldiği gibi âyetin manası da bu durumu açıkça desteklemektedir. Özellikle 172. âyetteki “min zuhuri beni Âdem” Âdemoğullarının bellerinden ifadesi meçhul olduğundan ulema bu âyet dolayısı ile bütün Âdemoğullarının ifade edildiği cihetine yorum yapmışlar. Halbuki 173. âyet, 172 deki meçhuliyeti yaptığı atıf ile malum hale getirip böylece bilinen belli bir nesilden (zürriyetten) söz alındığını ihsas etmiş olmaktadır. Çünkü bu nesil, kendilerinden önce Allah’ı tanımayan, Ona isyan eden bir kavmin çocukları olduklarını söylemektedirler.

Eğer bu ikinci görüşü savunanlar, bütün insanların tabiatının, Allah’ın varlığına kesin olarak delalet ettiğini söylüyorlarsa, o zaman, 173. âyette zikredilen “biz orta bir nesildik, bizden önce şirk koşan babalarımızdan dolayı bizi hesaba mı çekeceksin?” ifadeleri neden bu sözü söyleyen o neslin babalarını yani o neslin babalarının tabiatlarını etkileyip onları da Müslüman yapmamıştır? Onların tabiatı, çocuklarının tabiatı gibi değil midir? Çünkü bu tabiat meselesinde, söz alınanlar ile şirk koşanlar farklı guruplar olarak ortada durmaktadır.

Ayrıca eğer, insanın Allah’ın varlığını ve birliğini kesin olarak kavrayabilecek bir nitelikte yaratılmış olması sözlü olmayan, fakat fitrî bir akit ve sözleşme niteliğinde ise o zaman, “Biz resûl göndermedikçe azap etmeyiz” veya “insana onun nefsi takvasını da fücürünü (günahını) da ilham eder” tarzı Kur’anî ifadeler ne diyeceğiz? Şunu da ilave edelim ki, fitrat ayeti olarak bilinen Rûm 30/30 ayetindeki fitrat ifadesi ile bu âyet (Araf/172) arasında lafzi ve anlamsal bir yakınlık bulunmamaktadır.

### Üçüncü Görüş

Bu görüşün taraftarları az olmakla birlikte, bu görüş bize daha tutarlı görünmektedir. Misak alınması meselesinde Araf suresindeki âyetlerin siyak ve sibakına yani metnin bütününe ve bütünselliğine baktığımızda, Araf 172 ve 173’ten önceki âyette Benî İsrail’in asiliğinden dolayı dağın tepelerine, yaptıklarından pişman olmaları için, caydırıcı olarak eğildiği ifade edilmektedir. Dağın Benî İsrail’in üzerine devrilecek şekilde eğilmesi bütün müfessirler tarafından Benî İsrail hakkındaki fiili bir olay olarak kabul edilmiştir. Halbuki Benî İsrail de tıpkı Benî Âdem gibi meçhul bir nesil ifade etmektedir. Zikri geçen “Elest Bezmi” âyetinden sonra ise bir “ruhlar âlemi” değil bir zürriyetten bir nesilden bahsedilmektedir. Bu nesil, Araf suresinin 173. âyetinde

kendilerini “biz bizden önce şirk koşanlardan sonra gelen bir nesiliz” diye tanımlamaktadırlar. Kendilerinden önce her ne kadar ataları, dedeleri, babaları şirk koşmuş olsalar da kendilerinin onların işlediği bir suç dolayısı ile hesaba çekilmelerinin adil olamayacağını ifade etmeleri veya onlar adına ifade edilmesi kayda değerdir. Bir önceki ve bir sonraki ayetlerdeki ifadeler ile Kur’an-ı Kerim’in muhtelif yerlerinde geçen<sup>17</sup> ilgili ifadeler, Araf suresinin 172. âyeti ile beraber bu olayın (elest bezminin) Benî İsrail’den şirk koşmuş bir grupta ilgili olduğu yolundaki kanaati güçlendirmektedir.

Kadı Beydavî’ye göre; “Şimdi o batıl yolu tutanların yaptıkları yüzünden bizi helak mı edeceksin?” ayetinin (Araf 173) Kur’an’da yer almasının sebebi, Yahudileri ilzam içindir. Çünkü bu âyetin hemen evvelinde onlardan alınan bir söz anlatılmıştır. Burada ise [Araf 172’de] bütün insanlardan alınan söz nazara verildi.”<sup>18</sup> Kadı Beydavî Araf 173’teki atfı Araf 172’yi atlayarak Araf 171’e çekmektedir. Böylece hem 173’teki atfı açıklamış, hem de gelenekten ayrılmayarak Araf 172’nin bütün insanlığı kuşatmış olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Doğrusu böyle bir atf hem metnin anlam çerçevesi itibari ile ve hem de lafzın en yakın olan lafza atf yapılmasının gerekliliği dolayısı ile yakın lafza (Araf 172) yapılması daha uygundur. Bununla beraber Kadı’nın, diğer müfessirlerden farklı olarak Araf suresinin 173. âyetinin yine de Benî İsrail’le ilgili olduğunu söylemesi kayda değerdir.

Şimdi de bu üçüncü görüşü benimseyen istisnâî kanaat sahiplerinden Zemahşerî’nin ifadelerine bakalım: “Bu âyetteki [Araf 172] Benî Âdem’in ve zürriyetinin kim olduğu sorulursa, derim ki: Benî Âdem ile kastedilenler; Yahudilerin Allah’a şirk koşan atalarıdır. Nitekim onlar; “Üzeyr Allah’ın oğludur” demişlerdir. Zürriyet ile kastedilenler ise Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve atalarına uyan Yahudilerdir.

Bu âyetin, müşrikler ve onların çocukları ile ilgili olduğuna dair delil olan şey, âyetin devamındaki, “babalarımız şirk koştı” ifadesidir. Yine bu âyetin Yahudiler hakkında olduğuna dair delil ise bu âyetin matuf olduğu önceki âyetlerdir. Bu âyet de onların içerdiği konu ve üslûp ile aynıdır.

Araf/172’nin matuf olduğu âyetler şunlardır: Araf 7/163, 164, 167, 171, 175.<sup>19</sup> Böylece Benî İsrail, dağın tepelerine kalkıp ve onların bizatihi bu durumu müşahade etmeleri neticesinde Allah’a teslimiyet göstermişlerdir. Allah Teâla onların zürriyetlerini de yine böyle babaları, ataları gibi asî ve isyankâr bir durum ortaya çıkmasını diye önceden kendi nefislerine karşı şahit tutarak, babalarına gösterdiği icaz durumunu (dağın tepelerine eğilmesi gibi) onları kendi nefislerine karşı somut bir şekilde şahit tutarak atalarında olduğu gibi onların da şirke düşmelerini önlemiş olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim bağlamında bu ayetlerin yorumları, yukarıda görüldüğü şekildedir. Bu yorumların yanında bu ayetlerin açıklanması üzerinde felsefi ve tasavvufi açıklamaların ise büyük etkisi bulunmaktadır. Ruhlar alemi, taayyun-i sani, vahidiyyet gibi kavram ve tabirler bazı sufiler tarafından bezm-i âlem veya ilahi sözleşme olarak kabul edilmiştir.<sup>20</sup>

“Tasavvuf erbabına göre; her şeyden önce Allah vardı. Allah Teâla önce kendi nurundan Hz.Muhammed’in ruhunu, onun ruhundan da bütün insanların ruhunu yarattı. Böylece varlık dünyasında gökler ve yer yaratılmadan önce “ruhlar alemi” vücuda getirildi. O nedenle Allah, Âdem de dahil bütün insanların ruhlarına topluca hitap ederek: “Ben sizi Rabbiniz değil miyim” dedi; ruhlar da hep bir ağızdan, “bela” yani “evet Sen bizim Rabbinizsin dediler”.<sup>21</sup>

Ruhların bedenlerden önce yaratıldığı ve her ruhun tek bir ruhtan (Hz.Muhammed’in ruhundan) neşet ettiği şeklindeki tümel bir ruh anlayışı, İslami anlamda sahih kabullerden çok, Platoncu ve Yeniplatoncu “ruh idesi” ve “tümel (külli) ruh” anlayışlarına benzemektedir. Bu mesele hakkında ciddi araştırmalara ihtiyaç vardır.

Ayrıca şu hususu burada belirtmek lazımdır ki; ruhlar alemi, elest bezmi gibi avam arasında dinin temel inançları imiş gibi kabul gören inançlar, ehl-i sünnet ve diğer mezhep imamlarının görüşlerinden çok sufi ve özellikle de tarikat erbabınca halka kabul ettirilen görüşler olarak belirginleşmektedir. Özellikle ifade etmek gerekir ki, ilk dönem sufiler, ruhun bedenden sonra yaratılmışlığından bahsederken daha sonra gelen sufiler ruhun bedenden evvel olduğuna kani idiler.<sup>22</sup> Kanaatimizce bu durum Platoncu felsefeden etkilenen sufiler ile bu felsefeden etkilenmeyen sufiler arasındaki önemli farkı işaret etmektedir.

İslam düşünce tarihinde Yeniplatoncu geleneğin önemli temsilcileri olarak görülen Farabi ve İbn Sina ise bir ruhlar alemini kabul etmedikleri gibi onlar, her bir insan ruhunun kendi bedeninden sonra yaratıldığını ifade etmektedirler. Bununla beraber eğer bir ruhlar alemi var ise bu durumda ruh göçünün (tenâsuhun/reenkarnasyon) de kabul edilmesi gerektiğini ifade ile bedenden önce bir ruhlar alemini kabul etmemektedirler.<sup>23</sup>

Ruhlar alemi, elest bezmi gibi kabullerin, dinin asli öğeleri olmadıkları halde bu kadar meşhur olmaları insanların inançlarını temellendirmeleri hususunda onların kolaycılığa kaçmalarına sebep olduğu gibi kimi zaman da bu inançların başkalarına dayatılmasına gerekçe oluşturabilmiştir.

## Sonuç

‘Elest Bezmi’ tabiri meşhur olmakla birlikte kaynağı itibari ile meşkûkdur. Kur’an bütünselliği, anlam tutarlılığı ve insan gerçeğinden hareket ettiğimizde bu konunun bilinenden farklı şekillerde konumlandırılmasının imkanını ortaya koymaya çalışmış bulunuyoruz. Ayrıca bu meşhur konumlandırmanın sahih kaynaklarımızda karşılığının bulunmadığı da vurgulanması gereken bir husustur. Metnin bütünselliğini ve rivayetlerin sıhhatini sorguladığımızda elest bezmi denen olayın Benî İsrail’e ait bir vakıa olduğu kanaati baskın hale gelmektedir.

## Kaynakça

- Beydavi, *Muhtasar Beydavi Tefsiri*, çev. Şadi Eren, İstanbul 2010.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1997.
- Duman, M. Zeki, *Beyanu’l Hakık*, Ankara, 2002.
- Farabi, *Uyunu’l-Mesail, el-Samarat el-Marziye fi ba’z er-Risalat el-Farabiya*, Leiden.
- İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, Beyrut 2008
- İbn Sina, *en-Necat*, Beyrut, 1992.
- İbnu Abdilberr, *el-İstizkâr*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut, 2002
- el-Kasımî, Cemalüddin, *Tefsiru’l-Kasımî*, ty,
- Kurtubi, *el-Camiu’l-Abkamu’l-Kur’an*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1998.
- Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te’vilatu’l-Kur’an*, Daru’l-Mizan, İstanbul 2006.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2006.
- Nesefî, *Nesefî Tefsiri (Tefsiru’n-Nesefî, Medariku’t-Tenzil ve Hakiku’t-Te’vil)*, çev. Harun Ünal, İstanbul 2007,
- Râzî, Fahreddin *Mefatihü’l Gayb*, çevirenler, C. Sadık Doğru vdğ., İstanbul 2002.
- Suhreverdi, Şihabuddin *Avârifü’l-Maârif*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul 2010.
- Şâdi, *Avnu’l-Mabud, Şerhu Süneni Ebî Davud*, Beyrut 2002.
- Uludağ, Süleyman, “Ruh”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 192-193.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, Hakk Dini Kur’an Dili, (sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve Arkadaşları) İstanbul, yy.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Tefsiru’l-Keşşâf*, Beyrut 2003.

## Notlar

- 1 İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, Beyrut 2008, s. 183, 184.
- 2 Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, Terceme, M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2006, II, 69-70.
- 3 Kur’an, Araf 7/172.
- 4 Muvatta, Kader 2, (2, 898, 899); Tirmizi, Tefsir, A’raf, 3077.
- 5 Fahreddin Razi, *Mefatihü’l Gayb*, çevirenler, C. Sadık Doğru ve diğerleri, İstanbul 2002, XI, 143.
- 6 İbnu Abdilberr, *el-İstizkâr*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut, 2002, VIII, 260.



- \* Ravilerden birinin olmadığı/bilinmediği hadis.
- 7 Tirmizi *Sünen*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1999, c. 5. s. 112.
- 8 Bkz. Şâdî, *Arnu'l-Mabud, Şerbu Süneni Ebi Davud*, Beyrut 2002, XII, 307.
- 9 Cemalüddin, el-Kasımî, *Tefsiru'l-Kasımî*, ty, VII, 2898.
- 10 Elmalılı Hamdi Yazır, Hakk Dini Kur'an Dili, (sadeleştirilenler: İsmail Karaçam vdğ.) İstanbul, yy, IV, 172.
- 11 Kurtubî, *el-Camiu'l-Abkamu'l-Kur'an*, Terceme, M. Beşir Eryarsoy İstanbul 1998, VII, 508.
- 12 İmam Neseî *Neseî Tefsiri (Tefsiru'n-Neseî, Medariku't-Tenzil ve Hakiku't-Te'vil)*, Terceme, Harun Ünal, İstanbul 2007, IV, 334-335.
- 13 Bkz. Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatu'l-Kur'an*, Daru'l-Mizan, İstanbul 2006, VI, 101,107
- 14 Mâtürîdî, *a.g.e.*, VI, 107.
- 15 Fahreddin Razi, *a.g.e.*, XI, 140. Benzer kanaat için bkz. Beydavî, *Muhtasar Beydavî Tefsiri*, Terceme, Şadi Eren, İstanbul 2010, II, 99-100.
- 16 Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.* IV, 168.
- 17 Bkz. Kur'an, Bakara 2/40, 63, 93; Nisa 4/154, 155; Maide 5/12, 70; Araf 7/ 169-173; Zuhruf 43/46-50.
- 18 Kadı Beydavî, *a.g.e.*, s. 100.
- 19 Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf*, Beyrut 2003, II, 171.
- 20 Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s.101-102
- 21 M. Zeki Duman, *Beyanu'l Hakke*, Ankara 2002, I, 289. Ruhların bedenlerden önce yaratıldığına inananlardan biri de *Avârifü'l-Maarif* sahibi Şihabuddin Suhreverdi'dir. Bkz. Şihabuddin Suhreverdi, *Avârifü'l-Maarif*, tercüme. Dilaver Selvi, İstanbul 2010, 576
- 22 Süleyman Uludağ, "Ruh", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 192-193
- 23 Farabi, *Uyunu'l-Mesail*, (*el-Samarat el-Marziye fi ba'z er-Risalat el-Farabiya*, içinde) Leiden, s.116 ; İbn Sina, *en-Necat*, Beyrut, 1992, III, 33,34,39,40



# Kur'an-Toplum Diyalojisi ve Anlam(an)ın Güncelliği

Mustafa TEKİN\*

Öz Kur'an-ı Kerim, 23 sene gibi bir sürede nazil olmuştur. Bu nüzul sürecine bakıldığı zaman, Kur'an âyetleri ile gündelik hayat, ihtiyaç, talep ve sosyal olaylar arasında bazı paralelliklerin oluştuğunu görebiliriz. Bu durum bize Kur'an-ı Kerim'in sosyal hayat ile olan kopmaz bağını ve aynı zamanda aktüalitesini göstermektedir. Kur'an'ın evrensel olması, onun her zaman ve mekanda aktüalitesinin sürekli olmasını gerektirmektedir. Özellikle sosyal değişmeler; ortam, dil, âdet ve anlayışların da değişimini beraberinde getirmektedir. Bugün 1410 yıl öncesine göre kültürel, sosyal, ekonomik vb. birçok alanda ciddi değişimleri görmek mümkündür. Temel problem; Kur'an'ın bugünün insanı için de aktüel ve anlamlı olabilmesidir. Kur'an'ın aktüel tartışma ve problemlere cevap olabilmesi, onun mesajlarının bugünkü tekabüliyetlerini ortaya koymak ile bağlantılıdır. Biz bu makalede, bu sorunları tartıştıktan sonra, bu konuda farklı yaklaşımları dile getirmekteyiz. Bu makale, özellikle bugün Kur'an'ı yetkin bir anlamanın ancak Kur'an ile toplum arasındaki diyalojik ilişki içerisinde gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. Hasan Hanefi, metin-realite ilişkisinden hareketle, realiteden metne gitmeyi önermektedir. Biz buradan hareketle, realiteden metne sorular sorulduktan sonra, alınan (üretilen) cevapların tekrar metin ile kontrol edilmesi gerektiğini önermekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, metin, realite, sosyal değişme, sosyal hayat.

## The Dialogue Between The Holy Koran And Society

**Abstract** The Holy Koran revealed in a time period like 23 years. We looked at this time period, we can see some parallellisms between the verses of the Holy Koran and daily life, requirements, demands and social events. This indicates unbroken link between the Holy Koran and daily life; at the same time the Holy Koran's actuality. Its actuality can be seen in every time and location. Because it has universal messages. Particularly social changes bring back some changes like mediums, languages, customs in understanding of the Holy Koran. Today it is possible to see serious changes in many areas. In this article, we want to express different approaches to these problems. This article specifically emphasizes that vigorous understanding of the Holy Koran can become true in a dilogue between the Holy Koran and society.

**Key Words:** The Holy Koran, text, reality, social change, social life.

---

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD; mtekin7@hotmail.com

Çok sıkça zikredilen “Kur’an-ı Kerim, bir hayat kitabıdır” söylemi, Kur’an ile hayat arasındaki çok boyutlu ilişkilere vurgu yapması bağlamında anlamlıdır. Söylem, bu boyutları “güncellik”, “tekabüliyet” gibi anahtar kavramlara vurgusu yanında, insanın varlık, bilgi ve değerler ile kurduğu/kuracağı ilişkilerin süreklilik ve evrenselliğine de atıfta bulunmaktadır. Zira hayatın nasıl yaşanacağı ve/veya yönetileceği ile ilgili temel parametrelerin bu ilişkiler üzerinden oluşturulacağını görmek zor değildir. Öte yandan “hayat” kelimesinin kapsamının genişliği, hem Kur’an-ı Kerim’in hitap alanı hem de Kur’an-insan ilişkisinin boyutu hakkında da fikir vericidir.

Kur’an ve toplum arasında diyalojik bir ilişkiden bahsetmek, aslında hem Kur’an’ın hem de toplumun ifade ettiği anlamlar üzerine tekrar düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü olmuş bitmiş bir bütünlük olarak Kur’an ile belirli bir tarihselliğin içerisinden damıtılarak gelen ve konjonktür bağımlı toplumu, hem ideografik hem de nomotetik karakteri arasındaki dengede ele almak gerekmektedir. Dolayısıyla “bugün”ün bakışı ve algılayışıyla Kur’an’ın ötesine geçerek onu daha genel geçer bir varlık, toplum, bilgi vb. anahtar kavramlar etrafında ve daha evrensel ilkelere değen boyutlarıyla da irdelemek, makalemiz açısından ciddi bir zemin oluşturacaktır.

### **Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Arkaplan: Kur’an Nedir?**

Çok geniş kitleler Kur’an-ı Kerim’i ciltlenmiş, iki kapak arasına sıkıştırılmış, Allah’ın kullarına buyurduğu normatif ilkeler bütünü olarak görme eğilimindedirler. Böyle bir bakış ve algılayışın iki önemli noktanın altını çizdiğini söyleyebiliriz. Birincisi, Kur’an-ı Kerim, sadece bir kurallar manzumesi olarak düşünülmektedir. Bu da öncelikli olarak Kur’an üzerinden hayatı sadece helal-haram kategorileri içinde algılayıp resmetmeyi beraberinde getirmektedir. İkincisi ise, inmiş, tamamlanmış bir bütün olarak Kur’an’ın insan, evren ve dünya ilişkilerindeki sürekliliğin sağlanması hususundaki zaafiyetini görünür kılmaktadır.

Şimdi bunları biraz daha açmaya çalışalım. Aslında her ikisi de birbirini besleyen bu algılayışlar, hayatı kavrama noktasında bir takım sıkıntılar oluşturduğu gibi, insanın daha üst noktalara sıçraması ve “tarih”i okuması bağlamında da zihni daralmaları birlikte getirmektedir. Kur’an-ı Kerim’in normatif ilkeler bütünü ya da kurallar manzumesi şeklindeki algılanışı, bilhassa modern zamanlar söz konusu olduğunda daha da önemli bir anlam kazanır. Çünkü bu kurallar ve ilkeler, modern zihinler tarafından Tanrı’nın dünyaya aşırı müdahalesi şeklinde içeriklendirilebilmektedir. Seküler bir yaklaşımla dünya ve ahiret şeklindeki bölümlenmede Tanrı, uhrevi alanda konumlandı-

rılmaktadır ki, modern zamanlarda din tartışmalarında Müslüman dünyayı da etkileyen (Müslüman dünyaya sızan) hususlardan birisi de budur.

Diğer yandan geniş kitlelerin de Kur'an'ı, böyle bir kurallar manzumesi şeklinde anlaması söz konusudur. Bu yaklaşım biçimi, Kur'an-ı Kerim'in hayata dönük yüzünü de bu kalıplar içerisinde değerlendirmektedir. Dolayısıyla sürekli Kur'an'dan yapılacaklar/yapılmayacaklar listesi çıkararak salt bunun üzerinden hayata bakış, Kur'an ve varlık ilişkisine dair daha derin boyutların üzerini kapatmak bakımından işlevsel olabilmektedir. Tam da bu noktada, bir takım yanlış anlamaları gidermek üzere Kur'an-ı Kerim'in helal ve haramları olduğunu; ancak Kur'an'ın bunun çok üzerinde bir varlık algısı oluşturmaya çalıştığını söylemeliyiz. Bu bağlamda dinin temeli, hayatın bütünü'nün varoluşun gerçekliğiyle uyumlu bir şekilde nasıl düzenleneceği konusunda Allah'tan gelen rehberliktir<sup>1</sup> denilebilir.

Kur'an-ı Kerim, her şeyden önce Allah'ın (CC) insanlara bir mesajdır. Böyle bir tanımlama, birkaç noktanın altını çizmektedir. Öncelikle Allah ve insan arasında hiyerarşik bir ilişki kurmaktadır. Zira mutlak bir varlık olan Allah, varlığı mümkün olan insana mesaj vermektedir. İkincisi, bu mesaj insanın hem kendisini yaratan Allah, hem diğer varlıklar hem de çevre ve nesnelere olan ilişkilerinin hakikat ve sınırlarına dair bilgiler vermektedir. İşte bu ikinci nokta kanaatimizce çok önemlidir. Çünkü insanın ciddi bir sorun olarak önünde bulunduğu ve tarih boyunca farklı felsefe, ideoloji ve dinler içerisinde aradığı bilgi budur; Hayatını nasıl ve hangi anlama göre inşa edeceği.

Üçüncüsü, ilk insandan bugüne kadar tarihsel uzamın genişletilmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü bu durumda bir mesaj olarak Kur'an ve bu mesajın tarihsel açılımını gösteren Hz. Muhammed (SAV), bir yandan geleneğin parçası, öte yandan Allah-insan ilişkisinin evrenselliğinin bir yansıması olarak ortaya çıkacaktır. İşte bu durum, bize ilk insan yani Hz. Adem (AS) ve bugün arasında "mesaj"ın sürekli yeni bir dil ile anlamlandırılması gerektiğini anlatmaktadır.

Allah (CC), Hz. Adem'den bu yana tüm insanlarla Peygamberler vasıtasıyla gönderdiği mesajlarla konuşmuştur. Bu mesajların özü, insanların dünyada bulunuşlarının anlamı, varlık, dünya ve evrene dairdir. Her ne kadar Hz. Adem ve Hz. Havva'nın ilk insan olmaları, Allah ile birebir muhataplıkları söz konusuysa da, cennetten düşüş sonrasında varlık, insan, dünya ve evrenin insan için anlamları, bunlarla nasıl ilişki kurulacağı önemli bir problemdir. İşte aslında Allah'ın insanlara mesaj göndermesinin ya da onunla konuşmasının temel amacı da budur.

Bir dünyanın içinde kendisini bulan insan, en başta bu bulunuşunun anlamına dair sorular sorar. Bu bağlamda bütün insanların şu üç temel soruyu sor-

duğunu ve cevap aradığını söyleyebiliriz. 1- Niçin yaşayan bir varlığım? 2- Niçin öleceğim? 3- Yaşamın (varlığın) anlamı nedir?<sup>2</sup> Nitekim bu soruların içeriğine dikkat edildiğinde, insanın kendisini ve çevresini konumlandırma, anlamlandırma çerçevesinde somutlaştırdığını görmekteyiz.

Allah, Kur'an-ı Kerim'in anlatımıyla tarih boyunca tüm insanlar ya da toplumlarla konuşmuştur. Bir başka deyişle, varlık, insan, bilgi, dünya ve evrene dair anlam dünyası inşa eden mesajlar göndermiştir. Bu mesajları, aynı toplumun içinden, o toplumun dili ile muhatapın kültürel dünyasının sınırları içinde vermiştir. Tarih boyunca toplumlara gönderilen bu mesajda bir süreklilik olduğunu müşahede etmekteyiz. Nitekim Hz. Adem, Hz. Şit, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İsa ve nihayet Hz. Muhammed bu sürekliliğin önemli uğrak noktaları olarak Kur'an'ın anlatımına muhatap olurlar. Öte yandan Kur'an-ı Kerim'in her topluma bir peygamber gönderildiğini<sup>3</sup> bildirmesi, bizi sayıca bir kesinliğe götürmese de, mesajın tarih boyunca tüm insanlığı kuşatacak bir evrensellikte olduğu sonucunu çıkarmamıza izin vermektedir.

Bilindiği gibi, tarih boyunca farklı peygamberlere sahife ve kitaplar halinde mesajlar gönderilmiştir. Burada dikkat çekilecek birkaç nokta vardır. Birincisi, sahifelerin hepsi büyük kitaplardan önce inmiştir. İlk insana inen sahife sayısı azdır ve bu daha sonra artmıştır. Büyük kitaplar daha sonra inmiştir. İkincisi, büyük kitapların inme dönemi, insanlığın bilgi, kültür ve medeniyet bağlamında birikimlerinin de arttığı zaman dilimi gibi görünmektedir.

Fakat esas burada vurgulanması gereken nokta; tüm bu sahife ve kitaplardaki mesajın evrensel olarak tüm insanlığı kapsayan bir ana tezi bulunmaktadır ki, "tevhid" bu anlamda anahtar bir kavramdır. Tevhid inancının Kur'an'ın ve hatta tarih boyunca bu geleneğin en merkezi ögesi olduğu söylenebilir. Buna göre Hz. Adem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadar gelen tevhid geleneği hep aynı tezi savunmaktadır. Bu tez, insanın varlık, bilgi, dünya ve evrenle nasıl ilişki kurulacağına dair özde aynı şeyi söyler. Dolayısıyla Hz. Adem ile Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in söylediklerinde temelde hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Sahifeler ve Kitaplar indiği zamanın koşulları açısından bazı formel değişiklikler içerse de, evrensel mesajları açısından ortaktırlar. Meselâ, Hz. Muhammed, kendisinden önceki peygamberleri reddetmez; tam tersine kendisinin de o geleneğin bir parçası olduğunu vurgular. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim de kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve düzeltici bir şekilde konumlandırılır.

Bütün kitaplar (mesaj) bir toplum ve kültürün içine inmişlerdir. Bu nüzul sırasında toplumda ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel vb. farklı boyutların işlediği ve kurumsallaştığı bir girift ilişkiler ağı söz konusudur. İlahi kitabın mesajının bu ilişkiler ağı içerisinde sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında pey-

gamberlerin önemli bir rolü vardı. Peygamberler, mesajın bu evrensel boyutunu kendi kültürel formları ve dili içerisinde toplumlarına beyan etmekteydiler.

Aslında tam da bu noktada -yani vahyin inmesi ile birlikte- ilahi mesaj ile toplumun buluşmasından bahsediyoruz. Mesaj ile toplumun buluşması; mesajın içeriklerinin toplumun diliyle kültür içinde karşılıklarının bulunması ile ancak sağlıklı sonuçlar üretecektir. Bu bağlamda ilahi mesaj, toplumsal olay ve ilişkilerden kopuk olmadığı gibi onunla diyalojik bir ilişkiye sahiptir. Bir başka deyişle, vahiy ve toplum birbirleriyle “bağ”lantı içindedirler. Bu bağlantıları sağlayan olaylar, ihtiyaçlar, tartışmalar, talepler, çatışmalar vb. gibi reel toplumsal hareketliliklerdir. Meselâ; Kur'an-ı Kerim'in nüzülü 23 sene gibi bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmiştir. Nüzul sırasına göre âyetler takip edildiğinde, buna o günkü toplumsal yaşamın, sorunların, tartışmaların, çatışmaların eşlik ettiği görülecek; toplumsal yaşamın değişen seyrinin yansıdığı izlenebilecektir. Tam da burada önemli bir noktaya temas etmek gerekmektedir; o da Kur'an-ı Kerim'in o günkü toplumun ihtiyaç, tasavvur ve muhayyilesinde son derece aktüel bir konuma sahip olduğudur. Meselâ; bu aktüaliteye birkaç örnek verelim. Kur'an-ı Kerim'in putlara itirazı, Mekke toplumunun aynı zamanda ekonomik bölüşüm ve paylaşım düzeneği ile siyasi iktidarın adalet mekanizmalarına idi. Kur'an-ı Kerim, “Allah'tan başka ilah yoktur” derken, böyle bir formülasyon üzerinden aslında kendisinin de bağlı olduğu bir geleneğin içinden konuşmakta; kendisini Hz. İbrahim ve Hz. Adem'e bağlamakta ve evrensel bir mesajı hatırlatmaktadır. Burada en başta varlık, bilgi ve değerler konusunda bir üst dili belirleme vardır. Özelde Kur'an-ı Kerim, içine indiği toplumun diliyle, onun kültürel kalıplarını dikkate alarak fakat bu yerelliği aşan bir dille evrensel mesajlarını iletmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in nüzul sürecine baktığımız zaman, inen mesajların birebir toplumsal ihtiyaçlar, tartışmalar içerisinde bir karşılığının olduğunu; daha da önemlisi o günün insanların (inanmayanların bile) gönderilen mesajın ne anlama geldiğini ve neyin talep edildiğini anladıklarını görmekteyiz. İşte bu anlaşılma süreci, belki üzerinde durulması gereken en önemli sorun olarak bugün ortada durmaktadır.

## **Problem**

Kur'an-toplum ilişkisi söz konusu olduğunda, problemin üç boyutunun altını çizmek mümkündür. Bunlar; dinin algılanışı, anlamın güncelliği ve metin-merkezcilik. Kur'an ve toplum, bize en temelde Kur'an gibi ilahi boyutu olan ve aslı itibarıyla genetiğinde “evrensellik” bulunan bir mesaj ile bu mesaja muhatap olan ve çağlar boyunca “değişim”den farklı boyutlarda etki-

lenen bir toplum arasındaki ilişkileri vurgulamaktadır. Dolayısıyla evrensellik ve değişimin karşılıklı ilişkileridir aslında burada söz konusu olan. İnsan ve toplumun yerellik ve tarihsellik içerisinde kendisini ifade eden karakteri, onu sürekli yerellik bağlamı kılabilen; bu da evrensel sığınağı insan ve toplum açısından sorunsala dönüştürebilmektedir. İlahi mesajlar bir yerel içinde ete kemiğe bürünse de, onların yerelliği aşan evrensellik ya da yerellik içine yerleştirilen evrensellik olduğunu bilmeliyiz. İşte tam da bu nokta; Kur'an-toplum diyalogisinin temel zemini olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın mesajlarının ve kavramlarının her dönemde, sosyal karşılıklarının bulunması gerektiği anlaşılmalıdır. İnsanın birikimi artsa da, zaman değişse de bu böyledir. Nitekim Davies'in dediği gibi; "bilginin birikimi, hiçbir zaman kavramların anlamını tüketemez."<sup>4</sup>

Bugün özellikle dinin algılanışında bir problem görünmektedir. Bu problem çerçevesinde kabaca iki boyutun altını çizebiliriz. Birincisi; dinin insan ve toplum kaynaklı olarak modern zamanlardaki daha sosyolojik ve antropolojik bir biçimde tanımlanması. Modern zamanlar, hümanistik bir çerçevede yapılandığı için insanın gittikçe dünyaya egemen olacağı ve Tanrı'nın gerileyeceği beklentisi içinde oldular. Bundan dolayı öncelikle din insanın, kendisini aşan ve kuşatan, üstesinden gelemediği, kavramakta, nüfuz etmekte ve tüketmekte zorlandığı, kendi dışında kalan bir gerçeklik alanı olarak tanımlanmaktadır.<sup>5</sup> Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim açısından varoluşsal bir çerçevede Allah merkezli tanımlanan dinin yerine antropolojik bir yaklaşımla toplumsal kültürel bir olgu, insan toplumsallığının bir çıktısı olarak kavranır ki, din hayattan çıkar formülasyonu ile kavramsallaştırılır.<sup>6</sup> Aslında dini topluma irca eden Durkheim ile gerçeklerin üzerini örten bir yanılsama olarak gören Marx'ın yaklaşımları da benzer bir zihin açısını ele vermektedir. Modern zamanların öne çıkardığı bir kavram olarak yapılan Kur'an yorumları ve algılayış biçimleri bunun bir yansıması olarak görülebilir.<sup>7</sup> Her şeyden önce din, varoluşsal bir mesele olarak kavramsallaştırıldığı zaman, süreçlerin, toplumsallıkların, yerelliklerin bir yansıması olarak görülecektir ki, bugün önemli algılayış sorunlarından birisi budur.

Dinin algılanışındaki problemler, aslında Kur'an'a bakışta belirleyici bir rol oynarlar. Nitekim Kur'an'ın tarihsel bir metin olarak algılanması, netice itibarıyla ilerlemeci ve modernist bir İslam algılayışıyla direk ilintilidir. Dolayısıyla bu bakış açısından anlamın güncelliği üzerine tartışma yapmak çok da anlamlı değildir. Modern zamanların temel felsefi varsayımı, dinin arkaik zamanlara aitliği ile insan ilerledikçe dinin etkinliğini kaybedeceği iddiası üzerine kurulunca, anlamın güncelliği değil yerellik ve tarihsellik aktüel hale gelmektedir. Öte yandan metin-merkezci yaklaşımlarla çoğu zaman anlam, lafzın içerisine teğet geçebilmektedir.



Kur'an-ı Kerim, bir kültürün, bir anlayışın, bir aklın; dolayısıyla bunların hepsini barındıran bir toplumun içine inmiştir. Bu bağlamda bir yerelin içinden, varlık, bilgi, evren ve insanlığa dair evrenselliği gerçekleştirmiştir. Kur'an-ı Kerim, daha önce de belirttiğimiz gibi bu evrenselliği kendi kavram ve tanımlarında taşımaktadır. İnsanoğlunun değişmez gerçeği olan sosyal değişme ile birlikte, bu evrenselliğin içinde yaşadığımız kültür, anlayış, akıl vb. ortam içinde (bu ister çağımız ve global anlamda tüm dünya isterse yerel anlamda ülkemiz olsun hepsini kapsar) yani bugünkü yerellikler içinde tekrar anlaşılmasına ve karşılıklarının bulunmasına ihtiyaç vardır. Böylece Kur'an-ı Kerim'in kavram, içerik ve hedeflerinin, içinde yaşadığımız toplumdaki karşılıkları bulunabilecektir. Meselâ, ümmet, şirk, tevhid vb. Kur'an'ın kendisine özgü evrensel kavramlarının bugün somut olarak karşılıkları bulunabilecektir. Bizim anlamın güncelliği dediğimiz problem, tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in evrensel mesajının topluma değebilmesi, onun anlam içeriklerinin, karşılıklarının toplumda bulunabilmesi ile mümkün olacaktır. Peki bu sorun bugün nasıl çözülecektir? Buna yönelik öneriler sunabilmek için tarih ve bugün arasındaki mesafede analizler yapmak istiyoruz.

### **Kur'an-ı Kerim ve İndiği Sosyal Bağlam**

Şimdi gelinen noktada bazı araştırmalarla biraz değişmiş olsa da, genel algı; İslam'ın Kur'an'ın nüzülü ile birlikte geçmişten bir kopuşa işaret ettiği şeklindedir. Bu algı her şeyden önce iki bakımdan problemlidir. Birincisi, Kur'an-ı Kerim'in tarih felsefesi Hz. Adem'e (SAV) kadar geri giden sürekli bir geleneğe ve "Hak-Batıl" dikotomisine vurgu yapmaktadır. İkincisi de, sosyolojik olarak toplumsal hayatta bir önceki dönemden her bakımdan bir kopuşun olması söz konusu değildir. İzutsu'nun deyişiyle, İslam öncesi Araplarının doğruyla yanlış ayırt edemediklerine dair iddia, onlara büyük haksızlık anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Açıkçası bu doğru da değildir. Nitekim "Hz. Peygamber'in cahiliye devri Arapları'nın kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamıyla reddetmediği, İslam'ın temel hükümlerine aykırı olmayan bazı hususları kabul ettiği görülmektedir."<sup>9</sup> Çünkü toplum için süreklilik esastır. Hatta devrimlerin bile tümüyle öncesinden kopuş olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira toplumlar "şimdi"yi inşa ederlerken, bunu hafızalarındaki öğelerle beslerler.<sup>10</sup> Dolayısıyla süreklilik ve kopuşun toplumsal hayatta birlikte devam eden iki anahtar kavram olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu "sosyal ortam"ın örf, âdet, gelecek, dil, sosyal akıl, sosyal olay ve sorunların hepsini ifade eden bir kavram çerçevesine sahip olduğunu burada belirtmeliyiz.

Bu bağlamda örf, âdet ve gelenekler, Kur'an mesajlarının anlama kavuşmasında bir zemin teşkil ederler. Nitekim Şatıbi, "Kur'an'ı anlamak için gerekli ilimlerden biri de, Kur'an'ın indiği sırada mevcut bulunan söz, fiil ve hareket tarzlarıyla ilgili arap adetlerini bilmektir"<sup>11</sup> demektedir. Zamanın örf, âdet ve gelenekleriyle ilgili bilgi veren tarih kitapları, hakikaten Kur'an'ın güncel anlamı konusunda katkı sağlamaktadırlar. Günümüzde de Kur'an'ın indiği Mekke ve Medine ortamına dair yazılan kitaplar da önemlidirler.<sup>12</sup>

Sosyal ortamın ilintili olduğu bir diğer başlık dildir. Her şeyden önce dil ve düşünce arasında yakın ilişkiler bulunmaktadır. Yerleşik bir dil anlayışına göre, dil kısmen ferdin düşünüş ve eylemlerini yansıtan bir ayna görevi ifa eder. Şüphesiz bir dil ile o dilin konuşulduğu kültürün yönleri arasında bazı bağlantıların olması gerekmektedir. Meselâ bir kültürde patatesler önemliyse, patatesler için çok sayıda kelime olması beklenir. Diğer dil görüşü ve düşüncesi ise, bunu tersine çevirmektedir. Burada dil, düşüncelerimizi yansıtan bir ayna görevini görmekten ziyade, düşünce ve algılarımızı bilfiil şekillendiren bir şey olarak değerlendirilmektedir.<sup>13</sup> Buna göre dil ve düşünce dolayısıyla yaşanan kültür arasında ciddi ilişkiler mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'in kullandığı kelimeler de hem dil, hem de bu dilin kültürel içerikleri bakımından birbirleriyle içiçedirler. Nitekim "Kur'an-ı Kerim, Araplar arasında nazil olduğu zaman, onlardan her şahıs ilahın manasının ne olduğunu, Rab ile neyin kastedildiğini anlıyorlardı. Bu iki kelimenin anlattığı bütün manaları kuşatan bir bilgiye sahiptiler."<sup>14</sup> Bu bağlamda vahyedilmiş mesajın güç ve etkisinin, sadece kullanılan kelimelerin kelime anlamlarında değil, aynı zamanda bu anlamların içine dahil edilmiş oldukları gövdede mevcut olduğunu görmekteyiz. Vahyi oluşturan muhteva vahyin nakil aracı olan dilden bağımsız değildir. Bu iki ögeyi-meallerde olduğu gibi- yoksullaştırmadan birbirinden ayırmak mümkün değildir.<sup>15</sup> Anlatılanlar çerçevesinde, Kur'an-ı Kerim'in kullandığı kavramlar ve dilin içinde bulunduğu kültüre değen bir niteliği mevcuttur; ama bu kelime ve kavramların anlam stoku ve içerikleri, evrenselliğe sıçrayıp tüm zamanlara tercüme edilecek bir kapsam ve genişliktedir. Meselâ, "Kur'an kader kelimesini almış; onun kör ve merhametsiz tesadüfi güç anlamını değiştirerek; Kadir, hakim ve Rahim olan Allah anlamına çevirmiştir."<sup>16</sup>

Dil, direkt olarak sosyal evrenle ilintilidir. Isuzu'nun da dediği gibi, "Her kelime hazinesi yahut çağrışımsal sistem, deneyimin ham maddesini anlamlı, yorumlanmış bir varlık alanına dönüştüren belirli bir dünya görüşünü temsil ve ihtiva eder."<sup>17</sup> Bu yönden ifade, doğrudan veya dolaylı olarak kasıt, maksat ve saikin müşterek olarak oluşturduğu anlamı taşıyan bir vasıta olduğu kadar, bu anlamın varlığını sürdürdüğü bir vasat olarak da düşünülmelidir.<sup>18</sup> Dolayısıyla sosyal ortam, aynı zamanda bir toplumun olaylara bakış tarzını belirleyen bir sosyal akl ortaya çıkarır ki, biz buna dönemin ruhu ya da aurası diyebiliriz.

Dolayısıyla her dönemin genel olarak dünyaya bakışı, olayları kavrayışı ve anlamlandırışı vardır. Bunların sahip olduğu arkaplan ve değerlerin, o günkü toplumda yansımaları bulunmaktadır. Cabiri'nin muhayyile diye tanımladığı şey, her toplumun kendisi için kendisini yeniden ürettiği örgütlü bir tasavvur ve idealler yığınıdır. Bu muhayyile, özellikle topluluğun kendisini tanımasını, kimlik ve rolleri dağıtmasını, toplumun ihtiyaçlarını ve erişilecek hedeflerini dile getirmesini sağlamaya çalışan bir muhayyiledir.<sup>19</sup> Bundan dolayı “metinlerin gönderildiği konjonktürel ortam ne ölçüde bilinirse, o derece metnin anlam kayması azalır ve metnin anlaşılma ve yorumlanma debisi yükselir.”<sup>20</sup> Meselâ, şirki anlamak için o dönemin putperestliğinin tarihi ve sosyal arkaplanını bilmek önemlidir. Meselâ, Cahiliye dönemi putperestliğine baktığımız zaman, yabancı tesirlere, bilhassa Güney Arabistan tesirlerine dayanan yıldızlara tapmanın ve aynı zamanda kahramanlara tapmanın her çeşit izlerini görmek mümkündür.<sup>21</sup>

Tam da bu noktada, nüzul sebeplerinin âyetlerin anlam çerçevelerinin belirlenmesinde önemli rolleri olduğunu belirtmeliyiz. Şatbi'ye göre “nüzul sebeplerini bilmemek, şüphe ve çıkmazlar içerisine düşülmesine yol açar, aslında zahir olan nassları mücmel hale sokar ve bunun sonucunda ihtilaflar doğar.”<sup>22</sup> Watt'a göre de, Kur'an'ın birçok âyeti, hicretten önce Mekke putperestlerine ve daha sonra Medineli Yahudilerin muhalefetine, Bedir ve Uhud savaşları gibi Müslüman cemaatin ortak faaliyetlerine işaret etmektedir. Kur'an âyetlerinin nazil olduğu sırada, Müslüman olanlar için âyetlerin nelere atıfta buldukları konusu apaçık ortada olan bir husustu.<sup>23</sup> Dolayısıyla nüzul sebeplerinin, nüzul dönemi şartlarını içinde taşıyan bir nitelikte kavranması gerektiği ortadadır. Bu açıdan nüzul dönemi şartları ile kastedilenin nüzul sebepleri olmadığı burada özellikle altını çizmeliyiz. Nüzul dönemi şartları ile kast edilen, dönemin ve ortamın kendisidir. Nüzul sebeplerinde olduğu gibi, âyetlerin inmesine neden olan ferdi olaylar değildir. Burada nüzul dönemi ile kast edilen toplumu şekillendiren genel küllî olaylardır, olgulardır. Toplumun ticaret hayatı, aile düzeni, toplumsal yapılanma, siyasi yapılanma, dini ve ahlaki değer yargılarıdır.<sup>24</sup> Böylece, nüzul sebeplerinin sosyal ortamla kopmaz bağı karşımıza çıkmış olmaktadır.

## Değişim ve Anlamın Güncelliği

İlahi mesajın toplumla buluşması demek, her şeyden önce Bâki olan bir varlıkla fani olan insanın “anlaşma”sı demektir. Bir başka deyişle, Allah'ın insanlara kelamını göndermesi, bir peygamber aracılığıyla konuşmasıdır. Burada öncelikle mahiyet farkı olan iki varlıktan yani Allah ve insandan bahsediyoruz. Bu kelamın insan nezdinde bir “anlam”a dönüşmesi, hiç şüphesiz

belli bir cehdi gerektirir. Ancak toplumda ilahi kelamı “anlama”nın dil, ortam, kültür vb. dolayından geçerek ortaya çıkması söz konusudur. Bu da, “anlam”ın çok faktörlü vasıta ve vasatlarla bağlantısı ya da ilintisinden söz etmeyi gerektirir. Belki “değişim”, ilahi mesajın anlaşılması ve güncelliği açısından üzerinde durulması gereken bir diğer (f)aktördür.

Zaman geçtikçe sosyal ortam, dil, bakış, formlar vb. birçok unsur değişmektedir. Ayrıca kültür, sosyal ortam, dil ve formlar sadece aynı toplumda zaman içinde değil, toplumdaki topluma da değişmektedir. Tüm bu faktörleri biz “yerel”likler şeklinde ifade edebiliriz. Bu realite, ilahi mesajın evrensel ilkelerinin farklı yerellikler içinde nasıl ifade ve anlama kavuşacağını sorunsallaştırmaktadır. Dolayısıyla her değişim, anlamın güncelliğine dair yeni yorumlar ve saptamayı zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı ilahi mesajın “anlam”ına dair arayışların süreklilik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Nasr Hamid Ebu Zeyd, bizim “evrensel” ve “yerel” ilişkisi içinde anlatmaya çalıştığımızı, bir başka boyutuyla anlam ve amaç kelimeleri etrafında içeriklendirmeye uğraşmaktadır. Ona göre, “anlam ile amaç arasındaki fark, birbirinden kopuk olmayan iki boyut üzerinde yoğunlaşır: Birinci boyut; anlamın tarihsel bir özellik taşıyor olmasıdır; yani anlam ancak dahili dilsel bağlam ile harici sosyo-kültürel bağlamın tam olarak bilinmesiyle elde edilebilir. Amaç ise, anlama yapışık olmakla birlikte çağdaş bir karakter taşır. Yani metnin doğduğu asrın dışında bir asra ait okumadan elde edilir.<sup>25</sup> Her ne kadar burada Ebu Zeyd’in yaklaşımında tarihselci bir tını varsa da, anlam ve amaç arasında kurduğu ilintiyi görmek gerekir.

Dolayısıyla sosyal değişmelerle birlikte, temel amacın o günkü anlayışlar içerisinde gerçekleştirilmesi esas hedeftir. Bu bağlamda tarih boyunca “değişim”in ilahi mesajla bağlantılı olarak etkili bir faktör olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Nitekim “belirli bir toplumun dilinde şekillendirilmiş mesaj yanlış anlaşılma veya yanlış yorumlanmaya düştüğünde ilahi gaye ve temel prensipler etkilenmiş olacağından, ilahi vahyin aynı ihtiyaçtan ötürü yeniden beyanı söz konusudur. Buna dildeki değişme ve/veya kitlevi göçler neticesinde mesajın anlamına ulaşamaması sebep olabilir. Değişimin tahribatı sonucunda, geçmişteki kutsal mesajın mahiyeti, Allah’ın insanlarla haberleşme vasıtası olan peygamberlerin tekrarını gerektirmiştir.”<sup>26</sup>

Değişim aynı peygamberin vahiy alma sürecinde de etkilidir. Nitekim 23 sene içerisinde mesajların değişen sosyal koşulları dikkate aldığı bir gerçektir. Meselâ; ilk nazil olan surelerde kısa hacimlerinin gereği olarak konuların esasına dair özlü açıklamalar yapılmış, zamanla surelerin genişlemesi nisbetinde bildirimlerde ayrıntılara gidilmiştir. Ana gayeler denilen ve bütün dinlerin ortak amaçları olarak görülen din, can, mal, akıl ve nesebin korun-

ması hususundaki temel hükümlerle fazilet ve ahlak prensipleri de Mekki surelerin ağırlıklı konuları olarak görülür. Mekke Devri'nin son yıllarında Mekke Arapları'nın dışında yeni muhataplar da söz konusu olduğundan bu dönemde gelen surelerin üslup ve muhtevasında da değişimler olduğu görülmektedir. Medine şartlarında ortaya çıkan yeni düzen içerisinde giderek belirginleşen hukuki ve siyasi yapıya paralel olarak vahiy de gittikçe artan ölçüde normatif bir değer kazanmış, Hz. Muhammed'in şahsiyeti peygamberlik nüfuzu yanında siyasi liderlik nüfuzuyla da donatılmış, müminlerin iç meselelerinin çözümündeki rolü belirgin bir şekilde ortaya konmuştur.<sup>27</sup> Hz. Muhammed (SAV) son peygamber olduğuna göre, Kur'an-ı Kerim'in mesajındaki ilkelerin "evrensel" boyutu ve anlam(an)ın güncelliği esas odaklanılması gereken nokta olmalıdır. Meselâ, putperestlik ve şirkin o döneme mahsus olduğu ve tarihsel görüldüğü düşünülebilir ya da Kur'an-ı Kerim'in anlatımlarından böyle bir sonuç çıkarılabilir. Halbuki evrensel boyutu olmayan hususların, dünya durdukça insanlara din kitabı olacak ve sadece Araplara değil bütün insanlığa hitap eden Kur'an-ı Kerim'de yer alması düşünülemez. O halde önemli olan Arapların putlarına tapmalarının şekli değil, niteliği ve söz konusu putlardan beklentileridir. İşin evrensellik boyutu da burada yatmaktadır.<sup>28</sup> Bu durum "şirk" in insan toplumlarında gözlemlenen evrensel bir olgu olduğunu; ancak şirkin somut toplumsal karşılıklarının ve anlamlarının zaman ve mekana göre değişebileceğini anlatmaktadır. Benzer bir şeyi tevhid ilkesi için de söz konusu edebiliriz. Söz gelimi; Faruki'nin tevhidi açıklarken modern zamanların bilgi ve yaklaşımlarını dikkate alması<sup>29</sup>, anlam(an)ın güncelliği açısından iyi bir örnek olabilir.

Buraya kadar aslında "değişim" i merkeze alarak değişim-vahiy ilişkisine değindik. Fakat meselenin bir başka boyutu, ilahi mesajın toplumda meydana getirdiği değişimlerdir. Doğrusu, bunun belki en güzel örneği vahiy süresince Hz. Peygamber ve etrafındaki değişimdir; Medine toplumdur. Fakat bundan öte Kur'an-ı Kerim'in topluma önerdiği kavramlar, yeni sosyolojik yapılaşmalar oluşturmuştur. Buna da Kur'an önderlik etmiştir. Meselâ, "İslam ümmetinin kalbinde, kasaba iken şehir haline gelen Yesrib'de sahneye çıkan cemaatlerin tümü Kur'an'ın -ya da nassın- toplumla tarihi buluşmasından meydana gelmiştir. Cemaatlerin ortaya çıkışı, bazen doğrudan ve kimi zaman da dolaylı olmuştur. Kur'an şehir toplumu içinde nice ufak tefek cemaatlere kaynaklık etmiştir. Söz gelimi; Muhacirler, Ensar ve Kurra gibi."<sup>30</sup>

## **Kur'an-Toplum Diyalojisi**

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde iki önemli noktanın burada önemine binaen altını çizmeliyiz. Birincisi, genelde ilahi mesaj özelde Kur'an ile toplum

arasında bir ilişki vardır. Bir başka deyişle, Kur'an bir süreç içerisinde topluma değen ve onun ihtiyaç, algı ve tepkilerini dikkate alan ve bu çerçevede âyetleri nazil olup biraraya gelen bir kitaptır. İkincisi de, zamanla meydana gelen değişimler Kur'an'ın içinde yaşanan toplumun yerelliği içinde anlam(an)ın güncelliğini gerekli kılmaktadır. Günümüzde (özellikle son bir kaç yüzyılda yaşanan yenilgi koşullarında) Kur'an'ı bugünün insanının anlam dünyasında ifadesi ve bilhassa Kur'an'ın toplumla kopmaz ilişkisi ciddi bir sorunsala dönüşmüştür. Bu bağlamda sorunlara çözüm getirmek amacıyla bazı yaklaşımlar sunulmuştur. Bu yaklaşımlardan bazılarının konumuzla bağlantıları açısından değinmek istiyoruz.

Fazlur Rahman Kur'an mesajının evrenselliğine vurgu yaparken, geçmişle bugün arasındaki mesafede değişimi görmekte ve aslı itibarıyla anlamın güncelliğine geçmek istemektedir. Fazlur Rahman, bunu bir zihin ve yorumlama sürecinden geçirerek elde etmektedir. Onun önerdiği yorumlama süreci, öncelikle bugün ile dün arasındaki ikili bir hareketi içermektedir. Buna göre, Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli; sonra tekrar oradan kendi zamanımıza dönülmelidir. Bu durumda görüyoruz ki, Kur'an'ın inişi ve İslam toplumunun oluşumu, tarihi bir ortamda ve sosyo-kültürel bir gelişim karşısında cereyan etmiştir. Kur'an bu duruma bir cevaptır; ve çoğunlukla somut tarihi olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlaki, dini ve toplumsal hükümleri/buyrukları içermekte ve şu işlemleri gerektirmektedir. Birincisi, nazil olduğu zamanın, konu ile ilgili mevcut sosyal şartlarını göz önünde tutarak, Kur'an'ın somut olayları ele alışından, bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket etmektir. İkincisi, bu genelleme düzeyinden, günümüzde geçerli olan, konu ile ilgili mevcut toplum şartlarını göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yaşamaya doğru hareket etmektir.<sup>31</sup> Fazlur Rahman'ın bu yaklaşımı, yukarıdan beri analiz etmeye çalıştığımız şekilde sosyal ortam ve yerellikleri dikkate almakla birlikte, Kur'an'ın evrensel mesajını merkeze almakta ve anlamın güncelliğini incelemektedir. Fazlur Rahman'ın katkısı; hem değişim, sosyal ortam, dil, algı vb. anahtar kavramlarını Kur'an'ın doğru ve güncel anlamı açısından analizlerine dahil etmek, hem de naklin yanında aklın imkanlarını seferber etmek şeklinde olmuştur. Fazlur Rahman "mekasid" ve "amaç" ilkeleri üzerinde durarak, bugünün toplumu ve buna bağlı olarak Kur'an'ın çağdaş analizlerini incelemiştir.

Kur'an ve toplum ilişkisine dair bazı yaklaşımlar, özü itibarıyla daha antropolojik bir bakışı merkeze taşıyor görünmektedir. Meselâ, Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Dinsel düşüncenin yegane endişesi ve temel hareket noktası olarak metinlerin sahibini -Allah'ı- nazar-ı dikkatine almasına karşın, alıcıyı sosyal ve tarihsel tüm kuşatılmışlığıyla insanı- başlangıç ve bitiş noktası olarak gör-

düğünü söylemektedir. Dinsel düşüncenin açmazı, ilahi tabiat ve beşeri tabiat ve bunların birbiriyle ilişkisi hakkında, işe akidevi ve mezhebi tasavvurlardan başlaması ve daha sonra dinsel metinleri, yalnızca bu tasavvurları ve inançları dile getiren bir yaklaşımla ele almasıdır. Diğer bir ifadeyle, mananın metne hariçten dayatıldığı ifade edilmektedir. Kaçınılmaz olarak bu mana, dinsel düşüncenin, aynı zamanda ezeli-ebedi bir karakter de verebilmek için metafizik bir elbise giydirmeye çalıştığı, beşeri, tarihsel, bir anlamdan ibaret olarak yorumlanmaktadır.<sup>32</sup>

Hasan Hanefi ise, Kur'an'ın anlaşılması ve ve güncellenmesinde çağdaş sorunlar ve toplumu merkeze alarak önerilerde bulunmaktadır. O, metin-realite anahtar kavramları ve bunlar arasındaki ilişkilerden yola çıkarak Kur'an ve toplum ilişkisini çözümlenmektedir. Hanefi, “Öyle ki aç birine göre Allah, somundur; köleye göre özgürlük, mazluma göre adalet, sevgiden/şefkatten yoksun olan kişiye göre sevgi, duyguları bastırılmış olan kişiye göre onların tatmin edilmesidir; yani çoğu durumda Allah, ezilenlerin haykırışıdır, Allah hurafeden çıkmış bir toplumda ilimdir, geri kalmışlıktan çıkmış bir diğer toplumda ise ilerlemedir”<sup>33</sup> derken, dikkat edilirse günümüz insanlığının önemli sorunları ve tartışma konuları olan yoksulluk, özgürlük, sevgi ve ilerleme gibi anahtar kavramlar üzerinden analiz yapmaya çalışmaktadır.

Hanefi'ye göre, klasik geleneğimiz, galibiyet/zafer anında inşa edilmiş, yaratılmış bir gelenektir. Oysa şu an bir anlamda yenilgi anında bulunmaktayız. Şu anda öncesinden farklı bir dünyada bambaşka sorunlarla ve şartlarla karşı karşıyayız. Tanrı sorunu var; Dünya Ticaret Merkezi'nin temsil ettiği güce dayalı hegemonya kurma sorunu var; ve tabii küreselleşme gibi karışık bir sorun var. Geleneksel yaklaşımda bütün sistemler metinden gerçekliğe doğru yola koyularak her şeye başlamayı yeğlemişler. Hanefi ise bunun tersini savunmaktadır. Onun ilgisi, gerçeklikten metne gitmek şeklinde özetlenebilir. Kur'an, dokunulmaz; hayatın, zamanın ve mekanın dışında olması gereken bir kitap değildir; tam tersine Kur'an zaman ve mekanla kayıtlı olarak ortaya çıkan soru(n)lara cevap olarak nazil olmuş bir kitaptır. Bu çerçevede Hz. Peygamber üzerinden Kur'an'a yöneltilmiş sorular vardır. Meselâ; “yeselüneke anı'l-enfâl” (Sana ganimetlerden soruyorlar) gibi. Bu sorular zaman ve mekanla kayıtlı olarak o döneme mahsus sorunları dile getirmektedir. Hanefi'ye göre burada realite olan “Enfal”den metne gidilmiş; yani Kur'an'a soru sorulmuştur. O, aynı şeyin anlam(an)ın güncellenmesi için bugün de yapılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bugün de Kur'an'a realiteden (sosyal sorunlar ve olaylardan hareketle) şu sorular sorulabilir: “Yeselüneke anı'l-isti'mar” (Sana Sömürgecilikten soruyorlar). İster çağın büyük sorunlarından başlamak gerekiyor. Hanefi'ye göre, Kur'an'ın bugün için bizden istediği budur.<sup>34</sup>

## Sonuç Yerine

“Kur’an-ı Kerim, tarihin bir döneminde Arap toplumuna yirmi üç sene gibi bir zaman dilimi içerisinde indi.” Bu cümlenin geçmişten günümüze Kur’an-ı Kerim’in anlaşılması bağlamında yapılan bazı tartışmaların altını çizdiğini görürüz. Bunlar; evrensellik-yerellik, zaman açısından evrensellik-tarihsellik ve vahiy-toplum arasındaki diyalojik ilişki. Allah (CC)’ın Kur’an-ı Kerim’i total olarak topluma göndermediği gerçeği, toplumsal değişme ve gelişme ilkeleriyle uyumlu bir süreci ifade etmektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber (SAV) zamanında yaşanan sosyal olayların vahyin iniş süreciyle direkt bir ilinti içinde olması söz konusudur. Böylece toplum ile vahiy arasında diyalojik bir ilişki varolagelmıştır. Bu çerçevede o dönemde yaşayan insanlar tarafından âyetlerin sosyal bağlamı, oturduğu toplumsal zemin ve ilişkiler net bir şekilde anlaşılmaktadır. Aslında tam da bu nokta, tarihin her döneminde yinelenen bir metodolojiye işaret etmektedir. Çünkü dönemler değiştikçe âyetlerin ilk indiği sosyal bağlam kaybedilmekte ve Kur’an-ı Kerim’in nasıl sağlıklı bir şekilde anlaşılacağı sorunu ise güncelliğini korumaya devam etmektedir.

Bugün yaşadığımız dünyada soru ve sorunlar gerek formel olarak gerekse içerik olarak farklılaşmış ve değişmiştir. Ancak Kur’an-ı Kerim’in çok farklı boyutlarda evrenselliği ve evrensel ilkeleri içermesi, onu şartlar nasıl değişirse değişsin bir “imkan” kılmaktadır. Ancak bu imkanın “mümkün”e dönüşümü, toplumla vahiy arasındaki diyalojik ilişkiyi yeniden kurmakla gerçekleştirilebilir. Vahiyle toplumun diyalojik ilişkiye girmesi, sosyal bağlamı gözardı etmeden vahiyle toplumsal realite arasındaki mesafeyi kapatmak demektir. Bunun iki boyutu vardır. İlki, vahyi bugüne yaklaştırmak, yani metni bugününün yaşam tecrübesi, soruları ve sorunları içinde anlamlandırmaktır. Diğeri ise, vahyin indiği dönemden başlayarak bugüne kadar gelen süreci tüm birikim, donanım ve enstrümanlarıyla metnin anlaşılmasına yığınak yapacak şekilde yeniden okumak ve değerlendirmektir. Birinci boyut güncelliği vurgularken, ikinci boyut orijin, gelenek ve sürekliliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla tarih, zaman ve güncellik arasındaki bağ da kaybedilmemiş olacaktır.

Doğrusu bugün Kur’an’ı okuma ve anlamadaki en temel problemin, realite ile metin arasındaki kopukluk olduğunu söyleyebiliriz. Bu okuma biçiminde metin ile toplum arasındaki bağlantı ve sosyal bağlam kaybolmakta; metnin mevcut realite içerisinde hangi düşünsel çerçeve ve pratiklere tekabül edeceği soruna dönüşmekte ve ister istemez anakronik bir durum ortaya çıkmaktadır. Halbuki Kur’an-ı Kerim’in indiği dönemde vahyin güncelle olan kopmaz bağı, metnin sosyal realiteyle olan bağlantısıyla sıkı sıkıya ilintilidir.



Biz realite ile metin arasında diyalojik ilişkinin önemli olduğunu; anlam(an)ın güncelliği için reel soru(n)ları dile getirmenin gerekliliğini savunmaktayız. Bunu birkaç boyuta dikkat çekmeye çalışarak yapacağız. Öncelikle Hasan Hanefi'nin Kur'an'ın anlaşılması bağlamında önerdiği “realiteden metne gitme”yi başlangıç noktası alacağız. Böylece Kur'an-ı Kerim'e güncel soru ve sorunlarımızı yönelteceğiz. Bizim metodolojik olarak katkımız bu noktadan sonra başlayacaktır. Kur'an'a sorduğumuz ve bu çerçevede ürettiğimiz cevapları tekrar metne giderek sağlamasını yapacak; böylece metin ile realite arasında karşılıklı bir ilişki kurulacaktır. Diğer yandan Kur'an'a sorduğumuz sorularımıza cevap üretirken orijin, tarih, zaman ve gelenekle bağlantıları kurularak, cevabın birikim, donanım, tarih, gelenek ve orijinle olan kopukluğu önlenecektir. Böylece modern zamanlarda yaşanan gelenekselcilikle-modernlik arasındaki gelgitler ve kategorileştirme zafiyeti de aşılabilecektir.

Fakat burada özellikle birkaç noktaya değinmeliyiz. Realiteden metne giderek tamamen realitenin merkeze alındığı bir anlam üretmede Kur'an'ın antropolojik bir okumasının öne çıkma riski bulunmaktadır ki, gerek Hanefi gerekse Ebu Zeyd'in yaklaşımlarında bu tür tınıları görmekteyiz. Diğer yandan realiteden metne giderek yapılan üretimlerin tekrar metin ile kontrol edilmesi (ki Hanefi bunu yapmamaktadır), metne rağmen ve metinden kopuk sonuçlar ortaya çıkarabilecektir. Bu açıdan metinle kontrol, Kur'an-toplum diyalojisinin sağlıklı olarak gerçekleşmesi bakımından ciddi bir işlemdir.

Bugün geldiğimiz noktada, ya geçmiş ve geleneği tekrar, ya da bu handikapı aşmak üzere tarihselci, antropolojik yaklaşım vb.ile mesajın sabitelerden arındırılması, geleneği tamamen red gibi tutumlar içine girilmektedir. Bugün Kur'an ile toplum arasındaki diyalojik ilişkinin sağlanması, güncel ve hayati soru(n)ların (hayata değen güncel soru(n)ların) metinle bağlantılı olarak analizini zorunlu kılmaktadır. Fakat bu diyalojik ilişkinin metnin otoritesini tahrip etmemesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde sömürüden, küresel adaletsizliğe kadar bir dizi soruna Kur'an cevap vermiş olacaktır.

### **Kaynakça**

- Atay, Tayfun: Din Hayattan Çıkar-Antropolojik Denemeler, 2. baskı, İstanbul, 2009.
- Chevalier, Jean: “Din Fenomeni”, Din Fenomeni, Çev. Mehmet Aydın, Konya, Din Bilimleri Yay., 1993.
- Condon, John C.: Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim, Çev. Murat Çiftkaya, 2. Baskı, İst., İnsan Yay., 1998.
- Connerton, Paul: Toplumlar Nasıl Anımsar?, Çev. Alaeddin Şenel, İst., Ayrıntı Yay., 1999.
- Çağrıncı, Mustafa: “Kur'an-Muhteva”, İslam Ansiklopedisi, c. 26, Ankara, T.D.V. Yay., 2002.

- Davies, Merrly Wyn: İslami Antropolojinin Oluşturulması-Kendimizi ve Başkalarını Tanımak, ev. Tayfun Doğukargın, İst., Endülüs Yay., 1991.
- Eaton, Gai: İslam ve İnsanlığın Kaderi, ev. İhsan Durdu, İst., İnsan Yay., 1992.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid: Dinsel Söylemin Eleştirisi-Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yön-teme Doğru, ev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitabiyat Yay., 2002.
- El-Cbiri, M. Âbid: İslam'da Siyasal Akıl, ev. Vecdi Akyüz, İst., Kitabevi Yay., 1997.
- Faruki, İsmail R.-Faruki, L.L.: İslam Kültür Atlası, ev. M.Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, 3. Baskı, İst., İnkılab Yay., 1999.
- Faruki, İsmail Raci: Tevhid, ev. Dilaver Yardım, Latif Boyacı, 2. Baskı, İst., İnsan Yay., 1995.
- Fayda, Mustafa: "Cahiliye", İslam Ansiklopedisi, c. 7, İst., T.D.V. Yay., 1993.
- Fazlur Rahman: Ana Konularıyla Kur'an, ev. Alparslan Aıkge, 5. baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1999.
- Fazlur Rahman: İslam ve ağdaşlık-Fikri Bir Geleneğin Değişimi, ev. Alparslan Aıkge- M.Hayri Kırbaşoglu, 6. Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2010.
- Gökkır, Bilal: "Müzakere-Nzl Dönemi Şartlarının Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Yeri", Kur'an ncesi Mekke Toplumunu, İstanbul, y.y., 2011.
- Görgün, Tahsin: Anlam ve Yorum-Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması, İst., Gelenek Yay., 2003.
- Günaltay, M. Şemsettin: İslam ncesi Arap Tarihi, Sad. M. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2006.
- Hanefi, Hasan: "Geleneği Yenilemek Zorundayız (Röportaj)", Umran, Kon. Yusuf Kaplan, S. 91, İstanbul, 2002.
- Hanefi, Hasan: Gelenek ve Yenilenme, ev. M. Emin Maşalı, Ankara, Otto Yay., 2011.
- Izutsu, Toshihiko: Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar, ev. Selahattin Ayaz, İst., Pınar Yay., 2010.
- İbn Al-Kalbi: Putlar Kitabı, ev. Beyza Bilgin, İst., Pınar Yay., 2003.
- Kırca, Celal: "Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon", Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, İstanbul, 2010.
- Komisyon: Kur'an ncesi Mekke Toplumunu, İstanbul, İstanbul B.Şehir Belediyesi Yay., 2011.
- Kur'an-ı Kerim
- Mevdudi: Kur'an'a Göre Dört Terim, ev. Osman Cilacı-İsmail Kaya, 17. Baskı, İst., Beyan Yay., 1991.
- Seyyid, Rıdvan: İslam'da Cemaatler Kavramı, ev. Mehmet Can, İst., Endülüs Yay., 1991.
- Şatıbi: El-Muvafakat, ev. Mehmet Erdoğan, c. 3, İst., İz Yay., 1993.
- Şimşek, M. Sait: Kur'an'ın Ana Konuları, 3. Baskı, İst., Beyan Yay., t.y.
- Tan, Zeki: "Kur'an ncesi Arap Toplumunun rf ve âdetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban rneği", Kur'an ncesi Mekke Toplumunu, İstanbul, 2011.
- Watt, Montgomery: Modern Dünyada İslam Vahyi, ev. Mehmet S. Aydın, Ankara, Hülbe Yay., 1982.

## Notlar

- 1 Merrly Wyn Davies, İslami Antropolojinin Oluşturulması-Kendimizi ve Başkalarını Tanımak, ev. Tayfun Doğukargın, İst., Endülüs Yay., 1991, s. 138.
- 2 Jean Chevalier, "Din Fenomeni", Din Fenomeni, ev. Mehmet Aydın, Konya, Din Bilimleri Yay., 1993, s. 13.

- 3 16/Nahl, 36.
- 4 Merrly Wyn Davies, a.g.e., s. 85.
- 5 Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar-Antropolojik Denemeler*, 2. baskı, İstanbul, İletişim Yay., 2009, s. 17.
- 6 Tayfun Atay, a.g.e., s. 26.
- 7 Rasyonel yorum ve anlama örnekleri için bkz. Celal Kırca, "Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul, 2010, ss. 195-204.
- 8 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, İst., Pınar Yay., 2010, s. 99.
- 9 Mustafa Fayda, "Cahiliye", *İslam Ansiklopedisi*, c. 7, İst., T.D.V. Yay., 1993, s. 18.
- 10 Bkz. Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Çev. Alaeddin Şenel, İst., Ayrıntı Yay., 1999.
- 11 Şatıbi, *El-Muvafakat*, Çev. Mehmet Erdoğan, c. 3, İst., İz Yay., 1993, s. 335.
- 12 Meselâ bkz. M. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Sad. M. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2006; Komisyon, *Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, İstanbul B.Şehir Belediyesi Yay., 2011.
- 13 John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim*, Çev. Murat Çiftkaya, 2. Baskı, İst., İnsan Yay., 1998, s. 60.
- 14 Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Çev. Osman Cilacı-İsmail Kaya, 17. Baskı, İst., Beyan Yay., 1991, s. 10.
- 15 Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, Çev. İhsan Durdu, İst., İnsan Yay., 1992, s. 139.
- 16 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, 5. baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1999, s. 43.
- 17 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, İst., Pınar Yay., 2010, s. 54.
- 18 Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum-Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, İst., Gelecek Yay., 2003, s. 148.
- 19 M. Âbid El-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, İst., Kitabevi Yay., 1997, s. 28-29.
- 20 Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve âdetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği", *Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, 2011, s. 27.
- 21 İbn Al-Kalbi, *Putlar Kitabı*, Çev. Beyza Bilgin, İst., Pınar Yay., 2003, s. 24.
- 22 Şatıbi, *El-Muvafakat*, Çev. Mehmet Erdoğan, c. 3, İst., İz Yay., 1993, s. 331-332.
- 23 Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, Hülbe Yay., 1982, s. 103.
- 24 Bilal Gökkır, "Müzakere-Nüzul Dönemi Şartlarının Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Yeri", *Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, y.y., 2011, s. 120.
- 25 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi-Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru*, Çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitabiyat Yay., 2002, s. 204.
- 26 İsmail R. El-Faruki-Luis Lamia El-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, Çev. M.Okan Kibaroğlu-Zerrin Kibaroğlu, 3. Baskı, İst., İnkılab Yay., 1999, s. 125.
- 27 Mustafa Çağrıncı, "Kur'an-Muhtevası", *İslam Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara, T.D.V. Yay., 2002, s. 391-393.
- 28 M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 3. Baskı, İst., Beyan Yay., t.y., s. 42-43.

- 29 Bkz. İsmail Raci Faruki, Tevhid, Çev. Dilaver Yardım, Latif Boyacı, 2. Baskı, İst., İnsan Yay., 1995, s. 58.
- 30 Rıdvan Seyyid, İslam'da Cemaatler Kavramı, Çev. Mehmet Can, İst., Endülüs Yay., 1991, s. 17.
- 31 Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık-Fikri Bir Geleneğin Değişimi, Çev. Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaoğlu, 6. Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2010, ss. 62-80.
- 32 Nasr Hamid Ebu Zeyd, Dinsel Söylemin Eleştirisi-Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru, Çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitabiyat Yay., 2002, s. 179.
- 33 Hasan Hanefi, Gelenek ve Yenilenme, Çev. M. Emin Maşalı, Ankara, Otto Yay., 2011, s. 146.
- 34 Haşan Hanefi, "Gelenegi Yenilemek Zorundayız (Röportaj)", Umran, Kon. Yusuf Kaplan, S. 91, İstanbul, 2002, ss. 24-27.

# Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Eleştirmenler

Mehmet Ali Kılav ARAZ\*

Öz Modern Arap edebiyatı, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla, kendi çabalarıyla, canlanma ve gelişme göstermiştir. On dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar edebî eleştiri, eskilerin metoduna göre olup metinleri dil ya da gramer yönünden incelemekten ibaretti. Edebiyat ürünlerinin artış göstermesinde matbaanın büyük rolü olmuş, dolayısıyla şiirin gelişmesine paralel olarak, edebî eleştiri de gelişme göstermiştir. Yirminci yüzyılın başında şiire yönelik yapılan eleştiriler, zamanla nesir türünde yazılan eserleri de kapsar hale gelmiştir. Huseyn el-Mîrsafî, Abdulkâdir el-Mâzinî, Miḥâ'il Nu'ayme, Abdurrahmân Şukrî Modern dönemde öne çıkan eleştirmenler arasında yer alan bazı isimlerdir.

**Anahtar sözcükler:** Modern Arap edebiyatı, eleştiri, eleştirmen

## Some Prominent Critics Of Modern Arabic Literature

**Abstract** By the second half of the 19th century, modern Arabic Literature went under a substantial process of revival and development by means of its internal efforts. Until 19th century, the literary criticism had adopted ancient methods which consisted of mere grammatical and linguistic examination of the texts. The use of printing press had a positive influence on the increase of literary works, and in parallel with the development in poetry, literary criticism about poetry had flourished. At the beginning of the 20th century, the literary criticism for poetry had expanded towards and included prose literature. Huseyn el-Mîrsafî, Abdulkâdir el-Mâzinî, Miḥâ'il Nu'ayme, Abdurrahmân Şukrî are some of the prominent names of critics in the modern era.

**Keywords:** Modern Arabic literature, criticism, critic, critics

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları (Arap Dili ve Edebiyatı) Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi; furuzem@gmail.com

Modern Arap edebiyatı, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla, kendi çabalarıyla, canlanma ve gelişme göstermesine rağmen 1798 yılı, Arap edebiyat tarihinde yeni bir başlangıç olarak kabul edilir. Bu gelişim sürecinde ilk adımı atan Mısır, Arap edebiyatında nesir ve şiir alanında görülen değişim hareketlerinin öncülerini kendinde barındırmıştır.<sup>1</sup>

Yaşanılan bu gelişim ve modernleşme sürecinde Arap edebiyatı, sosyal yaşıntıda karşılaşılan gergitler, korku ve çekincelerden, kendine göre nasibini almış ve bu süreçte verilen eserler, Arap toplumunun korku, nefret ve aynı zamanda olumlu duygularını fazlasıyla barındırmıştır.<sup>2</sup>

Modern Arap edebiyatının öncüsü kabul edilen Rifâ'a Râfî'î eṭ-Ṭaḥṭâvî (1801-1873) Fransa'ya gidişiyile tanışıp özümşediği ve farklı bakış açılarıyla değerlendirecek Arap edebiyatına yansıttığı eserleri ve fikirleriyle, Arap toplumundaki, Batı'ya karşı ön yargılı ve zaman zaman nefret sınırlarına dayanan fikirleri hafifletmeyi başarmıştır. Ṭaḥṭâvî'nin *Ṭaḥlîsu'l-İbrîz fî Telhîsi Bâriş* (1836) adlı eseri, Batı'ya karşı oluşan bu olumsuz havayı hafifleten mihenk taşı olarak kabul edilir.<sup>3</sup>

Mısır'ın Fransızlarca işgalinin ardından Batı kültürü ve Arap kültürü kendi içlerinde bir çatışma sürecine girmiş, bunun sonucunda, bir savunma mekanizması olarak da düşünülebilecek, klasik Arap edebiyatına ciddi bir yöneliş söz konusu olmuştur. Özellikle Abbasi dönemi, bu yönelişin temelini oluşturmuştur. Bu ilgi özellikle şiir alanında olmuştur. Nesre göre çok daha gelişmiş ve üstün olan şiir, bu dönemde abartılı ve gereksiz söz kullanımıyla değerini yitirmiş ve sıradanlaşmıştır.<sup>4</sup>

Şiir alanında hiçbir bilgisi olmamasına rağmen Batı edebiyatını değil, klasik Arap edebiyatını benimseyen el-Bârûdî'nin amacı edebiyatta eskiyi kendi dönemine uygulamaktır. Bârûdî'den başka bu amacı benimseyen diğer edebiyatçılar ise Mısır'da İsmail Sabrî, Veliyyuddin Yeken, Aḥmed Şevkî, Ḥâfız İbrâhîm, Irak'ta Ma'rûf er-Ruşâfî, Mehdî el-Cevâhîrî, Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî ve Lübnan'lı Bişâre el-Ḥûrî gibi Arap edebiyatına herhangi bir yenilik getirmeyen ve amaçları eski Arap şiirini diriltmek olan neoklasik şairlerdir.<sup>5</sup>

El-Bârûdî'nin öncüsü olduğu Arap şiirinde neoklasizm, Avrupa şiirinin neoklasizmi ile ortak noktası olmayan ve herhangi bir felsefî temele dayanmayan edebî bir tutumdur. Bununla birlikte Avrupalı ve Arap neoklasik şairler şiirde değişmez kuralların olması ve eserin bu yönde değerlendirilmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler. Şiirleri öğretici bir nitelik kazanmış neoklasik Arap şiirinde konular neredeyse tümüyle sosyal olgular çevresinde yoğunlaşmış ve gelişmiştir.<sup>6</sup>

Lübnan asıllı şair Ḥalîl Muṭrân şiirlerinde ilk defa hatırı sayılır değişiklikler yapmış, Avrupa'nın örnek alınmasını savunmuştur.

Muṭrân dönemine kadar kaside, anlamın ikinci plana itildiği, anlam bütünlüğünden çok şekle önem verilen, kafiyeye bağlı kalma zorunluluğu olan bir yapıya sahipti. Muṭrân ile birlikte şüirler anlama önem veren bir yapıya kavuşmuştur.<sup>7</sup>

Dîvân grubu olarak bilinen ‘Abbâs Maḥmûd el-’Aḳḳâd, Abdurrahmân Şukrî ve İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî gibi Mısırlı yenilikçi şairler, şüirlerin insanları övme aracı olarak kullanılıp, onun değerinin düşürülmesine karşı çıkıyor ve neoklasikleri eleştiriyorlar, Muṭrân gibi, şüirlerde duygunun önemini savunuyorlardı. Divan ekolü<sup>8</sup> şairlerinin edebiyata en önemli katkısı, 1920’li yıllarda neoklasizme özellikle de Şevḳî’ye yönelttikleri eleştiriler neticesinde romantizmin önünü açmalarıdır. Onlar eleştirileriyle neoklasiklerin dışındaki eserlerin de farkına varılmasını sağlamışlardır. Mehcer edebiyatı üyelerinden Cubrân Ḥalîl Cubrân ve Mîhâ’il Nu’ayme gibi yenilikçiler, divan ekolü şairlerinin hedeflerini daha da ileri götürerek modern görüşleri benimsemiş, geleneksel yapıları karşı çıkmışlardır. İki gelenek ve kültürler arasında gel gitler yaşayan bu isimler, göçten sonra yenilikleri denemek için uygun ortamlar yakalamışlardır. Kültür ve kimliklerini koruyabilmek için sosyal alanlarda aktiviteler yapmış, Amerika’da kendi dergi ve gazetelerini çıkarmışlar, “Kalem Birliği” ve “Endülüs Birliği” adı altında iki dernek kurmuşlardır.<sup>9</sup>

Mehcer edebiyatı şairleri eserlerinde konu olarak çoğunlukla vatana duyulan özlem ve bu özlemi dile getirmek için doğa, anayurdun mükemmelliği, Doğu’nun maneviyatçı Batı’nın maddiyatçı yapılarını tercih etmişlerdir. Bu şairler her ne kadar Amerika’da yaşıyor olsalar da anavatanla özellikle Mısır’la bağlarını koparmamışlardır. Bunun neticesinde, Arap edebiyatçıları bu ekolün edebiyatçılarından etkilenmiş ve bu etkileşimi eserlerinde yoğun olarak yansıtmışlardır. Kuzey Amerika’da yaşayan Nu’ayme ve er-Rîhânî gibi çok iyi eğitim almışların arasında sayılan Cubrân, Mehcer ekolü içinde en önde gelen ve en etkili isimdir. Cubrân edebî ürünlerinde sürgün, vatan özlemi, doğa ve aşk temalarını işlemiş, Arap edebiyatı tarihinde dönüm noktası olmuştur.

Nu’ayme de Cubrân’ın öncülük ettiği fikirleri benimsemiş ve bu fikirler Arap edebiyatında modern akımları desteklemiştir. Diğer bir Mehcer edebiyatçısı Emîn er-Rîhânî ise Arapçadaki ilk mensûr şüiri yani klasik aruz kalıplarıyla sınırlandırılmamış yeni bir formu ortaya koymuştur.

Mısır’da Dîvân ekolü tarafından geliştirilen ve Mehcer edebiyatçılarıyla ilerletilen Romantizm 1930’larda Arap edebiyatında zirveye ulaşmıştır. Dönemin önemli romantik şairleri 1932’de Apollo adlı dergiyi çıkaran ve bu derginin adıyla Apollo topluluğu adı altında zikredilen romantik şairler ise Mısırlı Aḥmed Zeki Ebû Şâdî, ‘Umer Ebû Rîşe, İlyâs Ebû Şebeke, Ebû’l-Ḳâsım eş-Şâbbî gibi isimlerdir.

Bu dönemde Mısır'ın sosyal ve siyasal yaşantısı romantizmin gelişmesi ve yayılmasına olanak sağlamıştır. Üzerinde fikir birliği sağlanamamış *Şi'r Hur*, *Şi'r Mursel*, *Şi'r Mensûr* gibi terimler kullanılarak serbest nazım tercih edilmiştir. 1934'te derginin yayın hayatının sona ermesiyle, serbest nazım Arap şiiri üzerinde etkili olamamıştır. Suriye'de 'Umer Ebû Rîşe, Lübnan'da İlyâs Ebû Şebeke, Arap edebiyatında romantik şiir örnekleri veren şairler olarak zikredilebilir. Romantik akım Irak'ta beklenen ilgiyi görmemiş on yıl gibi kısa bir sürede terk edilmeye başlanmıştır.

Batı edebiyatının yüzyılları kapsayan edebî gelişim sürecini elli yıl gibi kısa bir süreye sığdırmayı başaran Arap edebiyatı, sembolik şiirde de eserler üretmiş, 1937'de Lübnanlı Sa'îd Ebû 'Akl'ın *el-Mecdeliyye* adlı şiiriyle en üst seviyeye ulaşmıştır.

İkinci dünya savaşı ve 1930-1950 yılları arasını kapsayan dönem Arap dünyasında ciddi etkileri olan sarsıcı olaylara sahne olmuştur. Mısır, Irak ve Filistin'de ortaya çıkan ayaklanmalar, siyasi cinayetler, farklı ideolojilerin siyasi sahnede kendilerine yer bulmaları ve Filistin'in kaybedilmesi, sosyal, siyasal ve askeri hayatı etkilemiştir. Sosyal ve siyasal alandaki bu ciddi sarsılış, insanları değişik ideolojileri benimsemeye yöneltmiş, yapılan devrimler Arap dünyasında geleneksel rejimlerin çoğunu ortadan kaldırmıştır. Bu etkileşimden edebiyat da payını almış ve bunun ilk göstergesi romantik ve sembolik akımdan uzaklaşılması olmuştur.

Artık bu akımların yerini hem şiirde hem de nesirde toplumcu gerçekçilik almaya başlamıştır. Toplumcu gerçekçilik hemen hemen tüm yazar ve şairleri etkilemiştir. Artık, eserlerde, tabiat ve güzellikleri yerine, kent yaşamı, fakirlik, kırsal kesim gibi daha gerçekçi konular işlenmeye başlanmıştır. Bu akımdan etkilenen edebiyatçılar arasında Bulend el-Ĥayderî, MuĤammed el-Feytûrî, ŞalâĤ Abdüşşabûr, AĤmed Abdulmu'tî Hicâzî gibi isimler sayılabilir.

Avrupa modernizminin Arap edebiyatı üzerindeki etkisinden yola çıkarak, aruz, kafiye, tefile gibi bağlayıcı ve şiiri sınırlandırıcı özellikleri atarak yeni bir akım oluşturulmuştur. Bu akımın önde gelen isimleri ise Tefvîķ SâyîĤ, Cebra' İbrâĤîm Cebra', Yûsuf el-Ĥâl, Adonis, MuĤammed el-MâĤut ve Unsî el-Hâc'dır.

19. yy. başlarında Modern Arap edebiyatında edebi eleştiri gözle görülür bir şekilde ilerleme kaydetmiştir. Nahda (uyanış) döneminde edebi eleştiri, Arap yazarları edebi eser yazmaktan daha fazla meşgul etmiştir. Nitekim henüz adı konulmamış bu edebi türün diğer edebiyat türleri üzerinde hâkimiyet kurduğunu söylemek mümkündür. ÖrneĤin Klâsizm, Romantizm, Realizm ve benzeri akımlar bu döneme gelinceye kadar Arap edebiyatında çok az bilinmekteydi.<sup>10</sup>



19. yüzyılın başlarına kadar edebî eleştiri, eskilerin metoduna göre olup metinleri dil ya da nahiv yönünden incelemekten ibaretti. Mısır'da İsmail Paşa zamanında edebî alanda canlanma görülmektedir. İsmail Paşa'nın son zamanları ile Tevfik Paşa döneminde, bazı yazarların eskiyi bir kenara bırakarak edebî üslupta yeni bir yol çizmeye çalıştıkları görülmektedir. Edebî eleştiri alanındaki ilk adım, 19. yüzyılın sonlarında Hüseyin el-Mirsâfi ile atılmıştır. *el-Vesîle el-Edebiyye* adlı eserini Dâru'l-Ulûm'da 1888 yılına kadar verdiği derslerden oluşturan el-Mirsâfi, burada eski eleştiri metodunu kullanmış<sup>11</sup> ve yapmış olduğu eleştirileri dile yöneltmiştir. Kelimelerin manalarını irdelemiş, kullanım hatalarını açıklamıştır. Şiirde ölçü olarak eski Arap kasidesini temel alan el-Mirsâfi, bunun dışına çıkılmasını istememiştir. Diğer taraftan kasidede konu bütünlüğü olması gerektiğini savunan el-Mirsâfi lafzı çok, manası az olan beyti de güzel bulmamıştır.<sup>12</sup>

Modern dönemde eleştiriye dair ilk çalışmalar içerik bakımından değil de şekil bakımından eskileri taklitte başlamıştır. Bu alanda ilk çalışmalar Mısır'da Muḥammed Sa'îd Muẓhir (ö.1970), Hüseyn el-Mirşâfi (ö.1889), Maḥmûd Sâmi el-Bârûdî (ö. 1904), Ḥamzâ' Fetḥullâh (ö. 1917), Muḥammed İbrâhîm el-Muveylîhî (ö. 1930); Suriye ve Lübnan'da Aḥmed Fâris eş-Şidyâk (ö.1887), Rizkullah Ḥassûn (ö. 1880), Fransîs el-Merrâş (ö. 1874), Naşîf el-Yâzîcî (ö.1871), İbrâhîm el-Yâzîcî (ö.1906), Selîm el-Cundî (ö. 1955); Filistin'de Selîm Ebû İḳbâl el-Ya'ḳûbî, Muḥammed İs'âf en-Neşâşînî; Irak'ta Muḥammed Ṭâhir Çelebî, 'Abdu'l-Kâdir el-Mumeyyize, Şukrî el-Ḥamâmî; Tunus'ta Muḥammed es-Senûsî (ö. 1900); Cezayir'de Abdu'l-Ḥamîd el-Bâdis gibi kişilerin çalışmaları eskinin taklidinden ibaretti. Ancak daha sonra Mısır'da Aḥmed Şevkî (ö.1932), Ḥâfız İbrâhîm (ö.1932), Muştâfa Luṭfî el-Menfalûṭî (ö.1924); Suriye ve Lübnan'da Süleymân el-Bustânî (ö.1925), Ya'ḳûb Şarrûf (ö. 1927), Luis Şeyḥo (ö. 1927), Şekîb Arslan (ö. 1946), Ḥalîl Muṭrân (ö. 1949); Irak'ta Cemil Sıdkî ez-Zehâvî (ö. 1936), Ma'rûf er-Ruşâfi (ö. 1945)'nin eleştiri alanındaki çalışmaları da 'Abbâs Maḥmûd el-'Aḳḳâd (ö. 1964), 'Abdu'l-Ḳâdir el-Mâzinî (ö. 1949)'ye yol açmıştır. Bunların *Dîvân* (1921) adlı eserleri eleştiri alanında son derece önemli değerlendirmeler içermektedir. Bu arada Ṭâhâ Hüseyn'in<sup>13</sup> *Fi's-Şi'ri'l-Câhîlî*, (Câhiliye Şiiri Hakkında; 1926) adlı eseri de modern eleştirinin önemli bir noktaya geldiğinin habercisiydi.

Diğer taraftan, Tunuslu şair Ebû'l-Ḳâsım eş-Şâbbî'nin el-*Ḥayâlu's-Şi'ri 'Inde l-'Arab* (Araplarda Şiirsel Hayal; 1929) adlı eseri Kuzey Afrika'da ilk eleştiri kitabı olarak kabul edilmektedir. Bütün bu çalışmaların yanında Mehcer edebiyatında da Mîhâ'il Nu'ayme<sup>14</sup>, *el-Ġurbâl (Elek)* adlı bir eser ortaya koydu. Bu eser Nu'ayme'nin farklı zamanlarda kaleme aldığı eleştiri makalelerinden

oluşmaktadır. Bu makaleler arasında *Dîvân* başlığını taşıyan makale Mehcer edebiyatında eleştiri türünde önemli bir adım kabul edilmektedir.<sup>15</sup>

19. yy sonunda modern Arap edebiyatı ile başlayan süreçte eleştiri eskilerin yöntemiyle yapılıyordu. Edebiyat ürünlerinin artış göstermesinde matbaanın gelişmesinin rolü büyük olmuştur.<sup>16</sup>

Modern Arap edebiyatında şiirin gelişimine paralel olarak eleştirinin de geliştiğini söylemek mümkündür. 1798 yılında Fransızların Mısır'ı işgali ile başlayan süreç, Batı ile ilişkilerin artmasına, dolayısıyla edebiyatın da Batı'dan etkilenmesine yol açmıştır. Edebiyatın kültürel, felsefi, sanat ve eleştiri alanlarında Batı'dan etkilenmesi eski ile yeni arasında bir çatışmaya yol açmıştır. Zira yeni Arap edebiyatçıları usul ve yöntemlerini aldıkları Batı edebiyatı ile yeni usul ve yöntemler ortaya çıkarmışlardır. Bu durum Arap edebiyatının bir türü olan eleştiriye doğrudan etki etmiştir. Bu etkilerin hikâye alanında Yahyâ HAKKÎ, ve tiyatro alanında Louis 'Avağ'ın eserlerinde öne çıktığı görülür.<sup>17</sup>

19. yy'da Fransızların Mısır'ı işgali ve bu işgalin sonuçlarından olan matbaanın ülkeye gelmesiyle, edebî eserlerin, özellikle de şairlerin divanlarının, dil ve bilimsel eserlerin basımında büyük yol kat edilmiştir.

Edebiyatta bir gelişme olduğunda onun türlerinde de gelişme olması kaçınılmazdır. Bu gelişme sürecinde şiir türünde Maḥmûd Sâmî el-Bârûdî'nin ve nesir alanında eleştirmen Abdullah Fikrî'nin, yöntemde ve dil biliminde gelişmelere yol açtığı bir gerçektir.

Modern Arap edebiyatında eleştirinin öncüsü olarak kabul edilen Huseyn el-Marşafî'nin (ö.1889) hayatıyla ilgili ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır. Ezher'de eğitim gören ve burada 1871 yılına kadar öğretmenlik yapan el-Marşafî, Dâru'l-'Ulûm'da Arap edebiyatı tarihi dersleri de vermiştir. el-Marşafî'nin bilinen üç eseri bulunmaktadır. Toplumla ilgili adalet, zulüm, siyaset, eğitim gibi kavramları konu alan bu yapıtlar arasında *Zebratu'r-Resâ'il*, *el-Kelimât*, *es-Semân* gibi eserleri sayılabilir. Bu yapıtlarda vatan ve özgürlük gibi konular yoğun olarak işlenmiştir. el-Marşafî'nin 900 sayfadan oluşan iki ciltlik *el-Vesiletu'l-Edebiyye li'l-'Ulûmi'l-'Arabîyye* adlı eseri onun, Dâru'l-'Ulûm'da öğrencilerine verdiği ders notlarından oluşmaktadır.<sup>18</sup> Bu eser, Ebû 'Ali el-Kâfî'nin ve el-Muberrred'in *el-Emâlî* adlı eserleriyle benzerlik göstermektedir. Bu iki eser de, Arap dil bilimi, sarf, nahiv, aruz, beyan, bedî' ve me'ânî gibi konuların yanında edebiyatın şiir ve nesir türleri hakkında bilgi vermektedir. el-Marşafî eserinde Maḥmûd Sâmî el-Bârûdî'nin şiirlerinden bir kısmını ve Abdullah Fikrî'nin eserlerinden bir bölümünü, eskilerin şiirleriyle karşılaştırarak eleştirilerde bulunmuştur. Eleştiriler daha çok kelimelerin anlamları, az sözle çok şey ifade etme, kelimeleri yerinde kullanma ve kafiye-

leri şekil bakımından incelemek şeklinde olmuştur.<sup>19</sup> Genel olarak el-Marşafî klasik Arap edebiyatında geleneksel şiir eleştirileri üzerinde durmuştur.

20. yy'da Arap edebiyatında öne çıkan edebî eleştirilenler arasında yer alan Mîhâ'il Nu'ayme'nin *el-Ğurbâl* adlı eseri, ilk olarak 1923 yılında el-Matba'a el-'Aşriyye tarafından basılmıştır. Günümüzde de çok okunan, edebiyatçılar ve eleştirilenler üzerinde etkisi devam eden bir eserdir. Nu'ayme bu eserini gazetelere yazdığı eleştirel makalelerinden ve yazdığı eserlerin önsözlerinden oluşturmuştur. Örneğin *er-Rivâyetu't-Temsîliyye el-'Arabîyye* makalesi, *el-Âbâ' ve'l-Benûn* adlı tiyatro eserinin, gazete ve dergi köşelerinde ele alınan makalelerden meydana gelmesi, onların kıymetinden bir şey eksiltmemiştir. Muhammed Huseyn Heykel'in *fî Evkâti'l-Ferâğ*; el-'Akkâd'ın *el-Fuşûl* ve *Sâ'ât beyne'l-Kutub*; el-Mâzinî'nin *Haşâd el-Haşîm*; Tâhâ Huseyn'in<sup>20</sup> *Hadîsu'l-Erbi'â* vb. eserler de Nu'ayme'nin izlediği yolu izlemişlerdir.

Nu'ayme 1889 yılında Lübnan'ın Biskinta şehrinde doğmuştur.<sup>21</sup> 18 yaşında, eğitim görmek üzere Nâsıra'ya Rus Öğretmen Okulu'na gitti. Dört yıllık bir eğitimden sonra okul yönetimi Nu'ayme'yi Rusya'ya eğitime gönderdi. 1911 yılında Washington'a gitti ve burada hukuk ve edebiyat eğitimi aldı. *el-Funûn* dergisinde hikâye ve eleştirileri yayımlandı. *el-Funûn* dergisinin sahibi Nesîb 'Arîda onu ısrarla New York'a davet etti. New York'ta er-Râbîta el-Ğalemiyye üyeleriyle tanıştı. 1918 yılında ABD ordusuna katıldı. Fransa'ya savaşmaya gitti. Avrupa'da bulunuşunu değerlendirerek Belçika ve Fransa'da konferanslara katıldı. Savaşın sona ermesinin ardından 1919 yılında ordudan ayrıldı ve New York'a döndü. Cubrân'ın ölümünden sonra 1932'de Lübnan'a döndü. Burada *el-Marâhil*, *Kâne mâ Kâne* gibi eserlerini kaleme aldı. *Babalar ve Oğullar* adlı tiyatro eserini ise 1918 yılında gurbette kaleme almıştır.

21 makaleden oluşan *el-Ğurbâl* adlı eserinde geleneksel Arap edebiyatını ve onun dil kalıplarını eleştiren makaleleri mevcuttur. *Ez-Zehâfât ve'l-'İlel* makalesi ise geleneksel aruz vezni ile ilgili eleştirileri içerir. Bazı makaleleri de o dönemde yazılmış olan eserleri eleştiren türdendir.

1922'de Brezilya'nın Sou Poulou şehrinde basılmış Reşîd Selîm el-Hûrî'ye ait olan *el-Karavîyyât* adlı şiir divanı, buna bir örnektir. Emîn er-Rîhânî'ye ait *er-Rîhânî fî 'Alemlî's-Şi'r* ve 1920'de İngilizce olarak basılan Cubrân'ın *ed-Divân es-Sâbiğ*; Max Müller'in *Alman Aşkısı* adlı eserini *İbtisâme ve Dumû'* adıyla Arapçaya çeviren Meyy ez-Ziyâde'nin yanı sıra, el-'Akkâd, el-Mâzinî, Halîl Muţrân, Lebîb er-Reyyâş, Muhammed eş-Şureykî, Cubrân, Nesîb 'Arîda, Ahmed Şevkî gibi ünlü isimlerin eserlerine de eleştirilerde bulunmuştur.

el-Mâzinî'nin *ed-Divân'ı* ve *el-Ğurbâl* geleneksel şiire karşı duruş sergilemiş, yakın dönemlerde basılmış iki eserdir. Geleneksel şiire karşı duruş sergileme-

leri ve yeni edebiyata çağrıda bulunmaları bu eserlerin ortak yönleridir. Mâzinî ve Nu'ayme, geleneklerin çağın gereksinimlerini karşılayamadığını, bu nedenle bu çağda gelenekçi ve modern şairler olmak üzere iki grubun bulunduğunu belirtmektedirler. Nu'ayme, Mâzinî'ye modern şiirler yazmasından dolayı övgüler yağdırmaktadır. el-Mâzinî de Nu'ayme'nin bu övgülerine karşılık, *el-Ğarbâl* adlı eserinin önsözünde: “*Gelenekçilere karşı şiddetli eleştiriyi Nu'ayme yapmasaydı ben yapacaktım. Ancak bu eleştirilerini eserinin önsözüne koymalıydı.*”<sup>22</sup> İfadesini kullanmıştır.

Nu'ayme'nin eleştiri metodunun öznel (izlenimci) eleştiri olduğunu söylemek mümkündür. Zira makalelerinin birinde; “Her eleştirmenin bir eleği vardır. Bu eleğin ölçütlerinin kesin sınırları bulunmamaktadır. Bu ölçütlerin gerçek değerini ve sınırlarını ortaya koyan eleştirmenin kendisidir. Eleştirmen, eleştirisini yaparken tamamen severek ve samimiyetle yapmalı ve yaptığı işten lezzet almalıdır. Samimiyetle, ince zevkle ve severek yapılan eleştiriyi okuyanlar, bundan mutlaka etkilenirler. Okuyucu, bu özellikleri haiz eleştirmenlerin eserlerini okuduğunda hoşuna gider. Eleştirmenin hoşlanmadığı şeylerden okuyucu da haz almaz. Eleştirmen kendi tahtında kurulmuş bir sultan gibidir. Okuyucu bu sultanın sevdiği şeyleri sever, onun yolunda gider. Eleştirmen eleştirisini yaptığı şeyi överse, okuyucu da över, yererse okuyucu da yerer.”<sup>23</sup> demiştir.

Nu'ayme şair ve yazarların sınıflandırıldığı gibi eleştirmenleri de sınıflandırmıştır. “Bir şairde ya da yazarda bulunan özellik bir diğerinde bulunmayabilir. Ancak eleştirmenin özelliği, onun doğal ayırt etme gücüdür. Bu doğal güç, konulmuş kurallara uymaz, kendi belirlediği kurallar çerçevesinde eleştirisini yapar. Kendisi için yeni ölçütler belirler ve var olan ölçütlere bağlı kalmaz. Kendisi dışındakilerin koyduğu ölçütlere göre eleştiri yapan kimse ne kendine, ne eleştirdiği kişiye, ne de edebiyata fayda sağlar. Nitekim güzeli çirkinden veya doğruyu yanlıştan ayırt ederken belirli ve sabit kurallarla eleştiri yapılsaydı, eleştirmene gerek kalmazdı. O zaman her okur, eline bu kuralları alır, okuduğu bir eseri bu kurallara göre eleştirirdi. Bizim geçmişimizden gelen hurafelerden soyutlanabilecek ve geleceği rahatça idrak edebileceğimiz eleştirmenlere ihtiyacımız var” diyen Nu'ayme, eleştirmenler peşlerinden gidilecek öncüler olmalıdırlar fikrini savunur.<sup>24</sup>

Nu'ayme “eleştirmen, yaratıcı olmalıdır. Eleştirdiği eseri öyle bir eleştirmelidir ki, bu eleştiriyi, hiç kimsenin daha önce ortaya koymaması gerekir. Hatta eseri yazan kişi bile bunu düşünmemiş olmalıdır. Eleştirmen güzellik ve hakikatte kendi görüşlerinin adamıdır. Bu görüşleri de ruhsal mücadelelerle geçen zamanın bir meyvesi, hayatın anlamı karşısında kendi ile hesaplaşmasındaki gözlemleridir” der.<sup>25</sup>

Nu'ayme edebiyatta genel ölçütleri benimsemiştir. Bu ölçütleri dört grupta ele alır:

İlk olarak, edebiyat, şüürde, ümit-ümitsizlik, başarı-başarısızlık, inanç-şüphe, sevgi-nefret, lezzet-acı, sevinç-hüzün gibi iç dünyamızdaki duyguları dışa yansıtmak için vardır.

İkinci olarak edebiyat yaşamımızda bize yol gösterici ihtiyaçları içermelidir. Bunlar gerçek yaşantımızda olduğu gibi, iç dünyamızda da yol gösterici olmalıdır. Örneğin yüzyıllar önce gerçekleştiği kabul edilen bir şey, günümüzde o gerçekliğini kaybedebilir, hiçbir şey sonsuza değin var olamaz.

Üçüncü olarak, edebiyat, güzel olan şeyleri ifade etmelidir. İnsanoğlu her zaman güzel olan şeylere karşı duyarlıdır. Bu nedenle edebiyat, dünyada mutlak olan güzelliği yansıtmalıdır.

Son olarak, edebiyat, müziksel ritim açısından da insana hitap etmelidir. Çünkü insanoğlunun ruhu seslere ve nağmelere karşı, her zaman çok duyarlıdır. Ancak çoğu zaman bu sesleri ve nağmeleri idrak edemez. Zira edebiyat, şimşegin çakışı, suyun şırıltısı gibi insanın duygu yönüne hitap eden, nağmeli seslerden meydana gelen sözcüklerdir.

Nu'ayme bu dört ihtiyacın insan ruhunun ihtiyaçları olduğunu, her zaman insanın iç dünyasına hitap ettiğini ve insanın her zaman bunları idrak edemese de ruhun bunlara meyilli olduğunu ifade eder.<sup>26</sup>

Bu ölçütler, kişiden kişiye, toplumdaki topluma, çağdan çağa, bölgeden bölgeye değişim gösterse de özünde bir değişiklik göstermez. Bu ölçütlerin gücünün etkisi, insanın hisleri ölçüsünde değişim gösterir. Sabit olan bu ölçütler edebiyata uyarlandığında, edebî eseri okuyan kişinin, az ya da çok, ruhsal ihtiyaçlarına hitap eder.

Nu'ayme'ye göre edebiyatın malzemelerinden olan dil, insanların duygu ve düşüncelerini ifade etmek için kullandıkları bir simgedir. Bu nedenle duygu ve düşünceleri ifade eden sembollerin olabildiğince basitleştirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Zira basitleştirilerek anlatılan duygu ve düşünceler, insanlar arası iletişimin daha kolay sağlanması bakımından önemlidir. Dil ne kadar zor kalıplara sokularak süslenirse, duygu ve düşüncelerin anlatılmasında o derece sıkıntılar olacaktır.<sup>27</sup>

Nu'ayme *Babalar ve Oğullar* adlı tiyatral eserindeki kahramanları, kültür seviyelerine uygun olarak, ya fasih ya da halk dilinde konuşturmuş, fasih Arapçanın her zaman edebi bir araç olarak kullanılamayacağını belirtmiştir. Bunu da, okuma yazma bilmeyen çiftçi bir kimseyi fasih dille konuşturmanın, hem çiftçiye, hem okuyucuya hem de dinleyiciye zulmedeceği, sözleriyle ifade etmiştir. Hatta alay etme amacı olmadığı halde, halk Arapçasıyla konuştu-

rulması gereken çiftçiye, fasih Arapça ile konuşurmanın kendisiyle alay edecek bir durum oluşturacağını belirtir.<sup>28</sup>

“Tiyatral romanın halk dilinden soyutlanmış bir şekilde yazılması mümkün değildir.”<sup>29</sup> tezinden yola çıkılarak edebî eserler verilseydi, bütün romanların halkın konuştuğu Arapça ile yazılması gerekirdi. Zira Araplar içinde Cahiliye döneminde yaşamış olan kimselerin konuştuğu gibi konuşan birini bulmak, günümüzde, mümkün değildir. Sürekli halkın konuştuğu Arapçanın kullanılması ise Arapçanın fushâ konuşulan türünün çökmesi demektir. Bu durumun dil bilginlerinin, üzerinde özenle çalışmaları gereken bir temel sorun olduğunu belirten Nu’ayme, eserlerinde çiftçi karakterindeki bir kimseyi halk dilinde, kültürlü kimseyi de fasih Arapça konuşurarak, nispeten çözüm üretmiştir.

Tiyatro eseri yazan Farah Anṭûn, *Mısr el-Cedide* ve *Mısr el-Kadime*’ye önsözünde, tiyatrodaki dilin fasih ya da ‘ammî kullanılmasının sorun olmadığını, sorunun psikolojik ve sosyal bakımdan insanlığın doğallığının ve gerçekliğinin yansıtılması olduğunu, karakter uyumlarının önemli olduğunu, dil sorununun daha ileri bir sorun olduğunu söyler.<sup>30</sup> Fasih dili ‘ammî dile tercih eden bir edebiyatçı Arap milliyetçiliğini savunmaktan öte, sanatsal bir tecihî ön planda tutar. Nitekim ‘ammî Arapçanın günümüzde çok az kullanıldığı varsayılırsa ve duygu ve düşüncelerin, yazı dilinde, fushâ ile daha çok ifade edildiği göz önünde tutulursa, fasih dilin önemi daha da anlaşılacaktır.

Sonuçta Nu’ayme, kültürel açıdan, Batı ve Doğu kültüründen beslenmiştir. Öznel eleştiri metodunun kullanıldığı görülen eserlerinde, her eleştirinin kendine has ölçütleri olduğunu ve bu ölçütlerle, okuduğu esere yönelik eleştiriler yaptığını belirtir.

Cebra’ın Miḥâ’il Nu’ayme’den doğrudan etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim Cebra’da eskilerin yaptığı gibi aruz ölçüsü ve belirli kafiyelerle şiir yazmak yerine anlam ve konu bütünlüğü olan eserlere önem vermiş ve bu noktada, eleştiri açısından, Nu’ayme ile örtüşen yönleri olmuştur.

Abdurrahmân Şukrî, Modern Arap edebiyatında yenileşme hareketinin öncüsü olarak görülür. Çağdaşları olan el-’Akkâd ve el-Mâzinî<sup>31</sup> de bu dönemde yenilikçi fikirler öne sürmüşlerdir. Şukrî eleştiriden çok şiir alanında eserler vermiştir. Entelektüel bir eleştirmen olarak, döneminde ortaya çıkmış olan edebî ürünleri yakından izlemiştir. Çağdaşlarından el-’Akkâd’ın dediği gibi: “Şukrî’nin, edebiyatla ilgili sohbetleri ve öğrencilerine verdiği derslerde söyledikleri edebî alanda kaleme alınsaydı, şiirden çok eleştiri ile ilgili eserleri olacağını söylemek yanlış olmaz.” el-’Akkâd’a göre onun ele alıp eleştirdiği bir eseri, başka hiç kimse ondan daha iyi eleştiremez. El-’Akkâd, Şukrî için,

“Arap edebiyatı ve İngiliz edebiyatına ve diğer edebiyat ürünlerine Şukrî’den daha vakıf birini tanımıyorum.” demiştir.<sup>32</sup>

1918-1959 yılları arasında yayınladığı yedi şiir divanı ile yenilikçilere örnek teşkil eden Şukrî, edebî eleştirmenler arasındaki yenilikçi konumu belirleyici rol oynamıştır.

Şukrî’nin yapmış olduğu eleştirileri *et-Temrât* (H.1335) adlı eserinin önsözünde ve *el-Beyân*, *el-Mukâtaf*, *Apollo* vb. dergilerde yayımlanan makalelerinde ve araştırma yazılarında bulmak mümkündür.

Şiirin temel işlevinin, şairin iç dünyasını ifade etmesi olduğunu söyleyen Şukrî, 1901 yılında yayımlanan şiir divanının ilk sayfasında şiiri özet olarak şöyle tanımlamaktadır: “Ey Firdevs kuşu, şiir şüphesiz bir vicdandır.”<sup>33</sup> Bununla birlikte şiiri, hikmetli söz, gazel gibi kısımlara ayırmanın doğru olmadığını zira şairin, şiir söylediğinde, bütün farklı duygu ve düşünceleri bir kaside içinde verebileceğini belirterek, şiirin duygudaki yerinin, anlamın zihindeki yeriyle bütünlük arz ettiğini belirtir. Zira her anlam zihinde ayrı yerlerde yer almaz aksine bir bütünlük arz eder. Bunun gibi her duyguya ayrı bir anlam vermek, her şiiri bir kafese koymak gibidir.

Şukrî toplumsal ve günlük olaylar üzerine şiir yazan bir şairin, bu olayların çözüme kavuşmasıyla, duygu ve düşüncelerinin de çözüleceğini ve artık şiir yazamaz hale geleceğini, fikirlerinin ölüp, duygularının köreleceğini söyler. Şukrî şiiri, birbirinden bağımsız beyitler olarak değil, birbirleriyle bağlantılı bir bütün olarak görür.

### Kaynakça

Dayf, Şevkî, *en-Nakd*, Dâru’l-Ma’ârif, et-Tab’atu’l-Hâmise, Kâhire, 1984.

Brugman, J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1984.

Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

Yazıcı, Hüseyin, *Göç Edebiyatı*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

el- Emin, ‘İzzeddin, *Neş’et en-Nakd el-Edebî el-Hadîs fi Mısır*, Dâru’l-Ma’ârif bi Mısır, et-Tab’atu’s-Sâniye, Mısır 1970.

Astîf, ‘Abdunnebî, *Fî’n-Nakdi’l-Edebiyy el-‘Arabîyy el-Hadîs*, Menşûrât Câmi’atu Dimaşk, Dimaşk, 2003.

Landau, Jacob M., *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. yüzyıl)*, Çev: Bedrettin Aytaç, Gündoğan yayınları, Ankara, 1994.

Mendûr, Muhammed, *en-Nakd ve’n-Nukkkâd el-Mu’âşirîn*, Dâr Nahdat Mısır li’t-Tab’ ve’n-Neşr, Kâhire, ts.

Er Rahmi, *Taba Husayn ve Üç Romanı (Du’â’ al-Karavân, Adîb, Şacarat al-Bu’s*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 1988

Hamidov, Mahir, “*Mihâ’l Nu’ayme’nin Şiiri ve Poetikası?*” Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011

## Notlar

- <sup>1</sup> Dayf, Şevkı, *en-Nakd*, Dâru'l-Ma'ârif, et-Tab'atu'l-Hâmise, Kâhire, 1984, s.15-16
- <sup>2</sup> Dayf, a.e. s. 51
- <sup>3</sup> Brugman, J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1984, s. 18-25
- <sup>4</sup> Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2004, Giriş bölümü
- <sup>5</sup> Neoklasikler hk. bkz. Brugman, *a.g.e.* s. 26-62
- <sup>6</sup> Brugman, J., *a.g.e.* s. 28-33
- <sup>7</sup> Mutran hk. bkz. Brugman, *a.g.e.* s. 56-62
- <sup>8</sup> Divan ekolü hk. bkz. Brugman, *a.g.e.* s. 94-150
- <sup>9</sup> Mehcer edebiyatı hk. bkz. Yazıcı, Hüseyin, *Göç Edebiyatı*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002
- <sup>10</sup> el- Emîn, 'İzzeddîn, *Neş'et en-Nakd el-Edebi el-Hadîs fi Mısır*, Dâru'l-Ma'ârif bi Mısır, et-Tab'atu's-Sâniye, Mısır 1970, s. 7-9
- <sup>11</sup> el- Emîn, 'İzzeddîn, *a.e.* s. 16-17
- <sup>12</sup> el-Emîn, 'İzzeddîn, *a. e.* , s. 16-17
- <sup>13</sup> Aştîf, 'Abdunnebi, *Fî'n-Nakdî'l-Edebiyy el-'Arabiyy el-Hadîs*, Menşûrât Câmî'atu Dimaşk, Dimaşk, 2003, s. 203-227; Landau, Jacob M., *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. yüzyıl)*, Çev: Bedrettin Aytaç, Gündoğan yayınları, Ankara, 1994, s. 21-23
- <sup>14</sup> Mendûr, Muḥammed, *en-Nakd ve'n-Nuḳḳâd el-Mu'âşirîn*, Dâr Nahdat Mısır li't-Tab' ve'n-Neşr, Kâhire, ts, s. 24-48
- <sup>15</sup> Yazıcı, Hüseyin, *a.g.e.* s. 400
- <sup>16</sup> el- Emîn, 'İzzeddîn, *a.g.e.* s. 86
- <sup>17</sup> Bkz. Mendûr, *a.g.e.*, s. 182-212
- <sup>18</sup> Mendûr, Muḥammed, *en-Nakd ve'n-Nuḳḳâd el-Mu'âşirîn*, Dâr Nahdat Mısır li't-Tab' ve'n-Neşr, Kâhire, ts, s. 9
- <sup>19</sup> Bu eleştirilerden bir kısmı için bkz. Mendûr, a.e. s. 19-21
- <sup>20</sup> Er Rahmi, *Taba Husayn ve Üç Romanı (Du'â' al-Karavân, Adîb, Şacarat al-Bu's)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 1988
- <sup>21</sup> Hamidov, Mahir, "Miḥâ'il Nu'ayme'nin Şiiri ve Poetikası" Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011
- <sup>22</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s. 31
- <sup>23</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s. 31-33
- <sup>24</sup> Mendûr, *a.e.*, s, 32
- <sup>25</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s, 33
- <sup>26</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s. 35
- <sup>27</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s. 39
- <sup>28</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s. 42
- <sup>29</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s. 43
- <sup>30</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s, 42
- <sup>31</sup> el-'Akkâd , el-Mâzinî ve Tâhâ Hüseyn'in eleştirimen yönü için bkz: 'İzzu'd-Dîn el-Emîn, *a.g.e.* s. 155-286
- <sup>32</sup> Mendûr, *a.g.e.*, s. 49
- <sup>33</sup> Mendûr, *a.e.*, s, 53



# “Kur’an’ı Anlama” Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler

*Some Thoughts on Understanding Koran*

Burhanettin TATAR\*

Kur’an’ı anlama, başka bir ifadeyle Kur’an’ı doğru anlama meselesi, daha İslamın ilk asrından itibaren, Müslümanları meşgul eden bir mesele olarak halen önemini korumaktadır. Bu meselenin ilk defa odaya çıkışını Haricilerin Hz. Ali’ye karşı hüküm konusunda sürdürdükleri polemikle başlatmak isabetli olabilir. Çünkü Haricilerden önce İslam tarihinde Kur’an’ın anlaşılması konusuna ilişkin herhangi bir hadise bilinmemektedir. Böyle bir hadisenin ortaya çıkmaması anlaşılır bir şeydir ve bunun nedeninin, Müslümanların Hz. Peygamber’den öğrendikleri Kur’an anlayışı olduğu söylenebilir. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla sahabe, Hz. Peygamber’den Kur’an’ın sadece okunan ve yaşanan bir kitap olduğunu öğrenmişti. Nitekim onların Peygamberleriyle birlikteki uygulamaları da böyleydi. Ancak bu anlayıştaki asıl kırılmanın İslam düşünce hayatında Kalam hadisesinin ortaya çıkışıyla yaşandığını söylemek gerekir. Bu döneme gelindiğinde Kur’an, artık kıraat edilerek yaşantılanan bir vahiy olmaktan, iki kapak arasında toplanmış bir mushaf olarak araştırma nesnesi bir kitap olmaya doğru evrilmeye başlamıştı. Amellerin kaynağı olduğu kadar, artık sırf zihinsel konular ve tartışmalarla ilgili bir kitap da olmuştu. İşte o günden itibaren Kur’an’ı anlama sorunu, ümmetin en temel sorunlarından biri, çoğu zaman en temel sorunu olmaya devam etmektedir.

---

\* Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi; btatar@omu.edu.tr

O halde nedir bu Kur'an'ı anlama sorunu? Kur'an zaten açık bir kitap değil mi? O kendini bir beyan olarak tanımlamıyor mu? Kendisi bir açıklama, bir beyan olan bu kitap asırlar boyunca bir bilinemez olarak kalmış olabilir mi?

Kanaatimizce konuya ilişkin bu türden sorulara cevap verebilmek için, Kur'an'ı anlama sorunundan önce anlamamanın tabiatı konusu üzerinde durmak, daha doğru bir yaklaşım olur. Çünkü asıl sorun, özelde Kur'an'ı anlama sorunu değil, temelde insanın anlama yapısı ve buna bağlı olarak anlamamanın tabiatı sorunudur. Dolayısıyla bu konu açığa kavuşmadan, Kur'an'ın anlaşılması sorununa isabetli bir yaklaşım olamayacaktır.

Konu anlamamanın tabiatı olunca söze önce bilgi ve anlam ilişkisinden başlamak gerekiyor. İnsanoğlunun varlıkla ilişkisinin isimler üzerinden gerçekleştiği bilinmektedir. Varlıklar, diğer bir ifadeyle müsemmalar insan tarafından isimlendirilmekte sonra da insanlar bu isimler üzerinde uyluşarak ortak bir dil oluşturmaktadırlar. Varlıkları ifade eden bu isimlerin tarihleri, dolayısıyla da kapsamları ve bu isimlerin diğer isimlerle ilişkileri, bir dili konuşan insanların ürettikleri bilgiyi ifade eder. Yani bilgi denilen şey, meydana getirdikleri ağ içerisinde bu isimlerin, yani kelimelerin anlamlarının bilinmesidir. Tabi bu kelimelerin de bu kelimelerin meydana getirdikleri ağın da bir tarihi vardır. Bir dildeki kelimeler ve bu kelimelerin meydana getirdiği ağ, insanlar ve toplumlara benzetilebilir. İnsanların kişisel tarihleri yani biyografileri olduğu gibi isimlerin ve kelimelerin de tarihleri vardır. Toplamların ve devletlerin tarihleri olduğu gibi dillerin de tarihleri vardır. Bir kelimenin anlam alanı, o kelimenin tarihi ile yakın alakalıdır. Mesela Anadolu, Osmanlı ve Türkiye kelimelerinden her birinin kendilerine ait tarihleri vardır ve bu tarihler ilgili kelimelerin anlam alanını ve anlam derinliğini belirlerler. Mesela “efendi” kelimesinin tarihi, bu kelimenin anlamını olumsuzdan olumsuza çevirerek neredeyse tamamen değiştirmiştir.

Kelimelerin en geniş ve derin anlamı, o kelimenin tarihinin bütün detaylarıyla bilinmesini, kelimelerin sözlük anlamı ise, o kelimenin en çok hangi anlamlarda kullanıldığını ifade eder. Kelimelerin bir insan için ifade ettiği anlam ise, o insanın bu kelimelerin tarihsel serüveni hakkında ne kadar şey bildiği ve söz konusu kelimelerle ilgili ne kadar tecrübe yaşadığıyla beliren şeydir.

Tarihsel serüvenleriyle birlikte farklı alanlardaki kelimelerin, yani isimlerin organizasyonu ile, söz konusu alanlarda ve konularda bilgi ve bilim üretilir. Kelimelerin basit anlamları varlık hakkındaki bilgiyi, bu kelimelerin daha temel anlamlarından ve dil sistemi içerisindeki konumlarından hareketle her hangi bir konuda organize bilgi elde etmek te bilimi ifade eder. Fakat sonuç itibarıyla hem bilgi hem de bilim bilineni ifade eder ve bunların öğrenilmesi,

kelimelerin ve kelimelerden yapılmış olan organizasyonların bilinen manalarının hafızaya alınması işlemidir. Her ne kadar bilgilenme ve anlama kelimeleri birlikte işleyen, iç içe karmaşık iki farklı sürece işaret ediyorsa da, yine de bilinen anlamların hafızaya alınması, anlama değil bilgilenmedir. Tabii bilginin kaynaklarından birisinin, anlamların kelime kalıplarına dökülmesi olduğunu da hemen söylemek gerekir. İnsan şeyler hakkında kendisinde oluşan anlamları kelimelere döktüğü andan itibaren bu anlamlar artık bilgi formuna geçerek anlam düzeyinden çıkarlar. Dolayısıyla kelimeye dökülerek ifade edilmiş her anlam, yeni bir bilgi olarak insanlığın bilgi mirasına dahil olur. Fakat diğer taraftan bu bilgileri edinme ameliyesi de yeni anlamların kaynağı olmaya devam eder.

İnsan, üzerinde anlamları, başka bir ifadeyle müsemmaları konusunda uylaşmış bulunan kelimeleri öğrenirken, -ki bu müsemmalar soyut ya da somut varlıklar olabilirler- bir yandan bilgi transferi yaparken diğer yandan da anlama sürecini yaşar. Biraz önce söylendiği gibi bilgi, daha önce başka insanların zihinlerinde oluşan ele avuca sığmazlık karakterindeki anlamların kelime kalıplarında dondurulmasıdır bir bakıma. Fakat bu akışkanlık ve uçuculuk özelliğine sahip anlamların tamamının kelimelere sığdırılması mümkün değildir; çünkü bu, işin tabiatına aykırıdır. Ayrıca mesela, yazarın zihnindeki anlamı ifade etmek için kelime ve cümle seçiminde ne kadar isabet ettiği de ayrı bir konudur. Çünkü anlama, manası bilinen bir kelimenin içerisine sığdırılan ve bilinen manaya raptedilerek manipüle edilmiş olanı edinmek değil, varlığın kendisini açması, ifşa etmesidir. Bu yönüyle anlama bir varlık mahiyetindeki bilgiden farklı olarak bir hadisedir. Yani varlık sahnesine çıkan, daha önce olmayan yeni bir oluştur.

Tabiatı itibariyle insan, dünyaya gözlerini açtığı andan itibaren her zaman aynı yoğunlukta olmasa da ölene kadar daimi bir anlama süreci yaşayan bir varlıktır. Yani anlamak onun kaçınılmaz kaderidir. Bakarken, gezerken, okurken, tecrübeler yaşarken ilh. bir taraftan bilgilenirken, diğer taraftan da yeni anlamlarla yüzleşmektedir. Çünkü her yeni durumda varlık, kendini insan için yeniden açmakta ve insan, bir varlığın kendinin daha önceki durumunda görmediği yeni bir yüzünü görerek yeni bir tecrübe yaşamaktadır. Mesela bir metni okurken aynı anda hem kelimelerin anlamlarından bildiği nisbette bilgi edinmekte hem de bu bilgilenme tecrübesi esnasında o metinde olmayan ama o metin vesilesiyle zihninde oluşan anlamlara ulaşmaktadır. Bu bakımdan cümlelerin literal veya zahiri anlamlarını yazarın niyetine uygun manalarında transfer etmek de sorunsuz, hatta mümkün değildir. Dolayısıyla her okuma yeni bir inşadır aynı zamanda.

Aslında anlama sorununun bu kadar karmaşık olmasının temelinde insanın tarihselliği ve faniliği yatmaktadır. Her şeyden önce insan ancak dünyada var

olan, varlığı dünyada gerçekleşen dünyalı bir varlıktır. Tarih ise tam da dünyaya ve insanın dünya içindeki serüvenine, dünyayla ilişkisine işaret eder. İnsan, dünya dışında ya da dünya olmaksızın düşünülebilecek bir varlık değildir. Her bakımdan dünyaya bağlıdır, dünyadan hangi yönden koparsa o tarafıyla ilgili temel varoluşsal sorunlar ortaya çıkar. Çünkü dünya onun ruhsal, zihinsel ve bedensel bütün ihtiyaçlarını temin eden bir ana kucağıdır. Mesela dünyaya ilişkin tasarımları bittiği an ruhsal sorunlarla başı derde girer. Çünkü o, dünyaya bırakılmıştır ve yüzü ileriye doğru dönük olarak ölüm düşüncesiyle birlikte yaşamaktadır. Dünyalı olmak, onun tarihselliğinin ve fani oluşunun temel nedenidir. Varlığın, onun dünya ile, dünyada var olanlarla her yeni tecrübesinde ancak kendini açarak yeni bir yüzünü göstermesi, onun faniliğine ve tarihselliğine işaret etmekte ve ona bu hakikati her seferinde yeniden hatırlatmaktadır.

İnsanın tarihselliğinin temel boyutlarından bir diğeri de onun varlıkla ancak dil ile ilişkiye girebilmesi ve varlığı ancak dil vasıtasıyla görebilmesidir. Çünkü her ne kadar dil, üzerinde uyulmuş sağlanmış müsemmaları ve manaları ifade eden kelimelerden oluşuyorsa da, ne kelimeler, dolayısıyla ne de dil, göründüklerinin aksine olarak sabit varlıklar değildirler. Dil bir yönüyle tarihin tezahür alanı ve taşıyıcısı olarak sabit bir mahiyet arz ediyorsa da, diğer yönüyle daimi bir inşa süreci içerisindedir; çünkü; bir insan için varlığın her seferinde kendini yeniden başka bir yüzüyle açması, kelimeleri yeniden içeriklendirerek, subjektif inşa sürecini devam ettirir. İnsan daimi surette dili kendi kişisel tarihinin imkanları ve sorunları bağlamında içeriklendirme hali içerisindedir.

Bu varoluşsal sorunlar ve imkanlar çerçevesinde yazılı ya da her hangi formdaki bir metin, insana karmaşık olarak temelde üç alan açar. Bunlardan ilki, bilgi olarak tanımladığımız metnin literal/zahiri anlamı. İkincisi, bu metinde mündemiç bulunan yazarın niyeti ya da kastı. Üçüncüsü ise, bu okuma tecrübesi eşliğinde varlığın kendini yeniden açması, ifşa etmesi ile beliren anlam. Bu üç alandan ilk ikisi tarihsel ve analitik araştırmanın konusudur. Burada metin tarihsel ve edebi/dilbilimsel olarak incelenerek metin ile bilgi formuna kavuşturulmuş anlam istihsal edilir. Bu formdaki anlam, cümlelerin literal karşılıkları olarak açık bilgiler ve yazarın niyeti ya da metnin amacı olarak ta kapalı bilgiler halindedir. Üçüncüsü ise, tarihsel ve analitik araştırmanın adımları üzerinde yürümekle birlikte, varoluşsal olarak işleyen bir süreç içerisinde halen bilgi formuna kavuşmamış haldeki anlama ilişkindir. Bu manasıyla anlam istihsal edilerek ele geçirilen şey değil, bir nasip olarak ele verilen şeydir. Anlayan insanın bu varoluşsal süreçte yapacağı şey, varlığın sesini duyması için bilinçli olarak kulağını açık tutması, kendini

anlamaya açmasıdır. Bu manasıyla anlam, daha önce değinildiği gibi malumat yerine yeni bir hadise/oluşumdur.

İç içe geçmiş bulunan, ama aslında farklı olan bu üç alandan ilki olan metnin literal karşılığı, anlamlar kelime kalıplarında dondurulduklarından somut ve dolayısıyla elde edilir duruma gelmişlerdir. Kelime kalıpları somut alemde karşılıkları olan şeyler olduklarından insanlar tarafından bilinebilir malumatlar olmuşlardır. Tabi bu, söz konusu kelimelerin eşit içeriklerle herkese ortak açılacağı ve aynı manaları ifade edeceği anlamına yine de gelmez. Çünkü bunun da önünde engeller vardır. Mesela günlük hayatımızda çok kullandığımız en basit kelimeler dahi pek farkında olunmasa da herkes için farklı manalar ifade ederler. En basitinden “araba” gibi bir kelime dahi böyledir. Bir kişi için araba kelimesi, bu kelimenin müsemması hakkında ne kadar bilgiye sahip olduğuna bağlıdır. Hayatında sadece kağıt arabası gören insan için araba kağıttır. Halbuki buna karşın hiç kağıt görmemiş bir kişi için araba kelimesinin anlam alanı içerisinde kağıt gibi bir alet yoktur. Fakat buna rağmen insanlar kendi bilgi ve görgü gibi eksiklerini gidermek suretiyle literal anlamlar alanında ortak bir dil hususunda uyuşabiliyorlar.

Metinlerde yazarın niyetini, ya da metnin amacını anlama konusu, literal anlam konusundan daha karmaşıktır. Çünkü her ne kadar metin analizi yöntemleri ile metnin amacını ortaya çıkarmak mümkünse de burada anlamın kelime kalıplarında somutlaşmamış olması, konuyu daha çok öznel düzeyde tutmaktadır. Okuyucunun metne, metnin amacı yerine kendi amacını yerleştirme olasılığı her zaman yüksektir. Fakat eğer metnin yazarı, metinde niyetini ortaya koyacak şekilde açıklamalarda bulunmuş ya da ip uçları vermişse, okuyucularını ortak bir noktada toplayabilir.

Bir hadise olarak anlama konusunda ise insan, bilgi edinme ameliyesindeki kadar özne pozisyonunu koruyamaz. Hatta çoğu zaman nesne pozisyonuna geçebilir. Çünkü bu düzeyde anlama, hadiseler vesilesiyle varlığın kendini yeniden ifşa etmesi ve bu ifşa hadisesinin yaydığı ışıkla insanın zihnindeki metnin yeniden yeni bir anlam kazanmasını ifade eder. Dolayısıyla burada yeni anlamın kaynağı, artık tek başına ne metin, ne okuyucu ne de hadisedir. Bizatihi varlığın bu bağlamda kendini açmasıdır. Dolayısıyla burada varlık özne olmaya daha yakındır. Ayrıca okuyucunun kişisel tarihinin de burada önemli bir yeri vardır. Belki de bulduğu, aradığıdır. İşte burası, insanın metinlerin anlamı konusunda en fazla farklılaştıkları yerdir. Üzerinde uyuşma sağlanmış kelimelerin anlam değiştirerek bir metnin anlamı hususunda insanların ihtilaf etmelerinin altında da anlamın bu düzeydeki hali yatmaktadır.

Şimdi anlamının tabiatına giriş mahiyetindeki bu tavihtan sonra Kur'an'ı anlama sorununa daha sağlıklı yaklaşılabilir. Genelde Müslüman araştırmacıların ilahi kelimadan beklentilerinin yüksek olduğu bilinmektedir. Çünkü bu söz, Allah'ın sözüdür; dolayısıyla sonsuz manaların derin ummanıdır. Şayet Kur'an kıyamete kadar insanlık için her sorunun çözümünü içeriyor ve her soruya cevap veriyorsa, o zaman mevcut tefsirlerin açıkladığından daha fazla bilgiler ve manalar içeriyor demektir. İşte bu bakış açısıyla Kur'an'a yönelindiğinde hiç te olağan dışı olmayan bildik kelimeler ve bu kelimelerden kurulu cümlelerle karşılaşmakta, bu sefer lafızlara yüklenilerek bunlara yeni lügavi karşılıklar verilmek yoluyla yeni/farklı anlamlar elde etme yoluna gidilmektedir. Mesela Kur'an'da başörtüsünün farzıyetine ilişkin polemikler güncel örneklerden bir tanesidir. Halbuki aslında lafızlar literal anlamları itibarıyla açıktırlar.

Belki de Kur'an'ın anlaşılması hususunda en çok gözden kaçan şey, onun dilinin bu dünyaya ait bir dil olduğudur. İlahi bir vahiy olarak Kur'an'ın dilinin bu dünyaya ait dillerden biri olan Arapça olması, onun literal/lafzi anlamının Arap dilinin imkanları içerisinde olduğunu gösterir. Bu da bu dünyaya ait bir dil olarak Arapça lafızlara olağan dışı yerine sadece olağan anlamlar yüklenilmesi gerektiğini gerektirir. Bu lafızlardaki anlamlar bu kelimelerin anlam imkanlarıyla sınırlıdır neticede. Çünkü bu dil başka dünyalara ait insan üstü bir dil değil, başka bir ifadeyle ilahça değil insancadır. Dolayısıyla onun ilahi bir kelim olması hasebiyle kendisinden beklenen derin manalara sahip olması, onun lafızlarına adeta işkence uygulayarak ondan olmadık manalar çıkarmak için onun derin manalarına ulaşmanın yolu değildir.

Kuşkusuz Kur'an, lafızlarının güzelliği, ifadelerinde maksada uygun en isabetli kelimelerin kullanılmış olması, söz diziminin ulaşılmaz seviyede mükemmel olması ve dolayısıyla kıraatta ve hıfzmede mucizevi bir akışkanlık ve kolaylık sağlaması gibi edebi özellikleri itibarıyla beşer kelamının çok üzerinde bir seviyededir. O bir fesahat ve belagat mucizesidir. Fakat yine de bütün bu özelliklerine rağmen Kur'an, soyut ya da somut olsun bu dünyadaki müsemmalara isim olan kelimelerin kullanılmış olduğu bir dille konuşmuştur. Hatta öte dünyaya ait varlıklar dahi bu dünyadaki varlıklara benzetilerek, teşabüh yapılarak anlatılmıştır. Çünkü ne gaybi ne de başka her hangi insanüstü bir dil yoktur. Varoluşsal olarak böyle bir şey olası da değildir. Bu nedenle ilahi/derin anlamlarını bulmak için Kur'an lafızlarını sündürmeyi gerektirecek bir çabaya ihtiyaç yoktur. Bu lafızların her birinin, o gün o dili konuşan inanların bildiği birer karşılıkları vardı. Kur'an'ın kullanılan Arapçada yaptığı bazı anlam tadilatları ise ilk Müslüman neslin gözleri önünde yapılmıştı. Namaz, zekat gibi bazıları ise özel bir anlamda

ıstılahlaştırıldı. Dolayısıyla kendisi beyan olan, kendisini beyan olarak isimlendiren Kur’an apaçık bir kitaptır; onda gizemler yoktur. Onun asıl mucize olan yönü, sade ve öz ifadelerle söylediği şeylerin *hak* olmasıdır. Allah’ın varlık tasarımı içinde yer alan sözler, bütün varlığın kendisine göre var edildiği ilmin bir parçası olmasıdır. Dolayısıyla bu varlık alemi var oldukça bu sözler hak sözler olarak kalacaklardır. Dönülüp dolaşılıp sonunda varılacak yerde olmaya devam edeceklerdir. Hak olarak söylediği şeyleri odak noktasına koymak yerine dahasını aramanın ve lafızlardan zorlama anlamlar çıkararak yanına bir şeyler ilıstırtmenin hiç bir anlamı olmayacaktır.

Tarihsel ve metin içi araştırma ile lafzi anlamların mümkün oldukları kadar kastedilen anlama uygun şekilde anlaşılma ve bilinmelerinden sonra geriye kalan şey anlama hususunda “iyi niyetli” olmaktır. Burada iyi niyet ifadesi, anlambilimdeki anlamıyla kullanılmaktadır. Okuyucunun kendisini metne, metnin hakikatine açık tutması, önyargılarını gözden geçirmeye hazır olmasıdır. İnsanların kendi anlam dünyasındaki doğrularını metne söyletme eğiliminde oldukları ve çoğu zaman bundan kurtulamadıkları bilincini elden bırakmamasıdır. Anlama hadisesi varoluşsal olarak kontrol edilmeyecek şekilde zaten kendiliğinden olmaktadır.

Okuyucuların, Kur’an’ın lafzi anlamı hususunda aynı bilgilere sahip olmalarına rağmen farklı anlayışlara sahip olmalarının arkasında, lafzi anlam hususundaki farklılıkları değil, geçmiş kişisel tarihlerinin, etki tarihinin, genel tarihsel durumun, psikolojik, kültürel atmosferlerinin, ideolojilerinin, tutkularının etkisiyle okuyucuya varlığın farklı açılması, farklı yüzünü göstermesi nedeniyledir. Anlama hususunda “iyi niyetli” okuyucular diğerlerinden farklı anlamalarına rağmen onlarla ortak bir dilde buluşabilirler. Nitekim insan, daimi bir anlama süreci içerisinde olmasına, hatta daima “yanlış” anlamasına rağmen bu anlamalarından anlamlı ve uyumlu bir bütünlük oluşturabilmektedir. İyi niyetli okuyucular da farklı anlamalarına rağmen kendi aralarında uyumlu bütünlüklerde buluşabilirler.

İdeolojik okumalar ise zaten despotik okumalardır; bu tarz okuyucular hem metne şiddet uygulayarak metnin söylemediği kendi doğrularını bir yolunu bularak metinde temellendirirler, hem de kendi anlam dünyalarının yegane doğrulardan oluştuğundan güven içerisinde olarak diğer insanların da bu anlam dünyasını paylaşmalarını isteyerek dayatırlar. “Kötü niyetli” olarak isimlendirilen bu durumdaki okuyucuların, diğer okuyucularla ortak bir dilde buluşamamalarının altında yatan neden budur. Çünkü kendilerini metnin önerilerine açık tutmazlar.

Sonuç olarak Kur'an'ı anlama meselesi, lafızlarını zorlama meselesi değil, Kur'an'a ilişkin bilgileri öğrendikten sonra, ideolojisi ile mücadele ederek ve kendini metne açık tutarak hayat tecrübeleri eşliğinde daimi bir okuyucu olma meselesidir. Varlığın sesini dinleyerek Kur'an'ı okumak kadar aynı zamanda dünyayı da okuyabilme meselesidir. Mevcut önyargılarının yerlerini yeni önyargılara bırakmasına hazır olma meselesidir. Nasip meselesidir.



# Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine

*On the Translation and Interpretation of Some Koranic Verses*

İbrahim SARMIŞ\*

Kur'an'ın filozof, akademisyen, araştırmacı, uzman, din adamı, gibi özel bir sınıfa değil, her düzeyden bütün insanlara gönderilen rahmet, hidayet, mevi-ze, zikir, furkan, burhan, mizan, sıratı müstakim olduğu bir gerçektir. Onun için her düzeyden insanın Kur'anı okuyup anlaması ve inançtan uygulamaya kadar bütün ölçü ve kurallarını ondan alması gerekir. Bu da okuyacak kişilerin anlayabileceği dillere çevrilmesini gerektirir. Yüzyıllardır bu amaçla Kur'anın değişik dillere çevrildiği bilinmektedir. Uzun süre Kur'an öğretiminin yasaklandığı ve bugün de önüne birçok engellerin çıkarıldığı ülkemizde son çeyrek asırda Kur'an üzerinde yapılan akademik çalışmaların ve tefsirlerin yanında çok sayıda çevirinin yapılmış olması insanımızın yeniden Kur'anla tanışması ve okuyup anlaması açısından son derece önemli ve sevindirici bir gelişmedir. Bunun gittikçe ivme kazanacağına ve birbirinden güzel meallerin ve tefsirlerin yazılacağına inanıyoruz.

Şüphesiz hiçbir yanlışın olmaması ideal olmakla beraber meallerde değişik sebeplerle bazı yanlışların olduğunu görüyoruz. Aslında bu kaçınılmaz bir şeydir. Çünkü bilgisi ve becerisi ne kadar büyük olursa olsun insanın elinden çıkan her çalışmada ister istemez eksiklikler olur. Eksikliklerden ve yanlış yapmaktan münezzeh olan yalnız yüce Allah'tır.

---

\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, emekli öğretim üyesi; ibrahimsarmis@yahoo.com.tr

Mealler arasındaki kimi farklılıkları yahut yanlışları bahane ederek meal okuyup Kur'anı anlamamanın zor yahut güvenilir olmadığını ileri sürmek doğru ve haklı bir düşünce ya da davranış değildir. Çünkü yanlış çevrilen yerler sayılı olduğu gibi mealler arasındaki farklar da sınırlı sayıdadır. Diyebiliriz ki; altıbin ikiyüz küsur ayet arasında bunların sayısı elliye geçmez ve bazılarında yapılan yanlışın doğrusunu da başkalarından okuma imkanına sahibiz. Üç-beş tanesini karşılaştırarak veya bilenlerden sorarak yanlış yerleri tespit etmek ve doğrusunu öğrenmek her zaman mümkündür. Yanlış çeviri yapmanın sebepleri arasından önemli olan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

a-Karşılıklı çeviri yapılacak dillerden birini veya ikisini yeterli derecede bilmemekten kaynaklanan yanlışlar nadiren de olsa görülmektedir.

b-Yanlış çevirinin yapılmasında en büyük etken; değişik kaynaklardan oluşan kültürün zihinlerde yaptığı yönlendirmedir.

*“Kim Allah'ın kendisine, dünyada ve ahirette yardım etmeyeceğini sanıyorsa bir şekilde göğe/ Allaha yönelsin, yardım beklediği yerlerden ilişkiyi derhal kessin ve bunun kendisini bunaltan şeyi gerçekten giderip gidermeyeceğine baksın”* anlamındaki Hac/15. ayet, “Allah'ın, peygambere dünyada ve ahirette yardım etmeyeceğini sanan kimse, yukarı bağladığı bir iple kendini asıp boğsun; bir düşünsün bakalım, bu hilesi kendisini öfkelen diren şeye engel olabilir mi?” (H. Atay, Diyanet/Heyet, T. Koçyiğit, Elmahlı, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Bekir Sadak, Suat Yıldırım, M. Hamidullah-R. İhsan Eliaçık, Mustafa Öztürk vd.) şeklinde akıl ve mantıkla ilgisi bulunmayan bir şekilde çevrilmektedir.

Türkiye’de yazılan meallerin; genelde önceki çalışmaları taklit ettiği veya onlardan alıntı yaptığı bir gerçektir. Bunu; yazdığı meal ile ezberleri bozduğunu söyleyen bir akademisyen şöyle belirtir:

“Burada sözkonusu olan ezber bozma, büyük ölçüde birbirlerinden iktibas edilen, dolayısıyla zihnimize sabit ve standart anlamlar oluşturan meallere öteden beri aşinalık ve alışkanlık kesbetmiş olmamızla ilgili bir durumdur. Kabul etmek gerekir ki bugün elde dolaşan meallerin önemli bir kısmı Elmahlı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinin meal kısmından ve bilhassa Hasan Basri Çantay'ın *Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim* adlı mealinden istifade ile hazırlanmıştır. Merhum Çantay ise mealini büyük ölçüde Beydavi, Nesefi, Hazin ve Suyuti'nin tefsirlerindeki yorumlardan istifade ile hazırlamıştır. Oysa anılan tefsirlerin tümü, Kur'an'daki birçok kelime ve kavrama mezhebi-siyasi anlamlar yükleme sürecinin çoktan kemale erdiği dönemlerin ürünüdür.”(Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali, Önsöz, XIV, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011*)

c-Arap dilinin yapısı ile ilgili yanlış bilgiler de yanlış anlamaya sebep olmaktadır. Mesela; başlangıçta hiçbir dilde olmaması gereken müştereklik ve zıt

anlamlılık bunlardan biridir. Çünkü her iki durum anlaşmazlığa ve karışıklığa yol açmaktadır. Arap dilinde bunun varlığının kabul edilmesi, örneğin; ayetlerde geçen *kuru*, *zerc*, *şera*, *ceza*, *asa* (itaatsizlik etti) gibi kelimelerin farklı anlaşılmasına ve farklı çevirilerin yapılmasına, hatta çelişkili hükümlerin çıkarılmasına yol açmıştır.

Kur'anın nüzulünden ortalama yüz yıl sonra derlenmesine ve kurallarının belirlenmesine başlanan Arap dilinde sayısız diyebileceğimiz kelimenin/müfredatın ve kullanışın kural dışı ilan edildiği ve ilke olarak ortaya çıkan her yeni anlam ve eylem için yeni kelime türetmek/üretmek esas olduğu halde bu yapılmayıp kelime azlığı yahut yoksunluğu nedeniyle, mevcut kelimelerin yeni çıkan şeyler için de kullanılmasıyla dilde müştereklik, eş anlamlılık ve zıt anlamlılığın ortaya çıktığı ve anlam kargaşasına yol açtığı bilinmektedir. Kabilelerin aynı şey için farklı kelimeler kullanmasının veya aynı kelimeyi farklı şeyler için kullanmasının da buna yol açmış olabileceği akla gelmiyor değildir. Bakara/260. ayetteki "surhunne" terkipteki 'sa-ra-ra' fiili için sözlüklerde birbirinden farklı en az dört anlamın verilmesi buna örnek verilebilir.

d-Bazı dilbilgisi kurallarının da kargaşaya ve yanlış anlamaya yol açtığını görüyoruz. Mesela benimsenen kurala göre bir isim en yakın olanına atfedilir. Bunun en açık örneği, nasıl abdest alınacağını öğreten 5 Maide/6. ayetinin yorumlanmasıdır. Ayette "*ercul*"(ayaklar) kelimesinin "*ruûs*"(başlar) kelimesinin ardından geldiğine bakarak bazıları "*ercul*" (ayaklar)ın da başlar gibi yıkanmayıp meshedileceği anlamına geldiğini söylemekte ve uygulamayı da bu şekilde yapmaktadır. Şâz olanlar dışında, Ehli Sünnet ise "*ercul*" (ayaklar) kelimesini en yakın olan "*ruûs*" kelimesine değil, daha önce geçmiş olan "*ruûbekum ve eydiyekum*" kelimelerine atfederek ayakların da yıkanması gerektiğini söylemekte ve sünnetin/uygulamanın bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Bunun başka bir örneğini de 6 Enam/84. ayetin çevirisinde göreceğiz.

Mesela kurallardan birine göre mevsul isim olan '*mâ*' yalnız eşya/aklı olmayanlar için kullanılırken, '*men*', aklı olan varlıklar (insan, cin, melek vs) için kullanılır. Oysa 4 Nisa/3.ayette kadınları ifade etmek için, 91 Şems/7-9 ayetlerinde kişiyi yaratan, şekillendiren, fucur ve takva yolunu gösteren Allah'ı ifade etmek için '*mâ*' kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Kur'anın değişik yerlerinde de buna benzer farklı kullanımlar bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi, bir ismin nereye atfedileceğine ilişkin kuralın bağlayıcı olup olmaması kargaşaya yol açmaktadır. Oysa dilbilgisi kuralları belirlenip tespit edilmeden önce her iki şekilde kullanış Arap dilinde olagelmıştır. Bunun en açık delili Kur'anın bu şekilde kullanmış olması ve Hz.Peygamberin uygulaması/sünnetidir. Sünnet, Kur'anın uygulaması olduğu için başka bir anlam çıkarmak doğru değildir.

e-Yanlış çevirmenin yahut yorumlamanın sebeplerinden biri de, çelişkili kıraatlerin doğru kabul edilmesidir. Çevirenler yahut tefsir edenler ya gramer açısından ya da daha kolay yorumlamaya elverişli olması açısından kültürümüzde seslendirilen kıraatlerden uygun gördüklerine uymakta ve ayeti o şekilde çevirip yorumlamaktadırlar. Oysa sahih olduğu iddia edilen ve kelimelerin anlamını değiştiren çelişkili kıraatler, Hz. Peygamberin tebliğ ettiği, okuduğu ve yazdığı vahyin kendisi değil, Kureyş lehçesini oluşturan kabilelerden farklı lehçelerle konuşan bazı kişilerin ayetleri farklı okumalarından veya ilk yüzyıllarda dilcilerin kelimeler üzerinde zihinsel jimnastik yapmasından başka bir şey değildir. Bu farklılık, Kur'anı değil, ancak onları bağlar.

Onun için vahyin kendisi olarak sabit olmadıkça, isnad edildiği kişiler ve doğruluk derecesi ne olursa olsun, kıraatlerden yalnız birinin doğru olduğunu söylemek durumundayız. Çünkü ne pahasına olursa olsun kültürün her şeyini savunanlar kabul etmese de, farklı kıraatlerin Kur'anın kelimelerini ve anlamını değiştirdiğini, böylece Kitabın tahrifine yol açtığını görmemek mümkün değildir.

f-Bunun yanında, birçoğu doğru olmayan nüzul sebebi bilgilerinin de yanlış anlamaya sebep olduğu bilinmektedir. Bunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur.

Elbette elimizde bulunan bir metni birtakım bilgiler ve kurallar çerçevesinde anlayıp çevireceğiz, ancak bunu yaparken taklit etmek yerine, her şeyden önce ayetin sözdizimini ve bağlamını değerlendirip anlamaya çalışmak en sağlıklı yol olsa gerektir. Çünkü öğrendiğimiz Arap dili dilbilgisi kurallarının o dilin bütün kullanım şekillerini kapsamadığı ve bu kuralların hemen tamamının Basra Nahiv Ekolü'nün belirlediği kurallar olduğu, bunların dışında kalan ve halkın kullandığı birçok kullanımın şaz denilerek dışlandığı, onun için de Arapça'da neredeyse her kuralın bir istisnasının veya alternatifinin bulunduğu bilinmektedir. Kur'anı Kerim'in sıradan bir kültür kitabı olmadığını ve indiği dönemin dilinin ve kültürünün üzerinden yaklaşık 1500 yıl geçtiğini, *salât*, *nefs*, *kader-takdir* kelimeleri gibi o gün kullandığı kavramların çoğunun anlam örgüsünün yabancı kültürlerin yanında, fırka ve mezhep anlayışlarına göre sonradan oluşturulduğunu yahut birçok kavramın anlam genişlemesine veya kaymasına uğradığını da unutmamak gerekir.

Özel olarak meal karşılaştırması çalışması yapmış değilim. Sadece çalışmalarım sırasında baktığım meallerden bazılarında, bana göre bazı ayetlerin yanlış çevrildiğini yahut tefsirlerde yanlış açıklandığını gördüm. Yanlışların düzeltilmesine bir katkı olması dileğiyle tespitlerimi okuyucularla paylaşmayı uygun gördüm. Bu açıklama, değerlendirme sırasında yanlışın veya doğrunun gösterilmesi gayesiyle kaleme alınmıştır.

**1- Rahman ve Rahim:** Besmele olarak andığımız “*Bismillahirrahmanirrahim*” metni, “*Dünyada herkesi, ahirette sadece müminleri rahmetine alan Allah adına*” şeklinde çevirmekte veya açıklanmaktadır. (bkz. TDV. Kur’anı Kerim ve Açıklamalı Meali, Fatiha Suresi, VIII, Ankara,2005; Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, 1/51, 53, 54; Süleyman Ateş, Kur’anı Kerim ve Yüce Meali, Fatiha Suresi; Abdullah Parlıyan, Kur’anı Kerim ve Özlü Tefsir, Besmele ve Fatiha Suresi, Damla Ofset, Konya; Mahmut Kısa, Kısa Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali, Armağan Kitaplar, Konya, 2010; Süleyman Ateş, Kur’anı Kerim ve Yüce Meali, Yeni Ufuklar Neşriyat). Bu şekilde anlama ve çevirmenin kaynak olarak Rağıb İsfahani’nin el-Müfredat kitabına dayandırıldığı görülmektedir. (Bkz. el-Müfredat fı Ğaribi’l-Kur’an, ra-hi-me, maddesi, 191-192).

Oysa Besmele’de, Fatiha’da, Neml/30’da ve başka yerlerde bulunan “*Rahman*” ve “*Rahim*” nitelermeleri, abartma/mübalâğa belirten iki kip olup biri yüce Allah’ın rahmet sıfatına çok çok/sınırsız sahip olduğunu, diğerinin de çok çok sahip olduğu bu sıfatın ondan ayrılmazlığını/lazım-ı gayri müfarık) olduğunu belirtmektedir. Her iki kelimenin bu şekilde anlaşılıp çevrilmesi kültürün yönlendirmesi olup bu anlamda olduğunu ne Kur’an, ne sünnet, ne de dil söyler. Mesela *Rahman* ve *Rahim* kelimelerinin bu anlamda olmadığını Ebu’l-Kasım el-Hûî şöyle belirtir:

“*Felun* kipi, kişide mevcut olan ve kendisinden ayrılmayan nitelikleri belirtir. *Rahim* kelimesinin *Rahmân* kelimesinden sonra getirilmesinin hikmeti de böylece anlaşılmaktadır. Çünkü *Rahman* kipi, rahmetin genelliğini ve genişliğini belirtirken, kişinin zatından ayrılmazlığını belirtmez. Rahmet sıfatının Allah’ın zatının ayrılmaz niteliği olduğunu göstermesi için de ondan sonra *Rahim* kipi gelmiştir. Kur’an’ın belağati, bu mübarek ayette iki hedefi de belirtmeyi amaçlamıştır. *Allah*, “*rahmeti her şeyi kuşatmıştır*” anlamında *Rahman’dır*, “*rahmet sıfatı kendisinden hiç ayrılmaz/lazım-ı gayri müfarıktır*”, anlamında da *Rahimdir*.

Tefsircilerden çok kişi bu inceliği kavrayamadığından, kipteki harf çokluğunun anlamın çokluğuna delalet ettiği gerekçesiyle, *Rahmân* kelimesinin anlamının *Rahim* kelimesinin anlamından daha geniş olduğunu sanmıştır. Halbuki bu, gülünç bir gerekçelendirmedir. Çünkü kelimelerin delaleti, vaz’ına/yüklenen ilk anlama bağlı olup harflerinin azlık veya çokluğuyla ilgili değildir. Harfleri az olup anlamı çok veya aksi olan nice kelimeler vardır. Örneğin, *felun* (kipinde olan) *hezirun/ürkek*, kelimesinin anlamı, *felun* (kipinde olan) *hezirun* kelimesinin anlamından daha geniştir. Hatta çok zaman *darra* ve *edarra* (zarar verdi) kiplerinde olduğu gibi, yalın ve ek almış kelimelerin anlamı aynı olur”<sup>1</sup>.

**2- Bakara/102:** Bakara/102.âyet meallerde şöyle çevrilir: “Şeytanların (Şeytan tabiatlı Yahudilerin) Süleyman’ın hükümdarlığı hakkında söylediklerine uydular. Oysa Süleyman kafir değildi, (sihir yaparak kafir olmadı), ama insanlara sihri (ve Babil’de Harut ile Marut’a indirileni) öğreten şeytanlar kafir olmuşlardı. Babil’de, melek denilen Hârût ve Mârût’a bir şey indirilmemişti. Bu ikisi “Biz sadece imtihan ediyoruz, sakın inkar etme” demedikçe kimseye bir şey öğretmezlerdi. Halbuki bu ikisinden, koca ile karısının arasını ayırarak şeyler öğreniyorlardı....!”(Diyanet/Heyet, DİB (Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin), H. Atay-Yaşar Kutluay, T. Koçyiğit, Elmalılı, Mevdudi, M. Esed, Mehmet Türk (Allahın Kelamı), Mustafa Yıldız (Son Mesaj Kur’anı Kerim ve Türkçe Meali), Şaban Piriş, R. İhsan Eliaçık, Mahmut Kısa, Muhammed Hamidullah (Aziz Kur’an, Beyan Yayınları, İst. 2000), M. İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur’an, Yüce Kur’an (Abdulkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, İzmir 2011), Menar Tefsiri (çeviri, Heyet), Menar Tefsiri (Ekin Yayınları, çev. Heyet, 2011), vb).

Mezopotamya uluslarının mitolojisinde yaygın olan üç melek ve güzel kadın masalının ayeti bu şekilde anlamaya ve yorumlamaya kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Tefsir ve nüzul sebebi kitaplarından bazıları bu masalı benimsemek, bazıları ise reddetmek için almıştır. (Bakınız: Taberi, Tefsir; İbni Kesir, Tefsir; Suyuti, ed-Durru’l-Mensur, Ahmed b.Hanbel, Müsned, hadis no, 6178, kitaplarından naklen, Salah Abdulfettah el-Halidi, Maa Kısası’s-Sabikin fi’l-Kur’an, 3/13-14. Daru’l-Kalem, Şam, 1989. (Kur’an Öyküleri, III, çeviri, İbrahim Sarmış, Kitap Dünyası, Konya, 2005).

Kur’an, Harut ve Marut masalından esinlenerek Hz.Süleyman hakkında yalanlar uydurup sihir yolu ile hükümdarlığa sahip olduğunu söyledikleri gibi Hz.Muhammed’e karşı da böyle olumsuz tavır takınarak kendisine sihir yapıldığını ve büyülü olduğu için peygamberlik iddiasında bulunduğunu söyleyen Yahudilerin sicillerinin bozuk olduğunu ve Hz.Süleyman karşısında yenildikleri gibi Hz.Muhammed için kurdukları komploların da başarıya ulaşamayacağını belirtmektedir. (Bilgi için bakınız. M.Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri, 1/128-132, Beyan, İst. 2012; Mustafa Öztürk, 102.ayetle ilgili 48.dipnot). Böylece Hz.Muhammed’e sihir yapıldığını söyleyen rivayetlerdeki anlatımların da doğru olmadığını dolaylı olarak belirtmektedir. Bakara/102.ayetin öncesi ve sonrası okunduğunda konunun Yahudilerin olumsuz tavırları olduğu görülür.

Kimileri bu geleneksel kültürün yönlendirmesiyle, kimileri de Mustafa Öztürk’ün “gerek tefsir gerek tercüme açısından son derece zor olan “*ve ma ünzile*” ifadesinde yer alan “mâ” harfî...”(Kur’anı Kerim Meali, Bakara/102.ayetle ilgili 48.dipnot, Düşün Yayıncılık, İst. 2011) dediği ve “(Fakat Babildeki) şeytan tabiatlı kimseler o iki melekten/peygamberden karı koca

arasını açacak şeyler öğreniyorlardı” kısmı dışında doğru çevirdiği ayetin doğru çevirisinin şöyle olması gerekir:

*“Şeytanların/şeytanlaşmış Yahudilerin Süleyman’ın hükümdarlığı hakkında söylediklerine uydular. Oysa Süleyman kafir olmadı, ama insanlara sibri öğreten şeytanlar/şeytanlaşmış Yahudiler kafir olmuşlardı. Zaten Babil’de, melek Hârût ve Mârût’a bir şey indirilmemişti ki ikisi “Biz sadece imtihan ediyoruz, sakın inkar etme” desinler de karı ile kocanın arasını ayıran şeyi insanlar onlardan öğrensinler. Kaldı ki Allah’ın izni olmadıkça onlar kimseye zarar veremezler. Kendilerine zarar verecek, yarar sağlamayacak şeyler öğreniyorlar. And olsun ki, onu satın alanın abirette bir nasibinin olmadığını biliyorlar. Kendilerini mahvetme pahasına satın aldıkları şeyin ne kötü olduğunu keşke bilseler!”*<sup>2</sup>.

Kur’an, kültürün söylediği doğrultuda anlaşılınca, âyetin çevirisi ve açıklaması da ona göre yapılmaktadır. Bütün bunlar yapılırken de Allah’ın haram ettiği ve yapanları hem Allah’ın hem Peygamberin kafir saydığı bir şeyi; değerli meleklerin yahut Peygamberlerin insanlara nasıl öğretecekleri hiç akla getirilmez<sup>3</sup>.

**3- Bakara/104:** “Ey inananlar! “Bizi de dinle” demeyin, “Bizi gözet” deyin ve dinleyin, inkar edenlere elem verici azab vardır”(2 Bakara/104) (Atay, Esed, Diyanet/Heyet, T.Koçyiğit), “Ey inananlar, Râinâ (bizi gözet, yahut kaba söz) demeyin, “unzurnâ (bize bak) deyin ve dinleyin....”(S.Ateş), “Ey iman edenler! Peygamberinizi çağırırken “Bizi güt” demeyin, “Bizi gözet” deyin..”(R.İhsan Eliaçık, Edip Yüksel, Yaşar Nuri Öztürk, Ömer Dumlu-Hüseyin Elmaltı, Tefhimu’l-Kur’an, Ali Bulaç, G. Onan, İ.H.Baltacıoğlu, A.Şener-C.Sofuoğlu-M.Yıldırım, Mahmut Özdemir (Kur’a-ı Kerim Türkçe Meali, Ankara 2011), “Ey müminler! Râinâ demeyin, unzurnâ ifadesini kullanın ve onu can kulağıyla dinleyin” diye çevrilen ayetin doğru çevirisi “Ey inananlar! Biz e uy/arzu ve isteklerimize göre hareket et, demeyin, fakat/onun yerine “biz e de gör/biz e gözet/biz imle ilgilen” deyin...”(Mustafa Öztürk, Kur’anı Kerim Meali, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011) şeklinde olmalıdır. Çünkü muhalifler, Peygambere uyacakları ve onun öğretilerine göre hareket edecekleri yerde, Peygamberin kendilerine uymasını ve arzularına göre hareket etmesini istiyorlardı. Oysa bu tavır, ancak münafık kafirlerin ve müstekbirlerin tavrı olup böyle yapanlara Allah acıklı bir azap olduğunu belirtir.

*“Yahudilerden, sözlerin yerlerini değiştirerek “İşittik ve karşı geldik, dinlenilmeyesice. Dinle!” (yahut: biz seni dinlemeyiz, sen biz e dinle!) diyenler ve dillerini eğip bükererek ve dini yererek: “Biz e dinle” diyenler vardır. Şayet: “İşittik ve itaat ettik, dinle ve biz e de gözet” deselerdi onlar için daha iyi ve daha doğru olurdu. İşte Allah inkarları yüzünden onlara lanet etmiştir. Onların ancak pek azı inandı”(4 Nisa/46) ayeti münafık Yahudilerin bu tavrını açıklamakta ve kendileri Peygamberi dinleyip ona*

uyacakları yerde, 'râina' diyerek Peygamberin kendilerine uymasını isteyenlerin Müslümanlar değil, onlar olduğunu belirtmekte ve tavırlarını kınamaktadır. Onun için "râina" kelimesini yalnız başına masum bir istekmiş gibi "bizi de gözet" şeklinde çevirerek, bunun kötü bir davranış olmadığını söylemek doğru olmasa gerektir. Bu sebepten hitabın genel olarak yapıldığı ayette bahsi geçenlerin gerçek müminler değil, Resulullah'a muhalefet eden ve küçümsemeye çalışan münafıklar olduğu ve onlar için lanetin yanında acıklı bir azabın hazırlandığı belirtilmektedir.

Ayrıca Arap dilinde "Râ-â" fiili, (Bakara/104, Nisa/46), üçlü kipin bir harf ziyadelisi olup gütmek anlamına gelmez, gözetmek, uymak, gibi anlamlara gelir ve ayette olduğu gibi emir kipi "râ-i" şeklinde gelir. Ama üçlü "ra-â" fiil kipinden "güt" anlamında emir, "ir'a" kipinde gelir. Onun için ikisini karıştırmamak gerekir.

Elmalılı, "Yahudiler arasında birbirlerine sövmek için kullandıkları meşhur bir kelime vardı, RÂİNÂ derlerdi, bu tabir Arapça 'bizim çoban' demek olduğu gibi,..."(Elmalılı,1/375) diyerek RÂİNÂ kelimesinin BİZİM ÇOBAN anlamında olduğunu söylüyorsa da, Arapçada BİZİM ÇOBAN anlamına gelen, î harfinin uzatılmasıyla okunan RÂİNÂ kelimesidir. Meal ve tefsirler münafıkların dillerini bükerek RÂİNÂ kelimesini RÂİNÂ (bizim çoban) anlamına gelecek şekilde kullandıkları için bu sözcüğü kullanmalarının yasaklandığını söylüyor ve 4 Nisa/46.ayetle ilişkilendirerek açıklıyorsa da büyük ihtimalle bu açıklama ayete nüzul sebebi oluşturmak için yapmaktadırlar. Oysa ayetin doğru anlamını kavramak için her şeyden önce sözdizimine bakmak gerekir. (bkz.Menar Tefsiri, 5/190).

**4- Bakara/260:** Bakara/260. ayetindeki "*surhunne ileyke*" ifadesi *parçalama, doğrama, dağıtma*, şeklinde anlaşılıp çevrilmektedir. (İ. H. Baltacıoğlu, Şaban Piriş, G. Onan, A. Uğur, Ali Bulaç, H. S. Yeter, A. Gölpinarlı, Tefhimü'l-Kur'an, Elmalılı, Diyanet Vakfı, Diyanet Açıklamalı Meali, Mehmet Türk, Yusuf Işıcık). Oysa ifade "*onları kendine alıştı*" anlamındadır. (bkz.Süleyman Ateş, Muhammed Hamidullah, İbni Kesir (çeviri), Y. Nuri Öztürk, Suat Yıldırım, Ali Bulaç, Talat Koçyiğit, M. Esed, M.İslamoğlu, R. İhsan Eliaçık, Mustafa Öztürk, M. Sait Şimşek).

Ayette kesme, parçalama, doğrama, gibi bir ifade yoktur. Yazarlar, konunun ölünün diriltilmesi olayı olduğuna bakarak bunu kanıtlamak için önce kuşların öldürülmesi gerektiği değerlendirmesinden hareketle kesme, parçalama, doğrama gibi ifadelerle bu öldürmeyi yaparlar, sonra da öldürülmüş ve vücutları hem karışmış hem dağılmış olan bu kuşların bir çağrı ile nasıl diriltildiğinin gösterildiğini anlatmaya çalışırlar.



Oysa bir ölünün nasıl diriltildiğini göstermek için dağların başına gitmeye veya ölüyü doğrayıp oralara götürmeye gerek yoktur. Kişi bulunduğu yerde parçalayıp doğramadan da diriltme işinin nasıl gerçekleştirildiğini görebilir ve kalbi mutmain olabilir. Nitekim bu gerçeği çok önceden Ebu Müslim İsfahani görmüş ve ifadenin “alıştırma” anlamı dışında söylenenlerle bir ilgisinin olmadığını belirtmiştir. (bkz. M.Hamidullah, Aziz Kur’an, ayetle ilgili 1. dipnot; Mustafa Öztürk, Kur’anı Kerim Meali, 78.dipnot).

Ayet, kuşların sahiplerinin çağrısına uyarak uçup kendilerine geldiği gibi insanların da kendilerini yaratan Allah’ın diriliş çağrısına uyarak dirileceğini ve koşup rablerinin huzuruna geleceğini anlatmaktadır. Anlatım, “Yerde ve göklerde olan herkes gönüllü veya gönülsüz ona boyun eğmiştir”(3 Ali İmran/83), “Yerde ve göklerde olan herkes gönüllü veya gönülsüz olarak Allah’a secde etmektedir”(13 Ra’d/15), “Göge ve yeryüzüne ister gönüllü ister gönülsüz olarak gelin/boyun eğin, dedi, onlar da gönüllü olarak geldik, dediler”(41 Fussilet/11) ayetlerindeki gibi İlahi Yasanın işleyişini ortaya koymaktadır.

**5- Âli İmran/73:** “Ve dininize tabi olanlardan başkasına inanmayın. De ki: “Doğru yol, Allahın gösterdiği yoldur.” Ve yine onlar, başkasına da verildiğine veya Rabbinizin katında Müslümanların karşı delil getirip sizi alt edeceğine inanmayın” derler. De ki: “Şüphesiz bol nimet Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir. Allah’ın fazlı her şeyi kaplar, O her şeyi bilir” (3 Âli İmran/73) (H. Atay-Y. Kutluay, Diyanet/Heyet, Talat Koçyiğit, M. Hamidullah, Mahmut Kısa, Mehmet Türk, M. Esed, M. İslamoğlu, R. İhsan Eliaçık, vd.) şeklinde çevrilen ayetin doğru çevirisi şöyle olsa gerektir:

*“Dininize uyandan başkasına inanmayın. Değilse, Rabbinizin huzurunda size karşı delil olarak gösterirler. De ki: “Size verildiği gibi bir başkasına verilmesi de şüphesiz hidayettir, Allahın yol göstermesidir....”*

Ayette, birbirinin devamı olan “Dininize uyandan başkasına inanmayın” ifadesi ile “Değilse, Rabbinizin huzurunda size karşı delil olarak gösterirler” ifadesi arasına “De ki: “Size verildiği gibi bir başkasına verilmesi de şüphesiz hidayettir, Allahın yol göstermesidir....” cümlesi ara cümle olarak girdiği için metin girift bir hâl almıştır. Çevirenler bu ara cümlelerin İslama inanmamak için manevralar yapan Kitap Ehli’nin sözünün devamı olduğunu düşünerek çeviri yapmaktadır. Oysa bu kısım, yüce Allah’ın, Resulullah’a talimatı olup, Kitap Ehline verilecek cevabın ne olduğunu öğreten bir ara cümledir. Kendilerine verilen kitap, hidayet olduğu gibi, aynı şekilde başkasına verilenin de/Kur’anın da hidayet olduğunu ve büyük lütuf olan vahyin Allah’ın elinde bulunduğunu ve onu dilediğine verdiğini belirtmektedir. Nitekim başkaları, “Geçmişte size/atalarımıza verildiği gibi şimdi de (sizden olmayan) birine peygamberlik verildi diye mi yahut mümin-

ler yarın bir gün Rabbinizin buşurunda haksızlığımızı ispat ederler diye mi böyle davranıyorsunuz?” (Mustafa Öztürk, A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım) şeklinde bu doğrultuda çevirmektedir.

**6- Âli İmran/104:** “*Siğ bayra çağırın, iyi olanı emreden ve kötü olandan sakındıran bir ümmet olun. İşte onlar kurtulanlardır*” (3 Âli İmran/104) ayetinin klasik ve çağdaş tefsirlerin genelinde, Müslümanların arasında bu görevi yapacak bir topluluğun olmasını öngördüğü belirtilir ve hayra çağırmanın, iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın aslında bütün Müslümanlar üzerine farz olmakla beraber, bunu bir topluluğun yerine getirmesiyle diğerlerinin üzerinden düşen bir farzı kifaye olduğu anlatılır. Ondandır sonra bu görevi yapacak insanların özellikleri ve şartları gündeme getirilir. Örneğin, Elmalılı, Derzeze, Seyyid Kutup, R. İhsan Eliaçık, Mahmut Kısa, bu görevi ümmetin içinden çıkacak bir topluluğun yerine getireceğini söyler.

Aynı mantık “*Öğüt ver, öğüt vermek yarar sağlayacaksa, Allah'tan korkan öğüt alacaktır. Ama bedbakt olan, ondan kaçacaktır*” (87 A'la/9-11) ayetleri için de kullanılmakta ve “*Yarar sağlayacaksa öğüt ver. Allah'tan korkan öğüt alacaktır. Bedbakt olan ondan kaçacaktır*” şeklinde çevrilmekte ve öğüt vermek, yarar sağlama şartına bağlanmaktadır. Başka bir deyişle, öğüt vermek yarar sağlayacaksa öğüt ver, sağlamayacaksa verme, şeklinde anlamlandırılmaktadır. Gerekece olarak da, Arapça Dilbilgisi kurallarına göre doğru anlamlandırmada şart cümlesi olan “*yarar sağlayacaksa*” ifadesinin cevabı olması gereken “*Allah'tan korkan öğüt alacaktır*” anlamındaki cümlenin başında gelmesi gereken cevap harfi olan “*fe*” harfinin gelmemiş olduğu gösterilir.

Oysa Arap dili kurallarının Hz.Peygamber'in vefatından yaklaşık yüz yıl sonra, Emeviler zamanında Basra'da belirlenmeye başladığı ve dildeki birçok kullanımın bu kuralların dışında kaldığı unutulmaktadır. Bu konularda Basra, Kûfe, Bağdat dil ekolleri arasında büyük görüş farklılıkları olduğunu ilgililer bilirler.

Oysa Peygamber'in görevi öğüt vermek ve uyarmaktır. Fayda verip veremeyeceğini ve kimlerin öğüt alacağını, kimlerin ondan yüz çevireceğini önceden ancak Allah bilir. Onun için öğüt vermeyi peşin olarak fayda verme şartına bağlamak doğru değildir. Zihinler çoğu zaman yanlış oluşmuş bilgilerle bu şekilde yönlendirildiğinde, artık doğrusunu görmek zor olduğu gibi, onu düzeltmek de çok zor olmaktadır.

Oysa Âli İmran/104. ayetinde bu niteliklere sahip bir cemaat, bir topluluk, bir grup değil, bir ümmetin olması istenmektedir. Kısaca, ayet, toptan İslam ümmetinin hayra çağırın, iyi olanı emreden ve kötü olandan sakındıran bir ümmet olmasını istemektedir. Yani, sizler böyle bir ümmet olmalısınız, demektedir. Nitekim M. İslamoğlu bu şekilde çevirirken, Mustafa Öztürk “*Siğ*

*den öyle bir topluluk olsun/ oluşsun*” diyerek hem ümmetin arasından bir topluluğun olması hem bütün ümmetin böyle olması anlamına gelecek bir ifade kullanmaktadır. (Kur’anı Kerim Meali, Düşün Yayıncılık, 2011). Ayet, ümmetin içinden bu işleri yapan ve kurtuluşa erecek olan, diğerleri de cehalet içinde yüzerek avucunu yalayan bir ümmet olmasını değil, tümünün böyle olmasını istemektedir. (Bakınız, İslamiyat, Editör, 6/10-13, sayı, 1, 2003).

Şüphesiz İslam Ümmetinin bütün bireyleri gücü ve imkanları oranında dinini öğrenmek ve yaşayıp yaşatmakla yükümlüdür. Otorite de, hayra çağırarak, iyi olanı emrecek ve kötü olandan sakındıracak şekilde vatandaşlarını yetiştirmek, İslam konusunda bilgi ve bilinç sahibi yapmak ve sorumluluk duygusuyla donatmakla yükümlüdür. Çünkü hizmet etmek için seçilen yönetimin, halka götüreceği/götürmesi gereken en büyük hizmet ona dinini öğretmek, uygulamak ve yaşamasının imkanlarını sağlamaktır. Çünkü hayatta halkın huzuru ve ahirette kurtuluşu buna bağlıdır. Bunu yapmayan iktidarların yönettiği toplumların, hergün biraz daha cahiliye toplumuna dönüştüğü görülmektedir. Yönetimin halkın içinden ayrıca uzmanlık derecesinde bir cemaati yetiştirip görevlendirmesi, ümmetin diğer bireylerinin de aynı görevle yükümlü olmadığı anlamına gelmediği gibi, her ikisinin olması da bir birinin olmasının alternatfi değildir.

Ama bütüncül din anlayışı yerine, bölünmüş din anlayışıyla bu görev ümmetin içinden sadece bir topluluğa verilince, farkında olmadan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Budizm dinlerindeki gibi din adamı sınıfının oluşmasına zemin hazırlanmakta, ümmetin geneli için de vahiy ve peygamberden önce onları taklit etmekten başka alternatif kalmamaktadır. Bugün Müslümanların; adı geçen dinlerdeki gibi din işlerini yalnız din adamlarına, başka işleri de başka kişilere bırakan laik sistemlere gelip dayanmasının, böylece halkın din konusunda cehalet içinde yüzmesinin ve başka zeminlere kaymasının en büyük sebebi, Müslümanlar arasında öteden beri egemen olan bu anlayıştır. İslami öğretim ve eğitim seferberliği uygulanmayan toplumda, bireyler genel olarak cahil kaldığı gibi, ayette sıralanan işleri yapacak olan topluluk da, istisnalar dışında, tarihte yaşadığı ve günümüzde özellikle medya vaizlerinde görüldüğü gibi, bu görevi ya ihmal etmekte veya korkusundan yahut dünyalık çıkarları için dini yöneticilerin arzularına uygun resmi hizmete mahsus bir din şekline sokmaktadır. Gerçekçi olarak bakarsak, belirttiğimiz şekilde ayetin doğru anlamıyla yetişen ilk kuşaklar dışında, acaba İslam Tarihi’nin bütün dönemlerinde bu niteliklerin dışında kalan veya bu şekilde davranmayan kaç alim gösterilebilir?!

İslam Tarihinde; din adamının yönetimi yönlendirmek yerine, yönetimin din adamını yönlendirdiği ve uygulamalarını meşrulaştırmak için onu bir onay

makamı gibi kullandığını görmek için şu alıntıdaki gerçeklere bakmak yeterlidir:

*“...devletin dinden ayrılmasının imkansız olarak görülmesine rağmen uygulamada devlet, her zaman çıkarları doğrultusunda serbestçe hareket etmiş, gerektiğinde eylemlerini yasal-laştırmak için dine başvurmuştur. Dinin sözcüsü olan Şeybulislam ise, bu alanda devlete meydan okumamak koşuluyla teorik olarak serbest hareket edebilirdi. Devleti denetleyen güç, siyasi üstünlüğünü yasallaştırmak için Şeybulislamı kullanabiliyordu. (...)”<sup>4</sup>.*

Âyetin öngördüğü İslam Ümmeti örneğini ilk İslam toplumunda görüyoruz. Bu bilgi, bilinç ve ideal ile eğiten ve yetiştiren otorite ve bu potansiyel ile hareket eden o toplum, itihad ve hulul felsefeleri yaparak değil, doğru din bilgisi, akıl ve bilek gücü ile bugün insanlara hayal gibi gelen çok kısa bir zamanda Ermenistan’dan Mısır’a ve Yemen’e kadar bütün orta doğuyu yürek ve coğrafya olarak fethetmiş ve kendi iradeleriyle kabul etmeyenler dışında, Müslümanlaştırmıştır. Başka bir deyişle, daha düne kadar onları adam yerine koymayıp baldırı çıplak aç bedeviler diye horlayan Sasani İmparatorluğunu yerlebir etmiş ve Mısır’dan Anadolu Toroslarına kadar topraklarını fethettiği Bizans’ın başkenti İstanbul’u kuşatmıştır. Söz konusu ayet, böyle bir İslam ümmetinin olmasını istiyor, yoksa cehaletin, sefaletin, körü körüne taklidin, boyun eğmenin, dünyacılığın, çıkarıcılığın, zorbalığın, korkaklığın, sorumsuzluğun, saltanatın, idealsizliğin egemen olduğu, Kur’anı anlamak için okumaktan korkan ve ulemanın söylediklerini değerlendirmekten ürken, Allah’ın dinini hayatında egemen kılarak izzet ve onurla yaşayan bir toplum olmak için çalışmak yerine, işgalci emperyalistleri kendilerine ideal örnek ve kurtuluş için son sığınak olarak gören sözde Müslüman halklar toplumu değil!

Bu ayetin, genel olarak tefsirlerde anlatıldığı gibi bu işler için ümmetin içinden bir topluluğun olmasını değil, bütün ümmetin böyle olmasını öngördüğünü, Resulullah’ın “*Sizden kim bir kötülük görürse eli ile değiştirsin, gücü yetmezse dili ile değiştirsin, buna da gücü yetmezse kalbi ile buğzetsin, bu da imanın en alt derecesidir*”<sup>5</sup> hadisi de göstermektedir. Âlim olanlar dışında; vatandaşların hayra çağırmasını, iyi olanı emredip kötü olandan sakındırmasını gerçekçi bulmayanlar, acaba şu veya bu ayrımı yapmaksızın bütün Müslümanların bu görevi yapmalarını Resulullah’ın emrettiğini görmüyorlar mı?

Evet, herkes bilgi, beceri ve kabiliyetinin elverdiği ölçüde, bu ve başka işleri yerine getirip başarılı olabilir. Okur-yazar olmayan bir anne babanın bile gerek çocuklarına, gerekse çevresindeki kişilere Kur’an’ı okumayı ve anlamaya çalışmayı, abdest alıp namaz kılmayı, boy abdesti almayı, üstünü başını temiz tutmayı, oruç tutmayı, ahlaklı edepli konuşmayı, büyüklerine saygı, küçüklerine sevgi göstermeyi, ergin bir bayan ise örtünmeyi, iffetli ve ahlaklı

davranmayı, sigara ve uyuşturucu gibi kötü alışkanlıklardan uzak durmayı, öğrenci ise derslerinde, işçi ise işinde başarılı olmayı tavsiye edebileceği, çevreyi kirleten, komşularını rahatsız eden kişileri uyurabileceği gibi birtakım yönlendirmelerde bulunabileceğini, kısaca hayra çağırıp iyi olanı emredeceğini ve kötü olandan sakındırabileceğini herhalde kabul ederiz.

Nitekim M. Hamidullah “bir toplum olsun” şeklinde çevirirken, Elmalılı, ayetteki “*min*” harfinin, bölümü belirtme/baziyet anlamında değil, tümü belirtme/külliyet anlamında olduğunu ve İslam ümmetinin tümünün bu işleri yapan bir ümmet olması gerektiğini belirttiğini söyledikten sonra, kendisini kültürel yönlendirmenin etkisinden kurtaramayarak dönüp bu işin farzı kifaye olduğunu ve bir topluluğun yerine getirmesiyle bu görevin gerçekleşeceğini söyler. (Âli İmran/104. ayetin tefsirine bakınız).

Oysa bu ayetten altı ayet sonra Allah, İslam ümmetinin niteliklerini sayarak “*Siz, insanlar için ortaya çıkarılan, iyi olanı emreden, kötü olandan sakındıran ve Allah’a inanan en hayırlı ümmet oldunuz*” (3 Âli İmran/110) diyerek bütün ümmetin bu niteliklere sahip olduğunu ve böyle olması gerektiğini belirtir. 104. ayeti yönlendirici kültürel bilgiler doğrultusunda anlayıp din anlayışını parselleyenler hemen arkasından gelen 110. ayete baksalardı, anlayışlarının doğru olmadığını görürlerdi.

**7- Âli İmran/154:** Ali İmran/154 ayetinin son bölümü meallerde ya anlaşılmayan bir şekilde yahut yanlış olarak çevrilmektedir. Mesela, “*Evlerinizde olsaydınız, baklarında ölüm yazılı olan kimseler, yine de devrilecekleri yere varırlardı*” (Hüseyin Atay, Mahmut Kısa), “*Evlerinizde kalmış olsaydınız bile, öldürülmesi takdir edilmiş olanlar, öldürülüp düşecekleri yerlere kendiliklerinden çıkıp giderlerdi*” (Diyanet/Heyet, M. Esed, A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım, M. Öztürk, M. Sait Şimşek), “*Evinizde olsaydınız bile ecel kapıyı çalınca yapacağımız bir şey yoktu*” (R. İhsan Eliaçık), “*Onlara de ki, evlerinizde bulunsaydınız bile, alınlarına öldürülme yazılmış olanlar, öldürülüp düşecekleri yere giderlerdi*” (T. Koçyiğit), vs.

Ayetteki “*evinizde olsaydınız*” denilen kişiler, Uhut savaşında şehit olanların adına gûya üzülerek, bunların savaşa karar verenlerin yüzünden öldürüldüklerini söyleyen ve savaşa katılmamak için bahane arayan münafıklardır. “*kütibe aleyhimu'l-katlu*” (öldürmeleri takdir edilenler) de savaşta müminleri şehit eden müşriklerdir. Nitekim Hamidullah “evlerinizde olsanız bile, kendilerine öldürülme yazılanları/öldürülenleri ölüm yataklarında bulur.” şeklinde çevirir.

Buna göre ayetin bu bölümünün doğru çevirisi “*Onlara söyle: Evlerinizde de olsaydınız öldürmesi kararlaştırılmış/öldürecek olanlar/düşman, öldürülenlerin (şehitlerin) yataklarına kadar gider onları öldürürdü.*” şeklinde olsa gerektir.

**8- Nisa/34:** Nisa/34. ayetin meal ve tefsir yazarları için günümüzde aşılması zor bir eşik halini aldığı, içindeki ‘*darabe*’ fiilinden dolayı anlamının yerden yere vurulduğu görülmektedir. Bu sıkıntı ile “darabe” fiili sevmek, dövmek, tokatlamak, ayırmak, boşamak, çiftleştirmek, evi terketmek, evden çıkarmak gibi değişik şekillerde çevrilmektedir.

Şüphesiz ayetin belirttiği cezanın uygulanabilmesi için haklı ve makul çok önemli bir sebebin olması gerekir. Bu da elbette geleneksel yorumlarda seslendirilen kocanın paşa gönlünü yapmak için her yatağa çağırıldığında kadının evet dememesi, aile içi çekişmeler, dikleşmeler, çatışmalar veya töresel ve yöresel sebepler yahut erkeğin tahakküm etme arzusu değil, olsa olsa nihai çözüm olarak dövmek gibi sevimsiz bir çareye başvurmayı gerektirecek yahut meşru kılacak dinin, aklın, ahlakın ve hukukun kabul etmediği ahıksızlık gibi bir sebepten başkası olamaz<sup>6</sup>.

İffetli kadınlara iftira atma ve zina etmenin cezasında olduğu gibi yetkili makamların uyguladığı bir ceza da olsa bir insana vurmanın sevimli bir fiil olduğu söylenemez. Onun için günümüzde sözkonusu ayette geçen ve özellikle batılılaşan toplumun modern zevkini tatmin etmediği anlaşılan “*darabe*” fiilini bu sevimsiz anlamdan kurtarmak gerektiği düşünülmekte ve başka alternatifler üretilmektedir. Mesela “*darabe*“ kelimesinin “*döğmek*” anlamının yanında, *ayırmak*, *boşamak* vd. anlamlara da geldiği belirtilerek şöyle değerlendirilir:

“Veya *darabe*’nin alternatif anlamıyla, “ayırın” yahut “ısrarcı olmayın”. *Darabe*, Kur’an’da getirmek, gezmek, mühürlemek, itmek, mahkum etmek” anlamlarında kullanılır. *Darabe* fiili, “*darabe*’d-debru beynena” örneğinde olduğu gibi, Arapça’da “iki şeyi birbirinden ayırmak” anlamında da kullanılır. (Tacu’l-Arus).

Kur’an’da *vurma*’nın tüm türleri yer alır, fakat bunların hiçbirinde *darabe* fiili ve türevleri kullanılmaz. “yanağa tokat”, *sakket* (51/29), “yumruk” *vekezebu* (28/15), “kamçulamak, çırpamak” *ebuşşu* (20/18), “boynunu vurmak” *kata*’a (69/46).

Rasulullah hiç kadın dövmemiş ve dövülmesine de izin vermemiştir. “*Siz eşlerinizi köle dövmekten hiç utanmıyor musunuz? Gündüz döyüp gece birlikte oluyorsunuz öyle mi?*” (Buhari, nikah, 93). “*Allah’ın hizmetkârlarını hiçbir zaman dövmeyiniz.*” (Ebu Davud, Nesai, İbni Mace, Ahmed B. Hanbel). Rasulullahın eşlerinden bazıları maddi sıkıntıları gerekçe göstererek şiddetli geçimsizliğe sebep olunca, Hz. Peygamber onları dövmeyi hiç düşünmemiş, Kur’an da bu durumda “dövmeyi” değil, boşamayı, bir başka ifade ile, ayrılmayı tavsiye etmiştir. (bkz. 33 Ahzab/28-32).

Ayetin iniş sebebi konusunda farklı birçok rivayet vardır. Taberi'ye göre bu ayetin iniş sebebi, kocası tarafından tokat yiyen bir kadının (Habibe binti Zeyd) Rasulullah'a başvurması üzerine Rasulullah'ın aynı şiddette bir tokadın da kadın tarafından kocasına atılması hükmünü vermesidir. Bu ayet inince Rasulullah "Ben bir şey diledim, Allah ise başka bir şey, şüphesiz Allah'ın dilediği daha hayırlıdır." demiştir. Kur'an, Rasulullah'ın hükmünü onaylamıştır, fakat burada dikkat çekici olan, Rasulullah'ın, kocasından yediği bir tokada karşılık, bir kadına aynı şiddette tokat atma hükmünü vermiş olmasıdır<sup>77</sup>.

Bir başkası da *darabe* kelimesinin sözlükte verilen anlamlarını sıralayarak bu kelimenin geleneksel anlamlandırılmadığı gibi *vurmak* değil, *ayırma* anlamında olduğunu söylemekte ve gerekçelerini şöyle açıklamaktadır:

"Şu halde "kadınları dövün" ayeti olarak meşhur olan bu ayet "ikişer, üçer, dörder..." ayetinin evliliklerin giderek çoğaltılmasını değil, giderek azaltılmasını amaçlaması gibi, kadın dövme olaylarının terk edilmesini de hedeflemektedir. Hz. Peygamberin, "*Bütün gece, Muhammed ailesinin etrafında her biri kocasından şikayet eden yetmiş kadın dönüp dolaştı. Hâlbuki kadınlarını dövenlerin, hayırlı bir kimse olduğunu göremezsiniz.*" (İbni Mace, Ebu Davud) hadisinden de anlaşılacağı gibi, o dönemde de kadınlar dövülmekte ve artan şikayetler üzerine inen ayetlerde şiddetli geçimsizlik yaşayan ailelere gayet makul yol ve yöntemler gösterilmektedir. Zaten dövülmekte olan, bu yüzden koşup Peygambere gelen ve bütün gece onun evinin etrafında şikayetler yağdıran "mağdur" kadınlar için, bir de gelen ayetlerde "Onları dövün, dövmeye devam edin." denir mi? Bu olacak şey midir? Burada oturup konuşmadan, bir müddet yatağını veya odasını ayırma gibi gayet insani yöntemlere başvurmadan, tek bildiği "karnından sıpayı, başından sopayı eksik etmeyeceksin" olan o günkü Arap toplumunu medenileştirmenin amaçlandığı apaçık ortadadır. Bu ayetten sonra ne gibi gelişmelerin olduğuna baktığımızda, bizzat Hz. Peygamber'in ömrü boyunca evli olduğu hanımlara tek bir kez bile el kaldırdığı görülmemiştir. Bir ara hanımlarıyla sorun yaşayınca önce onlarla konuşmuş, sonra yatağını ayırmış ve bir müddet (iki ay kadar) onlardan ayrılmıştır. Sonra anlaşma sağlanınca tekrar dönmüştür. Ayete verdiğimiz meal de onun bu uygulamasına dayanmaktadır.

Yine ayette geçen '*darb*' kelimesini dövmek olarak anladıktan sonra bunu yumuşatmak için kılı kırk yaran "utangaç" yorumlar yapıldığını, sonunda bunun artık bildiğimiz anlamda "evire çevire dövmek" olmaktan çoktan çıktığını görüyoruz. Örneğin "Etki ve iz bırakmayacak, kemliğini kırmayacak, herhangi bir uzvunu çirkinleştirmeyecek, dürtmek ve benzeri şekilde olacak... (Kurtubi); peş peşe aynı yere vurulmayacak, güzellik mahalli olan yüze vurulmayacak, kırk vuruştan fazla olmayacak... (Şafii); asla ölümüne sebebi-

yet vermeyecek, kamçı ve sopa ile olmayacak, bükülmüş mendil gibi bir şeyle olacak...” (Razî) vs. Şimdi ister istemez mantık şu soruyu sordurur: Bir adam sinirli bir halde bunlara nasıl dikkat edecek? Eğer böyle olarsa dövmenin caydırıcılığı kalır mı? Bu bir anlamda “dövmecilik oynama” gibi bir şey olur. Böyle yapmak yerine kelimenin içeriğinde zaten var olan “bir müddet ayrılma, ayrı kalma” (boşanma değil, henüz boşanma yok) olarak mana vermeye neden yanaşmıyor? Üstelik, dövmenin hiç de hayırlı bir şey olmadığını söyleyen yığınla rivayet ve görüş varken. Bizzat Hz. Peygamber, ayette geçen ifadeyi “bir müddet ayrılma” olarak uygulamışken. Hiçbir zaman hanımlarına tek bir “fiske” bile vurmamışken.<sup>8</sup>

Şu halde tıpkı evlenme, içki, zina ayetlerinin aşama aşama ve belirlenmiş bir hedefe doğru gitmesi gibi şiddetli geçimsizlik yaşayan ailelerin nasıl tekrar anlaşacağını düzenleyen bu ayet de “kadınlarını döven” herhangi bir toplumu aşama aşama dövmeden vazgeçirip 1- Konuşarak, anlaşarak, 2- Olmazsa odaları ayırarak, 3- O da olmazsa bir müddet ayrı kalarak, 4- O da olmazsa hakemler devreye sokarak, 5- Nihayet boşanmayı da bir yol olarak gösterek; onu da iki ile sınırlandırıp, üçüncü bir geri dönme hakkı da vererek gayet makul yol yöntem gösteriyor. Şiddetli geçimsizlik yaşayan aileler için Kur’an’ın gösterdiği böylesi “beş aşamalı çözüm planının” nesine itiraz edilebilir? Zaten dünyanın neredeyse tüm medeni hukuk mahkemelerinde uygulanmaya çalışılan bu değil mi?<sup>9</sup>

Doğrusu, her iki yazarın ve başkalarının<sup>10</sup> yaptığı açıklamalar gönül okşayan ve modern toplumun zevkine de uyan güzel anlatımlar olmakla beraber, dil yönünden aynı şekilde isabetli olduğunu söylemek ne yazık ki zordur. Çünkü yalın olarak kullanıldığında<sup>11</sup> sadece “*vurdu*” anlamına gelen ‘*darabe*’ fiilinin, *darabe fi’l-ardi* (yola düştü, dolaştı) (Bakara/273, Ali İmran/156, Nisa/94, 101, Maide/106), *darabe anhu* *ş-şikra* (öğüt vermeyi yahut hatırlatmayı bıraktı) (Zuhruf/5), *darabe/adrabe ani’l-ameli* (işini bıraktı, terk etti, grev yaptı) (Zuhruf/5. ayetindeki anlamla ortaklığı), *darabe ala üzünihi* (işitmez ve duymaz yaptı, uyuttu)(Kehf/11), *darabe ala yedibi* (engel oldu) (Kehf/11. ayetteki anlamla ortaklığı), *darabe ala’-âleti* (müzik enstrümanı çaldı) (Bakara/61, Ali İmran/112), *duribe beynehum bi sûrin* (araya duvar çekildi) (Hadid/13), *darabe lehu ecelen* (birine/bir işe süre/tarih belirledi), *darabe meselen* (örnek verdi, deyim söyledi) (İbrahim/24, 45, Nahl/74, 75, 76, 112, İsrâ/48, Hac/73, Ankebut/43, Rum/28, Furkan/9, 39, Yasin/78, Rum/58, Zuhruf/57, Zümer/27, 29 vd), *darabe lehu tarîkan* (birine yol açtı)(Taha/77), *darabe bilhâiti/arda’l-hâiti* (duvara çaldı, reddetti), *darben bi’l-yemin* (sağ elle/şiddetle vurdu) gibi ancak edatlar ve başka kelimelerle birlikte kullanıldığı zaman başka anlamlara gelebileceğini hesaba katmadan, “*ablaksızlığı bırakmayıp dikleşen kadını dövmünü*” anlamındaki ayette geçen “*darabe*”yi “*birbirinden ayırınız*”



*boşayınız*’ şeklinde anlaması ve değerlendirmesi<sup>12</sup> isabetli olmadığı gibi, başkalarının dışı hayvanın damızlık hayvanla çiftleştirilmesi anlamından hareketle *darabe* fiili için yaptığı “*ikisini çiftleştiriniz*” yahut “*başbaşa bırakınız*” gibi uçuk yorumlarını da doğru bulmadığımızı söylemeliyiz. Çünkü İslamoğlu hocanın “*darabe’d-debru beynene*” örneğindeki *darabe* fiili iki şeyi direkt ayırmak anlamında değil, arada duvar, set, sur vd. bir şey çekerek ayırmak anlamına gelir ki bu da eşleri ayırmak anlamında değil, olsa olsa aralarına bir engel koymak anlamına gelir. Çünkü örnekte filin nesnesi direkt eşler değil, belirtilmeyen mesela hâitan (duvar), mânian-hâcizen (engel), sûran (sur), sedden (set), hicâben (perde) vd. nesnelerdir. Yani zaman bunlardan birini aramızda engel yaptı, anlamındadır. Oysa ayette “*bunne*” zamiri *darabe* fiilinin doğrudan nesnesi olup “*onlara vurun*” anlamındadır. Onun için *darabe’d-debru beynene* örneğinin doğrudan eşleri boşamak yahut ayırmak anlamında kullanılması isabetli olmasa gerekir.

Aynı şekilde İhsan Eliaçık’ın yaptığı açıklama gayet güzel ve ikna edici olmakla beraber, *darabe* fiili için verdiği örnekler onun yalın anlamını değil, ancak edatlarla veya *örnek vermek* anlamındaki kullanışını yahut “*boyunların üstüne vurun/kafalarını koparın/ayırın, onların bütün parmaklarını vurun/koparın/ayırın*” (Enfal/12) ayetindeki gibi vurarak bir şeyi kesmek, koparmak, ayırmak, anlamını belirtmektedir. Bu durumda ayetteki “*idribûbunne*” fiilinin iddia edildiği gibi “*ayırmak*” anlamında olabilmesi için kadınların kendilerine vurarak parçalara ayırmak veya bölmek gerekir. Onun için ayette yalın olarak kullanılan *darabe* fiili için yapılan bu açıklamalar zorlama olup dil yönünden isabetli görünmemektedir.

Ayette kullanılan *darabe* fiilinden “*eşleri geçici olarak ayırmak*” anlamını çıkarabilmek için dilin buna elverişli olması gerektiğini unutmamak gerekir. Değilse, hırsızın elinin kesilmesini öngören ayetin anlamını günümüz zevkine uydurmak için “*jilet veya bıçakla hırsızın elini çizerek kanatın*”<sup>13</sup> yahut “*ihtiyaçlarını gidererek hırsızlık yapmalarını önleyin*” şeklinde hem dil yönünden hem cezanın caydırıcılığı yönünden doğru olmayan bir değerlendirme ortaya çıkar. Bu da Eliaçık’ın haklı olarak eleştirdiği yumuşatma operasyonlarından başka bir şey olmaz.

Diğer yandan, Hz. Peygamberin eşlerini dövmek bir yana, onlara bir fiske bile atmaması, eşleri ile arası bozulduğunda onlar değil, kendisinin evden ayrılıp uzun süre mescidin bir tarafında ikamet etmesi ve daha sonra eve dönmesi ve kadınları dövmekten erkekleri sakındırması, dövmekten zevk alan psikopat kişiler dışında, elbette kimsenin bir diyeceği olmayan ideal örnek uygulamalardır. İdeal olan, işi dövme aşamasına getirmeden anlaşılmayan eşlerin tıpkı Hz. Peygamberin yaptığı gibi yapması ve kırıp dökmeden yahut kimseyi incitmeden sorunlarını çözmesidir. Bunu gözardı etmenin

yahut Peygamberin uygulamasını aşarak kraldan fazla kralcılık yapmanın kabul edilebilir bir gerekçesi olamayacağı gibi İslam’la bir ilgisi de bulunmamaktadır. Üstelik bu anlatımlar İslam’ın sempatik gösterilmesi ve toplumun/çağın zevkini okşaması açısından da çok yerinde şeylerdir. Ancak bunların birer gerçek olması *darabe* fiilinin anlamını değiştirmedeği gibi, ayetin hükmünü de iptal etmiş yahut yeniden üretilebilir yapmış değildir. Kişi ayetin söylediği gibi uygulama yaptığında acaba Kur’an’a aykırı mı davranmış olacaktır?

Yapılan araştırmalarda ülkemizde her yüz kadından birinin şiddet gördüğü sonucunu değerlendirerek “*Kadına vurmamış, kadınlara iyi davranılmasını istemiş, kadınlarını dövenler iyileriniz değildir, demiş, onlar size Allah’ın emanetidir, kadınlara iyi davranın, onlar hakkında Allah’tan korkun, buyurmuş, eşleriyle sorun yaşadığında eşleri yerine kendisi evi terk ederek mescitte uzun süre ikamet etmiş bir peygamberin ümmeti olan Müslümanlar için bu oran korkunçtur.*”<sup>14</sup> diyen H. Karaman, bir taraftan Nisa/34. ayetin yerel ve kültürel bir bağlamla ilgili olduğunu çağrıştıran bir değerlendirme yaparken, diğer taraftan Hz. Peygamberin uygulamasının ayeti neshetmediğini şöyle belirtir:

“Bize göre bu ayette, kadının aile hukukunu çiğnemesi halinde bir ıslah tedbiri olarak başvurulabilecek belli başlı yolların insanlığın tecrübeleri ve özellikle içinde yaşanan toplumun örf ve adeti dikkate alınarak zikredilirken, “kocanın karısını dövmesi” eylemine de yer verilmiş olmakla beraber, bu uygulama Hz. Peygamber tarafından toplum ıslah edilerek, insanın ve özellikle zevcenin dövülemeyeceği ifade ve telkin edilerek kötülenmiş, “iyi bir kocanın karısını dövemeyeceği” kaidesi bu yakışıksız davranışın önüne bir set olarak konmuştur. *Burada Sünnet, ayeti neshetmemiş, yerelliğini ve kültürel bağlamını açıklamıştır*”<sup>15</sup>.

Kaldı ki yazarların iddia ettiği gibi *darabe* fiili ‘ayırma’ anlamında olsaydı, Resulullah kendisi evden ayrılmayıp eşlerini evden ayırır ve başka yerlere gönderirdi. Çünkü *ayırma* anlamında olduğu söylenen fiilin nesnesi olan “*hünne*” zahirinin muhatabı erkekler değil, kadınlardır. Yani nereye veya kimin evine gönderileceklerse, yetkililer onları evden ayırır ve gidecekleri yere gönderirlerdi. Hz. Peygamber’in kadınlar yerine kendisinin evden ayrılması onun bir âlicenaplığı olmakla beraber yazarların yaptığı yoruma herhalde haklılık kazandırmamaktadır. Değilse, kadınlarına karşı serkeşlik eden erkeklerin günümüzde mahkeme kararıyla geçici olarak evden uzaklaştırıldığı gibi, kadınların yerine erkeklerin kendilerinin evden gönderilmesi gerekecektir.

Diğer yandan, R. İ. Eliacıık’ın açıklamaları arasında verdiği “*Bütün gece, Muhammed ailesinin etrafında her biri kocasından şikayet eden yetmiş kadın dönüp dolaştı.*

*Hâlbuki kadınlarını dövenlerin, hayırlı bir kimse olduğunu göremezsiniz.*” (İbni Mace, Ebu Davud) rivayetinin ne derece sahih olabileceğini anlamak zor olmasa gerektir. Çünkü rivayet, Ömer Özsoy’un “Kur’anın bu ayette, eşiyile arasında bir sorun çıktığında (...) bir tedbir olarak dayağa başvuran adamlara hitap ettiğini ve onlara daha insani çözüm yolları önerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu inceliği gözardı etmek, Kur’an’ın erkek muhataplarının tamamının gece gündüz eşlerine dayak atan adamlar olduğu gibi, tarihsel gerçekle bağdaşmayan bir yargıya veya Kur’an’ın muhatapları arasındaki bütün evli erkeklere, gerektiğinde eşlerini dövmelerini salık verdiği gibi bir yanlış anlamaya yol açabilmektedir.”<sup>16</sup> dediği gibi, Medine adına yakışan medeni bir toplumun hayatından çok, sanki bir mahalle kavgasını veya bir savaş sahnesini canlandırmaktadır. Herhalde Medineli erkekler ve kadınlar “medeni” sözcüğünün karşıtı olarak o kadar da bedevi, yabani, medeniyetsiz ve barbar bir toplum değildi. Üstelik Nisa suresinin Medine döneminin son yıllarında indiğini ve o güne kadar ashabın varsa bedevilik yahut ilkellikten kurtulup medeni bir toplum olduğunu kimse inkar edemez. Rivayete bakılırsa, Medine’nin erkekleri sanki işlerini güçlerini bırakmış ve kadınlarını dövmek için seferber olmuş da gece boyunca yetmiş kadın kocalarından şikayet etmek için Resulullahın ailesinin etrafında dönüp dolaşmıştır. Bunun akla, mantığa, ahlaka ve İslami sorumluluğa uymayan bir anlatım olduğu açıktır. Onun için rivayetin bu haliyle kabul edilebilir bir yanı yoktur.

**9- Nisa/159:** “*Kitap Ehli’nden, ölmeden önce, ona inanmayacak yoktur ve kıyamet günü onlar hakkında şabit olur.*” (4 Nisa/159) ayeti, meallerde Kitap Ehli’nden herkesin ölmeden önce Hz. İsa’ya inanacağı yahut inanmadan ölmeyeceği, şeklinde çevrilmekte ve açıklanmaktadır. Geleneksel anlayışa göre “*bibi*” kelimesindeki “*o*” zamirinden maksat, Hz. İsa’dır ve “*mevhibi*” kelimesindeki “*o*” zamirinden maksat da Kitap Ehli’nden herkestir. Buna göre Kitap Ehli’nden herkes can verirken ölmeden önce gözündeki perde kalkacağından (neden ve nasıl kalkacaksa?) gerçeği görüp anlayacak (o ana kadar bilmediği ve kabul etmediği gerçeği nasıl anlayacak ve kabul edecekse!) ve Hz. İsa’nın Allah’ın kulu ve resulü bir peygamber olduğunu, onun oğlu veya ortağı olmadığını anlayıp; kendisine doğru olarak iman edecektir. Ancak ölüm anında yapılan iman Allah tarafından geçerli sayılmadığından ve sahibine yarar sağlamadığından (Enam/158, Mümin/84-85) bu iman onlara yarar sağlamayacaktır. Hz. İsa da kıyamet günü Kitap Ehli’nin gerçekleri gözardı ettiğini, tebliğ ettiği vahyi değiştirip saptırdıklarını, kendisini ve annesini tanrılaştırdıklarını söyleyerek 5 Maide/167-167 ayetlerinde konuştuğu gibi aleyhlerinde tanıklık yapacaktır, denilir.

Oysa “*Ölmeden önce Kitap Ehli’nden ona inanmayacak kimse yoktur ve kıyamet günü onlar hakkında şabit olur.*” (4 Nisa/159) ayetinde sözkonusu olan kişi Hz.

Muhammed olup her iki zamirden maksat da Hz. İsa değil, Hz. Muhammed'in kendisidir. Âyet, son peygamber olarak Kitap Ehli'nden herkesin ölüm gelmeden önce Hz. Muhammed'e inanması gerektiğini haber kipiyle belirtir. Buna göre âyet, "*Kitap Ehli'nden herkes, ölmeden önce, ona (Muhammed'e) mutlaka inanmalıdır*" anlamında olmaktadır. Haber kipinde olan ayetin istek kipinde emir anlamında olduğunun karinesi/delili de Hz. Muhammed'e diğer insanların inanmakla yükümlü olduğu gibi, Kitap Ehli'nin de ona inanmakla yükümlü olduğunu belirten 5 Maide/15, 19; 57 Hadid/29 gibi âyetlerdir. Çünkü ayetin bağlamı budur.

Âyetin bağlamı, "Allah'ı ve peygamberlerini inkar eden, Allah'la peygamberlerinin arasını ayırarak "bir kısmına inanır bir kısmını inkar ederiz" deyip ikisi arasında bir yol tutmak isteyenler, işte onlar gerçekten kafir olanlardır. Kafirlerle ağır bir azap hazırlamışızdır. Allah'a ve peygamberlerine inanıp, onlardan hiçbirini ayırmayanlara, işte onlara Allah ecirlerini verecektir. O, bağışlar ve merhamet eder. Kitap Ehli, senin kendilerine gökten bir kitap indirmeni isterler. Musa'dan bundan daha büyüğünü istemişlerdi ve "Bize Allah'ı apaçık göster." demişlerdi. Zulümlerinden ötürü onları yıldırım çarpmıştı. Belgeler kendilerine geldikten sonra da buzağıyı tanı edindiler, fakat bunları affettik ve Musa'ya apaçık bir hüccet verdik, söz verip tutmalarına karşılık Tur dağına üzerlerine kaldırdık ve onlara: "Kapıdan secde ederek girin" dedik, "Cumartesi aşırı gitmeyin" dedik, onlardan sağlam bir söz aldık. Sözleşmelerini bozmaları, Allah'ın ayetlerini inkar etmeleri, peygamberleri haksız yere öldürmeleri, "Kalplerimiz perdelidir" demelerinden ötürü Allah, evet, inkarlarına karşılık onların kalplerini mühürledi, onun için bunların ancak pek azı inanır. Bu, bir de inkarlarından Meryem'e büyük bir iftirada bulunmalarından ve: "Meryem oğlu İsa Mesih'i, Allah'ın elçisini öldürdük" demelerinden ötürüdür. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar, fakat onlara öyle göründü. Ayrılığa düştükleri şeyde kesinlikle şüphededirler, bu konudaki bilgileri ancak zanna uymaktan ibarettir, kesin olarak onu öldürmediler, bilakis Allah onu kendi katına yükseltti. Allah güçlü'dür, hakim'dir. *Ölmeden önce Kitap Ehli'nden ona inanmayacak yoktur ve kıyamet günü onlar hâkında şahit olur.* Yahudilerin haksızlıklarından, çocuklarını Allah yolundan alıkoymalarından, yasak edilmişken faiz almalarından ve insanların mallarını haksızlıkla yemelerinden ötürü kendilerine helal kılınan temiz şeyleri onlara haram kıldık. Onlardan inkar edenlere, elem verici azap hazırladık. *Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler sana indirilene ve senden önce indirilene inanırlar, namaz kılanlara, zekat verenlere, Allah'a ve ahiret gününe inananlara, elbette büyük ecir vereceğiz.*"(4 Nisa/150-162) ayetler grubu olup kitap ehli'nden ilimde derinleşmiş olarak peygamberler arasında ayırım yapmadan Muhammed'e inananlar dışında, Kitap Ehli'nin peygamberler arasında ayırım yaparak Muhammed'e inanmadıklarını, zaten geçmişte sicillerinin çok

kötü olduğunu ve bundan dolayı Allah tarafından çok kez cezalandırıldıkları gibi Muhammed'e inanmadıklarından dolayı da cezalandırılacaklarını anlatan bağlamdır.

Âyetlerin bağlamına bakılırsa, "Ölmeden önce Kitap Ehli'nden ona inanmayacak yoktur ve kıyamet günü onların bakkında şahit olur." ayetinin konusu, Hz. İsa ve Kitap Ehli'nin ölmeden önce İsa'ya inanması değil, Hz. Muhammed olup Kitap Ehli'nin ölüm gelmeden önce ona da inanması gerektiği konusu olduğu görülür.

Önce, Kitap Ehli'nin inanmak için Muhammed'den kendilerine gökten bir kitap indirmesini istedikleri, böylece işi yokuşa sürdükleri belirtilir. Burada bir parantez açılarak olumsuz tavırları ve bundan dolayı gördükleri cezalar anlatılır. Bunlar daha önce Allaha inanmalarını isteyen Musa'dan daha büyük bir istek olarak Allahı kendilerine göstermesini istedikleri gibi Kur'ana inanmalarını isteyen Muhammed'den de Kur'an'ın gökten indiğini kendilerine göstermesini istemektedirler.

Ardından ikinci bir parantez açılarak onların Meryem ve İsa konusunda da ne kadar yanlış inandıkları ve kötü davrandıkları belirtilir. Sonra her iki parantez kapatılarak işi yokuşa sürmek için gökten kendilerine bir kitap indirmesini istedikleri Muhammed'e ölmeden önce mutlaka inanmaları gerektiği, nitekim onlardan bilgi sahibi olup gerçeği kavrayanların diğer müminlerle beraber Kur'an'a ve ondan önce indirilenlere inandıkları belirtilir.

Özetlersek, âyetler grubunun ana konusu, Musa veya İsa olayı değil, Kitap Ehli'nin Muhammed'e mutlaka inanmaları gerektiği konusudur. Bu bağlam içinde Musa ve İsa ile ilgili olayların anlatılması, inanma konusunda Kitap Ehli'nin olumsuz tavırlarını ve bozuk sicillerini göstermek içindir. Musa ve İsa'dan sözedilmesi kitap ehlinin onlara karşı olumsuz tavırlarını anlatmak için verilen birer örnektir. Buna göre ayetin anlamı, Kitap Ehli'nden herkes, ölmeden önce, Muhammed'e inanmakla yükümlüdür ve kendisine inanıp inanmadıkları konusunda kıyamet günü onların hakkında şahitlik edecektir, şeklindedir.

Kitap Ehli'nin bugün yüzde doksan dokuzunu oluşturan Hıristiyanların yanlış da olsa, ölmeden önce zaten Hz. İsa'ya inandığı göz önünde bulundurulursa, âyetin ona tekrar inanacaklarını söylemesinin ve kıyamet günü aleyhlerine şahit olacağını belirtmesinin tutarsızlığı karşısında, söz konusu ayette kastedilen kişinin Hz. İsa değil, Hz. Muhammed olduğu anlaşılır. Kaldı ki geleneksel anlayışı savunanların söylediği şekilde âyete bir anlam verilecekse, içindeki zamirlerin İsa yerine, Muhammed'e gitmemesi ve ölmeden önce ona inanmaları gerektiği halde inanmadıklarından Muhammed'in onların aleyhine şahitlik yapması, şeklinde anlaşılması için bir sebep yoktur.

Diğer taraftan, Kitap Ehli'nden herkesin ölmeden önce İsa'ya mutlaka inanacağı söyleniyor. Oysa âyette söz konusu edilenler, hıristiyanlar değil, hem Musa'ya hem Meryem'e hem İsa'ya karşı olumsuz tavır sergileyen yahudilerdir. Zaten Kur'an, Kitap Ehli ifadesini genellikle yahudiler için kullanmaktadır. Onun için âyeti, Hıristiyanlardan herkesin ölmeden önce ona inanacağı, şeklinde anlamak doğru değildir.

Nitekim bunu gören Mustafa Öztürk "İsa'yı çarmıha gererek öldürdüklerini iddia eden Yahudilerden her biri son nefesini vermeden önce İsa'nın bu şekilde ölmediği gerçeğine kesinlikle inanmıştır..."(Kur'anı Kerim Meali) diyerek Kitap Ehli'den herkesten maksadın o gün İsa'nın öldürüldüğünü iddia eden Yahudiler olduğunu ve bu işin geçmişte olup bittiğini söyler. Oysa ayette söz konusu edilenlerin yahudiler olduğu doğru olmakla beraber bunların o gün yaşamış ve ölmüş yahudiler olduğu ise delilden yoksundur.

Şüphesiz Hz. İsa, Allah tarafından kurtarıldıktan sonra ömrünün sonuna kadar yaşamış ve bu süre içinde peygamberlik görevini yerine getirmiştir. Onun için geleceğini söyleyen rivayetlerdeki Hz. İsa'nın işlevini tamamlamadan dünyadan göçtüğü ve bu kaybının telafisi için Allah'ın onu ikinci kez dünyaya getireceği söylemi mitolojik bir varsayımdan öteye geçmez. Çünkü Hz. İsa ölünceye kadar sağlığında İncil'in vahyinin tamamlanıp onu insanlara tebliğ etmiş olması gerekir. Zira İncil'in vahyi ve tebliği tamamlanmadan, yani risalet insanlara ulaştırılmadan öldürülmekten kurtarıldıktan hemen sonra İsa'nın ölmüş/kaybolmuş olması ve peygamberlik görevinin yarıda kalması düşünülemez. Zira vahiy ve peygamber göndermekten amaç olan "insanların Allah'a karşı bir hüccetlerinin olmaması" (4 Nisa/165) hedefi gerçekleşmemiş olur.

Nitekim "Meryem oğlunu da, annesini de ayet/delil yaptık. Her ikisini de, pınarı bulunan, oturmaya elverişli yüksekçe bir yere yerleştirdik." (23 Müminun/50) ayetinin asmak ve öldürmek isteyenlerin elinden kurtulduktan sonra Hz. İsa'nın annesi ile beraber pınarı olan, oturmaya elverişli yüksekçe bir yere yerleştikleri ve eceliyle ölünceye kadar yaşamaya devam edip vahyi tebliğ ettiğini söylemektedir. Buranın Meryem'in halktan ayrılıp doğum yaptığı yer olması gerekir. Çünkü o sırada henüz İsa yoktu.

**10- Enam/75-83:** Bu ayetler İbrahim'in yıldızları, Ayı ve Güneşi görünce onları önce kendi rabbi olarak kabul etmesi, sonra battıklarını görünce onların rab olamayacağını anlaması ve kendi aklıyla Allah'ın varlığını bulması şeklinde çevrilir ve vahiyle muhatap olmasa bile bir insanın Allah'ın varlığını aklıyla bulması gerektiğine delil olarak gösterilir.

Oysa ayetlerde anlatılanlar, Babil'de gezegenleri tanrılaştıran toplum ile İbrahim'in yaptığı bir tartışmadır. İbrahim, tartışma üslubu ile onlara, "Bir an

için bu gezegenlerin iddia ettiğiniz gibi tanrı olduğunu varsayalım, gördüğünüz gibi her biri doğuyor ve batıyor, böyle doğan ve kaybolan şeyler tanrı olabilir mi?” diyerek gezegenlerin ilah olamayacağını anlatmaya çalışmaktadır. (bkz. Mahmut Kısa, Kısa Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali).

Nitekim ondan sonra Yüce Allah “Bu, halkına karşı İbrahim’e verdiğimiz hüccetimiz/delilimizdir.”(Enam/83) demektedir. Yani kavminin gezegenlere tapmasının yanlış olduğunu bu şekilde anlatarak göstermesini İbrahim’e biz öğrettik. Nitekim Allah, daha önce kendisine yolu gösterdiğini ve vahiy indirerek peygamber yaptığını şöyle belirtir:

*“And olsun ki daha önce İbrahim’e rüşdünü/doğru bilgiyi/doğru yolu vermiştik. Biz onu biliyorduk. İbrahim, babasına ve milletine: “Bu tapıntı durduğunuz heykeller nedir?” demişti. “Babalarımızı onlara tapar bulduk” demişlerdi. İbrahim: “And olsun ki sizler de babalarımız da apaçık bir sapıklık içindediniz” deyince: “Sen bize gerçeği mi getirdin yoksa şaka mı ediyorsun?” dediler. O şöyle dedi: “Hayır; Rabbiniz, göklerin ve yerin Rabbidir ki onları o yaratmıştır. Ben de buna şabütlik edenlerdenim.”(21 Enbiya/51-56).*

Bu durum açık olduğu halde Hz. İbrahim’in önceleri Allah’ın varlığını bilmediği, yani Allahsız veya putperest olduğu, ama akli ermeye başlayınca kavminin taptığı gezegenlerin Allah olamayacağını aklını kullanarak anladığı ve tevhid inancına ulaştığı söylenir. Dahası, bununla ilgili olarak kendisine hamile olan annesinin kralın zulmünden yahut öldürmesinden kaçarak ormanda bir mağaraya sığındığı ve İbrahim doğup büyüyünce dışarıda gece ve gündüz gözlem yaparak kavminin taptığı gezegenlerin ilah olamayacağını anladığı ve Allahın varlığını keşfettiği masalı da anlatılır.

Oysa bu durum hem aklen mümkün değildir hem İbrahim’in geçmişinin putperestliğe veya Allahsızlığa dayandığı anlayışına götürür ki bir peygamber için bu hiç mümkün değildir. Aklen mümkün değildir, çünkü kişi aklıyla bir yaratıcının varlığı sonucuna ulaşsa bile bunun vahyin öğrettiği Allah olması, onu doğru olarak algılaması ve onunla iletişim kurması mümkün değildir. Çünkü Allah konusu gayb alanı olup ancak vahiyle bilinebilir. Doğru algılanamayan ve kendisiyle iletişim kurulamayan bir tanrının varlığını kabul edip etmek arasında kazanım açısından bir fark yoktur. Halbuki yukarıda gördüğümüz gibi Allah, önceden onu bildiğini ve kendisine doğru yolu gösterdiğini söylemektedir. Onun için 6 Enam/75-83 ayetlerini bu şekilde anlamak mümkün iken, bir peygamberin geçmişini putperestlik veya ateizm olarak göstermek haklı ve mantıklı olmasa gerektir.

**11- Enam/84:** “83. Bu, halkına karşı İbrahim’e verdiğimiz delilimizdir. Dilediğimizi derecelere yükseltiriz. Şüphesiz Rabbin hakimdir, bilendir. 84-86. Ona İshak’ı, Yakub’u bağışladık, her birini doğru yola erıştirdik. Daha önce

Nuh'u doğru yola eriştirdik. Onun soyundan Davud'u, Süleyman'ı, Eyyub'u, Yusuf'u, Musa'yı ve Harun'u (ki işlerini iyi yapanlara böylece karşılık veririz), Zekeriya'yı, Yahya'yı, İsa'yı ve İlyas'ı (ki hepsi iyilerdendir), İsmail'i, Elyesa'yı, Yunus'u, Lut'u (ki *hepsini dünyalara üstün kaldık*) doğru yola eriştirdik.”(6 Enam/83-86) ayetlerinden 84. ayetteki “*zürriyetibi*”(onun *zürriyeti*” tamlamasının sonundaki ‘o’ zamiri, Hz. İbrahim yerine, “*Daha önce Nuh'u doğru yola eriştirdik*” ara cümlesinde geçen Nuh'a gönderilerek veya kelime dizimi o şekilde yapılarak sonraki peygamberler onun soyu gibi verilmektedir. (Bkz. Elmalılı, Diyanet/Heyet, Diyanet/Hüseyin Atay, Mevdudi, Şaban Piriş, R. İhsan Eliaçık, Mahmut Kısa, M. Hamidullah, vd).

Oysa sayılan Davud, Süleyman, Eyyub, Yusuf, Musa, Harun, Zekeriya, Yahya, İsa, İlyas, İsmail, Elyesa, Yunus peygamberlerin tümü Nuh'un soyu değil, İbrahim'in soyudur. Bu yanlışın sebebi, ya tarihsel bilgi eksikliği ya da düşünüp taşınmadan çeviriyi bu şekilde yapan meallerden almaktır. Lut'un bunlar arasında sayılması diğerlerine doğru yol gösterildiği gibi ona da gösterilmiş olmasındandır. Nitekim Mustafa Öztürk, kimin baba, kimin oğul, kimin torun olduğunu belirterek ayeti “Biz İbrahim'e oğul olarak İshak'ı, torun olarak Yakub'u bahsettik. Onların her birini vahiy ve peygamberliğe mazhar kıldık. Nitekim daha önce de Nuh'u vahiy ve peygamberliğe mazhar kılmıştık. Onun/İbrahim'in soyundan gelmiş olan Davud, Süleyman...” şeklinde çevirmektedir.

“Faddalnâhum alal'alemin” ifadesini, “*dünyalara üstün kaldık*” yerine, “*başkalarından üstün kaldık*” şeklinde ifade etmek daha güzel oturuyor olsa gerektir.

**12- Enam/105.** “İşte böylece ayetleri türlü türlü çevirip açıklıyoruz ki onlar “Sen bunları bir yerden okuyup öğrenmişsin” desinler ve bilen bir toplum için de onu iyice açıklayalım.”(6 Enam/105) (H. Atay, Diyanet/Heyet, Elmalılı, T. Koçyiğit, vb.) veya “Böylece biz mesajlarımızı çok yönlü olarak dile getiriyoruz ki “Sen (bütün bunlardan) iyi ders almışsın” diyebilirsiniz ve mesajları, onları kavrama yeteneğine sahip insanlara açıklayabilelim”(M. Esed, Enam/105 mealî) şeklinde neredeyse ne dediği anlaşılmayarak çevrilen ayetin doğru çevirisi, “*Bilen bir millete açıklamak için ayetlerimizi bu şekilde ardı ardına veriyoruz, varsın onlar başkasından okumuşsun, desinler*” veya “*Onu bilen bir millete açıklamak için kendilerine 'sen ders almışsın/dersini iyi çalışmışsın' dedirtecek kadar ayetleri bu şekilde ardı ardına veriyoruz.*” şeklinde olsa gerektir. Nitekim bazıları “Biz ayetlerimizi çeşitli şekillerde açıklıyoruz. Varsın o kafirler/müşrikler, sen bu sözleri birilerinden öğrenmişsin, desinler...”(M. Öztürk, A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım) şeklinde çevirmektedir.

Ayet, Kur'an'da ayetlerin değişik şekillerde sergilendiğini bilen bir toplumun anlayabildiğini, ancak bu güzel anlatım ve açıklama karşısında bile inanma-



yanların Kur'an'ın vahiy olduğunu kabul edecekleri yerde, kendilerini kandırmak veya muhalefeti sürdürmek için Muhammed'i başkalarından okumakla suçlayarak dışlayacaklarını belirtir. Nitekim, tıpkı Kur'an'ın güzel anlatımı karşısında hayranlıklarını gizleyemeyen, ancak bunun Muhammed'in eseri olup dersini iyi çalıştığını söyleyerek onunla alay eden o günkü müşrikler gibi Kur'an'ın Allah'ın vahyettiği bir kitap olduğunu kabul etmeyen çoğu oryantalistler de Muhammed'in Yahudilik, Hıristiyanlık ve Arabistan kültüründen derlediği bilgileri Kur'an adıyla şaheser bir kitap olarak ortaya koyduğunu ve insanlara sunduğunu iddia ederler<sup>17</sup>. Yani Kur'an anlatımının çok üstün olduğunu, ancak bunun Muhammed'in eseri olduğunu söylerler. Kur'an bunun vahiy düşmanlarında ortak bir hastalık olduğunu, *"...Onlardan öncekiler de onların söylediklerinin tıpkısını söylemişlerdi. Kalpleri birbirine benzedi. Kesinlikle inanan kimseler için ayetleri açıklamışlardır."* (2 Bakara/118) sözleriyle ortaya koymaktadır.

**13- Enam/108:** Kur'an'da, tanrılaştırılan ve ibadet edilen şeyler için genellikle *"ellezi, çoğulu ellezine"* kelimeleri kullanıldığı (mesela 6 Enam/56) gibi, *"mâ"* kelimesi de kullanılmaktadır (mesela 7 Araf/37). Başka bir şekilde söylersek, Kur'an indiği dönemde Arap dilinde *ellezi-ellezine, mâ*, kelimeleri her iki türden varlıklar için de kullanılırdı. Ancak Arap dili nahiv ekollerinin sonradan belirledikleri kurallara göre insan gibi aklı olan varlıklar için *ellezi-ellezine*, aklı olmayan varlıklar için de *mâ* kullanılması ilkesi benimsenmiştir.

Buna göre 6 Enam/108 ayet, *"Allah'tan başka yalvardıklarına sövmeyin ki onlar da bilmeyerek aşırı gidip Allah'a sövmesinler."* (H. Atay, Diyanet/Heyet, Elmalılı, T. Koçyiğit, M. Esed, R. İhsan Eliaçık, M. İslamoğlu, M. Öztürk, A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım, Yüce Kur'an, Mahmut Özdemir, M. Sait Şimşek (Kur'anı Kerim Türkçe Meali, Ankara 2011) vb.) ayeti, *ellezi-ellezine, mâ* kelimelerinin ortak kullanımı göz önünde bulundurulduğunda doğru, ekollerin belirledikleri kurallar göz önünde bulundurulduğunda ise yanlış çevrilmiş olmaktadır. Çünkü ayetteki *"ellezine"* kelimesi tanrılaştırılan nesnelere için değil, onlara tapan kişiler için kullanılmış olması gerekir. Onun için dilbilgisi kurallarına göre ayetin doğru çevirisi, *"Allah'tan başkalarına dua edenlere/yalvaranlara sövmeyin ki kendileri de düşmanlıklarından cahilce Allah'a söverler."* şeklinde olur. Nitekim M. Hamidullah'ın mealinde *"Allah yerine başkalarına yalvaranlara sövmeyin..."* (Aziz Kur'an) şeklinde çevrilmiştir.

Buna göre ayet, Allah'tan başka varlıklara dua eden kişilere sövmeyi yasaklamakta, aksi halde onlar da düşmanlıklarından cahilce Allah'a söveceklerini belirtmektedir. Ama meallerde herhalde tapınılan varlıklar olarak Allah ile tanrılaştırılan şeyler arasında bir paralellik kurulacağı düşüncesiyle kafirlerin tanrılaştırdıkları şeylere sövmemeyi, aksi halde onların da paralellik kurarak düşmanlıklarından cahilce Allaha sövecekleri, şeklinde çevrilmiştir<sup>18</sup>.

Ayrıca duayı da ibadet olarak çevirirler ki ibadet ile dua birbirine karışmakta ve Allah'tan başka varlıklardan iyilik veya kötülük istemek anlamında olan dua güme gitmekte, böylece şirkin en belirgin şekli, hatta kapısı olarak gözlerden uzak kalmaktadır.

#### 14- Araf/21, 62, 64, 68, 79, 93; Tevbe/91; 11 Hud/34; Yusuf/11, Kasas/12, 20; Tahrim/8:

Meallerde bu ayetlerin bazısında 'na-sa-ha' ve türevleri "öğüt vermek" anlamında çevrilirken, bazısında "samimi olmak" anlamında çevrilmiştir.

Arap dilinde "na-sa-ha" kelime kökü, "nasaha+hu" şeklinde nesne/meful ile direkt kullanıldığı zaman, "öğüt vermek" anlamına gelir. "nasaha lehu" şeklinde, cer harflerinden "lam" (9 Tevbe/91) ile veya "ila" (2 Bakara/54; 11 Hud/3, 52, 61, 90; 24 Nur/31; 66 Tahrim/8) harfi ile kullanıldığında ise muhataba karşı samimi, dürüst, sağlam olmak anlamında olur.

'Nasaha bihi', şeklinde cer harflerinden "be" ile kullanıldığı zaman ise bir kimseye bir şeyi öğütlemek, anlamına gelir. Örneğin, *nasabtubu bizzehabi*=gitmesini öğütledim; *nasabtubu bilekli'l-kalili*=az yemek yemesini öğütledim, gibi. (bkz. Rağib Isfahani, el-Müfredat, na-sa-ha maddesi).

Yukarıda sıraladığımız ayetlerin bazılarında 'nasaha' kelimeleri bu anlamda çevrildiği halde, bazılarında "öğüt vermek" anlamında çevrilmiştir. Oysa kullanılan kip aynıdır. Nitekim "ed-Dinu en-nasihatu..." (Buhari, iman, 42, Müslim, iman, 95, Ebu Davud, edeb, 59, Tirmizi, birr, 17, vd) diye başlayan meşhur hadis de genellikle yanlış olarak "din nasibattır/öğüt vermektir" şeklinde çevrilmiştir. Oysa bu çeviri ile, hadisin devamında geçen "lillahi" sözcüğü "Allah'a öğüt vermek" anlamına geleceği düşünülmeden kullanılır ve hiçbir kimsenin Allah'a akıl veremeyeceği akla getirilmez.

#### 15- Tevbe/33, Feth/28, Saf/9:

Cihad felsefemizde İslam'ın gelmesiyle dünyadaki bütün dinlerin ve mepsuplarının Müslümanların egemenliği altına alınmasının hedeflendiği anlayışı hakimdir. "Putu tapanlar hoşlanmasa da, dinini bütün dinlerden üstün kılmak üzere, peygamberini doğru yol ve hak dinle gönderen Allah'tır" (9 Tevbe/33). "Bütün dinlerden üstün kalmak üzere, peygamberini, doğruluk rehberi Kur'an ve hak din ile gönderen odur. Şahit olarak Allah yeter"(48 Fetih/28). "Ortak koşanlar istemese de, dinini bütün dinlerden üstün kılmak için, peygamberini, hidayet ve hak din ile gönderen odur." (61 Saf/9) gibi müşrikler ve genel olarak kafirlerle ilgili Kur'an'daki cihad ve fitne ayetleri olarak bilinen ayetler bu doğrultuda anlaşılıp yorumlanmakta, ayetlerdeki "liyuzhibahu aladdini küllih" ifadeleri, İslam'ın bütün dinlerin üstüne çıkması ve Müslümanların başka bütün halklara egemen olmaları, anlamında çevrilmiştir.

Mesela Elmalılı, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Süleyman Ateş, Muhammed Esed, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıf Meali, Talat Koçyiğit, Durmuş Bulgur (Tefhimu'l-Kur'an), Fi Zilali'l-Kur'an, İbni Kesir (çeviri ve tefsir), Yaşar Nuri Öztürk, Suat Yıldırım, M. Hamidullah, Mahmut Kısa, Edip Yüksel, Şaban Piriş, Mehmet Türk (Allah'ın Kelamı, Konya 2008), Yusuf Işıcık (Kur'an Meali, Konya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), R. İhsan Eliaçık (Yaşayan Kur'an), Mustafa Yıldız (Son Mesaj Kur'anı Kerim Ve Türkçe Meali, İşrak Yayınları, İstanbul 2007), Mahmut Öztürk, A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım, vd. meallerde sözkonusu ayetler bu anlayış doğrultusunda böyle çevrilmektedir.

Oysa ayetlerde söylenen şey, müşrikler ve kafirler istemese de/karşı çıksa da, Tevbe/32.ayette belirtildiği gibi, dinin tümünü Allahın peygambere bildirip vahyini tamamlayacağı, müşriklerin ve kafirlerin bunun önüne geçemeyeceğidir.

Ayetlerde “*yuzhırahü*” kelimesindeki ‘o’ zamiri Hz. Peygambere, “*kullibi*” kelimesindeki ‘o’ zamiri de İslam’a dönmekte olup ‘*din*’den maksat da İslam’ın kendisidir. Buna göre ayetlerin anlamı “*Dinin tümünü bildirmek/tamamına erdirmek üzere Rasulünü hidayet ve hak din ile gönderen odur.*” olmaktadır. Özellikle Tevbe/33’ten önceki “*Allah’ın nurunu ağızlarıyla söndürmek isterler. Kafirler istemese de Allah nurunu mutlaka tamamlayacaktır.*” (9 Tevbe/32) ayeti bunun böyle olduğunu açıkça göstermektedir. Buna rağmen sözkonusu her üç ayet, inanmayanları dininden, olmazlarsa malından, olmazlarsa canından etmek üzere yapıldığı söylenen geleneksel cihad anlayışının etkisiyle bu şekilde çevrilmektedir. Oysa Resulullahın, hayatı boyunca vahyi tebliğ ettiği ve savaş statüsünde olan saldırgan düşmana karşı savaşmanın dışında, din savaşını yapmadığı yahud dini yaymak için cihad etmediği kesindir. Kur’an’daki savaşla ilgili anlatımların tümünde olay budur.

Zaten başka ayetlere ve tarihin gerçeklerine baktığımız zaman her üç ayeti belirttiğimiz şekilde anlamak gerektiğini görüyoruz. Çünkü pek çok ayet, kıyamete kadar insanların müminler ve kafirler olarak devam edeceğini (mesela bkz.11 Hud/118), yani bütün dünyada yalnız islamın olmayacağını belirttiği gibi, tarihin hiçbir döneminde de tek din olarak islamın kaldığı veya başka dinlere mensup bütün toplumlara İslam’ın yahut Müslümanların ege-men olduğu görülmemiştir. İlk insan toplumundan itibaren iman ile küfür ayırımı başlamış ve kıyamete kadar böyle gideceği ayetlerden anlaşılmaktadır. Bu gerçek karşısında geleneksel anlayışın seslendirdiği hedef, şu ana kadar gerçekleşmemiş olmaktadır ki kıyamete kadar insanların müminler ve kafirler olarak devam edeceğinden bu gerçekleşmeyecek demektir.

Onun için sözkonusu ayetlerin “*İslam’ın bütün dinlerin üstüne çıkması*” anlamında değil, müşriklerin ve kafirlerin bütün muhalefet ve düşmanlıklarına

karşın, inen son ayet olduğu kabul edilen “Bugün, size dininizi tamamladım, üzerinize olan nimetimi/vahyi sona erdirdim, din olarak da sizin için İslam’ı beğendim” (5 Maide/3) ayetinin belirttiği vahyin tamamlanması ve dinin kemale ermesi anlamındadır. Nitekim müşriklerin bütün muhalefet, düşmanlık ve nefretlerine rağmen islamın tümü Rasulullaha bildirilmiş ve din tamamlanarak (5 Maide/3) insanlığa yayılmıştır. Yüce Allah’ın olmasını istediği budur.

Dil açısından da ayetlerin bu şekilde anlaşılmasının daha uygun olduğunu görüyoruz. Çünkü Arap dilinde “*azhara ala*” kipi, bir şeye muttali olmak, başkasına galip gelmek, üstün olmak, üstüne çıkmak, anlamını belirtirken, “*Azhara ala*” kipi, muttali kılmak, bildirmek, göstermek, birine deşifre etmek, üstüne çıkarmak, anlamlarını belirtmektedir. Mesela “*Peygamber, eşlerinden birine gizlice bir şeyler anlatmıştı. Eşi onu açıklayınca ve Allah da onu Peygambere izhar edince (azharabullahu aleyhi=çşinin açıklamasından haberdar olunca)*”<sup>19</sup> *Peygamber konuşmanın bir kısmını açıkladı, bir kısmını ise açıklamayı reddetti.*” (66 Tahrim/3) ayetindeki “*azharabullahu aleyhi*” ifadesi de bunu gösterir. Aynı şekilde “*Firavun: “Beni bırakın da Musa’yı öldüreyim, o, Rabbine yalvaradursun. Onun, sizin dininizi değiştirmesinden veya yeryüzünde bozgunculuk izhar etmesinden/çıkarmasından (yuzhira fi’l-ardi fesaden) korkuyorum” dedi?*” (40 Mümin/26) ve “*Görülmeveni bilen Allah, gaybını kimseye izhar etmez/bildirmez (la yuzhira ala gaybibi ehaden)*” (72 Cin/26) ayetlerinde de “*azhara-yuzhiri*” fiilinin anlamı budur.

Nitekim Mustafa Öztürk, her üç ayeti de “*O Allah ki elçisini doğru yolu göstermek, hak dini tebliğ etmek ve böylece o dini her yönüyle ortaya koyup tamamına erdirmek için göndermiştir. Müşriklerin hoşuna gitse de gitmese de bu kesinlikle böyle olacaktır*” şeklinde çevirirken, M. İslamoğlu 9 Tevbe/33. ayeti “*Odur dinin tümünü kendisine bildirmek için Elçisini doğru yol bilgisıyla ve hak din ile gönderen, tabii ki şirke gömüliğ gidenler hoşlanmasa da*” şeklinde doğru olarak çevirir ve onunla ilgili yazdığı 2. dipnotta *azhara ala* fiilinin birine bir şeyi bildirerek duruma el koydu, anlamına geldiğini, ayette ‘din’ kelimesinin çoğul gelmediğini ve *Yuzhirahu* kelimesindeki ‘o’ zamirinin Resul’e gitmesi gerektiğini söyleyerek çevirisinin doğruluğunu savunur. Ancak ne olmuşsa, sonraki yerlerde bunu unutarak dinin/İslam’ın batıl bütün dinlere üstün olması için elçinin gönderildiğini söyleyerek Fetih/28 ve Saf/9 ayetlerini bu anlayışla çevirmektedir. Oysa bu çeviri yanlış olduğu gibi bir çelişkidir de.

Onun için bu ayetleri yanlış anlamaktan hareket ederek İslam’ın bütün dinlerin üstüne çıkması ve hakim olması için Peygamberin gönderildiği anlamını çıkarmak ve cihadı da kafirler Müslümanlara ilişmese de, bunun için saldırı savaşı olarak anlayıp insanların ya dinlerinden veya mallarından yahut canlarından olmaları seçeneklerinden biri ile dünyada ancak kurtulabilecekleri, şeklinde anlamak yanlış olur. Çünkü bu, yanlış delilden hareketle yanlış sonuca varmak olur. Zira dinde zorlama olmaz (2 Bakara/256).

Ayrıca “din”den maksat, başka bütün dinler olsaydı, M. İslamoğlu’nun belirttiği gibi, din yerine “*edyan*” kelimesi kullanılırdı ve “*ala’l-edyani küllihâ*” denirdi. “Din” kelimesinin cins isim olarak kullanıldığı iddia edilebilir. Ama “*edyan*” gibi açık seçik bir çoğul dururken, niçin delaleti tartışmalı olan kelime kullanılmış olsun? Nitekim Kur’an’da “*Hiçbir fitne olmaması ve din (2 Bakara/193)’in tümü Allah’ın olması için onlarla savaştınız.*” (8 Enfal/39) ayetlerinde “din” kelimesiyle İslam kastedildiği gibi, ilgili ayetlerdeki “din” kelimesinden maksat da İslam’ın kendisidir. Çünkü “*ed-Din*” isminin başındaki “lam” harfi önceden bilinen bir dini belirtir, yani Arapça dilbilgisi terimi ile söylersek, *abd* içindir. Aynı şekilde İslam’ın dışında bir din kastedildiği yerde “*Kim İslam’dan başka bir din ararsa.*” (3 Ali İmran/85) ayetinde olduğu gibi, dinin, özellikle İslam’dan başka bir din olduğu belirtilmiştir. “Din” kelimesinin geçtiği bütün ayetlere baktığımızda hepsinde İslam olan din anlamında kullanıldığı görülür.

Bütün bunlara rağmen, ayetleri kılasek şekilde anlamaya devam edersek, o zaman bunun ancak konjunktürel olarak o günkü Arap yarımadasının merkezinde mevcut olan ve mensupları Müslümanlarla savaş halinde bulunan İslam dışı dinlerle ilgili özel bir durum olduğu ve tarih olarak da bunun ancak burada bir defalığına gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim “*Lailabe illallah söyletin-ceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum*” hadisindeki ‘insanlardan’ maksadın o gün Müslümanlarla savaş halinde olan müşrikler olduğu ve ancak şahadet kelimesini söylemelerinin bu savaşı bitireceği anlamında olduğu açıktır. Değilse, savaş halinde olsun veya olmasın gayri müslimleri zorla Müslüman yapmak anlamında olması İslam’a aykırıdır. Diğer taraftan o gün gerek Mekke’de gerekse Medine’de olmak üzere Arap yarımadasında birden fazla din olduğu halde ayetlerde çoğul olarak “*edyan*” değil, tekil olarak “din” sözcüğünün kullanılması kıyamete kadar bütün dinlerin hedef alınmadığını gösterir.

“*Hiçbir fitne olmaması ve dinin tamamı Allahın olması için onlarla savaştınız.*” (2 Bakara/193; 8 Enfal/39) ayetlerinde de sözü edilen fitne, bugün kullandığımız anlamda insanların arasını bozmak, kışkırtıcılık yapmak, fitne fesat çıkarmak, anlamında değil, Müslüman olan kişilere İslam’dan dolayı kafirlerin baskı ve işkence yaparak küfre döndürmeleridir. Bu da “*Fitne öldürmekten beterdir/daba büyük bir suçtur/cinayettir.*” (2 Bakara/191) ayetinde belirtildiği gibi kişinin İslamdan döndürülmesinin öldürülmesinden daha büyük bir kötülük olduğunu belirtir. Çünkü Müslüman olarak öldürüldüğü takdirde dünya hayatında büyük bir haksızlığa uğramış olmakla beraber mümin olarak öldüğü için cennete giderken, zorla döndürülüp küfrü içine sindirdiği takdirde kafir olup ahirette ebedi cehenneme gidecektir. Bu da o kişi için öldürülmekten daha büyük bir felakettir. (bkz. M. İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur’an, Bakara/91. ayetle ilgili 2. not). Onun için Kur’an’da savaşın/cihadın ana

gerekçelerinden biri Müslümanlarla savaş statüsünde olan bir toplumda müminlere yapılan zulmün ve dinden döndürmenin önlenmesidir.

**16- Yunus/94:** *“Sana indirdiğimizden şüphede isen, senden önce indirdiğimiz kitapları okuyanlara sor. And olsun ki sana Rabbinden gerçek gelmiştir, sakın şüphelenenlerden olma.”* (10 Yunus/94) ayeti hemen bütün meallerde bu şekilde çevrilmiştir. Bu çeviriden Hz. Peygamberin kendisine indirilen vahiyden şüphe içinde olduğu anlamı çıkar.

Bir beşer olarak böyle bir şeyin onun da aklından geçmesi mümkün olmakla beraber böyle bir durumu bir kez olsun seslendirdiği görülmüş değildir. Çünkü bir şeyin mümkün olması ayrı bir şeydir, fiilen meydana gelmiş olması ayrı bir şeydir. Onun için ayeti bu varsayımı doğrulayacak şekilde anlayıp çevirmek yerine, *“Sana indirdiğimiz mesajın/vahyin gerçekliğini senden önce indirdiğimiz kitabı okuyanlar biliyor, istersen sor onlara! Şüphesiz Rabbinden sana gerçek gelmiştir. Sakın Allah’ın ayetlerini yalanlayanlardan olma, yoksa sen de mahvolursun”* şeklinde çevirmek daha isabetli olsa gerektir.

**17- Yunus/96-97:** *“Haklarında Rabbinin azap sözü gerçekleşmiş olanlar her türlü mucizeyi de görseler, acıklı azabı görmedikçe iman etmezler”* (10 Yunus/96-97) şeklinde çevrilen ayetler, *“Şüphesiz Rabbinin cezasını hak edenler, kendilerine her türlü ayet de gelse acıklı azabı görünceye kadar inanmayacaklar.”* (10 Yunus/96-97) şeklinde çevrilmesi daha uygun olur. Ayetler, ölünceye kadar inanmayacaklarını yaptıklarıyla ortaya koymuş olanların durumunu bildirmektedir. Değilse, meallerdeki çevirilerle sanki Allah onların azap görmesini önceden kararlaştırdığı için azabı görünceye kadar inanmayacakları, çağrışımı yapılmaktadır.

**18- Yusuf/20:** *“Onu değersiz bir ücrete, sayılı birkaç dirbeme satın aldılar, zaten onu değersiz görüyorlardı.”* (12 Yusuf/20) ayeti de meal ve tefsirlerde yanlış anlaşılıp çevrilmiştir. Çünkü bu yazarlar, yanlış bir önkabul olan “dilde ezdâd=zıt anlamlı kelimeler” teorisinden hareketle “şera” fiilini satmak anlamındaki “bâa” fiili yerine koymakta ve onu kervancılardan az bir ücretle sattıkları denilmektedir. (Mesela bkz. Elmalılı, 12 Yusuf/20; Mustafa Öztürk, M. Sait Şimşek, Abdulkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, vd).

Bu anlam takasından dolayı bazı meal ve tefsirler onu satanların kardeşleri olduğunu yazmaktadır. Oysa ondan kurtulmak için kuyuya atıp giden kardeşleri değil, onu kuyuda bulup Mısır’a götüren ve az bir ücret karşılığında satan kervancılardır. Köle pazarında onlardan satın alan da vezir ve adamlarıdır. Onun için ayeti *“onu az bir ücret karşılığında sattılar”* şeklinde değil, *“az bir ücretle satın aldılar”* şeklinde çevirmek gerekir. Çünkü “şera” sözcüğü “sattı” anlamında değil, “satın aldı” anlamındadır.

**19- Yusuf/52-53:** *“Yusuf, ‘Maksadım, vezire, gıyabında ihanet etmediğimi, hainlerin tuzaklarını Allah’ın başarıya erdirmediğini bilmesini sağlamaktı” dedi. Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis, Rabbimin merhameti olmadıkça, kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim bağışlayandır, merhamet edendir.”* (12 Yusuf/52-53) şeklinde çevrilen ayetlerdeki sözler daha önce konuşan ve kendisinin Yusuf’la beraber olmak istediğini belirten vezirin karısına ait olduğu halde, anlatımın öznesi değiştirilerek Yusuf’un sözleriymiş gibi verilmektedir. (Diyanet/Heyet, Diyanet/Hüseyin Atay, Mevdudi, Talat Koçyiğit, R. İhsan Eliaçık, vb).

Elmalı, bu sözlerin Yusuf’a ait olması gerektiğini düşünmekle beraber, içine sinmemiş olacak ki kadının sözleri olarak çevirmektedir. Mustafa Öztürk ise 51. ayette kadının suçunu itiraf ettiğini, 52. ayette kocasına hıyanet etmek istemediğini eşinin bilmesini istediğini, 53. ayette de kendisini temize çıkarmadığını ve Allah’ın koruyup esirgemesi olmasa insanın kötülük işlemeye hevesli olduğunu söylediğini belirtir ve Nefs sözcüğünü Elmalı gibi geleneksel tasavvuf kültürü ile çevirir.

Ayetler, kadının söylediklerini anlattığı halde, henüz hapiste bulunan ve kadının bu ifadesinden sonra rüyayı yorumlaması için daha önce hapisten kurtulan kişiyi vezirin göndererek çıkartıp getirttikten sonra ancak hapisten çıkarılan Yusuf’un sözleriymiş gibi anlamlandırılıp yorumlanmakta, bundan da tasavvufun başka kültürlerden devşirip geliştirdiği Nefs nazariyesine malzeme ve altyapı oluşturulmaktadır. Arap dilinde kullanılan ve Kur’an’da geçen nefis/enfüs sözcüklerinin tümü kişinin kendisi, canı, anlamında olduğu halde, ayet tasavvuf kültürü ile anlamlandırılarak ona malzeme yapılmakta ve anlamından saptırılmaktadır.

Ayetlerin bağlamından görüleceği gibi, vezirin kadınlarla konuşması sırasında Yusuf hazır değildir ve konuşması da olmamıştır. Çünkü ancak hapisten çıkarıldıktan sonra vezirle görüşüp konuşmuştur.

Kadın, Yusuf’un bir suçunun olmadığını, kendisinin onu baştan çıkarmak istediğini, bu konuşma sırasında henüz hapiste olan Yusuf’un gıyabında iftira edip ona hainlik yapmak istemediğini, kendisinin suçsuz olmadığını ve ısrarla kendisinin onunla birlikte olmak istediğini, bundan ancak Allah’ın rahmet ettiklerinin kurtulduğunu yahut Allah’ın rahmetini umduğunu söylemektedir.

Onun için ayetlerin doğru çevirisi şöyle olması gerekir:

*“Şimdi gerçek ortaya çıkmıştır. O/Yusuf tamamen doğru söyleyenlerdendir. Yokluğunda kendisine ihanet/hıyanet etmediğimi (onu suçlamadığımı) bilmesini istediğim için bunu söylüyorum. Allah, hainlerin tuzağını başarıya ulaştırmaz. Bunu söylerken kendimi de temize çıkarmıyorum. Şüphesiz o kötülüğü işlemesi için ben kendim ona ısrar ettim, Rabbimin merhamet ettiği bunun dışındadır (Ne var ki Rabbimin rahmeti bunu temiz-*

ler)” (Mustafa İslamoğlu, M. Sait Şimşek, M. Öztürk, Şaban Piriş ve zemahşeri (kısmen).

Zemahşeri, olayı geleneksel şekilde açıkladıktan sonra, bu sözlerin kadının sözleri olduğunu, böylece kendisinin ona tuzak kurup iftira ettiğini ve hapse attırdığını itiraf ederek Allah’ın merhamet ettiği Yusuf’un bundan beri olduğunu söylediğini sahibi belirsiz “kîle” sözcüğüyle yan görüş olarak vermektedir.

**20- Yusuf/76:** Yusuf’un Mısır’da kardeşini alkoymasını anlatan 76. ayet bütün meal ve tefsirlerde “Allah dilemedikçe Yusuf, kardeşini hükümdarın yasasına göre alkoymazdı.” şeklinde anlaşılıp çevrilmekte ve Yüce Allahın ona bu taktiği öğrettiği anlatılmaktadır. Oysa ‘*ehazze*’ fiilinin değişik anlamları arasında “şuna göre almak” şeklinde bir anlamının olduğunu bilmiyoruz. Onun için verilen anlamın ayetin lafzına uygun olduğu söylenemez. Çünkü ayet, Yusuf’un, kardeşini yanında alkoymasının onu hükümdarın dinine sokmak için olduğu söylentilerini bertaraf etmekte ve Allah’ın dilemesi bir yana, böyle bir şeyi yapamayacağını söylemektedir. Ayetin lafzı bu anlamı ifade etmeye daha uygun olmasına karşın, mecazi bir ifade olarak dinin “boyun eğmek, itaat etmek” sözel anlamından hareketle hükümdarın dinsel yahut pozitif yasaları alanına çekilmektedir. Oysa ayet, hükümdarın kanunu, hukuku, yasaları, ifadesini değil, doğrudan ‘hükümdarın dini’ ifadesini kullanılmaktadır. Sonuç olarak ayetin doğru anlamı ve çevirisi “*Allah’ın dilemesi olmadıkça -ki böyle bir dilemesi yoktur- Yusuf kardeşini hükümdarın dinine sokacak değildi*” şeklinde olması gerekir.

**21- Yusuf/110:** “*Nihayet peygamberler ümitlerini kesip kendilerine yalan söylendiğini/oyuna getirildiklerini sandığında yardımımız geldi...*” (12 Yusuf/110) şeklinde çevrilmesinin daha uygun olacağını düşündüğümüz ayet, “*Nihayet peygamberler davet edilenler tarafından yalanlanıp ümitlerini kesince...*” (Hüseyin Atay, Diyanet/Heyet, Elamlılı, M. Hamidullah, Talat Koçyiğit, R. İhsan Eliaçık, Mahmut Kısa, M. İslamoğlu, M. Öztürk, M. Sait Şimşek, Mahmut Öztürk, vd) yahut “*Ne zaman ki elçiler umutlarını kestiler ve kendilerine yalan söylendiğini (kafir-lere karşı kendilerine yapılacağı vadedilen yardımın yapılmayacağını) sandılar*” (S. Ateş) şeklinde, yani yaptıkları davetten ümitlerini kesmeleri veya kendilerine yapılan yardım/zafer vadinden ümitlerini kesmeleri, anlamında çevrilmektedir. Başta El-Müfredat yazarı Isfahani olmak üzere tefsirler de ayeti bu anlamda açıklamaktadır.

12 Yusuf/110. ayetin meallerdeki gibi değil, peygamberlerin “*umduklarını bulamadıkları*” anlamında olduğunu örneğin Zemahşeri “*ey kezebethum enfüsühüm/ nefisleri kendilerine yalan söyledi*” şeklinde açıklamaktadır. (Keşşaf, 2/510, ilgili ayetin tefsiri). Gerek Zemahşeri, gerekse tefsirde onun söylediklerini yer



yer değerlendiren Ahmed el-İskenderi, peygamberlerin bu hayal kırıklığının mutlaka muzaffer olacaklarına dair taşıdıkları kanaat konusunda olduğunu söylerler. Yani peygamberler, Allah'tan bir bildirme veya haber verme olmadığı halde, kendi kendilerine, nasıl olsa Allah bizimdir, düşmana karşı muzaffer oluruz, düşüncesini taşımışlar, ama başarısız olunca kendi kendilerine yalan söylediklerini veya kendilerini kandırdıklarını sanmaya başlamışlardır, şeklinde açtılar.

Ancak peygamberlikle görevlendirme olayını temize çıkarma adına yapılan bu tevil daha hoş geliyorsa da, gerçek böyle olmasa gerektir. Çünkü ayette, peygamberlerin peygamberlikleri konusunda kendilerine yalan söylendiğini sanmaya başladıkları anlatılıyor gibidir. Yani peygamber olarak görevli olup olmadıklarından şüphe etmeye başladıklarından sözedilir.

Bilindiği gibi davet eden bütün peygamberler davet ettikleri halklar tarafından yalanlanmış ve şiddetle tepki görmüşlerdir. Muhalifler, onlara “*Doğru söylüyorsanız, bizî tehdit ettiğiniz azap başımıza gelsin.*” (10 Yunus/48, Yasin/48, Mülk/25) diyerek peygamberlere meydan okur ve morallerini bozarlar. Böyle bir atmosfer içinde insanlar neredeyse bunalıma girebilirler. Nitekim Nuh peygamber gördüğü amansız tepki ve düşmanlık karşısında görevinde yenildiğine kanaat getirmiş ve Allah'tan yardım istemiş (54 Kamer/9-12), Yunus Peygamber gibi tamamen ümidini kesip cepheyi terkedene de olmuştur.

Hız Muhammed'in de Taif'ten eliboş dönerken Allah'ın kendisini terketmiş olabileceğinden endişeye kapıldığını da, biraz tartışmalı da olsa bazı kaynaklarda yaptığı nakledilen “...Beni kime bırakıyorsun? Beni dışlayan yabancıya mı, yoksa işimi eline alacak bir düşmana mı? Senin bana bir gazabın yoksa, gerisine aldırمام.(...). Bana gazabının inmesinden ve benden yüz çevirmenden zatının nuruna sığınırım...” duasından biliyoruz. Böyle bir şeyin olmadığını ve Rabbinin kendisini dışlayıp terketmediğini belirten Duha ve İnşirah surelerinin ve özellikle “*Rabbin sana ne darılıp gücendi ne de seni terketti*” (93 Duha/3) ayetini hatırlayalım. (bkz. İbni Hişam, es-Sıratu'n-Nebeviyye, 2. cüz/30-31, Daru'l-Hadis, Kahire, 1996)

Peygamberlerin ve müminlerin, savaş gibi çok çetin anlarda buna benzer bir psikolojiyi yaşadıklarını görüyoruz. “Sizden önce gelenlerin durumu sizin başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Peygamber ve onunla beraber müminler: “Allah'ın yardımı ne zaman?” diyecek kadar sıkıntıya düşmüşler ve tamamen sarsılmışlardı. İyi bilin ki Allah'ın yardımı şüphesiz yakındır.” (2 Bakara/214. Yine bakınız, 33 Ahzab/10-11).

Arap dilinde “*ke-ze-be*” fiilinin edilgen/mechul kipi olan “*ku-zi-be*”, bilinmeyen birileri tarafından kendisine yalan söylenmiş olması, anlamına gelir. Konumuz olan 12 Yusuf/110. ayetteki kullanım budur. “*ku-zibehu*” şeklinde

kullanılabileceği gibi daha çok cer harflerinden “*kezzebe ala*” şeklinde kullanılır. *Kuzzebe ala fulanin* (falan kişiye yalan söylendi, kendisine iftira edildi) gibi.

“*Yalanladı*” anlamı için, hem etken, hem edilgen olarak, bu kipin ziyadelisi olan dört harfli “*kezzebe*” ve meçhulü “*küzzibe*” kipi kullanılır. “*Seni yalanladılarsa (in kezzebe) şüphesiz senden önce apaçık ayetlerle gelen peygamberler de yalanlanmışlardır (fe kad küzzibe)*” (3 Âli İmran/184) ve 6 Enam/34 ayetlerinde olduğu gibi. Onun için ayeti, dil yönünden, meallerdeki gibi çevirmek doğru olmasa gerektir.

Mustafa Yıldız’ın bu durumu farketmediğini ama kıraat kültürünün yönlendirmesiyle ayetin ilgili kısmını “büsütün yalancılıkla damgalandıkları” şeklinde çevirdiğini görüyoruz. Yaptığı açıklamada bunu şöyle belirtir:

“Bu kelime *Kuzzebe* şeklinde Asım, Hamza ve Kisai tarafından şeddesiz olarak okunmuştur. Bu durumda anlam “kendilerine yalan söylendiği” şeklinde olur. Ancak diğer kıraat imamları “*küzzibe*”(yalancılıkla suçlandıklarını) şeklinde şeddeli okumuşlardır. (Razi) Biz bu kıraati esas alarak çeviriyi yaptık...”(Son Mesaj Kur’anı Kerim Ve Türkçe Meali, 12 Yusuf/110 ayetle ilgili 22. not).

Oysa defalarca söylediğimiz gibi, anlamı değiştiren farklı kıraatler son tahlilde Kitab’ın tahrifi anlamına geldiğinden, Hz. Peygamberin iddia edildiği gibi farklı tebliğ ettiği, okuduğu ve yazdırdığı Kur’an gibi sabit olmadıkça kabul edilemeyeceği açıktır. Durumun bu şekilde olduğunu uzun söze ve başka örneklerle gerek kalmadan yukarıdaki örnekte görmek mümkündür. Onun için kelimelerin anlamını değiştiren kıraatlerden bir tanesinin Peygamberin tebliğ ettiği, okuduğu ve yazdırdığı vahiy iken, diğerlerinin sonradan oluşturulduğunu kabul etmemiz gerekir.

12 Yusuf/110. ayette gündeme getirilen olay, gördükleri amansız muhalefet karşısında peygamberlerin peygamberlikle görevlendirilmelerinden şüphe etmeye başlamalarıdır. Peygamber için böyle bir şeyi düşünmek içimize sinmese de, yukarıda belirttiğimiz gibi aslında bizim gibi birer insan olan peygamberler için de bu olağan bir duygudur. Çünkü insan ne kadar güçlü, inancı ne kadar sağlam ve güvendiği yer ne kadar büyük olursa olsun, son tahlilde bir dayanma sınırı vardır. O sınır aşırı zorlandığında insanın direnci azalır ve kendinden yahut yaptığı işin doğru olup olmadığından şüphe etmeye başlar. Hz. Peygambere zaman zaman şüphelenenlerden olma, (3 Âli İmran/60), gafillerden olma (7 Araf/205), balık sahibi gibi olma (68 Kalem/48), tuzaklarına karşı canını sıkma (27 Neml/70) gibi uyarıların yapılmasının sebebi de budur. Bizim gibi birer insan olan peygamberler de böyle sürekli ve şiddetli muhalefetle karşılaşınca peygamberlik görevleri konusunda kendilerine yalan söylenip söylenmediğinden şüphelenebilirler. İşte tam o

sırada Allah imdatlarına yetişir, inançlarını pekiştirirerek morallerini güçlendirir ve düşmanlarına karşı destekler. Anladığımız kadarıyla bu ayette anlatılan durum budur.

**22- Ra'd/11:** Meallerde genel olarak, “*İnsanın önünden ve arkasından izleyen melekler vardır, onu Allah’ın emrinden korurlar*” (13 Ra'd/11) şeklinde çevrilen ve bunun için birtakım yorumlar yapılan ayetin bu şekilde çevrilmesi anlayabildiğimiz kadarıyla bağlamı ve devamı ile uyumlu olmasa gerektir. Çünkü melekler insanı Allahın emrinden korumazlar, anlatıma göre sadece insanın işlediklerini yazarlar. Üstelik bu meleklerin, insanın önünde ve arkasında değil, sağında ve solunda olduğu belirtilir. (bkz. 50 Kâf/17-18).

Diğer yandan, cer harflerinden “min” harfinin, “ile” anlamında “be” harfi gibi kullanışı olduğunu da bilmiyoruz. Yani “*min emrillabı*” ifadesini, “*bi emrillabı*” şeklinde anlayıp “*Allah’ın emri ile*” çevirmek mümkün görünmemektedir. Zaten meleklerin Allahın emrine karşı kişileri koruması diye bir şey düşünülemez.

Diğer yandan, “*melek*” ismi erkek olup tekilinin dışı kipte kullanışı yoktur. “*Melaike*” isminin fail/özne olduğu fiil cümlelerinde fiilin dışı kipte geldiği (3/39, 42, 45, 4/97; 16/28, 33; 41/30; 70/4; 97/4) olmakla beraber, Kur’an’da ‘*melaike/melekler*’ hep erkek kiple nitelenmiş olup çoğul kipinin dışı bir kiple nitelenmesi yoktur. Dolayısıyla “*Muakkibât*” kelimesini melekler diye anlamak ve çevirmek doğru değildir.

Yine, zalimin, kendisini Allah’ın cezasından koruyacağı düşüncesiyle görevlendirdiği muhafızlar da “*Muakkibât*” kelimesiyle nitelenmiş olamaz. Çünkü bunlar da erkek koruyucular olup “*Muakkibât*” kelimesi ile nitelenmesi dil yönünden doğru değildir. Öyle olsaydı, o zaman erkek kip olan ‘*Muakkibun*’ sözcüğü kullanılırdı. *Muakkibat* kelimesini zalimin koruyucuları olarak anlayanlar herhalde bu kişinin koruyucularını kadınlardan seçecek kadar ahmak olduğunu söylemek istememişlerdir.

Kaldı ki “*muakkibât*” kelimesi, *izleyiciler, ardışık gelenler, peşine takılanlar, sıranın sonunda bulunanlar*, gibi anlamlara gelmekle beraber, ayette *hesap soranlar, sorgulayanlar, cezalandıranlar*, anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla meal ve tefsirlerde yapılan açıklamalar bu anlamla uyuşmamaktadır.

Aynı şekilde ayette koruyucuların/*Muakkibât*’ın Allah’ın emrinden koruduğu nesne, ayrı ayrı her insan olabileceği gibi, toplumun kendisi de olabilir. İyiliğini ve sağlığını koruyan fert ve toplum, Allah’ın emri ile işleyen sosyal yasalarla uyumlu olduğu sürece kendisini helak olmaktan korumuş olur. Bu anlam, sosyal yasaların o toplumu koruması şeklinde ifade edilmiş gibidir. Onun için ayetin çevirisi olsun, yapılan açıklamalar olsun, tutarlı ve tatmin edici değildir.

Gerek ayetin devamı olan “*Şüphesiz içinde bulunduğu durumu değiştirmedikeçe Allah hiçbir toplumun yapısını değiştirmemez, Allah bir topluma kötüllük vermek isterse artık onun önüne geçilmez. Onlar için Allah’tan başka koruyucu da bulunmaz.*” bölümü, gerekse ayetin bulunduğu 5-10. ayetler grubu, “*muakkibât*” kelimesinin, meallerde ve tefsirlerde söylendiği gibi melekler veya görevli koruyucu insanlar, anlamında değil, *Allah’ın emri ile işleyen sosyal yasalar* anlamında olsa gerektir. Dikkat edilirse, ayetler grubunda vahyi/peygamberi yalanlayan toplumdaki söz edilmekte ve her an Allah’ın gözetimi altında olduğunu belirtmektedir.

Her devirde Allah’ın sosyal yasalarına uygun davranan birey ve toplum kendisini korumakta ve toplumsal ceza görmekten kurtulmaktadır. Bunun zıddı olan bozuk birey ve toplum da bu yasalara aykırı davrandığı için yok olmaktadır. Tıpkı devletin yasalarına uygun davranan bireyler ve onlardan oluşan toplum kendisini devletin cezalandırmasından koruduğu gibi, Allah’ın sosyal yasalarına uygun davranan bireyler ve onlardan oluşan toplum da bu yasalara aykırı davrandığı sürece Allah’ın kendilerini helak etmesinden yahut helak olmaktan korumuş olurlar. Onun için ayetteki “*muakkibât*”, *Allah’ın emri ile işleyen sosyal yasalar*, anlamında olsa gerektir. Bu açıklamalar ışığında âyetin çevirisi şöyle olmalıdır:

*“Önünden ve ardından onu/toplumu Allah’ın emrinden/yıkılmaktan koruyan yasalar vardır. Şüphesiz içinde bulunduğu durumu değiştirmedikeçe Allah hiçbir toplumun yapısını değiştirmemez. Allah bir topluma kötüllük vermek isterse artık onun önüne de geçilmez. Onlar için Allah’tan başka koruyucu da bulunmaz.”*

**23- Ra’d/41; Enbiya/44:** Bu ayetler “*Bizim arza girip/gelip onu eksilttiğimizi görmüyorlar mı?*” (T. Koçyiğit), “*Bizim o toprağa gelip onu uçlarından nasıl eksilttiğimizi görmediler mi?*” (S. Ateş), “*Görmüyorlar mı ki yer küreyi zaman zaman yokluyoruz, kaçınılmasa sona doğru hızla yaklaştırıyoruz*” (R. İ. Eliaçık), “*Görmüyorlar mı, yer yüzünü, sabip olduğu en iyi şeylerden bergün biraz daha yoksun bırakarak (cezalandırıcı müdahalemizle) nasıl yokluyoruz?*” (M. Esed), “*Görmüyorlar mı ki biz yeri etrafından eksiltip duruyoruz*” (Elmalılı), “*Bizim yer yüzüne gelip onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi?*” (Diyanet Vakfı, Heyet), “*Görmüyorlar mı ki biz yer yüzüne gelip onu her yönden gitgide eksiltmekteyiz*” (M. Hamidullah), “*Peki onlar görmediler mi ki biz yer yüzüne müdahil olup ona (ait değerleri) her bir tarafından eksiltiyoruz*” (M. İslamoğlu), vd. şeklinde çevrilmektedir.

Ne dediği anlaşılmayan çeviriye anlaşılır kılmak için de kimi meallerde parantez içinde yer küresinin değişik şekillerde küçüldüğü belirtilirken, Elmalılı gibi kimi tefsirlerde de bu fiziksel yahut jeolojik küçülmenin nasıl olduğu anlatılır.

Oysa bunu yapanlar ayetlerde “Görmediler mi? Görmüyorlar mı?” şeklinde hitap edilen o günkü Mekke müşriklerinin Allah’ın yer küresini erozyon, tsunami, med-cezir, deprem gibi jeolojik olarak şu veya bu şekilde azalttığını veya küçültüğünü nasıl görmüş olabilebileceklerini hiç düşünmezler. Kaldı ki jeolojik eksilmeyi veya küçülmeyi görseler bile, bunun günün birinde tüke-neceği ve kıyametin kopacağını yahut Allah’ın gücünü göstermesi dışında kendilerine nasıl bir mesaj vereceği de akla getirilmez.

Ayrıca, yaptıkları yorumlarla çok zaman ayetleri gerçek anlamından uzaklaş-tıran ve neredeyse her vadiye yüzdüren bazı meal yazarları meallerinde, Müs-lümanların inanmayıp düşmanlık yapan kafirlerin yurtlarını peyderpey fethet-tikleri ve yerlerini azalttıkları gibi, o günün gerçekleriyle bağdaşmayan tefsir-meal karışımı bir çeviri yapmaktadır. (bkz. Abdullah Panlayan, Mahmut Kı-sa). Oysa bu ayetler indiği zaman müşriklerin topraklarını Müslümanların fethedip ellerinden alması ve azaltması bir yana, kendileri emniyet içinde yaşayabilecekleri bir yer arayışı içindeydiler. Onun için harf harfine çeviri yapacağız diye ne dediği anlaşılmayan ifadelerle ayetlerin bu şekilde çevril-mesi doğru değildir.

Bu ayetlerin doğru çevirisi, “*Yer yüzünde düşmanlık yapan kafirleri zaman zaman nasıl yok/helak ettiğimizi görmediler mi/görmüyorlar mı?*” veya “*Kafirler/Müşrikler görmüyorlar mı ki biz onların imkan ve nüfuz alanlarını gitgide daraltmaktayız?*” (Mustafa Öztürk) şeklinde olsa gerektir. Çünkü sözkonusu ayetlerin bağlamı kafirlerin vahye ve peygambere düşmanlıklarının cezalandırıldığı bağlamıdır. Bu bağlam bu şekilde çevrilmesini gerektirdiği gibi, yapılan çevirilerin ne dediği de zaten anlaşılmamaktadır.

**24- Hicr/90-91:** Bu ayetler meallerde, “*Kuran’ı işlerine geldiği gibi bölenlere de, kendi kitaplarının bir kısmına inanıp bir kısmını kabul etmeyen Yahudi ve Hristiyan-lara da nitekim Kitap indirmiştik*” (15 Hicr/90-91) (T. Koçyiğit, H. Atay), “*Ni-tekim biz komplo kuranlara (azabı) indirdük, onlar Kur’anı tutarsız parçalar olarak nitelendirenlere gelince...*” (Diyamet/Heyet), “*Bir ilahi kelam bağışladık sana, tıpkı onu sonradan bölüp parçalayanlara indirdiğimiz gibi*” (M. Esed), “*Siz bilirsiniz, inanmazsanız, Allah’ın azabı başınıza inecektir. Tıpkı o bölücülere (veya and içenlere) indirdiğimiz gibi (sizin başınıza da azap indiririz). Onlar ki Kur’anı bölük bölük ettiler*” (S. Ateş), “*Tıpkı o köşe başlarını tutanlara gelen uyarı gibi. Haykır yüzlerine Kur’an hakkında demediklerini bırakmayanların*” (R. İhsan Eliaçık), “*Onlar ki (şimdi de) Kur’anı birbirinden kopuk sözler demeti olarak tasavvur ediyorlar*” (M. İslamoğlu), “*...Onlar Kur’an hakkında şiir, sibir, eskilerin masalları gibi yakıştır-malarda bulundular*” (Mustafa Öztürk), “*Tıpkı komploculara karşı indirdiğimiz şeyin benzeri ile, Kur’anı birbiriyle bağlantısız parçalar olarak niteleyenlere gelince*” (M. Hamidullah), “*İndirdiğimiz gibi taksim edenlere, Kur’an’ı parça parça yapan kimsele-re*” (Mahmut Öztürk), “*Bunlar tıpkı vaktiyle Allah’ın mesajını kabul etmekte tered-*

*diit edenler gibi davranıyorlar. Aynı öncekiler gibi bunlar da Kur'anı tutarsız cümle parçacıkları olarak göstermek istiyorlar*” (Mustafa Yıldız), “...onlar ki şimdi de Kur'anı-bir kısmını kabul, bir kısmını reddederek-param parça ediyorlar” (M. Kısa), “Bölücülere indirdiğimizi gibi ki onlar Kur'anı parçalara ayıranlardır” (M. Sait Şimşek) şekillerinde çevrilmektedir.

Oysa doğru çeviri “Nitekim kitaplar arasında ayrımcılık yaparak Kur'anı dışlayanlara da kitap indirmiştik.” şeklinde olmalıdır. Bağlamı içinde iki ayetin söylediği şudur: Müşrikler sana inanmadıkları gibi, daha önce kendilerine kitap indirdiklerimiz de Kur'an'a karşı bu şekilde ayrımcı davranarak Kur'an'ı dışlıyorlar. Böylece kitaplar arasında ayrımcılık yapıyorlar. Her iki kesime de apaçık bir uyarıcı olduğunu söyle, onlara verdiğimiz maddi nimetlere imrenme ve inanmamalarından dolayı da üzülme, müminlere kol kanat ger.

Kur'an'da Kitap, yerine göre Tevrat, İncil, Kur'an, için özel olarak kullanıldığı gibi, ilk vahiyden son vahye kadar Allah'ın indirdiği vahiylerin tümü için de kullanılmaktadır. Yukarıdaki ayette, kitap ehlinin Allah'ın önce indirdiği vahye inandıkları halde, ayrımcılık yaparak Kur'an'a inanmadıkları için kınanmaktadır. Dolayısıyla ne kitap ehlinin Kur'an'ın bir kısmına inanıp bir kısmına inanmaması, ne köşebaşlarını tutanlar veya Kur'an hakkında demediklerini bırakmayanlar sözkonusudur. Sadece kendilerine gelen vahiylerle inandıkları halde ayrımcılık yaparak Kur'an'a inanmayan kitap ehli eleştirilmektedir.

## Notlar

- <sup>1</sup> Ebu'l-Kasım el-Hûî, el-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an, 438, Müessesetu'l-A'lemi, Beyrut, 1974, üçüncü baskı.  
Yazarın bu konuda söyledikleri doğru olmakla beraber, yaptığı açıklama, efradını cami ağıyarını mani değildir. Çünkü Arap dilinin bütün kiplerinde olmasa da, birçok kipinde kelimenin harf sayısı arttıkça anlamının da arttığı veya pekiştiği görülür. Örneğin, yalın olan “ke-se-ra” kipi, (kırdı) anlamını belirtirken, harf sayısı çoğaltılmış olan “kes-se-ra” kipi (paramparça etti, kırdı dağıttı) anlamını belirtir. Yine “ğa-la-ka” kipi, (sürgüledi) anlamını belirtirken, (ğal-la-ka)(bkz. 12 Yusuf/23) kipi, (çok sıkı sürgüledi) anlamını belirtmektedir. Arap dilinde bu yaygındır. Onun için “*şîyadeti'l-mebna tedullu ala şîyadeti'l-ma'nu*” (kip harflerinin çokluğu anlamın çokluğunu gösterir) diye de bir kural seslendirilmiştir.
- <sup>2</sup> Yine bakınız: Reşid Rıza, Menar Tefsiri, 1/551, çeviri, Heyet, Ekin Yayınları, İst. 2011.
- <sup>3</sup> Birde bu anlatımlara arkaplan oluşturmak için Harut ve Marut'un iki melek olduğu, insanlarla alay ettikleri için güzel bir kadını sınındıkları ve sınayı kaybettikleri, bunun üzerine Babil'de bir kuyuya atıldıkları ve istekte bulunan insanlara orada bugüne kadar sihir öğretmeye devam ettikleri mitolojisi anlatılır, bunun adına da “ Müslüman geleneği” denir. Bkz. M. Hamidullah, Aziz Kur'an, Bakara/102.ayete ilgilî 3.dipnot
- <sup>4</sup> Ümit Kardeş, Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı, Yeni Şafak, 25 Haziran 2007. Din adamı/Şeyhulislamlık makamının nasıl devletin güdümünde olduğu ve bunun laik cumhuriyet yönetimine nasıl gelip dayandığına ilişkin bilgi için adı geçen yazıya bakınız.

- 5 Muslim, iman, 78, Ebu Davud, salat, 232, melahim, 17, Nesai, iman, 17/2, İbni Mace, ikamet, 155, fiten, 20, İbni Hanbel, 1/2, 5, 3/20, 49, 53,
- 6 Bkz. Hayreddin Karaman, Evlilik, 124, 136-138, Mustafa İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'an Gereklili Meal-Tefsir, Nisa/34. ayetle ilgili 4. not, Abdulaziz Bayındır, Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar, 206-208, A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım, Yüce Kur'an Ve Açıklamalı Yorumu, 34.ayetle ilgili dipnot; Ayten Durmuş, Geleneksel ve Modern Hurafeler Kıskaçında Kadın, 231-248, Nesil Yayınları, İstanbul 2008, Yaşar Nuri Öztürk, Türkçe Kur'an-ı Kerim (meal),
- 7 Mustafa İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'an, Nisa/34. ayetle ilgili 5. not.
- 8 Hz. Âişe, Hz.Peygamberin hayatında kadına bir fiske bile vurmadığını (Müslim, Fezâil 79) ve "*dünyada en çok kadını, güzel kokuyu ve namazı sevdiğini*" (Nesâi, İşretü'n-nisâ 1) rivayet etmiştir.
- 9 R. İhsan Eliaçık, Yaşayan Kur'an Meal/Tefsir, 202-204;
- 10 Mesela İsmail Yakıt da Nisa/34'teki darabe filinin vurmak anlamında değil, bir süreliğine kadını ailesinin yanına göndermek, yol vermek anlamında olduğunu söylemektedir. Bkz. Güncel Dini Meseleler, I, 320
- 11 Kur'an'da cer harflerinden 'be' ile kullanıldığı 2 Bakara/60, 73, 160; 13 Ra'd/17; 20 Taha/77; 24 Nur/31; 26 Şuara/63; 38 Sâd/44 ayetlerinde de darabe fiili vurmak anlamındadır.
- 12 Mesela bakınız: Bayraktar Bayraklı, Age. 5/127-128; Yunus Vehbi Yavuz, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı, I, 315; Yaşar Nuri Öztürk, Türkçe Kur'an-ı Kerim (meal) ve Kur'an'daki İslam, 552-554, Yeni Boyut Yayınları; Edip Yüksel, Türkçe Kur'an Çevirilerindeki Hatalar, 13-20, Gösterge Yayınları, İstanbul 1998
- 13 Maide/38'de Allah başkalarına da ibret olacak şekilde "*yaptıklarına karşılık Allahın verdiği bir ceza olarak ellerini kesiniz*" dediği halde daha önce Hüseyin Hatemi hocanın söylediğini tekrar eden Bayraktar Bayraklı'nın bunu "hırsızlık yapma güçlerini engelleyin, fırsat vermeyin, iz bırakacak şekilde kesip kanatın..." gibi uçuk bir şekilde yorumlaması da tuhaftır. Çünkü ayet, bunun yaptıklarına karşılık Allahın verdiği ağır bir ceza olduğunu söylemektedir. Bkz.Age. 6/19-20.
- 14 Hayrettin Karaman, Müslüman, Kadınına Şiddet Uygulayamaz, Yeni Şafak, 22 Ağustos 2010
- 15 Hayrettin Karaman, Kadın Döveni Peygamberimiz Sevmez, Yeni Şafak, 22 Ağustos 2010. Yine bakınız, Muhammed Reşid Rıza, İslam'da Kadının Hukuku, 54-58, çeviri, Mehmet Çelen, Nida Yayınları, Malatya 2008
- 16 Ömer Özsoy, Kur'an Ve Tarihsellik Yazıları, 141, Kitabiyat, Ankara 2004
- 17 Bu iddialar ve eleştirisi için bakınız. Hüseyin Atay, Kur'an'ın Reddettiği Dinler, 125-140, atay ve atay, Ankara 1999
- 18 Bu mantık kurgusunu görmek için bakınız. A. Şener-C. Sofuoğlu-M. Yıldırım, Yüce Kur'an, Enam/108.ayetle ilgili dipnot
- 19 Bu ayet, iddia edilen gayri metlu vahiy anlayışının delili olamaz. Çünkü Hz. Peygamber, ayette sözkonusu edilen ve Hafsa ile aralarında geçen olayı biliyordu. Başkasına anlatmamasını istediği halde Hafsa'nın anlattığı olayı diğer eşinin gündeme getirmesi üzerine Hz. Peygamber olayı bildiğini söylemiş, kimden öğrendiğini sorması üzerine de anlatan eşinin adını vermeden işin kaynağına işaret ederek Allah'ın bildirdiğini söylemiş ve olayı alevlendirmek istememiştir. Burada iddia edildiği gibi gayri metlu vahiy sözkonusu değildir. Çünkü olayı yaşayan Hz. Peygamberin kendisi olup önceden biliyordu. Konu ile ilgili geniş bilgi için bakınız. Mehmed Said Hatiboğlu, Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy, Otto, Ankara 2009; Mehmet Azimli, Siyeri Farklı Okumak, Hz. Peygamber'in Zevcelerine İlâ Yapması, Kur'anî Hayat, 108-113, Mayıs-Haziran, yıl 2, sayı, 12; Abdurrahman Şarkavi, Özgürlük Peygamberi, 359-360, çeviri, Muharrem Tan, Alternatif, İstanbul, 1996

## EskiYeni Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları

### Notes for Contributors

EskiYeni Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

EskiYeni Dergisinde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirmeler ve çeviri yazılar yayınlanır.

EskiYeni Dergisi; Türkçenin yanı sıra, başta İngilizce ve Arapça olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

Dergide yer alacak makaleler insan ve toplum bilimleri ile ilahiyat alanındaki yazılardan oluşmaktadır.

Dergide yayınlanacak yazılarda daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yayın organına verilmemiş olma şartı aranır.

Yazılarda makaleler için üst sınır 8.000, tanıtım türü yazılar için 1500 kelimedir.

Akademik makalelerde başlıkların yanında İngilizce ve Türkçe özetler yer almalı, bunlar 150 kelimeyi geçmemeli ve anahtar 3-7 kelimelik anahtar sözcük/keywords bulunmalıdır.

Yazarla ilgili bilgiler ayrı bir doküman halinde dergiye gönderilmeli, hakem değerlendirmesine sunulacak yazı içerisinde yazar ismi ve ilgili atıflar yer almamalıdır.

Makaleler, dergi yazım kuralları çerçevesinde notlar, kaynakça ve varsa şekil ve tabloları ile son hali verilmiş olarak gönderilmelidir.

Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında EskiYeni Dergisinin web sayfasında yer alan *Makaleler İçin Referans Kuralları* esas alınmalıdır.

Alınan yazılar yayın kurulundan geçtikten sonra değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir ve gelen raporlara göre yayın kurulunun nihai görüşüne sunulur. Düzeltme istenmesi halinde makalelerin hakem raporlarına göre en geç bir ay içerisinde düzeltmeler tamamlanmış olarak yeniden gönderilmesi gerekmektedir.

Yazılar, ekli Word dosyası halinde eski-yeni@hotmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

EskiYeni Dergisinde yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

Yayınlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayınlansın ya da yayınlanmasın, dergiye gönderilecek yazılar iade edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet gönderilir.