



**T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**SA‘DÎ VE ELMALILI’NIN MODERN MESELELERE  
YAKLAŞIMININ MUKAYESESİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Bayram KESKİN**

Danışman

**Doç. Dr. Recep DEMİR**

SAMSUN

2021



T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



SA'DÎ VE ELMALILI'NIN MODERN MESELELERE  
YAKLAŞIMININ MUKAYESESİ

Yüksek Lisans Tezi

Bayram KESKİN

Danışman  
Doç. Dr. Recep DEMİR

SAMSUN

2021

## TEZ KABUL VE ONAYI

**Bayram KESKİN** tarafından, **Doç. Dr. Recep DEMİR** danışmanlığında hazırlanan “**Sa‘dî ve Elmalılı’nın Modern Meselelere Yaklaşımının Mukayesesi**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 30.9.2021 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
<b>Başkan</b>	Doç. Dr. Recep DEMİR Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
<b>Üye</b>	Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Sacit KURT Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
<b>Üye</b>	Doç. Dr. Mahmut Öztürk Harran Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT

Enstitü Müdürü

## BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım yüksek lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynaklarda gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığımı taahhüt ve beyan ederim.

İmza

30 /09/ 2021

Bayram KESKİN

## TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

**Tez Başlığı: Sa'dî ve Elmalılı'nın Modern Meselelere Yaklaşımının Mukayesesi**

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından ... tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 17

Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

İmza

... /... / 2021

Danışman

Doç. Dr. Recep DEMİR

## ÖZET

### SA'DÎ VE ELMALILI'NİN MODERN MESELELERE YAKLAŞIMININ MUKAYESESİ

Bayram KESKİN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans, Eylül/2021

Danışman: Doç. Dr. Recep DEMİR

“Sa’dî ve Elmalılı’nın Modern Meselelere Yaklaşımının Mukayesesi” adı altında hazırladığımız bu çalışma, giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynaklar hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde ise ilk olarak, Abdurrahman b. Nâsır es-Sa’dî’nin fikrî temellerinin daha iyi anlaşılabilmesi adına selefîliğin genel özelliklerinden bahsedilmiştir. Daha sonra Abdurrahman b. Nâsır es-Sa’dî’nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve özellikle “*Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân*” adlı tefsirinin öne çıkan bazı özelliklerinden bahsedilmiştir. Devamında ise bazı modern meselelere yaklaşım konusunda, Sa’dî ile mukayese ettiğimiz Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve bilhassa “*Hak Dini Kur’an Dili*” adlı eserinin bir kısım özelliklerine değinilmiştir.

Çalışmamızın ana omurgasını oluşturan ikinci bölümde ise aynı dönemlerde yaşayan fakat farklı bölgelerde bulunan Sa’dî ve Elmalılı’nın kaynaklarda geçtiği şekliyle “kölelik, kadının yaratılışı/şahitliği/tesettürü/miras hukuku, çok eşlilik, erkeğin kadından üstün oluşu, kadının dövülmesi, el kesme cezası, recm, İslam’da şûra ve faiz” gibi bazı tartışmalı konulara dair yaklaşımlarının mukayesesi yapılmıştır. Öte yandan konuya ilişkin özellikle modern dönem alimlerinin de görüşlerine yer verilerek genel bir değerlendirme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Selefîlik, Sa’dî, Elmalılı Modernizm, Kölelik, Kadın, El Kesme, Recm, Şûra, Faiz

## ABSTRACT

### THE COMPARISON OF SA'Dİ AND ELMALILI'S APPROACHES TO MODERN ISSUES

Bayram KESKİN

Ondokuz Mayıs Universtiy

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Master, September/2021

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Recep DEMİR

This study, which we prepared under the title of “The Comparison of Sa'di and Elmalılı's Approaches to Modern Issues”, consists of an introduction two parts and a conclusion. In the introduction, information about the subject, purpose, method and sources of the study is given. In the first chapter firstly general characteristics of Salafism are mentioned in order to better understand the intellectual foundations of Abdurrahman bin Nasır al-Sa'di. Then, some prominent features of Abdurrahman bin Nasır es-Sa'di's life, scientific personality works and especially his commentary named “Teysiru'l-Kerimi'r-Rahman” are mentioned. After that, about the approach to some modern issues, the life, scientific personality and works of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, which we compared with Sa'di, and especially some features of his work called “Hak Dini Kur'an Dili” are mentioned.

In the second part, which constitutes the main backbone of our study, Sa'di's and Elmalılı's, who lived in the same period but were in different regions, approaches, to controversial issues as mentioned in the sources, “slavery, woman's creation/witness/veiling/heritade law, polygamy, man's superiority over woman, woman's beating, hand cut off, stoning, shura and usuary in Islam are compared. In addition, a general evaluation is made based on the views of modern period scholars.

**Keywords:** Salafism, Sa'di, Elmalılı, Modernism, Slavery, Woman, Hmad Cutting, Stoning Shura, Usuary

## KISALTMALAR

a.s	: Aleyhisselam
A.Ü.İ.F.D	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.S.B.E.D	: Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
b.	: İbn, Bin
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
E.Ü.İ.F.D.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İ.Ü.U.S.B.D.	: İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
m.	: Milâdî
M.Ü.İ.F.V.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm Tarihi
r.a	: Radıyallahu anh
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.a.v	: Sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfadan Sayfaya
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
ty.	: Tarih yok/Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: vesaire
yy.	: Yayımcı yok

## ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Kur'an-ı Kerim'i bizlere rehber olarak gönderen Allah Teâlâ'ya hamd ve bu kitabın en büyük müfessiri olan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) salât ve selâm olsun.

Kur'an, kıyamete kadar geçerli hükümler ihtiva eden ve Allah tarafından korunan<sup>1</sup> yegâne kitaptır. Özelde Hz. Muhammed'e genel de ise tüm Müslümanlara hitap eden Kur'an'ın asıl hedefi, dünya ve ahiret saadeti konusunda Müslümanlara rehberlik etmektedir. Zira Müslümanların Kur'an'ın rehberliğine başvurmadan hayat sürmeleri asla mümkün değildir. Nitekim Kur'an, Müslümanlara kişisel ve toplumsal konularda çözümler yolları sunmaktadır.

Hidayet ve rahmet kaynağı olan Kur'an'ın<sup>2</sup> anlaşılması noktasında büyük çaba sarf eden alimler, tarih boyunca kendi bilgi/birikimi ve mezhepsel eğilimleri doğrultusunda birçok eser kaleme almışlardır. Kuşkusuz bu alimler, içinde yaşadıkları sosyal, siyasal ve ekonomik şartlardan etkilenmişlerdir. Dolayısıyla alimlerin bu eserleri, bir nevi kendi döneminin tarihî vesikası konumundadır.

İslam dünyasının muhtelif yerlerinde yer alan bu alimlerin bir kısmı dünya çapında büyük bir üne kavuşurken, diğer bir kısmı ise sadece kendi bölgesinde tanınmaktadır. Oysaki dünyanın muhtelif bölgelerinde yer alan bu alimleri ve görüşlerini tanımak/tanıtmak ilim adamlarının önemli görevlerinden biridir.

Dolayısıyla biz bu çalışmamızda, 1889-1956 yılları arasında Suudi Arabistan'da yaşayan ve Selefi-Hanbelî düşüncüyü benimseyen Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî ile 1878-1942 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında ve Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde yaşayan ve Hanefî mezhebinin görüşlerini benimseyen Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın modern meselelere yaklaşımının mukayesesini yapmaya çalıştık.

Başka bir deyişle “*Tefsîru's-Sa'dî*” ve “*Hak Dini Kur'an Dili*” bağlamında “kölelik, kadının yaratılışı/şahitliği/tesettürü/miras hukuku/çok eşlilik, erkeğin kadından üstün oluşu, kadının dövülmesi, el kesme cezası, recm, İslam'da şûra ve faiz” gibi konular işlenmiş ve mukayesesi yapılmıştır. Dolayısıyla aynı dönemde farklı bölgelerde yaşamış olan bu iki müfessirin bahsi geçen toplumsal konulara ilişkin

---

<sup>1</sup> Hicr, 15/9.

<sup>2</sup> Yunus, 10/57.

bakışları ortaya konulmuştur. Amacımız modern dönem akademik camiaya mütevazî bir katkıda bulunmaktır.

“Sa‘dî ve Elmalılı’nın Modern Meselelere Yaklaşımının Mukayesesi” başlıklı tez çalışmamızın belirlenip planlanmasında kıymetli görüş ve önerileriyle bize yardımcı olan saygıdeğer hocam Doç. Dr. Recep DEMİR Bey’e teşekkürlerimi sunmaktan son derece mutluluk duyduğumu ifade ederim. Ayrıca, teknik destekleriyle bu tezin düzenlenmesinde katkıları olan diğer hocalarıma da çok teşekkür ederim.

Gayret bizden, başarı Allah’tandır.

Bayram KESKİN



## İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI.....	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	ii
TEZ ÇALIŞMASININ ÖZGÜNLÜK RAPORU.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
KISALTMALAR .....	v
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR.....	vi
<b>1. GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
1.1. Araştırmanın Konusu.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	1
1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları.....	2
1.4. Araştırma İle İlgili Kaynaklar.....	2
<b>2. SELEFİLİK, SA‘DÎ VE ELMALILI.....</b>	<b>4</b>
2.1. Selefilğe Genel Bir Bakış.....	4
2.2. Abdurrahman b. Nâsır es-Sa‘dî.....	27
2.2.1. Hayatı.....	27
2.2.2. İlmi Yönü.....	28
2.2.3. Eserleri.....	29
2.2.4. “Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân” Adlı Tefsirinin Bazı Özellikleri.....	30
2.3. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır.....	35
2.3.1. Hayatı.....	35
2.3.2. İlmi Yönü.....	38
2.3.3. Eserleri.....	38
2.3.4. “Hak Dini Kur’an Dili” Adlı Tefsirinin Bazı Özellikleri.....	41
<b>3. SA‘DÎ VE ELMALILI’NIN BAZI MODERN MESELELERE YAKLAŞIMI.....</b>	<b>44</b>
3.1. Kölelik.....	48
3.1.1. Kölelikle İlgili Ayetler.....	51
3.1.1.1. Köle Azadı.....	52
3.1.1.2. Kölelere Zekattan Fon Ayrılması ve Yardım Edilmesi.....	59
3.1.1.3. Köle ve Cariyelerin Evlendirilmesi ve Fuhşa Zorlanmaması.....	60
3.1.1.4. Savaş Esirlerinin Serbest Bırakılması.....	64
3.1.1.5. Cariyelerin Müslümanlara Helal Olması ve Onlarla Evliliğe İzin Verilmesi... ..	66
3.2. Kadın.....	70
3.2.1. Kadının Yaratılışı.....	71

3.2.2. Kadının Şahitliği.....	76
3.2.3. Kadının Tesettürü.....	81
3.2.4. Kadının Miras Hukuku.....	87
3.2.5. Çok Eşlilik.....	92
3.2.6. Kadınların Kamu Görevi ve Erkeklerin Kavvâm Oluşu.....	98
3.2.7. Kadının Dövülmesi.....	103
3.3. Hırsızlık Suçu ve El Kesme Cezası.....	106
3.4. Recm.....	110
3.5. İslam'da Şûra ve Demokrasi.....	115
3.6. Fâiz (Ribâ).....	120
<b>4. SONUÇ.....</b>	<b>142</b>
<b>KAYNAKLAR.....</b>	<b>147</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>158</b>

# 1. GİRİŞ

Bu bölümde, araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi, sınırlılıkları ve araştırma için önem arz eden kaynaklara değinilmiştir.

## 1.1. Araştırmanın Konusu

Kur'an-ı Kerim, tüm insanlığa gönderilmiş evrensel bir kitaptır. Vahyin nüzulüyle birlikte Kur'an ayetleri, muhatapları tarafından anlaşılmaya çalışılmıştır. Başta tebliğ ve tebyin görevini en güzel şekilde yerine getiren Hz. Peygamber olmak üzere, sahabe, tabiîn ve sonra gelen alimler, Kur'an'ın anlaşılması hususuna büyük önem vermişlerdir. Çünkü Müslümanların, Kur'an'dan bağımsız bir hayat sürmeleri mümkün değildir.

“Sa'dî ve Elmalılı'nın Modern Meselelere Yaklaşımının Mukayesesi” adlı bu çalışmada, aynı dönemde yaşayan fakat farklı bölgelerde bulunan iki müfessirin (Sa'dî ve Elmalılı) “kölelik, kadının yaratılışı/şahitliği/tesettürü/miras hukuku/çok eşlilik, erkeğin kadından üstün oluşu, kadının dövülmesi, el kesme cezası, recm, İslam'da şûra ve faiz” gibi meselelere yaklaşımının mukayesesi yapılmaktadır.

Bu çalışma, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, önemi, amacı, niteliği, yöntemi ve kaynaklar hakkında bilgiler verilmektedir.

Birinci bölümde, öncelikle seleflik hakkında genel bilgiler verilmiştir. Çünkü selefi düşüncüyü benimseyen Sa'dî'nin fikirsel temellerinin daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Akabinde Sa'dî'nin hayatı, ilmi yönü, eserleri, “*Teyşîru'l-Kerimi'r-Rahmân*” adlı tefsirinin genel özellikleri ve Kur'an anlayışına dair bazı bilgilere yer verilmiştir. Daha sonra Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın hayatı, ilmi yönü, eserleri ve “*Hak Dini Kur'an Dili*” adlı tefsirindeki metotlarına dair bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde ise “kölelik, kadının yaratılışı/şahitliği/tesettürü/miras hukuku/çok eşlilik, erkeğin kadından üstün oluşu, kadının dövülmesi, el kesme cezası, recm, İslam'da şûra ve faiz” gibi konuların Sa'dî ve Elmalılı bağlamında mukayesesi yapılmıştır. Bu çerçevede yer yer klasik ve modern dönem alimlerinin görüşlerine yer verilmek suretiyle okuyucuya farklı bakış açıları sunulmuştur.

Sonuç bölümünde ise çalışmada ulaşılan neticeler aktarılmıştır.

## 1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmamızın temel amacı, aynı dönemde fakat iki farklı coğrafyada (Suudi Arabistan ve Türkiye) yaşayan ve iki farklı mezhebe (Hanbelî/Selefi ve Hanefî) mensup olan Sa'dî ve Elmalılı'nın "kölelik, kadının yaratılışı/şahitliği/tesettürü/miras hukuku, çok eşlilik, kadının dövülmesi, erkeğin üstünlüğü, el kesme cezası, recm, İslam'da şûra ve faiz" gibi meselelere bakış açılarını tespit etmek ve her iki alimin söz konusu hususlarda bir karşılaştırmasını yapmaktır. Çünkü daha önce böyle bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu çalışmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla akademik alanda önemli bir boşluğu doldurması hedeflenmiştir.

Tezimizin bir diğer amacı ise ilgili konularda Sa'dî ve Elmalılı'nın moderniteden etkilenip etkilenmediğini yani tartışmaların içinde yer alıp almadığını görebildiğimiz kadarıyla ortaya koymaktır.

## 1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları

Bu tez çalışması, iki farklı tefsirin mukayesesini içerdiği için deskriptif (tasviri/betimleyici) araştırma yöntemine dayanmaktadır. Başka bir deyişle Sa'dî ve Elmalılı'nın "kölelik, kadının yaratılışı/şahitliği/tesettürü/miras hukuku, çok eşlilik, erkeğin kadından üstün oluşu, kadının dövülmesi, el kesme cezası, recm, İslam'da şûra ve faiz" gibi günümüzde de çokça tartışılan modern konulara yaklaşımı, kaynaklarda var olan şekliyle tasvir/betimlenmiş ve bunların belirgin özelliklerinin mukayesesini yapılmıştır. Öte yandan konuya ilişkin, bazı klasik ve modern dönem alimlerinin yorumlarına yer verilmiştir. Ardından kendi düşünce, eleştiri ve değerlendirmelerimiz ifade edilmiştir. Ayrıca elde edilen bilgilerden hareketle analogi, karşılaştırma, tümdengelim, tümevarım ve değerlendirme metotlarından da istifade edilmiştir. Ayrıca bu çalışmamız, yukarıda belirtilen konularla sınırlı tutulmuştur. Yani bu çalışmada daha çok toplumsal düzene ilişkin konular bulunmaktadır.

## 1.4. Araştırma ile İlgili Kaynaklar

Çalışmamızın ilk bölümünde selefilik, Sa'dî, Elmalılı<sup>3</sup> ve eserleri hakkında yazılan kaynak eserlerin yanı sıra Türkçe kitap, tez, makale ve ansiklopedi

---

<sup>3</sup> Elmalılı hakkında tespit edebildiğimiz kadarıyla, iki sempozyum ondan fazla kitap, kırktan fazla makale, doksandandan fazla tez çalışması ve iki ansiklopedi maddesi yapılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. İshak Özgel, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 10/19-20, 2012, ss. 327-362.

maddelerinden de istifade edilmiştir. Öte yandan tespit edebildiğimiz kadarıyla Sa'dî hakkında ikisi Türkçe biri de Arapça olmak üzere üç tane tez çalışması yapılmıştır:

1-Mehmet Seri Doğru, *Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin;Hayatı, Eserleri ve "Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân" İsimli Tefsirindeki Metodu*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.

2-Emre Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü ve Kâfiyeci İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Erzurum 2017.

3-Bakhtiyar Mustafa Mawlood, *Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî ve Menhecuhu Fî Tefsîri Âyâti's-Sıfât*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2020.

Çalışmamızın ikinci bölümünün temel kaynağı Sa'dî'nin "*Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*" adlı eseri<sup>4</sup> ile Elmalı'nın "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsiridir.

Öte yandan konuya ilişkin farklı eserlerden de istifade edilmiştir. Ayrıca çalışma boyunca âyetlerin mealleri "*Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*" adlı esere göre verilmiştir.

---

<sup>4</sup> Bu eser, Mehmet Beşir Eryarsoy tarafından 2006 yılında 5 cilt halinde "*Teyşîru's-Sa'dî*" (Özlü Kur'an Tefsiri) adı altında Türkçeye kazandırılmıştır.

## 2. SELEFİLİK, SA‘DÎ VE ELMALILI

### 2.1. Selefilige Genel Bir Bakis

Birinci bölümün asil konularından biri olan Abdurrahman b. Nâsır es-Sa‘dî'nin hayatı, ilmi yönü ve eserleri ve tefsiri hakkındaki bilgilere geçmeden önce Sa‘dî'nin fikirsel temellerini daha iyi anlayabilmek için selefilige değinmek istiyoruz.

Selef, sözlükte “öne geçmek, önde olmak, faizsiz borç vermek, peşin satış yapmak, yaşça büyük olan kimseler, görüşleri kendinden sonra gelenler tarafından taklit edilen” gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise Hz. Peygamberin “İnsanların en hayırlısı benim asrımdaya yaşayanlardır. Sonra onları takip edenlerdir, sonra onları takip edenlerdir.”<sup>5</sup> hadis-i şerifinden hareketle “ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderi kabul edilen ilk üç nesil” şeklinde tarif edilmektedir. Bu üç nesilden maksat ise insanların en hayırlısı kabul edilen “sahabe, tabiîn ve tabe‘i-tabiîn tabakasıdır.”<sup>6</sup> Ayrıca “Muhâcirlerin ve ensârın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur. Onlarda ondan razıdırlar. Onlara sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlanmıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.”<sup>7</sup> ayetinde de bu örnek nesle özel bir gönderme yapıldığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla İslam'ın bu ilk nesilleri, en zor şartlarda dahi Hz. Peygamberin davetine olumlu anlamda icabet ederek, onunla beraber tevhit mücadelesi vermiş ve Kur'an-ı Kerim ve sünneti seniyye başta olmak üzere diğer İslamî düşüncelerin sonraki nesillere aktarılmasına büyük katkı sağlamıştır.<sup>8</sup> Selefin zıttı ise “halef” olup “sonraki nesil veya kişi” anlamına gelmektedir.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Buhârî, Fezâilü Ashâbi'n-Nebî, I; Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 52.

<sup>6</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arap*, C. IX, Dâru Sâdır, Beyrut 1993, s. 158; Muhammed b. Ali et-Tahanevî, *Keşşâfu Istilahât'l-Fünun ve'l-Ulum*, Ali Dehruç (thk.) C. I, Mektebe Lübnan, Beyrut 1996, s. 968; Ebu Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemun Mekâyisü'l-Lüga*, Abdusselam Muhammed Harun (thk.), C. III, Dâru'l-Fikr, 1979 ss. 95-96; Muhammed Salih Muhammed Süleyman, *İhtilâfî's-Selefi't-Tefsîr Beyne't-Tenzîr ve't-Tatbîk*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 2009, ss. 27-28; M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 36, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 399; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2009, s. 276.

<sup>7</sup> Tevbe, 9/100.

<sup>8</sup> Müferrîh b. Süleyman el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, Dâru'l-Fadîle, 2002 Riyad, s. 36; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, ss. 11-12; Hayrettin Karaman, vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. III, DİB Yayınları, Ankara 2017, s. 5

<sup>9</sup> Rahmi Yaran, “Halef”, *DİA*, C. 15, TDV Yayınları, İstanbul 1997, s. 233.

Selef<sup>10</sup> mezhebine mensup olanlar kendilerini “Ehlü’s-Sünne ve’l-Cemâ’a<sup>11</sup>, Ehlü’l-Hadîs ve’s-Sünne, Ashâbu’l-Hadîs<sup>12</sup>, Ehlu’l-Hak, Firâk-u Nâciye, et-Tâife ve’l-Mensûre, Gurabâ” şeklinde nitelendirirken, muhaliflerince “Ehlu’l-Eser, Sıfâtiyye, Haşeviyye,<sup>13</sup> Mücessime,<sup>14</sup> Müşebbihe,<sup>15</sup> Nassiyyûn, Nakliyyûn” gibi isimlerle anılmıştır. Ancak muhalifleri tarafından verilen bu isimler selefiyye tarafından kabul görmemiş, aksine bunu kendilerine yönelik bir suçlama ve hakaret sayarak inkâr etmişlerdir.<sup>16</sup> Selef mensuplarınca kabul gören ve bilinen en meşhur isimleri ise “Ehlü’s-Sünne ve’l-Cemâ’a”dır.<sup>17</sup>

Öte yandan sahabe, tabiîn ve tebe‘i-tâbiîn’in yani selef-i sâlihîn’in özellikle itikadî konulardaki fikirlerine ve yöntemlerine bağlı kalanlara “selefi” denilmektedir. Yani bir kişi hangi dönemde yaşarsa yaşasın kitap ve sahih sünnete bağlı kalıp itikadî ve amelî yönden selef-i sâlihîn’in yolundan giderse “selefi” kabul edilmektedir. Selef-

<sup>10</sup> Selefin kim olduğuna dair çok çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden bazıları şunlardır:

• Cumhura göre, seleften maksat İslâm’ın ilk üç nesli sahabe, tabiîn ve tebe‘i-tabiîni kapsayan nesildir.

• Malikî alimlerin büyük çoğunluğuna göre, seleften maksat yalnızca sahabedir.

• Gazâlî’ye (ö.505.) göre, seleften maksat sahabe ve tabiindir. Buna sahabe ve tabiîn mezhebi de denir.

• Beycûrî’ye göre ise seleften maksat İslâm’ın ilk beş asrında yaşayan nesildir. Câbir İdrîs Ali Emir, *Menhecü’s-Selef ve’l-Mütekellimîn fî Muvâfakati’l-Akl ve’n-Nakl*, C. I, Mektebe Advâü’s-Selef, Riyad 1998, ss. 35-40; Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm, Dâru’l-Minhâc*, Beyrut 2017, s. 49; Selma Yeşilova, *İbn Teymiyye’ye Göre Selef ve Selefiyye*, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Van 2020, ss. 22-23;

<sup>11</sup> İbn Teymiyye, “Ehlü’s-Sünne ve’l-Cemâa” mezhebini Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel’den daha önce bilinen eski bir mezhep olarak tarif etmektedir. Yani bu mezhep sahabe mezhebi olarak kabul edilmektedir. Takiyüddin Ahmed b. Halim İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne en-Nebeviyye*, Muhammed Raşad Salim (thk.), C. II, Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986, s.601.

<sup>12</sup> Ehl-i hadîs, ashâbü’l-hadîs terimi, “hadise göre amel etmeye çalışan kimse” demektir. En belirgin özellikleri ise hadisleri yoruma tabi tutmadan, kıyasa başvurmadan uygulamak ve akli ilimlerden ziyade naklî ilimlere ağırlık vermeleridir. Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 507.

<sup>13</sup> Haşeviyye, kelime anlamı olarak “lüzumsuz ve gereksiz söz” gibi anlamlara gelmekle birlikte daha çok dini konularda akıl yürütme yöntemini reddedip sadece nakle itibar eden kimseleri ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Metin Yurdagür, “Haşeviyye”, *DİA*, C. 16, TDV Yayınları, İstanbul 1997, s. 426.

<sup>14</sup> Mücessime, kelime anlamı olarak “bir şeyi cisim olarak düşünmek onu üç boyutlu olarak kabul etmek” gibi anlamlara gelmekle birlikte “Allah’ı cisim olarak düşünenleri ve O’na cismanî, bedenî özellikler nisbet edenleri ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, “Mücessime”, *DİA*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 449.

<sup>15</sup> Teşbih kökünden gelen müşebbihe, “benzetenler” anlamına gelmektedir. Terim anlamı ise Allah’ı yaratıklara veyahut yaratıkları Allah’a benzetenlerin benimsediği inanç grubuna verilen isimdir. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 156.

<sup>16</sup> Abdullah b. Abdurrahim el-Buhârî, *Mâ Hiye’s-Selefiyye*, el-İstikâme, Kahire 2012, s. 19; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 29-30; Resül Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, ss. 31-32; Salih Aydın, *İslam Düşüncesi (İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik)*, C. I, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2016, s. 189.; İlyas Çelebi, “Sıfâtiyye”, *DİA*, C. EK-2, TDV Yayınları, Ankara 2019, ss. 509-511; Özervarlı, “Selefiyye”, s.399.

<sup>17</sup> Ali Emir, *Menhecü’s-Selef ve’l-Mütekellimîn fî Muvâfakati’l-Akl ve’n-Nakl*, C. I, ss. 41-44.

i sâlihînin, İslam'ı algılama, anlama ve uygulama noktasında izledikleri yöntem biçimine ise “seleflilik” denilmektedir.<sup>18</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ise “selef” lafzı üç ayrı sîgada (selefe, eslefet, seleyen) toplamda sekiz ayette geçmektedir. Bu lafızlar genel olarak birbirine yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Ayetlerde geçen selef lafzının ihtiva ettiği anlamları şu şekilde sıralayabiliriz: “Geçmiş zaman, geçmişte olan şeyler, geçmiş günahlar, ibretlik, geçmişte yapılan iyilik-kötülük.”<sup>19</sup>

Hadis-i şeriflerde ise “selef” lafzı “geçmiş zaman, karz (ödünç-borç verme) ve selem (peşin bedelle vadeli alışveriş)” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>20</sup>

Kısaca, “selef” lafzı gerek sözlük gerekse ayet ve hadislerde “geçmiş zaman, öncekiler, ibret, karz, selem” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Bu girizgâhtan sonra şimdi de selefilik tarihi serüveni hakkında bazı bilgilere yer vermek istiyoruz. Bilindiği gibi mezhepleşme süreci hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren başlamış ve bu dönemden itibaren Ehl-i Hadis (Ehl-i Eser, Ashâb-ı Hadîs Ehl-i Sünneti Hâssa) ve Ehl-i re'y şeklinde metodolojik ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Ehl-i Hadîs de kendi içerisinde bazı noktalardaki ihtilafları sebebiyle Hanefî, Mâlikî, Şafîî, Zahiriye ve Hanbeli gibi mezheplere ayrılmıştır. Ehl-i Hadîs'in ilk temsilcileri arasında ise Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Malik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmet b. Hanbel (ö.241/855), İmam Buhârî (ö. 257/870), İmam Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Dârimî (ö. 280/893), Nesâî (303/915) gibi alimler bulunmaktadır.<sup>21</sup> Selefi

<sup>18</sup> Kavî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 41; Amr Abdulmunim Selim, *Menhecü's-Selefi İnde's-Şeyh Nâsiruddîn el-Albânî*, yy., ty., ss. 11-12; Andullah b. Abdulhamîd el-Eserî, *Selefi Sâlihîn Akîdesi*, çev. Ahmet İyibildiren, Guraba Yayınları, İstanbul 2008, ss. 39-40; Ferhat Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Seleflilik Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi Dergisi*. 1/1-2, 2015, s. 16; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 276.

<sup>19</sup> İlgili ayetler ve manaları için bkz. Bakara 2/275, Nisâ 4/22-23, Mâide, 5/95, Enfâl, 8/38, Zuhuruf, 43/56, Yunus, 10/30, Hakka, 69/24, Yunus 12/30, Hakka 69/24, Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Abdurrahman b. Muallâ el-Luveyhik (thk.), Dâru's-Selâm, Rıyâd 2002, s. 120, 185, 416, 905; Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Safvan Adnan Davudî (thk.) Daru'l-Kalem, Dâru's-Şamiyye, Dimeşk Beyrut 1991, s. 420; Ersöz, *Seleflilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, s. 42-45.

<sup>20</sup> İlgili hadisler ve manaları için bkz. Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 15, Buhari, Kefalet, 1, Buhârî, Selem, 1; Müferrih b. Süleyman el-Kavî, *el-Menhecü's-Selefi*, Dâru'l-Fadîle, 2002 Riyad, s. 33; Kavî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 35.

<sup>21</sup> Ayrıca Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Yahya b. Said el-Kattân (ö. 198/813), İshak b. İbrahim Râheveyh (ö. 238/853), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebu Muhammed el-Berbehârî (ö.329/941), Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (360/972), İbn Battâ el-Ukberî (ö. 387/997), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), Abdullah b. Abdulber el-Kurtubî (ö. 463/1071) gibi alimleri saymak mümkündür. Kavî, *el-Menhecü's-Selefi*, ss. 68-72.

düşünceyi ilk temsil eden bu alimler, “Mütekaddimûn-i Selefiyye” adıyla anılmıştır. Ancak bu isimlerden Ahmed b. Hanbel, mihne dönemindeki verdiği mücadelelerle öne çıkmış ve bu mücadelesinde başarı sağlayınca Selefiyye ekolünün sembol ismi haline gelmiştir. Dolayısıyla Selefilik, Ahmed b.Hanbel’in yanı sıra Buhârî, Dârimi, gibi alimlerin de büyük gayretleriyle etkinlik alanını genişletmiştir.<sup>22</sup>

Kaynakların bildirdiğine göre, selefilik, başlangıçtan günümüze kadar çeşitli merhalelerden geçmiştir. Bu merhaleleri, mütekaddimûn selefiyesi,<sup>23</sup> müteahhirûn selefiyesi<sup>24</sup> ve neo-selefiyye (yeni/çağdaş/modern selefiyye)<sup>25</sup> şeklinde sıralamak mümkündür.<sup>26</sup>

Selefi<sup>27</sup> düşünce tarihine bakıldığında, hicrî ikinci asırdan sekizinci asra kadarki ilk dönem selef alimlerinin kitap ve sünneti bir diğer ifadeyle saf İslam inanç sistemini korumak amacıyla yeni olay ve problemler karşısında “bid’at teorisi”<sup>28</sup> geliştirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla ilk dönem seleflerinin nasları korumak maksadıyla kelam, tefsir ve benzeri alanlarında gelenekçi ve muhâfazakar bir yaklaşım içerisinde

---

<sup>22</sup> Kavsî, *el-Menhecû’s-Selefî*, ss. 68-72; Koca, *İslam Düşünce Tarihinde Selefilik*, ss. 17-18; Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, ss. 61-63; Mehmet Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefilik’in Kesişen ve Ayırışan Yönleri”, *İÜSBD*, 6/2, 2017, s. 131.

<sup>23</sup> Mütekaddimûn selefiyesi, sahabe, tabiîn ve tebe-i tâbiîn nesillerini kapsayan hadisçi ve fakihlere denir. Bid’atçı olarak görülen, Mutezile, Şîa, Mürcie ve Havarî mezhepler bu kapsamın dışında sayılmaktadır. Mustafa Selim Yılmaz, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3, 2014, s. 541.

<sup>24</sup> Muüteahhirûn selefiyesi, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye ile sistematik hale gelen ve gerektiğinde konuların anlaşılmasında için içtihat metodunu kullanan ekole denir. Son dönem selef alimlerinde Muhammed b. Abdulvehhâb içtihat fikrini kabul etmese dahi bu ekole dahil edilmiştir. Yılmaz, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, s. 542.

<sup>25</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, ss. 58-351.

<sup>26</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*; Canip Kocaoğlu, *Selefilik’in Ortaya Çıkışı ve Bölgesel Etkileri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2020.

<sup>27</sup> Burada şu hususa değinmekte fayda vardır ki bu da selefiyyenin bir mezhep mi yoksa muayyen bir zamanla sınırlı olmayan yöntem mi? olduğu meselesidir. Bu mesele alimler arasında çokça tartışma konusu olmuş ancak kesin bir kanıya varılamamıştır. İbn Teymiyye, İbn Kayyım, Neşet Çağatay, Sönmez Kutlu ve Mehmet Kubat’a göre selefilik bir mezheptir. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, Müferrih b. Süleyman el-Kavsî, Abdulaziz b. Baz, M. Siat Özervarlı ve Hasan Onat’a göre ise bir metottur. Yeşilova, *İbn Teymiyye’ye Göre Selef ve Selefiyye*, ss. 24-25.

<sup>28</sup> “Bd’a” kökünden türeyen bid’at kelimesi, “icat etmek, inşa etmek, daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey” anlamına gelmektedir. Bir başka tarife göre bid’at, Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan her şeydir. Bu tarife göre, “yeni fikirler, uygulama ve adetler” bid’at kapsamına girmektedir. İmam Şafii, Nevevî, Zürkânî, İbn Cevzî, İbn Hazm bid’atı bu şekilde değerlendirmiştir. Diğer bir tarife göre bid’at, “Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgisi olup ilave ya da eksiltme özelliği taşıyan her şeydir.” İmam Malik, Şâtibi, Beyhakî, İbn Hacer el-Askalanî, İbn Teymiyye ve İbn Recep gibi alimler bu tarifi benimsemişlerdir. Onlara göre dinle ilgisi olmayan şeyler bid’at sayılmaz. Dolayısıyla örf ve âdet türü davranışlar bid’at kapsamına girmemektedir. Rahmi Yaran, “Bid’at”, *DİA*, C. 6, TDV Yayınları, İstanbul 1992, ss. 129-130.

oldukları ifade edilebilir.<sup>29</sup> Bu ilk dönem (mütekaddimûn) seleflerinin özellikleri kısaca şu şekildedir:

1- Şer’i naslara (kitap, sünnet) ittiba etmek, sahabe ve tabiînden gelen rivayetlere bağlı kalmak.

2- Mezheplerin ve görüşlerin hakkında ihtilafa düştüğü inanç problemlerinin çözümünde Kur’an’ın yöntemine sarılmak.

3- İnanç konularında aklî tartışmalardan ve tevilden uzak durmak.

4- Kelâm ilmine saldırmak ve onunla uğraşanları zemmetmek.<sup>30</sup>

Selefilik, hicri sekizinci yüzyıldan itibaren ise İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ile onun meşhur iki öğrencisi İbn Kayyim (ö. 751/1350) ve İbn Kesir (ö. 774/1373) gibi alimlerin çalışmaları neticesi sistematik bir yapıya bürünmüştür. İbn Teymiyye, Müslümanların inanç ve itikadını kuvvetlendirmek amacı ile “dinî akılcılık” metodunu kullanarak, bu mezhebe yeni şeyler ilave etmiştir.

Bilindiği gibi İbn Teymiyye ve onun çizgisinden gidenlere “Müteahhirûn/sonraki selefler” denilmektedir. Bu dönemin önemli alimleri arasında İbn Kayyim, İbn Recep (ö. 795/1392), ve Buhûfî (1051/1641) gibi alimler bulunmaktadır. İbn Teymiyye ve öğrencileri ile sistematik hale gelen bu düşünce sistemi Muhammed b. Abdülvehhab’ın (ö.1206/1792) geliştirdiği Vehhâbilik hareketine kadar bu şekilde devam edegelmiştir.

Vehhâbilik hareketi ise, Suûdî Kralların desteğiyle Arabistan başta olmak üzere Kuzey Afrika’dan Uzakdoğu’ya kadar hızla yayılarak etkinlik alanlarını genişletmiştir. Suûdî selefilüğünün meşhur temsilcileri arasında Abdülaziz b. Abdullah b. İbâz (ö. 1999), M. Nasiruddin el-Elbânî (ö. 1999), M. Salih ibn Useymin et-Temîmî (Ö. 2001) gibi alimler bulunmaktadır.<sup>31</sup>

Selefilüğün son aşamasını ise 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Neo-Selefilik hareketi oluşturmaktadır. Bazılarına göre, ıslahat ve tecdit söylemleriyle öne çıkan bu

<sup>29</sup> Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 199.

<sup>30</sup> Kavsi, *el-Menhecû’s-Selefi*, s. 72.

<sup>31</sup> Koca, *İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği*, ss. 19-22; Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 19; Muhammed Ahmed Ebû Zehra, *İslam’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı ve Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1979, s. 253; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, ss. 407-410.

hareket, İslam dünyasının batı karşısında mağlup olmasının sebeplerini ve bu durumdan kurtulmanın yollarını aramaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda bazı selef alimleri, kötü olan bu mevcut durumu, dinin aslî kimliğini zaman içerisinde kaybetmesine ve nasların yanlış yorumlanmasına bağlamışlardır. Bu selef alimlerine göre ilk dönemlerden itibaren dine hurafeler ve bid'atler dahil edilmiş, alimler arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, nasların yerine alimlerin şahsi görüşleri değer kazanmıştır. Yine bu son dönem selef alimlerine göre tasavvuf ve tarikatlar Müslüman halkı miskinleştirmekte ve tembelliğe sevk etmektedir. Dolayısıyla bu gibi sorunlar İslam aleminin gerilemesine ve inkârcılar karşısında mağlup olmasına sebebiyet vermektedir. Bu sorun sadece “manevi çağ” olarak nitelendirilen selef dönemindeki İslam’a dönmekle çözülebilir.<sup>32</sup> Özetle selefiler, dini bidatlerden arındırabilmek ve sorunları çözebilmek için Kur'an ve sünnet ile birlikte selef-i sâlihînin yoluna dönüşü hedef edindikleri söylenebilir.<sup>33</sup>

Bu son dönem Neo-Selefi alimleri arasında, ıslahatçı kimlikleriyle öne çıkan Muhammed Abduh (ö. 1905), M. Reşîd Rızâ (ö. 1935), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1924), Mevdûdî (ö. 1979), Hasan el-Bennâ (ö. 1949) gibi isimleri saymak mümkündür. Bu alimler her ne kadar aklın işlevi noktasında birbirlerinden ayrılmış olsalar da genel olarak Neo-Selefilere kabul edilmektedir. Yine bu gibi ıslahatçı alimler “Modern Mu'tezile” ve “Modernist Ekol” kapsamında da değerlendirilmektedir.

Öte yandan, Neo-Selefi alimlerinden kabul edilen Hasan el-Benna liderliğinde “İhvân-ı Müslimîn”, Mevdûdî önderliğinde de “Cemâat-i İslâmî” gibi hareketlerin ortaya çıkması, ilk dönemlerde hoş karşılanırsa da daha sonra “cihatçı, dışlayıcı, suçlayıcı, tekfir edici ve şiddet yanlısı” grupların ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği için çokça eleştiri konusu olmuştur.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Selefilikteki “ıslah ve ihya anlayışı”, bir teccid, yenilik veyahut dini ve aklı türlü kayıtların baskısından kurtarma gayesi değil, dini yabancı unsurlardan temizleme ve ilk İslam toplumunun saflığına dönme arzudur. Mehmet Zeki İşcan, “Tarih Boyunca Selefi Söylem”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1, 2015, s. 2.

<sup>33</sup> Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, s. 19-20; İşcan, “Tarih Boyunca Selefi Söylem”, s. 2; Kocaoğlu, *Selefilik Ortaya Çıkışı ve Bölgesel*, s. 7.

<sup>34</sup> Özervarlı, “Selefiyye”, ss. 401-402; Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefilik Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, s. 134; Ayrıca selefilik ilk zamanlarda nasları korumaya yönelik çalışmaları sebebiyle hoş karşılanmış, sempati duyulmuş olmakla birlikte son yüzyıllardaki çalışmaları ve siyasi kimliğe bürünmelerinden ötürü eleştiri oklarını üzerine çektiğini bilmekte fayda vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Yıldırım, *Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik*, *Analiz Seta*, İstanbul 2013, ss. 8-22; Yemen, Suriye, Irak, Ürdün, Mısır, Libya, Cezayir, Sudan'daki selefi hareketler hakkında geniş bilgi için bkz. Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, ss. 291-314;

Bazılarına göre, Neo-Selefilere her ne kadar selefin yolundan gittiklerini iddia etseler de onların bu iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bazı noktalarda kesişirken, bazı noktalarda da ayrıştıkları görülmektedir. “Geleneksel Selefiye” ile “Neo-Selefilere”in kesişen ve ayrışan yönleri özetle şu şekildedir:

Kesişen yönleri:

1-İtikadi konularda ilk dönem İslam anlayışını aynen kabul edip diğer fikir ve uygulamaları reddetmek.

2- Akli dışlayıp, metinlerin zahirine odaklanmak.

3- Ana kaynaklara dönüş yapmak.<sup>35</sup>

Ayrışan yönleri:

1-Geleneksel selefilere kitap ve sünnetin yanı sıra sahabe, tabiîn, tebe-i tabiîn döneminde yaşamış muhaddis ve alimlerin fikirleri kabul görürken, Neo-selefilere’de sadece kitap ve sünnet kabul görmektedir.

2-Geleneksel selefilere göre amel imanın bir parçası olmakla birlikte büyük günah işleyen kafir değil fasıktır. Neo-Selefilere’e göre, büyük günah bir tarafa küçük günah işleyen dahi kafirdir. Örneğin, günümüzde tekfir anlayışına sahip olan İŞİD, neredeyse tüm Müslüman kesimi tekfir etmekle kalmayıp gayri Müslimlerle savaşmak yerine Müslümanlarla savaşmaktadır.

3-İbn Teymiyye, ayet ve hadislerde belirtilen tasavvufi düşünceye sıcak bakıp gerekli görürken, Neo-Selefilere ise tasavvufu, “İslamî olmayan bir bid’at” olarak kabul etmektedir.<sup>36</sup>

---

el-Kaide, İŞİD, Boko Haram, eş-Şebab gibi günümüzdeki cihatçı selefi eğilimler hakkında bilgi için bkz. Muammer İskenderoğlu (ed.), *Günümüz Selefililiği (Tasfiyeci, Siyasi ve Cihatçı Eğilimler)*, Otto Yayınları, İstanbul 2017;

Selefililiğin arka planı, selefililiğin teolojik tutumu, selefililiğin bölgesel etkileri, el-Kaide, el-Nusra, İŞİD, Boko Haram, eş-Şebâb gibi modern selefi örgütler için bkz. Kocaoğlu, *Selefililiğin Ortaya Çıkışı ve Bölgesel Etkileri*; Nazırhan Şener, *Türkiye’de Dinin Selefi İnşası*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2020;

Modern selefi örgütler hakkında geniş bilgi için bkz. Kocaoğlu, *Selefililiğin Ortaya Çıkışı ve Bölgesel Etkileri*, ss. 46-88;

Yine cihatçı örgütler hakkında detaylı bilgi için bkz. Nurullah Çakmaktaş, *Cihâdî Selefililiğin İdeolojik Oluşumu*, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2019, ss. 32-310.

<sup>35</sup> Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefililiğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, ss. 136-137.

<sup>36</sup> Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefililiğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, ss. 137-140.

Selefilikğin tarihi seyri, kısımları hakkında verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra, şimdi de bazı selefi alimlerin nasrlara yaklaşım metoduna değinmek istiyoruz.

Selefiliklerin öncü isimlerinden Ahmet b. Hanbel, nasrları izah ederken akli yöntemi kullanan Haricilik, Mutezile, Şia, Mürci ve Cebriyye gibi fırkaları hatta sünnî kelâm okullarından Eş'arî ve Mâturîdîleri dahi çok sert bir şekilde tenkit etmektedir. Çünkü ona göre, nasrları izahında noktasında kullanılan akılcı yöntem, kişiyi Kur'an'ın dışına itmektir.<sup>37</sup>

Ahmed b. Hanbel'in "*Usûlu's-Sünne*" adlı eserinden hareketle itikada ve nasrlara ilişkin görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz ki bu maddeler de aynı zamanda selefiliklerin zihin yapısını en güzel şekilde yansıtmaktadır:

1. Hz. Peygamber ve ashabının üzerinde buldukları şeye sınıksız sarılmak.
2. Bid'atleri terk edip, bütün bid'atleri sapıklık saymak.
3. Dini konularda tartışma ve husumeti terk etmek.
4. Sünneti Kur'an'ın tefsiri ve delili saymak.
5. Allah kelâmı olan Kur'an'ı, mahluk saymamak.<sup>38</sup>

Hicrî ikinci asırdan itibaren oluşmaya başlayan selef ekolü, genel olarak Kur'an ve hadiste bildirilen hususlara akli ve tevili katmaksızın olduğu gibi kabul etmektedir. Daha açıkçası ilahî sıfatlar ve inanç konularında fikir beyanından uzak durup aklın bu konulardaki hakemliğine ve fikir yürütme yetkisine karşı çıkmaktadır.<sup>39</sup>

Benzer bir anlayışı İmam Gazâlî (ö. 505/1111)'de de görmek mümkündür. Gazâlî, selef mezhebini "ashabın ve tabînin yolu" şeklinde tarif etmektedir. Ve ona göre selef mezhebi, yedi temel esastan oluşmaktadır.

<sup>37</sup> Mehmet Kubat, Selefi Perspektifin Tarihselliği, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17/3, 2004, ss. 235-237.

<sup>38</sup> Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrî'n, *Şerhu usûl-i Sünne*, Mektebe Dâru'l-Mesîr, Riyad 1994, ss. 35-59.

<sup>39</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2004 s. 63. Ayrıca Mehmet Baktır, "Mütekaddimün Selefiyye ve Metod Anlayışı" isimli makalesinde selefiyyenin her ne kadar akla ve düşünceye önem vermemiş gibi görünse de onların altın kuralı olan "ayetlerin yorumlarının yapılmamasının gereği" hükmünün aklın ürünü olan bir kural olduğuna dikkat çekerek eleştirilerde bulunmaktadır. Zira ayetin tevilinin yapılabileceğini ve yapılamayacağını savunanların delili Âl-i İmrân 3/7. olması hasebiyle bu hükümler içtihadî özellik taşımaktadır. Dolayısıyla akli istidlali de ilk olarak selefilikler kullanmıştır. Selefiliklerin bu tutumunu eleştiren İmam Eş'ari cevap niteliğinde şunları ifade etmektedir: "Siz kelimelerinizi dini asıllar mevzuunda konuşmaktan men ederken, kendiniz istediğiniz meseleler hakkında konuşuyorsunuz. Kendiniz aciz kaldığınızda konuşmaktan men olunduk diyorsunuz. İşinize geldiğinde öncekileri delilsiz taklit ediyorsunuz. Bu nefis arzusundan dolayı başkasına tahakküm etmekten başka bir şey değildir. Mehmet Baktır, *Mütekaddimün Selefiyye ve Metod Anlayışı*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/2, s. 29.

Bu yedi temel esas şunlardır:

1-Takdîs: Cenâb-ı Hakk'ı şanına uygun olmayan antropomorfik (insan biçimcilik) özelliklerden tenzih etmek. Yani Allah'ın elinden ve parmağından bahseden ayetlerden yola çıkarak O'nun et, kemik ve sinirden oluşan uzuvlara sahip olduğu söyleminden uzak durmak ve yine O'nun hiçbir yönden yaratılmışlara benzemediğine inanmak. Zira Allah cisim olmaktan münezzehe olup O'nun cismanî uzuvlara sahip olduğunu söylemek putperestliktir. Dolayısıyla cisim mahluktur. Mahluka ibadet ise küfür kapsamındadır.

2-Tasdîk: Kur'an'da ve sünnette varit olan Allah'ın sıfatlarını ve isimlerini O'nun şanına uygun şekilde kabul etmektir. Hz. Peygamberin sözlerinin doğru ve kendisinin bu sözlere sadık kaldığına kesin olarak inanmaktır.

3-Acz-i İtirâf: Allah ve Resulü'nün müteşâbih naslarında hangi manayı kastettiğini anlamaya gücünün yetmediğini itiraf etmekle yükümlü olup, anlamını Allah'a havale etmektir.

4-Sükût: Müteşâbih haberlerin manasını sormamak, bu konulara dalmamak ve bunlara cevap vermemektir.

5-İmsak: Müteşâbih ayetlerde herhangi bir değişiklik yapmamak, manası açık olmayan ayetleri kullanmayı te'vilden uzak durmaktır.

6-Keff: Müteşâbih ayetlerle kalben bile olsa meşgul olmamak, üzerinde düşünmemektir.

7-Marifet Ehline Teslim: Müteşâbih lafızların manaları her ne kadar kapalı olsa da Hz. Peygamber, ashabı ve Allah'ın bildirdiği kimselere açıktır. Yine de bu konuların üzerinde fazla durmamak, tevilini Allah'a havale etmek gerekmektedir.<sup>40</sup> Yani marifet ehline teslim "halli müşkil olan konularla meşgul olmayıp Hz. Nebî'in yolunu tutarak, şeriattan ayrılmayanlar" şeklinde de tarif edilmektedir.

İbn Teymiye ise selef hakkında şöyle bahsetmektedir:

Ehl-i hadis aklen Müslümanların en kamili, kıyas yönünden en düzgünü, re'y yönünden en isabetlisi, görüş yönünden en sağlamı, düşünce yönünden en sahihi, istidlâl yönünden en sağlıklısı, cedel yönünden en sağlamı, feraset yönünden en

<sup>40</sup> Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, ss. 49-101; Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 63-64; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 61-63; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, ss. 412-413; Mustafa Öztürk, *Selefilik ve Te'vil Üzerine, Marife Bilimsel Birikim Dergisi*, 9/3, 2009, s. 89.

tamamı, ilham olarak en doğrusu, basiret ve mükâşefe yönünden en keskini, dinleme ve konuşma yönünden en isabetlisi, hal açısından en güzeldir.<sup>41</sup>

Zira İbn Teymiyye, bu görüşüne referans olarak “*İnsanların en hayırlısı benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler (tabiîn), sonra onları takip edenler (tebe-i tabiîn)dir.*”<sup>42</sup> şeklinde varit olan hadisi göstermiştir.<sup>43</sup>

Öte yandan selefi düşüncenin daha iyi anlaşılması noktasında onların ilim anlayışına da değinmekte fayda vardır. İlk dönem selef anlayışına göre, genel olarak “ilim, sadece ayetler, hadisler ile ilk üç nesil olarak nitelendirilen sahabe, tabiîn ve tebei-tabiînin sözleri ve yorumları” şeklinde tarif edilmektedir. Yine selefi anlayışa göre nas ve nakil haricindeki şeyleri bilmemek de bir ilimdir. Ayrıca selefiler, sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn döneminden sonra ortaya çıkan şeyler ise ilim olarak görmeyip bid‘at kabul edilmektedir. Örneğin İmam Evzai’ye göre ilim, “İlim Hz. Peygamberin arkadaşlarından gelen şeylerdir.”<sup>44</sup>

İbn Teymiyye ise ilmi şu şekilde tarif etmektedir:

“Selef alimlerinin ilim ve din hakkındaki görüşlerini bilmek, sonraki nesillerin görüşlerini ve amellerini bilmekten daha hayırlı ve faydalıdır. Selef alimlerinin tefsir, usul, fıkıh gibi konulara dair görüşlerini bilmek gerekir. Zira onlar sonraki nesillerden daha faziletli olup icmaaları da masumdur.”<sup>45</sup>

Selefilerin, ilahî sıfatlar konusunda nasıl baktığına da değinmek gerekir ki Ahmed b. Hanbel’e göre, Allah Teâlâ, sadece ayet ve hadislerde bildirildiği şekliyle nitelenebilir. Yani akıl Allah’a sıfat izafe etme ve onu açıklama yetkisine sahip değildir. Ayrıca Allah’ın hayat, ilim, semi, basar, kudret, kelam, tekvin ve irade gibi sıfatları bulunmakla birlikte bunların hepsi ezelî ve kadimdir. Ayrıca Allah’ın yaratılanlara benzetilmesi ne kadar hatalı ise benzetmemek yani ayetlerin nefyedilmesi de aynı şekilde hatalıdır.

<sup>41</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu’l-Mantuk*, Abdurrahman b. Hasan Kâid (thk.), Dâru’l-Alemi’l-Fevâid, t.y, ss. 13-15.

<sup>42</sup> Müslim, “Fezâilü’s-Sahâbe, 214.

<sup>43</sup> Mustafa Öztürk, “Selefilik ve Tefsir”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul, 08-10 Kasım 2013, ss. 191-192.

<sup>44</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, ss. 41-43.

<sup>45</sup> Öztürk, *Selefilik ve Tefsir*, s. 192.

Malik b. Enes'in "istiva malum, keyfiyeti ise meçhuldür. İstivaya inanmak vacip, mahiyetini sorgulamak ise bid'attır."<sup>46</sup> sözleri, selefilere İlahî sıfatlara yaklaşımını özetler niteliktedir.<sup>47</sup>

Son olarak selefilere akıl anlayışına değinmek istiyoruz. Bilindiği üzere selefiler, salt akla ve onun yorumlama yetkisine şiddetle karşı çıkmaktadır.<sup>48</sup> Bu sebeple "selefi düşüncede aklın rolü nedir? sorusuna cevap aramakta fayda vardır. Ahmet Akbulut'a göre, bu sorunun cevabı şöyledir: "Selefi algıya göre, akli olanın dini olmaz. Akıl, İslam'a girene kadar gerekir. Dine girdikten sonra akla ihtiyaç yoktur."<sup>49</sup>

Selef alimlerinin akla ilişkin tutumu, her ne kadar Müslümanların itikadını korumaya, dini tartışmalardan uzak tutmaya yönelik olsa da akıl yürütmeyi, teşvik eden ayet ve hadisler göz önünde bulundurulduğunda selefilere bu tutumu eleştiri konusu olabilmektedir.<sup>50</sup> Daha doğrusu akla ilişkin bu anlayış, diğer alimler tarafından pek de kabul görmemiştir.

Netice-i kelam, tefsir ve hadis rivayetleriyle öne çıkan Said b. Cübeyr'in "Bedir halkının bilmedikleri bir şey dinden değildir."<sup>51</sup>, İmam Mâlik'in "*Bugün size dininizi tamamladım...*"<sup>52</sup> ayetinin nazil olduğu gün dinden olmayan şeyler bugün de dinden değildir."<sup>53</sup> sözleri ile Buhârî'nin "Hz. Peygamber'in ashâbı bir araya geldiklerinde Allah'ın kitabını ve Peygamberin sünnetini müzakere eder, re'y (görüş) ve kıyasa girişmezlerdi."<sup>54</sup> sözleri, genel olarak selefliği özetler niteliktedir.

Selefilik hakkında verdiğimiz tüm bu bilgilerden sonra, selefilere tefsir anlayışı hakkında bazı bilgilere yer vermek istiyoruz. Bu hususu özellikle "tefsir ve te'vil,"

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, ss. 6-8; Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *DİA*, C.27, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 509.

<sup>47</sup> Koca, *İslam Düşünce Tarihinde Selefilik (Tarihsel Sertüveni ve Genel Karakteristiği)*, ss. 24-28.

<sup>48</sup> Yaşar Ünal, Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/47, s. 70.

<sup>49</sup> Ahmet Akbulut, "Selefilik'in Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul, 08-10 Kasım 2013, s. 125.

<sup>50</sup> Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016, s. 413.

<sup>51</sup> Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *Zemmü't-Te'vil*, Muhammed b. Hâmid b. Abdulvehhâb (thk.), Dâru'l-Basire, 2002 İskenderiye, s. 28.

<sup>52</sup> Maide, 5/3

<sup>53</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, ss. 27-29.

<sup>54</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 33.

kavramları üzerinden ele almak istiyoruz. Bilindiği tefsir, Kur'an ayetlerini, beşerî imkânlar ve sınırlar dahilinde açıklama ve keşfetme gayretine denir.<sup>55</sup>

İbn Teymiyye'ye göre dört çeşit tefsir bulunmaktadır.

- 1- Arapların kendi lisanları sebebiyle bildikleri tefsir.
- 2- Bilgisizliği sebebiyle hiçbir kimsenin mazur sayılamayacağı tefsir.
- 3- Alimlerin bildiği tefsir.
- 4- Sadece Allah Teâlâ'nın bildiği bir tefsir ki, her kim tefsiri bildiğini iddia ederse yalancıdır.<sup>56</sup>

İlk defa İbn Teymiyye'nin sistematik hale getirdiği selefi tefsir metodu, ileriki dönemlerde Kur'ancı akımların da benimseyip kullandığı "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" metodudur. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin "*Mukadimetü fi Usulî't-Tefsîr*" adlı eserinde "En güzel tefsir yöntemi nedir?" sorusuna verdiği "En sahîh, en sağlam yöntem olan Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir." cevabı selefi düşüncenin ilk tefsir metodunu bize açıkça göstermektedir. Daha sonra "Kur'an'ın, isnadı sağlam olan hadislerle, sahabe, tabiîn ve tebe'i-tabiîn sözleriyle tefsiri" metodudur. Ayrıca İbn Teymiyye, nasların ve hadislerin zahiri anlamına bağlı kalmayı, ilahi sıfatlarla ilgili ayetlerin te'vil edilmemesi gerektiği fikrini benimsemekle birlikte sırf re'ye ve dile dayalı yorum yönteminin haram olduğunu ifade etmektedir. Daha açık söylemek gerekirse Cehmiyye, Mu'tezile ve Mürcie gibi mezhep imamlarının yaptığı re'y, nazar, istidlal, te'vil ve mecaza batıl-illetli olduğu için karşı çıkmıştır. Ancak selef alimlerinin yaptığı tefsir, re'y, nazar, istidlal ve mecaza karşı çıkmamıştır.<sup>57</sup>

Te'vil ise, "naslarda geçen bir lafzı meşru bir sebep veya delile dayanarak mecazi manada ele alıp, kitap ve sünnet uygun olan muhtemel manalardan birine nakletmek" şeklinde tarif edilmektedir.<sup>58</sup> Bu nakil esnasında anlamın kitap ve sünnete

<sup>55</sup> Daha fazla bilgi için bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arap*, C. V, s. 55; M. Hüseyin Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, C. I, Mektebe Vehbe, t.y, s. 12; Abdulhamit Birişik, "Tefsîr", *DİA*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 281; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü*, M.Ü.İ.F.V.Y, İstanbul 2011, ss. 21-22; Mustafa Öztürk, *Tefsîr Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 13.

<sup>56</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, C. XVII, Vizâru'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâd es-Suûdiyye, s. 400; İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, Heyet (çev.), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996, s. 59.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime Fi Usul'i-Tefsîr*, ss. 93-116; Muhsin Demirci, *Tefsîre Giriş*, s. 33; Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsîr ve Usul Üzerine (Problemler, Tespitler, Teklifler)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, ss. 11-29.

<sup>58</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ali b. Muhammed b. es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, Muhammed Siddık el-Miñşâvî (thk.), Dâru'l-Fadîle, Kahire 2004, s. 46; Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *DİA*, C. 41, TDV Yayınları, İstanbul 2012, s. 27.

uygun olmasıyla birlikte keyfi yorumlardan uzak durulması gerekmektedir. Tefsir ile te'vil kelimesi bazen birbirinin eşanlamlısı olarak da kullanılmıştır. Örneğin Taberî'nin te'vil ile tefsiri aynı anlamda kullandığı ifade edilirken, Ragıp el-İsfahânî'ye göre tefsirin te'vilden daha kapsamlı olduğu ifade edilmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca şunu da belirtmekte fayda var ki, cumhura ulemaya göre, ayetlerden hüküm çıkarmada aslolan kuvvetli bir delil olmadıkça te'vile yanaşmamaktır. Ancak çelişir gibi görünen müşkil ayetleri anlam yönünden uzlaştırmak ve birden fazla anlama gelen müteşâbih ayetlerin yorumlanabilmesi için te'vil kaçınılmazdır. Dolayısıyla isabetli bir tevilin var olabilmesi için aşağıdaki üç şartın bulunması gerekmektedir.

- 1- Te'vil edilecek lafzın, hamledilecek bir manaya ihtimali bulunması.
- 2- Lafzın akla ilk gelen anlamından başka manaya döndürülebilmesi için bu manayı destekleyen sahih bir delilin bulunması.
- 3- Te'vilin manası, açık bir nassa ters düşmemesi.<sup>60</sup>

Selefiler, “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet’i beğendim...*”<sup>61</sup> ayetini kendilerine referans alarak Hz. Peygamber vefat etmeden önce İslam dininin kemâle erdiğini de ifade etmektedirler. Bu ayete göre tamam olan bir dine yeni fikirler, düşünceler, görüşler, izahlar, değerlendirmeler ve tefsir gibi şeyler getirmek, dini eksik ve noksan bularak onu tahrif etmek anlamına gelmektedir. Bu sebeple bazı selef alimleri, tefsir ve te'vile karşı çıkmıştır. Zira onlara göre ayetler, hadisler ve altın çağ olarak nitelendirilen ilk üç neslin sözleri ve uygulamaları insanların bütün ihtiyaçlarını karşılayacak yeterliliğe sahiptir. Daha doğrusu selefi anlayışa göre İslam dini, kişisel ve toplumsal olarak bütün faaliyetlere konu olabilecek tüm hususlara dair esasların tamamını ortaya koymuştur. Yine selef alimlerine göre Kur'an ayetleri içerisinde anlaşılmayan ayetler

<sup>59</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, TDV.Yayınları, Ankara 2015, ss. 214-215; Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, ss. 24-25.

<sup>60</sup> Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013, s. 15; Demirci, *Tefsire Giriş*, ss. 34-35; Mehmet Kaya, “Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi Te'vil ve Çeşitleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2, 2018, s. 132; Ayrıca beyânî, irfânî ve burhânî olmak üzere üç çeşit te'vil bulunmaktadır.

Beyânî te'vil: Kelamcı, fakih, müfessir ve dilcilerin başvurduğu bir yorum yöntemidir. İctihâdî ve sübjektif özelliği sebebiyle redde ve kabule açıktır.

İrfânî te'vil: Süffilerin sezgi, keşf ve ilham yoluyla elde ettiği bir yorum yöntemidir. Tamamen öznel bir özelliğe sahip olduğu için ıspatlanması mümkün değildir.

Burhânî te'vil: Filozofların nasları akıl ve dil kuralları dahilinde yorumladığı yöntemdir. İctihâdî bir özellik taşımaktadır. Demirci, *Tefsire Giriş*, ss. 35-37; Daha fazla bilgi için bkz. Kaya, *Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi Te'vil ve çeşitleri*, ss. 123-165.

<sup>61</sup> Maide, 5/3.

mevcut olsa dahi bunun te'vilini sadece Allah bilir. Dolayısıyla bazı selef alimleri “Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’an) bir kısım ayetleri muhkemdir ki; bunlar kitabın esasıdır diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler...”<sup>62</sup> ayetinde de belirtildiği gibi müteşâbih ayetleri sadece kalbinde bozukluk bulunan kimseler tevil edebilir. Yoksa bu ayetlerin akılla te’vili mümkün değildir.<sup>63</sup>

Diğer yandan selefî düşünceye verdiği katkılarıyla yeni bir dinamizm kazandıran İbn Teymiyye’ye göre te’vilin anlamı konusunda ihtilaf bulunsa da Taberî (ö.310/923)<sup>64</sup>, İmam Mücahid (ö. 103/721)<sup>65</sup> gibi müfessirlerin de belirttiği gibi “tefsir (yorum)” anlamına gelmektedir. Te’vilin bir diğer anlamı ise sözün kendine döndüğü gerçekliktir. Yine İbn Teymiyye’ye göre te’vil, insanların dünyevi imkanlara özüne ve hakikatine ulaşamadığı lafızlardır. Çünkü müteşâbihlerin te’vili ancak vuku bulduğu zaman bilinebilir. Yani müteşâbih ayetlerin te’vilini sadece Allah bilirken, tefsirini ise insanlar da bilebilir ki “Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar ayetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz’an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.”<sup>66</sup> Ayette de işaret ettiği gibi Allah Teâla ister muhkem isterse müteşâbih olsun bütün ayetlerini bilinsin, tefekkür, tedebbür ve tefsir edilsin diye indirmiştir. Örneğin:

(Fakat) onlar, hesap gününün gerçekleşmesinden başka bir şey beklemiyorlar. Gerçekleştiği gün, önceden onu yok sayanlar derler ki: Doğrusu rabbimizin elçileri gerçeği getirmiştir...<sup>67</sup> gibi ahiret ahvalini konu edinen ayetlerin te’vili asla bilinemez özelliktedir. Çünkü cennet ve cehennem gibi ayetlerin te’vilini yapabilmek için onları görmek ve algılamak gerekmektedir. Dolayısıyla sadece Allah’ın bu cennet, cehennem gibi şeyleri gerçekleştireceği ve var edeceği-olduracağı şeklinde tefsir edilebilir. Yine bir başka ayette “Babacığım! işte daha önce gördüğüm rüyanın manası buymuş; Rabbim onu gerçekleştirdi.”<sup>68</sup> te’vili (tefsiri) ise aynı anlam olan “olayın gerçekten

---

<sup>62</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>63</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, ss. 32-35; Kubat, *Selefi Perspektifin Tarihselliği*, ss. 240-241.

<sup>64</sup> Câmîu’l- beyân, Târihu’l- ümem ve’l-mülk adlı eserleriyle bilinen ve tefsiri Kur’an’ın tamamını içeren ve gümûze kadar ulaşan ilk tefsir olma özelliğine sahiptir.

<sup>65</sup> Tabiinden olup tefsirde İbn Abbasın öğrencisidir.

<sup>66</sup> Sâd, 38/29.

<sup>67</sup> A’raf, 7/53,

<sup>68</sup> Yusuf, 12/100.

meydana gelmesi” şeklindedir. Ayrıca te’vil “sözü açıklamak, sözü pratiğe aktarmak” gibi anlamlara da gelmektedir.<sup>69</sup>

İbn Hanbel’e göre en çok hata, te’vil ve kıyas konusunda yapılmaktadır. Ancak İbn Hanbel’in tamamen te’vile karşı çıktığını söylemek mümkün değildir. Çünkü bazılarına göre İbn Hanbel ve İbn Teymiyye gibi alimler yalnızca Cehmiyye ve Mutezile’ye ait olan te’villere karşı çıkmıştır. Yani selefilerin karşı çıktığı te’vil Cehmiyye’ye ait olan tevillerle sınırlı olduğu ifade edilmiştir. Bu te’vil karşıtlığının sebebi ise Cehmiyye’nin “akıl ile nakil çeliştiğinde nakil akla uygun şekilde te’vil edilir.” şeklindeki tutumlarına karşı sıfatlar hususunda Allah’ı tenzih etme anlayışından ileri gelmektedir.<sup>70</sup> Bize göre de bu görüş, daha muteberdir.

Selefilerin naslara sıkı sıkıya bağlılığı ve bundan dolayı kelimelerine karşı çıktığına dair genel bir kanı hâkim olsa da Ferhat Koca’ya göre, Ahmed b. Hanbel, Mutezili alimlerle yaptığı tartışmalarda kelâmî deliller kullanmıştır. Çünkü Hz. Peygamber ve ashabının tartışmadığı ve üzerinde görüş beyan etmediği “Halku’l-Kur’an” meselesinde “Kur’an mahluk değildir” söylemi Kur’an ve hadislerde yer almamaktadır. Bu ise onun mutezili alimlere karşı kelâmî metotlar kullandığını göstermektedir.<sup>71</sup> Dolayısıyla bu durum, selef alimlerinin gerek duydukları zaman, akli yöntemlere başvurabileceğine işaret etmektedir.

Son olarak selefilerin öncü isimlerinden Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Muhammed b. Abdulvehhâb’a dair bilgilere yer vermek istiyoruz. Çünkü kanaatimizce selefiliğin fikrîsel temellerinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu alimlerin bilinmesi önem arz etmektedir.

İslam düşüncesinde kelâmcı, fıkıhçı ve özellikle sahabe ve tabiîn rivayetlerinin toplayıcısı, tedvin ve tenkit edicisi olarak öne çıkan ve sünnî ekolün tanınmış isimlerinden biri olan Ahmed b. Hanbel,<sup>72</sup> Abbasi devletine<sup>73</sup> siyasi, iktisadi,

<sup>69</sup> Şeyhu’l-İslâm Takıyyüddin Ahmed b. Teymiyye, *el-İklîl fi’l-Müteşâbih ve’t-Te’vil*, Dârü’l-Îmân, İskenderiye, ts. s. 21; İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, ss. 59-60; Muhammed Mustafa Pınarbaşı, *İbn Teymiyye’de Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2019 ss. 64-66.

<sup>70</sup> Öztürk, *Selefilik ve Te’vil Üzerine*, ss. 99-103.

<sup>71</sup> Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 46.

<sup>72</sup> Christopher Melchert, “Ahmed b. Hanbel ve Kur’an”, çev. Hikmet Koçyiğit, *Marife Dergisi*, Kış 2013, s. 191.

<sup>73</sup> Hz. Peygamber’in amcası olan Abbas’ın soyundan gelen ve 750-1258 yılları arasında hüküm sürmüş bir İslam devletidir.

askeri, sosyal, kültürel ve ilmi yönden en istikrarlı dönemlerini yaşatan Hârûn Reşîd<sup>74</sup> (ö.193/809), Emin (ö. 198/813), Memun (ö. 218/833), Mu'tasım-Billâh (ö.227/842), Vâsık-Billâh (ö. 232/847) ve Mütevekkil-Alellâh (ö. 247/861) gibi Abbasi halifeleri döneminde yaşamıştır.

Miladî 780 yılında Bağdat'ta dünyaya gelen Ahmed b. Hanbel<sup>75</sup> Bağdat, Mekke ve Medine gibi muhtelif ilim merkezlerinde Ebu Yusuf (ö.182/789)<sup>76</sup> ve İmam Şâfiî başta olmak üzere pek çok alimden dersler almıştır.<sup>77</sup> İbn Hanbel, kırk yaşına kadar süren eğitim hayatından sonra hadis okutmaya başlamış ve İmam Müslim, Ebu Dâvûd, Yahya b. Maîn (ö. 233/848) oğulları Salih ve Abdullah'ın yanı sıra binlerce öğrenci yetiştirmiştir.<sup>78</sup>

Hadisçi kimliğiyle öne çıkan Ahmed b. Hanbel'in hayatındaki en önemli hadiselerden birisi kuşkusuz "mihne hadisesi"dir. Mihne<sup>79</sup> hadisesi özetle şu şekildedir: Abbasi halifelerinden Me'mun, 813/833 Mutezilî alimlerden el-Merîsî (ö.218/833) ve Ahmed b. Ebu Duâd'ın (ö.240/854) etkisiyle dönemin alimlerini "Kur'an mahluktur" demeye zorlamış, alimlerin çoğu korkuları sebebiyle bunu kabul ederken başta Ahmed b. Hanbel, el-Kevârîrî (ö. 850), Muhammed b. Nuh ve Sücâde gibi alimler bunu kabul etmemiş (Yani onlara göre Kur'an mahluk değildir. Allah'ın Kelamıdır.) ve daha sonra zincire vurup zindana atılarak pek çok işkenceye maruz bırakılmışlardır. Mutasım döneminde de zindanda bulunan İbn Hanbel, Vasık döneminde 842/847 halkla görüşmesi ve evinden çıkması yasaklanan İbn Hanbel beş

<sup>74</sup> Harun Reşîd döneminde İslam medeniyeti dinî, tıbbî, sosyal vs. yönden altın çağlarından birini yaşamıştır. "Beytü'l-Hikme" bunun en büyük örneklerinden birisidir. Dinî, tıbbî, sosyal vs. alanda ilimler dalları da yine dönemde şekillenmeye başlamıştır. Ali b. Ebi Talha (ö. 143), Mukatil b. Süleyman (ö. 150), Ebu Hanife (ö. 150), Evzai (ö. 157), İmam Malik (ö. 179), İmam Şâfiî (ö. 204), İbn Hanbel (ö. 241), Haris el Muhâsibî (ö. 243) ve Cüneyt el-Bağdadî (ö. 278) gibi alimler bu döneme damgasını vurmuştur. Ayrıca bu modern Avrupa medeniyetinin doğuşuna tesir eden bir dönem olarak da kabul edilmiştir. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *DİA*, C. I, TDV Yayınları, İstanbul 1988, ss. 31-48; Ali Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1997, ss. 14-15.

<sup>75</sup> Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (thk.), Hicr, Riyad 1988, ss. 12-15; M Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul 1989, s. 75.

<sup>76</sup> İbn'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 26; İmam Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, C. XI, Müessesetü er-Risale, Beyrut 1982, ss. 180-181; Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", s. 75.

<sup>77</sup> İmam Şâfi, Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayetinde dahi bulunmuştur. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbeli Mezhebi*, ss. 37-38; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, s. 181-185.

<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel'den hadis öğrenenlerin detaylı listesi için bkz. Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, ss. 182-184.

<sup>79</sup>Mihne sözlükte "sorguya çekmek, çetin imtihana tabi tutmak, sorguya çekip eziyete maruz bırakma" gibi anlamlara gelmektedir. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, s. 26.

yıl boyunca cuma namazlarına dahi gidememiş<sup>80</sup> daha sonra 241/855 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>81</sup>

Kaynakların ifade ettiğine göre Ahmed b. Hanbel, “el-Müsned” dışındaki hiçbir kitap yazmamıştır. Kendisine nispet edilen diğer kitaplar onun vefatından sonra oğlu Abdullah ve diğer öğrencileri tarafından kaleme alınmıştır. İbn Hanbel, kitap yazmamasının sebebini şu şekilde açıklamaktadır: “Kitap yazmayı hoş görmüyorum. Ebu Hanife kitap yazdı. Ebu Yusuf geldi bir kitap yazdı. Muhammed b. Hasan geldi bir kitap yazdı. İmam Malik ve Şafiî kitap yazdı. Bütün bu yazılan kitaplar birer bidattir. Herkes bir kitap yazarsa Hz. Peygamber ve sahabenin hadisi terk edilir.”<sup>82</sup>

el-Müsned’i yazma sebebini ise şu şekilde izah etmektedir:

“Bu kitabı, insanlar Hz. Peygamberin hadislerinde ihtilafa düştükleri zaman müracaat etmeleri için imam olarak yazdım.”<sup>83</sup>

İbn Hanbel, yukarıda da ifade edildiği gibi kitap yazmayı uygun görmemiş hatta kendi sözlerinden, fetvalarından vs. kitap yazılmasını dahi yasaklamıştır. Çünkü ona göre ilim dindir. Allah’ın dininde de herhangi birinin görüşü yoktur. Dolayısıyla Allah ve Resülüne dayanmayan bir eser yazmayı doğru bulmamıştır. “*el-Müsned*” haricinde ona nispet edilen eserler şunlardır: *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye, Kitâbü’s-Sünne. el-Mesâil, el-Mukaddem ve’l-Muahhar fi’l-Kur’an, Kitâbü’n-Nâsîh ve’l-Mensûh.*”<sup>84</sup>

İmam Gazzâlî’ye göre İbn Hanbel, nasları asla tevil etmemiş, sadece zahirine göre hükmetmiştir. Ancak Beyhâki ve İbn Teymiyye’ye göre İbn Hanbel sadece Cehmiyye ve Mu’tezile’ye ait asılsız tevilleri reddetmiştir. Yine ona göre akide ile ilgili ayetler müteşâbih olup, te’vil ise yalnızca Hz. Peygamberin açıklaması var ise o dikkate alınarak yapılabilir.<sup>85</sup> Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki İbn Hanbel’e göre

<sup>80</sup> Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, ss. 75-76; Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, ss. 38-39; Salih Aydın, *İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*, C. I, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2016, ss. 215-216.

<sup>81</sup> İbn’l-Cevzî, *Menâkıb*, ss. 540-563; Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, s. 76; Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, s. 39.

<sup>82</sup> Alkan, *Ahmed b. Hanbel’in Hadis Anlayışı ve Müsned*, s. 22-23; Ahmed b. Hanbel”, s. 77.

<sup>83</sup> Alkan, *Ahmed b. Hanbel’in Hadis Anlayışı ve Müsned*, s. 22-23; Ahmed b. Hanbel”, s. 77.

<sup>84</sup> Abdulgani ed-Dakar, *Ahmed b. Hanbel (İmam Ehli Sünne)*, Dâru Kalem, Dımeşk 1999, ss. 279-281; Alkan, *Ahmed b. Hanbel’in Hadis Anlayışı ve Müsned*, ss. 24-28; Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, ss. 77-79.

<sup>85</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul 1989, ss. 82-83.

dinin temel kaynağı kitap ve sünnet olmakla birlikte gerekli hallerde sahabe icmâ'ı, mürsel ve zayıf hadislere başvurulabilir.<sup>86</sup>

Ahmed b. Hanbel'in işkence esnasında dahi söylediği şu sözleri durumu özetler niteliktedir:

“Öncekilerin söylemediği bir şeyi ben nasıl söyleyeyim?”<sup>87</sup>

Selefiyye'nin öncü isimlerinden bir diğeri İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye miladî 1263 yılında Urfa'nın Harran ilçesinde doğmuş ve 1327 de Şam'da vefat etmiştir. Makdisî (ö. 682/1283), İbnü'l-Müneccâ (ö. 695/1296), Tenûhî,<sup>88</sup> gibi hocalardan ders alan İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Vâsîfî(ö. 711/1311), Abdurrahman el-Mizzî (ö. 743/1342), Zehebî (ö. 748/1347), İbn Kesîr (ö. 774/1372) ve İbn Receb gibi pek çok öğrenci yetiştirmiştir.<sup>89</sup>

Zehebî (ö. 748/1347), İbn Teymiyye hakkında şunları der:

İbn Teymiyye, tefsirde ulaşılabilecek olan son mertebeye varmış, hadiste herkesi geçmişti. Dört mezhepteki hükümlere ilaveten bütün sahabe ve tabiin'in de mezheplerini bildiği için bir örneği daha yoktu. Din, mezhepler, usul ve kelam hakkında da kimse ondan daha fazla bilgiye sahip değildi. Arapçası kuvvetli, lisanı bilgisi iyiydi. Tarih ve siyer hakkında şaşılacak kadar bilgisi vardı. Cesareti ise dillere destandı.<sup>90</sup>

Süleyman Uludağ'a göre ise selefi düşüncenin “en büyük, en ciddi, en esaslı, en bilgili, en ihtiyatlı, en mantıklı, en tutarlı ve en başarılı” savunucusu İbn Teymiyye'dir. O, genel olarak selefi alimlerin görüşleri doğrultusunda Kur'an'ı tefsir edip onların dışına çıkmamıştır.<sup>91</sup>

Burada İbn Teymiyye'nin naslara yaklaşım biçimine değinmekte fayda vardır. İbn Teymiyye'ye göre, sahih nakil, sarih akılla çatışmaz, eğer bir problem varsa ya naklin sıhhatinden ya da sarih akılın onu bilememesinden kaynaklanır. Yine ona göre,

<sup>86</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008, s. 132.

<sup>87</sup> Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 241.

<sup>88</sup> Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *DİA*, C. 20, TDV Yayınları, İstanbul 1999, s. 391; Aydın, *İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*, ss. 220-227; Bünyamin Okumuş, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik (Selefi öğretinin Olgusal Bir Yorumu)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, ss. 40-44; Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, ss. 90-91.

<sup>89</sup> Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, s. 92; İbn Teymiyye'nin hayatı nesebi, doğumu, gençliği, tahsili, siyasi faaliyetleri, Mısır yolculuğu, hapse girmesi, İskenderiye'ye sürgünü, Suriyeye geri dönüşü, yaşadığı dönem, hayat mücadelesi, ilmi kişiliği eserleri ve ölümü hakkında detaylı bilgi için bkz. Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yayınevi, Ankara 2002, ss. 21-69; Koca, “İbn Teymiyye”, ss. 392-93.

<sup>90</sup> Süleyman Uludağ, “İbn Teymiyye”, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Komisyon, C. I, Tevhid Yayınları, İstanbul 1986, s. 37.

<sup>91</sup> Aydın, *İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*, s. 220; Koca, “İbn Teymiyye”, s. 391.

sarih akıl sabit nassa ters düşmez. Ancak bu akıl, felsefî salt akıl değil, Kur'an'ın burhan, beyyine ve ayetler vasıtasıyla tefekküre çağrılan akıldır. Yani aklın nakille çatışması mümkün değildir.<sup>92</sup> Eğer bir çatışmadan bahsedilecekse buradaki naklin sıhhati araştırılmalıdır. Hâlâ akıl ile nakil arasındaki çatışma devam ederse kusur akılda aranmalıdır.<sup>93</sup>

İbn Teymiyye'nin Kur'an anlayışına dair <sup>94</sup> şunları ifade etmek gerekir:

• “İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.”<sup>95</sup> ayetine göre Hz. Peygamber Kur'an'ın tamamını insanlara açıklamıştır. Ayrıca Hz. Peygamberin bazı ayetlerin anlamını bilmediğini söylemek gülünç bir durumdur.

• Muteşabih ayetlerin manası Kitap, sünnet ve selefin sözleriyle açıklanabilir. Yani her ayet tefsir edilebilir. Tefsir edilmeyenler ayetler ise ayetin bilinmediğinden değil, kişinin bilgi birikiminin onu anlamaya yetmediğinden kaynaklanmaktadır. Zira Allah Teâlâ, mutlak surette Kur'an üzerinde düşünmeyi emretmiş ve herhangi bir istisna bırakmamıştır. Dolayısıyla kelamın amacı bir şeyler anlatmak ve açıklamaktır. Bir şeyler anlatmayan sözler boş sözlerdir. Allah ise bundan münezzehtir.

• Te'vil, hem muhkem hem de müteşabih ayetler için söz konudur. Muhkem ayetlerin te'vili bilindiği gibi müteşâbih olan ayetlerin de aynı şekilde te'vili bilinebilir.<sup>96</sup>

• “Her kim ki Cebrail, Hz. Peygamber, Sabahe, tabiînler ve imamlar için müteşabihleri okuyorlardı fakat anlamını bilmiyorlardı derse onlara iftira etmiş olur.”<sup>97</sup>

<sup>92</sup> Okumuş, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik (Selefi öğretinin Olgusal Bir Yorumu)*, ss. 102-103.

<sup>93</sup> Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, s. 134.

<sup>94</sup> Kıraat ve tefsire dair eserlerinden bazıları şunlardır: *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, *Dekâiku't-Tefsîr*, *el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vil*, *MecmûatüTefsîri Şeyhilislam İbn Teymiyye*, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, *et-Tibyân fi Nüzûli'l-Kur'an*, *Cevâbü Ehli'l-İlm fi Lafzı li Âyâtî'l-Kur'an*, *Risâle fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, *et-Tefsîrû'l-Mevzû'i*, *Risale li'bni Teymiyye Ecâbe fihâ an Es'ile fi İlmi'l-Kırâat*. <sup>94</sup>İbn Teymiyye'nin halefi denilebilecek meşhur öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin kaleme aldığı “Esmâu Müellefat İbn Teymiyye” adlı eserinde Teymiyye'ye ait 341 tane eser zikreder. Daha detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb Sa'd Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, Salâhaddin el-Müneccid (thk.), *Esmâu Müellefatü Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye*, Dârü'l-Kitâb el-Cedîd (nşr.) Beyrut 1983; Koca, “İbn Teymiyye”, ss. 396-400.

<sup>95</sup> Nahl, 16/44.

<sup>96</sup> Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 76-79.

<sup>97</sup> Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s.148.

İbn Teymiyye'ye göre en güzel tefsir yöntemi Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir. Çünkü kapalı olan bir ayet, başka bir ayette açıklanmış olabilir. İkinci olarak, Kur'an'ın sünnetle tefsiridir. Zira sünnet Kur'an'ın bir açıklamasıdır. Üçüncü olarak Kur'an'ın sahabenin sözleriyle tefsiridir. Zira onlar ayetlerin nüzulüne şahit olmuş ve olayların içinde olup iç yüzüne vakıf oldukları için ayetlerin tefsirini de en iyi şekilde onlar bilebilir. Abdullah b. Mes'ud'un şu rivayeti bu durumu destekler niteliktedir:

“Allah'a yemin ederim ki, Allah'ın Kitabında inen her ayetin, kim hakkında ve nerede indiğini bilirim. Şayet Allah'ın Kitabını benden daha iyi bilen birinin olduğunu bilsem, vallahi kalkar binitlerle giderim.”

Dördüncü olarak Kur'an'ın tabiîn sözleriyle tefsiridir. Ve de gerektiğinde Arap dili gramerine de müracaat edilebilir. Ayrıca “Kim Kur'an hakkında re'y ile konuşursa, isabet etse bile hata etmiştir.” hadisine göre sırf re'ye dayalı tefsirler haramdır.<sup>98</sup>

İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim da Selefîyye'nin öncü isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Miladî 1292 yılında Şam'da doğan İbn Kayyim 1350 yılında yine Şam'da vefat etmiştir. Fakîh, müfessir, mütekellim, muhaddis gibi farklı meziyetleri ile öne çıkan<sup>99</sup> İbn Kayyim, Makdisî, Zehebî, İbn Şîrâzî, Yusuf el-Mizzî, İbn Teymiyye, el-Mecdü'l-Harrânî<sup>100</sup> gibi pek çok hocadan ders almasına rağmen onu en fazla etkileyen kişi şüphesiz hocası İbn Teymiyye olmuştur.<sup>101</sup> Onunla beraber Dımaşk kalesine hapsedilmesine<sup>102</sup> ve kırbaçlanarak işkence edilmesine rağmen hocasından hiç ayrılmamıştır. Selefî-Hanbelî anlayışa göre yetişen İbn Kayyim, müçtehit seviyesine kadar da yükselmiştir.<sup>103</sup> Ayrıca İbn Kesîr, İbn Receb el-Hanbelî,

<sup>98</sup>İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsîr*, ss.93-105.

<sup>99</sup> Şeyh Abdullah b. Mustafa el-Merağî, Muhammed Ali Osman (nşr.), *el-Fethu'l-Mübîn fi Tabakâtü'l-Usûliyyîn*, C. II, Matbaatü Ensâr es-Sünne el-Muhammediyye, 1947, ss. 161-162; Hacı Yunus Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, C.20, TDV Yayınları, İstanbul 1999, s. 109; Cemal b. Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduû fi Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ulûmahâ*, C. I, el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere. Medine 2003, s. 81; Mehmet Kalkan, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh Eseri Bağlamında Cennet ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2007, ss. 9-16.

<sup>100</sup> Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduû fi Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ulûmahâ*, C. I, s. 145-171; ayrıca hocaları hakkında bilgi için bkz. Kadriye Hökelekli, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2014, ss. 20-23.

<sup>101</sup>Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, s. 109.

<sup>102</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Müsannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Mesnâ – Dâru İhyâü't-Türâs el-Arabî (nşr.), Beyrut-Lübnan, ss. 106-107.

<sup>103</sup> Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989, ss. 283-284.

Subkî, Mukrî, Fîruzâbâdî, Zehebî, Nablusî gibi alimlerin yetişmesinde büyük katkı sağlamakla birlikte<sup>104</sup> fikirleriyle sonraki yüzyıllarda bazı alimleri de derinden etkilemiştir. Muhammed b. Abdulvehhab, Şevkânî, M. Reşid Rıza, Muhammed Abduh, Mevdûdî ve Vahidüddin Han bunlardan bazılarıdır. Yine İbn Kayyim İbn Teymiyye ile birlikte Vehhabilik, Selefilik ve Senûsîlik gibi ıslah hareketlerinin de öncüleri kabul edilmiştir.<sup>105</sup>

İbn Kayyim'in genel olarak, Ahmed b. Hanbel'in görüşleri ve Hanbelî mezhebi istikametinde gittiği söylene de "zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi" metodunu benimsemeyerek sefiliğe farklı bir anlayış kazandırmıştır. Yine mezhepçilik anlayışına karşı çıksa da zaman zaman diğer mezhep imamlarının görüşlerinden ıktıbasta bulunarak eserler kaleme almıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Esmâu Müellefâtı ibn Teymiyye*, *Usûlu Tefsîr*, *Emsâlu'l-Kur'an, et-Tıbyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, *et-Tuhfetu'l-Mekkiyye*, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdı Efrâh*, *ed-Dâi ve'd-Devâi*, *Za'du'l-Mead fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, *Bedâiü't-Tefsîr*, *Medâricu's-Sâlikîn*.<sup>106</sup>

İbn Kayyim'a göre Kur'an, önce Kur'an'la,<sup>107</sup> sonra hadislerle,<sup>108</sup> ve daha sonra sahabe/tabîin ve tebe'i-tabîin sözleriyle tefsir edilmelidir.<sup>109</sup> Yine ona göre sarıh akıl ile nakil birbiriyle uyumlu olduğu için yorum da bir tefsir vasıtası kabul edilir. Kur'an yorumunda akla önem vermesinin yanı sıra aklın nakle tercih edilemeyeceğini dile getirerek şunları der: Akıl izafî olup herkes farklı farklı çıkarımlarda bulunabilir. Peygamberler akla muhal olan şeyi söylemez, hendese vesaire gibi şeylerde akla aykırı

<sup>104</sup> Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduû fî Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ulûmahâ*, C. I, ss. 191-202; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", s. 109; Hökelekli, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı*, ss. 23-24.

<sup>105</sup> Harun Ögmüş, "es-Sevâikü'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İFD*, 18, 2008, ss. 67-97; Harun Ögmüş, "es-Sevâikü'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mecaz Eleştirisi", *İslami İlimler Dergisi*, 8/1, 2013, ss. 207-225; Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", s. 111.

<sup>106</sup> Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduû fî Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ulûmahâ*, C. I, ss. 227-265; Detaylı bilgi için bkz. Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", ss. 112-223; Mehmet Kalkan, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdı'l-Ervâh Eseri Bağlamında Cennet ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2007, ss. 14-16; Hökelekli, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı*, ss. 12-31.

<sup>107</sup> Örnek vermek gerekirse İbn Kayyim, Fatıha suresinin tefsirinde sıratı müstakimi açıklarken En'am Sûresi 153. Ayeti ile açıklamıştır. "Müstakim olan, işte bu benim yolumdur."; Hökelekli, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı*, s. 55.

<sup>108</sup> İbn Kayyim'in Hadis/Sünnet anlayışı için bkz. Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, ss. 54-131.

<sup>109</sup> İbn Kayyim'in tefsirde izlediği yöntemlerle ilgili açıklama ve örnekler için bkz. Kılıçaslan, *Bedâiü't-Tefsîr Adlı Eser Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tefsire Dair Görüşleri*, ss. 55-79.

şeyler olsa bile Kur'an ve sünnette akla aykırı bir tek harf dahi bulunmaz, aklın her şeyi bilmesi mümkün değildir. Zira Akıl ile naklin çelişmesini kabul etmek, dinin tamamlandığını bildiren ayetle çelişeceğini söylemek anlamına gelir ki bu da asla kabul edilemez.<sup>110</sup>

Yine İbn Kayyim'a göre nesih, "bir hükmün değişmesi" demektir. Kur'an, toplumsal değişimleri dikkate alması sebebiyle toplumları kendisine yaklaştırmayı başarmış bir kitaptır. Nesih yöntemiyle Kur'an'ın önündeki tüm engeller kalkmış ve ayetler sağlamlaştırılmıştır. Bu nesih ile ayetlerin hükmünün kalkması Allah'ın hikmetinin bir gereğidir. Yani o neshi, sabit bir hükmün ortadan kalkması, fitnesinin önüne geçilmesi, kapalılığın açıklığa kavuşturulması, ayetlerin muhkem kılınması, umumun tahsisi, mutlağın takyidi şeklinde anlamaktadır. Ayrıca neshin bir hikmete binaen olması gerekir, kaldı ki Kur'an'ın hiçbir yerinde çelişki ve zıtlık da yoktur.<sup>111</sup>

Dinî, siyasî ve içtimaî bir yapıya sahip olan Vehhâbilik hareketinin kurucu ismi Muhammed b. Abdulvehhâb, selefi alimler içerisinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu sebeple onun hayatına ve fikirlerine dair bilgi vermek istiyoruz. Miladî 1703 yılında Necd bölgesinin Uneyne kasabasında doğan Abdulvehhâb, miladi 1791 yılında 92 yaşında Der'iyye'de vefat etmiştir.<sup>112</sup> İbrahim b. Şeyh Süleyman b. Ali, Abdullah b. İbrahim b. Seyf en-Necdî, Muhammed Hayat es-Sindî (ö. 1163/1750), Ali Efendi ed-Dağıştânî, Şeyh İsmâil el-Aclûnî, Muhammed el-Mecmû gibi birçok hocadan ders alan ve selefi bir anlayışa göre yetişen Abdulvehhâb daha çok İbn Teymiyye ile İbn Kayyim'in eserleriyle meşgul olmuştur.<sup>113</sup> Otuzlu yaşlarından itibaren Hureymilâ'da Vehhâbilik hareketini yaymaya başlamış ve daha sonra Emir Muhammed b. Suud'a kendi fikirlerini benimsetmeyi başarmıştır. İbn Suûd 1744 yılında Abdulvehhâb fikirlerini kabul ettikten sonra onun fikirlerini bölgede uygulamaya başlamıştır.<sup>114</sup>

<sup>110</sup> Harun Ögmüş, "es-Sevâikü'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", ss. 92-95.

<sup>111</sup> Mustafa Kılıçaslan, "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Nesih Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İFD*, 17/35, 2018, ss. 696-697; Ayrıca İbn Kayyim'in neshe bakışı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Kılıçaslan, "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Nesih Anlayışı", ss. 693-712.

<sup>112</sup> Michael Cook, "Muhammed b. Abdulvehhâb", *DİA*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, s. 491; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 2016, s. 508; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar yayınları, İstanbul 2011, s. 617; Mustafa Öz, *Muhammed b. Abdulvehhâb'ın Hayatı ve İtikadi Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1999, ss. 24-26; Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, s. 106.

<sup>113</sup> Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 509. Cook, "Muhammed b. Abdulvehhâb", s. 491; Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, s. 106-107.

<sup>114</sup> Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 323.

Abdulvehhâb'ın fikirlerinin yer aldığı eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitâbu't-Tevhîd*, *Keşfü'ş-Şübühât*, *Kitâbu'l-Usûli's-Selâse*, *Kitâbu Fadli'l-Îmân*, *Mebâdiü'-İslâm*, *el-Kebâir*, *Mesâilü'l-Cahiliyye*, *Akîdetü'l-Fırkati'n-Nâciye*<sup>115</sup>

Burada vehhabiliğe de değinmekte fayda vardır. Suudi Arabistan Krallığı'nın kurucu ismi Abdulaziz b. Suud'un Vehhâbilik hakkında şunları der:

Bize Vehhâbi diyorlar; Mezhebimize de ayrı bir mezhepmiş gibi Vehhâbi adını takıyorlar. Bu isimlendirmeler maksatlı olarak yayılmış yalan iddialardan kaynaklanan açık yanlışlardır. Biz, yeni bir mezhebin veya yeni bir akidenin takipçileri değiliz. Muhammed b. Abdulvehhâb yeni bir şey ortaya koymadı. Akidemiz Allah'ın kitabında ve O'nun peygamberinin sünnetinde yer alan ve selef-i sâlihînimizin tâbi olduğu selef-i sâlihînin akidesidir.<sup>116</sup>

Vehhâbilik hareketi başlangıçtan günümüze kadar çok geniş bir etkiye sahip olmuş dini ve siyasi bir harekettir. Kendilerini dinin aslına dönmesini hedefleyen bir hareket olarak gören Vehhâbilîğin temel esasları özetle şu şekildedir:

#### 1. Tevhîd

Tevhîd, rubûbiyyet<sup>117</sup> ve ulûhiyyet<sup>118</sup> olmak üzere iki kısma ayrılır. İbadet yalnızca Allah'a yapılır ve sadece ondan yardım istenir. Allah'tan başkasına ibadet nasıl şirk ise başkasından yardım dilemek dua ve yemin etmekte şirktir. Velilerden ve nebilerden yardım dilemek haramdır.<sup>119</sup>

#### 2. Tevessül

Vehhâbilere göre Allah ile kulun arasına kimse giremez. Vesile sadece amel ve ibadetlerdir. Şahıslar asla vesile aracı olamaz. Bundan dolayı "Allah'ım falan kişinin yüzü suyu hürmetine" şu sıkıntımı gider diye dua etmesi şirktir.

#### 3. Kurban

Kurban, sadece Allah için kesilir. Evliyalara, türbelere ve yatırlara kurban kesmek şirktir.

#### 4. Türbe Karşıtlığı

<sup>115</sup> Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdulvehhâb", *DİA*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, s. 494.

<sup>116</sup> İsmail Akdoğan ve Rıdvan Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhâbilik", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 1/1, 2014, s. 157.

<sup>117</sup> Tevhîd-i Rubûbiyyet: Alemin Yaratılışı ve idare edilişi gibi vasıflar sadece Allah'a aittir. Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DİA*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, s. 612.

<sup>118</sup> Tevhîd-i Ulûhiyyet: İbadet ve dua edilecek, kendisinden korkulacak ve rahmetine ümit bağlanacak yeğane merci Allah'tır. Büyükkara, "Vehhâbilik", s. 612.

<sup>119</sup> Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 324.

Mezarları birkaç karış yükseltmek caiz olsa da daha fazla yükseltmek mermer taşlarla süslemek mezarlar üzerine kümbetler, türbeler ve kubbeler yapmak asla caiz değildir.

#### 5. Bidat Karşıtlığı

Asr-ı saadette olmayan her şeyi bid'attir. Bunun için asrı saadette yer almadığı için re'y, kıyas, içtihad ve ümmetin icmaa ile ortaya çıkan hükümlerin dinî bir değeri yoktur. Minare, tesbih, kaşık, kahve, çay ve tütün gibi şeyler bid'at olup haramdır. Bunları yok edilmesi gerekmektedir. Yani İslam bir an önce özüne dönmelidir.

#### 6. Tasavvuf ve Kelam Karşıtlığı

Tasavvufî ve kelâmî ilimlerin tahsilini haramdır.

#### 7. Müteşâbih Ayetlerin Te'viline Yanaşmamaları

Yedullah, vechullah gibi ayetler müteşâbih olmayıp muhkemdir. Bu sebeple bu ayetler asla te'vil edilemez.<sup>120</sup>

Muhammed b. Abdulvehhâb'a göre Müslümların asıl vazifesi tevhit konusunda şirke düşen Müslümanlarla savaşımdır. Abdulvehhâb'ın prensipleri genel olarak İslamî olmakla birlikte uzlaşından uzak tutumu sebebiyle kendi dönemindeki bazı alimlerin tepkisini üzerine çekmiştir. Şunu da bilmekte fayda vardır ki görüşleri büyük oranda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'a göre şekillenmiş olsa da bu alimler asla kendi benimsemediği görüşlere karşı savaş ilan etmemişlerdir.<sup>121</sup>

## 2.2. Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî

### 2.2.1. Hayatı

Asıl adı Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır es-Sa'dî en-Nâsırî et-Temîmî olan Sa'dî, 12 Muharrem 1307 yılında (m.1889) Kasîm bölgesinin Üneyze şehrinde doğmuş ve 22 Cemâziyelâhir 1376 (m. 1956) yılında yine Üneyze'de vefat etmiştir. Nesep itibariyle Temîm kabilesinin en büyük kollarından biri olan Benî Amr'a dayanmaktadır. Baba tarafından Âlü Sa'dî, anne tarafından Useymin ailesine mensup olan Sa'dî'nin künyesi ise Ebu Abdullah'tır.<sup>122</sup> Dört yaşında annesini yedi

<sup>120</sup> Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, ss. 324-326.

<sup>121</sup> Cook, "Muhammed b. Abdulvehhâb", s. 492.

<sup>122</sup> Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Mecmû' Müellefâti eş-Şeyh el-Allâme Abdurrâhman b. Nâsır es-Sa'dî*, C. I, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüünü'l-İslâmiyye, 1. bs., Katar 2011, ss. 43-54; Abdullah b. Sâbih

yaşında ise imam olan babasını kaybeden Sa'dî, yetim büyümesine rağmen çok iyi bir eğitim hayatı geçirmiştir. Zekâsı ve çalışkanlığı ile öne çıkan Sa'dî on yaşında Kur'an-ı Kerimi ezberlemiştir. Daha sonra hem kendi bölgesindeki alimlerin hem de diğer bölge alimlerinin ders halkasına katılarak ilmî olarak üstün payeler elde etmiştir. Sa'dî'nin bazı hocaları şunlardır: Şeyh İbrahim b. Hanbel b. Câsir (ö. 1341/1921),<sup>123</sup> Şeyh Muhammed b. Abdulkerim eş-Şibl (ö. 1343/1925),<sup>124</sup> Salih b. Osman el-Kâdî<sup>125</sup> (ö. 1351/1932).<sup>126</sup>

Sa'dî, yirmi üç yaşından itibaren ders vermeye başlamış ve mesaisinin çoğunu eğitim-öğretime harcamıştır.<sup>127</sup> Nitekim Muhammed b. Sâlih el-Useymin, Abdullah b. Abdulaziz b. Akîl, Muhammed b. Süleyman el-Bessâm, Ali b. Hamed es-Sâlihî ve Hamed b. Muhammed el-Merzûkî<sup>128</sup> gibi daha pek çok öğrencinin yetiştirmesine katkı sağlamıştır.

Sa'dî'nin yaşadığı dönem, siyasi olarak çalkantılı-istikrarsız bir dönemdir. Başka bir deyişle Osmanlı İmparatorluğunun yıkılmaya yüz tuttuğu ve savaşların ortaya çıkardığı sıkıntılar, bu bölgede de etkisini iyiden iyiye hissettirmiştir. Dolayısıyla oldukça çalkantılı bir dönemde çocukluk ve gençlik yıllarını geçiren Sa'dî, toplumun yaşadığı sıkıntıları gidermek adına daha çok ilmi faaliyetlerde bulunmuştur.<sup>129</sup>

### 2.2.2. İlmi Kişiliği

b. Sâlih et-Tayyâr, *Abdurrâhman b. Nâsır es-Sâ'dî Müfessiran*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1999, ss. 15-17; Ahmet Özel, "Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır", *DİA*, C. EK-2, TDV Yayınları, İstanbul 2016, s. 442.

<sup>123</sup> Sa'dî'nin ilk hocası olup kendisinden "hadis bilgini, fakir fukara babası, sevgi ve takva sahibi diye bahsederek, soğuk bir günde yoksul birini görünce üzerindeki elbiseyi çıkarıp veren birisidir diye söz etmektedir." Bkz. Sâ'dî, *Bahçeden Güller*, s. 3.

<sup>124</sup> Sa'dî bu hocasından Fıkıh ve Arab dili gibi dersleri görmüştür. Sâ'dî, *Bahçeden Güller*, s. 3.

<sup>125</sup> Sa'dî, vefat edene kadar hocası Salih b. Osman'dan hiç ayrılmamış ve en fazla dersi de bu hocasından görmüştür. Bu hocasından aldığı başlıca dersler şunlardır: Tefsir, Tevhit, Usulü fıkıh, Fıkıh ve Arap dili, es-Sâ'dî, *Bahçeden Güller*, s. 3.

<sup>126</sup> Sa'dî, *Menhecü's-Sâlikîn*, s. 12; Sa'dî, *Tefsiri Sa'dî Özlü Kur'an Tefsiri*, ss. 15-16; Mehmet Seri Doğru, *Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin; Hayatı, Eserleri ve "Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân" İsimli Tefsirindeki Metodu*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007, ss. 3-4.

<sup>127</sup> Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *Tefsiri Sa'dî Özlü Kur'an Tefsiri*, çev. M. Beşir Eryarsoy, C. I, Guraba Yayınları, İstanbul 2018, s. 15, es-Sa'dî, *Menhecü's-Sâlikîn ve Tevzihi'l-Fıkıhî fi'd-Dîn*, Dâru'l-Vatan, Riyâd 2002, s. 11-12; es-Sâ'dî, *Bahçeden Güller: İslam'ın İtikad İbadet ve Ahlak Prensipleri*, Elif Matbacılık, Ankara 1976, s. 3.

<sup>128</sup> Detaylı bilgi için bkz. Sa'dî, *Mecmû' Müellefât eş-Şeyh el-Allâme Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî*, C.I, ss. 145-175; Sa'dî, *Menhecü's-Sâlikîn*, s. 13; Doğru, Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin; Hayatı, Eserleri ve "Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân" İsimli Tefsirindeki Metodu, ss. 9-10.

<sup>129</sup> Muhammet Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü ve Kâfiyecî İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2017, s. 60.

Sa'dî, ilme olan düşkünlüğü ile hocalarının dikkatini çekmiş ve beğenisini toplamış birisidir. Fırsat buldukça alimlerle irtibat kurmaya ve onlardan istifade etmeye özen göstermiştir. İnsanlara dini hükümleri anlatmaya çalışan Sa'dî, öğrencilerine de son derece ilgi göstererek onlara kitap ve sünnete dayalı fıkıh anlayışını kazandırmaya çalışmıştır. Yine onlara Selef-i Salih'in çizgisinde gitmelerini tavsiye etmiş ve bu doğrultuda yetiştirmiştir.<sup>130</sup>

Ameli yönden Hanbelî olan Sa'dî, akîde açısından selefidir. Ona göre gerçek Müslümanlık, Kur'an ve sünnet merkezli hareket etmek, kelimî ve felsefî tartışmalardan uzak durmak ve de selefî yolundan gitmektir. Hayatı boyunca en çok dikkat ettiği hususların başında selefîn ortaya koyduğu inanç sistemi gelmektedir. Nitekim Sa'dî, selef çizgisinden hareketle *el-Kavlü's-Sedîd fî Makâsîdî Tevhit* adlı eserini yazmıştır.<sup>131</sup>

Sa'dî'nin en büyük meşgalesi İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserlerini okuyup mütalaa etmek olmuştur. Genel olarak bu iki alimin etkisinde kalan Sa'dî, Hanbeli/Selefî mezhebi imamlarının görüşlerini benimsemekle birlikte zaman zaman diğer mezhep imamlarının görüşlerine de müracaat etmiştir.

Sa'dî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi alimlerin etkisiyle "içtihat" fikrini benimsemiştir. Böylece taklit yapmak yerine delilleri analiz ederek içtihatlarda bulunmuştur. Örneğin hocası Osman el-Kâdî (ö.1932)'nin vefatından sonra onun yerine geçerek fetva mercii haline gelmiş ve ilk defa Uneyze bölgesinde hoparlör kullanımına izin vermiştir. Ayrıca organ nakli ile kan vermenin de caiz olduğuna dair fetvalarda bulunmuştur. Çünkü ona göre Kur'an'ın, insanların yararına olan hiçbir ilim, buluş ve icadı yasaklaması, sahih bir aklın kabul ettiği şeyleri reddetmesi imkansızdır.<sup>132</sup>

### 2.2.3. Eserleri

<sup>130</sup> Doğru, Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin; Hayatı, Eserleri ve "Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân" İsimli Tefsirindeki Metodu, s. 4; es-Sa'dî, *Menhecü's-Sâlikîn*, s. 12.

<sup>131</sup> Çol, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü ve Kâfiyecî İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, s. 61.

<sup>132</sup> Sa'dî, *Mecmû'ü Müellefâti'esh-Şeyh el-Allâme Abdurrâhman b. Nâsır es-Sa'dî* C. I, ss. 55-59; Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *el-Kavâ'idü'l-Hisân*, Mektebe er-Reşid, Riyad 1999, s. 35; Özel, "Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır", s. 442.

Müfessir Sa'dî'nin kırktan fazla eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:<sup>133</sup>

1. *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsîri'l-Kur'an*.<sup>134</sup>
2. *Teysîru'l-Letâifi'l-Mennân fî Hülâsâti Tefsîri'l-Kur'an*.<sup>135</sup>
3. *el-Fevâidü Müstenbata min Kıssati Yûsuf*.<sup>136</sup>
4. *el-Mevâhibü'r-Rabbâniyye mine'l-Âyâti'l-Kur'aaniyye*.<sup>137</sup>
5. *ed-Delâilü'l-Kur'âniyye*.<sup>138</sup>
6. *Behcetü Kulûbi'l-Ebrâr ve Kurratü Uyûni'l-Ehyâr fî Şerhi Cevâm'i'l-Ehbâr*.<sup>139</sup>
7. *el-Edilletu'l Kavâtu' ve'l-Berâhin fî İbtâli Usûli'l-Mülhidîn*.<sup>140</sup>
8. *el-Vesâilü'l-Müfide li'l-Hayâti's-Saîde*.<sup>141</sup>
9. *el-Kavlu's-Sedîd Şerhu Kitâbi't-Tevhîd*.<sup>142</sup>
10. *Tarîku'l-Vusûl ile'l-İlmi'l-Ma'mûl bi Ma'rifeti'l-Kavâid ve'd-Davâbit ve'l-Usûl*.<sup>143</sup>
11. *Menhecü's-Sâlikîn ve Tevzîhu'l-Fıkhî fî'd-Dîn*.<sup>144</sup>
12. *el-İrşâd ilâ Marifeti'l-Ahkâm*.<sup>145</sup>
13. *et-Ta'likât alâ Umdeti'l-Ahkâm*.<sup>146</sup>

#### 2.2.4. “Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân” Adlı Tefsirin Özellikleri

Tefsir alanında önemli bir konuma sahip olan Sa'dî, pek çok tefsir kitabını okuyup tetkik ettikten sonra “*Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*” adlı tefsirini kaleme almıştır. Müfessir bu tefsirinde ayetleri genellikle

<sup>133</sup> Sa'dî, *el-Vesâilü'l-Müfide li'l-Hayâti's-Saîde*, yy., 1989, s. 10.

<sup>134</sup> Sa'dî, *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsîri'l-Kur'an*, Mektebe er-Reşid, Riyad 1999.

<sup>135</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Letâifi'l-Mennân fî Hülâsâti Tefsîri'l-Kur'an*, Vizâretü's-Şuûnu'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, Riyad 2001.

<sup>136</sup> Sa'dî, *el-Fevâidü Müstenbata min Kıssati Yûsuf*, Evdâu's-Selef, Riyad 2000.

<sup>137</sup> Sa'dî, *el-Mevâhibü'r-Rabbâniyye mine'l-Âyâti'l-Kur'aaniyye*, Dâru'l-Hadâra, Riyad 2011,

<sup>138</sup> Sa'dî, *ed-Delâilü'l-Kur'âniyye*, Dârü İbn Cevzî, ty.

<sup>139</sup> Sa'dî, *Behcetü Kulûbi'l-Ebrâr ve Kurratü Uyûni'l-Ehyâr fî Şerhi Cevâm'i'l-Ehbâr*, Vizâratu's-Şuûnu'l-İslâmiyye ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd es-Suûdiyye, Riyâd 2002

<sup>140</sup> Sa'dî, *el-Edilletu'l Kavâtu' ve'l-Berâhin fî İbtâli Usûli'l-Mülhidîn*, Mektebe el-Meârif, Riyâd 1982.

<sup>141</sup> Sa'dî, *el-Vesâilü'l-Müfide li'l-Hayâti's-Saîde*, yy., 1989

<sup>142</sup> Sa'dî, *el-Kavlu's-Sedîd Şerhu Kitâbi't-Tevhîd*, Dâru's-Sebât, Riyad 2004.

<sup>143</sup> Sa'dî, *Tarîku'l-Vusûl ile'l-İlmi'l-Ma'mûl*, Dâru'l-Basîra, İskenderiye 2000.

<sup>144</sup> Sa'dî, *Menhecü's-Sâlikîn ve Tevzîhu'l-Fıkhî fî'd-Dîn*, Dâru'l-Vatan, Riyad 2002

<sup>145</sup> Bu eserler hakkında detaylı bilgi için bkz. es-Sa'dî, *Menhecü's-Sâlikîn*, ss. 19-21; Doğru, Abdurrahman b. Nâsir es-Sa'dî'nin; Hayatı, Eserleri ve “Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân” İsimli Tefsirindeki Metodu, ss. 6-21; Özel, “Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsir”, ss. 442-445; Sa'dî, *Tefsiri Sa'dî Özlü Kur'an Tefsiri*, ss. 17-18.

<sup>146</sup> Sa'dî, *et-Ta'likât alâ Umdeti'l-Ahkâm*, Abdurrahman b. Sâlim el-Ahdel (thk.), Dâru Alemi'l-Fevâid, 2010.

ayetle, hadisle veya sahabe sözleriyle tefsir ederken zaman zaman da kendi görüşüne yer vermiştir. Ayrıca fıkhi meselelere dair pek çok detay bilgiye de yer vermiştir.<sup>147</sup>

Sa'dî'nin meşhur öğrenci Muhammed b. Salih el-Useymin'e göre bu tefsirin öne çıkan özellikleri şunlardır:

- Sıfatlarla ilgili ayetlerde tevilden uzak durulmuştur.

Örneğin, “istivâ” konusunu sadece gramatik olarak ele almış ve şu şekilde izah etmiştir: Ona göre, “istivâ” lafzı Kur'an'da üç anlamda kullanılmaktadır.

1-Eğer “istivâ” lafzı herhangi bir edatla geçişli yapılmamışsa “mükemmel, tamam olmak, kemale ermek” gibi anlamlara gelmektedir. “*Musâ yetişip olgunlaşınca ona hikmet ve ilim verdik...*”<sup>148</sup> ayetinde olduğu gibi.

2-Eğer “istivâ” lafzı “alâ” edatıyla geçişli yapılmışsa, “üzerine çıkmak, yükselmek, yukarı çıkmak” gibi anlamlara gelir. “*Rahman olan Allah arşa istiva etmiştir.*”<sup>149</sup> ayetinde olduğu gibi.

3-Eğer “istivâ” lafzı, “ilâ” edatıyla geçişli yapılırsa “yönelmek ve kastetmek” gibi anlamlara gelir. “*Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek, onları yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur...*”<sup>150</sup> ayetinde olduğu gibi.<sup>151</sup>

- İsrailiyata dair rivayetlere yer verilmemiştir.

Sa'dî, tefsirini incelediğimizde ‘İsrailiyât İle İlgili Bir Değerlendirme’ adlı özel bir başlık görmekteyiz. Bu başlık altında konuya ilişkin görüşlerini özetle şu şekilde ifade etmektedir: “Müfessirin çoğu, tefsirlerini İsrailiyat ile doldurmuş ve Kur'an ayetlerini onlara göre açıklamışlardır. Bunu yaparken de Hz. Peygamber'in “*İsrailoğullarından nakilde bulunabilirsiniz, bunda bir mahzur yoktur.*”<sup>152</sup> hadisini delil göstermişlerdir. Bu hadise göre onların sözlerini nakletmek caiz olsa da bu sözler tek başına verilmeli yani Allah'ın kitabını açıklama sadedinde verilmemelidir. Çünkü bunların Hz. Peygamber'den geldikleri sabit olmadıkça, Allah'ın kitabının tefsiri

<sup>147</sup> Doğru, Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin; Hayatı, Eserleri ve “Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân” İsimli Tefsirindeki Metodu, ss.7-48.

<sup>148</sup> Kasas, 28/14.

<sup>149</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>150</sup> Bakara, 2/29.

<sup>151</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 38.

<sup>152</sup> Buhari, Enbiya, 50; Tirmizî, İlim, 13; Müsned, 3/46.

olarak görülmeleri caiz değildir. İsrailiyatın durumu ki Hz. Peygamber'in de buyurduğu gibi “*Kitap ehlinin naklettikleri bilgileri ne doğrulayın ne de yalanlayın.*”<sup>153</sup> şüpheli olduğuna ve ‘Kur’an’a, onun lafız ve manalarıyla birlikte kesin olarak iman etmek farzdır.’ hükmü, İslam dininin katî hükümlerinden olduğuna göre, tümünün ya da çoğunun yalan olma ihtimali yüksek olan aslı meçhul rivayetlerle nakledilen İsrailiyatın, Allah’ın kitabının manaları olarak kabul edilmeleri caiz değildir.<sup>154</sup>

Örneğin Salih peygamberin Semud kavmi ile mücadelesinden bahseden A‘râf suresinin 79. ayetini zikrettikten sonra, Salih’in (a.s) devesiyle ilgili şu rivayeti aktarır ve daha sonra eleştirilerde bulunur: “Bu dişi deve, Salih’in kavminin bir mucize isteği üzerine yalçın bir kayadan çıkmıştır. Hatta bu kaya (deve çıkmadan önce) hamile bir hayvanın doğumu yaklaştığında inlediği gibi inlemiş ve gözlerinin önünde dişi deve o kayadan çıkmıştır. Dişi deveyi kestiklerinde ise onun bir de yavrusu vardır ve bu yavru, o esnada üç defa böğürmüştür. Bunun üzerine dağdaki kaya parçası açılmış ve o da oraya girmiştir. Salih peygamber de kavmine, “Azabın tepenize ineceğinin alameti şudur: Size tanınan üç günlük sürenin birincisinde yüzleriniz sararacak, ikincisinde kızaracak ve üçüncüsünde de karacaktır.” demiş ve dediği gibi de olmuştur.” Sa‘dî’ye göre bu tür rivayetler, Allah’ın kitabının tefsirinde aktarılmaması gereken İsrâiliyâta dayalı bilgilerdir. Zira Kur’an’da bunlardan herhangi birine delil olacak hiçbir ifade yoktur. Aksine bunlar doğru olsalardı Allah bunları zikrederdi. Çünkü bu anlatılanlarda hayret verici hususlar, oldukça ibretli ve açık belgeler vardır. Ne var ki Allah’ın bunların sözünü etmeyip ihmal etmesi ve böylece onların güvenilir olmayan yollardan nakledilmesi olacak bir şey değildir.”<sup>155</sup> Yine Yusuf süresi 4, 5 ve 6. ayetleriyle ilgili bölümde İsrailiyata dair sert eleştirilerde bulunan Sa‘dî’ye göre Allah, Yusuf kıssasını tam anlamıyla peygamberine anlatmıştır. Başka biri de çıkıp kıssaları detaylandırmak amacıyla aslı olmayan İsrailî rivayetlerle doldurmaya çalışırsa, dolaylı olarak Allah’ın naklettiği bir kıssanın eksik olduğunu iddia etmiş olur. İşte bu da Kur’an’a yapılabilecek en büyük kötülüklerdendir. Çünkü nakledilen bu rivayetlerin çoğu, ayetlerle çelişen, yalan, yanlış bilgilerden oluşmaktadır.

<sup>153</sup> Buhari, Şehadet 29, İ’tisam 25, İlim 13.

<sup>154</sup> Sa‘dî, *Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân* ss. 46-47

<sup>155</sup> Sa‘dî, *Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, ss. 332-333.

Dolayısıyla müminin görevi, nakledilen kıssalarla yetinmek ve Hz. Peygamber'den nakledilmeyen asılsız ve yalan haberlere itibar etmemesidir.<sup>156</sup>

- Ayetlerden hükümler çıkarılmıştır.

Örneğin Sa'dî, abdestle ilgili olan Maide suresinin 6. ayetinin pek çok hükmü kapsadığını ifade etmekte ve bu ayetten 51 tane hüküm çıkarmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1-Allah Teâla, “*Namaza kılmaya kalkacağınız zaman*” buyruğuyla namazı eda etmeyi emretmektedir.

2-Yine “*Namaz kılmaya kalkacağınız zaman*” buyruğuyla niyet emri de verilmektedir. Çünkü bu “namaz kastı ve niyetiyle kalkacağınız zaman” demektir.

3-Bu ayete göre, emrolunan şeklin gerçekleşmesi için her namaz için yeni bir abdest almak gerekir.

4-Taharet, vaktin girmesiyle değil, namaza niyetlenmekle farz olur.

5-Bu ayete göre abdestte tertip emredilmiştir. Çünkü Allah, yıkanacak abdest azalarını belli bir sırayla zikretmiştir.<sup>157</sup>

Ayrıca Sa'dî'ye göre, Kur'an ayetlerinin neredeyse tamamı insanları tevhide, ihlaslı bir kul olmaya ve şirkten uzak durmaya davet etmektedir. Çünkü Allah Teâlâ, birçok ayetinde insanları ve cinleri kendisine kulluk etmeye<sup>158</sup> ve şirkten uzak durmaya çağırılmaktadır.<sup>159</sup> Nitekim diğer peygamberler de insanları Allah'a kul olma ve şirkten uzak durma çağrısında bulunmuşlardır. Sonuç olarak Kur'an ayetleri, tevhide pekiştirme ve zıttı olan şeyleri yok etme yöntemini kullanmaktadır.<sup>160</sup>

Yine Sa'dî'ye göre, Kur'an'ın üç özelliği bulunmaktadır.

1- “*Elif-lâm-râ. Bu Hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından ayetleri sağlam kılınmış (muhkem), sonra da şu şekilde açıklanmış bir kitaptır.*”<sup>161</sup>

<sup>156</sup> Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 453-454.

<sup>157</sup> Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 8, 243-245; Sa'dî, *Tefsiri Sa'dî Özlü Kur'an Tefsiri*, s. 7; Doğru, Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin; Hayatı, Eserleri ve “Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân” İsimli Tefsirindeki Metodu, ss. 11-12.

<sup>158</sup>Zâriyât, 51/56

<sup>159</sup>Rûm, 30/31.

<sup>160</sup>Sa'dî, *el-Kavâ'idu'l-Hisân*, s. 20; Doğru, Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin; Hayatı, Eserleri ve “Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân” İsimli Tefsirindeki Metodu, s. 27.

<sup>161</sup> Hûd, 11/1.

ayetine göre Kur'an'ın tamamı muhkem olup bu ayetlerin herhangi birinde çelişki ve zıtlık yoktur.

2- “Allah Kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi.”<sup>162</sup> ayetine göre ise Kur'an'ın tamamı müteşâbihtir. Yani hak, doğru ve uygun olma yönünde ayetler birbirine benzemektedir. Lafız ve mana yönünden ise en güzel olandır.

3- “Sana Kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’an) bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır; diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler.”<sup>163</sup> ayetine göre Kur'an'ın bazısı muhkem iken bazısı da müteşâbihtir.<sup>164</sup> İlim sahibi olan kişiler müteşâbih ayetleri muhkem ayetler gibi değerlendirirler. Bu ayetlerde herhangi bir noksanlık ve çelişki yoktur. Yani bir ayet bize göre mücmel (kapalı) ve hikmetsiz geliyorsa başka ayetlere müracaat edilmelidir. Çünkü mücmel bir lafız başka bir ayetle açıklanabilir. Kaldı ki en güzel tefsir yöntemi de bir ayetin başka bir ayetle tefsiridir. Ayrıca namaz, zekât, zina gibi fiiller de mücmel lafızlar değildir. Çünkü sünnet, Kur'an'daki mücmel lafızları beyan etmiştir.<sup>165</sup>

Sa’dî, surelerin başında yer alan mukattaa harfleri hakkında en doğru seçeneğin sukut etmek olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu harflerin anlamlarına ilişkin şer’î bir dayanak yoktur. Kaldı ki Allah Teâlâ, bu harfleri boş yere indirmemiştir. Bilakis bir hikmete binaen inmiştir ki biz bunu bilemeyiz.<sup>166</sup> Benzer görüşü İbn Teymiyye’de de görmek mümkündür ki ona göre mukattaa harflerinin anlamını sadece Hz. Peygamber bilmektedir.<sup>167</sup>

Sa’dî’ye göre, ayetlerde asıl olan lafızların hususî değil umumi olmasıdır. Yani bazı müfessirlerin dediği gibi ayet sebebi nüzulde zikredilen anlam ile sınırlı değildir. Sebebi nüzulde zikredilen bu anlam, sadece muhtemel anlamlardan biri olabilir. Daha doğrusu ifade edilen sebep dışında başka pek çok anlama gelebilir.<sup>168</sup> Ayrıca

<sup>162</sup> Zümer 39/23.

<sup>163</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>164</sup> Sa’dî, *el-Kavâ’idu’l-Hisân*, ss. 60-61.

<sup>165</sup> Sa’dî, *el-Kavâ’idu’l-Hisân*, ss. 60-61.

<sup>166</sup> Sa’dî, *Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, s. 29;

<sup>167</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 185.

<sup>168</sup> Sa’dî, *el-Kavâ’idu’l-Hisân*, ss. 11-12; Doğru, Abdurrahman b. Nâsır es-Sa’dî’nin; Hayatı, Eserleri ve “Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân” İsimli Tefsirindeki Metodu, s. 50.

müfessirler, lafızların temel anlamına özen gösterirken çağrıştırdığı diğer anlamları da araştırmalı ve onları göz ardı etmemelidir.<sup>169</sup>

## 2.3. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

### 2.3.1. Hayatı

“*Hak Dini Kur'an Dili*” tefsiriyle tanınan ve son dönem din alimlerinden biri olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Milâdî 1878 yılında Antalya'nın Elmalı ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babası Numan Efendi, aslen Burdur'un Gölhisar ilçesinin Yazır köyünden olup daha sonra Elmalıya göç etmiştir. Ayrıca Numan Efendi, Elmalı Şer'iyeye Mahkemesi'nde başkatiplik yapmıştır. Annesi, Elmalı'nın seçkinlerinden ve alimlerinden bir olan Mehmet Efendi'nin kızı Fatma Hanım'dır.<sup>170</sup> M. Hamdi, soyadı kanunu çıktıktan sonra, babasının köyünün ismini (Yazır) aldıysa da daha çok doğum yerine nispetle Elmalılı diye meşhur olmuştur.<sup>171</sup>

İlk ve orta (rüştüye) öğrenimini Elmalı'da tamamlayan M. Hamdi, burada daha sonra kendi kedine hafızlığını tamamlamıştır. 1894 yılında dayısı Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul'a giderek Sofu İbrahim Efendi ve Kayserili Mahmut Hamdi Efendi'nin yanı sıra devrin diğer önemli alimlerinin ders halkasına katılmış ve icazet almıştır. Arapça ve Farsçayı çok iyi bilen Elmalılı, okuduğunu anlayıp kitap tercüme edecek kadar Fransızca'yı da öğrenmiştir. Bunun yanı sıra matematik, felsefe edebiyat, hat sanatı ve şiirle de ilgilenmiştir.<sup>172</sup>

Muhammed Hamdi, başarılı bir öğrencilik hayatından sonra 1905 yılında lisansüstü eğitim sayılacak Mekteb-i Nüvvâb'ı birincilikle bitirip, altın madalya ve berat almıştır. Daha sonra Beyazıt Medresesine dersiâm yani profesör olmuştur. 1906 yılında ise bir müddet Şeyhülislamlık yazı işleri müdürlüğü yapmıştır.<sup>173</sup>

II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 yılında İttihat ve Terakki Partisinin politikalarından uzak durmakla birlikte, meşrutiyet idaresinin yararlarını, İslam'a uygunluğunu anlatmak üzere kurulan ilmi heyette bir müddet yer almıştır. Ayrıca bu dönemin iki önemli partisi olan İttihat ve Terakki ile Hürriyet ve İtilaf arasında tarafsız

<sup>169</sup> Sa'dî, *el-Kavâ'idu'l-Hisân*, s. 32.

<sup>170</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, C. I, sad. Lütfullah Cebeci vd., Akçağ Yayınları, Ankara 2018, s.11; Yusuf Şevki Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *DİA*, C. XI, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 57-62.

<sup>171</sup> Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, s. 57.

<sup>172</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, ss. 11-12.

<sup>173</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 13.

kalarak her iki tarafın da sempatisini kazanmıştır. Bu sebeple iktidarların değişmesi onun hocalık görevini yapmasını engellememiştir.<sup>174</sup>

Muhammed Hamdi, otuzlu yaşlarında Meclis-i Mebusân' a Antalya milletvekili olarak seçilmiştir. Ancak M. Hamdi, mazbatası gelene kadar bu durumdan hiç haberi olmamıştır. Dolayısıyla Antalyalı hemşerilerinin kendisini giyaben seçmesi ve mazbatası göndermesi üzerine hiç düşünmediği siyaseti, halkın kendisine olan güvenini/beklentisini boşa çıkarmamak adına kabul etmiştir.1876 Anayasası üzerinde yapılan değişikliklerde katkı sağlamış, sunduğu teklifler, derin bilgisi ve kapsamlı siyaset anlayışıyla farkını ortaya koymuştur. Nitekim meclisin açılış töreninde “alimlerin yüz akı, övünç kaynağı” diye takdim edilmesi durumunu özetler niteliktedir.<sup>175</sup>

Öte yandan Elmalılı, II. Abdulhamid'in tahttan indirilmesindeki rolünden dolayı çokça eleştirilmiştir. Şöyle ki Meclis-i Mebusan'ın Trakya'dan gelen hareket ordusunun komutanı Mahmut Şevket Paşa'nın zorlaması ile padişahın tahttan indirilmesi kararı alınmış daha sonra sıra fetva almaya gelmiştir. Bunun için bir heyet kurulmuş ve zamanın Şeyhulislam Ziyaeddin Efendi'nin fetvası istenmiştir. Bir an önce sonuca varmak için fetva emini Nuri Efendi meclise götürülmüştür. Heyet başkanı Ahmet Rıza Bey, Nuri Efendi'yi fetvayı yazması için ikna etmeye çalışmış ancak o gücü nispetinde fetvayı yazmamak için mücadele vermiştir. Bu esnada orada bulunan Elmalılı, “Bir Müslüman şahıs, size bir fetva emini olarak değil, memleketin meşhur alimlerinden biri olarak başvurup da bunun caiz olup olmadığını sorarsa dinen cevap vermeye mecbursunuz.” diyerek Nuri Efendi'nin direncini yok etmiştir. Nihayet malum fetvanın müsveddesi Elmalılı tarafından hazırlanıp Şeyhulislam'a gönderilmiştir. Bu sefer Şeyhulislam Ziyaeddin Efendi, imzaya yanaşmasa da zorla imza attırılmıştır.<sup>176</sup> Dolayısıyla bu olaydan hareketle bazıları onun hakkında şunları demişleridir:

Bazı zatlar, Hamdi Efendi'nin fetva işine, şartların zorlaması veya Sultan Hamid'in öldürülme endişesi ile katıldığını ileri sürerek, onun hayatındaki bu siyasi gölgeyi silmek istemektedir. İlmi haysiyetin gereği olarak ifade etmek isteriz ki, kanaatimizce Hamdi Efendi bu işe bilerek kendi arzusu ve isteği ile

<sup>174</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 13.

<sup>175</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 13; Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, s. 57.

<sup>176</sup> İsmet Ersöz, “Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”, *Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara, 4-6 Eylül 1991, 169-177.

karışmıştır. Eldeki veriler bunu teyit etmektedir. Böylece bu hususu tarihin vereceği adil hükme havale etmek istiyoruz.<sup>177</sup>

Elmalılı, öğrenmeyi ve öğretmeyi çok seven bir insan olarak, medrese hocalığı esnasında Vaizler Medresesinde fıkıh usulü, Mekteb-i Nüvvâb ve Mekteb-i Guzat'da İslam hukuku, Medrestü'l-Mütehassisin ve Mekteb-i Mülkiye'de mantık dersleri okutmuş, 1915-1916 yıllarında Sultan Mehmet Reşat döneminde iki yıl, seçkin ilim adamları tarafından yapılan ve padişahın da dinleyici olarak katıldığı “huzur dersleri”nde muhatap olarak bulunmuştur. Diğer yandan “Beyanü'l-Hak” ve “Sebilü'r-Reşad” dergilerinde yazılar yazan M. Hamdi, dini sorunları çözmek ve İslam'a yapılan saldırıları çözmek için kurulan “Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye”ye önce üye sonra başkan olmuştur.<sup>178</sup>

Osmanlı devleti Birinci Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle çıktığında Damat Ferit Paşa hükümeti kurulurken Elmalılı'ya Evkaf yani Vakıflar Bakanlığı teklif edilmiştir. Elmalılı bu teklifi kabul etmese de Padişahın fermanı ile kabule mecbur kalmıştır. Bu bakanlık görevini en güzel şekilde yapmaya çalışan Elmalılı'ya birtakım ödüllere de layık görülmüştür. Vakıf konusuyla ilgili olarak “İrşâdü'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf” ismini taşıyan bir kitap yazmıştır.

Öte yandan bu yıllarda Osmanlı toprakları işgal edilmekte ve Kurtuluş Savaşı da başlamak üzeredir. İngilizlerin baskıları üzerine Ferit Paşa hükümeti istifa edince Elmalılı'nın bakanlık görevi de sona ermiştir. Elmalılı bu sefer Âyan Meclisi yani senato üyeliğine seçilir. Bu görevi ise Osmanlı tarih sahnesinden çekilene kadar üç yıl sürer. Bu arada Süleymaniye Medresesi müderrisliğine de terfi etmiştir.<sup>179</sup>

Cumhuriyet'in ilanı üzerine görev yaptığı kurumlar kapatılınca işsiz kalmıştır. Millî mücadele sırasında İstanbul hükümetinde görev aldığı için İstiklal Mahkemesi'nce gıyabında idama mahkûm edilmesi üzerine Fatih'teki evinden alınarak Ankara'ya götürülmüş ve kırk gün nezarete atılmıştır. Mahkeme sonunda galip ihtimal İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olması nedeniyle suçsuz bulunmuş ve de serbest bırakılınca İstanbul'a dönmüştür. Bundan sonra camiye gitme dışında evinden hiç çıkmayan Elmalılı, maddi sıkıntı yaşadığı bu dönemde “Metâlib ve Mezâhib” adlı tercüme eserini tamamlamıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde

<sup>177</sup> Ersöz, “Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”, s. 171.

<sup>178</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 15.

<sup>179</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, ss. 15-16.

Türkçe bir tefsir hazırlanması kararı alınca Diyanet İşleri Başkanlığı, bu görevi kendisine teklif etmiştir. Elmalılı da bu görevi kabul ederek tefsiri yazmaya başlamış ve bitirmeye muvaffak olmuştur.<sup>180</sup>

Dört çocuk babası Elmalılı, kalp yetmezliği yüzünden 1942 yılında İstanbul Erenköy’de vefa etmiş ve Sahrây’ı Cedid mezarlığına defnedilmiştir.<sup>181</sup>

### 2.3.2. İlmî Yönü

Elmalılı, Müslümanların Avrupalılaştırılmasını hatalı görüp asıl yapılması gerekenin Avrupa’yı içimizde eritip, kendi değerlerimize sahip çıkmak olduğunu savunmuştur. Ona göre, Batı’nın değerlerinden değil ilminden faydalanmak gerekir. Zira insanlar ancak İslamî esaslara bağlı kalmakla mutlu olabilirler. Öte yandan insanlar, kendi türünü devam ettirebilmek için, bir gün İslamiyet’e mecbur kalacak ve gelecekte İslam dini iyi anlaşılıp okunacaktır.

Elmalılı, dini ilimlerde olduğu kadar pozitif bilimlerde de sağlam bir anlayışa sahiptir. Okumayı çok seven Elmalılı, en başta felsefe olmak üzere biyoloji, fizik, kimya ve matematik farklı alanlarda eserler okuyan birisi olmuştur. Nitekim o, dini kaygı ve endişelerle pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini savunmaktadır. Elmalılı’ya asıl ününü kazandıran ise *Hak Dini Kur’an Dili* adlı meşhur eseridir.<sup>182</sup>

### 2.3.3. Eserleri

Elmalılı, vefat ettiğinde geride birçok eser bırakmıştır. Bu eserleri arasında şüphesiz en önemlisi ve en meşhuru tefsiridir. Eserleri şunlardır.

#### 1-*Hak Dini Kur’an Dili*

Bilindiği gibi Cumhuriyet kurulup, medreseler kaldırıldıktan sonra okullarda Arapça eğitime son verilmiştir. Kur’an’ı okuyup anlayabilecek ve anladıklarını diğer dindaşlarına anlatabilecek bir medrese nesli de yetiştirilmeyecektir. Bu sebeple yeni nesillerin Kur’an’ı anlama ve yararlanma arzu ve ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyacı hissedenler, Kur’an’ın Türkçe tefsir ve tercümesi üzerinde durmuştur. Cumhuriyetin daha ilk yıllarında T.B.M.M. tarafından Kur’an’ın Türkçeye tercüme edilmesine ve

<sup>180</sup> Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, s. 58.

<sup>181</sup> Ersöz, “Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”, s. 172.

<sup>182</sup> Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, s. 58; Fatma Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara, 4-6 Eylül 1991, ss. 2-24.

muhtasar da olsa Türkçe bir tefsirin yaptırılmasına karar verilmiştir. Dönemi Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi ve Yardımcısı Ahmet Hamdi Aksekili'nin uygun görmesi ve ısrarı ile tercüme görevi şair Mehmet Akif'e (daha sonra Akif yaptığı tercümeleri beğenmediği için bu görevi bırakmıştır), tefsir görevi ise Elmalılı Hamdi Efendi'ye verilmiştir.

Elmalılı, bu tefsiri on iki yılda tamamlamıştır. Zaman zaman rahatsızlanan Elmalılı, bu tefsiri bitiremeyeceği endişesine kapılmış olmalı ki bazı ayetlerin, sadece mealini vererek yetinmiştir.

Bu eser, İlk olarak 1935-1939 yılları arasında basılmıştır. Daha sonraki yıllarda çeşitli yayınevleri tarafından birçok baskısı yapılmıştır. Bu tefsirin kaybolan ilk cildi hariç diğer ciltlerinin el yazması orijinal nüshasını Kültür Bakanlığı 1990 yılında satın almış ve Süleymaniye Kütüphanesi'ne koymuştur.<sup>183</sup>

#### *2-İrşâdü'l-Ahlâf fi Ahkami'l-Evkâf*

Bu eser, vakıflarla ilgili olup Elmalılı vakıflarla ilgili bakan olduğu dönemde kalem almıştır. Yani bu eseri Mülkiye Mektebi'nde okutmak üzere kaleme almıştır ve ilk defa 1911 yılında İstanbul, Ahmet Kamil Matbası'nda basılmıştır.<sup>184</sup>

#### *3-Metâlib ve Mezâhib (Tahlîli Tarih-i Felsefe, Mâ Ba'de't-Tabîa ve Felsefe-i İlâhiyye)*

Elmalılı, bu eseri Fransızcadan tercüme etmiştir. Eserin aslı Fransız filozoflarından Paul Janet ve Gabriel Sealles'in "Les Doctrines et-Les Ecoles" (Felsefi doktrinler ve ekoller) isimli felsefe tarihidir. İlk defa 1925 yılında İstanbul Matbai Amire'de yayınlanmıştır.<sup>185</sup>

#### *4-Mantık-ı İstintâcî ve İstikrâî*

Bu eser, Elmalılı'nın aslı İngilizce olan bir mantık kitabının tercümesidir. Bu kitap, Alexandre Bain'in "Logic: Deductive and Inductive" adlı kitabıdır. Elmalılı, bu eseri büyük ihtimal Fransızca cevirisinden tercüme etmiştir. Ve bu kitabı Süleymaniye Medresesi'nde mantık dersinde okutmuştur.<sup>186</sup>

#### *5-Sefer Bahsi*

<sup>183</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, ss. 32-34.

<sup>184</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, ss. 34-35; Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", s. 62.

<sup>185</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 35.

<sup>186</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 35.

Bu eser, oğlu Muhtar Yazır tarafından tefsirinin 1960 yılında basılan 8. ve 9. ciltlerin başına konulmuş bir yazıdır. Bu yazı, konuya ilişkin Elmalılı'nın görüşlerini içermektedir.

Öte yandan Elmalılı, dönemin süreli yayınlarından “*Beyânu'l-Hak*”, “*Sırat-ı Müstakîm (Sebîlü'r-Reşâd)*” ve “*Ceride-i İlmiyye*” dergilerinde de yazılar yazmıştır. “*Beyânu'l-Hak*” dergisinde yazdığı yazıları şunlardır:

a-*Hutbe-i Peygamberi*

b- *Vaaz*

c-*Ulumu İslamiyye, Âleme Bir Nazar*

d-*Saadet-i Hakikiyye, (Asır suresinin tefsiri mahiyetindedir.)*

e-*Makale-i Mühimme*

f-*İslamiyet'le Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?*

g-*İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-i İslamiyye*

h- *31 Mart*

i-*Küçük Bir Düşünce*

j-*Mecelle-i Ahkam-ı Adliyemize Reva Görülen Muâheze-i Müdafaa*

k- *Donanma İânesi Zekat yerine Geçer mi?*,<sup>187</sup>

“*Sırat-ı Müstakîm (Sebîlü'r-Reşâd)*” dergisinde yazdığı yazıları ise şunlardır:

a-*Ulum-u İslamiyenin Ruhu ve Mizaç Tasnifi*

b-*Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Daimi Terakkîdir*

c-*Hiz. Muhammed Aleyhisselamın Dini İslam*

d-*Ru'yet-i Hilal Meselesi*

e-*İlhad Ne Büyük Bir Cehalettir*

f-*Hayat ve Ubudiyet*

g-*Izdırabatı Beşerin Sebebi Şirkdir*

---

<sup>187</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, ss. 35-36; Nesimi Yazıcı, “Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 4-6 Eylül 1991, ss. 25-32.

“*Ceride-i İlmiyye*” dergisinde ise sadece “*Tevbe*” başlıklı bir yazı kaleme almıştır.<sup>188</sup>

#### 2.3.4. “Hak Dini Kur’an Dili” Adlı Tefsirinin Bazı Özellikleri

Cumhuriyet tarihinin ilk Türkçe tefsir çalışması olan *Hak Dini Kur’an Dili*, İmparatorluktan Cumhuriyet’e geçişin içtimai yapısını yansıtan bir eser olması nedeniyle, tefsir kitabı olma yanında tarihi bir vesika özelliği taşımaktadır. Osmanlı’nın son dönemlerinde medreselerde yetişmiş, müderrislik yapmış ve bakanlık gibi çeşitli devlet kademelerinde görevlerde bulunmuş Elmalılı’nın bu eseri, Kur’an merkezli birçok araştırmaya kaynaklık etmektedir. Dolayısıyla bu eser hakkında birçok tez, makale ve kitap yazılmış ve sempozyumlar yapılmıştır.<sup>189</sup>

Osmanlı medreselerinde yetişmiş ve dersler vermiş Elmalılı, tefsir, kelam, usûl, fıkıh, felsefe ve mantık dallarında dirayetli bir alimdir. Bunu yazdığı eserlerle ortaya koymuştur. Anlaşılması zor olan meseleleri hülâsa ederek, kendi düşüncesiyle mezcetmek suretiyle asrın idrakine sunmuştur.<sup>190</sup>

Elmalılı, eserin başında kapsamlı bir mukaddimeye yer vermiştir. Bu mukaddimedede eserin ele alınış biçimini şu şekilde izah etmektedir:

1-Ayet-i kerimeler arasındaki münasebet/ilgiye yer verilmektedir.

2-Esbab-ı nüzul yani ayetlerin inişine sebep olan olaylara yer verilmektedir.

3-Kırâat-ı Aşera’nın dışına çıkılmamaktadır.

4-Gerekli hallerde cümle ve kelimenin dil bakımından açıklamalarına yer verilmektedir.

5-İnanç yönünden Ehl-i Sünnet mezhebi, ibadet ve hükümler bakımından da Hanefî mezhebi gözetilerek, ayetlerin içermekte olduğu, dinî, şer’î ve hukuki, toplumsal ve ahlaki hükümlere, işaret ettiği veya alakalı olduğu felsefi ve ilmi konulara dair açıklamalar, özellikle tevhit, öğüt ve nasihatlerle alakalı ayetlerin olabildiği ölçüde genişletip izahı, ilgili ya da bağlantılı bulunan İslam Tarihine dair olaylara değinilmektedir.

<sup>188</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, ss. 36-37.

<sup>189</sup> Detaylı bilgi için bkz. Özgel, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Bibliyografyası”, ss. 327-362.

<sup>190</sup> Özgel, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Bibliyografyası”, ss. 338-339.

6-Oryantalistlerin saptırmalı yazılarına uyarıcı açıklamalar yapılmaktadır.

7-Giriş bölümünde Kur'an ile ilgili bazı önemli açıklamalar yapılmaktadır.

8-Nâsîh ve mensûha yer verilmektedir.

Elmalılı, yazdığı mukaddimede Kur'an'ın tercüme edilip edilmeyeceği ile ilgili detaylı açıklamalar yapmıştır. Öte yandan Kur'an'ın isimleri, sure, ayet, mushaf, tefsir, te'vil, meâl, Kur'an'ın fazileti ile ilgili genel bilgilere yer vermiştir.<sup>191</sup>

*Hak Dini Kur'an Dili*'nde genel olarak genel olarak dirayet ağırlıklı bir metot takip edilmiştir. Elmalılı, nasıl bir tefsir anlayışı benimsediğini şöyle ifade etmektedir:

Şunu da hatırlatalım ki, Kur'an'ın tefsirinde birinci kaynak yine kendisidir. İkinci kaynak, Resûlullah Efendimiz Hazretlerinin hadislerinde yer alan açıklamalardır. Üçüncü kaynak, sahabe ve tabiinden, tefsir bağlamında nakledilen açıklamalardır ki bunlarda bir yandan peygamberden aktarılan hadis olma olasılığı, bir yandan da bizzat o sahabenin yahut tabiinin te'vili olma olasılığı bulunmaktadır. Dördüncü kaynak ise bu üç kaynak araştırıldıktan sonra Arapça ve dini ilimler ile bilimsel düşünceler çerçevesinde ortaya konulabilen te'vil/yorum kısmıdır...<sup>192</sup>

*Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsir birçok açıdan klasik tefsirlerle ortak özelliklere sahiptir. Onu diğer tefsirlerden ayıran en temel özellik ise eserin Türkçe kaleme alınmış olmasıdır. Elmalılı, bu noktadan hareketle şunları der:

Arapça bilmeyenler için ise Kur'an'ın her kelimesini izah etmek gerektiği için Türkçe bir tefsirde bütün bunları üstlenmek mümkün olmadığından, sadece bazı örneklerini gösterebilmekten ileri gidemeyeceğimizi de ifade etmek de gerçeğin bir ifadesidir. Kaldı ki, Arapça bir tefsirin, "haberun ev sıfatun" demekle bir çırpıda ifade ettiği ike mefhumu anlatmak için ben satırlar dolusu yazı yazmak zorunda kaldım.<sup>193</sup>

Elmalılı, kaleme aldığı bu tefsirinin Arapça belli bir tefsir kitabı olmadığını, dolayısıyla gerekli durumlarda birçok tefsir kitabına müracaat ettiğini ifade etmektedir. Taberî'nin *Câmi'ül-Beyan*'ı, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, Kadı Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i, Ebû Hayyan'ın *Bahru'l-Muhît*'i ile *Nehru'l-Mâd*'ı, Nisâbü'rî'nin *Garâibu'l-Kur'ann ve Regâibu'l-Furk'an*'ı, Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*'i, Âlûsî'nin *Ruhu'l-Meânî*'sini saymaktadır. Ayrıca *Kütüb-i Sitte* ve İbn Esîr'in *en-Nihâye fî Garibî'l-Hadis* adlı eserleri de sürekli yanında bulundurduğunu ifade etmektedir. Bunlardan başka

<sup>191</sup> Detaylı bilgi için bkz. Yazır, *Hak Dini*, C. I, ss. 39-65.

<sup>192</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 63.

<sup>193</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 63.

İstanbul Kütüphanesinde mevcut olan tefsirlere, diğer ilim ve fen kitaplarına başvurduğunu vurgulamaktadır.<sup>194</sup>



---

<sup>194</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. I, ss. 51-52.

### 3. SA‘DÎ VE ELMALILI’NIN BAZI MODERN MESELELERE YAKLAŞIMI

Asıl konumuza geçmeden önce gelenek, modernizm ve postmodernizm kavramlarına kısaca değinmek istiyoruz. Çünkü bu dönemlerin karakteristik özelliklerini ortaya koymak, İslam dünyasındaki etkisini görme ve karşılaştırma açısından önem arz etmektedir.

Modern kelimesinin karşıtı olan gelenek, bir toplumda geçmişten gelmesi nedeniyle değer verilip benimsenen, nesilden nesile aktarılan maddi/manevi, kökleşmiş norm ve ritüeller olarak tanımlanmaktadır. Geleneklerin en büyük özelliği ise insanların geçmişi ile olan bağlarını güçlü ve diri tutmasıdır.<sup>195</sup> Türkçede geleneğe ilaveten “an’ane, görenek, teamül ve töre” gibi kavramlar da yaygın olarak kullanılmaktadır. İslâmi literatürde ise gelenek, “toplumda genel kabul gören sosyal davranış biçimleri” anlamına gelen “örf ve âdet” kelimeleri ile ifade edilmektedir. Özetle gelenek, toplumların kendinden önceki kuşaklardan devralıp kısmen değiştirerek sonraki kuşaklara devrettiği her türlü uygulama ve pratiklere denilmektedir.<sup>196</sup> Ziya Gökalp’a göre gelenek, “yaratma ve gelişme” demektir. Çünkü gelenek, birbiriyle kaynaşmış olan bir geçmişi, hareket ettirmekte ve ileriye doğru itmektedir. Daha doğrusu gelenek, sıradan bir taklit gibi çürüyüp gitmeyip aksine yeni gelişmeler ve eğilimler meydana getirmektedir.<sup>197</sup>

Gelenekçilik ise geçmiş dönemlerde uygulanan düşünce tarzını ve geleneksel olan her şeyi, modern olana tercih etme tavrını ifade etmektedir.<sup>198</sup>

Modernizm ise modernite/modernlik kavramlarıyla çok yakın ilişkili olmakla beraber genel olarak 19. yüzyılın sonu ile II. Dünya Savaşı’nın başlangıcına kadar olan dönemdeki büyük çaplı değişimleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir.<sup>199</sup> Modernizm kelimesinin kökü “modo, modernus” kelimelerinden gelen “modern” kelimesidir. “Modern” kelimesi ise bir kavram olarak 16. yüzyılın sonlarına doğru

---

<sup>195</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, ss. 258-259; Suat Cebeci, “Din Eğitimi Açısından Dini Yaşantıların Gelenekleştirilmesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2, 1996, ss. 75-76; Hüseyin Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Geleneksellik”, *Muhâfazakar Düşünce Dergisi*, 1/3, 2005, ss. 39-40.

<sup>196</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 87.

<sup>197</sup> Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Anonim Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 23

<sup>198</sup> Cebeci, “Din Eğitimi Açısından Dini Yaşantıların Gelenekleştirilmesi”, s. 78.

<sup>199</sup> Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 508.

ortaya çıkmıştır. Bu kelime sözlüklerde “hâlihazırda olan, eskiden yeniye geçiş, günümüze ait olan, çağdaş, çağrıl, asrî, yeni, aktüel olan ve mevcut zamanın tarz ve uslubu” gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle modernlik, geleneksel, yöresel ve toplumsal sınıf kimliğinden kaçış anlamına da gelmektedir. Akli merkeze alan modern anlayış ise geleneklere ve geçmişe ilişkin her şeyi kenara itip maddeci bir dünya görüşünü benimsemektedir. Çağdaşlaşma ve batılılık şeklinde de anlaşılan bu anlayış en fazla geleneksel düşünceyi sarsmıştır.<sup>200</sup> Yani modern düşüncenin temelinde akıl yatmaktadır. Dolayısıyla modern düşünce dünyayı sadece akılla temellendirmeye ve sorunları salt akılla çözümlenmeye çalışmakta, insanı da akıl dışında nesi varsa tümünden bırakmaya sevk etmektedir. Rene Guenon’e göre modernler, maddî şeyler (ölçülen, hesaplanan, tartılan vb.) dışındaki bilimi kavrayamazlar. Çünkü niceliksel görüş açıları ancak bunlara uygundur. Deyim yerindeyse en belirgin özellikleri niteliği, niceliğe indirgemektir.<sup>201</sup> Hegel’in şu sözü ise modern düşünce biçimini özetler niteliktedir: “Yalnızca akli olan gerçektir ve yalnızca gerçek olan aklidir.”<sup>202</sup>

Modern düşünce, özü itibarıyla dine karşıdır. Diğer bir deyişle modern dünyadaki şartlar, dinî ve geleneksel olan şeylerin yaşaması için tamamen elverişsiz bir mahâl oluşturmaktadır. Daha da açıkçası modern anlayışa göre hakikatin tek ölçüsü insan olup akli, tanrıdan ve kutsal prensiplerden bağımsız tutmak gerekir. Yani kurtuluş, dinde değil, sadece bilimde aranmalıdır. Dolayısıyla modern düşüncenin hâkim olduğu toplumlara bakıldığında maddileşmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak toplumsal ve bireysel manada çokça kargaşa ve bunalımlar ortaya çıkmaktadır. Bu bunalım ve kargaşalardan kurtulmak ise manevî değerlere sarılmakla mümkündür. Çünkü insan, sadece maddî şeylerle muhtaç olan bir varlık değildir. Öte yandan modernizmin en büyük gayesi ise insanları “modernleşme ve medenileşme” adı altında kendi manevî değerlerinden, düşünce ve kişilik yapılarından kopararak geçmişine

---

<sup>200</sup> Peter Childs, *Modernizm*, çev. Vural Yıldırım, Sitare Yayınları, Ankara 2010, ss. 22-23; Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 69; Raymond Williams *Modernizmin Siyaseti*, çev. Barış Şannan, Sel Yayıncılık, İstanbul 2018, ss. 43-44; Mikail Batu ve Onur Tos, “Tüketim Kültürü Odağında Modernizm ve Postmodernizmin Kaşılaştırılması”, *G.Ü.İ.F.E.D.*, 2, 2017, ss. 993-995; Resül Ersöz, *Klasik İslam Modernizminin Kur’an Algısı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2019, s. 27; Gamze Aslan Yaşar, “Orta çağdan Günümüze Modernite Doğuşu ve Doğası”, *A.Ü.S.B.E.D.*, 4/7, 2011, s.11.

<sup>201</sup> Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2020, ss. 152-155.

<sup>202</sup> Tuncay İmamoğlu, “Din ve Modern Düşünce Üzerine”, *Muhâfazakar Düşünce Dergisi*, 7/27, 2011, ss. 153-163.

yabancı nesiller yetiştirmektir. İnsanları geçmişinden koparmanın en kestirme yolu ise kişileri kendi dinleri ile kavga ettirmektir. Çünkü din, bireyde ve toplumda kendine has bir kişilik kazandırmaktadır.<sup>203</sup> Bu konuda Fransız düşünür Frantz Fanon (ö. 1961) şunları der:

Avrupa, Avrupalı olmayanları makineyle büyülemek istiyordu. Bir insan veya toplumu, kişiliği kendinden çekip çıkarılmadan ve kişiliğinin kökü kazanmadan makine veya diğer bir Avrupa ürünü yoluyla büyülemek mümkün değildir, önce kişilik silinip süpürülmelidir. Bütün bir zihniyet olarak din, tarih, kültür, düşünce, sanat ve edebiyat bir toplumun kişiliğini belirlediğinden bunların hepsi yıkılmalıdır. Bununla beraber yerel toplumun kendiyile özdeşleşmiş olan dilinden uzaklaştırılmalıdır. Dil bir toplumun inancı, kültürü her şeyidir. Siz o dili toplumdan söküp aldınız mı toplumu değiştirmek kolay olur. Tıpkı Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş dönemindeki harf inkılabı gibi Fransızların Cezayir'de Arapçanın yaygınlaşmasına engel oldukları gibi.<sup>204</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere modernizm, insanları kendi değerlerinden koparmaya çalışmaktadır. Kısaca modernizm, geçmişi göz ardı etme (dini ve geleneksel kabulleri terk etme), bireyselleşme, özgürleşme, dünyevileşme/sekülerleşme gibi anlamlara gelmektedir.<sup>205</sup>

Öte yandan Guenon, modern bilimle ilgili olarak şunları der: “Kutsal alan”la gerçekte çatışan “din dışı alan” yoktur; sadece bilgisiz görüş açısından başka bir şey olmayan bir “din dışı görüş açısı” vardır. Bu nedenle modernlerin bilimi olan “din dışı bilim” sadece “cahiliye bilgisi” olarak değerlendirilebilir.<sup>206</sup>

Postmodernizme geldiğimizde bunun belirli bir tanımını yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira postmodernizm kimilerine göre modernizmden kopuşu (yani geleneğe ve dine dönüşü), kimilerine göre modernizmin rafine edilmiş halini, kimilerine göre ise şüpheciliği ifade etmektedir. Bu şüphecilik anlayışına göre akıl, doğru bilgiyi elde edemez ve elde edilse dahi akıl onu sorgulamalıdır. Yani postmodernizm, kesinlikten uzak, esnek bir akım olarak da görülmektedir.<sup>207</sup> Mustafa Armağan ise postmodernizmi, modernliğe karşı çıkış yani gelenek ve dine geri dönüş

<sup>203</sup> Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, ss. 77-88; Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012, ss. 65-69; Keskin, *Kur'an'da Modern Yaklaşımların Eleştirisi*, ss. 28-31; Ersöz, *Klasik İslam Modernizminin Kur'an*, s. 31.

<sup>204</sup> Keskin, *Kur'an'da Modern Yaklaşımların Eleştirisi*, s.31; Ersöz, *Klasik İslam Modernizminin Kur'an*, s. 33.

<sup>205</sup> Keskin, *Kur'an'da Modern Yaklaşımların Eleştirisi*, s.31; Ersöz, *Klasik İslam Modernizminin Kur'an*, s. 33.

<sup>206</sup> Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, ss. 106-107.

<sup>207</sup> Hasan Yıldız, “Postmodernizm Nedir?”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 2005, ss (sayfa numarası yok); Yıldırım Özsevgeç, “Postmodernizm Üzerine”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54 2017, ss. 135-136.

değil aksine ikinci defa modernleşme/sekülerleşme olarak tanımlamaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki gerek modern gerekse postmodern dönemde dünyevî ve maddî şeyler, ciddi manada yüceltilmiş ve asıl hedef haline getirilmiştir. Modernizm-postmodernizm, hem vaatleri hem de tehlikeleri olan bir ‘meydan okuyuş’ olarak anlaşılabilir. Diğer bir deyişle bu anlayış, İslâmî akıl ve düşünceye, ahlak ve inanca daha da önemlisi İslâmî anlayışın dayanağı olan “insanları gözetlen ve gözetleyen” Allah fikrine bir meydan okuyuş denilebilir.<sup>208</sup>

Modernizmin İslam coğrafyasına girişi ise 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Bu dönemde Avrupa, ekonomik, teknolojik ve diğer yönlerden gelişme kaydederek İslam ülkeleri ile arasındaki gelişimsel mesafeyi oldukça açınca İslam coğrafyasındaki ilim adamları ve yöneticiler, ekonomik, teknolojik vb. alanlarda batıdan ilham almaya başlamış ve batı eksenli yeni anlayışlar geliştirmeye girişmişlerdir. Modern düşüncenin giderek yaygınlaştığı bu dönemde, Cemaleddîn Efgânî (ö. 1897), Mısırlı Muhammed Abduh (ö. 1905), Hindistanlı Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Pakistanlı Fazlurrahman (ö. 1988), İranlı Ali Şeriatî (ö. 1977), Cezayirli Muhammed Arkoun (ö. 2010), Mısırlı Hasan Hanefî gibi bazı İslamcı modernistler<sup>209</sup> Kur’an merkezli hermenötik<sup>210</sup> bir diğer ifadeyle İslam hümanizmi<sup>211</sup> arayışını geliştirmeye çalışmışlardır. Bu gibi alimler, İslam’ın sistematik değişiminden ziyade ıslah ve tecdidden yanadırlar. Yine bu gibi alimler, genel olarak İslam’da kadının konumu gibi tartışmalı meseleleri yeniden yorumlayarak açıklamakla birlikte Ernest Renan (ö. 1892) gibi Hristiyan filozofların iddia ettiği gibi İslam’ın akıl düşmanı olmadığı, temel ilkelerinde akılla bağdaşmayan hiçbir şeyin bulunmadığını

<sup>208</sup> Fazlur Rahman, *Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, ss. 17-18.

<sup>209</sup> Şibli Numani (ö. 1914), Reşid Rıza (ö. 1935), Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1902), Hüseyin el-Cisr (ö. 1909), Cemaleddin el-Kasimî (ö. 1914), Emir Şekib Aslan (ö. 1946), Muhammed İkbâl (ö. 1938), Kazan’lı Musa Carullah Bigiyef (ö. 1949), Kırımlı İsmail Gaspıralı (ö. 1914), Said Halim Paşa (ö. 1921), M. Şemseddin Günaltay (ö. 1961), Mehmet Akif Ersoy (ö. 1936), Ziya Gökalp (ö. 1924), İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946), Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951), Said Nursi (ö. 1960), Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) gibi alimler de bu surecin önemli alimleridir. Tüm bu modernist entelektüellerin bakışındaki temel özellik, değişime olan inançlarıdır. Süleyman Kaya, “Modern Dönem Kur’an Algısı”, *Dergiaband*, 2/3, 2014, ss. 18-36.

<sup>210</sup> Hermenötik, “yazılı metinleri anlama ve yorumlama” çabası olarak tarif edilmektedir. Daha açıkçası bir şeyi “söylemek, açıklamak, tercüme etmek ve yorumlamak (to interpret)tür. Keskin, *Kur’an’da Modern Yaklaşımların Eleştirisi*, ss.38-39

<sup>211</sup> Felsefi ve edebi düşünce kavramı olan hümanizm, 14. yüzyılda İtalya’da ortaya çıkıp modern kültürün önemli bir unsuru olarak Avrupa’nın diğer şehirlerine yayılmıştır. Hümanizm, insanın değerini kabul eden, onu her şeyin ölçütü olarak tanımlayan, insanın doğasını, yetilerini ölçüsünü ya da ilgilerini konu edinen bir felsefedir. Daha açıkçası hümanizm, insanı kâinatın merkezi ve tercümanı addeden ve kâinatı insan vasıtasıyla tefsir eden bir düşünce sistemidir. Muhsin Kadioğlu, “Hümanizm”, *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 23, Eylül 2011, s. 157; Nesrin Kale, “Hümanizm”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 25/2, 1992, 763-770.

aksine İslam'ın akılcı ve modernleştirici bir fonksiyonunun bulunduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Modernistlerin, Kur'an'ı yorumlama yöntemi ise genellikle batı menşeli felsefi fikir ve yöntemlerle dayanmaktadır.<sup>212</sup> Yani özetle modernistler, İslam'ı yeniden yorumlayarak batı medeniyetiyle birebir uyum içerisinde olmasa da en azından onunla çelişmeyen bir din anlayışını geliştirmeye çalıştıkları söylenebilir.<sup>213</sup>

Süleyman Kaya'nın tespitlerine göre İslam modernistlerinin genel özellikleri şöyledir:

1-Modern Kur'an okumalarının en temel özelliklerinde birisi Kur'an merkezli oluşudur.

2-Modern Kur'an yorumcuları hadislere ve kültürlerden gelen bilgi birikimine oldukça ihtiyatlı yaklaşırlar. Bu sebeple onlar, Kur'ancılarla karıştırılmaktadır.

3-Kur'an'a akıl temelli yaklaşım sergilemektedirler. Bu akılcı tavırlarından dolayı mutezileyi çağırırırılar.

4-Biad'at, taklit ve tasavvufa karşıdırılar.

5-Sosyal, siyasal ve aktüel alanlara hitap ettiği düşünülen ayetlere çok fazla önem verirler. Özellikle Batı'da revaç bulan eşitlik, hürriyet, demokrasi, çok eşlilik, miras, kadının şahitliği, faiz ve Kur'an'daki bazı cezalara yönelik değerlendirmeler bunların başında gelmektedir.<sup>214</sup>

Sonuç olarak modern dönem hem Batı toplumunda hem de diğer toplumlarda toplumsal, siyasal ve ekonomik etkiler bırakmıştır. Bu dönemde İslam dünyası da her yönüyle etkilenmiştir. Dolayısıyla bu etki, Müslümanların Kur'an algısına da yansımıştır. Bu da ıslahatçı, ihyacı, tecdidci, modernist kavramlarıyla ifade edilen yaklaşımların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu girizgâhtan sonra modern dönemde çokça tartışılan meselelere geçebiliriz.

### 3.1. Kölelik

---

<sup>212</sup> Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 65; Fazlurrahman, *İslam*, Selçuk Yayınları, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, İstanbul 1993, ss. 299-308; Fazlurrahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, ss. 41-48; Keskin, *Kur'an'da Modern Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 35-37; Ersöz, *Klasik İslam Modernizminin Kur'an*, s. 33.

<sup>213</sup> Ersöz, *Klasik İslam Modernizminin Kur'an*, s. 35.

<sup>214</sup> Süleyman Kaya, "Modern Dönem Kur'an Algısı", *Dergiaband*, 2/3, 2014, ss. 18-36.

Köle kelimesi Türkçe sözlüklerde “savaşta tutsak alınan, yabancı ülkelerden zorla kaçırılıp özgürlükten yoksun bırakılan ya da başkasından satın alınan kimse, kul, esir, birinin buyruğu altında olup özgür olmayan kimse”<sup>215</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Arapçada köleler için “abd (köle lafzının eş anlamlısı olarak kullanılan bu kelime hukuki anlamda köleliği, dini anlamda ise kulluğu ifade etmektedir. Kur’an’da üç yerde<sup>216</sup> köle manasında kullanılmaktadır.),<sup>217</sup> gulâm, hâdim, rıkk, rakîk, esîr, memlûk, kınn, rakabe<sup>218</sup>, vasîf, milkü’l-temîn ve kadın köleler için câriye, eme, vasîfe, memlûke, gurre ve Farsça’da ise bende, gulâm kadın köle için kenîz”<sup>219</sup> kelimeleri kullanılmaktadır.

Bilindiği gibi insan haklarına aykırı bir uygulama olan kölelik, tarihi itibarıyla çok eski dönemlere dayanmaktadır. Bilindiği kadarıyla kölelik genel olarak Antik Yunan ve Roma uygarlıklarıyla özdeşleşmiş bir uygulama<sup>220</sup> olsa da kaynaklar eski Mısır ve Yakın Doğu’da çok fazla kölenin varlığından bahsetmektedir. Dolayısıyla İslam öncesi dönemde pek çok kaynaktan beslenen kölelik sistemi her geçen geçen gün yaygınlaşmış ve modern dönemin medeni kabul edilen toplumları da dahil olmak üzere hemen her toplumda bir şekilde yirminci yüzyılın ortalarında kadar fiili olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>221</sup> İslam’ın zuhur ettiği dönemde, kölelik uygulaması pek çok kaynaktan beslenmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

<sup>215</sup> Sevgi Özel, vd., *Türkçe Sözlük*, Dil Derneği Yayınları, 3. Basım, Ankara 2012, s. 1087.

<sup>216</sup> Nisa, 4/172, İsrâ, 17/1, Zariyat, 51/56.

<sup>217</sup> Demir, *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s. 237.

<sup>218</sup> “Rakabe” kelimesi Nisâ, 4/92, Mâide, 5/89, Mücadele, 58/3, Beled 90/12. ayetlerde köle anlamında kullanılmaktadır.

<sup>219</sup> Mehmet Akif Aydın ve Muhammed Hamîdullah, “Köle”, *DİA*, C. 26, TDV Yayınları, Ankara 2002, s. 237.

<sup>220</sup> Erkan Duymaz, “Modern Kölelik: Avrupa Konseyi Hukukunda Kölelik, Kulluk ve Zorla Çalıştırma Yasakları Üzerine Bir İnceleme”, *Legal Hukuk Dergisi*, 11/123, 2013, s. 68.

<sup>221</sup> Kölelik uygulaması Fransa’da 1789 ihtilali sonrasında, İngiltere’de 1807 yılında yasaklanmış olsa da köleliğin yasaklanmasına ilişkin uluslararası özelliğe sahip ilk belge 1815’te Viyana Kongresi neticesinde ortaya çıkmıştır. Amerika Birleşik Devletleri’nde ise köleliğe karşı çıkan Kuzey devletlerinin kazandığı iç savaş (1861-1864) neticesinde yasaklanmıştır. 1950 yılına gelindiğinde Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ne “Hiç kimse köle veya kul olarak tutulmayacaktır.” Maddesi eklenerek resmi olarak köleliğin kaldırılması amaçlanmıştır. 1957 yılında da köleliğin kaldırılmasına ilişkin uluslararası belgelerin sayısı ise 300’e kadar ulaşmıştır. Osmanlı Devleti’nde ise köleliğin ilk kaldırılma girişimi 1847 yılında İstanbul köle pazarının kapatılması ile başlamıştır. Ve bunu 1857’de hicaz bölgesinde zenci ticaretinin yasaklanması, 1890’da zenci esir ticaretini yasaklayan Brüksel Sözleşmesi’ne imza atması ve 1909 yılında beyaz köle ticaretinin yasaklanması takip etmiştir. İran’da 1906’daki anayasa maddesi ile kaldırılmıştır. Diğer Müslüman ülkelerde ise kölelik uygulaması genel olarak yirminci yüzyılın ortalarına doğru sona ermiştir. Ayrıca kölelik sorunu bir önceki yüzyılda çözüme kavuşturulmuş gibi görünse de 21. yüzyılda hala tartışılıp gündem olması ayrıca sorgulanması gereken bir husus olarak göze çarpmaktadır. Özde Dereboylular, “Kölelik ve Kulluk Yasağının Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında Değerlendirilmesi”, *D.E.Ü Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 21, 2019, s. 2588; <sup>221</sup> Aydın ve Hamîdullah, “Köle”, ss. 237-246; M. Zeki Duman, “İslam’ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı”, *E.Ü.İ.F.D.*, 12, 2011, s. 2-3; Duymaz, “Modern Kölelik”, s. 68.

- 1-Savaş esirleri.
- 2-Korsanlık ve kaçırma sonucunda elde edilen kişiler.
- 3-Adam öldürme, zina, hırsızlık suçu işleyenler.
- 4-Borçlu olan kişilerin borcunu ödemeye gücü yetmemesi halinde, alacaklısının kölesi kabul edilmesi.
- 5-Babaların çocuklarını köle olarak satması.
- 6-Kişinin kendisini köle olarak satması.
- 7-Baba hür dahi olsa köle bir anneden doğan çocuğun köle kabul edilmesi.

Görüldüğü gibi kölelik kaynağının böylesine çok olduğu bir dönemde İslam, savaş esirlerinin haricindeki kölelik uygulamalarını yasaklamıştır. Yani İslam hukukuna göre köleliğin tek kaynağı savaştır. Savaş esirlerinin durumu ise İslam devletine bırakılmıştır. Yani devlet, duruma göre fidye karşılığında veya fidyesiz olarak serbest bırakılabilir.<sup>222</sup>

Burada ayrıca şu hususun da altını çizmek istiyoruz. Müsteşriklerin çoğu, İslam'ın köleliğe karşı tutumunu yani yasak koymamasını diğer bir ifadeyle mubah (serbest) bırakmasını sebep göstererek İslam'a karşı şiddetli eleştirilerde bulunmuşlardır. Ancak İslam'ın ilk yıllarında, Yahûdilik'te ve Hristiyanlık'ta borçlu borcunu zamanında ödeyemediği takdirde alacaklısının kölesi sayılması, dinlerin yanında beşerî hukuk sisteminin de köleliği kabul etmesi ayrıca filozofların dahi köleliği benimsemesi gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda müsteşriklerin sırf bu noktadan hareketle İslam'a yönelik eleştirilerde bulunması bize göre hakkaniyetsiz, art niyetli ve gerçeklikten uzaktır. Hatta Aristo'ya göre "bazı insanlar sadece kölelik için yaratılmıştır."<sup>223</sup> Dolayısıyla ayetleri daha iyi anlayabilmek için, ayetin nazil olduğu tarihi, toplumsal, siyasal, ekonomik ortamı çok iyi bilmek ve anlamak gerekir. Öyle ki Kur'an, ekonomik hayatın tamamen köleliğe dayandığı bir dönemde nazil olduğu için, köleliğin bir anda ortadan kaldırması sosyal düzene hiçbir yarar

---

<sup>222</sup> Muahmed, 47/4; Ali Abdu'l-Wâhid Wafi, "İslamiyet'e Göre Kölelik", çev. Kemal Işık, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 1961, s. 208; Aydın ve Hamîdullah, "Köle", s. 239;

<sup>223</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, s. 198.

sağlamayıp toplumsal fesada ve sarsıntıya yol açabilirdi. Çünkü kölelik, bu dönemde neredeyse bütün toplumlarda yasal bir kurum olarak görülmekteydi.<sup>224</sup>

### 3.1.1. Kölelikle İlgili Ayetler

Yukarıda da ifade edildiği gibi İslam'ın zuhur ettiği dönemde hem Mekke ve Medine'de hem de dünyanın diğer bölgelerinde kölelik çokça uygulanan bir sistemdi. Diğer kutsal kitaplarda köle azadından hiç bahsedilmezken Kur'an'da ilgili ayetlerin çoğu genel olarak adam öldürme, yemin, zihâr gibi suçlara kefaretilik olarak köle azat<sup>225</sup> edilmesinden bahsetmektedir. Bu da İslam'ın köleliği kaldırmak istediğine bir işaret. Ayrıca kölelere iyi davranılması,<sup>226</sup> onlara iyilikte bulunulması,<sup>227</sup> kölelere zekât verilmesi,<sup>228</sup> cariyelerin fuhşa zorlanmaması,<sup>229</sup> efendilerin cariyelerle ilişkilerin helal olması,<sup>230</sup> köle ve cariyelerin evliliğe teşvik edilmesi,<sup>231</sup> müşrik kadınlarla evlenmek yerine Müslüman cariyelerle evlenilmesi ve mümin kölelin müşrik hür kimseden hayırlı olduğu da belirtilmektedir.<sup>232</sup> Ayrıca hür kimselerin köleleştirilmesine cevaz veren hiçbir ayet de bulunmamaktadır. Hz. Peygamber de pek çok hadisinde kölelerin azat edilmesini teşvik etmektedir.<sup>233</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi, köleleri birçok yolla özgürlüğüne kavuşturmayı hedefleyen İslam'a göre kölelik kalıcı bir nitelik değildir. Yani köle özgürlüğüne kavuştuktan sonra diğer hür kimseler gibidir. Örneğin

---

<sup>224</sup> Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 198; Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s. 240-241; Çağımızda kölelik uygulaması her ne kadar kalkmış olsa da "İslam köleliği meşru kıldı, hürriyeti istemiyor." düşüncelerin var olduğu bilinmektedir. Bu gibi düşüncelere karşılık olarak İbn Aşûr ise şu güzel yorumunu vermekte fayda vardır:

"Tarihin tanıklarından görüldüğü gibi, kölelik İslam'ın ortaya koyduğu bir şey değildir. Ancak bu bütün eleştiriyi gidermez. Çünkü İslam'ın köleliği onayladığı eleştirisi devam eder. Fransızlar'ın, İngilizler'in ve Amerikalılar'ın insan hakları bildireleriyle köleleri özgürleştirdiği övünmeleri de düşündürücüdür. Fakat bu özgürleştirme çok ağır yürümüş, ancak Fransız Devrimi'nde insan haklarının ilanından sonra uygulanabilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nin birçok bölgesinde, Başkan Abraham Lincoln'ün 1 Ocak 1863'teki kararıyla uygulamaya girmiş, bütün kölelerin özgürleştirilmesi genelgesi 1865'te ortaya çıkmıştır. Birleşik Devletler'de o gün için kölelerin sayısı, erkek, kadın ve çocuk olarak dört milyon civarında tahmin edilir. Özgürleştirme düşüncesinin öncüsü sayılırlar. Oysa İslam, onları en az dokuz yüzyıl geçmiştir." Cahit Güngör, *Çağdaş Tefsirde Kölelik Yorumu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, s. 108.

<sup>225</sup> Nisa, 4/92, Maide, 5/89, Mücadele, 58/3, Beled, 90/13.

<sup>226</sup> Nisa, 4/36.

<sup>227</sup> Bakara, 2/177

<sup>228</sup> Tevbe, 9/60.

<sup>229</sup> Nûr, 24/33.

<sup>230</sup> Nisa, 4/24,36.

<sup>231</sup> Nûr, 24/32.

<sup>232</sup> Bakara, 2/221.

<sup>233</sup> Ebu Hureyre (r.a.) rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Her kim ki mümin bir köleyi azat ederse Allah Teâla, onun her uzvuna karşılık azat edenin bir uzvunu cehennem ateşinden azat eder. Müslim, İtk, 22.

Hz. Peygamber tarafından azatlı köle Bilal'in (r.a.) müezzinlik ve Usame'nin (r.a.) başkomutanlık görevine getirilmesi<sup>234</sup> bunun en büyük kanıtı kabul edilebilir.

### 3.1.1.1. Köle Azadı

Kur'an'da hata ile adam öldüren, yeminini bozan veya zıhar yapan kimselerden kefarete olarak öncelikle köle azat etmeleri istenilmektedir. Hata ile adam öldürme kefareti ile ilgili ayet mealen şöyledir:

*“Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka. Öldürülen, mümin olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mümin bir köle azat etmek lazımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek ve mümin bir köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lazımdır...”<sup>235</sup>*

Sa'dî tefsirini incelediğimizde Sa'dî'nin genel anlamda katilin ve kölenin vasıfları üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Özetleyecek olursak Sa'dî'ye göre, kişi herhangi (Erkek-kadın, hür-köle, küçük-büyük, akıllı-deli, Müslüman veya kafir olması fark etmez. Çünkü ayette geçen “men” lafzı umuma delalet eder.) birini öldürürse katilin, kefarete olarak fayda sağlayan ‘mümin bir köleyi’ azat etmesi ve diyet ödemesi gerekmektedir. Ancak köle, azat edildiği takdirde sıkıntı yaşayacaksa azat edilmemelidir. Diğer bir deyişle köle kalması kendisi için daha faydalı olan birinin, azat edilmesi kefarete yerine de geçmemektedir. Ayrıca eğer kişi, fakirlikten dolayı köle yahut bedelini bulamazsa yani peş peşe iki ay oruç tutmalıdır.

Yine Sa'dî'ye göre, mümin bir kimsenin diğer bir mümin kimseyi hangi şartlarda, hangi hallerde olursa olursun öldürmesi mümkün değildir. Çünkü bu ayet, öldürme fiilinin çok büyük bir haram ve imana da son derece aykırı olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla gerçek bir iman, kişinin diğer mümin kardeşini sevmesini, onu dost bellemesini ve ona eziyet veren şeyleri ortadan kaldırmasını gerektirir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in “*Benden sonra biriniz diğerinin boynunu vuran kafirlere*

<sup>234</sup> Caner Taslaman ve Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2019, s. 150-151; Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 200-201.

<sup>235</sup> Nisâ, 4/92.

*dönmesin.*"<sup>236</sup> hadisi bu hakikati desteklemektedir. Öldürme fiilinin tek istisnası ise hata ile öldürmedir ki bu da öldürme amacı taşımadığından kişiyi günahkâr yapmaz, ancak kefarete ve diyet gerektirir.<sup>237</sup>

Elmalılı bu ayeti (Nisâ 4/92) detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Bir müminin diğer mümini hata hariç öldürmesinin din ve iman açısından mümkün olmadığını ifade eden Elmalılı, hata ile öldürmeyi ise, "düşmana veya ava atarken mümin kimseye gelmesi ki bu bir hatadır veyahut karşısındakinin elbisesine bakarak onu düşman sanması bu da kasıt ve niyette bir hatadır" şeklinde örneklendirmekte ve bu tür hataların her Müslümanın başına gelebileceğini ifade etmektedir. Ayetin sebebi nüzulüne de değinen Elmalılı, bu ayetin Hüzeyfe b. Yemani'nin babası Yeman'da İslam askerleri tarafından bilinmeyerek öldürülmesi üzerine indiğini ifade etmektedir.

Elmalılı'ya göre, köle azadı, Allah'ın hakkı olarak günahı silen/örtlen bir kefarettir ve farzdır. Diyet ise kul hakkı olarak alınan bir tazminattır. Yani bir müminin öldürülmesinde Allah hakkı ve kul hakkı olmak üzere iki hak vardır. Şöyle ki hayat, her şeyden önce kul hakkıdır. Özgürlük de bir tür hayat olup o da Allah'ın hakkıdır. Dolayısıyla Allah'ın hakkı olan bir mümin hayatının yok edilmesine karşılık, diğer bir mümin kula özgürlük vererek ona yeni bir hayat kazandırmak, hata ile katil olan bir müminin günahının affına vesile olacak en uygun kefarettir ki bunda hem ceza hem de ibadet anlamı vardır. Diğer bir ifadeyle katil bir taraftan terbiye diğer taraftan da teselli edilmektedir. Sonuç olarak İslam ülkelerinde hata ile öldürülen kişinin hükmü ikidir; kefarete ve diyet (diyet konusuna değinmeyen Elmalılı, bu konuyu fıkıh alimlerine bırakmaktadır). Hata ile öldürülen kişi mümin değilse sadece diyet gerekir.<sup>238</sup>

Yemin kefareti ile ilgili ayet mealen şöyledir:

*"Allah sizi kayıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz eminden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmek. Buna imkân olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz de (bozarsanız) yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah ayetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz."*<sup>239</sup>

<sup>236</sup> Buhari, İlim, 43, Müslim, İman, 118, 120.

<sup>237</sup> Sa'dî, *Teyşiru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 208-209.

<sup>238</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 132-137.

<sup>239</sup> Mâide, 5/89

Sa'dî'ye göre, kasten yapılan yeminlerin bozulması halinde kişinin kefaret sorumluluğu bulunmaktadır. Bu kefaret yollarından birisi de mümin bir köleyi azat etmektir. Yani kişi bu kefaretlerden (on yoksulu yedirmek veya en azından namaz kılacak kadar yeterli olan elbise ile giydirmek ve mümin köle azat etmek) birisini yaptığında artık yemini çözülmüş, günahı silinmiş olur. Eğer bu üç seçenek yerine getirilemez ise üç gün oruç tutması gerekir.

Lağv yeminine de değinen Sa'dî, bunu şu şekilde tarif eder: “Lağv yemini, yemin eden kimsenin, yemin niyeti kastı olmaksızın yaptığı yeminler veya bir kimsenin bizatihi doğru olduğunu sanmakla birlikte daha sonra durumun böyle olmadığı ortaya çıkan yeminlerdir.” Bu yeminde herhangi bir sorumluluk bulunmamaktadır. Ayrıca ayetten, kişiyi yemin etmekten uzak durması da anlaşılmaktadır.<sup>240</sup>

Lağv yeminine değinmeyen Elmalılı, sorumluluk gerektiren yeminin ne olduğunu anlatmaktadır. Bu yeminin adı “yemini mün'akide”dir. Yani bu yemin, “vallahi evlenmeyeceğim, vallahi hanımına yaklaşmayacağım, vallahi yarın oruç tutacağım yahut vallahi sigara içmeyeceğim” şeklinde yapılmaktadır. Bu yeminlerin tastaman yerine getirilmesi gerekmektedir ki yerine getirilmemesi durumunda bunda sorumluluk bulunmaktadır. Ayrıca sorumluluk gerektiren bu yemin (mün'akide) iki türdür. Birincisi, Allah'a isyan ve başkaldırı içermeyen yeminlerdir ki bu tür yeminleri bozmak büyük günahdır. İkincisi ise, Allah'a isyan ve başkaldırı içeren yeminlerdir ki bu yemini bozmamak bozmaktan daha büyük günahdır. Bu sebeple tür yeminler bozulur yani “iki şerden en hafif olan tercih edilir.” Zira Hz. Peygamber'in “*Kim bir şeye yemin eder de sonra ondan başkasını yapmanın daha hayırlı olduğunu görürse, yeminin kefareti versin, sonra da o hayırlı olan yapsın.*”<sup>241</sup> hadisi bunu desteklemektedir. Yemin kefareti ise ya on yoksulu doyurmak yahut on yoksulu giydirmek veyahut mümin/kafir fark etmeksizin herhangi bir köle ve cariyeyi özgürlüğüne kavuşturmadır. Elmalılı'ya göre bu üç seçenekten birini yapmak mükellefin tercihinin bırakılmıştır. Ayrıca eğer kişi bu üç seçenekten birine güç yetiremez ise peş peşe üç gün oruç tutmalıdır.<sup>242</sup>

Zihar kefareti ile ilgili ayet mealen şöyledir:

<sup>240</sup>Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 268.

<sup>241</sup>Müslim, *Eyman*, 11-16.

<sup>242</sup>Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 460-465.

“Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle azat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.”<sup>243</sup> Ayetten de açıkça anlaşıldığı üzere zihardan dönen kimsenin kefarete olarak öncelikle köle azat etmesi buna imkân bulamazsa bir sonraki ayette de ifade edildiği üzere iki ay peş peşe oruç tutması veya altmış fakiri doyurması gerekmektedir.<sup>244</sup>

Burada öncelikle zihârın ne olduğuna değinmek istiyoruz. Zihâr, sözlükte “sırt, arka, yüzey” gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise kocanın, hanımını kendisine haram kılmak maksadıyla hanımının baş, yüz ve sırt gibi yerlerinin bir kısmını evlenmesi dinen kendisine yasak olan bir kadına benzetmesidir. Cahiliye döneminde Araplar arasında çokça yaygın bir boşanma yöntemi olarak bilinen bu uygulama genellikle “Sen bana anamın zahrı yani sırtı gibisin.” diyerek veya “hanımının bir organını, kendisine haram olan kadınlardan birinin organına benzediğini söylemesidir” ki bu helalı haram kılan çirkin bir sözdür.<sup>245</sup>

Sa’dî’ye göre zihârdan dönen kimsenin bu haramlığı kaldırabilmesi için kefarete olarak erkek ya da kadın fark etmeksizin çalışma engeli olmayan, sağlam bir mümin bir köle azat etmesi gerekmektedir ki bu köle azadı, kişinin hanımıyla ilişki kurmadan önce yapılmalıdır. Yani kocanın, köle azat etmeden karısıyla cinsel ilişkiye girmesi yasaktır.<sup>246</sup>

Elmalılı’ya göre bu ayet, zihârın haram olduğuna bir delildir. Ayrıca kişinin kendisine helal olan bir şeyi haram kılması Allah’ın haklarına yaptığı bir başkaldırıdır. Dolayısıyla bu çirkinliği gidermenin yolu, büyük-küçük, erkek-kadın, müslim veyahut gayri müslim fark etmeksizin azaları sağlam bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmasıdır. Kişi eğer köle azat edemez ise diğer seçenekleri yapar (iki ay peş peşe oruç, altmış fakiri doyurmak). Yine ona göre, bu çirkin sözü söylemek, Allah katında kadının şerefini, onurunu ve varlığını yok etme anlamı taşımaktadır.

Yine Elmalılı’ya göre eğer kişi, hanımıyla köle azat etmeden cinsel ilişkiye girerse haram işlemiş ve günaha girmiş olur. Ancak aralarındaki nikah geçerli olduğu

---

<sup>243</sup> Mücâdele, 58/3.

<sup>244</sup> Mücadile, 58/4.

<sup>245</sup> Ahmet Yaman, “Zihâr”, *DİA*, C. 44, s. 387; Yazır, *Hak Dini*, C. VIII, s. 199.

<sup>246</sup> Sa’dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 996.

için bu bir zina sayılmasa da hayız halindeki eşiyile cinsel ilişkiye girmek gibi olmaktadır.<sup>247</sup>

Görüldüğü gibi bu ayetlerde kefarete yöntemlerinden birisi, köleyi hürriyetine kavuşturmadır. Dolayısıyla kefarete olarak köle azadının seçilmiş olması, mevcut kölelerin tasfiyesi adına atılmış adım olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca köle azadına yanaşmamayı onursuzluk sayan Kur'an,<sup>248</sup> köleliğin ilgası adına ahlaki süreçleri de harekete geçirmiştir. Örneğin Beled suresi 90/11-16. ayetlerde şöyle buyurulmaktadır:

*“Fakat o sarp yolu göze alamadı. O sarp yol nedir, bilir misin? Köle azat etmektir. Veya bir kıtlık gününde yakını olan bir yetimi yahut aç bir yoksulu doyurmaktır.”*<sup>249</sup>

Öncelikle burada “fekkü rakabeh”<sup>250</sup> ifadesi üzerinde durmak istiyoruz. Bu ifade genel olarak, kölenin boynunu kölelik zincirinden kurtarmak ve onu özgürlüğüne kavuşturmak gibi anlamlara gelmektedir. Bu ayet indiğinde henüz İslâmî devlet kurulmadığı için Müslümanlar Mekke’de müşriklerin kuşatmasında altında bulunmakta ve onlara işkencelere maruz kalmakta idi. İşkenceye en fazla maruz kalanlar arasında kuşkusuz Müslümanlığı seçmeleri sebebiyle Ammâr b. Yâsir, Bilal Habeşi ve Suheyb gibi köleler yer almaktadır. Böylesi bir durumda kölelerin tek kurtuluşu, onları zalim efendilerinden bedelini ödemek suretiyle kurtarmaktır. Bu çağrıya kulak verenlerin başında kuşkusuz çok sayıda köle azat eden Hz. Ebubekir gelmektedir.<sup>251</sup>

Sa’dî tefsirini incelediğimizde bu konuda birkaç satırı geçmeyen şeyler söylediği söylenebilir. Ona göre kurtuluşa ulaşmanın yollarından biri köle azat etmektir. Bu da köleyi, kölelikten kurtarma (burada öncelik ise kafirlerin elinde olan kölelerdir) yahut sahibiyile yaptığı sözleşmenin gereği olan bedeli ödeme konusunda ona yardımcı olmakla mümkündür.<sup>252</sup>

<sup>247</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VIII, ss. 199-203.

<sup>248</sup> Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 109-110; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 94; Fazlurrahman, *Makaleler IV*, çec. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 79.

<sup>249</sup> Beled, 90/11-16.

<sup>250</sup> Mehmet Okuyan’a göre, “el-‘akabeh” (sarp yokuş) kelimesi, insanların dünyadaki sınavlarını başarılı bir şekilde geçebilmeleri adına önlerine konulan görevler anlamına gelmektedir. Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 596.

<sup>251</sup> Seyyid Kutub, *“Fî Zılâl-il Kur'an”*, çev. Salih Uçan, vd., C. X, Dünya Yayıncılık, s. 484-485.

<sup>252</sup> Sa’dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 1092.

Elmalılı ise öncelikli olarak “akabe” kelimesin anlamına değinerek konuya giriş yapmaktadır. Ona göre “akabe”, “yüksek zor işler, hayır yolu” gibi anlamlara gelmektedir. “Fekkü rakabeh” ifadesine de değinen Elmalılı, bu ifadeyi “esirlik/kölelik bağıyla bağlanmış bir boynu, bir insanı esirlikten kurtarıp özgürlüğüne kavuşturmaktadır” şeklinde açıklamakta ve bu eylemin kişiyi cehennem azabından koruduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle kişi bu gibi yaptığı iyi işler sayesinde kurtuluşa ermektedir.

Köle azadının faziletli bir iş olduğuna değinen Elmalılı, Buhari, Müslim ve Tirmizi ve diğer hadis kitaplarından birçok hadis nakletmektedir. Bu hadislerden birisi şöyledir:

*“Her kim bir köle azat ederse, Cenabı Allah onun her organına karşılık bir organını cehennem ateşinden azat eder...”<sup>253</sup>*

Dolayısıyla sadece bir insanı özgürlüğüne kavuşturmak böylesine büyük bir erdem ve kahramanlık iken, bir milletin veya bir toplumun özgürlüğünü sağlamanın nasıl bir erdem olduğunu ayrıca düşünmek gerekir.<sup>254</sup>

Yani bu ayetler bize, temeli esaret olan köleyi, özgürlüğüne kavuşturmayı yapılması gereken ideal bir hedef ve kurtuluş vesilesi olarak göstermektedir.<sup>255</sup>

Burada konuya açıklık getirmek adına diğer modern alimlerinin görüşlerine de yer vermek istiyoruz. Örneğin Ali Abdulvâhid Vâfi’ye<sup>256</sup> göre İslamiyet, köle azadını sevdirmiş ve bunu Allah’a yaklaşmanın en yakın yolu olduğunu bildirmektedir. Ayrıca İslamiyet, vukuları çok olan (hata ile adam öldürme, zihar, yemin bozma, kasten ramazan orucunu bozma) büyük suç ve hataları ele alarak kölelerin azat edilmesini bunların kefareti kabul etmektedir. Dolayısıyla İslamiyet, köleliği ancak kendi kendini yok etme yeterliliğine sahip bir formülle tanımlamaktadır. Yani İslamiyet, kölelik kaynaklarını daraltmakta ve köle azat kapılarını da genişletmektedir. Sonuç olarak kölelik sistemi, İslamiyet’le birlikte kaynağı kesilmiş küçük bir nehir gibi olup er ya da geç kurumaya mahkûm duruma getirilmiştir.<sup>257</sup>

<sup>253</sup> Buhari, Kefaret, 6, Müslim, İtk, 22.

<sup>254</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. IX, ss. 555-557

<sup>255</sup> Süleyman Ateş, *İslam’da Güncel Tartışmalar*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2002, ss. 108-109.

<sup>256</sup> 1901-1992 yıllarında yaşayan Ali Abdulvâhid Vâfi, Mısır ve Arap dünyasında sosyoloji biliminin kurucusu kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Yazıcı, “Vâfi, Ali Abdulvâhid”, *DİA*, C. EK-2, TDV Yayınları, Ankara 2019, s. 635-636.

<sup>257</sup> Wafi, “İslamiyet’e Göre Kölelik”, s. 207-212.

Fazlur Rahman, Hz. Muhammed'in adaleti sağlama, güçlü bir toplum oluşturma çabasına ilaveten Arap toplumunun genel bir reformuna giriştiğini ifade eder ve reformları özetle şöyle sıralar: Özellikle o toplumun yoksullar, yetimler, kadınlar ve köleler gibi zayıf katmanlarını korumaya yönelik reform gayretiydi bu. Kölelik yasal olarak lağvedilmedi. Zira Kur'an, köleliği, bir hamlede kaldırılması imkânsız olduğu için hukuki açıdan bir müessese olarak kabul etmiştir. Fakat İslam, kölelerin içinde buldukları durumu büyük ölçüde düzeltecek şartlar koymakla birlikte Müslümanların ahlaki açıdan köleleri serbest bırakmasını şiddetle tavsiye edip teşvik etmiştir (Beled, 90/12-16, Mucadele, 58/3). Hatta Müslümanlara hürriyetini satın alabilmeleri için kölelerine müsaade etmeleri buyurulmuş hatta bunun için kolaylık göstererek borçlarını taksitle ödemelerini sağlamaları emredilmiştir (Nûr, 24/33).<sup>258</sup>

Seyyid Kutub da kölelik hakkında özetle şunları der: "İslam'ın geldiği dönemde sosyo-ekonomik kökleri olan, dünyanın her tarafında geçerli olan bir devletlerarası gelenek durumundaydı. Esirleri köleleştirme ve köleleri çalıştırma düzeni böylesine yaygın ve köklü idi. Dolayısıyla karmaşık sosyal kurumların dışa yansıyan görüntülerini ve sonuçlarını değiştirmek için önce bu kurumların dayanaklarını ve ilişkilerini geniş çapta değiştirmek gerekir. Bu da devletlerarası gelenekleri değiştirmek için ayrıca devletlerarası uyuşmalara ve çok taraflı ortak anlaşmalara ihtiyaç vardır. Kaldı ki İslam'ın köleliğe ilişkin bir emri de yoktur. Yani Kur'an'ın hiçbir yerinde savaş esirlerinin köleleştirilmesini hükme bağlayan bir ayet bulunmaz. Sonuç olarak İslam, zamanla kölelik düzenine tümü ile son vereceği, onu kökünden ortadan kaldıracağı gün gelinceye kadar, denetim altına alınması imkânsız olacak, sosyal sarsıntılara meydan vermeyecek bir önlem olarak köleliğin kaynaklarını, artış yollarını kurutma yolunu seçti. Ayrıca kölelere elverişli yaşama şartları sağlamaya, onlara geniş çapta insan onuru ile bağdaşır bir konum kazandırmaya önem verdi."<sup>259</sup>

Öte yandan köle azadını öngören hükümlerin, bugün nasıl uygulanıp uygulanmayacağı meselesi ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Çünkü günümüzde bu ayetleri hakiki anlamında ele aldığımızda uygulama sahası bulunmamaktadır. Bu meseleye ilişkin Sa'dî ve Elmalılı'nın tefsirinde cevap niteliğinde herhangi bir bulguya rastlayamadığımızı ifade edebiliriz. Ancak Recep Demir'in bu konudaki açıklamaları

<sup>258</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, s. 322; ; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 94; Fazlur Rahman, *Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 27

<sup>259</sup> Seyyid Kutub, *fî Zilâl'il Kur'an*, C. I, ss. 366-376.

bize göre muteberdir. Demir, özetle şunları der: Söz konusu ayetler, köle azadının yegâne kefareti olmayıp alternatiflerden biridir. Çünkü köle azadı zikredildikten sonra “fe men lem yecid” (bulamazsa) ve “fe men lem yesteti” (güç yetiremezse) ifadeleri dikkat çekicidir. Bu ifadeleri hem maddi olarak köle azat etmeye imkân bulunamaması hem de zamanla ilga olması sebebiyle azat edilecek kölenin bulunmaması şeklinde anlamak mümkündür. Zira Allah’ın bu ifadeleri seçmesi, ilahî kelamın üslûp açısından icazını göstermektedir.<sup>260</sup>

Sonuç olarak Kur’an, nazil olduğu dönem ve toplumla da irtibatlı olması hasebiyle kölelik sistemini kabul etmekte ve bununla birlikte özellikle insanlara, kölelerin azat edilmesi şiddetle tavsiye etmektedir. Öte yandan Kur’an’da birçok suçta kefaret olarak köle azadının emredilmiş olması köleliğin ilgası adına atılmış bir adımın en büyük kanıtı sayılabilir. Sa’dî ve Elmalılı ise bu ayetleri benzer yönde tartışmaların uzağında yorumlamıştır.

### 3.1.1.2. Kölelere Zekâtın Fon Ayrılması ve Yardım Edilmesi

Kur’an’da mevcut kölelerin özgürlüğüne kavuşması için zekâtın fon ayrılması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. İlgili ayet mealen şöyledir:

*“Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasına görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, azat edilecek köleler, borçlular Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar, İşte Allah’ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.”<sup>261</sup>*

Bilindiği gibi Hz. Peygamber döneminde zekât, bizzat Hz. Peygamber tarafından görevlendirilen memurlar tarafından toplanır ve ayrı bir fonda birikirdi. Bu zekât fonunun kullanım alanlarından biri de kölelerdir. Bu yolla pek çok köle azat edilmiştir. Örneğin, Selman-ı Farisi zekât vergisi ile özgürlüğüne kavuşturulan kölelerden bir

<sup>260</sup> Demir, *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s. 242-243; Burada şöyle bir soru da akla gelebilir. Peki Kur’an neden kölelerden bahseder? Bu soruya “Kur’an, neden fakirlikten bahsediyorsa o yüzden kölelikten bahsetmektedir. Yani ne kölelik ne de fakirlik “haydi kaldıralım” gibi bir deklarasyon ile ortadan kalkacak şeyler değildir. Eğer Kur’an kölelerden bahsetmemiş olsaydı kölelerin lehine olan köle azadını mecbur kılan veya teşvik eden uygulamalar olmayacaktı. Bu ise mevcut kölelerin yararına değil zararına olurdu.” cevabını vermek mümkündür. Taslamam, *İslam ve Kadın*, s. 152-153.

<sup>261</sup> Tevbe Sûresi 9/60

tanesisidir. Dolayısıyla bu ayete göre kölelikten kurtulmak isteyenlere, kafirlerin eline esir düşen Müslüman kölelere zekât verilerek özgürlüğüne kavuşturulmuştur.<sup>262</sup>

Sa'dî'ye ayetteki "sadakât" lafzından maksat, zekattır. Zekât ise sadece ayette zikredilen sekiz ayrı kesime (fakirler, miskinler, zekât işinde çalışanlar, kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allah yolunda olan gaziler, yolda kalmışlar) verilebilmektedir.

Sa'dî'ye göre buradaki kölelerden maksat, mükâtebe akdi yapmış kölelerdir. Yani efendilerinden hürriyetlerini satın almak üzere sözleşme yapan kölelerdir. Çünkü bu tür köleler, kendilerini kölelikten kurtaracak kadar malı elde etmek için çalışmaktadır ki bunlara yardımcı olunmalıdır. Ayrıca kafirlerin esareti altında olan kölelere öncelik verilmelidir. Yine Sa'dî'ye göre zekat malından, köle azat etmek de caizdir.<sup>263</sup>

Elmalılı'ya göre de farz olan sadakalar yani zekatlar, sadece ayette zikredilen sekiz gruba verilebilmektedir. Bunlardan birisi de kölelerdir. Bu ayette zekât konusuna etraflıca değinen Elmalılı, köleler hakkında daha fazla bilgi vermemiştir.<sup>264</sup>

Diğer yandan Kur'an'ın başka bir ayetinde kölelere iyi davranılması<sup>265</sup> emredilirken diğer bir ayetinde de yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara infakta bulunulması istenilmektedir.<sup>266</sup> Nitekim elindeki malı sırf Allah rızası için yetim, yoksul, yolda kalmış, dilenci ve kölelere infak etmek imanın bir gereği sayılmıştır.

Dolayısıyla bu ayetlerden anlıyoruz ki Kur'an, öyle ya da böyle bir şekilde köle durumuna düşmüş kimselere maddi destekte bulunmak suretiyle özgürlüğüne kavuşturmayı, onlara yardımcı olmayı ve iyi davranmayı öğütlemektedir.

### 3.1.1.3. Köle ve Cariyelerin Evlendirilmesi ve Fuhşa Zorlanmaması

İlgili ayet mealen şöyledir:

<sup>262</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 389-390; Cihat Güngör, *Çağdaş Tefsirde Kölelik Yorumu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, s. 35-36.

<sup>263</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 80-81, 192.

<sup>264</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. IV, ss. 524-534.

<sup>265</sup> Nisa, 4/36.

<sup>266</sup> Bakara, 2/177

*“İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin. Yoksulluk içinde iseler Allah lütfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır. Allah’ın hazinesi geniştir, her şeyi bilmektedir.”*<sup>267</sup>

Sa’dî’ye göre, bu ayette, veli ve efendilerin velayetinde bulunan bekar, dul, erkek ya da kadın fark etmeksizin evli olmayanları evlendirmesi emredilmektedir. Köle ve cariyelerden elverişli olanların evlendirilmesinden maksat “dinen sahih olanlar” kimselerdir. Yani kötü ahlak sahibi olmayan zinadan uzak duran cariye ve köleler evlendirilmelidir. Bu evlilik kölenin iyi birisi olmasının ödülü ve iyi olmaya bir teşviktir. Zira zina eden kişilerin, tövbe edinceye kadar evlendirilmesi de yasaklanmıştır. Burada sadece köle ve cariyenin zikredilip hür kimselerin olmaması, o dönemde kölelerin “sâlih” olmaması yaygın bir durumdur. Ayrıca bu ayette “sâlih” olma durumundan maksat evliliğe elverişli ve bu evliliğe ihtiyaç duyan köle ve cariyeler de kastedilmiş olabilir.<sup>268</sup>

Elmalılı da bu ayeti benzer şekilde izah etmektedir. Yani ona göre velilerin, “iyi-sâlih” olma vasfına haiz olan köle ve cariyelerini evlendirmesi gerekmektedir. Burada “sâlih olma” sadece köleler için şart koşulmaktadır. Yani hür kimseler için böyle bir şart bulunmamaktadır. Zira hür müminlere yakışan ve zaten onlarda da olması gereken “iyi ve sâlih” kimseler olmalarıdır. Çünkü evlilik, insan türünün devamlılığı için hayati bir öneme sahiptir. Dolayısıyla evliliği kolaylaştırmak ve yaygınlaştırmak veliler/yetkililer için önemli bir görevdir. Sonuç olarak bu ayet efendilere, köle ve cariyelerinin nikahlanıp evlenmeleri konusunda onlara yardımcı olma görevi yüklemektedir.<sup>269</sup>

Kur’an’ın *“Evlenme imkânı bulamayanlar, Allah lütfundan ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetlerini korusunlar. Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin kendilerinde hayır görürseniz tekliflerini kabul edin. Allah’ın size verdiği malından da onlara verin. Namuslu yaşamak isterlerse, dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için cariyelerinizi fuhuş yapmaya zorlamayın. Kim onları zorlarsa bilinsin ki Allah, onların zorlanmaları sebebiyle onları bağışlayıcıdır, esirgeyicidir.”*<sup>270</sup> ayetinde Allah, evlenmeye güç yetiremeyen kimselerin iffetli kalmasını, haramdan uzak durmasını, harama düşürecek türden düşünceleri zihninden

<sup>267</sup> Nûr, 24/32.

<sup>268</sup> Sa’dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 663.

<sup>269</sup> Yazır, C. VI, ss. 200-201.

<sup>270</sup> Nûr, 24/33.

atmasını emretmekte ve devamında bedelini ödemek suretiyle hürriyetine kavuşmak isteyen köle ve cariyelerin bu istekleri doğrultusunda anlaşma yapılmasını istemektedir.

Sa'dî, bu ayetin tefsirinde mükâtebe (bedelini ödemek koşuluyla özgürlüğünü satın alma) konusu detaylı bir ele almaktadır Özetleyecek olursak ona göre mükâtebe yapmanın iki koşulu vardır. Birincisi velinin mükâtebe talebinde bulunan köle ve cariyesinin bedeli kazanabileceğine dair bilgi sahibi olması, ikincisi ise velinin köle ve cariyelerin dinen salih olduklarına dair bilgi sahibi olmasıdır.

Sa'dî, mükâtebe anlaşmasında iki maslahatın bulunduğunu ifade etmektedir. Bunlar birincisi, kölenin azat olup hürriyetine kavuşması, ikincisi ise özgürlüğünü elde etmek amacıyla efendisine vereceği parayı kazanmasıdır.

Sa'dî, ayetin zahirinden yola çıkarak mükâtebe yapmanın duruma göre farz olabileceğini ifade etmektedir. Zira Allah Teâlâ, mükâteb kölelere yardıma ihtiyacı olduğu için zekâtta pay verilmesini istemektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki mükâtebe talebinde bulunmayan kölelere anlaşma yapılması gerekmez. Eğer velisi kölesinin kazanç sağlamasından emin olmazsa, insanlara yük olacağından endişe ederse ya da özgür olduğunda fesada bulaşacağını bilirse mükâtebe yapması yasaktır. Yine bu ayette cahiliye dönemi geleneklerinden olan para karşılığında cariyeyi fuhşa zorlamak yasaklamıştır.<sup>271</sup>

Elmalılı, mükatebe'yi "köle ve cariyelerin ödemeyi üstlendiği bir bedel karşılığında, özgürlüğünü kazanmak üzere kendi kendisini efendisinden satın almak için yaptığı sözleşme" şeklinde tarif etmektedir. Eğer köle yahut cariyeye, efendisiyle yaptığı bu sözleşme bedelini öderse özgürlüğünü kazanmış olmaktadır. Ayrıca Allah'ın bu ayette müminleri, kölelerin özgürlüklerini satın almalarına yardımcı olmaları için, "Onlara Allah'ın size verdiği maldan veriniz." hitabıyla da uyarmaktadır.<sup>272</sup>

*"İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Şundan emin olun ki imanlı bir cariyeye, sizin hoşunuza gitse de müşrik bir hür kadından iyidir. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin. Şundan da emin olun ki imanlı bir köle, sizin hoşunuza gitse bile müşrik*

<sup>271</sup> Sa'dî, *Teyşiru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 663-664.

<sup>272</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VI, ss. 200-201.

*bir hür kişiden daha iyidir. Onlar insanları ateşe çağırırlar, Allah ise izni ile cennete ve bağışlanmaya çağırır, gerektiğe hatırlasınlar diye insanlara ayetlerini açıklar.”<sup>273</sup>*

Müfessir Sa’dî, bu ayetin tefsirinde, şirk üzere devam eden kadınlarla nikahlanmanın yasak olması hükmü bütün müşrik kadınlar hakkında umumi olsa da Mâide sûresinde “Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar-mehirlerini verdiğiniz takdirde size helaldir.”<sup>274</sup> şeklinde yer alan ayet ehli kitap kadınlarla evlenmenin mubah olduğunu belirterek bu hükmün tahsis edildiğini ifade etmektedir. “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin.” şeklindeki buyruk umumidir ve hakkında herhangi bir tahsis bulunmamaktadır. Nikahlanmanın haram kılınmasının sebebine gelindiğinde müşrik erkek ve kadınlar sözleri ve davranışlarıyla Müslümanları cehenneme götürmektedir. Ayrıca müşriklerle samimi olup dostluk kurmak, dünyevi bir tehlike olmaktan ziyade ebedi bedbahtlığa da sebebiyet verecek bir tehlikedir. Dolayısıyla maslahatı olmasına rağmen müşriklerle evlilik yasaklanıyorsa onlarla samimi olmak, onlara hizmetçilik etmek de yasak kapsamındadır.<sup>275</sup>

Elmalılı ise, müşrik bir kadınla veya mümin bir kadının müşrik bir erkekle evlendirilmesinin doğru olmayacağını belirtmektedir. Çünkü müminler, bu kimselerle ayette de belirtildiği üzere sadece Müslüman olduklarında evlenebilir. Yine Elmalılı’ya göre bu ayet, üstünlüğün insanları kendisine hayran bırakan güzellik, servet ve soyda olmayıp, asıl üstünlüğün imanda olduğunu göstermektedir. Bu sebeptendir ki kişi köle ve cariye bile olsa iman sebebiyle nikah, evlilik ve aile kurmak için gerekli olan iffet, dürüstlük bakımından, hür ve güzel görünen, ama mümin olmayan bir erkek ve kadından daha üstündür.

Elmalılı, “müşrik” kelimesinden hareketle konuya daha da açıklık getirmektedir. Şöyle ki ona göre “müşrik” kelimesi Kur’an’da iki anlamda kullanılmaktadır. Biri zahiri diğeri hakikidir. Zahiri müşrik, açıkça Allah’a ortak koşan, tanrıların çok olduğunu söyleyenlerdir. Buna göre, Yahudi ve Hristiyanlar denilmez. Hakiki müşrik ise, gerçek anlamda tevhidi ve İslam’ı inkâr edenlerdir. Buradan hareketle Yahudi ve Hristiyanlar müşriktir. Diğeri bir ifadeyle Yahudi ve Hristiyanlar görünürde müşrik değilseler de özü bakımından müşriktirler. Kaldı ki ‘müşrik kadının’ ifadesinin,

---

<sup>273</sup> Bakara, 2/221.

<sup>274</sup> Mâide, 5/5.

<sup>275</sup> Sa’dî, *Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, s. 99.

'mümin kadın' karşılığında zikredilmiş olması, müşrik kadından maksadın, iman etmeyen tüm kadınları kapsadığının bir delilidir. Bu da iman etmeyen cariyelerle evliliğin yasak olduğu sonucunu çıkarır. Dolayısıyla ona göre mümin olmayan herkes kesinlikle müşrik kapsamında olup bunlarla evlenmek kişiyi zinaya ve şirke götürmektedir.<sup>276</sup>

Elmalılı, ayetin sebebi nüzulünü: "İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar, Yahudi, Hristiyan ve genel anlamda gayri-müslimlerden kız alır verirlerdi. Bu esnada, Abdullah b. Revaha, Müslüman bir cariyesini azat etmiş ve onunla evlenmişti. Soylarına düşkünlüklerinden dolayı kafir kadınlarla nikahlanmayı arzu eden insanlar, bir cariye ile evlendi diye onu kınamışlardı. Aynı şekilde Huzeyfe b. Yeman, Velîdei Sevda Hasna adındaki kölesini azat edip onunla evlenmişti. Dolayısıyla bu ayetler sebebiyle bu ayet indi." şeklinde açıklamaktadır. Sonuç olarak Elmalılı, bu ayetle birlikte Müslümanların, gayri müslimlerden, gerek kız almak gerekse kız vermek şeklinde olsun her ikisinin de kesin bir biçimde yasak kılındığına dikkat çekmektedir. Zira Müslüman olmayan erkek veya kadınla evlenmek ya da evliliğine onay vermek kişinin kendisini ateşe atması anlamını taşımaktadır.<sup>277</sup>

#### **3.1.1.4. Savaş Esirlerinin Serbest Bırakılması**

Bilindiği gibi savaş hukukunun kendine has birtakım kuralları bulunmaktadır. Bunlardan birisi de kuşkusuz savaş esirlerinin ne olacağı ve onlara nasıl bir muamelede bulunulacağı meselesidir. Kur'an-ı Kerim'de bu mesele genel olarak Muhammed suresinin 4. ayetinde dile getirilmiştir. İlgili ayet mealen şöyledir:

*"Kafirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun, nihayet onları çöktürünce esirleri sağlam bağlayın (kaçmamaları için tedbir alın). Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak; ta ki savaş ağır yüklerini indirsin..."*<sup>278</sup>

Sa'dî, Allah Teâlâ'nın bu ayette Müslümanların düşmanlarına karşı zafer sağlayacak hususları bildirdiğini ifade etmektedir. Bu hususlar ise düşmanla ciddiyetle savaşmak, onların boyunlarını vurmak ve güçlerinin kırıldığı anlaşıldığında kalanları esir alıp tedbir amaçlı sıkıca bağlamaktır. Daha sonra Müslümanlar, esirleri duruma göre fidyesiz veya fidye karşılığında serbest bırakabilir. Bu durum sadece savaş

<sup>276</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss.154-155.

<sup>277</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss. 153-157.

<sup>278</sup> Muhammed 47/4.

halinde geçerlidir. Yani savaştan sonra onları öldürmek veya esir almak söz konusu değildir.<sup>279</sup>

Elmalılı'ya göre bu ayet zahiren, düşman esirlerinin ya fidyesiz (karşılıksız), ya da fidye karşılığında serbest bırakılacağını göstermektedir. Ayrıca "O halde tutulan esiri öldürmek veya köleleştirmek nasıl caiz olur?" sorusunu yönelten Elmalılı, bu konuda çeşitli görüşler sunarak değerlendirmek yapmaktadır. Ele aldığı görüşler özetle şu şekildedir: Devlet başkanı dilerse esirleri Müslüman olmadıkları takdirde öldürür (Elmalılı'nın buna delili ise Hz. Peygamberin, Ukbe b. Ebi Muayt, Tuayme b. Adî'yî ve Nadir b. Haris'i savaştan sonra esir iken öldürmesidir.), dilerse köleleştirir, dilerse diğer esirlerle değiştirir, dilerse fidye karşılığında veya fidyesiz olarak serbest bırakır. Yani devlet başkanı bu konuda serbesttir. Dolayısıyla Elmalılı, bu görüşleri delilleriyle birlikte detaylıca ele almıştır.<sup>280</sup> Buradan anlıyoruz ki Elmalılı'ya göre, esirler hakkında karar verme yetkisi devlet başkanına aittir.

Elmalılı, "menn" yani esirlerin karşılıksız verilmesiyle ilgili mezhep imamları, Suyutî ve Taberî alimlerin görüşlerine de yer vererek konuyu uzun uzadıya anlatmaktadır. Elmalılı'nın aktardığına göre bu ayet (Muhammed 4), bazılarının göre "...müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın..."<sup>281</sup> ve "Savaş esnasında eline düşerlerse onlara geridekilere ibret olacak şekilde davran ki belki akıllarını başlarına devşirirler.")<sup>282</sup> ayetleriyle neshedilmiştir. Yani bu nesihden sonra müşriklerden hiçbirinin ne anlaşma ne de zimmîlik güvencesi kalmamıştır. Ancak bazılarının göre bu ayet muhkemdir yani yürürlüktedir. Daha açıkçası esirleri öldürmek caiz olmayıp ya karşılıksız ya da fidye karşılığı serbest bırakılır. Elmalılı da bu görüştedir yani ona göre bu ayetin hükmü kesin ve değişmezdir. Söz konusu ayetler arasında olsa olsa tefsir ve detay farkı bulunmaktadır.<sup>283</sup>

Ayrıca "Onlar, kendiler (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikram ederler."<sup>284</sup> ayetiyle esirlere sevilen ve güzel yemeklerden yedirilmesi belirtilmektedir.<sup>285</sup> Sa'dî, tefsirine bakıldığında esirlerle ilgili herhangi bir yorum bulunmamaktadır. Elmalılı ise bu ayette, esirlere iyi davranma konusunda uyarı

<sup>279</sup> Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 925-926

<sup>280</sup> Yazır, *Hak Dini*, C.VII, ss. 392-394.

<sup>281</sup> Tevbe 9/5.

<sup>282</sup> Enfâl, 8/57.

<sup>283</sup> Yazır, *Hak Dini*, C.VII, ss. 392-399.

<sup>284</sup> İnsan, 76/8.

<sup>285</sup> Ateş, *İslam'da Güncel Tartışmalar*, s. 108-109.

bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre esirler, esirlik bağıyla bağlandıktan sonra insanca muameleyi hak etmektedirler. Çünkü Hz. Peygamber'e esir getirildiğinde onu bazı Müslümanlara teslim etmiş ve "Buna iyilik et, güzel bak." diye emretmiştir.<sup>286</sup>

### 3.1.1.5. Cariyelerin Müslümanlara Helal Olması ve Onlarla Evliliğe İzin Verilmesi

Cariyelerin Müslümanlara helal oluşuyla ilgili ayet mealen şöyledir:

*"Elinizin altında bulunan cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı..."*<sup>287</sup>

Sa'dî'ye göre savaşta esir olan cariyeler ile kocası kafir olan kadınlar esir alındığında ise hamile olmadığı anlaşıldığı zaman Müslümanlar için helal olmaktadır.<sup>288</sup>

Elmalılı'ya göre cariyeler, evlenmiş olsalar bile hür kadınlar gibi genel olarak haram değildir. Bu kadınlar özel hükümlere tabiidir. Yani bazı cariyeler helal olurken bazıları da haram olmaktadır. Örneğin evli bir kadın "dâru'l-harp"te esir alındığında evlilik hükmü ortadan kalkmakta ve sahiplerine helal olmaktadır. Sonuç olarak bu ayetten "evli cariyeler, bir başkasının nikahı altında iken de sahiplerine kayıtsız şartsız helal olurlar." şeklinde bir mananın da çıkarılmaması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>289</sup>

Her ne kadar bazıları, savaş esirleri ve cariyelerle nikahsız cinsellik yaşamının Kur'an'a aykırı olduğunu iddia etse de benzer yönde görüş beyan eden Sa'dî ve Elmalılı'nın görüşlerinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü ayet teville mahal vermeyecek kadar açıktır.<sup>290</sup> Kaldı ki bu konu Mü'minûn suresin 6. ayetiyle de desteklenmektedir. İlgili ayet mealen şöyledir: *"Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (cariyelerle) yetinirler. Bundan dolayı da kınanacak değildir."*<sup>291</sup>

Sa'dî'ye göre müminler, eşleriyle veya cariyeleriyle ilişki kurabilirler ve bundan dolayı yani onlarla ilişki kurmalarından ötürü kınanmazlar. Çünkü Allah, eşleri ve

<sup>286</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. IX s. 236.

<sup>287</sup> Nisa, 4/24.

<sup>288</sup> Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 186.

<sup>289</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 59-60.

<sup>290</sup> Örneğin Taslaman, savaş esirleri veya cariyelere cinsellik yaşamının dine aykırı olduğunu iddia etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Taslaman, *İslam ve Kadın*, s. 155-156.

<sup>291</sup> Mü'minûn, 23/6.

cariyeleri helal kılmıştır.<sup>292</sup> Elmalılı ise bu ayetle ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Modern dönem İslam alimlerinden İzzet Derveze (ö. 1984) de benzer yönde görüş beyan etmektedir. Ona göre, bu ayet, malik olunan cariye ile beraber olmanın herhangi bir günaha neden olmadığına işaret etmektedir. Yani cariye sahiplerinin, evlerinde bulunan cariyelerinden kayıtsız ve akitsiz olarak istifa etmelerinin mübah olmasına işaret etmektedir. Bu uygulamanın İslam'dan önce Araplar ve Arap olmayan milletler arasında varolan, alışlagelmiş bir uygulama olduğunu belirten Derveze, cariyelerle birlikte olmanın İslam ile birlikte ortaya çıkmadığını ifade etmektedir.<sup>293</sup>

Cariyelerle evliliğe izin verilmesi konusuna gelecek olursak ilgili ayet mealen şöyledir:

*“İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin cariye kızlarınızdan alsın...”<sup>294</sup>*

Namuslu hür, mümin kadınları nikahlamaya güç yetiremeyen yani gerekli mehri bulamayan, zinaya düşmekten ve zorluk çekmekten korkan kimsenin mülkiyetinde olan cariyelerle evlenmesinin caiz olduğunu vurgulayan Sa'dî devamında çok fazla fikhî ayrıntıya girmekte ve özetle şunları dile getirmektedir: Evlenilecek cariye birden fazla efendisi bulunması halinde hepsinden ayrı ayrı izin alınması ve gerekli mehri verdikten sonra nikah kıyılması gerekmektedir. Yani burada hür kadınlara nasıl mehir verilirse cariyelere de aynı şekilde mehir verilmesi gerekmektedir. Ayrıca “cariyenin mümin olması, zahiren ve batinen namuslu olması, hür kadını nikahlayacak imkânı bulamaması ve evlenememekten ötürü zorluk ve sıkıntı çekmesi” gibi şartları da taşıması gerekmektedir. Bu şartlar bulunduğu takdirde onlarla nikahlanmak caiz olmakla birlikte nikahlanmayıp sabırlı olmak daha faziletlidir. Çünkü cariyelerden doğan çocukları köle kabul edilmektedir.<sup>295</sup>

Sa'dî'nin bu ayete ilişkin açıklamaları gayet kabul edilebilir gözükmele birlikte cariye birinden doğan çocukları köle kabul etmesi bize göre isabetli bir karar değildir. Çünkü M. Sait Şimşek'in de dediği gibi kölelik bir cezadır, bu ceza ancak suç işleyenlere tatbik edilmelidir. Hiçbir suçu ve günahı olmayan masum çocukların anne

<sup>292</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 640.

<sup>293</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, C. V, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, s. 306.

<sup>294</sup> Nisâ, 4/25.

<sup>295</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 187.

veya babası yüzünden sorumlu tutularak köle kabul edilmesi doğru bir yaklaşım değildir.<sup>296</sup>

Elmalılı'ya göre, bir kimsenin hür bir eşi yoksa veya hür kadınla evlenmeye maddi açıdan elverişli değilse genç ve mümin bir cariye nikahlanmalıdır. Çünkü cariye ile evliliğin genel olarak masrafı daha azdır. Ayrıca gerekli durumlarda iyi niyetle cariyelerle evlilik yapmak bir erkek için aşağılık bir şey değildir. Oysa zina tehlikesi daha büyük bir düşüklüktür. Ayrıca Elmalılı, bu konuda mezhep imamlarının da görüşlerine yer vermekte ve imkân olduğu halde hür kadınlar yerine cariyelerin tercih edilmesini ise hür kadınların hukukunu çiğnemek şeklinde yorumlamıştır.<sup>297</sup>

Elmalılı, cariye ile evlenmenin dinen sahîh olmasının şartı, hükmü ve amacını “*Cariyeleri sahiplerinin izni ile nikah ediniz ve mehirlerini veya nafakalarını kendilerine uygun tarzda veriniz.*”<sup>298</sup> Ve bunları “*Namuslu, fuhşa bulaşmamış ve gizli dost da edinmemiş olma niteliklerine sahip olarak, bu halleri yaşamaları maksadıyla nikah ediniz.*”<sup>299</sup> ayetiyle izah etmektedir.<sup>300</sup>

Ayette geçen “ahdân” (gizli dost tutmak) kavramına da değinen Elmalılı, cahiliye döneminde gizli ve açık olmak üzere iki şekilde zina yapıldığından bahsetmektedir. Gizlice yapılan zinanın ise genellikle cariyelerle yapıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam'da, zinanın her çeşidini yasaklamış olduğunu dile getiren Elmalılı'ya göre mehir ve nafaka vermeye güç yetiremeyen kimseler zinaya düşme tehlikesi yaşarsa cariyelerle evlenmesi vacip/farz olur. Eğer böyle bir zina tehlikesi olmazsa cariyelerle evlilik vacip olmak bir yana mendup dahi olmaz. Çünkü cariyelerle evlilik, hür kadınların değerden düşmeleri, soy temizliğinin ihlali gibi sakıncaları beraberinde getirmektedir.<sup>301</sup>

Burada” kölelerin miras hükmü nedir” sorusuna da cevap aramakta fayda vardır. Bu sorunun cevabı Sa'dî'ye göre özetle şöyledir: “Köle ne miras alır ne de mirasçı olur. Köleye mirasçı olunamayacağı açıktır. Çünkü kölenin mirasa konu olacak bir mal varlığı yoktur. Aksine köle beraberindekilerle birlikte efendisine aittir. Miras almamasına gelince, bağımsız olarak mülk sahibi olamaz. Bu yüzden “*Erkeğe*

<sup>296</sup> Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 201.

<sup>297</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 62-63.

<sup>298</sup> Nisâ, 4/25.

<sup>299</sup> Nisâ, 4/25.

<sup>300</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 63.

<sup>301</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 63-65.

(mirasta) iki kadının payı kadar (vardır).” buyruğuyla, “hanımlarınızın geriye bıraktıklarının yarısı sizindir.”, “bunların her birine altıda bir düşer” burukları ve benzerleri, mülk edinmeleri söz konusu kimseler hakkındadır. Kölelerin mülk edinmeleri mümkün olmayan kölelerin miras alamayacağı da gayet açıktır.”<sup>302</sup>

Sonuç olarak kölelerle ilgili ayetler incelediğinde bu ayetlerin birçoğunda köle azadından bahsedilmektedir. Yani Kur’an, köle azat etmeyi bir hedef haline getirdiği anlaşılmaktadır. Bazı ayetlerde ise efendilerin cariyesiyle cima etmesinin yasak olmaması, kölelere iyi muamelede bulunulması, cariyelerle evliliğin serbest olması, cariyelerin fuhşa zorlanmaması, köle ve cariyelerden bedelini ödeyerek özgürlüğüne kavuşmak isteyenlere bu fırsatın verilmesi ve onlara yardımcı olunması, imanlı bir cariyeye-köle ile evlenmenin müşrik bir hür kadın-erkek ile evlenmekten daha hayırlı olması gibi konulardan bahsedilmiştir. Ayrıca Kur’an, hür insanların köleleştirilmesine dair hiçbir mesaj da içermemektedir. Öte yandan mevcut kölelerin tasfiyesi noktasında Hz. Peygamber tarafından bir ekleme yapıldığı da görülmektedir. Ebu Hureyre’nin rivayetine göre Hz. Peygamber, mazeretsiz olarak ramazan orucunu bozan kişinin bir köle azat etmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>303</sup>

Yine Hz. Peygamber’in tüm kölelerini azat etmesi ve ashabının köle ve cariyelerine “kölem ve cariyem” diye hitap etmesini yasaklayıp “oğlum ve kızım” diye hitap etmesini emretmesi<sup>304</sup> İslamiyet’in kölelere bakışını özetler niteliktedir.

Aynı dönemde yaşayan fakat farklı bölgelerde bulunan, yani biri Suudi Arabistanlı diğeri ise Türkiyeli olan Sa’dî ve Elmalılı, kölelikle ilgili ayetleri mevcut tartışmalardan uzak durarak yorumlamışlardır. Yani ilgili ayetleri eleştirilere yönelik savunma amaçlı yorumladıklarını söylemek mümkün değildir. Diğer yandan her iki alim de ilgili ayetleri bazen çok kısa açıklarken bazen de etraflıca açıklamışlardır ve genellikle benzer yönde görüş beyan etmişlerdir. Tartışmaların uzağında yapılan bu açıklamalardan anlıyoruz ki İslamiyet, mevcut kölelerin durumunu iyileştirmek ve nihayetinde köleliği tedrici olarak bitirmek için devrim niteliğinde adımlar atmıştır.

<sup>302</sup> Sa’dî, *Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, s. 181.

<sup>303</sup> Buhari, *Savm*, 29, 31; Müslim, *Sıyam*, 81.

<sup>304</sup> Müslim, *Elfâz*, 13, İlgili hadis şöyledir: “Sizden hiçbir kimse “kölem, cariyem” diye hitap etmesin. Hepiniz Allah’ın kullarısınız. Kadınlarınızın da her biri Allah’ın kullarıdır. Onlara hitap edecek olan kimse, “oğlum, kızım” diye hitap etsin.”

### 3.2. Kadın

Modern dönemin en hararetli tartışmalı konularından birisi kuşkusuz İslam'ın kadına yaklaşımı meselesi olmuştur. İslam'ın kadına yaklaşımına geçmeden önce tarihi süreçte kadının durumuna değinmekte fayda vardır. Böylece meselenin İslamî perspektiften değerlendirilmesi kolaylaşacaktır.

Bilindiği gibi kadınlar, geçmişten günümüze neredeyse her dönemde erkeklere nazaran dezavantajlı bir konumda bulunmuşlardır. Örneğin Antik Yunan toplumunda kadınların büyük çoğunluğu insan dahi kabul edilmemiştir. Rahibeler ve aristokrat kesime mensup olanlar istisna. Zira Antik dönem Yunan yazarlarından Hesiodos'a (m.ö.750-650) kadınları erkeklerin baş belası olarak tasvir etmekte ve şunları ifade etmektedir:

Kadın dediklerimizin belalı soyu, o ölümlü insanların baş belası. Fukaralığa bir türlü alışamaz kadınlar, hep bolluktur onların özledikleri, nasıl ki arı oğullarının sığındığı yerde, hep beslerse verimli bal arıları işi gücü kötülük olan yaban arılarını, bal arıları her gün güneş batıncaya dek bembeyaz petekleri öredururken ötekiler sığınıp kovanların içine başkalarının emeğiyle beslenirler. İşte bunun gibi... Zeus, kadını insanoğlunun başına bela olsun diye yarattığı için de o kadınlar ki kötülüktür işleri güçleri, iyiliğe karşı kötülük sağladı onlarla.<sup>305</sup>

Cahiliye Arapları ise kız çocuklarından nefret edilmiş ve diri diri toprağa gömülmüştür. Bu konuda Haysem b. Adî (ö. 207/822) şunları aktarır:

Kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek adeti bütün Arap kabileleri arasında yaygın olmakla beraber, ancak on kişide bir yapardı. Kız çocuğunu toprağa gömmek hususunda değişik anlayışlar mevcuttu. Bir kısmı sırf namuslarını korumak için kızlarını toprağa gömüyordu. Yahut da üzerlerine utanç verici bir şeyin gelmesinden çekindikleri için, bir kısmı da mavi gözlü, siyah tenli, çok tüylü, cüzzamlı kambur ve topal çocuklardan nefret ettiklerinden dolayı toprağa gömüyorlardı. Bazıları da geçim sıkıntısı ve fakirlikten dolayı bunu yapıyordu.<sup>306</sup>

Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte bu örnekler konuyu anlamamıza yeterli olacaktır. Ancak burada şu hususa da dikkat çekmekte fayda vardır. Arap toplumunda kadının hep aşağı konumda olduğu aktarılsa da bu doğru olmasa gerektir. Çünkü bazı kaynakların bildirdiğine göre Cahiliye döneminde kadınlar ticaret yapmakta ve servet sahibi de olabilmekteydi. Örneğin Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice ticaret yapmış ve çok büyük servet kazanmıştır. Bu sadece Hz. Hatice ile sınırlı değildir.<sup>307</sup>

<sup>305</sup> Celaleddin Vatandaş, *Modern Çöküş*, Açılım Kitap, İstanbul 2021, ss123-124

<sup>306</sup> Seyyid Kutub, *Kur'an'ın Gölgesinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 2007, s. 63

<sup>307</sup> Fazlur Rahman, *Makaleler IV*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 46.

Dolayısıyla tarihe bakıldığında istisnası bulunmakla birlikte kadının genellikle aşağı bir konumda olduğu söylenebilir. Günümüzde de bu durum pek de değişmiş sayılmaz. Özellikle modern dönemin başlamasıyla birlikte İslam'ın kadına yaklaşımı ayrı bir merak konusu haline gelmiş ve müsteşriklerin de kadın konusu üzerinden İslam'a saldırması pek çok kimseyi bu konuları araştırmaya sevk etmiştir. Biz de bu başlık altında, İslam'da kadının yaratılışı, şahitliği, örtünmesi, miras hukuku, çok eşlilik, erkeğin kadından üstün oluşu ve kadınların dövülmesi gibi hususlara değineceğiz.

### 3.2.1. Kadının Yaratılışı

Kur'an'da tüm insanlığın tek bir nefisten yaratıldığı ifade edilmekle birlikte kadının nasıl yaratıldığına dair açık bir ayetin varlığından söz etmek pek mümkün değildir. Ancak Nisâ suresinin 1. ayetinde insanların tek bir nefisten yaratıldığı,<sup>308</sup> o tek nefisten de eşini meydana getirildiği ifade edilmektedir.<sup>309</sup> Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre tek nefisten maksat Hz. Âdem'dir.<sup>310</sup> Söz konusu müfessirler arasında Taberî (ö. 310/922), Mâturidî (ö. 333/944), Zemahşerî (ö. 538/1143), Kurtubî (ö. 671/1272), İbn Kesir (ö. 774/1372), Ebu's-Suûd (ö. 982/1574), Şevkânî (ö. 1250/1834), Bursevî (ö. 1137/1725), Mevdûdî (ö. 1399/1979), Tabâtabâî (ö. 1401/1981) gibi isimler saymak mümkündür.<sup>311</sup> Yani ifade edildiğine göre ilk insan olan Âdem topraktan,<sup>312</sup> eşi Havva (r.a.)'ın ise Âdem'den yaratılmıştır.<sup>313</sup> Sa'dî ve Elmalî da bu görüşü benimsemektedir.<sup>314</sup>

Kadının yaratılışını konu edinen ayetlerden ilk akla gelen kuşkusuz Nisâ suresinin 1. ayetidir:

<sup>308</sup>“Tek nefis” ile pek çok mana kastedilmektedir. Bunlardan bir kısmı şunlardır: “Can, ruh, akıl, canlı varlık, canlı, insan, şahıs, şahsi kimlik, insanlık, hayat özü, temel ve ilke. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 132.

<sup>309</sup> Kur'an'da benzer malumat veren diğer ayetler de bulunmaktadır. Bkz. A'râf 7/189, Zümer 39/6, En'âm 6/98, Nahl 16/72, Rûm 30/21, Şûra 42/11.

<sup>310</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 132; Yine “Tek nefistan (candan)” maksat Katade, Suddî ve Mücahid'in bildirdiğine göre Hz. Adem'dir. O candan yaratılan eş ise Hz. Havva'dır. Taberî, *Taberî Tefsiri*, C. II, ss. 435-436.

<sup>311</sup> Hatice K. Arpağuş, “Kur'an Perspektifinden Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010, ss. 587-606.

<sup>312</sup> “Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık.” Hicr, 15/26, İlgili diğer ayetler Hicr,15/28, 33; En'am, 6/2; A'râf, 7/12.

<sup>313</sup> Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 80.

<sup>314</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 174-175.

*“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının...”*<sup>315</sup>

Sa’dî’ye göre “tek nefis”ten maksat Hz. Adem’dir. Yani yeryüzündeki tüm insanlığın atası Adem’dir. Havva da Adem’den yaratılmıştır. Havva’nın Adem’den yaratılmasının sebebi ise aralarında bir uyum ve münasebet meydana getirmek içindir. Diğer bir ifadeyle biri diğeriyle sukun-huzur bulsun ve nihayetinde her ikisi de mutlu bir hayat sürsün diye birbirleri için yaratılmıştır.<sup>316</sup>

Elmalılı’ya göre “tek nefis”ten maksat Hz. Âdem, eşinden maksat da Hz. Havva olduğu konusunda şüphe bulunmamaktadır. Yine Elmalılı, Âl-i İmrân suresinin 59. ayetinden hareketle Hz. Adem’in topraktan yaratıldığını ifade etmektedir. Hz. Havva’nın ise sahih olarak nitelediği *“Kadın kaburga kemiği gibidir, kadın bir kaburga kemiğinden/eğri bir kaburga kemiğinden yaratıldı; onu doğrultmaya kalkarsan kırarsın.”* hadisinden hareketle erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade etmektedir. Ona göre buradaki eğri kaburga kemiği, bu türeyişe işaretle beraber, erkekle kadın arasındaki doğal farklılığına da işaret etmektedir. Dolayısıyla Havva, cennetteki ilk yaratılış anında Âdem’in canından bölünerek yaratılmıştır. Ayrıca insanlığın ilk evresi Âdem ve Havva arasında aslı birliği ifade eden can birliği/nefis birliği açısından bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki de erkek ilk, kadın ikincil durumdadır.<sup>317</sup>

Yine Elmalılı’ya göre ayette geçen “minhâ/ondan” ifadesi erkeğin önceliğini anlatırken, “zevcehâ/eşini” ifadesi de kadının yaratılışının erkeği yalnızlıktan ve tükenmekten kurtaran büyük bir nimet olduğunu, bu nimetin kötüye kullanılmaması ve şükrünün eda edilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Elmalılı, bu görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber’in *“Dünya bir meta/bir yararlanmadır ve dünya metanın en hayırlısı ise, salih bir kadındır.”* hadisine yer vermektedir.

Özellikle burada ele almamız gereken husus, kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması meselesidir. Bilindiği gibi rivayet ağırlıklı tefsirlerin çoğunda bu konuya ilişkin pek çok hadis zikredilmektedir. Örneğin Taberî (ö. 310/923) bu konuda İbn İshak’tan nakledilen hadise göre Havva’nın, Âdem’in kaburga kemiğinden

<sup>315</sup> Nisâ, 4/1.

<sup>316</sup> Sa’dî, *Teyşiru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 174-175, 353-354.

<sup>317</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 16-18.

yaratıldığı bilgisini paylaşmaktadır.<sup>318</sup> Zikredilen rivayete göre Âdem cennette yalnızlıktan sıkılınca derin bir uykuya dalmış ve Allah bu esnada onun sol kaburga kemiğini çıkarıp Havva'yı yaratmıştır. İbn Kesir (ö. 774/1373) de bu konuda ilginç ifadeler kullanmaktadır. Ona göre tek nefisten maksat Âdem (a.s)'dır. Âdem'in sol kaburga kemiğinden de Havva yaratılmıştır. İbn Abbas'tan naklettiği bir hadise göre "Kadın erkekten erkek de topraktan yaratılmıştır. Dolayısıyla kadın erkeğe erkek de toprağa hevesli/düşkündür. Bu sebeple kadınlarınızı hapsedin, onları gözetim altında tutun." Ve sahih olarak nitelediği bir hadiste ise "Kadın erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Bu kemiğin en eğri kısmı en yüksek/tepe kısmıdır. Onu düzeltmeye kalkışırsan kırarsın. Ondan eğri haliyle yararlanmalısın."<sup>319</sup> ifadelere yer vermiştir. Benzer ifadeleri Taberî tefsirinde de görmek mümkündür.<sup>320</sup>

Sa'dî, kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair herhangi bir rivayete de yer vermezken Elmalılı bu konuda birçok hadis nakletmektedir. Yani Elmalılı'ya göre kadın, erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Ancak bize göre burada isabetli olan Sa'dî'nin yaklaşımıdır. Çünkü Elmalılı'nın aktardığı rivayetler galip ihtimal Tekvin'in yaratılış bölümünde yer alan pasajlara dayanmaktadır. Şöyle ki İbn İshak'ın "Tevrat ehli kitabelerinden bize nakledilen bilgiye göre" ifadesi bu gerçeği gözler önüne sermektedir.<sup>321</sup> Bu konu Tekvin'in ikinci babında şöyle anlatılmaktadır: "*Ve Rab Tanrı "Âdem'in yalnız kalması iyi değil" kendisine uygun bir yardımcı yaratacağım dedi... Rab Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi. Âdem "İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir." dedi*".<sup>322</sup> Dolayısıyla bu ifadeler Kur'an'da yer almamaktadır. Yani bu anlayışın (kadının, erkeğin kaburga kemiğinden yaratılışı ve eğri oluşu) isrâiliyat kültürünün, İslam'a bir yansıması olduğu söylenebilir.

Öte yandan erkeğin ege kemiğinden yaratılan kadın eğri oluyor da eğri kemiklere sahip olan erkek, nasıl doğru oluyor? Sorusu sorgulanmaya değer. Ayrıca kadınların

<sup>318</sup> Taberî, *Taberî Tefsiri*, C. II, s. 436.

<sup>319</sup> İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, C. II, Dârû'l-Tîbe, 1999, s. 206.

<sup>320</sup> EbuAbdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'an*, Ahmed el-Birdunî ve İbrahim Atfîş (thk.), C. V, Dârû'l-Kutub'l-Mısriyye, Kahire 1964, s. 1.

<sup>321</sup> Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın*, ss. 80-81; Rivayetlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Akgün, "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/2, 2019, ss. 323-338.

<sup>322</sup> Tekvin, 2:18, 21-23.

illa yaratılışı dikkate alınacak olursa, Ebû Müslim'in de dediği gibi kadınlar yaratılışı gereği hassas, nazik ve duygusal bir yapıya sahiptir. Bu sebeptir ki erkeklerin, onlara kaba ve sert davranmamaları gerekir.<sup>323</sup> Bize göre de bu yorum daha isabetlidir. Yani kadın, fitratı gereği erkeğe oranla daha hassas, nazik ve duygusaldır. Bu da onun aşağılanmasını, değersizleştirilmesini ve horlanmasını gerektirmez.

Kadının yaratılışı ile ilgili olarak ele alacağımız bir diğer ayet A'râf suresi 189. ayettir. Bu ayet mealen şöyledir:

*“Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O'dur. Erkek eşiyile beraber olunca kadın hafifi bir yük yüklenir, onu bir süre taşır; hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarırlar: Andolsun, bize kusursuz bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız.”<sup>324</sup>*

Sa'dî bu ayeti de benzer şekilde izah etmektedir. Yani ona göre ayetteki “*tek bir candan*” maksat, yeryüzüne yayılmış tüm insanlığın atası olan Âdem'dir. Eşinin de kendisinden yaratılmasının sebebi ise aralarında bir uyum ve münasebet oluşması içindir. Bu ise her ikisinin birbirleriyle sukûn bulmasını yani rahat ve huzura kavuşmasını sağlamaktadır.<sup>325</sup>

Elmalılı da özetle tüm insanlığın özü itibarıyla bir candan, bir maya ve ruhtan yaratıldığını ifade etmektedir. Yani insanın eşi de yine kendi cinsinden yaratılmıştır ki bunun sebebi her ikisinin de birbiriyle ünsiyet kurması ve sağlam yollarla evlilik yapması içindir. Kaldı biri diğerinin tamamlayıcısı ve eşidir.<sup>326</sup>

Burada şu hususa da değinmek gerekir ki bazı alimlerin de ifade ettiği gibi kadın ile erkek arasında yaratılış itibarıyla bir eksiklik bir fark bulunmayıp sadece yetenekler ve görevler noktasında fark bulunmaktadır. Yani erkekle kadın birbirinin birebir dengi olmasa da her ikisi birbirini tamamlayan iki unsurdur. Daha açıkçası her iki birey bir bütünün tamamlayıcı unsurlarıdır.<sup>327</sup>

Rûm suresinin 30/21. ayetinde de eşlerin yaratılış sebebine dair açıklanmalar bulunmaktadır. İlgili ayet mealen şöyledir:

<sup>323</sup> Bayraktar Bayraklı, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2007, ss. 51-53.

<sup>324</sup> A'râf, 7/189.

<sup>325</sup> Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 353; Daha fazla bilgi için bkz. Taberî, *Taberî Tefsiri*, C. IV, ss. 164-165

<sup>326</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 347-349.

<sup>327</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'an*, C. II, s. 342.

“Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için dersler vardır.”<sup>328</sup>

Sa'dî'ye göre, eşlerin yaratılış sebebi, eşlerin birbirleriyle sükûn bulmaları içindir. Dolayısıyla yaratılan bu eşler sebebiyle erkekler, çocuk sahibi olma, huzur ve sukun bulma gibi faydalar elde etmektedir. Çünkü eşler arasında hasıl olan bu sevgiyi ve merhameti başka kimselerde görmek asla mümkün değildir.<sup>329</sup>

Elmalılı'ya göre bu ayet, üzerinde çokça düşünülmesi gereken bir ayettir. Yani bu ayet, Allah'ın kullarına karşı ne kadar lütufkâr olduğunun bir delilidir. Çünkü Allah, eşleri maymun veya diğer hayvan türünden yaratmayıp insanın kendi özlerinden yani insan türünden yaratmıştır. Zira eşler diğer türlerden olmuş olsaydı bu insan için ürkücü olurdu. Sonuç olarak Allah'ın kendi türünden eşler yaratıp aralarında sevgi ve merhamet bırakması özellikle insanlara yönelik ilahi yardımını açıkça göstermektedir.<sup>330</sup>

Özetleyecek olursak Sa'dî'ye göre Allah Teâlâ, Adem'i topraktan, Havva'yı da Adem'den yaratmıştır. Bu yaratılışın sebebi ise eşlerin birbirleriyle huzurlu bir hayat yaşaması içindir. Dolayısıyla kadın ve erkeğin görevleri farklı olmuş olsa bile aslında onlar bir nefistir.

Elmalılı da genel olarak ayetleri benzer yönde izah etmektedir. Ancak Elmalılı, Sa'dî'den farklı olarak israiliyat türü rivayetlere yer vermekte ve Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade etmektedir. Ve bu haliyle tartışmaların içinde yer almıştır.

Bu çerçevede şu soru da akla gelebilir: Erkeğin kadından önce yaratılması kadının ikinci planda olduğu anlamını verir mi? Bize göre, erkeğin kadından önce yaratılması onun üstün olduğu yani kadının ikinci planda olduğu anlamını çıkarmaz. Çünkü Sait Şimşek'in de dediği gibi önce yaratılmak üstünlük gerekçesi değildir. Eğer

---

<sup>328</sup> Rûm, 30/21.

<sup>329</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 750; Cevziyye, *Bedâi'ut-tefsîr*, C. III, ss. 316-317; Ayrıca Sa'dî, Zümer suresi 39/6. ayetini de benzer şekilde tefsir etmektedir. Yani dünyanın dört bir yanına yayılan insanlığın atasının Âdem olduğunu belirtmiş ve eşlerin birbirleriyle huzur bulması için kadının yaratıldığını ifade etmiştir. Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 846.

<sup>330</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 461; Elmalılı, Zümer suresinin 6. ayeti hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.

bu mümkün olsaydı Âdem ve Havva'dan önce yaratılan Şeytan'ın da onlardan üstün olması gerekirdi.<sup>331</sup>

### 3.2.2. Kadının Şahitliği

“Ş-h-d” kökünden türeyen şâhid kelimesi sözlükte, “tanıklık yapmak, haber vermek, bilmek, bildirmek, hazır bulunmak, görmek, gözlemek, sözle veya fiilen delil olmak, yemin etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Şahitlik ise bir kavram olarak “bir kimsenin hazır bulunup görmek veya duymak suretiyle bildiği bir şeyi haber vermesi” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>332</sup> Şâhit kelimesi Kur'an'ın pek çok ayetinde “şâhit olarak Allah'ın kâfi geleceği”<sup>333</sup> şeklinde geçmektedir. Yani Allah'ın insanların bütün yaptıklarını bilmesi, görmesi ve zapt etmesi gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>334</sup>

İslam'da şahitlik meselesi ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü Allah Teâlâ, Kur'an'da ölüm anındaki vasiyette<sup>335</sup> ve iddet süresinin bitiminde kadını tekrar almak veya boşamak için iki şahidin bulundurulmasını<sup>336</sup> fuhuş<sup>337</sup> ve zina<sup>338</sup> isnadının ispatı için dört şahidin getirilmesini şart koşulmakta ve şahitlerin de kişi ayrımı gözetmeksizin adil davranmasını,<sup>339</sup> yalancı şahitlikten kaçınmasını<sup>340</sup> ve şahitliklerini gizlememesini<sup>341</sup> açıkça beyan etmektedir. Hz. Peygamber de hadislerinde şirk, adam öldürme, ana-babaya itaatsizlikten sonra yalan yere şahitlikte bulunmayı büyük günahlardan biri sayması<sup>342</sup> şahitliğin ciddiye alınması gereken önemli bir konu olduğunu göstermektedir.

Bizim burada ele alacağımız ayet Bakara suresi 282. ayetidir. Çünkü Bakara 2/282. ayetinden hareketle iki kadın şahidin, bir erkek şahide denk tutulma meselesi çokça tartışma konusu olmaktadır. Bazıları bu ayetten yola çıkarak İslam'da, kadına erkeğin yarısı kadar değer verildiği sonucunu dahi çıkarmıştır. Buna Buhârî<sup>343</sup> ve

<sup>331</sup> Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 204-205.

<sup>332</sup> İsmail Karagöz, vd, İsmail Karagöz (haz.), *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2015, s.608; H. Yunus Apaydın, “Şâhit”, *DİA*, C. 38, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 278.

<sup>333</sup> Nisâ, 4/79, Yûnus, 10/29, İsrâ, 17/96, Ahzâb, 33/35.

<sup>334</sup> Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 608.

<sup>335</sup> Mâide, 5/106.

<sup>336</sup> Talak, 65/2.

<sup>337</sup> Nisâ, 4/15.

<sup>338</sup> Nûr, 4/24.

<sup>339</sup> Talak, 65/2-3, Nisâ, 4/135.

<sup>340</sup> Hacc, 22/30.

<sup>341</sup> Bakara, 2/283, Maide, 5/106.

<sup>342</sup> Buhârî, Edeb, 6.

<sup>343</sup> Buhârî, Hayız, 6.

Müslim'deki<sup>344</sup> kadın aklının ve dininin noksanlığını ifade eden hadisler eklenince eleştirilerin dozu daha da artmış, sanki İslam kadın düşmanı gibi lanse edilmeye çalışılmıştır.<sup>345</sup> Dolayısıyla biz de Sa'dî ve Elmalılı başta olmak üzere modern dönem alimlerinin bu ayeti nasıl yorumladığını ifade etmeye çalışacağız.

İlgili ayet mealen şöyledir:

*“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın. Artık o yazsın, borçlu da yazdırsın; rabbi olan Allah'tan korksun ve borçtan hiçbir şeyi eksik bırakmasın. Eğer borçlu akılcı zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle, biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için iki de kadın olsunlar...”<sup>346</sup>*

Ayetin zahirinden anlaşıldığı üzere alışverişlerde asıl olan iki adil erkek şahidin olmasıdır. Eğer iki erkek bulunamaz ise bir erkek ve iki kadın şahidin getirilmesidir.

Sa'dî'ye göre, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk tutulmasının sebebi genellikle kadın hafızasının zayıf, erkeğin hafızasının ise güçlü oluşundan kaynaklanmaktadır. Daha açıkçası iki kadının şahitliği dünyevî (peşin ve borca dayalı alış-veriş gibi mali konular) haklarda bir erkeğin şahitliğine denk tutulur. Rivayet ve fetva gibi dini konularda ise kadın şahitliği erkeğin şahitliği gibidir yani aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.<sup>347</sup>

Sa'dî, Hz. Peygamber'in yemin ve tek bir şahitle hüküm verdiğinin sabit olduğunu ifade etmekle birlikte, ayette zikredilen iki erkeğin şahitliği veya bir erkek

<sup>344</sup> Abdullah b. Ömer (r.a.) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, “Ey kadınlar topluluğu! Sadaka veriniz, çokça tövbe ve istiğfar ediniz. Çünkü sizler bana cehennem ehlinin çoğunluğu olarak gösterildiniz.” buyurdu. Bunun üzerine kadınlardan biri Yâ Resulullah, neden cehennem ahalsinin ya-çoğu biziz diye sordu, Resulullah: “Çünkü siz çokça lanet eder ve kocalarınıza karşı nimete nankörlük yaparsınız. Olgun ve ihtiyatlı birinin aklını sizin kadar akli ve dini eksik hiç kimsenin çelebileceğini görmedim.” buyurdu. Yine kadınlardan biri dedi ki; “Dinimiz ve aklımızın eksikliği nedir Yâ Resulullah? Hz. Peygamber: “Kadının şehadeti erkeğin şehadetinin yarısı değil midir? İşte bu aklının eksikliğidir.” Geceler geçer namaz kılamaz, ramazan olur oruç tutamaz, işte bu dininin eksikliğidir. Müslim, İman, 34; Daha fazla bilgi için bkz. Ziya Durmuş, *Kadınlarla İlgili Muttefakun Aleyh Hadislerin Kur'an'a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi*, Fatih Sultan Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016, ss. 39-54

<sup>345</sup> M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Hikmet Yayınevi, İstanbul 2017, s. 290.

<sup>346</sup> Bakara, 2/282.

<sup>347</sup> Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 121-122; İbn Kesir (ö.774/1373), Beyzavî (ö. 685/1286), Âlûsî (ö. 1270/1854), Şîrbînî (ö. 977/1570) gibi pek çok müfessire göre de iki kadın şahidin bir erkek şahide denk olmasının sebebi kadınların akıl veya din açısından eksik olmasından kaynaklanmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın*, s. 110-111.

iki kadının şahitliğinin, insanların haklarının korunması noktasında atılmış en sağlam adım olduğunu ifade etmektedir. Zira Allah, bu ayette kullarını en mükemmel şekilde dikkat ve tedbir almaya yöneltmektedir. Dolayısıyla Sa'dî'ye göre, anlaşmazlıkların çözümü noktasında duruma göre tercih edici sebep ve delillere de başvurulabilir.<sup>348</sup>

Ayrıca Sa'dî bu ayetten “alışveriş, borç, yazılı belge, katip ve şahitlik” ile ilgili otuz yediden fazla hüküm çıkarmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1-Şahitler zan ve şüpheyle değil kesin bilgiye dayanarak şahitlikte bulunmalıdır.

2-Şahidin şahitliğe çağrılması halinde kabul etmeme hakkı bulunmamaktadır. Çünkü şahitlik, Allah'ın bir emri olup salih amellerin en faziletlieleri arasındadır.<sup>349</sup>

Elmalılı'ya göre şahitlikte en önemli husus akılda tutmak ve unutmamaktır. Kadınlar ise genel olarak akılda tutma kuvveti erkeklere oranla eksik olup unutmaya olasılığı daha yüksektir. Elmalılı bu görüşünü dört maddede açıklamaktadır.

1-Kadınların yaratılışında duygusallık daha baskındır ve duygusallığın baskın oluşu, daha fazla üzüntüye sebep olur. Fazla üzülmeye ise unutmaya sebeplerindedir ve bu anlama akılda tutma sadece bir zekâ konusu değildir. Birçok zeki insan vardır ki fazla duygusal oldukları için fazla üzülmeye etkilenmelerinden dolayı hafızalarına güvenilmez.

2-Kadınların öznellik yönü ağır basar. Yani kadınlar dış dünyadaki olaylarla ikinci derecede ilgilendirler. Ayrıca alışveriş, borç gibi olaylarla meşgul olmak kadınlık için uygunluk sayılacak ve istenilecek bir şey değildir. Bunlar aslında erkeklerin işi olmalıdır.

3-Kadınların utanma ve hayâ duygusu erkeklere oranla daha kuvvetlidir. Olayların hatıraları kadında erkekten daha azdır. Sonuç olarak kadına şahitlik görevi yüklemek, onu zarara uğratar ve rahatsız eder.

<sup>348</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 121-122;

<sup>349</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 121-122; Seyyid Kutub'a göre, Müslüman toplumdaki ticari işlemleri ve borçlanmaları genel olarak erkekler yaptığı için iki erkek şahit ya da bir erkek, iki kadın şahit istenilmektedir. İki kadın şahit olmasının sebebi ise biri yanıldığında diğerinin onu uyarması içindir. Bu yanılma da kadının anlaşmalar konusunda, eksik bilgi sahibi olması, ayrıntıya vakıf olamaması, kadının heyecanlı, duygusal ve aceleci bir fitrata sahip olmasından ötürüdür. Ayrıca kadınların geçimlerini temin etmek için çalışmak gibi bir görevi bulunmamaktadır. Yani bu görev erkeklere verilmiştir. Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, C. I, ss. 526-527; Taberiye'ye göre, ayette geçen “Erkeklerinizden iki erkeği tanık tutun.” ifadesinden maksat, Müslüman ve hür olan erkeklerdir. Köle ile kafir olanlar ise bu kapsama dahil değildir. Daha doğrusu kafirler ile kölelerin şahitliği kabul edilmez. Taberî, *Taberî Tefsiri*, C. II, ss.172-173.

4-Kadınların fitrat ve yaratılışı kendi cinsinin olgunluğu erkeğin zıttı olduğundan erkekleşmek kadın için bir düşüklüktür. Dolayısıyla mali konulardaki şahitlik daha çok erkekleri ilgilendirdiği için bu görev kadınlara yüklenmemelidir.

Yine Elmalılı'ya göre, insan haklarının korunması ve kuvvetlendirilmesi açısından erkeklerin haberdar olacağı işlerde kadınlar şahit tutulmamalı ve onlara şahitlik görevi yüklenmemelidir. Eğer bu işlerde erkek bulunamayıp kadına başvurma zorunluluğu olursa bu görev bir erkek karşılığında bir kadına değil iki kadına yüklenmelidir. Çünkü biri unutursa diğeri ona hatırlatır, eğer unutmazsa kadınların şahitlik durumları daha da kuvvetli olur. Öte yandan erkeklerin haberdar olmaları caiz olmayan konularda yalnız kadınların haber vermesiyle hüküm vermek de caizdir. Örneğin kadınlar hamamında meydana gelen bir olayın şahidi ancak kadın olabilir.<sup>350</sup>

Her iki müfessirin de yorumlarına bakıldığında bir erkekle birlikte iki kadının şahitliğinin geçerli olduğunu anlaşılmaktadır. Yani söz konusu ayetle ilgili her iki müfessir de kadın aklını ve zekasını merkeze alarak birbirine yakın değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Müfessir Sa'dî, iki kadın şahidin bir erkek şahide denk tutulmasının sebebini sadece kadın hafızasının erkek hafızasından zayıf olmasına bağlayarak açıklamaktadır. Elmalılı ise kadınların akılda tutma kuvvetinin eksik oluşunu detaylı bir şekilde izah etmektedir. Yani Elmalılı, daha çok kadınların duygusal yönünden bahsetmekte ve bu görüşünü temellendirmek için detaylı izahlarda bulunmaktadır. Elmalılı'nın ifade ettiği gibi elbette kadınların daha duygusal olduğu herkesin malumudur. Ancak günümüz kadınlarının mali konularda erkekler kadar bilgi sahibi olmadığını söylemek o kadar kolay olmasa gerektir. Yani akıl ve zekayı merkeze alarak konuya yaklaşmak bize göre isabetli bir karar değildir. Dolayısıyla kadınlar, her geçen gün iş hayatına katılmakta ve ticari veya diğer alanlarda bilgi sahibi olabilmektedirler.

Konuyla ilgili Sa'dî ve Elmalılı'nın görüşlerine yer verdikten sonra diğer alimlerin yorumlarına da yer vermek istiyoruz.

Örneğin Süleyman Ateş'e göre, bir erkek yerine iki kadının şahitlik etmesi kadının erkekten aşağı olduğu anlamına gelmez. İslam, kadını erkekle eşit yapmıştır. Ancak yaratılış itibarıyla kadın erkekten hassas olduğu için olaylardan daha çok

<sup>350</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss. 339-341.

etkilenebilir. Çocuklarla uğraşmak, yemek pişirmek, ev işlerini yapmak gibi bir yığın meşguliyet onun zihnini yorabilir. Bu hassasiyet ve meşguliyet, ona doğrudan kendisini ilgilendirmeyen yani alakadar olmadığı işleri unutturabilir. İşte kadının bu unutmaya ihtimalinden dolayı yüce Allah, bir erkek şahit yerine iki kadın şahit emretmekte ve bu emrinin hikmetini de ‘*taki biri şaşırıp unuttuğu zaman diğeri hatırlatsın*’ sözüyle açıklamaktadır.<sup>351</sup>

Hüseyin Atay da bu konuda şunları der:

Kur’an’da kadınlığın erkeklikten daha az değerli ve şerefli olduğunu bildiren hiçbir ayet yoktur. Şahitlikte iki kadının bir erkeğe eşit tutulması, yalnız tek bir yerde ve mali, ticari bir işlemdir. Burada kadının kadınlığı söz konusu değildir, unutabileceği ihtimali zikredilmektedir. Demek ki hüküm unutkanlık üzerine kurulduğuna, unutkanlıkta insan olarak yalnız kadının bir niteliği olmadığına erkekte insan olarak unutmaya niteliğine sahip olduğuna göre, iki erkekte bir erkeğe denk olarak ancak şahit olabilir. Kur’an’da erkek sigasıyla gelen namaz, oruç, hac ve diğer dini emir ve yasaklar, bu ilkeye (tekabuliyet ilkesi)<sup>352</sup> göre kadınlara da aittir.<sup>353</sup>

Hayrettin Karaman’a göre, bu ayetten “kadının değer ve insanlık yönünden erkekten aşağı tutulmuş olması” gibi bir sonuç çıkarmanın mümkün değildir. İki kadın şahit getirme sebebi ise “unutma, yanılma ve şaşırma”dır.<sup>354</sup>

Konuyu değerlendiren Recep Demir de özetle şunları der: İki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk tutulmasını ele alan ayet ticaretle ilgilidir. Bu ticaret konusu ise kadının ilgi alanı dışındadır. Zira Hz. Peygamber’in “Bedevinin şehirli hakkında şahitlik etmesi caiz değildir.”<sup>355</sup> hadisinden de anlaşıldığı üzere bedevilerin şehirlilerin hayatına yabancı olması ve olayları muhtemelen yanlış anlamasıyla alakalı olması bu konuya ışık tutmaktadır. Dolayısıyla kadınların bilgi sahibi olduğu konularda şahitliğinin yeterli görülmesi, ticaret konusunda iki kadın şahit istenilmesi kadınların ticari tecrübe azlığından kaynaklandığını doğrular niteliktedir. Bu hükmün illetinin kalıcı olup olmadığına göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Yani bu hüküm, bölge, bilgi ve tecrübe bazında fert fert ele alınmalıdır.<sup>356</sup>

<sup>351</sup> Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, C. I, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982, s. 337

<sup>352</sup> Tekabuliyet ilkesi: Karşılıklı iki cinsten veya varlıktan birine verilen hükmün ötekine de ait olduğu esastır. Hüseyin Atay, Melih Atay (haz.), *Kur’an’a göre Araştırmalar*, C. I, Atay Yayınları, Ankara 2012, s. 31.

<sup>353</sup> Atay, *Kur’an’a göre Araştırmalar*, C. I, ss. 31-32.

<sup>354</sup> Hayrettin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, s. 273.

<sup>355</sup> İbn Mâce, Ahkam, 30.

<sup>356</sup> Demir, *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s. 291.

Mehmet Hayri Kırbasoğlu'na göre ise bu ayette dikkat edilmesi gereken husus iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk tutulması değil iki kadın şahidin bulundurulması gerektiği ifadesidir. Çünkü ayetten açıkça anlaşılmaktadır ki iki kadın şahit önerilmesinin sebebi biri yanılırsa diğeri ona hatırlatması içindir. Yani ayette biri mutlaka yanılır veya unuttur denilmemektedir. Eğer kadının biri unutmaz veya yanılmaz ise bir erkek şahit ile bir kadın şahidin şahitliği yeterli ve denk olmaktadır.<sup>357</sup>

Garaudy ise şöyle der: “Kadınların sosyal hayata katılmadıkları bir toplumda toplumsal işlerin idaresini tekellerinde bulduran erkeklere nisbetle kadınların tecrübeleri açısından eksik ve özürlü bulunmaları doğru olabilir.”<sup>358</sup>

Toparlamak gerekirse Sa'dî, borçlanmaya konu olan Bakara 2/282. ayetinden pek çok hüküm çıkarmış ve iki kadın şahit getirmenin sebebini ise sadece kadın hafızasının erkek hafızasından daha zayıf olmasıyla açıklamış ve daha fazla yorum yapmaktan kaçınmıştır. Elmalılı da benzer yönde görüş beyan etmiş ve kadınların akılda tutma yetisinin erkeklere oranla zayıf olduğunu iddia etmiş ve bunu duygusallıkla ilişkilendirerek maddeler halinde açıklamıştır. Sa'dî ve Elmalılı'nın bu meselede, kadın hafızasının zayıflığından bahsetmesi eleştiriye çok açık bir konudur. Dolayısıyla biz burada başta Sa'dî ve Elmalılı başta olmak üzere diğer alimlerin kadın aklının noksanlığı sebebiyle iki şahit getirilmesi düşüncesine katılmıyoruz. Çünkü bu ayette akıl noksanlığı ile ilgili net bir ifade bulunmamaktadır. Nitekim ayette geçen “*biri yanılırsa diğerrinin ona hatırlatması için*” ifadesi noksanlık değil de unutmaktan bahsetmektedir. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği gibi kadınlar ticaret konusunda bilgi sahibi olduğunda diğerr bir ifade ile unutmama ve yanılma olmadığında kadınların şahitliği de erkeklere denk sayılabilir fikrine katılıyoruz.<sup>359</sup> Diğerr yandan “*İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin.*”<sup>360</sup> ayetinden de anlaşıldığı gibi hukuki işlemlerde iki kadın şahit şartı da aranmamaktadır. Öte yandan kadının insan yerine dahi konulmadığı bir dönemde Kur'an'ın ticari işlemlere kadını dahil ederek şahitliğini kabul etmesi kadına verdiği değeri göstermektedir.

### 3.2.3. Kadının Tesettürü

<sup>357</sup> Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, s. 264.

<sup>358</sup> İlhami Güler, “Kur'an'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, s. 301.

<sup>359</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 94-95.

<sup>360</sup> Talak, 65/2.

Tesettür kelimesi ise sözlükte “örtünmek, kuşanmak, başkaları ile kendisi arasına perde koymak, bir şeyin içinde veya arkasında gizlenmek” gibi anlamlara gelmektedir. Fıkhî bir terim olarak ilgilileri ve ölçüleri dinen belirlenmiş örtünme yükümlülüğünü ifade etmektedir.<sup>361</sup>

Bilindiği gibi örtünmenin insanlık tarihi kadar eski bir geçmişi olduğu söylenebilir. Daha doğrusu örtünme meselesi ilk insan Âdem ve eşi Havva ile başlamıştır. Nitekim Kur’an’da bildirildiğine göre, Hz. Âdem ve Hz. Havva şeytanın kışkırtmasına kapılarak yasağı çiğneyip birbirlerinin mahrem yerlerini görünce hemen yapraklarla kapatma ihtiyacı hissetmişlerdir.<sup>362</sup> Dolayısıyla bu durum, örtünmenin hem tarihini hem de erkek ve kadın için vazgeçilmez bir mesele olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan çoğu kültürlerde kıyafet ve başörtüsü, kişinin dinini, cinsiyetini, mesleğini ve yaşadığı bölgeyi gösteren bir unsur kabul edilmekte ve özellikle de başörtüsü yüksek statü göstergesi olarak algılanmaktadır. Bunun tezahürlerini çok eski medeniyetlerde de görmek mümkündür. Örneğin: Sümer, Babil ve Asur halkının etek, kuşak, şal ve baş örtüsünden meydana gelen elbiseler giydiği, Hititler, Frigyalılar ve İyonluların da saçlarını örttükleri aktarılır. Yine kaynaklar Hindu erkek ve kadınların eski dönemlerde baş örtüsü kullandığından bahsetmektedir. Baş örtüsünün bu gibi geleneksel toplumlardaki ilk ortaya çıkışında fitrî ve ahlaki bir temel görmek zor olsa da baş örtüsü genel olarak korunma, kendini gizleme ihtiyacından kaynaklanmış bir durum denilebilir. Bir korunma ihtiyacı şeklinde ortaya çıkan baş örtüsü zamanla kültürel bir motif ve bazı kültürlerde de sosyal bir statü göstergesi haline gelmiştir. Yahudilik ve Hristiyanlık giyim-kuşama ayrı bir önem vermiştir. Yahudilikte din adamları hariç (kohenler) dinî amaçlı baş örtünme hükmü bulunmasa da baş örtüsü adetine işaret eden pasajlar mevcuttur. Örneğin: Tekvin, 24/65, Sayılar, 5/18, İşaya 3/17, Hezekiel, 16/7-8, III. Makabbiler, 4/6. Hristiyanlık’ta ise kadınların giyim-kuşama ayrı bir önem verilmiştir. Örneğin: Yeni Ahid’deki iki pasajda kadınların hayalî ve abartısız giyinmeleri istenmiştir. (Timeteos Birinci Mektup, 2/9-10, Petrus Birinci Mektup, 3/3-4).<sup>363</sup>

<sup>361</sup> Hacı Yunus Apaydın, “Tesettür”, *DİA*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 538.

<sup>362</sup> A’râf, 7/22.

<sup>363</sup> Salime Leyla Gürkan, “Tesettür”, *DİA*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, ss. 443-445; Apaydın, “Tesettür”, ss. 538-543.

Dolayısıyla örtünme meselesi zaman içerisinde siyasî, hukukî, dinî boyutlar kazanmış ve çok yönlü bir mesele haline gelmiştir. Ayrıca örtünme meselesi, son yıllarda ülkemizde de gündemden hiç düşmemiştir. Zira bazı gruplar çarşaf, şalvar cübbe gibi kıyafetlerin giyilmesini isterken, bazı gruplar ise örtünmenin çağdışı olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>364</sup>

Bilindiği gibi örtünme hem erkek hem de kadınlar için geçerli bir durumdur. Bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak biz burada sadece kadınların tesettürü üzerinde duracağız.

Kur'an'da kadınların örtünmesinin niteliğine ilişkin açıklamalar “hımâr, cilbâb ve hicâb” kelimeleri üzerinden yapılmaktadır. Bu ayetler özetle “zinet yerlerinin örtülmesi, sokağa çıkarken dış elbise giyilmesi, yaşlı kadınların boyun ve boğazını açabileceği” gibi hükümlerden bahsetmektedir. Yine Kur'an'da örtünmenin zıttı olan “teberrüc” kelimesine atıf yapılmakta “dikkat çekme ve kendini gösterme” olan ve bir yönüyle teşhir sayılan teberrüc yasaklanmaktadır.<sup>365</sup>

Söz konusu ayetlerden ilki Nûr sûresi 24/31. ayetidir. Bu ayet mealen şöyledir:

*“Mümin kadınlara da söyle gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Açıkta kalanlardan başka süslerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları kadınları, hizmetinde bulunan köleleri ve cariyeleri, cinsel arzusu bulunmayan erkek hizmetçiler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar dışında kimseye süslerini göstermesinler. Yürürken gizledikleri süsleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey Müminler! Hepiniz Allah'a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz.”<sup>366</sup>*

Ayette tartışmaya konu husus “görünen” kısımların neler olduğu meselesidir. Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Sa'dî'ye göre “güzel elbiseler, zinet eşyaları ve bedeninin tamamı” zinete dahildir. Yani ona bu ayet, yüz de dahil olmak üzere bedeninin

<sup>364</sup> Apaydın, “Tesettür”, ss. 538-543.

<sup>365</sup> Nûr, 24/31, Ahzâb, 33/33, 59.

<sup>366</sup> Nûr, 24/31.

tamamının zinet kapsamında olduğunun delilidir. Görünen kısımdan maksat ise “giyilmesi adet haline gelmiş fitneyi çağrıştırmayan dış elbisler”dir.<sup>367</sup>

Elmalılı ayette istisna edilen “görünen” kısımla ilgili olarak şunları aktarır: “Görünen kısımdan maksat “örtünün dış tarafı, el ve yüz süsleri”dir. Çünkü örtünün kendisi de kadının bir süsüdür. Normal olarak bunun dışı açık olacaktır. El ve yüzünde namazda açık kalması adettir. Zira Ebû Dâvud’un Müsned’inde rivayet edildiği üzere, Hz. Peygamber, Hz. Esmâ’ya “*Ey Esmâ! Kadın ergenlik çağına gelince ondan görülebilecek olan ancak şudur*” ve kendi yüzüne ve ellerine işaret etmiştir. Yine iş yaparken gerekli eşyayı tutarken ve hatta örteceğini örterken bile elin açılması gerekli olduğu gibi, zaruri olan bakma ve nefes alma sebebiyle yüzün diğerleri gibi örtülmesinde zorluk vardır. Bir de şahitlikte, mahkemede bir de nikahta yüzün açılmasına ihtiyaç vardır. Bundan dolayı “zaruretler kendi miktarınca belirlenir” ilkesi üzere bunların açılmasında sakınca yoktur. Fakat bunların dışında kalan yerlerin açılması, görülmesi bakılması haramdır ve namahremden örtülmesi gerekir.”<sup>368</sup>

“Humur” kelimesinin “baş örtüsü”, “cuyûb” kelimesi ise “elbisenin yakası” anlamına geldiğini söyleyen Elmalılı, cahiliye dönemi kadınlarının başörtüsü taktığını ancak yakalarını açık bırakarak gerdanlıklarını gösterdiklerini ifade etmektedir. Tesettürün farz olduğunu belirten Elmalılı, tesettürün amacını ise kısaca iffeti korumak şeklinde açıklamaktadır.<sup>369</sup>

Zinet konusunda Elmalılı’nın görüşünün daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Ateş’in de belirttiği gibi Hz. Peygamber’e hitaben indirilen “*Artık bundan sonra sana kadınlar helal olmaz, sahip olduğun cariyeler dışında kadınlarını, güzellikleri hoşuna gitse bile başka eşlerle değiştirmen de helal olmaz...*”<sup>370</sup> ayetten yüzün haram olmadığı anlaşılmaktadır. Yani kadınların yüzlerine bakmaya müsaade vardır. Zira yüzü göstermek haram olsaydı, Hz. Peygamber kadınların güzel olup

<sup>367</sup> Sa’dî, *Teyssîru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, ss. 662-663; Hanbelî-Selefi alimlerinden İbn Cevzî ise zinetleri gizli ve açık olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Gizli zinetler: Bilezikler, küpeler, gerdanlıklar vb. şeylerdir. Açık zinetler: Giysiler (üstlükler), el, yüz, yüzük, sürme, boncuktan dizilen bilezikler. Ancak Ahmet bin Hanbel, bunları kabul etmeyerek açık zinetin sadece “elbise” olduğunu ifade etmiştir. Yani ona göre kadının tırnağı dahi avret kapsamına girmektedir. Dolayısıyla yabancı kadınlara mazeret bulunmaksızın bakmanın haram olduğunu dile getirmiştir. Bu mazerette ancak onunla evlenmek kastı veya aleyhine şahitlik etmek istenmesi olabilir. Ancak bu iki durumda yüzüne bakması caiz olmaktadır. Bu durumların dışında ister şehvetli isterse de şehvetsiz olsun bakması caiz değildir. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, el-Mektebe el-İslâmî-Dâru İbn Hazm (nşr.), Beyrut 2002. s. 993.

<sup>368</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VI, s. 196.

<sup>369</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VI, ss. 196-199.

<sup>370</sup> Ahzâb, 97/52.

olmadığını bilemez ve bu güzelliğinin Hz. Peygamberin hoşuna gitmesinden bahsedilmezdi.<sup>371</sup>

Özetleyecek olursak bu konuda alimler arasında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Genel olarak Hanefî ve Malikîlerde eller ve yüz, Şâfî ve Hanbelîlerde ise el ve yüz dahil namaz dışında, kadının tüm bedeni zinete dahildir.<sup>372</sup> Sa'dî de diğer Hanbelî alimler gibi kadının tüm bedenini zinet kabul ederken Elmalılı ise yüz ve eller hariç tüm bedenini avret kabul etmektedir.<sup>373</sup>

Örtünme konusundaki ikinci ayet Ahzâb suresi 59. ayetidir. Söz konusu ayet mealen şöyledir:

*“Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır. Allah ziyadesiyle bağışlamakta ve çok esirgemektedir.”*<sup>374</sup>

“Hicâb” ayeti olarak da bilinen bu ayetin nüzul sebebi özetle şöyledir: Medine döneminde bazı cariyeler geceleyin dışarı çıkar ve bazı adamlar da onlara laf atıp rahatsız ederdi. Hür kadınlar da geceleyin dışarı çıktıklarında cariye zannedilip tacize uğrardı. Bu yüzden hür kadınların cariye olmadıkları anlaşılсын diye Ahzâb suresi 59. ayeti nazil olmuş ve cilbâb giymeleri emredilmiştir.<sup>375</sup>

Sa'dî “cilbâb”ı, “elbise üzerine giyilen örtü, büyük baş örtüsü, tepeden tırnağa kadar kapatan elbise” şeklinde tarif etmektedir. Ona göre bu cilbâb ile yüzlerin ve göğüslerin kapatılması gerekmektedir. Örtünmenin hikmeti ise hür ve iffetli kadınların rahatsız edilmemesini sağlamaktır. Çünkü Sa'dî'ye göre, kalbinde bozukluk bulunan kimseler, örtünmeyen kadınları iffetsiz zannederek zarar verebilir. Dolayısıyla onları hakir görüp cariye de zannedebilir. Ancak kadınlar, örtüye büründüklerinde onlara tamah besleyenlerin umutlarını kırılıp ortadan kalkar. Yani bu ayet, kadınlar tarafından açılacak olan fitne kapısını kapatmayı hedeflemektedir.<sup>376</sup>

Elmalılı da “cilbâb” kavramını “baştan aşağı örten çarşaf, ferace, çar gibi dış giysi”, “tepeden tırnağa örten giysi” ve “kadınların elbiselerinin üstüne giydikleri her

<sup>371</sup> Süleyman Ateş “Örtünme”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10, 1998, s.19.

<sup>372</sup> Apaydın, “Tesettür”, ss. 538-543.

<sup>373</sup> Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 662-663

<sup>374</sup> Ahzâb, 33/59.

<sup>375</sup> Ebû Bekir Abdürrezzâk es-San'ânî, Tefsîru Abdürrezzâk, Mahmud Muhammed Abde (thk.), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s.51; Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, s. 101.

<sup>376</sup> Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 788.

çeşit giysi” şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca Elmalılı, Ümmü Seleme (r.a.) ve Hz. Âişe’nin Ahzâb 59. ayet nazil olduğunda Ensâr kadınlarının durumunu anlatan rivayetleri de aktarmaktadır. Rivayete göre, “*Cilbablarını üzerine sarkıtırlar*” ayeti indiği zaman, Ensar kadınları, üzerlerine siyah giysiler giyerek öyle bir ağırbaşlılıkla dışarı çıkmışlardır...”

Ayrıca Elmalılı’ya göre bu ayet, Peygamber eşleri ve kızlarıyla birlikte hür mümin kadınları da kapsamaktadır. Dolayısıyla bu ayet, imanlı hür kadınların rahatsız edilmemelerini sağlayacak hükümler içermektedir. Bu da kadınların cilbablarını üzerlerine giyinmeleridir. Yani imanlı temiz kadınların kirli bakışlardan korunmasının en uygun yolu örtünmeleridir. Kalbinde ve zihninde bozukluk olan kadınları örtünün koruması ise mümkün değildir. Sonuç olarak Allah, bu ayette kadınların örtünmelerini emretmiş ve onların lehine olacak hükümler ortaya koymuştur.<sup>377</sup>

Görüldüğü gibi bu ayetle ilgili her iki müfessir de detay farklı olmakla birlikte benzer yönde görüş beyan etmişlerdir. Yani her iki müfessire göre örtünme farziyet ifade etmektedir. Buna göre Müslüman kadınların adı ferace, çar, çarşaf ya da pardösü olan cilbablarını giymeleri gerekmektedir.

Son olarak yaşlı kadınların örtünmesini konu edinen Nûr suresi 60. ayet meali şöyledir: “*Evlenmekten umudu kesilmiş yaşlı kadınların, açılıp saçılmadan giysilerini çıkarmalarında onlar için bir sakınca yoktur, bununla beraber iffetlerini korumaya özen göstermeleri kendileri için daha hayırlıdır. Allah her şeyi işitip bilmektedir.*”<sup>378</sup>

Sa’dî’ye göre evlenme arzusu taşımayan, arzu duyulmayacak kadar yaşlı veya yaratılış itibariyle çirkin görünümlü olan kadınların zinetlerini göstermemek kaydıyla cilbab, peçe vb. dış elbiselerini çıkarmalarında bir vebal yoktur. Bu tür kadınların gerek kendilerinin fitneye düşmelerinden gerekse de başkalarını fitneye düşürmelerinden emin olduğu için yüzlerini açmaları da caizdir.<sup>379</sup>

Elmalılı’ya göre ise hayız ve nifastan kesilmiş kadınlar, “*Başörtülerini yakalarının üzerine kadar indirsinler ve süslerini açmasınlar.*”<sup>380</sup> emri gereğince gizlemeleri gereken zinet yerlerini açmamak kaydıyla üzerlerindeki çarşaf, ferace, manto-pardösü gibi dış giysilerini bırakıp yalnız başörtüsüyle dışarı çıkmalarında bir

<sup>377</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VI, ss. 562-563.

<sup>378</sup> Nûr, 24/60.

<sup>379</sup> Sa’dî, *Teyşiru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, s. 672.

<sup>380</sup> Nûr, 24/31.

sakınca, günah yoktur. Fakat açılıp saçılmak gençler için günah olduğu gibi yaşlı kadınlar için de gūnahtır. Öte yandan yaşlı kadınların, gençler gibi örtülerini bırakmamaları onlar için daha hayırlıdır.<sup>381</sup>

### 3.2.4. Kadının Miras Hukuku

Miras kelimesi sözlükte “birine, ölen bir yakınından kalan mal mülk, para veya servet, kalıt, bırakıt, tereke,<sup>382</sup> kök, temel, bakiye, birinin diğferinden devraldığı durum, başkasından kalan şey” gibi anlamlara gelmektedir. Fıkhî bir terim olarak kullanılan miras kelimesi, ölen bir kişinin mal varlığının sonucunu tanzim eden kuralların tamamını ifade etmektedir.<sup>383</sup>

Allah Teâlâ, iki ayette göklerin ve yerin gerçek mirasçısının kendisi olduğunu bildirmekte<sup>384</sup> ve başka ayetlerde de insanların dünya malına olan aşırı düşkünlüğünden bahsetmektedir.<sup>385</sup> Bununla birlikte Allah Teâlâ, Müslümanların meşruiyet çizgisi çerçevesinde servet edinmelerine de izin vermektedir.<sup>386</sup>

Kur’an’ı-Kerim’de miras hukukuna dair genel hükümler Nisâ suresinde yer almaktadır. Örneğin Nisâ suresinin 7. ayetinde şöyle buyurulmaktadır.

*“Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere pay vardır; yine ana babanın ve yakınlarının bıraktıklarından kadınlara da pay vardır; azından, çoğundan belli pay.”*<sup>387</sup>

Görüldüğü gibi bu ayette pay oranları belirtilmemekle birlikte mirastan sadece erkek çocuklarına değil kız çocuklarına da pay verileceği sarıh bir şekilde ifade etmektedir. Diğfer yandan ayette geçen “Ana-babanın ve yakınlarının bıraktıklarından kadınlara da pay vardır.” ifadesinin kadınlara mirastan pay vermeyi emreden ilk ayet olduğu ifade edilmiştir. Yani ayette sadece miras hakkından bahsedilip oranların kapalı bırakılması cahiliye örfünden yeni çıkan Müslüman kalpleri, Nisâ 4/11 de belirtilecek olan ilahi buyruğa tedrici olarak hazırlamak içindir.<sup>388</sup>

<sup>381</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VI, ss. 223-224.

<sup>382</sup> <https://sozluk.gov.tr/> 09/11/2020.

<sup>383</sup> Hamza, Aktan, “Miras”, *DİA*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, s. 143.

<sup>384</sup> Âli-İmrân, 3/180; Hadîd, 57/10

<sup>385</sup> Âdiyât, 100/8.

<sup>386</sup> Câsiye, 45/13.

<sup>387</sup> Nisâ, 4/7.

<sup>388</sup> İbrahim Yılmaz, “İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Miras Hakkı ve Cahiliye Döneminde Kız Çocuğunu Mirastan Mahrum Etmenin Günümüz İslam Ülkesindeki İz Düşümü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 29, 2017, ss. 261-297.

Bu ayetin (Nisâ, 4/7) tefsirinde Sa'dî özetle şöyle demektedir. “İslam öncesi Arap toplumunda cahiliye Arapları, kadınlara hiçbir surette miras hakkı tanımamaktaydı. Yani bu dönemde cahiliye Arapları, kadınlar başta olmak üzere güçsüz olan kimseleri de mirasçı kabul etmeyerek onlara mirastan pay vermemekteydi. Onlara göre miras, sadece güçlü erkeklerin hakkıydı. Çünkü güçlü erkekler savaş, talan ve baskın gibi şeylere katılmakta ve ganimet elde etmekteydi.”<sup>389</sup> Bununla da yetinmeyen cahiliye Arapları, kadının bizzat kendisini miras saymakta ve kadın bir eşya gibi el değiştirmekteydi. Yani bir kadının kocası öldüğünde, onun en yakını olan erkek gelerek hem kadına hem de ölen kişinin malına mirasçı olabilmekteydi. Hâl böyleyken, İslam’ın gelmesiyle birlikte, kadın hak ettiği önemi ve değeri kazanmıştır. “*Ey iman edenler, kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir.*”<sup>390</sup> ayetinde de belirtildiği gibi kadınların, artık bir eşya ve mal gibi mirasa konu olma hadisesi son bulmuştur.<sup>391</sup>

Elmalılı ise bu ayetin (Nisâ, 4/7) sebebi nüzulüne ilişkin şu olayı nakletmektedir: “Ensar’dan, Evs b. Sâbit (r.a.) vefat etmiş, geriye hanımı Ümmü Kahle ile üç kızı kalmıştı. Vasileri olan amcaoğullarından Süveyd ve Urfuta veya Katade ve Arfece adında iki adam gelmiş, cahiliye geleneği üzere, ölenin mirasını kendilerine almış eşine ve kızlarına hiçbir şer vermemişlerdir. Bunun üzerine kadın, durumu Hz. Peygamber’e şikâyet etmiş o da “Haydi evine git bakayım, Allah ne hüküm gönderecek?” buyurmuştur. Bu olay üzerine mirasın sadece erkeklere ait olmayıp kadınların ve kızların da miras hakkı olduğunu bildirmiştir. Daha sonra ise Nisâ, 11. ayet inmiş ve mirasa dair hükümler uygulanmaya başlanmıştır. Ayrıca Elmalılı, bu olayın, miras hükümlerine dair ilk iniş sebebi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ayet, cahiliye örfünden kalan tüm uygulamaları yürürlükten kaldırıp bu konuda önemli değişiklikler ve düzenlemeler yapmıştır.<sup>392</sup>

Özetle cahiliye Araplar kadınlara, düşmanla çarpışmadığı ve üretici olmayıp sadece tüketici olduğu için bu ayet inene kadar mirastan herhangi bir pay vermemiş

<sup>389</sup> Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 176.

<sup>390</sup> Nisâ, 4/19.

<sup>391</sup> Ahmet Efe, “İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18, 2011, s. 160.

<sup>392</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 33.

ancak bu ayetin nazil olmasıyla birlikte kadınlara mirastan az veya çok pay verme hükmü karara bağlanmıştır.<sup>393</sup>

Bu kısa girizgahtan sonra şunu ifade edelim ki biz burada mirasla ilgili hususları detaylı bir şekilde ele alacak değiliz. Özellikle modern dönemde kadın hakları savunucularının itiraz ettikleri kadına erkeğin yarısı kadar miras verilmesi konusunu ele alacağız.

Bu konu, Nisa suresinin 11. ayetinde ele alınmaktadır. İlgili ayet mealen şöyledir:

*“Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar vermenizi emreder...”*<sup>394</sup>

Müfessir Sa’dî, anne-babaların ayette zikredilen miras konusundaki ilahi vasiyete uymaları ve bunu yerine getirmeleri gerektiği ifade etmektedir. Aksi halde ilahi emirlere uymayan anne-babalar cezaya müstahak olacaklardır. Çünkü Allah Teâlâ, kullarına karşı anne ve babalardan daha fazla merhametli davranmakta ve onlara evlatlarının mirası hakkında tavsiyede bulunmaktadır. Buradaki erkeğe iki hisse verilmesine gelecek olursak ölen kişinin kendi öz erkek ve kız çocuklarının beraberce bulunmasıyla farz olan hisseye ortak kimse bulunmadığı takdirde erkeğe iki kadına bir pay verilir.<sup>395</sup> Görebildiğimiz kadarıyla müfessir Sa’dî, kadına bir, erkeğe iki pay verilmesinin sebebine değinmemiştir.

Elmalılı, bu miras ayetinin iniş sebebi hakkında Atâ’nın şu rivayetini aktarır: “Sa’d b. Rebi’ (r.a.) şehit olmuş iki kızı bir hanımı, bir de kardeşi kalmıştı. Kardeşi malın hepsini alıverdi, kadın da Hz. Peygambere gelip ‘Ey Allah’ın Resûlü! İşte Sa’d’ın kızları, Sa’d öldürüldü. Bunların amcası da mallarını aldı” diye durumu bildirdi. Hz. Peygamber de “haydi şimdilik git, ümit ederim ki Allah bu konuda ki hükmünü yakında verecektir.” buyurmuştu. Bir müddet sonra kadın yine geldi ve ağladı. Bunun üzerine bu ayet indi. Resulüllah da kızın amcasını çağırdı ve “Sa’d’ın iki kızına üçte iki ve bunların anasına sekizde bir pay ver ve kalanı da senindir” buyurdu. İşte bu ayet gereğince, İslam’da ilk bölünen miras bu oldu.”<sup>396</sup>

<sup>393</sup> Taberî, *Taberî Tefsiri*, C. II, ss. 448-449.

<sup>394</sup> Nisâ, 4/11.

<sup>395</sup> Sa’dî, *Teysiru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 178-238.

<sup>396</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 38.

Elmalılı, nüzul sebebiyle ilgili bilgileri serdettikten sonra konuyla ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Ayetin iniş hikmetinin en önemli yönü, kadın ve çocukların mirasa hak sahibi olarak katılması ve nikahın gerek erkek gerekse eşi için mirasçı olma nedenlerine katılmasıyla gerçekleştirilen büyük değişimle mirasın nitelik ve niceliği belirlenmiş ve daha önceki gelenek ve hükümler yürürlükten kaldırılmıştır.<sup>397</sup>

Elmalılı, Nisâ 11. Ayetin tefsirinde, mirasta erkek payının iki kat olmasının hikmetini ise özetle şöyle açıklamaktadır: “İslam’da aile hayatındaki harcama ve geçim yükümlülüğü erkeğe aittir. Dolayısıyla erkek, kendisi ve eşi olmak üzere en az iki kişinin geçiminden sorumludur. Bu durumda ise erkeğin masrafının kadının masrafından çok olmasını gerektirir. Kaldı ki harcama da gelire uyumlu olmalıdır. Diğer taraftan harcama ve geçim yükümlülüğü erkeğe yüklenirken, miras ve gelir paylaşımında kadına daha fazla veya eşit hak verilmesi hem ekonomi ilkesine hem de adalete aykırı bir durumdur. Ayrıca erkeklerin daha fazla miras alması özellikle Nisâ 4/34 ayette de belirtildiği gibi erkeklerin kadınlar üzerinde “kavvâm” yani erkeklerin, kadınların koruyucuları ve yöneticileri olması ve erkeklerin mallarından bir kısmını mehir ve nafakaya harcamalarıyla ilgilidir. Dolayısıyla kadınların bundaki yararı, mirasta eşit olmalarından çok daha fazladır.”<sup>398</sup>

Görüldüğü gibi Sa’dî, erkeğe iki kadına bir pay verilmesinin sebebine dair yorum yapmaktan sakınırken Elmalılı ise bunu külfet ve sorumlulukla ilişkilendirmektedir.

Bu ayet çerçevesinde diğer müfessirlerin yorumlarına da yer vermek istiyoruz. Çünkü bu ayetten, erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğu sonucunu çıkaranlar olmuştur. Örneğin Zemahşeri, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde Nisâ 4/11 ile ilgili şu enteresan ifadeler yer vermektedir: “Allah neden ‘iki kadına bir erkek hissesi’ veya ‘kadına erkek hissesinin yarısı vardır’ dememiş, ‘erkeğin miras payı iki kadının miras payı kadardır’ demiştir? Sorusuna şu cevabı verir: “Bu erkeğin üstünlüğünden dolayı ilkin onun payını beyan etmekle söze başlamış ve erkeğin miras payını kadının payının iki katı kılmıştır. Dahası Allah, ‘erkeğin payı iki kadının payı kadardır’ ifadesinde erkeğin kadından üstün olduğunu kastetmiştir. Oysa ‘iki kadının payı bir erkeğin payı kadardır’ şeklindeki ibarede kadının eksik olduğunu ifade maksadı vardır. Ancak erkeğin

<sup>397</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 38.

<sup>398</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 39-41, 77-78.

üstünlüğünü doğrudan beyan etme kastı karşıt cinsin noksanlığını beyan yoluyla ifade tarzından daha açıktır.”<sup>399</sup>

Seyyid Kutub, M. Sait, Şimşek, Süleyman Ateş ve Recep Demir’e göre bu ayetten herhangi bir cinsiyet ayrımı ve üstünlüğü sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Çünkü bu miras hukuku İslam’daki aile yapısı ve toplumsal hususla ilgili olup kadın ve erkeğin sorumluluğunu dengelemeye yöneliktir. Yani erkek hem kendisine hem de eşi olmak üzere en az iki kişiye bakmakla mükelleftir. Bunun yanında çocuklarına ve anne-babasına da bakmak zorunluluğu bulunmaktadır. Kadın ise hiçbir zaman ne kocasının ne de çocuklarının geçimini sağlamakla mükellef değildir. Yani kadın herhangi bir kazanç elde etse dahi bu kazancını evine harcaması gerekmez. Diğer bir ifadeyle evlilik durumunda kadın, zorunlu bir harcamaya tabi tutulmamıştır. Hatta kadının boşanıp iddet süresince geçimi ve masrafları da kocaya aittir. Dolayısıyla erkek, ailede ve toplumsal yapıda kadının yükünü ve sorumluluğunu üzerine aldığı göz önünde bulundurulacak olursa miras konusunda nimet ve külfet arasında bir adalet olduğunu görmek mümkündür. Sonuç olarak İslam, kadına hiçbir mali sorumluluk yüklemeyip tüm sorumluluğu erkeklere yüklemiştir. Yoksa kadını ihmal etmeyle ilgisi bulunmamaktadır.<sup>400</sup>

Sonuç olarak ayetin nazil olduğu dönemde kadının, hiçbir şekilde miras hakkı bulunmazken İslam’ın kadına miras hakkı tanınması, anne, nine, eş, kız çocuğu, kız kardeş olma durumuna göre alacakları payları ayrı ayrı belirlemesi<sup>401</sup> ona verilen değeri gözler önüne sermektedir. Öte yandan Kur’an’da sadece erkeğe iki, kadına bir hisse verileceği hükmünün olduğunu söylemek de doğru değildir. Çünkü bu oran çeşitli durumlarda farklılık arz etmektedir. Nisâ 4/11. ayet gereğince erkeğe iki kadına bir hisse verilmesi hükmü ise genel olarak külfet ve sorumluluk ile temellendirilmektedir.

<sup>399</sup> Ebu’l Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru’l-Kitâb el-Arabî, C. I, İskenderiye 1987, s. 480; Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet’e Kadın*, s. 117.

<sup>400</sup> Kutub, *Fî Zilâl-il Kur’an*, C. II, s.366; Demir, *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, ss. 267-277; Süleyman Ateş, “İslam’ın Kadına Getirdiği Haklar” *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, s. 308; Şimşek, *Kur’an’ın Ana Konuları*, ss. 299-399; Esra Köse Uyanık, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri, Metodu ve Konuları*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2016, s. 82; Sâbûnî ise erkeğe iki pay verilmesinin hikmetini özetle şu şekilde açıklar: “Erkek ailesinin nafakasını temin etme, kazanç sağlama ve ticaret yapma hususunda ihtiyaç sahibidir. Yani erkeğin temin etmesi gereken nafakalar daha çok ve yerine getirmesi gereken vazifeler daha büyüktür. Sâbûnî, *Safvetü’l-Tefâsîr*, s. 494.

<sup>401</sup> Nisâ, 4/11-12.

### 3.2.5. Çok Eşlilik

Çok eşlilik, “bir erkeğin aynı birden fazla kadınla evli olmasını ifade eder ki buna “taaddüd’i-zevcât, poligami” denir. Yine bir kadının aynı anda birden fazla erkekle evli olmasını ifade eder ki buna da “taaddüd’i-ezvâc” denir. Diğer taraftan çok eşlilik, esasında İslam’ın ihdas ettiği bir husus olmayıp tarihi çok eski toplumlara kadar dayanan bir olgudur. Örneğin Eski Babilliler, Mısırlılar, Atinalılar, Hintliler, İranlılar ve daha birçok toplumda yaygın bir şekilde uygulandığı ifade edilir. Öte yandan Yahudilik, Hıristiyanlık, Brahmanizm ve Zerdüştilik gibi dinlerde de çok eşliliğe dair herhangi bir yasaklama bulunmamaktadır. Cahiliye dönemi Araplarında ise evlilik konusunda herhangi bir sınırlama bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle çok eşlilik güç ve zenginliğin, tek evlilik ise zayıflık ve fakirliğin bir göstergesi kabul edilmiştir.<sup>402</sup>

Çok eşlilikle ilgili ayet, geçmişte ve günümüzde farklı şekillerde izah edilmiştir. İlgili ayet mealen şöyledir:

*“Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikahlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan cariye ile yetinin; bu adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”<sup>403</sup>*

Sa’dî, kişinin iki, üç veya dört kadınla evlenebileceğini ve bundan fazla kadınla evliliğin caiz olmadığını ifade ettikten sonra çok eşliliğin sebebini ise sadece cinsel yönden ele almaktadır. Yani ona bazı erkekler, cinsel yönden daha güçlü olup tek kadın (adet, hamilelik, lohusalık gibi dönemlerde) onun için yeterli olmayabilir. Bu durumda çok eşlilik yapabilir. Bunlara ilaveten kişi fazla kadınla evlenmesi halinde görevlerini yerine getirmekten korkup kendine güvenmeyecek olursa tek bir kadınla veya cariyeleriyle yetinmelidir.<sup>404</sup>

Elmalılı’ya göre çok eşlilik hükmü sadece bir izin verme ve mubah kılma anlamındadır. Daha doğrusu erkek ve kadın için fuhuş ve zina tehlikesi yüz gösterirse erkekler birden fazla evlilik yapabilir. Eğer kişi eşler arasında adaleti sağlayamaz ise birden fazla evlilik doğru değildir. Yani Elmalılı, erkeklerin hem kendilerini zinadan

<sup>402</sup> Kevser Kamil Ali ve Salim Ögüt, “Çok Evlilik”, *DİA*, C. 8, TDV Yayınları, İstanbul 1993, ss. 365-369.

<sup>403</sup> Nisâ, 4/3.

<sup>404</sup> Sa’dî, *Teysîru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, s. 175.

korumak hem de kadınları kimsesizlikten ve terk edilmişlikten kurtarmak amacıyla adaleti de gözetmek şartıyla dörde kadar evlilik yapılabileceğini ifade etmektedir.<sup>405</sup>

Daha sonra Elmalılı, bu ayetin (Nisâ 4/3) sebebi nüzulüne ilişkin birçok rivayet aktarmaktadır. Bunlardan birisi şudur: Rivayet edildiğine göre Urve b. Zübeyr, Hz. Âişe'ye bu ayetin manası sorduğunda şu cevabı alır:

*“Ey kız kardeşimin oğlu! Bu ayette sözü edilen yetim kız, velisinin velayeti altında tuttuğu ve malında ortak olduğu kızıdır. Kızın malı ve güzelliği velisi olan erkeğin hoşuna gittiği için onunla evlenmek ister, fakat kızın mehrinde adaletli davranmaz, başkasının vereceği kadar mehir vermek istemezdi. İşte bu ayette buna benzer velilerin velayeti altındaki yetim kızlara onlara adil davranmadıkça, onların mehirlerini en üst seviyeye yükseltmedikçe evlenmeleri yasaklanmış, bunların dışındaki kadınlarla evlenmeleri emredilmiştir.”<sup>406</sup>* Görüldüğü üzere veliler, velayeti altındaki yetim kızlarla sırf malını elde etmek için evlenmiş ve mehir vermek istememiştir. Dolayısıyla velilerin tutumu, Kur'an tarafından yasaklanarak yetim kızların hakkının yenilmesine müsaade edilmemiştir. Diğer yandan kişilerin adil olması ve mehirlerini vermesi şartıyla başka kadınlarla evliliğe müsaade etmiştir.

Nisâ 4/129. ayette ise kişinin kadınlar arasında asla adil davranamayacağından bahsetmektedir. İlgili ayet mealen şöyledir

*“Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz. Bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın...”<sup>407</sup>*

Peki buradaki adaletten maksat nedir?

Sa'dî ve Elmalılı'ya göre buradaki adaletten maksat, “sevgi, ilgi ve kalbî meyil”dir. Bu ise birden fazla evliliğe engel teşkil etmemektedir. Zira Hz. Peygamberin şu hadisi bu görüşü destekler niteliktedir:

Hz. Âişe diyor ki:

*“Hz. Peygamber, nafaka ve günlerin taksimi konusunda adaletli davranıyor ve bununla beraber şöyle buyuruyordu: Ey Allah'ım bu benim gücümün yettiği şeyleri taksim etmemdir. Senin gücünün yettiği benim de gücümün etmediği şeylerin*

<sup>405</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 22-30.

<sup>406</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 23-27; Buhârî, Tefsir, 4.

<sup>407</sup> Nisâ, 4/129.

*taksiminden dolayı beni kınama.*<sup>408</sup> İfade edildiğine göre burada gücünün yetmediği husus kalbî sevgidir. Ayrıca bu ayet, erkeklerin birden fazla eşe sahip olduğuna işaret etmektedir. Nisâ suresi 3. ayetteki adaletten maksat ise nafaka ve kadınlar arasındaki günleri taksimidir. Bu da birden fazla evliliğe engel bir durumdur.<sup>409</sup>

Diğer taraftan bazı modernistler, çok eşliliği tarihselci bir vurguyla açıklayarak, bu hükmün sadece yetim kızlara yönelik olup “geçici ve sınırlı” bir gaye için verilen bir izin olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>410</sup> Ancak bu hükmün neden “geçici” olduğunu ise açıklayabilmiş değillerdir. Dolayısıyla bu hükmün “geçici” olduğunu iddia etmek için pek isabetli olmasa gerektir. Öte yandan modernistler, “*Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz...*”<sup>411</sup> ayetinden hareketle eşler arasında adaletin sağlanması mümkün olmadığını ifade etmişler ve “*...Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadınla yetinin...*”<sup>412</sup> ayetinden de “Kur’an’ın uzun vadeli genel hedefi tek eşlilik” hükmüne varmışlardır.<sup>413</sup>

Hererî ise *Hadâik* adlı tefsirinde çok eşlilikle ilgili ayette öncelikle yetimlerin mallarının korunması hususuna dikkat çekmekte ve daha sonra asıl mutluluğun tek eşlilikte olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insanlar bu konuda eğitilmeli en ideal tercihin tek eşlilikle iktifa etmek olduğu anlatılmalıdır. Bununla birlikte zaruri durumlarda çok eşliliğe başvurulabileceğini de belirtmektedir.<sup>414</sup>

Diğer taraftan çok eşlilik konusu işlenirken, Hz. Peygamber’in niçin birden fazla evlilik yaptığı meselesine değinmekte fayda vardır. Görebildiğimiz kadarıyla Sa’dî ve Elmalılı, bu konuda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Kaynaklardan edinilen bilgiye göre Hz. Peygamber, 25 yaşında hayatının en zinde döneminde kendisinden yaşça büyük olan Hz. Hatice ile evlenmiş ve ondan altı çocuk dünyaya gelmiştir. 25 yıllık evliliklerinden sonra Hz. Hatice’nin vefat etmiş ve birkaç yıl yalnız kalan Hz. Peygamber 55 yaşında dul bir kadın olan Sevede ile evlenmiştir. Daha sonraki

<sup>408</sup>Ebû Dâvud, “Nikah”, 39.

<sup>409</sup> Sa’dî, *Tefsîru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, s. 225; Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 189-192; Taberî, “*Taberî Tefsiri*”, C. II, ss. 135-138; Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 170 (147 nolu dipnot).

<sup>410</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 93.

<sup>411</sup> Nisâ, 4/129.

<sup>412</sup> Nisâ, 4/3.

<sup>413</sup> Fazlurrahman, *Makaleler II*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, ss. 162-163; Mehmet Özgü Aras, “İslam’a Göre Çok Evlilik”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 2007, s. 190; Zübeyir Karataş, *Kur’an’da Kadın*, Bilim Kent Yayınları, Samsun 2020, s. 131-132.

<sup>414</sup> Muhammed el-Emin el-Hererî, *Tefsîru Hadâiki’r-Ravhi ve’r-Rayhân*, thk, Haşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, C. V. Dâru Tûki’n-Necât, Beyrut 2001, ss. 384-388.

evliliklerinde Hz. Aişe haricinde tamamen dul kadınlarla evlenmiştir. Öte yandan Hz. Peygamber, damatlarına tek eşli (monogam) kalmalarını tavsiye etmiş ve Hz. Ali'nin Fatıma'nın üzerine evlilik yapmasına karşı çıkmıştır.<sup>415</sup>

Ayrıca Hz. Peygamber'e has olan şu hususu ayrıca izah etmekte fayda vardır. Hz. Peygamber'in hayatının sonlarına doğru çok eşliliği sınırlayan ayet geldiğinde nikahı altında dokuz hanım olmasını bazı İslam karşıtları, dünyevi zevklere düşkünlük olarak yorumlanmıştır. İslam alimleri ise bu durumu özetle şu şekilde açıklamıştır:

a-Çok eşliliği yasaklayan ayet geldiğinde dörtten fazla hanımı olanlar dört tanesi seçmek zorundaydı. Kocasından ayrılan kadınlar başka erkeklerle evlenmesi mümkün iken Peygamber hanımları müminlerin annesi olduğu için Ahzâb 33/53. ayetle başka erkeklerle evlenmesi yasaklanmıştı. Dolayısıyla bu sadece Hz. Peygamber hanımlarına has bir durumdur.

b- Hz. Peygamber hanımları kadınları yönelik tebliğlerde eğitici ve öğretici olarak görev yapmaktaydı. Örneğin Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yıllarca fetva mercii olmuştur.

c-Bu sebeplerin yanında başka sebepler de vardı. Örneğin dul ve desteksiz kalan kadınları himaye etme, yanlış tutumları değiştirme, Arap kabileleri ve komşu devletlerle akrabalık bağı kurarak İslam toplumunun bütünleşmesini sağlamak gibi sebepler sayılabilir.<sup>416</sup>

Dolayısıyla tüm bu veriler ışığında Hz. Peygamber'in tek eşlilikten yana olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira Hz. Hatice ile 25 yıllık evliliği boyunca ikinci bir evlilik yapmaması ve daması Hz. Ali'ye tek eşliliği tavsiye etmesi bunun en büyük kanıtıdır. Ömrünün son yıllarına doğru yaptığı evlilikler ise yukarıda da ifade edildiği gibi pek çok sebebe bağlıdır.

Ayrıca alimler arasında çok eşliliğin sayısı konusunda ittifak bulunmamaktadır. Bu konuda üç farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür.

1-Cumhurun görüşüne göre Nisâ 4/3. yetinde geçen “mesnâ ve sülâse ve rubâ'a” kelimeleri erkekler için evliliği dört kadınla sınırlandırmıştır. Şöyle ki cahiliye döneminde ve İslam'ın ilk yıllarında erkekler dilediği kadar hür kadınla ve yetim kızla evlenirken yetimlerin hakkı (mehri) konusunda adil davranılmıyordu. Bu ayetle

<sup>415</sup> Aras, “İslam'a Göre Çok Evlilik”, ss. 190-191; Kevser, “Çok Evlilik”, s. 368.

<sup>416</sup> Kevser, “Çok Evlilik”, s. 368.

birlikte erkeklerin adaletten ayrılmaması istenilmiş ve evlilik 4 kadınla sınırlandırılmıştır. Yukarıda da görüldüğü gibi Selefî anlayışa sahip olan Sa'dî ile Hanefî ekolüne bağlı olan Elmalılı da bu görüştedir.<sup>417</sup>

2-Bazılarına göre, bu ayet bir erkeğin dokuz kadınla evlenmesine izin vermektedir. Çünkü onlara göre ayette geçen sayıların her biri evlenilecek kadın sayısını ifade etmekte ve sayıların toplamı (2+3+4=9) dokuzdur. Ayrıca ayetin zahirine bakarak (2+2+3+3+4+4=18) on sekiz kadınla evlenilebileceğini öne süren görüşlerde bulunmaktadır.<sup>418</sup>

3-Bazı Şîî gruplara göre ise ayette geçen (mesnâ ve sülâse ve rubâ'a) kelimelerinin evlenilecek kadınlarla ilgili bir sınırlandırma getirmemektedir. Yani bir erkeğin cariyede olduğu gibi sınırsız kadınla evlenmesi caizdir.<sup>419</sup>

Görüldüğü gibi bu ayet hakkında çok çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Ancak Sa'dî ve Elmalılı'yla benzer görüşte olan Taberî'nin de ifade ettiği gibi buradan yani "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadelerinden evlenilecek kadın sayısının, dokuz veya daha fazla olması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Yani kişi en fazla dört kadınla evlenebilir. Ancak adaletli davranamayan kişinin birden fazla kadınla evlenmesi kesinlikle yasaktır.<sup>420</sup> Bize göre de isabetli olan görüş budur.

Çok eşliliğin gerekçelerine de değinmek gerekirse bu konuda çok sayıda yorum yapılmıştır. Bu durum geçmişte normal karşılanabilirken günümüzde kabulü zor olan bir konulardan biri haline gelmiştir. Yani günümüzde çok eşlilik, kadın-erkek eşitliğine aykırı ve kadını aşağılayıcı bir durum kabul edilmektedir.

İslam hukukuna göre çok eşliliğin meşru olabilmesi için bazı şartlar bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

<sup>417</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C. I, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelim et-Tayyib, Dimaşk-Beyrut 1993, s. 482; Detaylı bilgi için bkz. Haşim Özdaş, "Nisâ Sûresi 3. Ayetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delaleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *OMÜİFD*, 48, 2020, s. 432.

<sup>418</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah İbn Arabî el-Mâlikî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Muhammed Abdulkadir Atâ (thk.), C. I, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 408-409; Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan Esiru'd-Dîn el-Endulûsî, *el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsîr*, Sıtkı Muhammed Cemil (thk.), C. III, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999, s. 506; Mustafa Yıldırım, "Nisâ Sûresi 3. âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *Dinlerde Nikah Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İzmir, 06-08 Nisan 2012, ss. 536-539.

<sup>419</sup>Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsîr*, C. III, s. 505; Özdaş, "Nisâ Sûresi 3. Ayetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delaleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme", ss. 432-433.

<sup>420</sup> Taberî, *Taberi Tefsiri*, C. II, ss. 440-441.

- 1-Eşler arasındaki adalete riayet etmesi<sup>421</sup>
- 2- Eşlerin nafakasını sağlayabilecek maddi gücü elinde bulundurması.<sup>422</sup>
- 3-Savaş, afet vb. sebeplerle kadın nüfusunun erkekten fazla olması.<sup>423</sup>
- 4-Zaruret (kadının kısır olması, evlilik ilişkisini sürdürmeye engel bir durumun bulunması).<sup>424</sup>

Günümüz İslam ülkelerinde ise çok eşlilik konusunda farklı düzenlemeler bulunmaktadır. Örneğin Türkiye ve Tunus gibi İslam ülkeleri, çok eşliliği fiili olarak yasaklarken Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Kuveyt, Katar, Ürdün Bahreyn, Yemen, Nijerya, Senegal, Mali, Gine Çad, Moritanya, Gambiya gibi ülkelerde herhangi bir yasak bulunmamaktadır. Mısır, Suriye, Irak, Pakistan, Endonezya, Cezayir, Malezya ve Fas gibi ülkelerde ise birinci evlilik devam ederken ikinci evliliği güçleştiren düzenlemeler getirmiştir.<sup>425</sup>

Şunu da ifade etmek gerekir ki ikinci dünya savaşından sonra Avrupa’da çok sayıda kadın ortada kalmış ve ilim adamları da bu konuya kalıcı bir çözüm bulmanın yollarını aramıştır. Ve sonuç olarak birden fazla evliliği önerisinde bulunmuşlardır. Sebebini ise şu şekilde açıklamışlardır: “Kadınların dul olması ve onları koruyacak kimselerin olmaması, gayri meşru ilişkilere zorlanmaları ve gayri-meşru ilişkiler sonucunda doğan çocukların sayısının hızla artması vb. nedenler, birden çok evliliği zorunlu kılmaktadır.”<sup>426</sup> Dolayısıyla bu durum, zaman zaman çok eşliliği gerekli kılacak durumların var olabileceğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak eldeki verilerden anlıyoruz ki çok eşlilik, esasında İslam’ın ortaya koyduğu bir uygulama olmayıp hemen hemen her toplumda geçmişten beri süregelen bir uygulamadır. İslam’ın gelişile birlikte sınırsız sayıda kadınla evlilik ilga edilmiş

---

<sup>421</sup> Nisa, 4/3.

<sup>422</sup> Nisâ, 4/34.

<sup>423</sup> Ayrıca doğal olarak da kadın nüfusu erkekten fazla olabilir. Örneğin Letonya, Portekiz, Litvanya, Ukrayna, Estonya bazı Körfez ülkelerinde kadın nüfusu erkeklerden fazla olduğu aktarılmaktadır. Dolayısıyla bu gibi durumlar çok eşliliği gerekli kılabilir. Karataş, *Kur’an’da Kadın*, s. 120.

<sup>424</sup> Demir, *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, ss. 254-266; Ali ve Ögüt, “Çok Evlilik”, ss. 365-369; İbrahim Yılmaz, “İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1, ss. 5-28; Halil İbrahim Çopur, *M. Sait Şimşek’in Hayat Kaynağı Kur’an Adli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2015, ss. 78-81;.

<sup>425</sup> Fazlurrahman, *Makaleler II*, s. 164, Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Sümeyra Açık, *İslam Hukukunda Çok Eşlilik ve Uygulamaları*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2019, ss. 89-99.

<sup>426</sup> Karataş, *Kur’an’da Kadın*, ss. 120-121

ve Nisâ suresinin 3. ayetinde adalet olgusu öne çıkarılarak tek evlilik vurgusu yapılmıştır. Bununla birlikte zaruret ve ihtiyaç halinde dörde kadar olan çok eşliliğe de izin verilmiştir. Sa'dî ve Elmalılı'da bu görüştedir. Ayrıca bu hükmü modernistlerin dediği gibi tarihsel kabul etmek de isabetli olmasa gerektir. Çünkü bu hükmün geçici ve tarihsel olabileceğine dair ikna edici bir kanıt bulunmamaktadır. Kanaatimize göre İslam çok eşlilik meselesinde kadının ve toplumun menfaatini gözetmiş ve bu doğrultuda kalıcı bir çözüm getirmiştir. İnsanlık var olduğu sürece çok eşliliği gerektiren kişisel ve toplumsal durumlar olabileceği için bu ruhsatın devam edeceği aşıkardır. Diğer yandan kişi, her ne kadar bu şartlara haiz olsa bile illa uygulanması gereken bir emir değildir. Ayrıca birden fazla evlilik, keyfî/sebepsiz yere başvurulacak bir uygulama olarak da görülmemelidir. Çünkü keyfî olarak yapılan birden fazla evlilik, eşler arasında kin, nefret, kıskançlık, düşmanlık ve nihayetinde ailelerin yıkılmasına varan sonuçlar getirebilir.<sup>427</sup>

### 3.2.6. Kadınların Kamu Görevi ve Erkeklerin Kavvâm Oluşu

İslam hukukçularının kahir ekseriyeti kadınların, yöneticilik yani devlet başkanlığı ile hakimlik görevi dışında diğer kamusal görevleri yapabileceğini dile getirmişlerdir. Örneğin hakimlik konusunda, çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî alimlerin çoğu kadınların hakimlik görevine karşı çıkarken Hanefîler ise kadınlar nasıl ki şahitlik görevi yapabiliyorsa aynı şekilde hakimlik de yapabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>428</sup>

Kur'an'da kadınların, hakimlik, yöneticilik gibi görevleri yapıp yapmayacağına dair sarih bir ifade bulunmamaktadır. Ancak bazıları bu görevlerin erkeklere mahsus olduğunu ileri sürmüş şu ayeti de delil olarak kabul etmişlerdir:

*“Allah'ın (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...”*<sup>429</sup>

Sa'dî de bu gibi görevlerin erkeklere mahsus olduğunu kabul etmektedir. Diğer bir deyişle Sa'dî, erkeklerin, imamet, yöneticilik ve hakimlik konusunda kadınlardan üstün olduğunu ifade etmekte ve bu konuda tartışmaya sebebiyet verebilecek saptamalarda bulunmaktadır. Ona göre erkekler, kadınların Allah'ın haklarını-

<sup>427</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Karataş, *Kur'an'da Kadın*, ss. 124-134.

<sup>428</sup> Mehmet Akif Aydın, “Kadın”, *DİA*, C. 24, TDV Yayınları, İstanbul 2001, ss. 86-94.

<sup>429</sup> Nisâ, 4/34.

farzlarını yerine getirmeleri ve fesadı gerektirici işlerden uzak kalmalarını sağlamak amacıyla onlar üzerine idareci kılınmıştır. Yani erkekler kadınlarını bu sınırlarda tutmakla, onların giyim kuşamlarını, mesken ihtiyaçlarını gidermekle sorumlu ve idarecidir. Sa‘dî’ye göre bu üstünlük sebeplerinden bazıları şunlardır:

- 1- Velayet (kamu yöneticiliği, devlet yöneticiliği) erkeklere mahsustur.
- 2- Hakimlik erkeklere mahsustur.
- 3- İmamet (namaz kıldırma imamlığı) erkeklere mahsustur.
- 4- Peygamberlik ve risalet erkeklere mahsustur.
- 5- Cihad, bayram namazı ve Cuma gibi birçok ibadet de erkeklere mahsustur.
- 6- Allah Teâlâ, erkeğe kadınların benzerine sahip olmadıkları akıl ve ağırbaşlılık, sabır ve sıkıntılara katlanmak gibi meziyetler vermiştir.
- 7- Allah Teâla, kadınlara harcama yapmayı ve onların nafakalarını sağlamayı erkeklere özel bir görev olarak vermiştir.
- 8- Miras ve benzeri konularda erkek, kadının iki katı hakka sahiptir.

Dolayısıyla Sa‘dî’ye göre erkekler, kadınların hem yöneticisi hem de efendisidir. Kadınlar ise korunup gözetilmesi gereken bir varlık olduğundan erkeğin görevi kadını ve onun haklarını korumaktır. Kadının görevi ise hem Allah’a hem de kocasına itaat etmektir.<sup>430</sup> Binaenaleyh Sa‘dî, kadınların kamu da çalışıp çalışmayacağına dair bir açıklama yapmamaktadır.

Elmalılı, bu ayetin (Nisâ 4/34) tefsirine “kavvâm” kelimesini şu şekilde izah ederek başlamakta ve özetle şunları ifade etmektedir. “Kavvâm, kâim kelimesinin mübalağa kipi olup, işin üzerinde olmak, işi yapmak” anlamındaki “kıyam bi’l-emr” deyiminden alınmıştır. Bir kadının işine bakan ve korumasına özen gösteren yönetenine “kayyimu’l-mer’e” ve daha kuvvetli olarak “kuvvâmu’l-mer’e” denilir. Bu deyim, erkeğin kadın üzerinde hâkim oluşunu fakat keyfine göre zorbaca bir hakimiyet değil. Bu hakimiyet “*Toplumun efendisi, onlara hizmet edendir.*” hadisi şerifinin ifade ettiği üzere hizmet eşliğinde bir hakimiyeti ifade eder. Dolayısıyla bu hakimiyet, bir taraftan erkeğin üstünlüğünü ifade ederken, diğer taraftan da kadının değer ve erdemine işaret etmektedir. Yine hakimiyet, devlet başkanı ile halk arasındaki ilişki ve haklara benzeyip karşılıklı rıza ve uyuma dayanmaktadır.<sup>431</sup>

<sup>430</sup> Sa‘dî, *Teyşiru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, s. 102, 190.

<sup>431</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 77.

Elmalılı, “kavvâm” kelimesin izahından sonra ayette geçen “hum” zamirine dikkat çekmekte ve şunları ifade etmektedir: “Buradaki “hum” zamirinin eril olmasından dolayı erkeklerin kadınlara üstünlüğü anlaşılacakla beraber, ayetin öyle güzel bir anlatımı vardır ki bu üstünlük ve erdemi, “Allah o erkekleri o kadınlara üstün kılmıştır.” şeklinde mutlak olarak erkeklere has kılmamış biraz kapalı olarak “bazısının diğerine üstünlüğü” şeklinde ifade etmiştir. Bu ise erkeğin kadında bulunmayan birtakım fitrî üstünlüklere sahip olduğu gibi, kadının da erkekte bulunmayan bazı fitrî üstünlüklere sahip olduğunu ve dolayısıyla her ikisinin bir diğerine çeşitli açılardan muhtaç olduklarını, bu şekilde erkekle kadın yaratılış açısından farklı ve karşılıklı olarak birbirinden üstün oldukları gibi, her erkeğin ve her kadının da seviyelerinin bir olmadığını, dolayısıyla her erkeğin her kadınla bireysel olarak kıyaslanamayacağını, bununla birlikte bütün bunların tep yekûn karşılaştırılınca kadınların erkeklere ihtiyacı, erkeklerin kadınlara ihtiyacının fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü erkeğin çalışma ve kazanma gücü açısından aktif olması kavvâm olduğunu, kadının ise itaat duygusu, ince ve zarif oluşu sebebiyle gözetme ve korumaya daha muhtaç olduğunu göstermektedir. Bu ise kadınların yararına olan bir durumdur.<sup>432</sup>

Ayrıca Elmalılı, peygamberliğin, devlet başkanlığının, kısas cezalarında tanıklığın, cihadın, cuma namazının, ezanın, hutbenin, itikaf gibi hususların erkeklere has olduğunu ve bu gibi hak ve ödevlerle erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu dile getirmektedir.<sup>433</sup>

Elmalılı, son olarak şunları ifade etmekte ve konuyu toparlamaktadır: “Kadının hakkını ödemeyen, malına göz diken, aile giderlerinde görevini yerine getirmeyen ve ailesinin ırz ve namusunu korumayan erkekler “kavvâm” sayılmazlar. Bu gibi görevleri yerine getiren erkeklerin de kadınlar üzerinde “kavvâm” (hâkim, yönetici) olmaları ve onlardan itaat ve bağlılık beklemeleri yasal haklarıdır. Çünkü Hz. Peygamber “*Kadınlara en hayırlısı, baktığı zaman seni sevinçli kılan, emrettiğinde itaat eden yokluğunda mal ve can konusunda seni koruyandır.*” buyurmuştur.”<sup>434</sup>

Toparlamak gerekirse, Sa’dî ve Elmalılı’nın “kavvâm” kelimesine yüklediği anlamlarda önemli bir fark bulunmamaktadır. Yani her iki alime göre erkeklerin, evin

<sup>432</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 78.

<sup>433</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 78.

<sup>434</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 78-79.

geçimini sağlaması, hakimlik, yöneticilik yapması gibi sebepler erkekler için bir üstünlük vesilesi olarak zikredilmiştir. Zira onlara göre bazı görevleri sadece erkekler yapmalıdır. Dolayısıyla her iki alim de benzer yönde görüş beyan etmişlerdir.

Konunun izahı sadedinde diğer alimlerin görüşleri de önem arz etmektedir. Örneğin Fazlur Rahman ve Okuyan bu konuda benzer yönde bir değerlendirme yapmaktadır. Bize göre de bu görüş muteberdir. Fazlur Rahman, Nisâ, 4/34. ayet hakkındaki değerlendirmesinde erkeklerin fazilet ve insanlık açısından değil görev açısından üstün olduğunu ifade etmektedir. Yani bu üstünlük erkeklerin mahiyetleri açısından değil etkinlikleri açısındandır. Çünkü erkeğin para kazanıp kadınları için harcama sorumluluğu bulunmaktadır. Ancak kadın miras yoluyla veya çalışıp kazanmakla bağımsızlaşır ve de evin geçimine katkıda bulunursa erkeğin bu yönden üstünlüğü azalır.<sup>435</sup>

Okuyan ise Nisâ suresi 34. Ayette geçen “kavvâmûn” ifadesi ile ilgili özetle şunları aktarır. Ona kayyımlik, erkeklerin evin maddi harcamaları üstlenmeleri ve fiziki kuvvet bakımından güce sahip olmaları ve bu çerçevede ailenin mali ve hukuki haklarını korumaları sebebiyle aile içinde görevlendirilmiş olmaları anlamına gelir. Ayrıca görevlendirme bir üstünlük değil sadece bir sorumluluktur.<sup>436</sup>

Kadınların yöneticilik ve hakimlik yapamayacağını iddia edenlerin en büyük delili ise şu hadis olmuştur.

*“Yönetimlerini/işlerini kadınlara devreden bir millet iflah olmaz.”<sup>437</sup>*

İslam alimleri, bu hadis hakkında pek çok değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Sonuç olarak bu hadisten şu sonucu çıkarırlar olmuştur:

- 1- Bu hadise göre, kadınların üst düzey yöneticilik yapması yasaktır.
- 2- Kadınların, devlet başkanlığı dışında (hakimlik gibi) görevlerde bulunması caizdir.
- 3- Hem devlet başkanlığında hem de yönetimin diğer tüm kademelerinde görev yapması yasaktır.

<sup>435</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.96.

<sup>436</sup> Güzel bir değerlendirme için bkz. Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı”, *O.M.Ü.İ.F.D.*, 23/23, 2007, ss. 93-134

<sup>437</sup> Buhari, Fiten, 18, Tirmizi, Fiten, 75.

Sa'dî ve Elmalılı, ayetin tefsirinde yukarıdaki hadise yer vermese de çıkardığı hükümlere bakıldığında temel dayanaklarının yukarıdaki hadis olduğu galip ihtimal.

Kadınların devlet başkanı-yönetici olabileceğini savunanların delili Tevbe, 9/71 ve Neml, 27/23. ayetlerdir. Bu ayetler meâlen şöyledir:

*“Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir...”<sup>438</sup> ve “Onları bir kadın hükümdarın yönettiğini gördüm; kendisine her imkân verilmiş, bir de muhteşem tahtı var.”<sup>439</sup>*

Sa'dî, her iki ayetin tefsirinde de kadınların yöneticiliğine dair herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Elmalılı ise Tevbe 9/71. ayet hakkında hiçbir açıklama yapmazken, Neml 27/23. ayetinde geçen kadın hükümdarın Bilkıs binti Şerahil olduğunu ve bu kadın hükümdarın yirmi sene krallık yaptığını ifade etmekte ve başka yorum yapmamaktadır.

Sa'dî ve Elmalılı'nın aksine bazı alimler kadınların hakimlik ve yöneticilik gibi görevleri yapabileceğini ifade etmektedir. Örneğin Kadir Gürler'e göre kadınların yönetici olup olmayacağı hükmü içtihadî bir meseledir. Dolayısıyla bir yerde kadının görev alması uygun görülürse buna engel bir durum yoktur.<sup>440</sup> Faruk Beşer de kadınların velayetine cevaz vermeyen yorumların tarihsel bir yorum olduğunu ifade etmektedir. Yani bu hükümler kendi dönemi için geçerli ve isabetli olabilir. Çünkü naslar buna imkân vermektedir. Ancak zamanın değişmesi ile bu hükümler de değişebilir.<sup>441</sup> Ayrıca Reşid Rızâ'ya göre Tevbe suresinin 71. ayetinden hareketle kadınların, dinî, edebî, İctimai ve siyasi işlerle meşgul olmasının önünde bir engel bulunmamaktadır.<sup>442</sup>

Sonuç olarak Kur'an'ın nazil olduğu dönem düşünüldüğünde erkeğin gerek ailede gerekse toplumda üstün/kavvam olduğu bilinen bir gerçektir. Bunun yansımaları tarih boyunca, öyle ya da böyle bir şekilde devam etmiştir. Erkeğin kadından üstün olduğunu ifade edenlerin temel dayanağı Nisâ suresinin 34. ayetidir. Bu üstünlük, aklî, dinî ve hukukî açıdan olmayıp yükümlülük ve sorumluluk açısından

<sup>438</sup> Tevbe, 9/71.

<sup>439</sup> Neml, 27/23.

<sup>440</sup> Kadir Gürler, “Kadının Yöneticiliği Meselesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 4/11, 2001, ss. 67-94.

<sup>441</sup> Faruk Beşer, “İslam Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analiz” *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara, 02-04 Aralık 2011, s. 116

<sup>442</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Nejla Akkaya, “İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, ss. 228-240.

bir üstünlüktür.<sup>443</sup> Bu konuda Sa'dî, ve Elmalılı, yukarıda da zikrettiğimiz gibi erkeklerin bazı konularda kadınlardan üstün olduğundan bahsetmektedir. Örneğin yöneticilik ve hakimlik gibi bazı görevlerin sadece erkeklere mahsus olduğunu ifade etmektedir. Bize göre bu konuları tarihî bağlamında ele alınıp değerlendirilmelidir. Nitekim o dönem için uygun olmayan şartlar daha sonra uygun hâle gelebilir. Yani uygun şart ve ortam oluştuğunda kadınların kamusal alanda çalışmasının, hakimlik ve yöneticilik yapmasının mümkün olacağı kanaatindeyiz.

### 3.2.7. Kadının Dövülmesi

İslam, genel olarak kadının dövülmesine müsaade etmemiştir. Kur'an'da kadının dövülmesine izin veren ayet ise "nüşûz" diye ifade edilen durumla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle dövme izni, belli bir şarta bağlanmıştır. Dolayısıyla bu konu Nisâ suresinin 34. ayeti etrafında cereyan etmektedir ve ilgili ayet mealen şöyledir:

*"...Evlilik hukukuna baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Çünkü Allah yücedir, büyüktür."*<sup>444</sup>

Bu ayet evlilik hukukuna baş kaldıran kadınlara uygulanacak işlemleri bildirmektedir. Bunlar, öğüt vermek, yataklarda yalnız bırakmak ve dövmek şeklinde sıralanmıştır.

Ayetin iniş sebebi konusunda farklı birçok rivayet bulunmaktadır. Sa'dî, bu konuda herhangi bir bilgi paylaşmaz iken Elmalılı, şu rivayeti aktarmaktadır:

"Ensar'ın önde gelenlerinden Sa'd b. Rabia'ya karşı eşi Habibe binti Zeyd b. Ebu Züheyr dik başlık etmiş ve o da bir tokat vurmuştur. Bunun üzerine babası kızını almış, Hz. Peygamber'e gidip şikâyet etmiş, O da "kesinlikle ondan bunun kisasını/öcünü alacağız." buyurmuştur. Bunun üzerine bu ayet inmiştir. Hz. Peygamber de "Biz bir iş istedik, Allah da başka bir iş istedi. Ve hiç şüphe yok ki hayır Allah'ın istediğidir."<sup>445</sup>

Ayette geçen "nüşûz" lafzı "karşı gelmek, başına buyruk olmak, gözü ve ilgisi dışarıda olmak, ailesinin namusuna leke getirmek ve bunda da ısrar etmek ve alınan bütün tedbirlere rağmen yanlış yoldan dönmek" gibi anlamlara gelen bir terimdir.

<sup>443</sup> Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", s. 114.

<sup>444</sup> Nisâ, 4/34

<sup>445</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 149.

Ayrıca diğ er ayetlerde ise “düzenlemek, birbirinin üstüne koymak, dizmek, ayağa kalkmak, birleştirmek, kalkmak, kötü muamele yapmak ve geçimsizlik” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>446</sup>

Sa’dî’ye göre kadının nüşuz’u yani söz yada davranışlarıyla kocasına itaat etmeyip başkaldırması halinde kocalar, kolaylık sırasına önce kocaya itaati teşvik edip ona karşı gelmekten sakındıran buyrukları hatırlatıp öğüt verir. Eğer bunda başarılı olamaz ise koca, maksadı gerçekleştirecek kadarıyla onunla birlikte yatmamak ve onunla ilişki kurmamak suretiyle ondan uzak durur. Bu da sonuç vermez ise son çre olarak iz bırakmayacak şekilde onu döver. Eğer bu yollardan biriyle maksat hasıl olursa yani kadınlar erkeklere itaat ederse amaç gerçekleşmiş olur ki bu durumda geçmişte olan kusurlar artık araştırılmamalıdır.<sup>447</sup>

Elmalılı, nüşüz kavramını, kadının kocasına isyankâr bir tavırla başkaldırması şeklinde tarif etmektedir. Daha sonra kadın erkeğe isyan edip başkaldırması durumunda sırasıyla önce nasihat, sonra yataklarda yalnız bırakma ve bunlar da fayda etmez ise son olarak hafifçe ve kusur bırakmayacak şekilde dövülebileceğini ifade etmektedir.

Öte yandan Elmalılı, burada kadın dövülür mü? Şeklinde bir soru akla gelebileceğinden bahsetmekte ve cevabı vermektedir: “Evet kadın dövülmez, fakat bu ayette geçen kadının, serkeş/dikbaş ve asi bir kadın olduğu unutulmamalıdır. Sırasıyla insanca olmak üzere, birkaç tokat, isyan duygusuyla bir düşüşe doğru giden hırçın bir kadına, kadınlık şeref ve terbiyesini hatırlatmak için güzel bir ders olabilir.”<sup>448</sup>

“Peki kadın itaat etmez ise ne olacak?” sorusuna Elmalılı, şu cevabı verir:

“Bu durumda mesele eşlerin yakınlarından olan hakemlere intikal eder ve bu hakemler aralarını düzeltmeye çalışırlar eğer çözüm bulamazlar ise onları ayırma yetkisine sahiptirler. Görüldüğü gibi bu hükümler, kadınların hırçınlığı ekseninde cereyan etmektedir.”<sup>449</sup>

---

<sup>446</sup> Taberî, *Taberi Tefsiri*, C. II, ss. 516-517; Okuyan, *Kur’an Sözlüğü*, s. 804; Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, s. 118; İbrahim Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013, ss. 152-153.

<sup>447</sup> Sa’dî, *Teyşiru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, s. 190.

<sup>448</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 80 (11 nolu dipnot).

<sup>449</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 80-81.

Yine burada “Acaba erkekler tarafından dikbaşlık/serkeşlik olmaz mı? Kadın her ne olursa olsun itaate mecbur mudur? Gibi sorular akla gelebilir. Elmalılı'nın bu sorulara cevabı şöyledir:

Evet erkekler tarafından da serkeşlik olabilir. Zira Nisâ suresinin 128. ayetinde erkeklerin serkeşlik yapmasından yani kadınlarına kötü davranmasından ve yüz çevirmesinden bahsedilmektedir. Fakat burada (Nisa 4/34) söz konusu erkek tarafının hiçbir kusurun bulunmadığı varsayımı üzerine kadınların serkeşliğinden söz edilerek aile hayatının dirlik ve düzeni için atılması gereken adımlar sıralanmıştır.<sup>450</sup>

Diğer taraftan ayette geçen “darb” kelimesi yetmişten fazla anlama geldiğini de unutmamak gerekir. Bu kökten türeyen kelimeler, Kur'an'da 58 yerde geçmekte ve “örnek vermek,<sup>451</sup> yolculuğa çıkmak,<sup>452</sup> çarpmak-vurmak,<sup>453</sup> yüz çevirmek,<sup>454</sup> salmak,<sup>455</sup> İsnat,<sup>456</sup> perde koymak,<sup>457</sup> ve duvar örmek.” gibi birçok anlama gelmektedir.<sup>458</sup> Sa'd'i ve Elmalılı, ayette geçen “darb” kelimesini “dövmek” şeklinde izah derken bazıları ise “sembolik dövmek”<sup>459</sup> ve “kısa süreli ayrılık”<sup>460</sup> şeklinde yorumlamıştır.

İlgili rivayetlere baktığımızda eşin dövülmesine izin veren bazı rivayetler<sup>461</sup> bulunmakla birlikte genel olarak hayatı boyunca hiçbir kadını ve hizmetçisini dövmeyen<sup>462</sup> Hz. Peygamberin, insanların köle veya deve döver gibi eşlerini dövmemesini<sup>463</sup>, asla yüzlerine vurmamasını,<sup>464</sup> eşlere kötülük edip evden<sup>465</sup> atmamasını ifade etmiştir. Hatta bir hadisinde “Eşlerini döven kişiler sizin hayırlı olanınız değildir.” buyurmuştur.<sup>466</sup>

Sonuç olarak Sa'dî, ve Elmalılı'nın ifadelerinden anlıyoruz ki kadının nüşûz/serkeşlik etmesi halinde kocanın önce nasihat , sonra yatakları ayırma ve son

<sup>450</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 81-82.

<sup>451</sup> İbrahim, 14/24-25, Bakara, 2/26.

<sup>452</sup> Ra'd, 13/17, Nisâ, 4/101, Taha, 20/77.

<sup>453</sup> Nûr, 24/31, Enfâl, 8/50

<sup>454</sup> Zuhuf, 43/5.

<sup>455</sup> Nûr, 24/31.

<sup>456</sup> Zuhuf, 43/17.

<sup>457</sup> Kehf, 18/11.

<sup>458</sup> Hadid, 57/13.

<sup>459</sup> Musa Çetin, “Kadını Darp/Dövme Meselesinin Çözümünde Hz. Peygamber'in Yaklaşımı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, 2015, ss. 273-274.

<sup>460</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 190; Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, ss. 509-516.

<sup>461</sup> Ebû Dâvud, “Menasik”, 58, Müslim, “Hac”, 19, İbn Mâce, “Menasik”, 84.

<sup>462</sup> Ebû Davud, “Edeb”, 5.

<sup>463</sup> Buharî, “Nikah”, 92, “Edeb”, 43.

<sup>464</sup> Ebû Dâvud, “Nikah”, 42.

<sup>465</sup> Ebû Dâvud, “Nikah”, 42.

<sup>466</sup> Ebû Dâvud, “Nikah”, 43, İbn Mâce, “Nikah”, 51.

çare olarak iz bırakmayacak şekilde dövme hakkı bulunmaktadır. Biz bu dönemde sorunun dövme aşamasına getirilmeden çözülmesinden yanayız. Yani böyle bir durumda eğer kadın ilk iki yöntemle kendine çeki düzen vermiyorsa bir nevi boşanmayı göze almış demektir. Müslümana yakışan ise kırmadan dökmeden ve medeni bir tarzda ondan boşanmasıdır. Kaldı ki Hz. Peygamber'in hayatında da fiziksel anlamda bir darp örneği bulunmamaktadır. Yani Hz. Peygamber, eşlerini dövmek bir yana onlara bir fiske bile atmamış, eşleriyle arası bozulduğunda onlar değil, kendisi evden ayrıлып uzun süre mescidin bir tarafında ikamet etmiş ve daha sonra eve dönmüştür. Nitekim bir hadisinde de “Allah'ın hanım kullarına vurmayın.” buyurmuştur. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki evlenmek nasıl bir hak ise boşanmak da bir haktır. Boşanmak isteyenler, illa Nisâ 4/34. ayette belirtilen aşamaları beklemek zorunda da değildir. Bütün sorumluluğu üstelenerek özgür bir iradeyle boşanabilirler.<sup>467</sup>

### 3.3. Hırsızlık Suçu ve El Kesme Cezası

Hırsızlık, Türkçe sözlüklerde “çalma, arakçılık”, Arapçada ise “sirkat ve serika” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Hırsız için de Arapçada “sârik” kelimesi kullanılmıştır. Sirkat kelimesinin sözcük anlamına gelecek olursak “başkasının malını gizlice alma, çalma” anlamına gelmektedir.<sup>468</sup>

Hırsızlık suçu, insanlık tarihi kadar eski ve ahlak dışı bir davranıştır. Hırsızlık suçunun ilk toplumlarda nasıl karşılandığı ve ne tür cezalar verildiği bilinmemekle birlikte, genel olarak her toplum ve din, hırsızlığı büyük bir suç ve günah kabul etmiştir. İslamiyet öncesi Arap toplumunda da hırsızlık, büyük bir suç ve ayıp olarak kabul edilmiştir. Ancak merkezi otorite olmadığı için bu suçu işleyenlere pek bir ceza verilememiştir.<sup>469</sup>

İslam, meşru kazançtan doğan malın korunmasını dinin temel hedeflerinden saymış ve telef olmaması için her türlü tedbiri almıştır. Dolayısıyla kişinin haksız olarak başkasının malına el uzatmasını kendi malını saçıp savurmasını ve israf

<sup>467</sup> Ebû Dâvud, “Nikâh”, 41-42; Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*, ss. 152-172.

<sup>468</sup> Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA*, C. 17, TDV Yayınları, ss. 384-385; <https://sozluk.gov.tr/> , (13.12.2020).

<sup>469</sup> Bayraktar Bayraklı, *Kur'an'sız Müslümanlık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 307.

etmesini de haram kılmıştır.<sup>470</sup> Nitekim İslam, hırsızlığı önlemek adına şu hükmü getirmiştir:

*“Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”*<sup>471</sup>

*“Kim bu haksız davranışından sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphe yok ki Allah, çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”*<sup>472</sup>

Sa’dî’ye göre, izinsiz bir başkasının malını çalan hırsızın cezası sağ elinin bilekten kesilmesidir. Devamı halinde sol ayağı, daha sonra sol eli, en sonda sağ ayağı kesilir ve nihayetinde müebbet hapis cezası verilir. Ancak bu cezanın tatbik edilebilmesi için şu iki şartın bulunması gerekmektedir.

1-Malın koruma altında olması,

2-malın nisap miktarında olması.<sup>473</sup>

Elmalılı, hırsızlığın tanımını şöyle yapmaktadır: “Sirkat, sözlükte “başkasının malını, parasını ve benzeri bir şeyini gizlice almaktır” ki, Türkçemizde buna “hırsızlık” denir. Hırsızın çoğunlukla göz diktiği ve çalmak istediği mal, insanların değer verdiği şeyler olur. Yoksa alınması adet olarak hoş görülen şeylerin alınvermesini, gelenek tam anlamıyla hırsızlık saymaz. Dolayısıyla hırsızlığın özünde mal sahibinin koruyup dikkat ettiği şeyi çalmaya kalkışma anlamı vardır.

Elmalılı, Sa’dî gibi hırsızlık fiilinin cezayı gerektirmesini “çalınan malın nisap miktarına ulaşmış olması” ve “çalınan malın korunmuş bir yerde olması” şartına bağlamıştır. Dolayısıyla ilk hırsızlıkta sağ eli tekrarı halinde ise solu kesilir. Çünkü Allah’tan korkmayarak başkalarının haklarına el uzatmak, ilgisi olmayan bir malı Allah görmüyormuş gibi çalmaya cüret etmek, Allah’ın aziz oluşuna bir saldırı ve gizliden gizliye bir savaştır ve böyle bir elin cezası da kesilmektir. Böylece haksızlığa meydan vermeden uygulanan bu ceza sayesinde hırsızlığın önüne geçilmiş olunur.<sup>474</sup>

---

<sup>470</sup> Hayrettin Karaman, vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, C. II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. bs., Ankara 2017, ss. 267-268.

<sup>471</sup> Mâide, 5/38.

<sup>472</sup> Mâide, 5/39.

<sup>473</sup> Sa’dî, *Teyşiru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, ss. 253-254.

<sup>474</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, ss. 347-348.

Öte yandan bazı kaynaklarda bu iki maddeye ilaveten aşağıdaki maddeler de eklenmiştir. Zira el kesme cezasında haksızlığa mahal vermemek için şu maddelerin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

- Hırsızın cezai ehliyetinin olması yani ergenlik çağına ulaşmış olması.
- Hırsızlığın haram olduğunu bilmesi.
- Hırsızlık suçunun kasıtlı işlenmesi.
- Çalınan malın eylem esnasında başkasına ait olması.
- Açlık, zaruret ve zorlama gibi mazeretin bulunmaması.<sup>475</sup>

El kesme cezasında asıl tartışma konusu, hırsızın elinin kesilebilmesi için çalınan malın en az ne kadar olması gerektiği meselesidir. Alimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin genel olarak Malikilere göre üç dirhem veya daha fazlası,<sup>476</sup> Şafiilere göre çeyrek dinar veya ona denk bir şey,<sup>477</sup> Hanefilere göre, on dirhem veya daha fazlası,<sup>478</sup> ve diğer bazı alimlere göre değeri az veya çok olsun bir şeyi çalan “hırsız” kabul edilir ve sağ eli kesilir.<sup>479</sup> Burada fıkıh alimlerinin görüşlerini geniş çaplı anlatacak değiliz. Detay bilgi için fıkıh kitaplarına bakılabilir.<sup>480</sup>

Sa’dî’ye göre bu nisap miktarı ya çeyrek dinar ya üç dirhem ya da bunlara denk olan kıymetli şeylerdir. Elmalılı ise nisap miktarının, zaruret/zorunluluk şüphesini savuşturma açısından zamanın değişmesine göre değişiklik gösterebileceğini ifade etmektedir.<sup>481</sup>

Diğer yandan bu ayeti farklı açıdan yorumlayan kimseler de olmuştur. Örneğin Bayraktar Bayraklı bey bu konuyu şöyle ele alır: “*Onların ellerini kesin.*” yetinde geçen “*fakta ‘u’*” emri, “kata’a kelimesinden türemiştir. Fiziki anlamda kesmek manasına geldiği gibi “çizik atmak” anlamına da gelmektedir. Nitekim Yusuf suresinin 31. ayetinde “...*Kadınlar Yusuf’u görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar. Bu*

<sup>475</sup> Karaman, vd., *Kur’an Yolu*, C. II ss. 268-269.

<sup>476</sup> “*Hız. Peygamber hırsızın elini, değeri üç dirhem olan bir kalkanı çalmasından dolayı kesmişti.*” Buhârî, “Hudud”, 13.

<sup>477</sup> *Hırsızın eli, çeyrek dinar veya daha fazlasını çaldığında kesilir.*” Buhârî, “Hudud”, 13; Müslim, “Hudud”, 2.

<sup>478</sup> “*Hız. Peygamber, bir adamın elini bir dinar veya on dirhem değerinde olan bir kalkanı çalması karşılığında kesti.*” Ebû Davud, “Hudud”, 11.

<sup>479</sup> Taberî, *Taberî Tefsiri*, ss. 287-288.

<sup>480</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Abdulkadir Üdeh, *et-Teşrîu ‘l-Cinâi ‘l-İslâmî*, C. I, Dâru’l- Kâtibi’l-Arabî, Beyrut (t.y), ss. 651-656.

<sup>481</sup> Sa’dî, *Teysîru ‘l-Kerîmi ‘r-Rahmân*, ss. 253-254.

*yüzden ellerini kestiler...*<sup>482</sup> elleri kökünden değil de kanayacak şekilde kesmek manasına gelmektedir. Bayraklı, bu ayetten hareketle hırsızlık yapan kimsenin elinin kanayacak şekilde kesilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Aksi halde eli kesilen kişi iş göremez hale gelir ve toplumun sırtına yük olur. Yani Yusuf 31. âyetteki mana Mâide 38. âyete de uygulanabilir. Öte yandan Mâide 38. ayette ki “yed” kelimesinin Kur’an’da farklı anlamlara geldiğini dikkate alan Bayraklı, Fetih suresinin 10. ayetinde “kudret” manasına geldiğini ifade etmektedir. Yani yed (el), işi yapan gücü temsil ettiği için “güç” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yed kelimesinin güç anlamı dikkate alındığında şöyle bir anlam ortaya çıkmaktadır. Hırsızların, hırsızlık yapma güçlerini/yetkilerini/imkanlarını ortadan kaldırınız, kesiniz, engelleyiniz. Yani hırsıza hırsızlık yapma imkânı vermeyin manası ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle hırsızlığı engelleyecek her ne varsa ayetteki “kata’a” kelimesinin içine girmektedir.<sup>483</sup>

Burada şu soruya da cevap aramakta fayda vardır:

“Peki hırsız, had cezasının uygulanmasından önce tövbe ederse bu ceza düşer mi düşmez mi?”

Bu konuda alimler ihtilaf etmişlerdir. Sa’di, bu konuda hiçbir açıklama yapmazken Elmalılı, alimlerin çoğu ve bütün Hanefî fıkıhçılara göre “mal sahibi affetmedikçe el kesme cezasının düşmeyeceğini” belirtmişlerdir. İmam Şafî’nin ise bu durumda “had cezası düşer” dediğini aktarmaktadır. Bu konuda Elmalılı’nın görüşü ise, ayette geçen “durumunu düzeltirse ifadesi gereğince, durumunu düzelttiğinin iyice belli olması için “ta’zir” olarak bir müddet hapsedilmesi ve çalınan mal harcanmış ise bedelinin ödenmesi gerekeceği göz ardı edilmemelidir. Ancak ceza uygulandığı takdirde fiilin tam cezası verilmiş olduğu için çalınan malın bedeli ödenmez.<sup>484</sup>

Toparlamak gerekirse İslam’ın esas gayesinin insanları cezalandırmak değil, onları huzur ve güven içerisinde yaşatmak olduğu göz ardı edilmemelidir. Zira, İslam da hırsızlık konusunda caydırıcı önlemler almıştır. Örneğin İslam’ın ilk bir asırlık döneminde bu cezaların, sadece birkaç kişiye uygulanmış olması bu cezanın ne kadar caydırıcı olduğunu kanıtlar niteliktedir.<sup>485</sup> Öte yandan şunu ifade etmek gerekir ki el kesme cezasını öngören ayet son derece muhkem olup haricî bir desteğe ihtiyaç

<sup>482</sup> Yusuf, 12/31.

<sup>483</sup> Bayraklı, *Kur’an’sız Müslümanlık*, ss. 311-313.

<sup>484</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 352.

<sup>485</sup> Sa’di, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, ss. 253-254; Kutub, *fi Zilâl'il-Kurân*, C. III, ss. 249-250; İbrahim Çalışkan, “İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları”, *A.Ü.İ.F.D.*, 33/1, 1990, ss. 367-397.

duymamaktadır. Ancak ayette, çalınan malın miktarı, niteliği ve hırsızın hangi sebeplerle bu malı çaldığı ve her hırsızlık yapana el kesme cezasının uygulanıp uygulanmayacağı gibi hususlar kapalı bırakılmıştır. Bu gibi hususlar ise hadisler ve içtihatlar dikkate alınarak açıklığa kavuşturulmuştur.<sup>486</sup> Sa'dî ve Elmalılı da koruma altında ve nisap miktarında olan bir malın çalınması halinde hırsızın elinin kesilmesi gerektiğini yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bize göre de bu görüş isabetli ve yerindedir. Çünkü bu ayet yukarıda da ifade edildiği gibi te'vile uygun görünmemektedir.

### 3.4. Recm

Kaynakların bildirdiğine göre, cahiliye döneminde orta ve alt tabakada olan kadınlara değer verilmiyordu. Şehirlerdeki cariyeler ise genellikle fuhşa zorlanıyor ve onlar üzerinden kazanç elde ediliyordu. Diğer bir deyişle kadına tecavüz/zina olayları çok yaygındı.<sup>487</sup>

Zina, fücür, biga, sıfâh, fuhuş<sup>488</sup> yani “meşru olmayan cinsel ilişki”, semavi dinler başta olmak üzere neredeyse tüm insanlığın suç kabul ettiği bir fiildir. Kur'an'da ise çirkin bir fiil kabul edilen zinaya, yaklaşılması dahi yasaklanmış,<sup>489</sup> şirk ve adam öldürme<sup>490</sup> gibi büyük günahlar kapsamına alınarak bu suçu işleyenlere yüzer sopa vurulması emredilmiştir.<sup>491</sup> Ancak bizim asıl konumuz olan recm<sup>492</sup> (taşlayarak

<sup>486</sup> Demir, *Kuran Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s. 295-300.

<sup>487</sup> İbrahim Çalışkan, “İslam Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası”, *A.Ü.İ.F.D.*, 33/1, 1994, s. 72.

<sup>488</sup> Fuhuş kelimesi sözlükte “aşırı derecede çirkin söz ve davranış, büyük günah, edep ve ahlaka aykırı olup dinen yasaklanan her türlü kötülük ve çirkinlik” gibi anlamlara gelmektedir. Nebi Bozkurt, “Fuhuş”, *DİA*, C. 13, TDV Yayınları, İstanbul 1996, s. 211; Kur'an'ı Kerimde “f-h-ş” kökünden türetilmiş “fahşâ, fâhişe ve fevâhiş” kelimeleri yirmi dört ayette geçmektedir. Fahşâ kelimesinin geçtiği ayetler için bkz. Bakara, 2/169,268, A'râf, 7/28, Yûsuf, 12/24, Nahl, 16/90, Nûr, 24/21, Ankebût, 29/45, Fâhişe kelimesinin geçtiği ayetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/135, Nisâ, 4/15, 19, 22, 25, A'râf, 7/27, 80, İsrâ, 17/32, Nûe, 24/19, Neml, 27/54, Ankebûr, 29/28, Ahzâb,33/30, Talâk, 65/1, Fevâhiş kelimesinin geçtiği ayeter için bkz. Enâm, 6/101, A'râf, 7/33, Şûrâ, 42/37, Necm, 53/32. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Matba'atü Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1945.

<sup>489</sup> İsrâ, 17/32; Ayrıca bu ayette “zina etmeyin” yerine “zinaya yaklaşmayın” şeklindeki ifadedden dolayı yalnızca zina değil, zinaya götürecek davranışların da haram olduğu ifade edilmiştir. Hüseyin Esen, “Zina”, *DİA*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 440.

<sup>490</sup> Furkan, 25/68: “Onlar, Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapmazlar, haksız yere Allah'ın dokunulmaz kıldığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zira bilirler ki bunları işleyen kimse cezasını bulacak.”; Mümtehhine, 60/12: “Ey Peygamber! Mümin kadınlar Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, dine ve akla uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlarını kabul et...”.

<sup>491</sup> Nûr, 24/2-3.

<sup>492</sup> Recm, sözlükte “taşlamak, kovmak” gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise “zina eden erkek ve kadının taşlanarak öldürülmesidir.”<https://sozluk.gov.tr/> (16.12.2020).

öldürme) cezasına ilişkin Kur'an'da herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Dolayısıyla recm cezası, hadislere ve Hz. Peygamberin uygulamalarına dayanmaktadır.<sup>493</sup>

Kur'an'da zinaya ilişkin öngörülen ceza ise Nûr suresinin 24/2. ayetinde geçmektedir. İlgili ayet mealen şöyledir:

*“Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya tanık olsun.”*<sup>494</sup>

Sa'dî'ye göre ayette zikredilen “celde” yani değnekle yüz sopa vurma, zina eden bekar erkek ve kadınlar için verilmiş bir hükümdür. Evli olanların zina cezası ise hadislerin<sup>495</sup> delaletine göre recmetmektir. (Taberi ve Kutub da aynı görüştedir)<sup>496</sup> Çünkü recm, Hz. Peygamberin fiili uygulamaları ile kesinlik kazanmış bir hükümdür.<sup>497</sup>

Yine Sa'dî'ye göre zina edenlerin cezasına müminlerden bir grubun hazır bulunup tanıklık etmesi gerekmektedir. Çünkü bu zinakarların teşhir olması, bu yolla küçük düşürülmesi ve hem kendilerinin hem de başkalarının bundan ibret alarak vazgeçmesi içindir. Diğer bir deyişle bir grup mümin şer'i hükümlerin uygulandığına tanık olduğunda o husus artık zihinlere iyice kazınmış olur ki o zaman uygulanan ceza

<sup>493</sup> Esen, “Zina”, ss. 440-443.

<sup>494</sup> Nûr, 24/2.

<sup>495</sup> İbn Abbas, Ömer b. Hattab'tan şunları işittiğini aktarır: Allah (c.c.) Hz. Muhammed'i hak ile gönderdi ve ona Kitabı indirdi. Bu indirilenler arasında “recm” ayeti de vardı. Biz bu ayeti okuduk ezberledik. Resulullah'ta zina edene recm cezasını uyguladı. Daha sonra da biz uyguladık. Benim korkum şu ki: Aradan uzun zaman geçince bazıları biz Allah'ın kitabında recm cezasını görmüyoruz diyerek ve Allah'ın indirdiği bir farzı terk etmeleri sebebiyle sapıtacaklar. Recm cezası, kadın ve erkeklerden muhsan olanların zinası açık bir delil, hamilelik veya itiraf olduğunda Kitabullah da haktır. Müslim, “Hudûd”, 4; Konuyla ilgili diğer hadisler için bkz. Buhârî “Hudûd”, 22; Müslim, “Hudûd”, 4.

<sup>496</sup> Taberî, *Taberî Tefsiri*, C. VI, s. 101; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'an*, C. VII s. 438.; Taberî'nin recm ile ilgili olarak zikrettiği hadislerden birisi şudur: “*Cüheyne kabilesinin “Gâmid” kolundan bir kadın Resulullah'a geldi ve Ey Allah'ın Resülü ben zina ettim beni temizle.*” dedi. Resulullah onu geri çevirdi. Ertesi gün kadın tekrar geldi ve “*Ey Allah'ın Resülü beni neden geri çevirdin? Belki de beni Mâiz'i geri çevirdiğin gibi çeviriyorsun. Allah'a yemin olsun ki ben hamileyim.*” dedi. Resulullah “*Eğer mutlaka ısrar ediyorsan çocuğu doğuruncaya kadar git.*” dedi. Kadın çocuğu doğurdu ve onu bir parça beze sararak Resullah'a geldi. “*İşte bu, onu doğurdum.*” dedi. Resulullah “*Git onu süttten kesilinceye kadar emzir.*” dedi. Kadın çocuğu süttten kesince, çocuğun elinde bir ekmek parçası bulunduğu halde Resulullah'a geldi ve “*Ey Allah'ın Resülü işte bu, süttten kestim. Artık yemek yer oldu.*” dedi. Resulullah çocuğu Müslümanlardan birine teslim etti. Kadın için göğsüne kadar gömüleceği bir çukur kazılmasını emretti ve insanlara onu recmetmelerini söyledi. *İnsanlarda onu recmettiler...*”. Taberî, *Taberî Tefsiri*, C. VI, s. 105.

<sup>497</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 656.

doğru bir şekilde yerine getirilmiş olur.<sup>498</sup> Sa'di konuyla ilgili daha fazla bilgi vermemektedir.

Elmalılı ise konuyu etraflıca ele almaktadır. Elmalılı, Nûr 24/2. ayetin tefsirinde öncelikle ayette geçen “zâniye” ve “zânî” kavramları üzerinde durmakta ve özetle şunları ifade etmektedir:

“Zâniye, zina eden kadın, zânî ise zina eden erkek anlamına gelmektedir. Ancak ‘zâniye’ ile ‘mezniyye’ birbirinden ayırmak gerekir. Her zâniye mezniyyedir ancak her mezniyye zâniye değildir. Çünkü ‘mezniyye’, ‘kendisiyle zina edilen kadın’ demektir ki bu cebir ve zorlama ile olabilir. Zor kullanılarak kendisiyle zina edilen kadına mezniyye denilirse de zâniye denilemez. Çünkü zâniye, kendi istek ve arzusuyla kendisiyle zina yapılmasına olanak veren kadına denilir ki zinâ işinde ortak öznedir. Zorlanan kadın ise özne değil sadece nesnedir. İşte bu ayette, zorlanan tarafa had cezası gerekmeyeceğini anlatmak için zâniye denilmiş, mezniyye denilmemiştir. şunu da unutmamak gerekir ki bunlardan maksat, zina suçlarının sabit olduğu konusunda dinen hüküm verilmiş olan erkek ve kadındır. Öte yandan suçun sabit olması için dört tanığa ve dört defa itirafına ihtiyaç vardır. Bu şekilde suçu sabit olan erkek ve kadına yüzer sopa vurulur.”<sup>499</sup>

Konuyu detaylı bir şekilde ele alan Elmalılı, ayette geçen “celde” kelimesini “deriye vurmak” şeklinde tarif etmekte ve akabinde özetle şunları ifade etmektedir: “Celde’de yani vuruşta acının deriye ulaşmaması gerekir. Diğer bir deyişle ete zarar vermeyecek bir biçimde hafifçe vurulmalıdır. Zira konunun yasal durumu düşünöldüğünde zaman amacın bir işkence veya öldürme olmadığı, sadece suçun yayılmasını önlemek ve toplumu düzeltmek olduğu anlaşılmaktadır.”<sup>500</sup>

Elmalılı, tefsirinde celde işleminin nasıl uygulanacağına dair “değneğin düz ve budaksız olması, çıplak bedene vurulmaması” gibi detay bilgilere de yer vermektedir. Daha sonra ayetin zahirine bakıldığında “zina eden erkek ve kadın” deyimini evli olanı da olmayanı da içine aldığı ve celde cezasının her iki sınıfı da kapsadığı anlaşılsa da “Mâiz ve Gâmidiiyye haklarında Hz. Peygamberin o uygulaması ile bu ayetin

<sup>498</sup> Sa'di, *Teyşiru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 656.

<sup>499</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VI, ss. 164-165.

<sup>500</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VI, s. 165.

hükümünün muhsan olmayan yani evli olmayanlar için uygulandığını ifade etmektedir.<sup>501</sup>

Elmalılı, zinanın zararlı ve yıkıcı yönlerini ise şu ifadelerle açıklamaktadır: “Erkekle kadının doğal ihtiyaçları arasında yer alan cinsel ilişkinin dine uygun ve güzel yolu zina değil, evliliğdir. Evlilikte hayatın bir bereketi, zina ve edepsizlikte ise hayatın boşa tüketilmesi ve yok olması vardır. Evliliğin kolaylığı, doğruluğu, güvenliği ve yaygınlığı toplumsal yapının sağlıklı oluşunun bir göstergesi olduğu gibi, onun zıttı olan zinanın yaygınlaşması da aksine toplumsal yapıyı kemiren, çürüten, her türlü kötü ahlaka sürükleyen öğelerin başıdır. Tıbbî ifadeyle zina, toplumsal bünyenin frengisidir.”

Elmalılı, daha sonra Hz. Peygamber’in şu hadisini aktarmaktadır:

“Ey insanlar! Zinadan korununuz, çünkü onda altı zarar vardır: Üçü dünyada üçü ahirettedir. Dünyadakiler şunlardır: saygınlığı giderir, fakirliği getirir ve ömrü kısaltır. Ahirette ise, ilahi gazabı, hesabın kötülüğünü ve cehennemde kalmayı gerektirir.”<sup>502</sup>

Zina yapanların durumu ile ilgili bir diğer ayet şöyledir:

“Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun. İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın. Eğer tövbe eder, durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden, çok esirgeyendir.”<sup>503</sup>

Sa’dî’ye göre, zinaya dair delil ancak dört adil müminin şahitliği ile olur ki şahitlerin de şahitlikte açık lafızlar kullanması gerekir. Ayrıca bu konuda yalnızca kadınların ya da erkeklerle birlikte kadınların yahut dörtten daha az erkeklerle birlikte şahitlik eden kadınların şahitliği kabul edilmez.<sup>504</sup>

Ayrıca Sa’dî’ye göre bu ayette nesih bulunmamaktadır. Sadece bu ayet belli vakte kadar emredilmiş bir buyruktur. Zira İslam’ın ilk yılların da bu ayete göre hükmedilirdi. Allah, Müslümanlara başka yol gösterinceye kadar durum böyle devam

<sup>501</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VI, ss. 165-166.

<sup>502</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VI, s. 166.

<sup>503</sup> Nisâ, 4/15-16.

<sup>504</sup> Sa’dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 183.

etmiştir. Sözü geçen yol ise muhsan olan erkek ve kadının recmedilmesi, muhsan olmayanların ise celde (sopa) cezası ile cezalandırılmasıdır.<sup>505</sup>

Elmalılı ayette geçen “fâhişe” kelimesini “haddi aşmış pek çirkin, aşırı edepsizlik” şeklinde tarif ederek konuya giriş yapmaktadır. Elmalılı’ya göre Nûr suresindeki (Nûr 24/2) “*Zina eden kadın ve erkeğe celde vurun*” ayetleri inince bu ömür boyu hapis cezası kaldırılmıştır ki ayetteki “*veya Allah kendilerine bir yol belirleyinceye kadar*” ifadesinin gereği de budur. Tanıklık hakkındaki hüküm ise, zinanın belirlenmesi konusunda sağlam bir prensip olarak devam etmektedir.<sup>506</sup>

Ayrıca bazı kaynaklarda zina suçuna, ceza uygulayabilmek için dört adil erkeğin şahitliğine ilaveten gönüllü ikrar ve karine (evli olmayan bir kadının hamileliği) gibi şartlar da eklenmiştir.<sup>507</sup>

Sa’dî, bu iki ayetin tefsirinde sevicilik ya da livata/homoseksüellikten hiç bahsetmemiştir. Yani bu ayetleri sadece zina olarak ilişkilendirmiştir. Elmalılı ise bu ayetin tefsirinde Mücahit’in (ö.103/721) livata ile ilgili yorumunu nakleder. Şöyle ki “bu ayet, zina hakkında değil livata hakkında inmiştir ve dolayısıyla “vellezâni” yani “o ikisi” ifadesinin iki erkek anlamındadır.”<sup>508</sup>

Bazıları ise Nisâ 24/15. ayetin kadınların kendi kendine yaptıkları fuhuştan yani sevicilik, lezbiyenlikten, Nisâ 4/16. ayetin de erkeklerin kendi aralarında yaptığı fuhuştan yani livata, homoseksüellikten bahsettiğini ifade etmektedir. Ebu Müslim (ö.935), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşîd Rıza (ö. 1935), Süleyman Ateş ve Hüseyin Atay bu görüştedir Bu görüşte olanlara göre:

a-Kadın ve erkek arasında yapılan zina suçunun cezası, Nûr 24/2 de belirtildiği gibi yüzer sopadır.

b-Seviciliğin cezası, evlerde hapsedmektir. Allah’ın onlara bir yol açması ise kendilerini düzeltmesi ve erkeklerle evlenmeleridir.

<sup>505</sup> Sa’dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 183.

<sup>506</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 50.

<sup>507</sup> Sa’dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 183; Üdeh, *et-Teyşîru'l-Cinâi'l-İslâmî*, C. I, ss. 635-645.

<sup>508</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 50.

c-Livâtanin cezası ise sözle ve fiille eziyet, maddi ve manevi canlarını yakarak bu işten vazgeçmelerini sağlamaktır. Cezası ise ayette açıklanmadığı için içtihadî bir meseledir. Yani toplumdan topluma, şartlara göre değişebilir.<sup>509</sup>

Sonuç olarak Sa'dî ve Elmalılı'ya göre zina eden bekar erkek ve kadınların cezası yüz sopadır. Evli olanların cezası ise recmdir. Çünkü recm cezası, her ne kadar Kur'an'da yer almasa da Hz. Peygamberin sahih hadislerine ve uygulamalarına dayanmaktadır. Yani recm, bazılarına göre kabulü zor olsa da inkârı mümkün olmayacak kadar açık bir ceza türüdür. Yani iki alim de recm konusunda hemfikirdirler. Yine her iki alime göre Nisâ 4/15. ayetin hükmü, Nûr 24/2. ayeti ile sona ermiştir.

### 3.5. İslam'da Şûra ve Demokrasi

“Ş-v-r” kökünden türeyen şûra kelimesi, sözlükte “işaret etmek, ortaya çıkarmak, ürünü toplamak,<sup>510</sup> danışmak, görüş alışverişinde bulunmak, danışan kimseye fikrini söyleyip onu yönlendirmek” gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise “yöneticilerin görev alanlarına giren işler hakkında ilgililere danışıp onların eğilimlerini göz önünde bulundurması” şeklinde tarif edilmektedir. Bir diğer ifadeyle “kapsamlı ve geniş bir diyalog ve tartışma çerçevesinde, oy birliği veya oy çokluğuyla oluşan fikirleri ortaya çıkarmaktır.”<sup>511</sup> Meşveret, müşâvere, istişâre ve teşâvür kelimeleri de şûra kelimesiyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Demokrasi ise “halk iktidarı veya iktidarın halka ait olması” şeklinde tarif edilmektedir. Diğer bir ifadeyle devlet yöneticilerinin, adil ve düzenli bir seçim yoluyla halk tarafından seçilmesidir.

Kur'an'da üç ayette geçen istişâre “teşâvür<sup>512</sup> şûra,<sup>513</sup> ve şâvir<sup>514</sup>” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bunlardan “teşâvür” kelimesinin geçtiği Bakara suresinin 233. ayetinde ailevî mesele de olsa eşlerin birbirleriyle istişâre etmesi emredilmektedir. Yani Kur'an, ailevi bir mesele de olsa tek taraflı uygulamaların İslam'a uygun olmadığını göstermektedir. Şûra kelimesinin geçtiği Şûra 38. ayet ise Allah'ın

<sup>509</sup> Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, C. II, ss. 29-30; Ateş, *İslam'da Güncel Tartışmalar*, ss. 169-170; Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, ss. 95-99.

<sup>510</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Abdulhamid Hindâvî (thk.) C. II, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2003, s. 365

<sup>511</sup> Ali M. Muhammed Sallâbî, *eş-Şûrâ*, Müessesetü İkra', Kahire 2010, s. 99.

<sup>512</sup> “...Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur...” Bakara, 2/233

<sup>513</sup> “...İşleri de aralarındaki şûra ile yürür...” Şûra, 42/38.

<sup>514</sup> Âl-i İmrân, 3/159.

çağrısına uyan kimselerin, işlerini şûra ile yaptığına işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle şûranın Müslüman toplumlar için bir karar alma yöntemi olduğu ifade edilmektedir.<sup>515</sup> Bizim burada üzerinde duracağımız nokta “şâvir” kelimesinin geçtiği Âl-i İmran suresinin 159. ayettir. Bu ayet meâlen şöyledir:

*“Sen onlara sırf Allah’ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafında dağılıp giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış...”*<sup>516</sup>

Müfessirler ayette geçen istişare hakkında farklı yorumlar yapmışlardır. Şimdi bu ayetle ilgili yorumları görelim,

Sa’dî, istişârenin önemini özetle şöyle ifade etmektedir:

1-İstişâre insanların gönüllerini hoş tutar ve olumsuz duyguları giderir. Yani insanları yönetme yetkisine sahip olan kimse, görüş ve fazilet sahibi kimseleri toplayıp herhangi bir konuda istişare ederse diğer insanların içinde ona karşı bir endişe kalmaz ve onu severler. Yani yöneticinin diktatörce davranmadığı aksine kamu maslahatı gözettiği ve uğurda çalıştığı anlaşılır. Bunu yapmayan yöneticiler ise yönetilenler tarafından sevilmez ve ona tam itaat edilmez.

2- İstişâre yoluyla fikirler ve düşünceler gelişir.

3-İstişâre sonucu ortaya çıkan sonuçlar genellikle isabetli olur. Kaldı ki istişare sonucu hata yapılsa dahi bundan dolayı kınanmaz.

Dolayısıyla Hz. Peygamber, aklî, ilmî ve fikrî yönden mükemmel olmasına rağmen Allah, ona istişareyi emrettiyse diğer insanların hayli hayli istişare etmesi gerekir. Yani dinî ve dünyevî yönden insanların tümünü ilgilendiren işlerde kimse kendi görüşünü dayatmamalıdır. Savaş, memurların tayini, kumandanlık, hakimlik, dini meselelerde araştırma yapmak vb. işlerde istişâre ile hareket edilmelidir.<sup>517</sup>

Elmalılı ise “müşâvere” kelimesinin özetle şöyle bir tahlilini yaparak konuya giriş yapmaktadır:

<sup>515</sup> Talip Türcan, “Şûra”, *DİA*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, ss. 230-235; Murat Aktaş, “Demokrasi Kavramına Eleştirel Bir Bakış”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1, 2015, ss.89-90

<sup>516</sup> Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>517</sup> Sa’dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 164, 895.

“Müşâvere kelimesi, “şivar, meşvure, meşvere ve meşûre” şeklindeki türevleri ile “danışıp işaret almak” yani “görüş almak” demektir. Toplanıp meşveret eden danışma kuruluna ise “şûra” denilir ki bu kelime de diğerleri gibi mastardır. Arapçada “eşâra” fiili “ilâ” harf-i cerri ile “el, göz veya kaş ile işarette bulunmak” anlamına gelmekte ve “alâ” ile kullanıldığında ise “emretmek ve görüş vermek” anlamına gelir. Bu ayette de “işaret almak” anlamında kullanılmıştır.”<sup>518</sup> Ayrıca “şûrâ”, istişare, danışma görüşmeleri “icma” ile ilgili konuların temelini oluşturmaktadır.<sup>519</sup>

Elmalılı, hakkında vahiy bulunmayan, görüş ve içtihadı dayalı olan savaş gibi kamuya ait işlerde istişarede bulunulmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Yine Elmalılı, ayette geçen “iş konusunda onlarla istişare et” (Al-i İmrân 3/159) buyruğunu tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır. Ve özetle şunları söylemektedir:

“Hz. Peygamber, “onlarla istişare et” emri gereği, savaşla ilgili konularda istişare etmiştir. Ashab da gerek savaş konusunda gerekse dini hükümler konusunda istişare etmiştir. Hz. Peygamber’in ölümü üzerine halife seçimi ve dinden dönenlerle savaş, dedenin mirası, şarap içenlerin cezası olarak vurulacak sopa sayısı, fetholunan arazilerin hükümleri ve benzeri konular bu cinstendir.”<sup>520</sup> Öte yandan Hz. Peygamber’e yönelik olan “onlarla istişare et” emri, insanların gönüllerini hoş etme gibi birçok yararları içermekle birlikte, istişarenin asıl nedeni ve hikmeti ümmetin eğitim ve öğretimi için gelmiş olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber için istişare mendup olsa da ümmet için vaciptir. Zira bir başka ayette onlar hakkında “işleri kendi aralarında istişare iledir” buyurulmuştur.”<sup>521</sup>

Görüldüğü gibi her iki müfessir, söz konusu ayeti, detay farkı olmakla birlikte genel olarak benzer yönde izah etmişlerdir. Yani her iki müfessir istişarenin faydalarından bahsetmiş ve hakkında vahiy olmayan savaş gibi kamuya ait işlerde istişare ile hareket edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Yine her iki müfessir, bu ayetin demokrasiyle ilişkili olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır.

Bunlara ilaveten konunun daha iyi anlaşılması adına diğer alimlerin görüşlerine de yer vermek istiyoruz. Örneğin Vehbe Zuhayli’nin (ö. 2015) istişare hakkındaki

<sup>518</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, s. 544.

<sup>519</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VII, s. 280.

<sup>520</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. VII, s. 280.

<sup>521</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss. 544-548

yorumları Sa'd'i ve Elmalılı ile paralellik arz ettiğini ifade etmek mümkündür. Ona göre istişare, danışılan kimseleri takdir eder, farklı bakış açılarını ele alarak görüşleri olgunlaştırır ve insanları en doğru tercihe götürür. Kaldı ki Hz. Peygamber bütün işlerinde ashabın gönüllerini hoş etmek ve onun bu fiilini sünnet bilip peşinden gitmeleri için istişarede bulunmuştur. Bedir savaşında ordunun nereye yerleşileceği, Uhud günü Medine'de mi kalınacağı yoksa düşmana mı saldırılacağı, Hüdeybiye günü müşriklere saldırılıp saldırılmayacağı konusunda ashabına danışması buna örnek verilebilir. Hatta İfk hadisesinde Aişe'den ayrılmak konusunda Hz. Ali ve Usame'nin fikirlerini alması<sup>522</sup> Hz. Peygamber'in istişareye ne kadar çok önem verdiğini göstermektedir. Diğer yandan Maverdî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Bir topluluk istişare ederse işleri mutlaka en doğruya iletilir.*”<sup>523</sup>

Sallâbî ise bu ayetin, insanları hakka davet eden, irşat ve terbiye eden, komutan ve devlet başkanı olan Hz. Peygamber'e hitaben indiğini ifade etmektedir. Nitekim bu emir, Hz. Peygamber'in insanlara karşı müsamahalı, affedici, şefkatli olmasını ve onlarla istişare edip görüşlerini esas almasını istemektedir. Yine Hz. Peygamber'e yönelik olan bu emir, onun gibi lider, reis ve devlet başkanı olan herkese de hitap etmektedir ki diğer insanların bu emirlere daha çok ihtiyacı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ayet, şûranın asıl belgelerinden biri olup halk ile devlet ilişkilerinde büyük bir kuralın dayanağını teşkil etmektedir.<sup>524</sup> Ayrıca şûra'nın hakikate ve gerçeğe ulaşmada genellikle isabet sağlaması, fikirlerin birbirini geliştirmesi, topluma güç katması, bilinmedik bilgilerin ortaya çıkarması, taraflara sorumluluk duygusu kazandırması, halk ile devlet arasındaki güven duygusunu geliştirmesi, fert ve devleti istibdattan koruması, ihtilafları azaltması ve devlete yetkin ve seçkin güç kazandırması gibi pek çok faydası bulunmaktadır.<sup>525</sup>

Bazıları ise ayette belirtilen istişareyi, demokrasi ile ilişkilendirmektedir. Örneğin Fazlur Rahman'a göre şûra, İslam'dan önce de uygulanan demokratik bir yapıdır. İslam öncesi Mekke'de siyasî ve idarî işler Kusay b. Kilaab tarafından inşa edilen Dârunnedve'de yürütülmesi buna örnek verilebilir. Dolayısıyla Kur'an, şûrayı faydalı bulduğu için aynen kabul etmiş ve Hz. Peygamber'e dahi işlerde toplumun ileri gelenlerine danışmasını emretmiştir. Sonuç olarak Kur'an, Müslümanlara devlet

<sup>522</sup> Buhari, “Şehâdât”, 15.

<sup>523</sup> Vehbe Zühayli, *et-Tefsîru'l-Münîr*, C. II, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 2009, ss. 468-472.

<sup>524</sup> Sallâbî, *eş-Şûrâ*, s. 18-20.

<sup>525</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Sallâbî, *eş-Şûrâ*, ss. 99-104.

yönetim görevlerini yapabilmek ve herkesin iradesini temsil edebilmek için şûrayı yani istişare heyeti yani meclis kurmayı emretmiştir.<sup>526</sup>

Yaşar Nuri Öztürk ise ayeti cumhuriyet ve demokrasi ile ilişkilendirmekte ve şu saptamalarda bulunmaktadır:

Müşâvere veya şûra Kur'an tarafından birlikte yaşamanın ve yönetimin esası olarak verilmektedir. Bu kısa bir ifadeyle cumhuriyet ve demokrasi demektir. Ancak buradaki cumhuriyet ve demokrasinin, Kur'an'ın evrensel prensipleriyle bütünleşen kendine özgü bir anlayış ve sistem ortaya koyduğu kuşkusuzdur. Şunu unutmamak gerekir: Kur'an'da şûranın şekli ve yöntemi gösterilmemiştir. O halde şekil ve yöntem zaman ve şartlara göre belirlenecektir. Şûra birkaç kişiyle vücut bulan doğrudan demokrasi şeklinde bir manzara arz edebileceği gibi, çok büyük kitleler bazında işleyen temsili bir demokrasi olarak da sahneye çıkabilir. Kaçınılmaz olan şudur: Yönetimin ve birlikte yaşamanın her seviyesinde şûra esastır. Anılan ayet vahyin muhatabı olan Hz. Peygamber'e bile "onlarla iş ve yönetim konusunda şûraya git" emrini verdiğine göre, lider ve yöneticinin seviyesi ne olursa olsun şûra kaçınılmazdır.<sup>527</sup>

Câbirî (ö. 2010) ise bu konuyu farklı bir şekilde ele almakta şunları ifade etmektedir: "Selefiler, Batı'yla ve onun liberal fikirleriyle yüz yüze gelmeye başladıklarında, Avrupa liberalizminin tüm kavramlarının 'eski' Arap-İslam düşüncesinde yakın ya da denk karşılıklarını aramaya koyuldular. Onlar, çoğu zaman, bu yakınlık ve benzerlik kurma girişimlerini başarısız kılan aşılmaz zorluklara maruz kalmalarına rağmen, 'Avrupa demokrasi' kavramı ile 'İslam şûrası' kavramları arasında uyum sağlamada hiç zorlanmadılar. O günden beri, geleneksel referans çerçevesinde ve sadece onun verileri vasıtasıyla düşünenlere göre, demokrasi tek bir şeyi ifade ediyordu; o da 'şûrâ' idi. Dolayısıyla selefiler, 'şûrâ' kelimesinin kastedilen manayı daha iyi ifade ettiği gerekçesiyle 'demokrasi' kelimesini kullanmaktan kaçınmışlar ve aralarında fark olmadığını iddia etmişlerdir."<sup>528</sup>

Şûranın alanlarına gelecek olursak Sa'dî ve Elmalılı'nın da ifade ettiği gibi askerî, ailevî, ticarî, hukukî ve şer'î olmak üzere pek çok alanı bulunmaktadır. Zira İbn Hacer'in de dediği gibi: "Hakkında dinî bir nas bulunmayan her şey şûraya muhtaçtır."<sup>529</sup>

Dolayısıyla Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları incelendiğinde İslam'ın istişâreye büyük bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Yani Kur'an,

<sup>526</sup> Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 87-88; Türcan, "Şûra", ss. 230-235.

<sup>527</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, yy, ty, ss. 502-503.

<sup>528</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, Mana yayınları, İstanbul 2019, s. 120-128.

<sup>529</sup> Sallâbî, *eş-Şûrâ*, ss. 111-112.

Müslümanların ferdî, ailevî, içtimaî, ilmî, siyasî, ticârî, hukukî vb. alanlarda işlerini istişare ile yapmasını emretmektedir. Yani hangi alanda olursa kadın-erkek, genç-yaşlı fark etmeksizin ehliyet ve dirayet sahibi kimselere danışmak<sup>530</sup> İslam'ın emrettiği bir uygulamadır. Nitekim Şûra suresinin 42/38. ayetinde bu gerçeğe şu şekilde işaret edilmektedir: “...Onların işleri de aralarındaki dayanışma (şûra) ile yürür...”

Sonuç olarak Sa‘di ve Elmalılı’nın istişare ile ilgili ayetlerde demokrasiye hiç değinmese de bazı alimlerin, bu ayetleri demokrasi ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Ayetin demokrasi ile ilişkilendirilmesini bir yorum kabul edilebilir bulmaktayız. Çünkü demokrasi, bünyesinde insanlar arasında danışma sistemini barındırdığı için şûraya aykırı gözükmemektedir. Zira hem demokrasi hem de şûra genel olarak toplumun yararına hizmet eden birer araçtır. Sonuç olarak, adı ister şûra ister demokrasi olsun, insanların fikirlerine merkeze alan bu uygulamaların, adaletli ve hakkaniyetli bir şekilde yerine getirildiğinde insanlığın yararına olacağı düşüncesini benimsemekteyiz.<sup>531</sup>

### 3.6. Fâiz (Ribâ)

Faiz, tarih boyunca sadece İslam dünyasında değil bütün dünyada farklı yorumlara konu olmuş olgulardan biridir. Semavî ve kültürel dinler tarafından açıkça yasaklanan faiz, Hindista’da, Babil’de Anadolu’da, Mısır’da, Antik Yunan Atina’sında ve Roma İmparatorluğunda filozoflar tarafından tartışılmış ve yasaklamalar getirilmiştir. Faizin bu denli yaygın bir tartışma alanı bulması kuşkusuz sadece dini bir yasaklamaya konu olmasından ötürü değil, aynı zamanda ihtiyaç sahibi kimseyi daha kötüye itmesi, sermayenin belirli ellerde toplanması ve gelir dağılımındaki eşitsizlik gibi olumsuz nedenler sayılabilir.<sup>532</sup>

Öte yandan İslam’da “zaman, zemin ve şartların değişmesine bağlı olarak içtihadı açık bazı hükümlerin değişebileceği” gerçeğinden hareketle ribânın mahiyeti konusu tarih boyunca hep tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla faizin mubah olup olmadığı meselesi aktüalitesini hiç kaybetmemiştir.

<sup>530</sup> Recep Aslan, “Hz. Peygamber’in hayatından İstişare Örnekleri”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 340, 2019, ss. 10-13.

<sup>531</sup> Atilla Yargıcı, “Kur’an’a Göre Şûra ve Demokrasi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9/27, 2007, s. 183.

<sup>532</sup> Abdullah Mesud Küçükcalay, “İktisadi Düşünce Tarihinde Faiz Kavramının Dönüşümü ve Düşünsel Meşrulaşmanın Dinamikleri Üzerine”, *İktisadi Hayatta ve İslam’da Faiz (Uluslararası Faiz Çalıştayı)*, Bursa, 21-22 Nisan 2018, s. 36

Tarih boyunca bir virüs gibi dolaşan “fâiz” Arapça kökenli bir kelime olup genellikle “ribâ” ile eş anlamlı kabul edilmektedir. Ribâ kelimesinin sözlük anlamları Kur’anî kullanımda şu şekildedir. “Büyüme,<sup>533</sup> artmak,<sup>534</sup> yüksek olmak,<sup>535</sup> şişip kabarmak (köpük gibi),<sup>536</sup> yetiştirmek (çocuk bakmak),<sup>537</sup> daha güçlü olmak/daha güçlü olmak.”<sup>538</sup> Bu gibi anlamlara gelen ribâ kelimesi “rbv, rübüv, ribâ” kökünden türemiş bir mastardır.<sup>539</sup> Yine ribâ kelimesi borç ve alışveriş gibi işlemler bağlamında kök anlamıyla da uyumlu olarak borç/ödünç verilen paraya ilave edilen fazlalık anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle ribâ, “alım satım esnasında şart koşulan karşılıksız fazlalık” şeklinde de tanımlanmaktadır.<sup>540</sup> İbnü’l-Arabî’ye göre ribanın sözlük anlamı “fazlalık”tır. İlgili Kur’an ayetlerinde ise “karşılığı olmayan fazlalık” anlamında kullanılmıştır.<sup>541</sup> Batılı ekonomistlere göre faiz, “üretim faktörlerinden biri olan sermayeyi belirli bir dönemde kullanmanın fiyatı, paranın kirası, sermayenin ücreti, tasarrufların mükafatı, para halindeki sermayenin bir fiyatı,<sup>542</sup> alacaklının verdiği borca karşılık kazanç sağlamak veya enflasyon gibi nedenlerle verdiği borçtan dolayı zarara uğramamak amacıyla aldığı karşılık” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>543</sup> Tüm bu tanımları toparlayacak olursak fâiz/ribâ, “karşılığında hiçbir şey verilmeksizin aynı cinsten olan iki bedelden birinin fazlalaşması” anlamına gelir.<sup>544</sup>

Bilindiği üzere cahiliye döneminde borcunu zamanında ödeyemeyen kimsenin vadesine faiz/ribâ uygulanırdı. İbn Kesir bu konuda şunları aktarır: “Cahiliye devrinde borcu ödeme zamanı gelince alacaklı şöyle derdi: “Ya borcu ödersin veya artırırsın.

<sup>533</sup> Hac, 22/5, “Yeryüzünü kupkuru ve cansız görürsün; üzerine yağmur indirdiğimizde ise canlanıp kabarıp/büyütür...”

<sup>534</sup> Bakara, 2/276, “Allah faizi tüketir, sadakaları ise artırır/geliştirir...”

<sup>535</sup> Mü’minûn, 23/50, “Meryem oğlu ile annesini de bir mucize yaptık; ikisini de kalmaya elverişli, kaynak suyu bulunan yüksekçe bir yere yerleştirdik.”

<sup>536</sup> Ra’d, 13/17, “...Bu sel, üste çıkan köpüğü taşıyıp götürdü...”

<sup>537</sup> İsrâ, 17/24, “Rabbim! Onlar nasıl küçüklükte beni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster...”

<sup>538</sup> Hakkâ, 69/10, “Rablerinin elçisine karşı geldiler, O da onları amansız bir şekilde yakalayıp cezalandırdı.”

<sup>539</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’an*, C. I, s. 248; İsmail Özsoy, “Faiz”, *DİA*, C. 12, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 110-126; Keskin, *Kur’an’a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*, ss. 188-189.

<sup>540</sup> Mustafa Öztürk ve Hakan Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021, s. 17-30.

<sup>541</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, C. I, s. 321

<sup>542</sup> Kürşat Tutar, *Ekonomi ve Çalışma Hayatı Terimleri Sözlüğü*, Memur-sen Yayınları, Ankara 2016, s. 42; Mahmut Özdemir, “Faiz (Riba) Kavramına İslami Bir Yaklaşım”, *Eski Yeni Dergisi*, 18, 2010, s. 66

<sup>543</sup> Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, C. II, Etüt Yayınları, Samsun 2012, ss. 200-201.

<sup>544</sup> Keskin, *Kur’an’a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 189.

Eğer kişi borcunu öderse ne âlâ, yok ödemezse zamanı uzatır ve borç miktarını artırır. Bu her yıl böyle devam ederdi. Bazen az bir borç katlanarak çoğalır ve kat kat olurdu.” Bu durumda olan borçlu kişi kendisine sunulan şartı kabul etmek zorunda kalır ve böylelikle alacaklısının yakasını bırakmasını sağlamak ve bir müddet de olsa rahat etmek için bu isteğe boyun eğdi. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki cahiliye döneminde hayır işlerinde, faiz veya buna benzer örfen çirkin kabul edilen kazançlardan elde edilen gelirler kullanılmazdı.<sup>545</sup> Örneğin Kabe'nin inşası esnasında Ebu Vehb'in şöyle konuşma yaptığı aktarılır: “Ey Kureyş topluluğu Kabe'nin inşasına ancak temiz kazancınızla iştirak edin. Buraya ne zina parası ne ribâ parası ne de insanlardan zorla alınmış mal girsin.”<sup>546</sup> Bu rivayetten de anlaşıldığı üzere ribâ, cahiliye Arapları nezdinde de çirkin bir fiil olarak görülmüştür.

Ribâ kelimesi Kur'an'da sekiz ayette geçmektedir.<sup>547</sup> Hadislerde de bu kelime çokça kullanılmaktadır.<sup>548</sup> Ribâ/faiz, genellikle alışverişlerde alınan fazlalık olarak bilinmektedir. Faiz konusunda kullanılan “karz” alışverişlerde ödünç verilen mal anlamına gelmektedir. Bu ödünç verilen maldaki artışa da “riba” yani faiz denilmektedir. Faizsiz olarak verilen borca ise “karzı hasen” denilmiştir. Ve faiz genel olarak iki kısma ayrılmaktadır.

#### 1-Nesie Ribâsı (Vade Farkı Şeklinde Alınan Faiz):

Ödenmesi gereken bir borcun zamanında ödenmemesi halinde borçluya yeni bir ödeme zamanı vermenin yanında borcunun da belirli bir miktarda artırılması demektir. Bu uygulama cahiliye döneminde de uygulandığı için “cahiliye ribası/faizi” adıyla da anılmaktadır. Bazı modern dönem alimleri, vahiy döneminde bu tür faiz bilindiği için yasaklanan faizin bu tür faiz olduğunu ifade etmişlerdir. Yani onlara göre yasaklanan faiz borçlunun borcunu ödeyememesi halinde kendisine ek süre verilmesi halinde ödemesi gereken faizin artırılması şeklinde olan faizdir.<sup>549</sup> Bu tür faizin haram olduğu konusunda Bakara 2/275-280 ve Âl-i İmrân, 3/130 ayetlerinden hareketle ittifak bulunmaktadır.<sup>550</sup>

<sup>545</sup> Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, C. I, s. 424; Taberî, *Taberi Tefsiri*, C. II, s. 364; Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmî'r-Rahmân*, s. 156; Keskin, *Kur'an'a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 189.

<sup>546</sup> Özsoy, “Faiz”, ss. 110-126.

<sup>547</sup> Bakara, 2/275-280, Âl-i İmrân, 3/130, Nisâ, 4/161, Rûm, 30/39,

<sup>548</sup> İlgili hadis için bkz. Buhari, “Büyü”, 74-80; Müslim, “Musakat”, 22, 81, 86, 102, 103, 105, Tirmizi, “Buyû, 23; Ebû Dâvud, “Büyü”, 22.

<sup>549</sup> Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, C. II, s. 203.

<sup>550</sup> Keskin, *Kur'an'a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 190.

Ebubekir Cassâs (ö. 981) bu konuda şöyle der:

“Bilinen şudur ki cahiliye döneminde borçlar anlaşma esnasındaki sürenin, anlaşmadaki şartlara eklenen ilave şartlarla uzatılmasıydı. Allah Taâla bunu geçersiz kıldı.” Mücâhid (ö.722) ve İmam Râzî (ö. 1210) benzer görüştedir.<sup>551</sup>

Konu ile ilgili Hz. Peygamber Veda Hutbesi’nde şöyle buyurmuştur:

“*Cahiliye faizi kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk faiz, bizim faizimiz, Abbas b. Abdulmuttalib’in faizidir. Onun tamamı kaldırılmıştır.*”<sup>552</sup>

Öte yandan Usame b. Zeyd’den (ö. 673) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. “*Faiz, ancak nesiedir. Elden ele (peşin) olanda faiz olmaz. Faiz yalnızca borçta olur.*”<sup>553</sup> Ve “*Faiz yalnız(borcu) vadelendirmede olur.*”<sup>554</sup> Bu gibi rivayetler, faizin borçtan elde edilen bir gelir olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kaldı ki Rûm suresi 39. ayet de bunu teyit etmektedir. “*İnsanların mallarında artış olsun diye faizli ödünç verdikleriniz Allah katında artmaz...*”<sup>555</sup>

Seyyid Kutub’a göre bu kısım faiz, açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar net olan faizdir. Yani faiz işlemlerinde mevcut olan tüm esas unsurlar vardır. Yani malın çoğalması başka bir sebeple değil, sadece sürenin uzatılması sebebiyledir.<sup>556</sup>

2-Ribe’l-Fadl (Fazlalık Ribâsı): Peşin alışverişte altın, gümüş, hurma, buğday gibi aynı cinsten olan malların birbirleriyle mübadelesinde iki maldan birinin diğerinden fazla olarak satılmasıdır. Bu tür alışveriş, içerisinde faize benzeyen bir yön barındırdığı için faiz çeşitlerinden sayılmıştır. Cahiliye döneminde ribâ olarak bilinmeyen daha doğrusu ribalı işlem olarak görülmeyen ribe’l fadl ile ilgili açıklama genel kabule göre Hayber gazvesi sırasında Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır.<sup>557</sup> Nitekim Ubâde b. Samit’ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Altına karşılık altın, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın.*”<sup>558</sup> Hz. Peygamberin bu hadisiyle

<sup>551</sup> Seyyid Kutub, *Faiz Ayetinin Tefsiri*, çev. Ersan Urcan, Risale Yayınları, İstanbul 2019. Ss. 28-29.

<sup>552</sup> Ebû Dâvud, Menasik 57.

<sup>553</sup> Buhari, Buyu‘, 79; Müslim, Müsâkât, 101-103; Dârimî,, Büyü‘, 42;

<sup>554</sup> Buhari, Buyu‘, 79.

<sup>555</sup> Rûm, 30/39.

<sup>556</sup> Kutub, *Faiz Ayetinin Tefsiri*, s. 30.

<sup>557</sup> Kutub, *Faiz Ayetinin Tefsiri*, s.29; Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, s. 30.

<sup>558</sup> Müslim, “Müsakat”, 81.

bütün mislî malların mübadelesi faiz kapsamına alındığı açıkça anlaşılmaktadır. Hatta Tirmizi'deki bu hadisin rivayetinde şöyle bir ilave bulunmaktadır: “*Her kim bu şekildeki mübadelede fazla verir veya alırsa şüphesiz riba yapmış olur.*”<sup>559</sup>

Başka bir rivayette Said el-Hudrî şunları aktarır:

“Bilal (r.a.), Allah Rasulü'ne Burni hurması getirdi. Allah Resulü ona:

*Ey Bilal! Bunu nereden getirdin?* diye sordu.

Bilal: Bizde adi hurma vardı. Onun iki ölçeceğine karşılık bundan bir ölçek aldım.” dedi. Resulüllah, “*Bu, faizin ta kendisidir. Yapma böyle! Fakat iyisini almak istersen önce hurmanı başkasına sat, onunla da ötekini al.*” buyurdu.<sup>560</sup>

Yine Kutub'a göre bu tür faiz Bilal hadisinden de açıkça anlaşıldığı üzere yasaklanmıştır. Çünkü benzerleriyle yapılan işlem, onun faize benzediği şüphesini doğurmaktadır. Hz. Peygamber de bunu faiz olarak vafsetmiş ve böyle bir işlemin yapılmasını yasaklamıştır.<sup>561</sup>

Öte yandan bazı modern dönem alimleri “ribe'l-fazl'ın Kur'an'da yasaklanan faiz kapsamına girmediğini ifade ederek bu konudaki tartışmaların fitilini ateşlemişlerdir. Reşid Rıza da bunlardan biridir ve bu konuda şunları ifade eder:

Sedd-i zerîa olarak yasaklanan ribe'l-fadl, Kur'an'da hakkında büyük bir tehdidin serdedildiği nesie faizine serdedilemez. Çünkü bu türde herhangi bir zarar bulunmamaktadır. Dahası bu muamelenin bazı hadislerde riba olarak nitelenmesi mecazî mürsel kabilindedir. Nitekim İmam Ahmed ve Taberenî'nin naklettiği bir hadis bu anlamı teyit etmektedir. “Bir dinarı iki dinar, bir dirhemi iki dirhem, bir sa' iki sa' mukabilinde satmayın. Çünkü ben sizin için ribadan korkuyorum.” Bu hadisten de anlaşıldığı üzere bu iki riba birbirinden farklıdır. Ancak Kur'an'ı-Kerim'deki şiddetli tehdit nedeniyle insanlar hadislerdeki riba ifadelerine ihtiyatla yaklaşmayı tercih etmişlerdir.<sup>562</sup>

Bu isimlerden bir diğeri Mustafa Öztürk'tür. Öztürk'e göre “ribe'l-fadl” diye bilinen peşin alışveriş ribasının Kur'an'daki kesin yasak hükmüne ilhak edilmesini yanlış ve yanıltıcıdır. Yani ona göre bu konudaki yasak olsa olsa sedd-i zerâi yani yasak haram hükmüne konu olan cahiliye/nesîe ribasına mahal verme ihtimali bulunan ticari muamelelere itiraz (çekince) kaydı düşmek babında vesail açısından vaz edilmiş

<sup>559</sup> Hamdi Döndüren, “İslam Ekonomisi ve Faiz-Ekonomi ve İktisat Terimleri”, *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz (Uluslararası Faiz Çalıştayı)*, Bursa, 21-22 Nisan 2018, s. 148-149; Tirmizi, *Buyû*, 23.

<sup>560</sup> Kutub, *Faiz Ayetinin Tefsiri*, s. 30.

<sup>561</sup> Kutub, *Faiz Ayetinin Tefsiri*, 30-31.

<sup>562</sup> Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009, ss. 329.

bir yasak hükmünde olabilir. Diğer yandan “ribe’l fadl” denen şey, vesail ve sedd-i zerâi açısından bile yasak kategorisinde değerlendirilmeyebilir. Çünkü bu tür ribanın tıpkı nesie ribası gibi kesin haram olduğuna delil gösteren hadislerle ilgili sübut ve sıhhat meselesi bir yana, başka birçok hadis ve rivayet, söz konusu ribayla aynı ya da benzer nitelikteki birçok alışveriş ve ticari muamelenin mübah olduğunu gösterir. Örneğin, “*En iyiniz, borç ödemesini en güzel şekilde yapanınızdır.*”<sup>563</sup> mealindeki hadis menfaat sağlayan karz akdine gerekçe gösterir. Ayrıca fakihlerin “ribe’l-fadl” diye adlandırılan ticari muamaleleri Kur’an’daki haram hükmüne ilhak etmekle hususunda ölçüyü kaçırmakla suçlamaktadır.<sup>564</sup>

Görüldüğü gibi ribe’l-fadl konusunda birbirinden farklı yorumlar yapılmıştır. Yani ribâ tartışmalarının merkezinde “ribe’l-fadl” konusu yer almaktadır. Ancak Kütüb’ü-Sitte’de yer alan sahih hadisler dikkate alındığında Kutub’un görüşünün daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Yani bu tür faiz, yasaklanan faiz (nesie) kapsamında değerlendirilmelidir. Konuyu biraz daha detaylandırmakta fayda vardır.

Bilindiği gibi semavi dinlerde faiz kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Ancak Yahudilikte durum biraz farklıdır. Yani Yahudilikte sadece kendi aralarındaki faizli işlem yasaklanmış, yabancı insanlardan alınan faiz ise yasaklanmamıştır.<sup>565</sup> Kitabı Mukaddesteki faizle ilgili pek çok pasaj bulunmaktadır. Bazıları şunlardır:

*“Halkıma, aranızda yaşayan bir yoksula ödünç para verirsiniz ona tefeci gibi davranmayacaksınız. Üzerine faiz eklemeyeceksiniz.”*<sup>566</sup>

*“Kardeşinize para, yiyecek ya da faiz getiren başka bir şey ödünç verdiğinizde, ondan faiz almayacaksınız.”*<sup>567</sup>

*“Parasını faize vermez, suçsuza karşı rüşvet almaz. Böyle yaşayan asla sarsılmayacak.”*<sup>568</sup>

---

<sup>563</sup> Buhari, “İstikraz”, 4,6,7; Müslim, “Müsâkat”, 118-122; “Hüsn-ü eda” (ödünçü daha iyi daha güzel ve daha fazlasıyla geri ödeme) tabirine esas teşkil eden rivayetin arka plan hikayesi kısaca şöyledir: Hz. Peygamber birinden genç bir deve ödünç almış, zekat develeri gelince azatlı kölesi Ebu Rafi’yi alacaklıya aynı yaşta bir deve vermekle görevlendirmiş, Ebu Rafi’nin develer arasında o vasofta bir deve bulunmadığını ve mevcut develerin daha iyi olduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber, iyi vasıflı develerden birini vermesini emreden bu hadisi söylemiştir. Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, s. 110.

<sup>564</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, s. 110,112.

<sup>565</sup> Kitabı Mukaddes, Yasanın Tekrarı, 23/20.

<sup>566</sup> Kitabı Mukaddes, Mısırdan Çıkış, 22/25, 95-96.

<sup>567</sup> Kitabı Mukaddes, Yasanın Tekrarı, 23/19, 246.

<sup>568</sup> Kitabı Mukaddes, Mezmurlar, 15/5, 684.

“Şayet geri almayı umduğunuz kimselere ödünç verirsiniz iyiliğiniz nerede? Aksine düşmanınızı sevin, iyilik yapın ve fazladan bir şey ummadan ödünç verin ki sevabınız büyük olur.”<sup>569</sup>

Yahudi ve Hıristiyan gelenekte faize karşı olumsuz tutum uzun yıllar varlığını korumuş ve ribâlı işlemler yasaklanmıştır. Ancak orta çağlarda faizle ilgili yasaklar tedrici olarak yumuşatılmaya başlanmıştır. Özellikle Orta çağ Avrupası’nda ticaret işlemlerin artması ödünç sermaye ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Diğer bir ifadeyle bu dönemde Kilise mensupları İncil’deki yasakları söz konusu faaliyetlere ruhsat tanıyacak şekilde yorumlamaya kalkışmışlardır. Örneğin Jean Calvin (ö.1564), Luther (ö. 1546), Zwingli (ö. 1531) gibi reformistler faizi ekonominin vazgeçilmez bir unsuru görerek meşru saymışlardır. Bu arada kiliseler de kendi paralarını faiz karşılığında işlettiği için bu duruma müdahil olmamışlardır. Dolayısıyla 1789 Fransız ihtilalinden sonra kanunen belirlenen sınırlar çerçevesinde faizli işlemlere resmi olarak izin verilmiştir. Yahudiler ise lehlerine olan faizi caiz görürken, aleyhlerine olan faizi ise yasak kabul etmişlerdir.<sup>570</sup>

Eski Yunan filozofları da genellikle faize karşı çıkmışlardır. Örneğin Aristo bu konuda şunları der: “Dolayısıyla faizli ödünçlerden nefret etmekte haklıyız. Çünkü faiz, paranın kendisini üretken yapar ve sonuçta onu esas gayesi olan “Alış-verişlerde kolaylık sağlama” hedefinden uzaklaştırır.”<sup>571</sup>

Eldeki verilerden anlıyoruz ki modern dönemlere kadar faiz ne ahlaken ne de hukuken meşru ve yasal bir olgu olarak görülmemiştir.

İslam dini, faizciliği üretime dayalı olmayan, emek veya ticaret riski de bulunmayan bir “haksız kazanç” sayarak yasaklamıştır. Dolayısıyla bu yasağı çiğneyenlere dair çok ağır tehditlerin yer aldığı ayetler ve hadisler bulunmaktadır. Kur’an’da faiz ile ilgili bu ayetler dört grupta toplanabilir. Nüzül tarihleri farklı olan bu ayetler, faizin yasaklanması noktasında tedrici bir yol takip ederek faize karşı sitem ve tazirde bulunmuş, daha sonra açık ve kesin bir şekilde onu yasaklamış ve faizde ısrar etmenin bir nevi Allah’a ve Resülüne savaş açmak olduğunu bildirerek veya

<sup>569</sup> Luka İncili,6/34-35, Matta İncili, 5/42

<sup>570</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 17-22; Keskin, *Kur’an’a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 192.

<sup>571</sup> Abdülbaki Deniz, *İslam Hukukunda İlet Kavramı ve Faizin İleti*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Bursa 2006, ss.6-10

faizin farklı yönlerine dikkat çekerek bu yasağı teyit etmiştir.<sup>572</sup> Yani İslam alimlerinin genel kabulüne göre faiz yasağı dört aşamada gerçekleşmiştir.

Kur'an'da faize yönelik negatif bir tutum tesis eden pasajlar kronolojik olarak incelendiğinde karşımıza çıkan ilk ayet Rûm suresinin 39. ayetidir.<sup>573</sup> Yani Faiz yasağın ilk aşamasını oluşturan ayet mealen şöyledir:

*“İnsanların mallarında artış olsun diye faizli ödünç verdikleriniz Allah katında artmaz. Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte (manevi değerini) kat kat artıranlar onu verenlerdir.”*<sup>574</sup>

Sa'dî bu ayeti (Rûm 30/39) özetle şöyle tefsir etmektedir: “Eğer insanlar ihtiyacından arta kalan mallarını daha fazla karşılık elde etmek umuduyla verirse bu amel, Allah katında hiçbir şekilde çoğalmaz ve mükafat görmez. Çünkü bu amelde olması gereken ihlas şartı bulunmamaktadır. Aynı şekilde insanlar nezdinde makam ve mevki elde etmek için yapılan ameller de böyledir. Allah katında mükafatı artırmanın yolu ise malını sırf Allah rızası için ihtiyaç sahibi kimselere vermektir.”<sup>575</sup>

Öte yandan Taberi ve Seyyid Kutub'un bu ayet (Rûm 30/39) hakkındaki görüşleri Sa'dî ile paralellik arz etmektedir. Yani bu ayette faiz kastedilmeyip insanların birbirlerine bir karşılık bekleyerek mal ve para hediye etmeleri kastedilmektedir. Diğer bir ifadeyle bir insanın başkasına Allah rızası için değil de “karşılığı fazlasıyla geri döner” düşüncesiyle yapılan bağış (hibe) yahut şu veya bu şekilde bir karşılık beklentisiyle yapılan iyilik veya ihsanlar kastedilmektedir. Daha da açıkçası ikaza konu olan husus Türkçe'deki “Kaz gelecek yerden tavuk esirgenmez” sözüyle de anlatılabilir. Bu tür davranışlar, mübah olsa da Allah katında hiçbir bir değeri yoktur.<sup>576</sup>

Elmalılı ise bu ayette (Rûm 30/39.) kastedilen şeyin faiz olma olasılığının yüksek olduğunu ifade etmekte ve bu konuyu özetle şu şekilde açıklamaktadır:

---

<sup>572</sup> Süleyman Kaya, “İslam Tarihinde Finansman ve Faiz (Osmanlı Devleti Örneği)”, *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz (Uluslararası Faiz Çalıştayı)*, Bursa, 21-22 Nisan 2018, s. 76; Döndüren, “İslam Ekonomisi ve Faiz-Ekonomi ve İktisat Terimleri”, s. 147; Özsoy, “Faiz”, s. 112.

<sup>573</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, s. 140.

<sup>574</sup> Rûm, 30/39.

<sup>575</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 754.

<sup>576</sup> Taberî, *Taberi Tefsiri*, C. VI, ss. 415-416; Seyyid Kutub, *Fî Zilâl'il-Kur'an*, C. VIII, s. 204-205; Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 35-36.

Suddî (ö.127/745), bu ayetin Sekîf kabilesinin “riba”sı hakkında indiğini rivayet etmiştir. Çünkü Sekîf ve Kureyş kabileleri faizcilik etmişlerdir. Dolayısıyla faiz, henüz yasaklanmadan önce bu şekilde kötülenmiştir. Ancak diğer birçok müfessir, burada “riba” deyiminin mecaz olup bununla kastedilenin ise “fazlasıyla karşılığı gözetilerek verilen fazla hediyeler” olduğu görüşünü benimsemişlerdir ki bu anlam İbn Abbas’tan aktarılmaktadır. Buna göre fazlasıyla karşılığı gözetilerek verilen hediyeler, bir tür faizciliğe benzetilerek yerilmiş olacağı için dolaylı olarak faizin yasaklanması konusunda daha ileri bir hüküm olmuş olur. Nitekim bilinen “riba” hakkında yeme tabiri kullanılmıştır.<sup>577</sup>

Elmalılı gibi Fazlur Rahman da bu ayeti (Rûm 30/39) “ribâ”ya hamlederek şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Kur’an’ın Mekke döneminde inen ayetleri o dönemin Mekke toplumunda cari olan ekonomik adaletsizlikleri zemmeden ifadelerle doludur. Servet sahibi sınıfın ihtikarcılık (karaborsacılık), eli sıkılık, ölçü ve tartıda hilekarlık gibi ahlaka mugayir ticari uygulamalar Kur’an’da zemmedilirken riba gibi kötülüğün mahkûm edilmemesi elbette söz konusu olamazdı. Mamafih yine de Rûm 30/39.ayette salt salt yergide bulunulmuş, o dönemde İslam henüz ribayı kökten kazıyacak bir siyasi güce sahip olmadığı için bu kötülüğün kesin haram olduğuna dair bir hüküm kurulmamıştır.<sup>578</sup>

Görüldüğü gibi Sa’ dî ve Elmalılı, bu ayeti farklı şekilde yorumlamaktadır. Yani Sa’ dî, bu ayetin tefsirinde faiz konusuna hiç girmemektedir. Elmalılı ise ayetin faiz ile ilişkili olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak eldeki verilerden anlıyoruz ki faiz yasağının ilk aşamasını oluşturan bu ayette (Rûm 30/39) faizin bereketsiz bir kazanç olduğu ifade edilirken zekâtın ise malı artıracacağı ifade edilmektedir. Yani denilebilir ki bu ayet, faizi açıkça yasaklamamış olsa da onu kötüleyerek ileride kaldırılmasının psikolojik zeminini oluşturmaktadır. Özetlenecek olursa İslam’ın erken döneminde nazil olan bu ayetin muhataplarına ribâ yerine sadakayı önerdiği görülmektedir.<sup>579</sup>

İkinci aşamada ise Nisâ 4/160-161 ayetlerinde ribâ konusu İsrailoğullarına atıfla değinilmektedir. İlgili ayetler mealen şöyledir:

<sup>577</sup>Yazır, *Hak Dini*, C. VI, ss. 474-475;

Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, Abdusselam Abduşşâfi Muhammed (nşr.), C. IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 339.

<sup>578</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 36-37.

<sup>579</sup> Osman Durmaz, “Riba ve Faiz Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 20/1, 2020, s. 295; Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, s. 140.

*“Yahudilerin zulmü sebebiyle bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden önceden helal kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık...”*<sup>580</sup>

Sa’dî, bu ayet hakkında özetle şunları der: Yahudiler, haddi aşmaları, insanların Allah yolundan alıkoymaları ve kendilerine yasak kılınmış olduğu halde faizi almaları (ki bunun sonucunda onlar, alışveriş yaptıkları kimseleri adaletten mahrum bırakılmıştır) sebebiyle yaptıklarının benzeri bir ceza ile cezalandırmış ve kendilerine helâl olan pek çok temiz şeylerin (deve ve benzeri bütün tırnaklı hayvanlar, sığır ve koyunların iç yağları, En’âm 6/146) kullanımı yasaklanmıştır. Müslümanlar için haram kılınan şeyler ise onların din ve dünyalarında kendilerine zarar verebilecek şeylerden uzak kalmalarını sağlamak için haram kılınmıştır.<sup>581</sup> Elmalılı ise bu ayet hakkında açıklama yapmamıştır.

Dolayısıyla bu ayette Yahudilerin kendilerine faiz haram kılındığı halde bunu helal sayarak faiz alıp vermeye devam etmeleri üzerine başlarına gelen musibetler anlatılmış, faiz yasağına dolaylı olarak temas edilmiş ve müminler aynı hataya düşmesin diye ikaz edilmiştir. Yahudilere yasaklanan riba işlemlerinin ne olduğunu anlayabilmek için Tevrat’taki ifadeleri nakletmekte fayda vardır. Zira Tevrat’ta faiz yasağı şöyle ifade edilir:

*“Eğer kavmime, aranızda yaşayan fakire ödünç para verirseniz, ona karşı tefeci gibi davranmayacaksınız, verdiğiniz borcun üstüne faiz koymayacaksınız.”*<sup>582</sup>

*“Bir kardeşin yoksullaşır, muhtaç duruma düşerse ona yardım etmelisin, Aranızda kalan bir yabancı ya da konuk gibi yaşayacak. Ondan faiz ve kar alma...”*<sup>583</sup>

Yukarıdaki pasajlardan da anlaşıldığı üzere Yahudilerden yoksul kişilere yardımcı olmaları ve onlardan faiz almamaları istenmektedir. Yine görüldüğü üzere semavi dinler tahrife uğradığı halde bazı pasajları Kur’an ile benzer bir muhtevaya sahip olmakla birlikte hükümler arasında çelişkiler de bulunmaktadır. Örneğin Tesniye 23/19’da “Yabancıya faizle ödünç verebilirsin.” şeklinde bir pasaj bulunmaktadır.<sup>584</sup>

---

<sup>580</sup> Nisâ, 4/160-161.

<sup>581</sup> Sa’dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 233.

<sup>582</sup> Çıkış, 22/25.

<sup>583</sup> Levililer, 25/35-37.

<sup>584</sup> Keskin, *Kur’an’a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 192.

Dolayısıyla Nisâ 4/160-161. ayetinde Yahudilerin yoksul kimselerden faiz aldığı ve bu sebeple ceza olarak bazı helâl şeylerin kendilerine haram kılındığı anlaşılmaktadır.

Faiz yasağının üçüncü aşamasını oluşturan ayette ise faiz kesin bir dille yasaklanmıştır. İlgili ayet mealen şöyledir: “*Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin. Allah’a itaatsizlikten sakının ki kurtuluşa eresiniz.*”<sup>585</sup>

Öncelikle burada şunu ifade etmek gerekir ki borç işleminde borca konu olan miktar durup dururken artmamaktadır. Bu miktarın artması için bir esbab-ı mucibeye ihtiyaç vardır ki bu, borcun vadesinde ödenmemesidir. Vadesinde ödenmeyen bu borç aslında alacaklının değil borçlunun tarafında bir sözleşme ihlaline işaret etmektedir. Ancak bu ayette, borçlu yerine alacaklıdan bahsedilmesi ve onun eleştirilmesi alacaklı tarafından daha büyük bir kusurun varlığına işaret etmektedir. Bu kusur ise ayette “kat kat” şeklinde ifade edilen husus olsa gerektir. Dolayısıyla kat kat katlanma, faizin en önemli özelliğini teşkil etmektedir. Örneğin yüzde on ile alınan borcun faizi ana paraya eklenirse, ikinci yıl yüzde yirmi bire, üçüncü yıl yüzde otuz üçe çıkar ve zamanla ana parayı geçmektedir. Böylece faiz, sosyal yapıyı ve insanlar arasındaki ilişkiyi bozmakta, gelir ve servetin dengesiz dağılımına, orta sınıfin erimesine ve zenginler ile fakirler arasında uçurumlar oluşmasına sebep olmaktadır. Daha açık söylemek gerekirse bir taraf sıkını altında ezilirken diğer taraf daha kolay para kazanmanın keyfini sürmektedir. Bu da pek çok sosyal patlamalara/felaketlere neden olmaktadır.<sup>586</sup> Zira Hz. Peygamber bir hadisinde felakete sürükleyen yedi şeyden şiddetle kaçınılması gerektiği ifade etmektedir. Bu yedi şeyden biri olan faizi Allah’a şirk koşmak, adam öldürmek birlikte zikretmesi faizin ne denli kötü bir şey olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>587</sup>

Sa’dî, ayette (Âl-i İmr’ân 3/130) geçen “Ey iman edenler” ifadesiyle ilgili bazı açıklamalarda bulunarak konuya giriş yapmakta ve özetle şunları demektedir: “Yüce Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de yer alan ‘Ey iman edenler’ şeklindeki buyruklarından sonra “şunu yapın yahut şunu terk edin” ifadesinin gelmesi, bu emri itaatle yerine getirmeyi ve bu yasaktan uzak durmayı gerektiren sebebin iman olduğuna delildir. Çünkü iman, tasdik edilmesi gereken şeyleri tam anlamıyla tasdik etmek demektir ki

<sup>585</sup> Âl-i İmrân, 3/130.

<sup>586</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 141-142; Abulaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, ss. 30-34.

<sup>587</sup> Buhari, *Vesâyâ*, 23, Müslim, *İman*, 145.

bu tasdik, azaların amellerini de beraberinde getirir. İşte burada da Allah, faizi kat kat yemeyi yasaklamıştır. Bu cahiliye dönemi insanlarıyla şeri emirlere aldırmayanların alışageldikleri faiz şeklidir. Yani cahiliye döneminde ödeme zorluğu çeken kimsenin, borcunu ödemesi gereken vade gelip de ondan herhangi bir şey alamayacak olurlarsa borçluya “Ya borcunu ödersin ya da vadeyi uzatırız ama buna karşılık borcun da artar.” denilirdi. Bu durumu kabul eden fakirin borcu herhangi bir fayda sağlamaksızın artar dururdu.

Yine Sa’dî’ye göre, faizin haram kılınmasının hikmeti ise faizin yapısındaki mevcut olan zulüm ve haksızlıktır. Yani borçluyu asıl borcundan fazlasını ödemek zorunda bırakmak, ona kat kat yapılan bir zulümdür. Dolayısıyla müminlerin faizi terk etmesi ve ona hiçbir şekilde yaklaşmaması gerekmektedir. Kaldı ki Yüce Allah, ödeme zorluğu çeken borçluya mühlet verilmesini ve zimmetindeki borcun da herhangi bir artış olmaksızın olduğu gibi kalmasını emretmiştir.”<sup>588</sup>

Elmalılı’ya göre bu ayet, galip ihtimalle faizi yasaklayan ilk ayettir. Çünkü faizin kayıtsız şartsız haram olduğunu bildiren asıl ayet (Bakara 2/275), bu ayetten (‘Al-i İmrân 3/130) sonra inmiştir. Yani Kur’an’da yasaklanan ilk faiz çeşidi “ez’afî-muzaafe” yani kat kat katlanmış faizdir. Faizin kat kat olması da bir borca, işlemiş faizinin katılması ile faizin ana para kadar veya daha fazla bir miktarı bulması demektir.<sup>589</sup>

Elmalılı, bazı müfessirlerin bu ayet hakkındaki şu yorumuna da yer vermektedir. “Ayetteki bu “kat kat katlayarak” şartının “ihtirazi” yani faiz anca kat kat olursa haram olur anlamında olmayıp, o zaman ki faiz işlemlerinin genel şeklini bildiren bir kayıt olduğunu ve dolayısıyla yasağın aslının, kayıtsız şartsız ribayı/faizi haram kılmaya yöneliktir.”<sup>590</sup>

Seyyid Kutub da benzer yönde görüş beyan etmektedir. Yani ona faiz işlemlerinin istisnasız her çeşidi haramdır. Zira Allah, faizi haram kıldığında sadece bir çeşidini haram kılıp diğerlerini serbest bırakmamıştır. Yani ister cahiliye döneminde bilinen şekliyle yapılsın isterse yeni bir şekil icat edilerek piyasaya

<sup>588</sup> Sa’dî, *Teyşiru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 156-157.

<sup>589</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss. 510-511.

<sup>590</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss. 510-511

sürülsün durum aynıdır. Dolayısıyla İslam, faiz işlemlerinin esas unsurlarının varlığı devam ettiği sürece faizin her çeşidini haram kılmıştır.<sup>591</sup>

Ancak bazı modernistler bu görüşte değildırler. Örneğın son dönem alimlerinden Fazlur Rahman, haram kılınan ribânın cahiliye döneminde uygulanan ve Âl-i İmran 3/130, ayette “ed‘âf-ı mudaafe” diye tanımlanan riba ile sınırlı olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda “altı mal” hadisiyle temellendirilen “ribe’l-fadl”ı Kur’an’da yasaklanan riba ile ilişkilendirmenin isabetli olmayacağı kanaatini taşımaktadır. Ona göre riba, bir borcun vadesini belirli bir süre uzatma karşılığında ana paranın birkaç misli katlandığı fahiş fazlalıktır. Bu ribâ ile günümüz bankacılık sisteminde cari olan mevduat ve kredi faizlerinin Kur’an’da yasaklanan riba kapsamına girmemektedir.<sup>592</sup>

Faiz yasağının dördüncü aşamasını oluşturan ayetlerde de faiz yasağı kesin ve sert bir ifadeyle teyit edilmiştir. Ve faizde ısrarcı olanlar, Allah ve Resül’üne savaş açmış olmakla nitelendirilmiştir. İlgili ayetler mealen şöyledir: “*Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, “alım satımda ancak faiz gibidir” demeleridir. Halbuki Allah alım satımı helal, faizi haram kılmıştır. Artık kime Allah’tan bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişteki kendisininindir, durumunun takdiri Allah’a aittir. Kim de yine faizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir. Allah faizi tüketir, sadakaları ise artırır ve Allah hiçbir inkârcı günahkarı sevmez.*”<sup>593</sup>

“*Şüphe yok ki iman edip dünya ve ahiret için yararlı şeyler yapanlar, namaz kılanlar ve zekât verenlerin rableri katında ecirleri vardır; onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir.*”<sup>594</sup>

“*Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın. Bunu yapmazsanız Allah ve resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin. Eğer tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere anaparanız sizindir.*”<sup>595</sup>

<sup>591</sup> Kutub, *Faiz Ayetinin Tefsiri*, s. 31.

<sup>592</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 25-26, 102,104; Daha fazla bilgi için bkz. Fazlurrahman, “Riba and Interest”, *İslamic Studies*, 3/1, 1964, ss. 1-43; Durmaz, Riba ve Faiz Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği”, ss. 299-300.

<sup>593</sup> Bakara, 2/275-276.

<sup>594</sup> Bakara, 2/277.

<sup>595</sup> Bakara, 2/278-279.

*“Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir. Şu da var ki bağışlamanız, eğer bilerseniz sizin için daha hayırlıdır.”*<sup>596</sup>

Sa’dî’ye göre faiz ehli, dünyada deliler gibi haram kazanç peşinde koştukları için kıyamet gününde kabirlerinde kalkacakları vakit ya da mahşere gelecekleri sırada şeytan çarpmış kimseler gibi kalkarlar. Bu onlar için rüsvalık ve rezilliklerini artırmak için bir teşhir ve faizi alışveriş gibi görmelerine en uygun ceza türüdür. Yine ayetten de anlaşıldığı üzere faizin cehenneme girmeyi ve orada ebedi kalmayı gerektirdiği bildirilmektedir. Bunun sebebi ise faizin çok çirkin bir fiil ve zulüm oluşudur. Ancak bu, ebedi kalmanın engeli olan iman bulunmadığı zaman söz konusu olmaktadır. Öte yandan Allah, faizcilerinin kazançlarının bereketlerini gidereceğini, infak edip tasaddukta bulunanların da kazançlarını bereketlendireceğini haber vermektedir. Oysa çoğu insan bunun aksini düşünmektedir. Yani insanlar “infak malı eksiltir, faiz ise onu artırır” şeklinde bir düşünceyi benimsemektedir. Ne var ki rızkın kaynağı ve bunun sonuçlarının husule gelmesi Allah’tan olduğunu unutmamak gerekir.<sup>597</sup> Zira Hz. Peygamber bu konuda şunları buyurmaktadır: *“Faiz çoğalsa dahi sonunda eksilmeye mahkumdur.”* ve *“Kim helal kazancından bir hurma kadarını sadaka olarak verirse ki Allah, ancak helal maldan sadakayı kabul eder. Allah onu güzelce kabul eder. Sonra onu sizden birinin atının tayını beslediği gibi besler. Öyle ki o dağ gibi olur.”*<sup>598</sup>

Elmalılı, Sa’dî’nin aksine faiz konusunu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Elmalılı’ya göre faiz, “karşılıklı bir alıp-verme anlaşmasında, karşılıksız kalan herhangi bir fazlalık”tır. Yani bir alışverişte, cinsi ve miktarı aynı olan iki mal birbirine karşılık sayılarak değiştiği halde, bir tarafa karşılıksız bir fazla geçti mi işte bu bir riba/faizdir ki karşılığı olmak üzere verdiği halde karşılığı yoktur. Örneğin, birine, bedelini daha sonra almak üzere borç olarak on lira verdiniz, o da onu harcadı ve bir müddet sonra yerine on lira getirip verdi. Verdiği anda bu işlem “bey’i sarf” yani “para alışverişi/değiş tokuşu” şeklinde, iki on lirayı birbirine karşılık değiştirmedir. Bunlar cins ve miktar bakımından tamamen birbirinin karşılığıdır. Fakat on lira yerine, on lira on kuruş verirse, bu on kuruş açıktan, bedelsiz verilmiş bir fazlalıktır (faizdir).<sup>599</sup>

Elmalılı’ya göre kendi döneminde uygulanan faiz işlemleri, özü itibarıyla cahiliye devrinin bu geleneğinden başka bir şey değildir. Zaman zaman faiz miktarının

<sup>596</sup> Bakara, 2/280.

<sup>597</sup> Bakara, 2/261; Sa’dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 119-120.

<sup>598</sup> Taberi, *Taberi Tefsiri*, C. II, s. 160.

<sup>599</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, s. 314.

ve şekillerinin çoğalması veya azalması ise bu işlemin özünü değiştirmez. İşte Arap geleneğinde riba, tam manasıyla zamanımızda paraların faizi veya işlemiş faizi veya artışı denilen “fazlası”dır. Bunun karzı hasen yani Allah rızası için borç verilmesi dışındaki borçlarda uygulanması da böyledir.” Ayrıca “*Faiz/riba ancak veresiyededir.*” hadisi gereğince, para alışverişlerinde de sırf veresilik, başlı başına bir faizdir.<sup>600</sup>

Elmalılı, faizle ilgili hükümlerin Hz. Peygamber’in peygamberliğinin son senelerinde ve Mekke’nin fethi sıralarında indiğini ifade etmektedir. Hatta faizin genel uygulanışı ile veda haccının ilanı aynı zamana denk gelmektedir. Bu sıralar ise “*Bugün sizin için dininizi tamamladım ve size nimetimi tamamladım.*”<sup>601</sup> ayetinin de ifade ettiği gibi İslam dininin tamamlanma dönemidir. Dolayısıyla önce Âl-i İmrân suresinin 130. ayeti (*Ey iman edenler, kat kat katlanmış faiz yemeyin*), daha sonra bu ayetler (Bakara, 2/275-280) gelmiştir.<sup>602</sup>

Elmalılı, faizin haram kılınmasının sebeplerini ise özetle şöyle açıklar:

1-Faiz, kişinin malını bir karşılığı olmaksızın almaktır. Yüz lirayı, yüz bir liraya peşin veya veresiye satmak, bir lirayı karşılıksız satmaktır. Dolayısıyla insanların malı da ihtiyaçları karşılamak için olduğundan, büyük saygı ve haramlığa sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber, “*İnsanın malının haram ve saygıdeğer oluşu, kanının haramlığı gibidir.*” buyurmuştur.

2-Faiz, insanları gerçekten kazanmak ve üretimle uğraşmaktan alıkoyar. Çünkü bir miktar parası olan kişi, faizcilikle parasını peşin veya veresiye artırmak imkanını bulunca artık geçimini kazanmak için az veya çok kolay bir yol bulmuş olur ve o zaman sıkıntılı olan ticaretler ve sanatlar ile kazanma külfetine katlanmaz.

3-Faizcilik, insanlar arasında ihtiyaca göre karz-ı hasen yani Allah rızası için borç verme şeklinde iyilik ve yardımın kesintiye uğramasına neden olur.

4-Faizi caiz görmek, zenginlere fakirlerden ve zayıflardan fazla bir mal çekmek imkânı vermektir. Bu da Allah’ın rahmetine uygun değildir.<sup>603</sup>

<sup>600</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss. 314-315.

<sup>601</sup> Mâide, 5/3.

<sup>602</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss. 316-317.

<sup>603</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss. 325-328.

Elmalılı'ya göre İslam diyarında faizli işlem yapanlar gerek inançsız oldukları için gerekse günahkâr ve asi oldukları için yapsınlar her iki şekilde de Allah'ın ve Resulü'nün savaş ilanını hak etmişlerdir. Müslümanların görevi ise kafir memleketinde faizin kaldırılmasını teklif için savaş ilan değil, kendi memleketlerini müslim ve gayri müslim kim olursa olsun, faiz belasına uğratacak olanlardan korumaktır.<sup>604</sup>

Öte yandan Elmalılı'ya göre herhangi bir toplumda faizsiz yaşanmayacağı düşüncesi çoğalmaya ve faizin yasal sayılması için çareler aranmaya başladı mı, orada gerileme ve cahiliye dönemine geri dönüş başlamış demektir.<sup>605</sup>

Görüldüğü gibi faizin haramlığı konusunda her iki alim (Sa'dî ve Elmalılı) arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Sa'dî, konuyu kısaca nesie ribası yani cahiliye ribası üzerinden ele almaktadır. Elmalılı ise kayıtsız ve şartsız tüm faiz çeşitlerinin haramlığı üzerinde durmakta ve konuyu etraflıca ele almaktadır.

Sa'dî ve Elmalılı'nın konuya ilişkin görüşlerini serdettikten sonra faiz ile alışveriş arasındaki farka değinmek istiyoruz. Faiz konusunda Elmalılı ile benzer görüşe sahip olan Kutub'a göre, faizcileri şüpheye düşüren husus, faizde olduğu gibi alışverişte de bir kar unsurunun var olmasıdır. Oysa alışverişte bireysel yetenekler, şahsi çabalar hatta kar ve zarara tesir eden yan etkenler sebebiyle kar etmek de zarar etmek de mümkündür. Ancak faizde her halükârda sınırlı bir kâr söz konudur. Dolayısıyla faizi alışverişten ayıran temel neden de budur. Yani haramlığın da helalliğin de sebebi budur. Öte yandan her ne şekilde olursa olsun kârı garanti eden bir alışveriş faizidir.<sup>606</sup>

Ayette de ifade edildiği gibi faizi alışveriş gibi helal görenlere göre faizli işlem her yönden alım satımla aynıdır. Örneğin faiz ehline göre peşin fiyatı 10 lira olan bir malı bir ay vadeli 11 liraya satmak helal ise, 10 lirayı bir ay vadeli 11 liraya satmak da helal olmalıdır. Bu iki işlem arasında mantıkî bir fark yoktur.<sup>607</sup> Bayındır, faizcilerin bu benzetmeleri ile ilgili şu güzel açıklamayı yapar:

Bu iki işlem arasında benzerlik vardır, ama farlar da vardır. Nitekim şarap ile üzüm şırası da birbirine benzer. İkisi de üzüm suyundandır. Ama arasındaki

<sup>604</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, ss. 332-333.

<sup>605</sup> Yazır, *Hak Dini*, C. II, s. 317.

<sup>606</sup> Kutub, *Faiz*, ss. 36-37.

<sup>607</sup> Fahu'r-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. VII, Dâru'l-Fikr, 1981, s. 98.

farktan dolayı “şıra tıpkı şarap gibidir” denemez. Yukarıdaki iki işlem de farklıdır. Bundan dolayı birine borç, diğerine satış denilmiştir. Borç veren verdiği dengini alır. Yani 10 lira vermişse 10 lira alır. Faiz o denkliği bozan fazlalıktır. Peşin fiyatı on lira olan bir mal bir ay vadeli 11 liraya satılırsa 11 liranın tamamı malın bedeli olur. O mal ile 10 lira veya 11 lira arasında denklik olmadığı için fazlalıktan da bahsedilemez.<sup>608</sup>

Modern dönemde faizle ilgili farklı yaklaşımlarda bulunan kimseler de bulunmaktadır. Bunlardan en dikkat çekici olanı “Kur’an’ın hermenötiği ve tarihselliği” fikrinin sahibi Fazlur Rahman’a aittir. Ona göre Kur’an hükümleri yeni modernizm düşüncede değiştirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kaynaklardan edinilen bilgiye göre onun bu tezine yönelik dayanağı şöyledir:

“Hz. Peygamber, kabilelerle sınırlı dar bir alanda görev yapmıştır. Bundan dolayı geniş toprakların ve bütün halkların söz konusu edildiği bir yerde aynı uygulamayı gerçekleştiremezsiniz. Aksi takdirde Hz. Peygamber’in bütün hayatı boyunca uğrunda savaşmış olduğu gerçek adalet ilkelerini ihlal etmiş olursunuz.”<sup>609</sup>

Ribâ/faiz hakkındaki görüşü ise şöyledir:

“Kur’an’ın yasakladığı faiz düzeni ile modern bankacılık ve faizi aynı saymak iki şeyi açıkça karıştırmaktır. Çünkü faiz, “modern gelişimci ekonomi” kavramı çerçevesinde olan ve tamamen farklı fonksiyonu bulunan özel bir düzenlemedir.”<sup>610</sup>

Bugünkü banka faizinin meşru bir biçimde ticaret tanımına girdiğini inkâr etmek kolay değildir. Faizsiz bankanın bugünün dünyasında işleyip işlemeyeceğine karar vermek ekonomistlere ve para uzmanlarına aittir. Eğer işliyorsa ne ala, ama işlemiyorsa, bu takdirde titiz bir şekilde kontrol edilen bir ekonomiye sahip olan günümüz ticari bankacılığının Kur’an’i yasaklamanın kapsamına girdiği ve nebevî sünnet tarafından lanetlendiği hususunda ısrar etmek ne tarihi gerçeklere ne de dini dürüstlikle bağdaşır.<sup>611</sup>

Öyle görünüyor ki, klasik fakihlerin çoğunun görüşü olarak faiz üzerindeki genel yasak, faiz hakkındaki İslam’ın siyaseti söz konusu olduğu kadarıyla doğru değildi. Çünkü faiz, modern banka (faiz) sisteminden ayırt edilmek zorundadır. Modern bankacılık sistemi kalkınma yönelimidir. Halbuki faiz, toplumun yoksul kesimlerinin zenginler tarafından bir tür sömürülüşüydü ve en azından büyük ölçüde tüketim yönelimiydi. Aslına bakarsanız modern bankalar çok para karşılığında az para satmakla meşgul değildiler. Faiz borç verilen paranın bir kirası ya da bedelidir. Ama bankacılık kurumlarının faiz oranlarını denetim altında tutmak gerekir ve verilen borçlar da tüketime değil üretim teşebbüslerine yatırılmalıdır.<sup>612</sup>

<sup>608</sup> Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 37.

<sup>609</sup> Keskin, *Kur’an’a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 199.

<sup>610</sup> Keskin, *Kur’an’a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 199.

<sup>611</sup> Keskin, *Kur’an’a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 199.

<sup>612</sup> Fazlur Rahman, *Makaleler III*, çev Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 126

Ali Suavi (ö.1878), Abdurrezzak es- Senhûrî (ö. 1971) İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) Maruf ed-Devâlibî (ö. 2004), ve Süleyman Uludağ da Fazlur Rahman ile benzer görüştedirler. Örneğin Suavi'ye göre “mali muameleler için faiz bir ihtiyaç ve zaruret haline gelmişse, Kur'an'da haram kılınan kat kat cahiliye ribası istisna edilerek diğer faiz türleri ‘Zaruretler mahzurları mubah kılar’ ve ‘Sedd-i zerâi için haram kılınan bir şey racih maslahat için caiz olur.’ gibi kaideler ışığında caiz görülebilir.”<sup>613</sup> Senhûrî'ye göre, “ister cahiliye ribası, isterse ribe'l-fadl aslında haram olup zaruret ve ihtiyaç halinde caiz olur.”<sup>614</sup> Uludağ da cahiliye ribası olarak adlandırılan tefecilik ve fahiş ribanın haram olup buna mukabil riba ile aynı anlamı taşımayan özellikle ihtiyaç ve zaruret halinde meşru görülen, devlet denetiminde olan ve alimlerin cevaz verdiği faizler mubah sayılabilir. Ancak bu durum ağır eleştirileri de beraberinde getirmiştir.<sup>615</sup>

Devâlibî'ye göre faiz üretim ve tüketim yönelik olmak üzere ikiye ayrılır. İslam'da haram kılınan faiz, borç veren zenginlerin yüksek orandaki fazlalıkla fakirleri sömürdükleri tüketim kredisi olup şirketlerin yaygınlaştığı günümüzde ise üretim kredilerine verilen fazlalık İslam'da yasaklanan faiz kapsamına girmemektedir. Yine Devâlibî'ye göre, haram kılınan ribanın temel maksadı mali güç ve servet sahibi kimselerin zayıf ve güçsüzleri sömürmesini engellemektir. Oysa ekonomik şartların değişip şirketlerin yaygınlaştığı günümüzde kredilerin çoğu üretim kredisidir. Eskiden borç verip faiz alanlar zenginler faiz ödeyenler fakirler iken günümüzde durum tersine dönmüştür. Gerçek hayat şartlarındaki gelişme, hükümlerde de değişmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla faiz oranları makul olmak kaydıyla üretim kredileri mubah sayılmalıdır.<sup>616</sup>

Faiz konusunda dikkat çekici görüşlerden biri de Mansûrizâde Mehmed Sâid (ö.1923) aittir. Ona göre, kanun ile tayin olunan faizler şer'an da yasak değildir. Zira paranın miktarına ve müddete göre takdir olunduğundan buradaki fazlalık söz konusu paranın bedel-i icarından (kira bedeli) başka bir şey değildir.<sup>617</sup>

<sup>613</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 24-25.

<sup>614</sup> Abdurrezzak Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, C. III, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1997, ss. 169-171

<sup>615</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 24-25; Daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *İslam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Yaklaşım*, Dergah Yayınları, İstanbul 1998; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1979.

<sup>616</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, C. III, s. 163.

<sup>617</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 102-103; Detaylı bilgi için bkz. Mansûrizâde Mehmed Said, “İctihad Hataları” *İslam Mecmuası*, 3/28, 1331(1913).

Muhammed Abduh da aynı minvalde görüş beyan etmiştir. Örneğin, Mısır'daki Posta İdaresi bünyesindeki “tasarruf sandığı”na yatırılan paradan faiz alınmasında şer’an sakınca olmadığını ifade etmiştir. Reid Rıza'nın fetvası da aynı yöndedir. Bu fetvaya göre “Mısır idaresinde kurulan sandıklara/bankalara para yatırılarak buradan elde edilen karın kullanımı, hakiki ribayı haram kılan zulüm şartı gerçekleşmediği için caizdir. Zira Kur'an'da yasaklanan faiz, zulmü bünyesinde barındıran ve “nesie” adı verilen faizdir.”<sup>618</sup>

Hakan Şahin de Kur'an'da geçen riba işlemi hakkında çarpıcı ifadelerde bulunmaktadır:

Kur'an'da zikri geçen riba işlemi, üzerine oturduğu tarihsel ve sosyolojik bağlamını günümüzde tamamen kaybetmiştir. Bugün içinde yaşadığımız gelişmiş ve gelişmekte olan toplumlarda cari olan hukuk sistemi, Kur'an'da bahsedilen ve İslam'ın erken dönemine ilişkin kaynaklarda detaylarına ulaşabildiğimiz ribâ işlemine izin vermeyecek bir yapıdadır. Bugün bu işlem ancak yasadışı yollarla yapılabilir ve buna tefecilik denmektedir. Yasadışı tefecilikte söz konusu olan olumsuz sonuçların ise modern bankalarla girilen kredi işlemlerinde söz konusu olması mümkün değildir. Modern bankacılık sistemi esasen borsa ihtiyacı olan insanları ribâdan yani tefecilikten kurtarmış olan sistemdir. Bunun bu şekilde gelişmiş olması zaten bir tesadüf değil, geliri, topladığı fon miktarına ve o fonları çalıştırabilme kabiliyetine bağlı olan bankacılık sisteminin doğal bir sonucudur. Kısaca söylemek gerekirse, eski ribacılar, yüzyıllar içerisinde adım adım hukukun ve piyasanın denetimine sokularak “ehlileştirilmek” suretiyle modern bankalara dönüştürülmüş, böylelikle faizli işlemlerinde tüm dinlerin şikayetçi olduğu gayri ahlaki unsurlardan arındırılmıştır.<sup>619</sup>

Diğer yandan ticaretlerinde faizli işlemler yapan ve onu fiilen yemeyenler de bu ayetin beyan ettiği cezaya çarptırılacaklar mıdır?

Bu soruya cevap aramakta fayda vardır ki bu konuda Sa'dî ve Elmalılı herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Ancak Taberî'ye göre faizi sadece yiyenler değil her türlü faizli muamelede bulunanlar bu ayetin beyan ettiği hükme tabidir. Ancak ayetin indiği zaman faizcilerin faizden elde ettikleri gayr-ı meşru kazancı en çok yeme ve içmelerinde kullandıkları için ayette faiz yiyenler ifadesi kullanılmaktadır. Yoksa faizle muamele yapanlar bu ayetin kapsamına girmektedir. Zira şu hadiste bu husus açıkça ortaya konulmuştur: “Allah faizi yiyene de yedirene de şahidine de katibine de lanet etsin.”<sup>620</sup> Bütün bu veriler gösteriyor ki faizin haramlığı sadece onu yemeyle ilgili olmayıp faizin her türlüyle iştilal etmek de haram kapsamında olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>618</sup> Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, ss.327-328.

<sup>619</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 192-193.

<sup>620</sup> Taberî, *Taberî Tefsiri*, C. II, s. 160: Müslim, Müsakat, 105-106.

*“Ey İman edenler! Allah’tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın. Bunu yapmazsanız Allah ve resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin. Eğer tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere anaparanız sizindir.”*<sup>621</sup>

Yüce Allah, bu ayetlerde hitabını müminlere yönelterek onlara kendisinden korunup sakınmalarını, bundan önce yaptıkları faiz alıp verme işlemlerinden arta kalanını bırakmalarını ve ondan vazgeçmelerini emretmektedir. Eğer bunu yapmazlarsa Allah’a ve Resulüne karşı savaşan kimseler konumunda olacaklarını belirtmektedir. Bu da faizin ne kadar çirkin olduğunun en büyük delillerindedir. Dolayısıyla bu ayetler faizin haram kılınmış hikmetini açıklamaktadır. Bu da muhtaç kimselere verilen borcun fazlasıyla geri alınmasının zulüm olduğudur. Bir başka deyişle faiz, güçlü ile zayıf arasındaki geçişkenliği zayıflatarak güçsüzlerin her zaman zayıf kalmasına hizmet etmektedir. Halbuki borçlu ve ödeme zorluğu çekenlere faiz almak şöyle dursun mühlet tanımak gerekir.<sup>622</sup> Zira ayette şöyle buyrulmaktadır: *“Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir. Şu da var ki bağışlamanız, eğer bilerseniz sizin için daha hayırlıdır.”*<sup>623</sup>

Taberi’ye göre bu ayetler (Bakara 2/275/280), faizin korkunç bir cinayet olduğunu ortaya koymaktadır. Bu cinayetin büyüklüğünü anlamak için Kur’an’ın faizcileri nasıl nitelediğine bakmak yeterlidir ki faizciler, şeytanın çarptığı, sara hastalığına yakalanmış, kendini yerden yere atan ve aklından zoru olan kimselere benzetilmiştir. Dolayısıyla iman ile faiz birbirinin zıddıdır. Hiçbir zaman birleşmezler.

Öte yandan bu ayetler galip ihtimalle, riba konusunda inen son ayetlerdir. Zira Hz. Ömer ve İbn Abbas’tan nakledilen rivayetler de bu ayetlerin Hz. Peygamber’e indirilen en son ayetler olduğunu bildirmiştir. İlgili rivayete göre Hz. Ömer, *“Kur’an’ın en son inen ayeti faiz ayetidir. Hz. Peygamber, onu bize tefsir etmeden vefat etmiştir. Bu yüzden siz faiz ve faiz şüphesi taşıyan muamelelerden uzak durun.”* demiş, İbn Abbas ise şunu demiştir: *“İmdi (riba meselesinde) kim bilir belki de biz yararınıza olmayacak bir şeyi size tavsiye ettiğimiz gibi yararınıza olacak şeyden de sizi nehyediyoruz. Çünkü bu konu hakkında söylediklerimizin isabetli olduğundan*

---

<sup>621</sup> Bakara, 2/278-279.

<sup>622</sup> Sa’dî, *Teyşiru’l-Kerîmi’r-Rahmân*, ss. 119-121; Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, s. 149.

<sup>623</sup> Bakara, 2/280.

emin değildir.<sup>624</sup> Öztürk'e göre Hz. Ömer'e isnat edilen bu rivayet tenkit ve tahlile muhtaçtır. Çünkü rivayetten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber Hz. Ömer'e ribâ'nın tam olarak ne manaya geldiğini anlatmadığı için anlayamamıştır. Oysa bu ayetlerden önce “ed'âf-ı mudâafa” lafzıyla ribanın keyfiyetini dahi tasrih eden Âl-i İmrân 3/130. ayet nazil olmuştur. Sahabenin bu ayeti anlamadığına dair herhangi bir bilgi de aktarılmamıştır. Diğer yandan, Hz. Peygamber Veda haccında irad ettiği hutbede cahiliye ribasının tümünden yasaklandığını duyurmuştur.<sup>625</sup> Dolayısıyla İslam'ın erken döneminde kınanmış ve son kertede benzeri olmayan sert ifadelerle kınanmış ribâ muamelesinin, zaman yetersizliğinden ötürü Hz. Peygamber tarafından açıklanamamış olması kabul edilir değildir. Kaldı ki böyle bir varsayım Kur'an'ın “...*Bugün sizin için dininizi kemal erdirdim, size nimetimi tamamladım...*”<sup>626</sup> ayetine ters düşmektedir.<sup>627</sup>

Faiz yasağının hikmetine gelecek olursak Hamdi Döndüren, riba yasağının hikmetini şu şekilde özetler: “Riba yasağının sebebi zayıf durumda olan borçluyu korumak ve haksız kazanca engel olmaktır. Yani İslam, sıkıntıya düşen borçluya şunları hedeflemektedir:

a-Süre tanınması.

b-Uzun süre ödeme gücünü kaybetmişse alacağın silinmesi.

c-Borçlunun “karz-ı hasen” ile desteklenmesi.

d-İşini büyütmek ve yeni iş yeri açarak istihdamı büyütmek için çabalayan girişimcilere ortaklık yoluyla finansman desteği sağlanması.”<sup>628</sup>

Şunu da ifade etmekte fayda vardır ki genel kabule göre faiz yasağı tıpkı içki gibi tedrici/aşamalı bir şekilde gerçekleşmiştir. Dalgın'a göre tedrici sürenin ortasında yer alan ayeti nihai bir hüküm kabul etmek hatalı bir sonuca götürmektedir. Yani kat kat olan faiz yasak olup diğer düşük oranlı faizlere serbestlik getirmek (modernistlerin yaptığı gibi) isabetli olmasa gerektir. Bunun yerine ilgili tüm ayetler ve hadisler incelenerek anlaşılmaya çalışılmalıdır. Kaldı ki faizle ilgili ayetler “*Ana paranız sizindir.*”<sup>629</sup> şeklindeki ayetle birlikte düşünüldüğünde faizin düşük oranlı veya

<sup>624</sup> Taberi, *Taberi Tefsiri*, C. II, ss. 162-166; Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, ss. 43-44.

<sup>625</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, s. 44.

<sup>626</sup> Mâide, 5/3.

<sup>627</sup> Öztürk ve Şahin, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, s. 210-211.

<sup>628</sup> Döndüren, “İslam Ekonomisi ve Faiz-Ekonomi ve İktisat Terimleri”, s. 150.

<sup>629</sup> Bakara, 2/279.

yüksek oranlı olması konusunda ayırımın söz konusu edilmediği görülmektedir. Dolayısıyla ayette ana paranız sizindir buyurarak faize az ya da çok müsaade edilmediği anlaşılmaktadır.<sup>630</sup>

Sonuç olarak ribâ kelimesinin Kur'an ve sünnetteki kullanımına bakıldığında ona yüklenebilecek terim anlamı hususunda önemli ipuçları vermektedir. İlgili naslarda, mislî, tüketilir ve menkul nitelikli malların tümü cinsleri ile farklı miktarlarda değiştirilmesi, süre artırımını karşılığında borç miktarında artırımda bulunulması durumunda riba söz konusu olacağı anlaşılmaktadır. Kaldı ki kaynaklarda riba genelde, “muamelede şart koşulan karşılıksız fazlalık” veyahut “karşılıksız fazlalığın şart koşulduğu akit” şeklinde tanımlanmıştır. Bu sebeple ribâyı, cahiliye ribası (Kur'an ribâsı) ve sünnet (fadl) ribası şeklinde ayırmak yerine farklı yönleriyle bir bütün olarak kabul edilmesinin daha isabetli olacağı anlayışını benimsemekteyiz.<sup>631</sup>

Öte yandan “medeniyetin ve ekonominin gelişip ilerlemesi için faiz zaruridir, şüphesiz faiz en tabii sistemdir. Bugün ve yarın dünya ekonomisinin faizden başka bir esas üzerine bina edilmesi mümkün değildir” fikrine kapılmak da faizci ve çıkarıcı gruplara hizmet etmekten başka bir şey değildir. Bu sebeple İslam ümmeti, rant ekonomisi ve küresel faizciliğe boyun eğmek yerine, bu boyunduruktan kurtulmak için “faizsiz ve adil bir ekonomik düzen”<sup>632</sup> geliştirmelidir. Sonuç olarak faizi, ekonomik hayatın getirdiği zaruretlerden biri olarak görüp ilgili ayetleri yumuşatmaya çalışmak isabetli olmasa gerektir.<sup>633</sup>

---

<sup>630</sup> Nihat Dalgın, “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 16, 2010, ss. 82-84

<sup>631</sup> Servet Bayındır, “Kur'an ve Sünnet Açısından Faiz”, *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz, (Uluslararası Faiz Çalıştayı)*, Bursa 21-22 Nisan 2018, ss. 345-346. Ayrıca “Kim şüpheli şeylerden sakınırsa dinini ve haysiyetini korumuş olur. Kimde şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur...” hadisine göre şüphe barındıran şeylerden kaçınmak gerekir. Müslim, *Müsâkât*, 107.

<sup>632</sup> Adil ekonomik düzen teorisi, İslami kural ve kaideler doğrultusunda faizi dışlayan ve sözleşme hukukunu öne çıkararak ortaklıkları vurgulayan yapısıyla İslam'a uygun bir iktisadi bir model olarak ele alınabilir. Özellikle iktisadi bunalımların yaşandığı ve gelir dağılımının arttığı günümüzde “Adil Ekonomik Düzen” teorisi dikkatle üzerinde durulması gereken bir sistem kabul edilebilir. Detaylı bilgi için bkz. Necmettin Erbakan, *Adil Ekonomik Düzen*, TBMM Kütüphanesi, ty; Musa Öztürk, “Adil Ekonomik Düzendeki Artık Değerin Paylaşımı”, *Turkish Studies*, 12/8, 2017, ss. 149-170.

<sup>633</sup> Kutub, *Faiz Ayetinin Tefsiri*, ss. 24-25.

#### 4. SONUÇ

İnsanlar arasında ilişkilerin bozulması, insan haklarının çiğnenmesi ve zulümlerin artması Kur'an'ın nazil oluş sebeplerinden birisidir. Yani Allah Teâlâ, insanların ihtiyaçlarını ve problemlerini dikkate alarak ayetler göndermiş ve böylece bozulan insan ilişkilerini/haklarını düzeltmeyi ve korumayı hedeflemiştir. Dolayısıyla bu ayetlerin anlaşılması noktasında büyük çaba sarf eden alimler, tarihe geniş bir tefsir literatürü sunmuşlardır.

“Sa’dî ve Elmalılı’nın Modern Meselelere Yaklaşımının Mukayesesi” adlı bu çalışmada, aynı dönemde yaşayan fakat farklı bölgelerde bulunan iki müfessir Sa’dî ve Elmalılı’nın “kölelik, kadının yaratılışı/şahitliği/tesettürü/miras hukuku/çok eşlilik, erkeğin kadından üstün oluşu, kadının dövülmesi, el kesme cezası, recm, İslam’da şûra ve faiz” gibi meselelere yaklaşımı ele alınmış ve mukayesesi yapılmıştır. Nitekim bu iki tefsirin özellikleri birbirinden farklı olmasına rağmen konulara ilişkin ayetlerin genel olarak benzer yönde tefsir edildiği görülmüştür.

Çalışmamızın ilk bölümünde de ifade ettiğimiz gibi “*Tefsîru’s-Sa’dî*” , isrâiliyattan uzak, içerisinde fikhî hükümlerin çokça yer aldığı rivayet ağırlıklı bir tefsirdir. Tartışmalı meseleleri yorumlamaktan uzak duran Sa’dî, konuları genellikle ayet ve hadislerle izah etmiştir. Yani Kur’an ve sünnette referansı olmayan bilgilerden şiddetle kaçınmıştır. Ayrıca Sa’dî, amelî olarak Hanbelî olması sebebiyle ayetleri Hanbelî mezhebine riayet ederek tefsir etmiştir. *Hak Dini Kur’an Dili*, tefsiri ise rivayetten ziyade dirayet özelliği taşımaktadır. İsrailiyat ilgili rivayetle fazlaca yer veren Elmalılı, amelî olarak Hanefî olması nedeniyle, ayetleri bu doğrultuda ve genişçe izah etmiştir. Elmalılı, tefsirini yazarken pozitif ilimlere karşı ilgisiz kalmamıştır. Yani Kur’an’ın bilimsel düşüncelerle de yorumlanabileceğini ifade etmiştir.

Dolayısıyla yapmış olduğumuz bu mukayese neticesinde, tespitlerimizi şu şekilde özetleyebiliriz:

1-Kölelikle ilgili ayetler incelendiğinde İslam’ın köleliği tedricen de olsa ortadan kaldırmaya yönelik uygulamalar başlattığını söyleyebiliriz. Zira ilgili ayetlerin çoğunda köle azadından bahsedilmesi buna bir delil olabilir. Öte yandan kölelere iyi davranılması, maddî destek sağlanmak suretiyle özgürlüğüne kavuşturulmak istenmesi, cariyelerin fuhşa zorlanmaması, Müslüman cariyelerle evlilik yapmanın

müşriklere oranla daha hayırlı olması, kölelerin evliliğe teşvik edilmesi ve onlara yardım edilmesi gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda İslam'ın köle de olsa insana verdiği değeri göstermektedir. Kaldı ki kölelik İslam'a göre kalıcı bir nitelik değil geçici bir durumdur. Örneğin azatlı köle Usame'nin (r.a.) ordu komutanlığına getirilmesi bunun en büyük kanıtıdır. Sonuç itibarıyla Sa 'dî ve Elmalılı, ilgili ayetleri benzer yönde ve tartışmaların uzağında izah etmiştir.

2-İslam'da kadınlarla ilgili pek çok mesele neredeyse her dönemde tartışmaya konu olmuştur. Bu çalışmada, kadının yaratılışı/şahitliği/tesettürü/miras hukuku/çok eşlilik, erkeğin kadından üstün oluşu, kadının dövülmesi gibi meseleler işlenmiştir.

a-Sa'dî, Hz. Adem'in topraktan, Hz. Havva'nin ise Adem'den yaratıldığını ifade etmektedir. Yani hem kadın hem de erkek özü itibarıyla aynı kaynaktan (topraktan) yaratılmıştır. Elmalılı ise kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden rivayetlere yer vererek konuya açıklık getirmiştir. Bize göre burada Sa'dî'nin tutumu daha muteberdir. Bu tür rivayetler, her ne kadar Buhârî, Müslim ve Tirmizi gibi sahih hadis kitaplarında geçiyor olsa da “*Kitap ehlinin naklettikleri bilgileri ne doğrulayın ne de yalanlayın.*” hadisinden de anlaşıldığı üzere İsrailiyatın, asılsız olma ihtimali bulunmaktadır.

b- Kadının şahitliği ile ilgili her iki müfessirin de yorumlarına bakıldığında bir erkekle birlikte iki kadının şahitliğinin geçerli olduğunu anlaşılmaktadır. Söz konusu ayetle ilgili her iki müfessir de kadın aklını ve zekasını merkeze alarak birbirine yakın değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Müfessir Sa'dî, iki kadın şahidin bir erkek şahide denk tutulmasının sebebini sadece kadın hafızasının erkek hafızasından zayıf olmasına bağlayarak açıklamaktadır. Elmalılı ise kadınların akılda tutma kuvvetinin eksik oluşunu detaylı bir şekilde izah etmektedir. Yani Elmalılı, daha çok kadınların duygusal yönünden bahsetmekte ve bu görüşünü temellendirmek için detaylı izahlarda bulunmaktadır. Elmalılı'nın ifade ettiği gibi elbette kadınların daha duygusal olduğu herkesin malumudur. Ancak günümüz kadınlarının mali konularda erkekler kadar bilgi sahibi olmadığını söylemek o kadar kolay olmasa gerektir. Yani akıl ve zekayı merkeze alarak konuya yaklaşmak bize göre isabetli bir karar değildir. Çünkü ilgili ayet ticaretle ilgili olup kadınların unutmasından ve yanılmasından bahsetmektedir. Yani bu illa yanılacağı veya unutacağı anlamını da taşımaz. Bu da gösteriyor ki bazı alimlerin de dediği gibi unutma ve yanılma olmadığında kadının şahitliği, erkeğin şahitliğine denk tutulabilir. Dolayısıyla gerek ayetin indiği toplum ve tarihsel süreç

gerekse de günümüzdeki kadının toplumsal durumu dikkate alındığında ayetin ne demek istediği daha iyi anlaşılabilir.

c-Sa'dî'ye göre kadının eli, yüzü ve ayak dahil olmak üzere tüm bedeni zinete dahildir. Yani ona göre kadın, gözleri hariç tepeden tırnağa tüm bedenini kapatmalıdır. Elmalılı göre, kadının, yüzü, eli ve ayakları hariç tüm bedeni zinete dahildir Genel kabul de bu yöndedir.

d-Kadının miras hukuku hakkında yorum yapmaktan kaçınan Sa'dî naslarda bildirilen hükümlerin anne babalar tarafından aynen uygulanması gerektiğini ifade etmektedir. Elmalılı ise bunu külfet ve sorumlulukla ilişkilendirmektedir. Şöyle ki İslam miras hukuku, aile yapısı ve toplumsal hususla ilgili olup kadın ve erkeğin sorumluluğunu dengelemeye yöneliktir. Çünkü erkek hem kendisine hem de eşi olmak üzere en az iki kişiye bakmakla mükelleftir. Bunun yanında çocuklarına ve anne-babasına da bakmak zorunluluğu bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın yaptığı bu paylaşım, evrensel olup değiştirilmesini gerektiren bir zaruret hali olmadıkça bu hükmü değiştirmek doğru değildir.

e-Çok eşlilik meselesi bilhassa günümüzde modern çevreler tarafından çokça suiistimal edilen konulardan biridir. Bilindiği gibi İslam'dan önce kişi sınırsız sayıda kadınla evlenebilmekteydi. İslam, bu adaletsiz uygulamaya bir çözüm getirmiş ve bazı şartlar dahilinde dörde kadar kadınla evliliğe izin vermiştir. Sa'dî'ye göre cinsel yönden tek kadınla yetinemeyen erkekler iki, üç veya dört kadınla evlenebilir. Bundan fazlası ise caiz değildir. Sa'dî'nin konuyu sadece cinsel yönden ele alarak açıklaması elbette tartışmaya çok açık bir konudur. Zira çok eşlilik sadece cinsel yönden ele alınacak bir konu değildir. Elmalılı'ya göre çok eşlilik hükmü sadece bir izin verme ve mubah kılma anlamındadır. Daha doğrusu erkek ve kadın için fuhuş ve zina tehlikesi yüz gösterirse erkekler birden fazla evlilik yapabilir. Eğer kişi eşler arasında adaleti sağlayamaz ise birden fazla evlilik doğru değildir. Yani Elmalılı, erkeklerin hem kendilerini zinadan korumak hem de kadınları kimsesizlikten ve terk edilmişlikten kurtarmak amacıyla adaleti de gözetmek şartıyla dörde kadar evlilik yapılabileceğini ifade etmektedir.

Ancak şunu da ifade edelim ki: çok eşlilik, İslam'ın ortaya koyduğu bir uygulama olmayıp hemen hemen her toplumda geçmişten beri süregelen bir uygulamadır. İslam ise, genel prensip olarak tek eşliliği teşvik ve tavsiye etmekle

birlikte zaruret ve ihtiyaç halinde dörde kadar olan çok eşliliğe de izin vermektedir. Ayrıca çok eşlilik, keyfi/sebepsiz yere başvurulacak bir uygulama olarak da görülmemelidir. Çünkü çok eşlilik, eşler arasında kin, nefret, kıskançlık, düşmanlık ve nihayetinde ailelerin yıkılmasına varan sonuçlar getireceği aşikardır.

f- Sa'dî ve Elmalılı'nın "kavvâm" kelimesine yüklediği anlamlarda ise önemli bir fark bulunmamaktadır. Yani her iki alime göre erkeklerin, evin geçimini sağlaması, hakimlik, yöneticilik yapması gibi sebepler erkekler için bir üstünlük vesilesi olarak zikredilmiştir. Zira onlara göre bazı görevleri sadece erkekler yapmalıdır. Dolayısıyla her iki alim de benzer yönde görüş beyan etmişlerdir. Bize göre bu konuları tarihî bağlamında ele alınıp değerlendirilmelidir. Nitekim o dönem için uygun olmayan şartlar daha sonra uygun hale gelebilir. Yani uygun şart ve ortam oluştuğunda kadınların kamusal alanda çalışmasının, hakimlik ve yöneticilik yapmasının mümkün olacağı kanaatindeyiz.

g-Sa'dî, ve Elmalılı'ya göre kadının nüşûz/serkeşlik etmesi halinde kocanın önce nasihat , sonra yatakları ayırma ve son çare olarak iz bırakmayacak şekilde dövme hakkı bulunmaktadır. Biz bu dönemde sorunun dövme aşamasına getirilmeden çözülmesinden yanayız. Yani böyle bir durumda eğer kadın ilk iki yöntemle kendine çeki düzen vermiyorsa bir nevi boşanmayı göze almış demektir. Müslümana yakışan ise kırmadan dökmeden ve medeni bir tarzda ondan boşanmasıdır. Kaldı ki Hz. Peygamber'in hayatında da fiziksel anlamda bir darp örneği bulunmamaktadır. Yani Hz. Peygamber, eşlerini dövmek bir yana onlara bir fiske bile atmamış, eşleriyle arası bozulduğunda onlar değil, kendisi evden ayrılıp uzun süre mescidin bir tarafında ikamet etmiş ve daha sonra eve dönmüştür. Nitekim bir hadisinde de "*Allah'ın hanım kullarına vurmayın.*" buyurmuştur. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki evlenmek nasıl bir hak ise boşanmak da bir haktır. Boşanmak isteyenler, illa Nisâ 4/34. ayette belirtilen aşamaları beklemek zorunda da değildir. Bütün sorumluluğu üstelenerek hür iradeleriyle boşanabilirler.

3-Sa'dî ve Elmalılı'ya göre kişi, nisap miktarına ulaşmış korunaklı bir malı çaldığında eli kesilir. Ancak ayette, çalınan malın miktarı, niteliği ve hırsızın hangi sebeplerle bu malı çaldığı ve her hırsızlık yapana el kesme cezasının uygulanıp uygulanmayacağı gibi hususlar kapalı bırakılmıştır. Sa'dî'ye göre bu nisap miktarı ya çeyrek dinar ya üç dirhem ya da bunlara denk olan kıymetli şeylerdir. Elmalılı ise nisap

miktarının, zaruret/zorunluluk şüphesini savuşturma açısından zamanın değişmesine göre değişiklik gösterebileceğini ifade etmektedir.

4-Sa'dî ve Elmalılı'ya göre zina eden bekar erkek veya kadının cezası yüz sopadır. Evli olarak zina edenlerin cezası ise sahih hadislerin delaletine göre recm etmektir. Recm cezası, her ne kadar Kur'an'da yer almasa da Hz. Peygamberin sahih hadislerine ve uygulamalarına dayanmaktadır.

Öte yandan İslam'ın uygulanmasını istediği bu cezalar, birer amaç değil, suçları engelleyici birer araç olarak görülmelidir. Yani bu cezalar, zinayı toplumdan kaldırmak ve güvenilir bir ortam oluşturmak için konulmuş bir caydırıcılık özelliği taşıyan bir ceza türüdür.

5- Sa'dî ve Elmalılı, şûrâ ve demokrasiye konu olabilecek ayetleri detay farkı olmakla birlikte genel olarak benzer yönde izah etmişlerdir. Yani her iki müfessir istişarenin faydalarından bahsetmiş ve hakkında vahiy olmayan savaş gibi kamuya ait işlerde istişare ile hareket edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Ayrıca her iki müfessir de ilgili ayetin demokrasiyle ilişkili olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Burada şunu ifade etmek isteriz ki adı ister şûra, isterse demokrasi olsun, insanların fikirlerini merkeze alan bu uygulamalar, adaletli ve hakkaniyetli bir şekilde uygulandığında insanlığın yararına olacağı aşikardır.

6-Faiz, genellikle "ribe'n-nesie" ve "ribe'l-fadl" olmak üzere ikiye ayrılır. Kur'an'da yasaklanan faizin ise "ribe'n-nesie" olduğu konusunda genel kabul bulunmaktadır. Tartışmaların merkezinde ise "ribe'l-fadl" konusu yer almaktadır. Sa'dî ve Elmalılı bu tür faiz tartışmalarına dahil olmayıp genel olarak faizin menfi olan yönünden bahsetmektedir. Yani onlara göre faizin her çeşidi haramdır. Ancak bazı kimselerin günümüzdeki banka faizciliği ile Kur'an'da yasaklanan faizciliğin temelde aynı olmadığı ifade ederek günümüz banka faizciliğine meşruiyet kazandırmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Dolayısıyla *"Kim şüpheli şeylerden sakınırsa dinini ve haysiyetini korumuş olur. Kimde şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur..."* hadisinden de hareketle faizin her çeşidinden kaçınılması gerektiği kanaatindeyiz.

## KAYNAKLAR

- Abdübâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu‘cemül-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur‘ân'l-Kerîm*, Matba‘atü Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1945.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekir es-San‘ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, Mahmud Muhammed Abde (thk.), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Açık, Sümeyra, *İslam Hukukunda Çok Eşlilik ve Uygulamaları*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2019.
- Ahmed, Halil b., *Kitâbu'l-Ayn*, Abdulhamid Hindâvî (thk.), C. II, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 2003.
- Akbulut, Ahmet, “Selefliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik. Milletlerarası İlmî Toplantı*, İstanbul 08-10 Kasım 2013, ss. 113-133.
- Akdoğan, İsmail ve Rıdvan Kalaycı, “Suudi Arabistan’da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 1/1, 2014, ss. 157-186.
- Akgün, Hüseyin, “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/2, 2019, ss. 323-338.
- Akkaya, Nejla, “İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, ss. 228-240.
- Aktan, Hamza, “Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur’anî Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/16, 2001, ss. 59-79.
- \_\_\_\_\_, “Miras”, *DİA*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, ss. 143-145
- Aktaş, Murat, “Demokrasi Kavramına Eleştirel Bir Bakış”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1, 2015, ss.87-105.
- Ali Emir, Câbir İdrîs, *Menhecü's-Selef ve'l-Mütekellimîn fi Muvâfakati'l-Akl ve'n-Nakl*, C. I, Mektebe Advâü's-Selef, Riyad 1998.
- Ali, Kevser Kamil, Ögüt, Salim, “Çok Evlilik”, *DİA*, C. 8, TDV Yayınları, İstanbul 1993, ss. 365-369.
- Alkan, Ali, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997.
- Apak, Adem “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik, Milletlerarası İlmî Toplantı*, İstanbul 08-10 Kasım 2013, ss. 39-50.
- Apaydın, Hacı Yunus, “İbn Kayyım el-Cevziyye”, *DİA*, C. 20, TDV Yayınları, İstanbul 1999, ss. 109-123.
- \_\_\_\_\_, “Şahit”, *DİA*, C. 38, TDV Yayınları, İstanbul 2010, ss. 278-283.
- \_\_\_\_\_, “Tesettür”, *DİA*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 538-543.
- Aras, Mehmet Özgü, “İslam’a Göre Çok Evlilik”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 2007, ss. 187-192.
- Armağan, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.
- Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara 2002.
- Arpağuş, Hatice K., “Kur'an Perspektifinden Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010, ss. 587-606.
- Aslan, Recep, “Hz. Peygamber’in hayatından İstişare Örnekleri”, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 340, 2019, ss. 10-13.

- Atay, Hüseyin, Melih Atay (haz.), *Kur'an'a göre Araştırmalar*, C. I, Atay Yayınları, Ankara 2012.
- Ateş, Süleyman, *İslam'da Güncel Tartışmalar*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an-ı Kerim Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, C. I, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982.
- \_\_\_\_\_, "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar" *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, ss. 304-310.
- \_\_\_\_\_, Süleyman Ateş "Örtünme", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10, 1998, ss. 14-26.
- Aydın, Mehmet Akif ve Hamidullah, Muhammed, "Köle", *DİA*, C. 26, TDV Yayınları, Ankara 2002, ss. 237-246
- Aydın, Mehmet Akif, "Kadın", *DİA*, C. 24, TDV Yayınları, İstanbul 2001, ss. 86-94.
- Aydın, Salih, *İslam Düşüncesi*, 3 Cilt, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2016.
- Aydınlı, Abdullah, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, ss. 507-508.
- Baktır, Mehmet, "Mütakaddimûn Selefîyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, 2004, s. 25-48.
- Bardakoğlu, Ali "Hırsızlık", *DİA*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 384-396.
- Batu, Mikail ve Tos Onur, "Tüketim Kültürü Odağında Modernizm ve Postmodernizmin Kaşlaşırılması", *G.Ü.İ.F.E.D.*, 5/2, 2017, ss. 991-1023.
- Bayraklı, Bayraktar, *Kur'an'sız Müslümanlık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2019.
- \_\_\_\_\_, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2007.
- Bayındır, Abdulaziz, *Ticaret ve Faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.
- Bayındır, Servet, "Kur'an ve Sünnet Açısından Faiz", *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz (Uluslararası Faiz Çalıştayı)*, Bursa 21-22 Nisan 2018, ss. 317-346.
- Beşer, Faruk, "İslam Fıkıh Kültüründe Kadın Algısının Analiz" *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara, 02-04 Aralık 2011, ss. 105-118.
- Birişik, Abdulhamit, "Tefsir", *DİA*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 281-290.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul 1989, s. 238-242.
- Bozkurt, Nebi, "Fuhuş", *DİA*, C. 13, TDV Yayınları, İstanbul 1996, ss.211-214
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu'fi, *Sahîhü Buhârî*, Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (thk.), C. VIII, Dâru Turuk-ı en-Necat (nşr.), 2001.
- Bulut, Halil İbrahim, *İslam Mezhepleri Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 2016.
- el-Bûtfî, Muhammed Said Ramazan, *es-Selefîyye (Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün)*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1988.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Vehhâbilik", *DİA*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, ss. 611-615.
- Câbirî, Muhammed Abid, *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, Mana yayınları, İstanbul 2019.
- Cebeci, Suat, "Din Eğitimi Açısından Dini Yaşantıların Gelenekleştirilmesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2, 1996, ss. 75-98.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulu*, TDV Yayınları, Ankara 2015.

- Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (thk.), Hicr (nşr.), Riyad 1988.
- \_\_\_\_\_, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebe el-İslâmî-Dâru İbn Hazm (nşr.), Beyrut 2002.
- Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekir b. Eyyûb Sa'd Şemseddin İbn Kayyim, *Esmâu Müellefâtü Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye*, Salahaddin el-Müneccid (thk.), Dâru'l-Kitâb el-Cedîd (nşr.), Beyrut 1983.
- \_\_\_\_\_, *Bedâi'u't-Tefsîr (İbn Kayyim Tefsiri)*, der. Yusrî es-Seyyid Muhammed, çev. Harun Ögmüş ve Ahmet Ağırakça, C. I-IV, Karınca-Polen Yayınları, İstanbul 2011.
- Childs, Peter, *Modernizm*, çev. Vural Yıldırım, Sitare Yayınları, Ankara 2010.
- el-Cibrîn, Abdullah b. Abdurrahmân *Şerhu usûl-i Sünne*, Mektebe Dâru'l-Mesîr, Riyad 1994.
- Cook, Michael, "Muhammed b. Abdulvehhâb", *DİA*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 491-492.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Muhammed Sıddık el-Minşâvî (thk.), Dâru'l-Fâdile, Kahire 2004.
- Çakmaktaş, Nurullah, *Cihâdî Selefilîğin İdeolojik Oluşumu*, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2019.
- Çalışkan, İbrahim, "İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", *A.Ü.İ.F.D.*, 33/1, 1990, ss. 367-397.
- \_\_\_\_\_, "İslam Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası", *A.Ü.İ.F.D.*, 33/1, 1994, ss.61-100.
- Çelebi, İlyas, "Sıfâtiyye", *DİA*, EK-II, TDV Yayınları, Ankara 2019, ss. 509-511.
- Çetin, Musa, "Kadını Darp/Dövme Meselesinin Çözümünde Hz. Peygamber'in Yaklaşımı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, 2015, ss. 253-280.
- Çol, Muhammet, *Tefsir İlminde Kavâid Literatürü ve Kâfiyeci İle Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2017.
- Çopur, Halil İbrahim, *M. Sait Şimşek'in Hayat Kaynağı Kur'an Adlı Tefsirinin Değerlendirilmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Erzurum 2015,
- Dakar, Abdulganî, *Ahmed b. Hanbel İmam Ehli Sünne*, Dâru Kalem, Dımaşk 1999.
- Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, C. II, Etüt Yayınları, Samsun 2012.
- \_\_\_\_\_, "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 16, 2010.
- Demir, Recep, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi*, M.Ü.İ.F.V.Y, İstanbul 2016.
- \_\_\_\_\_, *Tefsire Giriş*, İsam Yayınları, Ankara 2009.
- Deniz, Abdulbaki, *İslam Hukukunda İlet Kavramı ve Faizin İlet*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Bursa 2006.
- Dereboylular, Özde, "Kölelik ve kulluk Yasağının Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında Değerlendirilmesi", C. 21, 2019, ss. 2583-2628.

- Derveze, Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, C. V, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.
- Doğru, Mehmet Seri, *Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî'nin; Hayatı, Eserleri ve 'Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân' İsimli Tefsirindeki Metodu*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.
- Döndüren, Hamdi, "İslam Ekonomisi ve Faiz-Ekonomi ve İktisat Terimleri", *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz (Uluslararası Faiz Çalıştayı)*, Bursa, 21-22 Nisan 2018, ss.141-154.
- Dönmez, Kâfi Dönmez, "Örf", *DİA*, C. 34, TDV Yayınları, İstanbul 2007, ss. 87-93.
- Duman. M. Zeki, "İslam'ın Köle Cariye Sorununa Yaklaşımı", 12, 2011, ss.1-54.
- Durmaz, Osman, "Riba ve Faiz Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 20/1, 2020.
- Durmuş, Ziya, *Kadınlarla İlgili Muttefakun Aleyh Hadislerin Kur'an'a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016.
- Duymaz, Erkan, "Modern Kölelik: Avrupa Konseyi Hukukunda Kölelik, Kulluk ve Zorla Çalıştırma Yasakları Üzerine Bir İnceleme", *Legal Hukuk Dergisi*, 11/123, 2013, ss. 67-104.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf İbn Hayyan Esiru'd-Dîn el-Endûlîsî, *El-Bahru'l-Muhît*, Sıtkı Muhammed Cemil (thk.), C.III, Dâru'l-Fikr, Beyrut 199.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler*, çev. Hasan Karakaya ve Kerim AYTEKİN, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983.
- Efe, Ahmet, "İslam Miras Hukukunda Kasın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 18, 2011, ss. 157-168.
- el-Eserî, Abdullah b. Abdulhamîd, *Selefi Sâlihîn Akîdesi*, çev. Ahmet İyibildiren, Guraba Yayınları, İstanbul 2008
- İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara, 4-6 Eylül 1991, 169-177.
- Ersöz, Resül, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.
- \_\_\_\_\_, *Klasik İslam Modernizminin Kur'an Algısı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2019.
- Eroğlu, Muhammed, "Beled Sûresi", *DİA*, TDV Yayınları, V, İstanbul 1992, ss. 397-398.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 2002.
- Esen, Hüseyin, "Zina", *DİA*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 440-444.
- Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- \_\_\_\_\_, *İslam*, Selçuk Yayınları, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Fazlur Rahman, *Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
- \_\_\_\_\_, *Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- \_\_\_\_\_, *Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015,
- \_\_\_\_\_, *Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2004.

- \_\_\_\_\_, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008.
- Gazâlî, Ebû Muhammed b. Ahmed, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2017.
- \_\_\_\_\_, Gazâlî, Ziyâeddîn el-Kudsî (thk.) *İlcâmu'l-Avâm an İlmi Kelâm (Selefi Salihinin Mezhebi)*, çev. Ahmet Mak, Hak Yayınları, İstanbul 2018.
- Gökalp, Ziya, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, Anonim Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Guenon, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2020.
- Güler, İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, ss. 296-303.
- Güngör, Cihat, *Çağdaş Tefsirde Kölelik Yorumu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, s. 35-36.
- Gürkan, Salime Leyla, "Tesettür", *DİA*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, ss. 443-445.
- Gürler, Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 4/11, 2001, ss. 67-94.
- Hererî, Muhammed el-Emin, *Tefsîru Hadâiki'r-Ravhi ve'r-Rayhân*, thk, Haşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, C. V. Dâru Tûki'n-Necât, Beyrut 2001.
- Hökelekli, Kadriye, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.
- İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Muhammed Abdulkadir Atâ' (thk.), C. I, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbn Atiyye el-Endülüsi, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Aziz*, Abdusselam Abduşşâfi Muhammed (nşr.), C. IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, Abdusselam Muhammed Harun (thk.), C. III, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, C. II, Dârû'l-Tîbe, 1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Zemmü't-Te'vil*, Muhammed b. Hâmid b. Abdulvehhâb (thk.), Dâru'l-Basire, 2002 İskenderiye,
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânu'l-Arap*, 15 Cilt, Dâru Sâdır, Beyrut 1993.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim Abdusselam, *Mukaddime fî Usûl'i-Tefsîr*, yy., Adnan Zerzur (thk.), Şam 1972.
- \_\_\_\_\_, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, C. XVII, Vizâratu's-Şuûnu'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâd es-Suûdiyye, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Nakzu'l-Mantık*, Abdurrahman b. Hasan Kâid (thk.), Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye*, Muhammed Raşâd Sâlim (thk.), C. II, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- \_\_\_\_\_, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, çev. Heyet, Tevhit Yayınları, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, *el-İklîl fî'l-Müteşâbih ve't-Te'vil*, İskenderiyye t.y.
- İmamoğlu, Tuncay, "Din ve Modern Düşünce Üzerine", *Muhâfazakar Düşünce Dergisi*, 7/27, 2011, ss. 153-166.

- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, Dımeşk-Beyrut 1991.
- \_\_\_\_\_, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Mektebe Nezâr Mustafa el-Bâz, yy. 2009.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, “Tarih Boyunca Selefî Söylem”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1, 2015, ss.1-14.
- İskenderoğlu, Muammer (ed.), *Günümüz Selefilik (Tasfiyeci, Siyasi ve Cihatçı Eğilimler)*, Otto Yayınları, İstanbul 2017.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Kadıoğlu, Muhsin, “Hümanizm”, *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 23, Eylül 2011, s. 157-165.
- Kale, Nesrin, “Hümanizm”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 25/2, 1992, 763-770.
- Kalkan, Mehmet, *İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Ervâh Eseri Bağlamında Cennet ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2007.
- Kandemir, M. Yaşar, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 75-80.
- Karagöz, İsmail, vd. İsmail Karagöz (haz.), *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2015.
- Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989.
- \_\_\_\_\_, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, ss. 271-278.
- Karaman, Hayrettin; vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. bs., Ankara 2017.
- Karataş, Zübeyir, *Kur'an'da Kadın*, Bilim Kent Yayınları, Samsun 2020.
- Kavak, Özgür, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.
- Kavsî, Müferrih b. Süleyman, *el-Menhecü's-Selefî*, Dâru'l-Fadîle, Riyad 2002.
- Kaya, Mehmet, “Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi Te'vil ve Çeşitleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2, 2018, s. 123-165.
- Kaya, Süleyman, “İslam Tarihinde Finansman ve Faiz (Osmanlı Devleti Örneği)”, *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz (Uluslararası Faiz Çalıştayı)*, Bursa, 21-22 Nisan 2018, ss. 75-88.
- \_\_\_\_\_, Süleyman Kaya, “Modern Dönem Kur'an Algısı”, *Dergiaband*, 2/3, 2014, ss. 18-36.
- Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 15 Cilt, Mektebetü'l-Mesnâ-Dâru İhyâü't-Türas el-Arabî (nşr.), Beyrut-Lübnan, 1957,
- Keskin, Zeki, *Kur'an'da Modern Yaklaşımların Eleştirisi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2017.
- Kılıçaslan, Mustafa, *Bedâiu't-Tefsîr Adlı Eser Çerçevesinde İbn Kayyım El-Cevziyye'nin Tefsire Dair Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2007.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10/4, 1997, ss. 259-270.

- Koca, Ferhat, *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
- \_\_\_\_\_, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- \_\_\_\_\_, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1/1, 2015, s. 15-70.
- \_\_\_\_\_, “İbn Teymiyye”, *DİA*, C. 20, TDV Yayınları, İstanbul 1999, s. 391-405.
- Kocaoğlu, Canip, *Selefilik Ortaya Çıkışı ve Bölgesel Etkileri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2020.
- Kubat, Mehmet, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17/3, 2004, s. 235-251.
- \_\_\_\_\_, “Selefiyye ile Neo-Selefilik Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, *İÜSBD*, 6/2, 2017, ss. 124-142.
- Kurtubî, EbuAbdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Ahmed el-Birdunî ve İbrahim Atfîş (thk.), C. V, Dâru'l-Kutub'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâl'il-Kur'an*, çev. Salih Uçan ve Vahdettin İnce, Dünya Yayıncılık, (10 cilt), İstanbul t.y.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'ın Gölgesinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, Seyyid Kutub, *Faiz Ayetinin Tefsiri*, çev. Ersan Urcan, Risale Yayınları, İstanbul 2019.
- Küçükcalay, Abdullah Mesud, “İktisadi Düşünce Tarihinde Faiz Kavramının Dönüşümü ve Düşünsel Meşrulaşmanın Dinamikleri Üzerine”, *Uluslararası Faiz Çalıştayı*, Bursa, 21-22 Nisan 2018, ss. 35-61.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Melchert, Christopher, “Ahmed b. Hanbel ve Kur'an”, çev. Hikmet Koçyiğit, *Marife Dergisi*, Kış 2013, ss. 191-203
- Merâgî, Şeyh Abdullah b. Mustafa, *el-Fethu'l-Mübîn fî Tabakâti'l-Usûliyyîn*, Muhammed Ali Osman (nşr.), C. II, Matbaatü Ensâr es-Sünne el-Muhammediyye, 1947.
- Muhammed Salih, Muhammed Süleyman, *İhtilâfî's-Selef Beyne't-Tanzîr ve't-Tatbîk*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 2009.
- Müslim, Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîhi Müslim*, Muhammed Fuâd Abdulbâkî (thk.), C.V, Dâru İhyâi et-Turâs el-Arabî, Beyrut t.y.
- Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik (Selefi Öğretinin Olgusal Bir Yorumu)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Okuyan, Mehmet, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, “Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı”, *O.M.Ü.İ.F.D.*, 23/23, 2007, ss. 93-134.
- Ögmüş, Harun, “es-Sevâikü'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 2008, s. 67-97.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016.

- , *Muhammed b. Abdulvehhâb'ın Hayatı ve İtikadi Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1999,
- Özdaş, Haşim, “Nisâ Sûresi 3. Âyetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delâleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme”, *OMÜİFD*, 48, 2020, ss. 429-454.
- Özdemir, Mahmut Özdemir, “Faiz (Riba) Kavramına İslami Bir Yaklaşım”, *Eski Yeni Dergisi*, 18, 2010.
- Özel, Ahmet, “Sa’dî, Abdurrahman b. Nâsır”, *DİA*, C. EK-2, TDV Yayınları, İstanbul 2016, 442-445.
- Özerverli, Mehmet Sait, “Selefiyye”, *DİA*, C. 34, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 399-402.
- , “Mâlik b. Enes”, *DİA*, C. 27, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss.506-513.
- Özel, Sevgi, vd., *Türkçe Sözlük*, Dil Derneği Yayınları, 3. Basım, Ankara 2012.
- Özgel, İshak, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 10/19-20, 2012, ss. 327-362.
- Özsevgeç, Yıldırım, “Postmodernizm Üzerine”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54, 2017, ss. 135-142.
- Özsoy, İsmail, “Faiz”, *DİA*, C. 12, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 110-126.
- Öztürk, Musa, “Adil Ekonomik Düzendeki Artık Değerin Paylaşımı”, *Turkish Studies*, 12/8, 2017, ss. 149-170.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017,
- , “Selefilik ve Te'vil Üzerine”, *Marife Bilimsel Birikim Dergisi*, 9/3, 2009, s. 85-110.
- , “Selefilik ve Tefsîr”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. Ahmet Kavas (ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 191-267.
- , *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- , *Kur'an, Tefsir Usul Üzerine (Problemler, Tespitler, Teklifler)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- , *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Öztürk, Mustafa ve Şahin, Hakan, *Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslam*, yy, ty.
- Paksüt, Fatma, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara, 4-6 Eylül 1991, ss. 2-24.
- Pınarbaşı, Muhammed Mustafa, *İbn Teymiyye'de Muhkem ve Müteşabih Anlayışı*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2019.
- Râzi, Fahru'r, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. VII, Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır, *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Abdurrahman b. Muallâ rî-Luveyhik (thk.), Dâru Selâm, Riyâd 2002.
- , *Menhecü's-Sâlikîn ve Tevzîhi'l-Fıkhi fi'd-Dîn*, Dâru'l-Vatan, Riyâd 2002.
- , *Mecmû' Müellefâtü's-Şeyh el-Allâme Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî*, C. I, el-Evkâfu'l-Katariyye, 2011 Riyad.
- , *Bahçeden Güller (İslam'ın İtikad İbadet ve Ahlaka Dair Prensipleri)*, Elif Matbacılık, Ankara 1976.

- \_\_\_\_\_, *Tefsiri Sa'di Özlü Kur'an Tefsiri*, çev. M. Beşir Eryarsoy, C.1-5, Guraba Yayınları, İstanbul 2018.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, çev. Sadrettin Gümüş ve Nedim Yılmaz, C. VII, Ensar Yayınları, İstanbul 2019.
- Sallâbî, Ali M. Muhammed, *eş-Şûrâ*, Müessesetü İkra, Kahire 2010.
- Salih, Suphi, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri (Doğuşu ve Gelişimi)*, çev. İbrahim Sarmış, Bir Yayıncılık, İstanbul 1983.
- Sarmış, İbrahim, *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Selim, Amr Abdulmunim, *el-Menhecü's-Selefi İnde's-Şeyh Nâsiruddîn el-Albânî*, yy., ty.
- Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, C. III, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Seyyid, Cemal b. Muhammed, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduhû fi Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ulûmuhâ*, C. I-III, el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, Medine 2004.
- Şener, Nazırhan, *Türkiye'de Dinin Selefi İnşası*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2020.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *Fethu'l-Kadîr*, C. I, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelim et-Tayyib, Dimaşk-Beyrut 1993.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Taberi Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya ve Kerim AYTEKİN, C. I-IX, Hisar Yayınevi, İstanbul 2018.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Funun ve'l-Ulûm*, Ali Dehruç (thk.), C. I-II, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Taslaman, Caner ve Taslaman, Feryal, *İslam ve Kadın*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2019.
- Topçuoğlu, Abdullah ve Aktay, Yasin, *Postmodernizm ve İslam*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.
- Tutar, Kürşat, *Ekonomi ve Çalışma Hayatı Terimleri Sözlüğü*, Memur-sen Yayınları, Ankara 2016.
- Türcan, Talip, “Şûra”, *DİA*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, ss. 230-235.
- Üdeh, Abdulkadir, *et-Teşrîu'l-Cinâi'l-İslâmî*, C. I, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, Beyrut (t.y.).
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı (Selefi, Kelam, Tasavvuf, Felsefe)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, “İbn Teymiyye”, *İbn Teymiyye Külliyyatı (Mecmû'ul-Fetâvâ çevirisi için yazılan giriş)*, çev. Komisyon, Tevhid Yayınları, İstanbul 1986.
- Uyanık, Esra Köse, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, Metodu ve Konuları*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2016.
- Ünal, Yaşar, “Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/47, 2015, s. 55-78.
- Üzüm, İlyas, “Mücessime”, *DİA*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 449-450.

- Vâfi, Ali Abdolvâhid, “İslamiyete Göre Kölelik”, çev. Kemal Işık, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, 1961, 207-212.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan, *Esbâbü'n-Nüzûl*, çev. Necdet Çağır ve Necati Tetik, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019.
- Vatandaş, Celaleddin, *Modern Çöküş*, Açılım Kitap, İstanbul 2021.
- Yaman, Ahmet, “Zihâr”, *DİA*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 387-390.
- Yaran, Rahmi, “Bid’at”, *DİA*, C. 6, TDV Yayınları, İstanbul 1992, ss. 129-131.
- \_\_\_\_\_, “Halef”, *DİA*, C. 15, TDV Yayınları, İstanbul 1997, ss. 233-234.
- Yargıcı, Atilla, “Kur’an’a Göre Şûra ve Demokrasi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9/27, 2007, s. 171-183.
- Yaşar, Gamze Aslan, “Ortaçağdan Günümüze Modernite Doğuşu ve Doğası”, *A.Ü.S.B.E.D.*, 4/7, 2011.
- Yaşaroğlu, Mehmet Kamil, “Mü’minûn Sûresi”, *DİA*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss.560-561.
- \_\_\_\_\_, “Mâide Sûresi”, *DİA*, C. 27, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 403-405
- \_\_\_\_\_, “Mücâdile Sûresi”, *DİA*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 440.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul 1989.
- \_\_\_\_\_, “Müşebbihe”, *DİA*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss.156-158.
- \_\_\_\_\_, “Te’vîl”, *DİA*, C. 41, TDV Yayınları, İstanbul 2012, ss. 27-28.
- \_\_\_\_\_, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *DİA*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 57-62.
- Yazıcı, Hüseyin, “Vâfi, Ali Abdolvâhid”, *DİA*, C. EK-2, TDV Yayınları, Ankara 2019, s. 635-636.
- Yazıcı, Nesimi, “Muhammed Hamdi Yazır’ın Basın Hayatı ve Yazarlığı”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 4-6 Eylül 1991, ss. 25-32.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri*, C. I-X, sad. Lütfullah Cebeci vd., Akçağ Yayınları, Ankara 2018.
- Yeşilova, Selma, *İbn Teymiyye’ye Göre Selef ve Selefiyye*, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Van 2020.
- Yıldırım, Mustafa, “Nisâ Sûresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi”, *Dinlerde Nikah Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İzmir, 06-06 Nisan 2012, ss. 533-546.
- Yıldırım, Ramazan, “Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik”, *Seta-Analiz*, 73, Ankara 2013.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsiler”, *DİA*, C.1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- Yılmaz, Hüseyin, Hüseyin Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, *Muhâfazakâr Düşünce Dergisi*, 1/3, 2005, ss. 39-53.
- Yılmaz, İbrahim, “İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Miras Hakkı ve Cahiliye Döneminde Kız Çocuğunu Mirastan Mahrum Etmenin Günümüz İslam Ülkesindeki İz Düşümü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 29, 2017, ss. 261-297.
- Yılmaz, Mustafa Selim, “İslâmi Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3, 2014, ss. 532-553.

- Yılmaz, Orhan, *İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2013.
- Yılmaz, İbrahim, "İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1, 2019, ss. 5-28.
- Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, C. 16, TDV Yayınları, İstanbul 1997, ss.426-427.
- Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, ss. 26-28.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, C. I-III, Mektebe Vehbe, Kahire 1976.
- Zehebî, İmâm Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, C. I-XXIX, Müessesetu er-Risâle, Beyrut 1982.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. I, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, İskenderiye 1987.
- Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr*, C. II, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2009.

## ÖZGEÇMİŞ

Bayram KESKİN, 2015 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İmam-Hatip olarak göreve başladı. 2016 yılında Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Pedagojik Formasyon eğitimi aldı. 2018 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim dalında tezli yüksek lisans programına başladı. Orta düzeyde İngilizce ve iyi düzeyde Arapça bilmektedir.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0485-3911>

