



T. C.

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ÇAĞDAŞ DÖNEM SÜNNÎ-ŞİÎ TEFSİR MUKAYESESİ
(MENÂR VE MÎZÂN TEFSİR ÖRNEĞİ)
(DOKTORA TEZİ)**

İMİRAN ÇELİK

**Prof. Dr. SÜLEYMAN MOLLAİBRAHİMOĞLU
DANIŞMAN**

RİZE

2020

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalında, İmran ÇELİK tarafından hazırlanan *Çağdaş Dönem Sunnî-Şîî Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mîzân Tefsir Örneği)* başlıklı bu çalışma, 30.04.2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

 (Kabul/Red)

Üye: Prof. Dr. Kerim BULADI



(Kabul/Red)

Üye: Doç. Dr. Muhammet YILMAZ



(Kabul/Red)

Üye: Doç. Dr. İhsan ARSLAN



(Kabul/Red)

Üye: Doç. Dr. Süleyman KAYA

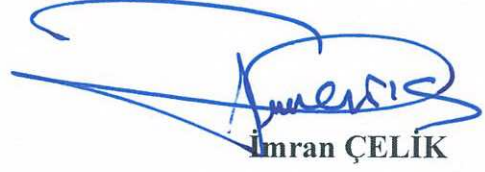


(Kabul/Red)

21/5/2020
 İmza
Doç. Dr. Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 30/04/2020



İmran ÇELİK

ÖN SÖZ

Hamd; insana bilmediğini öğreten, onu bilgi ile donatan, iman güzelliği yanında akıl nimetini bahşeden âlemlerin Rabbi Allah'a aittir. Salât ve selâm O'nun sevgili peygamber'i, habibi edibi ve rehberimiz, tek mürşidimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'e olsun.

İslâm düşüncesi belirli tarihler ve isimler dikkate alındığında ilk, klasik ve çağdaş dönem şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tasnif, ilgili dönemlerin teşekkülü, isimlerin/eserlerin ortaya çıkması, sonraki süreçte problemlerin konuşulması noktasında önemli bir yere sahiptir. Bu tasnif aynı zamanda Kur'ân ve sünnetin anlaşılması, dinî yaşam biçiminin mahiyeti ve diğer sosyo-kültürel gerçeklerle birlikte Müslümanlar hakkında pek çok değerlendirmeyi de içerisinde barındırmaktadır.

Müslümanlar, Hz. Peygamber zamanındaki gibi ilk kaynaklara doğrudan ulaşamamaları nedeniyle çağdaş dönemde hem nassları anlama hem de ortaya çıkan yeni sorunlarla baş edebilme noktasında problemler yaşamışlardır. Temel kaynaklardan uzaklaşma, dinde bid'at ve hurafelerin baş göstermesi, ırkçılık ve mezhep taassubu, İslâm dünyasının yaşadığı sorunların başlıca birkaçını oluşturmaktadır.

20. yüzyıl başlarında Müslümanların temel sorununun, dini yanlış anlama ve yorumlamaktan kaynaklandığını ifade eden pek çok yenilikçi akımlar ve isimler, İslâm dünyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkmıştır. Osmanlı, Hint kıtası, Mısır ve İran bu ıslahatçı akımlara isim çıkaran bazı coğrafyalardır.

Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ böyle bir süreçte Mısır'da yaşamış ve İslâm dünyasındaki sorunları eleştirel bakış açısı ile ele almışlardır. Bu kişiler dinî anlayışın yenilenmesi, Kur'ân'ın doğru anlaşılması, akla önem verilmesi, sahih hadislerin delil olarak alınıp diğer rivayetlerin elenmesi gerektiği gibi iddialarda bulunmuş ve İslâm dünyasında azımsanamayacak bir taraftar kitlesine ulaşmışlardır.

Tabâtâbâi ise Şîî geleneğin fiili varisi İran'da yetişmiş Şîî bir âlimdir. Mutedil bir yaklaşımı olmakla birlikte Şîîlerin temel iddialarında mezbehî

kaygıların dışına çıkmamıştır. O, *el-Mizân* adlı tefsirinde Sünnîlere yönelik düşüncelerini ve eleştirilerini Abduh ve Reşid Rızâ ile girdiği diyalojik tartışmalar üzerinden açıklamıştır. İşte bu tartışmalar, akademik merak konusu olup bizi bu konuyu çalışma alanı olarak seçmeye sevk etmiştir.

Abduh ve Tabâtabâî'nin ilim dünyasına ve özellikle tefsir mirasına en büyük katkıları, yaşadıkları dönemde yöntem değişikliği yapacak fikirler öne sürmeleridir. Bu çabaları İslâm dünyasında zihnî değişime neden olmuştur. Abduh, İslâm düşüncesinde aklın önemini en gür sesle ifade eden âlimlerden sayılırken; Tabâtabâî ise ülkesinde tefsire yeniden yönelişin ve İran ilim camiasının felsefeyle tanışmasının zeminini oluşturmıştır.

Bu çalışmada, Sünnî-Şîî camiada tanınan, sadece yaşadıkları dönemle değil, fikirleri ve eserleri ile günümüzde de konuşulmaya devam eden, aynı zamanda müfessir kimlikleri de bulunan Abduh-Reşid Rızâ ile Tabâtabâî'nin tefsirleri bazı usûl ve tefsir problemleri çerçevesinde mukayese edilmiştir.

Bu zevkli yolculuğumuzda bize farklı vesilelerle pek çok hocamız ve arkadaşımız rehberlik etti. Çalışmamın bütün aşamalarında kendisine çok rahat ulaşabildiğim, değerlendirmeleri ve yapıcı eleştirileri ile bana rehberlik eden tez danışmanım Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU hocama, TİK üyesi olmaları nedeniyle çalışmamın başından beri görüşleri ve eleştirileri ile bana destek olan Doç. Dr. Muhammed YILMAZ, Doç. Dr. İhsan ARSLAN, savunma jürimde yer alan Prof. Dr. Kerim BULADI ve Doç. Dr. Süleyman KAYA hocalarıma müteşekkirim. Çalışmamı baştan sona okuyarak bana yardımcı olan Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU, Doç. Dr. Mustafa IRMAK, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Dr. Öğr. Üyesi Recep ERTUĞAY ve Öğr. Gör. Vehbi CANSIZ'a; çeşitli vesilelerle bilgilerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU, Doç. Dr. Muhammet KIZILGEÇİT', Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin YAĞCI ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN'a; 32 yıldır gurbet ellerindeki ilim yolculuğumda nemli gözlerle yolumu bekleyen varlık sebebim sevgili anneme ve desteği ile daima bana güç veren, sabrı ve neşesi ile hayatıma renk katan çocuklarımın annesine, kıymetli eşime gönülden teşekkür ederim.

İmran ÇELİK
RİZE/2020

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖN SÖZ	4
ÖZET	10
ABSTRACT	11
KISALTMALAR	12
GİRİŞ	13

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜFESSİRLERİN HAYATLARI VE TEFSİRLERİ

1. 1. Muhammed Abduh	20
1. 1. 1. İslâm Düşüncesine Katkısı	23
1. 1. 2. Abduh'tan Etkilenenler	26
1. 1. 3. Abduh'a Yönelik Eleştiriler	28
1. 2. Reşid Rızâ	30
1. 2. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'da Fikir Ayrılığı	33
1. 3. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm/Tefsîru'l-Menâr	34
1. 3. 1. Yazılış Amacı ve Kaynakları	35
1. 3. 2. Mahiyeti ve Metodu	37
1. 3. 3. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Hadis'e Yaklaşımları	42
1. 4. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî	44
1. 4. 1. İslâm Düşüncesine Katkısı	48
1. 5. el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân	50
1. 5. 1. Yazılış Amacı	50
1. 5. 2. Kaynakları	52
1. 5. 3. Mahiyeti ve Metodu	55
1. 5. 4. Tabâtabâî'nin Hadis'e Yaklaşımı	62

İKİNCİ BÖLÜM

MENÂR VE MÎZÂN TEFSİRLERİNİN BAZI ULÛMÜ'L-KUR'ÂN KONULARI AÇISINDAN MUKAYESESİ

2. 1. Sebeb-i Nüzûl	70
2. 1. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Sebeb-i Nüzûl'e Bakışı	71
2. 1. 2. Tabâtabâî'nin Sebeb-i Nüzûle Bakışı	75

2. 2. Muhkem-Müteşâbih	79
2. 2. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Muhkem-Müteşâbih.....	80
2. 2. 2. Tabâtabâî'ye Göre Muhkem-Müteşâbih	82
2. 2. 3. Kur'ân'da Müteşâbih Âyetlerin Bulunma Nedenleri.....	87
2. 2. 4. Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Râzî'nin Muhkem ve Müteşâbih Konusundaki Yorumuna Eleştirileri	89
2. 2. 5. Muhkem ve Müteşâbih'in Te'vil İle İlişkisi	92
2. 2. 5. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Te'vil Yorumu.....	93
2. 2. 5. 2. Tabâtabâî'nin Te'vil Yorumu	94
2. 3. Nesih	96
2. 3. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Nesih Anlayışları	98
2. 3. 2. Tabâtabâî'nin Nesih Anlayışı.....	101
2. 4. Kıraatler	105
2. 4. 1. Sarf ve Nahiv Yönünden.....	110
2. 4. 2. Lehçe Farklılığı Yönünden	112
2. 4. 3. Mana Yönünden	113
2. 4. 4. Mezhebî İhtilaf Yönünden	120
2. 5. Üslûbü'l-Kur'ân	123
2. 5. 1. Mu'cize	123
2. 5. 1. 1. Muhammed Abduh'un Mu'cize Anlayışı	123
2. 5. 1. 1. 1. Abduh'un Mu'cizeyi İnkâr Etmesi Hususu.....	126
2. 5. 1. 2. Reşid Rızâ'nın Mu'cize Anlayışı ve Abduh'a Muhalefeti.	127
2. 5. 1. 3. Tabâtabâî'nin Mu'cize Anlayışı.....	129
2. 5. 1. 3. 1. Tabâtabâî'de Mu'cize ve Nedensellik İlişkisi	131
2. 5. 2. Mu'cize Çeşitleri.....	133
2. 5. 3. Önceki Peygamberlerin Mu'cizeleri	135
2. 5. 4. Kur'ân'ın Mu'cize Oluşu	140
2. 5. 4. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Kur'ân'ın Mu'cize Olması	141
2. 5. 4. 2. Tabâtabâî'ye Göre Kur'ân'ın Mu'cize Olması	142
2. 6. Kur'ân'da Kıssalar	145
2. 6. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Kıssalara Yaklaşımı	148
2. 6. 2. Tabâtabâî'nin Kıssalara Yaklaşımı	150
2. 6. 3. Kıssaların Gerçekliği Meselesi	151
2. 6. 3. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Görüşleri	154

2. 6. 3. 2. Tabâtabâî'nin Görüşü.....	158
2. 7. İsrâiliyat	161
2. 7. 1. Mahiyeti ve Kapsamı	161
2. 7. 2. İsrâiliyat Rivayetlerinin Güvenilirliği Meselesi.....	164
2. 7. 3. Abduh ve Reşid Rızâ'nın İsrâiliyat Görüşleri.....	166
2. 7. 3. 1. Abduh ve Ekolü'nün Sonraki Döneme Etkileri	172
2. 7. 4. Tabâtabâî'nin İsrâiliyat Görüşü	174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MENÂR VE MÎZÂN TEFSİRLERİNİN BAZI TEFSİR PROBLEMLERİ VE MEZHEBÎ İHTİLAFLAR AÇISINDAN MUKAYESESİ

3. 1. Akıl ve Din.....	179
3. 1. 1. Aklın Tanımı ve Mahiyeti.....	179
3. 1. 2. Dinin Tanımı ve Mahiyeti.....	181
3. 1. 3. İslâm Düşüncesinde Akıl	181
3. 1. 4. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Akıl ve Din.....	184
3. 1. 3. Tabâtabâî'ye Göre Akıl ve Din.....	185
3. 1. 6. Abduh, Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'ye Göre Kur'ân'da Aklın Mahiyeti	187
3. 1. 7. Akıl-Din İlişkisi	190
3. 1. 7. 1. Abduh'a Göre Akıl-Din İlişkisi	190
3. 1. 7. 2. Tabâtabâî'ye Göre Akıl-Din İlişkisi	195
3. 1. 8. Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Akıl-Nakil İlişkisi Bağlamında Âyetlere Yaklaşımları.....	196
3. 2. Mezhep Taassubu.....	201
3. 2. 1. Mezhep ve Taassup Kavramları.....	202
3. 2. 2. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Mezhep Anlayışı.....	204
3. 2. 2. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Şîaya Karşı Aşırı Söylemler	210
3. 2. 3. Tabâtabâî'nin Mezhep Anlayışı	211
3. 2. 4. Tefsir'de Mezhebî Yorum Örnekleri	216
3. 2. 4. 1. Hz. Ali'nin Dindeki Yeri	222
3. 2. 4. 2. Büyük-Küçük Günah Meselesi	225
3. 2. 4. 3. Hac Emiri Konusu.....	227
3. 3. Nübüvvet, Velâyet, İmâmet ve Ülü'l-Emr Meselesi.....	233
3. 3. 1. Nübüvvet.....	233
3. 3. 1. 1. Abduh'un Nübüvvet Görüşü.....	233
3. 3. 1. 2. Tabâtabâî'nin Nübüvvet Görüşü	238

3. 3. 1. 3. Hz. Âdem'in İlk İnsan Olup Olmadığı ve Nübüvveti Meselesi.....	240
3. 3. 2. Velâyet	249
3. 3. 2. 1. Reşid Rızâ'ya Göre Velâyet.....	249
3. 3. 2. 2. Tabâtabâî'ye Göre Velâyet	251
3. 3. 3. İmâmet	255
3. 3. 3. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın İmâmet Görüşleri	256
3. 3. 3. 2. Tabâtabâî'nin İmâmet Görüşü	260
3. 3. 4. Ülü'l-Emr Meselesi.....	266
3. 4. Kadın.....	271
3. 4. 1. Kadının Konumu ve Değeri	272
3. 4. 1. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Görüşleri	273
3. 4. 1. 2. Tabâtabâî'nin Görüşleri	278
3. 4. 2. Kadın Erkek Eşitliği.....	283
3. 4. 2. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Kadın-Erkek Eşitliği ...	284
3. 4. 2. 2. Tabâtabâî'ye Göre Kadın-Erkek Eşitliği.....	289
3. 4. 3. Çok Eşlilik (Poligami)	293
3. 4. 3. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Çok Eşlilik	294
3. 4. 3. 2. Tabâtabâî'ye Göre Çok Eşlilik.....	300
3. 5. Mut'a Nikâhı	305
3. 5. 1. Mut'a Nikâhı ile İlişkilendirilen Âyet ve Hadisler	306
3. 5. 2. Reşid Rızâ'nın Mut'a Nikâhına Yaklaşımı	309
3. 5. 3. Tabâtabâî'nin Mut'a Nikâhına Yaklaşımı.....	311
3. 5. 4. Mut'a Nikâhı Uygulamasında İbn Abbas'ın Konumu.....	317
3. 5. 5. Hz. Ömer'in Mut'a Nikâhını Yasaklaması Meselesi	319
SONUÇ	323
KAYNAKLAR	327
ÖZ GEÇMİŞ	345

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri **Tez Türü:** Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Hazırlayan: İmran ÇELİK

Yıl: 2020

Sayfa Sayısı: 345

ÖZET

ÇAĞDAŞ DÖNEM SÜNNÎ-ŞİÎ TEFSİR MUKAYESESİ

(Menâr ve Mîzân Tefsir Örneği)

Din, insanlar için vardır. İnananların, dinlerini ve kitaplarını daha iyi daha doğru anlamaları için bazı metotlar geliştirmeleri, böylece murat olunanı tespit etmeleri ve karşılaştıkları problemlere bu yolla çözüm aramaları tabîî bir durumdur.

Bu çalışmada; Abduh-Reşid Rızâ'nın *Tefsîru'l-menâr* ve Tabâtabâî'nin *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirleri 'ulûmü'l-Kur'ân ve bazı tefsir problemleri açısından mukayese edilmiştir. Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Girişte, çalışmanın amacı, yöntemi ve kapsamı belirtilmiştir.

Birinci bölümde, Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin hayatları, *Menâr* ve *Mîzân* tefsirleri tanıtılmış ve *Mîzân* tefsiri daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

İkinci bölümde, ulûmü'l-Kur'ân konuları ele alınmış, müfessirlerin öncelik verdikleri konular dikkate alınmak suretiyle başlıklar belirlenmiştir. Ele alınan başlıklar/konular İslâm düşüncesinde nasıl tartışıldığına kısaca değinildikten sonra iki tefsirdeki görüşler mukayese yapılmıştır.

Üçüncü bölümde, akıl din ilişkisi, mezhep taassubu ve kadın konusunu müfessirlerin tefsirlerinde nasıl izah ettikleri ortaya konulurken; imâmet, nübüvvet, velâyet ve mut'a nikâhı başlıklarında mezhebî tercihlerinin kendilerini nasıl etkilediği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Dönem, Tefsir, Ulûmü'l-Kur'ân, Bazı Tefsir Problemleri, Mukayese, Sünnî, Şîî, Mezhep Farklılığı, Abduh, Reşid Rızâ, Tabâtabâî.

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: Ph. D. Dissertation

Supervisor: Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Author: İmran ÇELİK

Year: 2020

Pages: 345

ABSTRACT

COMPARISON OF SUNNI-SIAH TAFSİR IN THE CONTEMPORARY PERIOD

(Samples of Menâr and Mîzân Tafsir)

Religion exists for people. It is natural for believers to develop some methods in order to better understand their religion and books, to identify the purpose and to seek solutions to the problems they face.

In this study, Abduh-Reşid Rızâ's tafsir named Tefsîru'l-menâr and Tabâtabâî's tafsir named al-Mîzân fî tafsîri'l-Qur'an are compared in terms of 'ulumu'l-Qur'an' and some tafsir problems. The study consists of introduction and three chapters.

In the introduction part, the purpose, method and scope of the study are specified.

In the first chapter, the lives of Abduh-Reşid Rızâ and Tabâtabâî, Menâr and Mîzân tafsirs are introduced and Mîzân tafsir is discussed in more detail.

In the second chapter, the titles of ulumu'l-Qur'an are discussed, and the titles have been determined by taking into consideration the subjects that the commentators give priority. After briefly mentioning how the titles / topics addressed are discussed in Islamic thought, comparisons have been made by giving the views of three scholars.

In the third part, while explaining how the communicators explain the relationship between reason and religion, sects and women, it is tried to be determined how the sectarian preferences affect their thought on the titles of imamate, the being a messenger of God, custody and mut'ah marriage (temporary marriage).

Key Words: Contemporary Period, Tafsir, Ulumu'l-Qur'an, Some Commentary Problems, Comparison, Sunni, Siah, Sect Difference, Abduh, Reşid Rızâ, Tabâtabâî.

KISALTMALAR

a.	: Aynı
b.	: Bin/İbn
bnt.	: Kızı
bk.	: Bakınız
c.c	: Celle Celâluhû
çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DEÜİFD.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
H.	: Hazreti
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAV.	: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
mlf.	: Müellif
nşr.	: Neşreden
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi vesellem
trc.	: Tercüme eden
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Basım tarihi yok
Thk.	: Tahkik eden
vd.	: ve diğerleri

GİRİŞ

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin yaşadığı XIX. ve XX. yüzyıl, İslâm dünyasında siyasî, ekonomik ve kültürel krizlerin yaşandığı, Müslümanların, dinin temel kaynaklarının anlaşılmasında, ciddi kırılma ve tartışmaların yaşandığı dönem olmuştur. Bu tartışma kadim bir tartışmadır.

Bazı gelenekçiler, dini anlama ve yaşamadaki bozulmanın sebebini, aklın hüccet kabul edilip öne çıkarılmasına bağlamaktadır. Diğer tarafta ise İslâmî düşüncedeki gerilemeyi, aklın nassları anlamada hüccet kabul edilmemesine bağlayan, hatta gelenekçi bakış açısının akli ötelemek suretiyle, dinin doğru anlaşılmasına engel olduğunu iddia eden bir kesim bulunmaktadır. Modernist, ıslahatçı veya yenilikçi olarak isimlendirilen bu kesim, Hz. Peygamber döneminde aklın ötekileştirilme muamelesine tabi tutulmadığını ifade ederek, bilakis akla reva görülen bu muamelenin asıl sebebini Müslümanların zamanla temel kaynaklardan uzaklaşması, mezheplerin teşekkül etmesi, dinî anlama ve yorumlama biçimlerinin farklılaşması ve yaşanan baskıcı siyasî süreçler olduğunu düşünmektedir.

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, bahse konu süreçte yaşamış, Müslümanların temel sorunlarına ilmî yaklaşımları ile değinmiş, Batılılar tarafından Müslümanlara yönelik eleştirileri/saldırıları savunmacı bir tutum ile ele almış üç isimdir.

Abduh ve Reşid Rızâ, İslâm'ın temel meselelerini ıslah ve tecdîd anlayışı ile irdelemiş, bozulan dinî anlayışın ilk dönemdeki dinî yaşam biçiminin özü ile düzeltilebileceğini düşünmüşlerdir. Her iki müfessir de iyi yetişmiş insan unsurunun, dini metinleri anlama ve yorumlamada çok önemli olduğunu savunmuş ve İslâm âleminde dinî tefekkürde yeniliğin şart olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu isimler, müslümanların yaşamakta olduğu sorunların çözümü için özgüvenlerini yeniden kazanmalarını, aslî kaynaklara dönmelerini, çağdaş ilimleri incelemelerini ve bu ilimleri İslâmî bakış açısı ile disipline etmelerini önermişlerdir. Ayrıca İslâm ve çağdaşlık söylemlerinin İslâm'ın ruhuyla bir çelişki olmayacağını savunmuşlardır.

Abduh ve Reşid Rızâ'nın en özgün ve en karakteristik dinî idealleri; din anlayışını yeniden şekillendirmek, sıkıcı teolojik uğraşlar yerine doğrudan Kur'ân çalışmalarına ve tefsire ağırlık vermek ve bu sayede; imanın, hakiki kaynağından elde edilmesine imkân sağlamaktır. Öne çıkan bir başka özellikleri ise bid'at, hurafe ve dinî anlayıştaki yozlaşmaya karşı savaşmak, ictihad kapısını yeniden açmak ve Kur'ân'ı hidayet merkezli okumak suretiyle hayata taşımaktır.

Tabâtabâî, İran için büyük değişimlerin meydana geldiği yıllarda yaşamış bir müfessirdir. İran'ın şahlık rejiminden "İslâm Devrimi"ne geçtiği yıllarda katı gelenekçilerle mücadele etmiş, kemikleşmiş din eğitimi ve dinî yaşama anlayışını eleştirmiş bir âlimdir. İran ulemasının, dini, fıkıhtan ibaret sayıp tefsir ve felsefeyi ötelemediği o süreçte, Tabâtabâî felsefeyi ve tefsiri insanların idrakine taşımıştır. Gerek siyasî baskılara, gerek klasik düşünceye sıkı sıkıya bağlı ulema topluluğundan gelen tecritlere rağmen ömrünün sonuna kadar bu yoldaki mücadelesini sürdürmüştür.

Söz konusu müfessirler, ilmin öğrenimi, yaygınlaşması ve ilim müesseselerinin modernize edilmesi noktasında, başta kendi ülkeleri olmak üzere İslâm dünyasının bütünü için; müfredatın yenilenmesi, Batı ile ilişkilerde ve entegrasyonda bu müfredatların çağdaş ilimlerle desteklenmesi konusunda büyük gayret göstermişlerdir.

Bu çalışmayı yapmamıza vesile olan ilk sebep, Tabâtabâî'nin, Abduh ve Reşid Rızâ'yı; geleneğe yönelik düşünceleri, dini anlama usullerinin yenilenmesi gerektiği şeklindeki söylemleri, klasik İslâm ulemasına yönelik sert eleştirileri ve Şîa karşıtlıkları nedeniyle eleştirmesidir. İkincisi ise Şîa mezhebi üzerine özel çalışma yapma arzumuzdur.

Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Bu çalışma, İslâm dünyasında yeni bir İslâm yorumu tezi ile ilim dünyasına kazandırılan *Tefsîru'l-menâr* ve *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserler üzerine yapılmıştır. Müfessirlerin, yaşadıkları dönemi eleştirmeleri, bozulan din anlayışına yönelik düşünceleri, dini anlama metotlarının yenilenmesi gerektiği perspektifiyle dile getirdikleri yorumlar, İslâm dünyasında daima ilgi uyandırmıştır. Hatta Abduh'un Mısır'daki ıslahat çalışmaları, tecdîd prensibi ve

yeni bir medeniyet kurabilme hayali, İslâm dünyasına öncülük edecek bir açılımı başlatmıştır. Bu bağlamda Abduh, döneminde en çok okunan, fikirleri takip edilen bir ilim adamı olmayı başarabilmiştir. Abduh, çağdaş İslâm düşüncesinin oluşumu ve Batı'ya karşı savunulması hususunda ilmî öncülük yapmış isimlerin başında gelmektedir.

Şîa ve Ehl-i sünnet arasında yüzyıllardır devam eden ayrılıklar müsellemdir. Bu konulara aşırı yorum, sert üslup ve katı düşünceleri ile bakan Şîi ilim adamlarının yanında Tabâtabâî gibi daha mutedil bir çizgiden değerlendirme yapanlar da çıkmıştır. Çalışmada Tabâtabâî'nin bu yönü incelendiği gibi İran'da ilim sahasında verdiği mücadeleler, tefsir usulü ve çağdaş problemlere yönelik düşünceleri de mercek altına alınmıştır.

Çalışma, Abduh ve Reşid Rızâ'nın tefsir usulü ve bazı tefsir problemlerine yönelik özgün görüşlerini tespit etmeyi ve Şîi bir müfessir olan Tabâtabâî ile mukayese etmeyi amaç edinmiştir.

Abduh ve Reşid Rızâ'nın hayatına kısaca değinilmiştir. Daha önce yapılan çalışmalara işaret edilerek eserleri hakkında bilgi verilmemiştir. Bunun yerine konuyla ilgili başlıklar daha derinlikli olarak ele alınmıştır. Çalışmada yararlanılan kaynaklardan, ülkemizde Abduh ile ilgili; Mehmet Zeki İçsan'ın, *"Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri"*, Orhan Atalay'ın *"XX. Yüzyıl Tefsir Akımı"* ve Abdülbaki Güneş'in *"Mu'tezile ve Menâr Ekolü-Aklî Tefsir Hareketi-"* isimli çalışmaları ön plana çıkanlardan birkaçıdır. Arap dünyasında ise Abduh ve Reşid Rızâ ile ilgili pek çok çalışma olmasına rağmen akademik alanda önemli sayılan; Muhammed Ahmed Abdülatî'nin, *"el-Fikru's-siyâsî li'l-imâm Muhammed Abduh"* ve Abdullah Mahmûd Şehhâte'nin, *"Menhecü'l-imâm Muhammed Abduh fî tefsîri'l-Kurâni'l-Kerîm"* gibi eserleri başta olmak üzere pek çok eserden faydalanılmıştır.

Tabâtabâî'nin hayatı ve bazı görüşleri hakkında birkaç Yüksek Lisans ve Doktora tezi yapılmış/yapılmaktadır.¹ Ancak *el-Mîzân* tefsiri üzerine, *"Tabâtabâî'nin Kur'ân Anlayışı ve Yorum Metodu (el-Mizan Örneği)"* ismi ile bir doktora çalışması olmasına rağmen henüz bitirilememiş, *Mîzân* tefsiri Türk ilim

¹ İlgili çalışmalar için bk., 178. dipnot.

dünyasında tefsir açısından yeteri kadar tanıtılamamıştır. Çalışma, bu önemli boşluğu doldurmak amacıyla özellikle *Mizân* tefsirini nitelikli bir tanıtımaya tabi tutarken, buna ilaveten ikinci ve üçüncü bölümlerde ele alınan konu başlıkları ile Tabâtabâî'nin akademik alanda ülkemizdeki tanınırlığına büyük katkı sağlanacağı düşünülmektedir.

Tabâtabâî ile ilgili Arapça kaynakların önde gelenlerinden olan, Ali Evsî'nin, "*Tabâtabâî ve menhecühû fî tefsîrihî el-mîzân*" ve es-Seyyid Kemal Haydârî'nin, "*Usulu't-tefsîr ve't-te'vîl mukârane menheciyye beyne ârâi't-Tabâtabâî ve ebrazi'l-müfessirîn*" eserleri başta olmak üzere ilgili diğer eserler incelenmiş ancak Farsça eserlere çalışmada yer verilememiştir.

Abduh, İslâm dünyasında ve özellikle ülkemizde halen hakkında yeni çalışmalar yapılmakta olan önemli bir isimdir. Bu çalışmayla, onun özellikle tefsir usulü ve çağdaş tefsir problemleri konularındaki görüşleri aydınlatılacağı için önemli bir boşluğun doldurulacağı ümit edilmektedir.

Tabâtabâî'nin usûl hususunda ve Sünnî-Şîî tartışma konuları mihverinde bazı tefsir problemleri açısından ele alınmasının, tefsire dair görüşlerinin daha kapsamlı tespit edilmesine vesile olacağı düşünülmüştür. Onun felsefî yönü heyecanlı akademisyenleri bekleyedursun, bu çalışmada ele alınan konuların alandaki bir boşluğu dolduracak olması kıvanç duyulacak bir sonuç olacaktır.

Çalışma, ayrıca şu önemli hususu bir kez daha ortaya koymuştur. İslâm uleması, Müslümanların dinî, siyasî ve kültürel sorunlarını ele alıp bunlara çözüm önermelerine rağmen, İslâm dünyasında Sünnî-Şîî kavgası hâlâ devam etmektedir. Bu çalışma, Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin, mezhep taassubunu kendi görüşlerini ortaya koyarken devam ettirdiklerinin hazin bir resmini çizmiş, bu süreçte kendilerinin de mezhebî söylemleri ile bu sorunun nasıl bir parçası olduklarını ortaya koymuştur.

Araştırmanın Yöntemi

Farklı mezhebe mensup iki tefsirin karşılaştırıldığı çalışmada belli usul konuları incelenmiştir. Tabâtabâî'nin, tefsirinde konuları ele alırken Abduh ve Reşid Rızâ'nın açtığı başlıkları ya aynen aldığı ya da başlık ayrı olsa da aynı âyetleri işlediği görülmüştür. Öncelikle tefsirler karşılıklı olarak; belirli âyetler,

konular ya da aynı sûreler okunmak suretiyle bilgiler tespit edilmiş, daha sonra yazarların diğer eserleri ihtiyaca göre okunmuş ve konu ile ilgili bilgiler tasnif edilmiştir.

Yazım esnasında önce belirlenen konular/başlıklar tanımlanmış ya da tasvirî olarak izah edilmiştir. Konunun/başlığın İslâm düşüncesinde problem olarak ele alınan boyutlarına ikincil kaynaklardan değinilmiş ve sınırları ifade edildikten sonra yazarların görüşleri verilmiştir. Tanımlara ve problematik konulara değinilirken kaynak sözlükler, tefsir konularını mukayese etmek için de ilk dönem, klasik dönem ve çağdaş dönemden Sünnî eserlere müracaat edilmiştir. Şîa'da ise ilk dönemdeki temel kaynaklardan hareketle Tabâtabâî ile aralarındaki farklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Abduh ve Reşid Rızâ'nın konu hakkındaki görüşleri verilmiş, ardından da Tabâtabâî'nin görüşlerine değinilmiştir. Ele alınan başlık gereği müfessirlerin görüşleri ya aynı paragraf içerisinde yoğunlaşarak ya da sırası ile ifade edilip değerlendirilmiştir.

Başlıklar tespit edilirken; Abduh, Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin düşünce dünyaları, İslâm dünyasında öne çıkan yönleri ve mezhep farklılığından dolayı bu minvalde ele aldıkları ve mukayese edilmeye uygun bilgilerin olduğu konular seçilmiştir. Örneğin; usul konuları bu bakış açısı ile belirlenmiştir. Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin önemseddiği, daha çok görüş belirttiği ve uygulamaya çalıştıkları metotları gereği, başlıkların sıralaması kabuktan öze ya da âyetin nüzulünden itibaren karşılaşılan anlama problemlerine, inananların hayatına yansıma aşamalarında âlimlerin elindeki serencamına göre sıralama belirlenmiştir.

Âyet meâlleri verilirken ya müfessirlerin kendi tefsirlerinden tercüme edilmiş ya da Türkiye Diyanet Vakfı meâlinden faydalanılmıştır. Bir âyet ya da hadis metni ele alındığında, bazı yerde âyet ve meâli metinde peş peşe verilirken bazı yerde de ya âyet ya da meâli dipnota alınmıştır. Bu metot, okuyucunun kolaylığı için ilgili paragrafın bağlamına göre belirlenmiştir.

İlk bölüm, Abduh ve Reşid Rızâ'nın hayatı, *Menâr* tefsirinin kısaca tanıtılması, Tabâtabâî'nin hayatının çok temel hatları ile izah edilmesi ve *Mîzân* tefsirinin tanıtımı mahiyetindedir.

İkinci bölümde müfessirlerin, “Ulûmü'l-Kur'ân” konularına yaklaşımları ele alınmıştır. Bu bölüm belirlenirken gerek Abduh ve Reşid Rızâ'nın gerekse

Tabâtabâî'nin ilmî yönleri, İslâm dünyasında öne çıkan fikirleri ve eserlerinde konuları ele alırken önem verdikleri hususlar dikkate alınmıştır.

Üçüncü bölümde, Müslümanların, ilk, klasik ve çağdaş dönemlerde problem olarak tartıştıkları; “Akıl Din İlişkisi”, “Mezhep Taassubu”, “İmâmet, Velâyet ve Nübüvvet”, “Kadın” ve “Mut‘a Nikâhı” gibi konuları ele alınmıştır. Bu bağlamda müfessirlerin, konuları değerlendirirken metodik ilkelerine bağlı kalıp kalmadıkları ve mezhebî tercihlerinin konulara yaklaşımlarında etkili olup olmadığı tespit edilip mukayese edilmiştir.

Üçüncü bölümün bir diğer önemli yönü ise Tabâtabâî'nin Abduh ve ekolüne yönelik eleştirilerini içermesidir. Tabâtabâî, *Mîzân* tefsirini Yûsuf sûresine kadar Abduh'un tefsirini adeta masasının başköşesine koymak ve onunla diyalojik² bir tartışmaya girmek suretiyle yazmıştır. Çalışmada gerek Tabâtabâî'nin açıkça “Menâr Sahibi, Bir Tefsirci” şeklinde ismini vererek tartıştığı gerekse adını vermese de karşılıklı okumalar neticesinde tespit edilen eleştirilere yer verilmiştir. Ancak müfessirlerin ele aldıkları her âyeti/hadisi/konuyu tek tek değerlendirme imkânı olmadığından kalan eleştiri konularının bir kısmı dipnotta verilmekle yetinilmiştir.

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Bu çalışmada İslâm dünyasının iki önemli ülkesinde yetişmiş ve düşünceleri ile yaşadıkları döneme iz bırakmış müfessirler pek çok açıdan mukayese edilerek ele alınmıştır.

Abduh ve Reşid Rızâ'nın tefsirde dile getirdikleri fikhî ve siyasî görüşleri daha önce yapılan çalışmalarda ele alınmış olmakla birlikte bu çalışmada dikkate alınan başlıklarla hem çalışılmamış hem de Şîî bir müfessirle mukayese edilmemiştir. Ayrıca Abduh ve Reşid Rızâ'nın Şîa'ya yönelik sert söylemlerine karşı, bizzat Tabâtabâî tarafından bu eleştirilere cevap verilmesi, bu konunun

² Diyalojik (metinlerarasılık): Her söylemin, her sözcüğün önceden söylenenlere üstü örtük olarak; uzlaşan, karşı çıkan veya bazı yönleriyle kesişen bir yanıt olduğunu vurgulayan bir dilbilim terimidir. Ayrıntılı bilgi için bk., Richard Sennett, *Berber*, çev. İlkay Özküralpli (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 25; Fırat İlim, “Mikhail Bakhtin’de Diyaloji Kuramı ve Karşı-Kültür Olarak Karnaval” (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2015), 7, 39.

problematic bir boyutunun olduğu kanaatini uyandırmış, konunun seçilmesine vesile olmuştur.

Bu çalışma, *Menâr* ve *Mîzân* tefsirleri merkeze alınarak hazırlanmıştır. Konular yoğun başlıklarla ele alındığı için, araştırmanın mahiyeti, belirlenen çerçeve ile sınırlı tutulmuştur. Yazarların diğ er eserleri konuları değ erlendirirken dikkate alınmakla birlikte çalışma ile doğ rudan ilişkili olmayan bazı eserleri ise dış arıda bırakılmış tır. İslâm dünyasında Abduh-Reş id Rızâ ve Tabâtabâî ile ilgili çalış malar dan ise konu ile doğ rudan ilgili olanlar değ erlendirmeye alınmakla yetinilmiştir.

Müfessirlerin görüşlerini tespit etmek için yorucu bir süreç takip edilmiş, toplam hacmi 32 cilt olan tefsirleri, diğ er eserleri ve konumuzu ilgilendiren klasik ve ikincil kaynaklarla birlikte on binlerce sayfa metin yıllara serpiştirilerek okunmuş, tahlil edilmiş ve mukayese edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜFESSİRLERİN HAYATLARI VE TEFSİRLERİ

1. 1. Muhammed Abduh

Muhammed Abduh 1849 yılında Mısır'da doğdu. 1862 yılında başladığı eğitimini, 1877'de Ezher'de tamamladı. 1878 yılında aynı üniversitede hoca oldu. 1882'de Beyrut'a sürgün edildi. 1883 yılında Paris'e gitti ve burada Cemâleddin Efgânî (1838-1897) ile görüşüp el-Urvetü'l-Vüskâ dergisini çıkardı. 1889'da Mısır'a tekrar dönüp çeşitli görevlerde bulundu. 1899 yılında en üst vazifesi olan müftülük görevine tayin edildi. 11 Temmuz 1905'te İskenderiye'de vefat etti. Devlet töreni ile Kahire'ye defnedildi.³

Abduh, velûd bir yazar olup çok sayıda eser vermiştir. Onunla ilgili yapılan çalışmalarda hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında yeterli bilgi verildiği için tezimizde bu hususlara yer verilmeyecektir.⁴

³ Muhammed Abduh & Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l Menâr, 1947), 4/323; Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 2; Muhammed Abduh, *Müzekkirâtü'l-İmam Muhammed Abduh*, Thk. Tahir Tanahî, (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1961), 24-44; Muhammed Ahmed Abdülati, *el-Fikrî's-siyâsî li'l-imam Muhammed Abduh* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1978), 62-92; Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Menhecü'l-imam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Câmîatü'l-Kahire, 1984), 3-29; *el-Fetâvâ el-İslâmiyye/İ'lâmü'l-Müftîn min 1895 ilâ 1996*, (Kahire: Dâru'l-İftâil-Mısri, 2010) 1/16-21; Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik (Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid)*, çev. Hayrettin Karaman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 65-86; Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşünce Tarihi* içinde, ed. M.M. Şerif, c. IV (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 289; Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003): 261-289; Osman Keskiöğlu, "Muhammed Abduh", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 109-136; M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005), 30/482-487; J. Schacht, "Muhammed Abduh", *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugatı*, (İstanbul: MEB Eskişehir Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997), 8/488-490.

⁴ Abduh'un ilmî kişiliği hakkında detaylı bilgi için bk., Reşid Rızâ, *Târîhu üstâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*, 3 cilt. (Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1941); Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 90-97; Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998); Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004); Abdulbaki Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi Mu'tezile ve Menâr Ekolü* (Van: Ahenk İnceleme, 2003).

Cemâleddîn Efgânî ile tanışması Abduh'un hayatındaki dönüm noktalarından biridir. Abduh, Efgânî'den; matematik, mantık, felsefe, fıkıh, tasavvuf, kelam ve siyaset dersleri almıştır.⁵ Ancak Efgânî'nin Abduh üzerindeki en büyük etkisi; milli duygular, özgürlük aşkı ve anayasal sistem düşüncesinin doğmasına sebep olmasıdır. Mehmet Âkif Ersoy'un (1873-1936) ifadesi ile Abduh, Cemâleddîn Efgânî'nin en büyük eseridir.⁶ Efgânî aksiyoner ve inkılapçı kişiliğe sahipken, Abduh eğitimciliği ile ön plana çıkmaktadır. Abduh, Efgânî ile yakınlığından sonra başarının siyasî mücadeleyle değil, eğitim ve insan yetiştirme merkezli bir uğraşın sonucu daha kalıcı ve anlamlı olacağına karar vermiş ve daha sonra Efgânî'den fikren ayrılmıştır.⁷ Ayrıca Abduh'un fikrî hayatının temelinde, muhafazakâr ıslahatçı yönü ile İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, (ö. 751/1350) ahlakî ve dinî perspektifinde ise Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin etkisi vardır.⁸

Efgânî ve Abduh'un birlikte kurduğu, "el-Urvetü'l-Vüskâ" isimli siyasî cemiyet/dergi, bütün dünya Müslümanlarını birleştirmek, yabancı hâkimiyetine karşı mücadele etmek üzere 13 Mart 1884 kurulmuştur. Dergi pek çok İslâm ülkesine gönderilmiş ve buralarda hürriyet ve ıslahat düşüncesini besleyici bir vazife icra etmiştir.⁹ Ancak sekiz aylık kısa yayım hayatını fazla sürdüremeden 16 Ekim 1884 kapatılmıştır.¹⁰ el-Urvetü'l-Vüskâ ayrıca Avrupa'da yayımlanan ilk İslâmî dergi hüviyetini taşımaktadır.¹¹

⁵ Reşid Rızâ, *Târîhu üstâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*, 26; Abduh, *Müzekkirâtü'l-İmam Muhammed Abduh*, 43.

⁶ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 411.

⁷ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 23,36; Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 290; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 411; W. Montgomery Watt, *İslâmi Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 83; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 36,160; Abdülatî, *el-Fikrî's-siyâsî li'l-İmam Muhammed Abduh*, 68-69; Schacht, "İslâm Ansiklopedisi", 8/488.

⁸ Schacht, "İslâm Ansiklopedisi", 8/489.

⁹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 29; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 33.

¹⁰ Hilal Görgün, "el-Urvetü'l-Vüskâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/186-188.

¹¹ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 291; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, trc. Latif Boyacı Hüseyin Yılmaz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 132.

Abduh, hayatının ilk dönemlerinde siyasî çalışmalarda yer almasına rağmen daha sonra eğitim, ihya ve tefekkür yolunu tercih etmiştir.¹² Mısır tarihinde ve Abduh'un hayatında önemli yeri olan "Urâbî Paşa Hareketi"¹³ nin önde gelenleri ile aynı hedefi güttükleri için bu mücadeleyi dolaylı olarak desteklemiş ve kontrolden çıkan harekete verdiği destek nedeniyle Beyrut'a sürgüne gönderilmiştir.¹⁴

Abduh, hayatının son zamanlarında Selefi akideyi benimsemiştir.¹⁵ Ancak Abduh'un selefilik anlayışı, Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1026/1792) ismi ile müşahhaslaşan selefilik değildir. Buna karşın Abduh'un selefilik anlayışı, dinin her türlü yozlaşma ve sapmalardan ayıklanması gerektiğini savunan, cihada önem veren, İslâm toplumuna ihtiyaçlarına göre yeni hükümlerin verilmesi gerektiğini dile getiren, İslâm'ın dinamik gücünün ilk kaynağına döndürülmesini ifade eden, bireysel ve toplumsal hareketlerin genel ismidir.¹⁶ Yoksa muarızlarının ifade ettiği gibi Abduh'un selefiligi, Kur'an'ı zâhirî bir okuma, selef ulemasını sorgusuzca takip etmek ve katı bir anlayış ile bilinçaltında İslâm'ın sekülerleştirilmesi değildir.¹⁷

¹² Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, çev. İbrahim Sarmış, (İstanbul: Girişim Yayınları, 1986), 126.

¹³ 1882 yılında İngiliz sömürgesine karşı ordu içerisinde, "Mısır Mısırlılarıdır" sloganı ile yola çıkan, başlarında Urâbî Paşanın bulunduğu bazı komutanların gerçekleştirdiği harekettir. 1881 yılında yerel elitlerin ve ulemanın desteğini arkasına alan Urâbî Paşa, Halifeye ve Hidiv'e bağlılığını bildirmekle birlikte, hareket süreç içerisinde farklı mecraya savrulmuş ve büyük bir askeri müdahale ile bastırılmıştır. Süleyman Kızıltoprak, *Mısır'da İngiliz İşgali Osmanlı'nın Diploması Savaşı (1882-1887)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 113-138.

¹⁴ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 72-73; el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 198; Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 291; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 24-25.

¹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/365.

¹⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 47-49; Şehmuz Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansıması* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 29; Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, 72; Mehmet Zeki İçcan, *Gelenekten Geleceğe İslâmî Düşüncede Yenilik* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2015), 62.

¹⁷ Hasib es-Samerraî, *Dinî Modernizmin Üç Şovalesi*, çev. Ali Nar. (İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, 2013), 17-18; Aharon Layish, "Modernistlerin İslâm Hukukunun Sekülerleşmesine Katkısı", çev. Sami Erdem, *Dinî Modernizmin Üç Şovalesi* içinde (İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, 2013), 267-268.

1. 1. 1. İslâm Düşüncesine Katkısı

Abduh, çağdaş İslâm dünyasına düşünceleri ile katkıda bulunan en önemli simalardan birisidir.¹⁸ O, eğitimci, yazar, gazeteci, siyasetçi ve müftülük görevlerinin yanında mutasavvıf, modernist ve neo-selefist¹⁹ bir çizgi üzerinde düşünce dünyasını şekillendirmiştir.²⁰ İçerisinde yaşadığı toplumun ürünü olan,²¹ ülkesinin geleneklerine derinden bağlı ve fikriyatında “milliyetçilik” unsuru önemli yer tutan bir kişidir.²²

Abduh’un düşünce sisteminin temelinde dinî kaygılar vardır. Dayanağı Kur’ân ve sünnet, varmak istediği hedef ise dinî bir hedeftir.²³ Onun düşüncesinin başlangıç noktası, İslâm dünyasındaki iç çöküş nedeniyle yeniden diriliş ihtiyacıdır.²⁴ Abduh, İslâm düşünce tarihinde akla en etkili vurguyu yapan ve İslâm’ın çağdaşlıkla bağlantısını yeniden ifade eden bir mütefekkindir.²⁵

Abduh, dinî tutumu itibari ile akılcı ve evrenselcidir. Kur’ân’ı, tefsircilerin elinden alıp halka taşıyan müfessirdir. Kur’ân’ı insanlar için bir hidâyet, dinî ve manevî rehber olarak görmektedir. Ona göre Kur’ân, hukukçuların, filologların ve akidecilerin maharetlerini gösterecekleri bir kitap değil, insanların dünya ve ahiret işlerinde yollarını aydınlatacak bir ışıktır.²⁶

Yaşadığı çeşitli tecrübelerden sonra Mısır’da üç semavî dinin tevhit ilkesinde birleşebileceğine dair bir görüş beyan etmiş ve bunu Kur’ân’dan delillendirmiştir.²⁷ Bu görüş, daha sonra “dinler arası diyalog” çalışmalarının fikrî temeli olarak yorumlanabilir.

¹⁸ Emin, "Mısır’da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 289.

¹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/511.

²⁰ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm’da Birlik*, 86.

²¹ Houranî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 223.

²² Houranî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 179.

²³ el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 158.

²⁴ Houranî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 159.

²⁵ Fehd b. Abirrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecu’l-medreseti’l-akliyyeti’l hadise fi’t-tefsir*, (Riyad, 1983), 133-169; Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbi’den Abduh’a Siyâsî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 206; Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansıması*, 47.

²⁶ J. Jansen, *Kur’an’a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halil Rahman Acar. (Ankara: Fecri Yayınları, 1993), 44-51.

²⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/325; Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm’da Birlik*, 78.

Abduh, İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu temel sorunları, Müslümanların dinlerini bilmemelerine, bidat ve hurafelere dalmalarına, Müslümanların yaşadığı ülkelerdeki zalim ve dışa bağımlı yönetim altında yaşamalarına bağlamıştır.²⁸ Bunun çözümü için hayatı boyunca mücadele etmiştir. İnsanları taklitten kurtarıp İslâm'ın ana kaynağına başvurmaya, aklı kullanmaya, Arap dilini ıslah etmeye ve halkın yönetim sisteminde söz sahibi olduğu siyasî anlayışı elde etmeleri için çabalamaya davet etmiştir.²⁹

Abduh, geleneksel eğitimle yetiştiği halde modern söylemleri dile getirebilmiş,³⁰ Kur'ân okumaktan sadece hafızlığın anlaşıldığı bir dönemde,³¹ Kur'ân'ı anlamaya vurgu yapmıştır. Tefsir çalışmalarını eleştirel bir söylem ile yeniden ele alabilmiştir.³² Kur'ân'ın herkes tarafından okunabileceğini, anlaşılabilirliğini; Kur'ân'ı anlamının hedefinin/amacının dil tahlilleri yapmak, Arapça'nın kutsallıklarını irdelemekten öte ilahî mesajı öğrenmek ve uygulamak olduğunu belirtmiştir.³³ Örneğin; Kur'ân'ın pek çok âyetinin Müslümanlar tarafından yanlış yorumlandığını, tahrif edildiğini; dâru'l-harp kavramının³⁴ ve cennete kimlerin gireceği hususunun bunun açık örnekleri olduğunu ileri sürmüştür.³⁵

²⁸ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 80-81.

²⁹ el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 124; Abdülati, *el-Fikrû's-siyâsî li'l-İmam Muhammed Abduh*, 246.

³⁰ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemaşeri'ye, Eş'arî İbnü'l- Müneyyir'in Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 128; Ramazan Altıntaş, "Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların "İhyacı" tepkisi/cevabı: "Muhammed Abduh Örneği", *Eskiye*, 7 (Sonbahar 2007): 55.

³¹ Kazım Dönmez, *Kur'an'ı Yeniden Düşünmek Düccane Cündioğlu'nun Kur'an Çalışmaları ve Anlama Yöntemi Üzerine* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 55.

³² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/428; Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, 62.

³³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/242. Ancak *Menâr*'da Reşid Rızâ'nın yazdığı bölümlerde bu prensip ihlal edilmiştir. Bu durum tefsirin akıcılığını bozmuş, "âyetin mefhumu, manası ve gayesine odaklanmış" zihinleri gereksiz bir tartışma alanına kaydırmıştır.

³⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/340. Mısır'da bazı Müslümanlar bu kavramı kendilerine göre yorumlamak sureti ile diğer insanların mallarını sorgusuzca kullanmalarını, faiz yemelerini, tramvaylara biletsiz binme, hırsızlık ve yalan söylemeyi mubah sayma gibi eylemlerini bu anlayışlarına dayandırmaktadırlar.

³⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/344. Mısır'da yerleşik anlayışa göre Müslüman, yaşayışı ne kadar kötü, davranışları ne kadar çirkin de olsa kesinlikle cennete girecektir. Sorun yaşarsa imdadına ya şefaât ya da bağışlama yetişecektir. Abduh, bu anlayışı ve İslâm'ı kendisi için etiket sayan kişileri kastetmektedir.

Abduh, âfâkî fikirlerle değerlendirme yapan bir kuramcı değil, tam bir ıslahatçı ve aksiyon adamıdır. Söyledikleri şeyler ilmî, anlamlı, tutarlı ve pratik hayatın içinden, insanların sorunlarını çözücü mahiyettedir. Önce müesseselerin kurulmasını, ardından insanların belli bir eğitim anlayışına göre yetiştirilmelerini, zira ancak bu aşamadan sonra inkılap yapılabileceğini, böyle bir inkılabın ise daha sağlıklı ve sürdürülebilir olacağını iddia etmiştir.³⁶

Abduh, İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu eğitim sorununu, Batı menşeli bir eğitimin takip edilme isteğine, geleneksel eğitim sisteminin yozlaşmasına ve fonksiyonelliğini yitirmesine bağlamaktadır. Çözümün ise klasik metinleri ezberlemekten değil; aklın önemsendiği, bilginin yaşanılan güne uyarlanmış, insanlara faydası olan ve insanların yolunu açan/aydınlatan bir eğitim anlayışını benimsemekten geçtiğini öne sürmüştür.³⁷ Onun eğitim-öğretim reformundan kastı, sanılanın aksine dinî eğitimi bırakıp sadece medenî eğitimi desteklemek değildir. Bilakis dinin, öğretimin temeli olması gerektiğini hayatı boyunca savunmuştur. Bunu, hayatının son döneminde iyi bir siyasî, ekonomik ve sosyal statü sahibi iken, kendisini eğitim-öğretim faaliyetlerine adayıp dünyalık imkânlardan uzak durması ile de ispat etmiştir.³⁸

Abduh için esas olan İslâm'ın yücelmesi, kalkınması ve Müslüman toplumun ilerlemesidir. Hedefi, İslâm'ın, geleneğin tortularından arındırılması, günün sorunlarına en taze söylemlerle cevap verilmesi ve modern toplumda İslâmî ideallerin yeniden canlanması ve özgürlüğün yayılmasıdır. Onun düşünceleri bu bağlamda siyasal İslâm'ın Rönesans'ını temsil etmektedir.³⁹

Abduh'un hayatı boyunca savunduğu reformlar kısaca şöyle özetlenebilir: Dinî düşüncenin modernizasyonu, dil, edebiyat ve eğitimde reform, Ezher'in müfredatının yenilenmesi, programlarına çağdaş ilimlerin eklenmesi ve siyasî reformdur.⁴⁰ Bu minvalde Abduh, Ezher üniversitesine; tarih, coğrafya, tabiat

³⁶ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 24.

³⁷ Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, 84.

³⁸ Mucâhid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyâsî Düşünce*, 195.

³⁹ Amir A.N vd. "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum* 2/6 (2013): 226-228; Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 4/301; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 95.

⁴⁰ Mucâhid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyâsî Düşünce*, 190-191.

tarihi, matematik ve felsefe gibi pozitif bilimleri ilk defa sokarak büyük değişimi başlatan ilk kişi olmuştur.⁴¹

Çağdaş Arap düşüncesi modernite ile karşılaşınca bu düşünceye karşı çeşitli duruşlar sergilenmiştir. Ancak Abduh, eğilim ve beklentisi farklı olsa da moderniteyi reddetmeyen, onu, köklü İslâm düşünce kalıplarına dökmek sureti ile hem Müslümanlara hem de Batı'ya karşı ifade etmeye çalışan bir tutum ortaya koymuştur.⁴²

1. 1. 2. Abduh'tan Etkilenenler

Ülkemizde ve İslâm dünyasında pek çok yazar, düşünür Abduh'un görüşlerinden etkilenmişlerdir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942),⁴³ Abdullah Cevdet (1869-1932), Peyami Safa (1899-1961), Mehmet Âkif Ersoy, Ziya Gökalp (1876-1924), Said Nursi (1878-1960),⁴⁴ Hayrettin Karaman, Hüseyin Atay, pek çok görüşleri ile Süleyman Ateş,⁴⁵ Mustafa İslâmoğlu, Mustafa Öztürk⁴⁶ ve İhsan Eliaçık gibi isimler bunlardan bazılarıdır. Kanaatimizce Abduh ve ekolünün, "Kur'ân, hayatı en doğru yaşamının klavuzudur"⁴⁷ temel prensipleri, ülkemizde Mustafa İslâmoğlu'nun dilinde "Hayat Kitabı Kur'ân" ve İhsan Eliaçık'ın eserinde ise "Yaşayan Kur'ân" olarak yazdıkları meal-tefsirlerine isim olmuştur.

Roger Garaudy (1913-2012), Muhammed Abduh için: "Asrın Reformcusu" nitelemesini kullanarak onun fikirlerine eserlerinde hayranlıkla yer

⁴¹ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 292; Abdülati, *el-Fikrî's-siyâsî li'l-imam Muhammed Abduh*, 252.

⁴² Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, 65.

⁴³ Elmalılı, Abduh'u özellikle bilimsel tefsir konularında eleştirse de yaptığı tartışmalarda ve tefsirinin muhtelif yerlerinde ele aldığı konularda Abduh'tan etkilendiği aşikârdır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.), 9/6126, 6235.

⁴⁴ Said Nursî'nin kültürel ıslahatçılık metodu, siyasetten uzak durup, insan yetiştirme, eğitim, basın-yayın ve inşâ projeleri gibi daha pek çok yönü Abduh ile benzerlik göstermektedir. Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 142.

⁴⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/175; 2/90-98; 3/33.

⁴⁶ Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Eylül 2011 (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 307.

⁴⁷ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 283.

vermektedir.⁴⁸ Ali Şeriatî, (1933-1977) Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebû Zeyd, (1943-2010) Emîn el- Hûlî (1895-1966) ve Şükri Ayyad Abduh'tan etkilenenler arasındadır.⁴⁹ Örneğin; sonraki dönemde Nasr Hamid Ebû Zeyd'in dilinden Kur'ân'ı anlamada yeni bir metot olarak dile getirilen, "konulu tefsir yöntemi" daha önceden Abduh ve ekolü tarafından "hidâyet merkezli anlam" şeklinde ifade edilmekteydi.⁵⁰

Abduh'tan etkilenenler arasında Muhammed Esed (1900-1992),⁵¹ Fazlurrahman (1919-1988),⁵² Mûsâ Cârullah (1875-1949), Muhammed İkbâl (1877-1938),⁵³ Endonezya Muhammediyye hareketi lideri Hacı Ahmet Dahlan (1868-1923),⁵⁴ Hasan el-Bennâ (1906-1949),⁵⁵ Mısır milliyetçiliğinin önde gelen isimlerinden Lûtî es-Seyyid, Mustafa Kâmil Paşa (1874-1908), Sa'd Zağlûl (1857-1927),⁵⁶ Emîr Şekîb Arslan (1869-1946),⁵⁷ Abduh'un bıraktığı ilmî miras ile sonraki kuşağa hizmet eden; toplumcu ekolün temsilcisi Kasım Emîn (1863-1908), dinî ekolün temsilcisi Reşid Rızâ ve felsefî ekolün temsilcisi ise Mustafa Abdürrâzık (ö. 1947)⁵⁸ da bulunmaktadır.

Ayrıca Muhammed Mustafa el-Merağî, Tantâvî Cevherî (1862-1940), Abdulkâdir el-Mağrîbî (1867-1956), Muhammed Ahmed Halefullah (1916-1997), Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956), Abdülhamîd İbn Bâdis (1889-1940), Ahmet Emin (1886-1954) ve Mahmud Ebû Reyze (1889-1970)⁵⁹ gibi pek çok ilim adamı da bu isimler arasında sayılabilir.

⁴⁸ Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 63.

⁴⁹ Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 51, 142.

⁵⁰ Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 154.

⁵¹ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 285.

⁵² İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslâmî Düşüncede Yenilik*, 129.

⁵³ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 36.

⁵⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 158.

⁵⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 162; Houranî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 390.

⁵⁶ Houranî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 235-237.

⁵⁷ Houranî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 251.

⁵⁸ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 306-308.

⁵⁹ Şehhâte, *Menhecü'l-imam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 36.

1. 1. 3. Abduh'a Yönelik Eleştiriler

Abduh, pek çok görüşleri ile eleştirilmiş bir isimdir. Ancak bu başlıkta temel birkaç konuya değinilecektir. İslâm dünyasının son iki yüzyılda hâkimiyeti altına girdiği Batı düşüncesinden Abduh da etkilenmiştir.⁶⁰ Abduh'un Batı düşüncesine bakışı ve ondan etkilenmesi en çok eleştirilen yönlerindendir. Batılı yazar ve aydınlar İslâm'ı; misyonunu tamamlamış, modası geçmiş, gelişmeye engel ve çağdaş dünyanın sorunlarına cevap bulmaktan aciz bir din olarak eleştirirken, buna karşılık İslâm dünyasından birisi kabullenici, diğeri de savunmacı iki tutum öne çıkmıştır. Savunmacı tutum taraftarı olan isimlerin başında Cemâleddîn Efgânî ve Muhammed Abduh gelmektedir. Abduh gerek diğerk din mensuplarına gerekse ülkesindeki aydınlara karşı İslâm'a yapılan suçlamaları reddetmiş ve İslâm'ın, "ıslahatçı" ve "tecdidci" yapısını ifade etmeye çalışmıştır.⁶¹

Abduh'un "masonluğu" büyük eleştirilere konu olmuştur. Ancak bunu, ıslahat ve tecdid çalışmalarını yaptığı esnada, çalışmalarını yöneticilerin engellemelerinden korumak ve bu çalışmalarına yardımcı olmalarını temin etmek maksadı ile yaptığını ifade etmektedir. Zaten gerekli desteği alamayınca kendi isteği ile masonluktan ayrılmıştır.⁶²

Abduh, 1899 yılında Mısır baş müftülüğüne tayin edilmiştir. Bu görevde iken verdiği fetvalar ile ülke gündeminde ve İslâm dünyasında çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Bunlar; Müslümanlara faiz⁶³ ve kârdan hisse alma ruhsatı, gayri Müslim ülkelerde yaşayan Müslümanlara diğerk din mensubu kişiler tarafından

⁶⁰ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansıması*, 108.

⁶¹ el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 7-15; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 10; Muhammed Ahmed Abdülâti, *el-Fikrî's-siyâsî li'l-İmam Muhammed Abduh* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1978), 92-93,116.

⁶² Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 68-69,197; Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyâsî Düşünce*, 188; Enver Arpa, "Kur'an Tefsirinde Çağdaş Akılcı Ekol", *İslâmî İlimler Dergisi I. Kur'an Sempozyumu* içinde (İslâmî İlimler Dergisi Yayınlan, 2007), 72.

⁶³ Abduh'a göre gerçek faiz, bugün "tefecilik" diye isimlendirilen ve borçlu ile alacaklı arasında yapılan anlaşma gereği günü gelince ödenemeyen borca mukabil alacaklının paranın miktarını artırması ve borçlu için yeni bir ödeme tarihi belirlemesidir. Bu, vade talebinin borcun ödendiği sürece ertelenmesi ve borcun kat kat artırılmasıdır ki, faiz olandır. Kuran'da haram kılınan faiz de bu olup başkası haram kılınmamıştır. Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*,3/114. Abduh ve Reşid Rızâ'nın faiz konusundaki görüşleri için bk., *Tefsîru'l-menâr*, 2/196, 197; 3/94, 96, 106, 107, 117; 4/66-68; 7/181.

kesilen hayvanların etlerinden yeme ruhsatı ve kadınlara, gerektiğinde geleneksel kıyafetlerinden başka kıyafetlerle örtünme ruhsatı tanınması gibi fetvalardır.⁶⁴

Abduh, Mu'tezile düşüncesinin İslâm dünyasında yeniden yayılmasına sebep olduğu için eleştirilmiştir. Abbâsîler tarafından tarihin karanlıklarına gömülme muamelesine tabi tutulan Mu'tezilî düşünce, Abduh'tan sonra modern Sünniliğin unsurlarından birisi haline gelmiştir.⁶⁵

Kanaatimizce Abduh hakkında iki tür yaklaşım söz konusudur. Birincisi, onu okuyan, akademik sahada Abduh'un fikirlerini kaynakları ile ortaya koyan ve bazı görüşlerini benimseyip diğerlerini tenkit eden tutumdur. Diğer tarafta ise onu medyadan izleyen/duyan, Abduh'un İslâm dünyasında ıslahat ve tecdid talepleri ve modern fikirlerine karşı olduğu için onu toptan reddeden ve hatta tekfir eden anlayıştır.

Abduh'un dile getirdiği düşünceleri İslâm dünyasında şiddetli eleştirilere sebep olmuştur. Bu durum Abduh'un İslâm düşüncesinde önemli bir misyona sahip olduğu intibahı uyandırmaktadır. Onun misyonu, yaşadığımız çağda dahi güncelliğini korumaktadır.

Abduh, yeni bir din tasavvuru inşası için çıktığı yolda bu hedefe engel addettiği bütün kesimleri sert bir şekilde eleştirmiştir. Değişen dünyaya İslâmî bir soluk getirmek, geçmişi gözden geçirip zamanla tortuya düşen yönlerini arındırmak ve çağdaş eleştirel düşünce ışığında İslâmî kaynakları tekrar ele almak onun en büyük hedefleri arasında olmuştur.

Abduh'un mu'tezile olması şöyle özetlenebilir: Mu'tezilî ekolün dinî anlamada akla abartılı vurgusundaki aşırılıkların törpülediği ve Seyyid Ahmet Han (1817-1898) ve ekolünün pozitivist akıl sapmalarının⁶⁶ önlediği mutedil bir çizgi olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı da bugün Abduh'u çağdaş Mu'tezilî değil kendi sistemi içerisinde, dinin zamanla bozulmuş rivayetlerini ve telakkilerini aslına döndürmeye çalışan; unutulmuş ve ihmal edilen değerleri

⁶⁴ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 292.

⁶⁵ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 166.

⁶⁶ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 76.

yeniden hatırlatan bir müceddid diye nitelemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Abduh'un fikir dünyası, Batılı düşünürlerin İslâm'a saldırılarına karşı İslâm'ın öyle olmadığını ispat etme çabası ve aklı nass ile birlikte ele alma gayreti olarak değerlendirilebilir. Abduh, Müslümanların, Batı ile etkileşim yolunu açmış, İslâm dünyasının modern dünyaya bağlanmasında mühim bir etkiye bulunmuştur.

O, İslâm düşüncesinin canlanmasına ve yeniden ayağa kalkmasına katkıda bulunmuş düşünürlerden biridir. İslâm dünyasında, kendi köklerine sırtını dönmeden Müslümanların sorunları hakkında fikir beyan eden herkes, doğrudan ya da dolaylı olarak Abduh'tan etkilenmiştir. Abduh'un İslâm düşünce hayatına bir bütünlük ve açıklık getirdiğini söylemek için yeterince sebep vardır.

1. 2. Reşid Rızâ

22 Ağustos 1865'te Suriye'de doğmuştur. 1882 yılında, yoluna hayatını adayacağı Muhammed Abduh ile tanışmış, 1898'de Mısır'a hicret etmiştir. 1908-1931 yılları arasında Osmanlı ve Hindistan başta olmak üzere bazı İslâm ülkelerine, iş, eğitim ve siyasî geziler; 1925'te ise Avrupa'ya bir dizi seyahat gerçekleştirmiştir. 1935'te Süveyş seyahati esnasında vefat etmiştir.⁶⁷

Reşid Rızâ'nın kitapları ve makaleleri, Çince, Rusça, Türkçe, Fransızca, İngilizce ve Urduca'ya çevrilmiştir. O, İslâmî uyanışa katkıda bulunmuş, kitapları hâlâ basılan ve fikirleri hâlâ tartışılan bir yazar olma özelliğini sürdürmüştür.

Reşid Rızâ'nın fikriyatının oluşmasında Cemâleddîn Efgânî ve Abduh'un yanı sıra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de etkisi olmuştur.⁶⁸

Abduh ile tanışmasına ve Mısır'a yerleşmesine vesile olan el-Urvetü'l-Vüskâ dergisi onun hayatını değiştiren bir kıvılcımdır.⁶⁹ Bu dergi vesilesiyle Abduh ile tanışmış, aradan geçen yıllardan sonra Mısır'a hicret etmiştir. Mısır'a

⁶⁷ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 147-148; Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, trc. Mehmet Çelen, 1. Baskı (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri, 2010); M. Sait Özervarlı, "Reşid Rızâ" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/14-18. Reşid Rızâ, *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına Reşid Rızâ*, ed. Suat Mertoğlu, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 1-43; Reşid Rızâ, *Târîhu üstâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*.

⁶⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/252.

⁶⁹ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 150.

yerleştikten hemen sonra el-Menâr dergisini (1898-1935) çıkarmaya başlamıştır. El-Menâr dergisi 37 yıl aralıksız çıkmış; temelde dinî, siyasî, medenî meseleleri ve ahlâkî konuları işleyen önemli bir eserdir.⁷⁰ Reşid Rızâ'nın son olarak 35. cildin birinci sayısını çıkarabildiği dergide; 523 sayıda 12 bin makale bulunmaktadır. Ölümü ile birlikte sekteye uğrayan dergi, takipçilerinin ve özellikle Hasan el-Benna'nın (1906-1949) gayretleri ile XXXV. cildin 10. sayısına 1940 yılında ulaşabilmiş ve daha sonra tamamen kapanmıştır.⁷¹ Dergi yayımlandığı dönemde İslâm dünyasının en etkili yayın organlarından biri olarak kabul edilmiştir.⁷²

Derginin hedefi, bütün Müslümanları aynı inanç ve değerler etrafında toplamak, yabancı unsurlardan arındırılmış bir hukukî sistem oluşturmak ve Müslümanları Arapçanın ana lisan olarak kabul edildiği bir birlikteliğe taşıyabilmektir.⁷³

Reşid Rızâ, Abduh ile birlikte olduğu dönemde siyasete mesafeli dururken,⁷⁴ daha sonra siyasetin içerisine girmiştir.⁷⁵ Arap milliyetçiliği ve Arapçanın resmî dil olması isteğini âyetler ile delillendirip⁷⁶ zamanla aşırılığa varıran ve el-Menâr dergisini milliyetçilik propagandası alanına çeviren bir tutum izlemiştir.⁷⁷

⁷⁰ Özgür Kavak, "Muhammed Reşid Rızâ el- Hüseyinî", ed. Bayram Ali Çetinkaya, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, c. 9 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 399.

⁷¹ Reşid Rızâ, *el-Menâr, Matba'atü'l-Menâr*, 1935; Muhammed Harb, "el-Menâr", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/116-118; Kavak, *Muhammed Reşid Rızâ el- Hüseyinî*, 401.

⁷² Reşid Rızâ, *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına Reşid Rızâ*, 6.

⁷³ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 152.

⁷⁴ Reşid Rızâ, *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına Reşid Rızâ*, 6; es-Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şovalyesi*, 163.

⁷⁵ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 155.

⁷⁶ İlgili âyetler için bk., et-Tevbe 9/28; İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/103; Yûsuf 12/1, 2; er-Ra'd 13/37; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/192-195; ez-Zümer 39/27, 28; Fussilet 41-44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhuruf 43/1, 2, 3; el-Ahkâf 46/12; el-Cuma 62/2.

⁷⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/312-318; Hamid İnâyet, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 22; es-Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şovalyesi*, 163; Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 180; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 29; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 371-373.

Reşid Rızâ, neo-selefi anlayışa sahip,⁷⁸ naklî delillere daha bağlı, dinin bid'at ve hurafelerden temizlenmesi gerektiği ilkesini kendisine düstur edinmiş ve Hz. Peygamber ve ilk üç nesli merkeze alan bir anlayıştadır.⁷⁹ O da Abduh gibi ıslah ve tecdid yanlısıdır. Modern çağda taklid ile mücadele etmek gerektiğini ve ictihad kapısının asla kapalı olamayacağını düşünen, geçmişi körü körüne savunmamakla birlikte, Batı'yı da her yönü ile taklid etmeyi asla doğru bulmayan ve dinî ilimleri ihya etme çabasıyla ömrünü geçirmiş bir âlimdir.⁸⁰

Reşid Rızâ'nın fıkıhçı yönü de ön plana çıkmaktadır. İslâm hukukunda maslahat endeksli bir değişimin gerekliliğini dile getirmektedir. Ona göre donuklaşmaya başlamış ve ciddi anlamda taklide dönüşmüş anlayışlar değişime uğramalı ve yenilenmelidir.⁸¹

Reşid Rızâ, Osmanlı ile sıcak diyalog içerisinde bulunmuş, İslâm medeniyetini ayakta tutan milletin Osmanlı toplumu olduğunu düşünmüştür. Osmanlının son döneminde yaşamış, ittihatçılar ve Cumhuriyeti kuran irade ile ilgili görüşler ortaya koymuş, Osmanlıdan Cumhuriyet yönetimine geçişte Panislâmizm⁸² ile Turancılık⁸³ arasındaki gelgitleri ele almış ve Türklerin yeni kurulan devlet ile İslâm ve Müslümanlardan kopuşuna dair değerlendirmeler yapmıştır. İttihatçıların ve Cumhuriyeti kuran iradenin Müslümanların genel sorunlarına dair düşüncelerinden ümidini kesen Reşid Rızâ, hayatının son döneminde Arap milliyetçiliği savunucusu olmuştur.⁸⁴

⁷⁸ Mustafa Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım - Tefsirde İsrâliyat Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014): 63; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 278.

⁷⁹ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 212.

⁸⁰ Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rızâ Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 22.

⁸¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 262-264.

⁸² XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan dinî-siyâsî ideoloji. Bütün Müslümanları aynı yönetim altında toplama amacını güden politik akım ve hareket. Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük*, 11. bsk. (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1880.

⁸³ Osmanlı Devleti'nin son yıllarında ortaya çıkmış olan, Osmanlıcılık ve İslamcılık akımları karşısında bütün Türklerin tek vatanda ve tek bayrak altında birleşmesini amaçlayan akım. Akalın, *Türkçe Sözlük*, 2387.

⁸⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/435; 5/138-139; 5/384; 8/230-232; 9/320-323; 9/360-363; 10/25-26; Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 21-24,59; Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 168-171; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 268-269; Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 307.

1. 2. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'da Fikir Ayrılığı

Reşid Rızâ, temel konularda “üstadım” dediği Abduh ile aynı kanaatleri paylaşıırken bazı konularda farklı düşünmektedir. Bunlar; taaddüd-ü zevcat, (birden fazla evlilik) Hz. Âdem kıssası gibi fikrî ayrılıkların yanında bazı usul ve teknik hususlardır.

Abduh ve Reşid Rızâ arasında âyetlerin yorumunda dil ve belâgat açısından farklılıklar görülmektedir. Örneğin; Abduh’a göre ⁸⁵“رَجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً” ifadesindeki “atıf vavı” tertip anlamında değerlendirilmez. Dolayısıyla buradaki “vav” harfinden hareketle âyetten, “Allah, Adem’i yarattı ondan sonra da Havva’yı yarattı.” anlamı çıkarılmaz. Ancak Reşid Rızâ bu yorumun “خَلَقَكُمْ مِنْ” *O sizi bir tek nefisten yaratmış, sonra ondan eşini de var etmiştir.*” âyeti ile kıyaslandığında problem teşkil ettiğini ifade edip Abduh’a katılmadığını beyan etmiştir.⁸⁶

Bu iki âlimin tefsir metotlarında da farklılık vardır. Abduh, akılcı ve rivayetlere daha az yer veren bir tutumda iken, Reşid Rızâ ise konuyla ilgili daha çok rivayete yer veren bir yaklaşımla tefsir yapmaktadır.⁸⁷ İsrâiliyat rivayetlerine Abduh değinmezken, Reşid Rızâ, bu rivayetlere karşıtlığına rağmen tefsirde kullanmaktadır.⁸⁸

Abduh, Hz. Peygamber’in beşâreti/geleceği ile ilgili rivayetlerin gerek Tevrat gerekse İncil’de varlığını koruduğunu ifade ederken, Reşid Rızâ bu rivayetlerin tahrif edildiğini savunmaktadır.⁸⁹

Reşid Rızâ’nın Abduh’tan ayrıldığı noktalardan birisi de hadis bilgisi ve hadisi bir kaynak olarak değerlendirme hususudur. Reşid Rızâ’ya göre Abduh, yeteri kadar rivayet bilgisine sahip olmadığı gibi, râvilerin hıfz, cerh ve ta’dil yönlerini tespit konusunda da kendisini yetiştirememiştir. Hatta Reşid Rızâ, üstadının bıraktığı bu ilmî boşluğu kendisinin daha sonraki süreçte tamamladığını

⁸⁵ en-Nisâ 4/1.

⁸⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 4/331.

⁸⁷ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 2. Baskı (Dâru’l-Kütübî’l-Hadisiyyeti, 1976), 2/549; er-Rûmî, *Menhecu’l-medreseti’l-akliyyeti’l hadise fi’t-tefsir*.

⁸⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/526-527.

⁸⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 9/230.

ifade etmektedir.⁹⁰ *Menâr* tefsirinde Abduh ile Reşid Rızâ'nın yazdığı bölümler mukayese edildiğinde bu fark açıkça görülmektedir. Örneğin; 73 fırka hadisinde Abduh, ümmet içerisinde çeşitli fırkaların çıkacağını ve aralarından sadece bir tanesinin kurtuluşa ereceğini, bunların da Hz. Peygamber ve ashabının izinde gidenler olduğunu, ancak günümüzde bu çizgiyi kimlerin temsil ettiğini bilmediğini ifade etmektedir. Buna karşılık Reşid Rızâ: "Eğer Abduh hadis bilseydi Hz. Peygamber'in yolunda gidenlerin, selefi takip eden, Ehl-i hadis ve eser (nakil) âlimleri olduğunu bilirdi" demektedir.⁹¹

Abduh, "Selef" kavramıyla ilk dönemden Gazzâlîye kadar gelen süreci ifade ederken, Reşid Rızâ Hz. Peygamber'i tanımış olan ilk nesli kastetmektedir.⁹² Çünkü Rızâ'ya göre İmam Ahmed, hüküm kaynağı olarak icmayı sahâbelerin icması ile sınırladığı için selef ile kastedilen de bu dönem olmalıdır.⁹³

Reşid Rızâ, Abduh'tan sonra modernleşme yanlısı ıslahat düşüncesinde dönüşüm yaşayarak; muhafazakâr, siyasî, milliyetçi ve neo-selefi bir çizgiye sürüklenmiştir. Abduh'un, eğitim, kurumları iyileştirme, kabiliyetli öğrenci yetiştirme, dinî düşüncüyü saf ve berrak hale getirme ve dinî meselelere modern çözümler üretme hedef ve gayretlerini terk etmiştir.⁹⁴

Reşid Rızâ, milliyetçilik ve Sünnî-Şîî ayrılığı konularında Abduh'tan daha katıdır. O, Şîîleri ümmetin bütünlüğünün ve devam edecek olan saadetinin baş düşmanları olarak görmekte, onları Hz. Ali (ö. 35/656) ve Ehl-i Beyti yüceltmek uğruna Kur'an'ı ve dinî değerleri tahrif etmekle suçlamaktadır.⁹⁵

1. 3. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm/Tefsîru'l-Menâr

Tefsîru'l-Menâr, Fatiha, Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ sûresinin 125. âyetine kadar Abduh, buradan itibaren Yusuf sûresinin 53. âyetine kadar da Reşid Rızâ tarafından yazılmıştır.⁹⁶ Yusuf sûresinin kalan kısmı ise Behçet el-Baytar tarafından

⁹⁰ Reşid Rızâ, *Târîhu üstâzi 'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*, 1/1033.

⁹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/221-223.

⁹² Houranî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 258.

⁹³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/255.

⁹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/144; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 29; Houranî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 254.

⁹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/533-534.

⁹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/370; 2/498; 3/104; 4/441.

tamamlanmış ve Reşid Rızâ'ya nispet edilerek yayımlanmıştır.⁹⁷ Kur'ân'ın ilk on iki cüzünün tefsirini ihtiva etmektedir. Tefsirin ilk cildi 1928 yılında, kalan kısmı da bütün olarak 12 cilt şeklinde pek çok defa basılmıştır.⁹⁸ Eser, ülkemizde de Türkçeye tercüme edilmiştir.⁹⁹

1. 3. 1. Yazılış Amacı ve Kaynakları

Tefsîru'l-Menâr, Abduh'un Ezher Üniversitesi'nde verdiği derslerin, Reşid Rızâ'nın önerisiyle, bir tefsire dönüşmesi gerektiği düşüncesinden hareketle telif edilmeye başlanmıştır. Reşid Rızâ'nın bu teklifine Abduh'u ikna eden temel gerekçe, Kur'ân'ın öngördüğü ve Hz. Peygamber'in uyguladığı prensiplerden vazgeçmeleri nedeniyle Müslümanların geri kalmaları düşüncesidir. Ayrıca Batı'nın etkisinde kalan ve yaşam biçiminin ancak Batılılaşma ile kurtulacağına inanan aydın kesimin, dini, modern hayat için ayak bağı olarak görmeye başlaması ve dinin devlet hayatından tamamen çıkarılmasını düşünmeleridir. Abduh ve Reşid Rızâ yazdıkları eserde, din ile akıl arasında çatışmanın olamayacağını, İslâm'ın sahih ilim ve akılla çelişmeyeceğini, İslâm'ın akıl, özgürlük ve fikir dini olduğunu deklare etmişlerdir. Bu bakış açısından hareketle insanları bu sorunları çözmek için hurafelerden uzaklaşmaya, dini sahih ve doğru kaynaklardan öğrenmeye ve hayatlarını Kur'ân ve sahih sünnete göre tanzim etmeye davet etmişlerdir.¹⁰⁰

Menâr tefsirinde Abduh'un yazdırdığı bölümde temel kaynakların yanı sıra özellikle Celâleyn tefsiri ön plana çıkarken,¹⁰¹ Reşid Rızâ'nın devam ettiği kısımda ise klasik tefsir ve hadis kaynaklarına daha geniş yer verilmiştir.¹⁰²

Hiçbir eser tenkitten hâlî değildir. *Menâr* tefsirinin mukaddimesinde, gerekli olmadıkça rivayet ve dil tahlillerine değinilmeyeceği belirtilmiş, fakat¹⁰³

⁹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 3/243.

⁹⁸ Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rızâ Örneği-*, 32.

⁹⁹ Ekin Yayınları tarafından neşredilen eseri, Harun Ünal, Mehmet Erdoğan, Niyazi Beki, İbrahim Tüfekçi, Nusret Bolelli ve Rahmi Yaran Türkçe'ye tercüme etmişlerdir.

¹⁰⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/46.

¹⁰¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/288.

¹⁰² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/288; 3/160-161; 4/338-345; 6/157; 7/588.

eserin ilerleyen bölümlerinde diğer kutsal kitaplara, dil ve belâgat inceliklerine ve fikhî tartışmalara kadar pek çok eser/konu ele alınmıştır.¹⁰⁴

Tefsîru'l-Menâr, akla sınırsız bir alan tanınması, bazı sabit gerçekleri mecaz veya temsil olarak yorumlaması, fikirlerinin Mu'tezile mezhebine paralel olması, muhaddislerin sahih olarak değerlendirdiği hadisleri zayıf sayması, âhâd hadisleri kabul etmemesi, bazı ilmî teorileri Kur'ân âyetlerine uygulaması¹⁰⁵ ve İslâm'ın Batı medeniyetine uygunluğunu iddia etmesi gibi hususlarda tenkit edilmiştir.¹⁰⁶

Menâr ekolünün Mu'tezile ekolüne benzediği noktasındaki eleştiri, ortak paydalarının “İslâm inanç sistemini akıl ile müdafaa” olmasına dayanmaktadır. Bununla birlikte insanın yapıcı irade ve eylemlerini pasifize eden Cebrî görüşün etkisini kırmayı, inşa ve ikame edici beşeri gücü aktif hale getirmeyi öncelik edinmeleri ve modern uygarlığın verileri ile lafız olarak çeliştiği düşünülen âyetleri te'vil etmeye çabalamaları ise diğer benzer yönleridir.¹⁰⁷ Fakat bu örtüşme/benzerlik Menâr ekolünün Mu'tezilî olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü Mu'tezile'nin İslâm düşüncesine aykırı bulunarak tartışma konusu edilen temel görüşleri olan müteşâbihler, sıfatlar ve kader konusuna yaklaşımı hususunda her ikisi de farklı düşünmektedirler.¹⁰⁸

Abduh ve Reşid Rızâ'nın tefsir yöntemi olarak hadis kaynaklarında yer alan haberleri Kur'ân'a arz etmeleri ve bu yolla metin tenkidini esas almaları da ayrı bir eleştiri konusudur. Bu konuda Abduh'a yöneltilen en önemli iki eleştiri Lebîd b. Asam'ın, Hz. Peygamber'e sihir yapmasını kabul etmemesi ve Fil vakasındaki “siccîl” kelimesini “mikrop” şeklinde yorumlamasıdır.¹⁰⁹

¹⁰³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/25-26; 4/14; 4/312-314; 6/477; 7/33-49; 8/46; 8/148-170; 9/210-218; İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'ânü'l-Mecîd)*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 227-228.

¹⁰⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/104; 4/15; 4/283; 5/370; 6/219; 6/477; 7/33-49; 7/533-545; 8/46; 8/148-170; 8/270-294; 10/131; 10/536-537; 11/402. es-Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi*, 259-260; Enver Arpa, "Kur'an Tefsirinde Çağdaş Akılcı Ekol", *İslâmî İlimler Dergisi I. Kur'an Sempozyumu* içinde (İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 80.

¹⁰⁵ Şehhâte, *Menhecü'l-imâm Muhammed Abduh fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 84, 250.

¹⁰⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3/214-215.

¹⁰⁷ Şehhâte, *Menhecü'l-imâm Muhammed Abduh fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 84; Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, 259-260.

¹⁰⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/199.

¹⁰⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3/216; Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, 267-268; Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 9/6126; 9/6235; Şehhâte, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 119-121.

1. 3. 2. Mahiyeti ve Metodu

Abduh'un Kur'an tasavvurunun özünde, “ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ / وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ / Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz'an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.”¹¹⁰ âyeti vardır. Ona göre Kur'an'ı bu şekilde okumak ve anlamak hem Kur'an'ın kendi ruhuna hem de hadislerde vurgulanan; okuma, anlama ve yaşama vurgusuna daha uygundur. Yoksa Allah, kulları hiç düşünmeksizin ve öğüt almaksızın sadece lafızları ile meşgul olsunlar diye bu kitabı indirmemiştir.¹¹¹

Abduh'un tefsire yaklaşımında şu üç temel vurgu öne çıkmaktadır. Birincisi, Allah'ın her şeyin mutlak yaratıcı olduğu, ikincisi, her şeyin sünnetullah gereği cereyan ettiği ve üçüncüsü de insanın ilim, dileme, irade ve kudret sahibi bir varlık olduğu hususudur. Bu, Allah'ın varlığı, mahlûkat üzerindeki rolü, dünya ve içerisindekilerin nasıl yaratılıp yönetildiği hususu ve kulların hem dünya üzerindeki rolü ve etkinliği hem de Allah karşısında iradesi ile var olan pozisyonunu ifade eden önemli bir vurgudur.¹¹² Bu bakış açısı Kur'an'ın niçin nâzil olduğuna, insanın dünyadaki rolünün, iradesinin ve etkinliğinin önemine dikkat çekmektedir.

Abduh sahâbenin Kur'an tefsirini önemsemektedir. Çünkü sahâbe, Kur'an'ın nâzil oluşuna şahit olan ve onu öğrenen ilk kuşak, Kur'an'ı gerçek anlamda anlayan ve yaşayan ilk muhatap kitledir. Fakat daha sonra ortaya çıkan mukallit bir kesim Kur'an'ın bu apaçık ve bütün insanlar için hidâyet oluşu gerçeğine gölge düşürürcesine, onu derin ilim sahibi, akılları ve anlayışları ile diğer insanlardan farklı olan bazı kişilerin anlayabileceğini savunmuşlardır. Abduh'a göre bu görüşün hiçbir dinî ve aklî dayanağı yoktur. Bu düşüncede olan insanlar kendilerinden önce gelen insanların yolunu körü körüne takip etmekle birlikte, din adına kitaplar uyduran, dini ve Kur'an'ı daha doğru anlamının bu kitapları anlamakla mümkün olduğunu sanan kimselerdir. Bu görüşün taraftarları

¹¹⁰ es-Sâd 38/29.

¹¹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/449; 2/99.

¹¹² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/143-145; 7/640.

zamanla Kur'an'ı yegâne din kitabı olmaktan çıkarıp kendileri gibi insanların anlayışlarını din yerine ikame etmeye kadar varırmışlardır.¹¹³

Menâr tefsiri, bir dirâyet tefsiridir. Sûrelerde âyetler konu bütünlüğü dikkate alınarak pasajlar halinde verilmektedir.¹¹⁴ Âyetler ve sûreler arasında insicamın varlığı tespit edilmekte, Kur'an'ın evrenselliğine ve kapsayıcılığına vurgu yapıp¹¹⁵ Kur'an'ın teşr'i için ilk kaynak olduğu belirtilmektedir.¹¹⁶ Ayrıca taklitçilikle mücadele, bid'at ve hurafeleri reddetmesi, ilmî metod olarak aklın ve düşüncenin aktif kullanımını teklif etmesi, Kur'an'da kapalı olan konularda tafsilata kaçmayı gereksiz görmesi de önemlidir.¹¹⁷ Özgün yönlerinden biri de rivayet tefsirinden ve isrâiliyattan uzak durmayı salık vermesi,¹¹⁸ Kur'an'ı anlamaya araç olan "Ulûmü'l-Kur'an" konularını tenkit ve tahlil edip aktüel yorumlar getirmesidir.¹¹⁹ Hidâyet merkezli Kur'an okuma ve Kur'an ile bireyi ve toplumu ıslah etme gibi hedefleri ifade edilmesi gereken diğer yönlerindendir.¹²⁰

Abduh, Kur'an'ın anlaşılmasında i'râba aşırı vurgu yapılmasını ve nahivcilerin Kur'an'ı kendi mezhebî terazilerine koymalarını eleştirmektedir. Ona göre Kur'an, bütün nahivcilerin, fıkıhçıların ve diğer mezhebî yaklaşımların üstündedir. O asıldır. Kur'an'a uygun olan makbul, olmayan ise aykırı ve değersizdir. Hiç kimse kendi şiirini Kur'an'a onaylatmaya veya Kur'an'daki bir âyetin anlaşılmasında kendisindeki sözü daha belîğ diye öne sürmeye cüret etmemelidir. Kur'an ahkâmı fıkıh bilginlerinin anlayışlarından geniştir. Sünnetin ahkâmı da aynıdır. Çünkü Kur'an'ın anlaşılmasında en belîğ olan, Allah'ın o âyete yazdığı kelimedir.¹²¹ Ancak Abduh ve Reşid Rızâ bu prensiplerini tefsirde tam olarak uygulayamamışlardır. Sadece belâgat incelikleri ve bazı kelimelerin

¹¹³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/13, 147; 2/160; 3/98, 293-294; 4/17, 293-297; 10/238; Abduh, *Tefsîru cüz'i amme*, 9.

¹¹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/270.

¹¹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/149.

¹¹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/119; Şehhâte, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 49.

¹¹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/344.

¹¹⁸ Abduh, *Tefsîru cüz'i amme*, 81.

¹¹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/227.

¹²⁰ Şehhâte, *Menhecü'l-imam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 37-44.

¹²¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/224.

etimolojik yapısı hakkındaki uğraşları bile mana endeksli bir arayış değil, dil ve tahlil üzerine meşguliyet gibi görünmektedir.¹²²

Menâr, İslâm toplumunda tartışma konusu olan çağdaş problemlere değinmiş, selef yolunu takip ettikleri söylense de gerektiği yerde selef usulünden ayrılmış, aklî ve ilmî açıklamalara ve savunmalara yer vermiştir.¹²³ Ekol, siyasal düzenden ekonomik düzene, pratik hayata dair fikirler öne sürmüş, sosyolojik izahları ile tefsire yeni bir soluk getirmiş, XX. yüzyılın başında İslâm toplumunda yaşanan düşüşe, tecdid ve ıslah düşünceleri ile çözüm sunmaya çabalamıştır.¹²⁴ *Menâr*, halk arasında olduğu kadar ulema arasında da yaygın olan maddeci ve antropomorfist fikir ve efsanelerin yanlışlığını ortaya koymak suretiyle, dinî inancın arındırılmasına büyük katkıda bulunmuştur.¹²⁵

Menâr'ın bir diğer özelliği faydacı/maslahatçı bir vurgu ile maneviyatı gözetmesidir. Abduh'a göre her Müslümanın ömründe Kur'an'ı baştan sona en az bir defa okuması veya birisinden dinlemesi vaciptir. Kur'an'a inanması veya duyduğu bir hakikatin Kur'an'dan olduğunu fark etmesi ve inkâra yeltenmemesi için bu şarttır.¹²⁶

Eserde "Kur'an'ın hedefi/murâd-ı ilâhî nedir?" sorusuna cevap aranmış ve bu soruya verdiği karşılık ile İslâm dünyasında yapılan güzel çalışmalar arasına girmeyi başarmıştır.¹²⁷

Menâr ekolü, modern/çağdaş dönemin tefsir türlerinden bir kabul edilen ictimâî/sosyolojik tefsir anlayışını Kur'an'ı anlamada bir yaklaşım biçimi olarak benimsemiştir.¹²⁸ Abduh'a göre Kur'an'ın, toplumun bütün bireylerinin idrakine/hayatına taşınması için her dönemde anlayanı ve yorumlayanı olmalıdır. Yoksa Kur'an sadece bazı dönemlere ve bazı kimselerin anlamasına bırakılmış atıl bir kitap olurdu.¹²⁹ Ekol, ictimâî/sosyolojik tefsir anlayışı ile dinî tefekkürde

¹²² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/198-215.

¹²³ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 189.

¹²⁴ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 280.

¹²⁵ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 304.

¹²⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/450-451.

¹²⁷ Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anü'l-Mecîd)*, 228; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 153.

¹²⁸ Şehhâte, *Menhecü'l-imam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 170-176.

¹²⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/253.

yeniliği, İslâm'ın temel meselelerini sosyal reformcu bir perspektifle ele almayı, fikrî tecdid ile iyi insan yetiştirmeyi, ictihada yeniden dinamik bir işlev kazandırmayı, her alandan taklidi kaldırmayı¹³⁰ ve dinî yapıyı selim akla, sağlıklı düşünceye ve maslahata göre yeniden dizayn etmeyi hedeflemiştir. İslâm uygarlığında tortulaşan siyasal ve toplumsal alanı ıslah etmeyi, kadın, eğitim hürriyet gibi alanlarda fikir yürütmeyi kendilerine çalışma alanı olarak belirlemiştir.¹³¹

Menâr tefsirinin en önemli özelliklerinden birisi de Kur'ân'ı çağın araç-gereçleri ve biliminin ışığında anlamayı metot olarak benimsemiş ve içerisinde güncel bilimsel izahları barındıran bir tefsir olmasıdır. *Menâr*, Tantâvî Cevherî'nin tefsiri gibi bütünü ile ilmî tefsir içeriğinde olmamakla beraber, pek çok konuda bilimsel izahlar içermektedir. Abduh'a göre Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan¹³² ve ilk bakışta bilim ve teknik öğretimi gibi anlaşılan âyetlerin iki temel hedefi vardır. Birincisi, Allah'ın ilim ve hikmeti hakkında bilgi ve iman elde etmek, ikincisi ise bu konularda derinleşerek bilim ve medeniyeti geliştirmektir.¹³³

Ancak Abduh ve ekolünün bilimsel izahlarındaki kasıt, Kur'ân'ı bilimsel verilerin işaret edildiği, tarihî olayların gizemlerinin kendisinde şifrelendiği ve bir takım hukukî kodların elde edilebileceği bir kitap şeklinde anlamaya çabalamak değildir.¹³⁴ Ayrıca Kur'ân, devlet adamlarının koyduğu kanunlar gibi ruhsuz bir hukuk kitabı, hastalıklara ilaç yapılmak için kullanılacak tıbbî rehber, tarihî olayları bildirmek için okunacak bir tarih kitabı ve dünyalık çıkarlar elde edeceğimiz bir sanat eseri de değildir.¹³⁵ Yine ekol, iman ve ahlak temelinde evrensel olan bu yüce kitabı, tarih üstü üslubu ve anlam dünyasına rağmen sadece belli bir döneme hapsetmek¹³⁶ anlayışında da değildirlere. Ancak onların çabası,

¹³⁰ Şehhâte, *Menhecü'l-imam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 53.

¹³¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/297-298; Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, 81; Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi Mu'tezile ve Menâr Ekolü*, 314; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 280.

¹³² İlgili birkaç örnek âyet için bk., el-Bakara 2/28, 62, 72-73, 164, 183; en-Nisâ 4/124; el-En'am 6/38, 59, 97; el-A'râf 7/57-58, 185; Yûnus 10/5; en-Nahl /16/89; eş-Şûrâ 26/80; Yâsîn 36/36, 38; ez-Zâriyât 51/59; er-Rahmân 55/5; el-Kıyâmet 75/8-9; en-Nebe 78/6; Abese 80/24.

¹³³ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 107.

¹³⁴ İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslâmî Düşünceye Yenilik*, 88.

¹³⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/4-7.

¹³⁶ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 52-53.

Kur'ân'ı yaşayan insanların hayatına taşıma ameliyesidir. Bu gaye ile bazı âyetlerde bilimsel tefsir yapma yoluna gitmişlerdir.¹³⁷ Çünkü Kur'ân,¹³⁸ insanı kevnîyyât üzerine düşünmeye, araştırmaya ve ondaki ilginçlikleri incelemeye davet etmektedir.¹³⁹

Kur'ân, ilâhî, edebî, siyasî, kazâî ve ictimâî bilgileri kapsayan evrensel bir kitaptır. Nebiler, kavimler ve diğer konular hakkında bilgiler veren, kendisinden önce ve sonra asla görülmemiş edebî bir üslubu olan, içerdiği bütün konuları mezcetmiş olup, teolojik meseleler gibi en üst düzey konulardan, kâfirlerin ve suçluların cezalarını ifade ettiği en aşağı konuları dahi uyum içinde anlatan eşsiz bir kitaptır. Asla çelişki içermeyen Kur'ân, tevhidi, hidâyeti ve ilâhî gerçekleri kevnî ve aklî delillerle, maddî ve manevî misaller vererek anlatan, insanları inceleme ve deneye sevk eden bir mahiyet arz etmektedir.¹⁴⁰

Abduh, Kur'ân âyetlerinin bugüne taşınması ve anlaşılması noktasında dikkat çekici bir yaklaşım sergilemektedir. Örneğin; münafıkların durumlarını anlatan âyetleri bazı müfessirlerin, o günkü münafıkları anlattığı yorumlarını şiddetle eleştirmektedir. Münafıklığın bir tutum, davranış ve yaşayış modeli olduğunu ve Kur'ân'da eleştirilenin de bu olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴¹ Bu metodu ile Kur'ân'ın güncel hayata taşınması, lafzın hayattan kopuk okunmaması ve mananın dondurulmaması gerektiğini vurgulamaktadır.

Menâr ekolü, XIX. ve XX. yüzyılda Müslümanların yaşamakta oldukları sorunlara çözüm olarak, Kur'ân'a ve sahih sünnete dönmek gerektiğini, Kur'ân'ın sosyal yönünün de ele alınmasının gerekliliğini, Kur'ân ve aklî bilgilerin esas, rivayetlerin ise bu bilgilere ulaşmaya araç olduğunu dile getirmiştir. Tartışmalı

¹³⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/176, 211, 246, 274, 336, 345-349; 2/64, 183-188; 3/96-100; 4/328-330; 7/401-402; 8/364-372, 451, 475-480, 484-490; 9/579; 12/20-22; Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (Ankara: Mim Yayınları, 1983), 12; Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 15; Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi Mu'tezile ve Menâr Ekolü*, 319; Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, 278-282.

¹³⁸ Kâf 50/6; et-Târik 86/5-8; er-Rûm 30/50.

¹³⁹ Şehhâte, *Menhecü'l-imâm Muhammed Abduh fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 71.

¹⁴⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/201-202; 1/450; 6/75-76, 101; 11/195-201; Abduh, *Tevhid Risalesi*, 185-187.

¹⁴¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/251.

konulardan ise insanların zamanının çalınmaması gerektiğini düşünerek uzak durmuşlardır.

1. 3. 3. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Hadis'e Yaklaşımları

Müfessirlerin, âyetleri ele alırken hadisleri nasıl değerlendirdikleri önem arz ettiğinden dolayı çalışmamızda bu konuya da kısaca değinilecektir.

Menâr ekolü, hadisleri Kur'ân'a arz eder, Kur'ân'ın zâhirine aykırı olan bir hususta hiçbir hadisi dikkate almaz.¹⁴² Onlara göre Sünnet, Kur'ân'ın mücmelini beyan eden bir fonksiyon icra etmektedir.¹⁴³

Öncelikle ifade etmeliyiz ki Abduh'a göre sünnet, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklarken başvurduğu ve sahâbenin de takip ettiği amelî bir uygulamadır.¹⁴⁴ Diğer taraftan hadisler, Hz. Muhammed'in peygamberliği ile ilgili olanlar ve insanî durumu ile ilgili olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır.¹⁴⁵

Abduh ve Reşid Rızâ'nın hadislere yaklaşımları eleştirilmiş bir husustur. Hadis ve sünnete yaklaşım konusunda Abduh ve Reşid Rızâ'yı ayırmak gerekir. Abduh, düşüncelerini ifade ederken hadise ve rivayet bilgilerine daha az yer verirken, Reşid Rızâ ise görüşlerini daha çok hadislerle izah etmeye çalışır.¹⁴⁶ Abduh'a göre ilk dönem, sözlü nakil ve yazıya geçirilme hususunda çok fazla sorun yaşamayan hadis külliyatı, hilafet tartışmaları ile birlikte çeşitli fırkalar eliyle çok sayıda uydurma hadis ilave edilerek sorunlu hale getirilmiştir. İtikadî ve siyasî fırkalar görüşlerini kabul ettirebilmek için hadis uydurmaktan ve hadisleri bu anlamda kullanmaktan geri durmamışlardır.¹⁴⁷

Abduh'un hadise yaklaşımı ihtiyatlıdır. O, hadisleri sahih ve mütevatir olarak ikiye ayırmaktadır. Pek çok konuda hadis uydurulduğunu ve en çok hadis uydurma alanlarının fırkalar, sihir, nüzûl-i Îsâ, isrâiliyat ve fitenler olduğunu iddia

¹⁴² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/141; 10/672.

¹⁴³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/365.

¹⁴⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/254.

¹⁴⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/394-396.

¹⁴⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/326; İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Hadis Evi Yayınları, 2004), 211; Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 203.

¹⁴⁷ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 50. Bu konuda Tabâtabâî de Abduh gibi düşünmektedir. Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/229, 231-232.

etmektedir. Ayrıca o, hadis şerhlerini ve haşiyeler üzerine yapılan çalışmaları, bu noktada ortaya çıkmış olan materyali boş çaba olarak değerlendirmektedir. Ona göre bir hadisin sahih olmadığı ile ilgili olarak, ulemanın ne dediği değil, o hadisin senedi ve metni ile ilgili elimizde bulunan kanıtlar önemlidir. Eğer hadis sahih ise bu takdirde birilerinin onayına ihtiyacı yoktur. Bize göre Abduh'un bu değerlendirmesi, metin için kabul edilebilir; ancak senet ile ilgili bir kanaatin oluşması için de ilgili hadisin sened zincirine dair bir başka âlimin değerlendirmesi oldukça önemlidir. Nitekim Abduh da bir hadisin sahih olup olmadığına, hadis ile ilgili eldeki verilere bakarak karar vermektedir. Bu yüzden Abduh'un bu yaklaşımında çelişkili bir durum olduğunu söyleyebiliriz.

Abduh'a göre uydurma hadisler, Müslümanlarda gayret duygusunu yok etmiş, zihinleri bulandırmış ve insanları tembelliğe sevk etmiştir.¹⁴⁸ Hadis uydurma ameliyesini yapanların başında Yahudiler, Mecûsiler, Emevîler ve Abbasîler döneminde İslâm'a zarar vermeyi düşünen asabiyet sahibi kimseler gelmektedir.¹⁴⁹ Bu kesimler Mehdî'nin zuhuru ve Deccal gibi izahı zor konuları seçmek suretiyle hedeflerine daha kolay ulaşmışlardır.¹⁵⁰

Abduh, hadisçilerin, senedi itibarıyla sahih kabul ettiği ve temel hadis kitaplarında geçen bazı hadisleri, “temsîlî anlatımla” anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.¹⁵¹ Ona göre her mü'min, Hz. Peygamber'den din adına gelen “sahih” haberleri kuşku duymaksızın kabul etmelidir.¹⁵² Ancak İslâm düşünce geleneğinde pek çok söz hadis diye uydurulmuş ve bu hadisler ismi ile ün yapmış kişilere isnat edilmiştir. Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) bunların başında gelmektedir. Bu nedenle İbn Abbas'a isnat edilen tefsirle ilgili sözlerin çoğu sahih değildir ve en meşhur uydurma hadisler bu isim üzerinden literatüre eklenmiştir.¹⁵³

¹⁴⁸ Cemâleddîn Efgânî & Muhammed Abduh, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, çev. İbrahim Aydın, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 109.

¹⁴⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/506.

¹⁵⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/507-521.

¹⁵¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/290.

¹⁵² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/252.

¹⁵³ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 240.

Reşid Rızâ, Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve Kâ'b b. Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) ile ilgili yapılan olumsuz eleştirilere katılmakta ve bu iki ismin hadislerini özellikle sorgulamaktadır. O, dönemindeki bazı modernist tartışmalara katılmış; cinlerin görülmesi, gaybî konular, kıyametin ne zaman kopacağı ve dünyanın ömrü gibi hadislerin gerçekte inanmadıkları halde Müslüman görünen bazı şahıslar tarafından dine sokulduğunu, münekkitlerin bunlardan kimilerini tespit ettiğini bazı hadislerin de gözden kaçırıldığını ileri sürmüştür.¹⁵⁴

Abduh'un, âhâd haberleri delil kabul etmemesini ve bunların Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'de geçmesinin bir ehemmiyetinin bulunmadığını ifade etmesini, Cerrahoğlu, "dinî anlayışa, hadisın değerine ve kaynaklarımızın mevsûkiyeti anlayışına bir darbe" olarak değerlendirmektedir.¹⁵⁵

1. 4. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî

Tabâtabâî 1904 yılında Tebriz'de dünyaya gelmiştir.¹⁵⁶ Beş yaşında annesini, dokuz yaşında da babasını kaybetmiştir.¹⁵⁷ Ailesinin kendisi için oluşturduğu maddî imkânlarla küçük yaşta medrese eğitime başlamış, özel öğretmenlerden altı yıl boyunca Farsça ve temel eğitim dersleri almıştır. Ancak yaşadığı dönemde İran'da temel eğitimin belli bir müfredatı olmaması nedeniyle eğitiminin mahiyeti Kur'ân kıraati ve tecvidi üzerine olmuştur.¹⁵⁸

1911-1925 yıllarında İslâmî ilimlerde temel eserlerden Sarf ilminde *Emsile*, *Sarf-ı Mir* ve *Tasnif*; Nahiv'de *Avâmil*, *Samediyye*, *Câmi'* ve *el-Muğnî*; Belâgat ilminde *Mutavvel*; Fıkıh'ta *Şerh-i Lüma* ve *Mekâsıb*; Usul ilminde *Meâlim*, *Kavânin*, *Resâil* ve *Kifaye*; Mantıkta *Kübrâ*, *Haşiye* ve *Şerh-i Şemsiyye*;

¹⁵⁴ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 234.

¹⁵⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Türkiye Diyanet Vakfı, t.y.), 319.

¹⁵⁶ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, çev. Hasan Kanaatli, (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2008), 11; Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras & Abbas Akyüz, (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2016), 19.

¹⁵⁷ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Tevhîd Risâleleri*, çev. Kenan Çamurcu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 17.

¹⁵⁸ Tabâtabâî, *Tevhîd Risâleleri*, 17.

Felsefe’de *Kitab-ı Şerh-i İşârât, Esfâr, Şerh-i Hidâye* ve *Şerh-i İbn Mukle*; Kelam’da ise *Keşfü’l-Murad* adlı kitapları okumuştur.¹⁵⁹

1925 yılında Tebriz’den Necef’e geçerek dönemin önde gelen âlimlerinden Mirza Ali Kâzî (1245-1325), Mirza Muhammed Hüseyin Na‘inî (1239-1315), Şeyh Muhammed Hüseyin Karavî İsfahânî (1296-1361), Seyyid Ebü’l-Kasım Hansârî (1888-1952), Seyyid Hüseyin Bâdkubî (1293-1358) ve Murtaza Talakânî (1274-1363)’den ders almıştır. Özellikle Âyetullah Şeyh Muhammed Hüseyin İsfahânî’nin ders halkasında 6 yıl usul dersleri, 4 yıl boyunca da fıkıh dersleri okumuştur. Necef’te 6-7 yıl fıkıh okumasına rağmen bu alana ilgi duymamıştır, ancak şu var ki tefsirinin de en zayıf kalan yönü bu olmuştur. Âyetullah Na‘inî’den ictihad, fıkıh ve rical ilmini; Âyetullah Hüccet Kuhkemî ve Seyyid Hüseyin Bâdkubî’den felsefe dersleri; Seyyid Ebü’l-Kasım Hânsârî’den ise matematik, geometri ve cebir dersleri almıştır.¹⁶⁰ Tabâtabâî, bu eğitimler sonucunda Fıkıh, Sarf, Nahiv, Arap Edebiyatı, Matematik, Felsefe, Kelam, İrfan ve Tefsir dallarında ihtisas sahibi olacak kadar kendini yetiştirme imkânı bulmuştur.¹⁶¹

Tabâtabâî, Necef’te yaşadığı ekonomik sıkıntı nedeniyle 1935 yılında eğitimine ara verip doğduğu Tebriz’e geri dönmek zorunda kalmıştır. Bu sırada on küsur yıl ruhî yıkıntı yaşadığı bir dönem geçirmiş, geçimini temin edebilmek için ise ilmî çalışmaları bir tarafa bırakarak çiftçilikle uğraşmıştır.¹⁶² Bu dönemde kendi ifadesi ile derunî bir işkence içerisinde yaşamıştır. 1946 yılında, kısılcında bulunduğu ekonomik çaresizliğe ve bunalımlara rağmen Kum şehrine geri dönmüştür. Kum şehri Tabâtabâî’nin hayatının kalan kısmı için ilim tahsil ettiği, talebelerine dersler verdiği ve içerisinde bulunmakla da bahtiyar olduğu bir yer olmuştur.¹⁶³

¹⁵⁹ Tabâtabâî, *Tevhîd Risâleleri*, 17; es-Seyyid Kemal Haydârî, *Usûlu’t-tefsîr ve’t-te’vîl mukârane menheciyye beyne ârâi’t-Tabâtabâî ve ebrâzi’l-müfessirîn* (İran: Dâru Ferâkîd li’t-Tibâati ve’n-Neşr, 2006), 8.

¹⁶⁰ Tabâtabâî, *Tevhîd Risâleleri*, 18.

¹⁶¹ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 12; Ali Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecuhû fî tefsîrihi el-mîzân* (Tahran/İran: Munazzamatü’l-A’lami’l-İslâmî, 1985), 47-50.

¹⁶² Haydârî, *Usûlu’t-tefsîr*, 15.

¹⁶³ Tabâtabâî, *Tevhîd Risâleleri*, 19.

Tabâtabâî, İbn Sina'nın *Şifa*, Sadreddîn-i Şîrâzî'nin (ö. 1050/1641) *el-Esfârü'l-erbaa* gibi temel kitaplarını medreselerde okutmak suretiyle felsefenin İran'da yayılmasına katkı sağlayan bir âlimdir.¹⁶⁴

Allame Tabâtabâî, Kum şehrinde otuz yedi yıl aşkın bir süre hocalık yapmış; bu görevde İbn Sina (ö. 428/1037), Molla Sadra (ö. 1050/1641), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve İbn Türk'e gibi isimlerin meşhur eserlerini okutmuştur. Kur'ân'a, Şîlîge, fıkıha, ahlâk ve irfana, İslâm felsefesine dair zâhirî ve bâtinî ilimlerde pek çok eser kaleme almış ve özel ders halkalarında bunları okutmuştur. Onun ders halkalarında, daha sonra gerek İran ve gerekse İran dışından İslâmî ilimler alanında eserler verecek olan pek çok isim yetişmiştir.¹⁶⁵

Tabâtabâî'den pek çok ilim adamı etkilenmiştir. Etkilenenlerin başında muasır âlimlerden öğrencisi Seyyid Hüseyin Nasr gelmektedir.¹⁶⁶ Nasr, Tabâtabâî'yi İran'ın yetiştirdiği en önde gelen âlim ve zahitlerden birisi olarak kabul etmektedir.¹⁶⁷ Ayrıca onun; Murtaza Mutahharî (1920-1979), Abdullah Cevad Amûlî, Âyetullah Muhammed Hüseyinî Bihiştî (1928-1981), Hasan Hasanzade Amûlî, Muhammed Taki Misbah Yezdî, Gulam Hüseyin İbrahimi Dinanî, Seyyid Celaledin Aştîyanî (1304-1384), İmam Musa Sadr (1307-1391), Daryüş Şayagan ve M. Müctehid Şebûsterî gibi öğrencileri olmuştur.¹⁶⁸

Tabâtabâî hem felsefe hem de irfan okullarında eserleri olan ender bir şahsiyettir. Ömrünü; kıyasta, burhanda, hitabede, batınî halvetlerle, ilahî sırlarla ve irfanî murakabelerle geçirmiştir. Bu yolculuğun sonunda ise kendisini Kur'ân'a adamıştır.¹⁶⁹ Bununla birlikte öğrencilerinin özellikle irfânî ve ahlâkî yönünü önemseyen Tabâtabâî, ilim ve ahlâkın birlikteliğini bizzat yaşayarak çevresine öğretmiş bir ilim adamıdır.¹⁷⁰ Onun pek bilinmeyen bir özelliği de hattat olması

¹⁶⁴ Haydârî, *Usûlu't-tefsîr*, 16.

¹⁶⁵ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Özün Özü İrfan Dersleri*, çev. Talip Çetinkaya & Orhan Düz, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 15.

¹⁶⁶ İmran Çelik, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm Düşüncesi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 20-21.

¹⁶⁷ Tabâtabâî, *Özün Özü İrfan Dersleri*, 11.

¹⁶⁸ Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecuhu fî tefsîrihi el-mîzân*, 52.

¹⁶⁹ Tabâtabâî, *Özün Özü İrfan Dersleri*, 34.

¹⁷⁰ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 13.

ve de gizli ilimlerden reml, cifr, sayı ilmi, ebced hesabı, cebir, mukabele, geometri ilimlerini ve astronomiyi, takvim hazırlayabilecek kadar çok iyi bilmesidir.¹⁷¹

Tabâtabâî; tefsir, tarih, sosyoloji, usul ve felsefeye dair kaleme aldığı 40 civarında eserinin çoğunu, döneminde bilim dili Arapça olduğu için Arapça, az bir kısmını da Farsça yazmıştır.¹⁷² O, İslâm dünyasında Şîî çevreler kadar Sünnî dünyada da itibar gören büyük bir âlimdir. Eserlerinde Şîî kaynakların yanı sıra Sünnî kaynaklara da başvurmuş; ancak görüşlerini Şîî düşünce zemininde izah etmiştir.¹⁷³

Tabâtabâî aktif siyasetin içerisinde yer almadığı gibi dünya siyasetini etkileyen, İslâm dünyasında ciddi sancılara da neden olan “İran İslâm Devrimi” hareketine de katılmamıştır. Öğrencilerinden Murtaza Mutahharî, Muhammed Hüseyinî Bihiştî, Mûsâ Sadr, Muhammed Müfettah, Muhammed Takî Misbâh Yezdî gibi isimlerin devrime yönelik olarak aktif siyasî ortamlarda adları geçse de¹⁷⁴ bu adların devrimde yer almaları Tabâtabâî’nin de dolaylı olarak aktif rol aldığı anlamına gelmemektedir. Tabâtabâî’nin eserlerinde İran Devrimi ve toplumdaki etkileri hakkında görüşlerine rastlanmamaktadır. Eserlerinde sanki ömrünün en olgun dönemi olan 1979 yılında İran’da bir devrim olmamış gibidir.¹⁷⁵

Şiir yazmayı ve Hâci Alî Ekber Bismil-i Şîrâzî (ö. 1263/1847)’nin *Dîvân* adlı eserini de çok seven Tabâtabâî, şair olarak anılmamak için yazdığı şiirleri yırtıp atmıştır. Şîa’nın dünyaya açılmasına, yazdığı eserlerle ve her yıl yaptığı ilmi toplantılarla katkıda bulunmuştur. Çalışmaları İngilizce, Almanca, Arapça, Türkçe gibi pek çok dile çevrilmiş ve çokça baskısı yapılmıştır.¹⁷⁶ Son yıllarda ülkemizde de hakkında pek çok yüksek lisans ve doktora tezi yapılmıştır/yapılmaktadır.¹⁷⁷

¹⁷¹ *İslâm Sosyolojisi*, 14.

¹⁷² Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecuhu fî tefsîrihi el-mîzân*, 53-54; Haydârî, *Usûlu’t-tefsîr*, 47-50.

¹⁷³ Tabâtabâî, *Tevhîd Risâleleri*, 11.

¹⁷⁴ Suat Mertoğlu, "Muhammed Hüseyin Tabâtabâî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/307.

¹⁷⁵ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm’da Şîa*, 19; Evsî, *et-Tabâtabâî ve Menhecuhu fî Tefsîrihi el-mîzân*, 51.

¹⁷⁶ Mertoğlu, "Muhammed Hüseyin Tabâtabâî", 306-308.

¹⁷⁷ İlgili çalışmalar için bk. Hatice Erkoç, Tabâtabâî’nin Kur’an Anlayışı ve Yorum Metodu (el-Mîzân Örneği); Osman Kama, Allame Tabâtabâî Hayatı Eserleri ve Fikirleri; Yasin Apaydın, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî ‘de Varlık Kavramı; Alekber Muradov, Elmalılı ve Tabâtabâî

Arapça ve Farsça diline vakıf olan Tabâtabâî'nin hayatı, Tebriz, Necef ve Kum şehirlerinde geçmiştir.¹⁷⁸ Kanaatimizce eğer Batı dillerini öğrenmiş ve farklı ülkelere seyahat etme imkânı bulmuş olsaydı, hem dünyayı daha iyi tanıyacak hem de özgün felsefî düşüncelerini dünyanın tanınmasına imkânı olacaktı.

Yaşadığı 79 yıla pek çok eser sığdıran, Şîî ve Sünnî çevrelerce tanınan ve Batı dünyasında tanınması her geçen gün daha da artan Tabâtabâî, 15 Kasım 1981 yılında Kum'da vefat etmiştir.¹⁷⁹

1. 4. 1. İslâm Düşüncesine Katkısı

Tabâtabâî, XX. yüzyılda İran'da unutulmaya yüz tutmuş tefsir ve felsefe çalışmalarının yeniden canlanmasına katkı sağlamıştır. Onun, Kum'da gördüğü en büyük iki eksiklik, tefsir ve felsefe derslerinin olmaması idi. Zira dönemin fıkıhçıları tefsir ilmini ihmal ediyor ve felsefeye de şaşı bakıyorlardı. Ancak Tabâtabâî, ilmî derinliğinde fıkıh ve usul ilimleri olmasına rağmen, tefsir ve felsefe çalışmaları ile İran'daki bu kasvetli ortamı değiştirmeye muvaffak olmuştur. Özellikle tefsir çalışması ve bunu halka da açarak tefsir dersleri yapması, onun felsefe derslerini vermesine olanak tanımış ve felsefe karşıtlarının kendisine zarar vermesini engellemiştir.¹⁸⁰

Tabâtabâî, sosyoloji alanında da yetkin olan bir âlimdir. O, âyetleri tefsir ederken “sosyolojik inceleme” şeklinde açıklamaları ile sosyoloji sahasına; “*Zorunlu Sosyalleşme*,”¹⁸¹ “*Sosyal Nedensellik*,” “*Tarihsel Nedensellik*,” “*Sosyal Şehadet*,” “*Dinsel Yol Göstericilik*”¹⁸² ve “*Hak Esaslı İnanç Sistemi*”¹⁸³ gibi,

Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Âyetler ve Yorumları; Musa Kâzım Yılmaz, Tabersî ve Tabâtabâî de İmâmiyye Tefsiri; Ayşe Yüksel, Tabâtabâî'nin el-Mîzân Tefsirinde Evrim Teorisi ve Âdem'in Yaratılışı; Cemalettin Oruç, Siyasal Toplumsal İçerikli Âyetlerin Karşılaştırılması-Tabâtabâî ve Mevdudî Örneği-; Mansur Yayla, İbn Aşûr ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Mukayesesi; Şafak Çatal, Zemahşerî ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Klasik-Modern Yorum Bağlamında Mukayesesi.

¹⁷⁸ Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecühû fî tefsîrihî el-mîzân*, 45.

¹⁷⁹ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 15; Haydârî, *Usûlu't-tefsîr*, 33-34; Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecuhu fî tefsîrihî el-mîzân*.

¹⁸⁰ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Süneni'n-Nebi (Peygamberimizin Sünnetleri)*, çev. Turgut Atam, (İstanbul: ASR Yayınları, 2015), 23.

¹⁸¹ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 123.

¹⁸² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/60.

¹⁸³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/65.

sosyoloji ilminde kullanılan bazı özgün kavramları kullanmıştır. Tabâtabâî'nin sosyolojik yönü, ilahiyat sahasında özel çalışma gerektiren bir alandır.

Tabâtabâî, sosyalist, komünist ve materyalist görüşlerin ülkesini istilâ ettiği yıllarda klasik İran ulemâsının bu sorunu da fıkıhla çözme hayaline karşılık, bunun yerine felsefî ve aklî ilimleri bu akımlara cevap vermek için okutmak gerektiğini savunmuş ve bu yolda mücadele vermiştir. Onun girişimleriyle İran, önceden fıkıh havzası iken daha sonra felsefe, tefsir ve aklî ilimlerin okutulduğu bir ilim sahasına dönüşmüştür.

Henry Corbin (1903-1978), Seyyid Hüseyin Nasr ve bazı ilim adamları ile birlikte yaptıkları senelik ilmî/felsefî toplantılarda işlenen mevzular bunun ispatıdır.¹⁸⁴ Henry Corbin ile olan görüşmeleri hem Tabâtabâî'nin görüşlerinin Batı'ya nakline hem de Tabâtabâî'nin Batı dünyasını daha yakînen tanımasına fırsat vermiştir.¹⁸⁵ İran İslâm devrimi günlerinde Tabâtabâî'den bu toplantılara son vermesi istenmiş o ise buna şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak bu toplantılar, siyasî baskı sonucu bitirilmiştir.

Bu toplantılar Tabâtabâî'nin "İslâm'da Şîa" ve "İslâm'da Kur'ân" adlı iki eserini yazmasına vesile olmuştur. Bu toplantıların Corbin açısından faydası ise Şîa'yı tanıttığı eserlerinin Batı dilleri yanında, Arapça, Türkçe ve Malaycaya tercüme edilmesi ve İslâm dünyasında okunması olmuştur.¹⁸⁶

Tabâtabâî'nin, İran'ın ilim ve düşünce dünyasına kazandırdıkları şu şekilde özetlenebilir:

1- Aklî ilimleri ihya etmiştir. Döneminde bu konulara ulemanın tepkileri olmasına rağmen, temel felsefe kitaplarını bizzat okutmuş ve İran'da ihmal edilmiş olan tefsir derslerini canlandırmıştır.

2- Bilgiyi toplumun farklı kesimlerine taşımıştır. Eğitim alanında çeşitli fikrî ve ahlâkî mahiyette dersler vermek suretiyle toplum üzerinde etkili olmuştur.

3- Felsefe ve tefsir sahasında yazdığı eserler ve verdiği dersler ile İran'da bir neslin yetişmesine öncülük etmiştir.

¹⁸⁴ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 85-120.

¹⁸⁵ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 12.

¹⁸⁶ Haydârî, *Usûlu't-tefsîr*, 83-87.

4- Medrese eğitiminin halkı unuttuğu İran’da, halka yönelik Arapça ve Farsça pek çok eser kaleme almıştır.¹⁸⁷

Tabâtabâî’nin hayatı ve mücadeleleri Abduh ile benzerlik göstermektedir. Şöyle ki; her iksinin de akıl ve felsefe konusundaki fikirleri, katı gelenekle mücadeleleri, eğitim anlayışları ve siyasî tutumları aynıdır. Ayrıca klasik/geleneksel ilim anlayışına karşı çıkış, naklî ilimlerin yanında aklî ilimleri İslâm düşünce geleneğinde okuma-okutma çabalarıyla da Abduh’la benzerlik arz eder. Çünkü aynı çabayı Abduh da yaklaşık bir asır önce Ezher’in kemikleşmiş âlimleriyle mücadele ederek, hatta tecrid edilmesi pahasına Mısır’da vermiştir.

1. 5. el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’ân

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî’nin 1952 yılında yazmaya başladığı 20 ciltlik tefsiridir. 31 Ekim 1972’de tamamlanmıştır.¹⁸⁸ Kısaca *el-Mîzân* olarak tanınan bu tefsir, ülkemizde yapılan akademik çalışmalarda henüz yeteri kadar ele alınmamıştır. Çalışmamız da; *Mîzân* tefsirinin kaynakları, metodu ve mahiyeti ile Tabâtabâî’nin hadis anlayışı biraz daha derinlikli inceleme gereği duyulmuştur.

1. 5. 1. Yazılış Amacı

Tabâtabâî’ye göre tefsir, her dönemde insanların anlayacakları dilde Kur’ân’ın izahı için gerekli olan ve kıyamete kadar devam etmesi zarurî olan bir vazifedir. Hz. Peygamber’den sonra pek çok önemli tefsir yazılmış olmakla birlikte bu tefsirler, yazarların kabiliyeti, ilgi alanı ve dönemin şartları ile sınırlı bir bakış açısını yansıtmaktadır. Hâlbuki tefsire çeşitli ilimlerin sınırsız hazineleri hâlâ girememiş ve tefsirler çağın güncel ve reel ihtiyaçlarına cevap verecek duruma henüz ulaşmamıştır.¹⁸⁹

Tabâtabâî’ye göre parçacı yaklaşım ve mezhebî bakış açısı ile Kur’ân’ı anlama çabaları, sadra şifa bir tefsirin ortaya çıkmasına mani olmuştur. Ona göre, Ehl-i Eser/Hadisçiler akla hak ettiği rolü vermeyip onu geri plana itmiştir. Diğer taraftan kelamcılar, sığ anlayışlarına uygun bir tefsiri tercih etmiştir. Felsefeciler

¹⁸⁷ Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecuhu fî tefsîrihî el-mîzân*, 51-53.

¹⁸⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/398.

¹⁸⁹ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 45.

ise görüşlerine uymayan âyetleri hiçbir ilmî ilkeye dayandırmaksızın kendi fikirlerine uyarlama yoluna gitmiştir. Mutasavvıflar da Kur'ân'ın insanların hayatlarına hitap ettiğini unutarak bâtın anlayışı ile Kur'ân'ı insanların hayatlarından koparmış, dahası kavramları nûrânî ve zûlmânî diye ikiye ayırmışlardır. Bunun için Kur'ân; felsefe ve hikmet ile birlikte çağın insanların ihtiyaçları da dikkate alınarak yeniden tefsir edilmelidir.¹⁹⁰

Ona göre tefsir süreci aslında bu ihtiyacın bir sonucudur. Bu süreç Hz. Peygamber'den sonra kendi doğal seyrinde beşinci kuşağa kadar gelmiştir.

Sünnî tefsirde Hz. Peygamber'den sonra sahâbe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn şeklinde bir sınıflandırma vardır.¹⁹¹ Daha sonra Taberî (ö.310/923) gibi müfessirlerin eli ile ilk dönem râvilerin tefsire dair görüşleri kayıt altına alınmıştır. Senet zinciri bırakılarak görüşlere yoğunlaşmış, ancak bu dönem, tefsire yanlış rivayet ve görüşlerin de girmeye başladığı zaman dilimi olmuştur.¹⁹²

Bir diğer kuşak ise İslâmî ilimlerde uzmanlık perspektifiyle yazılan tefsirlerin dönemidir. Örneğin; Zeccâc (ö. 311/923) gramatik; Vâhidî (ö. 468/1076) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) kelime tahlili ve hareke; Zemahşerî (ö. 538/1144) belâgat ve fesahat; Râzî (ö. 606/1210) kelim; İbnü'l-A'râbî (ö. 638/1240) tasavvuf ve irfan; Sa'lebî (ö. 427/1035) hadis; Kurtubî ise (ö. 671/1273) fikhî tefsirler yazmışlardır.¹⁹³

Nisâbûrî (ö. 553/1158'den sonra), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ve Alûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimlerin ise muhtelif ilimleri yöntem olarak seçip tefsir yazdıkları görülmektedir. Tabâtabâî'ye göre bu dönem müfessirleri, tefsiri durağanlıktan çıkarmış, tefsir çalışmalarına yeni araştırma ve teori yöntemleri kazandırmışlardır. Ancak bu branşlaşma diğer taraftan zamanla rivayetlerin kopukluğuna ve metinlerin bozulmasına/tahrifine neden olmuştur.¹⁹⁴

Sünnî gelenekteki süreci bu şekilde tasnif eden Tabâtabâî'ye göre Şîî tefsir geleneği bu usulü takip etmemiştir. Onlar, Kur'ân'ı tefsir ederken Hz. Peygamber

¹⁹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/5-9; Ali Rıza Hasanpur, "Allame Tabatabaî Açısından Allah'ın Gerçek Muradına Ulaşmada Müfessirlerin Anlayışlarının Rolü", *Misbah Dergisi* 9/16 (2020): 52.

¹⁹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/10.

¹⁹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/10.

¹⁹³ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, çev. Ahmet Erdiç, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988), 58.

¹⁹⁴ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 57-59.

ve Ehl-i Beyt'ten gelen rivayetlerle kendilerini sınırlamışlar ve böylece kopukluğun ve metin karışıklığının önüne geçmişlerdir.¹⁹⁵

Şîa'da birinci grubu oluşturanlar; Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'ten rivayetleri alıp düzensiz bir şekilde tefsire aktaran beşinci ve altıncı imamın arkadaşları olan Zürâre b. Ayun, Muhammed b. Müslim, Maruf ve Cârîr; ikinci grup ise hicrî 5. ve 6. yüzyılda yaşayan Muhammed el-Ayyâşî (ö. 320/932 [?], Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 381/991) ve Nu'mânî gibi âlimlerdir. Şîa'da üçüncü kuşakta âyetleri lisan ve edebiyat açısından ele alan Şerif er-Râzî, konulara göre yorumlayan Şeyh el-Tûsî (ö. 460/1067) ve Sadrettin Râzî'nin felsefî tefsirleri, belirli ilim dallarında uzmanlaşmış ve yazılmış eserler olarak değerlendirilebilir.¹⁹⁶

Tabâtabâî, tefsir sürecinin Sünnîler tarafından tasnif edilmesini gereksiz görse de kendisi de Şîa için böyle bir süreçten bahsetme gereği duymuştur. Çünkü her ilim sahasında olduğu gibi tefsir alanında da bir tekâmül söz konusudur.

1. 5. 2. Kaynakları

Bir yazarın başvuru yaptığı kaynakları bilmek, yazarın usûlünü, ilmi tercihlerini, kültürünü ve döneminde ulaşabildiği eserlerin onun hayatına kattıklarını bilmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Tabâtabâî, eserinde; pek çok klasik ve modern tefsir, hadis, siyer, tarih, felsefe ve dil kaynaklarına başvurmuştur.

Tabâtabâî, ilk dönemden kendi çağına kadar yazılmış olan önemli tefsir kaynaklarına ulaşmıştır. Tefsir yaparken, önce Sünnî kaynaklara, ardından da Şîî eserlere yer vermiştir. Âyetin izahında tanım ve kelime tahlili yaparken Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı) *el-Müfredât*¹⁹⁷ adlı eserine, Sünnî kaynak olarak Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr*¹⁹⁸ başta olmak üzere; Taberî'nin *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*'ı¹⁹⁹ ve tartışmalı konularda da Abduh ve Reşid Rızâ'nın *Tefsîrü'l-menâr*'ı gibi tefsirlere başvurmuştur. Şîî

¹⁹⁵ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 58.

¹⁹⁶ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 60-62.

¹⁹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/73; 10/39; 12/197.

¹⁹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/337; 5/22; 16/95; 9/85.

¹⁹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/366; 4/294; 6/62; 9/210.

kaynaklardan ise Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecmeu'l-beyân*²⁰⁰ adlı eseri başta olmak üzere diğer kaynakları kullanmıştır.²⁰¹

Sıklıkla başvurduğu kaynaklar; Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*,²⁰² Fahreddin Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*,²⁰³ Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*,²⁰⁴ Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî*,²⁰⁵ Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm*²⁰⁶ ve Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1940) *el-Cevâhir*²⁰⁷ gibi eserleridir.

Ayrıca dil eserleri olarak; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî'nin (400/1009'dan önce) *Tâcü'l-luğa*,²⁰⁸ İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*²⁰⁹ ve Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kamûsü'l-muhît*,²¹⁰ Sa'lebî'nin (ö. 291/904) *el-Mecâlis* ve Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Esrârü'l-belâğa* gibi kitaplardan istifade etmiştir.

Tarih kitaplarından İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye*,²¹¹ Taberî'nin *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*,²¹² Ya'kübî'nin (ö. 292/905'ten sonra) *Târihu Ya'kubî*,²¹³ İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *es-Savâ'iku'l-muhrika* ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *Sîretu İbn Hişâm* adlı eserleri öne çıkanlardır.

Şîî eserlerde Ayyâşî'nin *Tefsîrü'l-Ayyâşî*,²¹⁴ Kûfî'nin *Tefsîru'l-furât*,²¹⁵ Nu'mânî'nin *Tefsîru-Nu'mânî*,²¹⁶ Kummî'nin *Tefsîru Kummî*,²¹⁷ Tûsî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Bahrânî'nin (ö. 1107/1696) *el-Burhân fî tefsîri'l-*

²⁰⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 11/35; 20/252; 16/34; 15/336.

²⁰¹ Evsî, *Tabâtabâî ve menhecühü fî tefsîrihi el-mizân*, 59.

²⁰² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/245; 20/70; 14/371; 4/171; 18/48; 17/248, 397; 19/51.

²⁰³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 11/19; 8/223; 14/153-155; 16/181.

²⁰⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 11/179; 13/248; 9/126.

²⁰⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/17, 136; 12/38; 13/369; 14/159.

²⁰⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 15/389; 17/283.

²⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 13/390; 11/292; 47 297.

²⁰⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/227; 8/176; 17/293.

²⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/204; 13/138.

²¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/302; 14/43.

²¹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 13/384; 12/118.

²¹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/298.

²¹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 9/29; 12/118.

²¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 11/40.

²¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/177; 3/228.

²¹⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/25; 16/40.

²¹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 14/333; 7/209.

Ḳur'ân,²¹⁸ Râvendî'nin (ö. 573/1178) *Tefsîrû'l-Ḳur'ân*,²¹⁹ Kâşânî'nin (h. 1091) *es-Sâfî fî't-tefsîr*²²⁰ ve Huveyzî'nin (h.1112) *Tefsîru nûri's-sekaleyn*²²¹ gibi temel eserlere başvurmuştur.

Tabâtabâî'nin tefsiri, ciddi anlamda hadis rivayetleri de içeren bir eserdir. “Âyetlerin Hadislerle Açıklanması” başlığında bazı yerlerde Sünnî, bazı yerlerde de Şîî hadis eserlerinden faydalanmış; Ehl-i Beyt başta olmak üzere sahabeden ve tabiînden gelen rivayetlere yer vermiştir.

Kütüb-i Sitte, *Kütüb-i Erbaa*, Tabersî'nin *el-İstibsâr*, Ukberî'nin (ö. 413/1022) -Tabâtabâî daha çok “Şeyh Müfid” ismini kullanmaktadır- *el-İhtisâs*,²²² Tûsî'nin *el-İstibsâr* ve *el-Emâlî*,²²³ İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *el-İsâbe*,²²⁴ Meclisî'nin (ö. 1110/1698 [?]) *Bihârü'l-envâr*,²²⁵ Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî* ve Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh'in (ö. 381/991) *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*²²⁶ adlı eserler başta olmak üzere onlarca Sünnî ve Şîî eseri kaynak göstermiştir.

Tabâtabâî yukarıda kategorize edilen eserlerin yanında genel başvuru kaynağı olarak; Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*,²²⁷ Süyûtî'nin *el-İtkân*, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid*²²⁸ ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilü'l-i'câz*²²⁹ gibi eserlere de müracaat etmiştir. İncil ve Tevrat ile birlikte bu iki kitap hakkında yazılan sözlük²³⁰ ve felsefe alanında ise Eflâtun, (m. ö. 427-347)²³¹ İbn Sînâ (ö. 428/1037)²³² ve Şîrâzî (ö. 1050/1641)²³³ gibi farklı âlimlerin eserlerine başvurmuştur.

²¹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/99; 5/143.

²¹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/329.

²²⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/146; 4/29.

²²¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 13/283; 16/142.

²²² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/402; 3/231.

²²³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/284.

²²⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/296.

²²⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/17217/7.

²²⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/75; 1/119.

²²⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/328.

²²⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/296.

²²⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 14/315.

²³⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/284; 5/248; 6/224; 1/140; 5/224; 3/314.

²³¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 13/187.

²³² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/225.

1. 5. 3. Mahiyeti ve Metodu

el-Mizân hem dirâyet hem de rivayet tefsiridir. Eserde Kur'ân'daki bütün âyetlerin kısa ya da uzun tefsiri yapılmıştır. Âyetler tartışmalı bir konuyu ele alıyor ise -konulu tefsir denilebilecek mahiyette- o konu ile ilgili Kur'ân'daki bütün âyetler ilgili bölüme alınmaya çalışılmış, “Âyetlerin Hadislerle Açıklanması”, “Sosyolojik İnceleme”, “İlmî İnceleme” veya “Felsefî İnceleme” şeklinde başlıklarla ilgili âyetler tefsir edilmeye çalışılmıştır.

el-Mizân tefsirinde âyetlerin dağılımı, sûrelerin kendi içerisindeki konu bütünlüğü dikkate alınarak ve siyak-sibak göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Bazen bir âyet, bazen birkaç âyet bazen de kısa sûrelerde olduğu üzere bir sûrenin tamamı tefsir edilmiştir.²³⁴ Âyetleri konusuna göre ele aldığı yerlerde ise *Menâr* tefsiri ile benzerliği göze çarpmaktadır.²³⁵

Siyak-sibak durumu dikkate alınmakla birlikte, âyetler Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde tefsir edilmiştir. Âyetler izah edilirken ilgili hadisler, Ehl-i Beyt imamlarının ve müfessirlerin görüşleri de aktarılmıştır.²³⁶ Hadisler Kur'ân'a arz edildiği²³⁷ gibi, Ehl-i Beyt imamlarının sözleri de Kur'ân'a arz edilip değerlendirmeye tabi tutulmuştur.²³⁸

Her sûrenin genel konusu yanında tefsiri yapılan âyetin esas maksadı, varsa ahkâma dair hususlar ve bu âyetle ilişkili diğer âyetler zikredilmiştir.²³⁹ Eğer mananın anlaşılmasında önem arz ediyorsa âyetin Mekkî veya Medenî oluşuna değinilmiş ve ilgili görüşler aktarılmıştır.²⁴⁰

Tabâtabâî, Kur'ân'ın tefsirinde sahâbe kavlini ve özellikle de bazı sahâbenin isimlerinin zikredilmesini, Kur'ân'ın anlaşılmasının önünde engel

²³³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 13/194.

²³⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 16/143; 15/314.

²³⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/219; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/218.

²³⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/364.

²³⁷ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, çev. Mustafa Yalçın, (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2018), 155; Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 67.

²³⁸ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 66.

²³⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/16; 5/157.

²⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 11/284.

görmekte ve bunu Sünnî kesimin tekel oluşturması olarak değerlendirmektedir.²⁴¹ Ayrıca sahâbe, tabîin ve müfessirlerin görüşlerinin mutlak manada doğruluk ve kesinlik ifade etmediğini, zira her sahâbenin görüşü dikkate değer olmakla birlikte bu görüşlerin hak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre bu kesimlerin görüşleri ictihad hükmündedir ve de sözün sahibinden başkasını bağlamaz.²⁴²

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'ın anlaşılabilmesi ve tefsir edilebilmesi için müfessirin; nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, ruhsat-azimet, Mekkî-Medenî, kaza-kader, takdim-tehir, zâhir-bâtın, istisna olanı, önceki ifadede yer alıp sonraki ifadede işaret edilen niteliği, te'kitli ve vurgulu olanı, farzların ve hükümlerin bulunduğu yerleri, nüzul sebeplerini ve mübhemâtü'l-Kur'ân'ı bilmesi gerekir.²⁴³

Mîzân tefsirinde bazı klasik tefsirlerde olduğu gibi rivayetlerle ya da dil ve belâgat gibi aletlerle âyetler tefsir edilerek yetinilmemiştir.²⁴⁴ Tabâtabâî, lugavî izahlara, manayı ve maksadı temin edecek boyutta değinmiştir. Şiir, dinî hakikatleri anlamada değil; çok nadiren ikinci derece konuları izah etmede başvurduğu kaynağıdır.²⁴⁵ İ'rab, sarf ve nahiv inceliklerine, âyetin manasındaki belirsizlikleri giderecek derecede başvurmuştur.²⁴⁶ Aynı şekilde iltifât,²⁴⁷ tenkîr,²⁴⁸ hazf²⁴⁹ ve istiâre²⁵⁰ gibi belâğî inceliklere de lüzumu olan yerde ve sınırlı boyutta değinmiştir.²⁵¹

²⁴¹ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 42; Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 92.

²⁴² Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 272.

²⁴³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/82.

²⁴⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 13/59; 16/125; 10/243.

²⁴⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 17/297; 4/302; 5/154.

²⁴⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 10/109; 17/227.

²⁴⁷ **İltifât**: Sözü bir halden başka bir hale çevirmektir. Bir sözü birinci, ikinci veya üçüncü şahıs kiplerinden herhangi biri ile ifade ederken diğer bir kipe geçmektir. Süleyman Mollaibrahimoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'de İltifat Sanatı", *Diyanet İlmî Dergi* 33/1 (1997): 17; Süleyman Gür, *Anlatımlı Kur'an Belâgatı Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 144-145.

²⁴⁸ **Tenkîr**: Marifenin zıddı olup, kelimenin yerine göre tür, ta'zîm, tahkîr, teksîr veya taklîl ifade etmesidir. Ahmet Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belağîyye ve tatavvurihâ* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2007), 384-385.

²⁴⁹ **Hazf**: Bir delilden hareketle, sözün bir kısmını ya da tamamını ibareden düşürmektir. Gür, *Anlatımlı Kur'an Belâgatı Meânî-Beyân-Bedî'*, 110.

²⁵⁰ **İstiâre**: Bir lafzın benzerlik alakası ve bir karine-i maniadan dolayı konulduğu mananın dışında başka bir anlamda kullanılması veya bir kelimenin manasının geçici olarak alınıp başka bir kelimenin yerinde kullanılmasıdır. Gür, *Anlatımlı Kur'an Belâgatı Meânî-Beyân-Bedî'*, 248.

²⁵¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/56; 17/64; 16/65.

Tabâtabâî'nin eseri ansiklopedik bir tefsir görünümündedir. Çünkü eser; tefsir, hadis, sosyoloji, sosyal psikoloji, ictimâî,²⁵² fen, felsefe, tarih, dil ve belâgat gibi farklı disiplinleri içeren bir mahiyettedir. İlgili bölüm farklı görüşlerle izah edilmesi gerektiğinde aklî, ilmî, felsefî, ictimâî ve tarihî izahlar yapılmaktadır.²⁵³ Onun isrâîlî rivayetlere sınırlı miktarda başvurduğu görülmektedir. Ancak eserdeki kısas-ı enbiya ile ilgili bölümlerde bu rivayetler biraz daha yoğun yer almaktadır.²⁵⁴ Eserinde, ictimâî tefsir hareketinden etkilendiği, yeni araştırmalar ile bunun zenginleştirildiği ve çağdaş pek çok konunun bu çerçevede ele alındığı anlaşılmaktadır.²⁵⁵

Tabâtabâî, âyetlerin bilimsel izahına nadiren değinmekte; ancak bu yorumları eleştirel mahiyette yapmaktadır. Bu bağlamda geleneksel tefsir anlayışına daha yakın olduğu söylenebilir. Örneğin; “وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا / *orada meyvelerden iki çift var eden*”²⁵⁶ âyetini Tantavî Cevherî'nin “döllenme”²⁵⁷ olarak yorumlamasını, “Yüce Allah burada meyvelerin iki çift yaratıldıklarını ifade etmektedir yoksa iki çiftten yaratıldıklarını değil” diyerek klasik bir yorum getirmiştir.²⁵⁸

Buna ilaveten varlık âlemini madde ve onun somut belirtisi şeklinde algılayan bilimsel tefsir ekolünü; Kur'ân'da geçen kürsî,²⁵⁹ arş,²⁶⁰ levh²⁶¹ ve kalem²⁶² gibi kavramların sadece bilimle izah edilemeyeceği şeklinde de eleştirmektedir. Çünkü Tabâtabâî, bilimsel tefsir akımlarının, bilimsel ve felsefî araştırmaların verilerini dışarıdan Kur'ân âyetlerinin anlamlarına yüklediğini düşünmektedir. Bu sayede tefsir deyince pek çok hakikatin mecaz olarak

²⁵² Musa Kazım Yılmaz, "el-Mîzân", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005), 30/213.

²⁵³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/134-139; Haydârî, *Usûlu't-tefsîr*, 93.

²⁵⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 10/352-359.

²⁵⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/261-277.

²⁵⁶ er-Ra'd 12/3.

²⁵⁷ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Dâru'l-Fikr, t.y.), 4/80-81.

²⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/292.

²⁵⁹ el-Bakara 2/255.

²⁶⁰ el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; er-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5.

²⁶¹ el-Burûc 85/22.

²⁶² el-Kalem 68/1; el-Alak 96/4.

algılanması ve yine bazı âyetlerin bilimsel yoruma tabi tutulması durumu ortaya çıkmaktadır.²⁶³

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'ın kendisi bizzat yol gösterici, nûr ve her şeyin açıklayıcısı olduğundan onu anlamak için de başka yollara ve metodlara ihtiyaç yoktur.²⁶⁴

Tabâtabâî'nin üslubu, *Mîzân* ve diğer eserlerinde farklılık göstermektedir. Tefsirinde daha mülayim iken diğer kitaplarında mezhebî tercihi/sert üslubu daha çok görülmektedir. Şîa ve Ehl-i sünnet arasında tartışma konusu olan hususlarda sert, tel' in edici²⁶⁵ ve aşırı söylemler kullanmaktadır.²⁶⁶

Tabâtabâî, Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tartışma olan bir konuda Sünnî-Şîî ravilerden gelen farklı hadisleri eserine almıştır. Ancak âyetin tefsirine dair hadisleri ele alırken sadece bir aktarıcıdır. Bölümün sonunda, "Ben de derim ki" ifadesi ile kısaca görüşünü belirtir. Âyetleri tefsir etmede daha çok dirâyet tefsiri görünümüne sahip iken, hadislerle açıklama bölümünde rivayet tefsiri üslubuna bürünmektedir.²⁶⁷

Tabâtabâî, tefsirini Yusuf sûresi 52. âyete kadar *Menâr* tefsiriyle mukayese ederek ve diyalojik bir üslupla kaleme almıştır.²⁶⁸ *Mîzân* tefsiri, âyetleri konularına göre ayırması, aynı başlıklar açarak değerlendirmesi, tartışmalı konulara yaklaşımı, gelenek ve moderniteye bakış açısı gibi hususlarda *Menâr* tefsiri ile benzerlik arz etmektedir.²⁶⁹

el-Mîzân ilk sûrelerde dil tahlilleri, rivayet değerlendirmeleri ve lafzî tartışmalar oldukça az iken sonraki sûrelerde bunun aksine bir usul ve üslubu tercih etmiştir.²⁷⁰ Klasik tefsirlerde olduğu gibi usul konularını ve diğer tartışmalı ilmî konuları ele aldığı ilk sûreleri yoğun içerikte yazarken, ilerleyen sûrelerde önceki yazdıklarına atıf yaparak konuyu geçiştirmekte ve böylece konuları daha

²⁶³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/7-9; 8/148-150; 16/244-247; 10/151.

²⁶⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/86.

²⁶⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/9.

²⁶⁶ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 38.

²⁶⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/160.

²⁶⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/315.

²⁶⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/151; Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/288.

²⁷⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 19/227-228.

kısa ele almaktadır. Örneğin; Yasin sûresinden sonraki sûreler, üç cilde sığdırılarak tefsir tamamlanmıştır.²⁷¹

Şîî tefsir geleneğinde ahbârîler²⁷² ve usûlîler²⁷³ arasındaki mücadelede ilk dönem ahbârîler daha etkin iken, son dönemde daha mutedil bir çizgide duran usûlîlerin öne çıktığı görülmektedir.²⁷⁴ Tabâtabâî, Şîa içerisinde usûlîler ve ahbârîler olarak bilinen bu fikrî ayrılıkta; aklî, felsefî, sosyolojik ve psikolojik tahlilleri önemsediğinden dolayı tefsirinde usûlîler tarafında yer almaktadır.

İran'da uzun yıllar, Kum dâhil bütün dinî eğitim merkezlerine klasik Şîî gruplar hâkim olmuştur. Ancak son dönemde İran'da usûlî-irfânî gelenek ağırlığını hissettirmektedir. Bu geleneğin ilk temsilcisi Humeynî kabul edilirken, bir diğer usûlî-irfânî önderi ise Tabâtabâî olmuştur. Ancak ahbârîlerin İran coğrafyasındaki hâkimiyetinden dolayı, Tabâtabâî ömrünün son dönemlerinde Kum'da ders veremez olmuş ve memleketine olan Tebriz'e dönmek zorunda kalmıştır. Hatta özel sohbetlerinde derinlemesine girdiği irfanî konulara sırf bu kesimlerden çekindiği için *Mîzân* tefsirinde yer verememiştir.²⁷⁵

Mîzân tefsirinin ana teması; Allah'ın isimleri, fiilleri, Allah ile insan arasındaki vasıtalarla ilişkin bilgiler, insanın dünya hayatından önceki durumu, dünya hayatı ile ilgili bilgiler, ölümden sonraki süreç ve ahlâk yapısı gibi konuları içermektedir.²⁷⁶

Tabâtabâî'ye göre dinî anlamada ve yorumlamada Kitap, Sünnet ve sarîh akıl kesin hüccettir. İslâm fıkhrında delil olarak kabul edilen icma' ise delil değildir.²⁷⁷ Bunun için Kur'an bize üç yol göstermektedir: Dinî nassların zâhirîni

²⁷¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 17/61.

²⁷² İmâmiyye Şîası içinde, dinî hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivayetlerini esas kabul edenlere verilen ad.

²⁷³ İmâmiyye Şîası geleneğinde dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekol.

²⁷⁴ Sabuhi Shahavatov, "Şîa'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (06 Ocak 2015): 116.

²⁷⁵ Mahmut Erol Kılıç, "Bana Göre İran'da Neler Oluyor", *Yeni Şafak Gazetesi*, 14 Ocak 2018, Erişim 30.06.2019, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/bana-gore-iranda-ne-oluyor-2-2043073>.

²⁷⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/14.

²⁷⁷ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 38.

anlamak, akli kullanmak ve hakikati keşf edebilmenin asıl sâiki olan ihlaslı bir kulluk yolunu tercih etmektir.²⁷⁸

Ona göre Kur'ân'ın bir zâhirî anlamı bir de bâtınî anlamı vardır. Bâtın zâhire göre bedene hayat veren bir ruh mesabesindedir.²⁷⁹ Kur'ân'ı anlamak için onun te'vil edilmesi gerekir. İlk dönemde te'vil kelimesi ile daha çok, Kur'ân'ın zâhirî ile zıt anlama gelen anlam kastedilirdi. Ancak te'vil kelimesinin asıl anlamı, lafzın ifade ettiği anlam değil, lafızdan da öte yüce anlamlardır. Bu anlamları da peygamberler ve veliler müşahade yolu ile elde edebilirler.²⁸⁰

Tabâtabâî eserinde; kadın, insan hakları, insanın yaratılışı,²⁸¹ özel mülkiyet, kardeşlik, imanın bireysel ve toplumsal etkileri, çok eşlilik,²⁸² kısas,²⁸³ miras,²⁸⁴ ölümden sonraki hayat²⁸⁵ ve toplumsal sorumluluklar gibi güncel dinî ve ahlâkî konularda değerlendirmeler yapmaktadır.²⁸⁶

Tabâtabâî, Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin açıklanmasının; felsefî, iktisadî ve siyasî bazı hususlara çözüm bulma, ruhanî ve cismanî tarafları ile insan hayatının tamamına Kur'ân ile yön verebilme anlamında yeterli olduğuna inanmaktadır.²⁸⁷ O, Kur'ân'ın gizemli, şifreli ve anlaşılamaz bir kitap olmadığı gerçeğinin bizzat âyetler²⁸⁸ tarafından ifade edildiğini savunmaktadır. Ona göre Kur'ân'da ihtilaf bulunmadığına göre o, değişim ve dönüşüme de kapalıdır. Aynı şekilde İslâm şeriatı kıyamete kadar geçerli olduğuna göre, onun hükümlerinde değişim ve dönüşümün olduğunu düşünmek anlamsızdır.²⁸⁹

Tabâtabâî, ilk dönem Şîî âlimleri kadar katı olmamakla²⁹⁰ birlikte, genel mezhebî çizgisinin dışına pek çıkamamıştır. Tartışmalı konularda Şîî ulemanın

²⁷⁸ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 86; Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 65.

²⁷⁹ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 96.

²⁸⁰ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 98.

²⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/113.

²⁸² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/182.

²⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/434.

²⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/222.

²⁸⁵ Tabâtabâî, *Ölümden Sonraki Hayat*, çev. Bahri Akyol, 1. Baskı (İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1996).

²⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/178; 4/92-133.

²⁸⁷ Haydârî, *Usûlu't-tefsîr*, 96.

²⁸⁸ en-Nisâ 4/82; en-Nahl 16/89; el-Mu'minûn 23/68; es-Sâd 38/29.

²⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/20-21.

²⁹⁰ Haydârî, *Usûlu't-tefsîr*, 95.

rivayetlerini aktarıp kendisi ayrıca bir görüş beyan etmemiştir. Örneğin; “takiyye”²⁹¹ ve “ayaklara mesh”²⁹² konusundaki tutumu bu şekildedir.²⁹³ Ancak zaman zaman bazı konularda geleneksel Şîî anlayışla hareket etmeyip, kimi âyetlerin mezhebî düşünce ile yorumlandığını ifade edebilmiştir. Örneğin; “silm”²⁹⁴ kavramının Şîa tarafından “velâyet” şeklinde yorumlanmasını eleştiren Tabâtabâî, bu ifadenin genel olduğunu, sadece velâyete uyarlamanın âyeti sınırlandırmak anlamına geleceğini ifade etmiştir.²⁹⁵ Ayrıca Kur’ân’ın tahrif edilmesi meselesinde, ilk dönem âlimlerinden Kummî ve Ayyâşî gibi Şîî ulemanın aksine, Kur’ân’ın tahrif edilmediğini ve nâzil olduğundan beri aslı üzere korunduğunu belirtmiştir.²⁹⁶

Ona göre, Kur’ân hakkında bilgisizce konuşmak, Allah’ın dizayn ettiği âyetler arasındaki insicamı bozar.²⁹⁷ Ayrıca Kur’ân her yönüyle anlaşıldığına göre, beşerî izahlar Kur’ân’daki ilâhî izahı sekteye uğratır.²⁹⁸ Bu yaklaşım Abduh’ta da aynıdır. Abduh, müfessirin âyetteki lafzı, kendi izah edeceği kelime ile değiştirmesini, “Allah’tan daha güzel izah etme iddiası” olarak değerlendirmektedir. Kur’ân insanları uyarırken Allah korkusu düşüncesini ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda dinî yasaları öğretirken, açıkladığı hükümleri ahlâkî faziletlerle ve övgüye değer hasletlerle desteklemektedir. Bunu yapmadaki temel amacı, insanın özünde var olan takva duygusunu uyandırmaktır. Böylelikle Kur’ân, hükmün uygulanmasını, içselleştirilmesini ve kulun imanının artmasını temin etmektedir.²⁹⁹

Kur’ân sadece Arapları ve Müslümanları değil, bütün insanlığı kendisine davet eden ilâhî kitaptır. Müşriklere, putperestlere ve diğer semavî din mensuplarına³⁰⁰ doğrudan hitap eden mesajlar içermektedir.³⁰¹ Kur’ân, farklı

²⁹¹ Âl-i İmrân 3/28.

²⁹² el-Mâide 5/6.

²⁹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/248.

²⁹⁴ el-Bakara 2/208.

²⁹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/106.

²⁹⁶ Sabuhi Shahavatov, "İmâmiyye Şîa’sının Kur’ân’ın Tahrifine Yaklaşımı", *Usul: İslâm Araştırmaları*, 22 (Temmuz 2014): 58.

²⁹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/311-312.

²⁹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/80-81.

²⁹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/314.

³⁰⁰ Âl-i İmrân 3/64; el-En’am 6/19; et-Tevbe 9/11; el-Kalem 68/52; el-Müddessir 74/35-36.

zaman ve zeminlerde nâzil olmasına rağmen içerisinde çelişki bulunmayan, beşer sözüne benzemeyen, varlıklar üzerinde etkili olan dönüşüm ve tekâmül yasasının kendisinde vuku bulması aklen muhal olan bir kitaptır. Kur'ân, sıradan anlayış düzeyine sahip kimseler tarafından bile anlaşılabilir bir yüce kitaptır.³⁰²

1. 5. 4. Tabâtabâî'nin Hadis'e Yaklaşımı

Şiîlerin hadise ve râvilere bakış açısının yanında, Tabâtabâî'nin bu noktada nasıl bir konumda olduğu önemlidir. Ayrıca *el-Mizân*, “hadislerle âyetlerin açıklanması” başlığında ciddi sayıda hadis barındırdığından dolayı bu bölümde Tabâtabâî'nin hadise yaklaşımı kısaca ele alınmıştır.

Sünnîler ile Şiîler Hz. Peygamber'in sünnetinin dinî anlama ve yaşamada rehber olduğu hususunda hem fikirdirler. Ancak sünnetin aktarımının bütün sahâbe yolu ile mi yoksa sadece Ehl-i Beyt yolu ile mi olacağı noktasında tartışma vardır. Şiîler, bazı sahâbe ve tabiînin hadis rivayetlerini kabul etmezler. Bu sahâbeler, Ebû Hureyre, Muaviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), Amr b. As (ö. 43/664), Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670), Mervân b. Hakem (ö. 65/685), Semüre b. Cündeb (ö. 60/680) ve Ammâr b. Yâsir'in (ö. 37/657) katili Ebû'l-Gâdiye (ö. 83/702'den sonra) gibi isimlerdir.³⁰³ Şîa bu isimlerden rivayet aktarmak yerine, rivayet zincirini Ehl-i Beyt imamları ile sınırlı tutar. Hatta Şîa'nın kabul ettiği hadislere bakıldığında, doğrudan Hz. Peygamber'den alınan hadisler azınlıktadır. Hadisler daha çok Ehl-i Beyt imamlarına dayanmaktadır.³⁰⁴

Tabâtabâî'ye gelince ona göre, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri Kur'ân gibi delildir. Hatta o olmasaydı, Kur'ân doğru anlaşılamazdı.³⁰⁵ Ehl-i Beyt imamlarının sözleri de hüccettir. Ancak Tabâtabâî'nin, Ehl-i Beyt'in sözlerini Resûlullah'ın sözleri gibi hüccet kabul etmesini Hz. Peygamber'in referansına havale etmesi, mezhebinin getirdiği bir yorumdur. Ona göre Ehl-i Beyt'in sözleri peygamberin sözlerinden hemen sonra gelmekte ve bu sözler dini

³⁰¹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 22-24.

³⁰² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/20.

³⁰³ Ahmet el-Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık: Sünnîlik Şiîlik İslâm Birliği*, çev. Muharrem Tan, 3. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 68.

³⁰⁴ el-Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık: Sünnîlik Şiîlik İslâm Birliği*, 73.

³⁰⁵ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 90.

açıklamada oldukça önemlidir. Onlar hataya düşmezler ve onlardan bize gelen açıklamalar mutlak kabul edilip onlara uyulması zorunludur.³⁰⁶ Hz. Peygamber'den doğrudan alınan hadisler, değeri açısından Kur'ân hükmündedir. Vasıta ile aktarılan hadislerde ise mütevatir olanlar ile doğruluğuna kesin şahit bulunanlar hüküm ifade ederler. Bunların dışındakilere itibar edilmez. Ahad haberler ise güvenilir olmak kaydı ile yalnızca şer'î hükümlere delil olarak kabul edilebilir.³⁰⁷

Ona göre ilk dönemde münafıklardan ve Yahudilerden bir grup, Müslüman kisvesi altında uydurma hadisler rivayet etmişlerdir.³⁰⁸ O, buna ilaveten, İslâm düşüncesinde hadisleri toptan reddetme yaklaşımını da eleştirmektedir.³⁰⁹ Örneğin; insanın yaratılışına dair rivayetlerde olduğu gibi, “Bunlar tasavvufçuların uydurmaları ve asılsız kuruntularıdır” diye ilim ve hikmet kaynaklarından gelen hadisler reddedilmemelidir.³¹⁰ düşüncesindedir. Çünkü dikkatli bir araştırmacı hadislerin sahih ve uydurma olanlarını tespit edebilir.

Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun Ehl-i Beytinden elde edilen yaklaşık on bin hadis, eserlere kaydedilmiş ve günümüze kadar getirilmiştir. Bugün elimizde bulunan hadis külliyatı her nevi dinî soruya cevap verecek nitelik ve kapasitededir.³¹¹ Şîî âlimler çeşitli baskı ve zulümlere rağmen elde ettikleri hadisleri Ehl-i Beytin talimatı ile Kur'ân'a arz ederek arıtıp temizlemiş ve korumasını bilmişlerdir. Fakat bazı hadisler de dönemin şartları gereği kaybolup gitmiştir.³¹² Güvenilir yollarla günümüze kadar yaklaşık on bin hadis gelmiştir diyen Tabâtabâî, bir başka yerde Şîa'nın en güvenilir hadis

³⁰⁶ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 91.

³⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/57; Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 103.

³⁰⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/229.

³⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/231-232.

³¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/122.

³¹¹ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 38. Ancak Tabâtabâî'nin, “Hz. Ali'den de yaklaşık 11 bin söz sahih kaynaklar aracılığı ile gelmiştir.” sözü de masum olmayan bir ifade olarak durmaktadır. İlgili görüş için bk., Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 53. Ancak Sünnî kaynaklara göre Hz. Ali'den gelen rivayetlerin çoğunluğu, sebeb-i nüzul, kıssalar ve Kur'an'da kimi âyet ve sûrelerin faziletine dair rivayetlerdir. Bunlar da 15 asırlık İslâm tarihinde başka hiçbir kimseye nasip olamayacak kadar çok, Hz. Alinin hicretten önce, sonra hatta öldükten sonrasına dair kerametlerine varıncaya kadar ciddi bir malzemedir. Özellikle Şîa tarafında uydurulan bu rivayetlerin çoğu keramet ve efsanelerle tezyin edilmiş olup Hz. Ali mitolojik bir figür haline çevrilmiştir. Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 215.

³¹² Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 40.

kaynağı diye ifade ettiği Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinde on altı bin yüz doksan güvenilir hadise yer verdiğini ifade etmektedir. Bu ifadesi az önceki görüşü ile çelişmektedir.³¹³

Tabâtabâî, Hz. Aişe başta olmak üzere³¹⁴ sahâbe ve tabiîn tarafından gelen rivayetleri; çeşitli karıştırmalara maruz kaldığından ve kendi aralarında çelişki arz ettiğinden dolayı kanıt olarak kabul etmemektedir.³¹⁵ Ona göre bizzat sahâbenin uygulamaları hadislerle çeliştiğı için ya bu hadisler sahih değıl, ya da anlamları tahrif edilmiştir.³¹⁶ Ayrıca, âyet-i kerimede³¹⁷ Allah'ın sahâbeden razı olduğunu buyurması da onları masum kılamaz.³¹⁸

Ona göre, ilk dönem Müslümanlarının siyasî ve sosyal sâiklerden ötürü ilim ve araştırmadan el çektilirmeleri, sahâbe ve sonraki nesiller arasında hadis rivayetini popüler bir uğraş haline getirmiştir. Öyle ki insanlar bu yolla ciddi saygınlık elde edip isimlerini tarihe yazdırma fırsatı bulmuşlardır. Ancak bu durum, İslâm düşüncesinde ilmî araştırma ve gelişmenin de önünü kesmiştir. Ayrıca hadis ilminin bu derece öne çıkarılması, bazı kişilerin ve grupların düşüncelerini hadise teyit ettirme gayretine girmelerine sebep olmuş ve bu usul hadislerin ve hadis kaynaklarının zarar görmesine neden olmuştur. Bu vesile ile uydurma veya zayıf hadisler muhkemler sınıfına dâhil edilmiş, bu yanlışlar yüzünden sonraki dönemlerde hadislerin mevsûkiyeti sorgulanmış ve aslında muhkem olan pek çok hadis, öncekilerin yaptıkları hatalara kurban edilerek batıl ve geçersiz damgasını yemiştir.³¹⁹

Tabâtabâî'ye göre resmî yasaklamaya rağmen sadece hadis yazımının ve rivayetinin ilk nesil arasında aşırı derecede önemsenmesi, İslâm bilimlerinin donuklaşmasının ana nedenlerinden birisidir. Bunun neticesi olarak, “Tefsir İlmi” kısır kalmış ve dondurulmuştur. Tefsir ilmi, asırlar boyunca İslâm düşüncesinde “asla sorgulanamaz” denilerek düşüncenin gelişmesi önünde bir bariyer

³¹³ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 110.

³¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/283.

³¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/14-15.

³¹⁶ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 57.

³¹⁷ et-Tevbe 9/100.

³¹⁸ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 102.

³¹⁹ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 30-31.

oluşturulmuştur.³²⁰ Ona göre kelâm ve fıkıh ilmi de aynı kaygıların kurbanı olmaktan kendisini kurtaramamıştır.³²¹ Hadis rivayet etmenin öne çıkarılması ve diğer ilimlerin ötelenmesiyle zamanla fikhî konularda herkes fikir öne sürer vaziyete gelmiştir. Bunun önüne geçmek için Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşleri üzerine icma edilip, ilmî konuşma ve tartışmalar, yerini ruhsuzluk, yozlaşma ve donukluğa bırakmıştır. Bunun sonucu olarak ictihad, taklide kurban edilmiştir.³²² Hadislerin yazımına yasak getiren bu bakış açısı, Hulefâ-i Râşidîn'den Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720)'e kadar devam etmiştir.³²³

Tabâtabâî'ye göre ilk dönemin bir yansıması olarak İslâm âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm kıraati, tecvid ve Arap edebiyatını aşırı derecede önemsemiş ve ciddi eserler vermişlerdir.³²⁴ Bu durum, İslâm'a isrâiliyat bilgilerinin girmesine sebep olmuştur. Hatta bugün elimizde bulunan ve kesin nasslarla çelişen pek çok hadisin Kur'ân'la çelişmesinin en önemli sebebi budur.³²⁵ Hadislerin yazımının yasaklanması ve Kur'ân'ın korunması mantığı, ümmet arasında öncelik ve uygulanabilirlik bakımından Kur'ân ve Sünnet arasında bir ayrıma sebep olmuş, şeklen Kur'ân önde görünse de fiiliyatta hadis öne alınmıştır. Neticede çok geçmeden Kur'ân'dan uzaklaşmıştır. Ehl-i Beyt, sakaleyn hadisine rağmen görmezden gelinmiş, onlardan rivayet edilen hadisler bir kesim tarafından yok sayılmıştır.³²⁶

Tabâtabâî, her ne kadar Hz. Ömer (ö. 23/644)'in hadisi yasaklamasını diğer ilimlerin gelişmesine engel olarak görse de Hz. Ömer'in hadislerin yazımını disipline etme/sınırlama yasağının arkasındaki ana gaye, Kur'ân çalışmalarının akamete uğrayabileceği endişesidir.³²⁷ Hz. Ömer'in yasaklaması, Tabâtabâî ve

³²⁰ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 31.

³²¹ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 34.

³²² Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 34.

³²³ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 41.

³²⁴ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 35.

³²⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/273.

³²⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/274.

³²⁷ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: İlahiyat, 2004), 49.

Şîa'nın iddia ettiği gibi Kur'ân haricindeki bütün yazma işlerinin men edilmesi olarak değerlendirilemez. Hz. Ömer, resmî olarak/devlet eli ile Kur'ân'ın yazılmasına/mevsûkiyetine dair çabalar sekteye uğramasın diye hadisin tedvinini Kur'ân'dan sonra hallolacak bir konu olarak değerlendirmiştir. Ayrıca, Hz. Ömer döneminde pek çok sahâbenin hadis yazdığı, kendilerine ait hadis kitaplarının olduğu, hadis rivayet işinin hayatın doğasında kendiliğinden ve müdahalesiz bir şekilde devam ettiği aşikâr bir durumdur.³²⁸

Tabâtabâî'nin, Ömer b. Abdülazîz'e kadar hadis yazımının yasak olduğu iddiası Hadis tarihi kaynaklarıyla çelişmektedir. Bu konuda önemli bir eser kaleme almış olan Azâmî, hicrî birinci asırda hadis yazan elli sahâbî,³²⁹ sahâbe sonrası dönemde ise III. asra gelmeden hadis yazmayı kendine görev edinmiş 48 ayrı isme eserinde yer vermiştir.³³⁰

Tabâtabâî'nin, "Emevî ve Abbasî döneminin sonuna, yani hicrî dördüncü asra kadar hadis ilimleri alanında pek bir şey yapılmamıştır."³³¹ iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü hadis tedvininin daha önce başladığı, ilk gayri resmî tedvin uğraşının hicrî birinci asrın ikinci yarısında ya da son çeyreğinde, resmî tedvin ise ikinci asrın ilk yarısında olduğu bilinmektedir. Tedvinden sonraki aşama tasnif dönemi eserleridir. Bu dönemde hadis ıstılahları kullanılmış, tanımlamalar yapılmış ve en meşhur hadis kitapları olan kütüb-i sitte yazılmıştır. Ancak kütüb-i sitte, hadisleri derleyip kitaplara geçiren eserler olmayıp, bilakis daha önceden tedvin edilen hadislerin bir takım ciddi ilkeler çerçevesinde sıhhat açısından ayıklandığı çalışmalardır.³³²

Ömer b. Abdülazîz zamanında resmî olarak tedvin işlemlerinin başlatıldığı müsellem bir durumdur.³³³ Ancak Tabâtabâî, Ömer b. Abdülazîz'e kadarki dönemi hadislerin ihmal edildiği, unutulduğu ve rivayetlerin Sünnîler tarafından

³²⁸ Abdullah Ünal, *Şîa'da Hadis Usulü* (İstanbul: İşrak Yayınları, 2008), 42.

³²⁹ Muhammed Mustafa el-Azâmî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadîsleri'nin Tedvîn Târîhi (H.1-150-M.622-657)*, çev. Hulûsî Yavuz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 34-58.

³³⁰ el-Azâmî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadîsleri'nin Tedvîn Târîhi (H.1-150-M.622-657)*, 58-161.

³³¹ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 30-32.

³³² Yavuz Köktaş, *Hadis Usulü ve Tarihi* (Ankara: STS Yayınları, 2015), 82.

³³³ Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 102.

saptırıldığı ya da tahrif edildiği dönem olarak değerlendirmektedir.³³⁴ Çünkü ona göre, sadr-ı İslâm'da bir takım siyasî ve sığ gerekçelerle, zamanın halifeleri hadis yazmayı yasaklamış, ellerine geçen hadis materyallerini yakmıştır.³³⁵ Hatta hadisi rivayet etmeyi bile men etmiş ve bu yüzden unutulmuş hadisler lafzen değil, mana olarak nakledilmiştir.³³⁶

Tabâtabâî'nin iddiasının aksine hadislerin yazımının yasaklanması toplumun geneli için değil, bazı şartlar ve bazı kişiler için söz konusu olan bir durumdur. Bu yasak, Kur'an'ı yazan sahâbenin, ellerindeki hadis nüshaları ile Kur'an âyetlerini karıştırmaması için bu kişilere özel olarak uygulanmıştır.³³⁷

Ehl-i sünnet tarafından, Tabâtabâî'nin bu iddialarının yersiz olmadığına yönelik itiraf vari çıkışlar yok değildir. Bunlara göre sahâbeyi dinde bir otorite olarak benimseyip, onlardan gelen rivayetleri koşulsuz kabul etme tavrı,³³⁸ özellikle Şîa'ya karşı olan tepki sonucunda şekillenmiş bir anlayıştır.³³⁹

Tabâtabâî'ye göre, sahâbe bilinçli olarak Hz. Ali'den hadis rivayet etmemiştir. Eldeki rivayetler sayılsa Hz. Ali'den yüz, Hz. Hasan (ö. 49/669)'dan on ve Hz. Hüseyin (ö. 61/680)'den ise bir elin parmaklarını geçmeyecek rakam ile bunu geçiştirmişlerdir.³⁴⁰ Ancak Tabâtabâî'nin verdiği rakamlar, Sünnî kaynaklardaki genel sayılarla dahî çelişmektedir. Kaynaklarımızda Hz. Ali'nin

³³⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/277.

³³⁵ Bu iddia, rivayetlere göre Hz. Ebû Bekir'in hadis yaktırma olayıdır. Hz. Aişe'den rivayet edilmiştir. "Babam Hz. Peygamber'den 500 kadar hadis yazmıştı. Bir gece hiç uyuyamadı. Yataкта döndü durdu. Bu duruma üzülerək: Babacığım, sana yapılan bir şikâyet ya da ulaşan bir haber yüzünden mi uyuyamadın?" dedim. Sabah olunca: "Kızım yanındaki hadisleri getir" dedi. Ben de getirdim. Ateş yaktırdı ve hepsini yaktı." Bu rivayet Zehebî tarafından sıhhati hususunda zayıf olarak değerlendirilmiştir. Dolayısı ile sahih olarak kabul edilmez. Köktaş, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, 106. Kaldı ki eğer bu rivayet doğru olsa bile Hz. Ebû Bekir döneminde hadis yazma işinin olduğuna delildir. Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'la karıştırılma ve daha önemli bir gerekçe olarak sahih olup olmaması hassasiyeti nedeniyle hadis yazımını yasakladığını da anlatmaktadır. Ünalın, *Şîa'da Hadis Usulü*, 41-42.

³³⁶ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 100.

³³⁷ Köktaş, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, 105.

³³⁸ Böyle bir tavır halk arasında olmakla birlikte ilim camiasında söz konusu değildir. Sahâbenin adaleti (yalan söylemeyeceği) noktasında koşulsuz kabulleniş vardır. Fakat zaptı ile ilgili koşulsuz kabul yoktur. Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeheye Yöneltilen Tenkitler Tartışmalar-Gerçekler*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 416-421.

³³⁹ Mahmut Demir, "Sahâbe-Ehl-i Beyt Ekseninde Şîi-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetine Yansımaları", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 6 (Kasım 2011): 92.

³⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/275.

586,³⁴¹ Hz. Hasan'ın 13³⁴² ve Hz. Hüseyin'in ise 8³⁴³ hadis rivayet ettikleri kayıt altına alınmıştır. Bu sayılar farklı eserlerde daha da kabarıktır.

Gözden kaçırılmaması gereken bir durum şudur ki evlâd-ı Resul olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gibi iki önemli şahsiyet bu ortamda büyümelerine rağmen; yaşlarının genç, içerisinde büyüdükleri fitne ve kargaşa dönemi ve de kabileler arasında büyük siyasî kavgaların olması sebebiyle hadis rivayetinde fazla yer almamış olmaları doğaldır. Ancak bu durumu gerçek nedenleriyle değil de mezhebî bir gözle ilişkilendirerek açıklamak talihsiz bir bakış açısidir.

Buna karşılık Şîa, Hz. Ali tarafından vahiy malzemesinin tam teşekküllü olarak derlendiğini iddia etmektedir.³⁴⁴ Ancak buna dair rivayetler hadis âlimleri tarafından senetleri munkatı olarak değerlendirilmiştir. Tabâtabâî, her ne kadar ilk dönemdeki ciddi bir zaman diliminde hadislerin yazılmadığını iddia etse de gerek hadiste gerek diğer alanlarda “kitâbetü'l-hadis,” “tedvînü'l-hadis” ve “tasnîfü'l-hadis” çalışmalarıyla³⁴⁵ Kur'an'ın cem'i ve istinsahından sonra ilk iş olarak hadisler kayıt altına alınmıştır. Sahâbe ve tabiîn döneminde hadisler sahife ve cüz denilen defterlere yazılmış, ilk asrın sonu ve ikinci asrın ilk başında bu hadisler dağınık hallerinden derlenerek toplanmış ve hicrî 125'ten sonra ise konularına göre tasnif edilerek süreç kemale ermiştir.³⁴⁶

Özetleyecek olursak; *Mîzân* tefsiri, özgün yönleri bulunan; felsefî, sosyolojik, psikolojik ve ilmî açıklamalar ile tefsire yeni bir soluk getirmiştir. Hüccet olarak sahih hadisi kabul etmiş, diğer rivayetlere ise temkinli yaklaşmıştır. Ayrıca ilk dönem hadis rivayetlerinde gerek râvilerin gerekse rivayetlerin ciddi sorunları olduğunu, Şîa'nın kaynaklardan yok edilmesi için bazı bilinçli karartma, kaybetme ve hatta tahriflerin yapıldığını iddia etmiştir.

³⁴¹ Yaşar Kandemir, "Ali, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/375-378.

³⁴² Ethem Ruhi Fığlalı, "Hasan, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 16/282-285.

³⁴³ Ethem Ruhi Fığlalı, "Hüseyin, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî eş-Şehîd", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 18/521-524.

³⁴⁴ Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 82-85.

³⁴⁵ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 107.

³⁴⁶ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 129.

O, İslâm düşüncesinin donuklaşmasını; Müslümanların daha ileri çalışmalar yapamamasına, ilk dönemde halifelerin bazı yasakları ile Emevî ve Abbasî yöneticilerinin siyasî kavgalarına ve Şîî düşmanlıklarına bağlamaktadır. Hatta tefsir çalışmalarının sekteye uğrama nedeninin bu yasaklama sebebiyle olduğunu ve sahabîlerin tepki olarak hadisi aşırı derecede önemseyip tefsir çalışmalarını ihmal ettiklerini belirtmektedir. Kendi yaşadığı dönemde Necef'te ve Kum'da 1000 öğrenci ile fıkıh ve hadis dersleri yapılmasına rağmen, tefsir halkalarının olmamasını dahi ilk dönemdeki hadis ve diğer ilimlere bakış açısının bir yansıması olarak değerlendirmektedir.

Tabâtabâî, Sünnî-Şîî tartışmalarında en ağır eleştirilerini hadis üzerinden yapmaktadır. Ona göre ilk dönemden Ömer b. Abdülaziz'e kadar gelen süreçte hadis yazımı kasıtlı olarak yasaklanmış, bu sebeple ilk nesil hem bazı konularda cahil bırakılmış, hem de Sünnîler tarafından Şîa'nın hassas olduğu bazı gerçeklerin üzeri örtülmek için siyasî ve ilmî manevralar yapılmıştır.

Ancak Tabâtabâî'nin bu eleştirileri, siyasî ve ilmî gerçeklerle uyuşmamaktadır. Zira Hz. Peygamber'den sonra ilk neslin resmî bir çabayla Kur'ân'ın mevsûkiyetine dair sorumluluk alıp çalışma yaptıkları aşîkârdır. Kur'ân'ın cem'i, istinsahı ve kıraati ile ilgili sorunlar giderilip Kur'ân resmî olarak yazıya geçirildikten sonra ise hemen ardından hadislerin tedvini işine başlanmıştır. Ayrıca bu süreçte herkes kendi döneminde üzerine düşen görevi yerine getirmiştir. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer ve Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde Kur'ân konusunda çalışmalar devam etmiş; ancak hadislerin tespiti, tasnifi ve tedvini görevi ise Ömer b. Abdülaziz ve sonrasında yerine getirilmiş bir vazife olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

MENÂR VE MÎZÂN TEFSİRLERİNİN BAZI ULÛMÜ'L-KUR'ÂN KONULARI AÇISINDAN MUKAYESESİ

2. 1. Sebeb-i Nüzûl

Sebeb-i nüzûl, Hz. Peygamber'e bir soru sorulması veya meydana gelen bir olay vesilesiyle bir ya da birkaç âyetin, yahut bir sûrenin nâzil olmasına sebep olan hususa denir.³⁴⁷ Kur'ân âyetlerinin pek çoğu bir sebebe bağlı olmaksızın nâzil olduğu gibi bir sebebe mebni olarak da nâzil olan âyetler bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'ân âyetlerinin tamamı için bir sebep-i nüzûl aramak mümkün değildir. Zira âlimlerin sebep-i nüzûl rivayetlerine yönelik tespit ettiği âyet sayısı da 500 civarındadır.³⁴⁸

Sebeb-i nüzûlü bilmek; âyetin doğru anlaşılması, kendisinden hüküm çıkarılması, âyetteki hikmetin kavranması, âyetler veya sûreler arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılması noktasında önem arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, sebep-i nüzûlü bilmek; Kur'ân'da emredilen hikmetleri bilmede, âyetlerin manasını kolaylıkla anlamada, âyetin; mutlak-mukayyed, umum-husus gibi konularda tevehhümünün olup olmadığını belirlemede ve ilk döneme ulaşmada önemli bir etkidir.³⁴⁹ Ancak şu var ki ilk dönemden itibaren çok sıkı bir şekilde üzerinde durulan bu metod, daha sonra bazı âlimler tarafından Kur'ân'ın anlaşılmasında müfessiri sınırladığı, ilahî muradı perdelediği ve yorum zenginliğine engel olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.³⁵⁰

³⁴⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957), 1/22-34; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Mütevellî Mansûr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâsî, 2009), 1/87-100; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. (Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabî, 1995), 1/106-113; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Türkiye Diyanet Vakfı, t.y.), 115; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 11/360.

³⁴⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 121; Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", 460.

³⁴⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 118; Muhammed Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 118-119.

³⁵⁰ Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", 461.

Sebeb-i nüzûlün, âyeti anlamada ya da ilgili âyetten hüküm çıkarmada özel mi yoksa genel mi olduğu, İslâm âlimleri tarafından tartışılmıştır. Genel kabule göre, sebeb-i nüzûl hususî olsa da âyetin hükmünün umumî olması ve bu hususîliğin, âyetten genel hükümler çıkarmaya engel olmaması gerekmektedir. Bazı âlimler, nüzûl sebebini tahsis olarak görmüş olsalar da bu yaklaşım pek kabul görmemiştir.³⁵¹

Şîa'da sebeb-i nüzûl rivayetleri, Kur'ân'ı daha iyi anlama aracı olmasının yanında Şîî doktrininde önemli bir yere sahip olan imâmet, velâyet ve rec'at gibi konuları desteklemek için özellikle kullanılmıştır. İlk dönem müfessirlerinden Ayyâşî ve Kümmî'de çokça görülen bu yaklaşım, son dönemde Tûsi ve Tabersî ile birlikte Kur'ân'ı daha iyi anlamanın aracı olarak görülmüştür.³⁵²

Sebeb-i nüzûl konusunda Şîa ile Ehl-i sünnet arasında farklılıklar görülmektedir. Ehl-i sünnete göre sebeb-i nüzûl rivayetlerine konu olan olayların Hz. Peygamber döneminde yaşanmış olması ve ilgili âyetin de o dönemde inmiş olması şarttır. Ancak Şîa, imâmet anlayışını devam ettirebilmek için, sebeb-i nüzûl ile ilgili rivayetleri Hz. Peygamber sonrası dönem için de geçerli kabul etmiştir. Bu uygulama, ya olmuş bitmiş bir olayı daha sonra bir takım uydurma sebeb-i nüzûl rivayetleri ile destekleme şeklinde ya da var olan rivayetin, bağlamından koparılmasıyla Şîa'nın imâmet, rec'at ve diğer müşkil konularını izah etmeye uyarılama şeklinde gerçekleşmiştir.³⁵³

2. 1. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Sebeb-i Nüzûl'e Bakışı

Abduh ve Reşid Rızâ, sebeb-i nüzûl rivayetlerini, sahihliği ve zayıflığı hususunda inceleyerek dikkate almış, âyetlerin tefsirinde bazen bu rivayetleri değerlendirmişler bazen de sebeb-i nüzûl rivayetine rağmen görüşlerini bunlardan bağımsız olarak açıklamışlardır.³⁵⁴

Abduh'a göre Kur'ân evrensel bir hidâyet ve irşad kitabıdır. Bunun için de Kur'ân'ın sadece sebeb-i nüzûl ile açıklanmaması gerekir. Eğer bu metod mutlak

³⁵¹ Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", 460-461.

³⁵² Shahavatov, "Şîa'nın Sebeb-i Nüzûl Anlayışı", 107.

³⁵³ Shahavatov, "Şîa'nın Sebeb-i Nüzûl Anlayışı", 116.

³⁵⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/432.

manada benimsenirse, Kur'ân'ın anlamı sınırlandırılır ve onun evrenselliğine gölge düşürülmüş olur.³⁵⁵ Nitekim Kur'ân'ın evrensel bir kitap olması, onu diğer tüm ilâhî kitaplardan ayıran en temel vasfıdır. Abduh, sebebi nüzulden istifade etmeyi öngörmekle beraber her âyet için farklı nüzûl sebebi aranmasını, Kur'ân'ı dağınık ve bölük-pörçük hale getirme olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu yaklaşımla nüzûl sebepleri, Kur'ân'ı anlamada her âyeti parçalayıp âyetin anlaşılmasını daha da zorlaştıran bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu ise yanlıştır. Zira bu durum, hem dinin anlaşılması ve yaşanması noktasından hem de dil kuralları açısından mümkün değildir.³⁵⁶

Abduh, âyetin nâzil olmasına sebep olan özel olayı, hükmün genelliğine engel görmemektedir. Yani klasik ifadesi ile “sebebin hususîliği hükmün umumîliğine engel değildir” anlayışını benimsemektedir.³⁵⁷ Bununla birlikte Abduh, sebep-i nüzûlün hangi vakıya dair olduğunu sahih rivayetler ile bilmenin çok önemli olduğunu vurgulamayı da ihmal etmemiştir. Örneğin; seferde namazların kısaltılmasına ruhsat olarak Nisâ sûresi 101. âyetinin delil olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü ilgili âyet, “Korku Namazı”³⁵⁸ ve hükümlerini içermektedir.³⁵⁹

Yukarıdaki değerlendirmelerde de görüleceği üzere Abduh'un sebep-i nüzûl rivâyetlerini toptan reddetmediği anlaşılmaktadır. Zira o, Kur'ân'ın anlaşılmasında nüzûl ortamının ve âyetin nâzil olduğu zamanda âyetle geçen lafızların o toplumda hangi anlamda kullanıldığının önemli olduğunu ifade etmektedir. Örneğin; Bakara sûresi 197. âyetinde³⁶⁰ geçen “جدال”, “فسوق”, “رفث” kelimelerinin nüzûl ortamında kullanıldıkları mana dikkate alındığında, “رفث”nin

³⁵⁵ Abduh, *Tefsîru cüz'i amme*, 90.

³⁵⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/11.

³⁵⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/170; 2/51.

³⁵⁸ en-Nisâ 4/101. “Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.”

³⁵⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/365.

³⁶⁰ el-Bakara 2/197. “Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak ve kavga etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız, Allah onu bilir. (Ahiret için) azık toplayın. Kuşkusuz azığın en hayırlısı takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma)dır. Ey akıl sahipleri, bana karşı gelmekten sakının.”

cinsel ilişkiyi, "فسوق"un ihramlı olan kimseye yasak olan av yapmak, koku sürünmek, dikişli elbise giymek gibi ihramsız zamanda mubah olan fiilleri işlemeyi ve "جدال"nin ise hac mevsiminde kabileler arasında çekişme ve birbirlerine karşı övünmeyi ifade ettiği ve haram aylarda yasaklanan hususların bunlar olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki âyetlerin nâzil olduğu ortamı dikkate almadan kelimelere sözlük anlamları ile mana verilecek olsaydı, "رفث" çirkin söz, "فسوق" lakap takmak ve "جدال" ise tartışmak ve çekişmek anlamlarına gelirlerdi.³⁶¹ Bu durumda, sebep-i nüzûlü bilmek, âyetlere doğru anlam vermede önemli bir araç olmaktadır. Bu âyetin tefsirinde, dil kuralları ve nüzûl ortamını bilmenin önemi Abduh tarafından bu şekilde izah edilmiş olmasına karşın, Tabâtabâî, âyeti bu yönü ile değerlendirme gereği duymamıştır.³⁶²

Abduh'a göre, âyetlerin lafzı bazen farklı anlamlara müsait olabilmektedir. Onun için âyetin sebep-i nüzûlünü bilmek, ilgili âyeti daha doğru anlamaya yardımcı olur. Örneğin; Bakara sûresi 197.³⁶³ âyetinden Müslümanın "azık" hazırlaması gerektiği ve bunun da "salih amelle, nefsin hayır ve iyilik biriktirip ahiret hayatına hazırlık yapmasıyla mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki âyette asıl vurgulanmak istenen anlam metinde açıkça zikredilmediği gibi buna işaret de edilmemiştir. O halde Abduh, sebep-i nüzulün, murâd-ı ilahiye ışık tuttuğunun inkâr edilemeyeceğini bazen âyeti anlamanın yolunun bu metottan geçtiğini ifade etmektedir.³⁶⁴ Yukarıdaki âyetin sebep-i nüzulü ise şu şekildedir: Yemen'den hac için gelenler, azık temin etmeyip Allah'a tevekkül edeceklerini ve Allah'ın kendilerini doyuracağını düşünmüşlerdi. Mekke'ye gelince de iâşelerini temin edemeyip dilenmeye ve Mekke insanına yük olmaya başlamışlardı. İşte bu yanlış anlayışlarını tashih etmek için bu âyetin nâzil olduğu belirtilmiştir.³⁶⁵

³⁶¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/227-228.

³⁶² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/79-80.

³⁶³ el-Bakara 2/197. "...Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri!"

³⁶⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/229.

³⁶⁵ İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Thk. Ahmet Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 4/156.

Abduh, Bakara sûresi 267.³⁶⁶ âyetiyle ilgili olarak, fukahânın bazı kavramlara asgari bir karşılık verdiklerini, böylece nüzûl sebebinin dikkate alınmaması nedeniyle manayı sınırladıklarını düşünmektedir. Zira bu âyette, “طَيِّبَاتٍ / tayyibât” kavramını “helal”; “الْخَبِيثَ / habîs” kavramını da “haram” sözcüğü ile tefsir etmek, nüzûl ortamı ve âyetin sebab-i nüzûlü ile çelişmektedir.³⁶⁷ Abduh’a göre, eğer nüzûl sebebi dikkate alınmazsa, Kur’ân kavramlarında anlam kaymasının yaşanacağı ve müfessirin, yaşadığı dönemin sık kelimelerine hapsedileceği muhakkaktır. Oysa bu âyetin nüzûl sebebi ile ilgili Hz. Ali’den gelen şöyle bir rivayet bulunmaktadır: Bir adam, hurmasının zekâtını vermeye niyet ettiğinde iyisini bir kenara bırakır, zekât alacaklısı geldiği zaman zekâtını kötüsünden verirdi. İşte âyet de bu olay üzerine nâzil olmuştur.³⁶⁸ Buna göre âyetin anlamı, “Mallarınızın en iyisini infak edin, kötüsüne yönelmeyin.” şeklindedir. Bu durumda “طَيِّبَاتٍ / tayyibât” kavramına “helal”; “الْخَبِيثَ / habîs” kavramına da haram anlamları değil; bilakis âyetin bağlamına ve indiği dönemdeki olaylara göre anlam verilmesi gerekir.³⁶⁹ Bu tutum ilmî/fikhî kaygılarla âyetteki murad-ı ilahiyi tavzih etmede bizi sınırlamamış olacaktır. Zaten Abduh, fıkıhçıların kendilerinin ürettiği fikhî ıstılahları asıl kabul edip âyetleri o ıstılahlar çerçevesinde anlamalarını ve fıkıh kaideleri üzerine Kur’ân’dan daha fazla yoğunlaşmalarını şiddetle eleştirmektedir.³⁷⁰ Tabâtabâî, bu âyetin tesirinde Abduh’un ele aldığı konulara değinmeksizin tefsir etmeyi tercih etmiştir.³⁷¹

Reşid Rızâ da; sebab-i nüzûl rivayetlerinin Kur’ân’ı anlamada etkisi hususunda Abduh ile benzer görüşleri paylaşmaktadır. Aynı şekilde o da Kur’ân’ın anlaşılmasının önünde, bütünlüğün parçalanmasına sebebiyet verdiği düşündüğü hususlardan biri olarak sebab-i nüzûl rivayetlerini görmektedir. Her âyet için bir sebab-i nüzûl bulma çabasını, Kur’ân’ın evrensel mesajını belli bir

³⁶⁶ el-Bakara 2/267. “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve sizin için rızık olarak yerden çıkardıklarımızdan hayra harcayın.”

³⁶⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, 5/560.

³⁶⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, 5/561.

³⁶⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/71-72.

³⁷⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/108.

³⁷¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/394.

tarihe ya da olaya indirgeme hatası olarak değerlendirmektedir. Oysa olay ve kişiler geçmişte kalmışken, Kur'ân hala canlı bir şekilde her yeni güne/olaya/şahsa mesajını iletmeye devam etmektedir. Ona göre sebep-i nüzûl rivayetlerinin, bizi tarihin bir kesitinde yaşanmış olaydan haberdar etmesi dışında başka bir değeri bulunmamaktadır.³⁷²

Ancak Reşid Rızâ'ya göre sebep-i nüzûl rivayetlerinin hiç faydasının olmadığını söylemek de doğru değildir. Örneğin; sahih ve açık bir kastı olduğu zaman sebep-i nüzûl rivayetinin temel faydası, “Bu âyet şu konu/mesele hakkında inmiştir.” denmesine yardımcı olmasıdır.³⁷³

Reşid Rızâ, bazı sebep-i nüzûl rivayetlerini ise çelişkili bulmaktadır. Örneğin; Mâide sûresinin ilk âyeti³⁷⁴ ile ilgili olarak aktarılan, sebep-i nüzûl rivayetlerinde, “Bunlar ister sahih olsun ister olmasın, kendi arasında çelişkilidir. Bu âyetin anlamı genel ve de mutlaklıdır. Burada ifade edilen rivayetlerle ancak o çağdaki insanların durumları bilinebilir ve bu konunun anlaşılmasına yardımcı olabilir. Bununla birlikte söz konusu durum âyeti evrensel anlamımıza engel değildir.”³⁷⁵ değerlendirmesini yapmaktadır.

Reşid Rızâ'ya göre farklı âyetlerin tek tek sebep-i nüzûlü olabileceği gibi, En'am sûresinde olduğu gibi bir sûrenin bütününün de bir tek sebep-i nüzûlü olabilmektedir.³⁷⁶

2. 1. 2. Tabâtabâî'nin Sebeb-i Nüzûle Bakışı

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'da bazı âyetler belli bir olay ve duruma ilişkin nâzil olurken, pek çoğu ise dinî ahkâmın açıklanması ihtiyacından dolayı nâzil olmuş, yani sebep-i nüzûl olmaksızın inmiştir. Ona göre Sünnîler, sebep-i nüzûl rivayetleri olarak yedi bini bulan sayılardan bahsederken, Şîîlerde bu sayı yüz civarındadır. Sünnîlerin ellerinde olan rivayetlerin pek çoğu, ya senet zinciri

³⁷² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/153; 7/504; 11/348; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 288.

³⁷³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/174.

³⁷⁴ el-Mâide 5/1. “Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin. İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanlar dışındaki "en'âm" denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır. Şüphesiz Allah dilediği gibi hükmeder.”

³⁷⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/126-127.

³⁷⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/285.

olmadan ya da kopuk ve zayıf senetlerle aktarılmıştır. Bundaki temel gerekçeler; ya ravinin rivayeti bizzat duymadan rivayet etmesi veya bildiği bir rivayeti benzeri bir âyete de kıyas etmek suretiyle aktarması ya da bu konudaki ictihadını rivayet gibi yansıtmasıdır. Örneğin; İbn Abbas'ın bir âyet için birkaç nüzûl sebebi göstermesi, yine bir ravinin bir âyetin nüzûl sebebi için iki farklı olayı nakletmesi bu türden rivayetlerdir.³⁷⁷

Tabâtabâî'ye göre nüzûl sebeplerini bilmek; ilahî hikmeti anlamaya yardım ettiği gibi peygamberlerin kıssalarını bilmeye ve Hz. Peygamber'in tedricî davet metodunun tespit edilmesine de yardımcı olur.³⁷⁸

Tabâtabâî, sahîh sebab-i nüzûl rivayetlerinin kaybolmasını ve böylece gündemde olan rivayetlerin güvenilirliğini yitirmesini, halifelerin hadis yazmayı doksan yıl kadar yasaklamasına bağlamaktadır. Bu yasak, bazı rivayetlerin unutulmasına, bazı rivayetleri de ravinin eklemeler yaparak değiştirmesine yol açmıştır. Bu durum ise nüzûl sebeplerinin inandırıcılığını kaybetmesine temel sebep teşkil etmiştir.³⁷⁹

Kur'ân, kapsayıcı bir kelim olduğundan dolayı Kur'ân'da yer alan hiçbir âyet de sadece iniş sebebi ile izah edilip sınırlandırılmaz. Bilakis ilgili rivayet, söz konusu iniş sebebi ile örtüşen diğer tüm olaylara da uyarlanmalıdır. Çünkü Kur'ân'ın her yeni gelişme ile örtüşmesi, anlamın nesnel olaylara uyarlanmasını gerektirir.³⁸⁰ Örneğin; Enfâl sûresinin 1. âyetinde geçen “Enfâl” sözcüğünden, sadece âyetin sebab-i nüzûlü olan “Bedir savaşı ganimetlerinin” kastedildiğini söylemek, manayı sınırlandırmaktır. Bununla birlikte genel anlamda “savaş ganimetleri”nin kastedildiğini anlamak daha doğru bir bakış açısidir. Âyetin savaş ganimetleri ile ilgili inmiş olması da içerdiği hükmün sadece bu konu ile ilgili olacağı anlamına gelmez. Çünkü bir hükmün verilmesine sebep olan olay, hükmü o konu ile sınırlandırmaz. Bundan dolayı âyetin hükmü, “Enfâl” kavramı içerisine giren her şeyi kapsamaktadır.³⁸¹

³⁷⁷ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 12.

³⁷⁸ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 135.

³⁷⁹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 123-124.

³⁸⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/67.

³⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 9/8.

Ancak Tabâtabâî, bu prensibini tefsiri boyunca sürdürememiştir. Mezhebî tercih yapması mümkün olan her yerde ya da konu Hz. Ali olunca, âyetin sadece Hz. Ali için nâzil olduğunu ifade etmiştir. Örneğin; Mâide sûresi 55. ve 56. âyetlerinin sebab-i nüzulü olarak, Hz. Ali'nin namaz sırasında yüzüğünü sadaka olarak bir fakire vermesini zikretmiştir. Tabâtabâî'ye göre bu iki âyette sebab-i nüzul genel değil, özeldir. Çünkü bu âyetlerin nüzûl sebepleri, âyetlerin tefsir edilmesinde etkili olacaklarsa, buradaki vurgu, müminlerin birbirlerinin velileri olmalarına değil; Hz. Ali'nin velâyetinedir.³⁸² Tabâtabâî'nin bu yorumu, sebab-i nüzûl konusundaki prensipleri ile çeliştiğini göstermektedir; zira yukarıda görüldüğü üzere, “sebebin hususîliği hükmün umumîliğine engel olmamalı” ilkesini kendisi de ihmal etmiştir.

Tabâtabâî, âyetleri tefsir ederken rivayet bölümünde, genel bir usulü olarak önce Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l- mensûr* adlı tefsirinden rivayetleri almaktadır. Ancak bu âyetteki rivayetleri Şîa kaynaklarını öne alarak şu şekilde aktarmaktadır: Nitekim *el- Kâfî* adlı eserde şöyle denmektedir: Yüce Allah, Hz. Peygamber'e Hz. Ali'nin velâyetini emretti. Onun için “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ”³⁸³ Bununla, “Ülû'l-Emrin” velâyetini farklı kıldı. Ashap ne olduğunu sorunca Hz. Peygamber sıkıntıya düştü. İnsanların dinlerinden dönmelerinden ve kendisini yalanlamalarından korktu. Allah, “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا يَ بَلِّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ”³⁸⁴ âyetini³⁸⁴ indirdi. Bunun üzerine Allah Resulü, Allah'ın emrini haykırdı. “Gadîr-i Hum” günü “toplanın” dedi. Ayağa kalkarak Hz. Ali'nin veliliğini insanlara ilan etti.³⁸⁵

³⁸² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/367.

³⁸³ el-Mâide 5/55. “Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir.”

³⁸⁴ el-Mâide 5/67. “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.”

³⁸⁵ Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *el-Kâfî*, Thk. Ali Ekber Gaffarî-Muhammed Ahundî (Tahran/İran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1407), 1/289.

Tabâtabâî, örnek verdiği rivayetlerle âyetteki velinin Hz. Ali olarak anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir.³⁸⁶

Tabâtabâî, pek çok sebab-i nüzûl rivayetinin ilk dönem müfessirlerinin kişisel görüşleri olduğunu düşünmektedir. Ona göre özellikle anlaşılması noktasında sorun yaşadığımız âyetlerde mezhebî yorum farklılıkları vardır. Bunlar, âyeti anlamaktan öte zihni bulandırmakta ve içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Eğer müfessir, bir de mezhebî taassubunu bu rivayete eklemiş ise sonraki nesiller için ciddi bir soruna dönüşmüştür.

Tabâtabâî, ilk dönem sahâbe neslinin bir diğer önemli görevi olarak, âyetlerin indikleri ortamı ve koşullarını aktarmak ve bir âyetin diğer bir âyetin anlamını pekiştirici yönüne işaret etmek olduğunu belirtmektedir.³⁸⁷

Tabâtabâî'ye göre sebab-i nüzûl rivayetlerinin pek çoğu, tarihsel olarak anlatılan olayların, uygun olan Kur'ân âyetlerine uyarlanmasıdır. Ancak bunun yapılması, Kur'ân'ın ilgili âyetinin evrensel mesajını sadece anlatılan olaya/şahsa hasr edilmesini gerektirmez. Dolayısıyla, âyetin bizzat kendisinde manayı özel kılacak bir ibare bulunmadıkça, âyetin manası sınırlandırılmaz. Zira eğer böyle yapılacak olsaydı, bu takdirde o dönemde yaşayan kişilerin ölmesi ile birlikte Kur'ân'ın da ölmesi gerekirdi diye düşüncesindedir.³⁸⁸

Sebab-i nüzûl başlığında ele alınan görüşler birlikte değerlendirildiğinde; Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, sebab-i nüzûl rivayetlerinin Kur'ân'ı anlamadaki fonksiyonu, bu rivayetlerin değerlendirilmesi, hüküm vermeye olan etkisi, sonraki dönemde Kur'ân'ı anlamada kısıtlamaya sebep olmaması gerektiği gibi hususlarda aynı düşünmektedirler.

Abduh, klasik İslâm ulemasının sebab-i nüzul rivayetlerini aşırı derecede ön plana çıkarmalarını eleştirmekle birlikte, sebab-i nüzûl rivayetlerinin önemsiz olduğunu zikredilen örnekte söylememektedir. Çünkü ona göre yukarıdaki gibi pek çok âyet, eğer sebab-i nüzûlu bilinmezse, yanlış yorumlanmaya müsait duruma gelmektedir. Ancak Tabâtabâî, Şîa'nın kendi mezhebî tercihinin mümkün

³⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/15-16.

³⁸⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/5.

³⁸⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/370.

olduğu âyetlerde bu prensibini koruyamamış ve âyeti, özel anlamda, sınırlı zaman ve belirli kişilere has olacak şekilde yorumlamıştır.

2. 2. Muhkem-Müteşâbih

Muhkem, “Hakeme” (حكم) kökünden, “sağlamca duran, engel olan” manasına gelir.³⁸⁹ Müteşâbih ise “Teşâbüh” (تشابه) fiilinden, “birbirlerine karışacak kadar benzeşen iki şeyin ya da farklı olan şeylerin bazı nitelik ve keyfiyette birleşmeleri” demektir.³⁹⁰

Muhkem kelimesi Kur’ân’da farklı formlarda; manası açık-net ve kesin olan,³⁹¹ tüm âyetleri sağlam kılınan,³⁹² âyetlerin sahihliği, sağlamlığı ve Allah’ın âyetlerini sağlam bir şekilde peygamberin kalbine yerleştirmesi gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³⁹³ Bu anlamları ile Kur’ân, bütünü ile muhkem bir kitaptır.³⁹⁴ Ancak, âyetlerin muhkem ve müteşâbih olarak açıkça ayrıldığıının ifade edildiği yer ise Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetidir.³⁹⁵

Kur’ân, mahiyeti itibariyle hem muhkem hem de müteşâbih âyetleri içeren bir kitaptır. Diğer bir ifadeyle, manası kesin ve net olarak anlaşılan âyetler muhkem olduğu gibi, bazı âyetlerin diğer âyetlere benzerlik gösterdiği müteşâbih durumlar da vardır.³⁹⁶ Zümer sûresinde ise Kur’ân’ın tamamının müteşâbih olduğuna; hidâyetine, belâğatına, çelişkiden, düzensizlikten ve tutarsızlıktan uzak

³⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/140; İbrahim Mustafa vd. *el-Mu’cemü’l-vasît*, nşr. Mecdüat’l-Lügati’l-Arabiyyeti (Mısır: Dârü’d-Da’vet, t.y.), 1/190.

³⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/503; Muhibbu’d-Dîn Ebu’l-Feyz es-Seyyid Muhammed Murteza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Dâru’l-Hidâye, t.y.), 36/411; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’an*, 1/444; İbrahim Mustafa vd. *el-Mu’cemü’l-vasît*, 1/471.

³⁹¹ Muhammed 47/20.

³⁹² Hûd 11/1.

³⁹³ el-Hac 22/52.

³⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/205.

³⁹⁵ Zûrkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, 2/213; Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/42.

³⁹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/163.

olması hususunda bütün âyetlerin birbirleriyle benzeştiğine³⁹⁷ işaret edilmektedir.³⁹⁸

Kur'ân'da detaylı bir şekilde geçen müteşâbih meselesi, hadislerde bu boyutta ele alınmamıştır. Hadislerde, Hz. Peygamber'in müteşâbih âyetlerin peşinden giderek Kur'ân'ı yanlış yorumlamaya yönelik ikazları içeren ifadeler yer almaktadır.³⁹⁹

Âlimler arasında müteşâbihin ne olduğu tartışılmıştır. Bu kavramla; dilin ifade etmekte zorlandığı haberî sıfatlara ilişkin hususların veya hurûf-i mukattaa'nın ya da kader, kıyamet ahvâli ve kevnî hususlar bu çerçevede değerlendirilmiştir. Yine duyu ve akıl yolu ile bilinemeyen; ruh, melek, arş, kürsî, levh, kalem, sûr, sâat (kıyamet), dâbbetü'l-arz, cennet, cehennem gibi varlık ve olayların yanı sıra ilâhî zat ve sıfatların mahiyetine ilişkin âyetler de bu tür müteşâbih âyetler içinde mütalaa edilmiştir.⁴⁰⁰

2. 2. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Muhkem-Müteşâbih

Abduh ve Reşid Rızâ'ya göre muhkem, te'vile ve yoruma imkânı bulunmayan veya kıssalarda peygamberlerin ümmetleri ile neler yaşadıklarını bildiren âyetlerdir.⁴⁰¹

Abduh'a göre muhkem, insanların kendisine davet edildiği esastır. Bir konuda kararsız kalındığında, o mesele muhkem olan âyetlere götürülür. Bu usul, mesajın Allah'tan geldiğine ve muhkem olana aykırı düşmeyeceğine dair test etmemizin yoludur. Buna karşın bazı müfessirler, Kur'ân'da ahiretin sıfatları ve mahiyetini ifade eden âyetler dışında müteşâbih âyet olmadığını iddia etmişlerdir.⁴⁰²

³⁹⁷ ez-Zümer 39/23.

³⁹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/163.

³⁹⁹ Yavuz, "Müteşâbih", 32/205.

⁴⁰⁰ Yavuz, "Müteşâbih", 32/206.

⁴⁰¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/163-165.

⁴⁰² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/166.

Müteşâbih ise pek çok yönden farklı değerlendirmeler yapılabilecek olan, bazı tekil ve parça olan şeylerin birbirleriyle benzeşmesi nedeniyle, iki şeyin birbirine karıştırılmasıdır.⁴⁰³

Abduh'a göre, "Kur'ân'da öyle âyetler vardır ki bunların manasını hiç kimse anlayamaz ve onları Allah'tan başka hiçbir kimse bilemez" şeklindeki görüş, Kitap, Sünnet ve ümmetin icmasına muhaliftir.⁴⁰⁴ Kur'an-ı Kerîm'de müteşâbih kabul edilen âyetleri,⁴⁰⁵ Hz. Peygamber'in, sahâbenin, tabînin ve Ehl-i sünnet imamlarının bilemeyeceğini iddia etmek ve manalarını Allah'a havale etmek bu zevata iftiradır.⁴⁰⁶

Abduh, Selef âlimlerinin, müteşâbihi tenzih, halefin ise te'vil metoduyla anlama yoluna gittiklerini ifade ederek, kendisinin Allah'a, sıfatlarına, gayb âlemine yönelik konularda selefın yolunda olduğunu, diğer hususlarda ise her iki metodu kullanma şeklinde hareket ettiğini beyan etmektedir. Abduh'a göre Allah bir söz söylemişse o sözün mutlaka bir izahının olması gerekir.⁴⁰⁷

Abduh müteşâbihleri 3 şekilde tasnif etmiştir. Birincisi, anlamını sadece Allah'ın bileceği âyetler. Ahiret hayatına yönelik bilgileri Allah kendi ilmi için tercih etmiştir. Özellikle gaybî bilgilerin hakikatini sadece Allah bilir. İkincisi, ilimde yüksek pâyeye erişenlerin bilebileceği âyetler. Allah'ın ve peygamberin sıfatları gibi konuları ilimde rusûh sahibi olan âlimler, yine Kur'ân'ın muhkem âyetlerine başvurmak suretiyle bilebilirler.⁴⁰⁸ Üçüncüsü, pek çok anlama gelen ve herhangi bir duruma göre farklı yorumlandığında anlamı bozulmayan âyetlerdir. Namaz vakitlerinin müphem bırakılması bu kabildendir.⁴⁰⁹

⁴⁰³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/163.

⁴⁰⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/193.

⁴⁰⁵ İlgili birkaç âyet için bk., el-Bakara 2/195, 210; en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/119; el-En'am 6/103, 158; et-Tevbe 9/6, 105; Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/5, 11; en-Neml 27/8; Yâsîn 36/82; es-Sâd 38/75; ez-Zümer 39/67; el-Fussilet 41/11; Muhammed 47/28; el-Fetih 48/6; el-Fecr 89/21-22.

⁴⁰⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/194.

⁴⁰⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/252.

⁴⁰⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/168.

⁴⁰⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/171.

2. 2. 2. Tabâtabâî'ye Göre Muhkem-Müteşâbih

Tabâtabâî, muhkem ve müteşâbih âyetleri anlamak için önemli bir metod ileri sürmektedir. “Ğurer-i âyât”⁴¹⁰ şeklinde ifade ettiği metoda göre Kur’ân’daki müteşâbih âyetlerin tamamı, muhkem âyetlere döndürülerek anlaşılabilir. Ona göre müteşâbih olan âyet ilim ehli insanlar tarafından ilgili olduğu muhkem âyetle bağlantısı kurulduğu zaman mutlaka anlaşılacaktır. Çünkü Allah, Kur’ân’ı, insanlara tümüyle anlaşılınsın diye göndermiştir.⁴¹¹

Tabâtabâî'ye göre muhkem, “bir şeyin parçalarını bir araya getirmek, o şeyin bir yanını öbür tarafına bağlamak suretiyle o şeyin tek ve yalın bir bütün olmasını sağlamak, onu parçalı ve bölünmüş halden uzak tutmak” anlamlarına gelmektedir.⁴¹² Âyetlerin içerikleri farklı, amaçları değişik olsa da onlar tek ve yalın bir anlama, orijinal ve aslî bir amaca dönüşürler. Örneğin; Allah’ı birlemek/tevhid, inanç düzeyinde Allah’ın isimlerinin ve sıfatlarının varlığını ortaya koymak iken; ahlak düzeyinde rıza, teslimiyet, iffet ve cömertlik; amel ve davranış düzeyinde ise iyi işler yapmak ve Allah’ın yasakladığı şeylerden sakınmaktır. Müteşâbih ise sözün işaret ettiği anlamın niteliği, anlamın hem kastedilene hem de başka bir şeye uyarlanabilmesi durumudur.⁴¹³

Tabâtabâî'ye göre müteşâbih âyetler, mücmel veya mensûh âyetlerle izah edilemez. Çünkü müteşâbihteki kapalılık, âyetin hiç anlaşılamayacağı manasına gelmez. Ayrıca mücmel ve mensûh âyetler Kur’ân’da sınırlı iken, müteşâbihler için böyle bir sınırlama söz konusu değildir. Kendi özel anlamı ile Kur’ân’ın tamamının müteşâbih olması da söz konusu olabilir.⁴¹⁴ Tabâtabâî, İslâm âlimlerinin müteşâbihleri mücmel, muhkemleri de mübeyyen âyetler şeklinde izah etmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü bu iki kavram birbiriyle örtüşmez. Bir

⁴¹⁰ Sözlükte “غرر” kelimesi, değerli, eşraftan, kavminin kıymetlisi, dişlerin ön taraftan görünen beyazlığı, yüzü ve elbiseleri temiz olmak ve memnuniyetten yüzü parlamak anlamında kullanılmaktadır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/11; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 13/219; İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 2/648; Farsça sözlüklerde ise kamerî ayların ilk geceleri, aklıklar ve seçkinler şeklinde mana verilmektedir. Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say Yayınları, 2016). Ancak Tabâtabâî bu kelimeyi Kur’ân’ın seçkin âyetleri bağlamında kullanmaktadır.

⁴¹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/41; Hasanpur, "Allame Tabatabaî Açısından Allah’ın Gerçek Muradına Ulaşmada Müfessirlerin Anlayışlarının Rolü", 46-51.

⁴¹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/136.

⁴¹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/68.

⁴¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/20-21.

lafzın mücmel olması, anlamın bazı yönlerinin diğer yönleriyle karışması, içinde kaybolması ve asıl kastedilenin diğer yönlerinden ayırt edilememesidir. Hâlbuki müteşâbih, muhkeme irca edilmesi ile anlaşılabilir.⁴¹⁵

Tabâtabâî'ye göre İslâm düşünce tarihinde muhkem ve müteşâbih konusunu derli toplu bir şekilde ifade eden ilk kişi, Râgıb el-İsfahânîdir. (ö. V/XI.)⁴¹⁶ Ancak onun değerlendirmelerinde de iki açıdan tutarsızlık vardır. Birincisi, İsfahânî'nin müteşâbihi; “lafzî gariplik, kapalılık, ifadenin hem genel hem de özel oluşu” şeklinde izah etmesidir ki bu izah Âl-i İmrân 7. âyetin zâhirî ile uyuşmamaktadır. Çünkü bu âyette müteşâbihlerin anlaşılması için muhkem âyetlere döndürülmesi zikredilmektedir. İkincisi ise müteşâbihi, “bir kısım insanlar tarafından anlaşılan, diğerleri tarafından anlaşılamayan”⁴¹⁷ şeklinde izah etmek, te'vil olgusunun sadece müteşâbih ifadelerle özgü kılındığı anlamına gelir ki bu da doğru değildir.⁴¹⁸

Ayrıca Tabâtabâî, âyette,⁴¹⁹ Allah'ın “tenzil” yerine “inzal” kelimesini kullanmasının dikkat çekici olduğunu düşünmektedir. Buna göre “inzal,” indirilen kitabın tümünün, bazı özel ve genel özellikleri ile birlikte açıklandığını ifade etmektedir. Bu özellik, Kur'ân'a uyarlandığında müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlere irca edilmesi suretiyle bu âyetlerin anlaşılmasını bize temin eder. Tabâtabâî'nin kanaatine göre müteşâbih; “bir âyetin müstakil âyet olmasını korumak kaydı ile genelin özele, özelin genele kıyas edilmesi, ya da dil tahlili ile şüpheli ve değişken bir anlama işaret etmesidir. Ancak bu şüphe ve değişkenlik, âyetin anlaşılması demek değildir. Asıl müteşâbihlik, içerisinde kuşku bulunmayan âyetin, muhkem bir âyet ile bağdaştırılamaması olayıdır. Bunun en büyük delili, Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ın mutlak anlaşılması ve yaşanmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber zamanında hiçbir âyet yoktur ki tefsir edilemesin. Ancak daha sonra gelişen yeni olaylar Kur'ân'a göre izah edilirken,

⁴¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/33.

⁴¹⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/40.

⁴¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi 'l-Kur'an*, 444.

⁴¹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/41.

⁴¹⁹ Âl-i İmrân 3/7.

olayların hangi müteşâbih âyete karşılık geldiği konusunda görüş farklılıkları ortaya çıkmış ve anlama sorunu da o zaman baş göstermiştir.⁴²⁰

Tabâtabâî, muhkem ve müteşâbih âyetleri anlama(ma) konusunda âlimlerin sorumlu olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre, Kur'ân'ı anlamak için âlimlerin geliştirdikleri metotlar, onların kaygıları ve kendi indî görüşleri buna engel olmaktadır. Müteşâbihâtın anlaşılamayacağı kararı hem Kur'ân'ın va'z edilme maksadına aykırıdır hem de bu düşünce Kur'ân'da Hz. Peygamber döneminde anlaşılamamış ve izah edilememiş âyetlerin olduğu düşüncesine götürür ki bu doğru değildir.

Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde “Râsihûn” olarak nitelenen ve Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin manasına vakıf olan kişiler olarak işaret edilen ilim sahipleri kimlerdir? Tabâtabâî'ye göre bunlar; “المُحْلَصِينَ / muhlesîn,”⁴²¹ “المُؤَقِّنِينَ / mükinîn,”⁴²² “يُنِيبُ / içten yönelenler,”⁴²³ “أُولِيَ الْأَلْبَابِ / âlimler/ulul-elbâb”⁴²⁴ ve “أَوْلِيَاءُ / veliler”⁴²⁵ dir.⁴²⁶ Ancak Tabâtabâî, bütün bu ilmî ve nitelikli izahlarını bir kenara bırakıp sözü, “ilimde derinleşmiş” olanların, Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyti,⁴²⁷ müteşâbih âyetleri bilenlerin de “imamlar”⁴²⁸ olduğuna getirmektedir. Tabâtabâî, bu değerlendirmesi ile konuyu bir şekilde mezhebî alana çekmektedir.

Tabâtabâî'nin ğurer-i âyât metoduna bir örnek vererek konuyu şu şekilde özetlemek mümkündür. Ona göre, “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ / Rabbine bakıp durur.”⁴²⁹ âyeti müteşâbihtir. Bu âyet, “Onun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁴³⁰ ve “Gözler O'nu

⁴²⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/42; 15/209.

⁴²¹ es-Sâffât 37/159-161. “Muhles; Rablerinin vasıflarını gerçek anlamda bilen kullardır.”

⁴²² el-En'am 6/75. “Mükin; kesin inanlar, yakine eren, göklerin ve yerin melekûtunu gözlemleyebilen insanlardır.”

⁴²³ Mü'min 40/13. “İçten yönelenler, düşünen, ibret ve öğüt alan kimselerdir.”

⁴²⁴ el-Bakara 2/197, 269; Âl-i İmrân 3/7; er-Ra'd 13/19; İbrâhîm 14/52; Sâd 38/29; ez-Zümer 39/9, 18, “Âlimler; gözlemledikleri şeyler üzerinde durup düşünen kimselerdir.”

⁴²⁵ Yûnus 10/62. “Veliler; Allah için seven, buğz eden, ilgi duyan ve hiçbir şeyden korkmayan kullardır.”

⁴²⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/56-67.

⁴²⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/66-67.

⁴²⁸ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 36.

⁴²⁹ el-Kıyame 75/23.

⁴³⁰ eş-Şûrâ 42/11.

idrak edemez, halbuki O gözleri idrak eder.”⁴³¹ âyetlerine döndürülmekle birlikte anlaşılabilir. Dolayısıyla bu iki âyet birlikte okunduğu zaman, buradaki bakışın maddî bakış/dünyalık göz ile görme olmadığı anlaşılacaktır. Ayrıca “*Onun gördüğünü gönül yalanlamadı*”, “*Yine gördüğü şey hususunda onunla tartışacak mısınız?*”, “*Andolsun onu bir diğer inişte görmüştü*”⁴³² ve “*Andolsun o Rabbinin en büyük âyetlerinden olanı gördü.*”⁴³³ âyetleriyle, Kur’ân’da kalbe özgü bir görme eyleminden kesin olarak bahsedilmektedir. Bu takdirde bu bakıştan maksadın maddî/dünya gözü ile görme veya akılla ilgili zihinsel bir yöneliş değil, “kalbin yönelişi” olduğu anlaşılmaktadır.⁴³⁴ Tabâtabâî’nin bu âyeti anlama çabasında; onun “tefsir bi’l-Kur’ân” metodunun, diğer bir ifadeyle müteşâbih âyetlerin Kur’ân’ın kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılabilceği iddiasının ilmî, tutarlı, derinlikli ve anlaşılabilir olduğunu söyleyebiliriz.

Tabâtabâî, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinde geçen “teşâbuh” kavramında da müteşâbih âyetleri anlama metoduna işaret edildiğini düşünmektedir. Ona göre, teşâbuh; benzeşme, birbirinden farklı olan şeylerin bazı nitelik ve keyfiyetlerde birleşmeleri anlamına gelmektedir. Örneğin; Zümer sûresinde⁴³⁵ farklılıkların kendi içerisinde bazı yönleriyle birbirlerine bağlı olduğuna işaret edilmektedir.⁴³⁶ Yani bu âyetteki vurguya göre, Kur’ân’daki müteşâbih âyetler, muhkem âyetlere irca edildiği zaman muhkemleşirler. Bu bağlamda, Kur’ân baştan sona okunduğunda onda nesnel karşılığı olmayan hiç bir âyet yoktur.⁴³⁷

Tabâtabâî’ye göre bu veriler şunu göstermektedir: Muhkem âyetler, Kur’ân’ın kesin olarak ortaya koyduğu prensipleri ifade ederken; müteşâbih

⁴³¹ el-En’am 6/103.

⁴³² en-Necm 53/11-13.

⁴³³ en-Necm 53/18.

⁴³⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/43-44.

⁴³⁵ ez-Zümer 39/23. “Allah sözlerin en güzelini (Kur’an’ı) kendi içinde tutarlı olan, hiçbir çelişki barındırmayan ve gerçekleri tekrar tekrar anlatan bir kitap/vahiy olarak indirdi. Rablerine derin saygı ve bağlılık duyanların (Kur’an’daki azap âyetleri karşısında) tenleri ürperir; ardından da Allah’ı anarak, O’nun rahmetini hatırlayarak kalpleri huzur ve sükûna kavuşur. İşte o Kur’an, Allah’ın gönderdiği bir hidâyet rehberidir. Allah dilediğini onunla doğru yola iletir. Allah’ın dalalet içinde bıraktığı ise doğru yola erişecek değildir.”

⁴³⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/20-21.

⁴³⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/21.

âyetler ise bu prensiplere göre ortaya çıkan ve anlamları netleşen âyetlerdir.⁴³⁸ Ona göre gerçek anlamda müteşâbih, âyetin bir anlam taşıması yanında yine farklı ve değişken bir anlama delalet etmesidir.⁴³⁹

Tabâtabâî, müteşâbih âyetlerin bazı Müslümanlar tarafından fitneye kaynak ve mezhebî görüşlerine dayanak olarak kullanılmasını, bu âyetlerin muhkem âyetlere döndürölüp anlaşılmasına bağlamaktadır.⁴⁴⁰ Ona göre Hz. Peygamber ve sahâbi de bu âyetleri okuduklarında anlayamadığı şeklinde bir kargaşaya düşmemişlerdir. Fakat Hz. Peygamber vefat eder etmez müteşâbihleri farklı anlama biçimi sorun edilmeye başlamıştır.⁴⁴¹

Ayrıca Tabâtabâî, müteşâbih âyetlerin anlaşılması noktasında, “görecelilik” kavramına dikkat çekmektedir. Ona göre, farklı anlama ve yorumlamaya müsait olan âyetleri okuyan kişiler, âyetleri kendi özellerine göre değerlendirme/anlama yoluna gittikleri için, bahse konu âyetlerin anlaşılamayacağı düşünülmektedir. Yoksa bu âyetler anlamları açık olan âyetlerdir.⁴⁴²

Bu durumda Tabâtabâî’ye göre, Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbih âyetler içermesi, doğal hatta zorunlu olan bir husustur. Zira insanların Allah’a yakınlıkları ve uzaklıkları oranında farklılaşan amel ve bilgi dereceleri olduğuna göre, Kur’ân’ın da çeşitli anlam derecelerinin olması normaldir. Yine Kur’ân, kapsayıcı bir kitap olduğundan, onda yer alan hiçbir âyet, sadece iniş sebebi ile izah edilip sınırlandırılmaz. Bilakis o, bu iniş sebebi ile özde örtüşen diğer tüm olaylara uyarlanır. Kur’ân’ın her yeni gelişme ile örtüşmesi, anlamın nesnel gelişmelere uyarlanması gerektiği anlamına da gelmektedir.⁴⁴³ Bunu temin eden önemli kanıtlardan birisi de Kur’ân’da muhkem ve müteşâbih âyetlerin varlığıdır.

⁴³⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/22.

⁴³⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/41.

⁴⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/41.

⁴⁴¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/42.

⁴⁴² Tabâtabâî, *İslâm’da Kur’an*, 40.

⁴⁴³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/60-67.

2. 2. 3. Kur'ân'da Müteşâbih Âyetlerin Bulunma Nedenleri

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih âyetler içermesi hususunda Râzî'nin değerlendirmelerinden hareketle, onun görüşlerini tenkit etmekte ve konuyu Râzî'nin ele aldığı çerçevede değerlendirmektedirler.

Râzî'ye göre, Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin bulunmasının pek çok hikmeti vardır. Bu âyetler, murad-ı ilâhîye ulaşmayı zorlaştırmakla beraber, âlimlerin onları anlamak için gösterdikleri çaba daha çok sevap almalarını sağlamaktadır. Kur'ân'ın tüm âyetleri muhkem olsaydı, bu takdirde farklı mezhebî anlayışlara imkân olmaz ve diğer mezhepler batıl olurdu. İşte müteşâbih âyetler bu çeşitliliğe imkân tanımaktadır.

Bu âyetler, düşünmeye, taklitten uzaklaşmaya sebep olmakta ve farklılıkları araştırmak için gösterilen çaba sayesinde; nahiv, lügat ve fıkıh usulü gibi ilimlerin gelişmesine vesile olmaktadır. Diğer taraftan Kur'an-ı Kerîm'de tüm insanlara hitap edilmektedir. Bu sebeple avamdan insanlara bazı konular açıklanırken soyut ifadelerden ziyade sarîh ve hakka delaleti açık lafızların kullanılması gerekiyordu. İşte, avama ilk başta hitap eden âyetler müteşâbih iken; sonunda asıl maksadı ortaya koyan âyetler ise muhkem âyetler olmuştur.⁴⁴⁴ Abduh ve Tabâtabâî ise Râzî'nin bu görüşlerini eleştirmektedirler.⁴⁴⁵

Abduh, Râzî'nin bu izah tarzının tamamını eleştirilebilir bulmakla birlikte özellikle ikinci maddeyi, yani Kur'ân'ın bütünü muhkem olsaydı farklı mezhebî anlayışlara imkân bulunmaz ve diğer mezhepler batıl olurdu görüşünü; çirkin, anlamsız ve akıl dışı bulmaktadır. Çünkü hem mezhebî farklılığı hakka giden yol olarak tanımlamak hem de Allah'ın bizzat kullarının ihtilaf etmesini dilemesi çelişkili görünmektedir. Ayrıca Abduh, Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde mezhep farklılığı olmadığı halde Râzî'nin konuyu bu kavram ile izah etmesini tenkit etmektedir.⁴⁴⁶

Abduh'a göre, müteşâbih âyetlerle akla ve ilme özel bir vurgu yapılmaktadır. Bu âyetler, insanları kevnî deliller, aklî burhanlar, hitap yolları ve delalet şekilleri üzerine araştırmaya sevk etmekte ve akla aktif bir rol

⁴⁴⁴ Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 7/137.

⁴⁴⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/168; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/56.

⁴⁴⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/170.

yüklemektedir.⁴⁴⁷ Ancak yukarıda da işaret edildiği üzere, Tabâtabâî buna itiraz etmektedir. Ona göre Kur’ân’ın pek çok âyetinde düşünmeye, akletmeye, tefekkür etmeye çağrı yapılırken; bunun yanında; göklerin, yerin, dağların, ağaçların, hayvanların ve insanların yaratılışı, lisanların ve insanların farklı renkte olmasının hikmetleri üzerinde düşünme emredilirken, “Bazı âyetler, düşünce gelişsin diye müteşâbihdir.” demek doğru değildir.

Abduh’a göre, nasıl ki peygamberler insanlar arasından seçilip gönderilmişse, tıpkı bunun gibi bazı müteşâbih âyetlerin de yalnızca seçkin insanlar tarafından anlaşılması doğaldır. Mesela; Hz. Îsâ’nın “Allah’ın kelimesi” ve “Allah’tan bir ruh” olması ve bu durumun Kur’ân’da müteşâbih bir dille ifade edilmesi bunun örneğidir.⁴⁴⁸ Ancak Tabâtabâî’ye göre bu yorum yanlıştır. Çünkü müteşâbihler muhkemlere döndürülüp anlaşılacağına göre, müteşâbihlerin anlamlarının muhkem âyetlerden daha geniş olması gerekir. O zaman bu âyetleri bazı özel insanların anlayabileceği düşüncesi doğru değildir.⁴⁴⁹ Burada Abduh’un, müteşâbihlerin mutlak anlaşılacağını ifade etmesine karşın, bazılarının özel nitelikli kişiler tarafından anlaşılacağını ileri sürmesi, Tabâtabâî’nin dikkatinden kaçmamıştır. Haklı olarak o da Abduh’un çelişkisini görmüş ve Kur’ân’ın kendi bütünlüğü içerisinde herkes tarafından anlaşılabilirdiğini ileri sürmüştür.

Reşid Rızâ da Râzî’nin bu tasnifini eleştirmektedir. Ona göre Kur’ân’ın müteşâbih âyetlerinin, “Mezhep ehli, üzerinde düşünsün ve kendi düşüncelerine mesnet bulsunlar.” şeklinde yorumlanması, ilmî ve aklî izahtan uzaktır. Çünkü Kur’ân’ın nâzil olduğu dönemde mezhepler olmadığı gibi, yaşanan tecrübelerle dayanarak her mezhebin kendisine Kur’ân’dan dayanak bulması ile hidâyete erdiği de vâki değildir. Ayrıca, Râzî’nin, “Sıradan insanların önce müteşâbihler ile davet edilmeleri, sonra da muhkem âyetler ile inançlarının teskin edilmesi” şeklindeki yorumu da Reşid Rızâ’ya göre tutarsızdır. Çünkü Kur’ân’ı anlamada

⁴⁴⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/170.

⁴⁴⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/170-171.

⁴⁴⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/57.

insanları sade, avam ve seçkin diye sınıflandırmak doğru değildir ve de hidâyet kitabı olan Kur’ân, bütün insanlar anlasınlar diye indirilmiştir.⁴⁵⁰

2. 2. 4. Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî’nin Râzî’nin Muhkem ve Müteşâbih Konusundaki Yorumuna Eleştirileri

Hiz. Peygamber döneminden sonra Kur’ân’ın anlaşılması noktasındaki çabalardan birisi olarak pek çok âlim tarafından “muhkem” ve “müteşâbih” kavramlarının ne ifade ettiği, söz konusu âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda değerlendirmeler ve tasnifler yapılmıştır. Fahreddin er-Râzî, İslâm düşünce tarihinde muhkem-müteşâbih konusunun detaylı tasnifini yapanlar arasında sayılabilir. Râzî, yaşadığı döneme kadar bu konuda öne çıkan görüşleri ele alıp bir tasnif yapma yoluna gitmiştir. Ancak Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, Râzî’nin bu tasnifinde aktardığı rivayetleri; sıhhati ve muhkem-müteşâbih ile neyi kastettiği hususunda eleştirmişlerdir. Râzî’nin söz konusu tasnifi şu şekildedir:

Birincisi; muhkem âyetler En‘am sûresi 151, 152 ve 153. âyetlerdir.⁴⁵¹ Müteşâbih âyetler ise Yahudilerin anlayamadığı hurûf-i mukattaa harfleridir. Abduh ve Reşid Rızâ, İbn Abbas’a dayandırılan ilgili rivayetin sorunlu olduğunu ve sınırlamanın âyetleri izah etmede anlam daralmasına sebep olacağını ifade etmektedirler.⁴⁵² Ayrıca, Reşid Rızâ’ya göre hurûf-i mukattaa’nın harf mi, kelime mi olduğu dil âlimleri arasında tartışılardursun, âyet olmadığı açıktır. Bazı âyetlerin müteşâbih olduğu Kur’ân’da belirtildiğine göre hurûf-i mukattaa, Kur’ân’ın anlaşılmasında sorun olarak ele alınabilecek ve anlaşılmasına engel

⁴⁵⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/169-170.

⁴⁵¹ el-En‘am 6/151,152,153 “De ki: Gelin, rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını veririz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın yasakladığı cana kıymayın. İşte bunları Allah size emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız. Rüshdine erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin. Ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz. Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adaletli olun. Allah’a verdiğiniz sözü eksiksiz yerine getirin. İşte düşünüp öğüt alarsınız diye Allah size bunları emretti. Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah’ın yolundan ayırır. İşte günahattan korunmanız için Allah bunları size emretti.”

⁴⁵² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/163; Tabâtabâî, *el-Mizan*, 3/32.

olacak hususlar değildir.⁴⁵³ Tabâtabâî'ye göre ise hurûf-i mukattaa ne normal anlamda kelimelerdir ne de insanların anlayabileceği bir mânaya sahiptir. Bu yüzden, lafzî bir anlama sahip olmayan bu harflerin, muhkem-müteşâbih sınıflandırmasının dışında tutulması gerekmektedir.⁴⁵⁴

İkincisi; muhkem nâsih, müteşâbih ise mensûh olan âyetlerdir.⁴⁵⁵ Bu görüşe Tabâtabâî itiraz etmektedir. “Müteşâbih âyetler mensûh âyetlerdir” demek için açık kanıt olmadığı gibi, bu durumda muhkem ve müteşâbihi anlamada araya bir aracı konulmuş olur ki bu takdirde Allah'ın sıfatlarının izahı zorlaşır. Çünkü Tabâtabâî'ye göre sıfatları içeren âyetler hem nâsih hem de mensûhtur.⁴⁵⁶

Üçüncüsü; muhkem, Allah'ın birliği ve kudreti gibi delaleti açık ve net olandır. Müteşâbih ise anlaşılamayan, bilinmesi için üzerinde düşünülmesi gereken husustur.⁴⁵⁷ Tabâtabâî'ye göre bu tanımlama; hüküm, farzlar ve benzeri âyetlere uyarlandığında bu âyetlerin anlamı açık olmadıkları için müteşâbih oldukları sonucuna götürür. Yine bundan kasıt, söz konusu âyetin bizzat Kur'ân'dan açık ve net olup olmaması ise bu durumda Kur'ân'daki her âyet müteşâbih konumunda sayılmış olmaktadır.⁴⁵⁸

Dördüncüsü; muhkem ister açık bir delili olsun ister olmasın bilinebilen her şeydir; bilinmeyen ise müteşâbihtir.⁴⁵⁹ Tabâtabâî'ye göre müteşâbih, bilinmeyen ise Kur'ân'ın “beşîr ve nezîr”⁴⁶⁰ olması ve üzerine “tedebbür”⁴⁶¹ edilmesi gerektiğini ifade etmesi anlamsızdır. Çünkü Kur'ân'ın âyetleri ya muhkemdir ya da müteşâbihtir. Eğer kapalılığından dolayı anlaşılamıyor ise başka bir âyet aracılığı ile mutlaka anlaşılır.⁴⁶²

Beşincisi; muhkem, kıssalar, müteşâbih ise bu kıssaların bazı sûrelerde tekrar edilmesidir. Reşid Rızâ'ya göre müteşâbihler böyle bir tasnife tabi

⁴⁵³ Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî-Mefâtihi'l-ğayb* (Darü'l-Kitabî'l-Arabî, t.y.), 7/137.

⁴⁵⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 18/6-9; Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 38.

⁴⁵⁵ Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 7/137.

⁴⁵⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/34.

⁴⁵⁷ Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 7/137.

⁴⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/35.

⁴⁵⁹ Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 7/137.

⁴⁶⁰ el-Fussilet 41/2, 3, 4.

⁴⁶¹ en-Nisâ 4/82.

⁴⁶² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/35.

tutulamaz. Çünkü müteşâbih âyetlerin Kur'ân'daki varlığı ile kıssaların hedefi farklıdır.⁴⁶³ Tabâtabâî'ye göre de bu yorumun hiçbir dayanağı yoktur. Çünkü Kur'ân'da müteşâbihleri izah etmedeki temel vurgu olan, “müteşâbih âyetler vesile kılınıp fitne çıkarılmaması, te'villerini yapmayı arzulamama” hususu, kıssalarda söz konusu değildir.⁴⁶⁴

Altıncısı; muhkem, inanılan ve amel edilen, müteşâbih ise inanılan ancak amel edilmeyen âyetlerdir. Bununla, ya ihbarî âyetlerin müteşâbih, ya da emir nitelikli âyetlerin ise muhkem olduğu kast edilmektedir. Ancak o takdirde hüküm bildirmeyen tüm âyetlerin müteşâbih kabul edilmesi gerekir. Ayrıca sıradan insanların hangi âyetin muhkem, hangi âyetin müteşâbih olduğunu belirleme gibi durumu olmayınca, bir kısmına inanmaması mı söz konusu olacaktır? Bu görüş, Tabâtabâî'ye göre lafzî bir yaklaşımdır. Âyetleri sadece lafız üzerinden anlama çabası, konuyu nisbî ve göreceli şekle sokmaktır. Bu yaklaşım halkın büyük bir kısmının muhkem ve müteşâbihi anlayamayacağını ifade etmektir ki bu da anlamaya değil muhkem ve müteşâbihlerin anlaşılmasına dair bir çabadır.⁴⁶⁵

Yedincisi; muhkem, hükümler içeren, müteşâbih ise birbiri ile uyum içerisinde olmayan âyetlerdir. Tabâtabâî, tabîin müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr'e (ö. 103/721) dayandırılan bu yorumu kabul etmemektedir. Ona göre eğer bununla kast edilen, âyetlerin anlamlarının özelleştirilmesi, kayıtlanması ve belli bir konuya hasr edilmesi ise o zaman hüküm içeren âyetler de müteşâbih olur. Çünkü hüküm içeren âyetlerin genel ve özel anlamları vardır. Yine bu yorumla kast edilen, âyetin nesnel karşılığına dair bir kapalılığın olması ve tam anlaşılabilmesi ise o takdirde hüküm içeren âyetlerin dışındakilerin müteşâbihliğini savunmak, hükümlerin dışında Kur'ân'dan hiçbir şey öğrenilemez yargısına götürür ki bu da tutarsızdır.⁴⁶⁶

Yukarıda verilen değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere gerek Abduh-Reşid Rızâ gerek Tabâtabâî, Râzî'nin müteşâbih âyetleri anlayamadığı için çeşitli tasniflere tabi tutmasını, bu konuyu gizemli hale getirmesi şeklinde değerlendirip

⁴⁶³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/193.

⁴⁶⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/36.

⁴⁶⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/37.

⁴⁶⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/35.

doğru bulmamaktadırlar. Onlara göre, Râzî'nin bu tasnifi/çabası Kur'ân'ı anlamaktan öte bu işi daha da zorlaştırmakta ya da Kur'ân'ın anlaşılması meslesini sadece belli zümreye hasr etmektedir. Buna karşın her üç müfessir de konuya, Kur'ân'ı anlama ilkeleri çerçevesinde yaklaşmakta ve Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlere döndürülmek suretiyle mutlaka anlaşılabilceğini iddia etmektedirler.

2. 2. 5. Muhkem ve Müteşâbih'in Te'vil İle İlişkisi

Te'vil kelimesi sözlükte, “döndürmek, sözü iyice incelemek ve bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak”⁴⁶⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise “Kur'ân'da geçen bir lafzı, bir delile istinaden aslî manasından alıp taşıdığı muhtemel anlamlardan birine irca etmektir.”

Söz konusu kelime Kur'an-ı Kerîm'de, “İleride meydana gelecek olan olayın haber verilmesidir.”⁴⁶⁸ şeklinde geçerken, hadislerde; açıklamak, izah etmek, Kur'ân'ı açıklama ilmi olarak ifade edilmektedir.⁴⁶⁹ Te'vil kavramı, ilk dönemdeki bu kullanımından sonra zamanla anlam değişimine/genişlemesine uğramıştır.⁴⁷⁰ Bu dönemde te'vil deyince tefsir anlaşılmasına karşın zamanla bu kavram, dini bir meselenin, kelimenin sözlük anlamlarına bağlı kalmak kaydı ile izah edilmesini ifade etmiştir.⁴⁷¹

Te'vil kelimesi, söz ile ilişkisi bağlamında Kur'ân'da, “İleride meydana gelecek olan bir olayı haber vermesi ve görülen bir rüyanın fiziki âlemde müşahhas hale gelmesi.” şeklinde de geçmektedir. Bu anlam farklılığı net ortaya konulmadığından dolayı Âl-i İmrân sûresi 7. âyet, bazı âlimler tarafından yanlış anlaşılmış ve içerisinde te'vil kelimesinin geçtiği diğer bütün yerlerde de bu yanlış yorumlar sürdürülmüştür. Bu yaklaşım Kur'ân'ın anlaşılamayacağı veya

⁴⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/32; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 28/33; İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 1/33; Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 41/27.

⁴⁶⁸ Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/59; el-A'raf 7/53; Yûnus 10/39; Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82.

⁴⁶⁹ Yavuz, "Te'vil", 41/27.

⁴⁷⁰ Yusuf Işıcık, *Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (Bahar 2002): 19.

⁴⁷¹ Işıcık, *Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih*, 20.

sadece ilimde derinleşmiş olanların Kur'ân'ı anlayabileceği sonucuna götürmüştür.⁴⁷² Tefsir kelimesi ise Kur'an-ı Kerîm'de bir yerde geçmekte; açıklamak ve yorumlamak anlamında kullanılmaktadır.⁴⁷³ Tefsir ve te'vil kelimeleri Kur'ân'da temel anlam olarak böyle geçerken, sonraki süreçte âlimler tarafından ya mütekârib ya da müterâdif anlamlarda kullanılmıştır.⁴⁷⁴

2. 2. 5. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Te'vil Yorumu

Abduh'un, Kur'an-ı Kerîm'de te'vil kelimesinin geçtiği âyetlerde⁴⁷⁵ vurguladığı temel husus, müteşâbih âyetlerin Kur'ân'a başvurmak suretiyle mutlaka anlaşılacağıdır. Ona göre, müteşâbih âyetlerle ilgili olarak doğru mânâ ve netice, Allah'ın kitabına ve O'nun peygamberine başvurmak suretiyle elde edilebilir. Hiçbir olay anlaşılabilir değildir.⁴⁷⁶ Çünkü te'vil, müteşâbih âyetin anlaşılması için doğru bir yol izlemek kaydı ile muhkem âyete irca edilmesi çabasıdır.

Reşid Rızâ'ya göre klasik ulemanın, te'vili tefsir diye ifade etmesinin aksine, Kur'ân'da kullanıldığı yerlerden hareketle te'vil kavramı; “sadece ileride gerçekleşecek amelî bir durum” anlamında kullanılmıştır. Kur'ân, tamamı ile anlaşılır bir kitaptır. Kur'ân'ın kendisine nâzil olduğu Peygamber'in, Kur'ân'ın ne dediğini bilmemesi mümkün değildir. Bundan dolayı bir âyeti ele alıp bazı konuları sadece “râsihûn bilir” diğerlerini de “sadece Allah bilir” demek, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tamamen bilemeyeceği iddiasını ortaya çıkarır ki bu iddia doğru değildir. Nitekim; Urve b. Mes'ûd (ö. 9/630), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ubey b. Kâ'b (ö. 33/654-[?]), İbn Abbas, Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Katâde b. Diâme (ö.117/735), İbnü'l- Enbârî (ö. 328/940) ve Ebû Ya'lâ el- Ferrâ (ö. 458/1066) gibi sahâbe ve selef âlimlerinin de bu kanaatte oldukları aktarılır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'dan, “Allah'ın kitabında niçin indirildiğini bilmediğim hiçbir âyet yoktur.” şeklinde meşhur bir rivayet vardır. Yine İbn

⁴⁷² Işıcık, *Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih*, 21.

⁴⁷³ el-Furkân 25/33.

⁴⁷⁴ Işıcık, *Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih*, 25.

⁴⁷⁵ Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/59; el-A'raf 7/53; Yûnus 10/39; Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82.

⁴⁷⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/172.

Abbas'ın, “Ben müteşâbih âyetlerin te'vilini bilen ilimde derinleşmiş kimselerdenim.” dediği de bilinmektedir.⁴⁷⁷ Kur'ân, sünnet ve selef âlimlerinin görüşleri ışığında Kur'ân'ın tüm âyetlerinin anlaşılması mümkündür.⁴⁷⁸

Reşid Rızâ'ya göre, muhkem ve müteşâbih âyetleri izah etmede sonraki âlimlerin müteşâbih âyetlere daha fazla önem vermesi, sanki muhkem âyetlerin değil de müteşâbihlerin daha önemli olduğu intibayı uyandırmıştır. Hâlbuki Allah, bütün Kur'ân'ı anlaşılabilir diye göndermiştir. Muhkem âyetler herkesin anlayabildiği âyetler iken; müteşâbihler, rusûh sahibi âlimlerin Kur'ân'ın muhkem âyetlerine irca etmeleriyle bilinebilen âyetleridir.⁴⁷⁹

Reşid Rızâ'ya göre, “İlimde derinleşmiş olanlar dahi müteşâbih âyetlerin manalarını bilemezler.” görüşünde olan dilliler, Kur'ân üzerinde en çok kelime oyunu yapan kesimdir. Hatta Kur'ân'ın anlaşılması gayesi ile daha önce hiç söylenmemiş sözleri, dil tahlilleri yolu ile Kur'ân'a izafe eden yine dillilerdir. Bu konuda öne çıkan iki isim; İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbnü'l- Enbârî (ö. 328/940)'dir.⁴⁸⁰

Abduh ve Reşid Rızâ'ya göre müteşâbih âyetler, bizzat Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde te'vil edilmeleri gerekir. Kur'ân'da bu kadar somut veri olmasına rağmen, müteşâbihlerin te'vilinin mümkün olmadığını savunmak, Kur'ân'ın Allah tarafından anlaşılması amacıyla gönderilmiş olma gayesine terstir.

2. 2. 5. 2. Tabâtabâî'nin Te'vil Yorumu

Tabâtabâî'ye göre te'vil, terim olarak müteşâbih olan bir âyeti, aslına/kaynağına döndürerek anlamaya çalışmaktır. Kur'an-ı Kerîm'de bu anlamda âyetler vardır.⁴⁸¹ Te'vil kavramı, ilk dönem ulemâ tarafından “bir ifade ile kastedilen şey”, “kelimenin zâhirînin ifade ettiği anlamın tersi; anlamını ya

⁴⁷⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/184.

⁴⁷⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/175.

⁴⁷⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/180.

⁴⁸⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/187.

⁴⁸¹ el-A'raf 7/52-53; Yûnus 12/37-39; el-İsrâ 17/35.

Allah'ın ya da ilimde derinleşenlerin bilebileceği kelimeler anlamında tefsir sözcüğüyle aynı anlamda kullanılmıştır.⁴⁸²

Te'vil, bir şeyin öz merciine yani kendi tarafına döndürülmesidir. Bu, hacamat yapmanın sağlığa döndürmeye matuf bir eylem olması gibidir. Örneğin; Yusuf kıssasında, kralın gördüğü rüya ve onun te'vil edilmesinde bu husus görülmektedir. Bu sûrede te'vil kavramının geçtiği her yerde “rüyanın dönük olduğu olaylar kastedilmiştir.”⁴⁸³ Te'vil ile kastedilen, asıl olarak te'vilin kendi üzerinde konuşulduğu olaylardır. Tabâtabâî'ye göre bu durum, kıyamet ile ilgili olaylardan bahseden âyetlerde söz konusudur. Ancak te'vil sadece müteşâbih âyetlerde değil, bütün Kur'an'da geçerli olan bir durumdur.⁴⁸⁴

Öyleyse bir âyetin te'vili, sadece zâhîrî anlamına uygun veya ona aykırı olarak âyetin işaret ettiği anlamlardan biri değildir. Bilakis te'vil, uygulanan bir gerçekliktir. Hüküm ve hikmet gibi Kur'an'ın bütün açıklamaları bu pratik gerçekliğe dayanır. Bu ise Kur'an'daki muhkem ve müteşâbih bütün âyetleri kapsamaktadır. Te'vil, sadece lafızların delaletini değil, lafızların ördüğü ifadelerin kuşatamayacağı aşkın objektif olguları da kapsar.⁴⁸⁵

Tabâtabâî'ye göre Kur'an'da geçen bütün hususların, bir lafzî/zahîrî anlamı bir de te'vilî yani daha derin anlamı vardır. Bundan dolayı Kur'an'ın te'vilini herkes yapamaz. Ancak temizlenip arınanlar, sıradan anlayışlardan kurtulanlar ve arınmış bir nefse sahip olanlar yapabilirler.⁴⁸⁶

Sonuç olarak Tabâtabâî, Kur'an'da on yedi yerde geçen te'vil kavramının, ilgili âyetteki lafzî anlamı ile birlikte daha geniş bir mana içerdiğini düşünmektedir. “Onun te'vilini ancak Allah bilir”⁴⁸⁷ ifadesiyle, tüm hakikat bilgisinin Allah katında olduğunun ve korunduğunun, insanın ise Allah'ın izni ve rehberliği ile bu bilgilere ulaşabileceğinin ve Kur'an'ı anlayabileceğinin kastedildiğini belirtmektedir.⁴⁸⁸

⁴⁸² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/44.

⁴⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/24.

⁴⁸⁴ el-A'raf 7/53; Yûnus 10/39; Kâf 50/22.

⁴⁸⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/49; İsmail Kaidî & Asker Vaizî, “Allame Tabatabaî, Sürüş ve Müctehid Şebüsterî: Hermenötiğin Yeni Söylemi ve Kur'an'daki Anlamın Belirginliği ve Çokluğu”, 61.

⁴⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/54-55.

⁴⁸⁷ Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁸⁸ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 47.

Bu başlıkta ifade edilenler özetlenecek olursa, Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, Kur'ân'daki âyetlerin muhkem ve müteşâbih olarak tasnif edilmesine rağmen, hepsinin anlaşılabilirliğini iddia etmektedirler. Kur'ân, Hz. Peygamber döneminde anlaşılıp uygulandığına ve de herhangi bir fitneye sebep olmadığına göre bugün de aynı şekilde anlaşılır niteliktedir. Abduh'un bu konudaki temel bakış açısı; "hakikat nerede zuhur ederse, o hakikat için Kur'ân'da bir hüküm bulmak mümkündür." şeklindedir. Tabâtabâî'ye göre, müteşâbih âyetlerin anlaşılabilir ya da sadece bazı kimselerce anlaşılabilir şeklinde sınıflandırılması, özellikle de bu âyetlerin anlayışlarımıza, tercihlerimize Kur'ân'dan referans çıkarma aracı olarak görülmesi doğru değildir.⁴⁸⁹ Zira Kur'ân'ın hiçbir âyeti anlaşılabilir değildir. Eğer anlama noktasında belirsizlik var ise o âyeti muhkem bir âyete irca etmek suretiyle anlamak mümkündür.

Görüleceği üzere Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, müteşâbih âyetleri izah etmede Râzî'nin öne sürdüğü gerekçeleri doğru kabul etmemekte ve müteşâbih âyetlerin anlaşılmasının yegâne usulünün muhkem âyetlere irca edilmesi olduğunu belirtmektedir.⁴⁹⁰

Tabâtabâî'nin "Te'vil, lafızların delalet ettiği anlam değil, bilakis bir şeyin objeler dünyasındaki somut karşılığı ya da varlık türüdür." tanımı ile Reşid Rızâ'nın "Te'vil, semavi kitaplarda geçen bir ifadenin ileride meydana gelmesi, ete kemiğe bürünmesi, müşahhas algı dünyasında karşılığını bulması ve anlaşılmasıdır." tanımının aynı hususu işaret ettiği görülmektedir. Aynı şekilde hem muhkem-müteşâbih hem de te'vil tanımlamalarında her üç müfessirin de aynı teoriyi savundukları görülmektedir.

2. 3. Nesih

Nesih sözlükte, "ilga etmek, ortadan kaldırmak, yok etmek, yazmak ve bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarmak, hükmü kaldırmak ve kanunu iptal etmek" gibi manalara gelmektedir.⁴⁹¹ Terim olarak ise nesih; "şer'i bir hükmü, bir başka

⁴⁸⁹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 38.

⁴⁹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/56.

⁴⁹¹ Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Thk. Mehdi'l-Mahzumî ve İbrahim Samurâî (Dâr ve Mektebetü'l- Hilâl, t.y.), 4/201; Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*, 801; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/61; İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 917.

şer'i delille kaldırmak veya daha önce nâzil olan bir nassı daha sonra nâzil olan bir nass ile değiştirmektir.⁴⁹²

Nesih konusu, birbiri ile çeliştiği düşünülen âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında oldukça önemlidir. İlk dönemde Kur'ân'ı anlama yöntemlerinden birisi olarak kabul edilen nesih, Ebû Müslim el-İsfahânî ile birlikte yeni bir şekle bürünmüş, Kur'ân'da varlığı ve yokluğu tartışılır hale gelmiş ve bir tefsir usulü problemine dönüşmüştür.⁴⁹³

Nesih, önceleri daha geniş anlamlar yüklenerek, tahsis, istisna ve takyid ile birlikte değerlendirilirken, daha sonraları söz konusu terimler neshin tanımının dışına itilmiş; "Âyetin âyeti neshi", "Âyetin hadisi neshi", "Hadisin âyeti neshi" başlıkları altında değerlendirilmiş ve tartışılmıştır. Bu yolla, kavramın kapsama alanı daraltılmıştır.⁴⁹⁴

Kur'ân'ın Kur'ân'ı, Kur'ân'ın hadisleri ve hadislerin Kur'ân'ı nesh etmesi, İslâm âlimleri arasında ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Kur'ân'da, üç yüz veya beş yüz âyet neshe konu edilmiş, ancak daha sonra Taberî ve Şâfî ile konu daha sistemli hale getirilmiştir. Süyûtî ve Dihlevî'ye gelince neshe konu âyet sayısı 20'ye hatta 5'e kadar indirilmiştir.⁴⁹⁵

Nesih kapsamında ele alınan en temel âyetler,⁴⁹⁶ nesh'in önceki şeriatlerde mi yoksa Kur'ân'ın kendi bünyesindeki âyetlerin birbirini nesh etmesi şeklinde mi olduğu hususunda tartışılmıştır.⁴⁹⁷ Nesih ile ilgili hadislerde de temel vurgu, önceki şeriatlerin nesh edilip insanlığa İslâm'ın vaz' edildiğidir.⁴⁹⁸ En büyük tartışma, hadislerin Kur'ân'daki bir âyeti nesh edip etmeyeceğine yönelik yapılmıştır. Hadisleri, takyid ve tahsis gibi anlama yöntemleri ile izah etmek

⁴⁹² es-Süyûtî Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Mütevellî Mansûr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâsî, 2009), 597; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/165.

⁴⁹³ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, t.y.), 32/580.

⁴⁹⁴ Ali Galip Gezgîn, "Kur'an'da Nesih Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2001): 51.

⁴⁹⁵ es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 603; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, nşr. Selmân Hüseyinî Nedvî (Kahire: Dâru's-Sahve, 1986), 93; Çetin, "Nesih", 32/580.

⁴⁹⁶ el-Bakara 2/106; er-Ra'd 13/39; en-Nahl 16/101.

⁴⁹⁷ Mehmet Sait Şimşek, "Kur'an'da Nesh Meselesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Mart 1986): 239.

⁴⁹⁸ Şimşek, "Kur'an'da Nesh Meselesi", 246.

mümkün iken Kur'ân'ı nesh etmesi şeklinde iddialı bir platforma taşınmanın, sorunlu bir durum olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.⁴⁹⁹

2. 3. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Nesih Anlayışları

Abduh'a göre nesih, daha önce nâzil olan bir âyetin hükmünün sonradan nâzil olan bir âyet ile ortadan kaldırılması değil, önceki nassın daha sonraki bir zamanda ihtiyaç durumuna göre saklanmasıdır. Buna göre, önceden nazil olan bir âyet, daha sonraki bir âyet ile neshedilebilir (değiştirilebilir), bazen de yeni bir âyet ile önceki âyetin hükmü geciktirilebilir. Daha sonraki bir zamanda da o hüküm yeniden uygulanabilir.⁵⁰⁰

Abduh'a göre neshin, Kur'ân'da mevcut olduğu noktasında ileri sürülen âyetlerle,⁵⁰¹ önceki peygamberlerin şeriatlerinin neshedildiği bildirilmekte ve böylece söz konusu âyetlerle Hz. Peygamber desteklenmektedir.⁵⁰² Şâyet nesihten maksat, bir âyetin diğer bir âyeti unutturması olsaydı, o takdirde bir âyeti - hükmünü- unutmanın mümkün olduğunu söylememiz gerekirdi. Halbuki âyetlerin unutulamayacağı bizzat Kur'ân'da⁵⁰³ garanti altına alınmıştır.⁵⁰⁴ Abduh, neshin değiştirme ya da unutturma şeklinde anlaşılmasını, Allah'ın iradesine noksanlık getirmesi, Kur'ân'ın genel ruhuna aykırı olması⁵⁰⁵ ve peygamberlerin ismet sıfatına zarar verdiği gerekçeleri ile doğru bulmamaktadır.⁵⁰⁶

Abduh'a göre şeriatler arasında nesih olabilir. Öyle ki; Hz. Musa'nın şeriatini Hz. İbrahim'in şeriatini, Hz. İsa'nın şeriatini Hz. Musa'nın şeriatini ve İslâm dini de daha önceki tüm şeriatleri nesh etmiştir. Çünkü hükümler insanların menfaatleri için konulur. İnsanların menfaatlerine olan şeyler değiştiği zaman bu hükümler de yeniden şekillenebilir.⁵⁰⁷ Yine bir şeriat, nasıl başka bir şeriat ile

⁴⁹⁹ Mehmet Efendioğlu, "Nesih", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/582.

⁵⁰⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/419.

⁵⁰¹ el-Bakara 2/106; er-Ra'd 13/39; en-Nahl 16/101.

⁵⁰² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/416.

⁵⁰³ el-A'lâ 87/6-7.

⁵⁰⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/419.

⁵⁰⁵ el-Hicr 15/9; el-Kıyâmet 75/17.

⁵⁰⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/414-415.

⁵⁰⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/138-139.

değişiyorsa aynı şeriatın bazı hükümleri de başka bazı hükümleri ile değiştirilebilir.⁵⁰⁸

Abduh'a göre Kur'an'da yer alan her âyetin Allah tarafından indirildiği, tartışmasız bir gerçektir. Ancak, hadislerde sahih-zayıf şüphesi bulunduğu için ve bir de hadisler Hz. Peygamber'in ictihadı olduğundan dolayı vahiy değildir. Bundan dolayı hadisler asla Kur'an'ı nesh edemez. Çünkü kesin bir hükmü, zannî bir delille geçersiz kılmak, ictihadı nassa tercih etmek anlamına gelir ki bu asla doğru değildir.⁵⁰⁹

Abduh, pek çok yerde geleneksel ulemanın “nesih” ile izah ettiği âyetlerde neshin söz konusu olmadığını, bu âyetleri nesh ile izah etmemek gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre nâsih âyet, mutlak sûrette mensûh âyetten sonra inmelidir. Örneğin o, Nisâ sûresi 20. âyetin⁵¹⁰ Bakara sûresi 229. âyet⁵¹¹ ile nesh edilmiş olduğu görüşünü reddetmektedir. Ona göre bu iki âyetteki hükmü uzlaştırmak, âlimleri yorduğu için mensûh demekle konuyu karara bağlamışlardır. Hâlbuki bu âyetle haram kılınan, kadının rızası olmadan malından herhangi bir miktar almaktır. Bakara sûresindeki âyetle mubah olan ise kadının kocası ile anlaşamadığı için kendi gönül rızası ile kocasına fidyeye verip kendisini onun nikâh bağından kurtarmasıdır. Böylece, söz konusu bu iki âyetin nesih ile izah edilmesi doğru değildir.⁵¹²

Abduh'a göre, klasik müfessirlerin ilerlemeci tarih anlayışıyla son gelen hükmü alıp öncekilere mensuh demesi doğru değildir. Kur'an âyetlerinden bazılarının ebediyen geçersiz olduğunu ifade etmek ise hem Allah'ın bir hükmünü yok sayma anlamında büyük bir iddia hem de devam eden, akan bir hayatı

⁵⁰⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/139.

⁵⁰⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/141.

⁵¹⁰ en-Nisâ 4/20. “Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz iftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu geri alırsınız?”

⁵¹¹ el-Bakara 2/229. “Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da salıvermektir. Kadınlara verdiğinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helal değildir. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna. (Ey müminler!) Siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidyeye vermesinde her iki taraf için de sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir.”

⁵¹² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/461.

dondurma anlamına gelmektedir. Oysa, gün gelir o hüküm insanların tekrar uygulayacağı bir ihtiyaca dönüşebilir.

Reşid Rızâ'ya göre de nesih, önceki şeriatlerin hükmünün kaldırılmasını ifade etmektedir.⁵¹³ Yüce Allah, önceki peygamberlerin şeriatlerini nesh edip İslâm'ı getirmiştir. Bu durumun somut delili ise eldeki Tevrat ve İncil'de görülmektedir. Zira Tevrat'taki ibadet, medeni hukuk ve savaş hukuku konuları ile İncil'deki zühd, terk-i hayat ve her türlü yöneticiye sorgusuzca boyun eğme hükümleri kaldırılmıştır. Böylece Allah, dini insanların ilerlemesine uygun bir şekilde ikmal etmek maksadıyla yeni bir şeriat vaz' etmiştir.⁵¹⁴

Nesih, Kur'ân'ın kendi içerisindeki hükümlerin değiştirilmesidir. Ya da uygulaması caiz olmayacak şekilde hükmü ortadan kaldırmaktır.⁵¹⁵ Örneğin; İslâm'ın ilk dönemlerinde mirasçılık hicrete ve kardeşliğe bağlıydı. Bu, ilk dönemin şartları gereği doğal bir durumdu. Bu uygulama o döneme özel, ancak geçiciydi. Miras âyetleri nâzil olunca⁵¹⁶ her iki gerekçe de nesh edildi ve miras sebepleri; nesep, sıhriyet ve velâ olmak üzere üç ilişki ile sınırlandırılmış ve kayıt altına alınmış oldu.⁵¹⁷ Reşid Rızâ buradaki örnekte hem neshin varlığını kabul etmekte hem de bir âyeti tefsir ederken âyetin nazil olduğu sosyal, ekonomik ve dinî şartlara dikkat etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Şöyle ki İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanların akrabalarının ekserisi müşrik idi. Müslümanların sayılarında az olduğu için aralarında yardımlaşmaya ihtiyaç duymakta idiler. Bu yüzden miras paylaşımı ilk zamanlarda hicrete ve kardeşliğe bağlı idi. Müslümanların hicretten sonraki şartları iyileşince miras paylaşımı için ifade edilen hicret ve kardeşlik nesh edilip, miras paylaşımı nesep, sıhriyet ve velâ şartlarına bağlanmış oldu.

Ayrıca Reşid Rızâ, İslâm âlimlerinin neshe başvurdukları pek çok âyette de konuyu nesh ile değil, farklı gerekçelerle izah etmeyi tercih etmektedir.⁵¹⁸ Örneğin; Reşid Rızâ, seyf âyeti diye bilinen Tevbe sûresi 5. ve 36. âyetlerin

⁵¹³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/235-236.

⁵¹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/416-417.

⁵¹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/199.

⁵¹⁶ en-Nisâ 4/11-12.

⁵¹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/403.

⁵¹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/135.

önceki âyetleri nesh etmediğini söylemektedir. Zira ona göre bu âyetlerin nesh ile değil; hükmün şart, vakit ve izinle kayıtlı olduğu ilkesi çerçevesinde izah edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, bu âyetlerde nesh söz konusudur diyenler; aftan, bağıştan, müşrik ve cahillerden yüz çevirmekten, barış ve iyi geçinmekten bahseden âyetlerden haberlerinin olmadığı anlamına gelmektedir. Daha önce nesh edilen âyetler çeşitli gerekçelerle, hükmü gerektiren illet var olduğu sürece varlığını korumuşlardır. İletin geçmesi ile hüküm başka bir hükme intikal ettirilmiş olur ki bu da zaten nesh değildir.⁵¹⁹

Abduh, tamamen ortadan kaldırma anlamındaki neshi, İslâm'ın önceki şeriatleri nesh etmesi şeklinde ifade etmektedir. Kur'ân'ın kendi içerisinde bir âyetin diğer bir âyetle nesh edilmesi ise hükmün değiştirilmesi ya da sonraki bir zamanda tekrar uygulanmak üzere tutulmasıdır. Bu durumda âyetin unutturulması asla söz konusu değildir. Reşid Rızâ ise yukarıda verilen miras paylaşımı şartları örneğinde de olduğu gibi, neshin önceki şeriatleri ortadan kaldırmak anlamına gelmesi yanında İslâm'da bazı hükümlerin tedricî nüzûl süreci gereği değiştirilip olgunlaştırılması anlamında da anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.

2. 3. 2. Tabâtabâî'nin Nesih Anlayışı

Tabâtabâî'ye göre nesih sözlük olarak, “tebdil, erteleme, göz önünden giderme ve bilgi sahasının dışına çıkarma” anlamlarına gelmektedir. Ona göre nesih, âyetin hükmünün tümüyle ortadan kaldırılması anlamında değildir. Bilakis nesih, bir alamet ve işaretten dolayı âyetin o zamana yönelik etkisinin kaldırılması ya da yürürlüğünün değiştirilmesi/ertelenmesidir. Ancak bununla birlikte âyetin özünün korunmasıdır. Tabâtabâî, yukarıdaki tanımlamasından sonra, Bakara sûresi 106. âyetine yönelik şöyle demektedir: “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”⁵²⁰

Yine aynı müfessire göre bir şeyin “âyet” oluşu olgulara, yerlere ve çeşitli yönlerine göre değişir. Bu anlamda âyetin bir fonksiyonu nesh edilirken diğer fonksiyonu işlerliğini devam ettirebilir. Hatta bir âyet içerdiği şer’î hüküm olarak

⁵¹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/198-200; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/155.

⁵²⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/251.

yürüklükten kaldırılabilir, ancak belâgatı ve mu‘cizeliği ile varlığını sürdürebilir. Tabâtabâî’nin izah ettiği “âyet” kelimesinin kapsamına; ilahi hüküm ve yükümlülükler, somut varlıklar, peygamberler ve veliler de girmiş olmaktadır. Çünkü örnek verdiği bütün hususlar, Allah’ın varlığına, kudretine ve hükümlerine işaret edip insanları söz ve fiil olarak Allah’a davet ettikleri için âyettirler.⁵²¹ Yirmi üç yıllık bir zaman diliminde inen Kur’ân âyetlerinden bazılarının, geçici ve sınırlı bazı durumlardan ötürü önceki hükmünün geçici olarak değiştirilmesi bir nâkısâ değil, bilakis gerekliliktir. Böylece ebedî bir kitap olan Kur’ân’ın her âyeti, insanlık tarihi içerisinde farklı şartlarda ve zeminlerde yine uygulanabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Ayrıca âyetleri sadece nâzil olduğu yer ve zamanla sınırlamak da doğru değildir.⁵²²

Diğer bir ifadeye göre nesih, Kur’ân’ın önceki şeriatleri değiştirmesi, yürürlükten kaldırması ve unutturması anlamına gelmekle birlikte, aynı zamanda Kur’ân’ın kendi içerisinde âyetlerin birbirini de nesh etmesidir. Ona göre, ilâhî hükümler insanların maslahatı için vardır. Maslahatlar, konumların, konjonktürün, özel durumların ve zamanın değişmesi ile değişince, hükümler de değişebilir. Zira maslahatın değiştiği yerde hükümlerin değişmesi zorunludur.⁵²³ Dolayısıyla her dönemin kendine özgü bir kitabı vardır. Bu kitap önceki vakitlerin kitabı gibi kendi vaktini, durumlarını, şartlarını içeren bir mahiyet arz eder. O, önceki şeriatleri silme ve mevcut durumlara göre değişiklik yapma gücüne de sahip olmalıdır.⁵²⁴ Örneğin; zina eden kadınlar için verilen müebbet hapis cezası, Kur’ân’da kırbaç cezası⁵²⁵ ile nesh edilmiştir.⁵²⁶

Tabâtabâî’ye göre nesih, sadece Kur’ân âyetlerini değil, tekvînî olayları da içeren bir kapsama sahiptir. Hem nâsîh hem de mensûh âyette iyilik, yeterlilik ve yararlılık unsurları vardır. Zahirde çeliştiği düşünülse de gerçekte her ikisi de ortak bir yarar için vaz‘ edilmiştir. Hatta nesh edilecek âyetler, kendi içerisinde ileride nesh edileceğine dair işaretler içerebilir. Örneğin; “*Allah emrini getirinceye*

⁵²¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/251.

⁵²² Tabâtabâî, *İslâm’da Kur’an*, 52-53.

⁵²³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 12/345.

⁵²⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/375.

⁵²⁵ en-Nûr 24/2.

⁵²⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/351.

kadar...”⁵²⁷ âyeti cihat âyetiyle, “O kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar...”⁵²⁸ âyeti kırbaç âyetiyle,⁵²⁹ “Allah’ın emri gelinceye kadar affedin, hoşgörün”⁵³⁰ âyeti “... kendi elleriyle cizye verinceye dek onlarla savaşın”⁵³¹ âyeti ile nesh edilmiştir.⁵³² Tabâtabâî, yukarıdaki tanımlaması ve verdiği örnekleriyle, usul ilminde neshin gerçekleşmesi için ileri sürülen şartları⁵³³ dikkate almamakta ve neshi ahkâm âyetlerinin dışına taşımaktadır.⁵³⁴ Ona göre böylece nesih, hafifletme, ruhsat, emir veya nehiy gibi daha kapsamlı bir alanda da gerçekleşebilmektedir.⁵³⁵

Tabâtabâî, hadislerin Kur’ân’ı nesh etmesini kabul etmemektedir. Hadislerin Kur’ân’ı neshi konusunun, Hz. Ömer tarafından hadis yazmanın yasaklanmasının anlamsız bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Yani ona göre, Hadisleri nakletme işinden başka ellerine bir şey kalmayan sahâbe, bu konuyu o kadar ileri götürdüler ki hadisi Kur’ân’a hâkim kılmaya çalıştılar.⁵³⁶

Tabâtabâî, Kur’ân’daki nesih konusunu, “tedricilik” metodu ile de ilişkilendirmektedir. Ona göre nesih, içki ve miras konularında hükümlerin tedricî olarak uygulamaya konulması gibidir. Yahutta nesih, önceden geçici bir hükmün konulması ve bu hükmün daha sonra kalıcı hükümle düzeltilmesi şeklinde de anlaşılabilir. Örneğin; Hz. Peygamber, Medine’de Ensar ve Muhacir arasında “uhuvvet/kardeşlik” anlaşması yapmış ve ashabı birbirlerine mirasçı kılmıştır.⁵³⁷

⁵²⁷ el-Bakara 2/109.

⁵²⁸ en-Nisâ 4/15.

⁵²⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/254-255.

⁵³⁰ el-Bakara 2/109.

⁵³¹ et-Tevbe 9/29.

⁵³² Tabâtabâî, *İslâm’da Kur’an*, 52.

⁵³³ **Neshin şartları:** 1- Neshe medâr olan âyetler ahkâm ile ilgili olmalıdır. 2- Nâsih âyetin mensûh âyetten sonra nâzil olması gerekir. 3- Peygamberin vefatından sonra gerçekleşmemesi gerekir. 4- İki hüküm arasında her biri ile ayrı ayrı amel etmede uzlaşmazlık tespit edilmelidir. Çetin, *Nesih*, 579. Ancak Allah’ın sıfatları, itikadî konular ve bünyesinde haber bulunan âyetlerde nesh söz konusu olmaz. Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/139; Remzi Kaya, "Nesh Terimi ve Muhtevası", *İslâmî Araştırmalar*, 5 (1987): 98.

⁵³⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/253.

⁵³⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/257.

⁵³⁶ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm’da Şîa*, 100.

⁵³⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî İbn Hişâm, *es-Sîratü’n-nebevîyyetü li’bni Hişâm*, nşr. İbrahim Ebyârî, Mustafa el-Seka, Abdu’l-Hafîzî’ş-Şelbî (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Metbaati Mustafa Halebî ve Evledihî, 1955), 1/504-507.

Ancak daha sonra, “Allah’ın kitabında akrabalar birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındır.”⁵³⁸ âyeti ile önceki hüküm nesh edilip kalıcı hüküm indirilmiştir.⁵³⁹ Bu durum, önceki şeriatlerde de görülen bir husus ve uygulamadır. Örneğin; Hz. İbrahim’e indirilen şeriatte mümin bir kadının kâfir bir erkek ile evlenmesi caiz idi. Bu hüküm, İslâm’ın ilk dönemine kadar da devam etmiştir. Hatta Hz. Peygamber hicretten önce kızını, o sırada hâlâ kâfir olan Ebü’l As b. Rebî (ö. 12/634) ile evlendirmişti. Ancak bu uygulama daha sonra gelen âyet⁵⁴⁰ ile nesh edilmiştir.⁵⁴¹

Müfessirlerin nesih ile ilgili ortak değerlendirme yaptıkları şöyle bir örnek verilebilir: Nesih ile ilgili en meşhur konulardan birisi, “Kıblenin değiştirilmesi” olayıdır. Abduh’a göre Hz. Peygamber, Yüce Allah’ın iman edenlerle münafıkları ayırt etmek için bir imtihanı gereği, on altı ay Beyt-i Makdis’e yönelerek namaz kılmıştır. Sonrasında ise Allah, Hz. Peygamber’in iç dünyasındaki sıkıntısını gidermek ve Kâbe’ye yönelme isteğine karşılık vermek için kıblenin değiştirilmesine yönelik vahyini indirmiştir. Abduh, bu âyetin⁵⁴² tefsirinde klasik ulemanın nesih tartışmalarını kabul etmemektedir. Bilakis o, Allah’ın Hz. Peygamber’in psikolojisini, ona muhatapları tarafından yöneltilebilecek eleştirileri dikkate alarak kible yönünü değiştirdiğine dikkat çekmektedir.⁵⁴³ Tabâtabâî de bu âyette nesih olmadığı görüşündedir. O da Abduh gibi bu değişikliğe sebep olan temel saikin, âyetin nâzil olduğu, sosyo-psikolojik ortam ve şartlar olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁴⁴

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, neshin Kur’ân’da geçerli olduğuna dair ileri sürülen üç temel âyette⁵⁴⁵ önceki şeriatlerin nesh edildiğine vurgu yapıldığını

⁵³⁸ el-Ahzâb 33/6.

⁵³⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/159.

⁵⁴⁰ el-Bakara 2/221.

⁵⁴¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/339.

⁵⁴² el-Bakara 2/144. “(Ey Muhammed!) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu (yücelerden haber beklediğini) görüyoruz. İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin. Şüphe yok ki, ehl-i kitap, onun Rablerinden gelen gerçek olduğunu çok iyi bilirler. Allah onların yapmakta olduklarından habersiz değildir.”

⁵⁴³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 2/13-16.

⁵⁴⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/336-339.

⁵⁴⁵ el-Bakara 2/106; er-Ra’d 13/39; el-Nahl 16/101.

ifade etmektedirler. Abduh ve Reşid Rızâ, Kur'ân'ın kendi içerisinde neshi; maslahata göre hükümlerin değişmesi, ertelenmesi ya da daha sonraki bir zamanda yeniden yürürlüğe girmesi olarak ifade etmekte ve bu şartlarda neshin varlığını kabul etmektedirler. Hadislerin Kur'ân'ın'ı nesh etmesini ise her üç müfessir de kabul etmemektedir.

Abduh'un nesh teorisini izah etme çabası şöyle anlaşılabilir. Kur'ân tefsiri, ilmin gelişmesi, Kur'ân'ı anlama metotlarının zenginleşmesi ve önceki tefsir usullerinin eleştirel yaklaşım ile alınması gerekmektedir. Bunun yanı sıra, “zahirde birbiri ile çelişkili” gibi görünen âyetler ise; tedricilik, mutlakı takyid ve umumu tahsis gibi anlama metotları çerçevesinde izah etmenin daha tutarlı olacağını vurgulamaktadır.

Tabâtabâî, neshi hem farklı şeriatlerin birbirini nesh etmesi hem de Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde bir âyetin başka bir âyetin hükmünü değiştirmesi/sonraki bir zamana bırakması/göz önünden kaldırılması şeklinde değerlendirmektedir.

Tabâtabâî, Kur'ân'da neshi kabul etmekle birlikte⁵⁴⁶ yukarıda ifade edildiği üzere neshi, ahkâm âyetlerinin dışına da taşıyarak anlam dünyasını daha geniş bir alana yaymaktadır.

2. 4. Kıraatler

Kıraat sözlükte, “okumak, tilavette bulunmak, telaffuz etmek, sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okumak” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁴⁷ Kıraat ilmi ise Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nispetle farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir. Amacı Kur'ân okuyuşundaki sahih olmayan değişiklikleri ve tahrifleri önlemek ve farklı okuyuş tercihlerinden ümmetin maslahatına yönelik fikhî hükümler istinbât etmektir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/138.

⁵⁴⁷ Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Lübnan: Dârü'l- Ma'rife, t.y.), 402; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/128; ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 1/364-365; İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 1/722; Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 21-22.

⁵⁴⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn* (Darü'l-Kütübil İlmîyye, 1999), 9-17; Şihâbu'd-Din Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İhâfu fudela'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbe'ate aşer*, Thk. Enes Mühra

Kıraat farklılığı hususu, “Ulûmü’l-Kur’an” konuları içerisinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü kıraat ihtilaflarındaki mana çeşitliliği farklı yorumlara/hükümlere sebep olabilmektedir. Bu yüzden söz konusu ihtilaflar müstakil kıraat kaynaklarında genişçe ele alınmaktadır.

Kıraat farklılıklarının korunması ve nesilden nesile aktarılması, Kur’ân’ın anlaşılması kadar üzerinde durulan önemli bir konudur. Çünkü önceki semavî kitapların lafzen ve manen tahrif edilmiş olması, İslâm âlimlerini bu konuda ayrı bir titizliğe itmiştir. Hz. Peygamber döneminden itibaren Kur’ân’ın kıraati, kıraatlerin tedvini, yedi, on ve on dört kıraatin teşekkülü hep bu ciddiyetle ele alınmış, Kur’ân metninin mevsûkiyeti, Müslümanlar tarafından dinî bir sorumluluk olarak algılanmıştır.

Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636’dan sonra) arasındaki namazda farklı okuma meselesi, bu olayın Hz. Peygamber’e taşınma şekli ve hassasiyeti, Kur’ân metninin korunmasına dair önemli bir çaba örneğidir.⁵⁴⁹ Ancak sonraki süreçte kıraat farklılığındaki bu ruhsat; İslâm’ın sınırlarının genişlemesi, Arap olmayanların Müslüman olmaları ile birlikte çeşitli sorunlara, hatta fitneye sebep olacak derecede ciddi bir hal almıştır.⁵⁵⁰ Bu problem, Hz. Osman döneminde Huzeyfe b. Yemân’ın (ö. 36/656) teklifi ve Hz. Osman’ın Zeyd b. Sabit (ö. 45/665 [?]) başkanlığında görevlendirdiği “İstinsah Heyeti” tarafından kalıcı bir çözüme kavuşturulmuştur.⁵⁵¹ Kur’ân’ın kıraati Kureyş lehçesi üzere yazılıp sorun ortadan kaldırılmıştır. Sonraki süreçte cılız da olsa farklı okuma çabaları, Hz. Osman’ın “İmam Mushaf” dışındaki nüshaları yaktırması ve yapılan “istinsah” çalışmasının toplumda mâkes bulması ile bertaraf edilmiştir.

Kur’ân’ın mevsûkiyetine dair bu çaba; kıraatlerin tedvini ve muhafazası esnasında da gösterilmiş, bu bağlamda, bir kıraatin geçerli olabilmesi için ilk kez

(Lübnan: Darü’l-Kütübil İlmiyye, 1998), 6; Kadir Taşpınar, *Tefsirde Kıraat Olgusu Ebûssuud Örneği* (Rize: STS Yayınları, 2016), 36-37.

⁵⁴⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 167.

⁵⁵⁰ Muhammed Ebû Zehre, *En Büyük Mu’cize Kur’an*, çev. Muhammed Yılmaz (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 55.

⁵⁵¹ İbnü’l- Cezerî, *en-Neşr fî’l-kıraati’l-aşr*, 17; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 67.

Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) tarafından konulmuş olan; “sahih kıraat şartlarını taşıma”⁵⁵² kuralı benimsenmiştir.

Kıraatlere yaklaşım Ehl-i Sünnet’te hassas ve ciddi olarak görülmüşken; Şîa’da ise kıraatlerin mütevatirliği inkâr edilip, bunların ictihadî olduğu ileri sürülmüştür. Şîilere göre, yedi ve on kıraat başta olmak üzere tüm kıraatler ya ictihadîdir ya da ahad haberlere dayanmaktadır.⁵⁵³ Örneğin; Şîî âlim Ebû’l-Kâsım Hûî (1899-1992), “Bir şeyin Kur’ân olması, onun mütevatir bir yol ile meşhur olup bize gelmiş olmasına bağlıdır. Aksi takdirde ahad haber olan kıraatlerin Kur’ân olarak değerlendirilmeleri mümkün değildir.” diyerek kıraatlerin sıhhatini sorgulamaktadır. Ona göre, kıraat imamlarının hayatları incelendiğinde, aktardıklarının ahad haberlere dayandığı ve bir kısmının sikâ olmadığı görülür. Hatta bazı kıraat imamlarının sadece kendi okuyuşunu doğru kabul edip diğer okuyuşları reddeden ifadeleri bulunmaktadır. İşte bu durum, kıraatlerin ictihadî olduğuna apaçık delildir.⁵⁵⁴

İlk üç asır Şîî kaynaklarında, Kur’ân’ın tahrif ve tağyire uğramadan günümüze kadar geldiğini açıkça dile getiren ilk kişi, hicrî 381’de vefat eden Kummî’dir.⁵⁵⁵ Az önce zikri geçen Hûî dışında, Kur’ân’ın metinleşme sürecinde cemi, istinsahı, yedi harf ve kıraat farklılıklarına dair farklı görüş ileri süren Şîî âlim yok denecek kadar azdır.⁵⁵⁶

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, eserlerinde kıraat konularına sınırlı olarak yer vermişlerdir. Kıraatlerin tarihi, tedvini, tasnifi, kıraat okulları, kıraat imamları ve kıraatlerdeki ihtilaflardan ziyade, âyetin okunmasındaki mana zenginliğine vesile olacak rivâyetleri ele almışlardır. Ayrıca, bazen birisinin değindiği kıraat

⁵⁵² Mekkî b. Ebû Tâlip, *el-İbâne ‘an me’âni’l-kırâât*, ed. Dr. Abdulfettah İsmail Şelebî (Mısır: Dâru’n-Nehda, t.y.), 32; İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukri’in ve mürşidü’t-tâlibîn*, 15; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*, 19; Ebû Zehre, *En Büyük Mu’cize Kur’an*, 48. **Sahih kıraat şartları:** 1- Hz. Peygamberden sahih bir senet ile nakledilmesi. 2- Arapça dil kaidelerine uygun olması. 3- Hz. Osman tarafından istinsah edilen resmi Mushaf’ın yazı hattına uygun olması gerekir.

⁵⁵³ Musa Kazım Yılmaz, “Şîa’nın Kur’an İlimleri İle İlgili Görüşleri”, *Tarihte ve Günümüzde Şîilik, Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şîilik* içinde (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 17, 1993), 170-173.

⁵⁵⁴ Ebûl Kasım Musa Hûî, *el-Beyân fi tefsîri’l- Kur’an* (Envârü’l Hudâ, 1981), 151-153.

⁵⁵⁵ Mehmet Zülfi Cennet, “Şîî Akılcı Geleneğin Kur’an Anlayışı ve Âyet Yorumlaması (Şerif Murtaza Örneği)”, *İslâm ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* içinde, ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 180.

⁵⁵⁶ Tabâtabâî, *İslâm’da Kur’an*, 132.

farklılığına diğeri değinmemiş;⁵⁵⁷ bazen de her ikisi âyetteki kıraat farklılığına ve bunun mana üzerindeki etkisine işaret etmiştir.⁵⁵⁸

Abduh'a göre kıraatte aslolan, Kur'ân'ın sırlarını anlayıp kavrama, Kur'ân'ın irşad etme yönünü fark etme ve Kur'ân'dan sorumlu tutulmamızın sebebini hissetmektir. Aksi takdirde, Kur'ân'ın esrarından habersiz bir şekilde, kuru kuruya Kur'ân okumak, Allah'ın hidâyetinden faydalanamamak anlamına gelecektir.⁵⁵⁹

Abduh ve Reşid Rızâ, *Menâr*'da kıraat farklılıklarını daha çok sahih/mütevâtir ve meşhur kıraatler üzerinden değerlendirmişler;⁵⁶⁰ şâz kıraatlere çok sınırlı sayıda yer verirken, mevzu ve müdrec⁵⁶¹ kıraatlere ise yer vermemişlerdir. Kıraat farklılıklarını ele almalarındaki temel gayeleri ise ilgili kelimelerden farklı manalar elde etmektir.⁵⁶² Kendi ifadeleriyle, kıraatlere yer vermelerindeki temel sâik, nahivcilerin kullandıkları bazı terimlere ve dil oyunlarına Kur'ân'dan şahit getirmek değildir. Çünkü onlara göre, dil kurallarını Allah'ın kitabı üzerine hakem göstermek doğru değildir.⁵⁶³

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Menâr* tefsirinde kıraat farklılıkları, ilk sûrelerde daha yoğun olarak görülürken ilerleyen sûrelerde daha az ele alınmaktadır.⁵⁶⁴ Müfessirler, kıraatlerin mânaya doğrudan etkisi olduğunu

⁵⁵⁷ Nitekim Abduh buradaki kıraat farklılığına değinir. Kıraat imamlarından Hamza (ö. 156/772), Kisâî (ö. 189/804) ve Âsım (ö. 127/744)'dan rivayetle Ebû Bekir Şu'be "مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ" ifadesini "مَنْ يَصْرِفْ عَنْهُ" şeklinde okumuştur. O zaman mana: "O gün Allah, kimden azabı giderirse..." şeklinde olur. Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/333; Tabâtabâî ise bu âyetteki kıraatlere değinmez. Tabâtabâî, *el-Mizân*, 7/33. Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/468; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/285-286.

⁵⁵⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/87; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/418.

⁵⁵⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/447-448.

⁵⁶⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/110.

⁵⁶¹ Reşid Rızâ, Nisâ sûresi 4/19. âyetin tefsirinde "إِنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبِينَةٍ" ifadesini Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ud'un "إِنْ يَفْحَشَنَّ" şeklinde okuduklarına dair rivayeti yanlış anlaşılmış bir yorum olarak değerlendirmektedir. Ona göre burada Übey b. Ka'b ve İbn Mesud'un âyeti mana itibariyle zikretmelerini, onlardan rivayet edenler "böyle okuyorlar" şeklinde yanlış anlamışlardır. Hâlbuki bu, kıraat değil onların bu âyetten anladıklarının yorumudur. O, burada müdrec kıraatin olmadığını ve bunun bir yorum olduğunu vurgulamaktadır. Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/455.

⁵⁶² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/309.

⁵⁶³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/333.

⁵⁶⁴ Abduh ve Reşid Rızâ'nın kıraat farklılıklarına değindikleri birkaç örnek için bk., Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/124, 143, 150, 155, 278, 305, 373, 382, 393, 402, 439, 461;

düşündükleri yerlerde, görüşlerine dayanak olan okuyuşu ele almışlardır. Diğer müfessirlerin değerlendirdiği pek çok kıraat farklılığı ise ya ele alınmamakta ya da daha yüzeysel bir değerlendirme ile geçilmektedir.⁵⁶⁵

Kıraat farklılıklarına Abduh'a göre daha az yer veren Tabâtabâî ise eserinde sahih/mütevâtir ve meşhur kıraatlere yer verip, şâz, zayıf, mevzu ve müdrec kıraat farklılıklarını dikkate almamıştır. Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'ın ikinci kez toplanmasının (istinsah) ana gerekçesi, Kur'ân kıraatinde meydana gelen farklılıklardır.⁵⁶⁶ Bu uygulamada, o zaman yoğun olarak kullanılan kûfî yazısının da büyük etkisi vardır.⁵⁶⁷ Çünkü o dönem öyle bir durum meydana gelmiştir ki; lehçe farklılıklarından ve dildeki belirsizliklerden dolayı “falan oğullarının Kur'ân'ı” tabiri ortaya çıkmıştır. İşte, durum böyle olduğu içindir ki Hz. Osman istinsah olayını gerçekleştirmiş ve farklı kıraatlerle okunmaya çalışılan eldeki Mushafları da yaktırmıştır.

Tabâtabâî, tefsirinde kıraatlere değinmekte; ancak âyeti tefsir ederken temel görüşünü kıraat farklılıklarına dayandırmamaktadır.⁵⁶⁸ Onun bu tutumu, kıraatleri pek çok yerde kıraat imamlarının isimlerini zikretmeden, “وقرىء هذا / böyle okunmuştur,” “وقرىء هكذا / şöyle de okunmuştur” şeklinde vermesinde de görülmektedir. Tabâtabâî, tefsir metodu olarak kıraat farklılıklarını çok fazla ön plana almamakla beraber, Şîî anlayışın aksine kıraatlerin yedili ve onlu tasnifini kabul etmiştir.⁵⁶⁹

Buraya kadar, Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin kıraatlere yaklaşımlarına genel hatlarıyla değinilmiştir. Aşağıda ise söz konusu müelliflerin; kıraatleri, sarf-nahiv, lehçe farklılığı, mana ve mezhebî ihtilaf yönünden ele almaları hususunda birkaç örnek üzerinde durulacaktır:

2/22, 70, 87-88, 110, 158, 164, 211, 256, 284, 325, 337, 360, 413, 468, 475; 4/309; 5/13; 6/219, 468; 7/ 222, 351, 658; 8/125.

⁵⁶⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru 'l-menâr*, 1/124, 143; 7/84.

⁵⁶⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 7/121. Tabâtabâî'nin Kur'an'ın mevsûkiyetine dair görüşleri için bk., *el-Mizân*, 12/104-132; 13/232,292.

⁵⁶⁷ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 132-138.

⁵⁶⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/212.

⁵⁶⁹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 143.

2. 4. 1. Sarf ve Nahiv Yönünden

Menâr ve *Mîzân* tefsirlerinde, kıraat ihtilafları daha çok mana yönü ile ele alınsa da bazı durumlarda sarf ve nahiv açısından kıraat farklılıklarına değinilmektedir.

Örnek 1) Bakara sûresinin 98. “مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ” “فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ” âyetinde yer alan “جِبْرِيلَ”⁵⁷⁰ kelimesinin okunuşu ile ilgili, dördü meşhur, dördü de şâz kıraatler içerisinde yer alan şöyle bir farklılık vardır. Meşhur kıraatlerde; İmam Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805), “جِبْرِئِيلَ”; İbn Kesir, Hasan ve İbn Muhaysin (ö. 123/741) “جِبْرِيلَ”; İmam Âsım, (ö. 127/744) Ebû Bekir Şu‘be (ö. 193/809) rivayeti ile “جِبْرِئِلَ”; diğer kıraat imamları da “جِبْرِيلَ” şeklinde okumuşlardır.⁵⁷¹ Şâz olarak ise Yahya b. Ya‘mer (ö. 89/708 [?]) “جِبْرَالَ”, Hasan b. Ali “جِبْرَائِلَ”; diğerleri ise “جِبْرِينَ, جِبْرِئِلَ” şeklinde okumuşlardır.⁵⁷²

Reşid Rızâ’ya göre bu kelime Arapça asıllı olmayıp İbranice veya Süryanicede; güç, kuvvet manasına gelen “جبر” ile “ilah” anlamına gelen “إيل” kelimelerinin terkididir. Bu ikisi bir araya gelince “Allah’ın gücü” anlamına gelen “Cibril” kavramı ortaya çıkmıştır. Reşid Rızâ, tefsirin mukaddimesindeki iddiasının aksine, yukarıdaki örnekte “جِبْرِيلَ” kelimesinin mânaya fazla etkisi olmayan sarf yönünü irdilemekte bir sakınca görmemiştir.⁵⁷³

Örnek 2) Bakara sûresi 125. “وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامٍ” “وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا”⁵⁷⁴ kelimesini, Nâfi (ö. 169/785) ve İbn Âmir

⁵⁷⁰ el-Bakara 2/98. “مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ” / Her kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil’e ve Mikâil’e düşman ise bilsin ki Allah da inkârcıların düşmanıdır.”

⁵⁷¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî l-kıraati’l-aşr*, 2/168.

⁵⁷² Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l- Kur’an min kitâbi’l-bedî’* (Beyrut: El- Ma’hedü’l- Elmânî Li’l- Ehbâsi’s- Şarkıyyeti, 2009), 8.

⁵⁷³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/393.

⁵⁷⁴ el-Bakara 2/125. “وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامٍ إِبْرَاهِيمَ مَوْصَلًى وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ” / O zaman biz beyti insanların gidip gelip ziyaret

(ö. 118/736) “خ” harfinin fethasıyla “وَاتَّخَذُوا” şeklinde okuyup, öncesinde geçen “جَعَلْنَا” fiiline atfedilen mazi bir fiil olarak kabul etmişlerdir. Bu durumda âyetin anlamı, “onlar İbrâhim’in makamından kendilerine namaz kılacak bir yer edindiler...” Diğer kıraat imamları ise kelimedeki “خ” harfini kesre ile “وَاتَّخَذُوا” şeklinde okuyarak emir kipine dönüştürmüşlerdir.⁵⁷⁵ Bu durumda ise anlam, “Biz dedik ki: İbrahim’in makamından bir namaz yeri edinin.” şeklinde olmaktadır. Abduh’a göre buradaki kıraat ihtilafının nedeni i‘cazdır. Yani kelimenin hem emir hem de mazi sıgası ile okunmasının faydası, dinleyenlerin zihinlerinin toparlanması ve âyetteki emrin doğrudan kendilerini ilgilendirdiği hissiyatının oluşturulmasıdır. Ayrıca bu âyetin, sadece indirildiği muhatap toplumu değil, tüm insanlığı ve bütün dönemleri kapsadığını ifade etmesidir.⁵⁷⁶ Fakat Tabâtabâî, âyetteki kıraat farklılığına değinmemektedir.⁵⁷⁷

Örnek 3) En‘am sûresi 27. “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ” âyetinde geçen, “نُكَذِّبُ” ve “نُكُونُ”⁵⁷⁸ kelimelerinde; kıraat imamlarının çoğu bu iki fiili merfu olarak “نُكَذِّبُ” ve “نُكُونُ” şeklinde; Hamza, Âsım ve Hafs (ö. 180/796) ise “نُكَذِّبُ” ve “وَنُكُونُ” şeklinde, her ikisini de mansub olarak okumuşlardır. İbn Âmir ise birinci fiili, “نُكَذِّبُ” merfu, ikinci fiili, “وَنُكُونُ” şeklinde mansub okurken, diğer kıraat imamları ise her ikisini de merfu olarak “نُكَذِّبُ” ve “نُكُونُ” şeklinde okumuşlardır.⁵⁷⁹

Reşid Rızâ, cumhurun görüşünü -her iki fiili de merfu okumak- dikkate alarak, “Keşke bize bir fırsat verilse de dünyaya geri gönderilsek, bu defa Rabbimizin âyetlerini asla yalanlamaz, hepimiz yürekten inanıp mümin oluruz.”

edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim’in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin...”

⁵⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr, 2/178.

⁵⁷⁶ Abduh & Reşid Rızâ, Tefsîru'l-menâr, 1/461.

⁵⁷⁷ Tabâtabâî, el-Mizân, 1/281.

⁵⁷⁸ el-En‘am 6/27. “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنُكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ” / Onların ateşin karşısında durdurulup “Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak” dediklerini bir görsen!”

⁵⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr, 2/196.

şeklinde anlam vermektedir. Kıraat imamlarından Hamza ve ravi Hafs'ın her iki fiili mansub okumasıyla ilgil olarak da “âyetteki temenniye cevap olmak üzere böyle okunmuşlardır.”⁵⁸⁰ demektedir. Reşid Rızâ, bazı müfessirlerin iki fiil arasındaki “و” harfini “ف” şeklinde okuduklarını, bu durumda kimi müfessirler “vav’ı haliye” olarak; bazılarının “fâ-i sebebiyye” olarak “fa” ile okuduklarını ve bu tercihlerinde İbn Mes‘ûd’un “فَلَا تُكْذِبْ” kıraatini tercih ettiklerini ifade etmektedir.⁵⁸¹

Burada Reşid Rızâ’nın kıraatleri izah etme çabası, müşriklerin dünyaya dönmeyi temenni ettikleri sıradaki hallerinin farklılığını beyan etmek amacıyla. Buna göre; kimi müşrikler dünyaya geri dönmeyi, orada Yüce Allah’ın kevnî ve kavî âyetlerini yalan saymamayı ve müminlerden olmayı temenni etmektedirler. Kimisi ise âyetleri yalan saymaktan dolayı ahirette büyük bir pişmanlık duyacak ve Hz. Peygamber’in getirdiklerine iman ile birlikte dünyaya geri dönmeyi temenni edeceklerdir. Kimisi de dünyaya geri döndürülmeyi, iman etmelerine ve âyetleri yalan saymamalarına vesile olacağı için temenni edeceklerdir. Reşid Rızâ buradaki kıraat farklılıklarının, kâfirlerin/müşriklerin farklı yaklaşımlarına ve insan fitratında var olan, ittifaktan ziyade ihtilafa bir vurgu olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸² Reşid Rızâ’nın kıraat farklılıklarını sarf, nahiv ve belağat tahlilleri üzerinden değerlendirdiği bu âyette Tabâtabâî kıraat farklılıklarına hiç değinmeden âyeti tefsir etmektedir.⁵⁸³

2. 4. 2. Lehçe Farklılığı Yönünden

Reşid Rızâ, kıraat farklılıklarını aynı zamanda dönemin meşhur lehçelerine göre kelimenin okunması şeklinde de anlamaktadır.

⁵⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*, 2/196.

⁵⁸¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/351.

⁵⁸² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/352.

⁵⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 7/52.

Örnek 1) En‘am sûresi 40. “ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَيْكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ ”⁵⁸⁴ âyette geçen “قُلْ أَرَأَيْتُمْ” kelimesini Nâfi‘ “ك”lı” veya “ك”sız” olarak “أَرَأَيْتَ”, “أَرَأَيْتَكَ”, “أَرَأَيْتُمْ” veya “أَرَأَيْتَكُمْ” şeklinde ve teshil ile,⁵⁸⁵ Kisâî, “أَرَيْتَكُمْ” şeklinde ikinci hemzenin hazfi ile, diğer kıraat imamı ise “أَرَأَيْتَكُمْ” şeklinde ikinci hemzenin isbatı ile okumuşlardır.⁵⁸⁶ Reşid Rızâ bütün bu okuyuş şekillerinin Arap dilindeki meşhur lehçeler olduğunu iddia eder.⁵⁸⁷ O, şâz kıraatlere tefsirinde çok yer vermemekle birlikte,⁵⁸⁸ zaman zaman şâz bir kıraatin belâğat ilminde kendisine tahsis edilen bir incelik sebebiyle tercih edilebileceğini ifade eder. Ya da yeni bir manayı ifade etmek için şâz kıraatı kullanır.⁵⁸⁹ Tabâtabâî ise bu âyetin tefsirinde Reşid Rızâ gibi kıraat/lehçe farklılığı konularına değinmemektedir.⁵⁹⁰

2. 4. 3. Mana Yönünden

Âlimlerin farklı kıraatlere tefsirlerinde yer vermelerinin en önemli sebebinin, kıraatlerin mânaya etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü manadaki farklılık, ilgili âyetten farklı hükümlerin çıkarılmasına etki etmektedir. Aşağıda bununla ilgili birkaç örneğe değinilecektir:

⁵⁸⁴ el-En‘am 6/40. “ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَيْكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ” / De ki: "Ne dersiniz, size Allah'ın azabı gelse yahut kıyamet gelip çatsa size, Allah'tan başkasına mı yalvarırsınız? Doğru sözlü iseniz (söyleyin bakalım)!"

⁵⁸⁵ **Teshil:** Lügatta kolaylaştırmak mânasındadır. İstılahta ise birbirini takibeden iki hemzeden ikincisini, hemze sesi ile elif sesi veya hemze sesi ile vav sesi yahutta hemze sesi ile yâ sesi arasında bir sesle okumaktır. Demirhan Ünlü, *Kur‘an-ı Kerim’in Tecvidi*, 3. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 42.

⁵⁸⁶ İbnü Mücahid Ahmed b. Musa b. Abbâsi‘t-Temîmî, *Kitâbü’s- seb’ fi’l-kirâât*, nşr. Şevki Dayf, (Mısır: Darü’l-Meârif, 1984), 1/76.

⁵⁸⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/407-408.

⁵⁸⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/13.

⁵⁸⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/125-126.

⁵⁹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 7/85.

Örnek 1) Bakara sûresi 168. “يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا”⁵⁹¹ âyetinde geçen “خُطُوتٌ” kelimesini; İbn Kesîr (ö. 120/738), İbn Âmir, Kisâî ve Âsım’ın (ö. 127/745) râvisi Hafs, “ط” harfinin zammesi ile “خُطُوتٌ” şeklinde; Nâfi, Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza ve Âsım’dan rivayetle Ebû Bekir Şu‘be ise “ط” harfini sakin halde “خُطُوتٌ” şeklinde okumuşlardır.⁵⁹² Amr İbn Abîd ve İsmâ b. Ömer (ö. 149/766); “خُطُوتٌ”, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728); “خَطَوَاتٌ” şeklinde okumuşlardır.⁵⁹³

Abduh; “خُطُوتٌ” kelimesinin “خُطُوَّةٌ” kelimesinin çoğulu olarak “ha” (خ) ve “da” (ط) harflerinin zammesi ile okunması durumunda “İki adım arasındaki mesafe”, eğer “خَطَاوَاتٌ” şeklinde okunursa “خُطُوَّةٌ” kelimesinin çoğulu olup “Yürürken bir adım attı” anlamına geleceğini ifade eder. Bu okuyuş farklılığı ile âyetin, “Aldatmada şeytanın davranışına, kötülüğüne ve çirkinliğine; emretmede de şeytanın vesvesesine uymayın.” şeklinde, mananın zenginleşmiş olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁴

Tabâtabâî ise İbn Âmir, Kisâî ve Âsım’ın okuyuşunu tercih edip “خُطُوتٌ” kelimesinin, “yürümekte olan kimsenin iki ayağının arası”, diğer kıraat imamlarının ise “خَطَاوَاتٌ” şeklinde okunduklarını, bu durumda “خُطُوَّةٌ” kelimesinin çoğulu olarak “bir defa” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu âyetinde Abduh, manadaki değişime/zenginliğe dikkat çekerken, Tabâtabâî’nin sadece okuyuş farklılığını ifade etmekle yetindiği görülmektedir.⁵⁹⁵

⁵⁹¹ el-Bakara 2/168. “يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ.”
/ Ey insanlar! Yeryüzünde bulunan maddelerin helâl ve temiz olanlarından yiyin; şeytanın peşinden gitmeyin, çünkü o apaçık düşmanınızdır.”

⁵⁹² İbnü Mücahid, *Kitâbü’s- seb’ fi’l- kırâât*, 1/174.

⁵⁹³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’an min kitâbi’l-bedî’*, 11.

⁵⁹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 2/87-88.

⁵⁹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/418.

Örnek 2) Bakara sûresi 177. “لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ” âyette⁵⁹⁶ geçen “الْبِرُّ” kelimesini; Hamza ve Hafs “ب” harfinin fethasıyla “الْبِرُّ”, diğer kıraat imamları ise “ب” nin zammesiyle “الْبِرُّ” şeklinde okumuşlardır.⁵⁹⁷

Reşid Rızâ, bu kelimenin “الْبِرُّ” şeklinde okunduğu zaman; “iyilik, hayır ve bolluk” anlamına geldiğini belirtmektedir. Yani “الْبِرُّ” şeklinde okunması ile kelimeye, iyiliğin kara gibi geniş olduğu tasavvuru eklenmiş ve daha derinlikli bir anlam kazandırılmış olmaktadır.⁵⁹⁸ Tabâtabâî de kelimenin “الْبِرُّ” şeklinde okunmasıyla sıfatı müşebbehe kalıbında olup, “bol, hayırlı ve ihsan sahibi kimse” anlamına geleceğini ifade etmektedir.⁵⁹⁹

Örnek 3) Bakara sûresi 193. “وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ” âyetindeki “وَقَاتِلُوهُمْ”⁶⁰⁰ kelimesini Hamza ve Kisâî, elifsiz olarak “قَاتِلَ” şeklinde; diğer kıraat imamları ise elifli olarak, “قَاتِلَ” şeklinde okumuşlardır.⁶⁰¹

Hamza ve Kisâî’nin “قَاتِلَ” şeklinde okumaları Abduh’a göre tercihe şayan ve vurgulanmak istenen mânaya daha uygundur. Çünkü “قَاتِلَ” şeklinde okunduğu zaman, “Mescid-i Harâm’ın yanında, onlar sizden birini öldürmedikçe siz de onları öldürmeyin. Sizden birini öldürürlerse siz de onları öldürün” şeklinde bir anlamı ifade eder. Abduh’a göre bu okuyuş, ümmetten herhangi birinin öldürülmesinin hepsini öldürmek anlamına geleceğinden dolayı dayanışma ve

⁵⁹⁶ el-Bakara 2/177. “لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ” / *Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden...*”

⁵⁹⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî l-kıraati’l-aşr*, 2/173.

⁵⁹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 2/110.

⁵⁹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/429.

⁶⁰⁰ el-Bakara 2/193. “وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهُوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ” / *Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur.*”

⁶⁰¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî l-kıraati’l-aşr*, 2/174.

birbirine tutunmanın önemine vurgu yapar.⁶⁰² Tabâtabâî ise bu âyetteki kıraate değinmemektedir.⁶⁰³

Örnek 4) Mâide sûresi 67. “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا “⁶⁰⁴”رِسَالَتَهُ“ âyetteki “رِسَالَتَهُ” kelimesini; Nâfi, İbn Âmir ve Âsım’dan rivayetle Ebû Bekir Şu’be “رِسَالَاتِهِ” olarak, diğer kıraat imamları ise “رِسَلَتَهُ” şeklinde okumaktadırlar.⁶⁰⁵

Şîa’ya göre bu kıraat farklılığındaki ana vurgu, Hz. Ali’nin velâyetidir; dolayısıyla kelimenin okunuşu “رِسَلَتَهُ” şeklindedir.” Reşid Rızâ ise “رِسَالَتَهُ” kelimesindeki kıraat farklılığının Şîa’nın iddiasının aksine, “رِسَالَاتِهِ” şeklinde olduğunu ve bununda Kur’ân’ın evrenselliğine vurgu yaptığını ifade etmektedir.⁶⁰⁶ Ona göre diğer kıraat imamlarının “رِسَالَتَهُ” şeklinde okumasıyla, “Tebliğin geneline dair sorumluluk yerine getirilmez ise aslının da ihmal edileceği” endişesinin ortaya çıkacağını belirtmektedir.⁶⁰⁷

Tabâtabâî, söz konusu âyetin, siyak ve sibakı ile birlikte değerlendirildiğinde özel bir gerekçe ile nâzil olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’e genel değil, özel bir görev verilmiştir. Nitekim âyetle, “Ey Peygamber! Dini tebliğ et; eğer bunu yapmazsan, dini tebliğ etmemiş olursun” değil, “mesajı tebliğ et” ifadesi geçmektedir. Hz. Peygamber’in mesajı tebliğ etmekten korkmasına karşılık, korkmaması ve Allah’ın korumasında olduğu belirtilmiştir. Bu durumda Tabâtabâî’ye göre burada asıl vurgulananın, dinin bütünü olmadığı anlaşılmakta, dolayısıyla “Rabbin tarafından sana indirilen hükmü/mesajı tebliğ et” anlamına gelmektedir. Yine Tabâtabâî’ye göre hem Sünnî hem de Şîî kaynaklardaki hadislerde bunun anlamının Hz. Ali’nin velâyeti olduğu,

⁶⁰² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 2/211.

⁶⁰³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/62.

⁶⁰⁴ el-Mâide 5/67. “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ / إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ / Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.”

⁶⁰⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*, 2/195.

⁶⁰⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/468.

⁶⁰⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/469-470.

Hız. Peygamber'in, "akrabalarını kayırıyor" derler diye bu gerçeği açıklamaktan çekindiğini ve bu hükmü "Gadîr-i Hum" konuşmasında açıkladığını iddia etmektedir. Ayrıca "رِسَالَاتِهِ" şeklinde bir okuyuşun da olduğunu, o takdirde Hız. Peygamber'e, "kendisine verilen mesajların hepsini tebliğ etmesi" anlamında değeriendirilebileceğini ifade etmektedir.⁶⁰⁸

Örnek 5) Mâide sûresi 107. "فَإِنْ عَثَرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا" لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ "اسْتَحَقَّا", "أُسْتَحَقَّا" şeklinde okurlar. Yine aynı âyette yer alan "أَلُولِيَانِ" kelimesini ise Hamza, Halef (ö. 229/844), Ya'kûb (ö. 205/821) ve Ebû Bekir Şu'be "أَلُولَيْنِ" diğerleri ise "أُولِيَانِ" şeklinde okurlar.⁶¹⁰

Reşid Rızâ, âyetteki "اسْتَحَقَّا" ve "أَلُولِيَانِ" kelimelerindeki kıraat farklılığının öncelikle manayı kolaylaştırdığını düşünmektedir. Âyetin anlamında, yemin eden şahitlerin yalan söylemek ya da mirastan mal gizlemek düşüncesi ile şahitliklerine hâle getirdikleri anlaşılırsa o zaman yeminin varislere yöneltilmesi gerektiğini belirtir. Bu durumda ölenin yakınlarından iki kişi önceki yemin edenlerin yerine geçerler ve yemin edip şahit olurlar. Bu iki kişinin tespiti hususunda kıraat farklılıkları âyeti anlamaya kolaylık sağlar. Diğer kıraat imamlarının "أُولِيَانِ" şeklinde okumasına göre, akrabalarından en öncelikli iki kişi yemin ederler. Ya'kup, Halef, Hamza ve Ebû Bekir'in rivayeti ile Âsım'ın, "أَلُولِيَانِ" kelimesini "أَلُولَيْنِ" şeklinde okuması ile de "Ölünün mirasçılarından mirası almaya hak kazanan kimseler yemin ederler." şeklinde anlaşılır. Burada birinci kıraate göre, en mükemmel şahit aranması gerekirken -ki bu da ölüye en

⁶⁰⁸ Tabâtabâi, *el-Mizân*, 6/42-55.

⁶⁰⁹ el-Mâide 5/107. "فَإِنْ عَثَرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ / Şayet bu ikisinin günah işledikleri (yeminlerinin gerçeği yansıtmadığı) ortaya çıkarsa, bunların haklarını gasbettikleri kimselerden iki kişi onların yerini alır ve "Kesinlikle bizim şahitliğimiz onların şahitliğinden daha doğrudur ve biz hakta tecavüzde bulunmadık, aksi halde biz de zalimlerden oluruz" diye Allah'ın adına yemin ederler."

⁶¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*, 2/195.

yakın olan kişi olarak yorumlanır- ikinci kıraatte ise bir sebebe mebni öncelikli olan bulunamaz ise o zaman ölüye akraba olan iki kişinin yemin etmesinin gerektiği vurgulanmış olmaktadır. İkinci kıraatte ayrıca, akrabalar arasında fazilet ve yaş açısından tercih edilecek kimse varsa onun tercih edilmesine dair bir işaret de bulunmaktadır. Hafs'ın Âsım'dan rivayeti ile “أَلَا وَلِيَّانِ” şeklindeki kıraatten, *“Eğer bu şahitlerin sonradan yalan söyleyerek bir günah kazandıkları anlaşılırsa, aralarından ölene daha yakın olan diğer iki kişi geçer.”* şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.⁶¹¹

Tabâtabâî, Zeccac'ın (ö. 311/923) ifadesiyle, Kur'an'da anlaşılması en zor olan bu âyetteki kıraat farklılıklarına değinmektedir. Ona göre, eğer bu âyette Hafs'ın Âsım'dan rivayetle “اسْتَحَقَّ” şeklindeki kıraati dikkate alınırsa, *“Eğer iki şahidin yalan söyleyerek ölünün yakınlarına haksızlık ettikleri belirlenirse, günaha girdikleri ortaya çıkmadan önce ölüye daha yakın olan başka şahit, ilk iki şahidin yerine geçer.”* şeklinde anlaşılması gerekir. Ancak cumhurun kıraati olan “أُسْتُحِقَّ” şeklindeki kıraat dikkate alınırsa, *“Eğer bu şahitlerin günah işledikleri anlaşılırsa, artık ölüye yakın olan, herhangi iki kişi şahit olur. Haklarına tecavüz edilmek istenen ölünün velilerinden olan bu iki kişi, ilk iki şahidin yerine geçer.”* şeklinde anlamamızı sağlar. Burada Tabâtabâî'nin vurgulamak istediği fark şudur: “أَلَا وَلِيَّانِ” kelimesi muahhar (geriye bırakılmış) mübteda, “فَأَخْرَاجُ يَفْؤُومَانِ” ifadesi ise mukaddem (öne geçmiş) haber olur ki bu durumda haber cümlesinin öne geçmesi ile ona daha fazla vurgu yapılmak istendiği anlaşılır. “أَلَا وَلِيَّانِ” şeklindeki kıraat ile de “الَّذِينَ” kelimesinin “أَلَا وَلِيَّانِ” kelimesinin sıfatı veya ondan bedel olması anlaşılacağı için burada ölenin yakınlarından önde olanlarına, velilerine bir vurgu olduğunu söylemektedir.⁶¹²

Reşid Rızâ ile Tabâtabâî, ilgili âyette aynı değerlendirmeyi yapıp tesniye okunduğu zaman, kıraatin “ölen kişinin şahitliği hususunda kimin öncelikli olduğuna karar verme noktasında kolaylığa imkân tanıdığını” düşünmektedirler. Bu âyette hem Reşid Rızâ'nın hem de Tabâtabâî'nin, kıraat farklılığı olarak sahih

⁶¹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/222-223.

⁶¹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/198.

kıraatleri ve bunlar arasında manayı etkileyen farklılıkları izah etmeye çalıştıkları görülmektedir. Hâlbuki bu âyette “الْأَوَّلِينَ” kelimesinde, “عَلَيْهِمُ الْأَوَّلِينَ” şeklindeki Ebû Amr ve Hasan, “عَلَيْهِمُ الْأَوَّلِينَ” Hamza, Ya‘kup, Halef, A‘meş ve “عَلَيْهِمُ الْأَوَّلِينَ” şeklindeki Ebû Bekir Şu‘be rivayetlerini almazlar.⁶¹³ Her ikisi de yukarıda ifade edildiği gibi tefsir ettikleri âyette izah etmeleri gereken hedeflerine yönelik kıraati ifade/tercih ederler.

Örnek 6) En‘am sûresi 105. “وَكَذَلِكَ نُنْصِرُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلَنُبَيِّنَ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ” âyetindeki “دَرَسْتَ”⁶¹⁴ kelimesinin üç farklı okunuşu vardır. Çoğunluk, bu kelimeyi “دَرَسْتَ” şeklinde, “öğrendin”; İbn Kesîr ve Ebû Amr, “دَارَسْتَ” şeklinde “işteşlik kipi” ile “bilginler arasında müzakere etti” ve İbn Âmir ve Ya‘kub ise “دَرَسْتَ” şeklinde “eskidi/mitoloji oldu” anlamlarına gelecek şekilde okumaktadırlar.⁶¹⁵ Hasan-ı Basrî “دَرَسْتَ” ve İbn Mes‘ûd ise “دَرَسَ” şeklinde okumuşlardır.⁶¹⁶

Reşid Rızâ, kıraat ihtilaflarındaki okuyuş inceliklerine, Kur‘ân’ın i‘câzına ve mana zenginliğine işaret ederek değinmektedir. Âyetteki kıraat farklılıklarının, mucizevi bir şekilde, âyetin nâzil olduğu dönemde Kur‘ân’ın kaynağına dair yapılan farklı yorumların hepsine cevap mahiyetinde olduğunu düşünmektedir. Şöyle ki birincisinde, müşrikler Hz. Peygamber’in, Kur‘ân’ı Mekke’de kılıç imal eden Rum asıllı bir köleden öğrendiğini iddia etmişlerdi ki bu, ilk kıraatte yani “دَرَسْتَ” şeklinde okunması ve kelimenin “öğrendin” anlamına gelmesi ile yalanlanmaktadır. İkincisi, Hz. Peygamber’in, Kur‘ân’ı Mekke’nin ileri gelenlerinin aralarında müzakere/münakaşa etmelerinden öğrendiği iddiasıdır ki ikinci kıraatte, “دَارَسْتَ” şeklinde “işteşlik kipi” ile “bilginler arasında müzakere etti” okunması ile cevaplanmıştır. Üçüncü okuyuş farklılığı ile de, “دَرَسْتَ”

⁶¹³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*, 196.

⁶¹⁴ el-En‘am 6/105. “وَكَذَلِكَ نُنْصِرُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلَنُبَيِّنَ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ” / Böylece biz âyetleri, duruma göre farklı tarzlarda gönderiyoruz ki, “İyi öğrenmişsin” desinler ve biz, anlayan toplum için Kur‘ân’ı iyice açıklamış olalım.”

⁶¹⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*, 199.

⁶¹⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzi’l-Kur‘an min kitâbi’l- bedi’*, 40.

şeklinde “eskidi/mitoloji oldu” manası ortaya konulup müşriklerin, “Bu inanç esasları eskimiş ve yıpranmıştır. Bunlar eskilerin masalları ve yıpranmış şeyleridir.” sözleri karşılığını bulmuştur.⁶¹⁷

Tabâtabâî, bu âyette, bazılarının “دَارَسَتْ,” bazılarının ise “دَرَسَتْ” şeklinde okuduğunu ifade edip, Reşid Rızâ’nın i‘caz ve mana zenginliğine dair değindiği incelikleri ele almamıştır.⁶¹⁸

2. 4. 4. Mezhebî ihtilaf Yönünden

Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki ihtilaflardan birisi de ayaklara mesh etme konusudur. Abdestte ayakların yıkanacağı veya meshedileceği konusu Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tartışmalara sebep olmuştur.

Abduh, Mâide sûresi 6. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ” âyetinde⁶¹⁹ abdestin farzlarından olan, ayakları yıkamak ve/veya mesh etmek tartışmasındaki kıraat farklılıklarını şöyle ele almaktadır: “Allah, وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ / ve topuklara kadar ayaklarınızı” buyuruyor. Buradaki “وارجلکم” kelimesindeki “ل” harfini; Nâfi‘, İbn Âmir, Hafs, Kisâî ve Yâ‘kûb fethalı olarak, “وَأَرْجُلَكُمْ” şeklinde okumuşlardır. Buna göre mana: “topuklara kadar ayaklarınızı yıkayınız.” olur. Diğer kıraat imamlarından İbn Kesîr, Hamzâ, Ebû Amr ve Âsım ise buradaki “ل” harfini kesreli yani “وَأَرْجُلِكُمْ” şeklinde okumuşlardır. Bu durumda kelime “بِرُؤُوسِكُمْ” üzerine atfedilmiş ve mana da: “topuklara kadar ayaklarınızı mesh edin.” şeklinde olmaktadır.⁶²⁰

Abduh, yukarıda ifade edilen kıraat ihtilaflarındaki ruhsata dikkat çekmektedir. Ona göre Hasan-ı Basrî ve Taberî gibi âlimlerin, ayakların hem

⁶¹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/658-659.

⁶¹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 7/303.

⁶¹⁹ el-Mâide 5/6. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”

⁶²⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/227-228; Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, 8/188,194; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*, 2/194.

yıkabileceğine hem de mesh edilebileceğine dair fetvaları olmasına rağmen, bu ruhsat Sünnîler ve Şîîler arasında gereksiz tartışmalara sebep olmuştur. Abduh, Taberî'nin görüşü olarak âyette; "Allah, abdestte genel olarak ayakların su ile mesh edilmelerini, teyemmümde ise yüzün toprak ile mesh edilmesini emretmiştir."⁶²¹ ifadesiyle, Taberî'nin her iki kıraati dikkate alarak amel ettiğini söylemektedir. Bu ruhsatın zaten âyetin hem nasb "وَأَرْجُلُكُمْ" hem de cer "وَأَرْجُلُكُمْ" okunmasıyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Nahiv kaideleri de dikkate alındığında iki farklı uygulamanın olabileceğini, hem yıkamanın hem de mesh etmenin sahâbede örneğinde olduğunu ifade etmektedir. Abduh ve Reşid Rızâ, ifade ettikleri yukarıdaki ruhsata ve kıraat farklılığına şu şekilde çözüm getirmektedirler: "Abdest alma esnasında çıplak olan ayakların yıkanması ve giyinik olan ayakların da mesh edilmesi gerekir. Onlara göre bu hüküm, Kur'ân'ın açıklayıcısı olan mütevatir sünnetle sabit olup, taharetin hikmetine de daha uygundur."⁶²²

Tabâtabâî, bu âyetteki "وَأَرْجُلُكُمْ" ifadesinin mushaftaki aslında "وَأَرْجُلُكُمْ" şeklinde okunduğunu ve kaçınılmaz olarak "بِرُؤُوسِكُمْ" ibaresine matuf olduğunu ifade etmektedir.⁶²³ Âyetin "وَأَرْجُلُكُمْ" şeklinde de okunduğunu; ancak ön yargıdan uzak herkesin bu âyeti okurken "وَأَرْجُلُكُمْ" ifadesini "بِرُؤُوسِكُمْ" a atfen "وَأَرْجُلُكُمْ" şeklinde okumak zorunda kalacağını iddia etmektedir. Yine aynı müfessire göre, âyetin temel vurgusundan yüzün ve ellerin yıkanması, başın ve ayakların da mesh edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet âlimleri kendi aralarında da ihtilafa düşmüşler ve bu âyette lafzın açık hükmünü uygulamak yerine, Hz. Peygamber'in sadece ayaklarını yıkadığına dair fiilini ve bazı sahâbenin fetvalarını esas almışlardır. Sonuçta da âyeti fikhî görüşlerine uyarlamışlardır. Tabâtabâî, Abduh'un Taberî'den destek alarak abdesti teyemmümle kıyaslamasını ise talihsiz bir açıklama olarak değerlendirmektedir. Bu tercihe göre Kur'ân'daki

⁶²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 8/198.

⁶²² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/219-272.

⁶²³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/219-232.

bütün “mesh etme” hükümlerini “yıkama” ve bütün “yıkama” hükümlerini de “mesh etme” şeklinde anlamamız gerekir ki böyle bir şey tutarsızlıktır.⁶²⁴

Çalışmamızda birkaç örnek üzerinden ele aldığımız kıraat farklılıkları *Menâr* ve *Mizân* tefsirlerindeki bütün kıraat örneklerini hâvi değildir.⁶²⁵ Ancak yukarıda, Abduh-Reşid Rızâ ile Tabâtabâî’nin kıraat farklılıklarına yaklaşımını ifade edecek başlık ve içerikteki bulgular değerlendirilmiştir.

Abduh ve Reşid Rızâ kıraat farklılıklarına, mânaya etkisini dikkate alan bir yaklaşımla değinmiş, ancak bu alandaki tartışmalara katılmayı gerekli görmemişlerdir. Sahih kıraatleri incelemekle birlikte, tercih ettikleri anlam için uygun olan bir kıraat varsa, bu kıraati de tercih etmişlerdir.

Tabâtabâî, Şîî bir müfessir olmasına rağmen, kıraatlere yaklaşım hususunda ilk beş asırdaki Şîî müfessirler gibi katı olmadığı gibi, son dönem Şîî müfessiri Hûî gibi sert dilli de değildir. İkisi arasında mutedil bir konumdadır. O, pek çok tartışmaya girmemekte; kıraatlerin ictihadiliği, ilk dönem cem ve istinsah tartışmaları, kıraat eserlerinde ele alınan mahiyette kıraat tartışmaları ve âyetin tefsirini kıraat farklılığı üzerinden izah etme yöntemine başvurmamaktadır. Sünnîler ve Şîîler arasında kıraat farklılığından kaynaklanan ciddi tartışmaların yapıldığı âyetlerde bile, Tabâtabâî görüşlerini kıraat farklılığı üzerine bina etmemektedir. Tabâtabâî, eserinde pek çok konuda Abduh ve Reşid Rızâ’yı eleştirirken, bu yaklaşımını kıraatler konusunda sadece Mâide sûresi 5. âyette sürdürmekte diğer yerlerde herhangi bir yerde tartışmaya girmemektedir.

⁶²⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/224.

⁶²⁵ Örneğin; “Eda ve Usul Açısından” bir örnek için bk., Abduh ve Reşid Rızâ, mânaya etkisi olmayan kıraatlere nadiren de olsa yer vermektedirler. “قُلْ أَوْبِئْكُمْ” (Âl-i İmran 3/14) kelimesindeki hemzenin Arapça’da kullanımını detaylı bir şekilde ele alıp, bunu kıraat imamlarının nasıl okuduğuna değinirler. Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/247-248. Tabâtabâî ise burada hemzenin nasıl okunduğu tartışmasına değinmez. Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/106.

Reşid Rızâ “عَقَّدْتُمْ” (Mâide 5/89) kelimesinde kıraatini izah ederken, cumhur’un bu âyeti şeddeli “عَقَّدْتُمْ” şeklinde, Hamza, Kisâî, Âsım ve İbn Ayyâş’ın ise şeddesiz “عَقَّدْتُمْ” şeklinde okuduklarını ifade eder. Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/35. Tabâtabâî bu âyetteki kıraatlere değinmez. Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/110. Abduh-Reşid Rızâ’da geçen Sahih kıraatler ile ilgili birkaç örnek için bk., Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/394; 2/235; 2/256; 2/230; 2/429; 2/468; 4/127; 4/453; 7/406, 444; 9/42; 9/478. Tabâtabâî’deki birkaç örnek için bk., Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/229-230; 7/162-163; 9/7.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, pek çok yerde Abduh-Reşid Rızâ âyetteki kıraat ihtilafına değinirken, Tabâtabâî ilgili âyeti kıraat farklılığı açısından değerlendirmemektedir.

2. 5. Üslûbü'l-Kur'ân

2. 5. 1. Mu'cize

Mu'cize, sözlük anlamı olarak “olağanüstü, hârikulâde olgu ve şaşırtıcı olan”; ıstılâhî olarak ise “peygamberlerin, kendilerine inanmayan insanlara risaletlerini ispat etmek amacıyla, Allah'ın iznine bağlı olarak gösterdikleri ve insanların da benzerini getirmekten aciz oldukları olaylardır.”⁶²⁶

Kur'an-ı Kerîm'de ve ilk dönem kaynaklarında “âyet” lafzı ile de ifade edilen bu kavram, hicri III. asırdan itibaren kendisine yüklenen anlamlara bağlı olarak “mu'cize” isimlendirilmesi ile tasavvurlara yerleşmiştir.⁶²⁷

İslâm ilim geleneğinde daha çok kelimciler ve felsefecilerin tartışma alanında olan mu'cize'nin, Abduh ve Tabâtabâî tarafından nasıl değerlendirildiği de önem arz etmektedir.

2. 5. 1. 1. Muhammed Abduh'un Mu'cize Anlayışı

Abduh'a göre mu'cize, aklın idrak edemediği ancak Allah'ın, peygamberlerine olan ilâhî yardımını göstermek ve onları desteklediğini teyid etmek amacıyla göndermiş olduğu ve bizim de iman etmemiz gereken olağanüstü olaylardır.⁶²⁸

Kur'an-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in beşeri yönüne vurgu yapılmakla birlikte,⁶²⁹ onun insanlara rahmet olduğu, şanının yüceltildiği, kendisine ilim verildiği ve gerek insanların gerekse Allah'ın yanında değerinin yüce olduğunu

⁶²⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 1/215-216; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/369; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 15/200-201; İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 1/585.

⁶²⁷ Adnan Demircan, "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Mu'cize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler" (Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2015), 180.

⁶²⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 133.

⁶²⁹ el-Kehf 18/110; el-Furkân 25/20; el-Fussilet 41/6; el-Ahkâf 46/9.

ifade eden âyetler bulunmaktadır.⁶³⁰ Ancak Hz. Peygamber risâlet görevine erişip de Cebrâil ile görüştüğünü söylediğinde, insanlar kendisinden âyet/mu‘cize göstermesini talep etmişlerdir. Abduh’a göre, böylesi durumlarda verilen mu‘cize, risâletin delili olarak yüce Allah’ın peygamber(ler)ini desteklemesi, yalanlayan kimseleri de desteksiz bırakmasıdır.⁶³¹ Örneğin; Hz. Peygamber’in muhatapları ondan mu‘cize talep etmişlerdir; ancak Hz. Peygamber, mu‘cize göstermesinin kendi elinde⁶³² ve peygamberlerin uhdesinde değil, Allah’ın iznine bağlı olduğunu onlara söylemiştir.⁶³³ Zaten tarihte, ilk peygamberden Hz. Peygamber’e kadar hiçbir peygamber kendi eliyle mu‘cize gösterebileceği iddiasında bulunmamış, Allah’ın izin vermesi dışında insanlara mu‘cize getirildiğine de şahit olunmamıştır.⁶³⁴

Abduh’a göre mu‘cize ne kadar büyük ve etkili olursa olsun, kişinin iman etmesine sebep olmayabilir. Zira iman etmek için, davet edilenin buna hazır olması, davet edenin de davasını güzel açıklaması ve davet metodunun da hoşgörü ve hikmet ile olması esastır.⁶³⁵

Abduh’un mu‘cize görüşünü anlamak için onun sünnetullah düşüncesini de anlamak gerekir. Abduh, sünnetullahı ikiye ayırmaktadır: Birincisi, genel olan yasalar ve evrende cereyan eden değişmez kanunlardır. İkincisi ise tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde istisnâ olarak az da olsa zaman zaman ortaya çıkan olaylardır. Abduh, mu‘cizeyi ikinci kısımda değerlendirip kabul etmektedir.⁶³⁶ Ancak ona göre mu‘cize, akıl devre dışı bırakılarak, gözü kapalı kabul edilecek bir olay değildir. Böylece Abduh’un, mu‘cizeye akılcı yaklaştığı söylenebilir. Örneğin; Bedir Savaşında meleklerin müminlere yardım etmesini, bizzat

⁶³⁰ Âl-i İmrân 3/11; el-Enbiyâ 21/107; el-Mü’minûn 23/73; ez-Zuhruf 43/43; en-Necm 53/3; el-Kalem 68/4; el-İnşirâh 94/4.

⁶³¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/221; Abduh, *Tevhid Risalesi*, 160-161.

⁶³² el-Mü’min 40/78.

⁶³³ el-En’am 6/35. *Eğer onların yüz çevirmeleri sana ağır geldiyse, bir delik açıp yerin dibine inerek yahut bir merdiven kurup göğe çıkarak onlara bir Mu‘cize getirmeye gücün yetiyorsa durma, yap! Eğer Allah dileseydi elbette onları hidâyet üzere toplardı. O halde sakın cahillerden olma.”*

⁶³⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 11/329; İhsan Arslan, "Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hz. Peygamber ve Mu‘cize", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017): 887.

⁶³⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/313-314.

⁶³⁶ Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansıması*, 50.

meydanda savaşmaları şeklinde değil; Müslümanların Allah tarafından manevî açıdan desteklenmeleri olarak değerlendirmektedir.⁶³⁷ Abduh'a göre mu'cize yerine Allah'ın, kâinatın gidişatına koymuş olduğu âdet ve sünnetine itibar etmek daha önemlidir. Bu sebeple peygamberler gönderildikten sonra dine davet için olağanüstü olaylara başvurmak anlamsızdır.⁶³⁸

Abduh, mu'cizenin iman konusunda değil, risâletin ispatı hususunda olabileceğini, ancak Hz. Peygamber'in tek mu'cizesinin Kur'ân olduğunu belirtmiştir. Diğer harikulade olayların ise imanı destekleyen ikincil derecede olaylar olduğunu söylemektedir.⁶³⁹ Abduh'un yukarıdaki ifadelerindeki "iman" vurgusu ile mu'cizeyi kabul ettiği, ancak hissî mu'cizeyi akıl çerçevesinde yorumladığı söylenebilir.

Abduh'un mu'cizeyi ele almasındaki bir yaklaşımı da İslâm'ı Hristiyanlık karşısında savunma refleksidir. Hristiyanlık, Tanrı'nın insanlık tarihine müdahale ettiği ve Tanrı'nın işini mu'cizelerle el ele götürdüğü âdeti bir mu'cizeler dinidir. O, Müslümanların, bu bozuk mu'cize anlayışından etkilenmek suretiyle işlerini Allah'a havale edip, dinin pek çok boyutunu mu'cize çerçevesinde değerlendirerek dinî hayatın merkezinden çıkardıklarını düşünmektedir. Abduh'un mu'cizeye yaklaşımı bu bozuk anlayışı düzeltme çabası olarak değerlendirilebilir. O, bütün insanları, akla, fikre ve özgür iradeleri ile hayatı yaşamaya davet etmek suretiyle, insanların mu'cizelere sığınma anlayışlarını eleştirmektedir.⁶⁴⁰

Abduh'un mu'cizeyi anlama çabasının, genel kanaat olarak, mu'cizeyi aklileştirmek olduğu belirtilmiştir.⁶⁴¹ Bizler, onun Kur'an-ı Kerîm'deki olağanüstü her vakıayı mu'cize şeklinde anlama ve yorumlama kolaycılığını engelleme çabasının anlaşılamadığı kanaatindeyiz. Kur'ân'ın mu'cize olduğu Abduh tarafından da açıkça ifade edilmektedir. Abduh'un mu'cizeyi fenni

⁶³⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/110-114; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansıması*, 50.

⁶³⁸ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 106.

⁶³⁹ Mustafa Güven, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilen Eleştiriler-Fil Sûresi Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi* 61/61 (19 Eylül 2015): 156.

⁶⁴⁰ İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslâmî Düşünceye Yenilik*, 139.

⁶⁴¹ Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, es-Sa'lebi Tefsirinde Mukatil b. Süleyman Rivayetleri* (Ankara: Kitabiyât, 2005), 50.

bilimlere müracaat etmek suretiyle izah gayreti Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından: “Abduh, Fil sûresinin tefsirinde bilimsel izah yapayım derken o güzelim eserini mikroba bulamıştır.”⁶⁴² şeklinde eleştirilmiş ve dini tahrif ile itham edilmiştir.

2. 5. 1. 1. 1. Abduh’un Mu‘cizeyi İnkâr Etmesi Hususu

Abduh’a göre peygamberlere duyulan ihtiyacın ortada olduğu zorunludur. Allah, peygamberlerinin mesajını desteklemek ve risâletlerini ispat etmek için onlara mu‘cize verebilir. Ancak Allah’ın varlığı ve birliğini ispat edip insanları imana davet etmek için böyle bir delile ihtiyaç yoktur. Sünnetullahta tabiattaki bazı şeyler sebeplilik ilkesi gereği varlıklarını devam ettirmektedir. Abduh’a göre determinizm, düzenleyici bir ilke olarak hayatta mevcuttur.⁶⁴³

Abduh, mu‘cizeyi reddetmemekle birlikte Kur’ân’da aklın verileriyle bağdaşmaz gözüken olayları mecaz ve temsil ile yorumlamaktadır.⁶⁴⁴ O, mu‘cizeyi dinî bir kavram olarak kabul etmiş, ancak mu‘cizeyi kabul etmeyi ya da reddetmeyi inanç esası olmaktan çıkarmıştır.⁶⁴⁵

Abduh’un mu‘cizeye dair görüşlerine en büyük eleştiri, Fil sûresinin tefsirindeki açıklamalarına yapılmıştır. Abduh, söz konusu Fil hadisesini mucizevî olarak değil de aklî ve ilmî izahlarla açıkladığı için eleştirilmektedir.⁶⁴⁶ Örneğin; Sait Şimşek, Abduh’un görüşlerini genel olarak benimsemesine rağmen - Abduh’un İslâm ilim geleneğinde tefsir çalışmalarının ivme kazanmasına, daha anlaşılır hale gelmesine ve Kur’ân’ın daha geniş kitleler tarafından anlaşılmasına katkıda bulunduğunu düşünmektedir.- kanaatimizce Elmalılı’nın görüşünün gölgesinde kalarak Abduh ve ekolünü eleştirmiştir.⁶⁴⁷ Kaldı ki Abduh’un bu âyetlere getirdiği yeni yorum,⁶⁴⁸ bugün tıp dünyasında izahı çok kolay yapılabilecek bir durumdur. Bilim ve teknoloji; tohumdan gıdaya, silahtan

⁶⁴² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6134.

⁶⁴³ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 232; Schacht, "İslâm Ansiklopedisi", 8/490.

⁶⁴⁴ Öztürk, *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*, 152.

⁶⁴⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 219.

⁶⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6130-6135; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yeni Dost, t.y.), 92.

⁶⁴⁷ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 94.

⁶⁴⁸ Abduh, *Tefsîru cüz’i amme*, 156-159.

bombaya ve çeşitli alanlardaki bazı kimyevî maddelere kadar pek çok maddeyi/ilacı bugün insanları yok etmek için pekâlâ kullanabilmektedir. Bu maddelerin çok küçük bir miktarı bile ciddi sayıda insanın ölümüne neden olabilmektedir. Kur'ân'ın bir takım bilimsel olayları haber vermesini mu'cize olarak kabul eden bazı kesimler, Abduh'un, Fil olayını bilimsel olarak izah etme çabasını mu'cizeleri reddetmesi şeklinde anladıkları kanaatindeyiz.

2. 5. 1. 2. Reşid Rızâ'nın Mu'cize Anlayışı ve Abduh'a Muhalefeti

Reşid Rızâ'ya göre mu'cize, fiilî neticesi kâinat kanunlarına uygun olsa da alışlagelen dışında cereyan eden olaylara denir. Bundan dolayı bütün peygamberler kavimlerini Allah'a çağırırken kevnî ya da aklî bir mu'cize getirmişlerdir. Ancak kevnî mu'cizeler, çoğunluk tarafından sihir olarak nitelendirilmiştir. Zira inkârcılar kevnî mu'cizeleri sebebini anlayamadıkları garip olaylar olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁴⁹

Reşid Rızâ, mu'cize konusunda Abduh'tan kısmen ayrılmaktadır. Çünkü o, Abduh'un aksine bazı hissî mu'cizeleri kabul etmektedir. Örneğin; Hz. Peygamber'in, az kişi için hazırlanmış olan yemeği büyük bir orduya yedirmesi ve bu yemekten herkesin doyması, parmaklarının arasından su akıtması gibi olayları Reşid Rızâ mu'cize olarak değerlendirmektedir. Hatta ona göre, parmaklarının arasından su akıtılma mu'cizesi, Yüce Allah'ın, suyun oluşması hakkındaki genel kanunun hilafına gerçekleştirdiği bir hadisedir.⁶⁵⁰

Reşid Rızâ, hissî mu'cizeleri kabul etmekle birlikte, aynı zamanda insanların mu'cizeye yaklaşımını eleştirmektedir. Ona göre bizdeki mu'cize anlayışı, diğer din mensuplarının Müslüman olmasını engelleyen/geciktiren bir telakkîdir. İslâm'ın akıl, ilim ve fıtrata uygun emirleri vaz' edildiği gibi anlaşılabilseydi, Avrupalılar daha çabuk Müslüman olurlardı. Hatta çağımızda ilim adamlarının İslâm'dan uzaklaşmasına sebep olan meselelerden birisi de Müslümanların hissî mu'cize anlayışıdır. Zaten Allah, Peygamber'inin nübüvvet ve risâletini ispat için hissî mu'cizeleri değil; akıl, ilim ve burhanı esas kılmıştır. Reşid Rızâ, Bedir'de meleklerin inişini ve Allah'ın bin meleklerle Müslümanlara

⁶⁴⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/518.

⁶⁵⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/164-165.

yardım etmesini tıpkı Abduh gibi⁶⁵¹ değerlendirmekte ve bunun, meleklerin ete kemiğe bürünüp müşriklerin, gözüne birer asker olarak görünmesi ve onların Müslümanlar ile birlikte savaşmaları olarak değil; ilâhî rahmet ve inâyet yani manevî destek olarak yorumlamıştır.⁶⁵²

Reşid Rızâ'ya göre İslâm'ın hak din olduğunu ispat eden en önemli mu'cize, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in ümmî oluşudur. Bunlar da akıl, duygu ve vicdanla anlaşılabilir ilmî birer mu'cizedir.⁶⁵³ Hz. Muhammed'in peygamberliği ilim ve akıl üzerine bina edilmiştir. Bundan dolayı da içerisinde bütün bu mesajları içeren Kur'ân, Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesidir. Hz. Peygamber'e ve onun ashabına Yüce Allah'ın Hz. Musa'yı desteklemek için ikram ettiği -Hz. Musa'nın Mısır'da gösterdiği dokuz mu'cize- kevnî mu'cizeler, peygamberliğini ispatı için verilmiş olan şeyler değil; bilakis ona ve ashabına sıkıntı anlarında yardım olmak üzere Allah'ın rahmeti kabilinden şeylerdir.⁶⁵⁴

Reşid Rızâ'ya göre Kur'ân, ilmî ve aklî bir mu'cizedir. Ancak bunun yanında Allah, Peygamberine, gayba dair haberler vermek suretiyle ona ve müminlere yardım edeceğini vaad etmiş, müminlerin düşmanlarına karşı zafer kazanacağı müjdesi gibi, yine Kur'ân'dan hissî mu'cizelerle Peygamberini desteklemiştir. Allah, Kur'ân dışında da pek çok mu'cize ile Hz. Peygamber'i gayba dair haberlerle desteklemiştir⁶⁵⁵ ve bu haberlerin bir kısmı efendimiz zamanında zuhur etmiş, bir kısmı da ondan sonra meydana gelmiştir.⁶⁵⁶

Müşriklerin aşırı mu'cize talepleri karşısında Kur'ân,⁶⁵⁷ Hz. Peygamber'in bu desteğe ihtiyacı olsa da bunun Hz. Peygamber tarafından getirilebilecek bir şey olmadığını, Allah'ın dilemesi ve vermesi ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁵⁸ Kur'ân, peygamberliğin gerçek mahiyetinin Allah'ın ilmi ve kudretiyle olduğu gibi mu'cize verecek olanın da sadece Allah olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵⁹

⁶⁵¹ el-Enfâl 8/9-10.

⁶⁵² Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 297.

⁶⁵³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/155.

⁶⁵⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/159, 226.

⁶⁵⁵ Hûd 11/49.

⁶⁵⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/339-340.

⁶⁵⁷ el-En'am 6/35.

⁶⁵⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/381-383.

⁶⁵⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/447.

Reşid Rızâ, önceki peygamberlerin kevnî mu‘cizeleri ile Hz. Peygamber dönemindeki bazı maddî mu‘cizeleri hissî mu‘cize anlayışı çerçevesinde izah etmektedir. Hatta mu‘cize konusunda Reşid Rızâ’nın Abduh’tan sonraki düşünce serüveninde kafasının karışık olduğu söylenebilir.

2. 5. 1. 3. Tabâtabâî’nin Mu‘cize Anlayışı

Tabâtabâî’ye göre mu‘cize; olağanüstü bir şekilde cereyan eden, doğada ve maddî varoluşun sınırları içinde doğaüstü bir tasarrufa işaret eden, ama aklın kesin hükümlerini de geçersiz saymayan olaylardır.⁶⁶⁰ Mu‘cizenin gerçek mahiyeti; hasımlarının bir benzerini getirmekten aciz kaldıkları⁶⁶¹ ve gönderilmesi Allah’ın uhdesinde ve iradesinde olan şeydir.⁶⁶² Ona göre mu‘cize, tıpkı olağan olaylar gibi doğal bir sebebe ihtiyaç duyar. Olağan olaylarda sebepler daha zâhirî iken, mu‘cize gibi olağanüstü olaylarda sebepler daha gizemli ve saklıdır. Ancak her ikisinin de meydana gelmeleri, Allah’ın dilemesi ve emrine muhtaçtır. Mu‘cizede meydan okuma ve ispat etme detayı gizlidir. Burada sebebin gizli ve gizemli olması, daha sonraki bir zamanda bilinebileceği ya da bilimsel gelişmeler ile ispat edilebileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bir olayın mu‘cizeliği, sebebinin bilinemediğine bağlı değildir. Onu mu‘cize yapan, olağan dışı ve alt edilemeyen bir sebebe dayanıyor olmasıdır.⁶⁶³

Tabâtabâî’ye göre, peygamberler diğer insanlardan farklı olarak Allah’tan vahiy aldıklarını söylediklerinde, insanlar bu iddialarını mu‘cize ile ispat etmelerini istemişlerdir. Allah da peygamberlerini, bu sözlerini doğrulamaları için mu‘cize ile desteklemiştir.⁶⁶⁴ Mu‘cize, tabiatın süregelen nedensellik ilkesinin aksine akla ters düşmeyen, ancak meydana gelmesi bakımından da Allah’ın dilemesine muhtaç olağanüstülüklerdir. Kur’ân’ın mu‘cize oluşunu pek çok

⁶⁶⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/74.

⁶⁶¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/112.

⁶⁶² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/31-32.

⁶⁶³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/83-84.

⁶⁶⁴ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm’da Şîa*, 148.

başlıkta ele alarak izah eden Tabâtabâî, mu‘cizenin varlığı ile ilgili Kur’ân’dan birçok âyeti delil olarak getirmektedir.⁶⁶⁵

Tabâtabâî, peygamberlik iddiasının gerçekliği ile mu‘cize arasında zorunlu bir ilişki olduğunu belirtir.⁶⁶⁶ Ona göre, insanlar istediler diye Yüce Allah’ın zorunlu olarak mu‘cize gönderdiğini ileri sürmek doğru değildir. Ayrıca Allah’ın mu‘cize göndererek kulların iradesine müdahale ettiği ve onları inanmaya mecbur bıraktığı düşüncesi de ona göre yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü, eğer Allah dileseydi göndereceği bir ya da daha çok mu‘cize ile bütün insanların iman etmesini temin edebilirdi. Ancak o, kulların iradesinin/ihtiyarının iman ve eylemde tercih hakkına vurgu olsun diye böyle bir şey yapmamıştır. Allah, bizzat gerek gördüğü dönemde/miktarda/nitelikte ve belirli toplumlara mu‘cizeler göndermiştir.⁶⁶⁷

Hiz. Peygamber dönemindeki müşrikler, Kur’ân’ı bir mu‘cize olarak görmemiş olsalar da Kur’ân onlar için en büyük mu‘cize idi. Ancak onlar, daha önceden alışageldikleri anlayışları gereği kevnî ve hissî mu‘cize istiyorlardı. Bundaki temel amaçları, Hiz. Peygamber’i çaresiz bırakmaktı. Bunu temelde iki gerekçe ile yapmaktaydılar; birincisi, onlara göre düzmece ilâhlar evrende kendi etkinlik alanlarında bağımsız iş yaparlardı. Eğer Hiz. Peygamber doğru söylüyor ise tanrılar tanrısı ile irtibata geçmeli ve bu düzmece tanrıların yaptıklarını yalanlayacak bir mu‘cize getirmeliydi. Çünkü onlar, tahrif edilmiş dinî bilgilere göre Allah’ın elinin-kolunun bağlanmış olduğunu ve yürürlükteki sistemi değiştirmeye ve sebepler âlemine müdahale etmeye imkânı kalmadığına inanmaktaydılar. İkincisi, mu‘cizeler eğer bir elçinin bizzat talep etmesi nedeniyle inmiş ise sadece o elçinin doğruluğunu tasdik eder. Örneğin; Hiz. Musa’nın asası

⁶⁶⁵ Mu‘cize konusunda Tabâtabâî’nin ele aldığı âyetler için bk., el-Bakara 2/23, 106, 213; Âl-i İmrân /3/44; en-Nisâ 4/82, 105; el-Mâide 5/67; el-En’am 6/59, 65, 153; Yûnus 10/16, 32, 38, 39, 47; Hûd 11/5, 13, 14, 49; Yûsuf 12/102; el-Hicr 15/9, 19, 22; en-Nahl 16/89, 103, 106; el-İsrâ 17/88; el-Meryem 19/34; el-Enbiyâ 21/95-97; en-Nûr 24/55; eş-Şuarâ 26/210-212; el-Kasas 28/85; er-Rûm 30/2-4,30; ez-Zümer 39/23; el-Fussilet41/41-42; el-Fetih 48/15, 27; et-Tûr 52/33-34; el-Vâkıa 56/75-79; el-Haşr 59/7; Nebe 78/7; el-Burûc 85/21-22; et-Tânk 86/11-14.

⁶⁶⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/89-90.

⁶⁶⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 7/62.

ve yed-i beyzâ ile Hz. İlsâ'nın ölüleri diriltmesi, doğuŖtan kör ve alacalı olanı iyileŖtirmesi ve Hz. Muhammed'e verilen Kur'an mu'cizesi buna örnektir.⁶⁶⁸

Tabâtabâi'ye göre, eğer mu'cizeler insanların talepleri sonucu gönderilmiş olsaydı, mu'cize sonrasında ya inanmaları gerekirdi ya da iman etmedikleri için üzerlerine azap inerdi. Hz. Nûh, Hz. Hûd ve Hz. Salih'in kavimlerine inen mu'cizeler bu kabildendir. Bunu ifade eden âyetlerde⁶⁶⁹ özellikle "Allah" ismi kullanılmış ve "Rab" ismi kullanılmadan Allah'ın mutlak ulûhiyetine, kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna; böylece hükmünün mutlak vaki olacağına vurgu yapılmıştır. Bütün bu açık delillere rağmen müşriklerin, Allah'ın ulûhiyetine dair cehaletleri onları özel mu'cize talebine itmiştir.⁶⁷⁰ Bunun sonucunda da Hz. Peygamber bazı zamanlarda içerisinde bulunduğu atmosfer gereği Allah'tan Kur'an dışında farklı bir mu'cize beklemiş,⁶⁷¹ ancak böyle bir mu'cize verilse bile müşriklerin yine de inanmayacakları bizzat Kur'an tarafından kendisine ifade edilmiştir.⁶⁷²

2. 5. 1. 3. 1. Tabâtabâi'de Mu'cize ve Nedensellik İliŖkisi

Tabâtabâi, mu'cizeyi nedensellik ilkesi ile birlikte ele almaktadır. Nedensellik ilkesi, her Ŗeyin bir sebebi olduğunu, aynı Ŗartlar altında, aynı nedenlerin, aynı etkileri doğurduğunu ifade eden bir teoridir.⁶⁷³

Nedensellik ilkesi, İslâm düşüncesinde üç temel başlıkta tartışılmıştır. Birincisi, eşya ve olayların üzerinde hiçbir maddî sebebin olmadığını, bütün sebeplerin ilâhî iradenin takdiri ile meydana geldiğini savunan Cebriyeci anlayıştır. İkincisi; eşya ve olaylar üzerinde görünen ve süregelen bir neden-sonuç ilkesi olmakla birlikte bunun zorunlu olmadığını; görünürdeki sebebe rağmen zorunlu bir sonuç meydana gelmeyeceğini, ortada bir sebep yokken de bir sonucun meydana gelebileceğini ve bütün varlık ve olayların gerçek sebebi ve yaratıcısının

⁶⁶⁸ Tabâtabâi, *el-Mizân*, 7/71.

⁶⁶⁹ el-En'am 6/8; el-İsrâ 17/59.

⁶⁷⁰ Tabâtabâi, *el-Mizân*, 7/71.

⁶⁷¹ Yûnus 10/20.

⁶⁷² Tabâtabâi, *el-Mizân*, 10/34.

⁶⁷³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 618-619; Akalın, *Türkçe Sözlük*, 1759.

Allah olduğunu ifade eden görüştür. Eş'arî (ö. 324/935-36), Mâtürîdî (ö. 333/944), Gazzâlî ve bazı Mu'tezile taraftarlarının görüşü bu minvaldedir. Üçüncüsü ise Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların; eşya ve olayların meydana gelişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinin olduğunu, bu sebeplere belli sonuçları doğuran etki gücünü verenin de Allah olduğunu ifade ettikleri görüştür.⁶⁷⁴

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, nedensellik ilkesini onaylamaktadır. Çünkü insan, fitratı gereği her maddî gelişmenin arkasında o şeyi meydana getirici bir illet arar. Ölüm, hayat ve rızık gibi bütün olaylar, Kur'ân'da sebepler çerçevesinde izah edilmekte ve tevhit ilkesi uyarınca Allah'a dayandırılmaktadır.⁶⁷⁵ Tabâtabâî, Batılı felsefeciler ve İslâm filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların zorunlu determinist yaklaşımının aksine mu'cize anlayışını Gazzâlî'nin bakış açısına yaklaştırıp tevhit ilkesi çerçevesinde izah ettiğini düşünmektedir. Buna göre, mu'cizeyi evrensel sebep-sonuç kanunu çerçevesinde izah etmektedir. Ona göre, evrene egemen olan yasalar sisteminin esasını nedensellik kanunu oluşturur. İlâhî irade de ancak eşyanın ve olayların kendileri için öngörülen bu tekvinî yasalara uymaları durumunda tecelli eder. Eğer bir konuda illetler toplanır, şartlar elverişli olur ve oluşuma mani bütün durumlar ortadan kalkarsa ilâhî irade ve meşietin taalluk etmesi ile o şey muhakkak meydana gelir. Ancak yine de mutlak dileme Allah'a aittir. Dilerse olur, dilemezse olmaz.⁶⁷⁶ Örneğin; insanların inanmaları için bütün mu'cizeler getirilse, melekler yeryüzüne inse, ölümler onlarla konuşsa da nedensellik ilkesi gereği kendi üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmedikçe ve Allah'ın da dilemesi olmadıkça onlar inanmazlar. Zaten Allah'ın dilemesi olmadan hiçbir maddî sebep iman için etkili olmaz. Sebeplerin yerine getirilmesinden sonra hükme bağlanması da yine Allah'ın dilemesiyledir. İmanı sadece sebeplerin yerine getirilmesi ve nedensellik ilkesine bağlamak anlamsızdır. Çünkü illetler de Allah'a muhtaçtır, Fakat müşrikler sebeplerin bağımsız olduğuna ve kendilerinin iman etmek için Allah'ın dilemesine ihtiyaçlarının olmadığına

⁶⁷⁴ Hasan Ayık, "Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi", *Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011): 17.

⁶⁷⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/75.

⁶⁷⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 7/312-313.

inanmaktaydılar. Hâlbuki bilgisizlikleri ile birlikte, imanlarını da kendilerinden bilme cüreti göstermekteydiler.⁶⁷⁷

Ayrıca Allah, varlıklar arasına bağlantılar ve ilişkiler koymuştur. Kur'ân'da bunu ifade eden pek çok âyet⁶⁷⁸ vardır. Tabâtabâî, nedenselliğin Allah'ın kontrolünde olduğunu ve onu dilediği şekilde harekete geçirdiğini ifade etmektedir.⁶⁷⁹ Varoluşsal sebepler etkilene açısından mutlak bağımsız değildir. Gerçek etkinlik Allah'a özgüdür. Allah'ın yetki verdiği, eşyanın işleyiş tabiatına koyduğu hareket ve sebep-sonuç ilkesi de yine yetki ve hareket alanıyla sınırlıdır. Allah dilediği zaman bütün hepsini farklı bir sebep-sonuç ilkesine çevirebilir ya da iptal edebilir.⁶⁸⁰ Diriyi ölüye, ölüyü diriye çevirebilir; rahatı sıkıntı, sıkıntıyı ise rahat ile değiştirebilir. Hz. Musa'nın asâsının hareket eden bir yılanı dönüşmesi buna örnektir. Bu örneklerle göre hiçbir sebep kendi başına özgür değil, Allah'ın kendisine verdiği yetki ile mukayyettir.⁶⁸¹

2. 5. 2. Mu'cize Çeşitleri

İslâm düşünce tarihinde mu'cizeler, idrak edilmeleri açısından, hissî, haberî ve aklî; amaçları bakımından, hidâyet edici, yardım edici ve helak edici şeklinde tasnif edilmiştir.⁶⁸² Hissî mu'cizelerle aklî mu'cizeler arasındaki en belirgin fark, hissî mu'cizelerin belli bir döneme, kavme ve zaman dilimine ait olarak gelmesidir. Ancak aklî mu'cizeler böyle değildir. Onlar belli bir kavme/zamana/döneme ait olmayıp devamlıdır. Hz. Peygamber'e verilen Kur'ân mu'cizesi böyledir.⁶⁸³

Reşid Rızâ mu'cizeyi ikiye ayırmaktadır. Hissî/kevnî ve aklî/manevî. Hissî mu'cizeler iman edilse bile dinin sıhhati için delil ve insanlara dinin telkin edilmesi için bir araç olarak değerlendirilmez. Çünkü Allah, dini akıl ve ilim

⁶⁷⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/320-321.

⁶⁷⁸ el-Bakara 2/186; ; Hûd 11/56; Yûsuf 12/21; ez-Zümer 39/36; el-Mü'min 40/60, 62; et-Talâk 65/2-3.

⁶⁷⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/79.

⁶⁸⁰ el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/26; Yûnus 10/3; Tâhâ 20/50.

⁶⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/79.

⁶⁸² Halil İbrahim Bulut, "Mu'cize", (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/350.

⁶⁸³ Arslan, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Peygamber ve Mu'cize", 884.

kaideleri üzerine bina etmiştir. Mu‘cizeler nübüvvet/risâlet için hüccet değil, zor zamanda, Allah’ın peygamber(ler)ine ve ümmet(ler)ine yardımudur.⁶⁸⁴

Tabâtabâî’ye göre mu‘cizeler 4 şekilde meydana gelmektedir. Birincisi, Allah’ın, peygamberini desteklemek için gönderdiği ve imana çağrı ihtiyacını karşılamak ve kâfirlere söyleyecek söz bırakmamak için gelen hissî mu‘cizelerdir. Örneğin; Hz. Musa’ya verilen “yed-i beyzâ”, “asâ” ve Hz. Îsâ’ya verilen; “ölüleri diriltme”, “kuşlara can verme” ve “doğuştan körleri ve alaca hastalarını iyileştirme” mu‘cizeleri bu kabildendir.⁶⁸⁵

İkincisi; kâfirlerin isteği üzerine peygamberlere verilen, inkârcılara yönelik hissî tehdit ve Yüce Allah’ın, peygamberini doğrulayıp desteklediğini gösteren mu‘cizelerdir. Örneğin; “Hz. Salih’in devesi”, “peygamber kavimlerine gelen genel âfetler”, “Hz. Musa döneminde çekirgelerin, zararlı böceklerin ve kurbağaların istilası”, “Nûh tûfanı”, “Semûd kavminin yerin dibine geçmesi” ve “Âd kavminin kasırğa ile helak edilmeleri” bu türden mu‘cizelerdir.⁶⁸⁶

Üçüncüsü; bir ihtiyacın ortaya çıkmasına binaen Allah’ın gönderdiği mu‘cizelerdir. Örneğin; “Yarılan kayadan su çıkması”, “İsrail oğullarının çölde bildircin eti ve helva ile doyurulması” ve “denizin ikiye yarılması” gibi mu‘cizeler, bu çerçevede değerlendirilebilir. Bunlar da hissî tehdit ve hidâyete çağrı maksadı ile meydana gelen olağanüstü olaylardır.

Dördüncüsü ise; yüce Allah’ın, Hz. Peygamber’e özel olarak ve inananları onurlandırmak için müminlere sunduğu vaatleridir. “Mekke’nin fethi”, “Kureyş kâfirlerinin perişan olacağı” ve “Bizanslıların Farsları yeneceği” bilgilerinin önceden haber verilmesi bu tür mu‘cizelerdendir.⁶⁸⁷

⁶⁸⁴ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 250.

⁶⁸⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/226.

⁶⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/226-227.

⁶⁸⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/226-227. Hissî mu‘cize ile ilgili bir başka örnek için bk., Hz. Peygamber’in doğumundan sonra da peygamberliğini destekleme mahiyetinde pek çok olay olağanüstü bir yaklaşımla anlatılmıştır. Fakat en öne çıkan hissî mu‘cize, “Şakku’l-kamer” meselesidir. İlk kaynaklardan itibaren, bu olayın olup olmadığı, nasıllığı, Hz. Peygamber döneminde mi gerçekleştiği yoksa kıyamet alameti olarak mı gerçekleşeceği tartışılmış ve yanlış anlaşıldığına dair görüşler ileri sürülmüştür. İhsan Arslan, "Hissî Mu‘cize Olarak Hz. Peygamber’e İsnad Edilen İnşikâku’l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/12 (2017): 40-44. Tabâtabâî “Şakku’l-kamer”i bir mu‘cize olarak değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, Mekke müşriklerinin istekleri üzerine eliyle aya işaret etmiş ve ay iki parçaya ayrılmıştır. Nitekim

2. 5. 3. Önceki Peygamberlerin Mu‘cizeleri

Abduh’a göre, bir peygamberden kavmi mu‘cize isteyip onların imanları da bu mu‘cizeye bağlı olunca sünnetullah gereği Allah, peygamber(ler)ine mu‘cize vermiştir.⁶⁸⁸ Mu‘cize, toplumlara göre farklılık göstermiştir. Örneğin; Hz. Musa’ya sihir, Hz. İsa’ya tıbbi meziyet veren Allah, Hz. Peygamber’e de mu‘cize olarak Kur’ân’ı vermiştir.⁶⁸⁹

Abduh, önceki peygamberlerin hissî/kevnî mu‘cizelerini bazı yerlerde aklî olarak izah etmekte,⁶⁹⁰ bazı yerlerde de mu‘cize olarak kabul etmektedir. Örneğin; Tur dağının Yahudilerin üzerine kaldırılması olayını fiilî bir mu‘cize olarak kabul ederken,⁶⁹¹ Bakara sûresindeki buzağı olayını⁶⁹² mu‘cize olarak değil, hukukî bir gelenek olarak kabul edip aklî olarak izah etmiştir. Abduh’a göre, o dönemde katili bilinmeyen bir cinâyet olduğunda bir buzağı kesilir, maktulün yakınları ve şüpheli görünenler, ellerini kesilen buzağının kanına batırır ve bu kanı biz akıtmadık derlerdi. Bundan kaçınanlar ise cinâyeti işlemekle sorumlu tutulurdu. Ona göre bu âyette mu‘cize diye ifade edilen, katilin bulunması için o günün şartlarında yapılan hukukî bir sorgulama/uygulamadır.⁶⁹³

Kamer sûresindeki, “إِفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ” âyeti buna işaret etmektedir. Ayrıca bu mu‘cizenin anlatıldığı şekli ile vukuu konusunda muhaddisler ve müfessirler ittifak etmişlerdir. Tabâtabâî, el-Mîzân, 19/55-65. Abduh, önceki peygamberlere verilen mu‘cizelerden bazısını kabul ederken bazısını ise bilimsel veriler ya da aklî ilkelerle izah etmeye çalışmaktadır. Diğer hissî/kevnî mu‘cizeleri hatta “Şakku’l-kamer” olayını da rivayetleri illetli, ilmî ve tarihî müşkillere dolu olduğu gerekçesi ile reddetmektedir. Ayrıca, mu‘cize gösterildikten sonra inkâr eden toplulukların helak edileceği Kur’an’da ifade edilmesine rağmen, Hz. Peygamber’in ümmeti için helak edilme durumu olamayacağı nedeni ile “Şakku’l-kamer” olayını kabul etmemektedir. Reşid Rızâ ise, “Şakku’l-kamer” hadisesini hissî mu‘cize olarak kabul etmemiştir. Ona göre, ayın yarılmasını haber veren âyet, Hz. Peygamber’in nübüvvetinin sahliliğini ifade eden hissî bir mu‘cizeyi değil, kıyametin kopuş vaktini ifade etmektedir. Hz. Peygamber döneminde ayın yarıldığına dair rivayetler ise, isrâiliyat türünden bilgilerdir. Ayrıca o, “Şakku’l-kamer” hadisinin hem senesinde hem de metninde ilmî, aklî ve tarihî illetler bulunduğu gerekçesi ile reddetmektedir. Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 11/333; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 235.

⁶⁸⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/310-311.

⁶⁸⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/217.

⁶⁹⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/376.

⁶⁹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/342; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/198.

⁶⁹² el-Bakara 2/72-73. “Hani siz bir adam öldürmüştünüz de bu hususta birbirinize düşmüştünüz. Hâlbuki Allah sakladığınızı ortaya çıkaracaktı. Sonra “(kesilen ineğin) bir parçasıyla ölüye vurur” dedik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve belki akullanırsınız diye size âyetlerini gösterir.”

⁶⁹³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/350-351; İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslâmî Düşüncede Yenilik*, 136.

Abduh'a göre Hz. İsa'nın doğumu, döllenme olmadan da mümkündür. Hz. İsa'nın beşikte iken konuşmasının mahiyetini Hz. Meryem'in de bilemediğini ve bu olayın, Allah'ın "Hâlik" sıfatının bir yansıması olarak meydana geldiğini düşünmektedir.⁶⁹⁴ O'na göre çocuğun bir yaşından sonra konuşması, doğal bir durumdur. Ancak bir yaşından daha küçük çocuğun konuşması mu'cize veya olağanüstü bir durumdur.⁶⁹⁵ Abduh, bu mu'cizelerin, peygamberleri kabul ve mesajlarına iman etmek için ikincil dereceden örnekler olduğunu düşünür.⁶⁹⁶ Kanaatimizce Abduh'un mu'cizeyi izah ederken ifade ettiği, "Allah'ın "Hâlik sıfatının yansıması" ve "ruhanî sebep" gibi ifadeleri kendi içerisinde olağanüstülüğü taşıyan cümlelerdir. Reşid Rızâ da Abduh'un bu izah tarzına, konuyu gizemli bir şekilde ifade ettiği gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Ancak Abduh, bunların mu'cize olarak değil, olağanüstü olaylar olarak izah edilebileceğini iddia etmektedir.

Reşid Rızâ, önceki peygamberlerin mu'cizelerini kabul etmektedir. Ona göre Hûd sûresinde, bütün peygamberlerin kavimleri için aklî ya da kevnî mu'cizeler getirdiği haber verilmektedir. Bu sûrede, peygamberlere verilen mu'cizelerde peygamberlerin şahsi amel ve kazançları olmadığı gibi, mu'cizelerin onların kendi güçleri dâhilinde işler de olmadığına dikkat çekilir.⁶⁹⁷ Peygamberlerin gösterdiği bütün mu'cizeler Allah'ın dilemesi, desteği ve imkân tanınması ile meydana gelmiştir. Ancak Yüce Allah'ın kendilerine tanımış olduğu sınırlar içerisinde peygamberler de etkin role sahiptirler. Yani peygamberlerin mu'cizeleri onların ruhanî gücüne dayandığı gibi, Allah'ın, "ol" demesine de dayanmaktadır.⁶⁹⁸

Reşid Rızâ'ya göre Abduh, her ne kadar bazı hissî mu'cizeleri kabul etmese de Hz. İsa ile ilgili olayları mu'cize olarak değerlendirmektedir. Örneğin; Mâide sûresinde Hz. İsa'ya verilen mu'cizelerin ifade edildiği âyette geçen,⁶⁹⁹ kuş

⁶⁹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/307.

⁶⁹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/307.

⁶⁹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/303-310.

⁶⁹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/208-209.

⁶⁹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/82-83. İlgili âyetler için bk., Yâsîn 36/82; el-İnsan 76/29-30; et-Tekvîr 81/27-29.

⁶⁹⁹ el-Mâide 5/110. "İşte o zaman Allah şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene lutfettiğim nimetleri hatırla! Seni Rûhulkudûs'le (Cebrâil) desteklemiştim de hem beşikte iken

şeklinde çamurdan yapılmış bir surete Hz. İsa'nın üflemesi ile ona can gelip kuş haline dönüşmesi hadisesine dair şöyle demiştir: Âyetteki “بِإِذْنِي / iznimle” kaydı bu hadisenin normalde mümkün olmadığına ve mu'cize olduğuna delalet etmektedir.⁷⁰⁰ Reşid Rızâ'ya göre anadan doğma kör ve alaca hastalığına yakalanan kimsenin iyileştirilmesi hususu da kuş şeklinde çamurdan yapılmış bir şekle hayat verilmesi hadisesinin üzerine hamledilerek anlaşılmalıdır. Çünkü ölüleri diriltmek, zaten başlı başına bir mu'cizedir.⁷⁰¹

Reşid Rızâ, Lût kavminin işledikleri günah nedeniyle üzerlerine taş yağdırılmasını mu'cize olarak kabul etmekle birlikte bu olayı fizik kurallarına göre izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre bu olay, gelen bir fırtınanın sahildeki taşları kaldırıp Lût kavminin üzerlerine atması ya da denizde oluşan bir “tinnin/hortum” neticesinde yukarı kalkan taş vb. cisimlerin kavmin üzerlerine yağması şeklinde anlaşılmalıdır. Hatta bu taşların parçalanmış yıldızlardan kopan taşlar olması da muhtemeldir.⁷⁰² Bize göre bu yorumuyla Reşid Rızâ'nın, mu'cize konusundaki kararsızlığı gözlemlenmektedir. O, Abduh gibi mu'cizeyi te'vil etmeye çalışırken, diğer taraftan Hz. İsa'nın göstermiş olduğu olağanüstü olaylara mu'cize demek, Lût kavmi meselesini önce mu'cize şeklinde ifade edip sonra da yorumlamaya çalışmaktadır.

Reşid Rızâ, Hz. İsa'ya gökten “sofra”⁷⁰³ indirilmesini, Hz. Peygamber'in Allah'ın bereketli kılması ile az bir yemeği çok sayıda kişiye yedirdiği ve çok az suyu yine aynı bereket kaynağı ile çok sayıda kişiye içirdiği rivayetine benzetmektedir.⁷⁰⁴ Bu durumda gökten inen bir sofraya değil de o esnadaki yenen yemeğin Allah tarafından bereketli kılınması söz konusudur. Yine o, Hz.

hem de yetişkin halinde insanlarla konuşuyordun. Sana yazmayı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretmiştim. Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflüyordun ve benim iznimle derhal kuş oluyordu. Benim iznimle körü ve cüzzamlıyı iyileştiriyoordun. Yine benim iznimle ölüleri diriltiyordun. Onlara açık kanıtlar getirdiğin zaman buna karşı içlerinden inkâr edenler 'Bu düpedüz bir büyü!' dediklerinde İsrâiloğulları'nın sana zarar vermelerini önlemiştim.”

⁷⁰⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/245-246.

⁷⁰¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/245-247.

⁷⁰² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/518.

⁷⁰³ el-Mâide 5/112. “*Havâiriler "Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?" diye sormuşlardı. O şöyle cevap verdi: "Eğer iman etmiş kimseler iseniz Allah'a saygılı olun."*

⁷⁰⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/253-254.

Musa'nın, kavmini Kızıldeniz'den geçirirken denizin yarılması olayını da muhteşem bir mu'cize olarak değerlendirmektedir.⁷⁰⁵

Ancak Reşid Rızâ, diğer peygamberlere verilen hissî mu'cizeler ile Hz. Peygamber'e verilen manevî mu'cize/Kur'ân arasında farklar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in mu'cizesi evrenseldir. Hz. Musa'nın asası gibi gelip geçici değildir. Hz. Musa'nın mu'cizeleri sadece kendi çağında yaşayan insanlara yönelik iken Hz. Peygamber tüm zamanlara ve insanlara hitap etmektedir.⁷⁰⁶

Reşid Rızâ ya göre Allah, (c.c) Hz. Peygamber'e en büyük mu'cizeyi yani Kur'ân'ı vermiştir. Kur'ân, ümmî bir topluma, orta yaşlarına kadar ümmî olan bir kişinin eliyle öğretilmiştir. İçerisinde, ilâhî, edebî, sosyal ve şer'î ilimler barındıran bir kitap olarak indirilmiştir.⁷⁰⁷

Tabâtabâî'ye gelince o, önceki peygamberlerin maddî mu'cizelerini kabul etmektedir. Örneğin; Hz. Îsâ'nın yaratılması konusunda geleneksel ulemanın görüşlerini benimser. Ona göre, Hz. Îsâ'nın doğumu, Allah'ın mu'cizevî bir şekilde "ol" demesi ile gerçekleşmiş bir mu'cizedir. Böyle bir mu'cize karşısında şaşkınlık yüce Allah'ın bunu yapamayacağını veya bu işin O'na zor geleceğinin düşünülmesi demektir ki bu, muhaldir. Zira zor durum, sebebe bağlı olaylarda söz konusu olabilir. Allah her şeyi sebepsiz yarattığı için O'na zor gelen bir durum söz konusu değildir.⁷⁰⁸

Tabâtabâî, önceki peygamberlerin bazı mu'cizelerini aklî olarak da izah etmektedir. Örneğin; Hz. Îsâ'nın beşikte konuşması hususunda şöyle der: "Mu'cize olan, onun beşikte konuşması değildir. Çünkü iki yaşına kadar çocuk zaten beşikte konuşabilir. Burada mu'cize olan şey, bir çocuğun beşikte iken yetişkin insanlar gibi konuşmasıdır ki Hz. Îsâ da beşikte yetişkin insanlar gibi konuşmuştur."⁷⁰⁹ Diğer taraftan şunu da belirtmeliyiz ki; Abduh ve öğrencisi Reşid Rızâ, Hz. Îsâ'nın beşikte konuşmasını bir yaşından küçük olduğu için bir

⁷⁰⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/475.

⁷⁰⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/389.

⁷⁰⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/256.

⁷⁰⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/193.

⁷⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/195-196.

şekilde mu‘cize olarak değerlendirirlerken; Tabâtabâî, onun bu haliyle yetişkin gibi konuşmasını mu‘cize olarak değerlendirmektedir.

Hiz. İsâ’nın göğze yükseltilmesini bildiren âyetle⁷¹⁰ ilgili olarak Tabâtabâî, bu konuda mu‘cize olacak bir durumun bulunmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre, âyetteki, “وَمَا قَتَلُوهُ / oysa onu öldürmediler de” “وَمَا صَلَّبُوهُ / ve asmadılar da” ifadesi, başkasına benzetildiği ve karıştırıldığı için Hiz. İsâ’dan başka birisinin öldürüldüğünü ifade etmektedir. Buradaki karıştırma ise Hiz. İsâ’dan 500 yıl sonra gelen birinin ona benzetilmesi ve o kişinin çarmıha gerilerek öldürülmesidir. O, vefat etmeden göğze yükseltilmiştir.⁷¹¹

Tabâtabâî’ye göre, Hiz. İsâ’nın çamurdan canlı bir kuş yaratması, doğuştan kör ve cüzzam hastalarını iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi ve insanlara evlerinde ne yiyip içtiklerini haber vermesi, Allah tarafından takdir edilmiş mucizevî olaylardır. Nitekim bunların apaçık birer mu‘cize oldukları başka bir âyet⁷¹² aracılığı ile bizlere haber verilmektedir. Ayrıca âyetin metnindeki “بِإِذْنِي / iznimle” kaydı da bunların tamamının mu‘cize olduğunun ayrı bir kanıtıdır.⁷¹³

Bir diğer örnek Hiz. Musa’ya verilen mu‘cizelerdir. Kur’ân’daki bilgilere göre Hiz. Musa’ya verilen mu‘cizeler sadece dokuz tane ile sınırlı değildir. Söz konusu dokuz mu‘cize⁷¹⁴ ve bunların dışında ki; “denizin ikiye ayrılması”⁷¹⁵,

⁷¹⁰ en-Nisâ 4/157. “Allah elçisi Meryem oğlu İsâ Mesîh’i öldürdük” demeleri yüzünden... Halbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler; (başkası ona benzer kılındığı için) şüphe içine düşürüldüler. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bu konuda tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uyma dışında hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmemişlerdir.”

⁷¹¹ Tabâtabâî, el-Mizân, 3/20-207; 5/132-133.

⁷¹² el-Mâide 5/110. “İşte o zaman Allah şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsâ! Sana ve annene lutfettiğim nimetleri hatırla! Seni Rûhulkudüs’le (Cebrâil) desteklemiştim de hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşuyordun. Sana yazmayı, hikmeti, Tevrat ve İncil’i öğretmiştim. Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflüyordun ve benim iznimle derhal kuş oluyordu. Benim iznimle körü ve cüzzamlıyı iyileştiriyordun. Yine benim iznimle ölüleri diriltiyordun. Onlara açık kanıtlar getirdiğin zaman buna karşı içlerinden inkâr edenler ‘Bu düpedüz bir büyü!’ dediklerinde İsrâiloğulları’nın sana zarar vermelerini önlemiştim.”

⁷¹³ Tabâtabâî, el-Mizân, 3/199-201.

⁷¹⁴ Allah, Hiz. Musa’ya, Firavun’u dine davet esnasında göstermesi için; “asâ”, “yed-i beyzâ”, “su baskını”, “çekirge sürüsü”, “zararlı böcek salgını”, “kurbağalar”, “kan”, “kıtlık yılları” ve “ürünlerin azalması” mu‘cizelerini vermiştir. İlgili âyetler için bk., eş-Şuarâ 26/32, 45; el-A‘râf 7/108; et-Tâhâ 20/22, 23; el-A‘râf 7/130, 133.

⁷¹⁵ eş-Şuarâ 26/63-68.

“kayadan suyun fışkırması”⁷¹⁶, “bir sığır aracılığı ile ölünün dirilmesi”⁷¹⁷, “kavminden yıldırım çarpanların yeniden diriltilmeleri” ve “dağın üzerlerinde asılı durması”⁷¹⁸ gibi mu‘cizeler ise farklı zamanlarda toplumun talepleri sonucunda Firavun ve kavminin inanması için verilmiştir.⁷¹⁹

2. 5. 4. Kur’ân’ın Mu‘cize Oluşu

Hiz. Peygamber’e Kur’ân’dan başka hissî bir mu‘cize verilir verilmeyişi meselesi tartişılan bir husustur. Kur’ân’ın en büyük mu‘cize olduğunu kabul etmekle birlikte bunun dışındaki bazı olayları da mu‘cize olarak eserlerinde zikredenler olduğu gibi, Hiz. Peygamber’e verilen tek büyük mu‘cizenin Kur’ân olduğunu ve ayrıca bir hissî mu‘cizenin verilmeyişini savunan Muhammed Esed ve İzzet Derveze gibi âlimler de mevcuttur.⁷²⁰ Bu bağlamda, insanların mu‘cize taleplerine karşılık, Kur’an-ı Kerîm’de Hiz. Peygamber’in insanî özelliklerine, sadece tebliğle sorumlu olduğuna ve Kur’ân’ın en büyük mu‘cize olduğuna dair âyetlerin⁷²¹ bu görüşü destekler nitelikte olduğu belirtilmiştir.⁷²²

İlk dönemde Kur’an-ı Kerîm’in eşsiz belâğati, fesahati ve üslubundan etkilenip pek çok kişinin Müslüman olduğu bilinmektedir. Onlar, hissî bir mu‘cize talep etme yerine kendilerine Kur’ân okunduğunda, onun üslubu ve anlam derinliğinden etkilenip Müslüman olmuşlardır. Örneğin; Sa’d b. Muaz’ın (ö. 5/627), Tufeyl b. Amr ed-Devsî (ö. 15/636), Üseyd b. Hudayr (ö. 20/641), Ömer b. Hattab (ö. 23/644) ve Ebû Zer (ö. 32/653)’in İslâm’ı seçmelerinin bu şekilde olduğu bilinmektedir.⁷²³

şimdi de Hiz. Peygamber’e verilen en büyük mu‘cizenin Kur’ân olduğunu ifade eden, Kur’ân’ın mu‘cize olmasını; i‘cazı, üslubu, nazmı ve belâğatinden

⁷¹⁶ el-Bakara 2/60.

⁷¹⁷ el-Bakara 2/67-73.

⁷¹⁸ el-Bakara 2/63.

⁷¹⁹ Tabâtabâi, *el-Mizân*, 13/213; 16/42.

⁷²⁰ Bulut, "Mu‘cize", 30/350-352.

⁷²¹ el-A‘râf 7/63; Hûd 11/27; İbrâhîm 14/10, 11; Meryem 19/2; el-Enbiyâ 21/7; el-Mu‘minûn 23/24, 25, 32, 33, 34, 38; el-Furkân 25/20; eş-Şuarâ 26/106, 124, 142, 154, 161, 186; es-Sâffât 37/72; ez-Zümer 39/71.

⁷²² Bulut, "Mu‘cize", 30/352.

⁷²³ Arslan, "Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hiz. Peygamber ve Mu‘cize", 895-899.

daha çok mana yönü ile ele alan Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin görüşleri ele alınacaktır.

2. 5. 4. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Kur'ân'ın Mu'cize Olması

Abduh'a göre Kur'ân, i'cazı yönünden mu'cizedir. Kur'ân, muarızlarına meydan okuyarak kendisinin aynısını,⁷²⁴ benzerini⁷²⁵ ya da on sûresi kadarını⁷²⁶ getirmelerini teklif etmekle mucizevî bir meydan okuma yapmaktadır. Kur'an-ı Kerîm'in dünyanın bütün bölgelerinde ve hafızların zihinlerinde ilk günkü gibi değişiklik olmaksızın korunuyor olması, mucizevî kanıtlarından bir tanesidir.⁷²⁷ Ayrıca Kur'ân, üslup ve nazmı ile Arap şiirinden ayrılmaktadır. Kafiyeleleri, fasılaları, belâgati, gayba dair verdiği bilgiler, hükümlerinin zamanla geçersiz hale gelmemesi ve keşfedilmemiş bazı meseleleri ele alması yönü ile mu'cizedir. Bilim tarafından keşf edilen pek çok buluş, önceden Kur'ân'da yer almıştır. Örneğin; Abduh'a göre; rüzgârların aşıl原因ıcı olduğu klasik müfessirler tarafından "mecazî bir ifade" olarak değerlendirilip geçiştirilmişken, bu durumun XIX. yüzyılda İngilizlerin keşfiyle, bilimsel mucize olduğu ortaya konulmuştur.⁷²⁸

Kur'ân'ın mu'cize olduğuna bir başka delil de şudur. Önceki semavî kitaplar pek çok açıdan tahrife uğramamış olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in adı o kitaplarda yazılıdır. Ayrıca, yeni müslüman olanlara maddî bir mu'cize gösterilmemesine ve de müslüman olduktan sonra büyük işkencelere, hakaretlere, baskılara uğramalarına rağmen bu kişilerin dinden dönmemeleri, Kur'ân'ın eşsiz bir mu'cize olduğunu göstermektedir.⁷²⁹ Yine daha öncesinde İslâm'a düşmanlık besleyenlerin müslüman olduktan sonra bütün varlıkları ile İslâm için çalışmaları, Hz. Peygamber'in mesajının dönemsel olmaması ve evrensel bir ruha sahip olup hâlâ ilk günkü canlılığı ile insanlığı kuşatmaya devam etmesi de Kur'ân'ın mucizevî yönüne işaretir.⁷³⁰

⁷²⁴ el-Bakara 2/23; el-İsrâ 17/88.

⁷²⁵ Yûnus 10/38.

⁷²⁶ Hûd 11/13.

⁷²⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/198.

⁷²⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/200-215.

⁷²⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/387-388.

⁷³⁰ Arslan, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Peygamber ve Mu'cize", 901-902.

Abduh'a göre Kur'ân'da çok dikkat çekici bir durum söz konusudur. Şöyle ki önceki peygamberlerin muhatap oldukları insanların talepleri üzerine Yüce Allah tarafından, bir takım hissî mu'cizeler indirildiği Kur'ân'da tek tek anlatılmışken, Hz. Peygamber'in gösterdiği iddia edilen mu'cizeler Kur'ân'da geçmemektedir. Bunun yerine Hz. Peygamber'in, dönemindeki insanları ikna etme çabaları, inkârcıların peygamberimize dair iftiraları ve karalama kampanyaları anlatılır. Diğer taraftan, Müşriklerin mu'cize isteklerine,⁷³¹ sataşmalarına ve tahkir etmelerine karşılık, Hz. Peygamber'in de onlar gibi bir beşer olduğu ısrarla vurgulanır.⁷³²

Ayrıca Kur'ân, Hz. İsâ'ya verilen ölüleri diriltme mu'cizesinde olduğu gibi duyguları dehşete düşürmeyi değil; akla ve fikre sesleniyor olması ve onu hakem kılması ile de mu'cizedir. Kur'ân'ın, insanları etkileme ve sonuca gitme noktasındaki başarısı, sırat-ı müstakime ulaştırmadaki gücü, karşılaşılan sorunlara cevap olması, tahaddide bulunması ve gayba ait bilgiler vermesi de onun mucizevî yönlerindendir.

2. 5. 4. 2. Tabâtabâî'ye Göre Kur'ân'ın Mu'cize Olması

Tabâtabâî de öncelikle Hz. Peygamber'in en önemli mu'cizesinin Kur'ân olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân, özellikle nâzil olduğu dönemin gereği olarak belâğat ve fesahatte benzerinin getirilememesi,⁷³³ mana ve içeriği ile bir insanın bütün hayatını inşa edecek mahiyette olması gibi yönleriyle mu'cizedir.⁷³⁴ Kur'ân, 23 yıl gibi uzun bir zaman diliminde tedricen indiği halde, ilk inen âyeti ile son âyeti arasında lafzen ve manen birbiri ile çelişen en ufak bir eksiklik yoktur. Ayrıca, Kur'ân'ın baş tarafı daha veciz ya da son inen âyetler daha belîğ gibi bir değerlendirme yapılamayacak kadar tutarlı ve mu'ciz bir kitaptır.⁷³⁵

Diğer bir husus da; Kur'ân, nâzil olduğu toplumun öne çıkan özelliği olan belâğati noktasında mu'cizedir. Belâğatına dair imkânsız olan şey ise inkârcıların

⁷³¹ İlgili âyetler için bk., el-En'am 6/8, 9, 39, 41, 109, 110; er-Ra'd 13/13, 28; el-İsrâ 17/90, 91, 92, 93; el-Hicr 15/6-8; el-Enbiyâ 21/5; el-Ankebût 29/5.

⁷³² Arslan, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Peygamber ve Mu'cize", 888-891.

⁷³³ et-Tûr 52/34.

⁷³⁴ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 155.

⁷³⁵ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 156.

Kur'ân'a benzer bir kitap getirememeleridir.⁷³⁶ Ancak burada Tabâtabâî şuna dikkat çekmektedir: O dönemde belâgatın ön planda olması ve Kur'ân'ın belâgatı ile insanlara meydan okuması, sadece Arap toplumundaki o günün insanlarına yönelik değildir. Bu tahaddî aynı zamanda bütün insanlara, hatta cinlere yönelik bir meydan okumadır.⁷³⁷

Tabâtabâî, Kur'ân'ın mu'cize olduğunu ifade ederken, Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesini, eğitim görmemiş bir insan olmasını yani ümmiliğini çok önemsemektedir. Ona göre, Hz. Peygamber ümmî olmasına rağmen ona indirilen Kur'ân'ın belâgatı ve fesahati, hekimler için hikmet, âlimler için ilim, sosyologlar için sosyolojik bilgiler, hukukçular açısından yasamaya ve siyasetçiler için de yönetime dair âyetler içermesi, kısacası hayatın bütün alanlarına yönelik söz edilmesi, onun mu'cizeliğinin başkaca alametlerindendir.⁷³⁸ Kur'ân, kendi mucizevî doğasını altı bin küsur âyette ortaya koymaktadır. Metnin kendi içerisindeki bütünlüğü, herhangi bir çelişkiden uzak olması, içerisindeki edebî sanatlar ve kolayca anlaşılır olması ayrıca dikkate şayan hususlardır.⁷³⁹ Kur'ân'ın yeryüzünü şerefliendirmesi ile birlikte insanlığın gidişatında yapmış olduğu değişiklik, daha Hz. Peygamber hayatta iken milyon kilometreyi bulan toprakların ve bugün milyarlarca insanın yeryüzünün bütün bölgelerinde İslâm'ı kendi tercihleri ile kabul etmeleri, Kur'ân'ın mu'cize olduğunun başkaca delilleri arasında sayılabilir.⁷⁴⁰

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, en üstün felsefî yorumlardan insanların günü birlik ihtiyaç duyduğu en ince bilgilere kadar insan hayatını kuşatan ve de zamanın ve koşulların değişimine göre asla güncelliğini yitirmeyen bilgileri ile de mu'cizedir.⁷⁴¹ Yine Hz. Peygamber'in toplum arasında ve onlardan biri gibi yaşamasına rağmen insanlığın önünü açan bir eser ortaya koymuş olması da Kur'ân'ın mu'cizeliğinin alametlerindendir.⁷⁴²

⁷³⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/125-126.

⁷³⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/60.

⁷³⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/113-114.

⁷³⁹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 82.

⁷⁴⁰ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 114-115.

⁷⁴¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/116.

⁷⁴² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/117.

Ona göre Kur'ân, gayba ilişkin verdiği haberlerden olan; Hz. Yusuf kıssası,⁷⁴³ Hz. Meryem kıssası,⁷⁴⁴ Rumların yenileceği,⁷⁴⁵ Kur'an-ı Kerîm'i Allah'ın bizzat kendisinin koruma altına aldığı,⁷⁴⁶ bilimsel gerçekleri ifade eden âyetlerin bulunması⁷⁴⁷ ve bunların sonraki süreçte gerçekleşmiş olması dolayısıyla da mu'cize bir kitaptır.⁷⁴⁸

Mu'cize hususunda üç müfessirin görüşleri şu şekilde özetlenebilir: Abduh, mu'cize konusunu determinizm çerçevesinde tartışmamaktadır. O, İslâm felsefecilerinin mu'cizeyi değerlendirdiği gibi değil, Gazzâlî'nin görüşlerine daha yakın bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Abduh, bütün bu olayların bir olan Allah tarafından meydana getirildiğini, olağanüstü olaylar gerektiğinde bunu gerçekleştirmenin de Allah'a imkânsız olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴⁹

Abduh, Hz. Peygamber'den sonra ilk dönem Müslümanlarının gerek İsrâiliyat rivayetlerinden etkilenmeleri gerek önceki kültürlerin etkisini tekrar İslâm'a taşımaları nedeniyle dinin sahih kaynaklarından uzaklaşıp bid'at ve hurafelere bulaştıklarını ve bundan dolayı pek çok şeyi mu'cize kapsamında değerlendirme kolaycılığına kaçtıklarını düşünmektedir. O, sahih dini bilgiden uzaklaşmayı, insanların aklî ilkelerden, düşünceden ve dinin özünden uzaklaşmalarının kaçınılmaz bir sonucu olarak görmektedir.

Reşid Rızâ, önceki peygamberlerin mu'cizelerini kabul etmekle birlikte Hz. İsa ve Hz. Lût ile ilgili bazı olayları aklî olarak izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre müfessirlerin, Kur'ân'ın bizzat kendisinin mu'cize olduğuna vurgu yapmaları önem arz etmektedir. Çünkü onlar mu'cizeyi, rivayetlerden, önceki kavimlerin mu'cize anlayışlarının kalıntılarından değil, bizzat Kur'ân'ın kendisinden yola çıkarak izah etmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca mu'cizeyi bir inanç aracı olarak değil, Kur'ân'ın insan hayatında ve insanlığa kattığı değer, insanlık

⁷⁴³ Yûsuf 12/102.

⁷⁴⁴ Âl-i İmrân 3/44.

⁷⁴⁵ er-Rûm 30/2-4.

⁷⁴⁶ el-Hicr 15/9.

⁷⁴⁷ el-Hicr 15/19, 22; en-Nebe 78/7.

⁷⁴⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/66-67.

⁷⁴⁹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 133.

üzerinde yaptığı değişiklikler çerçevesinde değerlendirmeyi daha önemli bulmaktadırlar.

Reşid Rızâ hissî mu‘cizelerin kabulü noktasında ise Abduh’tan ayrılmaktadır. O, yukarıda ifade edildiği üzere Kur’ân’daki bazı hissî mu‘cizeleri kabul ederken, Abduh, o mu‘cizeleri aklî olarak izah etmektedir.

Tabâtabâî’ye göre Kur’ân; insan hayatında karşılığı olmayan konular üzerinden değil, bizzat insan hayatına etkisi, hayatı kolaylaştırması ve insan hayatına kattığı değerleriyle mu‘cizedir. İnsanın bunu fark edip Kur’ân’a sarılması ve Kur’ân’ı bu bakış açısı ile hayatına taşıması, mu‘cize olarak değerlendirilmelidir. Tabâtabâî, önceki peygamberlerin mu‘cizelerinden, aklen izahı mümkün olanları aklî olarak izah ederken, diğerlerini mu‘cize olarak kabul etmektedir.

Tabâtabâî, mu‘cizenin determinizm ile ilişkisini ifade etmekle birlikte filozofların ifade ettiği gibi, mu‘cizeyi, tabiatta istisnâî olarak meydana gelen olaylar olarak değerlendirmemektedir. Bilakis mu‘cize, Allah’ın müstakil bir olay olarak peygamberlerini desteklemek için, alışlagelenin aksine bir müdahalesiyle insanları inanmaya teşvik etmesi olarak değerlendirilebilir.

2. 6. Kur’ân’da Kıssalar

Kıssa kelimesi “Kasasa” (قصص) kökünden gelen Arapça bir isim olup sözlükte, “anlatmak, haber vermek, takip etmek, adımını izlemek” gibi anlamlara gelmektedir. İstilahî olarak ise çoğulu olan “Kısas” ile “Kur’ân” kavramlarının tamlaması ile birlikte kullanılmakta ve şunu ifade etmektedir: “İnsanların ibret almalarını ve hidayete ulaşmalarını temin etmek için, çoğunlukla zamandan ve mekândan soyutlanmış; geçmiş toplumlar, peygamberler ve kavimlerle ilgili Kur’ân’da anlatılan olaylardır.”⁷⁵⁰

⁷⁵⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 5/10; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 7/73; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 18/98-108; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/404; İdris Şengül, “Kıssa”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 25/498; Mustafa Kara, “Kur’an Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”, *İslâmi İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014): 72.

Kur'ân-ı Kerîm'de “قَصٌّ” kelimesi iki yerde,⁷⁵¹ bir kişinin peşi sıra gitmek, diğerlerinde⁷⁵² ise peygamberlerin hikâyelerini anlatmak, haber nakletmek ve hakkı anlatmak gibi manalarda kullanılır. Ayrıca Kur'ân'da kıssaların anlatımında geçen bazı eşanlamlı kelimeler ise Hz. Âdem'in iki oğlu, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Firavun, Âd, Semûd, kıyamet ve gaybî haberler için kullanılmıştır.⁷⁵³

Kıssalar, daha önce yaşamış toplumların Allah-insan ilişkisini çağın insanına anlayacağı bir formda ve mahiyette yeniden anlatma araçlarıdır. Bir başka deyişle, geçmişi çağa taşımak, çağın insanına yaşanmış gerçeklikler üzerinden ibretâmiz olayları yeniden anlatmaktır.⁷⁵⁴

Kıssalar, mahiyeti itibarıyla üç başlıkta ele alınabilir: Birincisi, Âdem, Nûh, Hûd, Salih ve Lût kıssası gibi tarihî olanlar; ikincisi, Kur'ân'ın nüzûlü sırasında meydana gelen İsrâ, Hicret ve Hudeybiye Antlaşması gibi olayların kıssa tarzında anlatılması; üçüncüsü ise gaybî kıssalardır. Hz. Âdem kıssası, kıyamet sahneleri, ahiret, cennet, cehennem ve bunlarla muhatap olacakların durumları bu grupta anlatılmıştır.⁷⁵⁵

Kur'ân kıssalarının amacı, Kur'ân'ın insanlığa gönderilişinin hedefi ile aynıdır. Kıssalarda insanın yaratılış gerekçesi, dünyanın neliği, ahlakî ibretler, önceki kavimlerin ne olduğu ve ahiret hayatına dair örnek sahneler anlatılmaktadır.⁷⁵⁶ Kıssaların, Allah'ın birliği, ahiret inancı, iyiliği emir ve kötülükten nehiy, Hz. Peygamber'in risaleti ve Kur'ân'ın da vahiy mahsulü olduğunu gösteren hedefleri vardır. Bir başka husus, ibret ve ikaz için anlatılmalarıdır. İyi ya da kötü, prototip isimler üzerinden anlatılarak dikkat çekilmiştir. Bu anlatımlar, teşbih, temsil, mecaz, istiare gibi edebî sanatlarla süslenmiş ve insan üzerindeki tesirinin artması murat edilmiştir.⁷⁵⁷

⁷⁵¹ el-Kehf 18/64; el-Kasas 28/11.

⁷⁵² en-Nisâ 4/164; el-En'am 6/57; el-A'râf 7/7, 35, 101; Hûd 11/100.

⁷⁵³ Şengül, "Kıssa", 25/499.

⁷⁵⁴ Tahsin Görgün, "Kur'ân Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 20-21.

⁷⁵⁵ Görgün, "Kur'ân Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", 21; Şengül, "Kıssa", 25/499.

⁷⁵⁶ Süleyman Mollaibrahimoğlu, "Nûh (a.s) Kıssası, Kur'an Mesajı", *İlmî Araştırmalar Dergisi*, 7 (Mayıs 1998): 57-58.

⁷⁵⁷ Mustafa Hocaoglu, *Kur'an'da Peygamber Kıssaları Hz. Adem'den Hz. İsa'ya* (Konya: Hüner Yayınevi, 2014), 5; Şengül, "Kıssa", 25/499.

Kıssalar, hikâye kabilinden anlatılan şeyler değil, bilakis öğüt, örneklendirme, müminleri müjdeleme, inkârcıları uyarma, terbiye etme,⁷⁵⁸ hakkı kabul ettirme, anlaşılmasını sağlama, eleştirme ve tehdit etme gibi amaçlarla Kur'ân'da yer alır.⁷⁵⁹ Onlar hikâye gibi başlayıp konuyu bir bütün olarak anlatmaz. Kıssaların önemli bir özelliği de söylenenden daha fazla bir şey söylemiş olmasıdır. Bundan dolayı kıssalar, insanın yaşadığı manevî gerçekliği fark etmesi için pek çok saikleri barındırır.⁷⁶⁰

Kıssalar, tevhide vurgu, hidâyete çağrı, peygamberleri tasdik ve teselli etmek, irade azmini bilemek, insanların düşünüp ibret almalarını sağlamak gibi gayelere matuftur.⁷⁶¹ Önceki semavî kitaplarda geçen, İsrail oğullarının değiştirip tahrif ettikleri ortak metinlerin tashih edilmesini de temin eder. Örneğin; Kur'ân, Bakara sûresindeki "Kızıl İnek"⁷⁶² kıssasını, elimizdeki Tevrat'tan farklı olarak ele almış ve gerçek yüzünü ortaya koymuştur.⁷⁶³ Kıssaların Kur'ân'daki varlığı, muhtelif milletlerin tarihlerindeki bazı özelliklerini zikretmek, diğer peygamberler ile Hz. Peygamber arasındaki farklılıklara dikkat çekmek, hak ve hakikatin daima üstün geldiğini bizzat gerçekleşmiş olaylar üzerinden göstermek gibi bir işlev de görür.⁷⁶⁴

Kur'ân kıssaları; peygamber kıssaları ve diğer kişi ve topluluk kıssaları olmak üzere temel iki başlıkta da ele alınabilir. Bu minvalde Kur'ân'da 27 peygamber, 13 de diğer kişi ve topluluk kıssası anlatılmaktadır ki bunlarda Kur'ân'ın % 27,65'ine tekabül etmektedir. Bu kıssalarda en çok ismi geçen peygamber Hz. Musa'dır. Kur'ân'ın bütününe oranı % 9,14 ve kıssalar içindeki oranı ise %31,89'dur.⁷⁶⁵

⁷⁵⁸ Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*, 130-131.

⁷⁵⁹ Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anü'l-Mecîd)*, 135.

⁷⁶⁰ Görgün, "Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", 30; Burhanettin Tatar, "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009): 100.

⁷⁶¹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 367.

⁷⁶² el-Bakara 2/67.

⁷⁶³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/347.

⁷⁶⁴ Abdullah Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat (Hicri VI. Asr'ın Başına Kadar)* (İstanbul: Beyan Yayınları, t.y.), 102.

⁷⁶⁵ Kara, "Kur'an Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", 93-94.

2. 6. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Kıssalara Yaklaşımı

Abduh'a göre Kur'ân kıssaları, Allah'a iman, peygamberlerin görevleri, kavimlerin ilgili peygamberle mücadelesi ve mu'cize istekleri, hakkı seçme ve bâtılı tercih etmede kulun özgür iradeye sahip olduğu, Allah'ın, peygamberlerini nasıl desteklediği, her kavmin durumuna uygun nasihat ya da cezaya muhatap kılınmasıyla ilgili örnekler ihtiva etmektedir. Ayrıca hidâyet-delalet, hayır-şer, iman-küfür gibi konularda, insanların farklı psikolojik ve aklî kabiliyetlere sahip olduklarının vurgulanması, gerek kavimlerin, gerek yaşadıkları coğrafî yapının özelliklerinin açıklanması gibi görevleri içerir. Bütün bunlarla da Hz. Peygamber'in kavmine delil getirir. Ve asıl kurtuluşun Allah'ın emrine boyun eğmekte olduğunu vurgular.⁷⁶⁶ Ayrıca Kur'ân kıssaları kavimlere gönderilen peygamberlerin, o kavmin en değerli kişileri olduğunu ifade eder. Çünkü peygamberler, insanları hidâyete çağırımları ve verdikleri mücadeleleri ile gönderildiği kavim için en faziletli örneklerdir.

Reşid Rızâ'ya göre Kur'ân kıssalarında, tekrarın olmasına rağmen, asla çelişki ve zıtlık görülmez. Îcâz⁷⁶⁷ ve itnâb⁷⁶⁸ yönleri olmasına rağmen, onlarda ihtilaf ve kusur bulunmaz.⁷⁶⁹ Kıssaların tekrarında özellikle ayrı bir anlatım, siyak ve sibak farklılığı yanında üslup değişikliği de vardır. Her anlatıldığı yerde başka bir ilim, ibret ve ders içerir.⁷⁷⁰ Ne lafzen ne de manen okuyucuyu usandırır. Zahire yönelik bu şeklî icazların arkasında ise ilim, hidâyet ve manevî icazın yansımaları görülür. Bunlar Kur'ân'ın eşsiz olduğunun, ümmî bir peygamber tarafından insanlığa gönderildiğinin apaçık delilleridir.⁷⁷¹ Kur'ân'ın tekrar üslubu; insan nefesine kök salmış kalıtların, kötü ve zararlı âdet ve geleneklerin kökünü kazımak içindir. Kıssalar inanç, ibadet ve terbiye amaçlı olduğundan, bunların

⁷⁶⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/40-43.

⁷⁶⁷ **Îcâz:** Sözlükte, “işî çabuk yapıp uzatmamak, sözü kısa kesmek, özetlemek” gibi mânâlara gelmektedir. Istılahta ise “bir sözdeki kelimelerin, kastedilen mânâyı ifade edecek ölçüden az olması demektir. Gür, *Anlatımlı Kur'an Belâgatı*, 194.

⁷⁶⁸ **İtnâb:** Sözlükte, “sözü uzatmak” anlamına gelir. Istılahta ise edebî bir gereklilikten dolayı, bir sözden kastedilen mânâyı bilinen ölçülerden daha fazla kelimelerle ifade etmektir. Gür, *Anlatımlı Kur'an Belâgatı*, 199.

⁷⁶⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/46.

⁷⁷⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/114.

⁷⁷¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/40.

kabulü ve yerleşmesi, zaman aldığından, Kur'ân tekrarları bu sosyal devrim ve değişim için ayrı bir önem arz etmektedir.⁷⁷²

Reşid Rızâ'ya göre kıssalardaki sözler, hikâyelerin kahramanlarına ait olmayıp manen onların durumunu anlatan lafz-i ilahîdir.⁷⁷³ Yani buralardaki anlatımlar temsilîdir. Ancak Reşid Rızâ'nın temsilî nitelemesi de kendi içerisinde net değildir. Kimi yerde olmayan bir şeyi temsillerle müşahede alanına taşıma vurgusu varken burada olduğu gibi, kimi zaman da değişmez hakikatleri temsil üslubu ile anlatmayı kasdetmektedir.⁷⁷⁴ Kıssalar, doğruluğu Allah'ın bildirmesi ile mümkün olan, tarihte yaşanmış gerçekliklerin bize ibret nazarıyla yorumlayalım diye bildirilmesidir.⁷⁷⁵ Normalde önce sebep, sonra da sonuç ifade edilmesi gerekirken, kıssalarda, Kur'ân'ın bir üslubu olarak kıssanın sonunda sebebi zikredilmektedir.⁷⁷⁶

Reşid Rızâ'ya göre bir tarih kitabı olmayan Kur'ân'da, kıssalarda peygamberin yaşam zamanları dikkate alınarak kronolojik bir sıralama gözetilmemiş, hidâyet ve öğüt verilmek istenmiş, peygamberler üstünlük ve faziletlerine göre de bir sıralamaya tabi tutulmamıştır.⁷⁷⁷

Kur'ân'ın âdetlerinden birisi de inanç esaslarını delilleriyle, hükümleri hikmet ve illetleriyle destekleyerek izah etmesidir. Bu âdeti gereği Kur'ân, kıssaları da onlardan öğüt ve ibret alınacak hususlarla ve o konulardaki sosyal uygulamalarla birlikte açıklamaktadır.⁷⁷⁸

Arap toplumunun karakterini değiştiren, benlik bilincini geliştiren ve ilk İslâm neslinden itibaren medenî âleme hâkim kılan, bu Kur'ân'dır.⁷⁷⁹ Yani kıssaların toplumlara ve medeniyetlere yol gösterici bir özelliği de vardır.

⁷⁷² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/206.

⁷⁷³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/343.

⁷⁷⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/344.

⁷⁷⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/473.

⁷⁷⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/597.

⁷⁷⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/586-587.

⁷⁷⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/14.

⁷⁷⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/218.

2. 6. 2. Tabâtabâî'nin Kıssalara Yaklaşımı

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, bir hidâyet kitabıdır. İnsanlara mutluluğun ne olduğunu ve nerelerde bulunabileceğini anlatır. Bunu ifade ederken bazen de peygamberlerin ve ümmetlerinin kıssalarını bazı yönleri ile gündeme getirir. Bundaki amacı, Allah'ın kulları için geçerli olan yasalarını ortaya çıkarmak, ilâhî yardıma mazhar olanları ve ilâhî keramete ulaşanları ibret alınması ve geri kalanlara hüccet olması için anlatmaktır.⁷⁸⁰

Tabâtabâî'ye göre, Kur'ân kıssaları, peygamberler açısından gerçeği öğretme, müminler açısından öğüt ve hatırlatma, iman etmeye yanaşmayan kâfirler açısından ise tartışmalara son noktayı koyma mahiyetindedir.⁷⁸¹ Burada peygamberlere gelen gerçekten kasıt, peygamberlerin gönderiliş gayesi, davetin yayılışı, inananların kurtuluşu ve mutlu olması, ahirette cennet ile ödüllendirilecekleri, zalimlerin dünyada kısıklıvrak yakalanacakları ve cehennemdeki cezalarına dair evrensel ilâhî yasalarla ilgili gerçeklerdir. İmandıktan sonra murâd-ı ilâhîyi unutan insanlara da fitrî bilgiler bağlamında unuttukları gerçekleri tekrar hatırlatmaktır.⁷⁸² Kıssalarda inanmayanlara meydan okuma ve uyarılardan sonra hâlâ inat eden milletlere yönelik bir tehdit vardır. Kıssalar açıklayıcı, tasdik edici ve ibret verici özellikleri olan gerçekliklerdir.⁷⁸³ Bu kıssalar, Kur'ân'ın berraklığının ve üstünlüğünün apaçık görüleceği mu'cizelerdir.⁷⁸⁴ Kıssalar, birtakım kevnî olayların ilahî delil olması gibi birer ilâhî âyettir.⁷⁸⁵

Tabâtabâî, kıssaların Kur'ân'da anlatılmasında temel iki gerekçe zikretmektedir. Birincisi, olayın meydana geldiği yer, tarih, doğal koşullar, sosyal ve siyasal durumun anlatılmasına dair ısrarcı yaklaşım, ikincisi ise önemli olan hikâyeyi karşı tarafa tam öğretebilme yaklaşımıdır. Bu görüşe göre, hikâyenin doğru veya yalan olması, meydana geldiği yer, tarih, sosyal ve siyasal durum önemli değildir. Hatta bu anlayışa göre Ehl-i kitabın konu ile ilgili bilgileri

⁷⁸⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/247; 13/291.

⁷⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 11/70-71.

⁷⁸² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 11/71.

⁷⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 11/72-78.

⁷⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/105-106.

⁷⁸⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 13/244-245.

transfer edilir ki bu bilgilerin sahih olması da şart değildir. Hayal ürünü bile olabilir. Ancak Tabâtabâî, ikinci görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre, öne sürülen kriterler bir hikâyeyi anlatmak için kural olabilir, ancak söz konusu Kur'ân kıssaları ise Kur'ân bir tarih kitabı ya da hikâye kitabı olmadığına göre haktan başka bir şey söylemesi mümkün olmayan ilâhî beyandır.⁷⁸⁶

2. 6. 3. Kıssaların Gerçekliği Meselesi

Kıssaların tarihi değeri, gerçekliği hususu ilk dönemlerden ziyade çağdaş dönemde tartışılan bir husustur. Ancak Kur'ân kıssalarına ilişkin teorisiyle tanınan Mısırlı edebiyatçı, düşünür ve siyasetçi Muhammed Ahmed Halefullah (1916-1997), Kur'ân'daki kıssalarla, tarihî gerçekleri ortaya koymanın amaçlanmadığını; özendirme, sakındırma, öğüt verme, ders verme ve doğru yolu gösterme gibi Hz. Peygamber'in tebliğinin güçlendirilmesinin hedeflendiğini söylemiştir. Bu anlayışa göre kıssalardaki olayların ne zaman, nerede gerçekleştiğini, hatta gerçekleşip gerçekleşmediğini sormak gerekmez. Ahkâm âyetlerinde görüldüğü gibi kıssalarda da nesih ve tadrîcîlik söz konusudur. Halefullah, vahyin ilk muhataplarının kıssalar hakkında bilgi sahibi oldukları, kıssaların haber değerinin Kur'ân'ın i'câzına katkıda bulunmadığı ve Kur'ân'da mitolojik anlatımın bulunduğu gibi tezler ileri sürmüştür.⁷⁸⁷ Bu eleştirel yaklaşım ile birlikte oryantalistlerin Halefullah'ın bu görüşünün savunucusu olmaları, lehte ve aleyhte farklı çalışmalar yapılmasına da vesile olmuştur.⁷⁸⁸

Kur'ân kıssalarının tartışıldığı bir başka boyut mitolojik olaylardır.⁷⁸⁹ Mit terimi bilimsel literatürde ve teolojide farklı şekillerde kullanıldığı için Batı'da ve İslâm dünyasında ortak bir tanımlı yapılamamıştır. Felsefeciler, antropologlar ve teologlar mit'i; soyut bir hakikatin hayalî temsili, bir inancı ifade eden, ahlâkı koruyan, kendi içerisinde kurallar koyan ve ayinlerin etkisini pekiştiren bir kıssa, dünyayı bilim öncesi bir zihinle algılama ve konuşma tarzı şeklinde tanımlamışlardır. Ayrıca, mit, kutsal bir öykü, sembollerle ilişkilendirildiğinde

⁷⁸⁶ en-Nisâ 4/82.

⁷⁸⁷ Murat Sarıtaş, "Muhammed Ahmed Halefullah", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016), EK.2/295.

⁷⁸⁸ Görgün, "Kur'ân Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", 23-25.

⁷⁸⁹ Hocaoglu, *Kur'an'da Peygamber Kıssaları Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya*, 6.

hareketli sembolizm, düzmece ve hayalî olan şeylere işaret eden, dinî önermelerle ifade edilemeyecek kadar karmaşık konuları anlatma aracı, ahlâkî hükümler içeren sözlü anlatımlar ve insanın tecrübesi ile ilgili kolektif bir rüya şeklinde de izah edilmiştir.⁷⁹⁰

İslâm dünyasında yapılan tanımlar da bu görüşlerin tercümesinden öte farklılık arz etmez. Bununla birlikte İncil ve Kur'ân'da anlatılan kıssalar, varoluşa ilişkin genel bir anlayışı ele aldıklarından dolayı, gerçeklikleri kabul edilmesi gerekli olaylar olarak ifade edilebilir.⁷⁹¹ Bu bakış açısına göre kıssalar, dinin vermek istediği mesajı iletmek için kullanılan güçlü bir dolaylı anlatım tarzıdır. Ayrıca tarihte anlatıldıkları bütün toplumlarda insan üzerinde bıraktığı derin izlere bakılırsa kıssalar, ortaya koydukları imajla gerçeklikleri tartışılmaktan öte hakikate işaret edercesine hayatın merkezindedir.

Kıssaların gerçekliği meselesini mitoloji ile açıklayanlar, müşriklerin, “esâtîru'l-evvelîn” tabirini kullanmalarını delil olarak öne sürerler. Hâlbuki Derveze'nin de ifade ettiği üzere, “esâtîru'l-evvelîn” her zaman mitoloji ve hurafe anlamına gelmemektedir. Bu kelime; yazılmış, tedvin edilmiş anlamını da içermektedir. Kelimenin kökü, “سطر” olup “yazdı” anlamına da gelir. Kur'ân'da bu anlamda kullanıldığına örnek olan âyetler vardır.⁷⁹² Yani Arap müşriklerinin Kur'ân için “esâtîru'l-evvelîn” demeleri, onların kıssaları reddettikleri anlamına gelmez. Hâlbuki müşrikler, “esâtîru'l-evvelîn” sözünü; Allah, vahiy ve Hz. Peygamber arasındaki bağlantıyı reddetmek ve ahiret hayatını inkâr etmek için kullanıyorlardı.⁷⁹³ Ayrıca Hz. Peygamber'in yaşadığı toplum içerisinde bu kıssaların bilinmesi ile birlikte, kendisinin de bu kıssaları bilmesi ve Kur'ân'da niçin yeniden yer aldığı eleştirisi de yerinde değildir. Çünkü Hz. Peygamber, bu kıssaların anlatıldığı toplumda şifahî kültür çerçevesinde yaygın olan sözleri, düşünceleri, anlatılan haberleri, inançları, gelenekleri ve koşulları biliyordu. Yani

⁷⁹⁰ Turan Koç, *Din Dili*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 127-131.

⁷⁹¹ Koç, *Din Dili*, 132.

⁷⁹² el-Furkân 25/5. “Yine dediler ki: “Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarındır!”

⁷⁹³ Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anü'l-Mecîd)*, 140-145. İlgili âyetler için bk., el-En'am 6/25; el-Enfâl 8/31-32; en-Nahl 16 /24; el-Furkân 25/5-6; el-Kalem 68/5-15.

Hız. Peygamber'in bu konudaki bilgisi, bilgi kırıntıları şeklinde idi. Ancak Kur'ân, bu kıssaların gerçek şeklini ifade etmiş oldu.

Kur'ân'da yer alan, “(Ey Muhammed!) Bunlar sana vahyettiğimiz gayb âleminin haberlerindendir. Meryem'e hangisi kefil olacak diye kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin.”⁷⁹⁴ ve “(Ey Muhammed!) Bu anlatılanlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Onlar kararlarını verip hile yaparlarken sen yanlarında değildin.”⁷⁹⁵ gibi bazı âyetler de müşriklerin yalanlamalarına karşılık Hız. Peygamber'e hitaben kıssaların gerçekliğini ifade etmektedir.⁷⁹⁶ Hatta bazı âlimlere göre kıssaların gerçekliği, Kur'ân'ın bizzat kendisi tarafından ortaya konmaktadır.⁷⁹⁷

Kıssaların gerçekliği meselesinin tarihsel olarak bir başka şahidi de Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde bu kıssaların ne Arap müşrikleri, ne de Ehl-i kitap tarafından tartışma ve kuşku konusu yapılmamış olmasıdır. Kanıtı ise buna ilişkin Kur'ân'da herhangi bir âyetin olmamasıdır. Kur'ân'ın söylediği her şeye itiraz eden, onda çelişki bulma peşinde olan dönemin insanların, kıssaların gerçekliği meselesinde sözlerinin olmaması dikkate şayan bir husustur.⁷⁹⁸

Kıssaların detaylı anlatılması ve/veya kıssada geçen bir isim/olay gibi hususların farklılaşması da gerçekliğine çelişki getirmez. Örneğin; Hız. Musa'nın asâsının dönüştüğü şeyin bir sûrede “حَیَّةٌ”⁷⁹⁹, diğer sûrelerde ise “نُعْبَانُ”⁸⁰⁰ şeklinde geçmesi, bu kıssanın tutarsız olduğuna delil olarak kullanılmaması gerekir.⁸⁰¹

⁷⁹⁴ Âl-i İmrân 3/44.

⁷⁹⁵ Yûsuf 12/102.

⁷⁹⁶ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 370-371.

⁷⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 6/312; 7/615; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an tefsîru Mâtürîdî/Te'vîlâtü ehl-i sünne*, nşr. Mecdî Baslûm (Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmîyye, 2005), 6/300; 7/142. İlgili âyetler için bk., Âl-i İmrân 3/44; Yûsuf 12/111; en-Nahl 16/24-25; el-Kehf 18/13; el-Furkân 25/5-6; el-Kalem 68/15-16.

⁷⁹⁸ Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anü'l-Mecîd)*, 144.

⁷⁹⁹ Tâhâ 20/20.

⁸⁰⁰ el-A'râf 7/107; eş-Şuarâ 26/32.

⁸⁰¹ Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anü'l-Mecîd)*, 149.

2. 6. 3. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Görüşleri

Abduh'un, kıssaları kabul etmediği iddiası tutarsızdır. Çünkü Abduh'a göre peygamberlerin insanlığa gönderilmesinin temel gayesi, tevhid akidesini tebliğ ve isbat etmektir.⁸⁰² Abduh, kıssaların tarihte yaşananları tasvir etmek için ifade edilen darb-ı meseller değil, gerçekten yaşanmış ve bize ifade edilip ibret almamız için önümüze konan gerçekler olduğunu düşünmektedir.⁸⁰³ Kıssalar, Ehl-i kitabın anlayışındaki gibi salt tarihî bilgi ve hikâyeler değil, hidâyet, öğüt, ibret ve dikkat çekmek için anlatılmıştır. Hatta kıssaların ana temasında ictimâî yolların önemi ve gereği de vurgulanır.⁸⁰⁴ Kıssaların varlığı aşikâr olmakla birlikte hedefleri, geçmiş milletlerin iman, inkâr, şekavet, saadet, yükseliş, düşüş, izzet ve zillet halleri üzerine yoğunlaşıp ibret alınmasını temin etmek maksadına yöneliktir.⁸⁰⁵

Abduh'a göre kıssalar, aklın önünde bir engel, onu sınırlayan bir çerçeve değil, inancı ifade eden, onu sistemleştiren, ahlâkî tezyine katkı sağlayan, ibadetlerin etkisini pekiştiren anlatımlardır.⁸⁰⁶

Reşid Rızâ, Kur'ân kıssalarını Hz. Peygamber'i destekleyen mu'cizeler olarak değerlendirmektedir.⁸⁰⁷ Kıssalar, varlığı apaçık gerçekliktir. Kıssaların olmadığını söylemek, saçmalığı net olan bir taassuptur. Bunların varlığı, Araplar arasında zaten yaşanmış kabul edilip konuşulan meselelerdir.⁸⁰⁸

Peygamber kıssaları, Mekkî sûrelerde sûrenin uzunluk ve kısalığına göre tekraren ifade edilmiştir. Bazen de kıssada yoğun bir şekilde o peygamberin ve ümmetinin anlatıldığı -Hz. Nûh ve Hz. Yusuf- bir mahiyete bürünür. A'râf sûresi 206 âyet olup, 112 âyeti kıssa içeriklidir. Kıssaların geçtiği sûreler; üslup, vezin ve fasıla açısından birbirlerinden farklıdır. Ancak fesahat, belâğat ve kıraat açısından birbirleri ile uyumludur. Bu kıssaların tekrar edilmesi, beşeri bir metni tekraren okumaktan kesinlikle farklıdır. Hz. Musa kıssası; Taha, Şuarâ ve Kasas

⁸⁰² Abduh, *Tevhid Risalesi*, 73.

⁸⁰³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/471.

⁸⁰⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/45.

⁸⁰⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/67.

⁸⁰⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 291.

⁸⁰⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/348-349.

⁸⁰⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/37.

sûrelerinde ayrı ayrı okunduğu zaman bu anlatımların nağme ve inanan kişide bıraktığı etki açısından birbirlerinden farklı olduğu hemen anlaşılacaktır. Reşid Rızâ bütün bu özellikleri, Kur'ân'ın manevî i'cazının insan üzerinde bıraktığı etki olarak değerlendirmektedir.⁸⁰⁹

Ona göre Allah, kıssalar aracılığı ile Hz. Peygamber'in hakkı getirdiğini, daha önce geçen peygamberleri tasdik ettiğini ve kendisinin de son peygamber olduğunu göstermektedir. Örneğin “*Ve elbette sen yüce bir ahlâk üzeresin*”⁸¹⁰ âyeti Hz. Muhammed'in herkesin peygamberi, nübüvvet ve risâletinin de en sonuncu olduğunu vurgulamaktadır.⁸¹¹

Örneğin; Abduh'un Hz. Âdem kıssasını ele alış şekli, temsîlî mi yoksa başka bir usulle mi izah ettiği tartışılmıştır. Abduh'a göre, Hz. Âdem'in cennette iskân etme, yasak ağacın meyvesinden yeme ve işlenen suçtan sonra tövbe etmesi, insanın üç evresini ifade etmektedir. Bir başka ifade ile bu üç evre tekvînî bir oluş ve işleyiş sürecidir. İnsanoğlu pratik hayatta da birtakım evrelerden geçer. Bunlar üzüntü ve kederin olmadığı çocukluk evresi, şahsiyetin tam olarak oturmadığı gençlik evresi, olgunluk ve sorumluluk dönemi diyebileceğimiz son evredir.⁸¹²

Abduh'un, kıssaları temsîlî bir dille anlattığı iddialarına karşın⁸¹³ Abduh hakkında ülkemizde en önemli akademik çalışmalardan birisini yapan İşcan, Abduh'un kıssalar konusundaki görüşlerinin mitolojik söyleme taşınamayacağını vurgulamaktadır. İşcan'a göre Abduh'un zihnindeki kıssa anlayışı; kozmolojik, antropolojik ve hatta existansiyel/varoluşçu⁸¹⁴ olarak yorumlansa da mitolojik olarak değerlendirilemez.⁸¹⁵ Bununla birlikte İşcan, Abduh'un kıssaları anlatım biçimini sembolik dile benzetir. Ancak iki yönü ile ondan da ayırır. Birincisi, Abduh'taki temsîlî dil, kelimelerin tek anlamlılığı ile çok anlamlılığı arasında

⁸⁰⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/39-40.

⁸¹⁰ el-Kalem 68/4.

⁸¹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/598.

⁸¹² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/282-283.

⁸¹³ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 97-98.

⁸¹⁴ **Varoluşçuluk:** (Existansiyalizm) Yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkmış ve insanı ön planda tutan bir felsefî düşünce akımıdır. Egzistansiyalizme göre insandan daha değerli bir varlık yoktur. İnsanın varoluşuyla doğal nesnelere özgü varlık turu arasındaki karşıtlığı büyük bir güçle vurgulayan, iradesi ve bilinci olan insanların, irade ve bilinçten yoksun nesneler dünyasına fırlatılmış olduğunu öne süren felsefe okulu. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 889.

⁸¹⁵ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 291.

mutlaka bir ilişki ararken sembolik dil bunu gözetmez. Sembolik dilde kutsal metinlerin bilgi verici olma özelliği ön planda olmazken Abduh'a göre Kur'an'ın her bir âyeti bilgi ve öğüt verici niteliğe de sahiptir. İkincisi, sembolik dil sözlük dışı anlam üzerinde ısrarla durarak dili yalnızca insanî ihtiyaçları karşılamak için bir araç olarak görmektedir. Hâlbuki temsili dilde zâhirî mananın ötesinde bir mananın da anlaşılabilmesi, umumun anlayışını mutlaka dikkate aldığı ve sırf entelektüel kaygıları tatmin etmek için Kur'an'a yaklaşmanın doğru olmadığı kanaati vardır.⁸¹⁶ Yukarıdaki bilgilerden Abduh'un Âdem kıssasının gerçekliğini kabul ettiği, temsili bir usulle ele aldığı ve esas olanın bu kıssada verilmek istenen mesaja vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Abduh'un "temsili" ifadesi bugün anlaşıldığı şekli ile "mitolojik" anlamına gelmemektedir. Mitoloji gibi, olmayan şeylerin resmedilmesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Ancak Abduh'un yaklaşımı/tutumu bazı kıssaların akılla izah edilmeleri, soyut bazı ahlakî ilkelerin çıkarılması ve kıssaları hikâye şeklinde anlamaktan öte, üzerinde daha derinlikli düşünülmesine dair temsili dildir.

Reşid Rızâ, Kur'an'da temsili anlatımın olduğunu ve kıssalarda ise temsili anlatımın daha belirgin bir şekilde öne çıktığını ifade etmektedir. Örneğin; "*O gün cehenneme 'doldun mu?' deriz. O, 'daha var mı?' der.*"⁸¹⁷ Bu âyette açık bir şekilde cehennemin genişliği ve günahkârların çokluğuna rağmen asla darlık içinde olmayacağı manasına işaret vardır. "*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi. Ona ve yer küreye isteyerek veya istemeyerek gelin, dedi. İkisi de isteyerek geldik dediler.*"⁸¹⁸ Bu âyeti de göğün ve yer kürenin Allah'ın emrine mutlak tabi olduğuna vurgu yapılmasının temsili dille ifade edilmesi olarak dile getirmektedir. Reşid Rızâ'ya göre Âdem kıssası esnasında anlatılan konularda, "cennet" ile "rahat ve nimet", "ağaç" ile "kötülük ve emre aykırı davranma" temsili dille anlatılmıştır. Yine Kur'an, "hoş söz"⁸¹⁹ kavramını "hoş ağaç" ifadesi ile

⁸¹⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 292.

⁸¹⁷ Kâf 50/30.

⁸¹⁸ el-Fussilet 41/11.

⁸¹⁹ İbrâhîm 14/24.

karşılamıştır. Hâlbuki “hoş söz” ile asıl kastedilenin, “tevhid kelimesi” olduğu aşikârdır.⁸²⁰

Reşid Rızâ’ya göre Âdem kıssasındaki Allah’ın emirleri ve yasakları, teklifi değil, tekvinîdir. Bütün olaylar Allah’ın dilemesi ile olmuştur. Bu düşünceye Tabâtabâî karşı çıkmaktadır. Ona göre tekvinî emir ve yasak, karşı gelmeyi ve çiğnenmeyi kabul etmez. Oysa İblis, Allah’ın emrine, Âdem de yasağına karşı gelmişlerdir.⁸²¹ Ancak Tabâtabâî, bize göre bu durumu Reşid Rızâ’nın anladığına yakın bir içerikle şöyle izah etmektedir: Hz. Âdem zaten yeryüzüne yerleştirilsin diye yaratılmıştı. Sadece Allah’ın tekvini olarak belirlemiş olduğu aşamaları geçtikten sonra yeryüzüne inmesi söz konusuydu.⁸²² Allah, Âdem’i ebedî olarak kalacağımız cennete değil, gökteki berzahî nitelikte bir cennete koydu. Âdem yeryüzündeki yükümlülüklerle muhatap olmadan önce buraya yerleştirildi. Temel maksat, insanın tabîî yapısı denemeden geçirilecek ve sonuçta insan için en uygun seçeneğin yeryüzü olduğu test edilecekti. Nitekim bundan sonra insan yeryüzüne gönderilmiş, emir ve nehiy konusunda terbiye edilip ebedî hayata dönecektir.⁸²³

Reşid Rızâ, Hz. Âdem ve Havva’ya avret mahalleri görünmesini de temsili olarak farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Onlar, yasak meyveden yiyince bizim anladığımız gibi giysileri açılıp avret mahallerini görmediler. Yasak ağaçtan yemenin etkisi ile bedenlerindeki cinsel istekleri harekete geçti ve daha önce bilmedikleri bu özelliklerinin farkına vardılar.⁸²⁴ Buna karşın Tabâtabâî, bu âyeti temsili değil, hakikî olarak anlamaktadır. Hz. Âdem ve Havva yasak ağaçtan yediklerinde daha önce farkında olmadıkları cinsel duygularının farkına varmışlardır gibi mecâzî değil, yasak ağaçtan yemeleri ile birlikte cinsel organları kendilerine görünmüştür.⁸²⁵

⁸²⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/280-281.

⁸²¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/39.

⁸²² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/128.

⁸²³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/39.

⁸²⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/350.

⁸²⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/128.

2. 6. 3. 2. Tabâtabâî'nin Görüşü

Tabâtabâî'ye göre tarihî bilgiler, yaşandığı şekli ile aktarılamayan ve sonradan yazan kişilerin çeşitli tutumlarına göre şekillenen bilgilerdir. Tarih, iktidarı elinde bulunduran otoritenin etkisinde yazılır. Tarihi yazan kişilerin ulusal asabiyetleri ve içsel duyguları kendilerini etkilediği için bizler, olduğu ve yaşandığı hali ile tarihî bilgileri objektif şekilde okuyamayız. Çünkü kişilerin dinî, mezhebî ve ideolojik bakış açıları onları direkt etkilemektedir. Bunun yanı sıra tarihî bilgiler yeterli derecede yakın zamana kadar korunamamıştır.⁸²⁶ Ümeyye oğullarının iktidarı ele geçirmesi ile doğal seyrinden çıkarılan tarih yazımı, maalesef muktedirlerin istedikleri/müsaade ettikleri ve tercih ettikleri içerik ve boyutta yazılabilmektedir.⁸²⁷

Ona göre Kur'ân'daki kıssaların söz konusu tarihle karıştırılmaması gerekir. Kıssaların güvenilirliği hususunda sorun olmamakla birlikte, Kur'ân'daki kıssalar sadece tarihî bilgi gibi okunmamalıdır. Çünkü kıssaların bize aktarılma gerekçeleri, tarihte yaşanmış birtakım olaylardan bizi haberdar etmek değil; ibret alınması, öğüt olarak tutulması, hikmetinin algılanması veya tarih sahnesinden çekilmiş bir toplum hakkında yürürlüğe konmuş ilâhî bir yasanın tespit edilmesinden ibarettir. Yoksa Kur'ân'da her noktası ile aydınlatılmış şekilde bize anlatılan bir kıssa yoktur. Bu durumda kıssaların üzerinde düşünülmesi ve yoğunlaşılması gereken bölümleri alınır ve tarihte yaşananlardan ders çıkarılması amaçlanır.⁸²⁸

Tabâtabâî'ye göre ilâhî bir kitap ne söylüyorsa o haktır. Kur'ân, ne hak olmayan bir araç kullanır, ne de hak olmayan bir hedefi işaret eder. Allah'ın kelamı olan bu söze; cehaletin, çarpıtmanın ve hatanın girmiş olduğunu düşünmek dahi imkânsızdır. Kur'ân'daki kıssaların, neliği, kullandığı dili, olayları izah etmedeki argümanları ve diğer ilâhî kitaplarla benzeşip benzeşmediği konusu pekâlâ araştırılabilir bir konudur. O, bunu tefsircilerin değil, tarih

⁸²⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/307.

⁸²⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/308.

⁸²⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/309.

araştırmacılarının yapması gerektiğini iddia edip, bunun tefsir diye sunulmasının doğru olmadığı kanaatindedir.⁸²⁹

Örneğin; Kur’ân’da soyların, neseplerin, zamanların ve mekânların tespitine dair bir bilgi göremeyiz. Kur’ân, bir davet kitabıdır. O, Hz. İbrahim’in isminin, “Târah b. Nahor b. Seruk b. Reu b. Pelek b. Ever b. Şeleh b. Arparkşat b. Sam b. Nûh” olduğunu, doğum tarihini ve ölüm tarihini ve Keldânîler’in Ur kentinde yaşadığını yazmaz. Bu bilgiler, Kur’ân’ın varlık gerekçesine, davet açısından bir fayda sağlamayacağı için Kur’ân’da yer almaz. Ancak Kur’ân, yararlı olacak bilgileri vermekten de geri durmaz. Evreni araştırmayı, geçmiş milletlerin haberlerini, sosyal yasaları, gelip geçen çağları öğrenmeyi ve bilgili olmak için bunlardan yararlanmayı bizzat teşvik etmiştir. Kur’ân bizatihi, düşünmeye, araştırmaya, bilgiye, derin analizler ve gözlem yapmaya pek çok âyeti ile işaret etmektedir.⁸³⁰ Kur’ân bir şeyi anlatıyor ise o haktır gerçektir. Kur’ân’ın, kıssaları “hak ile” anlatması vurgusu dikkat çekicidir. Kur’ân, Tâlût-Câlût,⁸³¹ Âdem’in iki oğlu,⁸³² Ashab-ı Kehf⁸³³ ve Musa-Firavun kıssası⁸³⁴ gibi kıssaları, “بالحق” (gerçek olarak) şeklinde anlatır. Şüphesiz “بالحق” ifadesi kıssaların tarihsel bilgi değerinden çok, amaçlılığına, anlamlılığına ilişkindir. Kıssaların insanlara anlatılmasındaki gaye, hikâye ve masal için değil, sahih bir maksada hizmet etmek için olduğuna delalet eder.

Tabâtabâî’ye göre, kıssaların anlatılmasında özellikle bazı noktalara dikkat çekilmesi de kıssaların gerçekten var olduğuna delildir.⁸³⁵ Örneğin; Kur’ân’ın bizzat kendisi,⁸³⁶ Allah’ın kudreti ile ilgi kurarak anlatılan kıssaların mitoloji ile ilişkilendirilmesini kabul etmez. Çünkü “en güzel kıssa”⁸³⁷ ve “gerçek”⁸³⁸ oldukları vurgusuyla, din dilinin insanlara taşınmasında kıssaların ifade gücü ve

⁸²⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/167.

⁸³⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/167-168.

⁸³¹ el-Bakara 2/252.

⁸³² el-Mâide 5/27.

⁸³³ el-Kehf 18/13.

⁸³⁴ el-Kasas 28/3.

⁸³⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 13/308.

⁸³⁶ el-En’am 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24.

⁸³⁷ Yûsuf 12/3

⁸³⁸ el-Kehf 18/13.

güzelliğine, ayrıca gerçekliğe ilişkin vurgusu ile de kıssaların mitolojik olarak nitelenemeyeceğine reddiye vardır.⁸³⁹ Ayrıca kıssalar, mecaz veya benzetme mahiyetindeki anlatımlar değil, bizzat yaşanmış gerçekliklerdir.⁸⁴⁰

Kur'ân'da kıssalar başlığında Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin düşünceleri şu şekilde özetlenebilir:

Kur'ân kıssalarının ortak teması tevhit, temel hedefi ise akıl sahiplerinin ibret almasını temin etmektir. Kıssalar, yaşanmış gerçeklikler olduğundan, tarihî olaylarla aralarında sıkı bir ilişki vardır. Kıssalar insanlık tarihinin özeti mesabesindedir. Onlar, tarihte yaşanan bütün olayları insanların gözleri önüne sermekte, insanların bu dünyadaki varlık gerekçesine vurgu yapıp, tarihte bunu dikkate almayan toplumların daima kaybettikleri anlatılmaktadır.

Kıssalar, Kur'ân'ın önüne geçirilmemelidir. Ancak bu anlatım, kıssaların havas seviyesinden sembol, örnek, şahıs gibi somut şeylere indirgenmek suretiyle avama anlatılması da değildir.⁸⁴¹ Kıssalar, insanın kendisini anlatan, tarihsel bir malzeme olarak algılanamayacak kadar insan varlığına ait olan örneklerdir. Abduh'un farklı okuması ile Mısır başta olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde kıssaların daha derinlemesine anlaşılmaya başlanmasının altında da bu vurgu yatmaktadır. Abduh, kıssaları sadece hikâyemsi, ibretâmiz ve mesel olarak anlamayı, bu kıssaların anlatılma gerekçelerinin önündeki beşerî perdeler olarak değerlendirmektedir. Çünkü kıssalar, insanın gerçekliğini, Allah'ın bilgisi, iradesi ve gücüne göre insanın nasıl bir konumda olduğunu gösteren aynalardır.

Kanaatimizce kıssaların varlığına dair eleştiriler, tarihî süreçte kıssaların dili ile oluşturulan inanç dünyasına darbe vurmakta ve din, ahlâka indirgenmek sureti ile vicdanlara hapsedilmek istenmektedir. Hâlbuki din, sadece ahlâk sistemi olmadığı gibi, birtakım meseller ve kıssalardan da ibaret değildir. Din, insan hayatını bütün yönleri ile kuşatan yaşam biçimidir.

Abduh'un kıssaları anlamaya getirdiği yeni soluk, bu kıssaların her birinin insanlığın yaşamında evrensel bir karakteri temsil ettiği vurgusudur. Âdem kıssasında, Hz. Âdem, hatasından dönen iyi insan karakterini temsil ederken,

⁸³⁹ Koç, *Din Dili*, 135.

⁸⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/315.

⁸⁴¹ Tatar, "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar", 103,111.

şeytan ise hatasına ısrar eden kötüyü temsil etmektedir. Abduh, kıssaları bu amaçlılığı ile ifade ederken dilin bütün imkânlarını kullanmış ve bazen “temsilî” bazen de “tasvirî” anlatım biçimini tercih etmiştir. Onun bu farklı okuma biçimleri bize göre mitolojik anlatıma taşınıp, “Abduh kıssaları kabul etmiyor.” yargısına malzeme yapılmamalıdır. Kıssalardan farklı bir anlayış geliştirme çabası Reşid Rızâ’da gördüğümüz gibi, kısmen Tabâtabâî’de de görülmektedir. O, kıssaların salt bir hikâye veya mitolojik olaylar şeklinde tartışılmasının ötesinde daha derin anlamlar ile hayata aktarılması gereğini ifade etmektedir.

Tabâtabâî aslında Kur’ân kıssaları hususunda Abduh ve Reşid Rızâ gibi düşünmektedir. Kıssaların temsilî anlatım yönünde olduğunu, gerçekliğini tartışmamakla birlikte her kıssanın farklı bir mesaja, ilâhî vurguya da işaret ettiğini ifade etmektedir.

Tabâtabâî kıssaların tarihi bilgi değeri ve gerçekliğinin sorgulanmasından öte, Kur’ân’da yer alma gayelerine göre değerlendirilmesi gerektiğin vurgu yapmaktadır.

2. 7. İsrâiliyat

İsrâiliyat, Yahudilik ve Hristiyanlık’tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgilere, diğer dinlere ait kültür kırıntılarına, İslâm’ın lehine ve aleyhine uydurulup dine sokulan ve Hz. Peygamber ve sahâbe gibi müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber ve bilgiye denir.⁸⁴²

2. 7. 1. Mahiyeti ve Kapsamı

İsrâiliyat, daha önceden Arap kültürüne ait olup, ortaçağ Arap aklına uyarlanarak Kur’ân tefsirinde yer alan, tefsire dair zayıf ve uydurma haberlerdir. Bilindiği gibi, İsrâiliyat’ın kapsamına sadece, geçmiş milletler ve kıssalarla ilgili bilgiler değil, gelecekte haber veren fiten-melâhim türü haberler de girmektedir.⁸⁴³

⁸⁴² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 165; Aydemir, *Tefsîr’de İsrâiliyat*, 28; İbrahim Hatipoğlu, “İsrâiliyat”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 23/199.

⁸⁴³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 9/125; Öztürk, *Kur’an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-*, 53.

İsrâîlî rivayetler, tefsir tarihinde müfessirlerin vazgeçilmez kaynaklarından bir tanesi olmuştur. Ancak bu rivayetlerin sahih ya da uydurma olup olmadığı oldukça tartışmalı bir husustur. İsrâîlî rivayetlerin kapsamına, peygamberlerin kıssaları, mu‘cizeleri, kavimleri ile olan ilişkileri girmektedir. Ancak bu kapsam klasik dönemde biraz daha genişletilip “ismet-i enbiya” gibi konular da bu alana dahil edilmiştir. Çağdaş döneme gelindiğinde isrâîlî rivayetlere bakış açısında ciddi değişim yaşanmış, oryantalistlerin bu rivayetleri İslâm’a saldırı malzemesi olarak kullanmalarından dolayı, bazı Müslüman âlimler tarafından dinî düşüncede tahrife sebebiyet verdikleri gerekçesiyle uzak durulması salık verilmiştir. Bir başka ifadeyle isrâîliyat rivayetleri, ilk dönemde Kur’ân’ı anlamak için kendisine duyulan ciddi ihtiyaçtan ötürü sorun gözetilmeden başvurulmuş bir kaynak iken, son dönem İslâm ulemasının eleştiriye tabi tuttuğu, ancak vazgeçemediği başvuru kaynaklarına dönüşmüştür.

İsrâîliyat rivayetleri tefsir, hadis, fıkıh, fiten, melâhim, kozmoloji ve tarih gibi farklı sahalara taşınsa da daha çok tefsir kitaplarında ele alınmıştır.⁸⁴⁴ Bu kavramın terimleşme süreci ile ilgili ilk döneme dikkat çekilse de “İsrâîliyat” olarak ilk defa Ali b. Hüseyin Mes‘ûdî (ö. 345/956) tarafından ifade edildiği, Takıyyüddin İbn Teymiyye’de (ö. 728/1328) ise bir kitap türü ya da rivayet adlandırılmasından öte Müslümanların sahih rivayetlerine uymadıkça reddedilmesi gereken Yahudi kökenli rivayetler olarak çerçevesi çizilip kavramsallaştırıldığı ve Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) tarafından ise sistematik bir şekilde en olgun ve bugünkü olumsuz algılanma şekli ile literatüre sokulduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle isrâîliyat, İbn Kesîr’e kadar bir kitabın adı ya da güvenilir rivayetler için kullanılan bir terim iken, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kesîr ile birlikte İslâm’la ilgisi olmayan, Yahudi kökenli olup Kâ‘b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih tarafından İslâm’a sokulmuş rivayetler için kullanılmaya başlanmıştır.⁸⁴⁵

⁸⁴⁴ Öztürk, *Kur’an Kıssaları Bağlamında İsrâîliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâîliyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-*, 13.

⁸⁴⁵ Roberto Tottoli, “İslâmî Literatürde İsrâîliyat Teriminin Kökeni ve Kullanımı”, çev. Mesut Kaya, *Marife Bilimsel Birikim* 10/2 (2010): 209-212; Öztürk, *Kur’an Kıssaları Bağlamında İsrâîliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâîliyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-*, 18-20.

Tefsirlere giren isrâiliyat konuları şu başlıklarla; Kur'ân'da geçen kavimler, peygamberler ve ümmetleri, melek, cin ve şeytan gibi gaybî varlıklar çerçevesinde özetlenebilir.⁸⁴⁶ Daha detaylı başlıklarda ise Hz. Âdem'in boyu, Hz. Âdem ile ilgili anlatılan yılan kıssası, İblis'in yılanın içine girmesi,⁸⁴⁷ Hz. Nûh'un gemisinin boyu, Hızır'ın öldürdüğü kişinin ismi, Hz. Dâvûd; iki hasım ve doksan dokuz koyun/kadın meselesi, Hz. Süleyman ve atları, Ashab-ı Kehf, Ashab-ı Kehf'in köpeğinin rengi, Hârût-Mârût, Zülkarneyn, Ye'cûc-Me'cûc ve Tâlût-Câlût gibi meseleler bu rivayetlerin çokça kullanıldığı konular arasındadır. Ancak Zeyneb bint. Cahş (ö. 20/641) olayı gibi önemli konularda da bolca isrâiliyat rivayetlerine rastlanmaktadır.⁸⁴⁸

Reşid Rızâ, İslâm düşünce alanına zerkedilmiş isrâiliyat rivayetlerinin; peygamber kıssaları ve mu'cizeleri gibi konuların yanı sıra, kıyamet alâmetleri ve kıyamet sırasında ve sonrasında oluşacak olayları da kapsadığını belirtmiştir.⁸⁴⁹

İslâm âlimleri İsrâiliyat rivayetlerini üç temel yaklaşım ile değerlendirmişlerdir. Birincisi, sahih olan, ikincisi, doğru olup olmadığı inceleme gerektiren, üçüncüsü ise kendisine vakıf olduğumuzda kabul veya reddedemeyeceğimiz, fakat hikâye edebileceğimiz rivayetlerdir.⁸⁵⁰ Ancak kabul edilebilir bilgileri, daha çok tarihî olayları teyid etmek için kullanmışlardır. İtikadî ve amelî konularda ise daha ihtiyatlı davranmış ve bu rivayetleri kullanmaları durumunda bunun İsrâiliyat bilgisi olduğunu genelde ifade etmişlerdir.⁸⁵¹

İsrâiliyat bilgilerinin kaynağı ekseriyetle Ehl-i kitaptan alınan bilgiler olarak kabul edilse de beşerî dinlerden alınan bilgiler de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bunun yanında kasıtlı olarak tefsir ve hadis kitaplarının

⁸⁴⁶ Nihat Uzun, "Sahabenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/I (2015): 10.

⁸⁴⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/354.

⁸⁴⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 16/322-327.

⁸⁴⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/8.

⁸⁵⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 179; Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'an*, 811; Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 21.

⁸⁵¹ Hatipoğlu, "İsrâiliyat", 23/196.

içerisine dercedilen ve İslâm'ı karalamak için uydurulan, "Garanik Olayı" gibi malumat rivayetleri de bu kapsamda değerlendirilmektedir.⁸⁵²

2. 7. 2. İsrâiliyat Rivayetlerinin Güvenilirliği Meselesi

Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Mübebbih'i en ağır eleştirenlerin başında İbn Kesîr gelmektedir. Ancak isrâilî rivayetleri çağdaş dönemde sert bir dille ve ötekileştirici bir söylemle yeniden ele alan şüphesiz Abduh ve Reşid Rızâ'dır. Onların yaklaşımı ile bu rivayetler için karşıt bir söylem gelişmiştir.⁸⁵³ Abduh ve Reşid Rızâ, Kur'ân'ın doğru anlaşılması için bu rivayetlerin dikkate alınmaması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır. Bu iki isimden cesaret alarak eleştiri sınırlarını aşırı derecede zorlayan Mahmud Ebû Reyze,⁸⁵⁴ (1889-1970) Abduh ve Reşid Rızâ ifade etmemelerine rağmen, Kâ'b b. Ahbâr'a ilk Siyonist diyecek kadar sözü ileri bir noktaya taşımıştır.

İsrâiliyat'ın rivayet edilme(me)si tartışma konusu olmuş; caiz görmeyen kesim, Yahudilik ve Hristiyanlığın tahrif edilmiş olduğunu, onlardan alınacak bilgilerin İslâm'a da zarar vereceğini ifade etmişlerdir. Bu rivayetlerin kullanılmasını savunanlar ise "İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlıktan daha mükemmel bir dindir." öğretisinin verdiği özgüvenle bu rivayetlerin âyet ve hadislere arz edilmek sureti ile test edilebileceğini ve kullanılabileceğini ifade etmişlerdir.⁸⁵⁵ Düşüncelerine dayanak olarak ise; Hz. Peygamberin, "لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَدِّبُوا وَقُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا" / Ehl-i kitaptan olanları tasdik etmeyin ve yalanlamayın. Allaha ve bize indirdiklerine inandık deyin"⁸⁵⁶ hadisini ileri sürmüşlerdir.

İsrâiliyat bilgileri ihtiva eden farklı tariklerde çok sayıda hadis olmakla birlikte, bu rivayetlerin senetlerinde sahâbe tabakasında çoğunlukla İbn Abbas,

⁸⁵² Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/15 (01 Haziran 2006): 53.

⁸⁵³ Tottoli, "İslâmi Literatürde İsrailiyyat Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 214.

⁸⁵⁴ Mahmud Ebû Reyze, 1889-1970 yılları arasında Mısır'da yaşamış, Reşid Rızâ'nın açtığı okullarda okumuş ve Abduh-Reşid Rızâ'nın görüşlerinden etkilenmiş modernist bir yazardır.

⁸⁵⁵ Hatipoğlu, "İsrâiliyat", 23/197.

⁸⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İ'tisâm", 25.

Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Hureyre gibi önde gelen isimler yer almaktadır.⁸⁵⁷ İbn Abbas'ın isminin bu kadar geçmesinde bir görüşe göre onun, Hz. Peygamber'in yakını olması ve yanında çok bulunması, diğer görüşe göre ise bu yakınlığından dolayı problemli rivayetlerin onun ismi üzerinden kullanılması gayreti söz konusudur.⁸⁵⁸ Reşid Rızâ, İbn Abbas ve Ebû Hureyre'yi, Kâ'b ve Vehb'in anlattıkları hurafe bilgilere kanıp isrâiliyat bilgilerini rivayet etmekle itham etmiştir. Ancak Zehebî'nin de ifade ettiği gibi İbn Abbas'ın, Ehl-i kitaba dair aktardığı bilgiler akîde ve ahkâma dair soru(n)lar değil, "البرق / şimşek" kelimesinin açıklanması gibi zahire/lafza dair meseleler ve tabii olaylara yönelik cevaz dairesinden olan şeylerdir.⁸⁵⁹

İsrâilî rivayetlerde, sahâbeden İbn Abbas ile birlikte Ebû Hureyre,⁸⁶⁰ tabiînden ise Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi isimlerin öne çıktığı görülmektedir.⁸⁶¹ İsrâiliyat bilgilerinin Müslümanlar tarafından kullanımı sahâbe dönemi ile başlamakla beraber,⁸⁶² tabiîn ve sonraki dönemlerde gittikçe artmıştır. İsrâiliyat'ın özellikle ilk nesillerde tefsir kitaplarına kolay girmesinin temel gerekçesi; Arapların, kitapları olan ve ilim sahibi olan bir millet olmamaları, bedevî ve ümmî bir toplum olmalarıdır.⁸⁶³ Bundan dolayı Kur'ân'ın anlaşılmasında yaşanan sorunlarda bu rivayetlerin açıklayıcı olacağı inancı etkili olmuştur.⁸⁶⁴ Ancak isrâiliyat bilgilerinin tefsire girmesi Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) döneminde, tedvin dönemi ile birlikte başlamıştır.

Hadis ve tefsirin birlikte tedvin edildiği ilk dönemde rivayet zincirleri de aktarılmakta ve bu bilgiler dikkatli bir şekilde değerlendirilmekteydi. Ancak sonraki kuşakta isnatlar aktarılmadan yalın olarak bilgiler ifade edilmeye başlanınca rivayet malzemelerinde isrâiliyat bilgilerini seçmek mümkün olmamış

⁸⁵⁷ Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 75; Uzun, "Sahabenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı", 10.

⁸⁵⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/4-5; Abdülhamit Birişik, "İsrâiliyat", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23/200.

⁸⁵⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/174.

⁸⁶⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/356.

⁸⁶¹ Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", 55.

⁸⁶² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/169; Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", 55.

⁸⁶³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/177.

⁸⁶⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/175-176; Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 13; Birişik, "İsrâiliyat", 23/199.

ve bu bilgiler kontrolsüz bir şekilde doğrudan tefsirlerde yer alma imkânı bulmuştur. Bu tutum sonraki süreçte nevezhür kaynaklı bilgilerin çoğalmasi ile birlikte ciddi felaketlere sebep olacak durumu ortaya çıkarmıştır.⁸⁶⁵ Kanaatimizce Reşid Rızâ'nın da sebep olarak ifade ettiği ve isrâiliyat rivayetlerinin ortaya çıkmasına neden olarak gösterilen bu görüş sorunludur. Çünkü bu görüşle hadislerin muallak/talik olarak rivayetleri kastedilmektedir. Halbuki muallak⁸⁶⁶ rivayetler hadislerin kitabetinden sonra olmuştur. Bu durumda senedi rivayet etmeye artık gerek kalmamıştır. Çünkü hadislerin bu kısımları senetlerle ilgili eserlerde kayıtlıdır. Örneğin; Buhârî'nin talikleri vardır. Ve muallak olarak rivayet ettiği hadisler, başka bablarda senetleri ile birlikte verilmiştir.

Klasik tefsir eserlerinden Muhammed b. Cerîr et-Taberî gibi âlimler bu rivayetleri alıp kullanırken, İbn Kesîr gibi müfessirler bunların yalan haberler olduğunu ifade etmiş ve uzak durmuştur. Yani mütekaddimun dönemi eserlerde bu rivayetlerin kullanımı sıkça görülürken son dönemde özellikle XX. yüzyılda Abduh, Reşid Rızâ, Şiblî Nu'mânî (1857-1914), Elmalılı Muhammed Hamdi ve Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979) gibi müfessirlerin bu rivayetlerden uzak durmaya çalıştıkları görülmektedir.⁸⁶⁷

2. 7. 3. Abduh ve Reşid Rızâ'nın İsrâiliyat Görüşleri

Abduh ve Reşid Rızâ, *Menâr* tefsirinde isrâiliyât rivayetlerine mesafeli yaklaşmaktadırlar. Hatta bu bilgilerin reddedilmesi ve tefsir sahasının dışına çıkarılması gerektiği görüşündedirler. Yukarıda ifade edildiği gibi bu konuda çağdaş dönemde en dikkat çekici tavır, Abduh ve Reşid Rızâ'dan gelmiştir. Abduh, isrâiliyat bilgilerinin tefsire dercedilmiş olmasını bir talihsizlik olarak ifade etmektedir. Müfessirler bu bilgileri kitaplarına sokmakla toplumu bunlarla muhatap kılmışlardır. İsrâiliyât rivayetleri arasında Kur'ân'a uzak, hatta onu izah etme anlamında alakasız bilgiler vardır. Pek çok rivayeti aklî sorgulamalara tabi tutarak değerlendiren Abduh'un, bu rivayetlere yaklaşımı Bakara sûresi 243.

⁸⁶⁵ Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", 58.

⁸⁶⁶ **Muallak:** Senedinin müellif tarafındaki kısmından bir veya daha çok râvisi zikredilmeyen hadis anlamında terim. İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlû* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 135.

⁸⁶⁷ Birişik, "İsrâiliyat", 23/201.

âyetin⁸⁶⁸ tefsirinde ortaya koyduğu yaklaşımda görülebilir. Veba salgınına uğrayan bir kasaba halkının vebadan korunmak için kasabalarını terk etmeleri ve yolda melekler tarafından helak edilmeleri, helaktan sonra oradan geçen Hizkil adlı peygamberin Allah'tan talep etmesi ile çürümüş olan insanların tekrar diriltilip ayağa kalktıkları rivayet edilir. Rivayette cana gelen insanlar Allah'a teşekkür etmiş, Onu tesbih edip diriltildikten sonra da kasabalarına geri dönmüşlerdir. Bu rivayet, eserlerimizde ağırlıklı olarak Süddî kanalı ile gelmiştir.⁸⁶⁹

Abduh'a göre bu rivayetin hem senedinde hem de metninde ciddi sorunlar vardır. Rivayetteki Süddî, tabîinden güvenilir biri olan Ebû Muhammed İsmail b. Abdirrahman b. Ebî Kerime el-A'ver es-Süddî (ö. 127/745) ile karıştırılan Kûfeli Muhammed b. Mervan isimli yalancı bir adamdır. Örnekte görüldüğü gibi yanlış râvi, mesnetsiz olaylar ve Kur'ân'a aykırı pek çok bilgiler ile isrâiliyât, tefsirde müşkil bir konu olarak önümüze getirilmiştir.⁸⁷⁰ Abduh, bu sorunlu alana dikkat çekmek için tefsir tarihinde Kur'ân'ı anlamakta araç olarak kullanılmış pek çok rivayeti, isrâiliyat örneği olarak müstehzî bir tavırla ele almaktadır.

Ona göre eğer Kur'ân'da açıklanması gereken bir husus olsaydı, Allah onu her şeyi beyan eden kitabında bize mutlaka haber verirdi. Kur'ân, olduğu gibi alınması ve anlaşılması gereken, içerisine isrâiliyat ile ilgili anlamsız bilgilerin sokulmasına ihtiyaç duyulmayan bir kitaptır. Çünkü bu rivayetler ibret alınması gereken bir şey olmadığı gibi, Müslümanlara bir kemal getirdiği de vaki değildir. Ayrıca müntesiplerince tahrif edilmiş önceki dinlerin mesnetsiz bilgilerini, Kur'ân'ı anlamak için kullanmaya ihtiyacımız da yoktur.⁸⁷¹

Abduh, isrâiliyat bilgilerinin kaynağının Tevrat ve İncil değil, daha çok şifahi kültürün ürünü malzemeler olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu rivayetler akıl dışı olup, gerek Müslümanların İslâm'ı daha doğru anlamasına gerekse Batılıların İslâm'ı doğru tanınmasına engel olmaktadır. Abduh'a göre bir

⁸⁶⁸ el-Bakara 2/243. "Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara "ölün!" dedi. Sonra kendilerine hayat verdi. Şüphesiz Allah'ın insanlar üzerinde büyük lutfu vardır ama insanların çoğu şükretmezler."

⁸⁶⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/455.

⁸⁷⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/456.

⁸⁷¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/457.

haberinin kabulünde esas olan, sahih ve akla uygun olmasıdır. Onun, bu yaklaşımı isrâiliyat rivayetleri hususunda daha sıkı uyguladığı görülmektedir.⁸⁷²

Ayrıca Abduh'un isrâiliyat rivayetleri eleştirisini, onun bid'at, hurafeler, taklit ve geleneğe yönelik eleştirilerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Çünkü ona göre rasyonel bir bakış açısı ile ele alınan bu rivayetler, aklî ilkelere aykırıdır. Bu tutumdan dolayı isrâiliyata karşı sonuçta bir tepki hatta nefret gelişmiştir. Abduh ve ekolünün İsrâîlî rivayet sokulmuş kıssalara yaklaşımda akli aşırı derecede etkin kılması, beraberinde bazı sorunlar da getirmiştir. Pek çok mucizevî olayı akılla izah etmişler, bazı konuları ele alırken eleştirdikleri halde Tevrat'ı belirgin bir şekilde öne çıkarmışlar ve İslâm âlimlerinin ittifak ettikleri pek çok konudan sarf-ı nazar etmişlerdir.⁸⁷³

Reşid Rızâ'nın, Kur'ân ilimleri alanında en sert eleştirisini isrâiliyat rivayetleri için yaptığı görülür. O, isrâiliyatı reddetmekle kalmamış, “تشويه / Tefsirde İsrâiliyat Tahrifi”⁸⁷⁴ şeklinde açtığı başlık ile bu rivayetleri İslâm dünyasına taşıyan Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'i İslâm'ı kasten tahrif etmekle suçlamıştır.⁸⁷⁵ Ona göre Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih Yahudi ve Fars zındıklarıdır.⁸⁷⁶ Onların, isrâiliyat rivayetlerini özellikle abartarak İslâm'a sokan,⁸⁷⁷ ümmeti kandırmak için entrikalar kuran kişiler olduklarını iddia etmektedir.⁸⁷⁸ Örneğin; Kâ'b b. Ahbâr kıyametin alametleri konusunda Deccal'in Kavs'ta⁸⁷⁹ dünyaya geleceğine dair bazı peygamberlerin kitaplarında bilgi olduğu iddiasını ortaya atar ki bu, tam bir iftiradır.⁸⁸⁰ Ona göre Siyonist düşüncesine su taşıma kastı ile toplum içine isrâiliyat rivayetlerini bir

⁸⁷² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/18; Kaya, Mesut, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 210.

⁸⁷³ Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyâta Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı", 227.

⁸⁷⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/474.

⁸⁷⁵ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 294.

⁸⁷⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/356; 9/470; Şehhâte, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, 162.

⁸⁷⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/476.

⁸⁷⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/480.

⁸⁷⁹ Mısır topraklarında bir bölgenin adıdır.

⁸⁸⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/498.

fitne aracı olarak sokan Kâ'b,⁸⁸¹ isrâiliyat hurafeleri meydanının süvarisi, adeta bir hurafe volkanıdır.⁸⁸² Ona göre, kaynaklarımızda zaten İbn Abbas'ın da bazı görüşleri nedeniyle Kâ'b b. Ahbâr'ı yalancılıkla suçladığını okumaktayız.⁸⁸³ Ayrıca Ka'b, Muaviye'nin çok iyi adamı olmasına rağmen ondan alınan rivayetlerin doğruluğunu kontrol ettiklerini söylemesi de Reşid Rızâ'nın ayrıca dikkat çektiği bir husustur.

Reşid Rızâ'ya göre, Vehb b. Münebbih de Ka'b b. Ahbâr gibidir. O, Hz. Musa'nın "yed-i beyzâ" mu'cizesinin izah edildiği yerde Vehb b. Münebbih'in görüşünün tercih edilmesini yanlış bulmaktadır. Reşid Rızâ, cumhur-u ulema Vehb b. Münebbih'i sika saysa da bunun kabul edilebilir olmadığını söylemektedir. Çünkü Vehb b. Münebbih'in Farisî olması nedeniyle ırkına zaafî ve Arap milletine karşı da tuhaf bir yaklaşımı olduğunu ve bundan dolayı kendisinden nakledilen bütün rivayetlerin şüpheli olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Ka'b ve Vehb'in rivayetleri akıl ve nakil ilkelerine ters mahiyet içerir durumdadır. İsrail asıllı Kâ'b b. Ahbâr ve Fars asıllı Vehb b. Münebbih, İslâm/Arap milletlerine karşı birtakım tuzaklar peşindedirler. Bunlar Yahudilerin sinsi planlarına hizmet etmesi için gizli bir cemiyet kuran, ikinci halife Hz. Ömer'i ve Hz. Osman'ı şehit eden Yahudi Abdullah b. Selam ekibinden ve özellikle ikinci asırdaki siyasî fitnelerin ve yalan rivayetlerin dayanağı olan iki millettir.⁸⁸⁴

Reşid Rızâ, Kur'ân'da geçtiği üzere, "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيًّا مِنَ الْكِتَابِ / Onlara kitaptan bir pay verildiği"⁸⁸⁵ ve "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ" /Ancak onların kendilerine verilen ahkâmın önemli bir bölümünü ya unuttuklarını ya da tahrif ettiklerini"⁸⁸⁶ ifade eden âyetler vesilesiyle, isrâiliyat bilgilerinin sorgusuzca doğrulanamayacağını ve aynı zamanda da reddedilemeyeceğini ifade etmektedir.

⁸⁸¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/499; Reşid Rızâ, *es-Sünne ve's-şîa/el-Vehhâbiyye ve'r-Râfıza* (Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1935), 4.

⁸⁸² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/504.

⁸⁸³ Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 96-97.

⁸⁸⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/44-45; Ebû Reyze, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: Yöneliş Yayınları, t.y. 171-176.

⁸⁸⁵ Âl-i İmrân 3/23.

⁸⁸⁶ el-Bakara 2/75; el-Mâide 5/41.

Çünkü kendilerine verilenlerden sahih olan da olabilir. Ona göre bu rivayetleri arz etmemiz gereken kaynaklarımız, Kur’ân ve sahih hadislerdir.⁸⁸⁷

Burada Reşid Rızâ’nın isrâiliyat rivayetlerine nasıl yaklaşmamız gerektiğine dair usul teklifi yanında yukarıdaki görüşlerin de ırkçı söylemlerine ve kendisi ile çelişir düşünce dünyasına şahit olunmaktadır. İsrâiliyat bilgilerine karşı olabilir; bunu bu iki tabiîn âliminin İslâm’a soktuğunu ispat da etmiş olabilir. Ancak bu isimleri, ilk dönem bazı fail-i meçhul cinâyetlerin katili ilan edecek kadar itham etmenin de ağır olduğu aşikârdır. Söz konusu âyetlerin⁸⁸⁸ tefsirinde, Tabâtabâî’nin daha temkinli bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Tabâtabâî, tefsirlerde aktarılan bu âyet ile ilgili pek çok isrâiliyat rivayetini tek tek aktarmaktadır. Daha sonra, bu rivayetlerin Kur’ân’da olmadığını, ancak kesin reddedilemeyeceğini, kabul etme hususunda ise hüsnü zan ile yaklaşılabilirliğini ifade etmektedir. Hatta bu rivayetlere en iyi yaklaşımın, ilgili haberleri göz ardı etmek olduğunu söylemektedir.⁸⁸⁹

Reşid Rızâ, günümüzde Müslümanların aralarında nizalara, ayrılıklara ve büyük tartışmalara sebep olan pek çok problemin ana sebebini isrâiliyat bilgilerinin oluşturduğunu belirtmesine rağmen,⁸⁹⁰ Kâ’b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih’in İslâm’a sonradan saktıkları yanlış bilgilere ve mahzurlu rivayetlere Müslümanların rağbet etmesine de tahammül edemediğini ifade etmektedir.⁸⁹¹

Reşid Rızâ’ya göre, Hz. Musa’nın, Allah’ı görme isteği ile ilgili: “ قَالَ رَبِّ ۖ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ / Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim! dedi.”⁸⁹² âyetinin tefsiri, tefsir geleneğimizde çokça isrâiliyat rivayeti içermektedir. Bu rivayetlerden en ilginç olanı, Enes’ten nakledilen şu ifadedir: “Allah dağa tecelli edince onun azametinden altı dağ uçtu ve üçü Mekke’ye, üçü de Medine’ye düştü.” Bu rivayet kaynaklarda merfu olarak geçse de Reşid Rızâ âyetlerin lafzına

⁸⁸⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/356.

⁸⁸⁸ el-Bakara 2/75; el-Mâide 5/41.

⁸⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/219-220.

⁸⁹⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 9/128; 9/482.

⁸⁹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/536.

⁸⁹² el-A’râf 7/143.

ve manasına uymadığı gerekçesi ile reddetmektedir.⁸⁹³ Ayrıca kıyamet alametlerini ifade eden rivayetler ve özellikle de Deccal hakkındaki bilgilerin sorunlu, bu konudaki hadislerin de pek çok yönden muallal⁸⁹⁴ olduğunu ifade etmektedir.

Ona göre, isrâiliyat bilgileri tarihçiler tarafından ilmî ve maddî verilerle ispatlanmış gerçeklere aykırı bilgileri ihtiva etmektedir. Bundan dolayı, bu çelişik durumu tam anlayamayan Müslümanların Kur'ân'dan uzaklaşmalarına sebep olmuştur.⁸⁹⁵ Örneğin; isrâiliyat bilgileri Kur'ân kıssalarında konuyu içinden çıkılamaz hale sokan ve çirkinleştiren bir işlev görür.⁸⁹⁶ Hatta Kur'ân'dan haberdar olan herkes Allah kelamı ile insan sözünün ne kadar farklı olduğu bu kıssaların tefsirinde bariz bir şekilde görebilir.⁸⁹⁷ Çünkü, Kur'ân'ın kendine özgü bir üslubu olmasına rağmen, isrâiliyat rivayetlerinde bu üslup gözlemlenemez. Bir başka örnek de Hz. Yusuf ile Züleyha'nın kıssasında, Züleyha'nın Hz. Yusuf'u arzulaması ve kurduğu tuzak Kur'ân'da gâyet nezih ve sâde kelimelerle ifade edilirken, isrâiliyat rivayetlerinde bu nezahet korunamamış ve kıssa, şehvî ifadelerle anlatılmaya çalışılmıştır.⁸⁹⁸

Reşid Rızâ, isrâiliyat bilgilerinin pek çoğunun önceki kutsal kitaplarla birlikte okunduğu zaman kaynağının o kitaplarda olmadığını, bunların sonradan şifahî kültürle tevarüs edilmiş kulaktan duyma bilgiler olup, tefsir ilmine dercedilmiş meseleler olduğunu iddia etmektedir.⁸⁹⁹ Bu görüşü kısmen doğru olmakla birlikte abartılıdır. Reşid Rızâ'nın isrâiliyât karşıtlığı, bu rivayetlerin yanlışlığına dair bulduğu her kanıtı aynı bilinçaltı duygularıyla değerlendirmeye sevk ettiği intibasını uyandırmaktadır. Çünkü *Menâr* tefsirinde, Abduh'un yazdırdığı bölümlerde isrâiliyat rivayetleri hususunda bahsettikleri ilkeleri koruduklarını, ancak Reşid Rızâ'nın devam ettiği kısımda o kadar eleştirmesine

⁸⁹³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/125.

⁸⁹⁴ **Muallal:** Görünürde sahih olmakla beraber, bu sıhhati yok edebilecek gizli bir illet taşıyan hadislere denir. Çakan, *Hadîs Usûlü*, 139.

⁸⁹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/498; 11/474.

⁸⁹⁶ Mollaibrahimoğlu, *Nûh (a.s) Kıssası*, 68.

⁸⁹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/268.

⁸⁹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/276.

⁸⁹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/268; 9/128; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/166.

rağmen bu ilkeleri koruyamadığını ve pek çok isrâiliyât bilgisi ile âyetleri izah etme yoluna gittiği gözlemlenmektedir.⁹⁰⁰

Reşid Rızâ'ya göre isrâiliyat rivayetlerinin, bir müdahale ile belirlenmesi noktasında klasik tefsir kitapları yeniden ele alınmalı ve buralardaki rivayetler yeniden tetkik edilip dayanaksız olanlar ayıklanmalıdır.⁹⁰¹ Onun bu görüşü, Mısır'da karşılık bulmuş ve daha sonra Ezher'de bu minvalde çalışmalar yapılmıştır. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (1915-1977)'nin "*el-İsrâiliyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*" adlı eseri, bu düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkmış bir çalışmadır.⁹⁰²

2. 7. 3. 1. Abduh ve Ekolü'nün Sonraki Döneme Etkileri

Sahâbe döneminde Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın şehit edilmelerini, o dönemde kurulan gizli Yahudi teşkilatına bağlayan Abduh ve ekolü, Kâ'b b. Ahbâr'ı da ağır bir dille israilî rivayetleri İslâm'a taşımakla suçlamış ve kurulan bu bağlantı zamanla nefret söylemine malzeme edilmiştir. Bu söylemler, başta Mısır olmak üzere İslâm dünyasının pek çok yerinde karşılık bulmuş ve Muhammed İzzet Derveze (1888-1984), Mahmud Şehhate, Remzi Nâ'naa ve Mahmud Ebû Reyze gibi isimler, görüşlerini bu minvalde şekillendirmişlerdir.⁹⁰³

Abduh ve Reşid Rızâ'nın sonraki kuşağa etkilerini örneklemek ve konuyu sınırlı çerçevede izah etmek için sadece Ebû Reyze'nin görüşleri ele alınmakla yetinilecektir. Mısırlı yazar Ebû Reyze, iddialarını "Edvâ' Ale's-Sünneti'l-Muhammediyye" adlı kitabında dile getirmekte ve Kâ'b b. Ahbâr'ı, "كَعْبُ الْأَحْبَارِ هُوَ الْأَسْخِيُّونُ الْأَوَّلُ" diyerek ilk Siyonist olarak isimlendirmektedir. Ona göre İslâm'ın en büyük düşmanları olan Yahudiler, özel olarak yetiştirdikleri din adamlarının; en hilekâr ve en dâhilerini bir takım gizli planlarını gerçekleştirmek için Müslümanların arasına sokmuşlardır. Kâ'b ve Vehb de hurafe, evham ve

⁹⁰⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/267; 9/90-93.

⁹⁰¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/7.

⁹⁰² Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyâta Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı", 234.

⁹⁰³ Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyâta Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı", 233.

çeşitli saçmalıkları İslâm'a sokmak suretiyle dine büyük zarar vermişlerdir.⁹⁰⁴ Reşid Rızâ'ya göre Kur'ân'ın mevsûkiyetine zarar veremeyeceklerini bilen bu isimler, hadis uydurmayı planlarının bir parçası olarak vazife edinip çok sayıda hadis uydurmuşlardır. Hadisin tedvini henüz gerçekleşmediğinden ve Araplar'ın ilim ve kitaptan yoksun olup Yahudileri de bilgin kabul ettiklerinden dolayı, bu isimlerin uydurdukları hadisler ayıklanma yoluna gidilememiş ve neticede uydurma hadisler kitaplardaki yerlerini almıştır.⁹⁰⁵

Ebû Reyze, isrâiliyat rivayetleri için, "Yahudi-İslâmî Hadisler" tabirini ihdas etmek suretiyle -iyi İbranice bilen- Kâ'b b. Ahbâr, -ileri derecede Yunanca bilen- Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Selam'ın, Müslüman olduktan sonra pek çok Talmud ve İsrâil kıssalarını hadislerin arasına sokuşturup, İslâm rivayet rezervine dâhil ettiklerini iddia etmektedir.⁹⁰⁶

Ebû Reyze'ye göre Kâ'b ve arkadaşları, hadis uydurmanın yanında kimi olayları tahrif etmek suretiyle de İslâm'a zarar vermişlerdir. Örneğin; Hz. Ömer'in yağmur duasına çıkması ve Hz. Abbas'ı yanına alması müsellemidir. Ebû Reyze, kuraklık olduğu sene Ka'b'ın Hz. Ömer'i yanlış yönlendirmek suretiyle yağmur duasında, "vesile" kavramını kullandığını ve İslâm'ın tevhit anlayışına zarar veren bir uygulama yaptırdığını iddia etmektedir. Kaynaklarda geçen, "Sana nebimizle tevessül ediyoruz, nebimizin amcası ile tevessül ediyoruz, bize su ver"⁹⁰⁷ cümlelerinin, Kâ'b yüzünden kurulduğunu söylemektedir. Ebû Reyze, rivayetin farklı varyantlarında Havvât b. Cübeyr (ö. 40/660-61 [?]), eş-Şâ'bî (ö. 104/722) ve Abdullah b Dînâr el-Eslemî rivayetleri ile gelen hadiste, Hz. Ömer'in "vesile" cümlelerini kurmadığını ifade eder. Hz. Ömer'in, yağmur duasında daha çok tövbe istiğfar ifade eden cümlelerle niyazda bulunduğunu ve yağmur duası yapmadığına dair ikaz edilince de "Ben gökyüzünün yıldızlarıyla yağmur istedim." diyerek merasimi bitirdiğini ifade etmektedir.⁹⁰⁸

Ebû Reyze'ye göre sahâbe neslinde Kâ'b ve arkadaşlarından en çok rivayet edenler; İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Amr, Ebû Hureyre ve Enes'tir. Bundan

⁹⁰⁴ Ebû Reyze, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 163-64.

⁹⁰⁵ Ebû Reyze, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 165.

⁹⁰⁶ Ebû Reyze, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 166.

⁹⁰⁷ Buhari, "Kitabu'l-İstiska", 3.

⁹⁰⁸ Ebû Reyze, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 173-74.

dolayı sahâbe arasında Ka'b'a en çok güvenen ve ondan en çok rivayet eden Ebû Hureyre'nin de rivayetlerinde şaibe yer almaktadır.⁹⁰⁹ Kâ'b ile ilgili en aşırı sözlerin sahibi olduğu görülen Ebû Reyye'ye göre, Ebû Hureyre, Kâ'b'ın en büyük öğrencisi ve takipçisidir.⁹¹⁰

2. 7. 4. Tabâtabâî'nin İsrâiliyat Görüşü

Tabâtabâî'ye göre isrâiliyat rivayetleri dikkatli yaklaşılması gereken bilgilerdir. O, pek çok yerde âyetin bu rivayetlerle izah edilmesini gereksiz bulmaktadır. Ancak bazı âyetlerin tefsirinde bu rivayetlere yer verdiği görülmektedir.⁹¹¹

Tabâtabâî, ilk dönemde Müslüman olan Ehl-i kitap âlimlerinden, Ka'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'in kendi dinî bilgilerini İslâm'a taşıdıklarını iddia etmektedir. Ona göre isrâiliyat mirasının, bu denli ilgi görmesinin temel sebeplerinden birisi, ilk dönem hadis yazmanın yasak olmasından dolayı, dini anlamada ve müphem birtakım konuları öğrenmede bu rivayetlere aşırı ihtiyaç duyulmasıdır. Bu rivayetler, zayıf hadis rivayet edilmesine, dine aykırı bazı meselelere vesile edinilmesine ve bazı hurafelerin de dine taşınmasına zemin hazırlamıştır.⁹¹²

Tabâtabâî'ye göre isrâiliyat haberleri, âyetlerin içerisine derc edilmiş masallardır. Müfessirlerin zihinlerini tartışmaya sokan bu bilgiler daha çok Tevrat gibi kaynaklardan tevarüs edilmiştir. Hz. İbrahim'in tevhit arayışı meselesi buna en güzel örnektir.⁹¹³ Müfessirler, Tevrat'tan aldıkları isrâiliyat rivayetlerini, Kur'an kıssalarını daha detaylı izah etme düşüncesiyle kullanmışlardır. Ancak bu çaba okuyucuyu meşgul etme ve zamanını boşa harcamadan öte bir sonuç doğurmamıştır.⁹¹⁴ Bu rivayetler, İslâm düşüncesine katılınca, ortaya ayıklaması zor ve yaygın bir kargaşa çıkmıştır.⁹¹⁵ Ona göre selef âlimleri, kıssalar, Kur'an'da

⁹⁰⁹ Ebû Reyye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 182; Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı", 231.

⁹¹⁰ Ebû Reyye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 185.

⁹¹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/141-143; 17/82-83; 17/167.

⁹¹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/273-274.

⁹¹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 7/156.

⁹¹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/76; 12/104.

⁹¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/291.

gereği kadar kısa-öz bir şekilde ifade edilse de bununla yetinmeyerek âyetlerin arasındaki bağlantıları açıklama hevesine kapılıp ilgili âyetlerin arasına isrâiliyat rivayetlerini eklemişlerdir.⁹¹⁶ Hatta hikâyeyi bir bütün olarak ortaya koyma hevesi, kendi bakış açılarını dercetme gayreti ve nakil farklılıklarının iyice çoğalması, nihâyetinde önü alınamayan bu sonucu doğurmuştur.⁹¹⁷

Tabâtabâî, bu rivayetlere bakış açısında en az Reşid Rızâ kadar mesafeli durmasına rağmen, bunların yanlışlığını ifade etmede, bu rivayetleri ilim dünyasına aktaran isimleri tenkit etmede; kırıncı, suçlayıcı ve ırkçı bir söylem kullanmaktan kaçınmıştır. Kanaatimize göre bu yaklaşım daha tutarlı ve daha ilmîdir. Kaldı ki Reşid Rızâ'nın ciddi anlamda ele aldığı bazı âyetlerdeki isrâiliyat rivayetlerine, Tabâtabâî'nin hiç değinmediği ya da çok yüzeysel ele aldığı görülmektedir.⁹¹⁸ Çünkü Tabâtabâî'nin, bu rivayetleri Kur'ân'a arz etmek suretiyle belli içerikte ve sayıda ele aldığı, diğerlerini ise eserine almadığı kanaatindeyiz.

İsrâiliyat rivayetleri hem ilk dönem, hem klasik dönem hem de çağdaş dönem müfessirlerinin vazgeçemedikleri önemli kaynaklar arasında yer almıştır. İsrâilî rivayetlerin tefsirlerdeki mevcudiyeti; kıssacılık, gizemli olaylar, batıl ve hurafe bilgilerin yayılmasına, Kur'ân'ın asıl hedefinden uzaklaşılmasına sebep teşkil etmiştir.⁹¹⁹ Kur'ân ve hadisten uzaklaşan müminler, Karun olayında olduğu gibi kıssadan çıkarılması gereken asıl mesajı geri plana itip, isrâiliyat rivayetlerinin cazibesine kapılmış, hem anlatanlar hem de dinleyenler Karun'un anahtarlarının nelerden yapıldığı, bu anahtarları kaç katırın taşıdığı gibi anlamsız argümanlarla yıllarca meşgul olmuşlardır.⁹²⁰

Ancak görülmektedir ki isrâiliyat rivayetlerinin sakıncalı olduğunu beyan eden müfessirler de dâhil, pek çok ulema, özellikle kıssaların açıklanması ve

⁹¹⁶ Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'an*, 810.

⁹¹⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/292.

⁹¹⁸ İlgili âyetler için bk., Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/356; 9/461-507; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/19; 8/370-373.

⁹¹⁹ Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 13; Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", 64.

⁹²⁰ Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 383.

mübhemâtın tebyîni başta olmak üzere, zaman ve mekânların gösterilmesi gibi konularda bu rivayetleri kullanmaktan kendilerini alamamışlardır.⁹²¹

Hız. Peygamber'in pek çok isrâiliyat rivayetini sahâbilere anlattığı, bu derslerin kimi zaman sabahlara kadar devam ettiğı nakledilmektedir.⁹²² Kaynaklarda Hız. Peygamber'in isrâiliyat rivayetlerini aktardığı, bu rivayetlere karşı Müslümanların nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiğı gibi hususlar ciddi anlamda ele alınırken, Abduh ve Reşid Rızâ'nın bu bilgilere hiç değinmemeleri ilginçtir. Bilakis Abduh ve Reşid Rızâ isrâiliyat rivayetlerini sahâbilerden başlatmakta ve bu hususta da Ebû Hureyre ismi üzerinde özellikle durmaktadırlar. Sonraki kuşakta ise Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi isimleri öne çıkarmaktadırlar. Ancak Abduh ve Reşid Rızâ'nın, bu isimleri ele alış şekilleri de masum görünmemektedir. Şöyle ki Kâ'b ve Vehb'in ırklarını ve Yahudi ve Farisîlerin Müslümanlara yaptıklarını, bu rivâyetleri değerlendirirken daha fazla öne sürerek kullandıkları görölmektedir. İsrâiliyat rivayetleri bugün Müslümanlar tarafından yanlış din anlayışının oluşmasına sebep olmuş olabilir, fakat ilmi tutumun, bir bilgiyi olduğu gibi değerlendirmeyi gerektirdiğini düşünmekteyiz. Hız. Peygamber döneminin karartılıp, sahâbeler döneminin de şaibeli gibi gösterilmesi yaklaşımıyla, günümüzde bu bilgilerin tamamen terk edilmesini salık vermek sorunlu bir teklif olarak değerlendirilmelidir.

İsrâiliyat bilgileri, Kur'ân'ı anlamada araç olarak kullanıldığı için şüphesiz bilgi değeri olan rivayetlerdir. Ancak bunların ilk dönemden itibaren sübutu ve sonraki süreçte de delaletleri sorgulanmış ve hak ile batıl, doğru ile yanlış olanlar ayıklanma yoluna gidilmiştir. Bu yüzden, bugün de yapılması gereken, bu bilgilerin Kur'ân ve hadisin temel ruhuna uygun olup olmadığı, eldeki doğru nüshaların Tevrat ve İncil'de geçip geçmediğinin kontrol edilmesidir. Yoksa o kadar yekûn tutan bilgileri bir anda tefsir, hadis, siyer gibi alanlardan silinip atılması teklifinin, gerçekte uyuşmayan bir hayal/arzu olacağı kanaatindeyiz. Bunu Reşid Rızâ da başaramamış, isrâiliyat rivayetlerine dair söylemlerinde bilgi

⁹²¹ Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 382.

⁹²² Uzun, "Sahabenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı", 18-19. Hız. Peygamber'in anlattığı isrâiliyat konularının detaylı bir listesi için bk., Uzun, "Sahabenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı", 18-19.

değeri yoktur dese de fiiliyatta bazı konuları açıklamak için başvurma gereği duymuştur.⁹²³

Zehebî, Reşid Rızâ'nın, Kâ'b ve arkadaşlarına dair bu açık ithamına, Tevrat ve diğer kitaplarda olmayan bilgileri Tevrat'tanmış gibi rivayet ettikleri fikrine katılmadığını beyan etmektedir. Çünkü Zehebî'ye göre sünneti bizim için ayıklayan, sünnete ilave edilen bütün isrâiliyat türü rivayetleri ondan uzaklaştıran, günümüze kadar sünneti aktaran bütün ravileri cerh ve ta'dil eden ulemayı; gaflet ve aldanmışlık ile itham etmek, doğru bir üslup ve anlayış değildir. Bu rivayetlerin tefsire alınma(ma)sı ile ilgili prensibin, kanaatimizce sadece şahıs merkezli değil, rivayetin sahih mi zayıf mı olduğu ve kullanıp kullanmamadaki ölçülerin ne olacağına dair ilkesel yapılması gerekmektedir. Yukarıdaki değerlendirmelerde Tabâtabâî'nin yaklaşımının daha ilmî ve yapıcı olduğu görülmektedir. Abduh ve Reşid Rızâ'nın, yaşadıkları toplumun ve XX. yüzyılda Müslümanların içerisinde bulunduğu atmosfer gereği, ele aldıkları bu konulara sert bir dille eleştiri getirdikleri ifade edilebilir. Ancak bu söylemlerinin kendilerinden sonraki kuşak tarafından daha farklı kaygılarla dile getirilmesi, toplumda yıkıcı etkilere sebep olacağından, belli derecede ölçsüz olduğunu düşünmekteyiz.

Çağdaş dönemde İsrâiliyat konusuna, gerek yaklaşım olarak gerek söylem olarak en sert duruşu sergileyenlerin başında Reşid Rızâ gelmektedir. Çünkü Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'i, dini tahrifle suçlaması ve kendisinden sonraki takipçilerinin de Reşid Rızâ'dan aldıkları cesaretle bu kişiyi siyonistlerin ilki olarak tavsif etmeleri, dikkatle değerlendirilmesi gereken söylemlerdir.⁹²⁴

Abduh ve ekolünün isrâiliyat rivayetlerini, zımnen siyasi söylemlerle ifade etmelerinin, zamanla bu rivayetlerin siyasî arenada bir argüman olarak kullanılması sonucunu doğurduğu görülmektedir.⁹²⁵ Bunun sonucunda Ortadoğu'da İsrail'in bir devlet terörü uygularcasına Filistinlilere zulmetmesi,

⁹²³ Öztürk, *Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım-Tefsirde İsrâiliyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-*, 63.

⁹²⁴ Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyâta Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı", 231.

⁹²⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/8-9.

ilim dünyasında da etkisini göstermiş ve Yahudilere yönelik bu ithamlar Tahrir meydanından muharrirlerin köşelerine kadar taşınmıştır.

Çünkü Siyonizm, siyasî ve ideolojik bir dünya görüşüdür. İlk dönemlerde Müslüman olmuş, tefsir ve hadis külliyyatımızda pek çok rivayeti bize aktarmış olan kimseleri, “kasıtlı Müslüman oldular, gizli maksatları vardı” şeklinde itham etmek, ciddi bir iddiadır. Ayrıca 1400 yıllık gelenekte, bu iki isim ve benzeri kimseler üzerine bina edilmiş olan ilim yok sayılmış ve bu şahsiyetler de şaibeli hale getirilmiş olacaktır.

Reşid Rızâ’nın isrâiliyat rivayetlerini eleştirmek şeklinde açtığı yolda kendisinden sonra Müslümanların hadis külliyyatındaki önemli ismi olan Ebû Hureyre gibi bazı isimleri birkaç rivayeti bahane ederek insafsızca eleştirmesi kabul edilebilir bir durum değildir. Hem isrâiliyat rivayetlerine hadislerden dolayı temkinli yaklaşmak gerektiğini söylemekte hem de aralarında bazı yanlış/yalan vb. rivayetlerden dolayı İslâm’a zarar verecek bir söylem/üslûp ve anlayışla Ebû Hureyre gibi İslâm’ın önemli simalarından birisini şaibeli hale getirmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MENÂR VE MÎZÂN TEFSİRLERİNİN BAZI TEFSİR PROBLEMLERİ VE MEZHEBÎ İHTİLAFLAR AÇISINDAN MUKAYESESİ

3. 1. Akıl ve Din

İslâm tarihinin ilk asrı, Kur'ân'ın akletmeye ve düşünceye yönelik özel vurgusu nedeniyle Müslümanlarda oldukça diri ve dinamik bir aklî faaliyetin vücut bulmasına neden olmuştur. Ancak hicrî II. asrın son çeyreğinden itibaren yaşanan sosyal, siyasal, kültürel gelişim-etkileşim ve Yunan felsefesi ile diyaloga geçilmesi sebebiyle; aklın neliği, sınırları ve akıl-nakil ilişkisi konuları daha dikkatli bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Dini anlamada naklin mi yoksa aklın mı önceleneceği, akıl-nakil ilişkisinin hangi parametrelerle belirleneceği gibi konularda Müslümanlar ikiye ayrılmışlardır. Bir tarafta nakli önceleyen Ehl-i hadis, diğer tarafta aklı öne çıkaran Ehl-i rey ekolü teşekkül etmiştir. Büyük tartışmaların yaşandığı müsellemler olsa da akıl-nakil, akıl-vahiy ve din-felsefe ekseninde yapılan bu tartışmaların düşünce mirasımıza, İslâm düşüncesinin teşekkülüne, bu sürecin dinamik olarak devam etmesine, haliyle Kur'ân'ı anlama çabamıza ve murad-ı ilâhîyi inananların hayatına maslahat endeksli taşıma gayretlerimize oldukça zengin birikimler kazandırdığı görülmektedir.

3. 1. 1. Aklın Tanımı ve Mahiyeti

Akıl, kelime anlamı olarak; “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak ve kontrol altında tutmak”, terim olarak ise “bilgiyi kabule hazır olan güç ve insanın bu güçle elde ettiği bilgi” anlamlarına gelmektedir. Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve her insanda bulunan zâtî bir özelliktir.⁹²⁶ Kur'ân'da isim

⁹²⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 1/159; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'an*, 342; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/458; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 2/248.

olarak değil de fiil olarak kullanılması, aklın canlılığa, üretim aracı olmasına ve işletilmesi gerektiğine dair pek çok hikmete mebnîdir.⁹²⁷

Akıl, insanoğlunun düşünme ameliyesini gerçekleştirmesine, işini yapmasına yardımcı olan ve insanın nefsinin kontrol etmesini sağlayan temyiz gücü ve anlama melekesidir.⁹²⁸ Felsefe ve mantık terimi olarak akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güç demektir.⁹²⁹

Akıl, insandaki bilkuvve meleke değil, bilfiil hayatında özdeşlik, çelişmezlik, nedensellik ve amaçlılık gibi fonksiyonları belirleyen bir unsurdur. Bilmede, üretmede, eleştirmede, fikirleri ve sözleri olumlu/olumsuz değerlendirmede, iyi-kötü, güzel-çirkin ve hak-batıl olan şeyleri birbirinden ayırmadaki yetidir. Ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede ve benimsemedeki en önemli güçtür.⁹³⁰

Akıl, insanoğlunun kendisine Allah tarafından bahşedilen ve insanı diğer canlılardan ayıran, bu zamana kadar gerçekleşmiş hayret verici keşif ve icatları yapan ve bundan sonraki tahmine ve takdire sığmayacak nice keşif ve icatları yapacak olan melekesidir.⁹³¹

Akıldan neş'et eden fikir, kendini oluşturan unsurların etkilerini ve içinde yaşadığı medeniyet gerçeğinin izlerini üzerinde taşır. Aklın bünyesi ait olduğu kültür aracılığı ile ve bilinçaltı ile yeni düşünce ve kültürün oluşmasını sağlar. Bir başka deyişle akıl, bir bilgi aracı olarak doğduğu kültürün içerisinde hem şekillenir hem de şekil verir.⁹³² Câbirî'nin bu tanımlaması, çalışmamızda vurgulayacağımız Abduh'un ele aldığı akıl eleştirisi için önemlidir. Çünkü Abduh, Müslümanların kendi kültürleri içerisinde aklın serencâmını

⁹²⁷ İbrahim Emiroğlu, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI (1998): 96.

⁹²⁸ Emiroğlu, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", 69.

⁹²⁹ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/238; Ramazan Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", *Marife* 5/2 (2005): 238.

⁹³⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/248; Emiroğlu, *Kur'an'da Akıl ve İnsan*, 71.

⁹³¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/260.

⁹³² el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu Tekvînü'l-Akli'l-Arabî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 55.

eleştirmektedir. Şöyle ki; akıl, Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in öğrettiği dinî anlama ve algılama biçimimizde önemliken, daha sonra içerisinde yaşadığı kültürlerin etkisiyle kendisine reva görülen öteleme sonucu dinî algılamaya araç olmaması derekesine itilmiştir.

3. 1. 2. Dinin Tanımı ve Mahiyeti

Din kelimesi sözlükte “ceza, karşılık, mükâfat, hesap, itaat, örf ve adet, hal, durum, itaatkâr olmak, kanun, algılamak, sakınmak, zorlamak, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet ve şeriat” anlamlarına gelmektedir. İstilahî olarak ise “akıl sahiplerini peygamberlerin getirdiklerini kabul etmeye çağıran ilâhî davettir.”⁹³³

Din, kulların Allah'a karşı mükellefiyetidir. Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar tebliğ edilen dinlerin ortak adı olan İslâm ise “esleme” fiilinin mastarıdır. Buna göre; “itaat etmek”, “teslim olmak”, “eda etmek” ve “ödemek” anlamlarına gelmektedir.⁹³⁴

3. 1. 3. İslâm Düşüncesinde Akıl

Akıl-din ilişkisi risâlet ile eş zamanlıdır. Hz. Peygamber her ne kadar az sayıda âyeti tefsir etmiş⁹³⁵ olsa da sahâbe döneminde artış gösteren, aklın dinî anlama ve izah etmedeki etkinliği, her geçen gün daha da gelişerek devam etmiştir. Çünkü sınırlı sayıda olan nassın, sınırsız olaylara taşınması gerekmektedir. Bu ise Hz. Peygamber tarafından Muaz'a öğretilen, fıkıh disiplininde⁹³⁶ ictihad olarak adlandırılan bir yöntem ile mümkün olmuştur. Yani aklın Kur'ân tefsirine girmesi Hz. Peygamber ve sahâbeler ile başlamıştır. Sahâbe döneminde başlayan bu ilişki, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren başta imâmet, hilafet olmak üzere; iman, mümin, fâsık, cebr, ihtiyar, Allah'ın sıfatları, hüküm,

⁹³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/164; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 35/53-56; Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 175; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mü'cemü mekayîsi'l-lüğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun, c. VI (Dârü'l-Fikr, 1979), 2/319-320.

⁹³⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/257.

⁹³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/84.

⁹³⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, V, 230, 236, 242.

akıl, rey, eser ve büyük günah gibi birtakım kavramlar üzerinden yoğun tartışmalar ile devam etmiştir.⁹³⁷

Sahâbe dönemi, aklî tefsir hareketinin ilk temsilcisi Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) kabul edilmektedir. Kûfe ekolünün de mimarı sayılan İbn Mes'ûd'un, Kur'ân'ı Kur'ân'la, Kur'ân'ı sünnetle veya Arap dili ilkeleri çerçevesinde ictihadla tefsir etmesi, bu yolun salikleri için metot olarak kabul edilmiştir.⁹³⁸

Ayrıca İslâm'ın yayılması, dine yeni giren insanların sorunları ve nassların bu problemlere çözüm için yorumlanma gereği de aklın, dinî anlamadaki etkinliğini her geçen gün artıran bir husus olmuştur. Kur'ân'ın nüzûl sürecinde, bazı sahâbilerin âyetleri anlayamadıkları için Hz. Peygamber'e soru sormaları, Hz. Peygamber'in de açıklama yapması ve daha sonra sahâbe ve tabîinden bazı âlimlerin bu minvaldeki usulleri, sonraki nesil için örnek bir metot olmuştur.⁹³⁹

Tabîîn dönemine ait Tirmizî'de geçen, "Her kim Kur'ân hakkında kendi rey'i ile konuşursa, isabet etse bile, hata etmiştir."⁹⁴⁰ şeklindeki haberleri Kur'ân'ın anlaşılmasında aklın önüne bariyer koymak olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü aynı rivayetin devamında Tirmizî, Kur'ân'ın tefsiri konusunda bu kadar hassas olunmasının sebebini, Kur'ân'ı ilimsiz olarak tefsir etmenin önüne geçmek⁹⁴¹ şeklinde yorumlamış ve burada ötelenenin akıl değil, indî yorumlarla ve mesnetsiz görüşlerle Kur'ân'ı açıklama uğraşının olduğunu ifade etmiştir.

Tefsir hareketinin bir diğer önemli ismi/temsilcisi, İbn Cerîr et-Taberî'dir. Taberî her ne kadar rivayet, kıraat, hadis, fıkıh ve tarih yönü ile ön plana çıksa da satır aralarındaki aklî değerlendirmeleri ile sonraki kuşak âlimlerine, "*Câmiu'l-beyân*" adlı tefsirinde ciddi manada örnekler sunmuş bir âlimdir.⁹⁴²

Sürecin diğer önemli kavşaklarından birisi de VI. ve VII. asırda Zemâhşerî, Fahrüddîn er-Râzî ve İbn Arabî (ö. 638/1243) ile temsil edilen dönemdir. Bu süreç Yunan felsefesinin İslâm düşüncesine iyice sirâyet ettiği,

⁹³⁷ Abdalbaki Güneş, "İslâm'da Akılcılığın Ortaya Çıkışı ve Tefsire Girişi", *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998): 140.

⁹³⁸ Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, 34.

⁹³⁹ Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, 13-21.

⁹⁴⁰ Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Tefsîru'l-Kur'an", 1.

⁹⁴¹ Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 1.

⁹⁴² Atalay, 20. *Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*, 36.

İslâm'ın, ötekinin aklı ile ilk tanıştığı, Batı ile diyaloga girip bu etkileşim sonucunda diğerlerinden aldığı düşünceyi potasında eritmeye çalıştığı dönemdir.⁹⁴³

İslâm düşüncesi XII. yüzyılın ortalarına kadar sürdürdüğü muhteşem yükselişi bu tarihten sonra duraklama dönemine terk etmiştir. Daha sonra çağdaş döneme kadar ortaya konan bütün çabalar daha çok kaybolanı geri getirme, dağılmışları toplama veya elde bulunanları neşretme, şerh ve haşiye yazma şeklindeki gayretlerdir.⁹⁴⁴

Emevî ve Abbasî döneminde başlayan tercüme faaliyetleri, sahâbe döneminden itibaren baş gösteren hadis uydurma konusu ve rivayet tefsirinden dirâyet tefsirine geçişte aklın ikinci plana itilmesi ile birlikte, aklın dindeki rolü sorgulanmaya başlanmıştır. Disiplinlerin ayrışması ile birlikte âlimlerin Kur'ân'ı kendi alanları ve kabiliyetlerine göre tefsir etmeleri sonucunda, kelam, fıkıh, dil ve tasavvuf sahasında müstakil tefsirler verilmiş ve bunlar kendi içerisinde çeşitli sorunları da beraberlerinde getirmişlerdir.⁹⁴⁵ Bu sorunlar ilk başlarda kişisel anlama çabaları ve bazı görüş farklılıkları arasında tercih yapmaktan kaynaklanırken, daha sonra bu farklı anlamalar Kur'ân'ın birbirine zıt şekilde izah edilmesine kadar varmıştır. Bu iki temel ayrımdan birisi, akli öteleyen nakilci eğilim iken diğeri ise akli yücelten Mu'tezilî anlayıştır.⁹⁴⁶

Akılcı ekolün ilk temsilcileri kabul edilen Mu'tezilî âlimler, etkinliklerini kaybedip tarih sahnesinden çekilince uzun yıllar bu ekol bireysel seviyede cılız seslerle temsil edilmiştir. Ancak ilk dönemden XIX. asrın son dönemine kadar İslâm düşüncesinde aklın yaşadığı bu serencama eleştirel yaklaşan, din anlayışının hurafelere bulandığını, bidatlerin dinin önüne geçtiğini ve aklın ötelendiğini gür sesle iddia eden Cemâleddîn Efgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ, yeni akılcı ekol olarak tarih sahnesine çıkmışlardır.⁹⁴⁷

⁹⁴³ Atalay, 20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir, 38.

⁹⁴⁴ Atalay, 20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir, 45.

⁹⁴⁵ Güneş, "İslâm'da Akılcılığın Ortaya Çıkışı ve Tefsire Girişi", 145.

⁹⁴⁶ er-Rûmî, *Menhecu'l-medreseti'l-akliyyeti'l hadise fi't-tefsir*, 40-41; Güneş, "İslâm'da Akılcılığın Ortaya Çıkışı ve Tefsire Girişi", 145-146.

⁹⁴⁷ er-Rûmî, *Menhecu'l-medreseti'l-akliyyeti'l hadise fi't-tefsir*, 197; Arpa, "Kur'an Tefsirinde Çağdaş Akılcı Ekol", 70; Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi Mu'tezile ve Menâr Ekolü*, 99, 205.

3. 1. 4. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Akıl ve Din

Abduh'a göre din, Âl-i İmrân sûresi 19. “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” / *Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır.*⁹⁴⁸ âyetinin çerçevesini çizdiği şekli ile peygamberler tarafından tebliğ edilen bütün dinleri kapsamaktadır. Dinin iki temel gayesi vardır. Ruhları arındırmak ve aklı hâkim kılıp kalpleri ıslah etmektir.⁹⁴⁹ Din, insanlar için Allah'ın vaz' ettiği en mükemmel sistemdir. İslâm ise bu mükemmel düzenin en son şeklidir.⁹⁵⁰

Abduh'a göre din, hem akıl tarafından kavranabilen hem de mantık süzgecinden geçirebilen aklı kavramlar bütünüdür.⁹⁵¹ İnsanın zaaflarına karşılık, din daima bir rehberdir. Din, huzurun kaynağı ve ruhların kendisi sayesinde ilâhî takdire razı olduğu disiplindir. O, insanların boyun eğdiği ve sorumluluklarını yerine getirmeye çalıştığı kanunlar bütünüdür.⁹⁵²

Akıl tek başına ümmeti saadete ulaştıracak değildir. İnsanlığı saadete ulaştırmak için ilâhî bir mürşit lazımdır. İşte bu, dindir. Akla net olarak görünmeyen yolları açan his de dindir. Bu umûmî hissin tanınmasını, kendisine ayrılan sahada uygulanmasını ve onun belirlediği akidelere itaat edilmesini sağlayan da akıldır.⁹⁵³

Reşid Rızâ'ya göre din, sadece seçkinlere değil, bütün insanlara hidâyet rehberi olarak gelen ilâhî bir yoldur.⁹⁵⁴ Allah, insanları kemale erdirmek, ruhlarını yüceltmek ve nefisleri arındırmak için dini vaz' etmiştir. İnsanın bu ilâhî muştuyu hissetmesi için kendisini bütün beşerî zilletlerden kurtararak tevhide teslim etmesi gerekir. Örneğin; beş vakit namaz, insana dini ve kulluğu hatırlatan en önemli ibadettir. Bir günün müsait olan bir zamanına değil de muayyen zamanlarında, ancak çok kısa sürelerle serpiştirilmiş olan namaz, kişiyi Allah'a bağlayan, hissiyatını zinde tutan ve kalbini toplayıp huşuunu tamamlayan önemli bir

⁹⁴⁸ Âl-i İmrân 3/19.

⁹⁴⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/258.

⁹⁵⁰ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 170.

⁹⁵¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 50.

⁹⁵² Abduh, *Tevhid Risalesi*, 170.

⁹⁵³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/204; Abduh, *Tevhid Risalesi*, 172.

⁹⁵⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/384.

ibadettir.⁹⁵⁵ İslâm, fıtrat, akıl ve tefekkür, ilim ve hikmet, delil ve hüccet, vicdan ve gönül, hürriyet ve istiklal dinidir. İslâm, insanın aklına, vicdanına, ruhuna tahakküm yetkisi vermeyen dindir.⁹⁵⁶

3. 1. 5. Tabâtabâî'ye Göre Akıl ve Din

Tabâtabâî'ye göre akıl, teori düzeyinde hakkı-batılı, pratik düzeyde ise iyiyi-kötüyü, faydalı-zararlı olanı algılayan melekedir. Akıl dediğimiz güç; irade, sevgi, öfke, umut ve korku, düzenleme, ayırma, özelleştirme ve genelleştirme türünden tasarruflarımızı gerçekleştirir.⁹⁵⁷

Akıl, insan için çekirdek içindeki öz gibidir. Kur'ân'daki kullanımının tamamı bu mahiyettedir. Zahirden yola çıkarak öncülleri değerlendirmek ya da bir şeyi sonuçlarına varmak için basamak olarak kullanmaktır. Kur'ân'da hikmeti elde etmenin yolunun, gelişmelerden öğüt alıp düşünmekten geçtiği vurgulanmış, öğüt alıp düşünmenin de akıl ile olacağı açıkça ifade edilmiştir. Bu bağlamda akli olmayan hikmeti de bilemez.⁹⁵⁸

Akıl, esas olarak davranışlarımız ve ahlakımızla da ilişkilidir. Bundan dolayı Kur'ân'da sadece akıl kökenli kelimelerle değil, ahlakî boyutu ifade eden kelimelerle de izah edilmektedir. Örneğin; “Nühâ, çirkin şeyden uzaklaştıran”; “Hica, hatalara karşı kişiyi uyanık tutan”; “Zihin, kişinin değer yargılarını anlamasını sağlayan”; “Fuâd, kişinin kalbinin inceliği” ve “Fikir ise belli bir şey üzerinde kafa yormak” gibi farklı kelimelerle de ele alınmaktadır. Kur'ân'da 300 civarında âyet, insanları tefekkür, tezekkür ve taakkul etmeye davet mahiyetindedir.⁹⁵⁹ Bu yüzden Kur'ân, insanları sahih akıl yollarını kullanmaya çağırmaktadır.⁹⁶⁰ Çünkü akıl, insanları hakka yönlendiren bir melekedir.⁹⁶¹

Tabâtabâî'ye göre din, ferdin ve sosyal hayatın düzenini temin eden, saadetin kaynağı, yaşam tarzı ve hayat modelidir. Dinî telakkinin, inananların

⁹⁵⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/386-387.

⁹⁵⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/244.

⁹⁵⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/248-249.

⁹⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/397.

⁹⁵⁹ Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecuhû fî tefsîrihi el-mîzân*, 173.

⁹⁶⁰ el-Bakara 2/130; ez-Zümer 39/17-18; el-Mülk 67/10.

⁹⁶¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/258; 17/251.

mutluluğunu temin edebilmesi ve onları başarı ile idare edebilmesi, her hususta dengeli ve itidalli olması için, ifrat ve tefritten uzak olması lazımdır.⁹⁶² Din, insanın yaratılıştan olan bütün özelliklerini koruması ve yaşamı için gerekli olan bütün düzenlemeleri sunabilmesi için ihtiyacı olan dünya görüşüdür. İslâm, dünyanın insan için yaratılmış hâlidir. İnsanın dünya için yaratılması değildir.⁹⁶³ İslâm, yüce Allah'ın kâinatta yürüklükte olan ve şer'i hükümlere dayanak olan yasalarına teslim olmaktır. Din, asla kuru ve geleneksel bilgilerden ve yasalardan oluşmuş bir bütün değildir. Din, insanların ellerini bağlayan zincir, ruhlarına baskı yapan tehdit, ne dediği anlaşılamayan bir kitap ve içi boş ve dayatma içerikli bir mesaj değildir.⁹⁶⁴ Bilakis insanları ıslaha davet eden ve bu çağrıya kulak verenleri felaha kavuşturan ilâhî mesajdır.⁹⁶⁵

Tabâtabâî'ye göre Allah'ın nebi ve resullere indirdiği din, şeriatlerde farklı yaşansa da gerçekte hepsi aynıdır. Şeriatlerdeki farklılık ise eksiklik-tamamlık itibariyledir. Yani sonra gelenin öncekini tamamlamasıdır. Yoksa birbirleriyle çelişme, birbirlerini olumsuzlama şeklinde değildir. Ona göre dinin Allah katından oluşu, yasama niteliklidir. Tek şeriat olmasıdır. Yoksa farklı milletlerdeki yaşamsal değişiklikler, ihtilaf çıkarılacak ve fitneye sebebiyet verecek konular değildir. Din, inanç ve amelden oluşan bir sistemdir. İnanç boyutu, tevhid, nübüvvet ve mead; amel boyutu ise kulun Allah'a karşı sorumlu olduğu ibadetler ve topluma yönelik ahlâkî kurallardan müteşekkildir.⁹⁶⁶

Tabâtabâî'ye göre din, kozmik varlığın gerektirdiği kurallar bütünüdür. Bu kurallara uyulup din hayata hâkim kılınırsa o zaman toplum da yapıcı bir şekilde varlığını sürdürmeye devam eder. Bireyler de varoluşsal amaçlarına ve bu amacın gerektirdiği kemale kolayca erişirler. Eğer bu kurallara uyulmaz ve din hayatın merkezinden çıkarılır ise insanlık âlemi fesada uğrar. Toplumsal yapı bozulur ve insan ile kozmik dünya arasındaki ilişki alt üst olur.⁹⁶⁷

⁹⁶² Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 75.

⁹⁶³ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 77.

⁹⁶⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/300; 16/314.

⁹⁶⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/189-190.

⁹⁶⁶ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 145.

⁹⁶⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/200.

İslâm, ilâhî emirleri zâhirî ile kabul etmek, hak nitelikli inanç prensiplerini bütün detayları ile benimsemek, inanç ve amelden müteşekkil dinî hayatı ahlâkî karakteristik şekle bürümek ve itirazsız teslim olmaktır.⁹⁶⁸ İslâm, en son ve kâmil dindir. Bundan dolayı da kendisi nesh edilmeyecek, peygamberi hâtemü'l-enbiya, kitabı son kitap ve insanın bütün görev, sorumluluk ve ihtiyaçlarını hâvî mahiyette bir dindir.⁹⁶⁹

3. 1. 6. Abduh, Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'ye Göre Kur'ân'da Aklın Mahiyeti

Abduh'a göre Allah, Kur'ân'da akla hitap eder ve fikri uyandırır. Kur'ân da kâinattaki eşsiz nizamı, onu yöneten kanunları ve tezahür eden hikmet ve kemâlî göstermektedir. Allah, ortaya koyduğu esasın doğruluğuna yakînen inanması ve çağırdığı gayeye samimi olarak bağlanması, kâinatla ilgili olarak söylediği her şeyi titizlikle incelemesi için akla aktif rol vermektedir. Geçmiş zamanlara ait olayları bize naklederek, kâinatın yaratılışında değişmeyen bir sünnetin ve mutlak bir hikmetin olduğunu doğrulamaktadır.⁹⁷⁰

Akletme vurgusu, Kur'ân'da özellikle insanın nefesine yönelmesi, tabiata nazar etmesi ve tarihî olaylar hakkında düşünmesi şeklinde geçmektedir. Kur'ân'ın ilk müfessiri olan Hz. Peygamber de çeşitli hadislerinde dini anlamak için akletmek, düşünmek ve kıyas yapmak gerektiğini ifade etmiştir.

Kur'ân, akıl ve dinin kardeşliğini en bariz bir şekilde ilan eden ilk kutsal kitaptır.⁹⁷¹ Ancak Kur'ân'da aklın tanımı yapılmaz. Bu kavram ile neyin kastedildiği, Kur'ân'da geçen benzer kavramlar ele alıp incelendiğinde tespit edilebilir. Ancak akıl, Kur'ân'da fiil olarak, “akletme”⁹⁷² anlamında elli yerde geçmektedir.⁹⁷³ Bununla birlikte 850 yerde ise aklın fonksiyonu olan bilgiye atıf yapılmaktadır. Bu vurgu ile vahyin muhatabında aradığı asgari özelliğin, akletme

⁹⁶⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/301-302; 5/350-351.

⁹⁶⁹ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 86.

⁹⁷⁰ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 75.

⁹⁷¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 9.

⁹⁷² İlgili birkaç âyet için bk., el-Bakara 2/44, 73, 75, 164, 171; Âl-i İmrân 3/65, 118; el-Mâide 5/58, 103.

⁹⁷³ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 245.

yeteneğini kullanması olduğuna ve vahyin iniş nedeninin akıl olduğuna dikkat çekilmiştir. Anlama ve yorumlama için Kur'ân'da öne çıkan; tezekkür, tedebbür, taakkul, tefakkuh, tefekkür ve ibret kavramlarıdır.⁹⁷⁴ Bunların her biri, aynı zamanda aklın özel bir fonksiyonuna da vurgu yapmaktadır. Tezekkür; zihnin sebepler ve illetler,⁹⁷⁵ tedebbür ise zihnin sonuçlar ve maksatlar⁹⁷⁶ üzerinde yoğunlaşmasıdır. Taakkule gelince, sebep ile sonuç arasındaki bağlantıyı kurmasına yarayan düşüncedir. Tefakkuh, yoğunlaştığı şeyden sonuç üretmesi, tefekkür ise zihnin bütün deliller üzerinde yoğunlaşması ve düşünce merhalelerinin üzerindeki şumullü faaliyetidir.⁹⁷⁷

Kur'ân'da aklın geçtiği yerlerdeki ana vurgu, insanın aklıyla, Allah'ın yarattığı kâinatı düşünmesi, anlaması ve bunu hidâyetine vesile kılmasıdır. Bu âyetlerin Allah'ın ilmine, iradesine, hikmet ve rahmetine delalet eden kevnî âyetler olduğu görülür. Kur'ân akletmeyi ifade etmesinin yanı sıra muhakeme ve derin düşünmeye dair pek çok âyeti serdetmektedir.⁹⁷⁸ Akletmek, insan hayatının donmaması, köleliğe sürüklenmemesi, taklide ve bağnazlığa kaymaması için önemli bir eylemdir.⁹⁷⁹

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'da akletme, kavrama ve algılama türlerine dair yirmi civarında kavram vardır. Zann, hisban, şuur, zikir, irfan ve marifet, fehm, fıkıh, dirâyet, yakîn, fikir, rey, za'm, ilim, hıfz, hikmet, hibret ve şehadet⁹⁸⁰

⁹⁷⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/250.

⁹⁷⁵ ed-Duhân 44/58.

⁹⁷⁶ Sâd 38/29.

⁹⁷⁷ Mustafa İslâmoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi Tefsir Usulü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 161-162.; İslâmoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*, 291-292.

⁹⁷⁸ İlgili âyetler için bk., Âl-i İmrân 3/191; er-Rûm 30/8; es-Sebe' 34/46.

⁹⁷⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/246-247.

⁹⁸⁰ Tabâtabâî bu kelimeleri kısaca şöyle ifade etmektedir. **Zann**, kesinlik düzeyinde olmasa da ağır basan, doğruluk payı güçlü olan, demektir. **Hisban**, sayıda ve hesapta zannî kavrayıştır. **Şuur**, farkına varma, ince kavrayış, soyut şeyleri değil de somut şeyleri kavramada kullanılan, duyu organlarına tekabül eden bir kavramdır. **Zikir**, zihinde kayıtlı olan bir şeyi kaybolduktan/unuttuktan sonra yeniden canlandırmak ve bu yolla unutmamaya çalışmaktır. **İrfan ve marifet**, kavrama gücü ile oluşan bir sureti, zihinde kayıtlı bulunan surete uyarlama işidir. Önceki bilgiden sonra oluşan kavrayıştır. **Fehm**, zihin dışındaki objeler dünyasında yer alan bir sureti kendi içine nakşetmek suretiyle, dış dünyadan aldığı bir tür etkilenmedir. **Fıkıh**, zihnin kendisine nakşedilen sureti kabulde ve tasdikte süreklilik kazanma işlevidir. **Dirâyet**, bilinen bir şeyin özelliklerinin, gizli yönlerinin ve ayırıcı niteliklerinin kavranmasıdır. **Yakîn**, zihinsel kavrayışın yok olamayacak ve gevşemeyecek şekilde güçlenmesidir. **Fikir**, konuya ilişkin meçhul noktaları ortaya çıkarmak amacıyla zihinde mevcut bulunan bilgileri tekrarlama ve gözden geçirme işlemidir. **Rey**, düşünüp taşınma işlemi sonucunda varılan tasdik düzeyidir.

kavramları bunlardan bazılarıdır. Bu kavramlardan en öne çıkanı akıl ise kavrayış ve kalbin tasdik yolu ile bağlanması anlamına gelmektedir.

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, akli, insanın dinen yararlandığı ve yine dinin yol göstermesi ile gerçek bilgilere ve salih amellere ulaştığı güç olarak tanımlamaktadır.⁹⁸¹ Ancak bu tanımda ilme vurgu yapması, insanın aklını kullanmada sadece ilme ihtiyaç duyduğunu ve bunu yalnız başına gerçekleştirebileceğini göstermektedir. O zaman akıl ile kastedilen gerçek, insanın bozulmamış fitratı ile elde ettiği idrak ve kavrayıştır.⁹⁸² Akıl ve düşünce, insanın doğru ve yanlış birbirinden ayırdığı dayanak, sorumluluklarını yerine getirdiği bir nimettir.⁹⁸³

Kur'ân, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etme konusunda da akli metotlar kullanır.⁹⁸⁴ O, akla, yaratılmış olan şeyler üzerinde düşünme/inceleme yapma hususunda sınır koymayıp, varlıkların nasıl meydana geldiği, mahiyetlerinin ne olduğu konusunda şartsız bir şekilde serbestiyet tanımaktadır.⁹⁸⁵

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, öncelikli olarak “Bütün dinî öğretileri kabul edin, sonra da akli delillerle bunları içselleştirin” dememektedir. Bilakis akli delil sonucu bütün bilgileri elde edip sonra kabul etmeyi salık vermektedir.⁹⁸⁶ Buna ilaveten dini anlama ve yaşamada bir başka husus, insanın nefsini tezkiye etmesi ve Allah'a iman ve ona boyun eğme/itaat etmesinde ihlas ve samimiyet sahibi olmasıdır.⁹⁸⁷ Kur'ân, gerek burhan gerek cedel metotlarını bunun için kullanmış, kevnî olaylar ve insanın yaratılışına dair âyetler üzerine akletmeyi övmüştür.⁹⁸⁸

Za'm, iddia etmek, zihin içi bir suretin varlığını/doğruluğunu tasdik etme çabasıdır. **İlim**, aksine ihtimal bulunmayan kavrayıştır. **Hıfz**, zihin içinde bilinen biçimin değişime ve dönüşüme uğramayacak şekilde korunması, zapt edilmesidir. **Hikmet**, zihin içindeki ilmî bir suretin sağlamlığı ve dayanıklılığı yönüne denir. **Hibret**, haberdar olma, zihin içindeki bilgi biçiminin, öncüllerinden hangi sonuçların çıkacağını bilecek düzeyde bilen kişiye açık olması, onun tarafından kuşatılmış olmasıdır. **Şehadet**, bir şeyin kendisine ve özüne ulaşma, onu somut şeylerde olduğu gibi duyu organlarıyla ya da bilgi, irade, sevgi ve nefret gibi batınî soyut duygularla algılamadır. Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/248-249.

⁹⁸¹ el-Hac 22/46; el-Mülk 67/10.

⁹⁸² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/251.

⁹⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 16/352.

⁹⁸⁴ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 155.

⁹⁸⁵ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 156.

⁹⁸⁶ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 86.

⁹⁸⁷ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 86.

⁹⁸⁸ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 107.

Tabâtabâî, ilgili başlıkta da açıkladığımız üzere Selef'in, Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin anlamının Allah'a havale edilmesine dair metodunu eleştirmektedir. Ona göre dinî gerçeklerin arka planına inmek bidat olamaz. Akıl işte tam da bunun için vardır. Allah'ın "düşünün ve akledin" emri, bizim de bunu yapmamız bidat diye isimlendirilemez. Bu durum bir şeyin öncülünü, başlangıcını emredip sonrada sonucunu yasaklamak gibi olur ki bu mantıken anlamsızdır. Mantıkla çelişen bir şeyin Allah'a atfedilmesi ise muhaldir. Zaten Kur'ân ve mütevatir hadisler, bizzat düşünmeyi ve akli kullanmayı emretmektedir.⁹⁸⁹

3. 1. 7. Akıl-Din İlişkisi

3. 1. 7. 1. Abduh'a Göre Akıl-Din İlişkisi

Dinî mükellefiyetin iki temel şartı, kişinin akıl ve bâliğ olmasıdır. Akli olmayan kişi zaten dinen sorumlu değildir. Hz. Peygamber'e Kur'ân nâzil olmaya başladığı andan itibaren insanoğlu tarafından Allah'ın emirleri akıl ile anlaşılmış, idrak edilmiş ve kabul edilip yaşanmaya çalışılmıştır. Bunun için akıl, din için olmazsa olmaz umdelerden birisidir. Bazı çevrelerde nakil esas alınıp akıl nesneleştirilmiş ve nakil ile yetinme yolu tercih edilmiştir. Bazı kesimler ise akli mutlak özne kabul edip naklin önüne almışlardır. Akıl-nakil uyumu/çatışması durumunda ise her iki kesim belirlediği ilkeler ile Kur'ân'ı anlama yoluna gitmişlerdir.⁹⁹⁰

⁹⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 8/153.

⁹⁹⁰ İslâm düşüncesinde naklin karşısında aklın değeri/konumu hep tartışılmıştır. Bu tartışma; vahiy-akıl, haber-akıl, nass-kıyas, zahir-batın, beyan-burhan, irfan-nazar, hadis-rey kavramları çerçevesinde/mahiyetinde ele alınmıştır. Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 241-242. Gazzâlî ise akıl-nakil ilişkisini faklı bir zaviyeden değerlendirmiştir. Ona göre Allah'ın iki âyeti olan nakil ve akıl, karşılıklı ilişkileri ve birbirlerine ihtiyaçları olan iki fenomendir. Akıl, dinin yol göstericiliği ile doğru yolu bulabilirken, kişi dinen akıl ile sorumlu olur ve varlığını sürdürebilir. Aralarındaki ilişki temel ile bina, göz ile ışığı ve kandil ile yağ gibi gibidir. Bina olmayan yerde temelden, görme duyusu olmayan durumda gözden ve ışık vermek için yağ olmayan kandilden söz etmek anlamsız olduğu gibi, akıl ile din arasındaki ilişki de böyledir. Biri olmadan diğerrinin varlığı ve etkinliği söz konusu değildir. Göz için güneş ışığı ne ise akıl için Kur'an âyetleri de aynıdır. Aklın hakikatleri görebilmesi Kur'an âyetleri ile temin edilebilir. Kur'an âyetlerini akılla anlamaya çalışmayan kimse, güneşi balçıkla sıvamaya çalışan, güneşe sırtını dönen âma gibidir. Gazzâlî'ye göre kişinin mükellefiyetinin ilk şartı âkil olmasıdır. Dinin kabulünde akıl, mükellefiyetin değerini en baştan belirleyen ölçüttür. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu' ulûmi 'd-dîn* (Ankara: Bedir Yayınevi, t.y.), 1/209.

Abduh'a göre dinin dikkate aldığı öncelikli esas akıldır. Sahih bir imanın vesilesi de akıldır. İman aklî ilkelere ve vahye dayanmalıdır. Din, akıllı hâkim olarak tanımıştır. Hâkim tanıdığı akıl ile taarruz etmesi mümkün değildir. Akıl-nakil çatıştığı zaman olayın mahiyetini anlamaktan aciz kalırsak bunu tefviz ile Allah'a havale ederiz. Aklen sabit olan bir durum söz konusu ise dil kurallarına riâyet etmek sureti ile tev'il ederiz.⁹⁹¹ Eğer inancımız aklî tefekküre dayanmaz ise körü körüne kabule yönelecek, yaratılışın harikaları üzerine düşünmeyi emreden ve atalarını taklitten sakındıran Kur'ân öğretileri ile çelişecektir.

Akıl ve din ilişkisi bağlamında Abduh'un en temel prensibi, Kur'ân'ın hidâyet rehberi ve rahmet olmasıdır. Bu durum pek çok âyette de ifade edilmiştir.⁹⁹² Kur'ân'ın hidâyet rehberi olması, akıl ve din aracılığıyla olur.⁹⁹³ Burada Abduh'un hidâyet için hiyerarşik bir sıralama yaptığı, bu sıralamada dinin en başta, aklın ise dinden hemen sonra geldiği gözden kaçmamalıdır. Hatta bazılarının birey ve toplum için aklın ve ilmin tek başına yeterli olacağı ve vahye gerek kalmayacağı düşüncelerini, Abduh, sapma olarak nitelemektedir. Çünkü ona göre tarih boyunca hiçbir millet, din olgusundan bağımsız, tek başına akıl ile maddî-manevî olgunluk düzeyini yakalamış değildir.⁹⁹⁴

Abduh'a göre Kur'ân'ın insan(lık) için hidâyet olduğu vurgusu şüphesiz en etkili bir şekilde Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiştir. Bunun örnekleri Ehl-i kitap ve müşrikler ile diyalogda görülmektedir. Ancak aradan geçen onlarca asırdan sonra, Müslümanlardaki bozulmalardan dolayı, aynı ruh ve öz yenilenmesi gerekmektedir. Müslümanların, Kur'ân'ın, dünya ve ahirete ilişkin mesajlarını istinbat etmeleri hususunda kılavuz olduğunu kabul etmeleri gerekmektedir. Hatta bu gereksinim günümüzde ilk dönem kadar ihtiyaç halini almıştır.⁹⁹⁵

Kur'ân'ın hidâyet yönü, insanı düşünmeye yönlendirmesidir. O, insanı, basiret sahibi, uzağı gören ve öngörülerini ile kişiliğini kazanması gereken bir birey

⁹⁹¹ Muhammed Abduh, "Müslümanlıkta Esaslar", *Sıratı Müstakim Mecmuası* içinde, (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2013), 1/139.

⁹⁹² el-En'am 6/157; el-A'raf 7/52, 203; Yûnus 10/57; Yûsuf 12/111; en-Nahl 16/64, 89; en-Neml 27/77; el-Kasas 28/43; el-Lokmân 31/3; el-Câsiye 45/20.

⁹⁹³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/63-64.

⁹⁹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/429-431.

⁹⁹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/19-20.

olarak anlatır. Akıl sahibi bireyler dini; taklit, aklı örten ya da öteleyen ve işlevsiz kılan bütün uyaranlardan uzak durarak aklın rehberliğinde yaşarlar. Abduh'a göre önceden dindar iken daha sonra dinden uzaklaşan insanlar için en büyük problem, inançlarını akıl üzere tercih edip temellendirememiş olmalarıdır. Yoksa akli ile bu dine inanan insanlar asla dinden ayrılamazlar. Çünkü Kur'ân ve sünneti anlamak fıkıh kitaplarını anlamaktan daha kolaydır.⁹⁹⁶

Abduh'a göre akıl ile vahiy birbiriyle çelişmez, böyle bir çelişki söz konusu olduğunda ise son sözü akıl söyler. Çünkü nakli anlayacak ve yorumlayacak olan da akıldır.⁹⁹⁷ Akıl, İslâm'ın ikinci kaynağıdır. Allah'ın zatı ve gayba dair konular dışında akıl özgür bırakılmalıdır. Bundan dolayı da en güçlü dayanak akıl, en kuvvetli rükün ise nakildir.⁹⁹⁸ Ona göre din ve vicdan özgürlüğüne yönelik baskıların tamamen ortadan kaldırılması gerekir. Kalpler ve akıllar üzerinde söz konusu olabilecek tasarruf yetkisi ancak Allah'a aittir.⁹⁹⁹ İslâm akıl dinidir. Aklın, zihinde herhangi bir etkisi olmayan, nefse tesir etmeyen basit şey olarak anlaşılmaması gerekir. Akıl, her şeyi enine boyuna düşünen bir melekedir. İnsanın bir olayla karşılaşması durumunda bütün meseleleri en ince ayrıntısına kadar değerlendirdiği eşsiz melekesi, akıldır.¹⁰⁰⁰

İslâm, aklın gücünü bütün bağılıklarından özgür kılmış, akli, kul-köle yapan taklit zincirinden kurtarıp özgürlüğüne kavuşturmuştur. Akli, hüküm ve hikmete göre karar verdiği kendi özgürlük alanına döndürmüştür. Ancak bu özgürlük alanının sınırları ilâhî çizgilerle belirlenmiş bir alandır. Akıl, Allah'ın önünde eğilecek ve din tarafından tayin edilen sınırlarını mutlaka koruyacaktır.¹⁰⁰¹ Bu anlamda iman ile küfrü tercih etmedeki en belirgin araç, akıldır.¹⁰⁰²

Akıl-din ilişkisinde insanı şirkten, hurafeden, cahillikten ve bedevilikten çekip; tevhid, ilim, hikmet ve medeniyete ulaştıran nimet ve saadet aracı da akıldır. Ayrıca sosyo-psikolojik açıdan rûhî hastalıkların, psikolojik sorunların,

⁹⁹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/354.

⁹⁹⁷ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 54.

⁹⁹⁸ Altıntaş, "Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların "İhyacı" tepkisi/cevabı: "Muhammed Abduh Örneği", 53.

⁹⁹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/40.

¹⁰⁰⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/453.

¹⁰⁰¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 196.

¹⁰⁰² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/486.

ırkçılık kavgalarının ve kavimler arası savaşların çözümü, akli selim ve basiret sahibi insanların varlığı ile mümkündür.¹⁰⁰³

Abduh'a göre hayat dini olan İslâm, insanı akli kullanmaya ve tabiatı incelemeye sevk etmektedir.¹⁰⁰⁴ Abduh'un hedefi, aklın sahip olduğu aksiyoner rolü yeniden canlandırmak ve İslâm dünyasının, içerisinde bulunduğu bu atıl durumdan kurtulacak yeni formüller bulmaktır.¹⁰⁰⁵ Onun bütün çabası akıl-vahiy, din-bilim arasında uzlaşma söylemleri ile dini yeniden insanlığın gündemine taşımaktır. Abduh'un bu gayretleri, bir kısım çevrelerde modern çağın beklentileri ile teolojiyi bağdaştırmak olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁰⁶

Abduh'a göre akıl, bazı yönlerden sınırlıdır. Akıl, her şeyin mutlak anlamda çözüm kaynağı değildir. Nasıl ki duyu organları yanılabilmekte; göz uzakta iken daha küçük, aynı cismin yakınlaşması durumunda onu daha büyük görür ve yanılırsa, akıl da insanın şehvet ve arzuları, hevâ ve hevesi nedeniyle yanılabilmektedir. Çünkü bu duyguların sonu yoktur. Bu duyguların esiri olmuş akıl yüzünden, yanılgılar, kavgalar ve savaşlar meydana gelmektedir. İşte insanoğlunu bu çıkmazdan ve esaretten koruyacak başka bir "hidâyete" ihtiyaç vardır ki o da dindir.¹⁰⁰⁷ Bir ikinci çıkış yolu ise insanoğlunu gaybî konulara, ahiret ahvaline dair bilgili kılmak için rehberlik edecek olan, peygamberdir.¹⁰⁰⁸ Abduh'un, akli sınırlamaya yönelik bu kriterleri çelişki gibi görülmemelidir. Çünkü Abduh, aklın tabii sınırını, müşahede alanındaki sahasını oldukça geniş tutarken, gayb alanında din ve peygambere muhtaç olduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁰⁹

Abduh'a göre İslâm'ın akla yüklemiş olduğu fonksiyon dinlerin sonuncusu olduğu için ayrıca bir tekâmülün de tezahürüdür. Çünkü ilk dinler, duyu organlarına, mu'cizelere, Hristiyanlık ise şekilden daha çok kalbe önem verirken, akli olgunluğa erişmiş olan insanoğlu için İslâm gelmiş oldu. İslâm, akıl, din ve

¹⁰⁰³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/348-349.

¹⁰⁰⁴ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansıması*, 48.

¹⁰⁰⁵ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansıması*, 75.

¹⁰⁰⁶ Altıntaş, "Protestancı Söylem Karşısında İslâmcıların "İhyacı" tepkisi/cevabı: "Muhammed Abduh Örneği", 52.

¹⁰⁰⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/63-65.

¹⁰⁰⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/223; Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 102.

¹⁰⁰⁹ İçcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 167.

tabiat üçlüsünün bir bütün olduğunu vurgulamak suretiyle insanoğlu için yeni bir çıkış kapısı açmış oldu.¹⁰¹⁰

XIX. yüzyıldan sonra akıl-din ilişkisi alanındaki tartışmalar, dini temelden sarsıcı ve mahiyetini sorgulayıcı bir boyuta evrilmiştir.¹⁰¹¹ Ancak Abduh'un akıl-din ilişkisi anlayışı, hurafelere bulaşmış gelenekçilik değildir. Ya da mutlaklaştırılmış akıl ve Kur'ân'ı pozitivist verilerle te'vil etmek isteyen rasyonalizm ve modernizm dengesi de değildir. Onun metodu, insanın kendini, dini ve dünyayı anlamasında akıl ve dinin ayrılmaz ikili olduğunu vurgulamasıdır. Ona göre Müslüman, Allah'ın insanoğluna lütfettiği akıl limanına sığınmalı, dini ve risâleti anlamanın akıl ile mümkün olduğunun bilincinde olmalıdır.¹⁰¹² İslâm, yeryüzüne geldiği anda akla öylesine bir seslenmiştir ki onu daldığı uykusundan uyandırmıştır.¹⁰¹³

Akıl-din çatışması hususunda Abduh, aklın Allah'ın eserlerinden biri olduğunu, bir başka eseri olan ilâhî kitapla asla çelişmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰¹⁴ Akıl-din ilişkisinde çatışma görüntüsü bulunduğunda, aklın öne geçirilmesi gerekir. Bu durumda sahih olan nakil karşısında iki tavırdan biri gerçekleşir. Ya naklin sahih olduğuna inanmakla birlikte manasının anlaşılamadığı, anlamakta aciz kalındığı düşünülerek manası Allah'a havale edilir. Ya da dilin müsaade ettiği ölçüde nakil te'vil edilerek aklın hükmü ile uyumlu hale getirilir.¹⁰¹⁵ Çünkü namazlardaki rekâtların sayıları ve Mina'daki şeytan taşlama dışında, İslâm'ın bütün ibadetlerinde aklın anlayış gücünün ötesinde kalan hiçbir şey yoktur.¹⁰¹⁶ Bu ikisi de el-Alîm ve el-Habîr olan Allah'ın hikmetine havale edilmesi gereken hususlardır.

Abduh'a göre Allah'ın zâtı, sıfatları, melekler, arş, cennet ve cehennem gibi gayba dair meselelerde insan aklını mutlak hakem tayin etmek, akli azdırmak

¹⁰¹⁰ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansıması*, 62-63.

¹⁰¹¹ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansıması*, 36.

¹⁰¹² el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 155.

¹⁰¹³ el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 160.

¹⁰¹⁴ el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 166-167.

¹⁰¹⁵ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 106.

¹⁰¹⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 206.

ve sınırlarının dışına çıkarmak anlamına gelir. Bu dinen yasak olandır. Çünkü akılla her şeyi bileceğiz diyen dünyanın en büyük filozofları bile, gerek kendilerinin gerek karınca ve arı gibi haşerelerin mahiyetini idrak etmekten bile aciz kalmışlardır. Sonradan gelenlerden, sahâbe, tabiîn ve selefin yolunu terk edip akla ilk iki kuşağın yüklediği rolden farklı bir rol verme yoluna gidenler de bunu başaramamışlardır.¹⁰¹⁷

3. 1. 7. 2. Tabâtabâî'ye Göre Akıl-Din İlişkisi

Tabâtabâî'ye göre akıl, insanı Allah'a kulluk sunmaya yönlendiren bir araçtır. Ancak tek başına insana yol göstermek için yeterli değildir. Çünkü salt akıl, başkaları ile yardımlaşmaz ve herkesin iyiliğini düşünecek kararlar veremez. Buna karşılık insanın ihtiyaçlarına en mükemmel karşılık verecek yol, peygamberlerin öğrettiği yoldur. Zaten bu yol, peygamberlere Allah'tan vahiy aracılığı ile gelen, onların müşahhas hayatlarında kendini bulan ve inkâr edilemeyecek kadar sarîh, doğru ve geçerli bir yoldur.¹⁰¹⁸ Allah'ın kitabının varlığı da insanların onu anlaması, onunla doğru yolu bulması ve hakka ulaşması içindir.¹⁰¹⁹

Tabâtabâî'ye göre akıl ile nakil asla çelişmez. Çünkü Allah'ın kitabında aklın değeri net bir dille onaylandığına ve akla hüccet olma özelliği verildiğine göre akıl ile naklin çelişmesi olanaksızdır. İki doğrunun birbiri ile çatışması nasıl mümkün değil ise bu da mümkün değildir. Hatta fiilî olarak da bu çelişki görülmez.¹⁰²⁰

Tabâtabâî'ye göre insanlık için bir din ve bağlanacakları bir şeriat göndermek, ilâhî inâyetin bir gereğidir. Özellikle Hz. Nûh'tan önce insan topluluklarının kendi akılları üzere başıboş kalması ve bunun sonucunda da ilâhî gayeden uzaklaşmalarıyla birlikte Allah, insanları Hz. Nûh ile uyarmış, ancak kabul etmemeleri nedeniyle yeryüzünde helak gerçekleşmiştir. İşte bu tür olaylar

¹⁰¹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru 'l-menâr*, 12/167.

¹⁰¹⁸ Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 97.

¹⁰¹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17/197.

¹⁰²⁰ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 38.

insana aklının ilâhî rehber ve ikazlardan berî olmamak kaydı ile hareket etmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹⁰²¹

Allah'ın akla vurgu yaptığı âyetlerdeki temel amaç; insanların dinî ve dünyevî sorumluluklarını düşünüp idrak etmeleri ve bunu temin için akıllarını kullanmaları gereğidir.¹⁰²²

3. 1. 8. Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Akıl-Nakil İlişkisi Bağlamında Âyetlere Yaklaşımları

Bu başlıkta, düşünce sistemlerinde akla büyük önem atfeden üç müfessirin, tefsir metotlarında âyetleri nasıl yorumladıkları birkaç örnek ile ele alınacaktır.

Örnek 1) Bakara sûresi 269. âyetindeki “الْحِكْمَةُ”¹⁰²³ kelimesi, Abduh'a göre “sağlam bilgi/sahih ilim/yetkin akıl” anlamındadır. Ona göre, zihinde depolanmak suretiyle biriktirilen bilgi ile hikmet farklı şeylerdir. Hikmet; eşyanın hakikatının anlaşılmasını sağlayan mükemmel akıl demektir. Bu akıl, insan için kavramların doğruluğunu ölçen ve çeşitli tasavvurları ve tasdikleri birbirinden ayıran tek tartıdır.¹⁰²⁴

Tabâtabâî'ye göre âyetteki hikmet; hiçbir şekilde içerisinde yalan ve batıl unsurlar barındırmayan doğru ve gerçek aklî bilgilerdir. Bir başka deyişle hikmet, realiteye uygun önermeler, insanın mutluluğunu kapsayan olgular, dünya ve ahirete dair ilâhî gerçek bilgilerdir. Âlemin insan mutluluğu ile ilişkili yönlerini açıklayan ve dinî hükümlerin esasını oluşturan fitrî gerçeklerdir.¹⁰²⁵

¹⁰²¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 10/263.

¹⁰²² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/18.

¹⁰²³ el-Bakara 2/269. “O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar. Âyetteki “الحكمة” kelimesi klasik tefsirlerde; Kur'an, din, Hz. Peygamber'e verilen nübüvvet, isabetli söz ve fiil, fıkıh, Kur'an'ın nâsih ve mensûhunu, muhkem ve müteşâbihini bilmek şeklinde anlaşılmıştır.” İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri ibn Abbâs* (Mevki'u't-Tefâsir, t.y.), 1/48; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 5/576; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 3/313.

¹⁰²⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/75-77.

¹⁰²⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/396.

Örnek 2) Âl-i İmrân sûresi 4. âyetteki “الْفُرْقَانُ”¹⁰²⁶ kelimesini Abduh, akıl olarak yorumlamaktadır. Abduh’a göre furkan, ayırt etme aracı, kendisiyle inanç konularında gerçekleri tanıdığımız ve onları batıldan ayırdığımız akıldır. Ya da şer’i hükümlerde haklarımızı tanıdığımız ve insanlar arasında adaletle davrandığımız mizandır.¹⁰²⁷ Tabâtabâî, “furkan”¹⁰²⁸ kelimesini direkt akıl demese de hak ile batılı birbirinden ayıran şey diye tanımlarken, “mîzan”¹⁰²⁹ ile de aynı anlamın kastedildiğini ifade etmektedir.¹⁰³⁰ Her iki müfessirin de furkan ve mîzan tanımlamalarında geleneksel ulemadan ayrılıp akla, aklın mümeyyiz rolüne vurgu yaptıkları görülmektedir.

Örnek 3) Nisâ sûresi 82. âyetten¹⁰³¹ Abduh, bireysel anlamda her bir müminin Kur’ân üzerinde düşünmesinin vucubiyetinin vurgulandığını ifade etmektedir. Hatta akıl yürütme farz ise bu âyetten taklidin de haram olduğu hükmünün çıkarılabileceğini iddia etmektedir.¹⁰³² Tabâtabâî ise âyetin bağlamına göre burada Kur’ân’da asla çelişki olmadığını ve bunun üzerine düşünülüp ders alınması gerektiğine işaret olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında Kur’ân, sadece bilginlerin anlayacağı sır değil, sıradan anlayış düzeyine sahip olan kimselerin de anlayabileceği ve kendi içinde bir âyetin diğerini açıkladığı mahiyette bir kitaptır.¹⁰³³

Örnek 4) En’am sûresi 104. âyetteki, “بَصَائِرُ”¹⁰³⁴ kelimesini Abduh; kalbin inancı, yakîn ile sabit olan marifet, şahit, tanık, hüccet, kıvrak zekâ, ilmî

¹⁰²⁶ Âl-i İmrân 3/3-4. “O sana kitabı, gerçeğin ta kendisi ve öncekileri doğrulayıcı olarak indirmiştir; daha önce insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ve İncil’i indirmişti; furkanı da indirdi. Bilinmeli ki Allah’ın âyetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır. Allah suçlunun hakkından gelen mutlak güç sahibidir.”

¹⁰²⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/160; J.M.S Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 47.

¹⁰²⁸ İlgili âyetler için bk., el-Bakara 2/53; el-Enfâl 8/29, 41; el-Enbiyâ 21/48; el-Furkân 25/1.

¹⁰²⁹ İlgili âyetler için bk., el-Bakara 2/213; el-Hadîd 57/25.

¹⁰³⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/9-10.

¹⁰³¹ en-Nisâ 4/82. “Hâlâ Kur’an üzerine gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.”

¹⁰³² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/296.

¹⁰³³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/18-21; 17/256.

¹⁰³⁴ el-En’am 6/104. “Doğrusu size rabbiniz tarafından basîretler (idrak kabiliyetleri) verilmiştir. Artık kim hakkı görürse faydası kendine, kim de kör olursa zararı kendinedir. (De ki:) “Ben üzerinize bekçi değilim.” Bu âyetteki “بَصَائِرُ” kelimesini müfessirler; beyan, Allah’ın emirleri,

gerçeklerin kavranmasına yarayan kuvvet, akıl ve Kur'ân olarak açıklamaktadır. Ona göre basiret yeteneği ile birlikte kişi hakkı görür, hakikate kör olmaz ve geçmişî körü körüne taklit etmez. Çünkü basiret, maddi objeleri görmeye yarayan gözün karşıtı olarak bu anlamları içermektedir. Basiretin körlüğü gözlerin körlüğünden beter olup hem bu dünyada hem de ahirette kişinin kötü sonu demektir.¹⁰³⁵ Tabâtabâî ise bu âyetteki basiret kelimesini, görme ve körlük, bilgi ve cehalet veya iman ve küfür olarak yorumlamaktadır. O, âyetin bütünü düşünüldüğünde, peygamberlerin, insanların üzerinde bekçi olmadığı, sadece insanlara öğüt vermek için geldikleri ve insanların basiret ile hakikati tercih etmeleri gerektiğinin vurgulandığını ifade etmektedir.¹⁰³⁶ Her iki müfessirin de insanın özgür iradesine, hakikati bulma yolunda çabalaması gereğine ve akla vurgu yaptıkları görülmektedir.

Örnek 5) Enfâl sûresi 22. âyetini¹⁰³⁷ Abduh, akılla ilişkilendirerek; hak ile batılı, iyilikle kötülüğü birbirinden ayıran aklın faziletini yitirmiş kimseler olarak tefsir etmektedir. Ona göre, eğer insanlar akletselerdi talep eder, işitir, açıklar ve yorumlardı.¹⁰³⁸ Tabâtabâî ise âyetin anlamını, “*Yeryüzünde hareket eden tüm canlı türleri ve cinsleri içinde en kötülerini, düşünmeyen sağır ve dilsizlerdir. Düşünmüyorlar; çünkü hakkı algılayacak bir yola, bir araca sahip değiller.*” şeklinde, müfessirlerin çoğunluğunun izahı gibi tefsir etmiştir.¹⁰³⁹

Örnek 6) Hûd sûresi 17. âyetteki “بَيِّنَةٍ”¹⁰⁴⁰ ifadesini; Abduh, duruma göre kendisiyle hakkın ortaya çıktığı şey, olarak tefsir etmektedir. Ona göre bu, akli konularda burhan, naklî hususlarda nass, ilâhiyat sahasında mu‘cizeler, maddî konularda tecrübeler ve adlî konularda da şهادetlerdir.¹⁰⁴¹ Tabâtabâî, buradaki

âyetler, deliller ve idrak kabiliyeti olarak tefsir etmişlerdir.” İbn Abbâs, *Tenvîru’l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, 1/151; Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, 12/23; el-Kurtubî, *el-Câmi’*, 7/53; Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 10/96; Hayrettin Karaman vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/450.

¹⁰³⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/657.

¹⁰³⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/302-303.

¹⁰³⁷ el-Enfâl 8/22. “*Allah katında canlıların en aşağı derecede olanları, sağır, dilsiz ve düşünemez olanlardır.*”

¹⁰³⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 9/626-627.

¹⁰³⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/42.

¹⁰⁴⁰ Hûd 11/17. “*Rabbinden gelmiş açık bir delile dayanan kimse...*”

¹⁰⁴¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 12/50.

“beyyine” kelimesini, basiret, mu‘cize ve Hz. Peygamber’e özel bağışlanan ilâhî basiret melekesi olarak ifade etmekte, ancak akıl ile ilişki kurmamaktadır.¹⁰⁴²

Örnek 7) Naziât sûresi 26. âyetindeki “لِمَنْ يَخْشَى”¹⁰⁴³ ifadesi için Abduh, “İşlerin sonucunu ve varacağı yeri, geçmiş havadisleri ve yaşanmakta olan olayları düşünen akla sahip olanlar için ibretler vardır.” şeklinde izah ederken,¹⁰⁴⁴ Tabâtabâî bu âyeti, “Fıtratında unutma ve umursamama olan, sıkıntı ve azab durumunda içgüdülerinde korku beliren insan için özüne ve sırat-ı müstakime yönelmesine dair bir uyarı vardır.”¹⁰⁴⁵ şeklinde tefsir etmiştir.

Örnek 8) Beled sûresi 10. âyette geçen “النَّجْدِينَ”¹⁰⁴⁶ kelimesini Abduh, hayır ve şerri birbirinden ayıran (temyiz edici) vicdan ve akıl olarak,¹⁰⁴⁷ Şems sûresi 7. âyetindeki “تَسْوِيَةً”¹⁰⁴⁸ kelimesini de “hayır ve şerri, zahirî ve bâtınî duyguları birbirinden ayıran kuvveler” şeklinde yorumlamaktadır.¹⁰⁴⁹ Tabâtabâî ise “النَّجْدِينَ” kelimesini; “hayır ve şer yolu,”¹⁰⁵⁰ “تَسْوِيَةً” kelimesini ise; “güçlü, bilgili, hikmetli, organlarını uyum içerisinde yarattığı, ruh ile bedeni arasında dengeyi koruduğu varlığa yemin olsun ki” şeklinde tefsir etmektedir.¹⁰⁵¹

Örnek 9) Leyl sûresi 12. âyette¹⁰⁵² Abduh’a göre, Allah insanın özüne, akıl ve seçme yeteneğini yerleştirdiğine, bu akıl vasıtasıyla doğru ile yanlış tefrik etme yetisinin kendisine verildiğine vurgu yapmaktadır. Bunun yanında peygamberlerin gönderilmesi, eğitim-öğretim için inanç esaslarının açıklanması ise insanın hürriyetine, hayır ve şer kavşağında istediğini seçebileceğine

¹⁰⁴² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 10/183-184.

¹⁰⁴³ en-Naziât 79/26. “Elbette bunda Allah’a itaatsizlikten korkanların alacağı büyük bir ders vardır!”

¹⁰⁴⁴ Abduh, *Tefsîru cüz’i amme*, 13.

¹⁰⁴⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/189.

¹⁰⁴⁶ el-Beled 90/10. “Ona iki yolu (doğru ve eğriyi) göstermedik mi?”

¹⁰⁴⁷ Abduh, *Tefsîru cüz’i amme*, 90.

¹⁰⁴⁸ eş-Şems 91/7. “Nefse ve onu şekillendirene”

¹⁰⁴⁹ Abduh, *Tefsîru cüz’i amme*, 96.

¹⁰⁵⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/292.

¹⁰⁵¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/297.

¹⁰⁵² el-Leyl 92/12. “Doğru yolu göstermek bize aittir.”

işarettir.¹⁰⁵³ Tabâtabâî'ye göre hidâyetin kaynağı Allah'tır. Allah, insanoğluna hidâyetin yolunu gösterir ya da hidâyeti arzu edene yolu kolaylaştırır.¹⁰⁵⁴

Akıl ve din başlığında Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

Abduh'un akıl-din ilişkisi anlayışı, Mu'tezilî ekolün dini anlamada akla abartılı vurgusundaki aşırılıkların törpülediği ve pozitivist akıl sapmalarının¹⁰⁵⁵ önlediği mutedil bir çizgi olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı da bugün Abduh'u çağdaş Mu'tezilî değil, kendi sistemi içerisinde dinin zamanla bozulmuş rivayetlerini, telakkilerini aslına döndürmeye çalışan; unutilan, ihmal edilen değerleri yeniden hatırlatan bir müceddid diye nitelemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Reşid Rızâ ise Abduh'tan sonra dini anlama metodunda selefist bir dönüşüm yaşayış, aklî düşünüş metodunun yerine daha çok rivayet ve nakilci bir bakış açısına evrildiği görülmüştür.

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî XIX. yüzyılda aklın önemini ve işlevini tutarlı ve sistematik bir bütünlük içerisinde ele alan, Müslümanların dini anlama ve yaşama noktasında kemikleşen tutumlarında paradigma değişikliğine giden ve aklın önündeki bariyerleri kaldıran kişiler olarak değerlendirilebilir.

Şîa genel anlamda akıl ile saf ve pratik aklın ortaya koyduğu kategorik hükümleri kasteder.¹⁰⁵⁶ İmamlar döneminden sonra (260 sonrası) gelenekçi (Ahbârî) ekol Şîi dünyada baskın bir egemenlik sağlamıştır. Bunun sonucu olarak akıl ötelenmiş, her türlü aklî yöntem ve analitik düşünme biçimi dışlanmıştır. Bu etki IV. yüzyıldan X. yüzyılın sonuna kadar sürmüştür. Şîa âlimlerinin çoğunluğu bu ekolün (Ahbârî/Kum Ekolü) etkisinde olup seleflerinin yaptığı gibi bu kuşakta imamların sünnetlerini kitaplara toplamak ve rivayet etmekten öte bir şey üretememişlerdir.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵³ Abduh, *Tefsîru cüz'i amme*, 103.

¹⁰⁵⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/203-205.

¹⁰⁵⁵ Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, 76.

¹⁰⁵⁶ Hüseyin Müderrisî, "Şîa Fıkında Akıl ve Gelenek -Genel Bir Bakış-", *Marife* 8/3 (2008): 404.

¹⁰⁵⁷ Müderrisî, "Şîa Fıkında Akıl ve Gelenek -Genel Bir Bakış-", 410.

Ancak Tabâtabâî'nin, ilk dönem klasik Şîî müfessirlerden; Ahbârî ekolün de önde gelen temsilcileri olan Ayyâşî, Kummî ve Tûsî gibi rivayetçi değil; kendisinin de mensup olduğunu söyleyebileceğimiz Usûlî gelenek temsilcileri gibi mutedil ve akılcı bir çizgide olduğu ifade edilebilir. Onu sınırlayan, aklı daha etkin bir şekilde düşünce dünyasında hâkim kılmasını engelleyen temel saik mezhebî kaygılarıdır.

3. 2. Mezhep Taassubu

Mezhepler İslâm'ın zenginliği, dinin tabiatı ve insan fitratının zorunlu sonucudur. Ama mezhepçilik böyle değildir; tam aksine mezheplerin öldürücü düşmanıdır. Ne zaman mezheplerde müsamaha ve kardeşlik anlayışı hâkim olmuş ise Müslümanlar huzur ve geniş imkânlar içinde yaşamışlar, ne zaman mezhep taassubu, tekelciliği, tekbenciliği, ötekileri dışlamacılığı, tek bir mezhebin din yerine konması anlayış, propaganda ve uygulaması baş göstermiş ise arkasından tefrika, hatta çatışmalar gelmiştir.¹⁰⁵⁸

Tabâtabâî, mensubu olduğu hâkim değerlerin etkisinde kalarak kendisini sınırlamış bir düşünürdür. İslâm düşüncesinde temel meseleleri ele alması, incelemedeki derinliğine rağmen mezhebî kaygıları, Tabâtabâî'yi kendi mezhebini savunmak ve karşı olduğu mezhebin delillerini çürütmek için çabalamaya sevk etmiştir. Abduh ve Reşid Rızâ'yı ele almasının en temel gerekçesi de bu iki ismin Şîa'ya karşı aşırı mezhebî söylemleridir.¹⁰⁵⁹ Şîî müfessirlerin genelinde olduğu gibi Tabâtabâî de bazen görüşlerine delil olabilecek âyetleri mezhebî kaygılarla tefsir etmekte bazen de kendi görüşü için âyeti klasik Şîî ulemadan farklı yorumlayabilmektedir.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁸ Hayrettin Karaman, "Mezhepçilik ve Tarikatçılık", Yeni Şafak Gazetesi. Erişim 18.03.2020. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/mezhepçilik-ve-tarikatçılık-2040883>.

¹⁰⁵⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/166, 501.

¹⁰⁶⁰ Tabâtabâî'nin, Abduh ve Reşid Rızâ'yı eleştirdiği âyetlerin genel bir listesi için bk., sırat sebil kelimeleri hakkında, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/63-64; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/32-34; En'am 6/27. Müşriklerin gizledikleri şeyler hakkında, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/350-355; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/53-54; Peygamberlerin faziletlerine göre sıralanması hususunda, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/586-610; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/244-245; A'raf 7/2. âyetinde "...Kendisi ile uyarasın diye..." ifadesinin manası üzerine, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/305; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/8; A'raf 7/32. âyette İslâm'ın insanlık tarihine kattığı değer hakkında, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/383; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/82; A'râf 7/46.âyette Araf'ın ne olduğu ve Araftakilerin kimler olduğu tartışmasında,

3. 2. 1. Mezhep ve Taassup Kavramları

Mezhep kelime olarak, “anlayış, gidilecek yer ve yol, görüş ve inanç” anlamlarına gelmektedir. İstilahî olarak ise “itikadî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri, dinin anlaşılma biçimiyle ilgili tezahürleri” manasına gelmektedir. Bir başka ifadeyle, dinî hükümlerin dayandığı delilleri bulup, bu delillerden hüküm çıkarmakta ve yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerdir.¹⁰⁶¹

Mezhep kelimesi Kur’ân’da bulunmamaktadır. Bu kelime ile aynı manada kullanılan “fırka” ise sadece bir yerde geçmektedir.¹⁰⁶² Kur’ân’da terim anlamı ile taassup kelimesi geçmese de “kör bir inatla gerçeğe karşı direnenler” anlamında dört âyette “عَنِيدٍ / inatla karşı çıkan”¹⁰⁶³ ve bir âyette de “yanlış bir inancı inatla sürdürmek” anlamında “لَلْجَوِّ”¹⁰⁶⁴ kelimeleri geçmektedir.¹⁰⁶⁵ Hadislerde de mezhep kelimesi terim olarak yer almamaktadır. Hz. Peygamber’in, ümmetinin düşeceği ihtilafları ifade için daha çok “fırka” lafzını kullandığı görülmektedir.¹⁰⁶⁶

Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/433; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/127-140; Bakara sûresi 215. âyetin tefsirinde, Tabâtabâî, *el-mîzan*, 2/161-162. Muta Nikâhı konusunda, Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/300; 5/20. “Yahudi ve Hristiyanların dost edinilmesi meselesinde, Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/369-371. Hz. İbrahim’in “Rabbim bilgice her şeyi kuşatmıştır” ifadesi çerçevesinde, Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/197-198. Uhud ve Huneyn savaşlarında bazı Müslümanların savaştan kaçması hususunda, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/618; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/58; Tevbe 9/19. âyette Reşid Rızâ’nın âyetin tefsirinde tercih ettiği hadise ve senedine itiraz hususunda, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/216; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/211; Zekât verilecek kimselerin gruplarının sıralaması konusunda, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/568-599; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/310-314; Dua ibadet ilişkisi, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/350; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 10/39; Hz. Nûh’un kavmi için gerçekleşen Tufan afetinin bütün yeryüzünü kapsayıp kapsamadığı ve Hz. Nûh’un ömrünün kaç yıl olduğu hususunda, Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/106; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 10/264. Ayrıca sadece âyet/sûre numaralarını vermekle yetineceğimiz şu yerlerde de Tabâtabâî, *Menâr* tefsirini eleştirmiştir. et-Tevbe 9/1,3,19, 25, 27, 30, 35, 40, 43, 60, 61, 64, 66, 100, 112; Yûnus 10/16, 19, 25, 27, 28, 33,35, 38, 40, 57, 62,63, 88; Hûd 11/1,2,3, 13, 14, 17, 27, 62, 63, 80, 105, 107, 113; Yûsuf 12/17, 24, 40, 49.

¹⁰⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/393; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 2/450-453; İlyas Üzümlü, "Mezhep", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/526.

¹⁰⁶² et-Tevbe 9/122.

¹⁰⁶³ Hûd 11/59; İbrâhîm 14/15; Kâf 50/24; el-Müddessir 74/16.

¹⁰⁶⁴ el-Mu'minûn 23/75.

¹⁰⁶⁵ Mustafa Çağrı, "Taassup", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/285.

¹⁰⁶⁶ Üzümlü, "Mezhep", 29/526.

Mezhepler, temel ihtilaf alanlarına göre; itikadî, amelî ve siyasî olarak üç başlıkta tasnif edilmiştir. İtikadî ve siyasî farklılıklar ilerlediği ve çeşitli fitnelerin ortaya çıktığı süreç dikkate alınarak “Ehl-i sünnet”¹⁰⁶⁷ ve “Ehl-i bid‘at” olarak adlandırılmıştır.¹⁰⁶⁸ “İftirak hadisi”¹⁰⁶⁹ diye meşhur olan ve kabulü ve/veya reddi hususunda büyük tartışmaların yapıldığı rivayete göre yapılan tasnifte ise fırka-i nâciye ve fırka-i dâlle diye isimlendirilmiştir.¹⁰⁷⁰

Taassup ise “bağlamak, kuşatmak ve ihata etmek” demektir. Taassup ile aynı kökten gelen asâbe ise bir araya getirmek, birleştirmek, sevmek ve bir şeye rıza göstermek anlamına gelmektedir.¹⁰⁷¹

Diğer bir tanıma göre taassup, haklı haksız ayırımını yapmaksızın birinin, başkalarını kendi tarafına çağırması, taraftarlık ve hizipçilik yapması, akraba ve mensup olduğu kavmin fertleri hakkında yardım ve tarafgirlik yapması veya delil ortaya çıktıktan sonra herhangi bir tarafa olan meyilden dolayı hakkı kabul etmemesidir.¹⁰⁷² Bireyin aklını, iradesini ve özgür düşünme hürriyetini başkalarına bıraktığı ya da ötelediği durumdur. Mutaassıp ise başkasının adına konuşan, onun gözü ile meseleleri gören, gerektiğinde bu bakış açısını cemaat, ırk, ideoloji gibi grup psikolojisine taşıyan kişidir.¹⁰⁷³ Bu bağlamda kişiler, din, mezhep, ırk ve kabile anlayışlarında mutaassıp olabilmektedirler.

Kur’ân’da pek çok âyet, birliğe ve beraberliğe¹⁰⁷⁴ çağırmakla birlikte, sosyal birlikteliği bozan ideolojik ayrılıkları, dinin aslı ile temel hükümlerini ortadan kaldırmayı ve/veya etkisiz hale getirmeyi amaçlayan ihtilafları

¹⁰⁶⁷ **Ehl-i sünnet:** Hz. Peygamber ve ashabının dinin temel konularında takip ettikleri yolu izleyenler. Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 53.

¹⁰⁶⁸ Üzüm, "Mezhep", 29/527.

¹⁰⁶⁹ Ebû Dâvûd, “Sünen”, 1.

¹⁰⁷⁰ Bekir Topaloğlu, "Mezhep", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/534.

¹⁰⁷¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-qyn*, 1/308-309; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/602.

¹⁰⁷² Abdülcelil Candan, "Kur'an'ı Yanlış Anlamada Taassup Faktörü", *Diyanet İlmî Dergi* 39/1 (2003): 14.

¹⁰⁷³ Candan, "Kur'an'ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü", 14; Fevzi Rençber, "İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017): 79-85.

¹⁰⁷⁴ Âl-i İmrân 3/103-105; el-Mâide 5/104; el-En'am 6/159; el-Enfâl 8/46; el-Mu'minûn 23/53; el-Ahzâb 33/66-67; eş-Şûrâ 43/13.

yasaklamıştır.¹⁰⁷⁵ Hz. Peygamber'in, "sakaleyn hadisi"¹⁰⁷⁶ Müslümanları kardeşliğe,¹⁰⁷⁷ bir vücut gibi olmaya¹⁰⁷⁸ ve duvarın tuğlalarının birbirine dayanmasına benzettiği¹⁰⁷⁹ hadisleri müsellemdir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hilm, teenni, sabır ve sekinete davet ettiği hadislerini göz ardı eden bazı Müslümanlar, taassubî tavır ve söylemleri kullanmak suretiyle mezhebî ayrılıklara ve büyük fitnelere düşebilmişlerdir.

Mezheplerin ortaya çıkması hicrî ikinci asırdan itibaren başlamıştır. Başta hilafet meselesi olmak üzere siyasî konular, kökü tarihin karanlık sayfalarına dayanan kabilecilik anlayışı, bu problemlerin en önde gelenidir. Ayrıca, insanın mizacından kaynaklanan psiko-sosyal ve kültürel sebepler, tâbi olunan kişilerin masum görülmesi, mezhebin ya da dinin aslının tam bilinmemesi, taklitçiliğin yayılıp ictihad kapısının kapalı olduğu anlayışının gelişmesi ve insanları aydınlatacak münevverlerin toplumda azalması gibi sebepler, bu süreci hızlandıran etkenlerdir.¹⁰⁸⁰

Şüphesiz yaşamakta olan bu süreç, müfessirleri de etkisi altına almış ve yazılan tefsirlerde dönemin siyasî, sosyal ve dinî şartlarının etkisi görülmüştür. Tefsirde taassup ile âyetleri izah etme temayülü, Hz. Peygamber ve ilk üç halife döneminde görülmese de "hakem olayı" diye bildiğimiz ve âyetlerin siyasî çıkarlar için kullanılmaya başlandığı zaman ile birlikte ortaya çıkmıştır.¹⁰⁸¹

3. 2. 2. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Mezhep Anlayışı

Abduh'a göre mezhep, "Allah'ın kitabını ve Resûlü'nün sünnetini; bu iki kaynağın kaidelerini müstakil olarak anlayan, nasslardan hükümler çıkaran âlimlerin üzerinde bulundukları istidlal yoludur."¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁵ Topaloğlu, "Mezhep", 29/533.

¹⁰⁷⁶ Ebû Abdillâh el-Asbahî Mâlik b. Enes, Muvattâ (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1997), "Kader", 3.

¹⁰⁷⁷ Buhârî, "Edeb", 58.

¹⁰⁷⁸ Buhârî, "Edeb", 27.

¹⁰⁷⁹ Buhârî, "Edeb", 36.

¹⁰⁸⁰ Candan, "Kur'an-ı Yanlış Anlamada Taassup Faktörü", 17-18.

¹⁰⁸¹ Candan, "Kur'an-ı Yanlış Anlamada Taassup Faktörü", 18.

¹⁰⁸² Abduh, *Tevhid Risalesi*, 65.

Farklılık ve ihtilaf iki kısımdır. Birincisi, anlayış farklılıkları olup bunlar doğuştan olan, akılda ve anlayıştaki farklılıkların duygu ve düşüncelere yansımalarıdır. Bunlar aynı evde yaşayan kardeşlerden, diğer bütün insanlara kadar var olan sünnetullahın bir tezahürüdür. İkincisi ise din ve hukuk alanında olup hevâ ve heveslerden dolayı meydana gelen farklılıklardır ki insanlık açısından en zararlı olanı da budur. İşte mezhep, siyasî parti ve diğer dünya görüşlerindeki farklılıklara zemin hazırlayan anlayış buradan gelmektedir.¹⁰⁸³

Taassup kavramına nasslarda ve düşünce tarihimizde daha çok olumsuz anlam yüklenmesine karşın İbn Haldûn'dan da etkilendiğini düşündüğümüz¹⁰⁸⁴ Abduh, taassup kavramını; dinî, millî ve kültürel değerlerin korunması, yaşatılması ve nesillere aktarılması konusunda önemli bir bağ olarak tanımlamaktadır. Abduh'a göre taassup, kişinin kendi aile, akraba, vatan, din ve milletini savunma duygusudur. Taassup, kişiler arasında ilişkiyi geliştiren, aynı değerlere inanan toplumda dinamik bir bağ oluşturan ve dışa karşı kendini savunma duygusunu diri tutan ve besleyen bir iksirdir. Bu, bütün toplumlar için birlik ve beraberliği temin etmede, dinî, millî ve kültürel değerleri ayakta tutmada geçerli bir yasadır. Toplumlar kendi öz değerlerine sarılıp bunu korudukları sürece gelişip üretirler. İşte bunu temin eden duygu, taassup duygusudur.¹⁰⁸⁵

Ona göre taassup, bütün ümmetin kendisi ile dolu olduğu ruh halidir. Bu ruh ile kişi, belaları savar, boş şeylerle uğraşmaz. Abduh, yukarıda ifade ettiğimiz içerikteki taassup duygusunu fazilet ve mukaddes bağ olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre asabiyet ruhu zayıflarsa, güçler sarsılır, ipler gevşer, yardımlaşma ve birbirine hizmet etme duyguları körelir. Bunun sonucu olarak ümmetin içine ayrılıklar düşer ve yabancıların müdahalesine uygun bir zemin doğmuş olur.¹⁰⁸⁶ Ancak taassup duygusunun mutedil bir çizgide devam ettirilmesi gerekmektedir. İfrat ve tefrite varan bir boyuta taşınırsa, azlığı za'fiyyet, fazlalığı ise haddi aşmak olur.

¹⁰⁸³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/23.

¹⁰⁸⁴ İbn Haldûn'a göre asabiyet, sosyal grupları bir arada tutan bağ ve siyâsî otoritenin aslıdır. Bu görüşe göre gerek insanları gerek devleti geniş bir aile anlayışı çerçevesinde bir arada tutan bağ asabiyet duygusudur. Abdurrahman bin Muhammed Hadramî İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, t.y., 68.

¹⁰⁸⁵ Cemâleddîn Efgânî & Muhammed Abduh, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, 124.

¹⁰⁸⁶ Cemâleddîn Efgânî & Muhammed Abduh, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, 125.

Abduh'a göre taassup, soy birliği etrafında dinî ve millî değerlere sahip çıkmak ve yaşatmaktır. Ancak taassup, tarihî süreçte aşırı gelenekçiler tarafından kapsamı genişletilip kendi gibi düşünmeyenleri tecrid etmek için kullanılan demoklesin kılıcı yapılmış, örf, gelenek ya da ırkı, dinî anlayışın önüne alacak bir bağnazlığa dönüştürülmüştür. Müslümanlar arasında Abduh'un ifade etmeye çalıştığı mezhep taassubuna karşın, bugün aşırılığı şiddete vardırın anlayışlarla İslâm ülkelerini şiddet sarmalının içine sürükleyen bir boyut kazanmıştır. Günümüzde Müslümanların algıladığı ve içerisinde yaşadıkları somut durum ile taassup tanımlanacak olsa, "Mezhep taassubu, hakikati sadece kendi içinde gören kapalı birliktelik, 'başkasına' ait olanı tamamen reddeden, evrensel hakikatin ifadesi olan İslâm dini yerine, kendi fırkasının hakikatini evrensel doğru varsayan, tabulaştıran düşünce biçiminin adı"¹⁰⁸⁷ olmuştur. Dinin aslından kopan bu anlayış, beraberinde şiddeti getirmiş, Müslümanlar hem kendi içlerinde hem de dışı karşı büyük bir çıkmazın içine sürüklenmişlerdir.

Ancak Abduh'a göre bu sonucun arka planında itikadî ve amelî bozukluk vardır. Müslümanlara enjekte edilen cebrî anlayış, Müslümanların şahsiyetsizleştirilmesi sonucunu doğurmuş ve kendi ayakları üzerinde duramayan Müslümanlar, mezheplerin tahakkümü altına girmiş ve bu durum sonuç olarak mezhep taassubunu ortaya çıkarmıştır. Ona göre, cebrî anlayışta olmak, taklitçi din anlayışını kabul etmek demektir. Bu da zayıflığın, tembelliğin ve edilgen bir bireyin tutumudur. Hâlbuki mümin, özne olan, iradesi ve akli ile ayakta duran ve kendi kararlarını bizzat kendi veren etkin bir şahsiyettir.

Bir başka gerekçe de taklitçiliğin İslâm toplumunda amelî sahada egemen olmasıdır. Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıklarda kitap ve sünnete başvurularak çözüm sağlanması ilkesinden vazgeçilmesi, dinî düşünceye ve dindara karşı kalplerdeki saygının zayıflaması, dinin iradeler üzerindeki etkisini kaybetmesi ile birlikte herkesin hevâ ve hevesine tâbi olmasıdır.¹⁰⁸⁸

Mezheplerin teşekkül ettiği dönemdeki imamlar, müntesiplerinin ayrılığını asla körüklemiş değildir. İmam Mâlik Medine'de, Ebû Hanife Kûfe'de ve İmam

¹⁰⁸⁷ Mehmet Zeki İşcan, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanife Örneği", *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004): 59-78.

¹⁰⁸⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/30.

Şâfiî Mısır'da mezhebî görüşlerini açıklarken, rivayetlerin yanı sıra, aralarında yaşadıkları insanların sosyal, psikolojik ve geleneksel yapılarını da dikkate alarak hükümleri açıklamışlardır. Bu kanaatleri kabul görmüş olup yaşanması noktasında da sorun teşkil etmemiştir. Hatta dini, farklı anlamaları yüzünden birbirlerini tekfir etmemiş ve aralarında bugünkü anlamda mezhep kavgası da çıkmamıştır.¹⁰⁸⁹

Abduh'a göre, ümmeti eriştiği izzetten sonra zillete, yüceldiği makamdan sonra derekeye, güçlendikten sonra bugün aciz kaldığı mevcut durumuna düşüren temel sâik, aşırı mezhep ihtilafı, hevâ ve heveslerle oluşturulan fırka anlayışıdır. Kur'ân'da birliğe ve beraberliğe davet eden âyete¹⁰⁹⁰ rağmen bunca İslâmî mezhep ve fırka, Müslümanların birbirini dinlememesi, "hakikat benim" anlayışı ile hareket etmesi neticesinde ortaya çıkmıştır.¹⁰⁹¹ Aslında, Allah, insanların hevâ ve hevesleri yüzünden ayrılığa, mezhep taassubuna düştüklerinde bir araya gelmelerini temin edecek bir kaide koymuştur ki o da Allah'ın ipine sınıksız tutunmaktır.¹⁰⁹² Ayrıca bütün bozulmalara, kargaşaya ve fitneye rağmen, ümmet arasında onları itidale çağıran, sükûneti telkin eden ve iyiliği emreden bir aklî selim sahibi kesim olması da gerekmektedir.¹⁰⁹³ Toplum içerisinde bu görevi "seçkin" bir kitle yapmalı, Allah'ın hükümlerini toplumun maslahatını gözeterek şekilde uygulamalıdır.¹⁰⁹⁴ Bu kişiler şeriatin hikmetlerine vâkıf, arif, âlim ve fıkıh ilmini derinlemesine bilen Fakîh kimseler olmalıdır.¹⁰⁹⁵

Abduh'a göre mezhep taassubu ile insanlar tekfir edilmemelidir. Kişi eğer Allah'ın kitabını ihlal ve Resûlü'ne saygıda kusur etmiyorsa İslâm üzerinedir ve tekfir edilmemelidir.¹⁰⁹⁶ Ancak tarihî tecrübe ve günümüzde devam eden bağnazlık, bunun aksini göstermektedir. Ona göre, muamelat konusundaki farklılıklar da tefrika sebebi olmamalıdır. Çünkü böylesi bir farklılıkta iş ehline

¹⁰⁸⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/24.

¹⁰⁹⁰ Âl-i İmrân 3/103.

¹⁰⁹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/25.

¹⁰⁹² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/26.

¹⁰⁹³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/26.

¹⁰⁹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/27.

¹⁰⁹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/31.

¹⁰⁹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/25.

götürülmeli ve Allah'ın emrinin ne olduğu, alimlerin ilmî salahiyetleri ile ortaya konulunca sorun sulh olmalı ve kardeşlik devam etmelidir.¹⁰⁹⁷

İlk dönem sahâbiler arasında bazı ayrı görüşte olanlar vardı. İtikâdî olarak sağlam oldukları için kendi dönemlerinde bu farklılıkları mezhepsel ayrılıklara götürecek girişimlerde bulunmamışlardır. Ancak “Ümeyyeoğulları” bu farklılıkları mezhepsel ayrılığa götürmeye zemin hazırlamış ve sonraki kuşaktaki temsilcileri de Abdülmelik b. Mervan olmuştur. Emeviler İslâm'a istibdat ve saltanat yönetimini ilk soka topluluktur.¹⁰⁹⁸ Abduh, bu girişimleri itikâdî bozukluğa bağlamakta ve istibdat yönetimlerinin ümmet içerisine çöreklenmesiyle, ümmetin, din ve dünya işlerinde sahip olması gereken temel sâiklerden uzaklaştığını düşünmektedir.¹⁰⁹⁹

Abduh'a göre mezhepsel sorunların çözümü, mutlak anlamda Kur'an'a dönmektir.¹¹⁰⁰ Ancak bu gayedeki insanlar “mezhep taassubu anlayışı” ile görüşlerini ispat etmeye çalışmamalı, karşıdakinin görüşünü reddetme ve batıl olduğunu ifade etme gibi ayrıştırıcı bir metot kullanmamalıdır. İnsanlar sorgulamadan itaat etmemeli, kişilik ve görüş sahibi olmalarını önleyen ve eleştiri gücünü öldüren bir yola boyun eğmemelidirler.¹¹⁰¹ Çünkü insan bu dünyaya zâtî bir vücut ve bağımsız bir kişilik olarak gönderilmiştir.

Reşid Rızâ, Abduh'un asabiyet kavramını “dinî bağ” olarak ifade etmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü Kur'an'da pek çok âyet asabiyeti olumsuz anlamda ele alırken, nübüvvet ve hilâfet müessesesi de asabiyete karşıdır. Bunlar hak ve hakikat temeli üzerine kurulmuş bir otorite için kavmiyetçi asabiyet bağıni ortadan kaldırma mücadelesi vermişlerdir.¹¹⁰²

Reşid Rızâ'ya göre İslâm'ın ilk yıllarında mezhep, mezhep taassubu gibi sorunlar söz konusu değildi. Müslümanlar arasında fetva meselesi, sahih bilgilere ulaşma imkânı olduğu için sorun teşkil etmemekteydi. Ancak sonraki yıllarda öyle zaman oldu ki verilen bir fetva ümmetin arasında fitne ve kargaşaya sebep oldu.

¹⁰⁹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/25.

¹⁰⁹⁸ Çelik, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm Düşüncesi*, 96

¹⁰⁹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/60.

¹¹⁰⁰ el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 174-175.

¹¹⁰¹ el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 175.

¹¹⁰² Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 269.

İnanç sahasındaki bu durum amel sahasında da aynı idi. Başlangıçta camisi, imamı, hatibi bir olan Müslümanlar, daha sonra bölük pörçük sığ gruplar haline geldiler.¹¹⁰³

İslâm'da kötü görülen ihtilaf, kargaşaya sebep olan, Müslümanları bölünmeye götüren ihtilafıdır. Farklılığın rahmet olduğuna dair nebevî işaret, belli mezheplere taassupla bağlananlar tarafından doğru anlaşılamamış, hatta bu kesim, ihtilafın rahmet olmasına karşı direnmiştir.¹¹⁰⁴ Tarihte ve günümüzde farklı mezhep mensubu Müslümanlar arasında çıkan fitne, kavga ve kargaşa mücadelelerinin hikâyesi tarih sayfalarını karartmıştır.¹¹⁰⁵ İslâm dünyasında hâkim olan manzara şudur: Sünnîsi Şîîsi ile çarpışıyor, Şîî, Hâricî ile karşı karşıya, Hanefî mezhebinden olanlar Şâfiî'yi zimmilerle mukayese ederek yermeye çabalıyor. Bütün bunlar geri kalmışlığın, bağnazlığın ve dini doğru anlayamamanın neticesidir. Bunlar “Ey İman edenler! hep birlikte barışa girin.”¹¹⁰⁶ buyruğunu anlayamamanın tezahürüdür.¹¹⁰⁷

Reşid Rızâ, mezhep taassubunun hem usul hem de fûru'da görüldüğünü ifade etmektedir. Çünkü usulde mezhep taassubu ile insanlar birbirlerini tekfir ederlerken, fûru'daki farklılıklarla da dinlerini parça parça etmekte, bazıları kendi yaşadığının tek doğru olduğu anlayışı ile hareket etmekte ve bu anlayış da ayrılıklara sebep olmaktadır.¹¹⁰⁸

Reşid Rızâ'ya göre mezhebî farklılığın ön plana çıkarılarak Müslümanların bölünüp parçalanmaları, herkesin kendi mezhebine taassupla bağlanması Kitap ve Sünnet ile sabit olan büyük bir günahıdır.¹¹⁰⁹ Hâlbuki bu farklılıklar Kitap ve Sünnetle üzerinde ittifak edilmiş hususlar değil, bazı âlimlerin görüşleri ve ictihadlarıdır. Bu trajik durumdan dolayı Müslümanlar kendilerine gelmeli ve gerçek İslâm'da birliği savunmalılar. Yoksa bu anlayış Müslümanları

¹¹⁰³ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 109.

¹¹⁰⁴ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 413.

¹¹⁰⁵ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 414.

¹¹⁰⁶ el-Bakara 2/209.

¹¹⁰⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/258-259.

¹¹⁰⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/217-218.

¹¹⁰⁹ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 423.

zayıflatmaya, ülkelerini kaybetmeye, yabancıların istilasına uğramalarına neden olmaya devam edecektir.¹¹¹⁰

Reşid Rızâ'ya göre taassup anlayışı öyle bir hal almıştır ki mutaassıp kişiler için her hükümde asıl olan, kendi mezhep âlimlerinin sözleridir. Eğer kendi âlimlerinin sözlerine aykırı bir âyet olursa onu nesh eden bir âyet ararlar, bulamazlarsa o zaman da kendi indî görüşlerine göre âyeti te'vil ederler. Hadis için de aynı yaklaşım söz konusudur. Kendilerine yarayacak hadis buldular mı alırlar, eğer hadis karşı görüş ifade ediyorsa hadisin senedinde değerine halel getirecek bir ta'n bulurlarsa hadisi atarlar; bulamazlarsa Kur'ân'dan kurtulmak için yaptıkları muameleyi bu sefer de hadise yaparlar.¹¹¹¹ Ona göre, taassub anlayışı birçok zeki âlimi, insanlara ve topluma faydalı olmaktan alıkoymuş, mezhebî kaygılar ile kaleme aldıkları kitapları toplumları fitneye gark edecek duruma getirmiştir.¹¹¹²

Ancak Reşid Rızâ, kendisi de bu durumdan kurtulamamıştır. Mezhep taassubundan Allah'a sığınmış, ancak Mu'tezilenin görüşlerine eserlerinde yer verdiği için Allah'tan bağışlanma dilemiştir. Pek çok yerde ise "Bu konuda Selefi salihin mezhebi haktır." tercihiyle kendisi ile çelişmiştir.¹¹¹³ Eğer sadece Selef hak ve Mu'tezilenin görüşlerini ifade etmek tevbe gerektiriyor idiyse o zaman bu düşünce mutaassıp bir yaklaşım değil midir? Örneğin; pek çok âlimin önceden farklı mezhebî yönelimleri olsa da ömrünün sonunda selefin yolunu tercih etmelerini "hak yolu bulmak"¹¹¹⁴ şeklinde ifade etmesi de kanaatimizce taassup örneği ifadelerdir.

3. 2. 2. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Şîaya Karşı Aşırı Söylemleri

Abduh ve Reşid Rızâ, Şîilere karşı aşırı söylemleri olan iki yazardır. Zaten Tabâtabâî'nin bu iki ismi ele almasındaki saiklerden birisi de budur. Eserlerinde İslâm dünyasındaki temel sorunlara ve Sünnî-Şîî tartışmalarındaki aşırılıklara Şîilerin sebep olduklarını düşünmektedirler. Onlara göre Şîa, rivayetleri çarpıtan,

¹¹¹⁰ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 423.

¹¹¹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/129.

¹¹¹² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/49.

¹¹¹³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/51.

¹¹¹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/53-54.

Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'e saldıran Fars zındıklar, İslâm ümmetinin parçalanması için dış güçlerle anlaşma yapan hainlerdir.¹¹¹⁵

Reşid Rızâ, İslâm dinini dünyada fesada uğratan iki temel grubun, Yahudi Abdullah b. Sebe'nin Bâtıniye teşkilatı ile Fars Mecusilerinin kurdukları teşkilatlar olduğunu düşünmektedir. Ona göre Şîiler de az da olsa mutedil olanları bir kenarda tutulsa da Hız. Ali'ye ilâhlık atfedecek kadar aşırı tarafta olanlar da vardır. Şîa'nın Hız. Ömer ve Hız. Ebû Bekir gibi ileri gelen sahâbeye saygı duymayı unutarak onlara dil uzatmaları, Müslümanlar arasında tefrika ve ayrılık tohumlarının atılmasına ciddi anlamda sebebiyet vermiştir.¹¹¹⁶

Reşid Rızâ'ya göre Şîa, hilafetin Hız. Ali'nin hakkı olduğunu ortaya koyabilmek için hadis uydurmuştur.¹¹¹⁷ Örneğin; Reşid Rızâ, Mehdî anlayışını reddederken; ilgili hadislerin Buhârî ve Müslim'de geçmemesini özellikle vurgular. Ayrıca rivayetler arasında aklî çelişkilerin olması ve önemli bir gerekçe olarak da bu rivayetlerin Şîi kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir.¹¹¹⁸ O, eldeki bütün rivâyetler dikkate alındığında hilâfeti, Ehl-i Beyt'ten Hız. Ali'nin soyuna tahsis eden fitne ve ahir zaman hadislerinin, özel olarak Mehdîyle ilgili hadislerin, Şîa ve çeşitli grupların at koşturdukları alanlar haline geldiğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre bu hadislerin kaynağı, siyasî bir hareket olarak bilinen Şîa'dır. Şîa, bunu meşrulaştırmak için sözü edilen hadisleri uydurmuştur.¹¹¹⁹ Halbuki bunlar hurafe olup dinin asıllarıyla çelişmektedir.¹¹²⁰

3. 2. 3. Tabâtabâî'nin Mezhep Anlayışı

Tabâtabâî'ye göre Şîa, bir gelenek veya bir mezhep etrafında birleşen fırka, grup ve topluluğun adıdır.¹¹²¹ Şîa, İslâm'ın vazgeçilmez hükümlerine muhalif tavır sergilenmesini eleştirmiş ve insanları Kur'ân ve sünnetin

¹¹¹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/436.

¹¹¹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/225-226.

¹¹¹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/502-503.

¹¹¹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/392.

¹¹¹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/503.

¹¹²⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/460.

¹¹²¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 12/133.

hükümlerine uymaya davet etmiş olan Müslüman çoğunluktur.¹¹²² İslâm dininin temel unsurları konusunda Sünnî kesimle anlaşmazlığa düşen, düşmanca bir tavır ile yeni mezhep kuran azınlık değildir. Şîa, siyasî nedenler, kavmî ve millî taassuplar nedeni ile birtakım hesapların ve intikamların peşinde koşan, başkalarının oyuncağı haline gelmiş ve Müslümanların birlik ve vahdetine zarar veren bir taife de değildir. Tabâtabâî'ye göre böylesine anlamlı ve büyük bir mücadele vermiş ve bu uğurda tarih boyunca türlü sıkıntılar ve işkenceler yaşamış bir topluluğu ümmetin vahdetini bozan fırka olarak görmek insafsızlıktır.¹¹²³

Tabâtabâî, Şîiliğin ortaya çıkışına dair Sünnî kesimden ortaya konan değerlendirmeleri iftira ve töhmet olarak değerlendirmektedir. Ona göre gerçek Şîilik, İslâm peygamberinin rihletinden sonra meydana gelmiş bir hareket ve okuldur. Hz. Peygamber'in vefatı esnasında, çoğunluğu oluşturan sahâbelerin halife seçmeye kalkıştıkları esnada birkaç gerçek samimi sahâbenin cenaze teşhiz ve tekfin işleri ile uğraştığı esnada ortaya çıkmıştır.

Velâyet nassı olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyti ve Hz. Ali, halife seçimine davet edilmemiş, bu tavırla ayrılığın ilk kıvılcımı körüklenmiştir. Hâlbuki sadr-ı İslâm'dan itibaren, Hz. Peygamber'in yanında ve Müslümanların arasında olan Hz. Ali, Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656 [?]), Ebû Zer el-Gıfârî ve Mikdâd b. Amr (ö. 33/653) gibi sahâbiler hiçbir zaman ayrılıkçı ve ayrıştırıcı olmamışlardır.¹¹²⁴

Yukarıda vahdetten, birlik ve beraberlikten bahseden Tabâtabâî, Sünnîleri ikiye bölmeyle itham etmekte, görünen yüzlerinin ardında “çok farklı ve çok tehlikeli bir düşünce” sezdiğini iddia etmektedir. Bundan dolayı İslâmî velâyetin, hiçbir ilâhî masumiyet taşımayan kişilerin eline düştüğünü ve bu yüzden zamanla istibdat, Kısra ve Kayser rejimlerine dönüştüğünü ifade etmektedir. Ona göre yapılan bütün bu planların altında, Ehl-i Beyti devre dışı bırakmaya endeksli gayretler yatmaktadır.¹¹²⁵

¹¹²² Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 15.

¹¹²³ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 15.

¹¹²⁴ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 17.

¹¹²⁵ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 20.

Tabâtabâî'ye göre, Sünnî kaynaklarda büyük bir erdem olarak dile getirilen, Hz. Ebû Bekir'in, halife seçildikten sonra yönetim tarzını ifade ederken; "Hz. Peygamber'den sonra artık kimsenin masum olamayacağını, pekâlâ hata yapabileceğini açıklamasını ve kendisinin düzeltilmesini talep etmesini," hatalarını meşru saymaya kılıf olarak değerlendirmektedir. Hâlid b. Velîd'in (ö. 21/642) Temîm kabilesi reisi Mâlik b. Nüveyre'nin (ö. 11/632) hanımı ile evliliği ve bu çerçevede gelişen olayları, Hz. Ebû Bekir'in: "Maslahat bunu gerektiriyor." şeklinde açıkladığını iddia etmesi, tam bir itham olarak önümüze çıkmaktadır.¹¹²⁶ Ancak kaynaklarda Hz. Ebû Bekir'in bu olayı "maslahat bunu gerektiriyor" deyip örtbas etmesinden öte Mâlik b. Nüveyre'nin ailesine diyet ödediği, kendisinin ve sahâbilerin bu durumdan büyük üzüntü duyduğu, Hz. Ömer'in Hâlid b. Velîd'e bu olay vesileyle kızdığı, "Halid'in yaptıkları boğazımıza kadar geldi." şeklinde rahatsızlığını ifade ettiği yer almaktadır.¹¹²⁷

Tabâtabâî'ye göre, Hz. Ömer'in ölmeden önce halifeyi işaret etmesi, bazı hükümleri uygulamaması veya iptal etmesi, beytûlmalden yapılan eşit dağıtımı farklılaştırmak suretiyle, İslâm'da ilk "sınıf ayrılığı"¹¹²⁸ tohumunu ekmıştır. Hatta Muâviye b. Ebî Süfyan (ö. 60/680) yıllarca Şam'da Hz. Ömer'in bilgisi ve müsaadesi ile istibdadî bir yönetim sergilemiştir. Sahâbilerin tamamının müçtehit ilan edilmesi, atandıkları valilik ve diğer idari görevlerinde keyfi uygulamalarını İslâmî bir hüküm gibi yansıtmaları, zamanla Müslümanlar arasında ihtilaflara sebebiyet vermiş, sorumsuzca hareket edilip sonuçta dine dayandırılan bu uygulamalar, Hz. Osman'ın şehit edilmesine, sonrasında Cemel, Sıffin ve Nehrevan gibi iç savaşların doğmasına neden olmuştur.¹¹²⁹

Ona göre, bugün adına sahâbe denilen ve ilk dönemde pek çok kanlı ve utanç verici olayların başrollerini oynayanlar; Muâviye, Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Zübeyr b. Avvam (ö. 36/656) ve Ümmü'l-Müminin (Hz.) Aişe (ö. 58/678) gibi çehrelerdir. Onlar sahâbe isminin altına sığınarak elde ettikleri

¹¹²⁶ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 21, 167.

¹¹²⁷ Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika alâ ehli'r-rafz ve'z-zendeka*, nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1997), 1/91; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, 3. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 263-271.

¹¹²⁸ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 21.

¹¹²⁹ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 22.

imtiyaz, güç ve ortaya koydukları haksız uygulamalarla İslâm devletini zalim Arap imparatorluğuna dönüştürmüşlerdir.¹¹³⁰ O, ayrıca Hz. Aişe’yi iftira atmakla da suçlamıştır. Güya Hz. Peygamber oğlu İbrahim için üzüldüğünde, Hz. Aişe, “Niçin üzülyyorsun o zaten Cüreyc’in oğludur.” diyerek, Hz. Aişe’nin Mâriye’ye (ö. 16/637) iftira attığını iddia etmiştir.¹¹³¹

Ne gariptir ki Tabâtabâî, İslâm ümmetinin bu bölünmüşlüğü Kur’ân ve hadislerden bize aktarılan pek çok rivâyet ile ilişkilendirerek “imtihana” bağlamaktadır. O’na göre, Kur’ân’ın ifade tarzının bir özelliği olarak, bir şeyden ısrarla sakındırıyor ise o şey meydana gelecek demektir. Bu anlamda ümmetin yoğun bir ihtilaf yaşayacağı, parçalanacağı ve ayrılıkların olacağı,¹¹³² Kur’ân’da ifade edildiği gibi hadislerde de geçmektedir.¹¹³³

Tabâtabâî’ye göre Şîa, Hz. Peygamber’den sonra İslâm adına ortaya konan hiçbir uygulamayı İslâmî geleneğin, İslâmî icma’nın bir parçası saymamaktadır. Çünkü bu uzun tarihî süreç, pek çok unsur ile birlikte tam bir baskı ve zulüm tarihidir. Hatta Şîa imamlarının, müntesiplerine “takiyye” hususunda izin vermek zorunda kalmalarının asıl nedeni de Şîîlerin ilk üç yüz yılda yaşadıkları baskı ve zulümdür.¹¹³⁴ Müslümanlar, hangi mezhebe mensup olursa olsunlar, kendi mezhebî icmalarını, inanç ve uygulamaları için yeterli ve kesin bir delil kabul ederek Kur’ân ve Sünnetle eş değer bir konuma taşımışlardır.¹¹³⁵

Tabâtabâî’nin sahâbe ve ilk dönem için kullandığı ifadeler, aşırı derecede hırs ve mezhebî söylem içermektedir. Örneğin; sahâbileri sadece ganimet peşinde koşan, bunlarla mest olan ve köle pazarlarında meşgul olanlar¹¹³⁶ diye itham etmektedir. Ancak İslâm’ın bu iki temel grubunun (Sünnî-Şîî) aralarındaki ayrılıkların, teferruata dair olup sosyal birlikteliğe ve İslâm’ın vahdetine zarar

¹¹³⁰ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 23.

¹¹³¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 15/103-107.

¹¹³² Âl-i İmrân 3/105.

¹¹³³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/374.

¹¹³⁴ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 25.

¹¹³⁵ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 32.

¹¹³⁶ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 34.

vermeyen mahiyette ve dinin fûruundan ibaret olan konularda olduğunu ifade eden de odur.¹¹³⁷

Hâlbuki pek çok yerde sahâbilere, ilk dönem bütün Sünnî kesime yönelik; “katil, zalim, dönme, çehre, zalim Arap, Haşimoğulları hanedanının katilleri”¹¹³⁸ gibi sıfatlar, hatta tezyif edici ifadeler kullanan Tabâtabâî, burada kanaatimizce kendi ile çelişmekte ya da söylediği o cümleleri unutmaktadır. Yine Hz. Ali’ye belli bir süre biat etmeyen, Said b. As, (ö. 59/679) Velid b. Ukbe, (ö. 61/680-81) Mervan b. Hakem, Semure b. Cündeb, (ö. 60/680) Amr b. As, Büsr b. Ebû Ertât (ö. 86/705 [?]) ve Mugîre b. Şu‘be gibi ashabı, geçmiş hayatları ile yargılamakta, “Bunların dinî şahsiyetleri ve asıl hedeflerinin ne olduğu hususunda ipuçlarını önceki hayatları verir.”¹¹³⁹ şeklinde ithamda bulunmaktadır. Hz. Aişe’nin, Hz. Osman’ın katillerini teşvik ettiğini, ancak öldürüldüğünü duyduğu anda bunu yapanlara kötü sözler söylediğini iddia eder¹¹⁴⁰ ki bu, Hz. Aişe’ye karşı büyük bir iftiradır. Tabâtabâî, Hz. Ali’nin muhaliflerinin, -Sahâbileri kastederek- hedeflerine ulaşmak için bütün yolları mubah gördüklerini, cinâyet işlediklerini, İslâm’ın bütün kanunlarını apaçık çiğnediklerini ve bütün bu günah ve lekelerini “sahâbe” adı ile örtbas ettiklerini iddia etmektedir.¹¹⁴¹

Hz. Peygamber’in ilk vahiyden sonra Hira dağından inince direkt evine geldiği, başından geçenleri Hz. Hatice’ye anlattığı, bir süre örtünüp dinlendiği, Varaka b. Nevfel’e (ö. 610 [?]) gidip sonra da diğer insanlara risaletini haber verdiği, kaynaklarda geçen meşhur bir rivayettir.¹¹⁴² Buna karşın Tabâtabâî’ye göre Hz. Peygamber Hira’dan inince yolda Hz. Ali’ye rastlamış, onu İslâm’a davet etmiş ve Hz. Hatice’den önce Hz. Ali İslâm’a inanan ilk kişi olmuştur.¹¹⁴³

Tabâtabâî’ye göre on iki imamdan Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Hz. Mehdi hariç, diğer hepsi Emevî ve Abbasî halifeleri tarafından zehirlenerek

¹¹³⁷ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 50.

¹¹³⁸ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 133.

¹¹³⁹ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm’da Şîa*, 48.

¹¹⁴⁰ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm’da Şîa*, 49.

¹¹⁴¹ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm’da Şîa*, 52.

¹¹⁴² İhsan Arslan, *Hz. Peygamber’i Doğru Anlamak II* (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 227-228.

¹¹⁴³ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm’da Şîa*, 150.

öldürülmüşlerdir.¹¹⁴⁴ Ancak Sünnî kaynaklara baktığımızda, diğer dokuz imamın zehirlenerek değil, farklı sebeplerle öldükleri görülmektedir.¹¹⁴⁵

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde bazı olumsuz gelişmeler yaşanmış, Emevî ve Abbasîler siyasî kaygılarla Müslümanlara, ileride büyük fitne ve ayrılıklar doğuracak bazı baskıcı uygulamalar yapmışlardır.¹¹⁴⁶ Ancak tefsirinde daha kuşatıcı ve mutedil bir dil kullanan Tabâtabâî'nin, diğer eserlerinde mezhebî dil ile görüşlerini öteleyici, itham edici bir üslupla ele aldığını ifade etmek gerekmektedir. Çünkü yukarıdaki itham ve nitelermeleri İslâm'ın evrensel ve barışçıl diline hâlel getirmektedir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve sahâbeler için, Tabâtabâî'nin görüşlerinden verdiğimiz örnekler, onun mezhebî anlayışının tezahürüdür.

Yukarıda verilen aşırı söylemleri dikkate alındığında Tabâtabâî'nin, Kur'ân'ı tefsir etme ilkelerinden vazgeçtiği kanaati hâsıl olmaktadır. Ona göre “Kur'ân âyetleri bir kelamcının kendi mezhebini savunma refleksi ile ve sadece bilimsel verilerle tefsir edilemez. Kelamcı; akıl, kitap, sünnet ve icma veya bunların karışımına dayanan bir metot ile kendi görüşünü savunur. Tefsirci için bu yaklaşım asla kabul edilemez. Çünkü Allah'ın, her şeyin açıklaması için indirdiği şeklindeki evrensel kitabına herhangi bir mezhebî ya da ilmî görüş dayatılamaz.”¹¹⁴⁷ ifadelerine rağmen ilkelerine bağlı kalamamıştır.

3. 2. 4. Tefsir'de Mezhebî Yorum Örnekleri

Kur'ân lafızlarındaki müphem kavramlar, tefsirde daima büyük tartışmaların yapıldığı hususlardan olmuştur. Kur'ân'ın farklı anlaşılmaya müsait oluşu ve özellikle Şîa'nın, “Her lafzın bir zâhirî, her zâhirîn bir bâtını ve her bâtının da bir te'vili vardır. Âyetin zâhirî, vahyedilen orijinal metni, bâtını ise bu metnin te'vilidir.”¹¹⁴⁸ prensibi, te'vilin sınırlarını iyice genişletmiş ve zamanla

¹¹⁴⁴ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 191-217.

¹¹⁴⁵ Ethem Ruhi Fırlıklı, *İmâmiyye Şîası (Ca'feriyye Mezhebi Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 169-180.

¹¹⁴⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/204.

¹¹⁴⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 9/221.

¹¹⁴⁸ Muhammed b. Mes'ûd Ayyaşî, *Tefsîru Ayyaşî*, ed. Hâşim Rasulî, c. II (Tahran/İran: Mektebetü'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyyeti, 1960), 1/11.

âyetler ideolojik ve mezhepsel kaygılar/iddialar ile anlaşılma yoluna gidilmiştir.¹¹⁴⁹

Şîî tefsirlerde pek çok âyette lafzın maksadına, âyetin iç ve dış bağlamına ve sebep-i nüzûlüne rağmen, İslâm ulemasının genelinden farklı yorum yapanlar olmuştur. Bunun için bazı âyetler, özellikle Şîî klasik tefsirleri diyebileceğimiz ilk dönem bazı müfessirlerden örneklerle izah edilecek, bu âyetlere Abduh ve Tabâtabâî'nin yaklaşımını değerlendirmek suretiyle hem Sünnî-Şîî arasında hem de Şîa'nın ilk dönemi ile çağdaş dönemi arasındaki farklılık ifade edilmeye çalışılacaktır.

Şîî tefsirlerde en fazla üzerinde durulan konular, imâmet, velâyet, Ehl-i Beyt'in fazileti ve imamların masumiyeti gibi hususlardır.¹¹⁵⁰ Şîî müfessirlerin tefsirde bu temel başlıkları hep önceledikleri görülmektedir. İlk dönemde bu daha sert, ayrıştırıcı ve mezhepsel kaygılarla yapılırken, çağdaş döneme doğru daha mülayim ve barışçıl bir yaklaşım ile ifade edildiği görülmektedir. İlk dönem Şîî tefsirlerinde fırsat bulundukça Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman yerilirken, Hz. Ali ise yüceltilmeye çalışılmıştır.¹¹⁵¹

Bu durum Sünnî camiada da yaşanmıştır. Süreç içerisinde farklı mezhebi anlayışa sahip olan müfessirler, görüşleri çerçevesinde âyetleri yorumlama yoluna giderek taassuptan kurtulamamışlardır. Zemâhşerî (ö. 538/1144), meşhur tefsiri *Keşşaf*'ta bu konuda pek çok âyeti Mu'tezilî görüşlerine göre tefsir etmiştir. Örneğin; “وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ”¹¹⁵² âyetini tefsir ederken “ilim sahiplerini,” “وهم علماء العدل والتوحيد / Onlar adalet ve tevhid âlimleridir.” şeklinde açıklayarak âyetin nâzil olduğu ortam, siyak ve sibâkı bir tarafa bırakıp, hicri II. asırda ortaya

¹¹⁴⁹ Amannisa Alimoğlu, “Şîa Tefsiri ve Aşırı Batınî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabı'l-Keşf Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4 (2014): 164.

¹¹⁵⁰ Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/288.

¹¹⁵¹ Süleyman Ateş, “İmâmiyye Şîa'sının Tefsir Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 129.

¹¹⁵² Âl-i İmrân 3/18. “Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir.”

çıkacak olan “Mu’tezilî âlimler” olarak izah edebilmiştir.¹¹⁵³ Hâlbuki âyetin “وَأُولُوا” kısmını, Neseî (ö. 710/1310) ve İbn Kesîr “âlimler,”¹¹⁵⁴ Kuşeyrî, (ö. 465/1072) “Onlar benî Âdem’in peygamberleridir. Onlar Allah’ın kudretini, izzetinin niteliğini bilen, Allah’ın, şahitliklerini kendi şahitliği ile yan yana zikredip onlara ikramda bulunduğu kimselerdir.”¹¹⁵⁵ demiştir. Mâtürîdî ise “ilim sahipleri”¹¹⁵⁶ şeklinde tefsir ettiği görülmektedir. Aynı âyeti Şîî müfessirlerden Ayyâşî, “adaleti ayakta tutan peygamberler ve varisleri,”¹¹⁵⁷ Tûsî ise “Allah’ın bir olduğuna inanan ve adaleti ayakta tutan müminlerdir.”¹¹⁵⁸ şeklinde tefsir etmişlerdir.

Örnek 1) Şîa’nın en önemli müfessirlerinden olan Ayyâşî ve Kummî, “إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”¹¹⁵⁹ ifadesini “imamın yoluna,” “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ”¹¹⁶⁰ ifadesini ise “Hz. Ali’yi bilmeyenler” şeklinde tefsir etmektedirler.¹¹⁶¹ Ancak Tabâtabâî bu âyeti mutedil bir yaklaşım ile tefsir etmektedir. Ona göre “إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”ın anlamı; iman, ibadet, ihlas ve tevazu ile Allah’a giden ve büyüklük taslamayan müminlerin yoludur. “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ” ise Allah’ın gazabına uğramış, şaşkın, sapkın ve nereye gideceklerini bilemeyen sapıklardır.¹¹⁶²

¹¹⁵³ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, Thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Lübnan: Darü’l-Kütüb ilmiyye, 2003), 1/339. Ayrıca bk., ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/579.

¹¹⁵⁴ Ebü’l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, Thk. Yusuf Ali Bedîvî, II (Beyrut: Dâru İbnü Kesîr, 1999), 1/242; Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l azîm*, Thk. Sâmi İbn Muhammed Selame (Dâru Tayyibe, 1999), 2/24.

¹¹⁵⁵ Ebü’l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, Thk. İbrahim Bisyûnî, III (Mısır: Heyetü’l-Âmmeti’l-Mısıriyyeti fî’l-Kitâb, t.y.), 1/226.

¹¹⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an tefsîru Mâtürîdî, Te’vîlâtü ehl-i sünne*, Thk. Mecdî Baslûm (Lübnan: Darü’l-Kütüb ilmiyye, 2005), 2/330.

¹¹⁵⁷ Ayyâşî, *Tefsîrü’l-‘Ayyâşî*, 1/167.

¹¹⁵⁸ Muhammed b. Hasan Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’an*, Thk. Ahmed Habib Amilî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, t.y.), 2/417.

¹¹⁵⁹ el-Fatiha 1/6. “Bizi dosdoğru yola ilet.”

¹¹⁶⁰ el-Fatiha 1/7. “Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da, doğrudan sapmışların yoluna da değil!”

¹¹⁶¹ Ayyâşî, *Tefsîrü’l-‘Ayyâşî*, 1/24; Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsîru Kummî* (Kum: Dâru’l-Kitap, 1944), 1/30.

¹¹⁶² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/31-32.

Abduh'a göre, "إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" in manası; insanoğlunu dünya ve ahiret saadetine ulaştıracak akaid, âdâb, ahkâm ve öğretilerden oluşan inanç bütünlüğüdür.¹¹⁶³ "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ" ise yolunu şaşırmış olan şu dört kesimdir: Birincisi, kendilerine peygamber gelmemiş ya da anlayacakları dilde vahiy ulaşmamış kimselerdir. İkincisi, tebliğ ulaştığı halde bunu anlayamamış, iman mertebesine ulaşamamış ve ömrü arayış içerisinde geçmiş kimselerdir. Üçüncüsü, kitap ulaşıp inandıkları halde delillerini araştırmayan kendi hevâ ve heveslerine tabi olan kimselerdir. Dördüncüsü ise amelde bozuk olanlar, inandıklarını söyledikleri halde hükümleri amaçlarından saptırma eğilimi içerisinde olanlardır.¹¹⁶⁴ Klasik tefsirlerimizde Yahudiler¹¹⁶⁵ ve Hristiyanlar¹¹⁶⁶ olarak tefsir edilen "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ" kelimesi, görüldüğü üzere ilk dönem Şîî tefsirlerde mezhebî saiklerle ifade edilirken, Tabâtabâî tarafından Şîa'ya göre daha kuşatıcı bir dil ile tefsir edilmiştir. Ancak Abduh, bu iki kavrama daha evrensel bir çerçeveden bakarak kapsamlı bir yorum getirmiştir.

Örnek 2) Bakara sûresi 26. âyetteki "مَا بِعُوزَةٍ فَمَا فَوْقَهَا"¹¹⁶⁷ kelimelerinin ne anlama geldiği de tartışılmıştır. Örneğin; Kummî, "بعوضة" ifadesi ile Hz. Ali'nin, "فما فوقها" ile Hz. Peygamber'in kastedildiğini iddia etmektedir.¹¹⁶⁸ Tabâtabâî, âyette bu kelimelerin üzerinde durmamaktadır.¹¹⁶⁹ Ancak Abduh "بعوضة" ile sivrisinek veya onun cinsinden bir varlığı Allah'ın misal olarak verdiğini ifade etmektedir. "فما فوقها" ifadesi ile küçüklükte sivrisinekten daha ötesi yani mikroskoplarla görülebilecek olan cisimlere işaret edildiğini iddia etmektedir. Çünkü Abduh'a göre cahiliye toplumunda bu ifade şairlerin

¹¹⁶³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/65.

¹¹⁶⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/69-72.

¹¹⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 1/185-190.

¹¹⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 1/193-195.

¹¹⁶⁷ el-Bakara 2/26. "Şüphesiz ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindekini misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah'tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise "Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?" derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır."

¹¹⁶⁸ Kummî, *Tefsîru Kummî*, 1/35.

¹¹⁶⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/92.

dizelerinde olup, Araplar karıncanın beynini, “bir şeyi derinlemesine, daha ileri boyutta bilmeyi,” vurgulamayı ifade ederken deyim olarak kullanmaktaydılar.¹¹⁷⁰

Örnek 3) Nisâ sûresi 64. âyetini de Şîî âlimler dönemsel olarak farklı tefsir etmişlerdir.¹¹⁷¹ Kummî, âyetin “جَاؤُكَ يَا عَلِيَّ” kısmının “جَاؤُكَ يَا عَلِيَّ” şeklinde nâzil olduğunu ve Hz. Ali ile ilgili olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷² Tûsî ve Tabâtabâî ye göre bu âyet, Hz. Ali ile ilgili olmayıp münafıklar hakkında nâzil olmuştur. Âyetin nâzil olan asıl metninde “جَاؤُكَ يَا عَلِيَّ” şeklinde bir ilave de bulunmamaktadır.¹¹⁷³ Abduh’a göre de bu âyet verilen hükme razı olmayan ve uyuşmazlığı Resûl’e götürmemeyi yeğleyen münafıklar hakkındadır.¹¹⁷⁴

Örnek 4) Kummî, Bakara sûresi 59. âyetinin¹¹⁷⁵ “ظَلَمُوا” kısmına “أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ” ilavesi ile nâzil olduğunu iddia etmektedir.¹¹⁷⁶ Ancak sonraki dönemde Tûsî ve Tabâtabâî, bu âyetlerin Yahudilerle ilgili olduğunu ifade ederek Hz. Ali’yi içeren bir görüş beyan etme gereği duymamışlardır.¹¹⁷⁷ Abduh ise burada söz konusu edilen kesimin İsrâiloğulları olduğunu açıklamıştır.¹¹⁷⁸

Örnek 5) Abduh, Bakara sûresi 233. âyetteki¹¹⁷⁹ “وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ” ifadesiyle kastedilenin “anne ve baba” olduğunu söylemektedir. Bunun yanlış anlaşılmasına sebep olarak ise tefsirlerde geçen Halife Me’mun’un (ö. 218/833), “Anneler ancak emanet kaplardır. Babalara ait olan, çocuklardır” şeklindeki şiiirinin şahit olarak vermesini göstermektedir. Ancak o, Me’mun’un şiiirinin

¹¹⁷⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/236-237.

¹¹⁷¹ en-Nisâ 4/64. “Biz her bir peygamberi, Allah’ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah’tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfîret dileyseydi, elbette Allah’ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı.”

¹¹⁷² Kummî, *Tefsîru Kummî*, 1/142.

¹¹⁷³ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’an*, 3/243; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/405.

¹¹⁷⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/234.

¹¹⁷⁵ el-Bakara 2/59. “Fakat zalimler kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirdiler. Bunun üzerine, yapmakta oldukları kötülükler sebebiyle zalimlerin üzerine gökten acı bir azap indirdik.”

¹¹⁷⁶ Ayyâşî, *Tefsîrü’l-Ayyâşî*, 1/63; Kummî, *Tefsîru Kummî*, 1/49.

¹¹⁷⁷ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’an*, 1/261; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/183-189.

¹¹⁷⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/325.

¹¹⁷⁹ el-Bakara 2/233. “Annelerin yiyeceğini ve içeceğini uygun bir şekilde sağlamak babaya aittir.”

cahiliye anlayışını yansıtan bir mahiyette olduğunu ve bu âyetin tefsirine delil olamayacağını ifade etmektedir.¹¹⁸⁰

Tabâtabâî'ye göre ise çocuk babaya aittir. Âyette “والد” yerine “وَعَلَى الْمَوْلُودِ” gelmesi, hükmün yasaya bağlanması ve çocuğun babaya ait olduğunun hikmetini ifade etmek içindir. Buna karşın Tabâtabâî, isim vermeden Abduh'un tefsirinden alıntı yapıp “وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ” sözcüğünün yanlış bir şahit ile izah edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca da Abduh'u, “أَوْلَادَهُنَّ” ile “بَوْلَدِهَا” ifadelerinden habersiz olmakla itham etmekte ve Me'mun'un şiirinin de âyeti anlamak için şahit olamayacağını ifade etmektedir.¹¹⁸¹

Ancak bize göre, her iki tefsir birlikte okunduğunda görülmektedir ki; Abduh, Tabâtabâî'nin kastettiği gibi, annelerin babalar için çocuk doğurmasını ifade etmemiş, Me'mun'un şiirini de yine bu görüşüne destek için şahit getirmemiştir. Bilakis Abduh da burada bir yanlış belirtmek ve bunun şiire yansımaları izah etmek için “yanlış şahit” kabilinden örnek vermiştir. Ancak Tabâtabâî, burada Abduh'u isabetsiz değerlendirmiştir.

Son olarak Tevbe sûresi 100. âyetteki “وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ” / *ilk öncüler*¹¹⁸² ifadesiyle Reşid Rızâ, her iki kıbleye namaz kılanlar, “bey'atür'ırdvân” da bulunanlar, Bedir savaşına katılanlar ve hicretten önce Müslüman olanların kastedildiğini ifade etmektedir. Bununla, rivayetlerde de geçtiği üzere ilk döneme ve İslâm'ın ilk neslinin önemli eylemlerine vurgu yapıldığını belirtmektedir.¹¹⁸³ Tabâtabâî ise sahâbenin ilk örnek olmalarıyla birlikte âyeti lafzî olarak yorumlayıp o güne hapsedmeden bu konuda niteliğe dikkat etmek gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre âyeti, ahirete kadar din ve hayır hususunda öncülük yapma

¹¹⁸⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/411.

¹¹⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/241.

¹¹⁸² et-Tevbe 9/100. “Muhâcirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.”

¹¹⁸³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/13.

veya bir hayra katılma ya da onu destekleme şeklinde anlamanın daha doğru olacağı kanaatindedir.¹¹⁸⁴

3. 2. 4. 1. Hz. Ali'nin Dindeki Yeri

Hz. Ali; fazileti, Hz. Peygamber'e yakınlığı, cesareti ve ilmi yanında Şîa'nın imâmet anlayışının da merkezindedir. İmamların nass ve tayin ile belirlendiğini iddia eden Şîa, ilk imamın Hz. Ali olduğunu iddia etmiştir. Kur'ân'da pek çok âyeti Hz. Ali ile ilişkilendirerek, onun değerini ve imâmetinin önemini ifade etmek üzere âyetleri tefsir yoluna gitmiştir.¹¹⁸⁵ Hz. Ali'nin dindeki konumu, Şîa'da olduğu gibi haliyle Şîa mensubu olan Tabâtabâî için de önemli bir husustur.

Abduh, Mâide sûresi 55.¹¹⁸⁶ âyetinin Şîa tarafından hem mana olarak hem de sebep-i nüzûl olarak yanlış anlaşıldığını iddia etmektedir.¹¹⁸⁷ Ona göre buradaki velâyetten kasıt, Şîa'nın anladığı gibi Hz. Ali'nin imâmeti değildir. Buradaki velâyetle, tasarruf ve hüküm velâyeti kastedilmeyip yardım etme velâyeti kastedilmektedir. Çünkü Şîa'nın kastettiği velâyet ile bu âyetin bağlamı uyuşmamaktadır. Ayrıca “أَمَنُوا / iman edenler” çoğul iken bununla Hz. Ali'nin

¹¹⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/372.

¹¹⁸⁵ Metin Bozan, "Şîî Literatürde Hz. Ali", *Şarkiyat*, 5 (01 Nisan 2011): 11. İlgili âyetler için bk., el-Bakara 2/2, 26; en-Nisâ 4/174; el-Mâide 5/55; el-A'raf 7/16; el-Enfâl 8/62; er-Ra'd 13/7; Tâhâ 20/29.

¹¹⁸⁶ el-Mâide 5/55. “Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.”

¹¹⁸⁷ Bu âyetin sebep-i nüzûl olarak birkaç rivayet vardır. Birincisi, Ubâde b. Sâmî'te (ö. 34/654) göre müminlerden maksat umudur. İkincisi, İkrime'nin (ö. 13/634) rivayetine göre Hz. Ebû Bekir'dir. Üçüncüsü, Atâ'nın (ö. 114/732) İbn Abbas'dan rivayet ettiğine göre Hz. Ali'dir. Ebû Zer'den de: Bir gün mescidde öğle namazını kılmıştık, bir dilenci: “Ey Rabbim şahid ol Rasullah'ın mescidine geldim, dilendim, kimse bana bir şey vermedi” diye şikâyet etti. Hz. O esnada namaz kılıyordu ve ve rükûda idi. Dilenciye serçe parmağındaki yüzüğü işaret etti. O da gitti aldı. Rasulluh ona bakıyordu. Bunun üzerine: Allah'ım, kardeşim Musa senden “Mûsâ "Rabbim!" dedi, "Kalbime genişlik ver; Yakınlarımdan birini bana yardımcı ver; Kardeşim Hârûn'u; Onunla gücümü pekiştir. diye niyaz etti. Tâhâ 20/25-32. Sen de: “Allah buyurdu: "Seni kardeşinle destekleyeceğiz ve size öyle bir güç vereceğiz ki, bu sayede size erişemeyecekler, mucizelerimizle siz ve size tâbi olanlar üstün geleceksiniz." diye Tevrat'ı indirdin. “Allah'ım ben de peygamberin Muhammed'im, benim de göğsüme genişlik ver, işimi kolaylaştır, bana da ailemden Ali'yi vezir yap ve bununla arakma kuvvet ver” dedi. Henüz bu kelimeleri tamamlamadan Cebrail indi, Ey Muhammed oku dedi ve Mâide sûresi 55. âyet nazil oldu.” şeklinde bir rivayet olup bu rivayet Şîa tarafından özellikle ele alınmaktadır. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/424-427; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l azîm*, 3/138-139; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/207.

ifade edildiğini iddia etmek, fasih Arapça ile çelişmektedir. Abduh’a göre ayrıca, “وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ / *zekât verirler*” ifadesini, Hz. Ali’nin parmağındaki yüzüğünü namaz esnasında sıyırıp zekât olarak vermesi şeklinde izah etmek, hem sahih kaynaklarda yer almayan hem de uygulaması namaz içerisinde mümkün/uygun olmayan bir durumdur.¹¹⁸⁸

Tabâtabâî, Abduh’un bu âyetteki “velâyeti” tefsir ediş şeklini eleştirmektedir. O, bu âyetin; Allah’ın peygamberine ve müminlerin müminlere yardım etmesi anlamındaki “yardımcı olma” velâyetini ifade ettiği görüşüne katılmamaktadır. Bu görüşü benimseyenlerin, Kur’ân’daki farklı âyetleri¹¹⁸⁹ destek almalarını doğru bulmamaktadır. Ona göre “yardımcı olma” anlamındaki velilik bu âyetlerle bağdaşmaz. Çünkü Hz. Peygamber’i “yardımcı olma” anlamında müminlerin velisi saymak caiz değildir. Tabâtabâî’ye göre bu âyetteki çoğul lafız ile tekilin kastedilmesi, Kur’ân’daki diğer âyetlere¹¹⁹⁰ baktığımızda mümkündür. Ayrıca, Rükû’da zekât verme olayını, Abduh’un aklen ve namaz disiplini açısından yanlış bulmasını ise Tabâtabâî, rükû deyince sadece namazda eğilmeyi değil; Allah’a boyun eğme, fakirlik ve düşük durumluluk olarak mecazî anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca zekâtın daha kapsamlı düşünülmesi gerektiğini, Allah için yapılan bütün malî harcamaların zekât kapsamına girebileceğini iddia etmektedir.¹¹⁹¹

Tabâtabâî’ye göre klasik Şîî eserlerin hemen hemen tümünde bu âyetin sebab-i nüzûlu için aynı rivâyet aktarılmaktadır. Hz. Peygamber’e yeni Müslüman olan Yahudiler gelmiş ve “sizden sonra bizim velimiz kim olacak?” diye sormuşlar. Bunun üzerine bu âyetin nâzil olduğu ifade edilmiştir. Hz. Peygamber bu kişilerle çıkıp mescidine geçerken yolda bir dilenci ile karşılaşmış, elinde yüzük gördüğü dilenciye: bu yüzüğü sana kim verdi? diye sormuştur. Dilenci, şu namaz kılan adam diye Hz. Ali’yi işaret etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber içeri

¹¹⁸⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/442.

¹¹⁸⁹ Âl-i İmrân 3/68; el-Ahzâb 33/6; el-Enfâl 8/72; et-Tevbe 9/71.

¹¹⁹⁰ el-Bakara 2/215, 274; el-Mâide 5/52; el-Mumtehine 60/1; el-Munafikun 63/8.

¹¹⁹¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/6-11.

girip tekbir getirmiş ve Hz. Ali'yi kendisinden sonra “velisi” olarak ilan etmiştir.¹¹⁹²

Tabâtabâî'ye göre bu rivayeti zayıf kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu rivayet meşhur olup, zincirinde; Ebû Zer, İbn-i Abbas, Enes b. Mâlik, Ammâr ve Câbir gibi sahâbe yer almaktadır. Ayrıca bu rivayet tanınmış tefsir imamlarının ittifakla aktardığı, kelamcılar tarafından doğruluğu/yanlıslığı üzerinde tartışma yapılmayan bir rivayettir. Ayrıca fıkıhçılar tarafından mesnet kabul edilerek, namazda “amel-i kesir” ve “nafile sadakalara zekât adı verilebilir mi?” tartışmalarının yapıldığı bu rivayetleri kabul etmemek mümkün değildir.¹¹⁹³

Bu hususa yönelik olarak Abduh'a göre bir başka örnekte de Şîa'nın, Mâide sûresi 54. âyetine yönelik pek çok rivayeti çarpıtarak kendine mal etmeye çalışmasıdır. Örneğin; Abduh, âyette geçen “بِقَوْمٍ”¹¹⁹⁴ lafzının Şîa tarafından Hz. Ali olarak yorumlanmasına karşıdır. Çünkü “kavim” kelimesi lafzen çoğul mana ifade ederken, bunun tekil bir kişiye, yani Hz. Ali'ye yorumlanması tutarsızdır.¹¹⁹⁵ Tabâtabâî ise bu âyetteki “kavim” kelimesini, “müminler topluluğu” şeklinde ifade etmektedir. Ancak o, kavim kelimesinin hem topluluğu hem de bireyi diğer bir ifadeyle Hz. Ali'yi kapsadığını şu şekilde izah etmektedir: İçerisinde mücevher olan bir toprağı avuçladığımız zaman gerçekte toprağı avuçlarız; ancak onunla birlikte mücevheri de avuçlamış oluruz. Hatta burada asıl hedefimiz mücevheri avuçlamaktır. Böylece, Tabâtabâî'nin “بِقَوْمٍ” ifadesiyle Hz. Ali'yi kastettiği ve âyete mezhebî tutumla yaklaştığı görülmektedir.¹¹⁹⁶

¹¹⁹² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/391-400.

¹¹⁹³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/25.

¹¹⁹⁴ el-Mâide 5/54. “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir...”

¹¹⁹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/436.

¹¹⁹⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/379-384.

3. 2. 4. 2. Büyük-Küçük Günah Meselesi

Akâid eserlerinde hakkında çokça tartışmalar yapılan büyük günah küçük günah meselesi,¹¹⁹⁷ Abduh ve Tabâtabâî tarafından da ele alınmıştır. Günah, Allah'ın emirlerine uymama veya yasakları çiğneme şeklinde ortaya çıkan ve de dinî, ahlâkî ve vicdanî açıdan sorumluluk gerektiren bir olgudur.¹¹⁹⁸ Büyük günah ise yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen; katl, zina ve savaştan kaçma gibi davranışların yapılmasına denir.¹¹⁹⁹ Bu tanımın dışında kalan ve “kötü davranış” olarak nitelendirilebilecek şeylere ise küçük günah/sağîre denir.¹²⁰⁰

Abduh'a göre Allah'ın emrini hafife almak, O'nun kendisini gördüğünü bilerek günahı işlemek, biçim ve zarar itibarıyla ne kadar küçük olursa olsun o fiil büyük günahdır.¹²⁰¹

Abduh'un bu konuda, sayılardan ziyade kulun işlediği fiildeki kastına dikkat çekmesi, günahın varlığını hafife alması ve inkâr etmesi anlamına gelmemektedir. Reşid Rızâ'nın da ifade ettiği gibi Abduh, büyük günah ve küçük günahın varlığını inkâr etmez.¹²⁰² Örneğin; kendisine bakılması helal olmayan “muhsan” bir kadına bakmak küçük günah iken, bu kadınla zina yapmak büyük günahdır. Hatta kişinin işlediği günahlardan hesaba çekilmesi de bu kabildendir. İnsanın maksadı, imanının gücü ve kalbe hâkimiyet derecesi günahlarının karşılığı olan affedilme veya ceza görmesinde önemli rol oynayacaktır.¹²⁰³

Reşid Rızâ'ya göre işlenen fiildeki kasıt önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber farklı atmosferlerde, farklı konuları, yine farklı rakamlarla büyük günah olarak nitelemiştir. Günahları, “seyyie” kavramının altında “kebîre” veya “sağîre” şeklinde kategorize etmek gerekli değildir. Ona göre kişinin öfkesi, şehvetinin

¹¹⁹⁷ Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 262-263; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 167.

¹¹⁹⁸ Ömer Faruk Harman, "Günah", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/278.

¹¹⁹⁹ Muhammed b. Mükrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1992), 5/125.

¹²⁰⁰ Adil Bebek, "Kebîre", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/163.

¹²⁰¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/51.

¹²⁰² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/50.

¹²⁰³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/51.

artması, dinî inançlarının tam olup olmadığı, Allah korkusu, haram-helal bilinci, hem günahın büyüklüğünü-küçüklüğünü hem de affedilip affedilemeyecek olmasını da belirlemektedir.¹²⁰⁴

Tabâtabâî, Abduh'un büyük günahı tanımlamak ve kategorize etmekten öte, fiilin işlendiği andaki kastın önemli olduğu düşüncesine itiraz etmektedir. Çünkü âyette¹²⁰⁵ zaten hem büyük hem de küçük günah tanımı ayrı ayrı yapılmıştır. Ona göre, “*Size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız, biz de küçük günahlarınızı, görmezden gelip affederiz.*” âyetinde geçen “seyyiât” kelimesinden de küçük günahlar anlamı çıkmaktadır.¹²⁰⁶

Tabâtabâî'ye göre büyük günah, had cezasını gerektiren bütün masiyetlerdir. Yüce Allah'ın, işleyeni tehdit ettiği ve bazılarına göre sadece Kur'ân'da veya hadislerde ifade edilen ve sayıları yedi ile yetmiş arasında değişen fiillerdir.¹²⁰⁷ Abduh ise rivayetlerdeki sayılardan ziyade kişinin günah işlerken yaşamakta olduğu duyguya, yani hissiyatına vurgu yapmıştır. O, bu konuda İbn Abbas'ın “Yüce Allah'a isyan içeren her türlü fiil büyük günahıdır.” tanımını benimsemektedir. Çünkü günahı işleyen kişinin niyeti, kastı ve günahı işlediği esnadaki iradesinin özgür/tutsak/icbârî olup olmaması önemlidir.¹²⁰⁸

Tabâtabâî'ye göre, Abduh'un büyük günah tanımlamasında eksiklikler vardır. Büyük günahları, yalnızca Allah'ın ahirette azaba çarptıracağı, dünyada da had cezası belirlediği fiiller olarak tanımlamak doğru değildir. Çünkü küçük bir günahı tekrar tekrar işlemek, kâfirleri dost edinmek ve faizcilik, Kur'ân'da yasaklanan en büyük günahlardan olmasına rağmen haklarında had cezası belirlenmemiştir. Dolayısıyla büyük günah, Yüce Allah'ın ahirette cehennem ile cezalandıracağı, dini hafife alma ve küçümseme mahiyetindeki tavırla işlenen ve Nisâ sûresinin ilk 30 âyetinde ifade edilen yasak fiillerdir. Ayrıca Abduh ve Reşid Rızâ'nın, “Küçüklük ve büyüklük itibarı sıfattır. Her günaha arızî olarak eklenebilir. Bir bireyin Allah'ın emrini hafife alarak ya da umursamaksızın

¹²⁰⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/50.

¹²⁰⁵ en-Nisâ 4/31. “Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin için küçük günahlarınızı örteriz.”

¹²⁰⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/324.

¹²⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/334-335.

¹²⁰⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/48.

işlediği her fiil büyük günahdır. Aynı günah öfkeyle, korkuyla veya şehvetin kışkırtmasıyla yapılırsa, bu takdirde büyük günahlardan kaçınmak suretiyle o eylem küçük bir günah olur.”¹²⁰⁹ düşüncesini eleştirmektedir. Tabâtabâî, bu görüşün büyük-küçük günah ayrımını ortadan kaldırdığını, bu fiili işleyen her farklı kişide arızî bir sıfatı ifade etmenin tutarsız olduğunu düşünmektedir. O zaman da bu arızî sıfatları taşımayan, ama Kur’ân ve sünnet tarafından büyük ifade edilen bazı günahların büyük günah sayılmamaları söz konusu olacaktır. Örneğin; bir kadına bakmak ile akraba ile zina yapmak ya da bir kişiyi dövmek ile onu sebepsiz yere öldürmek arızî sıfatlarla işlensin ya da işlenmesin büyük günahdır. Eğer bahse konu günah arızî sıfatlarla işlenirse, karşılığı daha da ağırlaşmış olur.¹²¹⁰

Tabâtabâî yukarıdaki âyeti, “Kim ki yapabileceği ve canının çektiği büyük günahlardan kaçınırsa Allah onun küçük günahlarını affeder.” şeklinde tefsir etmektedir. Ona göre, kişinin büyük günahdan kaçınmasının küçük olan günahın affedileceğine olan etkisi farklı âyetlerde¹²¹¹ ifade edilmektedir. Ayrıca bir günahın büyük ya da küçük olması ve cezasının ne olduğu hususu, sadece Kur’ân ve sünnet ile belirlenebilir. Kişinin psikolojisi ya da farklı nedenlerle günaha sınırlama getirmek mümkün değildir.¹²¹²

3. 2. 4. 3. Hac Emiri Konusu

Hicretin IX. yılında Hac farz kılınınca Hz. Peygamber, Mekke fethedilmediği ve henüz hazır olmadığından dolayı Hac görevini yerine getirmek üzere Hz. Ebû Bekir’i hac emiri olarak tayin edip yaklaşık üç yüz sahâbe ile birlikte Mekke’ye göndermiştir. Daha sonra Tevbe sûresi nâzil olunca Hz. Peygamber, “Bu tebliği ya ben ya da ev halkımdan birinin yerine getirmesi lazımdır.”¹²¹³ diyerek, Tevbe sûresindeki hükümleri insanlara iletmesi için Hz.

¹²⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/328.

¹²¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/328.

¹²¹¹ en-Nisâ 4/31; Hûd 11/114.

¹²¹² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/333.

¹²¹³ Hac emirliği Mekke’nin fethinden sonra ihdas edilmiş bir görevdir. Fetihten sonraki yıl Resûl-i Ekrem’in emîr-i hac olarak görevlendirdiği Hz. Ebû Bekir 300 kişilik bir hacı kafilesinin başında Medine’den ayrılmıştır. Kafile yolda iken, müşriklerin Kâbe’ye yaklaşmasını ve Kâbe’nin çıplak olarak tavaf edilmesini yasaklayan Tevbe sûresi nâzil olmuştur. Bunun üzerine

Ali'yi vazifelendirmiştir. Hz. Ali'nin yaşının küçük olması ve hitabetinin eksikliğini dikkate almayan Hz. Peygamber, bu konuda Allah'ın kendisine yardım edeceğini ona söylemiştir. Hz. Ali, beraberinde Ebû Hureyre ile birlikte yolda Hz. Ebû Bekir'e yetişmiştir. Onları gören Hz. Ebû Bekir, "Amir misin yoksa memur musun?" diye sormuş, Hz. Ali memur olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir ve kafiləsi Mekke'ye girmiş ve Hz. Ebû Bekir insanlara bir hutbe okuyup haccın nasıl yapılacağını öğretmiştir. Daha sonra Hz. Ali ayağa kalkarak, Hz. Peygamber'in kendisini görevlendirdiği Tevbe sûresinin ilk kırk âyetini sahâbilerle okumuştur. Hac görevlerini yerine getiren kabile daha sonra yine Hz. Ebû Bekir'in başkanlığında Medine'ye geri dönmüştür.¹²¹⁴

İslâm tarihinde bu şekli ile gelişen olay Sünnîler ve Şîîler arasında imâmetin/riyâsetin yani halifeliğin kime ait olduğu hususunda büyük kavgalara ve fitnelere sebebiyet veren bir meseleye dönüşmüştür. Sünnîler Hz. Ebû Bekir'in riyâsetinin normal bir olay olduğunu ifade ederken, Şîîler Hz. Ali'nin daha sonra Tevbe sûresini tebliğ için gönderilmesini, Hac emirliğinin de Hz. Aliye verildiği, "benden biri" ifadesi ile de Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olacağına dair bir işaret olduğunu iddia etmişlerdir.

Reşid Rızâ, Hac emiri ile ilgili rivayetlerde ciddi çelişkiler olduğunu düşünmektedir.¹²¹⁵ Ona göre Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'i hac emiri olarak görevlendirmiştir. Hz. Ali ise daha sonra nâzil olan Tevbe sûresinin ilk âyetlerini tebliğ etmek ve Müslümanlarla ahit yapmış olan müşriklerin bu ahitlerinin bozulduğunu ve düşünceleri için kendilerine dört aylık bir zaman tanıdığını, muvakkat ahitlerin ise süresi dolduğu an geçerliliğinin biteceğini ilan etmek için görevlendirilmiştir. Burada Hz. Ali'nin tercih edilmesindeki ana sebep ise Arapların, eldeki bir haberi ilgiliye iletmek için kişinin yakın akrabasının o kişi adına tebliğci olacağı geleneklerinin Hz. Peygamber tarafından uygulanıyor

Hz. Peygamber'in sûreyi hacılara tebliğ etmek üzere Hz. Ali'yi görevlendirdiği olaydır. İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, 2/543.

¹²¹⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 1990), 2/127-128; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, 2: 543-547.

¹²¹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/184.

olmasıdır. Hz. Ali görevini yapmış ve Hac emirliği de Hz. Ebû Bekir’de kalmıştır.¹²¹⁶

Ayrıca Reşid Rızâ’ya göre, Hz. Ali’nin inen âyetleri önde olan kervana iletme görevini ifa etmesi haricinde bu yolculukta riyâset görevini Hz. Ebû Bekir’den aldığına dair sağlam bir rivayet de yoktur. Bilakis bütün görevin Hz. Ebû Bekir tarafından devam ettirilip tamamlandığını anlatan rivayetler meşhurdur. Ancak bazı Şîî âlimler, Hz. Ali’nin nesebî ayrıcalığını abartıp, buna sahih olmayan ve aklın da benimsemeyeceği rivayetleri ilave ederek görüşlerine destek bulmaya çabalamışlardır. Bu kişiler ayrıca, Hz. Ali’nin Hac emiri yapılmasında, görevi Cebrail’in getirdiğini iddia edip olaya ilâhî boyut kazandırarak, Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’den daha üstün olduğunu ileri sürmüşler ve Hz. Peygamber’den sonra imâmet için bazı deliller bulma yoluna gitmişlerdir.¹²¹⁷

Reşid Rızâ, yukarıdaki iddiayı, veda haccında Hz. Peygamber’in, “Burada bulunanlar, bulunmayanlara anlatsınlar.” sözünden hareketle tebliğin bütün Müslümanların asıl görevi olduğunu belirtip, söz konusu iddiayı, çürütmeye çalışmıştır. Asıl vurgulanmak istenenin, Hz. Ali’nin kendisinden sonra iş başına geleceğinin ifade edilmesi değil, bütün Müslümanların aslî görevi olan İslâm’ı tebliğ etmek olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber’in, Hz. Ebû Bekir’i Hac emirliğinden azledip yerine Hz. Ali’yi atadığına dair Şîî rivayetlerinin ise iftira olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu yaklaşım, bütün ümmetin bildiği bir gerçeği saptırmadan başka bir şey değildir. Konuyu ele almasına gerekçe olarak ise Şîa’nın bu rivayetleri istismar etmesi olduğunu söylemektedir. Ona göre Şîa özellikle, Hz. Peygamber’in yukarıda ifade edilen gelenek gereği, “Benim adıma benden veya bana ait birisinden başkası tebliğde bulunamaz.” ifadesini dile getirmiş ve böylece Arap geleneğinin uygulamasını saptırarak, bu meseleyi sonraki dönemde pişirip ümmetin önüne sürmüştür.¹²¹⁸

Şîîlerin, “Nesep olarak Hz. Peygamber’e Hz. Ali’den daha yakın olan, amcası Hz. Abbas’tır. Eğer sadece nesep yakınlığı söz konusu olsaydı onu gönderirdi. Hâlbuki burada nesepten daha önemli bir tercih sebebi vardır.”

¹²¹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 10/185.

¹²¹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 10/192.

¹²¹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 10/193-194.

sözlerini Reşid Rızâ şöyle cevaplamaktadır: Şîîlerin bu konuda seçtiği rivayetler zayıftır. Süddî'den aktardıkları rivayet de Süddî'nin kendi uydurmasıdır. Reşid Rızâ ayrıca Süddî'nin, ilgili rivayetten, “Ya Ebû Bekir! Havz-ı Kevser'imın başında benimle birlikte olacağından ve mağarada benimle arkadaş olmaktan razı değil misin?” bölümünü çıkardığını iddia etmektedir.¹²¹⁹

Reşid Rızâ'ya göre, Hz. Peygamber'in hicrette olduğu gibi hadislerde de geçtiği üzere, ahirette Havz-ı Kevser'i başında Hz. Ebû Bekir'in kendisi ile birlikte olacağını bildirmesi bizzat Hz. Ebû Bekir'in imtiyazlı olduğuna ve de onun özel durumuna işarettir. Nitekim hiçbir Ehl-i sünnet âlimi de bu rivayetten Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir arasında bir fazilet yarışına girmemiş; bilakis Hz. Ali'nin sonradan gönderilmesini bir görev olarak addetmişlerdir. Bu değerlendirmelerin sonunda Reşid Rızâ mutaassıp bir üslupla sözlerini, “Bu aşırı Şîa'ya Allah lanet etsin.” diyerek bitirmektedir.¹²²⁰

Reşid Rızâ'nın bu sert söylemi Tabâtabâî'nin de konuyu aynı üslupla ele almasına sebep olmuş, bir Şîî olarak olayı tamamen Şîa perspektifinden değerlendirmiş ve Sünnî kaynaklarda yer alan bilgileri reddetmiştir.

Tabâtabâî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in Hac emirliği görevinden alınması ve yerine Hz. Ali'nin atanması ilâhî emir ile gerçekleşmiştir. Böylece Hz. Ali hem Hac emiri olmuş, hem de Tevbe sûresinin ilgili âyetlerini¹²²¹ tebliğ etmekle görevlendirilmiştir.¹²²² Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi seçmesinde, Arap geleneklerinin etkisi olduğu görüşüne ise “أَوْ رَجُلَ مِنِّي”/ Benden olan biri” ifadesi üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre bu ifade özel seçilmiştir. Aslı “أَوْ رَجُلَ مِنْ” / ya da Ehl-i Beytimden birisi” şeklindedir. Bu ise vahiy sözüdür ve Ehl-i sünnet bunu görmezden gelmiştir. İlâhî bir hüküm olan Hz. Ali'nin görevlendirilmesi emrini, Araplar arasında bir geleneğin uygulaması olarak te'vil etmişlerdir.¹²²³ Tabâtabâî'ye göre Hz. Peygamber kendi tercihi bırakılan görevlendirmeleri her zaman yapmıştır. Ancak ilâhî işaret ya da emir ile yapması

¹²¹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/194.

¹²²⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/197.

¹²²¹ et-Tevbe 9/1-31.

¹²²² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/166.

¹²²³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/173.

gereken hususlarda onun tercih hakkı bulunmamaktadır. Tabâtabâî bu ifadesiyle, Şîa mezhebinin egemenlik anlayışı gereği, liderliğin ümmetin seçimine bırakılmaması gerektiğine, aksine liderliğin ilâhî bir hükümle geldiğine ilişkin inançtan yola çıkarak, Hz. Ali'nin Hac emirliği için Hz. Peygamber'i bile devre dışı bırakacak bir yorum yapmış olmaktadır.¹²²⁴

Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in Tevbe sûresindeki âyetleri iletmesi için verdiği mektubu gönderirken Arap geleneğini uyguladığını rivayetlerini ise ciddiyetsiz ve kendi içerisinde çelişkili bulmaktadır. Ona göre, Cahiliye döneminin bütün olumsuz kurallarını kaldırmak için gelen bir peygamber, ne diye Arap geleneğinin altında ezilip onu uygulamak zorunda kalsın. Tabâtabâî, bu konuda Reşid Rızâ'nın, Şîa'ya iftira attığını iddia etmektedir.¹²²⁵

Reşid Rızâ'nın, "Ehl-i Beyt yalnızca; Hz. Ali, Hz. Fatıma (ö. 11/632), Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den ibaret değildir. Bunlar yanında, Haşim oğullarından olan bütün akrabaları da bu ifade kapsar." sözüne karşın Tabâtabâî, bu görüşün Ehl-i Beytin farkını ve ayrıcalığını sulandırmaktan başka bir anlamının olmadığını ifade etmektedir. Zira bu taktirde Ehl-i Beyt olmanın anlamı nedir? Reşid Rızâ bu söylemiyle olayın ilâhî boyutunu örtmek istemektedir. Ona göre ilâhî ikaz ile Hz. Peygamber'in Ehl-i Beytinden özel olarak Hz. Ali'ye verilen bu görev, Sünnîler tarafından Ehl-i Beytin kapsama alanının genişletilmesi suretiyle anlamsız kılınmak istenmektedir. Tabâtabâî, Ehl-i sünnet kaynaklarında da Ehl-i Beyt denilince akla Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gelmesine rağmen Reşid Rızâ'nın, Hz. Peygamber'in "مني / benden" sözünü çarpıttığını ve ispatlayamayacağı bir öneri ve tezin altına imza attığını ifade etmektedir.¹²²⁶

Mezhep taassubu başlığı altında ifade edilenler şu şekilde özetlenebilir: Mezhep taassubu tarihî süreçte ortak paydalara değil, zannî ve ictihadî konulara dayanan tâlî birkaç konu üzerinden İslâm'ı konuşan insanların ürettiği ve yüzyıllardır Müslümanların elini zayıflatan, hem kendi içlerinde hem de dışı karşı zaafiyete sürükleyen bir meseledir.

¹²²⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/174.

¹²²⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/176.

¹²²⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/174.

İslâm'ın ilk yıllarında dini anlamada ve yaşamada ihtilaf/rahmet olarak öne çıkan mezhep anlayışı, daha sonra -özellikle üçüncü asırdan sonra- siyasal bir zemine taşınan Sünnî-Şîî ayrılığına sebebiyet vermiştir. Her iki kesim tarafından fikrî ve fikhî olarak sosyal dinamitleri harekete geçirebilmek için malzeme olarak kullanılmış ve istismar edilmiştir.¹²²⁷ Sünnî-Şîî ayrılığı, sonraki süreçte inançların kalıplaştığı, sağduyunun susturulduğu ve hatta aitliklerin kabalığında kültürlerin körleştirildiği bir zemine/karşıtlığa taşınmıştır.¹²²⁸

Abduh, Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, yaşadıkları zor dönemi düşüncelerine yansıtmışlardır. XIX ve XX. yüzyılda Müslümanların yaşadığı dinî, sosyal ve siyasî değişimler ve iç kargaşalar yanında, Sünnî-Şîî tartışmaları/çatışmaları onların eserlerinde görmek mümkündür. Bu bağlamda mezhep taassubu olarak ifade edilebilecek görüşler serdetmişlerdir.

Düşünce geleneğimizin aksine Abduh, taassup/asabiyet kavramına olumlu bir anlam yükleyip, “dinî bağ” olarak yeniden ifade etmiştir. Müslümanların birliği, beraberliği ve dinamik irtibatı için belli ölçüde mutaassıp/dinî bağ düşüncesine sahip olmaları gerektiğini savunmuştur. Abduh'un taassuba/asabiyete farklı/yeniden anlam yüklemesi, yaşadığı coğrafyadaki toplumsal değişimlere ve Batı hayranlığına karşı bir tutuma bağlanabilir. Bu tutum, ayrıca dinî ve millî değerlerini öteleyen, kendini her şeyi ile Batı'ya adapte eden Mısır aydınlarına, dinin güncel dil ile ifadesi ve asabiyet duygusunu dinî değerleri canlı tutmada bir araç olarak ele alma çabası olarak değerlendirilebilir.

Abduh ve Reşid Rızâ aşırı mezhebî söylemlerden kaçamamış, bazı yerlerde Şîa için ötekileştirici, itham edici ve Müslümanların en temel ayrılıklarının müsebbibi olduklarını ifade eden söylemlerde bulunmuşlardır.

Tabâtabâî, tefsirinde biraz daha mu'tedil bir dil kullanmakla beraber, sair eserlerinde klasik bir Şîî ağzı ile önde gelen sahâbeye ve özellikle Hz. Aişe'ye yönelik yakışıksız ifadeler kullanmıştır. İftira, itham ve hakarete varan sözleri eserlerine yazabilmiştir. Emevî ve Abbasileri -söylediklerinde ciddi anlamda haklı olsa bile- ilmî ve ahlâkî sınırları zorlayan aşırı sözlerle yermiştir.

¹²²⁷ el-Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık: Sünnilik Şîilik İslâm Birliği*, 261.

¹²²⁸ Mehmet Zeki İşcan, "Şîî-Sünnî İlişkileri: Çatışmaya Giden Süreç", *İnceleme ve Araştırma* 29/2 (2018): 255.

Tabâtabâî, bazı noktalarda ise mezhebî düşünme zorunluluğundan sıyrılarak Müslümanların temel sorunlarına dikkat çeken, bugünkü sorunlu gidişatı eleştiren ve çözüme dair yerinde teklifleri olan fikirlerini ilim dünyasına kazandırmıştır.

Yukarıda da görüldüğü üzere Tabâtabâî, Abduh ve ekolüne yönelik eleştirilerini daha çok mezhebî yaklaşımla ortaya koymaktadır. Buna ilaveten dil tahlilleri, belâgat vurgusunda farklı düşünmesi, âyetin anlaşılması noktasında Abduh'un yanıldığını ifade etme ve sosyolojik izahta kendisinin daha farklı yaklaşımını ortaya koyma şeklindeki görüş ayrılıkları da gözlemlenmektedir. Bu tutumunda ayrıca Abduh'un âyeti/hadisi/konuyu/düşünceyi güncel ya da kendine göre özgün ifade etmesine karşın, Tabâtabâî'nin, İslâm düşünce geleneğini ya da Şîî anlayışını savunan tutumu öne çıkmaktadır.

3. 3. Nübüvvet, Velâyet, İmâmet ve Ülü'l-Emr Meselesi

3. 3. 1. Nübüvvet

Nebi, “yüce, ulu ve şerefli” anlamında sözlükte mastar olarak “نَبَأٌ - نُبُوءٌ -” Nebî - nebve” kökünden; “haber verme, bir yerden başka bir yere gitme” anlamında “نَبَأٌ” / (n-b-e) fiilinden türemiştir. Nübüvvet ise Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi şeklinde tarif edilmiştir.¹²²⁹

3. 3. 1. 1. Abduh'un Nübüvvet Görüşü

Abduh'a göre, Allah'ın peygamber göndermesinin temel iki gayesi vardır. Birincisi, insan ruhunu gayb âlemindeki hayata hazırlaması ve söz konusu hayatta mutlu olması için onu irşad etmesidir. Bilgi ve amel ile elde edeceği bu hayat için insanları dünyada hazırlayan kişiler, yine Allah tarafından özenle seçilen resuller/nebilerdir. Allah, insan türü içerisinde bazılarını yüce bir fitrat vermek

¹²²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/162; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 1/445; Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 23-24; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.), 12-15.

suretiyle onlara; gayb âlemine bakabilme, aracılı ve aracısız bir şekilde Allah'tan hidâyeti alma yetkinliği vermektedir. Bu insanlar kazandıkları özellikle, “Şahidin sonu” ve “Gâibin başı” pozisyonuna çıkmaktadırlar. Bu vasıfları ile peygamberler, insanlığı imar ve inşa etmeye, onları ayağa kaldırmaya muktedir olacak seviyeye gelirler. İkincisi ise insanın fitratına dayanmaktadır. İnsan, fitratı gereği gruplar halinde yaşamaya, hemcinsleriyle yardımlaşmaya ve ortak kurallar ve değer yargıları çerçevesinde hareket etmeye meyillidir. Bununla birlikte insan fitratında ihtilafa düşme, muhalefet etme, çekişme, ayrılıkçılık gibi bazı olumsuz duygular da mevcuttur. İşte insanın, doğruya kanalize edilme ve yanlıştan alıkonulması noktasında nübüvvete ihtiyacı vardır.¹²³⁰

Abduh'a göre peygamberler, inanç esaslarını ve Allah'ın buyruklarını bize bildirmekle görevli kimselerdir.¹²³¹ İnsan aklının dünya serüveninde bir yardımcıya ihtiyacı vardır. Ona göre, insanın zihnî ve bedenî yeteneklerini dünyada ve ahirette kendisine faydası olacak şeylere yönlendirmek, hayatına yön veren kurallarını belirlemek, ilâhî sıfatları itikat şeklinde tayin etmek için nübüvvet gereklidir.¹²³² Bu yardımcı, insanın kendi soyundan ve taşıdığı meziyetleri ile de diğer hemcinslerinden önde olmalıdır. Konuştuğu zaman Allah adına konuştuğunu ispatlayan bu rehber, aklın kapalı olup çözemediği noktaları aydınlatan bir ışık olmalıdır.¹²³³

Abduh'a göre nübüvvet, insan aklının önünde bir engel değildir. Abduh, dinlerin tekâmülü teorisini tasarlamak suretiyle nübüvveti aklın önünde bir engel olarak telakki eden anlayışı yıkmıştır. Ona göre İslâm akılcılığı, dinî tekâmülün son aşamasıdır. Onun nübüvvet ile vurgulamaya çalıştığı husus, insanlığı İslâm'a ulaştıran ve en mükemmel din olan İslâm'ın insanı inşa etme aşamalarıdır.¹²³⁴

Bu aşamaların birincisi Yahudilik, ikincisi Hristiyanlıktır. Son aşamada ise insanların inandıkları kendilerine ağır gelmeye başladığı, bidatler ve hurafelerin din diye algılandığı, din içerisinde mezhepler oluşup bu mezhebî duygular yüzünden insanların huzur ve kurtuluş mekânı olan dünyayı er meydanına ve kan

¹²³⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/613-614.

¹²³¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 131.

¹²³² Abduh, *Tevhid Risalesi*, 128.

¹²³³ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 128-129.

¹²³⁴ İçsan, *Gelenekten Geleceğe İslâmî Düşüncede Yenilik*, 121.

gölüne dönüştürdüğü son dönemdir.¹²³⁵ Özü akıl ve insaniyet duyguları ile örülü din, bu sebeplerle bütün insanî ve vicdanî değerlere düşman bir duruma getirilmiştir. Bu dönemlerde yaşadıkları ile rüşünü ispat etmiş olan insanoğluna Allah, insanî, vicdanî erdemliliğini yaşayacağı ve rüş dönemi denebilecek bir din ile sorumlu kılmıştır ki bu dinin adı da İslâm'dır.¹²³⁶

İnsan için akıl ne ise insanlık için de nübüvvet odur. Allah'ın, insan cemiyetine bu yeni hidâyeti vermesiyle, insanlık akıl gücüyle delilleri tespit edebilmekte ve peygamberler Allah'ın âyetleriyle gönderildikleri toplumları aydınlatmaktadırlar.¹²³⁷ Peygamberlerle ilişkisi olmayan toplumlar, akılsız insanlar gibidir.¹²³⁸

Nübüvvet, insanın inanç yollarını bilmesinde, bunların doğruluğunu ve güzelliğini öğrenmesinde, dinin çirkin ve kötü dediği şeylerin ne olduğunu ve bunları yaptığında ne şekilde sonuç vereceğini öğrenmesinde önemlidir. Ayrıca sırf akli ile sonuca gidemediği ve değerlendirmesini yapamadığı hususlarda insanın irşad edilmesine yardımcı olan müessesedir.¹²³⁹ Peygamberler, üstün insanlardır. Diğer insanlardan daha fazla meziyete ve özel niteliklere sahiptirler. Onların ruhları ile bedenleri arasındaki ilişki diğer insanlardan farklıdır.¹²⁴⁰

İnsanın madden ve manen zayıf yaratılması, hem bu dünyada hem de ebedî hayatta kendisini kurtuluşa kanallize edecek bir rehbera muhtaç olduğunu gösterir. İnsan, şehvetlerin elemelerinden, nefislerin aldatmalarından, hastalıkların bedenlere yayılmasından, arzu ve isteklere ve diğer ihtiyaçlara mukavemetten kurtulmasında elinden tutacak bir öndere daima ihtiyaç duymaktadır.¹²⁴¹

Allah'ın seçkin kulları olan peygamberler, Cenâb-ı Hakkın lütfu ve özel izni ile gayb âlemi hakkında yakîn bilgiye sahip oldukları gibi, insanların o âlemde ulaşabilecekleri dereceleri ve düşebilecekleri derekeleri hakkında da

¹²³⁵ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 369.

¹²³⁶ İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslâmî Düşüncede Yenilik*, 125.

¹²³⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/294-295.

¹²³⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 107.

¹²³⁹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 130.

¹²⁴⁰ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 92.

¹²⁴¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 138.

bilgiye sahiptirler.¹²⁴² Peygamberler, vahye dayanan tebliğleri ile insanların akıl ve hislerine kapalı olan yolları kesin ve derin ilimleri vasıtasıyla açıklarlar. Bu bilgileri, kendilerine tâbi olanların gönüllerine yerleştirirler.¹²⁴³

Abduh'a göre insanoğlunun en sıkıntılı ve zor döneminde, Allah insana rahmet elini uzatmış ve ona en büyük lütuf olan peygamberliği sunmuştur. Bu peygamberlik ile Allah, peygamber seçtiği kullarını diğer insanlardan üstün ve imtiyazlı yapmıştır. İnsanların gönüllerine hayranlık ve akıllarına da hayret veren mu'cizeler izhar etmelerini sağlayarak onların nüfuzlarını artırmıştır.¹²⁴⁴ Peygamberlere karşı itaatkâr olmayı da insan fitratına yerleştirmiştir. Bu duyguyu ihtiyarî ve nazarî bir duygu olmaktan öte, kendiliğinden ortaya çıkan bir ihtiyaca dönüştürmüş, peygamberler, insanların noksanlıklarını tamamlayan ve varlığını devam ettirmesini temin eden kimseler olmuştur. Çünkü insanlığın varlığını devam ettirebilmesinin gereksinimlerinden biri peygamber gönderilmesidir.¹²⁴⁵

Abduh, peygamberlik müessesini aklîleştirdiği, yeni bir görünüm verdiği, peygamberliği sadece psikolojik ve sosyolojik boyutu ile ele alıp içtimaî bir olay olarak değerlendirdiği yönünde eleştirilmektedir.¹²⁴⁶ Bu eleştirilere göre Abduh, peygamberlik müessesesinin ilâhî yönüne, yüceliğine, insanlığın hidâyet ve saadetine vesile olması hususlarına çok fazla vurgu yapmamıştır.¹²⁴⁷

Bizim katılmadığımız bu eleştirilere karşın, yukarıda nübüvvet görüşlerini kısaca ifade ettiğimiz Abduh, nübüvvetin ihtiyaç olduğunun, insan tabiatına peygamberlere inanma melekesinin yerleştirildiğinin özellikle altını çizmektedir. Ona göre peygamberlik makamının ilâhî yönüne aşırı vurgu yapmak suretiyle beşerî yönü ihmal edilmiştir. Peygamberliğin insan psikolojisi ve sosyal hayatı üzerindeki yapıcı rolüne dikkat çekmek için nübüvvetin bu yönünü yeniden ele almak gerekmektedir. Abduh'un yukarıdaki ifadeleri ile peygamberliği sanat olarak ifade etmesi, değerini düşürmesinden öte, beşeriyete bakan yönüne ve

¹²⁴² Abduh, *Tevhid Risalesi*, 140.

¹²⁴³ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 141.

¹²⁴⁴ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 153.

¹²⁴⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 153.

¹²⁴⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 39,61.

¹²⁴⁷ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 39.

insanların hayatına dini taşımada tarihî süreçte ihmal edilen rolüne vurgu yaptığı şeklinde değerlendirilmelidir.

Elbette peygamberlik makamının aslî fonksiyonu, insanların geçici zevk peşinde değil, yüce gayelere ulaşmaları gerektiğini insanlara anlatmaktır.¹²⁴⁸ Nübüvvet, insanı iyiye, güzele ve doğruya yönlendiren, kötü, çirkin ve nahoş şeylerden alıkoyan bir fonksiyon icra etmektedir. Yoksa beşerî düzeyde bir takım işlerini yönetme ve düzeltme, peygamberlik makamının sorumluluğunda değildir.¹²⁴⁹ Kanaatimizce bu teorik vurgu, aşırı derecede hayalî bir dille ifade edilince, peygamberliğin insanların hayatına dokunan yönü âdetâ buharlaştırılmıştır. Abduh ise nübüvvetin pratik yönüne, insan aklı ve hayatı üzerindeki sıcak rolüne dikkat çekmiştir.

Abduh'a göre peygamberler, insanların bizzat elde edebilme imkânı bulunan bilgileri isteyecekleri ya da insanların asla erişemeyecekleri türden bilgileri açıklamakla yükümlü kişiler değildirler. Peygamberlerin asıl görevleri, kavranması mümkün olan, ancak elde edilmesi duyularla yahut akıl ile mümkün olmayan konuları bize beyan etmeleridir. Onlar, Allah adına bu bilgileri bize iletir, biz bu açıklamaları alır iman eder, teslim oluruz. Bu anlamda peygamberleri "ümmetin aklı" diye tanımlamaktadır. Çünkü peygamberler, duyular, sezgi ve akıldan sonra dördüncü sırada hidâyet vesilesi olan kimselerdir.¹²⁵⁰

Hiz. Peygamber'in nübüvvet ve risâleti fitrî ve ilhâmîdir. Hiz. Peygamber'in bu hususta en ufak bir kesbî ilmi, ruhî ve lisanî çalışması yoktur. O, içerisinde yaşadığı toplumun inancından, geleneklerinden ve bütün dünya görüşlerinden Allah'ın koruması ile uzak kalmış, ümmî olarak yetiştirilmiş, yetim olmasına rağmen elinde büyüdüğü insanlardan etkilenmesine müsaade edilmemiş, Allah onun kerim ruhunu,¹²⁵¹ sırlı bir ayna gibi nübüvvet için korumuş ve

¹²⁴⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 164-165.

¹²⁴⁹ Mehmet Zeki İşcan, "Çağdaş İslâm'ın İmkânı: Abduh'un Dinî Düşünceyi Yenileme Projesi", *Asrın İdraki ve İslâm Sempozyumu I* içinde (Mahya Yayıncılık, 2015), 252.

¹²⁵⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/204-205.

¹²⁵¹ en-Nisâ 4/174; el-Mâide 5/15; el-A'râf 7/157; en-Nûr 24/35; eş-Şûrâ 42/51; el-Hadîd 57/28; et-Tegâbün 64/8.

hazırlamıştır.¹²⁵² Nübüvvet ve risâlet ise âyette¹²⁵³ ifade edildiği gibi Hz. Peygamber ile birlikte kesin olarak sona ermiştir.¹²⁵⁴

3. 3. 1. 2. Tabâtabâî'nin Nübüvvet Görüşü

Tabâtabâî'ye göre nübüvvet, Allah katından haber getirmektir. Risâletin anlamı ise tebliğ misyonunu üstlenmektir.¹²⁵⁵ Nübüvvet, insanın doğasında var olan, kuvveden fiile geçmemiş olan şehvî ve öfkesel duyguların pratiğe dökülmesinde insan fitratına yön veren ve doğasına uygun hareket etme duygusunu ona hatırlatan bir işleve sahiptir.¹²⁵⁶ İnsanoğlunun yaratılış maksadını ifade eden kemâle erme düşüncesi, diğer toplumlarda bedensel mutluluğu elde etmek şeklinde algılanabilir. Ancak İslâm'da bunun karşılığı hem bedenî hem de ruhî mutluluğun birlikte temin edilebilmesidir ki insan için öngörülen kemal, ancak peygamberlik misyonunun desteği ve ilâhî yol göstericilik ile gerçekleşebilecektir.¹²⁵⁷

Nübüvvet, Allah'ın insanlığın tamamına şamil olan bir mesajdır. Nübüvvetin Arap bir topluma inmesi ve Kur'ân'da Araplarla ilgili bazı mesajların geçmesi, bu mesajı anlayıp insanlığa aktarma konusunda yüklendikleri sorumluluk vesilesiyledir. Yoksa Arapların, ilâhî çağrının ve uyarının bir parçası olmaktan öte, üstünlük sayılabilecek farklı bir durumları söz konusu değildir.¹²⁵⁸

Peygamberlik misyonu ilâhî bir olgudur. Bu olgunun kavrayışı, genel durumlara nispeti, uyanıklıkla uyku arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. İnsanoğlu, “peygamberlik misyonu” aracılığı ile aralarındaki anlaşmazlıkları ve hayata dair çelişkileri çözebilir. Bu algılayışın Kur'ân terminolojisindeki adı vahiy, insanoğlunun peygamberlik misyonu aracılığı ile kendisi için edindiği olgu da “nübüvvet” olarak isimlendirilir.¹²⁵⁹

¹²⁵² Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 114.

¹²⁵³ el-Ahzâb 33/40.

¹²⁵⁴ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 24.

¹²⁵⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/272.

¹²⁵⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/149.

¹²⁵⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/150.

¹²⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/161.

¹²⁵⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/132.

Ona göre peygamberler, vahyi alma, tebliğ etme, elçilik görevini yerine getirme ve günah işlememe konusunda korunmuşlardır. İsmet sıfatına sahiptirler. Bu sıfat, Allah'ın peygamber olan insanın kişiliğinde var ettiği bir özelliktir. Peygamberin fiilleri doğruluk ve itaat şeklinde bu özellikten tezahür eder. Peygamberler için “ismet” niteliği, köklü bir bilgi ve kişiliğe sinmiş bir melekedir.¹²⁶⁰ Peygamberlerin üstlendikleri temel görevleri, insanları hak nitelikli inanç sistemine ve buna dayalı hayat biçimine erdirmektir.¹²⁶¹

Tabâtabâî'ye göre insan aklı, insanı salih amellere uymaya, iyilik ve takva yolunda hareket etmeye çağırırsa da yine de peygamberlik misyonuna muhtaçtır.¹²⁶² Eğer peygamberlik makamının olumlu eğitici gücü, etkin terbiye süreci ve sürekli ilâhî emre itaate çağırıcı rolü olmasaydı, bireyler ve toplumlar kendilerinde akıl bulunmasına ve fitratlarının hükmü üzerlerinde geçerli olmasına rağmen barbarlaşıp ve vahşileşirlerdi.¹²⁶³

Tabâtabâî'ye göre insan türü potansiyel olarak toplumsallığa, uygarlaşmaya ve anlaşmazlığa meyillidir. Uygarlaşma yolundaki anlaşmazlıklar, insan aklının ortaya koyduğu kanunlarla aşılamaz. Bu anlaşmazlığı ortadan kaldıracak yegâne görev, yine peygamberliktir. Peygamberler, sahip oldukları içsel algılama ve üstünlüklerle diğer insanlardan farklılaşırlar. Peygamberler, bu içsel algılama ve yönlendirme süreçlerinde asla yanılgıya düşmezler. Çünkü Allah onları ismet bilinçleri ile korumaktadır. Bu vasıfları ile diğer insanlar arasındaki uyuşmazlıkları gidermede önemli görevler icra ederler.¹²⁶⁴

Tabâtabâî, peygamber ve imamda “Rûhulkudûs” adı verilen bir duygu olduğunu, bu ruhun onları düzelttiğini, günahlardan ve hatalardan koruduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetler¹²⁶⁵ bunu açıkça ortaya koyup desteklemektedir.¹²⁶⁶ Hz. Peygamber nebi ve resul olmakla birlikte

¹²⁶⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/140.

¹²⁶¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/135-136.

¹²⁶² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/149.

¹²⁶³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/148.

¹²⁶⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/157.

¹²⁶⁵ el-Bakara 2/213; eş-Şûrâ 42/52; el-Enbiyâ 21/73.

¹²⁶⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/80.

aynı zamanda kendi döneminin imamıdır. Neticede nübüvvet, risâlet ve imâmete sahip olan Hz. Peygamber, Hz. Ali'den daha üstündür.¹²⁶⁷

3. 3. 1. 3. Hz. Âdem'in İlk İnsan Olup Olmadığı ve Nübüvveti Meselesi

İlk insan ve insanın kökenine dair merak edilen sorular günümüzde de canlılığını koruyan kadim bir meseledir. Bu konu kutsal kitaplarda ele alınmış,¹²⁶⁸ Kur'ân'da da Hz. Âdem ile birlikte pek çok âyette işlenmiştir.

“Hz. Âdem ilk insan mıdır?”, “Hz. Havva Hz. Âdem'in ege/kaburga kemiğinden mi yoksa Hz. Âdem'in yaratıldığı ilk özden/ilk hücreden mi yaratılmıştır?”, “İlk yaratılanlar Hz. Âdem ve Hz. Havva mıdır?”, Yoksa “İlk anda birçok kadın ve erkek mi yaratılmıştır?”, “Yaratılış ile ilgili âyetlerde¹²⁶⁹ neden Hz. Âdem'in ismi açıkça geçmeyip “insan/beşer” isimlendirmesi ile konu işlenmektedir?” Bu ve benzeri sorular, tefsirlerde yer almaktadır.

3. 3. 1. 3. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Görüşleri

Abduh'a göre, Allah bu âlemi insan türünün yaşaması için hazır hale getirip insanı yeryüzüne halife olmakla görevlendirince, eşyanın özüne/ruhuna o eşyayı planlama ve nizama koyma talimatını vermiştir.¹²⁷⁰ Yani Allah, Hz. Âdem kıssasında tekvînî olarak insan türünün yeryüzü serüvenini başlatmıştır. Aynı kanaati Tabâtabâî de paylaşmaktadır. Ona göre Hz. Âdem'in dünya hayatından önceki cennet hayatı Kur'ân'da üç yerde¹²⁷¹ anlatılmaktadır. Bu tekvînî oluşuma göre insana, insanın meleklerden üstün olduğu gösterilmiş, melekler insana secde ettirilmiş, insan cennete yerleştirilmiş, yasak ağaçtan yedirilmiş, avret yerleri kendine gösterilmiş, sonra yeryüzüne gönderilmiş ve bu süreç ilâhî kudret tarafından tamamlanmıştır.¹²⁷²

¹²⁶⁷ Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 104.

¹²⁶⁸ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Tekvin 2/4; Markos 10/6; Markos 13/19; Kol. 1/23; İbr. 9/11. Ayrıca Hz. Âdem ve ilk insanın yaratılışı hakkında daha deyatlı bilgi için bk., Mustafa Erdem, *Hz. Âdem (İlk İnsan)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003).

¹²⁶⁹ el-Bakara 2/30; Âl-i İmrân 3/33; en-Nisâ 4/1; el-Fâtır 35/11; ez-Zümer 39/6; el-Hucurât 49/13.

¹²⁷⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/275-276.

¹²⁷¹ el-Bakara 2/30-35; el-A'râf 7/19-25; Tâhâ 20/115-126.

¹²⁷² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/127-128.

Abduh, “halife” kelimesinin Kur’ân’daki bağlamı dikkate alındığında, yeryüzünde düşünen canlı türünden bir veya birden çok sınıfın olduğu ve bunların dünyadan yok olup gittiklerine işaret eden anlamların çıkarılabileceğini iddia etmektedir. Hz. Âdem yeryüzündeki canlılar arasında akleden türün ilki değildir. O, düşünen canlı türünden yeni bir taifedir. Bu canlı türü öncekilere, zat ve yapı itibarıyla benzemekte, ahlâk ve huy açısından ise bazı yönlerden farklılık göstermektedir. Abduh, İbn Abbas’ın, “*Orada fesat çıkaran ve kan dökenler mi yaratacaksın?*”¹²⁷³ âyetine yaptığı yorumda, “Yeryüzünde onu imar edenler vardı. Onlar orada Âdem’in çocuklarının yaptıklarını yapıyorlardı.” ifadesinin kendi görüşünü desteklediğini düşünmektedir. Şöyle ki yeryüzü Âdem’den önce de bu beşerî sıfatlara sahip kavimler tarafından imar edilmiştir. Sonra bu kavimler yok olmuş, başka kavimler bu kavimlere halef olmuşlardır. Bunlar yok olunca Âdem de bunlara halef olmuştur. Bu durumda Allah bir sınıfı yok etmiş, onun yerine başka bir sınıfı getirmiştir ki bu da aynı türdür.¹²⁷⁴ Abduh’a göre Hz. Âdem’den önce kimin olduğu hususu merak edilmekle birlikte izah edilemeyince pek çok isrâiliyat uydurulmuştur. Örneğin; Hz. Âdem’den önce yeryüzünde Hinn ve Binn veya Timm ve Rimm diye adlandırılan varlıklar bulunduğu, bunların cinlerden önce var olduğu, dünyada fesat çıkardıkları, kan döktükleri ve bu yüzden Allah’ın bunları helâk ettiği şeklinde rivayetler varsa da bunlar İsrâiliyattan olup İslâmî bir temele dayanmamaktadır.¹²⁷⁵

Hz. Havva’nın Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılması da Tevrat’tan alınan isrâiliyat bilgisi olup Kur’ân’da dayanağı yoktur.¹²⁷⁶ Aksine Kur’ân açıkça¹²⁷⁷ Hz. Havva’nın Hz. Âdem ile aynı özden/cevherden yaratıldığını ifade etmektedir.¹²⁷⁸ Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın yasak ağaçtan yedikleri esnada üzerlerinde olan kıyafetlerin açılması, cennet yaprağı/incir yaprağı gibi öğelerle üzerlerini örtmeye çalıştıkları şeklindeki tasvirler Abduh’a göre isrâiliyattır. Bu konudaki gerçek, Hz. Âdem ile eşinin yasak ağaçtan yemeleri sonucu cinsel

¹²⁷³ el-Bakara 2/30.

¹²⁷⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 2/297.

¹²⁷⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/258-259.

¹²⁷⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/346.

¹²⁷⁷ en-Nisâ 4/1; er-Rûm 30/21.

¹²⁷⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/280.

duygularının harekete geçmesi ve daha önce bilgileri olmayan bu duygularından haberdar olmalarıdır.¹²⁷⁹

Abduh'a göre bu kıssada pek çok husus temsîlî olarak anlatılmıştır. Örneğin; Âdem'den maksat insan türüdür. İnsanın yeryüzüne halife kılınması; onun yeryüzünü, bu âlemin güçlerini, belkemiği ve nizamı olan ruhları, mahlûkat içerisinde insan türüne hazırlayacağı anlamına gelir. Meleklerin insanın fesat çıkaracağına dair sorusu; insanın fitratında bunu yapabilme yeteneğinin potansiyel olarak var olduğuna, Âdem'e bütün isimlerin öğretilmesi; insanoğlunun yeryüzündeki her şeyi bilmeye yetenekli olduğuna; cennet ile rahat ve nimet, ağaç ile kötülük ve emre aykırı davranma ve hoş söz ile de tevhid kelimesi kastedildiğini ifade etmektedir.¹²⁸⁰

Kur'ân'daki "Ey Âdemoğulları" hitabı bütün insanlığın Hz. Âdem'in oğulları olduğu anlamında kesin bir ifade değildir. Hatta yeryüzünde ondan önce aynı cinsin başka bir türü vardı ve onlar orada fesat çıkarmış, kan dökmüşlerdi.¹²⁸¹ Ona göre müfessirlerin bu âyette geçen, "مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ" ifadesini "Âdem" olarak kabul etmeleri, Kur'ân nassından veya zâhirinden değil, daha önceden tevarüs edegeldikleri ön kabullerdir. Hatta aynı ifadelerle gelen A'râf 189. "*Sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisinde sükûnet bulasınız diye ondan eşini yaratan da O'dur*" âyetinin izahında ihtilafa düşmüş ve aynı şeyi bu âyet için söyleyememişlerdir. Reşid Rızâ, bu görüşü ilk ifade edenin Abduh olmadığını, gerek Sünnî gerekse Şîî kesimde Hz. Âdem'den önce "bir milyondan fazla Âdem geçti" şeklinde bir ifade ile bu konuda pek çok görüş beyan edildiğini iddia etmektedir.¹²⁸²

Abduh'a göre Nisâ sûresinin ilk âyetinden,¹²⁸³ Hz. Âdemin insanlığın ilk atası olduğu ve kendisinden önce hiçbir insanın olmadığı anlamı çıkarılamaz. Zira

¹²⁷⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/350.

¹²⁸⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/281-282.

¹²⁸¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/282; 4/324.

¹²⁸² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/325.

¹²⁸³ en-Nisâ 4/1. "*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.*"

ilmî ve tarihî araştırmalar yanında âyetle geçen, “رَجَالًا” ve “وَنِسَاءً” kelimelerinin nekre gelmesi de bu delile ulaşmamıza engeldir. Ayrıca bütün beşerin Hz. Âdem’in zürriyeti olduğuna dair kesin bir nass da yoktur.¹²⁸⁴

Reşid Rızâ, Abduh’un nekre vurgusunu şu şekilde izah etmektedir: Asıl olan, “nefis” sözcüğünü “mahiyet ve hakikat olarak” anlamamız, insanın onunla diğer varlıklardan farklı ve üstün bir varlık olarak yaratıldığı gerçeğini görmemizdir. Yoksa onu ilk insan ya da başka bir insan şeklinde anlamak mümkün değildir.¹²⁸⁵

Reşid Rızâ’ya göre Kur’ân’da Hz. Âdem’in peygamber olduğuna dair açık bir nass da yoktur. Bunun aksine yeryüzüne gönderilmiş ilk peygamber âyetlerde de¹²⁸⁶ açıkça ifade edildiği üzere, kendisine risâlet ve şeriat verilen Hz. Nûh’tur. Ayrıca ilgili âyetlere ve müfessirlerin yorumlarına göre de Hz. Âdem’in ilk resul olmadığı, Allah’tan ahkâm getiren ilk peygamberin Hz. Nûh olduğu aşîkârdır.¹²⁸⁷

Reşid Rızâ’ya göre Hz. Nûh’un ilk peygamber olmasının bir başka delili de Yüce Allah’ın; Hûd, Meryem, Enbiyâ, Şuarâ, Saffat, Sâd ve Kamer sûrelerinde, peygamberleri saymaya Hz. Âdem ile değil de Hz. Nûh ile başlamasıdır. Hz. Nûh kendisine şeriat gönderilen, şirke karşı ilk uyarıda bulunan ve ümmeti kendisini ilk reddeden ve bu vesileyle yeryüzünde kavmi azaba uğrayan ilk peygamberdir.¹²⁸⁸ Âyetlerde Hz. Nûh’un ilk resûl olduğu açık olmakla birlikte, Hz. Âdem’in resûl olduğuna delalet eden kesin bir rivayet de yoktur. Ona göre “Şefaât”¹²⁸⁹ hadisi de kendi düşüncesini kanıtlayan bir mahiyet arz etmektedir. Ayrıca Kur’ân’ın zâhirî manası da Hz. Nûh’un yeryüzü sakinleri için

¹²⁸⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 4/326.

¹²⁸⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 4/327.

¹²⁸⁶ en-Nisâ 4/163; Âl-i İmrân 3/33; Meryem 19/58; el-Hadîd 57/26.

¹²⁸⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/353; 11/231.

¹²⁸⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 7/603.

¹²⁸⁹ **Şefaât Hadisi:** “Yüce Allah kıyamet günü insanları toplar. İnsanlar şefaât isteme ve içinde bulundukları sıkıntının giderilmesini düşünürler ve “Eğer Rabbimize karşı şefaât dilersek bizi bulduğumuz bu mekânımızdan rahata erdirir.” derler. Bunun üzerine Âdem’e gelirler. O’na “Ya Âdem! Sen insanlığın babasıdır. Allah seni kendi eliyle yarattı. Melekleri sana secde ettirdi. Her şeyin ismini sana öğretti. Rabbine hakkımızda şefaât dile ki bizi bulduğumuz bu zor durumdan rahata erdirmesin.” derler. Âdem, “Ben buna ehil değilim” der. Onlara işlediği günahı bahseder ve Rabbinden hayâ eder. “Fakat siz Yüce Allah’ın yeryüzüne gönderdiği ilk rasûle gidin” der. Bu söz üzerine insanlar da Nûh’a gelirler. Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İman”, 322-323.

gönderilmiş ilk peygamber olduğuna dair “şefaât” hadisiyle uyum göstermektedir.¹²⁹⁰

Reşid Rızâ’ya göre Hz. Âdem’in ilk peygamber olmadığına bir başka delil, cennette Şeytan ile yaşadığı diyalogudur. Hz. Âdem ilk nebî ve resûl ise peygamberler masum oldukları halde bahse konu günahları nasıl işleyebilmiştir? Şeytan, Âdem’e nasıl vesvese vermiştir? Âdem Allah’ın verdiği habere muhalif olarak Şeytan’ı nasıl tasdik etmiş; Şeytan, Âdem’i melek olmaya ve ebedî olmaya nasıl ikna etmiştir? Ebedî kalmaya ikna olmak, öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmek anlamına geleceği içindir ki bunu bir peygamber nasıl yapmıştır? Ona göre, Âdem ilk yaratıldığı sırada resûl ve nebî olmadığı gibi, o merhalede risâlet görevinin verileceği bir aday da değildir.¹²⁹¹ Ayrıca peygamberlerin risâlet görevi verilmeden önce masum olduğu görüşü, bazı Râfızîlerin öne sürdüğü görüştür. Hele de Hz. Âdem’in ilk yaratılış merhalesinde ismet sıfatı henüz zuhur etmemiştir. Çünkü o esnada kötü örnek olacağından korkulan kimse de yoktur. Bu hususta anlatılan şeyler isrâiliyat kabilinden bilgilerdir.¹²⁹²

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde Abduh ve Reşid Rızâ’nın, İslâm düşüncesinin genel kabullerinin aksine Hz. Âdem’in ilk insan olması ve nübüvveti hususunda farklı görüşler ileri sürdükleri görülmektedir.

3. 3. 1. 3. 2. Tabâtabâî’nin Görüşleri

Tabâtabâî bu konuyu Nisâ sûresi ve Secde sûresinde ele almaktadır. Ona göre mevcut insan nesli, Kur’ân’da ifade edildiği üzere iki belirgin ferde yani Âdem ve Havva’ya dayanmaktadır. Kur’ân, Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın topraktan yaratıldığını, insanlığın onlara dayandığını ve onların bir benzeri veya hemcinslerinin de olmadığını ortaya koymaktadır.¹²⁹³

Bilim adamlarının insan neslini, balık ve maymun gibi varlıklarla ifade etmeye çalışmaları, bilimsel kuramdan öte bir değer taşımamaktadır. Türlerin

¹²⁹⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 2/297-298.

¹²⁹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/354-355.

¹²⁹² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 8/355.

¹²⁹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/145-146; 16/255-260.

dönüşümünü ifade etmeye çalışmak ile insan neslini bununla ifade etmek başka bir şeydir. Ayrıca, bulunan fosiller veya yeryüzündeki milyonlarca yıl öncesine ait olan izler, insanlığın bir nesilden olduğuna delalet etmemektedir. Çünkü yerkürenin doğal yapısı gereği değişik dönemler geçirmesi, her bir dönemde ayrı bir insan neslinin meydana gelmesi, her türün dönemini tamamladıktan sonra neslinin tükenmesi ve bir başka neslin ortaya çıkması doğal bir süreçtir. Hatta bazı rivayetlerde insan neslinin yeryüzü üzerinden meydana gelen sekizinci insâniyet devrini teşkil ettiği ileri sürülmektedir.¹²⁹⁴ Yukarıdaki paragrafta Tabâtabâî'nin kendisi ile çeliştiği görülmektedir. Bir yerde Hz. Âdem'in ilk insan olduğu ve bunun da Kur'ân'a dayandığını ifade ederken, diğer bir yerde türlerin dönüşümünden, fosillerden ve yeryüzünde bulunan bazı arkeolojik izlerin insanlığın bir nesilden değil, yerkürenin doğal yapısı gereği her dönemde ayrı bir insan neslinin olmasının tabii olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda ikinci görüşü Abduh'un görüşü ile aynı şeyi ifade etmiş olmaktadır.

Tabâtabâî'ye göre ilk insandan günümüze kadar, Yahudi tarihçilerinin belirttiği ve aklî delillerin de desteklediği verilere göre yaklaşık yedi bin yıl geçmiştir. Bu konuda jeoloji bilginleri daha uzun bir süreçten, milyonlarca yıldan bahsetseler de ortaya koydukları sübjektif ve tatmin etmeyen verilerden dolayı bu bilgi çok da dikkate değer değildir. Kur'ân ise süreç ile ilgili olarak net bir şey söylememektedir. Fakat ilgili âyet,¹²⁹⁵ insanlığın şimdikinden önce başka bir dönem daha geçirdiğine dair bir izlenim verdiği söylenebilir.¹²⁹⁶

Kur'ân'ın ilk insan ve yaratılışı konusundaki izahı nettir. İlk insan Kur'ân'da da ismi geçen Hz. Âdem, ondan da eşi Hz. Havva yaratılmış olup Havva ismi Kur'ân'da geçmemektedir.¹²⁹⁷ İlk insan topraktan yaratılan Âdem'dir. Ancak bu gerçek Kur'ân'da konu ile ilgili âyetlerin yorumlamaya kapalı olduğu anlamına gelmemektedir. Bazılarına göre hilkat ve secde âyetlerinde sözü geçen Âdem, sembolik anlamda insan türünü ifade eden Âdemoğludur. Hatta “ ثُمَّ قُلْنَا ”

¹²⁹⁴ Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 76.

¹²⁹⁵ el-Bakara 2/30.

¹²⁹⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/139-140.

¹²⁹⁷ el-Bakara 2/30; Âl-i İmrân 3/59; es-Secde 32/6-8; es-Sâd 38/71-72.

لِّلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ / Meleklerle Âdem'e secde edin” dedik.¹²⁹⁸ âyetinde vurgulanan, ilk insan olan Âdem değil, bütün insan fertleridir. Çünkü Sâd sûresinde başlangıçta Âdem'den tekil olarak bahsedilmekle birlikte daha sonra ifade çoğula dönüşmüştür.¹²⁹⁹ Tabâtabâî, bu görüşleri yanında, Abduh'un “halife” kavramını izah etmesinden yola çıkarak, “ilk insan Hz. Âdem değildi, insan türünün yeni taifesiydi” şeklindeki yorumuna karşı çıkmaktadır. Ona göre, insanların önceden var olup Allah tarafından yok edilmesinden sonra insanoğlunun yeniden dünyaya gönderildiği görüşü doğru değildir. Ancak Tabâtabâî aynı âyeti rivayetler çerçevesinde değerlendirirken, Hz. Âdem'den önce yaşamış bir nesil olabileceğini de ifade etmektedir.¹³⁰⁰ Tabâtabâî her ne kadar Abduh'un Hz. Âdem ile ilgili görüşlerini benimsemediğini ifade etse de “halife” kelimesindeki izahlarında da Abduh ile aynı düşündüğü görülmektedir.

Tabâtabâî, Hz. Âdem'in ilk insan olmadığı iddialarına, Hz. Âdem'in Kur'an'da “şahıs” olarak muhatap alınması nedeniyle karşı çıkmaktadır. Eğer Allah, Hz. Âdem'i şahıs¹³⁰¹ olarak muhatap alıyor ise burada “tür” değil bizzat Hz. Âdem'in kendisinin söz konusudur. Ona göre Hz. Âdem'e türsel bir semboldür demek tefrit, tek Âdem'den daha çok Âdem yaratıldı demek ise ifrattır.¹³⁰²

Tabâtabâî, âyetteki “مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ”¹³⁰³ ifadesini müphem kabul edip, Hz. Âdem'den önce ve Hz. Âdem'in çocuklarının evliliğini belirsiz bir konu gibi göstermeyi, bunun üzerinden Âdem'den önce başka tür arama çabasını eleştirmektedir. O'na göre Allah, bu özel ve zarurî dönemde normal zamanlarda fuhuş ve ahlaksızlık olarak addedilse de kardeşler arasında evlilik ile bu dönemi şekillendirmiştir. Bu, maslahata ve/veya zarara bağlı teşriî bir hükümdür. Yoksa değişmesi mümkün olmayan tekvinî bir hüküm değildir. Bu uygulama Allah'ın kudretindedir. Zaruret gereği bir dönem uygulanmasını dilerken, bir başka zaman

¹²⁹⁸ el-A'râf 7/11; es-Sâd 38/83.

¹²⁹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/143-144.

¹³⁰⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/116-117.

¹³⁰¹ en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/27; el-İsrâ 17/63.

¹³⁰² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/143.

¹³⁰³ en-Nisâ 4/1.

fuhşa neden olduğu için yasaklamıştır. İlk evlenmeye dair Hâbil ve Kâbil gökyüzünden gelen huriler ve cinlerle evlendiler şeklindeki yorumları da tutarsız bulan Tabâtabâî, geçici ve zarurî olan bu dönemin Allah'ın müsaadesi ile yukarıda belirtildiği şekilde teşekkül ettiğini açıklamaktadır.¹³⁰⁴

Tabâtabâî'ye göre “مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ / Sizi bir tek nefisten” maksat, Hz. Âdem ve Hz. Havva'dır. Bu iki isim bizim de mensubu olduğumuz insanlık neslinin atasıdır. Hepimizin kökü bu ikiliye dayanmaktadır. Ancak âyetten, “وَخَلَقَ مِنْهَا / ZÜJEHÂ / Allah Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden Havva'yı yarattı.” şeklinde anlam çıkarmak da mümkün değildir. Oradaki “مِنْهَا” ifadesinden, “Bir şeyin türediği kökünü ve kaynağını belirtmek.” şeklinde bir anlamın çıkarılabileceğini ifade edip bu konuda Abduh ile aynı düşünmektedir.¹³⁰⁵ Ona göre “وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً / İkisinden de birçok erkek ve kadın türetilip yaydı.” ifadesinden, mevcut insan neslinin Hz. Âdem ve Havva'dan yayıldığını kasdetmektedir. Bununla, “birçok erkek ve kadın” ifadesinden onların soyundan aracılı ve aracısız meydana gelen insan fertlerini; Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan sonra ilk kuşaktaki çocukları döneminde kardeşler arasında zorunlu olarak yapılan evlilikleri kasdettiğini ifade etmektedir.¹³⁰⁶

Tabâtabâî'ye göre “مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ”¹³⁰⁷den maksat, Abduh'un ifade ettiği gibi “çoğalmanın eksenini oluşturan çiftler” değildir. Ayrıca Hucurât sûresindeki “يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى / Allah her birinizi beşer/insan kökenli bir ana ve babadan yarattı, bu konuda aranızda herhangi bir fark yoktur.”¹³⁰⁸ âyetini bu konuya delil getirmek tutarsızdır. Çünkü bu iki sûrenin temel vurgusu farklıdır. Nisâ sûresi varlığın yaratılış özünü, insan fertleri bakımından hiçbir fark olmadığını, buradan yola çıkarak insanların birbirlerine üstünlük sağlama çabalarının anlamsız olduğunu açıklarken, Hucurât sûresi, insanlık gerçeği

¹³⁰⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/144-145.

¹³⁰⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/136.

¹³⁰⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/137.

¹³⁰⁷ en-Nisâ 4/1.

¹³⁰⁸ el-Hucurât 39/13.

bakımından fertlerin birliğini, bu birlikteliğin önemini vurgulayan bir mânaya sahiptir.¹³⁰⁹

Tabâtabâî; Hz. Nûh'un, Allah'ın insanlara gönderdiği ilk peygamber ve ilk nebi¹³¹⁰ olduğu iddiasına katılmamaktadır. Hz. Nûh "ülû'l-azm" peygamberlerinin ilki olup kitapla ve şeriatla bütün insanlığa gönderilen bir peygamberdir. Onun kitabı şeriat içeren ilk kitap ve şeriatı ise ilâhî şeriatlerin ilkidir. İnsanlığın şimdiki neslinin babası, bütün insanların soyundan geldiği Hz. Adem'dir. Hz. Nûh, Hz. Âdem ve İdris dışında Kur'an'da sayılan peygamberlerin tamamının da babasıdır.¹³¹¹ Ancak Tabâtabâî'nin, "Onun kitabı şeriat içeren ilk kitap ve şeriatı ise ilâhî şeriatlerin ilkidir." ifadesi Abduh ve Reşid Rızâ'nın görüşünü çağrıştırmaktadır. O zaman bu cümleye göre yeryüzünün ilk peygamberi Hz. Nûh olmaktadır.

Tabâtabâî'ye göre, Hz. Âdem ve eşi cennette Şeytanı bizzat görüyorlardı. Ancak tekvîni sürecin bir parçası olarak Şeytanın çağrısına uyup yasak ağaçtan yemişlerdir. Bu olayı ismet sıfatı ile ilişkilendirerek açıklamak yersizdir. Ayrıca burada ifade edilen cennet sonsuzluk cenneti olmayıp Hz. Âdem ve eşinin imtihana tabi tutulduğu farklı bir yerdir. Zaten Şeytanın da onlarla birlikte olması ve birlikte cennetten çıkmaları buranın gökyüzünde farklı bir yer olduğuna işaretir.¹³¹²

Tabâtabâî, Abduh ve Reşid Rızâ'nın incelemeyi ihmal ettiklerinden dolayı konuyu ancak soru-cevap şeklinde değerlendirebildiklerini iddia etmektedir. Ancak kendisi de "acaba bu dünya ve insan nesli yaratılmadan önce bir dünya ve Hz. Âdem'den önce bir nesil yaratılmış mıydı?"¹³¹³ sorusunu sormaktadır. "نَفْسٍ وَاحِدَةٍ" "ilk yaratılanın insan türü olması," Hz. Âdem'in ilk peygamber olma(ma)sı,¹³¹⁴ Hz. Âdem'den önce yaratılanın olup olmadığı ve Hz. Nûh'un ilk peygamber olup olmaması konularında Abduh'u eleştirmekle beraber bazı

¹³⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/131-132.

¹³¹⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/107.

¹³¹¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 10/251-252.

¹³¹² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/132; 14/218, 219.

¹³¹³ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 169.

¹³¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/20.

görüşlerini zımnen kabul ettiği görülmektedir. Hz. Âdem ve ilk insan ile Hz. Nûh'un ilk peygamber olması konusunda Tabâtabâî'nin görüşleri çelişkilidir.

3. 3. 2. Velâyet

Sözlükte veli, “dost, yakın, seven, yardım eden, yan yana olan” anlamlarına gelmektedir. İslâm literatüründe ise birinin işini üstlenmek, yardım etmek, korumak, idare etmek ve yönetmek şeklinde tarif edilmiştir.¹³¹⁵ Veli, nesep, itibar ve sadakat yönünden yakın kimseler için kullanıldığı gibi; yardımcı, bir iş ve hükmü üstlenen, zayıf ve yetimi gözeten, onların işlerini çekip çeviren için de kullanılır. Bu anlamda veli, kulun da Allah'ın da sıfatı olabilir.¹³¹⁶

3. 3. 2. 1. Reşid Rızâ'ya Göre Velâyet

Reşid Rızâ'ya göre velâyet kavramı, Sünnî ve Şîîlerce tahrif edilmiş, Kur'ân'da ve hadislerde yer aldığı anlamının aksine farklı mecralara çekilmiştir. Velâyet, Sünnîler tarafından ilim, hikmet, kitap ve sünnetten uzak; Allah'ın velâyetinin üzerine ya da salih ve muttaki kullarda olması gereken velilik makamının yerine dine müğayir bir takım kişiler ve anlayışlara taşınmıştır. Kur'ân, Allah'ın velisi olanların salih ve muttakiler olduğunu ifade ederken, bu kavram ve telakki zamanla tahrif edilmiştir. Veli kavramı, hayali bir velilik makamına indirgenmiş, özellikle sûfiler tarafından içi boşaltılmıştır. Üretilen bu veli karakterine önce şariat elbisesi giydirilmiş, sonra da yüklenilen anlama göre şariate karşılık hakikat olarak isimlendirilmiştir.¹³¹⁷

Diğer bir tahrif, Şîa'nın imamlara atfettiği velilik sıfatı vesilesiyle yapılmıştır. Şîa, velâyet kavramını imamlara atfetmek suretiyle tahrif etmiştir. Şöyle ki imamların tayini, insanüstü bir konumda sayılmaları, imâmet görevlerindeki bağımsızlıkları ve masumiyet anlayışı ile birlikte Kur'ân'a aykırı bir tutum içerisine girmiştir.¹³¹⁸ Ayrıca velâyet, Şîa'nın iddia ettiği gibi gaybı

¹³¹⁵ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'an*, 885-886; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/405; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 40/241-255; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüġa*, 5/204-205; Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, t.y., 17/32.

¹³¹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/40; 11/415.

¹³¹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/418.

¹³¹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/418-420.

bilme, insanlara fayda ve zararda ruhanî bir tasarrufta bulunma gibi bir fonksiyon icra edemez. Bu sadece, insanları kendine kul etmek için dini kullanma anlamına gelebilir.¹³¹⁹ Hâlbuki veliler, Allah'ın dostları, mümin ve muttakî kullarıdır. Allah katında dereceleri olan kimselerdir. Dereceleri yüksek olan veliler, kulluğu Allah'a tahsis edip sadece O'na tevekkül ederler. Allah'ı sevmeyi düstur edinip Allah'ın yanında ortak ve şefaatchi aramazlar. Sebepler ve neticelerle ilgili ilâhî kanunları yerine getirir, Allah'ın emrettiği şekilde peygamberi ve kulları dost edinirler.¹³²⁰

Reşid Rızâ'ya göre Sünnî kesimde ve Şîa'da tahrif edilen velilik anlayışının aksine, Allah'ın müminlerin velisi olması ile müminlerin Allah'ın velisi ve müminlerin birbirlerinin velisi olmaları arasında fark vardır. Allah'ın müminlerin velisi olduğu konusundaki âyetler¹³²¹ ile müminlerin Allah'ın velisi olduğuna dair âyetler,¹³²² yine müminlerin birbirlerinin velisi olduğuna dair âyetler¹³²³ bize göstermektedir ki Allah'ın veli olması, Allah'ın kulları için nimetler yaratması, onlara yararlanacakları azalar ve kuvvetler bahşetmesi ve onlar için evrende geçerli yasalar meydana getirmesidir. Allah'ın veli olması, Allah'ın bu özel kullarını maddî-manevî iyi hallere, hayırlı işlere muvaffak kılması ve bu vesilelerle kendisine iman etmelerini temin etmesi şeklindedir.¹³²⁴

Müminlerin Allah'ın velisi olması ise iman etmeleri ve takva sahibi olmaları demektir. Allah'ın kudreti, hükümranlılığı, kâinatın yegâne sahibi ve her iş ve oluşun mutlak şekillendiricisi olduğuna iman etmeleri, bütün benlikleri ile Allah'ın kendilerine sunmuş olduğu lütuf ve ihsana sarılarak takva zırhına bürünmeleridir. “Veliyyullah” tan kasıt, iman ve takvası ile Allah'a mutlak surette boyun eğen ve itaat eden insandır. Müminlerin birbirlerinin velisi olması ise müşterek işlerde yardımlaşma ve dayanışma içinde bulunmaları ve salih ameller

¹³¹⁹ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 24.

¹³²⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/415.

¹³²¹ İlgili âyetler için bk., en-Nisâ 4/45; el-En'am 6/14; el-A'râf 7/196; Yûnus 10/101; Hûd 11/113; eş-Şûrâ 42/9, 28.

¹³²² İlgili âyetler için bk., el-Enfâl 8/34; Yûnus 10/62.

¹³²³ İlgili âyetler için bk., el-Enfâl 8/72; et-Tevbe 9/71.

¹³²⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/42-43.

üzere olma konusunda istikamet belirlemeleridir. Hak ve hakikat yolunda birisinin diğerinin yardımcısı olmasıdır.¹³²⁵

Reşid Rızâ'ya göre her kim, kendi sorumluluğunda olan bir takım fiilleri kendisi gibi kullar arasında bazı kişilerin üzerine havale ederse şirke düşmüş olur. Mutlak surette Allah'a ait olan bir konumu çeşitli gerekçelerle kullara yakıştırmak, Allah'a ait olan asıl makama hâlel getirmek anlamına gelmektedir.¹³²⁶ Allah'tan isteyecek oldukları şeyleri peşlerinden gittikleri evliyadan isteyecek duruma gelen muharrifler, bu akıl tutulmalarını, “velilerin öldürüp dirilteceği, mutlu ya da bedbaht ve zengin ya da fakir edeceği” yanılgısına kadar götürmüşlerdir.¹³²⁷

3. 3. 2. 2. Tabâtabâî'ye Göre Velâyet

Tabâtabâî'ye göre velâyet, kendilerinden olmayanı aradan çıkarmak suretiyle iki şeyin arasını bağlamak, bir şeyin başka bir şeye nesep, yer ve derece bakımından yakın olması gibi anlamlara gelmektedir. Velâyet Allah için de kul için de kullanılır. Allah için olunca; işini üstlenmesi, hayatı düzenlemesi, yapması, uygun olanları emredip yapılmaması gerekenleri yasaklaması, kullarının dünya ve ahirette yardımcısı ve destekçisi olmasıdır. Kul için ise Allah'ın emir ve yasaklarına mutlak itibar etmesi, Allah'a yakın durup, hidâyet, tevfik, destekleme ve doğruya yöneltme gibi manevî güzelliklerin alıcısı olmasıdır. Bu anlamda Allah'ın velileri, mümin ve takva sahibi kullarıdır.¹³²⁸

Velâyet, nübüvvet yolu ile ulaşan ilâhî emirleri yaşayarak hayatın gerçeklerini insanlara aktarmaktır. Ona göre nübüvvet bâtın, velâyet ise zâhir olandır.¹³²⁹ Velâyeti elinde bulunduran kişi, Kur'ân'da “imam” diye tanıtılmaktadır. Çünkü imam, ilâhî yakınlık mertebelerini bizzat yaşayan, insaniyet âlemiyle bu gerçeklik arasındaki bağı koruyan kimsedir. İmam, bizzat Allah tarafından belirlenmiş, velâyet yolunun ilerleyişini temin için

¹³²⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/43.

¹³²⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/44-45.

¹³²⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/45.

¹³²⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/88; 6/12.

¹³²⁹ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 126.

görevlendirilmiş ve manevî hidâyet gücünü elinde bulunduran kişidir. Sonradan edinilmiş ve bizzat Allah tarafından seçilmiş ve ulaşılmış ilâhî bir lütuftur.¹³³⁰

Tabâtabâî'ye göre velâyet farklı çeşitlerde olabilir. Allah'ın, kullarının dünya ve ahiret işlerini planlayıp düzenlemesi,¹³³¹ Hz. Peygamber'in yasa koyma ve hüküm vermesi,¹³³² devlet başkanının yasalar çerçevesinde halka hükmetmesi yönünde olduğu gibi insanlar arasında da; anlaşma yapma, komşuluk, sevgi ve veliaht gibi velilikler vardır.¹³³³

Tabâtabâî'ye göre Mâide sûresinin 55. âyeti, diğer âyetlerde de vurgulanmakla birlikte,¹³³⁴ velâyetin Kur'ân'daki asıl dayanağıdır. Siyak ve sibakında Ehl-i kitabın durumu ile ilgili konular anlatılmasına rağmen, bu âyet arada ve müstakil inmiş, velâyete dayanak olmuştur. Ona göre, âyetin nâzil olduğu dönem Hz. Peygamber, evlatlığının eşi ile evlenme hususunda toplumda yerleşik olan âdetin çekincelerini yaşamaktaydı. Bundan dolayı âyetin hedefini -ki Tabâtabâî'ye ve Şîa'ya göre Hz. Ali'nin velâyetidir-¹³³⁵ açıklama hususunda çekinmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, kişisel çıkar sağladığı vehmi uyanır ya da o dönemde çokça uygulanan, yerine evladını veya yakın bir akrabayı varis tayin etme şeklinde gerçekleşen yönetim sistemini din görüntüsü altında dizayn ediyor gibi anlaşılır diye korkular yaşamaktaydı. İşte tam bu psikolojik hal içerisinde Allah, “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçilik görevini yerine getirmemiş olursun.*”¹³³⁶ âyeti ile peygamberini destekledi ve korkmadan üzerine verilen bu görevi yerine getirmesini istedi. Tabâtabâî'ye göre Hz. Peygamber amcasının oğlunu tuttuğu şeklindeki suçlamalardan korktuğu için açıklayamadığı emri, bu âyetin inmesi ile ilâhî

¹³³⁰ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 127.

¹³³¹ el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68; el-Enfâl 8/24; Yûsuf 12/101; er-Rûm 30/47; es-Secde 32/4; el-Ahzâb 33/36; eş-Şûrâ 42/9, 44; el-Câsiye 45/19; Muhammed 47/11; Kâf 50/16; et-Tahrîm 66/4.

¹³³² en-Nisâ 4/59, 105; el-Mâide 5/49; en-Nahl 16/44; el-Ahzâb 33/6, 36; eş-Şûrâ 42/52; el-Cum'a 62/2.

¹³³³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/13-14.

¹³³⁴ Âl-i İmrân 3/68; el-Enfâl 8/72; et-Tevbe 9/71; el-Ahzâb 33/6.

¹³³⁵ Ayyâşî, *Tefsîrû'l- 'Ayyâşî*, 1/332; Kummî, *Tefsîru Kummî*, 1/174.

¹³³⁶ el-Mâide 5/67.

desteği arkasına aldıktan sonra “Gadîr-i Hum” konuşmasında tebliğ edip görevini yerine getirdi.¹³³⁷

Ona göre ümmetin başında bir velinin bulunması, İslâm için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bütün insanlığı inşa, imar ve mutlu etmek iddiası ile gelen dinin bir koruyucuya/yöneticiye ihtiyacı vardır. Bütün toplumlar için başlarında bir yöneticinin olması, sosyal kanun iken İslâm’ın bu sosyal kanundan uzak, başsız ve yöneticisiz kalması düşünülebilir mi?¹³³⁸ Diğer beşerî sistemlerde yönetici varken neden İslâm’ın başına bir yönetici atanmamış olsun. Hz. Peygamber’in her hangi bir sefere çıkarken yerine bir vekil bırakması da velâyetin zorunluluğuna işarettir. Örneğin; Tebük savaşına çıkarken Hz. Ali’yi vekil bırakmış ve Hz. Ali’nin: “Beni kadınların ve çocukların başına mı bırakıyorsun?” sorusuna karşılık: “Harun, Musa için ne idiyse sen de benim için o olmak istemez misin? Yalnız benden sonra başka bir peygamber gelmeyecek” şeklinde cevap vermiştir.¹³³⁹

Tabâtabâî, Mâide sûresindeki âyetin, “وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ / Eğer bunu yapmazsan, O’nun elçisi olma görevini yerine getirmemiş olursun” kısmının Hz. Peygamber’e çok güçlü bir “tehdit” olduğunu ifade etmektedir. Âyetin özünün, hükmün önemini vurgulamak, halka ulaşmadığı ve hakkı gözetilmediği takdirde dinin hiçbir hakkının gözetilmediğine işaret olacağını ifade ederek sınırları aşan bir velâyet dayanağı arama cüretine girişmiştir. Ancak, bu konuyu anlattığı bölümün devamında ise “eğer bunu yapmazsan” cümlesinin zâhiri ile tehdit olmakla birlikte Hz. Peygamber’e ve diğer insanlara bunun önemli olduğunu vurgulamak için geldiğini ifade etme gereği duymuştur.¹³⁴⁰

Tabâtabâî, Mâide sûresindeki âyette,¹³⁴¹ Reşid Rızâ’nın değerlendirmelerini tek tek ele alarak eleştirmekte/cevaplamaktadır. Ona göre Reşid Rızâ’nın, Sa’lebî tefsirinden aktardığı rivayeti “uydurma” kabul etmesini, Meâric sûresinin Mekkî sûre olduğu için bu sûreden delil getirmesini, “Ebtah”

¹³³⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 6/47-48.

¹³³⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/48.

¹³³⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/48-49.

¹³⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/49-50.

¹³⁴¹ el-Mâide 5/67.

denilen yerin Mekke’de olması nedeniyle Şîa’nın Hz. Peygamber’in Gadîr-i Hum olayından sonra “Ebtah”a döndüğü iddialarını tutarsız bulmaktadır. Şöyle ki Sa‘lebî’den alınan rivayet “ahad” ise Reşid Rızâ’nın bunu daima yaptığını ve işine gelen rivayetleri “ahad” da olsa aldığını, Meâric sûresi Mekkî olsa da ilgili âyetin Medine’de inmeyeceği anlamına gelmeyeceğini ve “Ebtah” kelimesinin bir yer ismi değil, kumlu yer, çöl anlamına geldiğini ve Reşid Rızâ’nın bunu bilmediğini ifade etmektedir.¹³⁴²

Tabâtabâî, Reşid Rızâ’nın rivayetleri ele almasındaki tutarsızlığına/çıkarıcılığına, âyetleri görüşlerini delillendirmek için bağlamından kopartarak yorumladığına ve “Ebtah” kelimesine aklî olarak yaklaştığına dikkat çekmektedir. Burada her iki müfessirin, rivayetleri kendi görüşlerine göre değerlendirmelerine şahit olunmaktadır.¹³⁴³ Reşid Rızâ, usul, rivâyet ve kelime tahlili yapmak suretiyle konuyu Şîa’nın aleyhine yorumlama gayretinde iken, Tabâtabâî de rivayetleri kendi mezhebî kabulü için şahit tutmakta, olay yerinin adını mezhebî görüşüne aykırı bir durum ortaya çıkardığı için kelime anlamı ile yorumlayıp “Ebtah” kelimesinin çöl anlamına geldiğini iddia etmektedir.

Tabâtabâî’ye göre, Reşid Rızâ’nın ele aldığı, “velilerin korku ve üzüntü duymayacağını”¹³⁴⁴ ifade eden âyeti, dünyadaki insanların hissettiği beşerî bir duygu ile açıklamasını, âyetin ilâhî vurgusunu örtmek, bağlamından kopartarak Şîa’nın dayanak edinmesini istemediği şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre Allah’ın özel bir makam vermek suretiyle veli kullarını peygamberleri gibi kendisine yakın kıldığı bu ayrıcalığı, Reşid Rızâ anlayamayarak sıradanlaştırmıştır. Çünkü Allah’ın vermiş olduğu manevî makamlar ve tabakalar kuru unvanlar değil, Allah katında ayrıcalığı olan mevkilerdir. Yoksa bu makamlar, dünyada çeşitli vesilelerle verilen resmî sıfatlar gibi algılanır.¹³⁴⁵

¹³⁴² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/55-57.

¹³⁴³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/57.

¹³⁴⁴ Yûnus 10/62-63. “Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.”

¹³⁴⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 6/92.

3. 3. 3. İmâmet

İmam kelimesi, “önder, lider, yönetici, öne geçen, sevk ve idare eden” anlamlarına gelmektedir. İmâmet ise Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderliği görevini üstlenen, bu sorumluluğun bilincinde olan ve gereğini yerine getiren kimseye denir.¹³⁴⁶

İmam, ilim, adalet ve fazilet sahibi kimsedir. Kur’ân’da Hz. İbrahim’in şahsında imâmet, özellikleri ifade edilen; güzel işler yapan, ümmeti kötü şeylerden alıkoyan, erdemli vasıflara ve ilmî melekeye sahip olan, tevhit inancına bağlı, Hakka yönel(t)en,¹³⁴⁷ yumuşak huylu ve kendisini Allah’a vermiş¹³⁴⁸ kişidir.¹³⁴⁹

İmam, insanların peşinden gidip kendilerine önder kabul ettikleri, “peygamberlik misyonunu” üstlenen kişi ve dinin koruyucusudur.¹³⁵⁰ İmâmet, hem dünyaya ait işlerde hem de dinî meselelerde genel bir önderliktir. Nübüvvet gibi ilâhî tayin ve vahiy yolu ile gelmelidir. Nübüvvet doğrudan Allah katından iken imâmet Hz. Peygamber’in ataması/tayini ileler.¹³⁵¹

İmâmet konusu, Hz. Peygamber’den sonra Müslümanların kim tarafından ve nasıl bir sistemle yönetileceği konusu olduğu için önemlidir. Ayrıca Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî’nin yaşadığı XIX. ve XX. yüzyıl, Müslümanların bu konuda en büyük tartışmaları yaşadığı, Osmanlının yıkılmaya yüz tuttuğu, İslâm dünyasının siyasî birliğini kaybetmeye başladığı, sömürgeci devletlerin Müslümanları siyasî açıdan zorda bırakacak tefrika fitnelerini aralarına aşıladıkları zamanlardır. Mısır ve İran havzası ise bu tartışmaların en alevli olduğu coğrafyalardır.

¹³⁴⁶ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’an*, 87; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/22; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 31/244-247; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belağ*, Thk. Muhammed Basil Uyuni’s-Sûd (Beyrut: Darü’l-Kütübil İlmiyye, 1998), 1/34; Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğ*, t.y., 5/264; Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 26; Mustafa Öz & Avni İlhan, “İmâmet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/17.

¹³⁴⁷ en-Nahl 16/120.

¹³⁴⁸ Hûd 11/75.

¹³⁴⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/457.

¹³⁵⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/271.

¹³⁵¹ Murteza Mutahharî, *İmâmet ve Rehberîyyet*, çev. Ünal Çetinkaya, (Ankara: Endişe Yayınları, 1991), 37, 110.

3. 3. 3. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın İmâmet Görüşleri

Abduh'a göre İslâm; otorite, siyaset ve yönetim dinidir. Otoritenin kaynağı ümmet, yönetim biçimi de şûra'dır.¹³⁵² İslâmî yönetimin başı halifedir. Halife ise yasaların uygulayıcısıdır. Ümmet, imamı tayin etmede ve görevden el çektirmede yetkilidir.¹³⁵³ Halife ümmetin en hayırlısı, idare etmesini bilen ve dünya siyasetini takip edebilen vasıflarda yetkin bir kişidir. Bu şartlarda seçilen idareciler bizim hak ettiğimiz ve Allah'ın da başımıza getirdiği kaderlerimizdir. Onlara itaat etmemiz, sabır, sebat göstermemiz ve dua etmemiz gerekmektedir.¹³⁵⁴

Abduh'a göre milletler, tarihî alışkanlıkları gereği başlarına soylu ve zengin kimselerin geçmesini isterler. Bu, saygı duyulması gereken bir adettir. Çünkü insanlığa gönderilen son peygamber de soylu ve ailesine saygı duyulan Kureyş kabilesinden seçilmiştir.¹³⁵⁵ Hilâfet makamı, Allah tarafından seçilmiş, O'nun adına tasarrufta bulunan, yanılmaz ve sorgulanamaz bir makam asla değildir. Toplu yaşamının zarurî bir sonucu olarak var olan, ümmet tarafından seçilen, denetlenen, hukuk ve kanunlara bağlı, insanların dinî hayatları üzerinde herhangi bir etkisi bulunmayan ve gerektiği zaman da görevden el çektirilebilecek sivil bir makamdır.¹³⁵⁶

Abduh, İslâm dünyasının tek bir halife etrafında toplanamayacağına inanmaktadır. Bundan dolayı da her ülkenin kendisini yönettiği, ancak çatı bir kuruluş olarak temel meselelerde bir araya gelip ümmet için ortak kararlar alabilecekleri ve birlikte hareket edebilecekleri bir oluşumu teklif etmektedir.¹³⁵⁷

Reşid Rızâ'ya göre ise hilâfet, müminlerin emirliği, Müslümanların din ve dünya işlerini bir arada yürüten İslâm devletinin yönetim biçimidir.¹³⁵⁸ Halifenin seçimi, görev/sorumluluk alanı, kontrol edileceği mekanizma gibi işler için Reşid Rızâ, "Ehl-i hal ve'l-akd" heyetini önermektedir. Bunun ilk örneği Hz. Ömer'dir. Hz. Ömer'in uygulaması şer'î bir asıl olmasa da bu konuda bir ilktir. O,

¹³⁵² Müşavere ile ilgili âyetler için bk., Âl-i İmrân 3/159; en-Nisâ 4/59, 83; eş-Şûrâ 42/38.

¹³⁵³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/99; Reşid Rızâ, *Muhammedi Vahiy*, 279.

¹³⁵⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/492.

¹³⁵⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/493-494.

¹³⁵⁶ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 131; Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyâsî Düşünce*, 35, 48-50, 198.

¹³⁵⁷ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 131.

¹³⁵⁸ Reşid Rızâ, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, 26.

oluşturduğu altı kişilik meclisle (Ehl-i hal ve'l-akd) kendisinden sonraki halifenin seçimini temin etmiştir.¹³⁵⁹ Ancak zamanın şartları gereği teşekkül eden bu meclis bütün dönemler için mutlak örnek değildir. Bilakis ümmetin tamamının icmasını gerektirir. Halife seçimi için iki kesim vardır. Birincisi, Ehl-i hal ve'l-akd denilen seçim heyeti, diğeri de halifelige aday olan kişilerdir. Halife adayını seçecek kurul; adaletli, ilim sahibi, ileri görüşlü ve hikmet sıfatlarını muttasıf kişilerden oluşurken, halife adayı ise âdil, ilim sahibi ve Kureyş'ten olmalıdır.¹³⁶⁰

Reşid Rızâ'nın Kureyş şartı vurgusu daha sonraki cümlelerinde Arap milliyetçiliğine dönüşmektedir. Ona göre Allah bu dinin, yüce kitabını Arapça,¹³⁶¹ Arap milletine ve Arap bir peygambere uygun görmüştür. Bu dini, yeryüzünün doğusundan batısına Kureyş'in önderliğinde götürülmesini, Arap gücü ve himayesi ile yayılmasını, İslâm'a tâbi olanların da dini Araplardan almasını istemiştir. Bunu Araplar başarmışlardır ki zamanla pek çok millet Araplaşmıştır. Halifeliğin Kureyşiliği, Reşid Rızâ'ya göre İslâm ümmeti için bir çıkış yoludur.¹³⁶² Ancak Reşid Rızâ, son döneminde İslâm dünyasının yaşadığı siyasî kargaşalardan dolayı otorite ve ilim sahibi olmanın daha önemli olduğu kanaatine varıp halifenin Kureyşiliği şartını esnetmiştir.¹³⁶³

Reşid Rızâ, yaşadığı dönemdeki siyasî krizler, Müslümanların düşmüş oldukları fitne ve kargaşadan dolayı, çözüm önerisi olarak 1910'lu yıllarda Abduh'un da önerdiği gibi ümmeti tek çatı altında toplama arayışına girmiştir.¹³⁶⁴ Hilâfetin ne anlama geldiği, kimlerin halife olabileceği, halifenin nasıl ve kim tarafından seçileceği ve denetlenmesini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Hilâfetin başkenti olarak da Hicaz, İstanbul veya bütün Müslümanların kabulleneceği, farklı ırkta insanların bir arada yaşadığı ve coğrafi olarak da bu maksada uygun olan Musul kentini başkent olarak önermiştir.¹³⁶⁵

¹³⁵⁹ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 32.

¹³⁶⁰ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 47.

¹³⁶¹ Yûsuf 12/2; ez-Zümer 39/28; el-Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7.

¹³⁶² Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 23; Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 134-135.

¹³⁶³ Özervarlı, "Reşid Rızâ", 35/14-18.

¹³⁶⁴ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 170-171.

¹³⁶⁵ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 119-169.

O, İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu problemlerin çözümünün imâmet makamının ihyası ve meşru şartları hâiz bir halifenin idareyi ele almasıyla mümkün olacağını düşünmektedir.¹³⁶⁶ Müslümanların hilâfet altında toplanması İslâm ümmetinin birliğinin temin edilmesi ile mümkün iken, mezhep taassubu ve kavmiyetçilik ateşi ile bu hayal sönmüştür.¹³⁶⁷ Ancak bunu gerçekleştirmeyi başarabilecek potansiyelde iki millet vardır. Birincisi, İslâm'ın çıkış kaynağı olan Araplar, diğeri de İslâm'ın bükülmez bileği olan Türklerdir.¹³⁶⁸

Reşid Rızâ'ya göre, İslâm dünyasındaki siyasî kriz ve yönetim sorunlarının en önemli sorumlularından birisi Şîilerdir. İmâmet konusunda Şîa'nın kargaşa ve fitneye sebep olan tutum ve uygulama içerisinde olduğunu düşünmektedir. Ona göre Şîa, Hz. Peygamber dönemindeki bazı olayları, ayrıca vefatı ile birlikte gelişen siyasî hareketleri yanlış yorumlamış, İslâm dünyasında siyasî fitnenin kıvılcımını ateşlemiştir.¹³⁶⁹ İslâm'da Kur'ân ve sünnet bütünlüğüne zarar veren ekollerin en zararlısı, kendilerinden delil sorulmayan masum imamlara tâbi olmaya çağırانlardır. Oysa sünnete bağlı imamlar, din hususunda, kendinden sonra hiçbir masumun gelmeyeceği ve Hz. Peygamber'den sonra bir kimseye bizzat tâbi olmanın haram olduğunu bilmelidirler.¹³⁷⁰

Şîa'nın, imâmeti “Gadîr-i Hum” olayına dayandırarak savunmasının mümkün olmadığını belirten Reşid Rızâ, Şîa'nın Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra veli tayin etmesini ve yüzyıllardır süren Sünnî-Şîî kavgasını; rivayetleri zayıf, ilgili rivayetlerin de taraflı olduğu bir olaya dayandırmasını tutarsız görmektedir. Hz. Peygamber'in o gün Hz. Ali'nin elini kaldırıp, “Ben kime yardımcı ve dost isem Ali de onun yardımcısı ve dostudur.” şeklindeki açıklamasını zaten Ehl-i sünnet âlimleri, “destek olma ve sevgi duyma” velâyeti olarak anlamaktadırlar. Ancak Şîa, pek çoğu uydurma veya kendilerine göre yorumlama şeklindeki rivayetleriyle, bunu Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra imâmetine yorumlamış ve ümmet arasında anlamsız bir polemik başlatmıştır.¹³⁷¹

¹³⁶⁶ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 211.

¹³⁶⁷ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 119.

¹³⁶⁸ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 137.

¹³⁶⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/533-534.

¹³⁷⁰ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 258.

¹³⁷¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6/464-465.

Ona göre imâmet konusunda Kur’ân ve hadislerde net bir bilgi yoktur. Eğer böyle olsaydı tevatür halini alırdı. Bunu Hz. Ali’nin bilmemesi mümkün olmazdı. Bu durumda Hz. Ali de Hz. Peygamber’in vefat ettiği gün Müslümanların emirliğine aday olurdu. Onlara hitap eder ve bu nassı hatırlatırdı. Bu tutumu ümmette mâkes bulur, olay nass ile tayin şeklinde cereyan eder ve ümmetin bu kadar yıllık ihtilafı başlamazdı. Eğer Hz. Ali, kendisinin Hz. Peygamber’den sonra halife olması gerektiğine inansaydı bunu mutlaka yapardı. Demek ki bu konuda açık bir âyet ya da Hz. Peygamber’den bir işaret yoktur.¹³⁷²

Ayrıca Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin kendisinden sonra halife olması gerektiğini nass ile tayin etmesi gerekseydi, “Veda Hutbesi” diye bildiğimiz ve ömrünün sonuna doğru irad ettiği, dine ve Müslümanlara dair pek çok konuyu son kez özetlediği konuşmasında bunu mutlaka beyan ederdi.¹³⁷³

Reşid Rızâ’ya göre yukarıda ifade edilen aklî delillerin yanı sıra, Şîa’nın imâmet anlayışını dayandırdığı, Mâide sûresi 67.¹³⁷⁴ âyeti de mezhebî yoruma tâbi tutulmuştur. Bu âyette Hz. Peygamber için İslâm’ın ilk dönemlerine hitap eden genel bir tebliğ görevi vurgusu varken, Şîa, bu âyeti mezhebî kabullerine dayanak olarak Hz. Ali’nin “Gadîr-i Hum” da işaret edilen “imâmet” görevinin açıklanması şeklinde yorumlamıştır.¹³⁷⁵ Hâlbuki Şûrâ sûresi 48. âyette¹³⁷⁶ de vurgulandığı üzere Hz. Peygamber’in görevi, belli bir kesim, zaman ve mekân değil, özelde inananları inşa etme görevi ile birlikte genelde inanmayanları da içine alan evrensel bir sorumluluğa sahiptir. Hz. Peygamber’in kendisine verilen bir görevi açıklayamaması kabul edilebilir bir durum değildir.¹³⁷⁷

Reşid Rızâ, kıraat âlimlerinden Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Bekir Şu‘be’nin, âyetteki¹³⁷⁸ “رِسَالَتِهِ” kelimesini “رِسَالَتِهِ” şeklinde okumalarını bu tebliğ görevinin

¹³⁷² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/465.

¹³⁷³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/466.

¹³⁷⁴ el-Mâide 5/67. “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun.”

¹³⁷⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/467.

¹³⁷⁶ eş-Şûrâ 42/48. “Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, bil ki biz seni onların üzerine bir bekçi olarak göndermedik. Sana düşen sadece duyurmaktır.”

¹³⁷⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/467-468.

¹³⁷⁸ el-Mâide 5/67.

evrenselliğini ifade eden başka bir delil olarak kabul etmektedir.¹³⁷⁹ Kıraat farklılıkları başlığında ifade edildiği gibi Tabâtabâî, kıraat farklılığına istinaden görüşlerini temellendirmemekle birlikte bu âyetteki “رِسَالَاتِهِ” şeklindeki okuyuşu “risâletin bütünü ya da özü” şeklinde yorumlamakta, buna karşılık Şîa’nın bu âyette Hz. Ali’nin imâmetinin ifade edildiği görüşünü kabul etmektedir.¹³⁸⁰

Reşid Rızâ’ya göre Şîa’nın, “Hz. Peygamber yakınına kayırıyor düşüncesi ile Hz. Ali’nin imâmetini gizlemiştir.” iddiası peygamberlik makamının varlığına ters bir durumdur. Çünkü Hz. Peygamber’in bir kısım vahyi saklayıp diğerini açıkladığına dair en küçük bir delil, dönemindeki müşrik ve münafıklara kendisini eleştirmeleri için yeterliydi. Ayrıca Allah böyle bir durumdan peygamberlerini korumuştur.¹³⁸¹

Ona göre aslında imâmet, ümmet için sorun yapılacak bir konu değildir. Bunun bir soruna dönüşmesi fırkaların oluşmasından ve mezhep taassubundan sonra ortaya çıkmış, bunlar için uygun rivayetler uydurulmuş ve gerekli deliller istinbat edilmiştir. Bu gayretlerin sonucunda da “imâmet” Sünnî-Şîî kavgasının aracı haline dönüştürülmüştür.¹³⁸²

3. 3. 3. 2. Tabâtabâî’nin İmâmet Görüşü

Tabâtabâî’ye göre imam, Allah tarafından seçilen, insanların işleri üzerinde velâyet yetkisine sahip olan, desteklenen, masum olan, yeryüzü yaşadıkça daima var olacak olan ve insanlar arasında kişisel faaliyetler bakımından kendisinden daha üstün bir insan olması mümkün olmayan kişidir.¹³⁸³ İmamın, günaha karşı korunmuş olması zorunludur. Çünkü başkalarını hidâyete taşıyacak olanın, eksiklikten uzak olması gerekmektedir.¹³⁸⁴ İmam, dalalete düşmez ve gerçek saadete eriştirir. Bu anlamda imâmet demek, Ehl-i Beyt

¹³⁷⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/468.

¹³⁸⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/45-49.

¹³⁸¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/469.

¹³⁸² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6/466.

¹³⁸³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/274-275.

¹³⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/274.

demektir. Ehl-i Beyt ise hata ve yanlışlığa düşmez. Bu hata ve günahattan berî olanlar da Hz. Ali ve onun soyundan gelen on iki imamdır.¹³⁸⁵

Ona göre imâmet kavramı geleneksel anlayışta yanlış yorumlanmıştır. İmamlık sadece, öncülük, itaat, din ve dünya işleri ile ilgili halifelik, vâsilik ve başkanlık değildir. Kur'ân'da geçtiği üzere,¹³⁸⁶ ayrıca hidâyet anlamına da gelmektedir. Yani imam, aynı zamanda dinin açıklayıcısı, mübelliği, uygulayıcısı ve insanları hidâyete ulaştırandır. İmâmet rolündeki kişi Allah'ın emretmesi ve varlık gerekçesi olan misyonu ile insanları hidâyete ileten biridir. Hidâyet işlevi de mutlak değil, Allah'ın dilemesiyledir.¹³⁸⁷

Tabâtabâî'ye göre imâmet iki boyutlu bir görevdir. İlki, vahyi almak ve onu insanlara iletmek olan nübüvvet, ikincisi ise ebedî mutluluk yolunda insanlara rehberlik ve kılavuzluk yapmak olan imâmettir. Birincisi, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsmâ ve Hz. Peygamber'in; ikincisi ise yeryüzünde hiç eksik olmayacak olan imamların temsil ettiği makamdır. Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için imâmet makamının bulunması ve işlerliği zarurîdir.¹³⁸⁸

Tabâtabâî'ye göre imâmet, yalın bir siyasî yönetim biçimi değildir. Hükümet etme, İslâmî öğretileri aktarma ve bütün toplumun hayatını irşad etme gibi görevleri de hâvidir. İnsanların hayatında bu derece önemli bir etkinliği olan imâmet görevine, Allah ve Resûlü tarafından tayin edilen kişilerin gelmiş olması zorunludur. Hz. Peygamber çeşitli işlerde kendisi bulunamayacağı yerlerde yerine vekil tayin etmiş, bu uygulamalarıyla vefatından sonra ardı sıra halife olacak kişiyi ve yöntemini belirlemiş, ayrıca bu kişinin Hz. Ali olduğunu çeşitli şekillerde ifade etmiştir.¹³⁸⁹

İslâm'ın yönetim sistemi Sünnîlerin ifade ettiği gibi hilafet değildir. Ona göre Hz. Peygamber'den sonra ilk üç halifenin ve daha sonra getirilen istibdât yönetimlerinin hiç birisi legal bir yönetim anlayışına dayanmamaktadır. Çünkü

¹³⁸⁵ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 179.

¹³⁸⁶ el-En'am 6/75; et-Tevbe 9/122; İbrâhîm 14/4; el-İsrâ 17/71; el-Enbiyâ 21/72-73; es-Secde 32/24; Yâsîn 36/82-83; el-Mü'min 40/38; el-Kamer 54/50.

¹³⁸⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/273-274.

¹³⁸⁸ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 57.

¹³⁸⁹ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 173.

hilâfet, âyette¹³⁹⁰ geçtiği üzere yer merkezli, insanlardan beklenen bir fiil değildir. Bilakis halifelik Allah adınadır. Allah hilâfeti kendisini tesbih etmek, takdis etmek ve yüceltmeye örnek babından vermiştir.¹³⁹¹

Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte halifeliğin tesis edilmesi, seçim ve otoritenin oluşturulması sürecini Hz. İsa'nın vefatı ve sonraki süreçle kıyas etmektedir. Ona göre Hristiyanlıktaki din adamları sınıfı ve Kilise'nin etkin rolü nasıl sonraki süreci ele alıp şekillendirmiş ise ilk dönem sahâbiler de tevarüs ettikleri önceki alışkanlıkları ile olaya el koymuş ve bu süreci doğal seyrinden alıkoyup kendileri şekillendirmişlerdir.¹³⁹² Sahâbeler siyasî yönetim biçimlerini İslâm'dan önceki kabilevî anlayışlarından esinlenmek suretiyle oluşturmuşlardır. O, bu söylemiyle, Sünnîlerin uygulamakta olduğu siyasî yönetim anlayışlarının aslında sahâbe tarafından ihdas edilmiş, Arap toplumunun önceki kabilevî geleneği olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.¹³⁹³

Tabâtabâî, Hz. Ebû Bekir'in, "Hz. Peygamber masum ve ilâhî vahye muhatap idi. Biz ise insan olmamız hasebiyle kendimiz karar verip yanlış yapabiliriz." açıklamasını önceleri masum bulurken, sonraki süreçte bir takım iş ve eylemlerine kılıf olarak kullandığını ve bu âdetin yerleşip sonrakilere de tevarüs ettiğini iddia etmektedir. Ona göre Hz. Ebû Bekir bu sözleri ile sonraki süreçte yapacağı uygulamalar için "gerekenin yapılacağı" ve "duruma göre davranılacağı" zeminini oluşturmuştur.¹³⁹⁴

Bu anlayışı miras alan Hz. Ömer de İslâm hükümlerine şahsi müdahalede bulunmuş, durum ve şartlara göre davranmış ve maslahat böyle icap ediyor mantığı ile işlerini görme yolunu tutmuştur. Tabâtabâî'ye göre bütün bu tutum ve uygulamalar, halifeliğin peygamberlik ve risâlet anlamına getirildiği anlayışının gölgesinde gerçekleştirilmiştir. Örneğin; Hz. Osman da hilafeti çeşitli tavizler

¹³⁹⁰ el-Bakara 2/30. "Hani rabbın meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler. Allah "Şüphesiz yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim" buyurdu."

¹³⁹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/115.

¹³⁹² Tabâtabâî, *Söyleşiler*, s. 163.

¹³⁹³ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 163-168.

¹³⁹⁴ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 165.

vermesi karşılığında elde etmiştir.¹³⁹⁵ İlk halifenin seçilmesi olayı ile başlayan Şîa ve Sünnî kesim arasındaki farklılıkların aşikâr olup yayılmasına zemin hazırlayan ortamı bizzat Hz. Osman temin etmiştir. Çünkü onun kabilecilik anlayışı ve nassın önüne pek çok konuda kendi ictihadını koyduğu keyfî uygulamaları, Şîa'nın açıkça ortaya çıkıp yayılmasına zemin hazırlamıştır.¹³⁹⁶

Tabâtabâî, imâmetin Hz. Ali'ye verilmemesini, o dönem ortaya konan siyasî oyunlara bağlamaktadır. O, Hz. Ebû Bekir'in döneminde cereyan eden Hâlid b. Velîd'in (ö. 21/642) Mâlik b. Nüveyre'nin (ö. 11/632) karısı ile evlenme olayını,¹³⁹⁷ Hz. Ömer'in dinî hükümlerde değişikliklerdeki tutumunu, Hz. Osman'ın kendi sülalesinden olanları etkili görevlere getirme veya işledikleri suçlarda cezalandırmama tavrını ve Muâviye'nin yönetimi ele geçirmesi ile birlikte ortaya koyduğu bütün uygulamaları bu dönemde yapılanların “her şeyi kitabına uydurarak yapma” mantığı ile yapıldığına delil kabul etmektedir.¹³⁹⁸

Tabâtabâî'ye göre Müslümanlar arasındaki hilafet kavgası İslâm dünyasının pek çok değerinin kaybolmasına sebep olmuştur. Siyasî kavgalar ilk dönem Müslümanların yapması gereken pek çok işleri öteleme/unutma veya gizlemelerine sebep olmuştur. Örneğin; hadis yazmanın yasaklaması ve bunun Muâviye döneminin sonuna kadar devam etmiş olması, Müslümanları sadece Kur'ân kıraati, tecvid okuma/okutmakla oyalamış, bu durum düşüncenin gelişmesini ve fikhî ameli hükümlerle ilgili sahâbenin bizzat Hz. Peygamber'den gördüklerini kayda geçirmelerini engellemiştir. Ayrıca tedvin döneminin hemen Hz. Peygamber'in rihleti ile başlayıp emin ellerde sonuçlanmasının da önüne geçmiştir. Bu girişim İslâm dünyasına ayrılıkçı bir miras bırakmakla birlikte ilim ve düşüncenin gelişmesine büyük bir darbe vurmuştur. Örneğin; Hz. Peygamber günde beş defa abdest almasına ve abdest suyunun sahâbe tarafından takip edilmesine rağmen, kollarını yukarıdan aşağıya doğru mu, yoksa aşağıdan

¹³⁹⁵ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 165.

¹³⁹⁶ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 186.

¹³⁹⁷ Hz. Ebû Bekir döneminde meydana gelen irtidad olaylarında Butah şeyhi Mâlik b. Nuveyre'nin Halid b. Velid'in askerleri tarafından öldürülmesi ve Halid b. Velid'in de Mâlik'in dul kalan karısı ile evlenmesi olayıdır. Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınları, 1991), 2/217, 253.

¹³⁹⁸ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 40-41; Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 167.

yukarıya doğru mu yıkadığı, sonradan kıyas ve istihsanla halledilmeye çalışılmış bir husustur.¹³⁹⁹

Tabâtabâî'ye göre, insanlık hiçbir dönemde imamsız kalmayacaktır. Bunun delili İsrâ sûresinde “يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ / Her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağıracağımız o günde”¹⁴⁰⁰ âyetidir.¹⁴⁰¹ Çünkü Hz. Peygamber kendisinden sonra kimin imam olacağını bizzat göstermiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in, ümmetin başına gelecek bazı olayları, sıkıntıları/fıtneleri ifade ettiği halde ümmet için en önemli siyasî konuyu ifade etmemesi mümkün değildir. Hatta Hz. Ebû Bekir'in, seçim heyeti kurması ve yerine gelecek kişiyi vasiyet etmesi, Hz. Peygamber'den öğrendiği/gördüğü uygulamadır. Sonraki iki halife de yaklaşık aynı metodu takip etmiş, ancak Muâviye bu prensibi bozmuş ve ümmetin hilafetten saltanata dönüşümünü getiren ilk kişi olmuştur.¹⁴⁰²

İmâmetin ilâhî boyutu ile ilgili zaten açık hüküm olduğunu ifade eden Tabâtabâî, “Velâyet âyetini,”¹⁴⁰³ Gadir,¹⁴⁰⁴ Sefine,¹⁴⁰⁵ Sakaleyn,¹⁴⁰⁶ Hak,¹⁴⁰⁷

¹³⁹⁹ Tabâtabâî, *Söyleşiler*, 175.

¹⁴⁰⁰ el-İsrâ 17/71.

¹⁴⁰¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/273.

¹⁴⁰² Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 175.

¹⁴⁰³ el-Mâide 5/3, 55, 67, 72.

¹⁴⁰⁴ **Gadir Hadisi:** Hz. Peygamber'in Veda haccı dönüşünde, bu isimle meşhur olan yerde mola verip, sahabelerini toplaması, Hz. Ali'yi de sağ yanına alıp verdiği hutbede, “Ben kime sahip ve Mevla isem Ali de onun sahibi ve Mevla'sıdır. İlahî onun dostu ile dost düşmanı ile düşman ol” diye ifade ettiği olaydır. Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Ali Şîrî (Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1988), 5/227-232; el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika alâ ehli'r-rafz ve'z-zendeka*, 1/106. Ayrıca Gadir-i Hum olayının Sünnî ve Şîî kaynaklardaki kapsamlı bir değerlendirmesi için bk., İhsan Arslan, “Gadir-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2019): 611-651.

¹⁴⁰⁵ **Sefine Hadisi:** Hz. Peygamber'in “Ehl-i Beytimin misali Nûh'un gemisi gibidir. Bu gemiye binen kurtulur, binmeyen ise boğulur.” şeklindeki hadisinin Hz. Ali'nin imâmetine işaret olarak yorumlanmasıdır. el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika alâ ehli'r-rafz ve'z-zendeka*, 2/445,543,675.

¹⁴⁰⁶ **Sekaleyn Hadisi:** Hz. Peygamber'in, “Allah, beni kendisine davet etmiş, icabet etmek gerekir. Fakat sizin içinizi iki büyük ve değerli emanet bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve Ehl-i Beytimdir. Bunlarla davranışınıza dikkat edin. Bu kişiler Kevser'de bana varıncaya kadar birbirlerinden ayrılmayacaklar.” şeklindeki hadisidir. el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika alâ ehli'r-rafz ve'z-zendeka*, 1/109. Bu hadisin sıhhati ile ilgili değerlendirme için bkz., Haydârî, *Usûlu't-Tefsîr*, 120-121.

¹⁴⁰⁷ **Hak Hadisi:** Hz. Peygamber'in, “Ali, Hak ve Kur'an ile beraberdir. Hak ve Kur'an da Ali ile beraberdir. Bunlar Kevser'de bana varıncaya kadar birbirlerinden ayrılmayacaklardır hadisidir. el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika alâ ehli'r-rafz ve'z-zendeka*, 2/361,368.

Menzilet¹⁴⁰⁸ ve Da'vet-i Aşire-i Akrabin¹⁴⁰⁹ gibi hadisleri örnek vermek suretiyle bu konudaki naklî delilleri ortaya koymaktadır.¹⁴¹⁰

Tabâtabâî'ye göre imamlar masumdurlar. İmamların masumiyeti, âyette açıkça ifade edilmektedir.¹⁴¹¹ Ona göre bu âyette doğru yola ileten ile başkası tarafından iletilen kimse arasında mukayese yapıp, imamların kendiliğinden hidâyet bulmuş ve hidâyete eriştiren kimse olduğu vurgulanmaktadır ki bu da masum oldukları anlamına gelmektedir.¹⁴¹²

Tabâtabâî, Reşid Rızâ'nın Şîa'ya yönelik bütün eleştirilerini yanlış, tutarsız ve taraflı bulmaktadır. Reşid Rızâ'nın Şîa'yı, "Gadîr-i Hum"u yanlış anla(t)makla ithamına karşılık, Hz. Peygamber'in "Gadîr-i Hum" olayını imâmetin kim olacağına açık işareti olarak kabul etmektedir.¹⁴¹³ Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatı esnasında cereyan eden ve "Kalem Kırtas Olayı" şeklinde meşhur olan hadisenin, Hz. Ali'nin imâmetine delil olduğunu, ancak bunun orada olan ve daha sonra halife seçilen Hz. Ömer tarafından bilinçli olarak engellendiğini düşünmektedir.¹⁴¹⁴

¹⁴⁰⁸ **Menzilet Hadisi:** Hz. Peygamber'in, "Sen benim yanımda Harun'un Musa yanında olduğu gibi olmaya razı değil misin? Ancak benden sonra peygamber gelmeyecektir." şeklindeki hadisidir. el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika alâ ehli'r-rafz ve'z-zendeka*, 7/376,378; 8/84; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/121, 125.

¹⁴⁰⁹ **Akrabayı Davet Hadisi:** Hz. Peygamber akrabalarını davet etmesi gereken emri alınca bütün akrabalarını bir yemeğe davet ettiği ve yemekten sonra onlara şu ifadeleri kullandığı hadisidir. "Benim size getirdiğimi hiç kimse kavmine getirmemiştir. Kim bu işte bana yardım ederse kardeşim, vasım ve benden sonra sizin içinizden halifem olacaktır. Oradakilerin hepsi sustu. Hz. Ali hepsinden küçük yaşta olmasına rağmen ayağa kalkarak, "Ben senin vasin ve yardımcın olmayı kabul ediyorum." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali'nin omzunun üzerine elini koydu ve "Bu benim kardeşim, vasım ve halifemdir; ona itaat etmelisiniz." Oraya gelen davetliler kalkıp giderken alay ve istihza ile birlikte Ebû Talip'e: "Muhammed, sana kendi oğluna itaat etmeyi emretti" diyerek alay ettiler. el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (Mısır: El-Matbaatu'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, t.y.), 1/116-117.

¹⁴¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/400; Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 175-176.

¹⁴¹¹ Yûnus 10/35. "Tanrı diye taptıklarınız içinde hakka götüren biri var mı?" diye sor. De ki: "Hakka götüren yalnız Allah'tır." Öyleyse hakka götüren mi izlenmeye daha lâyıktır, yoksa rehberlik edilmedikçe bir başına yolunu bulmaktan bile âciz olan mı? Size ne oluyor, nasıl yargıda bulunuyorsunuz böyle?"

¹⁴¹² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/275.

¹⁴¹³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/177; Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 177.

¹⁴¹⁴ Tabâtabâî, *Tüm Boyutları İle İslâm'da Şîa*, 181.

3. 3. 4. Ülü'l-Emr Meselesi

Ülü'l-emr kavramı Nisâ sûresi 59. “وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ / sizden olan ülü'l-emr'e”¹⁴¹⁵ âyeti çerçevesinde, İslâm uleması tarafından siyasî bağlamda; bu kişilerin kim olduğu, vasıflarının nasıl şekilleneceği, masum olup olmadıkları gibi pek çok husus için Kur'ân'dan dayanak olarak ele alınmış ve tartışılmıştır.¹⁴¹⁶

Abduh ve Reşid Rızâ'ya göre ülü'l-emr'den maksat, “Ehl-i hal ve'l-akd” heyetidir. Bu heyet, devlet adamları, büyük âlimler, ordu komutanları, yargının önde gelen mensupları, ticaret ve sanayi odası başkanları, kamu kurum ve kuruluşlarının başkanları, cemiyet ve şirket müdürleri, sendika başkanları, parti liderleri, yazarlar, doktorlar ve avukatlar gibi ümmetin ileri gelenlerinden oluşmuş bir sosyal heyettir.¹⁴¹⁷ Bunlar, hem ülke genelinde hem de her şehir ve beldedeki yönetim için teşekkül ettirilmesi gereken heyettir. Devlet yöneticileri bunları tanıır ve işlerini bunlara danışarak yürütme yoluna giderler.

Ehl-i hal ve'l-akd heyeti bir çatı altında (Meclis) toplanıp ümmetin işlerini görüşmelidir. Bu heyet, insanların ıslahı ve maslahatları hususunda çalışan, kendilerine havale edilen yönetsel işleri yapan kimselerdir. Bunlar aynı zamanda halife seçiminde ümmetin imamını/halifesini seçen ve gerektiği zaman azleden kuruldur. Bu kimselerin, adalet, ilim ve hikmet sıfatı ile muttasıf olmaları şarttır.¹⁴¹⁸

Ülü'l-emr heyeti yaptıkları işlerde şûrâ ve meşveret yöntemlerini kullanarak kararlar alır. Bu heyetin aldığı kararlar, icma'dır ve ümmetin aldığı

¹⁴¹⁵ Nisâ4/59. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ / Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz - Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”

¹⁴¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 8/496-503; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/523-524; Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî - Mefâtihu'l-Ğayb*, 10/112-118; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2/345; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr tahrîru ma'ne'l sedîd ve tenvîru akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 5/96-98; Kummî, *Tefsîru Kummî*, 1/14; Ayyâşî, *Tefsîru Ayyâşî*, 1/246; Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, 3/236.

¹⁴¹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/198-199.

¹⁴¹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/181-182; Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 30-40.

kararlar mesabesindedir. Bu kararlara insanların ve halifenin uyması fıkıh dilindeki icma'ya tâbi olma tutumu ile aynı olup vaciptir.¹⁴¹⁹

Tabâtabâî'ye göre "Ülû'l-emr" ile ifade edilenler, masum imamlardır. Her birinin masumluk ve itaat zorunluluğu bakımından hükmü, tıpkı Hz. Peygamber'in bu konulardaki hükmü gibidir.¹⁴²⁰ Nisâ sûresinde "Ülû'l-emr" in ifade edildiği âyette¹⁴²¹ peygamberlerin temel iki fonksiyonuna vurgu yapılmaktadır. Birincisi, teşrî diğeri ise doğru bildiği görüşü açıklamasıdır.¹⁴²² Ona göre peygamberlere ve ülû'l-emr'e/masum imamlara itaat, Kur'ân'ın açık bir emridir.¹⁴²³ Hz. Ali'nin imâmetini açıklama görevini de peygamberlerin bu âyette ifade edilen ikinci fonksiyonuna bağlamaktadır.¹⁴²⁴

Tabâtabâî, Reşid Rızâ'nın "Ülû'l-emr" tanımını eleştirmektedir. Ona göre, âyette, ülû'l-emr'in masum oldukları açıkça ifade edilmektedir. Ancak Reşid Rızâ, bu heyetin kimler olduğunu kendisine göre belirlemiştir. Bu durumda heyetin kapsamına aldığı bütün kesimlerin hepsinin masum olması gerekmektedir. Hâlbuki İslâm tarihinde böyle bir heyet ne oluşmuş, ne de Reşid Rızâ'nın belirttiği heyetin masum olduğu Kur'ân'da geçmiştir. O zaman bu heyetin yapacakları bütün fiiller masumiyetlerine dayandırılır ki böyle bir imtiyaz reelde olmamıştır. Eğer bu heyet masum ise o zaman Allah bu insanları hem toplum önderi olarak önermiş, hem de heyetin yapacakları bütün fiillerin meşru olduğunu ifade etmiş olacaktır.¹⁴²⁵ Hâlbuki böyle bir durum söz konusu değildir.

Eğer böyle bir heyet vardıysa, çok önemli olmayan konularda bile Hz. Peygamber'e soru soran sahâbiler ülû'l-emr'in kim olduğunu sormamışlar mıdır? Yoksa böyle bir sorunun cevabı vardı da bu cevap kirli eller tarafından kayıp mı edildi? Aslında bu soru böyle bir imtiyazın varlığını ve bu ayrıcalığın masum imamlara ait olduğunu ima etmektedir.¹⁴²⁶

¹⁴¹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/188.

¹⁴²⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/402.

¹⁴²¹ en-Nisâ 4/59.

¹⁴²² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/388-389.

¹⁴²³ Âl-i İmrân 3/159; en-Nisâ 4/105; en-Nahl 16/44; el-Ahzâb 33/36.

¹⁴²⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/393.

¹⁴²⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/393.

¹⁴²⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/396.

Ancak Tabâtabâî'nin ülü'l-emr'i sadece masumiyete bağlaması ve Reşid Rızâ'nın bu konuda yanlışlığını masumiyet üzerinden ifade etmesi yetersizdir. Her ne kadar Reşid Rızâ'nın kapsama alanını belirlediği Ehl-i hal ve'l-akd heyeti siyasî gerçeklerle uyuşma ve İslâmî siyaset hayatında karşılığı reelde uygulanmamış olsa da Reşid Rızâ bu kişilerin, hatta halifenin bile masum olmadıklarını ve yaptıklarının hesabını insanlara ve Allah'a vereceklerini ısrarla ifade etmiştir. Ehl-i hal ve'l-akd heyeti seçici kurul olmanın yanında sorgulanabilir, gerektiğinde kendileri de değiştirilebilen ve hesap verme durumunda olan kişilerdir.¹⁴²⁷

Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin; nübüvvet, imâmet, velayet ve ülü'l-emr meselesi hakkındaki görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

Abduh'a göre nübüvvet, insan için ihtiyaçtır ve insanoğlunun fıtratına da böyle bir duygu yerleştirilmiştir. Peygamberler, Allah tarafından seçilen, desteklenen ve diğer insanlardan üstün olan kişilerdir. Risâlet, Allah'ın ilmi, hikmeti ve her şeyi yaratıp hidâyete erdirmesinden doğan aklî bir gerekliliktir.¹⁴²⁸

Abduh'a göre İslâm'ın yönetim sistemi halifelik olabileceken, bu yönetim sistemi Müslümanların beceriksizliği yüzünden gerçekleştirilemeyen bir hayale dönüşmüştür. Abduh, Müslümanlara model olacağına inandığı bir yönetim biçimini döneminde teorik olarak ifade etmeye çalışmıştır. Ancak bunu somut olarak ortaya koyamamış, yaşadığı dönemde İslâm ülkelerindeki yönetim biçimlerini, idealde ifade etmeye çalıştığı "hilâfet" yönetimi ile de uyumlu görmemiştir. Buna ilaveten, İslâm ülkelerinin diğer devletlere karşı ekonomik, güvenlik ve siyasî birlik oluşturabilecekleri bir yapı önermiştir.

Bu öneri, Batı tarafından AB gibi organizasyonlarla dışa dönük güvenlik ve ekonomik güç birliği şeklinde ihdas edilmiştir. Ancak Müslümanlar tarafından gerek kendi aralarında gerek gayri Müslim dünyaya karşı henüz kurulamamıştır. 25 Eylül 1969'da kurulan eski ismi ile İKÖ (İslâm Konferansı Örgütü) yeni adı İİT (İslâm İşbirliği Teşkilatı) olan birliktelik, İslâm dünyası içerisinde ve dışa

¹⁴²⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/199.

¹⁴²⁸ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 76.

dönük hedefleri noktasında kuruluş amaçlarını gerçekleştiremeyen bir teşkilat olarak varlığını sürdürmektedir.¹⁴²⁹

Reşid Rızâ, hayatının ilk yıllarında İslâm birliğinin hilafet ile mümkün olduğu düşüncesinden hareketle ciddi çalışmalar yapmış ve önemli bir eser de kaleme almışken, sonrasında bu umudunu kaybetmiştir. O da Abduh gibi Müslümanların zamanın şartları çerçevesinde dışa dönük tek çatı altındaki siyasî birlikteliğini önermiştir.¹⁴³⁰ Ancak Reşid Rızâ'nın siyasî yönetim modeli, pek çoğu siyasî sömürgeye dönüştürülmüş, bir kısmı da açlık ve yoksullukla mücadele eden İslâm ülkelerinde ilgi çekmeyen ütöpik siyasî bir hayal olarak kitabının sayfalarında kalmıştır.

Abduh ve Reşid Rızâ'ya göre hilâfeti ilk bozan, onu dünyevî bir forma sokan Muâviye olduğu gibi, yüzyıllar boyu İslâm'a büyük hizmetler yapmakla birlikte, Türkler de halife lakabını şer'î ve siyasî anlamından koparmıştır.¹⁴³¹ Bu yönetim sistemine Şîa da masum imam öğretileri ve bâtinî düşüncelerini sokunca İslâm'ın hilâfet sistemi tarihin sayfalarında kalmıştır.

Tabâtabâî'ye göre nübüvvet görevini yapan peygamberlerin bugünkü temsilcileri imamlardır. Nasıl ki peygamberlik ve imâmet, Hz. Peygamber'de bir arada idiye bugün imam da bu iki görevi birlikte yapabilir. Ona göre velâyet insanlık için zorunludur. Kur'ân'da da ifade edildiği üzere velâyetin temsilcileri imamlardır.

Nübüvvetin fitrî bir ihtiyaç olması dışında diğer bütün başlıklarda Abduh ve Tabâtabâî ayrı görüştedirler. Abduh, İslâm'ın yönetim biçimini hilâfet olarak ifade ederken Tabâtabâî imâmet olduğunu savunmaktadır.

Tabâtabâî'ye göre İslâm'ın yönetim sistemi imâmettir. Bunu hak eden kişi Hz. Ali'dir. Geçiş döneminde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman yönetim anlayışlarındaki zaafılarını örtmek için hilâfeti kullanmışlardır. Halifelik, Ümeyyeoğulları tarafından İslâm'a sokulan sistemdir. Muâviye tarafından ilk defa

¹⁴²⁹ İslâm İşbirliği Teşkilatı, Erişim 09.06.2019. <http://www.mfa.gov.tr/İslâm-isbirligi-teskilati.tr.mfa>.

¹⁴³⁰ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 236.

¹⁴³¹ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 249.

İslâm'a aykırı yönetim sistemi Müslümanlara uygulanmış ve bu yolla Sünnî-Şîî kesim arasındaki büyük siyasî ayrılığın fitili ateşlenmiştir.

Hız. Peygamber'in vefatı ile birlikte nübüvvet sona ermiştir. Hız. Peygamber'den sonra yerine geçecek olan devlet başkanlarında peygamberlere özel nitelikler bulunmayacak, ancak dinî değerleri koruma ve İslâm toplumunu yönetme açısından Hız. Peygamber'e halef olacaklardır.¹⁴³²

Şîa'ya göre imâmlar hatadan berî, uzmanlık sahibi kimselerdir. Bu akıl ve uzmanlıkları kendilerinden olmayıp, bizim bilmediğimiz bir yol ve usulle Hız. Peygamber'den bizzat alınmış, ondan Hız. Ali'ye ondan da masum imamlara geçmiştir.¹⁴³³ Ancak bu, nübüvvet anlayışı ile uyuşmaz. Çünkü nübüvvet sona erdiğine göre peygamberlere özel ismet sıfatı da artık bitmiştir. Şîa ismet sıfatını imamlara da atfedip kendi ile çelişmektedir.

Şîa'da nübüvvet, imâmet düşüncesi etrafında gelişmiş ve onun ayrılmaz bir parçası kabul edilmiştir.¹⁴³⁴ Ancak imâmet ile nübüvvet arasında kurulan ilişkide İranlıların önceden inandığı Mazdekizm, Mecusilik, Brahmanizm, kadîm filozoflar ve Sabîlik ile ilişkide bulundukları Yahudi ve Hristiyan toplumlarında var olan, Mehdî, gaybet ve rec'at gibi anlayışların etkisi bulunmaktadır. İranlıların Müslüman olmalarından sonra peygamberlerin rollerini önceden tevarüs ettikleri anlayışları nedeniyle imamlara aktardıkları kanaati ön plana çıkmaktadır.¹⁴³⁵

Abduh ve Reşid Rızâ'nın dünyaya yönelik siyasî yönetim biçimi olarak değerlendirdikleri imâmeti Tabâtabâî, mezhebî görüşü olması nedeni ile hem dünya işlerini idare etme, hem de ilâhî sorumlulukları yerine getirme olarak açıklamakla imâmete kutsiyet atfetme yoluna gitmektedir.

Reşid Rızâ, velâyet kavramının Sünnîler arasında şeyhlere ve din adamlarına taşınmak, Şîa'da ise imâmlara ilâhî yetki temin edilmesine araç kılınmak suretiyle Kur'an'daki bağlamından koparılmış ve tahrif edilmiş bir kavram olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki bu kavram Kur'an'da Allah'ın

¹⁴³² Mehmet Akif Aydın, "İmâmet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/203.

¹⁴³³ Ali Özek, "İmamiyye-İsnaaşeriyye Şîa'sı ve Tefsir Anlayışı", *Milletler Arası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* içinde (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 225.

¹⁴³⁴ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 97.

¹⁴³⁵ Hulusi Arslan, "Erken Dönem Şîî Gulat Hareketlerde İmâmet-Nübüvvet İlişkisi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011): 82.

kullarına, insanların Allah’a ve insanların birbirleri arasında yardımlaşmasını ifade eden önemli bir dinî kavramdır.

Bir kez daha şu ifade edilmelidir ki Şîa velayet konusunu siyasi kaygılarla izah etme çabasıdır. Gerek olayın ilk dayandırıldığı rivayetler, gerek süreç içerisinde velayet iddiasını meşru bir zemine oturtmaya yönelik çabalar bu konuyu tatarlı kılmamaktadır.

3. 4. Kadın

İnsan olmak, kadın ya da erkek olmaktan önce gelir. Bireyin insan tasavvuru, onun cinsiyet farklılığındaki düşüncesini de belirler. İslâm, önce insan vurgusu yapar. Pek çok âyet ve hadiste insanın, cinsiyetine, değerine ve sorumluluklarına vurgu yapılmadan önce onun en kıymetli varlık olarak yaratıldığına dikkat çekilmektedir. Daha sonra Allah’ın, insanı, kadın ve erkek olarak yarattığı, her ikisinin değeri, rolleri ve birbirlerine karşı sorumlulukları hatırlatılır.¹⁴³⁶

İlâhî kitaplarda ve peygamberlerin uygulamalarında kadın konusu bir sorun olarak görülmemiştir. İnsanların ilâhî hakikatlere uzaklaştıkları dönemlerde ya da bu dinî değerleri indî yorumları ve geleneksel anlayışları ile tahrif ettikleri zamanlarda kadın konusu bir sorun olarak konuşulmaya başlanmıştır.¹⁴³⁷

Bu başlığımızda üç önemli düşünürün kadın konusundaki görüşleri; dinî referansları nasıl ele aldıkları, geleneksel ve kültürel anlayışlarını nasslara göre nasıl yorumladıkları ve sonuçta kadının değeri, kadın-erkek eşitliği ve çok eşlilik hakkındaki düşünceleri değerlendirilecektir.

İslâm dünyası, Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî dönemlerinde ciddi bir çöküş yaşamaktaydı. Çok yönlü bu sorunun yansıdığı alanlardan birisi de kadın konusudur. Yazarlar, insanlık tarihinden Hz. Peygamber’in risâletine kadar ve batı toplumundaki kadın aleyhtarı uygulamaları eleştirel bir gözle ele almışlardır.

¹⁴³⁶ Âyetler için bk., el-Bakara 2/30, 31; en-Nisâ 4/1; en-Nahl 16/12; el-İsrâ 17/70; er-Rûm 30/21; el-Lokmân 31/20; Sâd 38/71-72; et-Tîn 95/4. Hadisler için bk., Ahmet b. Hanbel, II, 39; Buhârî, “Cenâiz”, 92; Tirmizî, “Et’ime”, 44; Ebû Dâvûd, “Nüzûr”, 16.

¹⁴³⁷ İbrahim Hilmi Karşı, *Kur’an Yorumlarında Kadın Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur’an Yorumlarındaki Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 220; Mehmed S. Hatipoğlu, “Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar”, *İslâmiyât* 3/2 (2000): 9.

Ardından, gelenek ve modernizm arasında sıkışmış Mısır-İran toplumları ile birlikte İslâm dünyasındaki kadın sorununu dinî, siyasî, kültürel ve sosyal boyutu ile değerlendirmiş, Müslümanlar arasındaki problemlere değinmişlerdir. Tabâtabâî, kadın konusunu da Abduh ve Reşid Rızâ'nın görüşleriyle mukayeseli bir şekilde ele almıştır. Ancak İran toplumunda kadının sosyal, siyasî ve dinî durumunu değerlendirmekten ziyade bu konuyu Batı ve İslâm dünyasının genel şartları ile kıyas ederek değerlendirme yoluna gitmiştir.

3. 4. 1. Kadının Konumu ve Değeri

Kadının, yaratılıştaki naifliği, zarafeti, annelik gibi yüce vasfı, aile müessesesinin teşekkülü ve devamındaki etkinliği, yüklenmiş olduğu farklı rolleri ve erkek ile birlikte hayatını sürdürmesinde tamamlayıcı katkıları ile konuşulması gerekmektedir. Buna karşın kadının daha çok; örtünmesi, birden çok kadınla nikâh altında tutulması, şahitliği, miras hakkı, sosyal kişiliği ve toplumdan tecridi boyutu ile konuşulması, talihsiz bir durum olarak değerlendirilmelidir. Şöyle ki; kadın aslında yaratan tarafından değil, âyetleri kişisel düşünceleri ile yorumlayan insanlar yüzünden böylesi bir muameleye tabi tutulup bir problemmiş gibi ele alınmıştır.¹⁴³⁸

XX. yüzyıl, Müslümanların siyasî, ilmî ve kültürel açıdan düşüş yaşadığı bir dönemdir. Müslümanlar, nasslarda ifade edilenin ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının aksine kadınları toplum hayatında geri plana itmiş, bazı temel haklarından mahrum ettikleri uygulamalara tabi tutmuşlardır. Abduh ve ekolü XIX. ve XX. yüzyılda İslâm dünyasında oluşturulmuş yanlış kadın anlayışını tashih etmek için görüşlerini serdetmişlerdir. Tabâtabâî ise katı Şîî geleneklerine rağmen kadın konusunu eleştirel bakış açısı ile dile getiren ve Hz. Peygamber dönemine aykırı uygulamaların Müslümanların arasında da devam ettiğini ifade eden değerlendirmeler yapmıştır.¹⁴³⁹

¹⁴³⁸ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 189; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku Kadınlara Çağrı*, trc. Mehmet Çelen (Malatya: Nida Yayınları, 2008), 49.

¹⁴³⁹ Mehmet Akif Aydın, "Kadın", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 24/93.

3. 4. 1. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'nın Görüşleri

Abduh'un, özgürlükler ve hürriyet düşüncesini izah ederken öncelikli olarak ele aldığı konulardan birisi de kadındır. O, kadının özgürleştirilmesi ve temel haklarını elde edebilmesi için ülkesinde ve bütün İslâm dünyasında görüşleri ile etkili olmuş bir düşünürdür.¹⁴⁴⁰

Abduh'a göre İslâm tarihinin ilk dönemi, kadınların tarihteki değerlerinin en zirvede olduğu dönemlerdir. Onlar, erkeklerle omuz omuza Müslümanların kalkınması için çalışmışlardır. İslâm'ın bu uygulaması ile Hz. Peygamber; savaş, ev hayatı, sosyal ve kültürel hayat başta olmak üzere kadın ve erkeğe kendi rollerini icra edecek sorumluluklar vermiştir.¹⁴⁴¹ Nitekim Hz. Peygamber'in çabaları, kadının dindeki konumu ve toplumdaki rolü konusunda oluşturduğu ideal ilk örnek, kadın meselesine nasıl yaklaşacağımız konusundaki açık beyanları, hatta anlayış ve uygulama noktasındaki olası bozulma ve tahriflere dair ikaz içerikli hadisleri hepimizin dikkatini çekmektedir.¹⁴⁴²

Gerek İslâm öncesi semavî dinlerde, gerek beşerî inançlarda, gerekse seküler toplumlarda; kadının insan olup olmadığı, erkekle mukayesesi, değeri, ailede ve toplumdaki rolü gibi konular konuşulurken,¹⁴⁴³ ilginç olan, Müslümanların kadın konusunu aynı çerçevede tartışmalarıdır. Oysa İslâm'da kadın konusunu, İslâm'ın ana kaynaklarında ifade edilen; konumu ve değeriyle birlikte, Müslümanların geçmişten tevarüs ettikleri gelenekleri ve yaşadıkları çağın popüler kadın anlayışı çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü kadının Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki¹⁴⁴⁴ yeri ile Hz.

¹⁴⁴⁰ Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyâsî Düşünce*, 199.

¹⁴⁴¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/58.

¹⁴⁴² Müslim, "Birr", 152; "Salât", 136; "Hayız", 62.

¹⁴⁴³ Ömer Faruk Harman, "Kadın", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 24/85-86.

¹⁴⁴⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/58; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku Kadınlara Çağrı*, 25-27.

Peygamber'den sonraki süreçte¹⁴⁴⁵ sosyal ve ekonomik hayattaki konumu ve değeri çok farklı bir hal almış ve bu anlayış günümüze kadar da süregelmiştir.¹⁴⁴⁶

Abduh, kadın sorununun çözümünün eğitime dayandığını düşünmektedir. Kadın için yapılacak öncelikli iş, Müslüman kadının eğitimine yönelik olarak, İslâm dünyasında kadınların yaşantılarını etkileyecek âdet ve şartların ıslah edilmesidir. Çünkü kadınların sosyal ve manevî açıdan bu kadar geri planda olmalarının tek nedeni, şeriatın asıl maksadının görmezden gelinmesi ve kadının eğitiminin ihmal edilmesi nedeniyle ortaya çıkan yanlış uygulamalardır.¹⁴⁴⁷ Bundan dolayı kadın, çok sıkı bir eğitim ve öğretimden geçirilmelidir. Bu yapılmazsa ne iyi bir anne ne de fazilet toplumunun iyi bir üyesi olabilir. Çünkü İslâm, kadınları erkekler gibi yükümlü kılmıştır. O halde yükümlülüğü eşit olanların öğrenimlerinin de eşit olması gereklidir.¹⁴⁴⁸ Erkeklerin, kadınları meta olarak görmeleri, kadınların toplumdan izole edilmek suretiyle kendi hallerine bırakılması, kadınların kendilerini ve eğitimlerini ihmal etmelerine ve mevcut sıkıntıların yaşanmasına sebebiyet vermektedir.¹⁴⁴⁹

Abduh'a göre, bu yanlış uygulamalar neticesinde çocuklarını eğitmek gibi toplumsal hayatın en ağır ve önemli görevlerinden birini üstlenmiş bulunan kadın, eğitimden ve sosyal hayattan geri bırakılmış ve ihmal edilmiştir. Kur'ân'daki, Bakara sûresi 228.¹⁴⁵⁰ âyeti kadınların bütün haklarında erkeklerle eşit olduğunu hatırlatmaktadır. Abduh, âyetteki "مِثْلُ" kelimesinin/kavramının maddî şeyler üzerine mülâhaza edilmesi durumunda kapsamının daralacağını, oysa bu kavramın maddî ve manevî bütün hakları kapsadığını belirtmektedir. Örneğin; evlilikte karı ve koca için fizikî görünüş, his, şuur ve akıl noktasında birbirlerinin benzeri ve dengi oldukları o kadar da önemli değildir. Asıl olan, evlilik hayatının başlangıcından itibaren eşlerden birinin diğerine tahakküm etmemesi, bilâkis

¹⁴⁴⁵ İbn Ömer bu düşüncenin devam ettiğini şöyle belirtir: Biz Hz. Peygamber zamanında hakkımızda bir vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlara kelam etmekten, haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan sakınırdık. Fakat Hz. Peygamber vefat edince biz de onlara çok sözler söyledik ve onlara karşı kusurumuz arttı. Buhârî, "Nikâh", 81.

¹⁴⁴⁶ Aydın, "Kadın", 24/87.

¹⁴⁴⁷ Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", 306.

¹⁴⁴⁸ Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 122.

¹⁴⁴⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/375.

¹⁴⁵⁰ el-Bakara 2/228. "(Örf/Adalet ölçülerine göre, erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi), aynı şekilde kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunmaktadır."

karşılıklı rıza, saygı, sevgi ve sorumlulukların yerine getirilmesidir.¹⁴⁵¹ Ancak aşağıda ifade edileceği üzere Abduh, kadın konusundaki bu eşitlikçi bakış açısını hayatın bütün alanlarını kapsayıcı şekilde ifade etmemektedir. Kadının, temel hakları hususunda eşit olduğunu ifade etmekle birlikte, erkeğin yaratılış olarak daha güçlü ve zarif, bazı sorumlulukları yüklenme hususunda da öncelikli olduğunu belirtmektedir. Hâlbuki erkeğin fiziksel olarak daha güçlü olduğu müselleme bir durum iken, Abduh'un kabulünün aksine kadının da fiziksel olarak erkekten daha zarif olduğu aşikârdır.

Abduh'a göre İslâm, kadına hiçbir dinin ve toplumun vermediği değeri vermiştir. İslâm'ı eleştiren Batı toplumu da bu konuda her açıdan Müslümanlardan daha sorunlu bir durumdadır. Batıda yazılı kanunlarda bile kadınların değersiz olduğu ve bazı haklarının önemsenmediği gerçeği varlığını korumaktadır.¹⁴⁵² Oysa Kur'ân, hitap cümlelerinde kadınlara özel ifadeler kullanmaktadır. Bununla birlikte bir sûreye "Nisâ (Kadınlar)" adını vererek,¹⁴⁵³ Kur'ân'da kadınların konumuna ciddi/önemli vurgular yapmaktadır.¹⁴⁵⁴

Abduh, kadının duygu, sevgi ve çekicilik yönüne işaret ederek, erkeklerin, hayatlarının tamamında bu cazibenin etkisinde kaldıklarını ifade etmektedir. Örneğin; bir erkeğin kadın için yapamayacağı şey ve harcamaktan geri duracağı en ufak bir maddî imkânı bulunmaz. Buna karşılık sevgisini gösterme, yuvasına hâkim olma ve malını muhafaza etme konularında kadınlar, erkeklere nazaran daha dirayetli ve daha güçlüdürler.¹⁴⁵⁵ Abduh'a göre erkeğin kadına olan sevgisi, kadının erkeğe olan sevgisinden daha güçlüdür. Çünkü erkekte nesli devam ettirme hassasiyeti ve cinsel aktiflik daha baskındır. Ayrıca erkek, ömrü boyunca neslin devamı hususunda hazır iken, kadın adet hali ve menopoz dönemlerinde neslin devamına vasıta olma özelliğine ara vermektedir. Ancak Abduh, erkeğin, fiziksel olarak kadınlardan daha mükemmel ve daha güzel olduğunu iddia etmektedir. Bu da Allah'ın tüm canlılarda erkek cinsine vermiş olduğu

¹⁴⁵¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/377; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 45.

¹⁴⁵² Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 37-45.

¹⁴⁵³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/377.

¹⁴⁵⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/283.

¹⁴⁵⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/240-1.

özelliğinden dolayıdır.¹⁴⁵⁶ Burada Abduh'un düşünceleri, kadın-erkek üstünlüğünü ifade etme anlayışı ile değil, kadın ve erkeğin ruhsal ve fiziksel yapısını izah etme bağlamında anlaşılabilir.

Abduh'a göre kadının insan olup olmadığını, erkeğin emrine verilmiş bir varlık olduğunu, dinî sorumluluğunun olmadığını konuşan toplumlar, İslâm'ın kadın anlayışına asla dil uzatamazlar. Ona göre Batılıların, "Kadın Hakları" gibi süslü cümlelerle kadınları savunmaları ne kadar köksüz ve samimiyetsiz olduklarını göstermektedir. Zira pek çok Batı toplumunun gerek beşerî yasalarında, gerekse gelenek ve âdetlerinde, kadın erkekten daha arka planda kalmakta, erkek ise üstün bir varlık kabul edilmektedir.¹⁴⁵⁷ Bundan dolayı Batılıların İslâm'ın kadın algısına yönelik eleştirileri gerçekte İslâm'dan değil, Müslümanların uygulamalarına dair ortaya çıkan olumsuz görüntülerinden ileri gelmektedir.¹⁴⁵⁸ Öte yandan bazı Müslüman kesimler bu görüşlerinden dolayı Abduh'u, Mısır'da daha sonra ortaya çıkan feminist kadın örgütlerine ilham kaynağı olmakla¹⁴⁵⁹ itham etseler de bu görüşleri Abduh'un Batı dünyasında ve Müslüman toplumlarda bozulan kadın anlayışına dair özeleştirimlerini yanlış yorumladıklarını göstermektedir. Çünkü kadın haklarını savunmak ile toplumda kadının haklarını çoğaltma, erkeğinkiler düzeyine çıkarma ve eşitlik sağlama amacını güden feminizm,¹⁴⁶⁰ aynı şey değildir.

Reşid Rızâ pek çok konuda olduğu gibi, kadın hususunda da Abduh ile benzer görüşlere sahip bir düşünürdür. "Hukuku'n-Nisâ Fi'l-İslâm Nidâun Li'l-Cinsi'l-Latif"¹⁴⁶¹ ismi ile yazdığı müstakil eserde, Müslüman kadınlara çağrı söylemi ile kadın konusunu ele almış, görüşlerini izah ederken Abduh ile mukayese etmeyi ve onaylatmayı da ihmal etmemiştir.

Reşid Rızâ'ya göre kadın ile erkek, aynı özden yaratılmış iki varlıktır.¹⁴⁶² İmânî konularda erkekle aynıdır.¹⁴⁶³ Ahirette mükâfat ve ceza olarak erkekle

¹⁴⁵⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3/241.

¹⁴⁵⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/306.

¹⁴⁵⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/306.

¹⁴⁵⁹ Amir A.N. vd. "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", 233.

¹⁴⁶⁰ Akalın, *Türkçe Sözlük*, 859.

¹⁴⁶¹ Bu eser, *İslâm'da Kadının Hukuku Kadınlara Çağrı* (Malatya: Nida Yayınları, 2008). adı ile Türkçeye tercüme edilmiştir. Çalışmamızda da Türkçe nüshası dikkate alınmıştır.

¹⁴⁶² en-Nisâ 4/1; el-A'raf 7/189; en-Nahl 16/72.

eşittir.¹⁴⁶⁴ Dinin esasları olan sosyal ve siyasî konularda da erkeklerle ortakdır. Kadın, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'anil münker sorumluluğuna sahiptir. Eğitim öğretim hakkı ve eğitim verme konusunda özgürdür.¹⁴⁶⁵ Kadın, meşru zeminde mülk edinme hakkına sahip olduğu gibi tasarrufta bulunma yetkisine de sahiptir.¹⁴⁶⁶ Evlilik hukuku, nikâh velayeti ve evleneceği kişiyi seçme hususunda tercihini kendisi yapar. Eşler arasında iş taksimi ve fitrî gereklilik esastır. Evin reisi erkektir, fakat bu rol zulüm ve tahakküme değil, şûraya dayanır. Erkeklerin kadınlar üzerindeki derecesi¹⁴⁶⁷ reisliktir. Bu riyâset, maruf ve bildirilen ölçüler dâhilinde kadınları himaye etmek, sahiplik edip yönetmektir.¹⁴⁶⁸

Abduh'un Batı toplumundaki kadın algısına dair eleştirilerine Reşid Rızâ da katılmaktadır. Ona göre Batı'da kadın eğitilmiş, sosyal hayata katılmış, hayatın öznesi haline getirilmiştir. Bu çaba, Avrupa'nın sosyo-ekonomik gelişmesi ve medenî hayatlarının yükselmesine de büyük katkı sağlamıştır. Fakat pragmatist beklentilerle şekillendirilen bu rol, kadına gerçek değerini verme hususunda yeterli olmamıştır.¹⁴⁶⁹ Şüphe yok ki kadının hak ettiği değeri bulması ve mükemmelliğe ulaşması İslâm'la mümkün olmuştur.¹⁴⁷⁰ Çünkü Batı, kadını eğitip onu öne almakla birlikte, kadına İslâm'ın verdiği değeri veremeyince, kadın, erkeklerin ve ticarî hayatın metama dönüşmüş ve Avrupa ülkelerinin pek çoğunda, özellikle Fransa'da nüfus dengeleri alt üst olmuştur.¹⁴⁷¹ İslâm'da ise kadın hem evinin hanımı, çocuklarının annesi hem de kendisine uygun ortamlarda çalışma hayatında yer bulan, bununla birlikte asıl yaratılış gerekçesinden uzaklaşmadan rollerini yerine getiren bir pozisyona sahiptir. Ancak kadın konusunda dinî referanslarımız belli olduğu halde son dönemde Müslümanlar, kadın sorununu çözme konusunda ilerleyememiştir. Modern dönemde Batı'dan etkilenen Müslüman kadın, evlenmekten, çocuk yapmaktan ve eş olmaktan imtina

¹⁴⁶³ el-Mümtehhine 60/10; el-Ahzâb 33/58; el-Burûc 85/10; Muhammed 47/19.

¹⁴⁶⁴ Âl-i İmrân 3/19; en-Nisâ 4/123; en-Nahl 16/97; el-Mü'min 40/40.

¹⁴⁶⁵ Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 17-29.

¹⁴⁶⁶ Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 28.

¹⁴⁶⁷ el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/34.

¹⁴⁶⁸ Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 33.

¹⁴⁶⁹ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 334; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 16.

¹⁴⁷⁰ Reşid Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, 179.

¹⁴⁷¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/306.

eden bir anlayışa bürünmüş, hem toplumun demografik yapısının olumsuz etkilenmesine, hem de Allah'ın kadında yarattığı naif ve zarif duygusal yönüne hâlel getirmeye başlamıştır.¹⁴⁷²

3. 4. 1. 2. Tabâtabâî'nin Görüşleri

Tabâtabâî, insanlık tarihinde daima sorun olarak öne sürülen kadın meselesini sadece İslâm üzerinden değil, ilkel dönemler, İslâm öncesi, Batı dünyası ve içerisinde bulunulan çağ da dikkate alınarak değerlendirmek gerektiğini ifade etmektedir.¹⁴⁷³

Ona göre ilkel toplumlarda kadın, kendisine değer verilmeyen, “hak” konusu dile getirilemeyen, kendinden hem cinsellik hem de güç ve işlevselliği açısından faydalanılan bir varlıktı.¹⁴⁷⁴ Öyle ki kadın kısmen miras edinebilir ve kendi istediği işlerde çalışabilir olmakla birlikte onur ve izzetine yönelik hakları elinde değildi. Kadın, ortaklaşa bir meta gibi erkekler tarafından kullanılan ve kendisinden faydalanılan bir eşya konumundaydı. Bu husus, özellikle Çin, Hindistan, eski Mısır ve İran coğrafyaları için yaygın bir anlayıştı.¹⁴⁷⁵ Aynı şekilde, kanunlar üzere yaşayan, insan hak ve hürriyetlerini ilk ihdas eden ülkeler olarak bilinen Roma ve Yunan gibi toplumlarda da kadın hakları hususunda ciddi zafiyetler görülmekteydi.¹⁴⁷⁶ Erkeğin ailede tapılması gereken bir kişi olarak algılandığı bu toplumlarda kadın, özgürlüğü olmayan, erkeğin uydusu ve esiri olmuş bir varlık konumundaydı.¹⁴⁷⁷

Tabâtabâî'ye göre tahrif edilmiş semavî dinlere mensup insanlar arasında ve putperest toplumlarda kadın, “yaratık,” “erkeğin hizmetçisi” ve “insanlıktan nasibi olmayan varlık” şeklinde nitelemelerle tahkir edilmekteydi.¹⁴⁷⁸ Zira tarihin tüm evrelerinde ve dünyanın bütün bölgelerinde kadın denilince; akılsız, alçak, esir, ezik ve zelil bir varlık akla gelmekteydi. Öyle ki; kadın o dönemlerde, kendi

¹⁴⁷² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/306; Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 337.

¹⁴⁷³ Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, çev. Mustafa Yalçın, (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2018), 119-120.

¹⁴⁷⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/261-263.

¹⁴⁷⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/263-264; Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 110.

¹⁴⁷⁶ Harman, "Kadın", 24/83.

¹⁴⁷⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/264-265.

¹⁴⁷⁸ Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 144; Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 95.

dünyasında bir şahsiyet tasavvuru aklına getiremiyor, yaşadığı toplumlarca reva görülen değersizleştirme yanında, üzerine yüklenen ağır işler nedeniyle ikincil ve bastırılmış bir yaşam biçimine maruz bırakılıyordu.¹⁴⁷⁹

Tabâtabâî'ye göre Tevrat ve İncil'e bakıldığında Tevrat'ta yer alan kırık dökük bazı tavsiyeler ve Hz. İsa'nın, kadının önemi ve değerine yönelik direktifleri haricinde; kadının değerine, kadın-erkek eşitliğine ve kadının durumunu iyileştirmeye yönelik ele alınıp değerlendirilebilecek en ufak bir sahih metin, olumlu örnek ve uygulama görülmemektedir.¹⁴⁸⁰

Arap toplumunda da durum bundan daha iyi bir durumda değildi. Zira Araplar, kendi dönemlerindeki medeniyetlerin etkisi ile kadını bir meta olarak kullanıyor, kadınlığından ve gücünden faydalandıkları, miras edinme hakkı tanımadıkları bir varlık olarak değerlendiriyorlardı.¹⁴⁸¹ Kız çocuğu sahibi olmak, utanılacak bir durum olduğu için doğan kız çocukları diri diri toprağa gömülüyordu.¹⁴⁸² Bu acımasız geleneği ilk başlatan Temîm oğulları olmuştu. Şöyle ki; Temîm oğulları, Nu'mân b. Münzir oğulları ile giriştikleri savaş sonrası tutsak ettikleri kız çocuklarını diri diri toprağa gömmüş, bu ilkel davranış sonraki süreçte toplumda bir gelenek halini almıştır.¹⁴⁸³ Bu durum, İslâm'ın aydınlık nuru insanlığın üzerine yayılana kadar devam etmiştir.¹⁴⁸⁴

Tabâtabâî'ye göre ise İslâm, kadının da erkek gibi bir kimliğinin olduğunu öncelikli olarak ilan etti. İnsanların eşit olduğunu¹⁴⁸⁵ ve ayırt edici unsurun "takva" olduğunu vurguladı.¹⁴⁸⁶ İslâm gelince kadını akrabalık statüsüne yükseltti. Bununla ilgili bazı hakları da kadına sundu. Kız evladının çocuklarını da kişinin

¹⁴⁷⁹ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 96.

¹⁴⁸⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/269; 12/341.

¹⁴⁸¹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 23.

¹⁴⁸² İlgili âyetler için bk., el-En'âm 6/137, 151; en-Nahl 16/58-59; el-İsrâ 17/31; et-Tekvîr 81/8-9.

¹⁴⁸³ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî târihi 'l-Arab kable 'l-İslâm* (Câmiatü Bağdâd, 1993), 5/88-94; Algül, *İslâm Tarihi*, 1/100; Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Mars T. ve S. A. Ş. Matbaası, 1957), 123; Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhimü 'l-Kur'an Kur'an'ın Anlam ve Tefsiri*, 2 (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1/598-599; Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru 'l-menâr*, 8/124-125. İlgili kaynaklarda görüldüğü üzere kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek Arap toplumunda bir gelenektir. Ancak Süleyman Ateş, bu uygulamanın Araplara başka milletlerden geldiğini, gelenek olmayıp nadiren/istisnai olarak uygulanan bir durum olduğunu ifade etmektedir. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 3/240.

¹⁴⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/261-267.

¹⁴⁸⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/264.

¹⁴⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/183.

kendi çocuklarının kapsamına aldı.¹⁴⁸⁷ Bu vurgu ile insanın soyunun erkek tarafından devam edebildiği gibi, kadın tarafından da devam edebileceğini ortaya koydu.¹⁴⁸⁸ Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in soyunun kızı Hz. Fâtıma ile devam etmesi ve Hz. Fâtıma'nın Ehl-i Beytten olması nedeniyle bu hususa özel vurgu yapmaktadır. Çünkü mensup olduğu Şîa mezhebine göre, Hz. Peygamber'in kızı, damadı ve çocukları Ehl-i Beytten olup özel bir önem arz etmektedirler.

İslâm, önceden ürkekçe dillendirilmeye çalışılan ya da ifade edilmeyen hakları hususunda, kadının da erkek gibi çalışmasının karşılığını alacağını,¹⁴⁸⁹ amel-i sâlih işlemesinin önemini,¹⁴⁹⁰ Allah'a karşı sorumlu olduğunu,¹⁴⁹¹ mirastan pay alacağını,¹⁴⁹² şahitliğini¹⁴⁹³ ve boşama hukukunda söz sahibi olmasını kabul etti.¹⁴⁹⁴ Ayrıca diri diri toprağa gömülmesinin yasaklanması¹⁴⁹⁵ gibi vurgularla kadına gerçek değerini vermiş oldu.¹⁴⁹⁶ Kadınlara ve erkeklere hak ve sorumluluk anlamında eşit haklar yükleyip, Kur'ân'da kadınların gerçek konumuna etkileyici vurgular yaptı.¹⁴⁹⁷

Tabâtabâî'ye göre insanlığın üzerine doğan İslâm güneşi ile birlikte kadın, gerçek bir insan, erkek gibi toplumun bir kesimini oluşturan, toplumsal haklara, bu haklara ilaveten kanunî ve resmî yakınlıklara da sahiptir. İslâm, erkek çocuğun evlat olması gibi kız çocuklarının da evlat olduğunu, kadının fikir özgürlüğüne ve çalışma salahiyyetine, özel mülkiyet edinme hakkına, erkeğin kadına baskı yapma ve hâkimiyeti altına alma hakkının olmadığına ve kadının dinî ve manevî bir şahsiyetinin olduğuna özellikle vurgu yaptı.¹⁴⁹⁸

Batılıların propagandaları ve albenili yaşam biçimleri Müslümanları cezbetmiş, Müslümanlar dinî hükümlerin ve geleneksel kuralların bugünkü

¹⁴⁸⁷ en-Nisâ 4/7, 11, 23, 24.

¹⁴⁸⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/263.

¹⁴⁸⁹ Âl-i İmrân 3/195.

¹⁴⁹⁰ en-Nisâ 4/32.

¹⁴⁹¹ en-Nisâ 4/24; en-Nahl 16/97; el-Mü'min 40/40.

¹⁴⁹² en-Nisâ 4/11.

¹⁴⁹³ el-Bakara 2/282.

¹⁴⁹⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 19/312-328.

¹⁴⁹⁵ en-Nahl 16/58-59; et-Tekvîr 81/8-9.

¹⁴⁹⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/270-271.

¹⁴⁹⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/183.

¹⁴⁹⁸ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 97-98; Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 119.

dünyaya uygulanamayacağı, Müslümanların da dünyanın beğenisini kazanacak kanunlara ihtiyacı olduğunu düşünmüşlerdir. Ayrıca Müslümanların kendi aralarındaki dâhili çekişmeler, ihtilaflar ve yöneticilerin ihtiras ve bencillikleri yüzünden düşünce özgürlüğü kaybedilmiş, bu durum kadın konusuna da yansımıştır. Temel kaynaklarımızdaki pozisyonu ile reel hayattaki varlığı arasına sıkıştırılan kadın, pek çok hakından erkek egemen kültür ve yukarıdaki gerekçeler nedeniyle mahrum kalmıştır.¹⁴⁹⁹

Tabâtabâî, çağdaş dönemde kadının İslâm ile birlikte elde ettiği kazanımları kaybetmeye yüz tuttuğunu iddia etmektedir. İslâm ülkelerinde aile yuvası her geçen gün zarar görmekte, kadınların çalışma hayatına katılma, ekonomik özgürlük kazanma hırsı ile çocuk, eş ve aile sorumluluklarını ihmal ettikleri görülmektedir. Kadınlara, kısa vadede elde ettiği maddî kazanımlar ve bunun refahını yaşadığı konforlu bir hayat cezbedici görünmektedir. Ancak uzun vadede bunun hem kadının fizikî-ruhî hem de ailevî ve toplumsal rolüne ciddi zararlar verdiği aşikârdır.¹⁵⁰⁰ Abduh ve Reşid Rızâ gibi Tabâtabâî de kadının toplumda; iş hayatında belli alanlarda sorumluluk almasıyla birlikte, annelik ve eş olma rollerini ötelememesini istemektedir.

Tabâtabâî, kadının pratik hayatta erkek ile her alanda yarışmak yerine, yüzünün daha çok aileye ve çocuğa dönük olmasını, insanlığın yaratılış gerekçesi ve bu düzenin devam etmesi açısından daha elzem görmektedir. Hatta kadının devlet yönetimi, cihat/savaş ve yargıda görevlendirilmemesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁵⁰¹ Ancak ona göre zahirde kadına kısıtlama getirilmiş gibi algılanabilecek bu durumlara karşın İslâm, kadını koruma ve saygınlığını artırma gibi ilave hak ve faziletlerle onu onurlandırmaktadır. Örneğin; İslâm'ın ilk döneminde eşsiz bir şekilde uygulanan emirleri, yasakları, erkeklerin ve kadınların aile ve sosyal hayattaki rolleri, toplum hayatındaki sorumlulukları dikkate alındığında insanları bütün bu rol ve sorumluluklarını yerine getirmeye

¹⁴⁹⁹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 115-116.

¹⁵⁰⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/353; Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 144.

¹⁵⁰¹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 129-130.

sevk eden temel sâiklerin takva ve ahireti dünyaya tercih etmeleri olduğunun görüleceğini belirtmektedir.¹⁵⁰²

İslâm, insanı değerlendirmede takvayı temel ölçüt olarak belirlemiştir. Bundan dolayı takva ehli bir kadın takva sahibi olmayan yüzlerce erkekten, Allah ve insanlar nezdinde çok daha değerli olabilir.¹⁵⁰³ Kadın ve erkeğin toplumda yüklenmiş oldukları rolleri, cinsiyetlerinden daha öne çıkmaktadır. Şöyle ki erkek, güçlü fizik ve düşünce yapısı; kadın ise nezaketi, letafeti ve duygusallığı ile kendilerine özgün görevlerini icra etmelidirler.¹⁵⁰⁴

Tabâtabâî'ye göre kadın deyince sevgi, şefkat, gönüllere rahatlık verme, acıma, nesli çoğaltmada zorluklara katlanma, hamilelik ve doğum döneminde ciddi sıkıntılara göğüs germe, büyütme ve terbiyede erkekten daha kararlı oluşu gibi hususlar akla gelmektedir. Bu konularda kadın erkekten üstündür. O zaman bu düzen, Allah'ın kâinata koymuş olduğu ve kadın-erkek üzerine bina ettiği, adalet ile ayakta tuttuğu iki donatım şeklidir. Allah'ın kadına yüklemiş olduğu, “erkeğin sükûn bulması, sevginin ve merhametin menbaı olması”¹⁵⁰⁵ rolü ile kadın ve erkek, insan toplumunun iki rûknü ve asıl unsurlarıdır.¹⁵⁰⁶ Her iki cinsin Allah karşısındaki konumu, kulluğu, keramet ve yücelik anlamındaki üstünlüğü ve bunun sonucunda karşılaşıacağı mükâfat ise tamamı ile takva ve Allah'a karşı sorumluluğuna bağlıdır.¹⁵⁰⁷

Tabâtabâî'ye göre nikâh, Allah'ın tabiattaki düzene koyduğu temel amaçlardan biridir. Kadının evliliğinin temel gayesi, çocuk doğurma ve çocuk büyütmedir. Şehveti teskin etmek, kazanç sağlamak, yemek-içmek, ev eşyası ve ev idaresi gibi hayata yönelik faaliyetler ise nesli çoğaltma gayesinin dışında kalan hârici unsurlardır. Kadının yaratılış gayesinde bu asıl unsur vardır. Son yüzyılda yayılan ve kadının evden çıkması, çalışma hayatında aktif rol alması, evlenmeye soğuk bakması, ya da evlendiği halde çocuk yapmayıp yapsa da çocuğuna aktif annelik yapmaması anlayışı, tabiatın temel düzenine müdahaledir.

¹⁵⁰² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/353.

¹⁵⁰³ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 69.

¹⁵⁰⁴ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 90.

¹⁵⁰⁵ er-Rûm 30/21.

¹⁵⁰⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/217.

¹⁵⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/217.

Çocukların ana kucağında değil de yuvalarda büyümeye terkedilmesi, tabiata ve insanın fitratına aykırı bir durumdur.¹⁵⁰⁸

Kadının anneliği ve evdeki sorumluluğu, onun değerine konu edilmemelidir. Çalışma isteği ve sosyalleşme hayali ile bu durum, birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü insanlığın genelinde görülen bozulma, insanlığı saran ve tehdit eden düşüş ve başına gelen pek çok musibetin kökeninde aile müessesinin ve evlilik olayına yansıyan bozuk bakış açısının sebep olduğu aşikârdır.¹⁵⁰⁹ Evlilik ve çocuk yetiştirme alanında baş gösteren sorunların temel sebepleri sınırsız özgürlük, başıboşluk ve umursamazlıktır. Çünkü bu anlayışın sonucunda insanların şefkat, merhamet, iffet, hayâ ve alçak gönüllülük duyguları çocukluğundan itibaren ömrünün sonuna kadar dumura uğramaktadır.¹⁵¹⁰ Yani kadının çalışması ya da çalışmaması, onun değeri ile ilişkilendirilmemelidir.

Tabâtabâî, İran'ın yerel dinamiklerinde özellikle devrimden sonra tartışılan kadın konularına değinmemekte, konuyu sadece Kur'ân, sünnet, genel anlamda İslâm dünyası ve Batı'da kadın olgusu çerçevesinde¹⁵¹¹ mukayese ederek ele almaktadır. Hâlbuki İran'ın önde gelen pek çok yazar ve düşünce adamı mevcut kadın anlayışının İran'da geleneksel mirasın esiri edilmek suretiyle yazılı bir anayasa olmamasına rağmen, kanun gibi uygulanmaya çalışıldığını ifade etmektedirler.¹⁵¹² Ali Şerîatî (1933-1977), Abdülkerim Sürüş ve Mecid Muhammedî gibi İran'lı aydınlar, bu konuyu dinî kaynaklar ve hayatın içindeki uygulamaları mukayesesi ile ciddiyetle sorgularken¹⁵¹³ Tabâtabâî, kendi toplumundaki bu konulara eserlerinde fazla girmemektedir.

3. 4. 2. Kadın Erkek Eşitliği

Kadın gerek dinî gerek tarihî referanslarımızda, ailenin temel iki bireyinden biri, erkek ile birbirini tamamlayan unsur, çocuklarla ve diğer aile bireyleriyle iletişimde köprü olan bir değerdir. Hz. Peygamber'in sünnetinde ise;

¹⁵⁰⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/180.

¹⁵⁰⁹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 49-54.

¹⁵¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/180.

¹⁵¹¹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 43-46.

¹⁵¹² Cihan Aktaş, "İran'da Siyah Yorgunluğu", *İslâmiyât* 3/2 (2000): 19.

¹⁵¹³ Aktaş, "İran'da Siyah Yorgunluğu", 38-40.

hayatın içinde, talepleri ve ihtiyaçları dikkate alınan, haklarının gözetilmesi, iyi insan ve Müslüman olması için çabalanan bir birey, annelik vasfı ile cennetin ayakları altına serildiği ve erkek ile hayatı birlikte paylaşandır.

3. 4. 2. 1. Abduh ve Reşid Rızâ'ya Göre Kadın-Erkek Eşitliği

Abduh ve Reşid Rızâ'ya göre insana üstünlük sağlayan meziyet, fitrî ve kesbî olarak ikiye ayrılır. Fitrî olan üstünlükte erkek kadından daha güçlü, mükemmel ve güzeldir. Ancak buradaki güzellik yaratılıştaki eksiksizliğe ve mükemmelliğe dayanır. Kesbî olanda da erkeğin yaratılışı kadına göre daha öndedir. Erkekler kazanmaya, icat etmeye, aile sorumluluklarını yerine getirmeye, himaye etmeye ve yöneticilik yapmaya daha uygundur. Hatta Reşid Rızâ, erkeklerin bu yönü dikkate alınarak nikâh akdinde tercih ve eşini boşama salahiyyetinin erkeklere verildiğini iddia etmektedir.¹⁵¹⁴

Ancak Abduh'a göre fitrî ve kesbî farklılık kadın-erkek ilişkisinde kadının, erkeğe mutlak itaat etmesini zorunlu kıldığı anlamına gelmemektedir. Bu durum, karşılıklı haklara bağlıdır. Çocukların sorumluluğu, sadece babaya değil, her ikisinedir. Dinin, örfün ve birlikteliğin şartları gereği, her topluluğun reise ihtiyacı vardır. Ailenin reisi evin erkeğidir. Ailede erkeğin rolünün de bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir.¹⁵¹⁵ Kur'ân'da ceza, mükâfat, iş ve amel konusunda kadın ve erkeğin eşit oldukları bildirilmiş¹⁵¹⁶ ve aralarında herhangi bir farkın olmadığı vurgulanmıştır.¹⁵¹⁷

İslâm'da kadının miras hukukundaki yeri ve şahitliği, kadın-erkek eşitliği çerçevesinde tartışma konusu yapılmıştır. Ancak Abduh, kadın ile erkek arasında rol ve sorumluluk açısından bir farklılığın olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tarihsel süreçte mükellefiyeti daha farklı olan erkek, kadının yapamadığı bazı işleri de yapınca mirastan daha çok pay alması da doğal bir sonuç olarak kabul edilmelidir.¹⁵¹⁸ Örneğin; Kur'ân'da kadınların miras hakkını ifade eden âyetin

¹⁵¹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/69-70; Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 341; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 152-155.

¹⁵¹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/380.

¹⁵¹⁶ Âl-i İmrân 3/195.

¹⁵¹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/305.

¹⁵¹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/306-7.

lafzında, “لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ / Erkeğin miras payı, kadının alacağı payın iki katıdır.”¹⁵¹⁹ “kadının erkeğin payının yarısını alması” değil de “erkeğin, kadının alacağının iki katını alması” şeklinde ifade edilmesi önemlidir. Çünkü İslâm, o dönemde kadın için asla söz konusu edilmeyen mirası, mutlak anlamda kadının da alacağını, fakat erkeğin; toplumsal rolü, hayata dair sorumluluğu gereği kadının payının iki katını alacağı şeklinde ihdas etmiştir. Bu üslup, o gün için kadına bir hakkın verilmesi noktasında devrim niteliğini taşıyan bir ifadedir.¹⁵²⁰ Abduh, erkeğe iki misli pay verilmesinin gereğini ve hikmetini, erkeğin sorumluluğu ve rolü ile izah etmektedir. Bununla birlikte Reşid Rızâ, erkeğe iki misli pay verilmesini kadının aklî melekesindeki zayıflık veya harcamaya olan düşkünlüğü nedeniyle sefihçe yapacağı harcamalara bağlayarak izah eden müfessirleri, âyetin tefsirini çirkin ve hoş olmayan bir illet ile izah etmekle suçlamaktadır.¹⁵²¹

Kadın-erkek eşitliği konusunda ele alınan bir başka husus, Hz. Havva’nın nasıl yaratıldığıdır. Abduh, “وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا / Aynı özden eşini yaratan”¹⁵²² ifadesinden, “Kadın, erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmıştır.” yargısını çıkaran yaklaşımlardan¹⁵²³ farklı düşünmektedir. Ona göre Kur’ân’da Hz. Havva’nın, Hz. Âdem’in eğri kaburga kemiğinden yaratıldığına dair herhangi bir ifade yoktur.¹⁵²⁴ Âyetteki bazı kelimelerin yapısı ve kullanım şekli de buna işaret etmektedir. Örneğin; “رِجَالًا” ve “وَنِسَاءً” kelimelerini nekre kullanmak suretiyle türlerin çokluğuna, “مِنْهُمَا” kelimesindeki “iki” den maksadın Âdem ve Havva olmadığına açık delil vardır. İfadedeki “مِنْهُمَا” ile kastedilen “çift” demektir. Bu açıklama ile “Havva, Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılmıştır.”¹⁵²⁵ şeklinde Tevrat’ın Tekvin bölümünde geçen bir yorumu alıp İslâm’ın kadın düşüncesini bunun

¹⁵¹⁹ en-Nisâ 4/11.

¹⁵²⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 4/504-6.

¹⁵²¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 4/406; Reşid Rızâ, *İslâm’da Kadının Hukuku*, 28-30.

¹⁵²² en-Nisâ 4/1.

¹⁵²³ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, 7/515; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l azîm*, 2/206; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 4/215-216; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşlî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, 1418), 2/58.

¹⁵²⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1/279.

¹⁵²⁵ et-Tekvin 2/22.

üzerine bina etmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Kaldı ki gerek Abduh gerekse Reşid Rızâ, “وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا” cümlesinden, “onun cinsinden” anlamını çıkarmaktadırlar.¹⁵²⁶ Kanaatimizce bu yorum, yaratılış özü ve cinsiyet üzerinden kadın-erkek eşit(siz)liğini tartışmanın önünü zaten kesmektedir.

Kur’ân’da kadın-erkek eşitliği konusunda en çok tartışılan âyetlerden birisi de şüphesiz Nisâ sûresi 34. âyettir. Abduh, “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ / *Erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar.*”¹⁵²⁷ âyetindeki “قَوَّامُونَ” kelimesini “yönetici/koruyucu” şeklinde, âyetin ikinci önemli kısmı olan “وَاضْرِبُوهُنَّ” ibaresini de “dövün” şeklinde izah etmektedir.¹⁵²⁸ Reşid Rızâ’ya göre ise örfte kadın, aile reisliği ve başkanlık hususunda geri çekilmiş, buna karşılık malî tazminat elde etmiştir. İdareciliği erkeğe bırakıp nafakasını ondan temin etmiştir. Özellikle “قَوَّامُونَ” kelimesi, “başkanlık/yöneticilik” anlamına gelmektedir ki bu durumda kişinin yönettiği kimse üzerinde iradesi ve tercihiyle dilediği gibi hareket edebilmesi söz konusudur.¹⁵²⁹ Ancak yönetilen kadın, iradesi elinden alınmış bir robot, edilgen bir varlık değildir. Erkeğin kadını yönetmesinden kasıt, onu irşat etmesi ve murakabede bulunmasıdır.¹⁵³⁰

Reşid Rızâ’ya göre Nisâ sûresi 34. âyetteki “إِذَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... / *bir kısmının bir kısmına üstün tutulması*” demek, erkeğin kadına üstünlüğüdür. Ancak bu bir bedenın organlarının fonksiyonları gibidir. Bir bedenın başı erkek, gövdesi ise kadındır. Nasıl ki bedenın uzuvları hakkında şu daha değerli

¹⁵²⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 4/330-432.

¹⁵²⁷ en-Nisâ 4/34.

¹⁵²⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/67. âyetdeki “dövün” hükmü hadislerde de ifadesini bulmuştur. Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, 8/314-316. Ancak bunun aksini söyleyen sahih rivayetlerde Hz. Peygamber, kadınların dövülmesini men etmekte ve eşlerini döven sahabeleri ikaz etmektedir. Buhârî, “Nikâh”, 93. Ayrıca âyetin sebep-i nüzûlü dikkate alındığında, Hz. Peygamber’in Arap kültüründe uygulanmakta olan kadın dövme geleneğini ortadan kaldırmak için çabaladığı ve eşlerini döven sahabelere uyarılarda bulunduğu görülmektedir. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, Thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâheyn (Beyrut/Lübnân: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 2/236; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, c. IV (Beyrut/Lübnân: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003); Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/74; Karaman vd. *Kur’an Yolu*, 2/60.

¹⁵²⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/68; Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 338; Reşid Rızâ, *İslâm’da Kadının Hukuku*, 38.

¹⁵³⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/68.

mantığıyla hareket edilemez ve bütün organların birbirleriyle uyumlu ve sağlıklı çalışması esas ise kadın ve erkeğin, hayatın içerisindeki rolleri ve sorumlulukları bu perspektiften değerlendirilmelidir. Her iki tarafın, bu rol ve sorumluluk farklılığını algılayıp benimsemesi ve hayatını bu alandaki kabullenme ve sorumluluk bilinci ile yaşaması beklenir. Reşid Rızâ'ya göre buradaki üstünlüğün bir başka ifadesi, bir cinsin diğer cinse olan üstünlüğüdür. Şöyle ki; fert fert bütün erkekler, yine fert fert bütün kadınlar üstündür, anlamına gelmez. Çünkü bazı erkekler kadınlardan, bazı kadınlar da erkeklerden rol ve sorumluluk olarak üstün olabilirler.¹⁵³¹

Abduh'a göre karı-koca arasındaki nikâh birlikteliğinin özüne muhabbet, hoşnutluk ve kaynaşmayı koyan Allah, bunu başaramayan kullarının doğru yolu bulma yöntemini, Nisâ sûresi 34. âyetinde, salih olmayan eşlerin te'dib edilmeleri şeklinde ele almaktadır. Ancak nasihat, insan için en etkili ve naif metottur. Akıllı bir erkek kadınının hangi metotla yola geleceğini bilir ve ona göre nasihat eder. Aksi takdirde yatağını ayırmak da kadına verilebilecek en ağır cezalardan biri olabilir. Terkedilmiş olma ve sevgiden mahrumiyet, ağır bir müeyyidedir. Fakat bu iki yol denendikten sonra son çözüm, kadının dövülmesi ise ve kadının mizacı da buna uygunsa o, ailenin devamını temin için kadının dövülebileceğini söylemektedir.¹⁵³²

Ona göre “dövme” konusu zaten kadın-erkek eşitliğine konu değildir. Âyet, aile birlikteliğinde ve erkeğin riyâseti esnasında ailede oluşacak anlaşmazlıklarda erkeğin nasihat etmesi, yatağını ayırması ve eğer şartlar o noktaya götürüyor ise çok acıtmadan te'dip amaçlı vurmasını açıkça ifade etmektedir.¹⁵³³ Abduh, kadına yönelik dikkat çekici görüşleri nedeniyle bazı yazarlar tarafından “feminist”¹⁵³⁴ olmakla nitelenmiştir. Ancak bu cümleleri söyleyen de Abduh'tur. Kanaatimizce Abduh için “feminist” nitelemesi doğru değildir. Yukarıda ifade edildiği üzere onun yaptığı, kadın konusunda zaten var

¹⁵³¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/68; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 42-43.

¹⁵³² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/73.

¹⁵³³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/380.

¹⁵³⁴ Amir A.N. vd. "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı", 233.

olan dinî referansları ifade etmek ve Müslümanlar arasında bozulan kadın telakkisini eleştirmektedir.

Reşid Rızâ'ya göre Batı'da gerek eğitimli gerekse eğitim seviyesi düşük insanlar pekâlâ daha süfli gerekçelerle eşlerini dövebilmektedirler. Bundan etkilenip dinin zarurî durumlarda yine nevi şahsına münhasır bazı olay ve kişiler için bir çözüm olarak sunduğu yöntemini çirkin görmemiz gerekmez.¹⁵³⁵ Eğer çevrenin bozulduğu, ahlâksızlığın galebe çaldığı durumlar var ise o zaman bu eylem ihtiyaten geçerli olabilir. Yoksa her sorunun bir çözümü olduğu gibi böylesi sorunlara da çözüm olarak din, bahse konu yöntemi ileri sürmüştür. Hatta kadınlar hakkında hayrı düşünmemizi, onları gözetmemizi, onlara karşı sorumluluklarımızı yerine getirmemizi isteyen pek çok hadis vardır. Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “ لَا يَجْلِدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جَلْدَ / الْعَبْدِ ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ / Sizden biriniz karısını köle döver gibi dövmesin. Sonra aynı günün akşamında karı-koca hayatı yaşayacaklardır...”¹⁵³⁶ Zaten insan fıtratı da bunu gerektirir. Kişi kavgalı olduğu birine sevgi duyamaz. Bir erkek küstüğü veya dövdüğü kadını ile cinsel birliktelik yaşayamaz. Çünkü cinsel anlamda tatmin olmak için mutlak bir sevginin ve dinamik bir duygusallığın olması gerekir. Fıtratı bozulmamış insanlar için cinsellik ve şiddet, iki zıt kutbu ifade eden duygulardır.¹⁵³⁷

Kadın-erkek eşitliği hususunda değerlendirilen bir başka âyette Abduh, Nisâ sûresi 32. âyette, “Allah'ın sizi, birbirinizi üstün kıldığı şeyleri (başkasında olup da sizde olmayanı) hasretle arzu etmeyin.”¹⁵³⁸ ifadesindeki “üstünlük, meziyet” kelimesinin farklı anlamlara hamledilmeye müsait olan bir kelime olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu kelime sadece kadın-erkek üstünlüğü konusunda değerlendirilmemelidir. Din, bizi birbirimizle bu konudaki

¹⁵³⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/75.

¹⁵³⁶ Buhârî, “Nikâh”, 93.

¹⁵³⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/75; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 54-58.

¹⁵³⁸ en-Nisâ 4/32.

üstünlüklerimizle değerlendirmeyiz. Bilakis âyet burada hem kadına hem de erkeğe çalışmayı, kazanmayı ve emeğin önemini ifade etmektedir.¹⁵³⁹

3. 4. 2. 2. Tabâtabâî'ye Göre Kadın-Erkek Eşitliği

Tabâtabâî'ye göre kadın ve erkek, İslâm'ın dünya görüşünde eşittir. Kadın, karşı cinsini bürüyen bir örtü¹⁵⁴⁰ ve insan denen canlı türünün oluşumu için tarla¹⁵⁴¹ konumundadır. Kadının varlığı, bünyesel letafete ve algısal inceliğe dayanır. Kadının kişisel davranışları ve toplumdaki rolü hususunda bu özellikleri daima ön plana çıkarılmalıdır.¹⁵⁴² Kur'ân'da bazı durumlarda kadın ve erkeğin üstünlüğü belirtilmemiş ve bu husus; çalışmaya, amel-i sâlih işlemeye, iman, ilim, takva ve dinin teşvik ettiği diğer hususlarda kimin ne yapacağına göre değerlendirileceğine bırakılmıştır.¹⁵⁴³ Ona göre kadın, kullukla ilgili bütün hükümlerde ve toplumsal haklarda erkekle aynı konumdadır. Miras, kazanç, muamelat, eğitim, öğretim, bir hakkı benimseme ve bir hakkı savunma gibi durumlarda erkekten bağımsız olarak hareket etme hak ve salahiyetine sahiptir. Yönetici olması, yargı işini yapamaması, savaşa katılamayacağı, mirasta erkeğin aldığı payın yarısını alması, örtünmesi, ziynet yerlerini gizlemesi ve bir eş olarak kendisinden yararlanmak istediğinde erkeğine itaat etmesi gibi bundan istisna edilen hususlar, sadece doğal yapısının gerektirdiği durumlardır.¹⁵⁴⁴

Ona göre kadın-erkek hususunda İslâm'ın temel hedefi, cinsiyet ayrımı değil, akıl-duygu farklılığı vurgusudur.¹⁵⁴⁵ Erkek ile kadın ortak bir cevhere sahip olan bir türün iki ferdidirler. Özleri bir olan bu iki tür, gelişim noktasında ortaklırlar. Hatta iman, ibadet ve Allah'a yakınlaştırmacı eylemlerle ayrı ayrı sorumlu tutulduklarına dair âyet vardır.¹⁵⁴⁶ Ancak bütün bu delillere rağmen insanlık, kadın hususunda büyük yanlışlar içerisinde olmuştur. Önceki milletlerin çoğu kadının insan olup olmadığını tartışmış ve VI. yüzyılda insan olduğu, ancak

¹⁵³⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru 'l-menâr*, 4/450.

¹⁵⁴⁰ el-Bakara 2/187.

¹⁵⁴¹ el-Bakara 2/223.

¹⁵⁴² el-Mümtehine 60/12.

¹⁵⁴³ en-Nisâ 4/32; et-Tevbe 9/71; eş-Şûra 42/49; el-Leyl 92/59.

¹⁵⁴⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/272; Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 54-55.

¹⁵⁴⁵ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 125.

¹⁵⁴⁶ Âl-i İmrân 3/195.

erkeğe hizmet için yaratıldığı şeklindeki şaşkınlık veren kararlara imza atmıştır.¹⁵⁴⁷

İslâm, kadınların çalışma hayatını yasaklamamaktadır. Ancak kadınların içgüdüleri, eğilimleri ve kendi tercihleri ile toplum içinde, sosyal hayatta tıbbın bazı dallarında görev almalarını daha doğru bulmaktadır. Örneğin; fotoğrafçılık, müzik, dokumacılık, aşçılık, çocuk bakımı, hasta bakıcılığı ve süslemecilik gibi naif, narin, ince ve zarif iş ve meslek alanlarını tercih etmelerini salık vermektedir.¹⁵⁴⁸

Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in yönetim, yargı ve cihat/savaş hususu başta olmak üzere akıl, güç, soğukkanlılık ve duygusallıktan uzak olmayı gerektiren işlerde erkekleri görevlendirmesinin önemli hikmetlerinin olduğuna dikkat çekmektedir. Bakıldığında Hz. Peygamber'in valiliğe, yargıya ve savaşta ön cepheye kadınları görevlendirmedeği,¹⁵⁴⁹ ancak eğitim-öğretim, üretim, tıp, eczacılık gibi duygusallığın başarıyı engellemediği alanlarda kadınları görevlendirdiği görülmektedir.¹⁵⁵⁰ Allah'ın erkek ve kadın üzerine yüklediği bu roller, tabiatın yaratılış özünde de vardır. İnsanlık tarihi incelendiğinde büyük savaş, idare, yargı olaylarında erkeklerin adı varken kadınların bu alanlarda hiç olmadığı fark edilir. İnsanlık tecrübesi de bunu gösterir.¹⁵⁵¹ Bu durum bir üstünlük veya eksiklik olarak değil, sorumluluk ve rol farklılığı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Çünkü akıl ve duygusallık, Allah'ın iki ilâhî lütfudur. Allah, bunun birini kadına diğerini de erkeğe vermiş, düzeni de böyle kurmuştur.¹⁵⁵²

Tabâtabâî'ye göre erkeklerin kadınlardan üstün yaratıldığı şeklindeki âyet, erkeğin doğası, yaratılışı gereği akıl gücünün fazla oluşu, sert vücut yapısı, zorluklara karşı dayanmada daha dirayetli oluşu, savunma, koruma, çetin işlerde istihdam, zorluk ve kederlere göğüs germe ve hoşlanılmayan durumlarda daha dirayetli oluşundan dolayıdır. Bu sorumluluklar, kadınların erkeklerden daha

¹⁵⁴⁷ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 14-15.

¹⁵⁴⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/90.

¹⁵⁴⁹ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 125.

¹⁵⁵⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/348.

¹⁵⁵¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/230; Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 144.

¹⁵⁵² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/231.

dayanıklı olacakları, daha iyi yapacakları ve daha nitelikli görev üstlenecekleri alanlar değildir.¹⁵⁵³

Tabâtabâî, Nisâ sûresinin 34. âyetindeki “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” / Allah’ın insanlardan bir kısmını diğer bir kısmından (vücut ve akıl açısından) üstün kılması ve mallarından (mehir ve geçim için) harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisidirler.” âyetini “meziyetler” ve “ayrıcalıklar” olarak anlamaktadır. Ona göre, bu meziyet ve mizaç farklılığı kadın-erkek arasında üstünlük aracı olarak ifade edilemez. Örneğin; erkeklerin dört kadınla, kadınların ise tek erkekle evlenebilmeleri, Allah’ın kanununun bir sonucudur. Kadının bu manada erkeğe tanınan ruhsatı temenni etmesi, sünnetullahı müdahaledir.¹⁵⁵⁴ Tabâtabâî, “قَوَّامُونَ” kelimesini de bu anlayış doğrultusunda açıklamaktadır. Söz konusu kelimenin “yönetici” anlamına geldiğini ve bunun sadece ailede değil, hayatın diğer kısımlarında, kamusal alanlarda da erkeğin kadını yönetmesi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü akıl yürütme gerektiren, devlet yönetimi ve yargı gibi alanlar başta olmak üzere; vücut direnci ve akıl gücü ile sıkı ilişkisi olan savunma alanında da erkeklerin kadınlara üstünlükleri vardır.¹⁵⁵⁵ Ona göre yönetim ve toplumun genelini ilgilendiren sorumluluklarda erkeğin aklî olgunluğu dikkate alınmak suretiyle erkek ön plana çıkarılmıştır. Örneğin; miras söz konusu olunca servetin üçte ikisi erkeklere, üçte biri de kadınlara emanet edilmiştir. Ancak erkeğe iki vermekle birlikte kadının ihtiyaçlarının erkek tarafından görülmesi, kadına verilen payda erkeğin harcamaya karışmaması esası dikkate alınınca, tasarruf etme/yönetme bağlamında servetin üçte ikisinin kadına, üçte birinin ise erkeğe verilmiş olduğu görülecektir.¹⁵⁵⁶ Bu durum kadının haksızlığa uğradığına değil, erkeğin yetki paylaşımında kadına rol verdiğine güzel bir örnektir.

Tabâtabâî, âyetteki “وَاضْرِبُوهُنَّ” kelimesini “dövmek” şeklinde açıklamaktadır. Ona göre bu âyette “nüşûz” gösteren kadınların tedrici bir metot

¹⁵⁵³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/215.

¹⁵⁵⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/338.

¹⁵⁵⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/214-215; 4/344.

¹⁵⁵⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/229.

ile te'dip edilmeleri istenmektedir. Kişiler eşlerinin mizaçlarına ve başlarına gelen nüşûz olayının mahiyetine göre sırası ile eşlerini sulha çağırmalı ve ailelerine huzur sağlamalıdır. O, Nisâ sûresi 35. âyetindeki hakem olayının,¹⁵⁵⁷ gerektiğinde başvurulacak mutlak bir yol ve Allah'ın inayetinin bu eylemi yapanlarla birlikte olacağı teminatının verilmesinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte eğer bütün makul yollar denenmiş ve çözüm bulunamamış ise o takdirde son çare olarak, aileyi kurtarmak gayesi ile “وَاضْرِبُوهُنَّ” hükmünün “dövmek” anlamında uygulanması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵⁵⁸

Tabâtabâî'ye göre tarih bize göstermiştir ki ilkel dönemlerden itibaren, İslâm'ın vaz' edildiği zaman dilimine kadar bütün milletler, kadını mirastan, hak-hukuk meselelerinden ve hayattaki konumunu önemsememekle değerinden mahrum etmişlerdir. En ilkel kabilelerden, uygar milletlere kadar miras, bütün toplumlarda bir şekilde var olan sosyal gelenektir.¹⁵⁵⁹ Roma, Yunan, Hint, Mısır, Persler ve Araplarda, erkek mirasını alırken, kadın; eş, anne, kız evlat ve kız kardeş olarak daima miras dışı tutulmuş ya da bazı dönemlerde kısıtlı paylaşım ile gönlü edilmeye çalışılmıştır.¹⁵⁶⁰ Modern dönemde ise kadın-erkek eşitliği şeklindeki popülist bir üslupla, kadın erkekle birlikte gece gündüz ağır ve yorucu işlerde çalıştırılmış; inşaat ve fabrikalarda işçi, yol yapımında beton bloklar taşıyan, erkekle baş başa mücadele veren bir birey olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden kadının ince duygu yönü, annelik ve kadınlık vasfı ötelenmiş bir varlığa dönüştürülmüştür.¹⁵⁶¹

Hâlbuki İslâm, mirasçı olmayı akrabalık esasına, kanunlarda ve hükümlerde hak elde edebilmeyi de fitrata dayandırmıştır. Evlatlıklara mirasçı olmaya hak tanımadığı gibi kadın ile erkeğe miras vermekle birlikte, oranında

¹⁵⁵⁷ en-Nisâ 4/35 “Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”

¹⁵⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/347.

¹⁵⁵⁹ Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 17.

¹⁵⁶⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/225-227.

¹⁵⁶¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/226.

farklılığı dikkate alarak mirası pay etmiştir. Tabâtabâî'ye göre İslâm'da kadın irade ve davranış özgürlüğü alanında her yönden erkek ile eşit haklara sahiptir.¹⁵⁶²

İslâm'ın erkeğe daha çok mülkiyet hakkı tanınması, dünyada akla dayalı düzenlemelerin duygulara dayalı düzenlemeden daha baskın olmasındandır. Kadının bu konudaki eksikliği de tasarruf ve harcama alanında kendisine tanınan pozitif ayrımcılıkla telafi edilmiştir.¹⁵⁶³ Tabâtabâî'ye göre Allah, Kur'ân'da kadınların mirası konusundaki âyette,¹⁵⁶⁴ “*Erkeğin payı kadının payının iki katı kadardır.*” şeklinde bir ifade ile başlamış, “Kadının payı erkeğin payının yarısı kadardır.” dememiştir. Çünkü nüzul ortamında ve o günkü dünya şartlarındaki kadın telakkisinde Allah'ın miras hususunu bu ifade ile beyan etmesi, mirasın, kadının zaten doğal bir hakkı olduğu ve erkeğin de iki katını alacağı şeklinde anlaşılması istenmiştir.¹⁵⁶⁵

3. 4. 3. Çok Eşlilik (Poligami)

İnsanlık tarihi boyunca uygulanmış evlilik çeşitlerinden birisi de çok eşliliktir. Semavî ve beşerî dinlere mensup çeşitli milletlerde çok eşliliğin olduğu; Hz. İbrahim, Hz. Yakup, Hz. Süleyman, Hz. Peygamber'in ve bazı sahâbenin de çok eşli oldukları bilinmektedir.¹⁵⁶⁶

Çok eşlilik (poligami), Batı'da, resmî hukukta uygulaması olmamasına rağmen, yasalarının daha müsait olduğu Meksika gibi ülkelerde uygulanmakta olduğu bilinmektedir.¹⁵⁶⁷ XIX. ve XX. yüzyılda çok eşlilik konusu dünya gündemine, ABD'de Joseph Smith tarafından kurulan “Mormonlar” aracılığı ile taşınmıştır.¹⁵⁶⁸

¹⁵⁶² Tabâtabâî, *İslâm'da Kadın*, 32.

¹⁵⁶³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/229; Aydın, "Kadın", 24/90.

¹⁵⁶⁴ en-Nisâ 4/11.

¹⁵⁶⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/208.

¹⁵⁶⁶ Mustafa Yıldırım, “Nisâ Sûresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi” (*Dinlerde Nikâh Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2012), 534; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, 5. Baskı (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993), 2/666.

¹⁵⁶⁷ Ali Köse, *Milenyum Tarikatları Batı'da Yeni Dinî Akımlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 109.

¹⁵⁶⁸ Yasin Aktay, “Mormonluk: Amerika'nın Ahir Zamanının Dini ve Azizleri”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Haziran 2004): 96.

Çok eşlilik, klasik fıkhıta ise “Taaddüd-i zevcât” olarak bilinmektedir. Konu ile ilgili hükümler, mubah olmasının şartları, hikmeti, kimlerin yapıp yapamayacağı gibi başlıklarla detaylı ve ciddi bir şekilde ele alınmıştır.¹⁵⁶⁹ Taaddüd-i zevcâtın mubah olması; zaruret, ihtiyaç, bir özür ve şer‘î bir maslahat şartına özellikle bağlanmıştır.¹⁵⁷⁰

3. 4. 3. 1. Abduh ve Reşid Rızâ’ya Göre Çok Eşlilik

İslâm’da tek eşlilik esas olmakla birlikte, evlendiği kadınlar arasında adalete riâyet etme gücü ve kudreti olan bir erkeğin; dinî, insanî, sosyal ve ailevî gerekçeler ile dört kadına kadar evlenmesi mubah kılınmıştır. Evlilik, insanî ve toplumsal bir gerekliliktir.¹⁵⁷¹ Bunun yanında çok eşlilik de tarihin bazı dönemlerinde toplumsal bir ihtiyaç olabilmıştır. Abduh’a göre şartlar mecbur bıraktığı zaman kişi, adaleti yerine getirmek kaydıyla birden çok evlilik yapabilir.¹⁵⁷² Ancak adaleti temin edemeyecekse, Nisâ sûresi üçüncü âyetinin ifade ettiği gibi tek eşle yetinmek zorundadır. Adaletten kasıt ise geceleme, giyim, yiyecek ve beraber olma hususlarıdır. Cinsel ilişki adalete konu olamaz. Çünkü cinselliğin erkekten erkeğe ve ihtiyaca göre değişmesi söz konusudur. Burada asıl vurgulanan, adalet ve evlilik hukukuna riâyettir. Ancak Abduh’un bahsettiği ve sınırlarını âyetlerle çizdiği adalet, yerine getirilmesi çok zor, hatta istisnâî bir durum gibi görünmektedir. Bu, ancak dindar ve takva sahiplerinin ciddi anlamda yerine getirebilecekleri şarttır.¹⁵⁷³

Abduh, Nisâ sûresi 3. âyetinin¹⁵⁷⁴ çok eşliliğe dayanak olarak alınmasını geleneksel ulemanın yanlış değerlendirdiğini düşünmektedir. Âyetin temel vurgusunda yetimlerin hakkı söz konusu edilmişken, ilgili âyetten müstakıl bir hüküm olarak “çok eşliliği” çıkarmanın yanlış olduğunu iddia etmektedir. Abduh,

¹⁵⁶⁹ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, çev. Abdurrahim Ural vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 9/133-140.

¹⁵⁷⁰ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, 9/138.

¹⁵⁷¹ Reşid Rızâ, *İslâm’da Kadının Hukuku*, 71.

¹⁵⁷² el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 149-150.

¹⁵⁷³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/448-9.

¹⁵⁷⁴ en-Nisâ 4/3. “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”

bu âyetin bağlamından koparılıp çok eşliliğe taşınamayacağını, çünkü böyle yapmanın Kur'ân'ı bütünlük çerçevesinde anlamaya aykırı olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁷⁵ Abduh'a göre çok eşlilik hususu, nâzil olduğu dönemde Kur'ân'ın ele aldığı, o döneme ve şartlara has bir konu idi. Sonraki süreçte birçok eş arasında adaleti ve çocuklar konusunda hakkaniyeti gözetebilmek, teknik olarak da mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı çok eşlilik, her dönemi kapsayan genel imkan değil, arızî bir durum olarak değerlendirilmelidir.¹⁵⁷⁶

Abduh'a göre Kur'ân'ın nâzil olduğu toplumda bu konuda ciddi sorunlar vardı. Arap erkekleri, pek çok sayıda kadınla evleniyorlardı.¹⁵⁷⁷ Bazı erkekler bakmakta oldukları yetimlerin mallarını kullanmak için yeni bir kadını nikâhı altına alıyor, kimileri evlendikleri kadınlar arasında adalet hususunu dikkate almayıp bu konudaki sorumluluklarını yerine getirmiyorlardı. Allah, bu âyet ile onlara yetimler ve kadınlar hakkında öğüt vermiştir. Âyetin “ذَلِكَ أَذْنَى الْأَتْعُولُوا / Haksızlık yapmamanız için bu daha hayırlıdır.”¹⁵⁷⁸ ifadesi ile bu âyetin ana vurgusunu; “Yetimlerin mallarını hakkınız olmadığı halde yemeyin ve eğer çok evlilik yaparsanız adaletsizlik yapmayın.” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁷⁹

Abduh'a göre dikkat çekici bir başka husus, Nisâ sûresinde çok eşlilik konusu yetimler ve onların mallarının yenilmemesi öğütlenirken âyetin siyakında zikredilmesidir. Bunun anlamı şudur; “Eğer bu konuda kendinize güvenmiyor ve adaletsizlik yapacaksanız o zaman evlenmeyin.”¹⁵⁸⁰ Zaten âyette, “adalet” ile ifade edilen, kalbî meyil değildir. Eğer kalben meyletme şeklinde bu âyetleri yorumlayacak olursak, buradan çok eşliliğin asla caiz olmayacağı hükmü çıkar.

¹⁵⁷⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/346-7.

¹⁵⁷⁶ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansıması*, 59.

¹⁵⁷⁷ Cahiliye döneminde uygulanmakta iken İslâm'ın ilka ettiği bazı nikâh türleri vardır. Bunlar; **Makt**, üvey anneyle yapılan, **Şigâr**, iki kadının karşılıklı olarak mehir verilmeksizin takas edilmesi, **Mut'a**, süreli nikâh, **İstibdâ**, evli bir kadının asil bir erkekten çocuk doğurması, **Hidn**, gizli dost tutma, **Bedel**, eş değiştirme, **Biğâ**, çok sayıda erkekle bir kadının beraber olması, iki kız kardeşle aynı zamanda evlilik ve on kişiden az sayıda erkeğin bir kadınla beraberliği şeklindeki birlikteliklerdir. Adnan Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (t.y.): 34-41; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 32-33.

¹⁵⁷⁸ en-Nisâ 4/3.

¹⁵⁷⁹ Şehhâte, *Menhecü'l-imam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 186-190.

¹⁵⁸⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/346.

Çünkü Hz. Peygamber bile bu konuda Hz. Aişe'ye daha fazla meyil ediyor ve "Allah'ım! bu, gücüm yeten konulardaki taksimimdir. Gücüm yetmeyen konularda beni muaheze etme"¹⁵⁸¹ diyor ve bununla kalbî meyli kastediyordu. Bu yüzden çok eşlilik durumunda adaletten kasıt, maddî ve manevî diğer hususlardır.

Ülkesinde "müftî" olarak görev yapan ve çok eşliliğin sosyo-psikolojik boyutunu, toplumdaki problemlerini gözlemleyen Abduh'un değerlendirmesine göre, günümüzde ikinci "eş" kavramı, toplumda zaten "kuma" olarak ifadelendirilmiştir. Bu konunun zorluğu toplumun pratiğine yansımıştır. Abduh'a göre, eğer adaletsizlikten korkuluyor ise o zaman o kişi için çok eşlilik kesinlikle haramdır.¹⁵⁸²

Abduh'a göre miras hukukunda dahi erkeğin bir kadınla evlenmesi dikkate alınarak pay belirlenmiştir. Bu görüş sahipleri, kişi öldüğü zaman çok eşlilik yapmış ise ölen erkeğin terekesinde, bir kadına göre ayrılmış hisseden iki, üç veya dört kadının da pay alacağı hususunu tek eşliliğe işaret ve çok eşliliğin zarurî ve ruhsata mebnî bir uygulama olduğuna delil olarak kabul etmektedir.¹⁵⁸³

İslâm'ın çok eşlilik anlayışına Batı tarafından ciddi eleştiriler yapılmaktadır. Örneğin; Hz. Peygamber'in evlenip çoğalmamıza dair talimatı olduğuna ve kendi görüşlerinin bunlarla çeliştiğine dair eleştirilere, toplumsal şartların ve evlenmeye aday olan kişilerin özel şartlarının dikkate alınması gerektiğini ifade ederek cevap vermektedir. Çok eşlilik başka, Müslümanların çoğalması başka bir olaydır. Hüküm net ve bellidir. Tek evlilik esas, çok eşlilik ise bazı özel şartlara mebnî olarak mubahtır. Bundan sonrası ise kişilerin ve o günkü toplumun şartlarına râcidir.¹⁵⁸⁴

Bir başka eleştiri konusu da fakir insanların kadın konusunda ve boşama konusunda özensiz davranışlarının, İslâm'ın önemli bir ruhsatının bu konuda maddî ve manevî sorumluluğunu yerine getirecek varlıklı zenginlerce uygulanmasına mani olduğu hususudur. Abduh'a göre bu durum, zengin ve fakir, eğitilmiş ve cahil şeklinde değil, evlilik hukukunun yerine getirilip getirilmediğine

¹⁵⁸¹ Tirmizî, "Nikâh", 42.

¹⁵⁸² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/349.

¹⁵⁸³ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 333-342; Osman Emin, *Muhammed Abduh'un İslâm'ı Savunması*, DEÜİFD, 28 (2008): 355; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 49-50.

¹⁵⁸⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/350; 5/446-7.

bakılarak değerlendirilmesi gereken bir konudur. Kişinin adaletli olup olamayacağına, hükmün temel illetini yerine getirip getiremeyeceğine bakmak gerekir. Pratikte şu açıkça bilinmektedir ki bu konuda zengin de fakir de aynı ihmalde bulunabilmektedir.¹⁵⁸⁵

Abduh'a göre çok eşlilikle ilgili âyetler,¹⁵⁸⁶ çok eşliliğin mutlak manada haram olduğunu ifade etmez. Bu konuda şartları yerine getirmenin ve bu sorumluluğu sürdürebilmenin zorluğunu beyan vardır. Ayrıca bu konuyu düşünen insanların ihlas ve samimi olmalarına vurgu, konunun ciddiyetinde olmayan, evliliği hayvanî şehvetlerini tatmini ve nefis eğlendirme sanan insanlar için de bir ikaz vardır.¹⁵⁸⁷

Abduh'a göre beden ve aklen daha güçlü, para kazanma ve savunma konularında daha muktedir olan erkeğin, aileyi korumada sorumlu olması doğal bir durumdur. Buna karşılık kadın, aile içerisinde çocukların eğitimi ve genel gidişatın temini hususunda daha sabırlı, letafet sahibi, duygulu ve baba ile çocuklar arası ilişkiyi dizayn eden bir pozisyonadadır. Pratik hayatta evin iç işleri ve eğitim, özellikle kadının ellerindedir. Tabiatı itibarıyla zayıf olan kadın, evin genel sorumluluğu, çocuk doğurma ve çocukların yönetiminden dolayı dışarıya pek zaman bulamaz. Bu reel durumlar ise kadını erkeğe muhtaç duruma getirir. İşte bu fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik gerçekleri, erkek çok kadınla evlenmeye sebep olarak kullanabilmektedir. Kadının zayıf yapısı, bir yardımcıya ihtiyaç duyma psikolojisi, gerektiğinde kadını ikinci bir eş ile bu sorumlulukları paylaşması noktasına götürebilir. Aile hayatında temel ilke tek eşlilik olmasına rağmen bu tarz zarurî durumlar erkeğe imkân tanıyıp, kadını da bu evliliği kabullenmeye zorlayabilir.¹⁵⁸⁸

Reşid Rızâ, üstadı gibi çok eşliliği evlilikte arızî bir durum olarak kabul etmektedir. Erkeğin bir eşinin olması esastır. Ancak Müslümanlar gibi savaş ve olağanüstü durumların çokça yaşandığı Müslüman toplumlarda, eğer ihtiyaç ve zaruret olursa çok eşliliğin olabileceğini düşünmektedir. Ancak bu ruhsatın farklı

¹⁵⁸⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/368.

¹⁵⁸⁶ en-Nisâ 4/3, 129.

¹⁵⁸⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/450.

¹⁵⁸⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/354-6.

değerlendirildiği Mısır'da, ahlâkî bozukluğun daha çok olduğunu ifade eden Reşid Rızâ, bunun Müslümanlarca zaruret ve ihtiyaçtan daha farklı bir telakki ile yapılmaya çalışıldığını gözlemlemiştir.¹⁵⁸⁹ Çok eşlilik, zarurî durumlara ve özel şartlara has olan bir durumdur. Verilen ruhsata aykırı gerekçelerle yapılırsa manevî huzuru, sevgi ve merhameti de bozan bir boyuta varabilir.¹⁵⁹⁰ O zaman, özünde bu unsurlar olmayan bir birliktelik, hayvanların çiftleşmesinden farksızdır. Adalet hususunda zerre şüphesi olan buna kalkışmamalı, eşine ve çocuklarına zulmetmemelidir.¹⁵⁹¹ Adaletli davranılsa da eşleri razı etmede sorun yaşanacağını, o zaman kalbin meylettiğini alıp diğerini, Kur'ân'da ifade edilgi gibi “*Askıya alınmış gibi bırakmayın*”¹⁵⁹² emri gereği boşamanın ya da hiç evlenmemenin daha doğru bir davranış olduğu kanaatini belirtmektedir.¹⁵⁹³

Reşid Rızâ'ya göre erkeği, kadınlardan daha fazla çok eşliliğe iten ana sâikler; cinsel istek dürtüsü, kadına göre daha fazla olan üreme arzusudur.¹⁵⁹⁴ Diğer sebepler ise dünya nüfusunun genelinde kadınların erkeklerden daha çok olması, devam etmekte olan savaşlar yüzünden erkeklerin sayılarının azalması, erkeklerin aile sorumluluğunu yerine getirmeden kaçma düşüncesi, kadınların fitrî olarak sahip oldukları anne olma duygularının karşılanmamasıdır.¹⁵⁹⁵

Reşid Rızâ, insan fitratında erkeğin cinsel dürtüsünün, çok eşlilikte dinî gerekçelerden daha önce gelen bir saik olduğunu düşünmektedir. Müslümanlar, bunu dinî nikâh ile ve dörde kadar verilen müsaade ile yaparlarken, Avrupa'da bu, dinî bir kaygı olmaksızın isteyen erkeğin istediği bir kadınla bu ihtiyacını gidermesi şeklinde yapılmaktadır.¹⁵⁹⁶ Reşid Rızâ'nın ısrarla Avrupa mukayesesi yapmasının sebebi, Avrupalıların İslâm'a saldırıda kadın konusunu öne sürmeleridir. Tabâtabâî de Reşid Rızâ ile aynı kanaati paylaşp, çok kadınla

¹⁵⁸⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/351-2; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 267.

¹⁵⁹⁰ Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 63-70.

¹⁵⁹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/370.

¹⁵⁹² en-Nisâ 4/129.

¹⁵⁹³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/448; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 16.

¹⁵⁹⁴ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/352.

¹⁵⁹⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/354.

¹⁵⁹⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/355-6; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 63-66.

birlikteliğin Batılılar tarafından hiçbir insanî ve ahlâkî değer gözetilmeden yapıldığını düşünmektedir.¹⁵⁹⁷

Reşid Rızâ'ya göre Batı ile kıyaslandığında İslâm'ın boşamayı hoş görmemesi, çok eşliliği ciddi gerekçeler ile kayıtlaması, İslâm'ın kadına verdiği değer in açık bir alametidir. Buna karşın Batı, evlenmeyi, boşamayı, zinayı ve pek çok ülkede resmi olmayan çok eşliliği sıradan bir durum olarak yaşadığı için kadın üzerinden İslâm'a saldırmaktadır.¹⁵⁹⁸ Yine Batılı bazı bilim insanları, kendi içlerinde ileri gelen entelektüellerin ahlâkî yozlaşma, nüfus dengelerindeki bozulma ve aile kurma teşebbüslerinin düşmesine çözüm olarak çok eşliliği önerdiklerini ifade etmektedir.¹⁵⁹⁹ Almanya'da, kadınların devletin ilgili birimlerine başvurarak İslâm'ın çok eşlilik kanununu Almanya'nın da icra etmesini istediklerini, bu vesile ile kocasız kadınlar sorununun çözüleceğini, ancak devletin ve kilise yetkililerinin buna karşı çıktığını ifade etmektedir.¹⁶⁰⁰

Hâlbuki çok eşlilik, İslâm'da ciddi gerekçelere bağlı olup, eğer böyle bir gerekçe yok, hatta çok eşlilik bazı kötülöklere vasıta olarak kullanılmaya başlandığı görülürse, İslâm devletinin başı bu ruhsatı ortadan kaldırıp, çok eşliliği yasaklayabilir.¹⁶⁰¹

Reşid Rızâ'ya göre çok eşlilik hususunda sayısal olarak son nokta, âyetin lafzından da anlaşılacağı üzere dördttür. Bunu lafzî ve nahvî oyunlar ile farklı sayılara taşımak ve yorumlamak anlamsız bir uğraştır.¹⁶⁰² Yine bu sayıyı artırma uğraşını Hz. Peygamber'in çok evliliği üzerinden delillendirmeye kalkmak da insafsız ve beyhude bir çabadır. Çünkü Hz. Peygamber'in çok evliliği, ümmetine değil, sadece kendisine özgü bir durumdur.¹⁶⁰³ Ayrıca genç bir insan iken daha yaşlı bir hanımla evlenmesi, sonraki evliliklerinde de koruyucu ve kazanım mantığı ile siyasî, sosyal ve ailevî evlilik yapması buna delildir. Hz. Peygamber'in

¹⁵⁹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/185-186.

¹⁵⁹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/358.

¹⁵⁹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/363-364. Reşid Rızâ'nın bu görüşleri Avrupa'da kimi yayın organlarında "Çok Eşliliği" savunan, Mss Annerud, Lady Cook vb. bazı yazarların yazdıklarına karşılık İslâmî anlayışı izah eden sözlerinden müteşekkildir. Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 72-77.

¹⁶⁰⁰ Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 147.

¹⁶⁰¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/364; Reşid Rızâ, *İslâm'da Kadının Hukuku*, 69.

¹⁶⁰² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/340-341; 11/286.

¹⁶⁰³ el-Ahzâb 33/50.

Hız. AîŖe ile gerekleŖen evliliğinin dıŖındaki bütün evlilikleri, az önce ifade ettiğimiz üzere, kiŖisel beklenti ve hesaplardan öte, teŖr ve te'db açısından maslahat göz önünde tutan ilâhî ve manevî sâikler ile yapılmıŖ evliliklerdir.¹⁶⁰⁴

3. 4. 3. 2. Tabatab'ye Göre ok EŖlilik

Çok eŖlilik, İslâm'ın bütün Müslüman erkeklere, bir emri değil, bilakis ciddi anlamda Ŗartlarını yerine getirebileceği müntesiplerine caiz kıldığı, temeline de fayda ve maslahat koyduğu bir uygulamadır. Bu Ŗartları yerine getiremeyen erkeklere ise asla caiz değildir.¹⁶⁰⁵

Tabatab de Nisâ sresi 3. yetteki temel vurgunun çok eŖlilik değil, *“Eğer yetim kızlarla adaleti sağlayamamaktan korktuğunuz için evlenmiyorsanız onlarla evlenmeyin. BaŖka kadınlarla evlenin”* vurgusu ile yetim kızlar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre çok eŖlilik hususu sadece İslâm'da değil; Mısır, Hint, in, Fars ve Romalılarda da yaygın olarak rastlanan bir gelenektir. Bu toplumlarda sıradan bir Ŗekilde uygulanan çok eŖlilik, ana gerekçe olarak dine değil, daha çok dünyevî bir takım ihtiyaçlar, aŖır derecede sürekli devam eden savaŖlar ile kadın sayısının fazlalığı veya cinsel beklentiler yüzünden yapılıyordu. Buna karŖılık İslâm ise tek kadınla evlenmeyi yasallaŖtırdı. Çok evliliği ise bazı Ŗartlar ve dört sayısı ile kayıt altına aldı. Dört kadınla evlenmeyi mutlak bir Ŗarta bağlayıp, bu konuda ortaya çıkacak sakıncaları gidermesini erkekten istedi.¹⁶⁰⁶

Tabatab'ye göre çok eŖlilik uygulaması, eŖler arasında adaleti sağlamanın zor geldiği bir husustur.¹⁶⁰⁷ Ancak bu, çok eŖlilięin haram olduğu anlamına gelmez. Kadınlara karŖı karı-koca hayatında denge çizgisinin mutlak sağlanamayacağı dŖnlse bile buradan çok eŖlilik, mutlak haramdır hükmünün çıkmayacağını söyler.¹⁶⁰⁸ çünkü Hz. Peygamber'in fiilî uygulaması, *“O halde gnlnzn rahat ettiği kadınlardan ikiŖer, üçer, dörder evlenebilirsiniz”*¹⁶⁰⁹ âyeti, çok eŖlilięin objeler dünyasında karŖılıęı olmayan salt zihinsel bir olgu gibi

¹⁶⁰⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/665-668; ReŖid Rızâ, *İslâm'da Kadnn Hukuku*, 83-86.

¹⁶⁰⁵ Tabatab, *el-Mîzân*, 4/195.

¹⁶⁰⁶ Tabatab, *el-Mîzân*, 4/184-5.

¹⁶⁰⁷ en-Nisâ 4/129.

¹⁶⁰⁸ Tabatab, *el-Mîzân*, 4/101-2.

¹⁶⁰⁹ en-Nisâ 4/3.

algılanmayıp zorluğu ile beraber hayatın içinden bir karşılığının olduğuna ve uygulanabileceğine işarettir. Yoksa bu uygulama Allah'ın bir şeyi emretmesi, sonra o şeyi yasaklaması gibi Allah'ın ciddiyetine yakışmayan bir durumu ortaya çıkarır.¹⁶¹⁰

Bir başka husus, kadınların dünyada erkeklerden daha uzun ömürlü olmasıdır. Gebe bırakma hususu ise erkeklerde 50'li yaşlardan sonra da devam ederken kadınlarda bu 50'li yaşlara kadardır. Bu gerekçeleri ifade eden Tabâtabâî'ye göre İslâm, erkeğe birden çok kadınla evlenmeyi serbest bırakmaktadır. Ayrıca insanlığın kaçınamayacağı bir realite olarak savaşlar, kadın-erkek nüfus oranını tarih boyunca hep değiştiregelmiştir. Bu sebeplere bakıldığında çok eşlilik, tabîi bir durum olarak görülebilir.¹⁶¹¹

Tabâtabâî “çok eşlilik, erkeği azgınlığa ve şehvete teşvik eder. Bundan dolayı toplumda, “çok eşle evleneyim içgüdüğü yayılır”, eleştirilerini kabul etmez. Bunu cahillik olarak niteleyip, İslâm'ın insana yönelik terbiye tarzı ve şeriatın bu konudaki temel gayesinin bilinmemesine bağlar. Çünkü İslâm, örtünme, iffet, haya, arsızlıktan kaçınma gibi kadını koruyucu tutumu ile bu eleştiriye doğrudan anlamsız kılar. Ayrıca yasa koyucu olan Allah, İslâm toplumunun çoğalmasını ve yeryüzünün Müslümanların eli ile imar edilmesini istemektedir.¹⁶¹²

“Çok eşlilik onur kırıcı, hatta toplumda kadının değerini erkeğe göre dörtte bir azaltan bir durum arz eder” eleştirileri de Tabâtabâî'ye göre tutarsızdır. Çünkü çok eşliliğe müsaade etmek, kadının onurunu, sosyal ağırlığını ortadan kaldırmaya, onu yok saymaya, sosyal hayattaki önemini küçümsemeye yönelik değil, hem o kadın ve erkeği hem de toplumun genelini ilgilendiren ciddi maslahatlara matuftur. Bu evlilikleri yapıp aile düzenini sağlamayı, kadının onurunu ve izzetini koruyamayan kimi Müslümanların evlerindeki manzaraları dillere pelesenk edip, bunun üzerinden söz konusu birlikteliğin kadının onurunu kırdığını ifade etmek, Tabâtabâî'ye göre merdud bir söylemdir. Ona göre, hayatını şehvetinin peşinde esir eden kimi Müslümanların eylem ve söylemleri İslâm'ın

¹⁶¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/102.

¹⁶¹¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/187-8.

¹⁶¹² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/190.

önemli bir ruhsatına dil uzatılmasına vesile olamaz.¹⁶¹³ Müslümanlar bu konuda ve daha pek çok konuda İslâm'ın emirlerini ya algılayamadılar, ya da kendi heva ve istekleri doğrultusunda tahrif edip uyguladılar.¹⁶¹⁴

Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in çok eşliliği olayını bir sorun olarak ele almayı talihsiz ve kasıtlı bir değerlendirme kriteri olarak ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber'in bütün eşleri için özel bir evlenme gerekçesi vardır. İlk eşi Hz. Hatice ile evliliğini cinsel sâikler ile izah etmek, akıldan uzak bir düşüncedir. Diğer eşlerinden kimi bakire, kimi dul, kimi genç kimi yaşlı, kimi kocakarı idiler. Bu konuyu cinsel düşkünlük ile ifade etmeye çalışan her kişi bilir ki insanlık tarihinde güçlü konumu, zenginliği ve saltanatı olan erkekler, daima kadınların güzeline, alımlısına, çekicisine ve gencine tutkun olurlardı. Oysa Hz. Peygamber'in evliliklerinde bunlardan hiç birisi öne çıkan bir unsur değildir. Bütün bu verilere baktığımızda, Hz. Peygamber'in hiçbir evliliğini şehvetperest bir duygu ve kadın düşkünlüğü bir anlayışla yapmadığını anlarız. O, evliliklerini, güç kazanmak, kalpleri fethetmek, kadınların bakımlarını üstlenmek ve şeriatın bir hükmünü uygulamak gibi çeşitli sebeplerle yapmıştır.¹⁶¹⁵

Tabâtabâî'ye göre, “Çok eşlilik, toplumda kötü bir etki bırakır, kadınların duyguları zedelenir ve içlerindeki sevgi ateşini söndürür.” gibi iddialar aklî değerlendirmelerden uzaktır. Çünkü İslâm akıl dinidir. Bu toplumun yapısı duyguların değil, aklın üzerine inşa edilmiştir. Bir kadın, anlayış olarak çocukluğundan itibaren dinin temel ilkeleri dikkate alınmak suretiyle yetiştiği için şartlar yerine geldiğinde gerekirse bir evlilik yapabilir ya da bir kadın bir erkeğin ikinci veya üçüncü eşi olabilir. O zaman bu durum, o kadın için onur kırıcı ve rencide edici olmayabilir. Bazı toplumlarda garip olan bir anlayış, diğerinde sıradan bir durum, ya da arzulanan bir yaşam biçimi olabilmektedir.¹⁶¹⁶ Bu anlayışın somut örneği yukarıda ifade ettiğimiz gibi ABD'de Mormonlar'da görülmektedir.

¹⁶¹³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/190-191.

¹⁶¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/195.

¹⁶¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/197.

¹⁶¹⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/185.

Tabâtabâî, çok evliliğin kadınların iş gücünden yeteri kadar faydalanılamadığı ve ekonomik geriliğe sebep olduğu eleştirisini tarihî gerçekliğe aykırı bulmaktadır. Ona göre insanlık tarihinde kadınların iş hayatında erkeklere göre daha geride oldukları zaman ekonomik refahın daha yüksek olduğu şeklinde bir veriye sahip olmadığımıza göre, konuyu bu çerçeveden değerlendirmek gereksizdir. Yine ona göre kadın, gerekli şartlar oluştuğunda çok eşliliğe karşı değildir. Doğal içgüdüleri, şartlar yerine gelince bunu kabul etmelerini engellemez.¹⁶¹⁷

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde “kadın” başlığı ile ilgili özet olarak şunlar ifade edilebilir:

İslâm, kadına kişilik sahibi olma hakkını vermiş, insanlık hukuku ve dinî işlerin tamamında erkekler ile ortak kılmıştır. Aynı zamanda İslâm şeriatı, kadının onuruna ve izzetine zarar verecek bütün uygulamaları iptal etmiş ve ortadan kaldırmıştır.

Ancak Müslümanlar, Hz. Peygamber’in vefatından sonra başlamak üzere bu konuda zaaf göstermiş, kadını ihmal etmiş ve günümüzde var olan olumsuz kadın algısının müsebbibi olmuşlardır. Abduh, Reşid Rızâ ve Tabâtabâî, kadın konusunda Müslümanların nassları yanlış anladıkları ve yanlış uyguladıklarını düşünmektedirler. Çünkü Kur’ân’daki kadın olgusu, Hz. Peygamber’in hayatında kadının konumuyla Müslümanların uygulamaları birbiriyle uyuşmamaktadır.

Abduh ve Reşid Rızâ, haklarında yazılanların aksine, kendi eserlerinde kadının değeri, kadın-erkek eşitliği, mirası, şahitliği ve çok eşlilik gibi konularda mutedil yorumlar yapmaktadırlar. Kadının yaratılış özünde eşitsizliğin olmadığını, fitratındaki naifliği ile hayatın belli alanlarında bulunması gerektiğini, bazı nedenlerden dolayı şahitliği ve mirası gibi konularda farklı uygulamaların olabileceğini ifade etmektedirler.

XXI. yüzyılda Batı’nın etkisi ile ortaya çıkan feminist akımların, Abduh’un kadın konusundaki görüşlerinden yola çıkarak oluştuklarına dair eleştirilerin yersiz nitelermeler olduğu görülmektedir. Çünkü aksi takdirde Abduh, Nisâ sûresi 34. âyetteki “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesini “dövün” şeklinde izah etmezdi.

¹⁶¹⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/186.

Gerek Abduh-Reşid Rızâ gerekse Tabâtabâî, kadın konusundaki görüşlerinde, ideal ile reel olan arasını izah ederken çelişkiye düşmektedirler. Onlar Kur'ân'da kadınla ilgili, fitratında ve erkekle eşitliği hususunda özgür ve eşit hakların varlığına dikkat çekerler. Ancak İslâm toplumundaki reel durumu değerlendirirken ve kendi kanaatlerini ifade ederken; kadının bugün olması gereken yerin zevcelik, annelik, sosyal hayatta bazı naif işler gibi sınırlı bir alandan bahsetmekte ve kadının yaşam alanını kültürel anlayış ve geleneksel bakış açıları ile ifade etme durumunda kalmaktadırlar. Batı toplumları, kadının fitratını ötelediği bir tecrübe yaşayınca, müfessirler de maliyeti ağır olan bu deneyimin Müslümanlar arasında yaşanmasını istememektedirler. Örneğin; Tabâtabâî'ye göre, "Kadın evde, çocuklarının yanında daha çok bulunmalıdır."¹⁶¹⁸ Çünkü dünyada aile üzerindeki savrulmanın ana sebebi, kadının evi terk etmesi ve annelik vasfını ötelemesidir.¹⁶¹⁹

Müfessirler, İslâm dünyasındaki bozulan kadın algısını tashih etmenin eğitimden geçtiğini, Batılıların İslâm'ın kadın olgusuna yönelik olumsuz değerlendirmelerinin Müslümanların yanlış ve kötü uygulamalarından kaynaklandığını düşünmektedirler. Çağdaş dönemde kadınlar arasında yayılmakta olan evliliğe uzak durma psikolojisinin; kadının modern hayata imrenmesi, özgürlük anlayışı, zevcelik ve çocuk sahibi olmaktan yüksünmesinden kaynaklandığını dile getirmektedirler.

Abduh'un görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde çok eşlilik konusunda kendi içerisinde tutarlı olmadığı görülmektedir. Bir yerde çok eşlilik, kimi dönemler gelir ki bir zorunluluk olabilir derken bir başka yerde ise çok eşlilik tarihsel olarak o günkü toplumun bir sorunuydu, bugün realitede böyle bir sorun yoktur, şeklinde değerlendirme yaptığını görmekteyiz. Abduh'un buradaki tartışmayı tarihsel olarak âyetin nâzil olduğu zemine hasr etmesi, sorunlu bir bakış açısı olarak önümüze çıkmaktadır. Halbuki dönemsel bir gereklilik söz konusu ise insanlık tarihinde çok eşliliğe ihtiyaç duyulacak zamanlar tekrar gelebilir.

Reşid Rızâ da, diğer iki müfessir gibi evlilik hayatı ve aile saadeti için asıl ve ideal olanın tek eşlilik olduğunu savunur. Ancak arızî zamanlar ve durumlarda

¹⁶¹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/273.

¹⁶¹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/277.

insanların genelinin dahi benimseyeceği, bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesinin söz konusu olabileceğini düşünmektedir. Hatta bu birliktelikten kadının daha fazla faydalanacağı ve ihtiyacının olduğu şartlar da hâsıl olabilir. Savaşlar, çocuk yapamama, cinsel istekten soğuk olma ve aybaşı hastalığındaki dengesizlik gibi çeşitli fizyolojik gerekçeler vesilesiyle bunun bir zorunluluğa dönüştüğü zamanlarda çok eşlilik bir ihtiyaç olabilir.¹⁶²⁰

Tabâtabâî'ye göre Müslüman bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi, icbârî değil, ihtiyarî bir durumdur.¹⁶²¹ İnsanoğlunun neslini devam ettirme ve çoğalma şeklindeki yaratılış kanunu, bu evlenmelerin sebepleri arasındadır.¹⁶²²

3. 5. Mut'a Nikâhı

Mut'a, sözlükte "menfaat elde etmek, faydalanmak, hoş vakit geçirmek ve keyif almak" anlamına gelmektedir.¹⁶²³ Mut'a nikâhı ise aralarında dinen evlenmelerine engel bulunmayan erkek ve kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında muvakkat zamanda karı koca hayatı yaşamalarıdır.¹⁶²⁴

İslâm dünyasının çoğunluğunun uyguladığı süresiz/daimî nikâh yanında, sadece Şîî İmâmîyye tarafından uygulanan süreli ya da daha meşhur adı ile mut'a nikâhı vardır. Mut'a nikâhının bugün tartışılan yönü, varlığı veya yokluğu değil, halen meşru olup olmadığıdır. Şîa mut'anın caiz olduğunu iddia ederken, Ehl-i sünnet ilk dönemde uygulanmış olmasıyla birlikte sonradan nesh edildiğini, caiz olmadığını ve uygulanmasının haram olduğunu kabul etmektedir.¹⁶²⁵

Cahiliye döneminde uygulanan nikâhlardan biri olan mut'a, Hz. Peygamber tarafından Hayber gazvesinden sonra yasaklanmış, Mekke'nin fethinde tekrar izin verilmiş, ancak bu fetihten sonra daimi olarak yasaklanmıştır.

¹⁶²⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/286.

¹⁶²¹ Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 146.

¹⁶²² Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 102-103.

¹⁶²³ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'an*, 757-758; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/328; ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 22/182-183; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüġa*, 1/252-253; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belaġa*, 2/192.

¹⁶²⁴ İbrahim Kâfî Dönmez, "Mut'a", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/174.

¹⁶²⁵ Dönmez, "Mut'a", 32/174; Mustafa Öztürk, "Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması", *İslâmiyât* 8/3 (2005): 96.

Evtâs Savaşı, Veda Haccı ve Tebük savaşında ise mut'a yapılmayıp sahâbîlere mut'anın yasak olduğu tekrar hatırlatılmıştır.¹⁶²⁶

Bazı müsteşrik ve Şîî âlimleri tarafından Hz. Peygamber'in mut'a yaptığına dair iddialar ileri sürülmüşse de ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in evlilik için verdiği mehir ya da kadınlara hediye kabilinden verdiği bazı şeyler "mut'a" kelimesi ile ifade edildiği için bu iki kesimin kaynaklardaki rivayetleri yanlış anlama durumları söz konusu olmuştur.¹⁶²⁷

3. 5. 1. Mut'a Nikâhı ile İlişkilendirilen Âyet ve Hadisler

Mut'a nikâhı Nisâ sûresindeki 24. âyete dayandırılan bir hükümdür."¹⁶²⁸

Abduh, yukarıdaki âyeti mut'a nikâhı ile ilişkilendirmektedir. Âyette yer alan "iffetli yaşamak" ifadesi ile erkeklerin değil, bizzat kadınların kastedildiğini iddia etmektedir. Çünkü erkek, kadınının iffetli olmasını ister ve ona muvakkat zamanla kendisinden başkasının el uzatmasına karşı kadını korur ki kadın iffetli ve temiz olsun.¹⁶²⁹

Reşid Rızâ, bu âyetin devamlı olan nikâhı ifade ettiği görüşündedir. Çünkü "اِسْتِمْتَاع"ın faydalanma, "اُجُور"un ise ister menfaat ister amel olsun, herhangi bir şeye mukabil verilen karşılık anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁶³⁰ Zaten nikâhtan maksat, bir kadına mehrini verip onunla sadece cinsel ilişkiye girmek, ondan haz almak değildir. Bilakis bir kadının iffetini korumak anlamına gelen "iẖsan"dır. Ona göre kendisini belirli bir zaman için erkeklere kiralayan kadının

¹⁶²⁶ Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1993): 156; Sayın Dalkıran, "İmâmiyye Şîa'sının Mut'a Nikâhı Uygulamasına Karşı Ahmet Feyzi'nin Eleştirileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (30 Haziran 2007): 8.

¹⁶²⁷ Ünal, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı", 175; Öztürk, "Sünnî ve Şîî Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması", 97.

¹⁶²⁸ en-Nisâ 4/24. "Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir ile) istemeniz size helâl kılındı. Onlarla karı-koca ilişkisi yaşamanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir."

¹⁶²⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/9.

¹⁶³⁰ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/10.

iffeti ve ihsanı söz konusu olamaz. Bu vurgu Allah'ın, Mu'minûn sûresinde¹⁶³¹ inananlara iffetlerini korumalarına dair emriyle ilişkilidir. Yoksa erkeklerin Allah'ın kendilerine helal kıldığı sınırı aşp haram ile duygularını tatmin etmeleri söz konusu olacaktır.¹⁶³²

Tabâtabâî, bu âyetin mut'a nikâhının Kur'ân'daki kesin delili olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ” ifadesinin başındaki “ف” harfi daha önce açıklanan nikâh ve cariyeler ile ilgili hükümdeki parçayı bütüne ve cüz'îyi küllîye dayandıran bir açıklama mahiyetindedir. Bu durumda mana, “O halde ne zaman onlarla mut'a nikâhı yaptıysanız, ücretlerini bir farz olarak verin.” şeklinde olmaktadır. Aynı müellife göre âyetteki “اسْتَمْتَعْتُمْ” ile mut'anın kastedildiği şüphesizdir. Çünkü mut'a nikâhı, Hz. Peygamber'in gözleri önünde, bugün anlaşıldığı ismi ve şekli ile uygulanmıştır.¹⁶³³

Hadis rivayetlerinin çerçevesi ise; mut'a nikâhının mubahlığı, haram kılınması ve Hz. Ömer'in kesin yasaklaması mahiyetinde yoğunlaşmaktadır.¹⁶³⁴ Mubahlığı konusunda Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) gelen, “Biz gazilerin arasındaydık, Resûlullah'ın elçisi geldi, ‘Allah Resulü size kadınlarla mut'a nikâhı yapıp izdivaç etmeniz için izin verdi.’ diye ilan etti. Bununla belli bir süre için yapılan mut'a nikâhını kastediyordu.”¹⁶³⁵ rivayeti ön plana çıkmaktadır.

Haram olduğuna dair “Ali b. Ebû Talip'ten rivayet edildiğine göre o, İbn Abbas'ın mut'a nikâhı konusunda yumuşak davrandığını işitti. Ona, “Yavaş ol Ey İbn Abbas! Muhakkak ki Hayber günü Allah Resulü onu ve evcil eşeklerin etlerinin yenilmesini yasaklamıştır.”¹⁶³⁶ rivayeti kaynaklarımızda yer almaktadır.

Mut'a nikâhını Hz. Ömer'in yasaklaması konusunda “İbn Ömer'den şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: Ömer İbn Hattab idareyi üzerine aldığında insanlara hitap etti ve şöyle dedi: Resûlullah mut'a konusunda bizlere üç gün izin verdi,

¹⁶³¹ el-Mu'minûn 23/5-6. “İffetlerini korurlar; Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir.”

¹⁶³² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/1 3.

¹⁶³³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/273.

¹⁶³⁴ Buhârî, “Nikâh”, 32; Müslim, “Nikâh”, 11-16; Tirmizî, “Nikâh”, 1121.

¹⁶³⁵ Müslim, “Nikâh”, 13. Diğer rivayetler için bk., Buhârî, “Nikâh”, 31; Müslim, “Nikâh”, 11-15;

¹⁶³⁶ Buhârî, “Megâzî”, 38, “Nikâh”, 31, “Zebîh”, 28. Diğer rivayetler için bk., Müslim, “Nikâh”, 29-32; Tirmizî, “Et'ime”, 6; Ebû Abdîrrahmân Ahmed en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Nikâh”, 71; İbn Mâce, “Nikâh”, 44; Mâlik, “Nikâh”, 41.

sonra onu yasakladı. Andolsun ki muhsan olduğu halde mut‘a nikâhı yapan birisi bana getirilirse onu recm ederim. Ancak Resulullah’ın onu helal kıldığına dair dört şahit getirirse müstesna.”¹⁶³⁷ dedi.

Ehl-i sünnete göre mut‘a nikâhı; nikâh, talak ve iddet ahkâmıyla birlikte değerlendirildiği takdirde Kur’ân’ın zâhirine bile aykırıdır. Hz. Peygamber’in mut‘a nikâhının haram olduğunu açıkça ifade ettiği sahih ve kesin hadisleri vardır.¹⁶³⁸ Sünnîler mut‘a nikâhının Hz. Peygamber döneminde içkinin tedrici olarak yasaklanması gibi belli zaman ve şartlarda uygulandığını ve daha sonra haram kılındığını kabul etmektedir.¹⁶³⁹ Şîa ise mut‘a nikâhını bizzat Kur’ân nassına, Hz. Peygamber’in hadislerine ve Ehl-i Beyt imamlarının sözlerine dayanarak hâlâ uygulamaya devam etmektedir. Onlar mut‘a nikâhını Nisa sûresi 24. âyeti delil kabul ederek uygularlar. Sahabeden Übey b. Ka‘b, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes‘ud’un bu âyeti, “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاتُّوهُنَّ” / *Onlardan belli bir süre ile istifade ettiğinizde fârıza gereği mehirlerini verin.*” şeklinde okuyup “faydalanma/istimta‘ ile kastedilenin de “mut‘a nikâhı” olduğunu ifade ederler.¹⁶⁴⁰

Şîiler mut‘anın Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde uygulanmış olmasını görüşlerine mesnet kabul ederler. Mut‘anın mubahlığını ifade eden âyetin neshi konusunda da kesin bir bilgi olmadığını savunurlar. Onlara göre, âyeti nesh ettiği ifade edilen hadisler mütevatir olmayıp haber-i vâhid niteliğindedir. Ayrıca mut‘anın yasaklanmasına yönelik tarih ve yer ifadeleri de çelişkilidir. Çünkü hadislerde Hayber gazvesi, Mekke fethi, Evtâs ve Tebük savaşları ve Veda Haccı gibi farklı yer ve tarihlerin geçmesi, Sünnîlerin bu yasaklamaya yönelik uydurma dayanakları/rivayetleridir.¹⁶⁴¹

¹⁶³⁷ İbn Mâce, “Nikâh”, 64.

¹⁶³⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/15.

¹⁶³⁹ el-Kâtîp, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık: Sünnilik Şiiilik İslâm Birliği*, 95.

¹⁶⁴⁰ Ayyâşî, *Tefsîrû’l-‘Ayyâşî*, 1/234; Kummî, *Tefsîru Kummî*, 1/136; el-Kâtîp, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık: Sünnilik Şiiilik İslâm Birliği*, 90.

¹⁶⁴¹ Küleynî, *el-Kâfî*, 11/9-13; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü’l-fakîh* (Kum: Defteru İntişârâtî’l-İslâmî Câmiahû Müderrisîn Havza-i İlmiyye, 1413), 3/459-468.

3. 5. 2. Reşid Rızâ'nın Mut'a Nikâhına Yaklaşımı

Reşid Rızâ'ya göre evliliğin ana gayesi neslin devam etmesi, erkek ve kadından her birinin nutfelerinin gayesiz ve hedefsiz zayi edilmemesidir. Çünkü fitrat o nutfeyi/cinsel lezzeti maslahata vesile olsun diye salgılamaktadır. Bundan sonraki hedef ise aile kurumunun teşekkül etmesi, çoluk çocuğun olması ve yardımlaşma ve işbirliği ile insanlık için hayırlı nesillerin yetiştirilmesidir. İslâm düşüncesine göre insan sadece hayvanî zevkini tatmin etmek ve spermini deşarj etmek için evlenemez. Bu yüzden belli bir süre ile daha çok şehvî duyguları tatmin etmek için yapılan mut'a nikâhı batıl bir birlikteliktir.¹⁶⁴²

Reşid Rızâ'ya göre mut'a nikâhı, bir kadınla bir gün, bir hafta ya da bir ay gibi belli bir zaman birlikte olmaktır. Mut'a nikâhı yapmaktan maksat, geçerli bir evlilik ilişkisi olmaksızın cinsel isteklerini doyuma ulaştırmaktır. Bu nikâh ile erkeğin ve kadının iffetini korumasını izah etmek mümkün değildir. Çünkü bedenini çeşitli zamanlarda erkeklere kiralayan kadının iffetini koruduğunu söylemek, gerçeğe aykırı bir durumdur.¹⁶⁴³

Ona göre, Şîa tarafından mut'a nikâhı konusunda kıraat farklılığından çıkarılmaya çalışılan ruhsat hükmü, şaz bir kıraat olup Übeyy b. Ka'b, İbn Mes'ud ve İbn Abbas'a dayandırılan,¹⁶⁴⁴ Kur'ân'da olduğu da sabit olmayan ahad bir haberdur. Bu bağlamda bir rivayet üzerine hüküm bina etmek, tefsir/yorum olup sadece bununla hükmeden kişiyi bağlamaktadır.¹⁶⁴⁵ Şîa, mut'a nikâhı ile evlendiği kadını eş kabul etmemekte, kadını dört eş sınırlaması kapsamına almamakta ve bir erkeğin mut'a nikâhlı pek çok kadından faydalanabileceğini söylemektedir. Şîa'ya göre mut'a yolu ile zina yapan recmedilmez. Mut'a nikâhlı kadının kocasından miras hakkı yoktur. Nafakaya hak sahibi olmayıp talak ve iddet meselesi söz konusu bile değildir. Kur'ân böyle bir nikâh akdi ve aile müessesesinden berîdir.¹⁶⁴⁶

¹⁶⁴² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/10.

¹⁶⁴³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/13.

¹⁶⁴⁴ Sahih kıraat eserlerinde yer almayan görüşe göre bu âyeti Übey b. Ka'b, "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا إِلَىٰ أَجَلٍ" şeklinde okumuştur. Hatta İbn Abbas, ilgili âyetin "إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" ile birlikte nâzil olduğunu iddia etmiştir. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/135; M. Kemal Atik, *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi* (İstanbul: MS Yayınları, 2012), 149.

¹⁶⁴⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/13.

¹⁶⁴⁶ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/13-14.

Reşid Rızâ'ya göre Hz. Peygamber içkinin yasaklanmasında uyguladığı tedricî metodu mut'a konusunda da uygulamış,¹⁶⁴⁷ toplumun aşırı derecede kadına düşkün olması nedeniyle, tedricî olarak bu anlayışı değiştirmiş ve çokça yapılan savaşlarda zinanın önüne geçmek için muvakkat nikâh ruhsatı ile daha ehven olanı tercih etmek istemiştir.¹⁶⁴⁸ Bugün mut'a nikâhını savunmak, Kur'ân'ın sadece ruhuna değil, lafzına bile aykırıdır. Çünkü âyette, “*iffetli olmak ve zina yapmamak*”¹⁶⁴⁹ kaydı mut'a yapmayı değil, yalın olarak bile lafızdan anlaşıldığı üzere iffeti korumayı ve haddi aşmayı kastetmektedir. Şîa'nın da kendisine dayanak olarak aldığı İbn Abbas rivayeti,¹⁶⁵⁰ Şîa tarafından mubahlığa mesnet olacak şekilde kullanılmıştır. Çünkü Mu'minûn sûresi 6. âyet nâzil olduktan sonra İbn Abbas da “Kişinin hanımı ve cariyesi dışındaki bütün kadınlar kendisine haramdır.” görüşünü beyan ederek bu konuda son sözü söylemiştir. Kaldı ki Reşid Rızâ'ya göre, İbn Abbas: “Zaruret durumunda mubahtır.” demekle sadece icthad yapmaktadır. Buna karşın Ehl-i sünnet âlimlerinin mut'anın yasak olduğuna dair görüşleri nettir.¹⁶⁵¹ Yine Reşid Rızâ'ya göre mut'a nikâhı, sahih hadis kaynaklarında toplanmış olan hadislerin tamamına aykırıdır. Hz. Ömer halifeliği döneminde mut'a nikâhının haram olduğunu ifade etmiş, buna karşın sahâbiler haramlığı konusunda icma etmişçesine muhalefet etmemişlerdir. Bu durumda mut'a nikâhına dair Ehl-i Beyt rivayetleri, Şîa'nın yanlış anlamasının bir ürünü/sonucu olup demagojiden öte bir anlam taşımamaktadır.¹⁶⁵²

Reşid Rızâ, rivayetlerdeki farklılıkları râvilerin ideolojik, mezhebî ve kişisel yorumlarına da bağlamaktadır. Ona göre, Şîa'nın Hz. Ali'nin mut'a nikâhını caiz gördüğüne dair rivayetleri ideolojik, mezhebî tutumdan kaynaklanıp

¹⁶⁴⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/50.

¹⁶⁴⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/14.

¹⁶⁴⁹ el-Mu'minûn 23/5-6.

¹⁶⁵⁰ Bazı sahâbelerden rivayet edildiğine göre İbn Abbas mut'a ruhsatının yolculuk, sıkıntı ve darda kalma halinde değil ikamet ve rahat halinde de geçerli olduğunu söylemeleri üzerine İbn Cübeyr'in bunu İbn Abbas'a aktardığı ve İbn Abbas'ın insanların anladığı ve uygulamaya çalıştıkları gibi bir anlamı kendisinin asla kastetmediğini söylemiştir. Bilakis mut'a nikâhı, ölmüş murdar hayvan eti yemek, kan içmek ve domuz eti yemekten farksızdır. Bu ancak darda kalana helaldir. Hatta rivayetlerde Hz. Ali'nin bu konuda İbn Abbas'a muhalefet ettiğini ve bunun üzerine İbn Abbas'ın da bu görüşten vazgeçtiğini görmekteyiz. Müslim, “Nikâh”, 31-32; Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/14-15.

¹⁶⁵¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/15.

¹⁶⁵² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/15.

mesnetsiz birer yalandır. Bilakis yukarıda da ifade edildiği üzere bu konudaki açık rivayetlerde Hz. Ali'nin ismi mut'a'nın helal olmadığına dair râvi zincirlerinde geçmektedir. Şîa'nın kendi rivayet silsilelerine göre mut'ayı kabul etmeleri bu nikâhın cevazına delil teşkil edemez.¹⁶⁵³ Asıl olan, Hz. Ali'nin mut'a nikâhını mensûh¹⁶⁵⁴ kabul edip uygulamasının yasaklandığını/haram olduğunu ifade etmesidir.¹⁶⁵⁵

3. 5. 3. Tabâtabâî'nin Mut'a Nikâhına Yaklaşımı

İran toplumu devletin bizzat taraftar olarak mut'a nikâhını uyguladığı bir coğrafyadır. Ancak mut'a nikâhı Şîiler arasında İmâmiyye hariç, yaygın değildir.¹⁶⁵⁶ Mut'a nikâhını kabul eden Şîiler Kur'ân'daki iki âyeti,¹⁶⁵⁷ kabul etmeyenler ise Mu'minûn sûresindeki iki âyeti¹⁶⁵⁸ delil olarak ileri sürmektedirler. Son dönemde yapılan sosyolojik araştırmalara göre, mut'a nikâhı İran'da dinî saiklerle değil, daha çok geleneksel ve kültürel bilinçaltı ile uygulanan bir evlilik çeşididir. Çok eşlilik ve mut'a konusu daha çok ataerkil geleneklerden dolayı yapılmakta olan din görünümlü uygulamalardır.¹⁶⁵⁹

Tabâtabâî, mut'a nikâhının Kur'ân'da olduğunu, Hz. Peygamber tarafından bizzat uygulandığını, Hz. Ömer zamanına kadar da devam ettiğini, ancak Hz. Ömer tarafından yasaklandığını savunmaktadır. Tabâtabâî'ye göre Müslümanlar arasında birbiri ile ciddi anlamda çatışan iki mut'a nikâhı anlayışı vardır. Ehl-i sünnet ekolü, uygulanmasını başıboş, hukukî düzenlemesi olmayan bir fuhuş aracı şeklinde tanımlarken, Ehl-i Beyt mektebi ise bir takım temel özellikleri ve hukukî düzenlemeleri olan meşru bir birliktelik olarak ifade etmektedir.¹⁶⁶⁰ Ona göre, sahâbe döneminde insanlar namazdan, zekâtan, hacdan, faizden, kâr ve ganimet kelimelerinden ne anlıyor idiyseler mut'a nikâhından da

¹⁶⁵³ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/16.

¹⁶⁵⁴ Ünal, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı", 171.

¹⁶⁵⁵ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/15.

¹⁶⁵⁶ Dalkıran, "İmâmiyye Şîası'nın Mut'a Nikahı Uygulamasına Karşı Ahmet Feyzi'nin Eleştirileri", 3.

¹⁶⁵⁷ en-Nisâ 4/24; el-Mâide 5/87.

¹⁶⁵⁸ el-Mu'minûn 23/5-6.

¹⁶⁵⁹ Aktaş, "İran'da Siyah Yorgunluğu", 20.

¹⁶⁶⁰ Tabâtabâî, *İslâm Sosyolojisi*, 157.

onu anlıyor ve bizzat uyguluyorlardı. Bundan dolayı âyetteki ifadeyi başka taraflara çekmek mümkün değildir. Hatta ilk dönemden; İbn Abbas, İbn Mes‘ud, Ubey b. Ka‘b, Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Mücâhid, Süddî (ö. 127/745), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ve Ehl-i Beyt imamları da bu âyeti mut‘a olarak anlamış ve yorumlamışlardır.¹⁶⁶¹

Tabâtabâî, Hz. Peygamber’in Mekke fethinde, Hayber Savaşında, Evtâs ve Tebük Seferlerinde yasaklayıp tekrar müsaade ettiği mut‘ayı kesin yasakladığını, her zaman yanında bulunan Hz. Ali, Câbir ve İbn Mes‘ud gibi ashabın bilmemelerini ve bir şey söylememiş olmalarını imkansız görmektedir.¹⁶⁶² Ancak Tabâtabâî’nin iddiasının aksine, Hz. Ali’nin mut‘a nikâhının yasak olduğuna dair rivayet zincirlerinde yer aldığı ve haramlığı konusunda görüş beyan ettiğine dair hadislerin kaynaklarımızda yer aldığı görülmektedir.¹⁶⁶³

Tabâtabâî, mut‘a nikâhının yasaklanma illetini zaruret olarak kabul etmemektedir. Eğer gerekçe zaruret olsaydı, Hz. Peygamber’den sonrası daha zor bir dönemdir. İslâm daha geniş bir coğrafyaya yayılmış, Müslümanlar ailelerini geride bırakarak daha zor şartlarda daha uzak yerlere fetih için gitmişlerdir. Günümüzde ise Müslümanlar daha zor şartlarda yaşamaktadırlar. Müslümanlar yoksulluk, istibdâdî yönetimler ve sömürü alanına çevrilmiş İslâm ülkelerinde bu tür kolaylıklara daha çok muhtaçtırlar. Bunun yanında sürekli evlilikten beklenen, nefsi zinadan koruma, soyların karışmasını önleme, üreme ve çocuk edinme gibi faydalar pekâlâ mut‘a evliliklerinde de mümkündür. Şöyle ki mut‘a, ümmete yönelik bir kolaylık ve hafiflemedir. Fakir, eşine bakmaya gücü yetmeyecek, evinden uzakta olup sürekli evlilik yapamayacak kişiler için bir çıkış yolu ve ferahlıktır. Tabâtabâî’ye göre Reşid Rızâ’nın iddiasının aksine Şîa’da mut‘a ile alınan kadın eştir ve diğer eşin bütün haklarını o da elde etmektedir. Zaten ilk dönemde mut‘a isimlendirmesinin, Hz. Ömer’in yasaklarken kullandığı ibarede de “mut‘a nikâhı” şeklinde geçmesi, herkesin bundan mut‘a nikâhını anladığını ifade eden bir başka delildir.¹⁶⁶⁴

¹⁶⁶¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/273.

¹⁶⁶² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/294.

¹⁶⁶³ Buhari, “Nikâh”, 31.

¹⁶⁶⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/302.

Tabâtabâî'ye göre Reşid Rızâ'nın, mut'a nikâhı konusundaki görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiği zaman birbirini yalanlayan bir mahiyet arz etmektedir.¹⁶⁶⁵ Tabâtabâî, hem Sünnî hem de Şîîlerde kadının bazı durumlarda mehir, nafaka ve miras gibi haklarında sınırlama olacağı hususunun mut'ada da geçerli olduğunu söylemektedir. Örneğin; irtidat eden ya da kocasına karşı nüşüzü olan bir kadının nafaka hakkında bazı sınırlamalar olduğu gibi, mut'a evliliğinde de bazı sınırlamalar olabilmektedir. Ona göre Reşid Rızâ'nın, "Şîîlerde kadın mut'a nikâhı ile evlendiğinde süresi dolunca iddet beklemez." ifadesi ise Şîa'ya atılmış bir iftiradır. Çünkü bütün Şîî eserlerde mut'a ile evlenen kadının iki hayız dönemi iddet beklediği ifade edilmektedir.¹⁶⁶⁶

Reşid Rızâ'nın mut'a evliliğine izin verilmesinin zina fiilini yasaklamaya yönelik tedricî uygulamanın bir parçası olduğuna dair değerlendirmesini Tabâtabâî iğrenç bir yorum olarak ifade etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in Mekke döneminde inen Meâric ve Mu'minûn sûrelerini dayanak alarak Medenî olan ve Medine döneminde uygulamaya konan hükmü, bir müsaade edip bir yasaklaması, sonra yine müsaade edip yine yasaklaması, adeta nesh oyunu denilecek bir hafife alma olarak anlaşılır ki Hz. Peygamber bundan berîdir. İkinci tutarsızlık zinanın yasaklandığı âyetler Mekke dönemi âyetleridir.¹⁶⁶⁷ Zinanın yasaklanması Mekke dönemi inen âyetlerde olmasına karşılık Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını zinanın tedricî yasaklanmasına aracı olarak kullandığını düşünmek tutarsız bir akıl yürütmedir.¹⁶⁶⁸ Eğer bu durum Hz. Peygamber'in uygulaması idiyse Allah'ın emrine açık bir muhalefet, yok eğer Allah'ın emri idiyse o zaman da "haşa" Allah kötülüğü emredip sonra da yasaklamış mı oluyor? Aksine bu uygulamanın, Allah'ın, ümmet-i Muhammed'e bir kolaylığı, ihtiyaçlarını karşılaması, cinsel sapıklıkların aralarında yayılmasını önleme tedbiri olduğunu düşünmektedir.¹⁶⁶⁹

Tabâtabâî'ye göre insan; şehvî duygularla örülü ve arzuları nedeniyle daima bir imtihanla baş başadır. Allah onu evlenme ve cariyе kurumu ile bu

¹⁶⁶⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/307.

¹⁶⁶⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/307.

¹⁶⁶⁷ el-En'am 6/151; el-A'raf 7/33; el-İsrâ 17/32; el-Mu'minûn 23/7; el-Meâric 70/3.

¹⁶⁶⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/308.

¹⁶⁶⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/309.

duygularını teskin edip kurallara tabi tutmuştur. Buna ilaveten de mut‘a nikâhını yasallaştırmak sureti ile Müslüman erkeklere ek bir ferahlama ve hafifletme getirmiştir. Çünkü mut‘a nikâhında süresiz nikâh külfeti, mehir verme ve eş geçindirme gibi nikâha bağlı külfetler/yükler söz konusu değildir.¹⁶⁷⁰

Bu bağlamda Tabâtabâî, İslâm’ın nikâh çeşitleri ve evlenmeye dair kuralları ile insanlığa büyük bir armağan sunduğunu düşünmektedir. Ona göre uygar ve ilkel toplumlarda insanların şehvetlerinin önünde hiçbir kanun ve kural duramaz iken, bu sorumsuz duygularla insanlar “muharremât”¹⁶⁷¹ sınırlaması gözetmeksizin, ana-kardeş-baba-kardeşler (ensest) ve diğer bütün yasakları sadece şehvî duygularını tatmin için gelişi güzel çiğnemektedirler. Ölçüsüz/sınırsız ve kuralsız birliktelikler, insanları bayağı derekelere düşürmüş ve insanlık bu tarihi durumdan ciddî zararlar görmüştür. Ancak İslâm, sürekli evlilik ve mut‘a nikâhı gibi ara formül kolaylıkları ile bu kuralsız gidişata son vermiş, insanların şehvetlerini kontrol altına almış, zina ve nesepleri koruma gibi artı değerleri temin etmiştir. Din, evlenilebilecek ve evlenilemeyecek kadınları açıkça ifade ederek, Allah’ın, bozulmamış fitrata koymuş olduğu saygınlık duygusu ile cinsler arasında bu duygunun yaşanmasını kural altına almıştır.¹⁶⁷² Bunu temin etmek için tesettür, haremlik-selamlık ile kadın-erkek ilişkilerinde mesafe koymuştur. Bu kuralları gözetmeyen Batı toplumlarında zina sıradanlaşmış, hiç kimse zina hastalığından berî olamamış, “Bu çocuk benim sulbümdendir.” diye rahatça söyleyememiştir. Kadınlar her türlü siyaset, ekonomi, sosyal entrikalara yem edilip meta‘ haline getirilmiş, varlık gerekçesinden uzaklaşan insan hayatı, “oyun ve eğlence” haline çevrilmiştir.¹⁶⁷³

Ancak Tabâtabâî, mut‘a nikâhını izah ederken adeta savrulma yaşamaktadır. Ona göre insanlar cinsel isteklerini sadece daimi evlilik ile gideremeyebilirler. Diğer taraftan her türlü cinsel birliktelik de meşru sayılamayacağına göre mut‘a nikâhı halen bir gereklilik olarak ortadadır.¹⁶⁷⁴ Pek çok Batı ülkesinde ve İslâm diyarında erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını gidermeleri

¹⁶⁷⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/282.

¹⁶⁷¹ **Muharremât:** Evlenilmesi haram olan kadınlar anlamında fıkıh terimidir.

¹⁶⁷² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/315.

¹⁶⁷³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/316; Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 161.

¹⁶⁷⁴ Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 162.

için devlet tarafından legal yolla bu işi yapan merkezler açılmıştır. Ancak bunlar da çözüm olamamıştır. Bugün iyice yaygınlaşan zina illetinin önüne geçmenin yegâne çözümü, mut‘a nikâhıdır. Hz. Ali’nin, “Eğer ikinci halife mut‘a nikâhını yasaklamasaydı azgın insanlardan başka kimse zina yapmazdı.” sözü de bu gerçeği ifade etmektedir. Hatta Tabâtabâî, bu nikâhı yasaklamayı insan haklarına aykırı bulmaktadır. Sözün mefhumu muhalifi alındığında mut‘a nikâhını insan hakkı olarak gördüğü ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁷⁵

Tabâtabâî’ye göre mut‘a nikâhı, ya eskinin devamı ya da bizzat Hz. Peygamber tarafından ortaya çıkarılmış bir uygulama olabilir. Çünkü mut‘a nikâhını ümmetin önderleri denilecek Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Mes‘ud, Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) ve Esmâ bint Ebû Bekir (ö. 73/692) gibi seçkin sahâbîler de yapmışlardır.¹⁶⁷⁶ Ancak burada Tabâtabâî’nin sorunlu bir izahı söz konusudur. Mut‘a nikâhının cahiliye geleneğinden geldiği, Hz. Peygamber tarafından zarurete binaen belli bir süre uygulandığı açık olmasına rağmen, bunu ilk defa Hz. Peygamber tesis etmiş olabilir demesi ve âyetin¹⁶⁷⁷ mut‘a nikâhını yasalastırıcı bir mahiyetinin olduğunu ifade etmesi, mezhebî kabullerine dayanak bulma noktasında bir yaklaşımdır. Çünkü Tabâtabâî bir başka yerde mut‘a nikâhının cahiliyede uygulandığı iddiasını belgesiz bir yalan olarak ifade etmekte ve bu uygulamanın Allah’ın İslâm milletine orijinal bir hediyesi olduğunu iddia etmektedir.¹⁶⁷⁸

Tabâtabâî, Reşid Rızâ’nın, “Şîîler İbn Abbas ve İbn Mes‘ud’un ‘şaz’ okuyuşunu kendilerine mesnet kabul ediyorlar.” iddiasını konuyu saptırmak olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre Şîa’nın burada yaptığı sadece böyle okunuşun da olduğunu ifade etmektir. Yoksa hükmü asıl bu okuyuş üzerine bina etme gibi bir beklentilerinin söz konusu olmadığını, Şîa’nın bugün savunduğu mut‘a nikâhının sahâbe ve tabiînin önde gelenleri tarafından uygulanmış olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁷⁹ Yani Şîa, mut‘a nikâhına cevaz verirken kıraat farklılığına ihtiyaç duymamaktadır. Yine Tabâtabâî, Reşid Rızâ’nın “musafaha” kelimesini

¹⁶⁷⁵ Tabâtabâî, *İslâm ve Çağdaş İnsan*, 162.

¹⁶⁷⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/299.

¹⁶⁷⁷ en-Nisâ 4/24.

¹⁶⁷⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/309.

¹⁶⁷⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/300.

sadece meni akıtmak olarak almasını, sığ ve sadece kelimenin aslını izah ederek düşünceye şahit bulma arayışı olarak yorumlamaktadır. Çünkü bu anlayışla bakınca daimî nikâhla yapılan evlilikteki nikâhın sözlük anlamında da cinsel ilişkide bulunmak, haz almak gibi anlamlar vardır. O zaman izah sadece meni akıtma endeksli yapılırsa süresiz evlilik de zina anlamına gelecektir.¹⁶⁸⁰

Tabâtabâî, Reşid Rızâ'nın, "Mut'a nikâhında erkek bir dereceye kadar nefisini zinadan koruduğu için fayda hâsıl olabilir ama kadın için kendini koruması (ihsan) söz konusu değildir. O, şairin ifade ettiği gibi erkeklerin elinde dolaşan top misali korumasız bir zevk aracıdır." şeklindeki yorumunu hem ahlakî seviyesi düşük hem de konuyu ifade etmekten aciz bir üslup ve düşünce olarak değerlendirmektedir. Ona göre Reşid Rızâ, bu söylemleri ile Allah'a ve Resulüne karalama yapmaktadır. Çünkü bu nikâhı ilk ihdas eden ya da döneminde yaşatan Hz. Peygamber'dir.¹⁶⁸¹ Sadece Şiîleri kötülemek için uygulanmakta olan mut'a evliliğini, kadının cinsel bir objeye çevrilmesi, zevk aracına dönüştürülmesi ve bunun din adına yapıldığını iddia etmesi, Şîa'ya açık bir saldırıdır.

Tabâtabâî, mut'a âyetinin¹⁶⁸² diğer âyetlerle¹⁶⁸³ nesh edildiğini kabul etmemektedir. Çünkü Mu'minûn sûresinin Mekkî, Nisâ sûresinin Medenî olması nedeniyle ilgili âyetin neshe delil olması imkânsızdır. Neshe dair ileri sürülen diğer âyetlere gelince, mut'a nikâhı ile aralarındaki ilişki, nesh eden-nesh edilen değil, genelleyici sınırlayıcı, mutlak veya kayıtlı anlamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Sünnetle nesih konusu ise asla mümkün değildir. Çünkü açık nass olan bir âyeti hadislerin nesh etmesi zaten söz konusu olamaz.¹⁶⁸⁴ Ayrıca mut'a âyetini nesh ettiği iddia edilen âyetlerin Sünnî âlimler arasında ittifakla nâsîh oldukları kabul edilmemektedir. İki sûredeki âyetlerin muhkem olduğu ve Mekke döneminde nâzil olduğu kesin olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in de nesh edilen âyetler üzerine hüküm bina etmesi söz konusu olur

¹⁶⁸⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/302.

¹⁶⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/303.

¹⁶⁸² en-Nisâ 4/24.

¹⁶⁸³ el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/3, 11, 12, 23; el-Mu'minûn 23/5-6; et-Talâk 65/1; el-Meâric 70/29-30.

¹⁶⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/273-275.

ki bu doğru değildir. Bundan dolayı mut'a hak bir nikâh ve yapan kadın da eştir.¹⁶⁸⁵

Tabâtabâî'ye göre Kur'an'da zinanın haramlığını ifade eden açık âyetlere¹⁶⁸⁶ rağmen Allah'ın bir başka zina çeşidine müsaade etmesi, Hz. Peygamber'in ümmetine zinayı uygulatması, hem bu nikâhın tedrici olarak yasaklanmadığına hem de zina ile birlikte ifade edilmemesi gerektiğine dair delillerdir. Ayrıca "*Allah kötülüğü emretmez.*"¹⁶⁸⁷ âyeti de bunu gerektirir.¹⁶⁸⁸

Tabâtabâî, insan fitratına yerleştirilen cinsel duyguların tatmininde İslâm'ın esas olan hükmünün süresiz evlilik olduğunu, ancak bu birliktelikte sorun olan noktalara bir çözüm olmak üzere yine kurallarını dinin belirlediği, kayıt altına alınan ve dinî hassasiyetle oluşturulan geçici evlilik bağının İslâm'ın insanlığa bu sapkın hayatları önlemek için bir çözümü olduğunu düşünmektedir. Çünkü İslâm'ın bu yolu kolaylaştırmadaki temel gayesi, nesepleri koruma ve zina yolunu kapatmadır.¹⁶⁸⁹

3. 5. 4. Mut'a Nikâhı Uygulamasında İbn Abbas'ın Konumu

Mut'a nikâhı konusunda İbn Abbas'ın görüşleri ve Hz. Ömer'in yasaklaması meselesi, hem Sünnî hem de Şiîler tarafından iki önemli unsur olarak ele alındığı için burada kısaca izah edilecektir. Rivayetlerde, İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den sonra mut'a nikâhının caiz olduğuna dair görüş beyan ettiği, bu görüşünü insanların bazen yanlış anladığına şahit olup üzüldüğü ve ölmeye yakın bu görüşünden vazgeçip pişman olduğu geçmektedir.¹⁶⁹⁰

İbn Abbas'a göre mut'a nikâhı ikamet ve rahat halinde yasak edilmekle birlikte yolculuk ve darda kalma durumlarında geçerliliğini koruyan bir ruhsattır.

¹⁶⁸⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/305-306.

¹⁶⁸⁶ el-En'am 6/151; el-A'raf 7/33; el-İsrâ 17/32; el-Mu'minûn 23/7; el-Meâric 70/31.

¹⁶⁸⁷ el-A'raf 7/27.

¹⁶⁸⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/309.

¹⁶⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/314-316.

¹⁶⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 8/176-179; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l azîm*, 2/259; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l Kur'an bi'l-Kur'an* (Kahire: el-Mektebetü İbn Teymiyye, 1977), 3/219; Ebû Senâ Şihabüddîn Mahmud b. Abdillâh b. Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-meanî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's- seb'il-mesânî*, nşr. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/5-9; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/130-135.

Ancak İbn Abbas, bu fetvasını istismar edilmesi nedeniyle bizzat tashih etmiş, “Ben mut’a nikâhını günaha düşmekten korkan, süresiz evlilik yapma imkânı olmayan ve bu ruhsatı kullanmadığı zaman zinaya düşecek olanlar için caiz görüyordum.” şeklinde düzeltmiştir.¹⁶⁹¹

Reşid Rızâ, mut’a nikâhı konusunda İbn Abbas’tan gelen rivayetleri çelişkili bulmaktadır. Şöyle ki İbn Abbas’tan gelen rivayetlerde mut’a’nın, İslâm’ın ilk yıllarında uygulandığı görüşü realiteye uymamaktadır. Çünkü Müslümanlar ilk yıllarda boykotta ve baskı altındaydılar. Mut’a nikâhının uygulamasında gerekçe olan aileden uzağa ve savaşa gitmek gibi mazeretleri söz konusu değildir. Ayrıca o, İbn Abbas’ın, mut’a konusunda açıklamalarının kendi ictihadı olduğunu ifade etmektedir. Bu ictihad, nasslara aykırı olup karşısında sahâbe ve tabiînden oluşan büyük bir kitle vardır. Bu kitlenin varlığı İbn Abbas’ın görüşünde yalnız kaldığına, mut’a nikâhı konusundaki Müslümanların asıl tutumunu diğer kitlenin yansıttığına alamettir.¹⁶⁹²

Reşid Rızâ’nın bu değerlendirmesine katılan Tabâtabâî, İbn Abbas’ın Nisâ sûresi 24. âyetinin, “*Ne zaman onlarla belirli bir süreye kadar mut’a nikâhı yaptıysanız ücretlerini verin.*” şeklinde nâzil olduğunu ifade etmesini çelişkili bulmaktadır. Çünkü o, İslâm’ın ilk yıllarında uzağa gitme olmadığı gibi, âyete ilave edilen “إلى أجل مسمى” kısmının da kıraat farklılığı olarak ele alınıp mut’a nikâhına delil değil, İbn Abbas’ın tefsiri olduğunu düşünmektedir.¹⁶⁹³ Tabâtabâî âyetteki, “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” ifadesinin mut’a’nın varlığına ve uygulamasına delil olarak yeterli olduğu kanaatindedir.¹⁶⁹⁴

İbn Abbas’ın mut’a nikâhı konusundaki tutumu, hem aktardığı rivayetler hem de Hz. Peygamber’den sonra uygulanmasına dair görüşleri hususunda bir takım çelişkiler barındırdığı görülmektedir. Reşid Rızâ ve Tabâtabâî de konuya bu açıdan bakıp bu nikâhın uygulanması/yasaklanması hususunda İbn Abbas’ın aşırı derecede öne çıkarılan bir figür olmasını doğru bulmamaktadırlar.

¹⁶⁹¹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/14; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/488.

¹⁶⁹² Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/14.

¹⁶⁹³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/292.

¹⁶⁹⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/295-296.

3. 5. 5. Hz. Ömer'in Mut'a Nikâhını Yasaklaması Meselesi

Mut'a nikâhı, Hz. Peygamber döneminde yasaklanmasına rağmen çeşitli saiklerle Hz. Ömer zamanına kadar uygulamasının devam ettiği görülmektedir. Sahih-i Müslim'de Câbir b. Abdullah'tan gelen şu rivayet bunu ifade etmektedir: “Biz, gerek peygamberimiz hayattayken gerek Ebû Bekir'in hilafeti günlerinde bir avuç hurma veya un karşılığında mut'a yapardık. Bu uygulama Amr b. Hureys (ö. 85/704) olayı üzerine Ömer tarafından tamamen yasaklanmıştır.”¹⁶⁹⁵

Hz. Ömer, İbn Abbas gibi bazı sahâbiler tarafından özel nedenlere matuf fetva verilmesini fırsat bilen kişilerin mut'a yapmaya devam ettiğini gözlemleyince mut'a nikâhının yasak olduğunu ifade etmiş ve yapanlara ceza uygulayacağını söylemiştir. Kadınların mehirleri konusundaki âyette¹⁶⁹⁶ Hz. Ömer'in mehirde indirim teklifi, hanım sahâbiler tarafından şiddetle eleştirilmiş ve Hz. Ömer geri adım atmak durumunda kalmıştır. Hâlbuki mut'a nikâhı konusunda böyle bir durum olmayıp ümmetin yekûnu bu yasaklamanın gerektiği konusunda âdeta icma' etmişlerdir.

Şîa ise “Sahâbiler Hz. Ömer'in karşısında takiyye yapıp sustular.” diyerek bu hükmün siyasî baskı sonucu alındığı intibahını oluşturmakta, mut'a nikâhını ilk yasaklayanın Hz. Ömer olduğunu iddia etmektedir. Şîa'nın iddiasına göre Hz. Ömer: “Ben mut'a nikâhını haram kılıyorum” demiş ve bu hükmü kendi iradesi ile vermiştir. Bundan dolayı geçersizdir. Eğer bir nass delili olsaydı ifade ederdi; olmadığına göre ifade etmemiştir. Bu yüzden verdiği hükme itibar edilmez.¹⁶⁹⁷

Şîa'nın bu iddiasını Reşid Rızâ reddetmektedir. Ona göre “tahrîm,” “ibâha” ve “icab” gibi fiillerin, bunları beyan eden kişiye isnat edilerek ifade edilmesi yaygın bir üsluptur. Örneğin; “Şafiî (ö. 204/820), nebîzi haram kıldı, Ebû Hanife ise onu helal ve mubah kıldı” denildiği zaman Şafiî ve Ebû Hanife'nin kendi kafalarına göre dinde bir hüküm koyduklarını kimse düşünmez. Bilakis bu hükmü dinî nasslardan çıkardıkları anlaşılır. İşte Hz. Ömer'in yasaklaması da buna örnektir.¹⁶⁹⁸

¹⁶⁹⁵ Müslim, “Nikâh”, 16.

¹⁶⁹⁶ en-Nisâ 4/20.

¹⁶⁹⁷ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/15.

¹⁶⁹⁸ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/15-16.

Reşid Rızâ, Hz. Ömer'in mut'a yasağını önceden kendi ictihadı olarak ifade edip yasakladığını, ancak daha sonra bunu hata olarak kabul edip, mut'a'nın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını ve istismar edilip devam edildiği için kendinin de bu yasaklığı sıkı bir şekilde uygulayacağına dair talimatı olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁹⁹

Tabâtabâî'ye göre açık olan bir husus şudur ki Hz. Ömer, Amr b. Hureys ve Rabia b. Ümeyye b. Halef el-Cuhanî olayları nedeniyle, gördüğü lüzum üzerine mut'a nikâhını yasaklamıştır.¹⁷⁰⁰

Tabâtabâî'ye göre Hz. Ömer'in mut'a nikâhını, Câbir, İbn Abbas, İbn Mes'ud ve İbn Ömer gibi sahâbileri bastırarak/korkutarak yasaklaması bu nikâhın olmadığı anlamına gelmez. Kur'ân ve sünnette delaleti ve muhkemliği kesin olan bir hüküm Ömer'in yasaklaması ile iptal edilemez. Ona göre, Hz. Ömer zamanına kadar net olmayan yasaklık hususu onun dönemindeki siyasi baskı sonucunda elde edilmiş ve Hz. Ömer'den sonra mut'a İslâm ümmeti için yasaklanmıştır.¹⁷⁰¹ Tabâtabâî'nin mut'a yasaklığını tamamı ile Hz. Ömer'e havale etmesi realite ile uyuşmamaktadır. Çünkü Hz. Ömer, mut'a'nın hükmünden emin olmasa şura meclisine başvurur ya da sahâbiler kendisine itiraz ederlerdi. Daha da önemlisi, Hz. Ömer kendi koyduğu bir yasak için recm gibi hayati bir cezayı ihdas etmeye cesaret edemezdi.

Rivayetlere ve toplumdaki dağınık olguya bakıldığı zaman Hz. Ömer'in mut'a konusunda kafa karışıklığını giderdiği ve Müslümanlar arasında oluşmuş bir sorunu ortadan kaldırdığına şahit olunmaktadır. Ayrıca Hz. Ömer'in mut'a nikâhını kesin olarak yasaklayan ictihadı, dinin temel maksat ve maslahatlarına riâyet etme düşüncesi ekseninde değişen bir ahlâkî değer anlayışını ıslah etme çabası olduğu görülmektedir.

Yukarıdaki rivayetler birlikte değerlendirildiğinde, mut'a nikâhının Hayber Gazvesi öncesi mubah olup Hayber'de yasaklandığı, Mekke fethinde üç gün mubah kılınıp daha sonra da daimi olarak yasaklandığı görüşlerinin ağırlık

¹⁶⁹⁹ Abduh & Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/15.

¹⁷⁰⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/300.

¹⁷⁰¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/311.

kazandığı görülmektedir. Veda Haccı ve Tebük Seferinde ise ashaba sadece yasak hatırlatılmıştır.¹⁷⁰²

Mut'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından yasaklanması, izin verilmesi, tekrar yasaklanması şeklindeki esnek uygulamalar, insanları yetiştirme, aile hayatına geçişi temin etme; dönemin şartları gereği insanların tedricî olarak İslâm'a alıştırmaları, nefislerine yenilip dinden soğumalarının önüne geçmeye yönelik uygulamalar olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Şîa'nın mut'a nikâhını yasaklamayı Hz. Ömer'e dayandırması, müntesiplerinde oluşturdukları olumsuz Ömer algısından dolayıdır. Ayrıca Hz. Ömer ile ilgili rivayetleri de mesnetsiz ve aklen çelişik gibi görülmektedir.

Tabâtabâî'nin, "Mut'a nikâhını Nisâ sûresi 24. âyet yasalaştırmaktadır." görüşü büyük bir iddiadır. Çünkü, gerek Şîa'da gerek Sünnî kesimde mut'ayı savunanlarda böyle bir yaklaşıma rastlanmamıştır. O takdirde, yukarıda kendisinin de ifade ettiği gibi Allah, haram olan bir ilişkiyi önce uygulatıyor sonra da tekrar haram kılıyor gibi bir durum söz konusu olacaktır.

İlk dönemde Hz. Peygamber tarafından toplumun cahiliyeden kalma anlayışlarını düzeltmek için bir metot olarak kullanılan tedricilik, Tabâtabâî tarafından kabul edilmezken, buna karşın mut'anın Hz. Peygamber tarafından ihdas edilmiş olabileceğini ileri sürmesi çelişkilidir.

Yukarıda görüldüğü üzere, gerek Reşid Rızâ gerek Tabâtabâî mezhebî kabullerinden kurtulamamaktadırlar. Reşid Rızâ, Şîilerin mut'a üzerinden kadını cinsel obje haline getirdikleri saldırısını yaparken Tabâtabâî ise Şîa'nın uygulama ve iddialarından olan mut'ayı savunmak için insanlığın bu evlilik biçimine muhtaç olduğunu ve zinanın dünyada önlenbilmesinin yolunun mut'a nikâhına bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Mut'a nikâhının yasaklanması, Hz. Peygamber'in sadece zarurî durumlarda uyguladığı, diğer zamanlarda uygulamadığı illetine değil, kadının mahremiyetinin korunması, temel haklarına hâlel gelmemesi, çocuğun babası ve doğacak çocuğun haklarının korunması ile toplumda tam riâyet edilmediği takdirde mut'a nikâhının daha farklı ahlâkî erozyonlara sebebiyet vereceği endişeleri ile yasaklandığı görülmektedir.

¹⁷⁰² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/488; Ünal, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı", 168.

Tabâtabâî'nin mut'a nikâhının cahiliyede olmayıp ilk olarak Hz. Peygamber tarafından ihdas edildiği iddiası toplumda var olan mut'a anlayışına ters düşmektedir. Savaşlarda kendilerine yardımcı olmaları ve cinsel arzularını tatmin için sorun yaşadıklarını Hz. Peygamber'e ileten sahâbiler "o zaman mut'a yapın" cevabını almışlardır. Bu durum, o toplumun mut'a nikâhını bildiklerini ve bu nikâhın arızî durumlarda kullanılabileceği anlayışına sahip olduklarını göstermektedir.

Sahâbîlerin mut'a nikâhını geçici/savaş gibi arızî durumlarda kullanmak istedikleri görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber'den sonra ise bunun yasak olduğu anlayışının toplumda hâkim olduğu, bu hükmü kısmen savunan İbn Abbas gibi sahâbîlerin ise ikaz edildikleri görülmektedir.

Mut'a nikâhının cevazı ve yasaklığı naslarla birlikte değerlendirildiğinde; uygulaması, yasaklığı konusu örfî, yerel ve tarihsel bir olay olarak değerlendirmenin doğru olacağı kanaati oluşmaktadır. Ayrıca dünya üzerindeki Müslümanlar arasında İmâmiyye Şîa'sı hariç açıktan ve belirlenen legal yollar ile başka hiçbir Müslüman toplumunda bu evlilik çeşidinin kabul edip uygulanmadığı dikkate alındığında mut'a nikâhının artık uygulanması olmayan bir hüküm olduğu söylenebilir.

Mut'a nikâhına İran'da devlet olumlu yaklaşmasına karşın, dini kabul ile halkın yaklaşımı arasında paradoksal bir durum söz konusudur. Halk, bu birliktelik ile fuhuş arasında bağlantı kurduğundan dolayı mut'a yapanlar bu durumu gizli tutmayı yeğlemektedirler. Özellikle kadının ailesi tarafında uygun görülmeyen mut'anın, yönetici ve ileri gelenler tarafından mezhebin simgesi olarak icbârî bir usulle uygulanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁰³

Mut'a konusu günümüzde hâlâ tartışılmaya devam etmekte, uluslararası yayınlarda hakkında araştırmalar yapılmakta ve çeşitli yazılar yazılmak suretiyle İslâm'ın kötülenmesine araç olarak kullanılmaya devam edilmektedir.

¹⁷⁰³ Dönmez, "Mut'a", 32/177-178.

SONUÇ

Bu çalışmada, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın *el-Menâr* ile Tabâtabâî'nin *el-Mîzân* tefsirleri merkeze alınarak söz konusu müfessirlerin ulûmü'l-Kur'ân, rivayet ve dirayet yaklaşımları mezhepsel ihtilaflar çerçevesinde karşılıklı tahliller yapılmak suretiyle mukayese edilmiştir.

İslâm dünyası, Batı'da XVIII. yüzyılda gerçekleşen aydınlanma çağıının etkisiyle XIX. yüzyılda kendi içerisinde ciddi bir sorgulama dönemine girmiştir. Bazı iç ve dış etkenlerden kaynaklı geri kalmışlık durumu, Müslümanları yenilenme ve modernleşme düşüncesiyle bir takım arayışlara yönlendirmiştir. Bu bağlamda Müslüman ilim adamları, İslâm toplumunun yaşamakta olduğu problemleri çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Muhammed Abduh, Reşid Rızâ ve Tabâtabâî de bu uğurda gayret göstermiş, eserleri ile ön plana çıkmış ve çığır açmış şahsiyetlerdir.

Abduh'un ele aldığı bütün konularda, yaşadığı çağın ideolojik, siyasî ve mezhepsel tartışmalarının izdüşümleri görülmektedir. O, bir taraftan gelenekçi akımların taklid anlayışını eleştirirken diğer taraftan pozitivist ve materyalist ideolojinin egemenliğine giren Batı düşüncesine karşı İslâm'ı savunmuştur. Diğer taraftan da Batı hayranlığı ile dinî değerlerini sorgulayan ülkesinin ve İslâm dünyasının aydınlarını uyandırmaya çabalamıştır.

Abduh ve öğrencisi Reşid Rızâ; ıslah, tecdîd, fikrî yenilenme, sosyal reform, aklî düşünce, maslahat, hidayet merkezli Kur'ân tefsiri, akıl-din kaynaşması, taklidin zemmi, bid'at ve hurafelerden uzak durma, hürriyet, özgürlük, kadın hakları, siyasî bilinç ve ıslah, öze dönüş ve şûra gibi kavramlarla günümüzde hâlâ konuşulmakta ve tartışılmaktadırlar.

Abduh ve Reşid Rızâ'nın, İslâm düşüncesinde farklılık oluşturacak bir etki gösterdikleri; aklın uyanmasına, fikhî hükümlere sıkıştırılmış ilmî geleneğin sorgulanmasına, Kur'ân'ı anlama metotlarının yeniden ele alınmasına ve Müslümanların çağdaş sorunlarının dinin temel kaynaklarından kopmadan maslahat endeksli bir perspektifle yeniden değerlendirilmesine sebep oldukları görülmektedir. Bu kişiler, akli fonksiyonel kılmada bütün fikirlerine Kur'ân'dan

referans bulma arayışındadırlar. Bu yaklaşımlarında gelenekçilerin saldırılarına karşı kendilerini koruma refleksi olduğu gibi, ifade ettikleri yeni düşüncelerini Kur'ân ve Sahih Sünnet'e onaylatma isteklerinin de olduğu ifade edilebilir. Ayrıca, bu kişilerin İslâmî değerler ekseninde yeni bir medeniyet inşa etmeye çabaladıkları, gelenekçi anlayışın altında ezilen düşünceye canlılık kazandırmak için zihnî ve fikrî alt yapı oluşturmaya çalıştıkları da söylenebilir. Bunlara ilaveten, yeniden dirilişin Kur'ân ve Sahih Sünnet ile gerçekleşeceğini; bunun başarılabilmesi için de taklid, bid'at ve hurafelerden uzaklaşmanın, ictihad müessesesini işlevsel kılmanın ve aklı, dini anlamada hüccet kabul etmenin zorunlu olduğunu iddia ettikleri tespit edilmiştir. Bunun için de İslâm dünyasının içerisinde sıkıştığı krizden kurtulmanın İslâm'ın kendi öz dinamiğine dönmekle ve sahip olduğu 1400 yıllık mirastan beslenmek suretiyle bu sorunlara çözüm üretebileceğini düşünmüşlerdir. Bu bağlamda Abduh, Mısır'daki entelektüellere; Tabâtabâî ise daha kapalı bir toplum olan İran'daki mollalara karşı bu söylemleri ile mücadele vermişlerdir.

Reşid Rızâ, Abduh'un öğrencisi olarak başladığı ilim hayatını, Abduh vefat edene kadar onun gölgesinde sürdürmüştür. Ancak onun İslâm düşüncesine yaklaşımı ve Müslümanların dinî algı ve yaşam biçimlerini değerlendirmesi, Abduh sonrasında farklılaşmaktadır. Şöyle ki; Abduh ile birlikte olduğunda onun, rivayetlere göre aklı önceleyen, eleştirel bakış açısı ile değerlendirmeler yapan, Müslümanların kurtuluşunun eğitim faaliyetleri ile gerçekleşeceğine inanan ve ittihad-ı İslâm düşüncesini savunan bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Abduh'tan sonra onun rivayet kültürüne daha fazla ağırlık verdiği, eğitime meşgul olmakla yetinmeyip kendisini siyasî alana da taşıdığı, fikrî olarak daha önce savunduğu, Müslümanların Osmanlı hilafetine bağlanması gerektiği düşüncesinden vaz geçip Arap milliyetçiliği tezine döndüğü gözlemlenmektedir.

Tabâtabâî ise; siyasetten bilinçli olarak uzak durmuş, eğitim ve öğretim faaliyetleri ile ömrünü geçirmiştir. Yaşadığı dönemde "İran İslâm Devrimi" gerçekleşmiş olsa da eserlerinde bu önemli olayla ilgili değerlendirmelerde bulunmadığı görülmektedir. Tıpkı Abduh gibi ülkesindeki gelenekçilerle mücadele etmiş olan Tabâtabâî, ilmin sadece fıkıh olarak anlaşıldığı, felsefe düşmanlığı yapıp tefsirin ötelendiği ortamda; yazdığı eserlerle, ders halkaları ve

yetiştirdiği öğrencilerle felsefe ve tefsiri İran düşünce dünyasına yeniden kazandırmıştır.

Şîî bir âlim olan Tabâtabâî'nin, tefsirinde Sünnî-Şîî ihtilafının olduğu konularda mu'tedil bir üslup kullandığı görülse de tefsiri dışındaki eserlerinde sert üslubu, ötekileştirici dili ve tahkir içeren görüşleriyle, başta sahâbe olmak üzere pek çok sünnî kesime mezhebî kaygılarla yaklaşmaktan kurtulamamıştır.

el-Mizân tefsiri için klasik bir dirayet tefsiri nitelemesinin yeterli olmadığı, bunun yanında aklî, felsefî ve sosyolojik izahlar içeren özgün bir eser olduğunu söylemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Tabâtabâî, Sünnî-Şîî ihtilafı konularını Yûsuf sûresine kadar Abduh ve Reşid Rızâ ile girdiği diyalojik tartışmalar üzerinden izah ederken, geri kalan sûrelerde ise başta Âlûsî olmak üzere diğer Sünnî müfessirlerin görüşleri üzerinden ele almaktadır. Tabâtabâî'nin, tefsirinde yer verdiği muhalif görüşlerini Sünnî kaynaklar çerçevesinde ele aldığı, tartıştığı ve doğruluğunu ispatlama yoluna gittiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü özellikle rivayetler bölümünde Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı eseri başucu eseri olarak görölmektedir.

Tabâtabâî, Abduh ve Reşid Rızâ ile girdiği tartışmalarda bazı farklılıklara değinmektedir. Ancak bu tartışmaların; âyetin lafzının yanlış yorumlandığı, lafzın mânaya delaleti hususu ya da mezhebî farklılıkların öne çıkarılması gibi yüzeysel içerikte olduğu kanaatindeyiz. Yoksa onun, İslâm düşüncesinde büyük bir yanlışla dikkat çektiğini, Sünnî-Şîî ayrılığında önemli bir sorunu tespit ettiğini ya da bir sorunu çözdüğünü söyleyemeyiz.

Müfessirlerin ulûmü'l-Kur'ân konularına bakış açıları temelde aynıdır. Onlara göre ulûmü'l-Kur'ân konuları yeniden ele alınmalı, önceden tevarüs eden bakış açıları değıştirilmeli, mana üzerinde etkisi olana daha fazla önem verilmelidir. Buna karşılık, lafza yönelik konulardaki ilmî çabalar ise boş uğraştan başka bir şeyi ifade etmemektedir.

Bu bağlamda söz konusu müfessirler, bazı ulûmü'l-Kur'ân konularına ya hiç değinmemişler; ya çok kısa bilgi vermekle yetinmişler ya da eleştirmişlerdir. Bu tutumlarının, Kur'ân'ı hidayet merkezli okuma yaklaşımlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Örneğin; âyetlerin Mekkî-Medenî olması, Sarf-

Nahiv izahları, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Üslûbü'l-Kur'ân, Garîbü'l Kur'ân, Vücûh ve Nezâir, Aksâmü'l Kur'ân, Huruf-i Mukattaa, Müşkilü'l-Kur'ân, Fezâilü'l-Kur'ân ve hermenötik gibi ilimler yerine, bu müfessirlerin mânaya yönelik olarak değerlendirdikleri; Muhkem-Müteşâbih, Nesih, Mu'cize, Sebeb-i Nüzûl, Kıssalar ve İsrâiliyat gibi anlama olumlu ya da olumsuz etki eden ilmî metotlara yer verdikleri görülmektedir.

Müfessirler, kimi durumlarda mezhebî tutumlarını ön plana çıkarmakla birlikte; Müslümanların yaşadığı sorunlara yönelik olarak ise yaşanan toplumun sosyo-kültürel ve dinî anlayış çerçevesinde çözüm yolları üreterek açıklama yoluna gitmişlerdir.

İlmî tefsir hususunda Tabâtabâî mesafeli bir tutum sergilerken, Abduh bilimsel tefsirden içtinap etmemiştir. Ancak Abduh, bu usule temel bir metot olarak değil, Fil sûresi örneğinde olduğu gibi bazı âyetlerin daha iyi anlaşılmasını temin etmek için başvurmuştur. Ancak, ona göre bilimsel âyetlere yönelik yapılan yorumlar pozitif bilimlerce makul olmalı ve bu görüş nassın bağlamına da aykırı olmamalıdır.

Abduh ve Reşid Rızâ'nın ictimâî tefsir metodunun Tabâtabâî'nin eserine sosyolojik izahlar şeklinde yansıdığını belirtebiliriz. Şöyle ki; Tabâtabâî, söz konusu yorumlarını “sosyolojik izah” başlığı altında yaparken; Abduh ise bu tür yorumları “ictimâî yaklaşım”, “hidayet merkezli okuma” ve “maslahat endeksli izah” çerçevesinde ele almaktadır.

Çalışmamızda kısaca değindiğimiz, Tabâtabâî'nin muhkem ve müteşâbih âyetlere yaklaşım metodu, doktora boyutunda çalışılması tavsiye edilecek önemli bir husustur. Bunun yanında, Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin “Nüzûl-i Îsâ” konusundaki görüşleri mukayeseli olarak araştırılmalıdır. Ayrıca, Tabâtabâî'nin Kur'ân'dan âyetlerle ele aldığı “İslâm'ın İdeal Toplum Modeli”ne yönelik özgün görüşleri de akademik alandaki çalışanları bekleyen konulardan sadece birkaçını oluşturduğunu belirtmek isteriz.

KAYNAKLAR

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru cûzi amme*. Mısır: t.y.
- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Abduh, Muhammed & Reşid Rızâ. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 cilt. Kahire: Dâru'l Menâr, 1947.
- Abduh, Muhammed. *Müzekkirâtü'l-İmam Muhammed Abduh*. Thk. Tahir Tanâhî, Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1961.
- Abduh, Muhammed. *Müslümanlıkta Esaslar*. *Sıratı Müstakim Mecmuası* içinde, 1/139. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2013.
- Abdülâti, Muhammed Ahmed. *el-Fikrû's-siyasî li'l-imam Muhammed Abduh*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1978.
- Akalın, Şükrü Halûk. *Türkçe Sözlük*. 11. bsk. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.
- Aktaş, Cihan. "İran'da Siyah Yorgunluğu". *İslâmiyât* 3/2 (2000): 15-44.
- Aktay, Yasin. "Mormonluk: Amerika'nın Ahir Zamanının Dini ve Azizleri". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Haziran 2004): 95-125.
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. 4 cilt. İstanbul: Gonca Yayınları, 1991.
- Alimoğlu, Amannisa. "Şîa Tefsiri ve Aşırı Batınî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabı'l-Keşf Örneği" *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4 (2014): 163-182.
- Altıntaş, Ramazan. "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi". *Marife* 5/2 (2005): 233-245.
- Altıntaş, Ramazan. "Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların "İhyacı" tepkisi/cevabı: "Muhammed Abduh Örneği". *Eskiye*, 7 (Sonbahar 2007).
- Alûsî, Ebû Senâ Şihabüddîn Mahmud b. Abdillâh b. Mahmud. *Ruhu'l-meanî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'il-mesânî*. Thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

- Amir A.N. vd. "Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı". çev. Osman Şahin. *Birey ve Toplum* 2/6 (2013): 233.
- Arpa, Enver. "Kur'an Tefsirinde Çağdaş Akılcı Ekol. *İslâmî İlimler Dergisi I. Kur'an Sempozyumu* içinde, 68-89. İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Arslan, Hulusi. "Erken Dönem Şîî Gulat Hareketlerde İmâmet-Nübüvvet İlişkisi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011): 81-93.
- Arslan, İhsan. "Hissi Mu'cize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017): 13-48.
- Arslan, İhsan. "Kur'an-ı Kerîm'e Göre Hz. Peygamber ve Mu'cize". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017).
- Arslan, İhsan. *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak II*. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Arslan, İhsan. "Gadir-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (Güz 2019).
- Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimâî Tefsir*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Ateş, Süleyman. "İmâmiyye Şîa'sının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 147-172.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 10 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Atik, M. Kemal. *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi*. İstanbul: MS Yayınları, 2012.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsir'de İsrâiliyat (Hicri VI. Asr'ın Başına Kadar)*. Atatürk Üniversitesi, 1974.
- Aydın, Mehmet Akif. "İmâmet". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 22/203-207. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Aydın, Mehmet Akif. "Kadın". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 24/86-94. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Ayık, Hasan. "Gazâlî ve Nedensellik Meselesi". *Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011): 15-30.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd. *Tefsîrü'l-Ayyâşî*. nşr. Hâşim Rasulî. Tahran/İran: Mektebetü'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, 1960.

- Azâmî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadîs Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadîsleri'nin Tedvîn Târîhi (H.1-150-M.622-657)*. çev. Hulûsî Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Baljon, J.M.S. *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Başoğlu, Tüncay. "Muhkem". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 31/42-44. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Bebek, Adil. "Kebîre". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 25/163-164. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Behiy, Muhammed, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Girişim Yayınları, 1986.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Birişik, Abdülhamit. "İsrâiliyat". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 23/199-202. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 40/281-290. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 2/238-242. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Bozan, Metin. "Şiî Literatürde Hz. Ali". *Şarkiyat*, 5 (01 Nisan 2011): 4-18.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Saḥîḥu'l-Buhârî* 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 30/350-352. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Candan, Abdülcelil. "Kur'ân'ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü". *Diyanet İlmî Dergi* 39/1 (2003): 13-28.

- Cennet, Mehmet Zülfi. "Şîf Akılcı Gelenegin Kur' an Anlayışı ve Âyet Yorumlamasi (Şerif Murtaza Örneği)". *İslâm ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar* içinde, ed. Fikret Karaman, 173-190. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Türkiye Diyanet Vakfı, t.y.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâheyn. 3 cilt. Beyrut/Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cevâd, Alî. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 11 cilt. Câmiatü Bağdâd, 1993.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 13 cilt. Mısır: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Mars T. ve S. A. Ş. Matbaası, 1957.
- Çağrııcı, Mustafa. "Taassup". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 39/285-286. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Çelik, İmran. *Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm Düşüncesi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 32/579-581. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Dalkıran, Sayın. "İmâmiyye Şîa'sının Mut'a Nikâhı Uygulamasına Karşı Ahmet Feyzi'nin Eleştirileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (30 Haziran 2007): 1-16.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, nşr. Selmân Hüseyinî Nedvî, Kahire: Dâru's-Sahve, 1986.
- Demir, Mahmut. "Sahabe-Ehl-i Beyt Ekseninde Şîf-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetinde Yansımaları". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 6 (Kasım 2011).

- Demir, Şehmuz. *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansıması*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Demircan, Adnan. "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (t.y.): 21-42.
- Demircan, Adnan. "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Mu'cize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". 179-212. *Kur'ân Araştırmaları Merkezi*, 2015.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 11/360-362. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Derveze, İzzet. *Kur'ân'ı Anlamada Usûl (el-Kur'ânû'l-Mecid)*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Dimyâtî, Şihâbu'd-Din Ahmet b. Muhammed. *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbe'ate aşer*. nşr. Enes Mühra. Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmîyye, 1998.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Mut'a". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 32/174-180. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Dönmez, Kazım. *Kur'ân'ı Yeniden Düşünmek Düccane Cündioğlu'nun Kur'ân Çalışmaları ve Anlama Yöntemi Üzerine*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- Draz, Abdullah. *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Mim Yayınları, 1983.
- Ebu Reyze, Mahmud. *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, t.y.
- Ebu Zehre, Muhammed. *En Büyük Mu'cize Kur'ân*. çev. Muhammet Yılmaz. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Muhtesar fi ehbâri'l-beşer*. 4 cilt. Mısır: El-Metbeatu'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyyetü, t.y.
- Efendioğlu, Mehmet. "Nesih". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 32/582-584. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Efendioğlu, Mehmet. *Sahâbeheye Yöneltilen Tenkitler Tartışmalar-Gerçekler*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Efgânî, Cemâleddîn & Muhammed Abduh. *el-Urvetü'l-Vüskâ*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.

- el-Fetâvâ el-İslâmiyye/İ'lâmü'l-Müftîn min 1895 ilâ 1996*, Kahire: Dâru'l-İftâil-Mısırî, 2010.
- Emin, Osman. "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu", çev. İhsan Durdu. *İslâm Düşünce Tarihi* içinde, ed. M.M. Şerif, 4 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Emin, Osman. *Muhammed Abduh'un İslâm'ı Savunması*. çev. Cevdet Ünal, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2008): 352.
- Emiroğlu, İbrahim. "Kur'an'da Akıl ve İnsan". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1998): 69-99.
- Erdem, Mustafa. *Hiz. Âdem (İlk İnsan)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Evsî, Ali. *Tabâtabâi ve Menhecühü fî Tefsîrihi el-Mîzân*. İran: Muaveniyyetü'r-Riaseti Lilalâgâti't-Devliyyeti Fî Münazzamti'l-İ'lâmil İslâmî, 1985.
- Ezherî. *Tehzîbü'l-lüğa*, t.y.
- Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*. 3. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. "Hasan, Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 16/282-285. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. "Hüseyin, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî eş-Şehîd". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 18/521-524. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikad'i İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şîası (Ca'feriyye Mezhebi Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri)*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Fırat, İlim. "Mikhail Bakhtin'de Diyaloji Kuramı ve Karşı-Kültür Olarak Karnaval". Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2015.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. 1 cilt, t.y.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâu' ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 cilt. Ankara: Bedir Yayınevi, t.y.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001).
- Görgün, Tahsin. *Kur'ân Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine*, 19-40. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Görgün, Hilal. "el-Urvetü'l-Vüskâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/186-188. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Güneş, Abdulkaki. "İslâm'da Akılcılığın Ortaya Çıkışı ve Tefsire Girişi". *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998): 133-148.
- Güneş, Abdulkaki. *Aklî Tefsir Hareketi Mu'tezile ve Menâr Ekolü*. Van: Ahenk İnceleme, 2003.
- Gür, Süleyman. *Anlatımlı Kur'ân Belâgatı Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Güven, Mustafa. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abdüh'a Yönelttiği Eleştiriler-Fil Sûresi Örneği". *EKEV Akademi Dergisi* 61/61 (19 Eylül 2015): 141-170.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbu'l-ayn*. nşr. Mehdi'l-Mahzumî ve İbrahim Samurâî. 8 cilt. Dâr ve Mektebetü'l- Hilâl, t.y.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 5. Baskı. 2 cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993.
- Harb, Muhammed. "el-Menâr". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 29/116-118. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 14/278-282. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Kadın". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 24/82-86. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Hatipoğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 23/195-199. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.

- Hasanpur, Ali Rıza. "Allame Tabatabaî Açısından Allah'ın Gerçek Muradına Ulaşmada Müfessirlerin Anlayışlarının Rolü", *Misbah Dergisi* 9/16 (2020): 46-51.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2004.
- Hatipoğlu, Mehmed S. "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar". *İslâmiyât* 3/2 (2000): 7-13.
- Haydârî, es-Seyyid Kemal. *Usûlu't-tefsîr ve't-te'vîl mukâranetü menheciyyeti beyne ârâi't-Tabâtabâi ve ebrazi'l-müfessirîn*. 2 cilt. İran: Dâru Ferâkîd li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2006.
- Heytemî, Ahmet b. Muhammet b. Ali b. Hacer. *es-Savâ'iku'l-muhrika alâ ehli'r-rafz ve'z-zendeka*. nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî. 2 cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Kur'ân'da Peygamber Kıssaları Hz. Adem'den Hz. İsa'ya*. Konya: Hüner Yayınevi, 2014.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Latif Boyacı Hüseyin Yılmaz. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Hûî, Ebul Kasım Musa. *el-Beyân fî tefsîri'l- Kur'ân*. 1 cilt. Envâru'l Hudâ, 1981.
- İbn Abbâs. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. Mevki'u't-Tefâsir, t.y.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr tahrîru ma'ne'l-sedîd ve tenvîru akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*. 30 cilt. Tunus: Dâru'd-Tunusiyye, 1984.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*. 4 cilt. Kum: Defteru İntişârâtî'l-İslâmî Câmiahû Müderrisîn Havza-i İlmiyye, 1413.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mü'cemü mekayîs-lüğati*. nşr. Abdüsselâm Muhammed b. Harun. 6 cilt. Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn-i Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed Hadramî. *Mukaddime*, t.y., 68.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzî'l- Kur'ân min kitâbi'l- bedî'*. Beyrut: el-Ma'hadü'l-Elmânî Li'l-Ebhâsi's- Şerkiyyeti, 2009.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîratü'n-nebeviyyetü li'bni Hişâm*.

- nşr. İbrahim Ebyârî, Mustafa el-Seka, Abdu'l-Hafîzi'ş-Şelbî. 2 cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Metbaati Mustafa Halebî ve Evladihî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. ed. Ali Şîrî. Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l azîm*. nşr. Sâmi İbn Muhammed Selame. 8 cilt. Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 2 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 1990.
- İbnü Mücahid Ahmed b. Musa b. Abbâsi't-Temîmî. *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*. nşr. Şevki Dayf. Mısır: Darü'l-Meârif, 1984.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut/Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*. Darü'l-Kütübil İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. nşr. Cemâlüddîn Muhammed Şerif. 2 cilt. Tanta: Darü's-Sahâbeti't-Türâsi, 2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1992.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. nşr. Mecmüat'l-Lüğati'l-Arabiyyeti. 2 cilt. Mısır: Dârü'd-Da'vet, t.y.
- İnayet, Hamid. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlama Yöntemi Tefsir Usulü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- İslâm İşbirliği Teşkilatı, Erişim 09.06.2019. <http://www.mfa.gov.tr/İslâm-isbirligi-teskilati.tr.mfa>.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

- İşcan, Mehmet Zeki. "Taassuba Dayalı Din Anlaylayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004): 59-78.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Çağdaş İslâm'ın İmkânı: Abduh'un Dini Düşünceyi Yenileme Projesi". *Asrın İdraki ve İslâm Sempozyumu I* içinde. Mahya Yayıncılık, 2015.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Gelenekten Geleceğe İslâmî Düşünceye Yenilik*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2015.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Şîh-Sünnî İlişkileri: Çatışmaya Giden Süreç". *İnceleme ve Araştırma* 29/2 (2018): 241-256.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'ân'da Temel İki Kavram:Te'vil ve Müteşâbih*. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (Bahar 2002): 15-36.
- Jansen, J. *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halil Rahman Acar. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Kaidî, İsmail & Asker Vaizî. "Allame Tabatabaî, Suruş ve Müctehid Şebüsterî: Hermenötiğin Yeni Söylemi ve Kur'ân'daki Anlamın Belirginliği ve Çokluğu", *Misbah Dergisi* 9/16 (2020): 60.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Kandemir, Yaşar. "Ali, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 2/371-374. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kara, Mustafa. *Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz*. *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014): 69-102.
- Karaman, Hayrettin "Mezhepçilik ve Tarikatçılık", Yeni Şafak Gazetesi. Erişim 18.03.2020.
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/mezhepcilik-ve-tarikatcilik-2040883>.
- Karslı, İbrahim Hilmi. *Kur'ân Yorumlarında Kadın Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'ân Yorumlarındaki Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kâtip, Ahmet. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık: Sünnilik Şiilik İslâm Birliği*. çev. Muharrem Tan. 3. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

- Kavak, Özgür. *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rızâ Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kavak, Özgür. "Muhammed Reşid Rızâ el- Hüseyinî". ed. Bayram Ali Çetinkaya. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Kaya, Mesut. "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı". Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Kaya, Remzi. "Nesh Terimi ve Muhtevası". *İslâmi Araştırmalar*, 5 (1987): 93-99.
- Kızıltoprak, Süleyman. *Mısır'da İngiliz İşgali Osmanlı'nın Diplomasi Savaşı (1882-1887)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Keskioğlu, Osman. "Muhammed Abduh". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970).
- Mahmut Erol Kılıç, "Bana Göre İran'da Neler Oluyor", Yeni Şafak Gazetesi, 14 Ocak 2018, erişim 30.06.2019, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmud-erolkilic/bana-gore-iranda-ne-oluyor-2-2043073>.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 2. Baskı. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi, es-Sa'lebi Tefsirinde Mukatil b. Süleyman Rivayetleri*. Ankara: Kitabiyât, 2005.
- Koç, Turan. *Din Dili*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Usûlü ve Tarihi*. Ankara: STS Yayınları, 2015.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları Batı'da Yeni Dinî Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru Kummî*. 6 cilt. Kum: Dâru'l-Kitap, 1944.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 2. Baskı. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Ledâifu'l-işârât*. nşr. İbrahim Bisvî. 3. Mısır: Heyetü'l-Âmmetî'l-Mısıriyyeti fi'l-Kitâb, t.y.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2017.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfî*. ed. Ali Ekber Gaffarî - Muhammed Ahundî. 5 cilt. Tahran/İran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, 1407.
- Layish, Aharon. "Modernistlerin İslâm Hukukunun Sekülerleşmesine Katkısı" çev. Sami Erdem. *Dini Modernizmin Üç Şovalyesi* içinde, EK. 267-292. İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, 2013.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî, Muvattâ, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1997.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Ku'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: İlâhiyât, 2004.
- Matlûb, Ahmet. *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belağîyye ve tatavvurihâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an tefsîru Mâtürîdî, Te'vilâtü ehl-i sünnet*. nşr. Mecdî Baslûm. 10 cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlip. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. ed. Dr. Abdulfettah İsmail Şelbî. Mısır: Dârü'n-Nehdati, t.y.
- Mertoğlu, Suat. "Muhammed Hüseyin Tabâtabâî". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 39/306-308. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Mevdûdî, Ebu'l-Al'â. *Tefhimü'l-Kur'an Kur'an'ın Anlam ve Tefsiri*. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Kur'an-ı Kerîm'de İltifat Sanatı". *Diyanet İlmi Dergi*, 33/1 (1997): 15-35.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Nûh (a.s) Kıssası". *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, 7 (Mayıs 1998): 56-68.
- Mutahharî, Murteza. *İmâmet ve Rehberiyyet*. çev. Ünal Çetinkaya. Ankara: Endişe Yayınları, 1991.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Müderresî, Hüseyin. *Şîa Fıkında Akıl ve Gelenek -Genel Bir Bakış-*. çev. Necmeddin Güney. *Marife* 8/3 (2008): 403-415.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed. Sünenü'n-Nesâî. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. nşr. Yusuf Ali Bedîvî. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbnü Kesîr, 1999.
- Öz, Mustafa & Avni İlhan. "İmâmet". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 22/201-203. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Özek, Ali. "İmâmiyye-İsnaaşeriyye Şîası ve Tefsir Anlayışı". *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* içinde, 216-237. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abduh". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 30/482-487. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Özervarlı, M. Sait. "Reşîd Rızâ". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 35/14-18. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Öztürk, Mustafa. "Sünnî ve Şîî Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması". *İslâmiyât* 8/3 (2005): 96-120.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014): 11-68.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerîm Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l- Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Râğıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el- Müfredât fî ğarîbi'l- Kur'ân*. ed. Muhammed Seyyid Geylânî. Lübnan: Dârü'l- Ma'rife, t.y.

- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîru Fahri'r-Râzî-Mefâtihi'l-ğayb*. 32 cilt. Darü'l-Kitabi'l-Arabî, t.y.
- Rençber, Fevzi. "İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017): 77-102.
- Rızâ, Reşîd. *el-Menâr. Matbaatü'l-Menâr*, 1935 1898.
- Rızâ, Reşîd. *Târîhu üstâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*. 3 cilt. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1941.
- Rızâ, Reşîd. *es-Sünne ve's-Şia/el-Vehhâbiyye ve'r-Râfıza*. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1935.
- Rızâ, Reşîd. *Muhammedî Vahiy*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Rızâ, Reşîd. *İslâm'da Kadının Hukuku Kadınlara Çağrı*. çev. Mehmet Çelen. Malatya: Nida Yayınları, 2008.
- Rızâ, Reşîd. *Hilafet En Büyük Önderlik*. çev. Mehmet Çelen. 1. Baskı. İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri, 2010.
- Rızâ, Reşîd. *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına Reşid Rızâ*. çev. Özgür Kavak, ed. Suat Mertoğlu. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Rızâ, Reşîd. *Gerçek İslâm'da Birlik (Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid)*. çev. Hayrettin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Menhecu'l-medreseti'l-akliyyeti'l hadise fi't-tefsir*. 2. Baskı. Riyad, 1983.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Sarıtaş, Murat. "Muhammed Ahmed Halefullah". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, EK.2/295-298. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.
- Sennett, Richard. *Berber*, çev. İlkay Özküralpli. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Schacht, J. "Muhammed Abduh". *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugatı*. İstanbul: MEB Eskişehir Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 13 cilt. 1997.
- Semerraî, Hasib. *Dini Modernizmin Üç Şovalyesi*. çev. Ali Nar. İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, 2013.

- Shahavatov, Sabuhi. "İmâmiyye Şîa'sının Kur'ân'ın Tahrifine Yaklaşımı". *Usul: İslâm Araştırmaları*, 22 (Temmuz 2014).
- Shahavatov, Sabuhi. "Şîa'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (06 Ocak 2015): 107-118.
- Süyûtî Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî u'lûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Mütevellî Mansûr. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâsî, 2009.
- Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Menhecü'l-imam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Câmiatü'l-Kahire, 1984.
- Şehmuz Demir. *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması, Batı İle Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansıması*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 25/498-501. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yeni Dost, t.y.
- Şimşek, M. Said. "Kur'ân'da Nesh Meselesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (01 Mart 1986): 235-247.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî. *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l Kur'ân bi'l- Kur'ân*. 10 cilt. Kahire: el-Mektebetü İbn Teymiyye, 1977.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîr'il-Kur'ân*. 20 cilt. Menşurat-ü Cemaati'l-Müderresin fî Havzati'l-İlmiyyeti fî Kısmi'l-Mukaddeseti, t.y.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *İslâm'da Kur'ân*. çev. Ahmet Erdiñç. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *Ölümden Sonraki Hayat*. çev. Bahri Akyol. 1. Baskı. İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1996.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. "İmâmet Düşüncesi". çev. Mustafa Akçay. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004).
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *İslâm Sosyolojisi*. çev. Hasan Kanaatli. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2008.

- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *Tevhîd Risâleleri*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *Söyleşiler*. çev. İsmail Bendiderya. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *Özün Özü İrfan Dersleri*. çev. Talip Çetinkaya & Orhan Düz. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *Süneni'n- Nebi (Peygamberimizin Sünnetleri)*. çev. Turgut Atam. İstanbul: ASR Yayınları, 2015.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *Tüm Boyutları ile İslâm'da Şîa*. çev. Abbas Akyüz & Kadir Akaras. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2016.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *İslâm ve Çağdaş İnsan*. çev. Mustafa Yalçın. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2018.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *İslâm'da Kadın*. çev. Mustafa Yalçın. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2018.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. ed. Ahmet Muhammed Şakir. 24 cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taşpınar, Halil. "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003): 261-289.
- Taşpınar, Kadir. *Tefsirde Kıraat Olgusu Ebussuud Örneği*. Rize: STS Yayınları, 2016.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'ân'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar". *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009): 99-111.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-Akâid Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî* 4 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Mezhep". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 29/532-534. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Tottoli, Roberto. "İslâmî Literatürde İsrailiyat Teriminin Kökeni ve Kullanımı". çev. Mesut Kaya. *Marife Bilimsel Birikim* 10/2 (2010): 201-215.

- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Habib Amilî. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Uzun, Nihat. "Sahabenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015).
- Ünal, Yavuz. "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1993).
- Ünalın, Abdullah. *Şîa'da Hadis Usulü*. İstanbul: İşrak Yayınları, 2008.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tecvidi*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 29/537-542. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Vehbe Zuhaylî. *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*. çev. Abdurrahim Ural vd. 10 cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmî Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Yargıcı, Atilla. "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (01 Haziran 2006): 53-67.
- Yayla, Mansur, "İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin Bazı Tefsir Problemleri İle İlgili Görüşlerinin Mukayesesi", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 32/204-207. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 41/28-31. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.
- Yıldırım, Mustafa. "Nisâ Sûresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi". 533-546. İstanbul: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2012.
- Yılmaz, Muhammet. *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*. 1. Baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

- Yılmaz, Musa Kazım. "Şîa'nın Kur'ân İlimleri İle İlgili Görüşleri. Tarihte ve Günümüzde Şiilik", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik* içinde. İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 17, 1993.
- Yılmaz, Musa Kazım. "el-Mîzân". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 30/213-214. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Zebîdî, Muhibbu'd-Dîn Ebu'l-Feyz es-Seyyid Muhammed Murteza el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 cilt. Dâru'l-Hidâye, t.y.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirun*. 2. Baskı. 2 cilt. Dâru'l-Kütübi'l-Hadisîyyeti, 1976.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belağâ*. nşr. Muhammed Basil Uyuni's-Sûd. 2 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. ed. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. 4 cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübil İlmiyye, 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1995.

ÖZ GEÇMİŞ

Adı, Soyadı	İmran ÇELİK		
Doğum Yeri ve Yılı	Erzurum 1977		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça, Almanca ve İngilizce Orta Düzey		
Öğrenim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	1997	2002	KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2005	2008	ÇOMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2014	2020	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (/lar)		Başlama - Ayrılma Yılı	
1. Diyanet İşleri Başkanlığı		2001	2014
2. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi		2014	
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar	- İmran ÇELİK, <i>Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm Düşüncesi</i>, Kimlik Yayınları, 2017. - “Abduh-Reşid Rızâ ve Tabâtabâî'nin Tefsirlerinde Kadın Konusuna Yaklaşımları”, <i>Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, (Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU ile birlikte)		
Aldığı Ödüller	Teşekkür Belgeleri		
Diğer			
İletişim (eposta)	imran.celik@erdogan.edu.tr		