

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER ANABİLİM DALI**

**ÇAĞDAŞ SORUNLARIN TEFSİRE YANSIMASI: HAK DİNİ
KUR'AN DİLİ VE TEFSİRÜ'L-MENÂR ÖRNEĞİ**

Kevser YILDIRIR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Gökhan ATMACA

EYLÜL - 2023

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÇAĞDAŞ SORUNLARIN TEFSİRE YANSIMASI: HAK DİNİ
KUR'AN DİLİ VE TEFSİRÜ'L-MENÂR ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kevser YILDIRIR

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

“Bu tez 19/10/2023 tarihinde yüz yüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Ali KARATAŞ	Başarılı
Doç. Dr. Ahmet ÖZTÜRK	Başarılı
Doç. Dr. Gökhan ATMACA	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Kevser YILDIRIR

19/10/2023

ÖN SÖZ

Tefsirü'l-Menâr ve Hak Dini Kur'an Dili tefsirleri, çağdaş sorunların tefsirlere yansımalarının izinin sürülebileceği önemli eserlerdendir. Tefsirlerin telif edildiği çağ ise İslam dünyasının, Batı karşısında hezimetlere uğradığı ve yenilgilerle yüzleştiği bir döneme denk gelmektedir. Söz konusu süreçte alimler ve aydınlar, gerilemenin sebepleri üzerine kafa yormuşlar ve Müslümanların eski güçlerine kavuşabilmeleri için hal çaresi aramışlardır. Bu mütefekkirlerden çalışmamıza konu olan Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır; yaşadıkları çağdan etkilendikleri gibi fikirleri ve eserleri ile çağı da etkilemişlerdir. Alim olma vasfının onlara yüklediği sorumluluk ve bilinçle modern çağın sorunlarına çözüm üretme gayretinde olmuşlardır.

Biz de bu çalışmada, mezkûr çabaların izdüşümlerini *Menâr ve Hak Dini Kur'an Dili* tefsirleri üzerinden, bazı çağdaş teorik ve toplumsal sorunlar özelinde takip etmeyi hedeflemekteyiz.

Çalışma boyunca kıymetli tavsiye ve değerlendirmeleriyle tezin şekillenmesine katkı sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Gökhan Atmaca'ya şükranlarımı sunarım. Ayrıca destek veren dostlarıma ve hayır dualarını her zaman yanımda hissettiğim, üzerimdeki hakkı ödenmez emekleri için minnettar olduğum değerli anne ve babama teşekkürü bir borç bilirim.

Kevser YILDIRIR

19/10/2023

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: MÜELLİFLERİN YAŞADIĞI ÇAĞA GENEL BAKIŞ	7
1.1. Çağdaş Dönem ve Modernizm	7
1.1.1. Modernizmin Osmanlı Devleti ve Mısır’a Etkileri	10
1.1.2. İslam Modernizmi ve Kur’an Yorumlarına Etkisi	17
1.2. Modern Çağda Müfessir Olmak: Elmalılı Muhammed Yazır, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın Hayatı ve Eserleri	24
1.2.1. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Hayatı ve Eserleri.....	24
1.2.2. Muhammed Abduh’un Hayatı ve Eserleri	25
1.2.3. Reşîd Rızâ’nın Hayatı ve Eserleri	27
1.3.Modernizmin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın Tefsir Anlayışına Etkisi	28
1.3.1. Modernizmin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’’ın Tefsir Anlayışına Etkisi	28
1.3.2. Modernizmin Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın Tefsir Anlayışına Etkisi	32
2. BÖLÜM: BAZI ÇAĞDAŞ TEORİK SORUNLARIN HAK DİNİ KUR’AN DİLİ VE TEFSİRÜ’L- MENÂR’A YANSIMASI.....	36
2.1. Tercüme Meselesi ve “Türkçe Kur’an” Tartışmaları	37
2.2. Akıl-Nakil İlişkisi	47
2.3. Din-Bilim İlişkisi	56
2.4. İhya-İslah-Tecdit	67
3. BÖLÜM: BAZI ÇAĞDAŞ TOPLUMSAL SORUNLARIN HAK DİNİ KUR’AN DİLİ VE TEFSİRÜ’L-MENÂR’A YANSIMASI.....	81
3.1. Kadın Üzerinden Yapılan Tartışmalar.....	82
3.1.1. Yaratılış ve Kadın Tasavvuru.....	84
3.1.2. Kadın-Erkek Üstünlüğü/Eşitliği ve Kadının Konumu	91

3.1.3. Ahval-i Şahsiyye Hukukunda Bazı Tartışmalı Konular.....	101
3.1.3.1. Çok Eşlilik	101
3.1.3.2. Kadının Mirastan Aldığı Pay.....	107
3.1.4. Kadının Şahitliği	111
3.2. Devlet Yönetim Şekli ve Şûra	114
3.3. Ekonomik Sistem ve Ribâ	119
3.4. İnanç Özgürlüğü ve İrtidat.....	127
SONUÇ	134
KAYNAKÇA.....	138
ÖZ GEÇMİŞ	152

KISALTMALAR

B.y.	: Basım Yeri Yok
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı
Haz.	: Hazırlayan
H.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
İSAR	: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
KURAMER	: Kur'an-ı Kerim Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölüm Tarihi
R.a.	: Radiyallahu Anhu
S.a.s.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
Sad.	: Sadeleştiren
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik Eden
TYB	: Türkiye Yazarlar Birliği
Ts.	: Tarihsiz
Vb.	: Ve Benzeri
Vd.	: Ve Diğerleri
Y.y.	: Yayın Yeri Yok

ÖZET	
Başlık: Çağdaş Sorunların Tefsire Yansıması: Hak Dini Kur'an Dili ve Tefsîrî'l-Menâr Örneği	
Yazar: Kevser YILDIRIR	
Danışman: Doç. Dr. Gökhan ATMACA	
Kabul Tarihi: 19/10/2023	Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 152 (ana kısım)
On dokuzuncu yüzyıl, Batı karşısında İslam coğrafyalarının çok yönlü yenilgiler yaşadığı, İslam mütefekkirlerinin Müslümanların yeniden yükselişine dair fikirler ürettikleri bir çağa işaret etmektedir. Bizim çalışmamız da bu çağda telif edilen <i>Menâr</i> ve <i>Hak Dini Kur'an Dili</i> tefsirlerine, bazı çağdaş sorunların nasıl yansıdığını incelemektedir. Tezimiz; üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde; çağı anlamanın, fikirleri ve müfessirleri anlamak için önemli bir yol olacağı düşüncesiyle modern döneme, modernizm ve İslam modernizmi kavramları eşliğinde panoramik olarak bakılmış, müfessirlerin kısa hayat hikayelerine değinilmiştir. İkinci bölümde; ilk bölümde çerçevesi çizilen çağın, ele aldığımız tefsirlerdeki teorik meselelere nasıl aksettiği incelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise ilk iki bölümde ele alınan zemin ve zihinsel arka planın, bazı çağdaş toplumsal sorunlar özelinde pratiğe dökülme çabalarının, <i>Menâr</i> ve <i>Hak Dini Kur'an Dili</i> tefsirlerindeki izdüşümleri ele alınmıştır. “Çağdaş Sorunların Tefsire Yansıması” başlığı, bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacak içerikte ve kapsamda olsa da çağı ve ele alığımız tefsirleri en iyi yansıttığını düşündüğümüz bazı çağdaş sorunlar seçilerek konu sınırlandırılmıştır. “Çağdaş” kelimesi de bir döneme işaret edecek şekilde kullanılarak, diğer tanımlamaları dışarıda bırakmak hedeflenmiştir. Tezimizde, <i>Menâr</i> ve <i>Hak Dini Kur'an Dili</i> tefsirlerine; çağın ruhunun ve modernizmin, farklı oranlarda da olsa etki ettiği tespit edilmiştir. Bu etkilerin yer yer farklılaşmasında, -diğer unsurları dışarıda tutarsak- tefsirlerin aynı çağda olsa da farklı coğrafyalarda ve siyasi koşullarda telif edilmelerinin rol oynadığı düşünülmüştür. Her iki tefsirde de bazı çağdaş teorik ve toplumsal problemlerin ele alınmasında modern dönemin akımlarının izlerine rastlanılmıştır. Bu izler, <i>Menâr</i> tefsirinde bariz olarak <i>Hak Dini Kur'an Dili</i> tefsirinde daha örtülü olarak göze çarpmıştır.	
Anahtar Kelimeler: Tefsîrî'l-Menâr, Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri, Çağdaş Dönem, Modernizm, Çağdaş Sorunlar	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Reflection of Contemporary Problems on Tafsir: The Example of Hak Dini Kur'an Dili and Tafsir al-Manar	
Author of Thesis: Kevser YILDIRIR	
Supervisor: Assoc. Prof. Gökhan ATMACA	
Accepted Date: 19/10/2023	Number of Pages: v (pre text) + 152 (main body)
The nineteenth century marks an era when Islamic geographies suffered multiple defeats against the West, and Islamic thinkers produced ideas about the resurgence of Muslims. Our study also examines how some contemporary problems were reflected in the interpretations of Tafsir al-Manar and Hak Dini Kur'an Dili, which were compiled in this era. Our thesis; consists of three main parts. In the first part, with the thought that understanding the age will be an important way to understand the ideas and commentators, the modern period is looked at panoramically with the concepts of modernism and Islamic modernism, and the short life stories of the commentators are mentioned. In the second part, in the first chapter it has been examined how the era, whose framework is drawn, reflects on the theoretical issues in the tafsir we have discussed. In the third and last chapter, the reflections of the ground and mental background discussed in the first two chapters, and the efforts to put them into practice in terms of some contemporary social problems, in the interpretations of Manar and Hak Dini Kur'an Dili are discussed. Even though the title of "Contemporary Problems" has a content and scope that goes beyond the limits of a master's thesis, the subject has been limited by selecting some contemporary problems that we think best reflect the era and the interpretations we are dealing with. The word "contemporary" is also used to indicate a period, aiming to exclude other definitions. In our thesis, the interpretations of Manar and Hak Dini Kur'an Dili; it has been determined that the spirit of the age and modernism have an effect, albeit at different rates. It has been thought that if we exclude other elements, the fact that tafsirs were compiled in different geographies and political conditions played a role in the differentiation of these effects from place to place. In both tafsir, traces of the movements of the modern period were found in the handling of some contemporary theoretical and social problems. These traces were evident in Manar's tafsir, and more implicitly in Hak Dini Kur'an Dili tafsir.	
Keywords: Tafsir al-Manar, Hak Dini Kur'an Dili, Contemporary Period, Modernism, Contemporary Problems	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Bu tezin konusu, bazı çağdaş sorunların tefsirlere yansımalarının, *Tefsîrû'l-Menâr* ve *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirleri üzerinden incelenmesini içerir. Batı'da on yedinci yüz yıldan itibaren başladığı düşünülen çağdaşlaşma serüveni, İslam dünyasında, özellikle on dokuzuncu yüz yılda belirgin etkilere sahip olmuştur. Bu dönemde Batı ile İslam dünyası siyasi, askerî ve kültürel sebeplerle etkileşim halinde olmuş, ne ki bu karşılaşma ve etkileşimler ikincisinin aleyhine olacak şekilde tezahür etmiştir. Çok yönlü hezimetler ve özellikle savaş meydanlarında yaşanan ağır mağlubiyetler, İslam alimlerini gerileme üzerine düşünmeye ve düşüştüğü yeniden yükselmeye yönelik çözüm arayışına itmiştir. İslam mütefekkirlerinden bazıları, Müslümanların gerileme sebebini; nassların yanlış ya da eksik yorumlanması ile dinin aslından uzaklaşılmasına bağlamışlardır. Durumu Müslümanların lehine çevirmek için ise dinin özüne; başka bir ifadeyle Kur'an'a, sünnete ve selef-i salihin yoluna dönmenin bununla birlikte dini düşünceyi ıslah etmenin gerekliliğini savunmuşlardır. Sonraları Neo Selefilik ya da İslam Modernizmi olarak adlandırılacak bu fikrî akımın tefsirde en önemli temsilcilerinden biri Muhammed Abduh (ö. 1905) sayılmıştır. Abduh'un en sadık talebelerinden Reşîd Rızâ (ö. 1935) ile ortak telifi sayılan ve *Menâr* tefsiri adıyla meşhur olan *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-hakîm*; ıslah-tecdit söylemiyle çağın ihtiyaçlarına çözüm üretecek yeni bir tefsir anlayışı teklif etmektedir. Ayrıca Batı dünyasıyla karşılaşmanın ve çağdaş meselelerin tefsire yansımalarının izinin sürülebileceği önemli eserlerdendir. Tüm bu nedenlerle tezimizde çalışmak için ilk olarak *Menâr* tefsirini seçtik.

Çalışmamıza konu olan ikinci eser *Hak Dini Kur'an Dili* müellifi Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942) ise Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerine; dolayısıyla Osmanlı modernleşmesine şahit olmuş çok yönlü bir mütefekkir ve alimdir. Öte yandan Cumhuriyet döneminde kendisine ilk Türkçe tefsir ve meal yazma görevi devlet tarafından tevdi edilmiştir. Bu saikler, çağdaş meselelerin tefsire izdüşümlerini takip edebileceğimiz mezkûr eseri seçmemizde etkili olmuştur.

Bu çalışmada, *Menâr* ve *Hak Dini Kur'ân Dili* tefsirlerinin içine doğdukları modern dönem, müfessirlerin çağın ruhundan etkilenip etkilenmediklerini daha sağlıklı bir şekilde ortaya koyma hedefine yönelik olarak panoramik bir şekilde ele alınacaktır.

Tefsirlerden bazı çağdaş teorik ve toplumsal meseleler seçilerek, bu konularla ilişkilendirilen ayetlerin ne şekilde yorumlandığı incelenecektir. Müfessirlerin görüşleri, ayrıldıkları ve birleştikleri hususlar tespit edilerek mukayese edilecektir. Ayrıca varsa geleneksel tefsir yaklaşımlarından farklılaştıkları fikirlere mümkün olduğunca değinilecektir.

Tezimizde temelde üç soruya cevap aranmaktadır. İlki, müelliflerin içine doğdukları çağ ve modernizm, yaşadıkları Türkiye ve Mısır'a, dolayısıyla Abduh, Reşîd Rızâ ve Elmalılı'nın fikirlerine ve Kur'an yorumlarına etki etmiş midir? İkinci soru, aynı çağda ayrı yerlerde bulunan müfessirlerin görüşlerine, yaşadıkları coğrafyalardaki farklı siyasi, askeri, sosyal ve etnik şartlar tesir etmiş midir? Üçüncü olarak ise ilk iki sorunun olumlu cevaplanması halinde bu etkiler müfessirlerin tefsirlerine, bazı çağdaş teorik ve toplumsal sorunlara bakışlarına yansımış mıdır?

Çalışmamız, bahsi geçen sorulara cevap arama amacına matuf olarak üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tezimize konu olan çağdaş sorunların ortaya çıktığı modern çağa göz atılmıştır. Ayrıca modernizmin ve İslam modernizminin Elmalılı Hamdi Yazır'ın yaşadığı Türkiye'ye ve Muhammed Abduh ile Reşîd Rızâ'nın yaşadığı Mısır'a; nasıl etki ettiği incelenmiştir. Müfessirlerin kısa hayat hikayelerine değinilerek bölüm tamamlanmıştır.

İkinci bölüm, ilk bölüm ile çerçevesi çizilen modern dönemde, hararetli tartışmalara konu olan bazı çağdaş teorik meselelerin *Menâr ve Hak Dini Kur'an Dili* tefsirine yansımalarını aktarılmıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın tercümesi konusuna, çağdaş bir mesele olan "Türkçe Kur'an" tartışmaları üzerinden yer verilmiştir. Ayrıca Aydınlanma Dönemi pozitivist ve rasyonalist bakış açısı ile klasik dönemden farklı bir zeminde tartışılan akıl-nakil, din-bilim ilişkilerine müfessirlerin hangi açıdan baktıkları, ıslah-tecdit düşünceleri ile teorik ve pratik problemlere önerdikleri çözümler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tezimizin üçüncü ve son bölümünde; müfessirlerin fikirlerini, bazı çağdaş toplumsal meseleler özelinde pratiğe dökme çabaları ele alınmıştır. Çalışmamızın bu bölümü, müfessirlerin çağdaş toplumsal sorunlara dair görüşlerini, on dokuzuncu yüzyıl modern çağın sosyal, toplumsal, ekonomik şartlarında serdetmiş olmaları hasebiyle ilk bölümle; bazı teorik yaklaşımlarını ete kemiğe bürüyerek toplumsal hayatla uzlaştırma gayretlerini ele alacak olması nedeniyle ikinci bölümle irtibatlıdır. İlk bölümleri tamamlayıcı olması

gayesiyle ele alınan bazı çağdaş toplumsal meseleler seçilirken, bu konuların mümkün olduğunca farklı noktalardan döneme ayna olması hedeflenmiştir. Bununla birlikte kadına dair meseleler, aynı anda teorik ve pratik açıdan modernizm etkilerinin izinin sürülebileceği mümbit bir alan olarak görüldüğü için diğer başlıklara oranla daha ayrıntılı ele alınmıştır.

Çalışmanın Önemi

Tefsîrû'l-Menâr ve *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirleri, Batı'nın artık birçok yönden İslam coğrafyalarında hakimiyetini ilan ettiği bir dönemde telif edilmiştir. On sekizinci yüzyılda Avrupa'da başlayan Aydınlanma dönemiyle gelenek, din ve kutsal metinler sorgulanarak; yerine seküler dünya görüşü, akıl ve bilim koyulmaya çalışılmıştır. Bilimdeki gelişmeler Sanayi Devriminin gerçekleşmesine zemin hazırlamış, sonrasında yaşanan teknolojik hamleler ve sömürü faaliyetleriyle Batı, İslam coğrafyaları üzerindeki etkinliğini güçlendirmiştir.

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise Batı dünyası karşısındaki yenilgilerin sadece siyasi ve askerî olmadığı anlaşılmış; kültürel, içtimai ve ilmî açıdan İslam dünyası, Batı dünyasının meydan okumalarıyla karşı karşıya kalmıştır. Dinin, ilerlemenin önündeki engel olduğu iddia dılmıştır. Bu meydan okumalar karşısında Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Elmalılı Hamdi Yazır da birçok Osmanlı aydını gibi hem İslam dinini savunmak hem de Müslümanları eski gücüne kavuşturmak için fikir üretmiş ve eserler kaleme almıştır. Yeniden İslam'a dayalı bir medeniyetin kurulması, çağdaş problemlere dinden çözümler üretilebilmesi gayreti ve endişesini taşımışlar, tefsirlerini bu sorumlulukla kaleme almışlardır. Dolayısıyla çağdaş problemlerin bu iki tefsir üzerinden incelenmesinin hem geleneğe hem de yeni olana direncin ölçülebilmesi adına önemli çıktılar vereceğine inanıyoruz.

Çalışmayı önemli kıldığını düşündüğümüz diğer bir husus incelediğimiz tefsirlerin aynı çağda ancak farklı coğrafyalarda ve siyasi şartlarda yazılmalarıdır. *Hak Dini Kur'an Dili*, Cumhuriyet Türkiye'sinde devlet eliyle yazdırılmış bir eserdir. Dolayısıyla Elmalılı Hamdi Yazır'ın çağdaş meselelere bakış açısından hem modern dönemin etkilerinin hem de eserini kaleme aldığı siyasi ve ideolojik arka planın okunabileceğine inanıyoruz. Öte yandan *Menâr* tefsirinin telifi de Mısır'ın Osmanlı toprak parçalarından ayrıldığı, sömürgecilik ve milliyetçilik akımlarının baş gösterdiği bir döneme tekabül eder. Böyle

bir vasatta Abduh ve talebesi Reşîd Rızâ ihya- tecdit düşünceleri ve İslam'ın özüne dönüş söylemleriyle ıslah projelerini dile getirmişlerdir. Gelenekle aralarına mesafe koyan tavırları ve hidayet eksenli bakış açıları ile yeni bir tefsir anlayışı önermişlerdir. Müfessirlerin içinde bulundukları coğrafya ve siyasal şartların meselelere bakış açısına etkisini ortaya koyabilmek açısından çalışmamıza konu olan bu iki eserin önem arz ettiğini düşünüyoruz.

Gerek *Hak Dini Kur'an Dili* gerekse *Menar* tefsiri eserleriyle ilgili birçok ilmî araştırma¹ mevcuttur. Araştırmalarımız neticesinde mevzubahis iki tefsir özelinde Kur'an kıssalarındaki yorum farklılıklarının mukayese edildiği ve 2023 yılında yayınlanmış bir doktora tezi tespit ettik.² Ancak bu çalışma, muhteva ve kapsam açısından bizim tezimizden ayrılmaktadır. Bahsi geçen doktora tezi dışında ele aldığımız tefsirleri kıyaslayan başka bir esere rastlamadık. Aynı çağda telif edilmiş, yaşadığı çağı etkilediği gibi yaşadığı çağdan da etkilenmiş bu iki eserin çağdaş meseleleri ele alışının mukayese edilmemesi bize göre bir eksikliktir. Söz konusu boşluğun giderilmesinde katkı sunması niyetiyle tezimizin konusunu belirledik. Bizim çalışmamızı -konu ile ilgili yapılan diğer çalışmalardan- ayıran husus, çağdaş dönemde telif edilen *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Menâr* tefsirlerinin çağdaş meseleleri ele alışının hem bazı çağdaş teorik hem de toplumsal meseleler üzerinden mukayeseli olarak ele almamızdır. Böylece müfessirlerin çağdaş meseleler üzerinden zihnî arka planları ortaya koyulmaya çalışılırken, bunların toplumsal hayata tatbikinin izlerinin de sürülmesi hedeflenmiştir.

Çalışmanın Amacı

Bu tezin amacı, bazı çağdaş teorik ve toplumsal meselelerin tefsirlere yansımalarını, *Menâr* ve *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirleri özelinde mukayeseli bir şekilde ele almaktır. Bu bağlamda modern dönemde yeni bir fikrî zeminde tartışılan meseleler ve söz konusu meseleler hakkındaki Kur'an yorumları, mezkûr iki tefsir baz alınarak incelenecektir. Bu yapılırken de modern dönemin hâkim dünya görüşünün çalışmamıza konu olan tefsirlere ve Kur'an yorumlarına yansımaları irdelenecektir.

¹ Biz bu çalışmaları, epey bir yekûn tutacağı düşüncesiyle tek tek zikretmedik. İlgili çalışmalar tez ve makale veri tabanlarından takip edilebilir.

² Ali Kemal Seyis, *Menâr ve Hak Dini Kur'an Dili Tefsirlerinde Kur'an Kıssaları Üzerinde Yorum Farkları* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

Öte yandan eserlerin kaleme alındığı çağda, İslam dünyasının içinde bulunduğu askerî, kültürel, siyasi ortam ve çağa damgasını vuran “modernizm” ve “Batı” gibi yeni fenomenlerin Kur’an yorumlarına, tefsir geleneğine ve bazı çağdaş meselelerin ele alınışına etkileri incelenecektir.

Bir tarafta ıslah-tecdit söylemiyle yeniyi savunup gelenekle arasına mesafe koymayı ön gören ve yorumlarını bu eksende serdeden *Menâr* tefsiri; diğer tarafta gelenekle bağını koparmadan yeniyi de kucak açan *Hak Dini Kur’an Dili* tefsirinin çağdaş meselelere bakış açısının karşılaştırılmasının, dönemi ve müfessirlerin fikirlerinin arka planını çözümleme noktasında alana mütevazı bir katkı sunması hedeflenmektedir.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamız, iki farklı eserin mukayesesini içerdiği için, meselelerin ele alınışı karşılaştırma metoduna dayanmaktadır. Bu yapılırken de deskriptif yöntem esas alınmış, *Menâr* ve *Hak Dini Kur’ân Dili* tefsirindeki bazı çağdaş meselelere bakış açısı, eserlerde yer verilen haliyle betimlenmiş, varsa aralarındaki görüş farkları mukayese edilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili bazı klasik ve çağdaş dönem alimlerinin fikirlerine yer verilerek konunun geçmiş ve yaşanan çağla bağlantısı kurulmaya çalışılmıştır. Yeri geldikçe de şahsi fikir, eleştiri ve değerlendirmelerimiz eklenmiştir.

Çalışmamıza konu olan *Menâr* tefsiri müellifleri Abduh ve Reşîd Rızâ, kimi çevrelerce ıslahatçı olarak görülmüş ve teveccühe mazhar olmuşlar, kimi çevrelerce ise ağır eleştirilere maruz kalmışlardır. Biz çalışmamızda iki kesimin görüşlerini ya da spekülasyonlarını bir tarafa bırakarak, onları tarafsız bir bakış açısıyla eserleri üzerinden anlamaya gayret ettik.

Tezimizde temel başvuru kaynağımız, asıl adı *Tefsîr’ul Kur’ani’l-hakîm* olan *Menâr* tefsiri ve *Hak Dini Kur’an Dili* tefsirleri ile müfessirlerin diğer eserleri ve makaleleridir. Bunun yanı sıra klasik ve çağdaş tefsirlerden, ayrıca çeşitli ilmî ve akademik eserlerden istifade edilmiştir.

“Çağdaş Problemlerin Tefsire Yansıması” bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacak, kapsamı hayli geniş ve yoruma açık bir başlık olsa da çalışmamızın içeriğinde, bu problemlerden çağı ve müfessirleri en iyi yansıttığını düşündüğümüz meseleleri seçerek konuyu sınırlandırdık. Çağdaş kelimesini belli bir döneme işaret edecek manada kullanarak diğer tanımlamaları dışarıda bırakmaya gayret ettik.

Çalışmanın zorluklarından biri, *Menâr* tefsirinin tek eser olması ancak iki müellif tarafından telif edilmesidir. Her ne kadar müellifler arasında hoca talebe ilişkisi olsa da fikir ve yöntemlerinde yer yer farklılaşma tespit edilmiş, bu durum da elde ettiğimiz bulguları tefsire dayandırma noktasında sıkıntıya sebebiyet vermiştir. Biz de müfessirlerin ayrıştığı noktaları çalışmamızda belirtip bu durumlarda tefsire değil kişilere atıfta bulunarak düşünceleri değerlendirme yolunu tuttuk. Bu ise iki eseri karşılaştırma düşüncesiyle çıktığımız yolda zaman zaman üç müfessiri değerlendirme gibi bir güçlüğü karşımıza çıkarmıştır.



1. BÖLÜM: MÜELLİFLERİN YAŞADIĞI ÇAĞA GENEL BAKIŞ

Her insan yaşadığı çağdan az ya da çok etkilenir. İnsanlar gibi fikrî akımlar da ortaya çıktığı dönemin izlerini taşır. Bu sebeple bir müellifin yahut fikrî oluşumun içine doğduğu çağı anlamamanın, mevzubahis kişileri ve düşünsel faaliyetleri anlamada, önemli bir rol oynadığını düşünüyoruz. Bu kanımızdan yola çıkarak birinci bölümün ilk kısmında, Elmalılı Hamdi Yazır, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın yaşadıkları çağı ve bu çağa damgasını vuran modernizmi kısa bir tarihî seyir ile ele alacağız.

Bu bölümdeki bir diğer başlık altında, modernizmin İslam dünyasında nasıl aksülamel bulduğuna, çalışmamıza konu olan müelliflerin yaşadıkları Türkiye ve Mısır özelinde değinilip, “İslam Modernizmi”nin doğuşu, ana hatlarıyla anlatılacaktır. İslam modernizminin karakteristik özellikleri, temel eğilimleri, geleneksel tefsir anlayışına bakış açıları ve Kur'an'ı anlamada teklif ettikleri yöntemler aktarılarak, bu ekolün Kur'an yorumlarına etkileri ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Son kısımda ise modern dönem problemlerinin, müfessirlere yüklediği sorumluluğu daha iyi analiz etmemize yardımcı olacağı kanaati ile; Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın ilmî kişiliğine göz atılacak; modernizmin, onların ve tefsirlerinin üzerindeki etkileri irdelenecektir.

1.1. Çağdaş Dönem ve Modernizm

Modern, modernizm, modernite kavramlarının; muhteva ve kapsam açısından üzerinde mutabakata varılan tanımları mevcut değildir. Bu durumun siyasi, dilbilimsel ve tarihî sebeplerinden bahsedilebilir.³ Modern kavramı, ilk kez milattan sonra beşinci yüzyılda “antik” kelimesinin karşıtı olacak şekilde Hristiyanlığı, pagan kültüründen ayırmak için kullanılmıştır. Hristiyan orta çağında tamamen başka bir anlam kazanarak, gelenek dışı olanın kötülenmesini ve dışlanmasını ifade etmiştir. Ancak kavramın bahsi geçen iki kullanımının ardından asıl değişimi Rönesans sonrası gerçekleşmiştir ve bu dönemden sonra modern, uyanışı içerecek şekilde anlaşılmıştır. On yedinci yüzyıldan itibaren ise “gelenekten üstün” ve “yeni” olana işaret edecek manada kullanılmıştır.⁴

Modern sözcüğünün, “güncel ve yakın zaman aralığını” ifade etmesi yönüyle günümüzdeki “çağdaş” kavramını karşıladığı söylenebilir. Bugüne ait olmaya ve dünden

³ Yakup Kahraman, *Türkiye’de Modern Bilincin Oluşumu* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 12.

⁴ Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 2/1334.

farklı bir zamansal farklılığa işaret ettiği düşünülebilir.⁵ Ancak açıklığa kavuşması gereken önemli bir husus, bugüne ait olan/modern; eskiyi/geleneği yenileyip güncelleyerek korumayı mı ifade etmektedir, yoksa eskiyi/geleneği ortadan kaldırmak suretiyle var olmayı mı? Bu ayrım daha sonraları modern/geleneksel tartışmalarına zemin hazırlayacaktır.⁶

Marshall Berman (ö.2013), modernliğin tarihini, üç evre ile ele almaktadır. İlk evre, on altıncı yüzyılın başlarından on sekizinci yüzyılın başına kadar olan süreçtir ki bu dönemde modern hayat, anlamlandırılmaya ve algılanmaya çalışılmıştır. İkinci evre, devrim dalgalarının olduğu, Fransız devrimi ve etkileriyle modern kamunun oluştuğu; bireysel, toplumsal, siyasal neredeyse yaşamın her alanını kapsayan değişimler ve dönüşümlerin gerçekleştiği evredir. Üçüncü ve son evrede ise modernleşme süreci artık tüm dünyayı etkilemiş, sanat ve düşünce alanında önemli bir gelişme göstermiştir.⁷

Anthony Giddens ise modernliği “on yedinci asırda Avrupa’da ortaya çıkan ve daha sonra neredeyse tüm dünyayı etkileyen toplumsal yaşantı ve örgütlenme şekilleri” olarak tanımlar. Bu tanımda her ne kadar bir zaman dilimi ve coğrafyaya atıf yapsa da modernliğin ana karakterinin bir “kara kutu” olduğunu ifade eder.⁸

On altıncı yüzyıl Rönesans hareketinin, modernizmin doğa ve teknik düşüncesinin temeli olduğu söylenebilir. On yedinci yüzyıl doğa bilim anlayışıyla modern; orta çağ ve skolastik düşüncenin zıddı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Tanrı’yı değil insanı merkeze alması, bilimsel gelişmeleri delillendirmeye çalışan yöntemi sebebiyle bu dönem modern olarak nitelendirilmiştir.⁹ Deneysel yöntemlerle ortaya çıkan doğa bilimlerindeki buluşlar yeninin üstün sayılmasına, eskinin geçerliliğini yitirdiğine dair anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁰

Rönesans, Reform hareketlerinin ve coğrafi keşiflerin ardından meydana gelen bu bilimsel ve düşünsel gelişmeler Aydınlanma döneminin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Aydınlanma dönemi ile doğa bilimleri, toplumsal yapıyı şekillendirmeye başlamış; akıl merkezli düşünme, hâkim paradigmatik yapıyı oluşturmuştur. Bu döneme kadar modern

⁵ Kahraman, *Türkiye’de Modern Bilincin Oluşumu*, 15.

⁶ David Frisby, *Modernlik Fragmanları*, çev. Akın Terzi (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 24.

⁷ Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 29.

⁸ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 9.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 438.

¹⁰ Kahraman, *Türkiye’de Modern Bilincin Oluşumu*, 24.

kavramı, zamansal olarak geçmişte kalanı dışlamazken; akli önceleyen düşünme tarzı ile dinî metinler sorgulanmış, akli olan tercih edilmiş, metafizik olana şüphe ile bakılmaya başlanmış ve geçmişte kalana karşı olumsuzlama tavrı ortaya çıkmıştır.¹¹

Akılcılık, hümanizm, ilerlemecilik, deizm/ateizm Aydınlanma'nın genel eğilimleri olarak tezahür etmiştir. Din ve inançlar, ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak görülmüş, akıl ve bilim ise ilerlemenin şartı addedilmiştir.¹² Eski ile yeni, gelenek ile modern arasında kopuş yaşanmış ve aralarında zıtlık olduğu varsayılmıştır. Modern; yeniye ve ilerlemeyi, gelenek ise olumsuz mana içerecek şekilde eskiyi, geçerliliğini yitirmiş olanı ve gerilemeyi temsil eder olmuştur. Böylece modern tavrın Aydınlanma ile ete kemiğe büründüğü söylenebilir.¹³

Modern kavramının bir tavra ve düşünceye dönüşmüş haliyle modernizm, genel olarak “gelenekseli, modern olana; yerleşik olanı ise yeniye tâbi kılma eğilimi ya da düşünüş tarzı” olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ İkinci dünya savaşı sonrası, Batı dışı toplumların geri kalmışlıklarından kurtarılması için, Batı'yı örnek alarak modernleştirilmesi gerektiğini savunan bir teori geliştirilmiştir.¹⁵ Buna göre Batı'nın ekonomik, sosyal, politik ve kültürel sistemleri model alınmalıdır. Batı dışı toplumların modernleşme hedeflerine ulaşmaları için buna engel teşkil eden geleneksel öğeleri ortadan kaldırmaları gerekmektedir. Bu bakış açısı, tüm toplumların Batı ile benzer aşamalardan geçeceğini iddia etmesi ve Batı merkezli olması nedeniyle eleştirilmiş olsa da Batı dışında değerlendirilen başta Osmanlı Devleti olmak üzere birçok toplumu etkisi altına almıştır.¹⁶ Fransız devrimi ve ardından Endüstri devrimi ile Batı, o zamana kadar sahip olmadığı güç ve refaha kavuşmuştur. Ne var ki coğrafi ya da kültürel anlamda Batılı sayılmayan Osmanlı gibi toplumlarla, Batılı sayılan toplumlar arasında ekonomik ve teknolojik açıdan büyük bir uçurum oluşmuştur. Bu toplumlar ise açığı kapatmak için modernleşmede çare aramışlar ve batılılaşma hareketini benimseme yolunu tutmuşlardır.¹⁷

¹¹ Ayşe Usta, “Aydınlanma Düşüncesine Kısa Bir Bakış”, *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 75.

¹² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 563.

¹³ Kahraman, *Türkiye’de Modern Bilincin Oluşumu*, 25.

¹⁴ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 2/1342.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. “Modernleşme Teorisi” maddesi, Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 1/1343.

¹⁶ Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 9.

¹⁷ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 10.

Modernleşme ve modernizm konusu müstakil çalışmalar gerektiren kapsamlı meseleler oldukları için biz, sonraki başlıklara girizgâh olacak şekilde ana hatlarıyla bu konulara değindik. Sonraki başlıkta; Muhammed Abduh, Reşid Rızâ ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın yaşadığı çağda etkileri güçlü olan bu toplumsal ve düşünsel gelişmelerden mezkûr müelliflerin hangi ölçüde etkilendiklerini ortaya koyma açısından, yaşadıkları coğrafyalarda modernizm etkilerini ele almanın uygun olacağını düşünüyoruz.

1.1.1. Modernizmin Osmanlı Devleti ve Mısır'a Etkileri

Avrupa ile Osmanlı Devleti siyasal, ekonomik hatta kültürel olarak her dönemde etkileşim halinde olmuştur. Ne var ki imparatorluk, yükselme döneminde kendi medeniyetini Batı'dan üstün saymış, dolayısıyla Batı'yı izlemek ve gerektiğinde; pusula, haritacılık, saatçilik gibi konularda Avrupa'yı takip etmek; devlet ve toplumca problem olarak görülmemiştir.¹⁸ Gerileme Döneminde ise yaşanan mağlubiyetler, Batı'nın karşısında askerî olarak geri kalmışlığa bağlanmıştır. On sekizinci yüzyıl başlarında Batı'nın askerî üstünlüğü kabul edilmiş, ordu ile ilgili teknolojinin imparatorluğa nasıl aktarılabilceği bir devlet meselesi haline gelmiştir. Gerilemeyi, dinin özünü kaybetmeye bağlayan anlayış ise bazı ulema arasında tartışılır olmuştur.¹⁹

Osmanlı Devleti'nin eski güç ve ihtişamını kaybettiği, 1699 Karlofça Anlaşması ile resmîyet kazanmıştır ve bu anlaşma bir devrin kapanıp yeni bir devrin açılışı olarak görülmüştür. Karlofça, Pasarofça ve art arda yaşanan yenilgiler gerek içte gerekse dışta, imparatorluğun güç ve otorite kaybına yol açmıştır.²⁰ Bu mağlubiyetlerden kurtulmanın yolu olarak görülen Batı'yı askerî anlamda örnek alma çabaları, özellikle III. Selim (ö. 1808) döneminde hızlanmış, öyle ki kendisi yaptığı reformlarla Osmanlı-Türk batılılaşma hareketinin öncüsü sayılmıştır. Sultan Selim'i, bu reformları yapmaya iten temel gerekçelerden biri, askerî açıdan gelişip devleti eski gücüne getirme düşüncesi olmuştur. Ancak Osmanlı toplumunun geleneksel yapısı ve çıkarları tehlikeye giren kesimlerin tutumları nedeniyle bu reformlar sekteye uğramıştır.²¹

¹⁸ Kahraman, *Türkiye'de Modern Bilincin Oluşumu*, 67.

¹⁹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 11.

²⁰ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2013), 54.

²¹ Halil İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 51.

Osmanlı toplumu, genel olarak Avrupa'yı noksan ve hakikat değeri olmayan bir coğrafya ve kültür olarak görüyordu. Avrupa teknik değil de teolojik bir bakış açısıyla değerlendirilerek ehl-i küfür sayılıyor; oradan gelen yenilikler ise toplum nezdinde muteber görülüyordu.²² Dolayısıyla on sekizinci yüzyıla kadar Osmanlı düşünürleri, karşı karşıya kaldıkları siyasal, ekonomik, teknik ve toplumsal problemlerden kurtulmanın çaresini sistemli bir Batı tarzı değişimde aramamışlardır. Kurtuluşun, eskiyi yeniden canlandırmak ve İslam'a bağlılıkla gerçekleştirebileceğine inanmışlardır.²³

Reformların, bu yeniliklere karşı çıkan kesimler sebebiyle istenilen başarıya ulaşmaması, tahta çıkan II. Mahmut (ö. 1839) tarafından dikkate alınmış; bu gruplar etkisiz hale getirilmeye çalışılmıştır. Sultan Mahmut, Osmanlı yönetiminin modernleşmesi gerektiğini savunan reformcu bürokratları dinleyerek sivil ve askerî yapılanmaya bir takım modern unsurlar eklemiştir.²⁴ III. Selim döneminden itibaren Avrupa'da kurulan sefaretler vasıtasıyla ilk diplomatik ve sistematik ilişkiler kurulmuş, matbaanın kullanılmasıyla oradaki yayınlar, yakından takip edilmeye başlanmıştır.²⁵ Bu ilişkiler neticesinde Avrupa farklı bir gözle değerlendirilir olmuş, Batı'nın askerî üstünlüğünün yanı sıra sanayi, ekonomi ve tekniğine de ilgiyle yaklaşılmış, Avrupa'nın da bir medeniyet olduğu düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Osmanlı bürokratlarının bu bakış açıları, Avrupa'yı anlama isteğini ve bazı kesimlerde Avrupa hayranlığını beraberinde getirmiştir.²⁶

Bu dönemde, imparatorluğun sorun yaşadığı konulardan biri de Mısır meselesi olmuştur. 1798'de Mısır, Napolyon (ö.1821) tarafından sömürgeleştirilmek amacıyla işgal edilmiş, Avrupa orduları Haçlı seferlerinden beri ilk defa imparatorluğun iç bölgelerine girmiştir.²⁷ Fransızları Mısır'dan çıkarmak amacıyla görev alan Mehmet Ali Paşa (ö.1878) askerî büyük başarılar elde etmiştir. Fransızlar çekilince oluşan boşluğu doldurmak için farklı gruplar birbirleriyle mücadele etmiş, Mehmet Ali Paşa üstün gelerek İstanbul tarafından Mısır'ın Osmanlı valisi olarak kabul edilmiştir.²⁸ Mehmet Ali Paşa, kırk yıl sürecek

²² Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 11.

²³ Kahraman, *Türkiye'de Modern Bilincin Oluşumu*, 71.

²⁴ Memur maaşlarının düzenlenmesi, din dışı okulların açılması, modern posta sistemi, kıyafetlerde modernleşme bunlardan bazılarıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 60.

²⁵ İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, 57.

²⁶ Kahraman, *Türkiye'de Modern Bilincin Oluşumu*, 73.

²⁷ Ahmad Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012), 36.

²⁸ L. William Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 76.

yönetiminde siyasi ve askerî başarılarıyla nüfuz elde etmiştir. Fransa ve İngiltere ordularını örnek alarak başta askerî olmak üzere; Batılı tarzda idari, ekonomik ve eğitimle ilgili birçok reform yapmıştır. II. Mahmut döneminde Mısır'da, Mehmet Ali Paşa büyük bir isyan çıkararak sultanın ordularını mağlup etmiştir. Mısır, imtiyazlı eyalet statüsü kazanmıştır.²⁹

Mehmet Ali Paşa, subay okulu açmış, Avrupa'ya öğrenciler yollamış, veterinerlik, mühendislik, kimyagerlik, yabancı diller mektepleri açmıştır. Eğitime uygun müfredat hazırlatarak, yabancı diller okulunda Batı'dan alınan kitapların Arapça'ya çevrilmesini sağlamıştır. Devlet matbaası kurarak, ilk Arapça gazete olan *el-Vakai el-Mısriyye*'yi çıkarmıştır. Böylece Osmanlı geleneksel kültüründen koparak, sistematik olarak modernleşme yolunda adımlar atmış, Batı kültürünü özellikle Mısır ve Osmanlı toplumunda eğitilmiş kişilere ulaştırmaya çalışmıştır.³⁰ Bu dönem, Osmanlı imparatorluğunu yok olmaktan kurtarmak için yeni bir reformcu neslin yetiştiği dönem olarak yorumlanmaktadır.³¹

Mısır, kısa süreli Fransız işgali ve akabinde 1882'de başlayıp uzun yıllar süren, Osmanlı Devleti'nin ülkeyi boşaltmak zorunda kalmasına neden olan işgaller sebebiyle çok yıpranmış; ülkede bu durum, büyük izler bırakmıştır. Dönemin milliyetçilik akımlarının etkisiyle ulus devlet görünümünde bir yapı ortaya çıkmıştır. Payitahttaki hilafetin kaldırılması, harf inkılabı, ıslahatlar gibi güncel değişimlerin izlendiği, entelektüel tartışmaların yapıldığı bir yer olmuştur.³² Abduh ve Reşîd Rızâ aktif olarak bu tartışmaların merkezinde olan isimlerdendir.

Sultan Mahmut, Mehmet Ali Paşa'ya karşı 1838 yılında Nizip'te uğradığı bozgunun kısa süre sonra vefat etmiştir. Hemen akabinde imparatorluğu, reformist bakış açısıyla iyi bir hale getireceğine inanılan Reşîd Paşa (ö.1858) 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nı ilan etmiştir.³³ Osmanlı Devleti'nin, dinî ve örfî konulardaki ihmallerinden dolayı gerilediği, eski gücüne kavuşması için yeni modern kanunlara ihtiyaç duyulduğu fikri benimsenmiştir. Bu fermanla, dönemin Avrupa idari ve toplumsal yapısı ile geleneksel

²⁹ İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, 58.

³⁰ Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, 79.

³¹ İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, 59.

³² Fahrettin Dede, *İngiliz İşgali Sonrası Mısır'da Siyasî ve Fikrî Yapılanma (1882-1928)* (Sakarya: Sakarya Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

³³ Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 40.

Osmanlı yapısının uzlaştırılmaya çalışıldığı, şeriatı yapılan atıflarla da bu reformcu yapının gizlenmek istendiği ifade edilmektedir.³⁴

Tanzimat döneminde, Avrupa'daki gelişmeler askerî ve idari anlamda Osmanlı Devleti'ne aktarılmaya çalışılmış, bununla birlikte giyim kuşamdan ev eşyasına kadar “Avrupalı” tarz benimsenir olmuş, Batı'nın kültürü; imparatorluğa etkin bir şekilde girmiştir.³⁵ Tanzimatçı aydınların, muhtemelen hâlâ var olan üstünlük psikolojisi ile Avrupalı unsurların bir kimlik problemine dönüşebileceğini ön göremedikleri düşünülebilir.³⁶ Bu nedenle onlar, başta Namık Kemal (ö.1888) ve Ziya Paşa (ö. 1880) olmak üzere bazı aydınlar tarafından; şeriatı unutmak, kadim kültürü yok etmek, Batı'nın demokratik anlayışından yoksunluk, yüzeysellik ve şekilcilikle suçlanmışlardır.³⁷ Tanzimat düşünürlerinin, Batı'daki gelişmelerin felsefi ve düşünsel zemini ile ilgilenmekten ziyade; modern dönemin işlevsel taraflarını önceleyerek, problemlere en kısa yoldan çözüm bulma ve sonuca ulaşma amacına matuf yol izlediklerinden bahsedilmektedir.³⁸

Tanzimat düşünürlerini eleştiren gruplar güçlenerek otoriter yönetime karşı çıkan, İslam-Türk kültürünü muhafaza etmeyi savunan, Batı medeniyetinin unsurlarını taşıyan meşruti bir demokratik yönetimi öngören “Yeni Osmanlılar” isimli bir cemiyet kurdu. Bu cemiyetin de etkisiyle Meşrutiyet ilan edildi. Böylece Osmanlı siyasal hayatında, yapısal bir değişim yaşandı ve son ilan edilen meşruti yönetim, imparatorluk yıkılana kadar hüküm sürdü.³⁹

Yeni Osmanlılar, tanzimatın bir kültür taklitçiliği olduğunu ve Müslüman toplumun değerlerini sarstığını öne sürüyorlardı. Bu sebeple demokratik yönetimi, şeriatı alacakları ilkeler üzerine bina etmek istemişlerdir. Zira onlara göre; İslam'da demokrasinin esasları mevcuttu.⁴⁰ Söz konusu bakış açısına, bu düşüncelerin yaygınlık kazandığı dönemde yaşayan Abduh ve Reşid Rızâ'nın şûra kavramına yükledikleri yorumlarda da rastlayacağız.⁴¹

³⁴ İncalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, 61.

³⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 13.

³⁶ Kahraman, *Türkiye'de Modern Bilincin Oluşumu*, 75.

³⁷ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 13.

³⁸ İncalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, 67,68.

³⁹ İlber Ortaylı, *Osmanlı'ya Bakmak -Osmanlı Çağdaşlaşması-* (İstanbul: İnkilap Yayınları, 2016), 243.

⁴⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 88.

⁴¹ Muhammed Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1954), 4/201.

Yeni Osmanlılar homojen bir grup değildi ve fikrî ihtilaflardan dolayı dağıldı.⁴² Daha sonra Tanzimatın, şariat değerlerini üstü kapalı olarak inkâr ettiği düşüncesini savunan ve kurtuluşun ancak şariatla birlikte Osmanlı toplumunu yeniden inşa etmekte olduğuna inanan “İslamcılık” denilen bir fikrî hareket, toplumda geniş yankı buldu. II. Abdülhamit (ö.1918) “Panislavizm” politikasıyla içte ve dışta İslamcılık anlayışıyla uyumlu bir siyaset izledi. Padişahın, bu politikayla; dışarıdaki Müslümanların halifelik makamı etrafında toplanmasını, Osmanlı toplumundaki Müslümanların ise İslam bilinci ve bayrağı etrafında birleşmesini hedeflediği söylenebilir.⁴³

Osmanlı Devleti’nde İslamcılık hareketi, Osmanlıcılık hareketinin devamında, Milliyetçilik akımının öncesinde güçlenen bir ilerleme ve kurtuluş ideolojisi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁴ Osmanlı tebaasında bulunan gayri müslim ve Türk olmayan unsurların, Batı’da gelişen Milliyetçilik akımı neticesinde dış tahriklere açık hale gelmesi; devleti, ilk olarak “Osmanlı milleti” politikası izlemeye itmiştir.⁴⁵ Dini ve ırkı ne olursa olsun Osmanlı toplumunda yaşayan halkların eşitliğini öngören ittihad-i Osmanî düşüncesi, Balkanlar ve özellikle Arapların yaşadığı Müslüman ülkelerde Milliyetçilik hareketinin güç kazanması nedeniyle uzun ömürlü olamamıştır. Hal böyle olunca, “ittihad” dairesi daraltılmış ve ittihad-ı İslam ile çerçeve sınırlandırılmıştır.⁴⁶ Zira Batı’nın askerî ve siyasi saldırılarına ve Batı’dan gelen milliyetçi ideolojilerin Osmanlı toplumundaki etkilerine karşı bir müdafaa gerekliydi. Ancak geleneksel araçlar bu konuda yetersiz kalıyordu ve yeni unsurlara, yeni bir meşruiyet aracına, birleştirici güce ihtiyaç vardı. İslamcılık hareketiyle dinin; ideolojik bir zemine çekildiği ve ideolojinin ise İslamiyet’ten devşirilmek istendiği söylenebilir.⁴⁷ Ortaya çıktığı dönem itibarıyla Milliyetçilik, Türkçülük, Batıcılık gibi düşüncelerin yeşerme zemini sayılabilecek

⁴² Cemil Koçak, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası - Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, thk. Tanıl Bora - Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 1/72.

⁴³ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 90.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 1/27.

⁴⁵ Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, 1/28.

⁴⁶ İsmail Kara, “Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013), 22.

⁴⁷ Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 43.

İslamcılık; Batı karşısında Müslüman toplumların ortak ve birleştirici unsuru olması bakımından, İslam dinini öne çıkaran bir savunma refleksi olarak görülebilir.⁴⁸

İttihad-ı İslam'ı, devlet politikası haline getiren kişinin Sultan Abdülhamit olduğu belirtilir. Özellikle eğitim alanında yaptığı yenilikler ve döneminde basılan dinî içerikli kitapların muhtevasından yola çıkılarak İslamcılarla aynı çizgide yer aldığı ifade edilmektedir.⁴⁹ İsmail Kara'ya göre, padişah izlediği politikalarla sadece dinî ve ahlaki anlayışı yaymayı değil; aynı zamanda dinin, modernleşme süreçlerine entegre edilmesini hedeflemekteydi. Ayrıca İslam'ın ahlaki tarafları ön plana çıkarılarak sosyal faydaları gündemde tutulmakta, böylece yeni yorumlara imkân tanınmaktaydı.⁵⁰ Öte yandan Sultan Abdulhamit, Arap dünyasında yer alan ve bu çalışmada fikirlerini ele aldığımız Abduh ve Reşîd Rızâ gibi kişilerin modern din yorumlarına sıcak bakmıyor, özgürlükçü ve meşrutiyetçi çizgide dile getiren bu fikirlerin, Osmanlı saltanatı ve hilafetine zarar vereceğine inanıyordu.⁵¹

İttihad-ı İslam düşüncesinin fikir babasının, genel olarak⁵² Cemâleddin Efganî (ö. 1897) olduğu ifade edilir.⁵³ İslam dünyasında siyasi birliği öngören Efganî, diğer taraftan milliyetçilik akımlarını da destekleyerek Panslavizm kadar, Milliyetçiliğin de yönlendiricilerinden sayılmıştır.⁵⁴ Efganî'nin çalışmaları genelde siyasetle ilişkili olmuş, talebesi Muhammed Abduh ise hareketin kültürel öncüsü olarak görülmüştür. Efganî'nin İstanbul'a gelişi gidişleri ile onun ve öğrencisi Abduh'un fikirleri de Osmanlı aydınlarını, özellikle *Sebilürreşad* müelliflerini etkilemeye başlamıştır.⁵⁵

İslamcılar, yayınladıkları yazılarla fikirlerini dile getirmişler ve geniş kitlelere ulaşmışlardır. İkinci Meşrutiyet sonrası dergi ve gazeteler yaygınlaşmış, Mehmet Akif (ö.1936) öncülüğünde haftalık dergilerden *Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad* mecmuası,

⁴⁸ Caner Arabacı, “Eşref Edip Fergan ve Sebilürreşad Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, thk. Tanıl Bora - Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 6/96.

⁴⁹ Bkz. Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 33; Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, 1/28.

⁵⁰ Kara, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, 24.

⁵¹ Kara, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, 25.

⁵² Mümtazer Türköne, Efganî'nin İstanbul'a yaptığı seyahatler vasıtasıyla Yeni Osmanlıcılardan etkilendiğini, fikirlerinde Yeni Osmanlıcılarla kıyaslandığında orijinal bir taraf olmadığını belirtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 35.

⁵³ Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 300.

⁵⁴ Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, 1/39.

⁵⁵ Sait Şimşek, “İslamcılık ve Kur’ân”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, thk. Tanıl Bora - Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 6/701.

yazar kadrosu ve yayınları ile toplumda etkili olmuştur. Müelliflerin; genel olarak meşrutiyetçi bir siyaset benimsemeleri, İslam merkezli milliyetçiliği/ümmetçiliği savunmaları, asr-ı saâdete dönüş düşünceleri ile uyumlu olarak İslam birliğini hedeflemeleri sebebiyle, dinî-millî bir eksenle uzlaştıkları düşünülebilir. Bu mecmualar, Osmanlı içinde ve dışında yer alan tüm İslam coğrafyalarına ulaştırılmaya çalışılmıştır. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'dan yapılan tercümelerin bu dergilerde yayınlanmasından yola çıkılarak, Mısır'daki *Menâr* çevresine yakın çizgide oldukları söylenebilir.⁵⁶

İkinci Meşrutiyet sonrası her ne kadar İslamcılar fikirlerini nispeten özgür bir şekilde dile getirme imkanına kavuşmuşlarsa da ittihad-ı İslam düşüncesinin ana unsuru olan Müslüman birliği, ortadan kalkmıştır. Başta Mısır, Suriye olmak üzere birçok Arap İslam coğrafyasında Arap milliyetçiliği etkin olmuş, Osmanlı hilafetine karşı Batılı devletlerle iş birliği yapan cemiyetler ortaya çıkmıştır. Reşîd Rızâ'nın bu cemiyetlerin çoğuna üye olduğu belirtilmektedir.⁵⁷ Milliyetçilik akımının da etkisiyle ittihad-ı İslam düşüncesinin hayata geçme imkânı ortadan kalkmıştır. İttihat ve Terakki hükümeti döneminde ittihad-ı İslam politikasından vaz geçilerek, Türk milliyetçiliğini savunma eğilimi gösterilmiştir. Birinci Dünya Savaşı bittiğinde, İslamcılıktan geriye, İsmail Kara'nın ifadesiyle: "İslam'la takviye edilmiş bir Milliyetçilik" kalmıştır.⁵⁸

Cumhuriyet Dönemine gelindiğinde kurucu kadro, Batılılaşma ve modernleşmeyi ileri medeniyetlerin seviyesine erişmek için yegâne yol olarak görmüşlerdir. Halkın yaşam koşullarından kopuk, radikal reformlar gerçekleştirmişler, geçmişe dair uygulamaları kaldırarak, halkı medenileştireceklerine inanmışlardır.⁵⁹ Modernleşme, bir zamanlar devleti kurtarmak için yapılması öngörülen bazı yeniliklerden ibaretken; Cumhuriyetin ilanı akabinde Batı ailesine dahil olma düşüncesiyle bir devlet ideolojisine evrilmiştir.⁶⁰ Cumhuriyetçi kadro, modernist bir bakış açısının sonucu olarak; yeninin inşa edilmesini, eskinin ilga edilmesine bağlamışlardır. Bu durumla mutabık olarak hilafetin kaldırılması, tevhid-i tedrisat, Şer'iyye ve Evkaf Vekaletinin lağvı, harf ve kılık kıyafet inkılabı gibi

⁵⁶ Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", 25.

⁵⁷ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, 1/29.

⁵⁸ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, 1/30.

⁵⁹ Kahraman, *Türkiye'de Modern Bilincin Oluşumu*, 160.

⁶⁰ Alper Kaliber, "Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, thk. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 3/3/107.

halkı homojen bir yığın olarak gören, radikal reformları hayata geçirmişlerdir.⁶¹ Akklı ve bilimi önceleyen pozitivist bir yaklaşımı benimsemişler; geleneği ve dini işlevsiz addedip, geri kalma sebebi olarak görme temayülünde olmuşlar ve eski ile tüm bağları koparmak istemişlerdir.⁶²

Cumhuriyet dönemi hızlı değişim ve dönüşüm hamleleri, Batı'dan sadece bilim ve tekniğin alınması; bununla birlikte dinî ve örfî geleneğin korunması gerektiğini savunan muhalif grupların oluşmasına zemin hazırlamıştır. İslamcılar, bu gruplar içinde yer almışlardır.⁶³ 1924 sonrası İslamcılık düşüncesi açısından sancılı dönemler olarak değerlendirilebilir. Zira dinî alana müdahaleler artmış, yayın organları kapatılmış, din adamlarının meslekleri itibarsızlaştırılmıştır. Çalışmamıza konu olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İstiklal mahkemelerinde idamla yargılanmış; beraati sonrası göz hapsine alınmıştır. 1925 yılında Takrir-i Sükûn kanunu ile *Sebilürreşad* dergisi kapatılmış, medrese ve tekke mensupları idam cezasına çarptırılmış, irtica ile suçlanmışlardır.⁶⁴

Takriben aynı yıllarda hayatları kesişen Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Elmalılı'nın doğrudan ya da dolaylı olarak şahit olduğu Osmanlı Modernleşme serüvenini ve bu serüvende Mısır'ın durumunu mümkün olduğunca kısa tutarak çerçevelendirmeye çalıştık. Bu başlık altında anlattıklarımız, müelliflerin yaşadıkları toplumlarda atılan modernleşme adımlarının onlarda ne denli etkili olduğunu anlama gayesine matuf bir giriş denemesidir. Sonraki başlıklarda bu etkilerin bazıları müstakil başlıklar altında incelenecektir.

1.1.2. İslam Modernizmi ve Kur'an Yorumlarına Etkisi

Modernizm ve özellikle de Batı'da vuku bulan modern değişim ve dönüşümler İslam coğrafyalarına da etki etmiş ve "İslam modernizmi" denilen bir fikrî hareketin doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁶⁵ İslam modernizmi ifadesi çağrıştırdığı "reform", "çağdaşlık" gibi kavramlar sebebiyle bilhassa muhafazakâr İslam ülkelerinde şüpheyile karşılanma

⁶¹ Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", 26.

⁶² Kahraman, *Türkiye'de Modern Bilincin Oluşumu*, 190.

⁶³ Tanel Demirel, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, thk. Tanıl Bora - Murat Gültekinil (İstanbul, 2016), 3/218.

⁶⁴ Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", 27.

⁶⁵ Hasan Aydın, "İslâm Modernizmi: Türkiye'deki Yansımaları ve İşlevleri", *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 37.

eğiliminde olmuştur, öyle ki dini düşüncede modernizm söz konusu olduğunda dinin özünün ya da bir kısmının değiştirileceği akla gelmiştir. Öte yandan modernleşmenin her türü Batı ve batılılaşmakla ilişkilendirilmiş, bu durum ise mezkûr ifadenin Müslümanlarca yadırganmasına sebep olmuştur.⁶⁶ Mehmet Aydın, İslam modernizminin yaslandığı temel tezi şöyle aktarmaktadır:

“İslam; ana kaynakları olan Kur’an ve sünnete dayandırıldığı, onlar ve onların oluşturduğu tüm birikim; ilmî ve akli kriterlere tabi tutularak anlaşıldığı ve yorumlandığı zaman, tarihî-içtimâî çağın gelişimi ile ortaya çıkan değişimlerin ortaya çıkardığı problemleri çözmeye, bu problemlerin altında ezilmeden bu sürece yön vermeye muktedir bir inanç sistemidir.”⁶⁷

Bu fikre göre, tarih içinde dinin aslından ve özünden uzaklaşmış, hurafeler ve bidatler din gibi telakki edilmeye başlanmıştır. İslam’ın ilk hali olan asr-ı saadet ve selefin yoluyla, yaşanan İslam’ın arasına mesafe girmiştir. Din adamlarının görüşleri, dinin aslı gibi algılanmaya başlanmış; tasavvuf ve tarikatlar insanları miskinleştirmiştir. Dolayısıyla yaşanan hezimetler ve yenilgilerin sebebi, içinde Renan’ın da bulunduğu bazı Batılıların dediği gibi İslam değil, Müslümanların İslam’ı yanlış anlayıp yaşamasıdır. Sıkıntılardan kurtulmanın çaresi “bidatlerden temizlenmiş ve saflaştırılmış hakiki İslam” da aranmalıdır.⁶⁸ Bu görüşü savunanların temel argümanlarından biri de dinde ihya-ıslah-tecdit düşüncesinin olduğu ve bu ekseninde çağdaş problemlere İslami yenilenme ilkesi ile çözüm üretilebileceği şeklindedir. Bu yönüyle hareket, kimi zaman Selefilik ile irtibatlandırılmaktadır.⁶⁹

Selefilik ise genelde üç evre ile ele alınmaktadır.⁷⁰ İlk evre, hicri üçüncü yüzyılda Ehl-i Hadis ekolü dönemidir ki sistematik selefilığe zemin hazırlamıştır. İkinci evre, hicri yedinci asrın ikinci yarısında İbn Teymiyye (ö. 728) ve talebesi İbn Kayyim el Cevziyye (ö. 751) tarafından sistematize edilen Selefiliktir. Üçüncü evre ise modern dönemde ıslah-tecdit fikri ile canlanan yeni/neo selefiliktir. Bu son hareket özellikle on dokuzuncu yüzyılda İslam coğrafyasında yaşanan hezimetler karşısında bir hâl çaresi olarak, mevcut

⁶⁶ Mehmet Aydın, “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”, *İslamî Araştırmalar* 4/4 (1990), 273.

⁶⁷ Aydın, “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”, 374.

⁶⁸ İsmail Kara, “İslâm Modernizmi ve Akif’e Dair Birkaç Not”, ed. İnci Engünin (Vefatının 60. yılında Mehmet Akif Ersoy, İstanbul: İsar, 1997), 44.

⁶⁹ Mustafa Öztürk, *Kur’ân’a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 13.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 15-70; Mustafa Öztürk, “Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 195-252.

durumu Müslümanlar lehine çevirmek için selefin yoluna dönmek ve dini düşüncüyü ıslah etmek fikrine dayanmaktadır.⁷¹ Saf İslam'a dönüş ve bidatlerden arınma fikri sebebiyle Selefilik ve Vehhabilik arasında ilişki kurulsa da,⁷² ikinci hareketin katı ve sert tutumları sebebiyle modern dönem ıslah-tecdit düşüncesinden, amaçları ve hedefleri açısından⁷³ ayrıldığını düşünüyoruz.

Fazlurrahman'a (ö.1988) göre; İslam modernizminin fikrî, siyasi ve sosyal vechesi bulunmaktadır. Bu bağlamda İslam modernizmini savunanların, İslam'ın yeni gelişmelere çözüm ürettiğini ilmen ve mantıken ispatlaması, ardından hayatın her alanına bu çözümleri tatbik edebilmeleri gerekmektedir.⁷⁴ Sosyal modernizm, pratikte gözle görülür bir ilerleme kaydedememiş olsa da fikrî modernizmin belirgin bir gelişim gösterdiğinden bahsedilmektedir.⁷⁵ Fikrî modernizmin önemli temsilcileri arasında Cemaleddin Efganî ve öğrencisi Abduh zikredilmektedir.⁷⁶ Efganî, hareketin daha çok siyasi ayağında çalışmalar yaparak İslam dünyasını Batı karşısında siyasi olarak güçlü kılmanın yolunu aramaktaydı. Abduh ise siyasetten uzak bir çizgide, fikrî meselelere ve eğitimle ilgili konulara odaklanmaktaydı.⁷⁷ Abduh'un öğrencisi Reşîd Rızâ, sünni düşünceye bağlılığı konusunda hocasından ayrılmakta, Sünni-Hanbeli çizgisine yakınlığı sebebiyle Vehhabilik hareketinin gelişiminde fikrî katkılarından bahsedilmektedir.⁷⁸ Islahat fikrini, Selefilik vurgusu ile yorumlamasının İhvan-ı Müslimîn'in aktivist ideolojisinin oluşmasına etki ettiği belirtilmektedir.⁷⁹

Kökleri, İslam'daki ihya fikrine dayandırılrsa da İsmail Kara'ya göre, İslam modernizmi, İslam'ın iç dinamiğinden neşet eden ihya- tecdit anlayışından yola çıkarak çözüm öneren bir anlayış olmaktan öte; askerî ve siyasi yenilgilerin baskısıyla, Batı'nın başarılarının felsefi, toplumsal ve kültürel arka planına yeterince vâkıf olamadan; İslam ve Avrupa

⁷¹ Öztürk, "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü", 197-199.

⁷² Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", 30.

⁷³ Tahsin Görgün, Vehhabiliğin sömürü döneminde ortaya çıkan ve Selefilik düşüncesini suistimal eden, Osmanlı Devleti'ni yok etmeyi amaçlayan İngilizler ile irtibatlı siyasi bir hareket olduğunu ifade etmektedir. Ve bu tavra Selefilik demenin doğru olmadığını belirterek "seleficilik" olarak bu oluşumu adlandırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahsin Görgün, "Selefi(cilik) ve Modernizm Üzerine Bazı Gözlemler", *Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İsar, 2019), 73-79.

⁷⁴ Rahman, *İslâm*, 270-290.

⁷⁵ Aydın, "Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi", 274.

⁷⁶ Rahman, *İslâm*, 273.

⁷⁷ Mustafa Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 147.

⁷⁸ Öztürk, *Kur'ân'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 75.

⁷⁹ Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 132.

değerlerini uzlaştırmaya çalışarak meşru bir zemin bulmaya uğraşan; acil çözüm üretme gayretinde problemleri bir harekete işaret etmektedir.⁸⁰ Nitekim Fazlurrahman'a (ö.1988) göre de bu fikrî oluşum, klasik ihya hareketlerinde bulunmayan bir olgu olan "Batı" ile karşılaşmış ve bu ekseninde argüman üretmiş; Müslümanlar üzerinde olumlu bir farkındalığa vesile olmuşsa da İslam dünyasının problemlerini çözmede yetersiz kalmıştır.⁸¹

Abduh ve Reşid Rızâ'nın önemli temsilcileri bulundukları Mısır merkezli İslam modernizmi ile aralarında ilişki kurulan bir başka hareket, Elmalılı Hamdi Yazır'ın da fikirleriyle paralellik gösteren İslamcılıktır.⁸² İslamcılık, İslam modernizminden önce ortaya çıkan bir hareket olmakla birlikte gerek meydana geliş sebepleri gerekse İslam dünyasının kurtuluşu için önerdikleri reçeteler açısından aralarında benzerlik olduğu söylenebilir. Her iki hareket de yaşanan çok yönlü yenilgiler karşısında İslam alemini yeniden güçlendirme hedefine matuf fikirler beyan etmiş, çağdaş problemlere Kur'an'dan çözümler üretmeye çalışarak bir anlamda ayetleri güncelleştirme eğiliminde olmuş, Kur'an ve sahih sünnete dönerek içtihadı yeniden canlandırma cehdini göstermiştir.⁸³

Bu çabalar, Müslümanların ıslahı ve yeniden uyanmasını amaçlıyordu ve bunun için Kur'an ve Kur'an'a bağlı müktesebatın yeniden yorumlanması gerektiğine inanılıyordu.⁸⁴ Dolayısıyla Kur'an ve konuları ile ilgili bu dönemde yeni tartışmalar ortaya çıkmıştır. Kur'an, daha çok fayda ve hidayet eksenli ele alınmaya başlanmıştır.⁸⁵ Bu yaklaşımı benimseyenlerden Abduh'a göre de Kur'an yeni bir bakış açısıyla yorumlanmalı, nassları anlamada akıl işlevsel hale getirilmeli bunları gerçekleştirebilmek için de çağdaş bilimlerden yararlanılmalıdır. Kur'an'ın varlık sebebinin insanları doğru yola iletmek bir başka ifadeyle "hidayet" olduğu unutulmamalıdır.⁸⁶

Çağdaş dönemde Kur'an'a yaklaşımdaki değişim, zihniyetteki değişimin göstergelerinden sayılabilir. Nitekim Batı'nın on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl itibarıyla

⁸⁰ Kara, "İslâm Modernizmi ve Akif'e Dair Birkaç Not", 45.

⁸¹ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Mehmet Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 209-221.

⁸² Ali Merad, "İslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/168.

⁸³ Resul Ersöz, "Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Yorumuna Etkisi: Filibeli Ahmet Hilmi ve Mehmet Akif Örneği", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 138.

⁸⁴ Resul Ersöz, "Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Yorumlarına Etkisi: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 260.

⁸⁵ İsmail Çalışkan, "Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası", *Eskiye* 26 (2013), 44.

⁸⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/24.

ürettiği seküler akıl ve çağdaş din yorumu İslam düşüncesini de etkilemeye başlamıştır.⁸⁷ İslam modernizmi, çağın aklını esas alıp Müslümanlara ait her şeyi yeni duruma göre yeniden yorumlamayı öneriyordu. Eski aklın ve geleneğin bırakılarak sadece Kur'an'ın İslam'a referans olması gerektiği savunuluyordu. Bu yaklaşımın Reform hareketleri sonrası kutsal kitabı kurtuluş ve iman için tek otorite kabul eden Protestan din anlayışı ile uyumluluk gösterdiği belirtilmektedir.⁸⁸

Aydınlanma dönemi ile Batı'da din, toplumsal yapılanmada devre dışı bırakılarak; yerine akıl, bilim, deney koyulmak istenmiştir. Dinin etki alanı daraltılmış, belli davranış kalıplarıyla sınırlandırılmış; yeni Batı medeniyeti, bu esaslara uygun inşa edilmeye çalışılmıştır. Kazandıkları maddi başarılar ile güçleri ve kendilerine güvenleri artınca kültür ve medeniyetlerini başka toplumlara sömürgecilik, misyonerlik, oryantalist okullar vasıtasıyla taşımaya hatta dayatmaya başlamışlardır.⁸⁹ Bu yeni medeniyet karşısında İslam toplumlarının siyasi ve askerî açıdan güç kaybetmeleri ve başarısızlıkları; onları bu durum üzerine düşünmeye ve çözüm üretmeye itmiştir. Bu muhasebeler sonucunda geri kalmışlığın nedenlerinden biri, Kur'an'dan uzaklaşma olarak görülmüştür. Müfessirler de bu duruma duyarsız kalmamışlar, tefsir ilmine dair tetkikler yapmışlar ve yeni yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Kur'an'ın başka dillere tercümesi, yeni bilimsel gelişmeler karşısında Kur'an'ın durumu, Kur'an'ın yeniden tefsir edilmesi gibi konular tartışılmaya başlanmıştır.⁹⁰

Bu gelişmeler, Kur'an'ı tanımlama ve yorumlama anlayışları üzerinde de etkili olmuştur. Gelenekte Kur'an birinci kaynak olsa da onun hayata geçirilmiş hali sünnet, Müslüman cemaatin uygulamaları olan icmayla başka bir ifade ile geleneğin oluşturduğu diğer enstrümanlarla birlikte düşünülmekteydi. Çağdaş dönemde ise Kur'an'ın sünnetle çok az, icma ile ise neredeyse hiç değerlendirilmez olduğu ifade edilmektedir.⁹¹ Böylece söz konusu dönemde temel hedefin, Kur'an'ı doğru anlamak olduğu, bunun önündeki en büyük engelin ise gelenek sayıldığı söylenebilir.

Kur'an'ın "hidayet kitabı" olduğuna dair çağdaş dönem vurgusu, tefsire de bu yönde bir işlev yüklemiş, *Menâr* tefsirinin girişinde bu işlevin gerçekleştirilebilmesi için tefsirin

⁸⁷ Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât* 6/4 (2003), 95.

⁸⁸ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", 96.

⁸⁹ Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 254.

⁹⁰ Çalışkan, "Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası", 46.

⁹¹ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", 98.

fikhî ve kelamî tartışmalardan ayıklanması gerektiği ifade edilmiştir.⁹² Çağdaş düşünürlerden Seyyid Ahmet Han'a (ö. 1898) göre de Kur'an'ın icazı, fıkıh ve kelam tartışmaları gibi ikincil meseleler tefsirden ayıklanmalı; Kur'an ve sünnet, çağdaş veriler ve aklın ışığında yorumlanmalıdır.⁹³ Seyyid Ahmet Han, doğada sebep-sonuç ilişkisi olduğunu ve kainatta bu kanun dışında herhangi bir olayın olamayacağını düşünmektedir. Bu fikri ile uyumlu olarak mucizeleri tabiat olaylarıyla yorumlamış, vahyin de peygamber istidatıyla vahiy meleği olmaksızın ortaya çıkan bir durum olduğunu savunmuştur.⁹⁴ Hz. Adem'in bir kişiyi değil insan neslini temsil ettiğini, Ashab-ı Kehf'in mumyalandığı için uzun yıllar bozulmadığını, şeytanın insanın süflî duygularını temsil ettiğini ifade ederek rasyonalist bir bakış açısıyla ayetleri yorumlama eğiliminde olmuştur.⁹⁵

Çağdaş Dönem düşünürlerinden Fazlurrahman ise Kur'an'ın bir ahlak rehberi olduğunu, hukuktan önce ahlakın gündeme alınması gerektiğini savunmuştur. Kur'an'ın belli hukuki ayetlerini önemseyip, ahlaki tarafını bırakanları eleştirmiştir. Kur'an'ın keyfî bir şekilde belli anlam kalıpları ile düşünülmemesi gerektiğini, farklı tarihsel durumlara uyarlanabilir nitelikteki asıl mesajının anlaşılmasının mühim olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ Fazlurrahman'a göre; Kur'an, iki aşamada anlaşılmalıdır: ilk aşamada, Kur'an'ın indiği döneme gidilmeli ikinci aşamada yeni durum günümüze uyarlanmalıdır.⁹⁷ Bu düşüncesiyle tefsir yönteminden çok, hüküm koyma yöntemi teklif ettiği ve tek eşlilik, kölelik gibi hususları bu bağlamda değerlendirdiği ifade edilmektedir.⁹⁸

Bahsi geçen çağdaş düşünce ve yorumlar, İstanbul merkezli ilim camiasında da makes bulmuştur. Siyasi yenilgiler yaşayan Osmanlı devletinin, eski gücüne kavuşması için yönetim sisteminin değişmesi gerektiğine inanan aydınlar tarafından⁹⁹, Kur'ani bir kavram olan "şûra" ifadesi demokrasi olarak yorumlanmış, meşrutî yönetimin kaynağı

⁹² Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/27.

⁹³ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 102.

⁹⁴ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 73.

⁹⁵ Çalışkan, "Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası", 50.

⁹⁶ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 226-230.

⁹⁷ Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, 85.

⁹⁸ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", 99.

⁹⁹ Osmanlı aydınlarından Namık Kemal'in, meşveretin işlevselliğinin sağlandığı şuraya dayanan bir mecliste hak ve hürriyetlerin dinin korumasında olacağını belirttiği aktarılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Tekin, "Osmanlı Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu", *Ankara Üniversitesi Siyasi Bilimler Fakültesi Dergisi* 55/03 (2000), 156.

Kur'an'a dayandırılarak açıklanmaya çalışılmıştır.¹⁰⁰ Öte yandan Kur'an'ı bilimsel bilgiler ışığında yorumlama eğilimi de Said Nursî (ö. 1960), Elmalılı Hamdi Yazır gibi alimlerde göze çarpmaktadır. Said Nursî, uçak, radyo, şimendifer gibi modern dönemde ortaya çıkan teknolojik alet ve araçların referansının Kur'an'da olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Elmalılı Hamdi Yazır ise yer yer bilimsel verilerle Kur'an ayetlerini açıklamayı eleştirmiş olsa da taş kömürü, elektrik, otomobil gibi aletlere, Kur'andaki bazı ayetlerin işaret ettiğini belirtir.¹⁰²

Buraya kadar İslam modernizmini ana hatlarıyla resmedip Kur'an yorumuna etkilerini birkaç örnek ile ortaya koymaya çalıştık. Çağdaş dönemde ortaya çıkan yeni gelişmelerin ve modernizmin, tezimize konu olan müfessirleri ve yorumlarını ne şekilde etkilediği ise çalışmanın ilerleyen bölümlerinde müstakil başlıklar altında incelenecektir. Ancak şunu söylemeliyiz ki İslam coğrafyalarındaki alimler, modernizme bigâne kalamamışlar ve “çağdaşçı”¹⁰³ olarak anılan düşünürler yaşanan problemlerin çözümünde modern ve seküler aklı öncelemişlerdir.¹⁰⁴ Gelenekle aralarına mesafe koyan çağdaş düşünürler, geleneğin nüfuzunu ortadan kaldırmayı düşünürken yeni bir dış nüfuza teslim olmuşlardır. Başka bir ifade ile yeni bir Kur'an anlama geleneği oluşturulmak istenirken, on dört asırlık geleneğin terk edilmesi gerektiği vurgulanmış, yerine birkaç asırlık Batı medeniyetinin söylemleri ve esasları dünya görüşü olarak ikame edilmeye çalışılmıştır. Kur'an, çağdaş aklın ve ilkelerinin doğrulayıcısı olarak görülmüştür.¹⁰⁵ Bu durum ise hareketin özgün olmadığının göstergelerinden birisi sayılabilir. Öte yandan İslam aleminin geri kalmışlığından kurtulmasının çaresi olarak görülen İslam modernizminin söylemleri, vakıada sadra şifa bir değişime ya da kurtuluşa vesile olamamıştır.

¹⁰⁰ Mevlüt Uyanık, “Osmanlı Düşünce Tarihinde Parlamenter Sistem Arayışları: İslamiyet'in Belirleyiciliği Üzerine Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 54.

¹⁰¹ Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993), 253.

¹⁰² Ayrıntılı bilgi için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971), 6/4042, 4/2418,

¹⁰³ Bu kullanım için bkz. Mehmet Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât* 6/4 (2003), 85-104.

¹⁰⁴ Talha Erdem, “Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 242.

¹⁰⁵ Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, 103.

1.2. Modern Çağda Müfessir Olmak: Elmalılı Muhammed Yazır, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın Hayatı ve Eserleri

Düşüncelerin kendine has yönlerini ortaya çıkarmak için düşünürlerin hayatlarının, yaşadıkları çağın ve de eserlerinin incelenmesi önem arz etmektedir. Nihayetinde her insanın hayat hikayesi az ya da çok fikirlerine de aksedebilir düşüncesinden hareketle çalışmamızın bu bölümünde müfessirlerin kısa öz geçmişlerine ve eserlerine değineceğiz.

1.2.1. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı ve Eserleri

Elmalılı Hamdi Yazır, 1878 yılında Antalya'nın Elmalı kazasında doğmuştur. Aslen Burdur'un Yazır köyündendir. Babası Numan Efendi, Şer'iyye Mahkemesinde başkâtiptir, annesi ise Elmalı ulemasından Mehmet Efendi'nin kızı Fatma hanımdır.¹⁰⁶ Hafızlığını Elmalı'da tamamladıktan sonra dayısı ile ilim tahsil etmek için İstanbul'a gider. Küçük Ayasofya medresesine yerleşir, Beyazıt Camii'nde Mahmut Hamdi Efendi'nin (ö.1836) derslerine katılır ve kendisinden Beyazıt dersiâmı olarak icazet alır.¹⁰⁷ Hocasının adının da Hamdi olması nedeniyle kendisine küçük Hamdi lakabı verilmiştir. Soyadı kanunu ile babasının köyüne nispeten Yazır soy ismini kullanmışsa da “Elmalılı” olarak meşhur olmuştur.¹⁰⁸ İlim tahsili sırasında hat dersleri almış, devam ettiği Medrese-i Nüvâb'ı birincilikle bitirmiştir.¹⁰⁹ Kendi çabaları ile Fransızca öğrenmiş, musiki ve edebiyat ile meşgul olmuştur. 1905-1908 yılları arasında Beyazıt Camii'nde dersler vermiş, daha sonra Şeyhülislamlık Mektûbî Kalemi'ne atanmıştır. Mekteb-i Kudât, Mekteb-i Nüvvâb, Süleymaniye Medresesi, Medreset'ü'l Mütahassısîn gibi kurumlarda fıkıh, usul-ü fıkıh ve mantık dersleri okutmuştur.¹¹⁰

Elmalılı Hamdi Yazır, ülkenin daha ileri bir medeniyet seviyesine ulaşacağını umarak meşrutiyet yönetimini savunmuş, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ilmiyye şubesine üye olmuştur. İkinci meşrutiyet meclisinde Antalya mebusu seçilmiştir. Ayrıca Damat Ferid

¹⁰⁶ Fatma Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır” (Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 2.

¹⁰⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971), 1/XV.

¹⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/57.

¹⁰⁹ Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, 4.

¹¹⁰ Asım Cüneyt Köksal, “Giriş: Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 12.

Paşa (ö. 1923) hükümetlerinde Evkaf nazırı olarak görev yapmıştır. Cumhuriyet'in ilanına müteakip, çalıştığı kurumlar lağvedilmiştir. İstanbul hükümetlerinde çalıştığı için İstiklâl Mahkemelerinde yargılanarak idam cezasına çarptırılmıştır. Ne ki suçsuzluğu ortaya çıkmış ve serbest bırakılmış; sonrasında İstanbul'a dönmüş fakat bir geliri olmadığı için sıkıntılı bir hayat yaşamaya başlamış ve inzivada geçen bu süreçte *Metâlib ve Mezâhib* isimli tercüme eserini yazmıştır.¹¹¹ Daha sonra Türkiye Büyük Meclis'i tarafından Türkçe bir tefsir yazılması kararı çıkınca, dönemin Diyanet İşleri reisliğince bu görev kendisine tevdi edilmiştir. Bu görevi kabul etmiş ve *Hak Dini Kur'an Dili* isimli eserini tamamlamasının ardından rahatsızlanarak 1942 yılında Erenköy'de vefat etmiştir.¹¹²

Basılmış eserleri şöyledir: *Hak Dini Kur'an Dili, İrşadu'l-Ahlaḫ fî Ahkâmî'l-Evkaf, Metâlip ve Mezâhip, Hz. Muhammed (sav) 'in Dini İslam, Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu*. Bu kitaplar haricinde *Sırât-ı Müstakim, Sebil-ür'reşad ve Beyanü-l'hak* mecmualarında makaleleri yayınlanmıştır.¹¹³ En önemli eserlerinden sayılan¹¹⁴ *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiri, klasik âlim birikiminin ve çağdaş düşünür özelliklerinin aynı şahsiyette birleşerek, fikirlerinin harmanlandığı özgün yorumlar içeren bir eser olarak değerlendirilebilir. Tüm bu yönleriyle geçmişten günümüze kadar yazılan tefsirler arasında seçkin bir yere sahip olmuştur.¹¹⁵

1.2.2. Muhammed Abduh'un Hayatı ve Eserleri

Muhammed Abduh, 1849 yılında Mısır'da dünyaya gelmiştir. Babası tarafından Türkmen bir aileye mensuptur. Çiftçi olan babası onu okumaya teşvik etmiş, ilk eğitimini ve Kur'an hıfzını tamamladıktan sonra ilim tahsili için Tanta'ya göndermiştir. Burada medrese eğitimine başlayan Abduh, ders verme usulünü beğenmemiş, okumak istemediği için evine dönmüş ve 1865'te evlenmiştir.¹¹⁶ Daha sonra ailesinin ilim alması konusundaki

¹¹¹ Mesut Okumuş, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Bir Kur'an Mütefakiri: Elmalılı M. Hamdi Yazır* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 21.

¹¹² Menderes Gürkan, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yeri Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 216.

¹¹³ Necmi Atik, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Hayatı, Eserleri ve Divançesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 40-47.

¹¹⁴ Halis Albayrak, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı" (Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 168.

¹¹⁵ Albayrak, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", 159,166; Okumuş, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", 30; Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'ân Dili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/162.

¹¹⁶ Muhammed Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstazü'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Kahire: Dârü'l-Menar, 1931), 1/15.

ısrarıyla yeniden Tanta'ya yollanmıştır. Yolunun Şeyh Derviş ile kesişmesi hayatında bir dönüm noktası olmuştur ve ilim aşkını canlandıran bu şeyhin teşvikiyle Ezher'e gitmiştir. Şeyhin, "vicdanını doğruya ilettiğini, onu taklit boyunduruğundan kurtarıp, Allah'a inanmanın özgürlüğüne kavuşturduğu" ifade etmiştir.¹¹⁷

Ezher'de ilim hayatına başlayan Abduh; matematik, mantık gibi Ezher'in müfredatında olmayan dersleri kendi başına okumuştur. Kahire'ye geldiğini duyduğu Cemaleddin Efganî'nin ders halkalarında bulunmuştur. Kendisinden; felsefe, matematik, kelam dersleri almış ayrıca onun yönlendirmeleri ile, siyaset ve sosyal konulardaki güncel meselelerle de ilgilenmiştir. Efganî'nin tefsir ve tasavvufu bilip, Kur'an'ı bu bilgiler ışığında yorumlayan, İslam aleminden haberdar bir alim olmasından etkilenmiş ve dünya görüşünü etkileyen, ıslah düşüncesinin zihninde oluşmasına katkı sağlayan bu zatın sadık öğrencisi olarak, fikirlerinin yayılmasında rol oynamıştır.¹¹⁸

Ezher'den mezuniyetinin ardından burada hoca olarak göreve başlamıştır. Daha sonraları ülkedeki eğitim faaliyetlerini denetleyen yüksek meclisin üyesi olarak görev yapmıştır. 1882 yılında İngiliz sömürüsüne karşı duran Urâbî Paşa'yı (ö. 1911) desteklediği için üç yıl Beyrut'a sürgün edilmiştir. Beyrut'tan Paris'e giderek *el-Urvetü'l-vüska* dergisini çıkarmaya başlamıştır.¹¹⁹ Efganî'nin oluşumuna vesile olduğu, bazı siyasî teşkilatlara girmiştir. Bunlar içerisinde İngilizlere ait bir mason locasına üye olması eleştiri aldığı konulardan biridir.¹²⁰ *el-Urvetü'l-vüska* kapanıp, siyasi girişimlerden sonuç alınamayınca Efganî'nin çizgisinden ayrılarak daha çok eğitim, düşünce, kültür konularına yönelmiştir.¹²¹

1889'da Mısır'a dönen Abduh, hakimlik görevinin ardından, yasama meclisi üyesi olmuş, Ezher'in yeniden yapılanması için üst düzey yönetici olarak çalışmış ve on yıl süren bu görevinde bazı reformlar yapmıştır. Çalışmaları takdir ile karşılanmış ve Mısır müftülüğü vazifesine getirilmiştir. Çeşitli cemiyetlerde yöneticilik yapmıştır. Fransızca öğrenerek Avrupa düşüncesine dair kitapları okumuştur. İngiltere'ye giderek filozof Helbert Spencer

¹¹⁷ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi* (İstanbul : İnsan Yayınları, 1994), 152.

¹¹⁸ Muhammed İmâre, *el-A'malü'l-kamile li-İmam Muhammed Abduh* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1979), 1/27.

¹¹⁹ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/483.

¹²⁰ Muhammed Reşid Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, çev. Hayrettin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 55.

¹²¹ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), 18.

(ö. 1903) ile görüşmüş, Avrupa’da incelemelerde bulunmuştur. Edindiği bilgiler ışığında ihya-reform çalışmalarını sürdürmüş, 1905 yılında hastalanarak İskenderiye’de vefat etmiştir.¹²²

Abduh, yazıları ve faaliyetleri ile Mısır’da ve İslam coğrafyalarında ilgi ile takip edilmiştir. Başlıca önemli eserleri şunlardır: *Şerhu Makamâtî Bedi’uz-zaman el Hemedânî, Risâlet-tevhîd, Ta’likât alâ Besâ’iri’n Nasiriyye, Takrîru müftî’ d-diyari’l-Mısriyye fî ıslâhi’l-mehâkimi’ş-şer’iyye, el-İslâm ve’n-Nasrâniyye ma’al-ilmve’l-medeniyye, Tefsîru sûreti’l- Asr, Tefsîru cüz’i Amme, el-İslâm ve’r red alâ müntekidih.* Abduh’un makalelerini, Muhammed İmâre ve bazı yazılarını Ali Şeleş toplamıştır.¹²³ Bizim çalışmamıza konu olan *Tefsîrû’l Menâr*’ın en-Nisa Sûresi 125. ayete kadarki kısmı, Reşîd Rızâ’nın Abduh’un ders halkalarındaki notlarının derlemesidir. *Tefsîrû’l Menâr*’a Reşîd Rızâ’nın ilmî kişiliğinden sonraki bölümde değinilecektir.

1.2.3. Reşîd Rızâ’nın Hayatı ve Eserleri

Muhammed Reşîd Rızâ 1865 yılında Trablusşam’da dünyaya gelmiştir. Trablus rüşdiyesinde okuduktan sonra Hüseyin el-Cisr’in (ö. 1909) müdürlüğünü yaptığı ve modern ilimlerle İslami ilimlerin bir arada okutulduğu Medresetü’l-Vataniyyetü’l-İslâmiyye’ye kaydolmuştur.¹²⁴ Ayrıca kendi gayretiyle de ilmini derinleştirmeye çalışmış, çeşitli hocalardan dersler almaya devam etmiştir.¹²⁵ Okuduğu okulda; Avrupa’nın yeni halini ve Amerika’yı tanımış, İslam klasiklerinden olan *İhyâ’ü ulûmid’ d-dîn* eserinden oldukça etkilenmiştir. Bu eserin etkisi ile Nakşibendiyye tarikatına girmişse de İslami olmayan bazı uygulama ve görüşlerden rahatsız olarak bu gruptan ayrılmıştır. İbn Teymiyye’nin (ö.1263) görüşlerine ilgi duymaya başlamış, bu durum Vehhabiliğe yakınlık kurması ile ilişkilendirilmiştir.¹²⁶

1884’te *el-Urvetü’l-vüskâ* ile tanışması ise fikrî hayatını şekillendiren önemli gelişmelerdendir. Öyle ki kendisine olan tesirini elektrik çarpması, ruhuna verilen şok

¹²² Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 156.

¹²³ Rıza, *Gerçek İslâm’da Birlik*, 48.

¹²⁴ Hasib Samarraî, *Dini Modernizm’in Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Türkiye’deki Takipçileri.*, çev. Ali Nar - Sezai Özel (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998), 149; Rıza, *Gerçek İslâm’da Birlik*, 147; M. Sait Özervarlı, “Reşîd Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/14.

¹²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Özgür Kavak, *Reşid Rızâ’nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 24.

¹²⁶ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 248-249.

olarak değerlendirmiştir. Reşîd Rızâ, Abduh'la Lübnan sürgününde tanışarak, derslerine katılmış, ihya-ıslah düşüncesini benimsemiş ve onun ilmî çalışmalarına dahil olmak üzere 1897'de Mısır'a gitmiştir. Ertesi sene Reşîd Rızâ'nın birikimlerini, mülahazalarını, savunmalarını, polemiklerini, hocası Abduh'un fikirlerini ve nihayet *Tefsîrû'l Menâr*'ı aktaracağı, ömrünün sonuna kadar devam ettireceği *el-Menâr* dergisini yayınlamaya başlamıştır.¹²⁷ 1912'de en önemli projelerinden sayılan Dâru'd-Da've ve'l-İrşâd okulunu kurmuştur ancak Birinci Dünya Savaşı ve akabinde gerçekleşen İngiliz işgali sebebiyle bu okul uzun ömürlü olamamıştır.¹²⁸

Abduh'un vefatından sonra siyasete yakınlaşan Reşîd Rızâ, otoriter sistem karşıtı muhalif yazılar yazmaya başlamıştır. Çeşitli ülkelerde yaptığı konuşmalar İslam coğrafyalarında büyük yankı bulmuştur.¹²⁹ 1935 yılında, Süveyş seyahati dönüşünde vefat etmiştir.¹³⁰

Başlıca önemli eserleri şunlardır: *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, *Fetâvâ*, *el-Hilâfe evi'l-imâmetü'l-uzmâ*, *Nidâ' li'l-cinsi'l-latîf*, *es-Sünne ve's-Şî'a*, *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz*, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*, *el-Menâr ve'l-Ezher*.¹³¹

1.3.Modernizmin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın Tefsir Anlayışına Etkisi

On dokuzuncu yüzyılda gerçekleşen fikrî hareketler ve modernizm müfessirlerin yer yer tefsir ve Kur'an anlayışlarına da etki etmiştir. Bu başlık altında söz konusu tesirin izleri sürülecektir.

1.3.1. Modernizmin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışına Etkisi

Elmalılı Hamdi Yazır, üç farklı döneme şahit olmuş; fikirleri, bakış açısı bu dönemlerle şekillenmiş; mütefekkir, müderris, siyasetçi, müellif gibi vasıfları kendisinde mezcetmiş

¹²⁷ Özgür Kavak, "Reşîd Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", *İttihad-ı Osmani'den Arap İsyanına* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 5,6.

¹²⁸ Özgür Kavak, "Reşîd Rıza'nın Islah Anlayışı ve Davet ve İrşâd Okulu Projesi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 265.

¹²⁹ İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, 134-150.

¹³⁰ Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 32.

¹³¹ Samarrai, *Dini Modernizm'in Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşîd Rıza ve Türkiye'deki Takipçileri.*, 159; Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 48; Kavak, "Reşîd Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", 26-31.

bir alimdir.¹³² Çocukluk ve ilk ilim tahsilleri ve görevlerini alması Sultan Abdülhamit devrinde, ilk eserleri ve siyasi duruşuyla meşhur olması İkinci Meşrutiyet döneminde, en önemli eserlerini vermesi ise Cumhuriyet döneminde gerçekleşmiştir.¹³³ Elmalılı, gerek Türk düşünce tarihinin önemli ve kritik bu üç dönemine tanıklık etmesi, gerekse eserleri ve fikirlerindeki vurgular, değişimler, gelişimler açısından bir devri anlamak için verimli bir kaynak olarak görülebilir.

İsmail Kara, Elmalılı'nın yaşadığı üç devri anlamadan onun ve o çağda yaşayan düşünürlerin fikirlerini sağlıklı değerlendiremeyeceğimizi ifade etmektedir.¹³⁴ Kara'nın tasnifine göre ilk devir, İkinci Abdulhamit yönetiminden hoşnut olmadığı, "istibdat" olarak nitelediği bu devrin aleyhtarı olduğu, yenilikçi fikirleri savunduğu dönemdir.¹³⁵ 1908-1922 yılları arasındaki ikinci dönem ise İkinci Meşrutiyet'in ilanı ile geleneksel anlayışın yıkıldığı, sabiteler de dahil her şeyin tartışmaya açıldığı dolayısıyla yeni arayışların, fikirlerin, eserlerin ortaya çıktığı devirdir. Elmalılı bu dönemde aktif bir siyasi figür, müderris ve müellif olarak temayüz etmektedir.¹³⁶ Üçüncü devir ise 1922-1947 yılları arasında İstiklâl Mahkemelerinde idamla yargılandığı, inzivaya çekildiği, daha sonra devlet eliyle yargılanan bu alimin yine devlet eliyle Türkçe tefsir yazması için görevlendirildiği, paradoksal durumların yaşandığı bir dönemdir.¹³⁷ Elmalılı, Meşrutiyet döneminde genelde siyasi içerikli, Cumhuriyet döneminde ise daha çok fikhî ve felsefî makaleler yazmıştır. Makaleleri *Beyanü'l- Hak*, *Sebilürreşad*, *Ceride-i İlmiye*, *Tesîsât*, *İkdam*, *Tasvir-i Efkâr* gibi dergilerde yayınlanmıştır.¹³⁸

Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiri; Cumhuriyet tarihinin ilk Türkçe tefsir çalışmalarından olup, ortaya çıktığı zaman diliminin yapısı itibariyle tarihi vesika sayılabilecek nitelikte bir eserdir. Tefsir, müfessir tarafından önceden planlanarak değil, dönemin siyasi ve sosyal değişimleri nedeniyle ortaya çıkan ihtiyaçlar neticesinde kendisine devlet tarafından verilen bir teklif üzerine yazılmıştır.¹³⁹ Tefsirde izlenecek ana ilkeler, eserin mukaddemesinde yedi madde halinde sıralanmaktadır. Bunlar: "Ayetler

¹³² İsmet Ersöz, "Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tefsiri'nin Özellikleri" (Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 1-7.

¹³³ İsmail Kara, "Üç Devir Üç Hamdi Efendi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 12.

¹³⁴ Kara, "Üç Devir Üç Hamdi Efendi", 12.

¹³⁵ Kara, "Üç Devir Üç Hamdi Efendi", 13.

¹³⁶ Kara, "Üç Devir Üç Hamdi Efendi", 15.

¹³⁷ Kara, "Üç Devir Üç Hamdi Efendi", 21.

¹³⁸ Köksal, "Giriş: Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti", 29.

¹³⁹ İshak Özgel, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (2012), 327.

arası münasebet ve sebep-i nüzul konularına değinilecek, kırâat-i aşere ile sınırlı tutularak kıraatle ilgili bilgiler verilecek, kelimeler ve terkipler ihtiyaç duyuldukça açıklanacak, şer'i, hukuki, ahlaki konularda Ehl-i sünnet ve Hanefi mezheplerine bağlı kalınacak, gerektiğinde felsefi konulara girilecek ve İslam tarihinden olaylar nakledilecek, Batılı müelliflerce yapılan yanlış ve tahrife yönelik yorumlarla ilgili, okuyucunun dikkatini çeken hususlarda açıklamalar yapılacak son olarak da mukaddime Kur'an'la ilgili önemli konulara temas edilecek.”¹⁴⁰

Mukaddime bölümünde Elmalılı, eserin oluşma sürecini, telif ederken dikkat edeceği sözleşme maddelerini ayrıca Kur'an'a ve tefsire dair temel kavramları ana hatlarıyla açıklar ve yaşadığı dönemde hararetli tartışmalara neden olan Kur'an'ın tercümesi meselesi üzerine fikirlerini serdedir.¹⁴¹

Fatiha-Nas türü bir tefsir olan *Hak Dini Kur'an Dili*'nin bu türdeki eserlerin anlayış ve metotlarıyla başka bir ifadeyle geleneksel tefsir anlayışla arasında benzerlik olduğu ve geleneksel tefsir anlayışında yapısal olarak bir değişiklik yapma eğiliminde olmadığı ifade edilmektedir.¹⁴² Gerek tefsirin yazımı ile ilgili protokol, gerekse Türk okuyuculara seslenecek olması bu durumun nedenlerinden olabilir.

Elmalılı, ayetlerin manasıyla ilgili meselelerde meşhur olan kanaati esas almış, yaygın olarak bilinen meselelerde kaynak zikretmemiştir. Ancak meşhur görüşün aksine bir düşüncesi olduğunda, kaynaklarıyla ispat etme yolunu tutmuş, yer yer uzun neredeyse bir makale hacminde açıklamalarla ayetleri ele alırken, bazılarını muhtasar bir şekilde yorumlamıştır.¹⁴³

Eserde genel olarak ilimlere dayalı içerik ve kaynaklar yer almakla birlikte, ortaya çıktığı dönemdeki Batı kültürüne ait unsurlar da İslam kültürü ile uyuştugu sürece müfessirce harmanlanarak kendisine yer bulmuştur. Felsefi konularda yapılan derin vukûfiyet gerektiren izahlar; tefsiri, geleneksel çizgideki tefsirlerden ayıran bir özellik olarak değerlendirilmektedir.¹⁴⁴ Elmalılı, kendi çağında büyük gelişme kaydeden pozitif ilimlere yer vermiş; ancak matematik, astronomi, biyoloji gibi alanlardaki bilgiler, genel olarak tercih edilen fikri desteklemek amaçlı kullanılmıştır. Müspet ilimlere yer vermesi,

¹⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/19.

¹⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971), 1/7-32.

¹⁴² Albayrak, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı”, 153.

¹⁴³ Bilgin, “Hak Dini Kur'ân Dili”, 15/154.

¹⁴⁴ Albayrak, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı”, 157.

pozitivist akımlar karşısında Müslümanlara yol göstermesi açısından olduğu kadar ortaya koyduğu ilmî tefsir metodolojisi açısından da önemli görülmüştür.¹⁴⁵ Bu yönleriyle tefsirin bilimsel tefsir türüne girdiği ifade edilmiştir.¹⁴⁶

Eserin telif edildiği çağda muhtemelen İslam'a yöneltilen tenkitlerin karşısında ortaya çıkan savunma üslubu da zaman zaman tefsire yansımıştır. O dönemde, kelâmî konuların felsefe ve modern bilimlerle birlikte değerlendirilme ihtiyacı doğmuştur. Elmalılı'nın şahsi çabaları ile Fransızca öğrenmesinin sebeplerinden biri olarak, muhataplarının zihin dünyasını ve argümanlarını kavrayıp onların diliyle onlara cevap verme kaygısı zikredilmektedir.¹⁴⁷

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde literatürden büyük ölçüde faydalanarak, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında bu birikimi verimli bir şekilde kullanmış, aynı zamanda modern ilimleri, felsefeyi ayetlerin anlaşılmasında destekleyici yan malzemeler olarak başarılı bir şekilde tefsirine yedirmiştir.¹⁴⁸ Müfessir,engin bilgi birikimi, tahlil yeteneği ve güzel üslubuyla çağın ateist ve pozitivist akımlarıyla yeri geldikçe hesaplaşmıştır. Makalelerinde ve tefsirinde yer yer çağın akımları ve modern unsurlardan etkilendiği görülmektedir. Biz de bunlardan bazılarına değineceğiz.

Elmalılı, hilafet makamına yeni bir yorum getirerek yerleşik anlayıştaki halifenin Allah'ın ve Resul'ünün vekili olduğu fikrini reddetmiş, halifeyi halkın temsilcisi olarak görmüştür.¹⁴⁹ Bu yorumuyla çağdaş dönemde gündeme gelen demokratik ve meşruti bir yönetim unsuru olan "hakimiyet-i milliyye" yi tayin edici olarak gördüğü söylenebilir. Öte yandan halifenin Osmanlı toprakları dışındaki halk için bağlayıcı olmadığını ifade ederek "milli hilafet" tarzı bir fikir beyan etmiştir.¹⁵⁰

Elmalılı, İslam hukukunun mevcut problemlere çözüm üretecek yeterlilikte olduğuna inanmaktadır. İslam şariatının nasslara ve içtihadı dayanan hükümleri olduğundan bahsettiği bir makalesinde, nasslara dayanan hükümlere; hürriyet, eşitlik, kadın erkek arasındaki cazibe gibi örnekler vermiştir. İctihada ise "ezmanın tegayyürüyle ahkâmın

¹⁴⁵ Ersöz, "Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tefsiri'nin Özellikleri", 176.

¹⁴⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav, 2014), 235.

¹⁴⁷ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 7; Ahmet Nedim Serinsu, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Fransızca'yı Öğrenişi Hakkında Bir Hatıra", *Diyanet İlmî Dergi* 35/2 (1995), 105.

¹⁴⁸ Ersöz, "Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tefsiri'nin Özellikleri", 176.

¹⁴⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 99.

¹⁵⁰ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 48.

tegayyürü inkâr olunmaz” ilkesini zikrederek geniş bir alan bırakmıştır.¹⁵¹ Elmalılı gibi fıkıh alanında ihtisas sahibi bir alimin nassa dayanan örneklerde, aklına ilk gelenlerin eşitlik, hürriyet gibi muhkem olduğu tartışmaya açık konulardan ibaret olması öte yandan muhkem alan dışındaki hükümlerin büyük kısmının içtihat alanında bırakılması, çağdaş dönemin onun üzerindeki etkilerinden zikredilebilir.¹⁵²

İslam modernizminin Batı’ya karşı önemli müdafaa konularından olan İslam’ın ilerlemeye engel olmadığı fikri ve savunusu, Elmalılı’nın da gündeminde olan meselelerdendir. Nitekim kendisi “*Müslümanlık Mani’i Terakki değil, Zamin-i Terakkidir*” isimli bir makale yazarak İslam’ın ilime ve bilime verdiği önemi ayet ve hadislerle izah ederek, bilim ve dinin muaraza edemeyeceğini, ilmin dini; dinin ise ilmi takviye edeceğini savunmuştur.¹⁵³

Elmalılı’nın modern dönem bilim anlayışını yansıtan, neden-sonuç ilişkisi ve illiyet prensibine dayanarak bazı yorumlarda bulunması da onun fikirlerindeki modernlik unsurlarından sayılabilir. Bu bağlamda Hz. Musa’nın asasının “hakiki manada bir şeyin başka şeye dönüşmesinin caiz olmaması” ilkesi nedeniyle aslında yılanı dönmediğini, sadece zihinlerde fiziksel ya da manevi olarak yılanı dönüşebileceğini belirtir.¹⁵⁴

Elmalılı’nın, modern fikirler serdeden hatta modernist İslam alimi olarak görüldüğü ifade edilse¹⁵⁵ de sadece tefsirine bakarak onu bu şekilde değerlendirmenin pek isabetli olmadığı, zira bu eserin farklı zaruret ve ihtiyaçlara binaen ortaya çıktığı; onu, aynı zamanda yazdığı makaleleri ve diğer eserleri ile anlamının daha isabetli sonuçlara varmamız açısından önem arz ettiği fikrine¹⁵⁶ katılmaktayız.

1.3.2. Modernizmin Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın Tefsir Anlayışına Etkisi

Asıl adı *Tefsîrü’l Kur’ani’l-hakîm* olan *Menâr* tefsiri, Reşîd Rızâ’nın Kahire’de yayınladığı *Mecelletü’l-Menâr*’dan tefrika edildiği için *Tefsîrü’l-Menâr* olarak meşhur olmuştur. Abduh, Reşîd Rızâ’nın çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir tefsire ihtiyaç

¹⁵¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Makale-i Mühimme”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 78.

¹⁵² Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 45.

¹⁵³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Müslümanlık Mani’i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 274.

¹⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2229.

¹⁵⁵ Ersöz, “Klasik İslâm Modernizmi’nin Kur’ân Yorumlarına Etkisi: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği”, 267.

¹⁵⁶ Kara, “Üç Devir Üç Hamdi Efendi”, 16.

olduğu konusundaki ısrarları neticesinde Câmîu'l Ezher'de tefsir dersleri vermeye başlamış, 1899- 1905 yılları arasında el-Fâtiha Suresi'nden en-Nisâ Suresi 126. ayete kadar tefsir etmiştir. Abduh vefat edince, talebesi Reşîd Rızâ, tefsire kaldığı yerden devam etmiş, 1935 yılında vefat edene kadar yazdığı tefsir, Yusuf Suresi 52. ayete kadar tamamlanabilmiştir.¹⁵⁷ Tefsirin başında Abduh'un ders notları, Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınmış, kendisi notları sadece aktarmakla yetinmemiş, ders notlarından yola çıkarak eseri genişletmiş, zaman zaman hocasını eleştirmiş ve Abduh'un vefatından sonra, kalan daha geniş kısmı da telif etmiştir. Bu yönüyle tefsirin kime nispet edilmesi gerektiği konusunda farklı fikirler zikredilmiştir.¹⁵⁸

Menâr tefsirinin giriş bölümünde tefsirin amacı ve takip edilecek metot üzerine kısa bilgiler verilmiştir. Reşîd Rızâ, tefsiri şu şekilde takdim eder: “Sahih nakil ve akl-ı selîmi birleştiren, her mekan ve çağdaki Müslümanlara doğru yolu göstermeyi amaç edinen, yaşanan çağda Kur'an'dan uzaklaşan insanlarla ilk nesil selef-i salihinin yolunu kıyaslayarak sahih olan yola, yeniden insanları davet eden; bunu yaparken de insanları sıkkan gereksiz ilmî tartışmalardan kaçınan, her Müslümanın anlayabileceği bir üslupla yazılan tefsirdir.”¹⁵⁹ Tefsirde, Kur'an'ın kuru bir hukuk, tıp, tarih ya da sanat kitabı olmadığı; hidayet kitabı olduğu vurgulanmıştır. İlk kuşak Müslümanların Kur'an ile doğru yolu bulup, her alanda büyük gelişmeler gösterdikleri; çağın Müslümanlarının ise nefislerine uyarak onunla aralarına mesafe koydukları için geri kaldıkları, nefsin ıslahını gütmenden ortaya koyulan eğitim anlayışıyla sanat ve bilim ilmi tahsil etmenin çözüm olmadığı, hatta yabancıların hegemonyasına girmeye sebep olduğu belirtilir.¹⁶⁰

Menâr tefsirindeki mukaddimeye göre; elimizdeki tefsirlerin bazıları irap, belagat, nahiv kurallarıyla, bazıları kelâmî ve fikhî uzun cedellerle, bazıları ise mezhep taassuplarıyla Kur'an ile insan arasına girmektedir. Kimi tefsirler ise rivayet ve İsrailiyatla; kimisi astronomi, matematik, botanik gibi bilgilerle doludur ve bu konulardaki geniş izahlar

¹⁵⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 2/411; M. Suat Mertoğlu, “Tefsîrü'l Menâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/40/297.

¹⁵⁸ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirun* (Kahire: Matbaatü's Saade, 1961), 2/423; Mertoğlu, “Tefsîrü'l Menâr”, 40/40/297.

¹⁵⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/1.

¹⁶⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/6.

sebebiyle¹⁶¹ okuyucu Kur'an'a ulaşamaz.¹⁶² Elbette tefsirde Arapça gibi ilimlere ve sahih nakillere ihtiyaç vardır. Ancak sahih/sahih olmayan ayrımı yapılmaksızın tefsirlere alınan rivayetler, onu maksadından koparmaktadır. Öte yandan mezheplerin kendi görüşlerini meşru göstermek için Kur'an ayetlerine diledikleri anlamları vermeleri ve tefsirleri bu bilgilerle doldurmaları, nüzul ortamından bağımsız olarak ayetlerin ele alınması gibi birçok problem okuyucu ile Kur'an arasına perde olmaktadır.¹⁶³

Tüm bu gerekçelerden dolayı yeni bir tefsire ihtiyaç vardır ve bu tefsirin ilk hedefi, Kur'an'a hidayet kitabı olarak bakmaktır. Ayrıca ayetleri yine kendileri ile açıklamak, onların ıslah yönünü ön plana çıkarmak da bu hedeflerdendir. Bunlar yapılırken çağın ihtiyaçları gözetilecek, felsefe bilim gibi alanlarla ilgilenenlerin şüpheleri giderilmeye çalışılacak, her kesimin anlayabileceği dil ve üslup kullanılacaktır.¹⁶⁴

Sünnetullahı tespit etmek de tefsirin hedefleri arasında sayılır Menâr tefsirinde; sünnetullah kavramının, müfessirlerce genelde geçmiş kavimlerin inkarları neticesinde ilahi müdahalenin gerçekleşmesi ve bu toplumların helakinin değişmez bir ezeli kanun olduğu şeklinde anlaşılması¹⁶⁵ tek yönlü bir bakış açısı olduğu gerekçesiyle eleştirilir.¹⁶⁶ *Menâr* müelliflerine göre: "Allah'ın toplumlar üzerinde gerçekleşen değişmeyen ilkelerini ve kanunlarını tespit etmek, toplumların güçlenmesini ya da zayıflamasını buna göre açıklamaya çalışmak gerekir. Sünnetullah ilkesi gereğince toplum, Kur'an'daki içtimai esaslar dikkate alınarak okunmalıdır."¹⁶⁷ Bu yönüyle sünnetullahın yeni bir boyutla ele alındığı söylenebilir.

Ayrıca *Menâr* tefsirinde, akla ve bilime uygun olacak şekilde meselelere yaklaşılması gerektiği vurgulanırken; çağdaş döneme ait kadının konumu, İslami yönetim şekli gibi modern konular, çağın argümanları eşliğinde tartışılır.¹⁶⁸

Reşid Rızâ'nın kaleme aldığı söz konusu mukaddimede geçen; akıl, evrensellik, çağın ihtiyaçları, modern ilimler, selefın yolu, ıslah, Kur'an'ın anlaşılır bir hidayet kitabı olması

¹⁶¹ Menâr tefsirinde her ne kadar eleştirilse de zaman zaman ayetler, bilimsel veriler ışığında, uzun ve ayrıntılı şekilde tefsir edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/8,10,175 vd.

¹⁶² Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/8.

¹⁶³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/9.

¹⁶⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/10.

¹⁶⁵ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Câmiü'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 7/229.

¹⁶⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/115.

¹⁶⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/11.

¹⁶⁸ Mertoğlu, "Tefsîrül Menâr", 40/298.

ve anlaşılmasını engelleyen geleneksel yapıların ortadan kaldırılması gerektiği gibi vurguların İslam modernizminin öne çıkardığı ilkelerle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Reşîd Rızâ, hocasından farklı olarak selefi eğilimde bir duruş sergilemiş; ancak ıslah ve tecdit ana ilkesine bu eğilimi yedirmiştir. Bu yönüyle kendisini neo- selefi olarak nitelendirenler bulunmaktadır.¹⁶⁹

Yukarıda aktardığımız *Menâr* tefsiri müelliflerinin temel yaklaşımlarını; çağdaşçılığın başlangıcı olarak görenler olmuş,¹⁷⁰ bu yorumlar çağdaş dönemde Kur'an tanımını değiştirecek önemli sonuçlar doğurmuştur. Aynı zamanda klasik tefsir geleneğinin yöntemi ile ilgili çerçeveyi de değiştirmiş; geleneksel dini ilimlerin işlevinin bittiğine ya da eskisi gibi bir işlevle artık devam edilemeyeceğine dair düşünce seslendirilmeye başlanmıştır.¹⁷¹

Tefsîrü'l Menâr aynı zamanda İslam'ın özü/saf İslam ile çağdaş medeniyetin ilkelerini uzlaştırmayı öneren, ıslah-tecdit söylemiyle karakterize olan "Menâr ekolü"nün tefsirdeki örneği sayılmaktadır.¹⁷² Tefsirde geçek İslam'a ulaşabilmek için bidat ve hurafelerden kaçınmak gerektiğinin altı her fırsatta çizilir. Akla açtığı geniş alan ve donuklaşan düşünce hayatını, akli ilkelerle canlandırma teşebbüslerinden dolayı tefsirde çağdaş akılcı ekolü temsil ettiğini düşünenler de vardır.¹⁷³

Menâr ekolü, tefsir tarihi kitaplarında farklı kategorilerde değerlendirilmiştir. Ignaz Goldizher (ö. 1921) modernist tefsir,¹⁷⁴ ez-Zehebî (ö. 1977) ve İsmail Cerrahoğlu (ö. 2022) edebî-ictimâî tefsir,¹⁷⁵ Muhsin Demircioğlu ise içtimai tefsir¹⁷⁶ başlığı altında *Menâr* tefsirini ele almışlardır. Biz *Menâr* tefsirinin, siyasal alandan ekonomiye kadar geniş bir yelpazede hayatın her alanını kuşatan, ıslah-tecdit fikrinin ve hidayet vurgusunun merkezde olduğu bir eser olduğunu düşünüyoruz.

¹⁶⁹ Öztürk, *Kur'ân'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 100.

¹⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât* 6/4 (2003).

¹⁷¹ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", 97.

¹⁷² Mertoğlu, "Tefsîrü'l Menâr", 40/298.

¹⁷³ Enver Arpa, "Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 899.

¹⁷⁴ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul : Denge Yayınları, 1997), 370-386.

¹⁷⁵ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 2/327; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/407.

¹⁷⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 239.

2. BÖLÜM: BAZI ÇAĞDAŞ TEORİK SORUNLARIN HAK DİNİ KUR'AN DİLİ VE TEFSİRÜ'L- MENÂR'A YANSIMASI

Çalışmamızın bu bölümünde, modern dönemde karşılaşılan bazı çağdaş teorik tartışmaların izi, *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Menâr* tefsirleri üzerinden sürülecektir. Çağdaş dönem İslam düşüncesinin temel tezlerinin yaslandığı düşünceye göre, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda yaşanan çok yönlü hezimetlerin nedeni İslam'ın özünden uzaklaşılması ve dinî metinlerin anlaşılammaması yahut yanlış anlaşılmasıdır. Bu bağlamda Kur'an'ın çağdaş dönemin verileri ışığında yeniden yorumlanmasının gerekliliği, anlaşılabilmesi için tercüme edilip edilemeyeceği, akıl-nakil, din-bilim gibi konular bu dönemde sıklıkla tartışmaya açılmıştır. Geleneksel dönem teorik tartışmalarından farklı olarak çağdaş dönemde bu meselelere, “Batı” dahil olmuş, tartışmalar bu yeni olgu eşliğinde zaman zaman savunmacı bir üslup ile ele alınmıştır.

Biz de bu bölümün ilk başlığı altında Kur'an'ın tercümesi meselesini, daha çok çağdaş dönem Türkiye'sindeki “Türkçe Kur'an” tartışmaları üzerinden ele alacağız. Tartışmanın tarihi temellerine değinilerek, meselenin çağdaş bir soruna dönüştüğü Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sindeki seyri, özellikle Elmalılı Hamdi Yazır'ın üstlendiği tercüme göreviyle birlikte irdelenecektir. Ayrıca *Menâr* tefsirinde konunun ele alınışı, Reşîd Rızâ'nın eleştirileri ve kaygıları serimlenecektir.

İkinci başlık altında ise akıl ve naklin geleneksel dönemdeki ilişkisine değinilerek çağdaş dönemde pozitivist bakış açısıyla yeniden gündeme gelip hararetli tartışmalara konu olan meselenin, çalışmamıza konu olan müelliflerce nasıl ele alındığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Aklın fonksiyonu, sınırları, akıl ve nakli uzlaştırma çabalarına dair düşüncelerine yer verilecektir.

Üçüncü başlık altında din-bilim ilişkisine dair düşüncelerin, Batı'da ne şekilde tezahür ettiğine, döneme damgasını vuran iddialara sahip Renan'a karşı müelliflerin nasıl argüman geliştirdiklerine değinilecektir. Ayrıca hem *Hak Dini Kur'an Dili* hem de *Menâr* tefsirlerinde meseleye bakış açısı, bilimsel verilerle yorumlanan ayetler ışığında ele alınacaktır.

Son başlık altında ise on dokuzuncu yüzyılda Müslümanları, düştükleri durumdan kurtarmanın reçetesi olarak görülen, Menâr ekolüyle de adeta özleştirilen ihya-ıslah-tecdit düşüncesi incelenecektir. Konunun tarihi temellerine değinilerek, çağdaş dönemde

Elmalılı, Abduh ve Reşîd Rızâ tarafından nasıl anlaşıldığı; sundukları teklif ve yöntemlerle incelenecektir.

2.1. Tercüme Meselesi ve “Türkçe Kur’an” Tartışmaları

Kur’an’ın farklı dillere tercüme edilmesinin tarihi, Hz. Peygamber dönemine kadar dayandırılmaktadır.¹⁷⁷ Kur’an tercümesinin, bir problem olarak ele alınması ise Arap olmayan unsurların İslam’a girmesi ile gündeme gelmiştir.¹⁷⁸ Bu konudaki sorunlar, uzun bir süre genel olarak “Kur’an’ın başka bir dile çevirisinin caiz olup olmadığı,” “Kur’an’ın tercümesi ile namaz kılınıp kılınamayacağı,” “çevirinin dini niteliğinin olup olmayacağı” gibi fikhî ve teolojik eksende ele alınmıştır.¹⁷⁹ Ne var ki modern dönemde bu meselelerin odağı, ulusalcılık akımının da etkisi ile siyasi ve ideolojik bir zemine kaymıştır.¹⁸⁰ Bu yüzden özellikle bu tartışmaların yoğunlaştığı dönemin tarihî ve siyasi arka planını incelemek, meseleyi doğru değerlendirmek adına önem taşımaktadır. Biz de Elmalılı ve Reşîd Rızâ’nın Kur’an’ın tercümesi meselesine yaklaşımlarını tespit etmeden önce dönemin siyasi konjonktürüne ana hatlarıyla değineceğiz.

Osmanlı İmparatorluğu, on dokuzuncu yüzyıla kadar İslam dünyasının merkezi addedilmiş ancak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda yoğun askerî ve siyasi yenilgiler yaşaması; devleti, çözüm için reformlar ve yenilikler yapmaya itmiştir. Modernleşme çabaları, Tanzimat Fermanı ve İkinci Meşrutiyet’in ilanı ile güçlendirilmeye çalışılmış, nihayet İkinci Meşrutiyetin hazırladığı fikrî zeminle, Cumhuriyet ilan edilmiştir.¹⁸¹ Cumhuriyetin, son dönem Osmanlı Devleti’nin uygulamaya çalıştığı modernleşme hareketinin bir devamı olduğu söylenebilir. Ancak Osmanlı modernleşme hareketi, tüm ümmeti kurtarmaya yönelik birleştirici bir

¹⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hidayet Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur’an Okulu Yayıncılık, 1996), 83-92.

¹⁷⁸ Abdulkadir İnan, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Tercemeleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961), 3.

¹⁷⁹ Ömer Özsoy, *Çeviri Kuramı Açısından Kur’ân Çevirisi Sorunu*, ed. Mehmet Akif Ersin vd. (2. Kurân Sempozyumu (Tebliğler-Müzakereler), Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 253.

¹⁸⁰ Orhan Atalay, “Kur’ân Mealleri Sempozyumu I (Eleştiriler-Öneriler)”, *Kur’ân’ın Başka Dillere Çevrilmesi Ekseninde Ortaya Çıkan Tartışmaların Tarihsel Arka Planı*, ed. Ömer Dumlu vd. (Kur’ân Mealleri Sempozyumu I (Eleştiriler-Öneriler), Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 35.

¹⁸¹ Halil Yıldız, “II. Meşrutiyet Dönemi Din ve Modernleşme Tartışmaları: Sebilürreşâd ve İslam Mecmuası Örneği”, *Turkish Studies* 13/2 (2018), 107.

karakterdeyken Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketi daha çok din ve dinî olana karşı mesafeli ve reddedici bir tavır takınmayı ideoloji edinmiştir.¹⁸²

Çağdaş İslam düşüncesinin geçirdiği aşamaları doğru analiz edebilmek için Osmanlı modernleşmesi ve 1839 Tanzimat Fermanı sonrası dönemi göz önünde tutmak önem arz eder. Zira her dönemde olduğu gibi bu dönemde de siyaset, dinî düşüncüyü, dinî düşünce ise siyaseti etkilemiştir.¹⁸³ Bu durumun en somut örneklerinden biri, Kur'an'ın ilk matbu Türkçe çevirisinin¹⁸⁴ yapılmasının, 1839 Tanzimat Fermanından hemen sonraya tekabül etmesidir.¹⁸⁵ İkinci Meşrutiyete kadar bu tercüme faaliyetleri devam etmiş, Türkçe Kur'an tercümesinin gerekliliği hakkında tartışmalar yapılmış, özellikle siyasi yönetimin anlayışına yakın isimler¹⁸⁶ tarafından Kur'an'ı Türkçeye çevirme girişimlerinde bulunulmuştur.¹⁸⁷ Ulusalılık akımının etkisiyle devrin mecmualarında “Türkçe Kur'an'ın” bir zaruret olduğu, köklü reformların bu sayede hayata geçirilebileceği vurgulanmış; olmamasından esefle bahsedilmiştir.¹⁸⁸

Cumhuriyet'in ilanı ile bu söylemler güçlenmiş, Kur'an çeviri denemeleri devam etmiştir. Kur'an çevirilerinde yaşanan bu yoğunluk, dönemin siyasetinin din anlayışı ile irtibatlandırılabilir. Zira Mustafa Kemal Atatürk (ö.1938) ve arkadaşları Arap kültüründen arınarak, “Türk'ün yaşam stiline uygun şekilde dini” inşa etmeye çalışmış; Türk

¹⁸² Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 8.

¹⁸³ Dücan Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 20.

¹⁸⁴ 1841'de ilk matbû Türkçe Kur'an çevirisi *Terceme-i Tefsîr-i Tıbyan* ismi ile Ayıntâbi Mehmed Efendi tarafından yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Abay, “Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (2012), 243.

¹⁸⁵ Hidayet Aydar, “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi-Cumhuriyet Dönemi-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 62.

¹⁸⁶ Mesela Şeyhülislam Musa Kâzım'ın, yaşadığı dönemdeki mecmualarda Kur'an tercümeleri yayınlanmıştır. Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 20.

¹⁸⁷ Halil Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 66-70.

¹⁸⁸ Dücan Cündioğlu'nun aktardığına göre; Tüccarzâde İbrahim Hilmi (ö.1963), Türk halkının dinini öğrenmek için Kur'an tercümesine ihtiyaç duyduğunu, fakat hala baştan sona Türkçeye çevrilmiş bir Kur'an'ın olmadığını çeşitli vesilelerle dile getirmiş, son kertede toplumsal inkılapların hayata geçirilmesindeki en önemli adımın Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi olduğunu ifade etmiştir. Şeyh Ubeydullah Efendi (ö.1937) ise hutbelerin Türkçe okunması gerektiğini vurgulamış; Kur'an'ı tercüme eden Musa Carullah'ı (ö.1949) İslam'ın Luther'i olarak vasıflandırmıştır. Bu örnekte de görüldüğü üzere Avrupa'daki gibi reformların yapılması için Kur'an'ın tercümesi yapılması gerektiğine inanılıyordu. Dinî kaygılarla dile getirilmiş görünen bu ifadelerin dönemin hâkim anlayışı ve siyasetinden bağımsız serzenişler olduğunu söylemek güç görünmektedir. Öte yandan Seyyid Süleyman Tevfik (ö.1939) saltanat istibdadının kendilerine atfedilen kutsallığın Kur'an'a dayanmadığının, halk tarafından anlaşılacağı endişesi ile Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesinden korktuğunu ifade ederek tercüme faaliyeti ile siyasetin ilişkisini gözler önüne sermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dücan Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 18-30.

ulusunun kendi anadiliyle kitabını ve dinini anlaması gerektiğine inanmıştır. Böylece “Türk’ün Millî Dini” anlayışı devlet eliyle hayata geçirilmek istenmiştir.¹⁸⁹ Temelde Meşrutiyet zihniyetinin¹⁹⁰ izlerini taşıyan bu anlayış, Türkçe ezan, Türkçe hutbe, Türkçe Kur’an, Türkçe namaz denemeleriyle hayata geçirilecektir.¹⁹¹ Ayrıca kurucu kadro tarafından benimsenen Aydınlanmacı pozitivist ve materyalist anlayış neticesinde din, ilerlemenin önünde engel olarak görülmüştür. Halihazırdaki formuyla dinin gerilemenin sebebi olduğu düşüncesi böyle bir tavra sebebiyet vermiş görünse de Cumhuriyet’in kurucuları, halk nezdinde İslam’ın yerini yeterince takdir edememişler, bu durum da devlet ve dindar halk arasındaki ilişkilerin gerilmesine sebebiyet vermiştir denilebilir.¹⁹² Söz konusu zihniyet, din eğitimi geri kalmışlıkla özdeşleştirmiş, buna bağlı olarak medreseler kapatılmış ve oluşan bu dinî boşlukta da ehliyesiz kimseler tarafından Kur’an tercümeleri yapılmaya başlanmıştır.¹⁹³ Bu durum, temel İslami kaynakların Türkçe’ye çevrilmesi ihtiyacını gündeme getirmiş; 1925’te Meclis’e önerge verilmesi sonucu Kur’an’ın tercüme işi devlete devredilmiştir. Meclis de tercüme görevini Mehmet Akif Ersoy’a (ö. 1936), tefsir işini ise Elmalılı Hamdi Yazır’a tevdi etmiştir. Mehmet Akif Ersoy’un tercüme işine yanaşmaması¹⁹⁴ sonucu hem tercüme hem de tefsir görevi Elmalılı Hamdi Yazır’a verilmek istenmiştir. Elmalılı, Kur’an’ın hakkıyla tercümesinin yapılamayacağını ifade ederek önce böyle bir görevi üstlenmek istemediyse de daha sonra tefsirinden önce ayetlere meal ilave etmeyi kabul etmiştir.¹⁹⁵

¹⁸⁹ Necmi Atik, “Elmalılı’nın Kendi El Yazması ile Türkçe İbadet Konusundaki Makalesi”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6 (2016), 5.

¹⁹⁰ Meşrutiyet aydınlarından Ziya Gökalp “Vatan” şiirinde Türkçe ezanın, Türkçe Kur’an’ın Türk vatanında olmasını temenni ettiği görülmektedir. Bkz. Ziya Gökalp, *Şiirler ve Halk Masalları : Kızılalma, Yeni Hayat, Atun Işık, Eserleri Dışında Kalan Şiirleri Tenkidli Basım* (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1989).

¹⁹¹ Mustafa Kemal Atatürk 1932 senesinde Hafız Yaşar Okur’a Yerebatan Camiinde Türkçe Kur’an okumasını söyler. Hafız Yaşar rast makamı ile Yasin suresinin Türkçe çevirisini okur. Ertesi akşam Dolmabahçe’ye çağrılan sesi güzel hafızlardan oluşan bir gruba, Cemil Said’in Fransızcadan tercüme ettiği Türkçe Kur’an’lar dağıtılır. Hafızlardan her birine farklı camilerde Kur’an’ın Türkçesinden belli bölümleri okumaları talimatı verilir ve ertesi gün İstanbul camilerinde bu uygulama başlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 83-85.

¹⁹² Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 9.

¹⁹³ Aydar, “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi-Cumhuriyet Dönemi-”, 63.

¹⁹⁴ Mehmet Akif yapacağı tercümenin meal adı ile anılması ve Elmalılı’nın tefsiri ile basılması kaydıyla en başta görevi kabul etti ve yoğun bir çalışma neticesi tamamladı. Ancak yaşadığı dönemde ezanın devlet zoruyla Türkçe okutulması, Akif’te daha sonra namazların da Türkçe tercüme ile kaldırılabilmesine dair bir endişeye sebebiyet verdi ve aldığı avansı geri ödeyerek görevden affını istedi. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Orhan Okay - M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmet Âkif Ersoy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/434.

¹⁹⁵ Altuntaş, *Kur’ân’ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, 97,98.

Cumhuriyet Türkiye'sinde meydana gelen hilafetin kaldırılması, medreselerin kapatılması gibi inkılaplar Mısır'da geniş yankı bulmuş, İslam adına Türklerden beklenti içinde olan güruhları hayal kırıklığına uğratmıştır. Bu durum, "Türklerin dinden döndüğü, mülhit yöneticiler sebebiyle İslam'dan uzaklaştığı şeklinde" sert ve hararetli tartışmalara sebebiyet vermiştir. Türkçe Kur'an meselesi de böyle bir atmosferde tartışılmış ve bu tartışmaları yürüten odak isimlerden biri de Reşîd Rızâ olmuştur.¹⁹⁶

Elmalılı Hamdi Yazır, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde, kendisine devletçe verilen tercüme işi sebebiyle Türkçe Kur'an tartışmalarının merkezinde yer almıştır. Reşîd Rızâ ise aynı dönemde Türkçe Kur'an meselesinin Mısır ayağındaki muhalif isimlerinden biri olarak çeşitli vesilelerle fikirlerini serdetmiştir. Aynı dönemde, aynı mevzuya farklı siyasi atmosfer ve cephelerden bakan Elmalılı ve Reşîd Rızâ'nın görüşlerine yer vermenin dönemin bakış açısını daha bütüncül anlamamıza yardım edeceğine inanıyoruz. Bu sebeple biz de çalışmamızın bu bölümünde, *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Menâr* tefsirinin, Kur'an'ın Türkçe Tercümesi ve "Türkçe Kur'an" tartışmalarına ne şekilde yer verdiğini tespit etmeye çalışacağız.

Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin mukaddimesinde kendisine teklif edilen tefsir ve meal yazma görevini hangi şartlarla kabul ettiğini anlatırken aslında Kur'an'ın tercümesi meselesindeki fikirlerini de beyan etmektedir. Ülkesindeki tercümelerin, ehil olmayan kişilerce yapıldığını, hatta yabancı dillerden tercüme edilmek suretiyle bu metinlerin basıldığını dile getirmektedir. Bu çevirilerin, yapılma amaçlarını iyiye yormadığı anlaşılan müfessire göre, bu gayelerden biri, kitapçıların ticaret sevdasıdır. Bu amaçla ya da art niyetle yapılan Kur'an tercümeleri, "dini ifsat etmeye"¹⁹⁷ yönelik eylemlerdir. Bununla birlikte kendisine Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından böyle bir görev verildiğini, kendisinin bu görevi önce Kur'an'ın gerçek manada bir tercümesinin yapılamayacağı gerekçesi ile kabul etmediğini, daha sonra şartların gerektirdiği durumu göz önünde tutarak, ayrıca "*Allah, kendilerine kitap verilenlerden, 'Kitabı, insanlara açıklayacaksınız, onu saklamayacaksınız' diye kuvvetli bir söz almıştı ama onlar bunu kulak arkası edip, kitabı az bir pahaya değiştiler. Bakın, karşılığında*

¹⁹⁶ Mehmet Suat Mertoğlu, "Türkçe Kur'an Tartışmaları ve Mısır'daki Yansımaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/38 (2021), 870.

¹⁹⁷ Elmalılı, bu konuda el- En'âm 6/137. Ayette geçen "...hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar..." ifadesine yer vererek, tercüme işinin kötü niyetle yapılması halinde bu ayetin kapsamına girileceğini belirtiyor.

*satın aldıkları ne kadar da kötüdür!”*¹⁹⁸ ayetinin bir gereği olarak itiraz edemediğini belirtir. Bir nevi zoraki kabul ettiği bu durumu Elmalılı şöyle ifade etmektedir: “Kalemim kırılmış, mürekkeğim tükenmiş halde Allah’ın yardımına sığınarak, rahmet ve merhamet vesilesi olmasını umarak ilk olarak tefsire başladım. Daha sonra da mefhum şeklinde bir meal yazmaya giriştim.”¹⁹⁹

Hak Dini Kur’an Dili tefsirinde tercüme, “bir lafzın anlamını başka bir dilde denk bir anlamla olduğu gibi ifade etmek” olarak tanımlanır. Tercüme hem akla hem kalbe hitap eden, dil açısından edebî değeri olan metinler için başarılı olamaz; yeni bir metin yazmak, bu tip eserleri tercüme etmekten daha kolaydır. Edebî değeri olan metin, bir de içinde hukuki ya da ilmî ifadeler barındırıyorsa bu durumda ortaya çıkan tercüme değil tahrif olur. Hüküm bildiren ifadelerin, emir ve yasakların geçerliliği, asıl metne bağlı olup; tercüme sadece anlamaya vesile olacak bir araç olarak değerlendirilebilir ve hukuki değeri olan bir metin yerine asla geçemez.²⁰⁰

Elmalılı’ya göre; her dilin kendisine göre bir üslubu bulunur; farklı dillerde karşılığı olmayan bazı edebî sanatlar olabilir ve bu durumlarda çeviri tek başına dilin inceliğini yansıtamaz ve tefsire ihtiyaç duyar. Kur’an, Arapça bir nazımdır, dolayısıyla yapılabilirse ancak tercümesi yapılabilir; buna da Kur’an denilemez. Kur’an’ın nazmı, sade görüldüğü halde taklit edilmesi mümkün olmayan i’cazlı bir sözdür, Allah’ın meydan okumasına²⁰¹ karşı, Kur’an’ı ortadan kaldırmak isteyenlerce bir benzeri getirilememiş, hiçbir zaman da getirilemeyecektir. Kendi dilinde dahi taklit edilemeyen bir nazmın, başka dilde benzerinin yapılması imkansızdır. Bu mümkün olmayınca tercüme de mümkün olamaz; ancak edebî değerini göz ardı etmek suretiyle tevil edilebilir ya da tefsiri yapılabilir.²⁰²

Hak Dini Kur’an Yolu tefsirine göre, Kur’an’ı anlamak için Arapça bilmek yeterli değildir, nüzul sürecini de bilmek gerekir. Ayrıca Kur’an’da muhkem ve müteşâbih ayetler vardır ve müteşâbih ayetleri mealen çevirmek bile şaibeli. Bu şartlar altında Kur’an’ı tercüme ettim diyen apaçık yalan söylemektedir. Kur’an’ı anlamak isteyenler tefsirlere müracaat etmelidir. Kur’an’ın tercümesinden hüküm çıkarmak ya da tartışmalara girmek sakıncalıdır, imanlı ve insafli kimseler böyle işlere girmez, ancak

¹⁹⁸ Âl-i İmrân 3/187.

¹⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/8,9.

²⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/10,11.

²⁰¹ el-İsrâ 17/88.

²⁰² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/12.

Kur'an'ı harekesi ile bile yanlış okuyan bazı kimseler kendilerini içtihadı ehil sanmaktadır. Ayrıca tefsire, müfessirin yorumu karıştığı gerekçesi ile mesafeli olan kişiler, Kur'an'ın tercümesini okumakla kendilerini Kur'an'ı incelemiş saymaktadırlar; oysaki tercümede de mütercim'in yorumu hatta hataları vardır.²⁰³

Elmalılı, kendi döneminde bazılarının Kur'an tercümesine "Türkçe Kur'an" dediklerini duyduğunu esfle dile getirerek onlara "Türkçe Kur'an mı var be hey şaşkın" başlığı ile seslenmekte, bu başlık altında tercümeyle neden Kur'an denilemeyeceğini izah etmektedir. Fenârî'den aktarılan "Kur'an tercümesine Kur'an demek küfürdür" ifadesinin Elmalılı'nın orijinal el yazması müsveddesinde bulunduğu belirtilmekle²⁰⁴ birlikte her ne hikmetse basılan nüshalarda bu cümle sansürlenmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in tefsir niyetiyle yaptığı açıklamalara bile Kur'an demenin küfür olduğu vurgulanmıştır. Öte yandan Kur'an'ın anlaşılır bir kitap olduğunun, anlayanların anlayamayanlara tefsir yoluyla anlatmasının Hz. Peygamber'in de emrettiği bir görev olduğunun altı çizilmiştir. Elmalılı, kendisinin de bu gayeye matuf olmak üzere meal yazmaya çalıştığını ifade etmiştir.²⁰⁵

Mukaddime bölümünde Elmalılı, hangi esaslara bağlı kalarak meal yazdığını da anlatmaktadır. Türklerin kullandığı "hidayet", "rahmet", "Rabbü'l âlemin" gibi kalıplaşmış ifadeleri çevirmediğini, nassın anlamından uzaklaşmamak için genelde Arapça ve Farsça kelimeler kullandığına dikkat çeker. Türkçede karşılığı olmayan sözcükleri olduğu gibi aldığını, ancak Türkçeye münasip olan edebi ifadeleri yerine göre kullandığını, Türkçe olmasının açıklamaya ihtiyaç duymadığı anlamına gelemeyeceğini belirtir. Ayrıca bilinçli bir insanın Allah kelamı ile beşer kelamının ayırımına varabileceğini, eksiklerinin çok olduğunu, anlatamadıklarının fazlalığını ve kimsenin bu yazdığı mealde Kur'an'ı ölçmeye kalkışmaması gerektiğini vurgular.²⁰⁶

Menâr tefsirinde ise el-Âraf 7/58. ayetin tefsirinde "Türkçe Kur'an" tartışmalarına yer verilmiştir. Hz. Peygamber'e ittiba etmenin öneminden bahseden ayetin yorumunda ona uyma konularından birinin Kur'an'ın dili olan Arapçayı öğrenmek olduğu belirtilir. Zira

²⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/14.

²⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Necmi Atik, "Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon Kritiği", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (2016), 111.

²⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/15,16.

²⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/17,18.

Allah, Kur'an'la ibadet etmeyi ve Kur'an üzerine tefekkür etmeyi emretmiştir. Bunları sağlamak için de Arapçayı öğrenmek gerekir.²⁰⁷

Reşîd Rızâ, yabancıların Araplardan hükümlerini aldıklarını ve başka milletlerin de Arapçayı ihmal ettiklerini böylece İslam davetinin de gerilediğini iddia etmektedir. Kendi döneminde Türklerin, Arapçayı yasaklayarak Kur'an dini ve diliyle irtibatı koparmaya çalıştıklarını, en üstün dilin Hz. Peygamber'in konuştuğu ve İslam'ın dili olan Arapça olduğunu, hal böyleyken başka bir dile bir harfle dahi tabi olmanın caiz olmadığını belirtir. Her Müslümanın en azından ibadetlerini yapacak kadar gücü yettiğince Arapça öğrenmesi gerektiğini vurgular. Ebu Hanîfe'den şâz olarak aktardığı görüş gereğince Arapça öğrenmesi imkânsız kişilerin Arapça dışında başka dille namazda tilavet etmesi zaruret halinde caizdir. Reşîd Rızâ, Ebu Hanîfe'nin sonra bu görüşünden döndüğünü ve Türk hükümetinin gerçekleştirmeye çalıştığı "Türkçe İbadet" projesine dayanak olarak Ebu Hanîfe'nin görüşünü gösteremeyeceklerini söyler. Türk hükümetinin, Cuma ve bayram hutbelerini Türkçe okutarak halkı Türkçe namaza hazırladığını, Türk halkının bu durumdan rahatsız olduğunu, Arapça ile Türkçenin aynı olamayacağını kavrayarak tepki verdiklerini dile getirir.²⁰⁸

Menâr tefsirine göre, sadece ibadetler için değil, içtihat yapabilmek için de Arapçaya ihtiyaç vardır; ayrıca Müslümanlar arasında dayanışma ve tanışmaya vesile olması için ortak bir dilin zorunluluğu bulunur. Kur'an'ın tercüme edilmesini talep edenler ırk taassubu yapmaktadır. Kur'an tercüme edilemez, zira insanlığın benzerini getirmeye gücünün yetmediği mu'ciz bir kitabı tercüme etmek imkansızdır.²⁰⁹

Reşîd Rızâ, Osmanlı Devleti ve önceki Türk devletlerinin dil taassubu sebebiyle devlet dairelerinde Arapçayı resmi dil yapmadıklarını, İslam hilafetini ele geçirip Hicaz'a göz diktiklerini, bu durumun Araplarla Türkler arasında karşılıklı çatışma ve düşmanlığa sebebiyet verdiğini iddia etmektedir. Bu düşmanlıkların da Osmanlı'nın yıkılıp, hilafetin sona ermesine, Cumhuriyetin ilanıyla din ile devlet işlerinin ayrılıp, İslam müesseselerinin kapanmasına neden olduğunu belirtir. Turancı dil bağınazlığının sonucunda Araplara ve Arapçaya nefret duyulduğunu bu yüzden de Kur'an'ın Türkçeleştirilmeye çalışıldığını ifade eder.²¹⁰

²⁰⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/310.

²⁰⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/310,311.

²⁰⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/314.

²¹⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/317.

Kur'an'ın Türkçeye çevirisinin yapılmasının Türklerin Kur'an'ı anlamasına yönelik masum bir teşebbüs olmadığını ifade eden Reşîd Rızâ'ya göre asıl amaç onları Kur'an'dan mahrum etmektir. Türkçe birçok tefsir olmasına rağmen medreselerin kapatılmasıyla bu kitapların okutulması da engellenmiştir. "Türk dilini Arap dilinden temizleme kurulu" olarak bahsettiği Türk Dil Kurumu'nun maksadının da Arapça ile Türk halkının bağıını koparmak olduğunu iddia eder. Dinsizler diye bahsettiği kişilerin Latin harfi ile Kur'an'ı yazma girişimlerini hayretler içinde aktarır ve bunun Allah'a ve dinine hürmetsizlik ayrıca İslam'a apaçık bir saldırı olduğunun altını çizerek. Bu yapılanların Mısır'a da etki edebileceği yönündeki endişesini dile getirir.²¹¹

Reşîd Rızâ'ya göre, Kur'an'ı Türkçeye çevirme düşüncesinin temelinde ırkçılık yatmaktadır. Türklerin ırk ve dil bağıını, din bağıından üstün tuttuklarını iddia eder. Kur'an tercümesinin, Arapça Kur'an'ın yerine ikame edilmek istendiğini, bunun ise dinden çıkmaya zemin hazırladığını dile getirir. Ubeydullah Efendi (ö. 1937) ve Tâlât Bey (ö. 1921) gibi Türkçe Kur'an'ı savunan kişilere Kur'an'ın tercümesinin olamayacağını maddeler halinde ispat ettiğini, Kur'an'ın tercüme üzerinden anlaşılmasının problemli bir yaklaşım olduğu konusunda onlarla tartıştığını; fakat tüm bu olanların Türk milletini İslam'dan çıkarmaya yönelik adımların ön hazırlığı olduğunu belirtir.²¹²

Reşîd Rızâ'nın "Onlar zannediyor ki bizim yaptığımız İslam'ın koruyucusu olan bir milleti zaafa uğratmaktır. Halbuki biz İslam'ı, devletle kuvvetlendirmek amacıyla bunları söylemekteyiz" ifadelerinden, kendisini tenkit edenlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin dil ve ırk konusundaki bağnazlığı sebebiyle yıkılmaya mahkûm olduğundan dem vurup, Türkleri cahil olarak nitelemekten geri durmamıştır.²¹³

Menâr tefsirine göre, tercüme yapılmadığı takdirde insanların Kur'an'ı anlamayacağı şeklindeki yorumlar yanlıştır. İlim erbabı, Arapçayı iyi seviyede öğrenip halka, vaazlarla Kur'an tefsiri yapabilirler; böylece insanlar dinlerini öğrenebilir. Önceki asırlarda da Arap olmayan milletler Müslüman olmuşlardır; fakat onlar kendi dillerinde Kur'an icat etmemişlerdir. Tüm bu gerekçelendirmelerle Türkiye'de Kur'an'ı tercüme etmek isteyenlerin, Kur'an'a inanmadıkları iddia edilir.²¹⁴

²¹¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/318,319.

²¹² Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/320-322.

²¹³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/322.

²¹⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/353.

Reşîd Rızâ'ya göre Türkçe, kelime fakiri bir dildir; dolayısıyla zengin Arap dilinde nazil olan Kur'an'ın tercümesinin yapılması imkânsızdır. Mesela “el-kâria”, “el- vâkıa”, “el-hakkâ”, “el-ğâşiye” gibi kelimelerin delalet ettiği farklı manalar bulunur; ancak tercüme edilen dilde örneğin Türkçede bunların hepsine “kıyamet günü” anlamını vermek; tercümenin kısıtlılığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu yüzden Türkçe bu nüansları ortaya koymaktan acizdir ve bunların tercümesi mümkün değildir.²¹⁵

Cemil b. Said'in çevirisini inceleyen Reşîd Rızâ, Arapça bilmeyen bu kişinin Fransızcadan tercüme ettiği metinde çokça yanlış bulduğunu, bu işi yapan ve yaptıranların bu metin üzerinden Kur'an'a kusur atfedilmesini isteyerek aslında insanları Kur'an ve İslam'dan uzaklaştırmak istediklerini belirtir. Ayrıca Hristiyan Zeki Efendi'nin çevirdiği Kur'an'ı da incelediğini; asırlardır Müslüman olan, İslam'a hizmet eden, içinden müfessir alimler çıkaran Türk milletinin bir misyonerin tercümesini okumasının utanç vesilesi olduğunu ifade eder. Türkiye Cumhuriyet'inin bu yanlışlarla dolu tercümeleri yasakladığını dile getirerek, Diyanet İşleri Başkanlığının Kur'an tercümesi için bir komisyon kurduğunu da aktarır. Ancak Kur'an'ı tahrif etmek üzere oluşturulduğunu düşündüğü bu komisyona güvenilemeyeceğini vurgular.²¹⁶

Reşîd Rızâ'ya göre, “inkârcı” olarak nitelediği Türklerin amacı, halkı İslam'dan tamamen koparmaktır. Türkçüler, ahval-i şahsiyye hukukunda İslam şeraitini bırakıp, Avrupa'yı örnek almışlar, din eğitimini yasaklamış, icbar yoluyla Frenk kıyafetleri giymeyi halka hatta din adamlarına dayatmışlar, sarık yerine fötr şapka takmayanları idam etmişlerdir. Tüm bunlar; anayasada yer alan “Devletin dini İslam'dır” ifadesini fiilen yürürlükten kaldırmıştır. Yasaklar ve halk üzerinde baskılar devam ederse, elinde sadece Kur'an'ın tercümesi bulunan insanlar, Kur'an'ı inkara dahi gidebilir. Söz konusu icraatları gerçekleştirenler Kur'an'ın tercüme edilmesi konusunda iyi niyetli olamazlar.²¹⁷

Değerlendirmek gerekirse hem Elmalılı hem de Reşîd Rızâ temelde Kur'an'ın tercümesinin yapılamayacağını düşünmektedir. Zira ikisi de Kur'an gibi i'caz özelliği bulunan, içerisinde edebî sanatlar kadar ilmî, hukuki ifadeler barındıran bir metnin başka bir dile motamot çevirisini imkânsız görmektedirler. Ne var ki her iki müellifin yaşadığı coğrafya ve siyasi koşullar aynı değildir. Elmalılı, ülkesinde ehliyetli kişilerin tercüme yaptığına bizzat şahit olmakta, gidişatın daha kötüye varmasından endişe

²¹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/350-353.

²¹⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/355.

²¹⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/360-363.

etmekte, bu yüzden yaşadığı siyasi şartlarda ehven-i şer olarak görülebilecek bir teklifi kabul etmektedir. “Kur’an’ın hiçbir lisana hakkiyle tercemesi mümkün olmadığını bilmezlerden değildim”²¹⁸ cümlelerinden anlaşılacağı üzere müfessirin çekinceleri vardır. Elmalılı bu eseri, harf inkılabı, Türkçe hutbe, Türkçe ezan gibi radikal değişimlerin hayata geçirilmeye çalışıldığı hassas bir siyasi atmosferde telif etmiştir.²¹⁹ Dil kurallarına hâkim bir müellif olmasına rağmen muhtemelen siyasi iktidarın emellerine alet olmasından endişe duyarak dil zevki bakımından zayıf bir tercüme yazdığı ifade edilmiştir.²²⁰ Bu haliyle siyasi iktidara karşı muhalif bir tavır sergileyerek sessiz bir direniş gerçekleştirdiği söylenebilir.²²¹

Türkiye’deki Kur’an’ın Türkçeye çevrilmesi tartışmaları Mısır’da da büyük bir yankı uyandırmış, Diyanet İşleri Başkanlığının tercüme işine müdahil olmasıyla; Türkiye’deki siyasi iktidarı destekleyenlerle ona muhalif olanlar arasında hararetli münakaşalar, dönemin önemli dergilerinde gündeme oturmuştur.²²² Siyasi ortam göz önünde tutularak kimileri çeviriye önemli bir hizmet nazarıyla bakarken, kimileri de bu çevirileri “Kuran’a ihanet” olarak değerlendirmiştir.²²³ Reşîd Rızâ, Kur’an’ın yabancı dile çevrilmesini, özellikle kendi çağında Türkçeye çeviri teşebbüslerini “Kur’an’a ihanet” olarak gören, ve bu duruma karşı çıkan gürühta yer almıştır. “Türkçe Kur’an” olarak tabir ettiği Kur’an’ı tercüme etme faaliyetlerinin, dil ve ırk taassubundan kaynaklandığını düşünmüştür. Mevzubahis teşebbüslerin, ulusal bir kitap üretmeye matuf; insanları, Kur’an ve İslam’dan uzaklaştırmaya yönelik siyasi projeler olduğunu dile getirmiştir.²²⁴

Hak Dini Kur’an Dili ve *Menâr* tefsirinde Kur’an’ın başka dilde noksansız tercümesinin olamayacağı, şayet bir çeviri yapılsa bile bunun asla Kur’an yerine geçemeyeceği

²¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/9.

²¹⁹ Dücan Cündioğlu, “Matbu Türkçe Kur’ân Çevirileri ve Kur’ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu-Bir Giriş Denemesi-”, ed. Mehmet Akif Ersin vd. (2. Kur’ân Sempozyumu (Tebliğler-Müzakereler), Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 195.

²²⁰ İsmet Ersöz, “Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 175.

²²¹ Cündioğlu, “Matbu Türkçe Kur’ân Çevirileri ve Kur’ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu-Bir Giriş Denemesi-”, 195.

²²² Mertoğlu, “Türkçe Kur’an Tartışmaları ve Mısır’daki Yansımaları”, 869.

²²³ Dücan Cündioğlu, “Matbu Türkçe Kur’ân Çevirileri ve Kur’ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu-Bir Giriş Denemesi-”, ed. Mehmet Akif Ersin vd. (2. Kur’ân Sempozyumu (Tebliğler-Müzakereler), Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 189,190.

²²⁴ Mehmet Suat Mertoğlu, milli bir kitap arayışıyla ideolojik bir yaklaşımın ürünü olan “Türkçe Kur’ân” tabirini ilk defa Reşîd Rızâ’nın 1903’te yayınlanan el-Menâr dergisinde “Kur’an Türki” ifadesiyle kullandığını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, “Türkçe Kur’an Tartışmaları ve Mısır’daki Yansımaları”, 882.

özellikle vurgulanmıştır. Ancak Elmalılı, bu imkansızlığı ilmî ve lugavî delillerle gerekçelendirmekle yetinmiş, Reşîd Rızâ ise bu delillere ek olarak Arap dilinin üstünlüğüne vurgu yapmıştır. Ona göre, “Allah tüm lisanları Arapça ile birleştirmeyi emretmiş; Kur’an ise Arabî bir sistemi öngörmüştür”.²²⁵ Reşîd Rızâ tarafından sık sık Türk yöneticilerin ırk ve dil taassubu sebebiyle gerilediklerine vurgu yapılmakta ancak millî dilleri değersizleştiren ve Arapçayı yücelten ifadeleriyle²²⁶ aynı hataya kendisinin de düştüğü izlenimini uyandırmaktadır.

2.2. Akıl-Nakil İlişkisi

On beşinci ve on altıncı yüzyıl Orta Çağ Avrupa’sında hümanizm anlayışıyla din merkezli toplum, insan merkezli topluma dönüşmüş; dinde reform hareketleriyle de kilisenin otoritesi sarsılarak değişmez addedilen din yorumu ılımlı Protestan yorumlara dönüşmeye başlamıştır.²²⁷ Rönesans döneminde ise doğaya egemen olma anlayışı, bilimsel olanı kabul edip bilimsel ve deneysel olmayanı dışlayıcı bir yaklaşıma evrilmiştir. Bu düşünce, akıllı ve bilimi ön plana çıkaran, dini inançlardan arındırılmış insan yetiştirme hedefine matuf olarak ilerleme göstermiştir.²²⁸ On yedinci ve on sekizinci yüzyıla gelindiğinde Batı’da dinî otorite ve geleneğe karşı başkaldırı ve mutlak bir özgürlük talebi dile getirilmiş; bilgi, akıl ile temellendirilmiştir. On dokuzuncu yüzyıla kadar rasyonalizm düşünceye damgasını vurmuş, hakikatin bilgisine kutsal metinlerle değil; akıl ve bilim ile ulaşılabileceği kanaati yaygınlık kazanmıştır. İnsan, “düşünen öz” olarak tanımlanırken medeniyeti inşa etme anlayışı “akıl ile doğayı alt etme” esasına bina edilmiştir.²²⁹ Aydınlanma hareketinde ise dinden kaynaklandığı düşünülen akıl dışı unsurlar ve hurafelerle mücadele edilmiştir. İnsanı köleleştirdiğine inanılan gelenek, dinî düşünce ve kurumlar eleştirilip sorgulanarak; yerine akıl, bilim ve ilerlemeci anlayış koyulmaya çalışılmıştır.²³⁰

Batı’da yaşanan ve toplumun nerdeyse her alanını etkileyen toplumsal, teknolojik ve düşünsel plandaki gelişmeleri, İslam toplumları askerî hezimetlerle karşılaşana dek - muhtemelen kendilerine yettikleri düşüncesiyle- dikkate almamışlardır. Ancak on yedinci

²²⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/316,317.

²²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*,9/310-363.

²²⁷ Çüçen, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, (2006), 26.

²²⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, 417.

²²⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, 481.

²³⁰ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*. (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993), 15,16.

yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasının en güçlü siyasi otoritesi sayılan Osmanlı devleti, askerî yenilgiler yaşamaya başlayınca bu durum sorgulanmış, ilk başta kabullenilmekten kaçınılmışsa da Batı'nın üstünlüğü yavaş yavaş anlaşılmaya başlanmıştır. İlk çare orduda Batılı tarzda reformlar yapılmakta aranmış, son kertede Batılılaşma hareketinin sadece askerî değil, siyasi ve düşünsel bir yönünün olduğu görülmüştür.²³¹ Çağdaş İslam düşünürleri, askerî ve siyasi içerikli Batılılaşma hareketi karşısında ciddi bir tepki göstermemişlerdir ancak; İslam toplumunda fikrî ve kültürel anlamdaki Batılılaşma hareketleri, muhalif bölünmelere sebebiyet vermiştir.²³² Bu bölünmenin aydınlar arasında iki temel temayülde olduğundan bahsedilmektedir. İlki, Batı medeniyetinin her yönüyle örnek alınması gerektiğine inanan, kuru taklitçi ve Batı hayranı aydınlar grubudur. İkicisi ise bilim ve teknikte Batı'nın üstünlüğünü teslim eden, bu hususlarda örnek alınabileceğini belirten ancak İslami ve milli kimliğin korunarak bu ikisinin mezc edilmesini ön gören İslamcı aydınlardır.²³³ Söz konusu İslamcı aydınlardan biri, Elmalılı Hamdi Yazır'dır.²³⁴

Öte yandan İslam dünyasındaki birçok toprak parçası Batı tarafından sömürülünce, bu durumdan kurtulmanın hal çaresi olarak dinî düşüncüyü, hurafelerden arındırarak İslam'ın özüne dönüş düşüncesi ve Batı'nın tekniğinden yararlanarak Müslümanların eski gücüne kavuşabileceği fikri bilhassa Abduh tarafından dile getirilmeye başlanmıştır.²³⁵

Böyle bir vasatta Batı'da²³⁶ aklı önceleyen ve dini öteleyen Aydınlanma hareketinin etkisiyle İslam aydınları arasında tartışma konularından biri “dinin terakkiye engel olup olmaması” olmuştur. Bu tartışmanın çıkış noktası ise Ernest Renan'ın,²³⁷ İslam

²³¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), 20.

²³² İsmail Kara, “İslam ve Pozitivizm”, *Bilgi, Bilim ve İslam I-II*, ed. Ahmet Tabakoğlu - Sadık Çelenk (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 175.

²³³ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 22-23.

²³⁴ İbrahim Coşkun, “Modern Çağda Dine Yöneltilen Eleştiriler ve Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İslam İnançlarını Savunusu”, ed. Ahmet Ögke - Rıfat Atay (Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 345.

²³⁵ Ramazan Altıntaş, “Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların ‘İhyacı’ Tepkisi/Cevabı: ‘Muhammed Abduh’ Örneği”, *Eskiye 7* (2007), 50.

²³⁶ Aydınlanma hareketi Batı'da İngiltere, İskoç, Fransız, Alman aydınlanması şeklinde ülkelere göre bazı farklı karakteristik özellik taşımış olsa da hepsinin birleştiği temel prensiplerden birisi akla aykırı olan, rasyonel olmayan her şeyin dışarda bırakılması ve dinden kaynaklandığını düşünülen batıl inançlardan toplumun arındırılması gerekliliği idi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 445-480.

²³⁷ Ernest Renan, 1883 yılında Sorbonne'da verilen “İslâm ve Bilim” isimli konferans ertesi gün Journal des Débats'da yayınlanmış ve farklı dillere çevrilmiştir. Bu konferansta İslam'ın akla ve bilime karşı insana ve topluma zarar veren bir din olduğu; insanların kurtuluşu için bu dinden kurtulmanın bir zorunluluk olduğunu iddia etmiştir. Bu iddialar bilhassa İslam toplumunda geniş yankı bulmuş ve o dönemin aydınları arasındaki tartışmalarında sık sık gündeme gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dücan Cündioğlu, “Ernest

dünyasının gerileme sebebini Müslümanların dinlerine bağladığı; İslam'ın gelişme ve ilerlemenin önündeki engel olduğunu ifade ettiği konuşmalarıydı.²³⁸ Bu iddialara karşı çıkan simalardan Cemâleddin Efganî, Renan'a bir mektup yazmıştır, ancak bu mektup Renan'ın bazı söylemlerini destekler niteliktedir. Bununla birlikte mektupta, İslam'ın değil; dine sonradan dahil olan unsurların, dinî liderlerin ve aklını kullanmayan bağınaz Müslümanların gerilemeye sebebiyet verdiği vurgulanmıştır. Mektuba cevap olarak ise Renan, İslam'dan kurtulmanın Müslümanların lehine bir gelişme olduğunu dolayısıyla kendisinin sadece iyi temennilerde bulunduğunu ifade edecektir.²³⁹ Renan'ın bu iddiaları, İslam düşünürleri arasında ciddi tepkilere yol açmış ve bu iddialara karşı reddiyeler yazılmaya başlanmıştır. Efganî, Namık Kemal, Celal Nuri, Reşîd Rızâ gibi İslam düşünürlerinin mezkûr reddiyelerindeki temel hususlar, İslam'ın terakkiye mâni olmadığı bilakis terakkiye vesile olduğu yönündeki fikirler etrafında ele alınmıştır. İslam aleminin gerileme içinde olduğu kabul edilmiş; ancak bu gerilemenin sebebini din olmadığı, Müslümanların büyük medeniyetler kurdukları dönemdeki gelişmelerin kaynağının İslam olduğu vurgulanmıştır. İslam'ın, akla ve bilime karşı geldiği iddialarının asılsız olduğu ifade edilerek, Müslümanların eski gücüne kavuşmasının yine İslam'la gerçekleşebileceği savunulmuştur.²⁴⁰

İslam'ın ilerlemeye mâni olmadığına dair tezler; akıl- nakil, din-bilim ilişkilerini gündeme getirmiştir. Biz de çalışmamızın bu ve bir sonraki başlığı altında sırasıyla bu konuların Elmalılı, Abduh ve Reşîd Rızâ tarafından nasıl yorumlandığını ele alacağız. Ancak müfessirlerin görüşlerine yer vermeden önce akıl-nakil ilişkisinin klasik literatüre nasıl yansıdığını ana hatlarıyla incelemeyi faydalı görüyoruz.

Kelâm alimlerine göre; bilginin kaynağı duyular, haber-i sâdık ve akıldır. Bilgiye ulaşmada her ne kadar havass-ı selîme, duygu, gözlem gibi kaynaklar kullanılabilse de kelâm ilminin epistemolojik temelini oluşturan kaynak, akıldır. İslam düşünce tarihinde aklın tanımı, nakille olan ilişkisi, epistemolojik değerine dair farklı görüşler ve buna bağlı

Renan ve 'Reddiler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan* 2 (1996), 5.

²³⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, 587.

²³⁹ Cansu Şen Doğan, *Cemaleddin Afgani'nin Modern İslam Siyaset Düşüncesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 87.

²⁴⁰ Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", 7-8.

farklı ekoller ortaya çıkmıştır.²⁴¹ Bu tartışmaların ayrıntılarına girmek konumuzun sınırını aşacağı için sadece temel yaklaşımlara değineceğiz.

İslam düşüncesinde ehl-i rey olarak adlandırılan gruba göre, bilgiye ulaşmadaki kesin kaynak akıl iken, ehl-i eser/hadise göre nakildir. Bu iki yaklaşımı uzlaştırma temayülündekiler ise ana akımı oluşturmaktadır ve konuyla ilgili tartışmalar gerek klasik gerekse çağdaş İslam düşüncesinde önemli bir yer teşkil etmektedir.²⁴² Ayetlerin teviliinde akli ilk olarak sistematik şekilde kullanan ekolün Mu'tezile olduğu belirtilir.²⁴³ Bununla birlikte Şia, Maturidiler, Eş'âriiler de aklı tevili kullanmışlardır. Mu'tezile'nin akla dayalı prensiplerinin birçoğu²⁴⁴ Eş'âri kelamcılar tarafından da benimsenmiş,²⁴⁵ Ancak Mu'tezile genel manada akli, ontolojik ve epistemolojik olarak nassın önüne geçiren, birincil otorite olarak görürken; vahyi, ikincil kaynak olarak değerlendirme eğiliminde olmuştur. Ehl-i Sünnet ise nakli önceleyip, akli onun emrinde görmüş ve nassı birinci dereceden delil sayarak sistemlerini buna göre inşa etmiştir.²⁴⁶ Öte yandan sistematik Selefiliği temsil eden İbn Teymiyye, aklın mutlaklığını savunan kelamcılara karşı çıkmış, naklin sübutunda belirleyici unsurun akıl olarak görülmesini eleştirmiştir. "Sahih nakil ile sarih akıl çelişmez" ilkesi ile aklı ilkeleri nassla çatışmaması halinde kabule yanaşmıştır.²⁴⁷

Mütekaddimun kelamcılar akıl- nakil ilişkisini dengelemeye çalışmışlardır. Ne var ki tarih içinde değişen siyasi şartların da etkisiyle bu denge bozularak zaman zaman akıl-nakil ilişkisi "selefi-cebrî" bir anlayışla ele alınır olmuştur. Çağdaş dönemde, rasyonalizm akımının da etkisiyle, akli öteleyen bu bakış açısı sorgulanmaya ve tartışılmaya başlanmıştır.²⁴⁸ İşte *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Menâr* tefsiri de bu tartışmaların yoğunluk

²⁴¹ Abdülgaflar Aslan, "Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/11 (2001), 98.

²⁴² Mehmet Ali Büyükkara, "Akıl-Nakil İkilemi Karşısında İslamcı Yaklaşımlar", *Sabah Ülkesi* 55 (2018), 2.

²⁴³ Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 86.

²⁴⁴ Mesela Eş'âriiler, dinî akideleri içeren ve nakil tekelindeki "celilü'l kelâm"ın doğruluğunu mu'tezilî yöntemi kullanarak, dinî akideleri akılla savunmaya yarayan "dakik'ül kelâm" ile ispatlamaya çalışmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 86.

²⁴⁵ Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", 78,79.

²⁴⁶ Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 34.

²⁴⁷ Burhanettin Kıyıcı, "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu", *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 18 (2010), 123.

²⁴⁸ Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", 98.

kazandığı bir dönemde telif edilmiştir. Bu yüzden biz de mezkûr tefsirlere, modern dönemin bu tartışmalarının nasıl yansıdığını inceleyeceğiz.

Elmalılı, aklın dinde sorumlu olmak için şart sayıldığını ifade eder ancak filozoflarca dile getirilen, aklın tek hâkim güç olduğu fikrini reddeder. Zira akıl, doğruyu yanlıştan ayırt etmede idrak vasıtasıdır; fakat vaz'ı ilâhîyi anlamada ikincil derecede, başka ilkelere muhtaç bir alet olmaktan öteye geçemez. Allah'ın kanunu, ancak vahiy ile anlaşılabilir. Vahiy, aklın erişemediği varlığın, bilgi ve sırlarını görürken; akıl, delillere dayanarak sonuç çıkarma yöntemi ile kalbi tatmin eder.²⁴⁹ Allah'a ait nizamı anlatan zorunlu ve kesin bilgi vahiy iken aklî deliller ve çağdaş deneyler bu bilgiyi kuvvetlendirme işlevi görür. Dolayısıyla dini anlamada, naklin de aklın da önemi büyüktür.²⁵⁰

Hak Dini Kur'an Dili'nde akıl, duyuların hissedemediği şeyleri anlayan manevi bir nur olarak tanımlanır. Akıl yürütme ise; eser ile müessir, sebepler ile sebepleri meydana getiren arasındaki illiyet bağına kurmaktır. Bu sayede duyularla hissedilen eserden, hissedilmeyen müessire ulaşılabilir ki buna da mantık denir. Mesela arı vızıltısından görülüp hissedilmeyen bal, idrak edilebilir bunun tersi de geçerlidir. İşte hissedilenden hissedilmeyene ulaştıran idrak vasıtasına akıl denir.²⁵¹

Elmalılı'ya göre, aklın inceden inceye ve zamana yayılmış bir şekilde yürütülmesine “fikir”, aklın bir anda, hızlı bir şekilde istenen şeye ulaşmasına ise “hads” denir. Hads ikiye ayrılır. İlki, araştırma ve tecrübe ile ulaşılan kesbî “akl-ı mesmu” (işiterek kazanılan akıl)dur. Bilimsel eğitim bu amaca ulaşmaya çalışır. İkincisi ise Allah vergisidir “doğal akıl”dır. Bunu elde etmede, çalışmanın rolü yoktur ve farklı derecelerde de olsa her insanda vardır. Aklın en üst düzeyi “akl-ı evvel” dir. Bu ise ilkten sonu, sondan başı gören Hz. Peygamber'in nurudur. İnsana bu nurdan hisse verilmiştir ki bu yolla hakikatin bilgisine ulaşabilir. Bu hisse ölçüsünde düşünen akıl, çalışarak bu kabiliyetini geliştirebilir ve bu yüzden de Allah: “...aklını kullanan bir toplum için nice deliller vardır.”²⁵² buyurmuştur. Akıl kullanılmıyorsa, doğrudan hislere hitap eden mucizeler de etki etmeyecektir. Kur'an'ın i'cazına kulak vermeyenler, aklının işlevini heba etmiş; akli,

²⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/83-85.

²⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/88.

²⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/566,567.

²⁵² el- Bakara 2/164.

hakka erişmekte vesile olarak kullanacak yerde hakkı yok etmek için kullanan şanssızlardır.²⁵³

Elmalılı, aklın bilginin yaratıcısı değil anlayıcısı olduğunu vurgular. Felsefe tarihindeki bilgi problemine değinir. Dış dünya ve zihin arasında başka bir ifadeyle obje ve süje arasında nasıl bir uyum sağlandığı ve bu uyumun bilgi ve doğru hükmü nasıl doğurduğu sorularının filozofları çeşitli gruplara ayırdığını belirtir.²⁵⁴ Elmalılı, bazı felsefe ekollerinin görüşlerine yer verdikten sonra kiminin akli hiç önemsemediğini, kiminin ise akli tanrılaştırılarak ifrat ve tefrit arasında gidip geldiklerini ve hata ettiklerini ifade eder. Oysaki akıl ne tek fail ne de işlevsiz bir unsurdur. Akıl, Hakk tarafından verilen bilgiyi idrak ve kabul eden, Hakk'ın hitabını anlamak için kullanılan bir araçtan ibarettir. Sadece akli çaba ile hakikate ulaşamaz²⁵⁵

İlimlerin akli ve naklî yönünün olabileceğini belirten Elmalılı, bunların birbiriyle ilişkisini şu sözleriyle dile getirir: “Ne ulum-i nakliye hisse-i akıldan azade, ne ulum-i aklîye hisse-i nakilden varestedir.” Gelişme, ancak bugünün değerleri ile geçmişin birikimini birleştirerek gerçekleştirilebilir. İlimlerin sadece naklî kısmına takılıp, akliliğini göz ardı etmek taklitten öteye gidemeyen skolastik zihniyeti çağırıştırır. Bununla birlikte ilmin naklî yönünü terk edip, akli yönüyle yetinmek de ilkesizliktir.²⁵⁶ Akıl ne dine ne de hakikatin bilgisine hâkim değildir. Ancak mutlak hakkın, mutlak muhalden ayrıldığı sınırı bilir. Nasıl ki akıl, mutlak hakikatte çelişki bulmaz, dini bilgilerde de bulmaması icap eder. Akıl bu iki sahanın karışmaması için yegâne mihenk taşıdır.²⁵⁷

Elmalılı'ya göre, İslam toplumlarında yenilenme, bidatlerden sıyrılıp, ümmetin kimliği muhafaza edilmek kaydıyla; yeni gelişmelerin hak olanlarını kabul etmekle gerçekleşebilir. Bu yapılırken yeni olgular, aklın ve naklin ışığında dinî ve hukuki olarak incelenip, yanlışların yerine doğrular koyulmalıdır. Böylece akıl ile duygular kaynaştırılarak vicdanın yeni ihtiyaçlarına cevap verilebilir.²⁵⁸

Menâr tefsirinde ise İslam'ın akıl dini olduğu ve Kur'an'ı anlamada tek merciin akıl olduğu ifade edilmektedir. Buna göre akıl, zihne ve nefse etki etmeyen pasif bir varlık

²⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/570.

²⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/1718.

²⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2719-2721.

²⁵⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler -Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk-*, ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 382.

²⁵⁷ Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, 390.

²⁵⁸ Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, 397.

gibi algılanamaz, bilakis inceden inceye düşünme yetisi ve doğruyu yanlıştan ayırma tartısı ile kişinin işlerinde etkin bir varlık olarak düşünülmesi gerekir. Şayet akla bu değer verilmezse, Allah'ın hükümlerini anlayıp akıl etmeyen kişi, yaşadığını sanan bir ölü mesabesindedir.²⁵⁹ Fıkıh alimlerinin aklı bu şekilde kullanmayı ve hükümleri halkın maslahatına uygun tarzda koymayı ihmal etmelerinden dolayı, kör taklitçiler ortaya çıkmıştır. Fıkıhçılar; akılsız, kör, sağır gibi herkesin kendilerine uymasını istemektedir; onlara tabi olmayıp Kur'an ve akılla doğru yolu bulmak isteyenleri ise yaftalamaktadırlar. Onlara uymak yerine ayetlerin de işaret ettiği aklı kullanma yolu seçilmiş olsa, din yeniden hayata geçirilebilir.²⁶⁰

“...*furkanı da indirdi...*”²⁶¹ ayetinde geçen “furkan” kelimesine, *Menâr* tefsirinde “hak ile bâtılı ayıran ayırt edebilme ve temyiz gücü olan akıl” anlamı verilmiştir. Furkan vasıtasıyla inançtaki doğrular ve bâtıl olan şeyler birbirinden ayrılabilir. Abduh'un akla dair yaklaşımlarında, Batı'dan etkilendiği hatta pozitivizmin kurucu isimlerinden sayılan A. Comte'un (ö. 1857) ilerlemeci tarih anlayışının izlerinin, fikirlerinde takip edilebileceği ifade edilir.²⁶² Buna göre insanın çocukluk döneminden rüşd dönemine erişmesi gibi dinler de evrelerden geçerek tekâmül eder. İslam akılcılığı dinde son ulaşılan evredir.²⁶³ Ayrıca nübüvvet ve vahiy tanımlarını da akla uygun izah etme çabası görülen Abduh'a göre, Hz. Muhammed geldiğinde insaniyetin aklı artık hissi mucizelerden, kâinatın düzenine aykırı mükemmel durumlardan etkilenmeyecek bir olgunluk dönemindeydi. Hatta bu tip olağanüstü şeyler, yükselmeye engel oluyordu.²⁶⁴ Ayrıca vahyi, “Allah tarafından “seçilmiş kişi”nin nefsinde hissettiği irfan” olarak tarif etmesi, vahyin geliş şeklinin akılla izah etmedeki zorluğunu tolere etmeye yönelik bir çaba olarak okunabilir.²⁶⁵

Kur'an'ın akıl ile dini kardeş kıldığını belirten Abduh, “en güçlü dayanak akıl, en kuvvetli rükün nakil”dir der. Bu ikisi dışında telkin edilen şeylerin, siyasilerin ve şeytanların

²⁵⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 2/253.

²⁶⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 2/454.

²⁶¹ Âl-i İmrân 3/4.

²⁶² Mehmet Zeki İşcan, “Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 36.

²⁶³ Altıntaş, “Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların ‘İhyacı’ Tepkisi/Cevabı: ‘Muhammed Abduh’ Örneği”, 52.

²⁶⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 11/159.

²⁶⁵ İşcan, “Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”, 42.

safsatalarından ibaret olduğunu vurgular.²⁶⁶ Vahiyle aklın birbiri ile uyumlu olup çelişmeyeceğini, şayet bir tenakuz varsa bunun belli bir ideolojiye dayalı, mezhep görüşünü Kur'an'a söyletme amacına dönük tefsir ve tevilden kaynaklandığını ifade eder.²⁶⁷ Görünüşte bir akıl-nakil çatışması varsa, akli delil öncelenir. Bu durumda ya vahyin mahiyetinin anlaşılamadığı, asıl maksadın ne olduğunun bilinemediği itiraf edilerek, hak olduğuna inanılır ve manası Allah'a havale edilir ya da dil kuralları gözetilerek tevil yoluna başvurulur.²⁶⁸

Abduh'a göre Kur'an'daki birçok hükme, akılla ulaşılabilir ancak haberî sıfatlar ve müteşabih ayetler hususunda akıl, herkes tarafından kabul edilebilecek sonuçlara ulaşmada işlevsiz kalmıştır. Ayrıca gaybî konularda; ahiretle ilgili meseleleri kavramada, amellerin öldükten sonra karşılığının ne olacağı konusunda akıl yetersiz kalır ve bu bilgiler için peygambere ihtiyaç duyar. Akıl, gayb alemini kavramakta zorlanmaktaysa da ona inanmakta tereddüt göstermez.²⁶⁹ Bu tip konuları teville zorlamanın uygun olmayacağını belirtir. Zira kendi ifadesiyle: “İlahi emirler, havâssın zihni olgularını ve akli tespitlerini tatmin etmek için değil, toplum tarafından anlaşılmak için vaz edilmiştir.”²⁷⁰

Allah'ın varlığı ve birliği konusunu, akli deliller ve tabii düzen çerçevesinde ele almak gerekir; olağanüstü haller ve mucizeler peygamberliğin ispatı için kullanılır. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı için tek mucize Kur'an'dır. Kur'an akla seslenir ve kendisini anlamak için akli hakem kılar. Öte yandan mucize, akıl açısından imkânsız sayılamaz zira tabiat olaylarında zaman zaman sapmanın olamayacağına dair bir delil bulunmamaktadır. Olağan durumları yaratanın, olağanüstü halleri yaratması da mümkündür. Kâinatı yaratan Allah'ın, her şeye gücü yeter ve kâinata istediği şekli vermesine inanmamız için bir engel yoktur.²⁷¹

Akla geniş alan açması sebebiyle Abduh'un Mu'tezile akılcılığını yeniden canlandırmak istediği, “Yeni Mu'tezilî” olup olmadığı tartışmaları gündeme gelmiştir.²⁷² Ancak akli

²⁶⁶ Muhammed Abduh b Hasan Hayrullah Abduh, *Tevhid Risalesi.*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1986), 88.

²⁶⁷ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 122.

²⁶⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 123.

²⁶⁹ Abduh, *Tevhid Risalesi.*, 165.

²⁷⁰ Abduh, *Tevhid Risalesi.*, 230.

²⁷¹ Abduh, *Tevhid Risalesi.*, 133.

²⁷² Thomas Hilderbrandt bir makalesinde Abduh'un “Yeni Mu'tezilî” akımı içinde konumlanmasının mümkün olup olmadığını tartışmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Thomas Hilderbrandt, “Cemaleddin Efgâni ve

önceleyip, akıl ve nakil çatışınca akli ilkelere göre hareket etmesinden yola çıkarak onu Mu'tezilî olarak konumlandırmak doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira kadim ilim geleneğinde de Ehl-i Sünnet tearuz söz konusu olduğunda zaruret durumunda ve keyfi olmamak kaydıyla nakli, tevil etme yolunu tutmuştur.²⁷³ Dolayısıyla Mu'tezilî teorilerine atıfta bulunması ve akla önem vermesi onun Mu'tezile'ye mensup olduğuna dair bir delil olamaz diye düşünmekteyiz.²⁷⁴

Öte yandan Abduh, akla büyük önem atfetmesi yanında, onun sınırlılıklarına da işaret etmiştir. İnsan aklının erişebileceği nihai noktanın; insanın idrak alanındaki olayların dış özelliklerini bilmesi, bu olayların birbirleriyle olan ilişkilerini tespit etmesi, bu ilişkileri düzenleyen ilkeleri anlaması olduğunu belirtir. Eşyanın künhüne ve hakikatine varmanın ise, insan gücünün üstünde bir mesele olduğunu ifade eder. İnsan, ancak eşyanın özelliklerini ve kabiliyetini bilebilir, mahiyetinin hakikatine ise nüfuz edemez. Nitekim Allah, beşere böyle bir ihtiyaç vermediği gibi ondan böyle bir beklentisi de yoktur, sadece eşyanın dış özelliklerini bilme ve öğrenme ihtiyacı var etmiştir. Selim bir akıl, bunları bilmekle yetinir ve tatmin olur, zira eşyanın künhüne ulaşmaya çalışmak zamanı boşa harcamak olduğu gibi yeteneklerimizi de veriliş amacına aykırı kullanmaktır.²⁷⁵

Hak Dini Kur'an Dili ve *Menâr* tefsirlerindeki akıl ve nakille ilgili görüşler değerlendirilirken tefsirlerin içinde doğdukları çağı göz ardı etmemek gerekir. Zira pozitivizm ve rasyonalizm gibi akımların revaçta olduğu bu zaman diliminde müellifler de bu akımlar karşısında yeni bir anlayışla meseleleri yorumlama temayülünde olmuşlardır. Elmalılı, İslam'ın akıl dini olduğunu vurgulamış ancak yaşadığı dönemdeki akla sınırsız yetki veren, dini dışlayan akımlara karşı, İslam esaslarını sistematik bir tarzda savunmuş, bununla birlikte klasik İslam düşüncesinde İslami ilkelerle çelişen ve çağdaş akımların suistimaline açık mevzuları da eleştirmekten geri durmamıştır.²⁷⁶ Abduh ise her ne kadar akılla nakil çatıştığında akli önceleyen bir yaklaşım gösterip, akla büyük bir alan açsa da aklın yetemeyeceği alanları da ifade etmiştir. Aklın nüfuzunun baskın olduğunu belirtmekle birlikte akıl ve nakli uzlaştırmaya gayret etmiştir. Böylece akli

Muhammed Abduh 'Yeni Mu'tezilî' miydiler?', çev. Osman Taşçı, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 654-661.

²⁷³ Faruk Görgülü, "Ebu'l Hasen el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/4 (2015), 145.

²⁷⁴ Hilderbrandt, "Cemaleddin Efgâni ve Muhammed Abduh 'Yeni Mu'tezilî' miydiler?", 660.

²⁷⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi.*, 104-105.

²⁷⁶ İbrahim Coşkun, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Pozitivme Karşı Dinî Argümanları", *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 228.

uyutan, nakli tek kaynak addeden İslam düşünürlerine karşı çıktığı gibi; akli tek merci görüp, nakli yok sayan felsefecilere de karşı çıkmıştır.²⁷⁷ Aklın tamamen özgür olması ve onu esarete mahkûm eden dogmalardan kurtulması gerektiğini savunmuş fakat bunu yaparken akıldan başka hâkim güç kabul etmeyen; tüm dinleri, eskilerin masalları sayan rasyonalizmi de akli değersizleştiren, onu bilgi kaynağı olarak görmeyen fideizmi de reddetmiştir.²⁷⁸

Hülasa gerek *Hak Dini Kur'an Dili* gerekse *Menâr* tefsiri müellifleri İslam'ın akla verdiği değeri ortaya koymaya çalışmışlardır. Akli ilkeleri ve yöntemleri kullanmanın; dini anlamada, önemli kaynaklardan olduğunu vurgulamışlardır. Aralarındaki en temel fark Elmalılı, ilahi emirleri anlamada vahyi hâkim güç kabul edip, akli bu emirleri anlamak için ikincil bir alet olarak değerlendirirken; Abduh akli birincil kaynak olarak kabul etmiştir. Bunu yaparken de akli yegâne kuvve olarak tanımlamamış, yetersizliklerinin altını çizmiştir. Bu durum onun Mu'tezilî ya da rasyonalist çizginin ötesinde özgün bir anlayış geliştirdiğinin göstergelerinden biri sayılabilir.

2.3. Din-Bilim İlişkisi

Batı'da Rönesans, Reform hareketleri ve akabinde yaşanan coğrafi keşifler, Sanayi Devrimine kadar uzanan bilimsel ve teknolojik ilerlemeler eşliğinde seyretmiştir. Tüm bu gelişmeler geleneksel, skolastik zihniyetteki Hristiyanlığın karşı koymaları ve çatışmalarına rağmen gerçekleşmiştir. Bu çatışma ortamında ortaya çıkan bilim anlayışı Hristiyan dindarlığını sarsmış, ortaya çıkan yeni modern toplum modelinde hayat, dinî anlayıştan el çekerek sekülerleşmiştir.²⁷⁹ On sekizinci yüzyıl Aydınlanma çağını yaşayan özellikle Fransa gibi ülkelerde, Descartes rasyonalizminin takipçileri, bilimi yegâne güç sayıp Hristiyanlık özelinde dini, hayattan çıkarma gayretinde olmuştur.²⁸⁰

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Aydınlanmacılar tarafından evrensel addedilen bilimsel yasalar sadece Hristiyanlığın değil tüm dinlerin karşısına konumlandırılmıştır. Dinin, ilahî ya da doğaüstü kaynaklarda değil, insanın kendi iç benliğinde aranması

²⁷⁷ Abduh, *Tevhid Risalesi.*, 55.

²⁷⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 127.

²⁷⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 451.

²⁸⁰ Şaban Ali Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2006), 52.

gerektiği fikri²⁸¹ dile getirilmiştir.²⁸² Avrupa’da din ve bilim kutuplaşması; dinin, vicdana özgü; bilimin ise akla özgü olgular olarak anlaşılmasına yol açmış; din ve dine ait her türlü fikrî, ahlaki değer hayat sahasından çıkarılmaya çalışılmıştır.²⁸³ A. Comte (ö. 1857) ile pozitif bilim, bir anlamda “modern aklî din”²⁸⁴ sayılmış; metafizik, bilim öncesi ilkellik olarak tavsif edilmiş ve din, hayattan saf dışı bırakılmıştır.²⁸⁵

Müslüman aydınların, Batı’da gelişen bilimsel düşüncenin sadece bir metot değil aynı zamanda bir dünya görüşü getirdiğini ve Müslümanlar açısından bir tehdit ve meydan okuma içerdiğini iki şekilde yakinen anladıklarından bahsedilir. İlk olarak Batı’ya giden araştırmacılar, aydınlar ve Batı’dan yapılan tercümeler vesilesiyle; ikinci olarak İslam’a yöneltilen ithamlar yoluyla konunun ciddiyeti anlaşılmıştır.²⁸⁶ Kuşkusuz bu ithamların en ağırlarından biri, Renan’ın “İslam ve Bilim” isimli, İslam’ı bilimin; Müslümanları bilimsel düşüncenin karşıtı olarak gören konuşmasıydı. Bu konuşma, Müslümanları, bilime kapalı bağnaz zihniyet sahibi kişiler olarak; İslam’ı, insan aklını zayıflatıcı, zarar verici bir din olarak tanımlıyordu. Müslümanların geçmişteki başarılarına dönme arzularının bir hayal olduğunu, güçlü oldukları dönemde de ilim ve medeniyeti, Batı’dan tercümeler yoluyla devşirdiklerini ifade ediyordu.²⁸⁷ Bu iddialar karşısında İslam aydınlarının bir kısmı, İslam’ın bilime karşı olmadığını, “Batı bilimi bizden aldı”, “Kur’an bilimsel gelişmeleri asırlar önce zaten haber vermişti” gibi savunmacı sayılabilecek ifadelerle dile getirdi.²⁸⁸ Söz konusu düşüncelere ilk tepki verenlerden Cemaleddin Efganî’ye göre, Batı’daki modern bilim, Müslümanların geliştirdikleri; Sicilya ve İspanya kanalıyla Avrupa’ya aktardıkları bilimin ilerletilmiş haliydi. Şayet Müslümanlar bu bilimi diri tutsalardı, yaşanan gerileme gerçekleşmezdi. Ayrıca ona göre,

²⁸¹ Mesela on dokuzuncu yüzyıl felsefecilerinden Feuerbach dini, “insan zihninin bir hayali” olarak tasvir etmektedir. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 855.

²⁸² Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a*, 855-856.

²⁸³ Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, 2.

²⁸⁴ “Comte’un toplumsal düzeni yeniden sağlama için bir din ihdas etmeye ihtiyacı vardı. Böylece din/metafizik yerine bilimi, Katolik ruhban sınıfı yerine değişmez yasaları koydu.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 918.

²⁸⁵ İlhan Kutluer, “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”, *Bilgi, Bilim ve İslâm I-II*, ed. Ahmet Tabakoğlu - Sadık Çelenk (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 152-153.

²⁸⁶ Öztürk, *Kur’ân’a Çağdaş Yaklaşımlar*, 151.

²⁸⁷ Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, 6.

²⁸⁸ Öztürk, *Kur’ân’a Çağdaş Yaklaşımlar*, 150.

modern bilimsel gerçeklerle çeliştiğinde Kur'an ayetlerinin tevil edilmesi gerekiyordu.²⁸⁹ Bu bakış açısı, Kur'an'ın bilimsel yorumla tefsir edilmesine ilham vermiş, modern dönemde "bilimsel tefsir" bir ekol olarak ortaya çıkmıştır.²⁹⁰ Esasında Kur'an ayetlerinin bilimsel yorumlanması, İmam Gazâlî (ö. 1111), Râzi (ö. 1210), el- Mürsî (ö. 1257)'ye kadar dayandırılmaktadır. Ancak bu yorumlar, genelde sistematik bilimselci yorum olarak değerlendirilmemiş, bilimsel/ilmî tefsirin ivme kazanıp ekolleşme dönemi olarak modern çağa işaret edilmiştir.²⁹¹

Hak Dini Kur'an Dili ve *Menâr* tefsirinde de telif edildikleri çağdaki din-bilim tartışmalarının izi görülmektedir. Biz de bu başlık altında tefsirlere bu tartışmaların ne şekilde yansıdığını ve müelliflerin bu konuyu, hangi açıdan ele aldıklarını tespit etmeye çalışacağız.

Elmalılı'ya göre "Kur'an ne bilim kitabı ne de şiir divânı"dır bunların üzerinde bir mucizedir. Kur'an'a sanat gözüyle bakan ondaki ilmîliği görerek hayal kırıklığına uğrarken ona bilim gözüyle bakan sanatını görür. Dindar insan ise hem ilmi hem sanatı özünde barındıran kâmil insandır. Yalnız akla ya da yalnız duyguya mahkûm kalan din, eksik kalacağı gibi fitrî oluşunu da yitirir. Avrupa, his ve akıl çatışmasına yol açtığı söylemleriyle kendi sonunu hazırlamaktadır. O yüzden onlara imrenmek yerine sonlarını düşünüp endişelenmek gerekir.²⁹²

Elmalılı, Müslümanların gerileme sebebini, onların inançlarına bağlılıklarını yitirmelerine bağlar. İslam inanç esaslarının akliliğinin altını çizer ve yaşanan donukluğun dinden değil onu yaşamayı ihmal eden inananlardan kaynaklandığını ifade eder. İslam bu kadar aklî bir dinken, onda din-bilim çatışmasına rastlanmazken, kendi çağında Müslümanların bilimlerin saldırısına uğradığını ve bunun nedenini anlamak gerektiğini vurgular. Ona göre dinin; duygu yönünü ihmal etmek, müspet ilimler karşısında inanç esaslarının dayandığı ilkeleri geliştirememek gibi sebepler, bu duruma neden olmuştur. Bundan kurtulmanın yolunun ise Kelâm ilminin aklî delilleri ile çağdaş ilimlerin ilkeleri arasında ilişki kurmak, dinî hükümleri korumak kaydıyla; insan

²⁸⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam ve Modern Bilim Sorunu", çev. Halil Rahman Acar, *İslamî Araştırmalar* 5/2 (1991), 77.

²⁹⁰ Şehmus Demir, *Bilimsel Tefsirin Tarihi Arka Planı*, ed. Mehmet Dağ (Din- Bilim İlişkisi: Tefsir Sempozyumu, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2018), 72.

²⁹¹ Mustafa Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Tefsir ve Pozitif Bilim*, ed. Mehmet Dağ (Din- Bilim İlişkisi: Tefsir Sempozyumu, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2018), 34.

²⁹² Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", 392.

haklarına önem vermek, edebiyat ve sosyal ilimleri dinî bir hassasiyetle takip etmek olduğunu belirtir.²⁹³ Avrupa'nın kendi dininin bilime aykırı olmasından yola çıkarak bunu, İslam'a da uygulamaya çalışmasının, "İslam terakkiye mâni midir?" diye sorgulayarak kafaları karıştırmak istemesinin altında, Müslümanların ilerleyeceğine dair korku yattığını, söyler. Oysaki onların dininin aksine İslam, bilimi kucaklayan bir dindir.²⁹⁴ Nitekim kendisi İslam aleyhine sunulan bu savları çürütmek adına "*Müslümanlık Mâni'-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir*" isimli bir makale kaleme alarak İslam'ın bilim ile muaraza etmediğini, İslam'ın ilme teşvik ettiğini geniş izahlarla anlatmıştır.²⁹⁵

Bu düşüncelerinin tezahürü olarak Elmalılı, sanki İslam ve bilimin çatışmadığını hatta bilimsel bazı gerçeklerin Kur'an'da olduğunu göstermek istercesine tefsirinde bilimsel yorumlara yer vermiştir. Tefsirinin mukaddimesinde tefsirde izleyeceği yolu ve kaynakları aktarırken "Zamanımızı ilgilendiren fennî ilimlere, hikemiyyâta dair bazı malumatlar bulunur." demiştir. Bilhassa bu yönden başka tefsirlerde bulunmayacak ya da pek güç anlaşılabilir şeylerde bir hususiyeti olsa gerektir."²⁹⁶ diyerek tefsirinde bilimsel yorumlar bulunmasını onunkini diğer tefsirlerden farklı kılan bir özellik olarak zikreder.

Elmalılı, ilmî tefsiri onaylamakla birlikte onu bir amaç edinmemiş, bilimin ve Kur'an'ın ana gayesinin farklı olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁷ Bununla birlikte tefsirinde yer yer bilimsel yorumlara yer vermiştir. Konuya ışık tutması açısından bunlardan birkaçına değinmeyi yerinde buluyoruz.

Öncelikle Elmalılı, "*Biz kitapta hiçbir şeyi noksan bırakmadık.*"²⁹⁸ ayetinin tefsirinde "kitap" kelimesinden maksadın, levh-i mahfuzla birlikte Kur'an olduğunu, beşeriyetin ihtiyaç duyduğu her delil ve hükmün Kur'an'da bulunduğunu ifade etmektedir.²⁹⁹ Bu bakış açısı, bilimsel tefsiri savunanların dayandığı Kur'an'da ilahi ve beşerî ilimlerin hepsinin olduğuna dair fikirlerini destekler niteliktedir.³⁰⁰ Bununla birlikte ayetlerin, Allah'ın sınırsız ilmini gözden kaçırıp, bilimin teorilerini sabit sayarak açıklanmasına

²⁹³ Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", 393.

²⁹⁴ Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", 399.

²⁹⁵ Yazır, "Müslümanlık Mani'-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", 274.

²⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/19.

²⁹⁷ Mesut Okumuş, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 87.

²⁹⁸ el- Enâm 6/38.

²⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1920.

³⁰⁰ Okumuş, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı", 85.

karşı çıkar. “O’nun kürsüsü göğü ve yeri kuşatmıştır.”³⁰¹ ayetindeki “kürsü” kelimesinin bir zamanlar Batlamyus’un teorisi ile “Kürs, sekizinci gök katı olan sema, arş da dokuzuncu gök olan atlas göktür.” şeklinde yorumlandığını, fakat kendi çağındaki bilimsel verilerin göğün dokuz kat olduğuna dair bilgiyi zayıflattığını ifade eder. Ayetlerin, kendi bilgimizin sınırlarına hapsedilerek anlaşılmasının, ilme de dine de ters olduğunu belirtir.³⁰² Bu eleştiriden anlaşıldığı üzere bilimsel bilgiyi değişmez kabul etmenin Kur’an’a yanlış söyletme ihtimali barındırdığını, verdiği örneğin de bunu desteklediğini vurgular. Öte yandan bu kelimeyi kendi döneminin ilmî verileri ışığında yorumlamaktan da geri durmaz, “Yüzyılımızdaki fen bilimlerine göre buna bir anlam vermek gerekirse, kürsüyü mutlak bir yer anlamıyla düşünmek, elbette daha uygundur.” der.³⁰³

Hak Dini Kur’an Dili tefsirinde, “O, gece ve gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede seyretmektedirler.”³⁰⁴ ayetindeki “yörüngede seyretmek” ifadesinin, eski ilmî bilgilerle, feleğin kendisinin döndüğü şeklinde yorumlandığını, bugünkü bilimsel bilginin ise bunu çürüttüğü ifade edilir. Bu ve benzeri ayetlerin Kur’an’ın fenne karşı sağladığı büyük bir zafer olduğu vurgulanır. Dolayısıyla bilime aykırı görünen ayetlerle karşılaşınca, Kur’an’ı ona uydurmamak bilakis onu, ayetlere uydurmak gerektiği belirtilir. Kur’an’da arzın semadan ayrılması gibi ilmî bir hakikate işaret edilmesi, fen ve felsefeye dersini vermek olarak yorumlanmıştır. Kopernik, Newton, Laplas gibi bilim insanlarının bu ilkeyi bulmalarının büyük bir başarı olduğunun, ancak ümmî bir peygamberden böyle bir bilginin neşet etmesinin bir mucizeye işaret ettiğinin, fenne karşı bir teaddi niteliği gösterdiğinin altı çizilir.³⁰⁵ Bu ifadelerden hareketle Elmalılı’nın bazı ilmî verilerle Kur’an’ın i’cazı arasında ilişki kurduğu söylenebilir. Ancak Kur’an’ın yanlış bilimsel teorileri çürütmek gibi bir hedefinin olmaması ve bilimsel verilerin sürekli değişmeye açık olması sebebiyle Kur’an’ın mucize oluşunu ilmî bilgilerle ilişkilendirirken ihtiyatlı olmak gerektiği fikrini³⁰⁶ benimsiyoruz.

³⁰¹ el-Bakara 2/255.

³⁰² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/855.

³⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/856.

³⁰⁴ el- Enbiya 21/33.

³⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/3555.

³⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Orhan Özel, *Elmalılı Hamdi Yazır’ın Bilimsel Tefsirciliği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 57.

Elmalılı, “Yemyeşil ağaçtan sizler için ateş çıkaran O’dur; siz de ondan yakıp durmaktasınız.” ayetinde dikkat çekilmek istenen hususun ağaç ya da kömür olmadığını; yeşil ağaçtan sürtünme yoluyla çıkan ateşin, günümüzdeki elektriğe işaret ettiğini ifade eder.³⁰⁷ en-Neml 27/89. ayette geçen “dabbe” kelimesine, lügavî açıdan “hareket eden, hafif yürüyen” hayvan manası verilmişse de tren, otomotiv, bisiklet gibi otomatik bineklerin de bu sınıfa dahil olabileceğini belirtir.³⁰⁸ Yûsuf 12/ 94. ayetteki “*Kervan Mısır’dan ayrılınca babaları, “Eğer bana bunamış demezseniz, inan ben Yûsuf’un kokusunu duyuyorum!” dedi.*” ifadesinde Hz. Yakub’un aradaki mesafeye rağmen oğlunun kokusunu duymasının bir mucize olduğuna, zira o dönemde böyle bir şeyin başka türlü olamayacağına, kendi döneminde kokunun değilse de sesin naklinin mesafeler arasında mümkün olduğuna işaret eder. Yaşadığı zamanındaki fen felsefesinin bu ruhî meseleleri, izah da inkâr da edemediği için “telepati” adı ile bu tip durumları değerlendirdiklerini söyler.³⁰⁹ Bu izahat, Elmalılı’nın mucizeyi akla yaklaştırma gayreti olarak yorumlanabilir. *Hak Dini Kur’an Dili* tefsirinde bu tip bilimsel yorum içeren örnekler çoğaltılabilir ancak biz konumuzun sınırını aşmaması adına bu kadarıyla iktifa edip, *Menâr* tefsirinin müelliflerinin görüşlerine yer vereceğiz.

Abduh’a göre din ve bilim arasında bir çatışma söz konusu olamaz. İlim tabiat kanunlarıyla dünya hayatını kolaylaştıran vasıtaları gösterirken, din ise ahlaki melekelerimizi geliştirerek ahiret saadetini sağlar. İlim ve bilim birbirini tamamlayan iki olgudur. Din ve ilim kardeş olunca Allah’ın nurunu tamamlayacağını vurgular.³¹⁰ El-Ezher üniversitesi müfredatına eklediği felsefe, tarih, etik, ahlak, edebiyat dersleri ile modern bilimlerin seviyesine erişmeyi hedeflemesi; yaşadığı çağda din ve bilimi uzlaştırma çabaları olarak okunabilir.³¹¹

Din-bilim tartışmalarında gündeme gelen konulardan biri olan tabiat üstü kevnî mucizeler, Reşid Rızâ’ya göre çağdaş dünyada dini reddetme sebeplerindendir. Bu mucizeleri açıkça reddetmese de kevnî mucizelerde bazı şüphelerin bulunduğu işaret eder. Hz. Peygamberin mucizesinin ise hissî değil; akla, ilme dayanan tarih üstü evrensel

³⁰⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4042.

³⁰⁸ İsmail Parlatır vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998), 2./5/3701.

³⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2918-2919.

³¹⁰ Abduh, *Tevhid Risalesi.*, 55.

³¹¹ A.N. Amir vd., “Muhammed Abduh’un Moderniteye Katkısı”, çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum* 3/2 (2014), 232.

bir mesaj olduğunu belirtir.³¹² Abduh’a göre de hissî mucizeler insan aklının tekâmül etmediği çağlarda vaki olmuştur, Kur’an ise akıl ve duygunun mezci olan şiirin ve edebî sanatların yoğun olduğu bir dönemde inmiştir. O dönemin ihtiyacı akli tatmin etmek olduğu için Kur’an, Hz. Peygamber’in tek mucizesidir.³¹³ Bu görüşleri ile uyumlu olarak el-Enfâl 8/9,10. ayetlerdeki meleklerin Müslüman savaşçılara yardımını, fiilen savaşa katılıp güçlendirilmek şeklinde değil de kalplerine sekinet ve manevi destek verilmesi olarak yorumlarlar³¹⁴

Menâr tefsirinin mukaddimesinde, Râzi gibi bazı müfessirlerin, tefsirleri Yunan menşeli felsefe, matematik, fizik, astronomi gibi müsbet ilimlerle doldurması eleştirilir. Çağdaş bazı alimlerin de bu metodu örnek aldığından, o çağda ilmin ulaştığı bilgilerden tefsirlere geniş alıntı yapıldığından, Kur’an’ı tefsir etme adına yapılan bu bilimsel uzun izahatların okuyucuyu asıl maksattan uzaklaştırdığından bahsedilir.³¹⁵ Bu eleştiriler, müfessirlerin bilimsel yoruma mesafeli oldukları izlenimini uyandırmaktadır. Bununla birlikte ilerleyen satırlarda tefsirin çağın ihtiyaçlarına cevap vereceği, felsefe ve tabiat ilimleri ile uğraşanların şüphelerinin giderileceği ifade edilmektedir.³¹⁶

“*Şimşek gözlerini alırcasına çakar, onların çevresini aydınlatınca orada yürürler; karartınca da oracıkta dikilip kalırlar.*” ayeti yorumlanırken, gök gürlemesi, şimşek, yıldırım gibi tabiat olaylarının tamamının ve meydana geliş şekillerinin Kur’an’ın konusu olmadığından, bunların tabiat ilimlerine ait konular olduğundan bahsedilir. Söz konusu ayetlerin Kur’an’da yer almasının sebebinin, ibret almak ve evren üzerine düşünmek amacına yönelik olduğu belirtilir. Ne var ki bu açıklamalara ve mukaddimedeki eleştirilere rağmen tefsirde yıldırımla ilgili bilimsel açıklamalar yapılmaktan geri durulmaz. Buna göre yıldırım, elektrik akımındaki artı kutbun eksi kutba geçmesi olarak yorumlanır. Bu durumdan korunmak için topraklama sisteminin bilim adamlarınca geliştirildiği ifade edilir.³¹⁷

Öte yandan *Menar* tefsirinde Kur’an’ın i’caz yönlerinden biri olarak, insanlığın henüz ulaşamadığı ilmî gerçekleri barındırması zikredilir. Bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin

³¹² Mustafa Öztürk, “Neo-Selefilik ve Kur’an -Reşid Rıza’nın Kur’an ve Yorum Anlayışı Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 102.

³¹³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/315.

³¹⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 9/605.

³¹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/8.

³¹⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/10.

³¹⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/175.

Kur'an'la çelişmemesi buna delil olarak gösterilir. Mesela “Biz, rüzgârları aşılasın diye saldı, gökten yağmur indirip onunla sizin su ihtiyacınızı karşıladık.”³¹⁸ ayetinin önceleri soğuk rüzgarların bulutların yağmur yağdırmasına sebep olması şeklinde yorumlandığı ifade edilir. Bilimdeki gelişmelerle “rüzgârın aşılmasını” Avrupalıların ilk kendilerinin bulduğunu zannettikleri, halbuki Kur'an'da asırlar önce bu bilginin yer aldığı belirtilir.³¹⁹ “...orada meyvelerin hepsinden çiftler çiftler yaratan...”³²⁰ ayetinden kastın rüzgâr vasıtası ile aşı malzemesinin erkekten dişiye intikali olduğu ifade edilir.³²¹ “Yeri de yaydık, oraya güçlü dağlar yerleştirdik, orada ölçüleri belli her cinsten ürünler bitirdik.” ayetindeki “ölçüleri belli her cinsten” ifadesi, çağın botanik ilminin verileriyle, her bitkinin yapı taşlarının birbirinden farklı miligramlık hassas ölçülerle oluştuğu şeklinde izah edilir. “O, göğü ve yeri hak olarak yarattı; geceyi gündüzün, gündüzü gecenin üstüne örter; güneşi ve ayı da musahhar etmiştir. Her biri belirlenen bir vakte kadar akıp gitmektedir.”³²² ayetinde ise tabiat bilimleri ve coğrafya ilmi refere edilerek bu ayetin dünyanın yuvarlaklığını ve gece ile gündüzün oluşum şekillerini açıkladığı belirtilir.³²³ Verilen örneklerden anlaşılacağı üzere *Menâr* tefsirinde, tefsirin ilmî bilgilerle doldurulmasına karşı çıkılmasına rağmen yer yer bilimsel bilgilere yer verilmiştir. Bu bağlamda burada özellikle zikretmek istediğimiz Abduh'un el-Fîl suresinin tefsirinde bilimsel veriler ışığında ayetleri yorumlamasıdır. Zira Kur'an'da dini ve ilmî her şeyin bilgisi olduğu³²⁴ fikrini savunan, tefsirde ilmî hakikatlere değinmede sakınca görmeyen³²⁵ ve ilmî tefsire sıcak bakan Elmalılı, bu fikirlerine rağmen el-Fîl Suresi'nde Abduh'a, ayetlerle ilgili yaptığı yorumlardan dolayı sert eleştirilerde bulunmuştur.³²⁶ el-Fîl Suresi'nin, “Onların üzerine sürü sürü kuşlar yolladı. O kuşlar, onların üzerlerine pişmiş balçıktan yapılan taşlar atıyordu.”³²⁷ ayetlerine dair Abduh, tarihi verileri aktarır. Buna göre: “Yemen'de galip gelen Habeşli bir komutan, hac yapılmasını engellemek,

³¹⁸ el- Hicr 15/22.

³¹⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/210.

³²⁰ er-Râd 13/3.

³²¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/211.

³²² ez-Zümer 39/5.

³²³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/211-212.

³²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/284.

³²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1258.

³²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6126-6143.

³²⁷ Çalışmamızdaki ayetlerin mealleri, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan ve bu dipnotta bilgileri verilen komisyon mealinden istifade edilerek verilecektir. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 624, el-Fîl 105/2,3.

oradaki halka boyun eğdirmek için Kâbe’yi yıkmaya karar verip bunun için yola çıkmıştır. Büyük bir ordu ve insanların kalbine korku salacak Filler ile Kâbe üzerine yürümüştür. Yolda karşısına çıkanları yenmiş ve savaşmaya gelmediğini sadece Kâbe’yi yıkacağını, bir elçi ile bildirmiştir. Ertesi gün, Habeşli bir askerde çiçek hastalığı görülür. Bu hastalık tüm orduyu salarak vücutlarına işlemiş, etleri parça parça dökülmeye başlamıştır.” Abduh, İkrime’den aktardığı rivayete dayanarak çiçek hastalığının Mekke’de ilk defa bu olayda görüldüğünü de ekler.³²⁸

Bu rivayetten sonra yaptığı yorumlar ise Elmalılı tarafından asıl eleştiri oklarının yöneldiği ifadelerdir. Ana hatlarıyla Abduh’un ifadeleri şöyledir:

“Aktarılan rivayet üzerinde ittifak vardır. Çiçek hastalığı, rüzgarla Allah’ın gönderdiği kuşların attığı taşlardan kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bu kuşları; sivrisinek ya da sinek cinsinden bir hayvan, taşları ise bu hayvanların ayaklarından bulaşan kuru zehir olarak anlamakta bir beis yoktur. Bugün mikrop denilen bu küçük canlılar vasıtasıyla Allah insanların etlerini parça parça etmiş, hayvanların en irilerinden olan filler ile Kâbe’yi yıkmak isteyen orduyu, minicik hayvanlarla yenmiştir. Bu olay Allah’ın azametini ve kudretini ortaya koyan büyük bir hadisedir. Akıllı bir insan bu olaydaki hikmeti ve bunun büyük bir zafer olduğunu anlar. Bu surenin tefsiri bu şekildedir, rivayeti sahih olanlar dışında bu konudaki yorumlar kabul edilmez.”³²⁹

Elmalılı Hamdi Yazır, Abduh’un bu yorumlarını tahrif olarak değerlendirir. Kendisi öncelikle sureyi, klasik tefsir literatüründeki haliyle kabul eder, olayın harikulade bir mucize olduğunu belirtir.³³⁰ İlgili rivayetleri aktarıp açıkladıktan sonra tarihçi Hammer (ö.1856)’in çiçek hastalığını “ihtimal” olarak değerlendirmesinin bile daha insafı olduğunu, Abduh’un ise hileye başvurarak, haberi sahih haber gibi göstermek suretiyle, başlangıçta güzel beyanları olan yorumlarını, incelik göstereceğim derken “mikroba” buladığını³³¹ ifade eder. İstihzaî bir dille Abduh’un yorumlarını tenkit eden Elmalılı’nın, tenkit noktalarını özetlemeye çalışacağız.

İlk olarak Elmalılı’ya göre; “Abduh’un aktardığı rivayetlerin senetleri problemlidir ve bunları mütevâtir gibi göstermesi hiledir. Ayrıca velev ki mütevâtir olmasın, mevzu

³²⁸ Muhammed Abduh b Hasan Hayrullah Abduh, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Kerim: Tefsiru cüz'i Amme*. (Kahire : Cem'iyetü'l-Hayriyyeti'l-İslamiyye, 1322), 157.

³²⁹ Abduh, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Kerim: Tefsiru cüz'i Amme*., 158.

³³⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6136.

³³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6126.

olmadığından emin olunan zayıf rivayetleri konuyu aydınlatmak açısından tefsirde kullanmak caiz olmakla birlikte şahsi mütalaalardan çok daha hayırlıdır. Hastalığın ikinci gün yayıldığını tevatür olarak aktarması ise yalandır. Rivayette çiçek hastalığının o sene olduğundan bahsedilmiş ancak Fil olayı günü olduğundan bahsedilmemiştir. Abduh bu noktalarda kendi kanaatini ekleyerek kalemini kirletmiştir.”³³²

Elmalılı, ilimde yeni tartışmalar açmanın, yeni keşifler bulmanın önemli olduğunun altını çizer. Abduh’un kişisel kanaatini söylemesini de makul bulur ancak fikrini rivayete isnat etmesini eleştirir. Her ne niyetle olursa olsun hadis uydurmanın, rivayetlerden zayıfı kuvvetli; kuvvetliyi zayıf göstermenin yalan olduğunu vurgular. Tüm rivayetlerde “kuş gönderme” ve “taş atma”nın ittifak edilen hususlar olduğunu, Abduh’un ise bunlara değinmeden “çiçek hastalığı” rivayetinin üzerinde ittifak edilen rivayet olduğunu söylemesinin ve “buna itikat sahihtir” demesinin alime yakışmadığını, dil sürçmesi kabul edilemeyeceğini ve hocalık güvenine zeval getirdiğini belirtir.³³³

Abduh’un “kuşların rüzgâr ile gönderilmesi”³³⁴ yorumu da surede, rüzgârdan bahsedilmediği ve kuşların hangi his ile uçacağını bilemeyeceğimiz gerekçesi ile eleştirilir. Ayrıca “tayr” ifadesi nekre kullanılmıştır, bu durum ise orada daha önce tanınmamış kuşlardan bahsedildiğine işaret eder. “Taş” ifadesinin kuşların ayağındaki toz olarak yorumlanması da ayrı bir garabettir. Kuş denildiği zaman nasıl ki sinek akla gelmez taş denilince de toz anlaşılmaz. Örfte sinek uça dahi kuş sayılmaz. Dolayısıyla Kur’an’ın haber verdiği üzere burada bahsedilen herkesin anladığı kuşlar ve taşlardır. Akli bir zaruret yokken kuşları sinek, ayaklarındakini toz ya da mikrop olarak yorumlamak ayetlerin manasını eğmek, farklı bir söz söylemek için çelişkilere düşmektir.³³⁵

Elmalılı, Abduh’un bu olaya doğal bir tabiat olayı gibi bakıp, mucizevi yönünü vurgulamamış olmasını da şöyle eleştirir: “Herkesçe malum olmasına rağmen “Allah’ın büyük kuşlara ihtiyacı yok” diyerek kuşları küçültmesi ve sinek yapması aslında kendisi aleyhinedir. Zira Allah’ın kudreti, kuşların iri olmasına dayanmadığı gibi, sineğe ya da mikroba da dayanmaz. Bu hadise, Allah tarafından ne şekilde aktarılmışsa öyle inanmak gerekir. Hal böyleyken Abduh, bununla yetinmeyip yaratıcıyı maddeye muhtaç gibi

³³² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6127-6129.

³³³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6131-6132.

³³⁴ Abduh, *Tefsirü'l-Kur’ani'l-Kerim: Tefsiru cüz’i Amme.*, 158.

³³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6136-6137.

göstermiştir.”³³⁶ Elmalılı tüm tenkitlerinden sonra Abduh’un; “Allah ve Resul’ünü seven, İslam aleminin ıslahı, hidayeti için çalışan, Batı’nın baskısı altındaki Müslümanların kurtuluşu için irşat faaliyetlerinde bulunan bir alim olduğundan şüphesi bulunmadığını ancak ortaya koyduğu yanlış fikirleri beyan etmenin ilmî bir gereklilik olduğunu” belirtir.³³⁷

Elmalılı; dil bilimi, rivayet ve usul açısından Abduh’u eleştirmiştir. Bu eleştiriye yaptığı esnada *Tefsîr’ül-Menâr*’ı baştan sona tetkik etme imkânı olmadığı, şayet tefsire ulaşım okuma imkânı olsaydı eleştirilerin daha yumuşak bir üslupla gerçekleşmesinin muhtemel olduğu aktarılmaktadır.³³⁸ Abduh’un bu yorumları yaptığı çağ; aklın, dini anlamada önemli bir enstrüman olarak kullanılma eğiliminin olduğu, buna bağlı olarak ilmî tefsirin de popüler olduğu bir dönemdir. Abduh’un yorumlarında, muhtemelen yaşadığı çağın fikrî akımlarının etkisi ile Kur’an’ın bilimle, akılla çelişmeyen evrensel bir kitap olduğunu ispatlama çabasının olduğu söylenebilir. Esasında Elmalılı da tefsirinde yer yer bu kaygılarla modern unsurlara ve bilimsel bilgilere yer vermiş ve bundan kaçınmamıştır. Dolayısıyla bu tenkitlerin çağdaş döneme bakan veçheleri olduğunu düşünüyoruz. Elmalılı dine karşı saldırıların, tahrifatın, şüphelerin arttığı bir çağda, asli kaynaklara ve geleneğe sahip çıkıp onları savunma refleksinde eleştiriler yapmıştır denilebilir. Kendisi de bilimsel yorumlar yaparken; Abduh’u, tahrifçi olarak niteleyecek kadar ağır tenkitlere tabi tutması bir tefsir eleştirisinden çok, çağın zihniyetini eleştirmek olarak düşünülebilir.³³⁹ Bu durumu Kur’an’ı, bilimsel yorumlama çabası olarak değil de müfessirlerin çağın ruhundan etkilenmesi olarak yorumlayabiliriz.

Sonuç olarak *Hak Dini Kur’an Dili* tefsiri de *Menâr* tefsiri de İslam ile bilimin çatışamayacağını bilakis dinin ilime teşvik ettiğini dile getirmişlerdir. Her iki tefsirde de çağlarında meydana gelen “İslam terakkiye mâni midir” tartışmalarına doğrudan ya da dolaylı cevap verme çabası gözlemlenmiştir. Bu çabada dikkat çekici hususlardan biri, İslam ve bilim tartışmalarında savunmacı bir dilin kullanılmasıdır. “Kur’an’da bu bilgiler asırlar önce vardı” şeklindeki yaklaşımın izdüşümlerinin tefsirlere yansması, bilim ve İslam’ın adeta yarıştırılmaları bu dilin dışavurumları olarak okunabilir. Söz konusu

³³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6140-6142.

³³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6133.

³³⁸ İsmail Çalışkan, “Elmalılı Hamdi Yazır M.Abduh’a Neden Kızdı?”, ed. Ahmet Ögke - Rıfat Atay (Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 116.

³³⁹ Çalışkan, “Elmalılı Hamdi Yazır M.Abduh’a Neden Kızdı?”, 117.

durumu değerlendirirken tefsirlerin içine doğdukları siyasi, sosyal ve fikrî ortamı göz önünde tutmak müfessirlerin bu reflekslerini daha doğru değerlendirmemizi sağlayacaktır. Nitekim her iki tefsirin müellifleri de İslam’a doğrudan fikrî saldırıların olduğu bir çağda aydın kişilikler olarak sessiz kalmayıp cevap ve çözüm üretme çabasında olmuşlardır. Bunu yaparken de zaman zaman Batı karşısında geri kalmışlıktan kaynaklanan muhtemelen ezilmişlik psikolojisi ile apolojik bir tavra bürünmeleri, dönemin şartları ile düşünüldüğünde anlaşılabilir bir durumdur. Belki de bu halin bir tezahürü olarak tefsirlerinde bilimsel yorumlara yer vermişlerdir. Bu konuda aralarındaki en bariz fark, Elmalılı’nın bilimselci yoruma, tefsir yapma kaidelerine ters düşmediği sürece sıcak bakması; *Menâr* tefsiri müelliflerinin ise tefsir kitaplarını bilim kitabı gibi Kur’an’ın asıl gayesinden uzaklaştıracak şekilde, tabiat ilimleri ile doldurulmasına karşı çıkmalarıdır. Ne var ki *Menâr* tefsiri müellifleri, eleştirdikleri bu duruma kendileri de zaman zaman düşmüşler ve bazı ayetleri bilimsel veriler ışığında yorumlamaktan kendilerini alamamışlardır.

Bize göre din ve bilim; kuralları, yöntemleri ve erişmek istedikleri amaçlar açısından iki farklı alandır. Dini, bilim uğruna; bilimi, din uğruna feda etmek iki alan açısından da problemlili görünmektedir. O yüzden bu iki alanın birbiri ile kıyaslanmasını, birini diğerrinin önüne geçirme çabalarını yerinde bulmuyoruz.

2.4. İhya-İslah-Tecdit

İslam düşünce tarihinde köklü geçmişe sahip kavramlardan biri olan tecdit, “iyi hale getirmek, düzeltmek, yenilemek” gibi manaları ihtiva etmektedir.³⁴⁰ Tecdit, reform kelimesinde olduğu gibi dinin, ekleme ve çıkarmalar yapılarak yeniden tanımlanması manasından ziyade din ve dine mensup olanlar arasında, zaman içinde oluşan irtibatsızlığın ortadan kaldırılarak, bu irtibatı yeniden güçlendirmeye yönelik yenilik arayışları olarak anlaşılmıştır.³⁴¹ İhya kelimesi, benzer anlamda kullanılmıştır; ancak tecdit kelimesinin kullanımı yaygınlık kazanmıştır.³⁴² İslah ise daha iyi hale getirmek,

³⁴⁰ Ebü’l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*. (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 3/110-113; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 2/2055; Tahsin Görgün, “Tecdîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/234.

³⁴¹ Necdet Subaşı, “‘İhya’, ‘Tecdîd’, ‘İslah’ın Modern Kullanımları”, *Tezkire* 33 (2003), 132; Görgün, “Tecdîd”, 40/235.

³⁴² Yasin Aktay, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, *Milel ve Nihal* 5/2 (2008), 44.

düzeltilmek gibi manaları içermektedir³⁴³; ancak çağdaş dönemde, mevcut müktesebata çağın ihtiyaçları gözetilerek yeniden işlevsellik kazandırmak şeklindeki düzenlemeler için kullanılmıştır.³⁴⁴

Modern dönemde ihya, ıslah, tecdit kavramları zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmış, anlam genişlemesine uğramışsa da tecdit kavramının kullanımı, hicri ikinci yüzyıla dayandırılmaktadır.³⁴⁵ İslami literatürde yenilenme, “Allah her yüzyılın başında ümmete dinlerini yenileyecek bir müceddit gönderir”³⁴⁶ hadisi sebebiyle, her çağda gerekli addedilmiştir. Bu hadisten yola çıkılarak, ayrıntıda farklar olsa da yenilenmenin bir ihtiyaç olduğu, İslam’ın olası gevşeme ve yıpranmalardan tecdit ve müceddit vasıtasıyla kurtulabilecek dinamik potansiyeli içinde barındırdığı fikri, İslam toplumlarında kabul görmüştür.³⁴⁷

İslam tarihinde Gazâlî (ö. 1111) ile ihya hareketi, İslam’da olmayan unsurların dinden temizlenmesi, iman delilleri ile bilinçli bir şekilde oluşturulması, temel İslami prensiplere sadık kalmak kaydıyla fıkıhın teferruatlarının ve mezhep tartışmalarının gündemden uzaklaştırılması, içtihat ruhunun yeniden canlandırılması gibi bir dizi ıslah çalışmalarıyla genel bir eğilime dönüşmüştür.³⁴⁸ Gazâlî, bu fikirlerinin bir uzantısı olarak katı mezhepçiliği reddetmiş, eğitim kurumlarının ıslahına çalışmış, akıl ve kalbi birbirini bütünleyecek şekilde, orta yolu öngören bakış açısı ile ele almıştır. Sadece geçmişe ve öze dönüş fikrini savunmamış, yeniyi anlamaya da gayret etmiştir. Yunan felsefesini eleştirirken, kelam ilminde felsefi yöntemleri kullanmayı ihmal etmemiş, felsefeyi kökten reddeden ya da tamamen kabul eden anlayışlara karşı çıkmış, sufiliği ıslah etmiş ve Sünnilikle tasavvufun çatışmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yönüyle gelenek ile yeniyi sentezleme temayülünde bir çizgide yer almıştır.³⁴⁹

³⁴³ Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2/116,117.

³⁴⁴ Muammer Esen, “Dini Düşüncede Tecdit”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2009), 40; Merad, “Islah”, 19/19/167.

³⁴⁵ Abdullah Alperen, “Muhammed Abduh’a Göre İslami Yenileşme ve Temel Dinamikleri”, *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 2 (2021), 28.

³⁴⁶ Süleyman b Eş’as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *Sünenu Ebî Davud*. (Beyrut : Dârü'l-Fikr, ts.), “Melahim”,1.

³⁴⁷ Mehmet Ali Büyükkara, “Tecdîd, Islah, Reform: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme Fikrinin Farklı Yansımaları”, *Islah: Çağdaş İslâm düşüncesinde Yenilenme ve Değişim*, ed. Büşra Bulut - Lütü Sunar (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 57.

³⁴⁸ Mehmet Zeki İşcan, “Gazâlî’nin İhyâ ve Islah düşüncesine Genel Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi* 47/3 (2011), 117.

³⁴⁹ İşcan, “Gazâlî’nin İhyâ ve Islah düşüncesine Genel Bakış”, 118.

İhya hareketlerinde önemli simalardan biri de kitap ve sünnet dışındaki kaynaklara sorgusuz itaate karşı çıkan, asr-ı saadet'teki uygulamaları esas alan, öze dönüş söyleminin öncüsü sayılan İbn Teymiyye'dir. Tasavvufu reddetmemekle birlikte, ondaki sapmaları, insanları ilahlaştırmayı, türbelerde din dışı uygulamaları eleştirmiştir. Taklide karşı çıkararak içtihadın önünün zor şartlar koşularak kapatılmaması gerektiğini vurgulamış ve içtihadı teşvik etmiştir. İbn Teymiyye'nin; tevhit, selefi akideye dönüş, bidat ve taklitle ilgili görüşleri nedeniyle, kendisinden sonraki özellikle de modern dönemdeki ihya hareketlerine ilham kaynağı olduğu ifade edilmektedir.³⁵⁰ İhya öncüleri olarak başka isimler de telaffuz edilmekle birlikte³⁵¹ fikrî kökenler hakkında bir kanaat oluşturduğu düşüncesiyle bu iki isimle iktifa ederek, konumuzla doğrudan ilişkili olan modern dönem ihya-ıslah-tecdit düşüncesiyle devam edeceğiz.

Çağdaş dönemde, zaman zaman “ihya-ıslah-tecdit” kavramlarıyla anılan “reform” kelimesine İslam toplumları mesafeli durmuşlardır. Zira Cumhuriyet Türkiye'sinde 1928 yılı itibariyle yapılan reformlar, özünde Batı'daki dinin -Hristiyanlığın-, gelişmenin önündeki engel olduğu telakkisinden yola çıkmakta ve aynı şeyi İslam'a uyarlama çalışmaları olarak okunmaktaydı. Başka bir ifadeyle Müslümanlarca, “İslam Reformu” olarak sunulan bu ıslahat faaliyetleri, Müslümanların kendi dahilleriyle içten gelen bir hamle olarak değil de dışarıdan yabancı hatta düşmanca bir müdahale olarak algılanmaktaydı.³⁵² Mevzubahis reformların bir sonucu olarak ortaya çıkan Türkçe ibadet, ezan, Kur'an gibi yeniliklere tepkiler büyüdü ve böylece reforma ve onu çağrıştıran her kavrama öfke duyulur oldu. Literal anlamda aralarında belirgin bir fark olmamasına rağmen tarihî arka plan göz önünde tutulunca “reform” ve “tecdit” kavramları İslam toplumlarında farklı uygulamalara işaret etmiştir.³⁵³

Modern dönem “tecdit” düşüncesi ise dışarıdan bir müdahale olmaksızın, İslam'ın potansiyel değerlerinin zaman içinde çözülmesi, unutulması sebebiyle dine sonradan eklenen unsurların temizlenmesi ve özellikle içtihat yoluyla yeni şartlara uygun şekilde, yenilenmesini içermektedir.³⁵⁴ Bu noktada önemli kavramlardan olan ihya, dindeki

³⁵⁰ Mustafa Sönmez, “İhyacılığın Doğuşu ve Bazı Önemli Temsilcileri: Gazali, İbn Teymiyye, Birgivi ve Muhammed İbn Abdulvahhab'ın İhyacı Yönlerine Kısa Bir Bakış”, *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 32.

³⁵¹ Birgivi, Şatibi, Muhamed b. Abdulvehhab, Efgâni bu isimlerden bazıları olarak zikredilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muammer Esen, “Dini Düşünce Tecdid”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2009), 44.

³⁵² Aktay, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, 44.

³⁵³ Büyükkara, “Tecdid, Islah, Reform: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme Fikrinin Farklı Yansımaları”, 66.

³⁵⁴ Esen, “Dini Düşünce Tecdid”, 41.

durağanlığı canlandırma, dinamiklik kazandırma; ıslah ise eğitimden siyasete fiilen ihyayı hayata geçirme çabaları olarak anlaşılmıştır. Bu kavramlar birbirinin sonucu olarak, daha geniş bir ifadeyle ihya tecdit, tecdit mücedditi doğuracak şekilde kurgulanmıştır. Böylece dinin, yeni bir okumayla tekrar canlandırılarak, problemlere içten çözümler sunması öngörülmüştür.³⁵⁵

On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren Müslümanlar; Avrupa'ya giden öğrenciler, tercümeler, misyonerlik faaliyetleri, Batılı okullar yolu ile Avrupa'nın bilimsel kültürünü tanıdılar. Onların üstünlükleri karşısında kendi geri kalmışlıklarının sebeplerini tespit etmeye çalıştılar. Özellikle Mısır'da çıkan “*Urvet'ül Vüska*” ve “*Menâr*” dergileri bu konular üzerinde yoğunlaştı. İslahı çare olarak görenler; özellikle tarikatlar, eğitim, hukuk alanında düzenlemelere gidilmesine teşvik ediyor, Müslüman hayatının her yönünü kapsayan bir yenilenme çağrısında bulunuyorlardı.³⁵⁶ Bu çağrılar neticesinde Mısır'da Efganî ve öğrencisi Abdüh öncülüğünde “İslamcılık” fikri yaygınlık kazandı. Bu harekete Hindistan'da Seyyid Ahmet Han, Türkiye'de *Sebilürreşâd*, *Sırat-ı Müstakim* gibi dergilerin müellifleri dahil oldu.³⁵⁷ İsmail Kara'nın tarifiyle İslamcılık:

“On dokuz ve yirminci yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) “yeniden” hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenîleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, ilmî ve fikrî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünü ihtiva eden bir harekettir.”³⁵⁸

Efradını câmi, ağyarını mâni diyebileceğimiz bu tanımlama, dönemin ihya-ıslah- tecdit anlayışını da ortaya koymaktadır.

İhya-tecdit hareketlerinin genel karakteri göz önünde tutulduğunda yenilenme, daha çok İslam toplumlarının zayıf olduğu, karışıklıkların yaşandığı dönemlerde gündeme gelip talep edilmiştir. Osmanlı'nın güçlü olduğu dönemlerde tecdit konusunun bir “mesele” haline gelmemesi dikkat çeken bir husustur. Öte yandan genelde refah seviyesinin düşük

³⁵⁵ Subaşı, “‘İhya’, ‘Tecdîd’, ‘İslah’ın Modern Kullanımları”, 136.

³⁵⁶ Hanifi Şahin, “İhya İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 25.

³⁵⁷ Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, 1/17.

³⁵⁸ Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, 1/17.

olduğu ya da düşman istilasına uğrayan bölgelerde³⁵⁹ bu fikrin revaçta olması da aynı doğrultuda bir eğilim olarak okunabilir. Nitekim Elmalılı, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın yaşadığı çağ da siyasi, ekonomik, askerî ve sosyal buhranların yaşandığı; tüm bu sıkıntılardan kurtulmanın yollarının arandığı, yenilenme ihtiyacının dile getirilmeye başlandığı bir zaman dilimine tekabül eder. Bu noktadan hareketle biz de mezkûr müfessirlerin, on dokuzuncu yüzyılda yeniden ivme kazanan “ihya-ıslah-tecdit” kavramlarına yükledikleri manaları inceleyerek, bunların geçmişteki tanımlamalarla ayrılan ve örtüşen taraflarını tespit etmeye çalışacağız.

Elmalılı, öncelikle Müslümanların geri kalma sebeplerini irdeler. Temel problemin dinî hassasiyetlerin yitirilmesi ve akidelerdeki donukluk olduğunu ifade eder. İslam inanç esaslarının akla uygun olduğunu, bilimle dinin çatışmasının söz konusu olmadığını; hal böyleyken geri kalmışlıktan bahsediliyorsa bunun müspet ilimlerle, inanç esaslarının bağını kuramamış Müslümanlardan kaynaklandığını vurgular.³⁶⁰

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde Elmalılı'nın gerileme sebepleri içinde zikrettiği dinî hassasiyetlerin kaybedilmesi mevzusuna el-Hadîd 57/ 16,17. ayetler bağlamında değinilir. Buna göre; “İman sahiplerinin, Allah'ı anmak ve vahyedilen hakkı düşünmekten ötürü kalplerinin saygıyla ürperme vakti gelmedi mi?”³⁶¹ ayetiyle İslam'ın faaliyete geçebilmesi için gerekli olan coşkusunun gereğine işaret olduğu gibi; olası iman coşkusunun azalması durumunda yapılacaklar için de ruhi bir kanun ve yol gösterme vardır.³⁶² İman, marifet ve muhabbet gibi iki ruh halini içerir; ancak aradan zaman geçmesiyle duygulardaki iştihak kaybolur ya da azalır. “Gönle kasvet, şevke fütur gelir.” Tıpkı fertler gibi toplumlar da çocukluk, gençlik, rüşd, kemal, yaşlılık gibi evrelerden geçer. Bu şekilde yaşlanan toplumlar ancak bir “yenilenme” ile hayat bulur, varlığını devam ettirebilir ve tekâmül edebilir. Zamanın yıpratıcı etkileri kalplerin katılaşmasına sebep olur, dolayısıyla bu durumun tahribatını önlemek için içtihadı sevk etme söz konusudur.³⁶³

³⁵⁹ Tahsin Görgüne göre. “Rus istilâsına uğramış Kazan gibi bölgelerde, İngiliz işgalinin görüldüğü Hindistan'da (Şah Veliyyullah ve Hâlid el-Bağdâdî) ve istilâyâ mâruz kalan Afrika'nın iç ve orta bölgelerinde (Osman b. Fûdî) müceddidlerin yetiştiği ve tecdit fikrinin canlı tutulduğu takip edilebilir.” Yine Mısır'da İngiliz istilasına müteakip bu söylemlerin yaygınlık kazanması da bununla ilintilidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Görgün, “Tecdîd”, 40/234.

³⁶⁰ Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, 392.

³⁶¹ el-Hadîd 57/16.

³⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4743.

³⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4744.

Elmalılı, akıl ve duygular için yenilenmenin insanda bir temayül olduğunu ifade eder. Fakat aslını koruyamayan, orijinal olanın etrafında gelişim seyredemeyen yenilenmeler teceddüt değil, başkalaşma ve yıkımdır ki dindeki adı kötü bidattir. Nübüvvet çağından uzaklaşan insan ve toplumlarda statikleşme meydana gelir, rutinleşen malumatlar, kalpte heyecana vesile olmaz. Böyle olunca da yeniliklerin, aslı koruyup koruyamadığı iyi bir şekilde mütalaa edilemez, vicdan rahatsız olur. Bu duygular da gelişigüzel yeniliklere kapı aralar. Oysaki teceddüt, aslına sadıqlığı oranında hayat bahşeder.³⁶⁴

İslam toplumlarının durağanlıktan kurtulmasının çözümü Elmalılı'ya göre Kur'an'da mevcuttur. Zira vahiy, sadece nübüvvet çağı ile bağlantılı bir gelişimi değil, her dönemde ve kıyamete kadar var olacak toplumlar için tekamülün ilkelerini barındırır. *"Biliniz ki Allah, ölmüş toprağa yeniden hayat bahşeder."*³⁶⁵ ayeti gereğince aklen ve ruhen Allah'la irtibatı olanların zaman aşımından endişe duymalarına gerek yoktur. Yeri, ölümden sonra diriltten Allah, kalpleri katılaştıktan sonra; toplumları, durağanlık dönemlerinden sonra yeniden diriltmeye kâdirdir.³⁶⁶ Ayette geçen bu ilke Allah'ın her yüzyılın başında dini tecdit edecek adam/adamlar göndereceğine dair hadis³⁶⁷ verilerek desteklenir. Bu hadisten çıkarılacak sonuçlar maddeler halinde listelenir. Buna göre hadis, öncelikle bir mücedditin geleceğini vadeder ve yenilenmenin gerekli olduğunu vurgular. Ayrıca her yüzyılın başında yenilenmeye ve bu uğurda çalışmaya teşvik edilir. "Bu ümmet" ifadesiyle Müslüman kimliğini koruyan bir yenilik olduğunun, bu kimliğe zarar veren bir başkalaşım olmadığının altı çizilir. Mücedditin belli bir kişi olduğuna işaret edilir.³⁶⁸

Elmalılı, mezkûr hadis ile Hz. Peygamber'in, mürûr-u zaman neticesinde karşılaşılabilecek olumsuz durumlarla Müslümanların nasıl baş edeceğini öğrettiğini, onlara başarıya giden yolları gösterdiğini ifade eder. Her yüzyılın başında Müslümanların müceddit bekleme hakkı olduğu gibi onu yetiştirmek için çaba göstermeleri gerektiğine dikkat çeker. Müslümanlar sorumluluklarını yerine getirirse, Allah'ın da vadini gerçekleştireceğini ve geçen zamanın aleyhlerine işlemeyeceğini bilakis nübüvvet nuruna onları yaklaştırarak dinî duygularını ve bilinçlerini canlı tutacağını vurgular.³⁶⁹

³⁶⁴ Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dîbâcesi", 396.

³⁶⁵ el-Hadîd 57/17.

³⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4746.

³⁶⁷ "Allah şüphesiz her yüz sene başında bu ümmete dinini tecdid ediverecek adam veya adamlar gönderecektir." (Ebu Davud, Melahim, 1)

³⁶⁸ Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dîbâcesi", 397.

³⁶⁹ Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dîbâcesi", 397.

Bununla birlikte yenilenme, tahrif ya da başkalaşma değildir. Yenilenmenin tamamında dikkat edilmesi gereken husus, ümmet kimliğinin muhafaza edilmesidir. Yenilenme ve terakki ancak yeni keşiflerin takip edilmesi ve gelenekteki değerler ile bunların birleştirilmesi ile mümkün olur. Geleneği olduğu gibi kabul etmek yerine, yeni değerlerin bilincinde olarak onları tekâmül ettirmek kuru taklidin önüne geçer. Ümmetin hayatına bilinçli ya da bilinçsiz giren yeni olgular, din ve hukuk süzgecinden geçirilerek bidate sebep olanlar ayrılıp atılmalı, hak olanlar muhafaza edilmelidir. Nasslarla sabit olan ilkeler korunmalı ancak teferruat ve tatbikata yönelik yeniliklere açık olunmalıdır.³⁷⁰

Teceddüt ile ilgili temel ilkeleri ortaya koyduktan sonra Elmalılı, mücedditin özelliklerinden bahseder. Müceddit, öncelikle ümmetin kendi bünyesinde yetişmiş, bölünmelere karşı duracak, başka milletleri taklit ile ümmetin kendisine yabancılaşmasına izin vermeyecek; korku değil emniyet, nefret değil muhabbet aşılacak birisi olmalıdır.³⁷¹ Müfessirin olumsuz özellikler üzerinden yenileyiciyi tanımlaması, yaşadığı dönemde ıslah adı altında yapılan reformlardan, kendisinin bahsettiği yeniliğin ayrılmasına yönelik bir vurgu olduğunu düşündürmektedir. Yenileyici, ümmetin teorik ve amelî ihtiyaçlarını belirler, geleneksel ilimlerle modern ilimleri mezceder, “hukukî doğru/yanlış” ile “ahlaki iyi/kötü”nün ilkelerini belirleyerek genelleştirir. Akıl ve ilim birleştirilerek ümitsizliğe düşen gönüllere, geleceğe dair ümit ve ulvî mefkûreler bahşedilir.³⁷²

Elmalılı Hz. Peygamber’in zaman geçtikçe oluşacak gerileme ve donuklaşmaya karşı çözüm önerdiğini, ancak Müslümanların bunu ihmal ettiğini ve bu yenilenmeden mahrum kaldığını ifade eder. Yaşadığı çağda İslam aleminin karşı karşıya kaldığı büyük yenilgiler ve felaketlerden dolayı Müslümanların bu ilkeyi yeniden gündemlerine aldığını ve söz konusu durumun büyük bir uyanışa vesile olacağını belirir. Bahsi geçen uyanışın akli ile hisleri çatışan medeniyetlere benzeyerek değil, millî vicdanı kavrayacak bir medeniyet olma ideali ile gerçekleşmesi gerektiğini vurgular.³⁷³

Menâr tefsirinde ise ıslah- tecdit sık vurgulanan, sistematik ve çok yönlü olarak ele alınan kavramlardandır. Abduh, özellikle *Urvet’ül Vüska*’da yayınlanan yazılarıyla ıslah çağrısını yüksek sesle dile getiren düşünürlerdendir. Reşîd Rızâ da hocasının

³⁷⁰ Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, 398.

³⁷¹ Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, 398.

³⁷² Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, 399.

³⁷³ Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, 399.

söylemlerinden ve çağın ihtiyacından yola çıkarak ıslah düşüncesini hayatın her alanını kuşatacak şekilde ele almıştır. Dünya şartlarının değiştiğini, “derin uykularda mesut bir şekilde uyuyan Şark’ın” bu uykudan uyanıp, bilim ve teknikte ilerleyen medeniyetleri yakalayamazsa köleleşeceğini vurgulamıştır.³⁷⁴

Reşid Rızâ’ya göre, zamanla Hz. Peygamber’in öğretileri, doğru değerler insanlar tarafından unutulmaya yüz tutabilir. Böyle bir durumda toplumdaki bazı kişiler, sıhhatli bir fikrî zeminle toplumun ıslahı için çalışırlar. Allah ümmet için her asrın başında peygamberlerin hidayetini yenileyecek kişiler yollamayı vadetmiştir. Reşid Rızâ, Hz. Peygamber soyundan gelen bir zat ile onu takip eden bir talebesinin toplumun ıslahı için gönderildiğini³⁷⁵ fakat toplum irşada hazır olunca takipçilerinin onlardan istifade edebileceğini ekler. İslam toplumlarının, Osmanlı devletini hala en güçlü devlet saydıklarını ve devletin başına gelenlerden haberleri olmadığı için miskinlikle ıslaha ihtiyaçları olmadıklarını savunduklarını ifade eder. Bu kitlenin, başkent işgal edilene kadar bu gaflette kaldıklarını, yenilgilerle gerçeği görüp ıslahın zaruret olduğunu anladıklarını belirtir. İslam toplumlarının ciddi bir gerilemede olduğunu, bunun da dinî, siyasi, iktisadi birçok alanı etkilediğini, bu yüzden tecdit ve müceddite ihtiyacın arttığını vurgular.³⁷⁶

Abduh’a göre dinî ıslahın dört basamağı vardır. İlki Kur’an’a yönelmek, hükümleri sadece ondan çıkarıp bu yolla dinden, şüpheli olan hususları ayıklamaktır. İkincisi bid’atlarla mücadele ederek dini, saf haline kavuşturmaktır. Üçüncüsü nassları anlamada, aklın önemini kavrayıp akıl ve din arasındaki irtibatı güçlendirmektir. Son olarak da çağdaş bilim ile İslam’ın verilerini uzlaştırmak ve din ile bilim arasında bir tenakuz olmadığını ortaya koymaktır.³⁷⁷ Her Müslüman, asr-ı saadetteki ilk Müslümanlar gibi duru ve katıksız bir şekilde Kur’an ve sünneti anlamaya ve o dönemdeki dinamizmi yakalamaya çalışmalıdır. Yoksa sürekli değişen hayat şartları karşısında donuklaştırdıkları İslam öğretileri arasında çıkmazda kalırlar. Nitekim Müslümanların geriliğinin sebebi de bu bağı kuramamış olmalarıdır yoksa dinin kendisi değildir. Buradan

³⁷⁴ Özgür Kavak, *Reşid Rıza’nın Fıkah Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, ; (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 83.

³⁷⁵ Bu ifade, Reşid Rızâ’nın,-tecdit ve ıslah düşüncesini sıkça dile getiren bu amaçla çalışan- Efganî ve talebesi olan Abduh’u kastettiği izlenimini vermektedir.

³⁷⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîru ’l-Kur’âni ’l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 2/228.

³⁷⁷ İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 169.

hareketle taklit ve bidatten temizlenmiş dinin özü ile hayat arasında, irtibat kurmak gerekir.³⁷⁸

Menâr tefsirinde öze dönüşün ve tecditin önündeki en büyük engellerden biri taklit olarak görülür. Taklit; aklî fikir yürütmeye, Kur'an'ı derin derin düşünmeye engel olur, oysaki Allah, aklederek düşünmeyi emreder. Zorba yöneticiler, halkları köleleştirmek için itaatin vacip, özgür düşüncenin haram olduğunu söylerler. Ancak Kur'an'a uymak ve zorbalık yapmak iki zıt durumdur. Elbette her Müslüman müçtehit olamaz; ancak önemli olan, düşünme melekesini devre dışı bırakan mukallit olmamak, başka kişilerin görüşlerini Kur'an'a tercih etmemektir. Zira hiçbir alimin, Kur'an üzerine düşünmeye gerek bırakmayacak bir eseri yoktur.³⁷⁹

*“Babalarımız bu yolda idiler. Allah da bize bunu emretti”*³⁸⁰ ayetinin tefsirinde babaların, ataların yolu ile kuru taklidin işaret edildiği belirtilir. Buna göre, taklidin fasit bir yol olduğu aklen de naklen de ortadadır.³⁸¹ *“Ataları bir şey bilmeyen ve hak yolda olmayan kimselerse de mi?”*³⁸² ifadesi, taklit ettikleri kimseler hurafelere aldanmış, dinî ve dünyevi maslahatlara giden yolları bilmiyorlarsa da mı onları taklit edeceksiniz manasındadır. Taklidin batıl olduğunu ortaya koyan çokça ayet vardır. Ancak hicri dördüncü asırda ümmet gruplara bölünmüş, dinde ihtilaf edilen hususlar bir din gibi telakki edilmiştir. Şöyle ki her zümre, birine intisap etmiş ve o kişinin görüşleri, nasslara, selef-i salihinin uygulamalarına ve cumhura ters olsa da kabul etmişlerdir. Bunun sonucunda tefrika ortaya çıkmış ve bidatler yayılmıştır. Taklidin yasak oluşu üzerinde icma olmasa da cumhurun kanaati bu yöndedir. Nitekim ilk üç nesilde taklit söz konusu olmamıştır, bilmedikleri hususları bilenlere sormakla yetinmişlerdir.³⁸³

Üstat otoritelerin dedikleri Abduh'a göre, nassların bir tarafa atılmasına sebep olmuş ve bu yüzden akıl devre dışı bırakılmıştır. Aklın fikir üretmesi ancak taklit bağlarından kurtulması ile mümkündür. Kur'an'ın istediği inancı elde edebilmek için aklî delillere başvurulmalı, körü körüne nakle bağlı kalınmamalıdır.³⁸⁴ Zira İslam taklidi yasaklamış, dinî görevlerin mekanikleşmiş bir şekilde bilinçsiz yapılmasına karşı çıkmıştır.³⁸⁵

³⁷⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 180.

³⁷⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/295-297.

³⁸⁰ el-Âraf 7/28.

³⁸¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 8/273.

³⁸² el-Mâide 5/104.

³⁸³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 7/205.

³⁸⁴ Abduh, *Tevhid Risalesi.*, 88.

³⁸⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi.*, 194.

Abduh'un, dinde asıl olan ve asıl olmayanın arasındaki farkı ortaya koymasının sebeplerinden biri, içtihat müessesini canlandırmak olabilir. Bu şekilde durağanlık yaşayan din, hareketlilik kazanacaktır. Toplumsal değişme karşısında İslam'a aykırı olan yenilikler değil, İslam'a uygun değişiklikler ve yenilenmenin önü açılacaktır. Bu ıslah hareketi, meşruiyetini içtihattan alacak, yenilikler dinin kendisinde değil onun yorumunda ve bazı uygulamalarında söz konusu olacaktır.³⁸⁶ *Menâr* tefsirinde bu yenilikler siyasi, sosyal, insani, askerî ıslah gibi kategorilere ayrılarak ele alınmıştır.³⁸⁷ Reşid Rızâ'ya göre de mezhep taassubu İslam düşüncesinin donuklaşmasına sebep olan en önemli amillerden biridir. Bu taklit zihniyetinden kurtulmanın yolu, içtihadı başvurmaktır. İctihada işlevsellik kazandırılırsa Müslümanlar ilerleyecek, İslam toplumu terakkiyi yakalamış bir medeniyet olacaktır.³⁸⁸

Menâr tefsirine göre en büyük ıslah, Allah'ın, Hz. Peygamber'i göndererek beşerin inançlarını deliller üzere inşa edip, düzeltmesidir. Bu şekilde ruhun ve bedenın ihtiyaçlarını giderecek ilkeler ortaya koyularak, insanların ahlakı ıslah edilmiştir. Mefsedetleri giderip, maslahatları gözetecek; adalet ve eşitliği tesis edecek şûraya dayalı yönetim sisteminin kurulması emredilmiş ve siyaset ıslah edilmiştir. "*Bir topluluk kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onlardaki hali değiştirmez.*"³⁸⁹ ayeti gereğince insanlık ıslah olup halini düzeltirse, her şey düzelir. Hz. Peygamber'in ıslahından sonra bozgunculuk yapanlar, ayetle³⁹⁰ kınanmıştır.³⁹¹

Reşid Rızâ'ya göre ıslahın; ilim adamları eliyle gerçekleştirilecek dinî/ilmî, siyasetçiler tarafından gerçekleştirilecek fiilî/dünyevî iki ayağı vardır. Dinî ıslahların gerçekleşebilmesi için halifeye büyük iş düşmektedir.³⁹² Ümmetin halinin düzeltilmesi için öncelikle ayrışmalar bertaraf edilmelidir. Bunun için, inanç birliği, kanun birliği, yargı birliği, dil birliği, kardeşlik ve ibadetlerde birlik, devlet siyasetinde birlik sağlanmalıdır. İslam geldiğinde insanlık; siyaset, din, dil, kabile, vatan konusunda çekişme halindeydi. İslam onlara birlik çağrısında bulunarak tüm bu ihtilafları ıslah edip

³⁸⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 190.

³⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)* (Kahire: Dârü'l-Menar, 1954), 12/255-277.

³⁸⁸ Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, 120.

³⁸⁹ er-Râd 13/11.

³⁹⁰ el-Âraf 7/56.

³⁹¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 8/463.

³⁹² Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, 93.

düzeltilmiştir. Hz. Peygamber'in bu ıslah projesi uygulanırsa ümmet de içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulabilir.³⁹³

Menâr tefsirine göre beşeriyetin ıslahı, öncelikle “iman ile ameli, akıl ile burhanı, fikirle vicdanı, adalet ile hükümdarı” birleştirmekle mümkün olur. Bunlar sağladıktan sonra sosyal alandaki ıslahı sağlamak gerekir. Malın ıslahı için servetin belli bir kesimin elinde dolaşmasına engel olmak gerekir. Sosyal ıslahatlar için ise savaşların sebep olduğu kaos ortamı düzeltilmeli, kadına yapılan haksızlıklar sona ermeli ve zayıfların, esirlerin hakları gasp edilmemelidir.³⁹⁴ Ayrıca askerî hezimetlerle yenik düşen toplumun yeniden şahlanabilmesi için askerî sistem de ıslah edilmelidir. İslam temel prensip olarak barışı emretmiştir fakat düşmanı caydırmak için devlet harp teçhizatını ve savaş atlarını hazırlamalıdır. Bu bir nevi “barış için silahlanma”dır.³⁹⁵

Abduh'a göre ıslah çalışmalarında din ve sosyal alanla ilgili hususların düzenlenmesi kadar hurafelerden temizlenen yapıların yerine, çağdaş ihtiyaçlara çözüm üretecek sistemlerin koyulması da büyük önem arz eder. Toplumun karşılaştığı yeni sorunlara yeni cevaplar vermek gerekir. Bunun yollarından biri, Batı'nın nasıl güç kazandığına kafa yormaktır.³⁹⁶ Müslümanların teknikle birlikte zihniyetlerini de değiştirmeleri icap etmektedir. Zira eksiklik teknik ve maddi olmaktan ziyade, gayret ve azim noktasındadır. İslam aslî kaynaklarına dönerse, ilimle ve çağdaş medeniyetle çatışması mümkün değildir. Fakat Batı medeniyeti olduğu gibi alınmayacak, İslam süzgecinden geçirilecektir. İslam ve medeniyet uzlaşınca, Müslümanlar taklitten kurtulacak, medeniyetteki kötü unsurlar ahlaki ve vicdanî ilkeler doğrultusunda ıslah edilecektir.³⁹⁷

Sonuç olarak gelenekte örnekleri olan ihya- ıslah- tecdit hareketi, İslam dünyasının çok yönlü mağlubiyetler yaşadığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında adeta içine düşülen müşkül durumdan kurtulmanın reçetesi olarak görülmüştür. Hem *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde hem de *Menâr* tefsirinde tecdit fikri ilgili hadis³⁹⁸ referans gösterilerek savunulmuştur.

Elmalılı'nın yaşadığı coğrafyada Cumhuriyetin kurucu kadrosu ülkede köklü değişiklik yapıyor, Batı'dan seçici olmayan bir tutumla tüm değerleri ihraç ediyor, hukuk

³⁹³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 12/255-261.

³⁹⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 12/271-272.

³⁹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 12/277-280.

³⁹⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 194.

³⁹⁷ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 195-197.

³⁹⁸ Ebu Davud, “Melahim”, 1

sisteminden kılık kıyafete uzanan reformlar hayata geçiriyordu.³⁹⁹ Elmalılı, Batı'yı bir anlamda körü körüne taklide dayanan bu "reformlar"a muhtemelen karşı çıkmak ve değişimleri din lehine çevirmek için teceddüt fikrini savunan yazılar kaleme almıştır. Yenilenmenin referansının nass olması gerektiğini savunmuş, taklitten arındırılmış aklî düşünme ilkeleri ile inanç esaslarının saf haline getirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Zaman aşımı nedeniyle donuklaşan dinî düşüncenin ıslah ile yeniden canlanabileceğini dile getirmiştir. Yenilenme anlayışının en belirgin özelliği "tagayyür etmeden teceddüt etmek"dir. Başkalaşım ve ümmetin kimliğini yok edecek değişimlere karşı çıkmıştır.

Menâr müfessirlerinin, medeniyet tasavvurlarını ıslah-tecdit düşüncesi üzerine kurdukları söylenebilir. Gerek tefsirlerinde gerekse kaleme aldıkları yazılarda sık sık değindikleri, neredeyse bu müfessirlerle anılan kavram ıslah-tecdit olmuştur. Tefsirlerinde de bu konuyu dinî, ferdî, insani, vicdani, sosyal, iktisadi, siyasi, askerî boyutlarıyla ele almışlar; yenilenmenin ve ıslahın nasıl olması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde izah etmişlerdir.⁴⁰⁰ Taklidin her türlüsüne karşı çıkmışlar, İslam'ı, bidatlerden arındırılmış özüne döndürme çağrısında bulunmuşlardır.

Abduh'un, toplumsal ıslah için dinî ıslahın önemini vurgulaması, onun bu konuya rasyonel ve pragmatik açıdan yaklaştığını ayrıca modernizm etkisi altında kaldığını düşündürmektedir.⁴⁰¹ Klasik ihya anlayışlarında taklit reddedilmiştir ancak toplumsal değişimle bu konu hakkında bir bağ kurulmamıştır, hatta değişime karşı durulmuştur.⁴⁰² Bu açılardan Abduh'un tecdit hareketi klasik dönemden ayrılır. Reşîd Rızâ da taklidin önüne içtihat ile geçilebileceğini savunmuştur. İctihat da ulu'l emr denen toplumun her kesiminden modern müçtehitler eliyle gerçekleşecektir. Reşîd Rızâ'nın Batı'nın durağanlığını yenmesinde, reformun rolünü; İslam için ıslaha yüklediği söylenebilir. Bu şekilde içtihad da modern bir işlev yüklenmiş görünmektedir.⁴⁰³

Elmalılı, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın tecdit düşüncelerinde birbirine benzer görüşler olduğu gibi farklılaşan hususlar da mevcuttur. Taklitle mücadele etme, özü dönüş ve dinî ıslah söylemlerinde benzerlik görülürken, bunları dayandırdıkları amaçlar ve yöntemleri konusunda farklılaşmadan bahsedilebilir. Elmalılı ıslahı daha çok dini düşünce ve yaşayış

³⁹⁹ Aktay, "Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat", 72.

⁴⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 12/ 255-280.

⁴⁰¹ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 169.

⁴⁰² İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 192.

⁴⁰³ Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, 122.

özelinde ele alırken Menâr müfessirleri siyasetten askeri alana kadar çok yönlü ıslah projesinden bahsetmektedirler. Elmalılı'nın dini, hurafelerden temizleyip öze dönme fikri İslam alemindeki durağanlığın yerini dinamizme çevirme gayesine matuftur. Bu şekilde Müslümanların eski gücüne kavuşacağına inanmaktadır. *Menâr* müelliflerinde, bu amaçlara ek olarak çağdaş düşünce ve ilimlerle İslam'ı uzlaştırma ve ihya hareketi ile Batı'daki reformu özdeşleştirme eğilimi⁴⁰⁴ olduğu söylenebilir. Öte yandan *Menâr* müfessirlerinin siyasi ıslah projeleri gereği şûra demokrasiyle, ulu'l emr parlamento ile özdeşleştirilmiş bir anlamda din çağdaş dünyaya uydurulmaya çalışılmıştır.⁴⁰⁵ Elmalılı'nın ıslah anlayışında ise siyasi bir yön tespit edilmemiştir. Genel manadaki ihya anlayışları ile Abduh ve Reşîd Rızâ'nın amaçlarının, dinî ıslahtan ziyade tecdit vasıtasıyla toplumu ıslah etmek olduğu⁴⁰⁶ düşünülebilir.

Hülasa klasik dönem tecdit anlayışı ile modern dönem arasında bazı farklılıklar vardır. Gelenekte ıslah ilerlemeye ya da toplumsal değişime bağlı olmayan bir yenilenme ihtiyacı olarak gündeme gelmiştir.⁴⁰⁷ Öte yandan geleneksel ihya anlayışında yenilenme motivasyonu iç saikler iken çağdaş dönemde daha çok dış baskılar ve Batı karşısında yenik düşme psikolojisi olduğu söylenebilir.⁴⁰⁸ Bir başka fark da ihya hareketi geleneksel dönemde dini yaşamadaki engellerin tespiti ve ıslahı şeklinde tezahür ederken modern dönemde Batı karşısında İslam'ın geri kalma sebepleri üzerinden çözüm arayışlarına gitme şeklinde kendisini göstermiştir. Bu farklılıklardan dolayı geleneksel anlayıştaki “ihya-ıslah-tecdit” anlayışları ile çağdaş dönemdeki bu anlayışlar ele alınırken bu kavramlara yüklenen yeni anlamlar ve kullanım amaçları da gözetilirse daha sağlıklı sonuçlara varılacağı kanaatindeyiz. Elmalılı da *Menâr* tefsiri müellifleri de belli noktalarda klasik dönem ihya hareketlerinden ayrıldıkları gibi birbirlerinden ayrıldıkları noktalar mevcuttur. Ancak bize göre üçünün de İslam toplumunu yeniden eski gücüne kavuşturmak, Müslümanları taklitten kurtarıp bilinçli bireyler yapmak, İslami uyanışa vesile olacak ıslahatlar yapmak gibi ortak idealleri ve bu konuda yoğun çabaları vardır.

⁴⁰⁴ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 288.

⁴⁰⁵ Özgür Kavak, “Klasikten Moderne Tecdid Fikrinin Değişimi”, *Islah: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme ve Değişim*, ed. Büşra Bulut - Lütfi Sunar (Ankara: İlem Yayınları, 2020), 50.

⁴⁰⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 292.

⁴⁰⁷ Subaşı, “‘İhya’, ‘Tecdîd’, ‘İslah’ın Modern Kullanımları”, 133.

⁴⁰⁸ Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 203.

Yöntemleri farklı olsa da onların ihya-ıslah-tecdit anlayışları ve düşünceleri kendi dönemlerinde olduğu gibi sonraki nesillerde de geniş yankı bulmuştur.⁴⁰⁹



⁴⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Merter Rahmi Telkenaroğlu, “M.Hamdi Yazır’da ‘Reforma Karşı Tecdid’ ya da Başkalaşmadan Yenileşme Tasavvuru”, ed. Ahmet Ögke - Rıfat Atay (Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015). Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*.

3. BÖLÜM: BAZI ÇAĞDAŞ TOPLUMSAL SORUNLARIN HAK DİNİ KUR'AN DİLİ VE TEFSİRÜ'L-MENÂR'A YANSIMASI

Bu bölümde, çalışmamıza konu olan müfessirlerin; fikirlerini ve tezlerini, bazı toplumsal çağdaş meseleler özelinde pratiğe dönüştürme çabalarını ve yaşanan problemlere çözüm arayışlarını ele alacağız. Bunu yaparken de ilk bölümde tasvir edilen çağ ve ikinci bölümde ortaya koyulmaya çalışılan zihnî arka planla irtibat kurulacak; böylece ilk iki bölümde çerçevesi çizilen dönem ve olguların neticeleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bölümün ilk başlığında, modern dönemin hala tartışılmalı ve kadın üzerinden gündeme getirilen meselelerine yer verilecektir. Hem çağdaş dönem sorunların tefsire yansımalarının hem de müfessirlerin modernizmden ne kadar etkilendiklerinin izini sürmek için kadın meselesinin mümbit bir alan olduğunu düşünüyoruz. Öte yandan kadının yaratılış tasavvuru ve erkeğe göre konumlandırılması meseleleri ile müfessirlerin meseleye bakış açıları teorik olarak resmedilecek, ahval-i şahsiyye hukukuna dair kanaatleri ile bu teorilerini pratikte nereye konumlandıkları ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

İkinci başlık altında *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Menâr* tefsirinin yazıldığı dönemin önemli toplumsal meselelerinden olan yönetim şekli ele alınacaktır. Mezkûr eserlerin telif edildiği dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflayıp, yıkıldığı döneme tekabül etmektedir. Bu dönemde İslam beldeleri işgal edilmekte, hilafet kurumu sarsılmaktaydı. Böyle bir vasatta devlet yönetim şekli, halifelik gibi konular tartışmaya açılmış; modern devlet yönetim şekillerinin kaynağının İslam'da olup olmadığı araştırılmaya başlanılmıştır. Biz de ikinci başlık ile Müslümanların zihnini meşgul eden bu meselelere, Elmalılı Abduh ve Reşîd Rızâ'nın nasıl baktıklarını ve çağdaş bir önerilerinin olup olmadığını araştıracağız.

Üçüncü başlık altında, müfessirlerin; ekonomik sistemde faize geniş alan açılan, bankaların arttığı modern dönemin ruhundan etkilenip etkilenmedikleri ve faiz konusuna yaklaşımları ele alınacaktır.

Son başlık altında ise insan haklarının ve inanç özgürlüğünün yoğun bir şekilde dile getirildiği çağdaş dönemde; İslam dininin, mürtede ön gördüğü cezalara, modern itirazlar ve müfessirlerin bu itirazlara verdiği cevaplar, konuyla irtibat kurulan ayetlerin tefsirleri eşliğinde incelenecektir.

3.1. Kadın Üzerinden Yapılan Tartışmalar

Kadına dair meseleler, İslam dünyasının modernist eğilimdeki tartışmalarının başat bir o kadar da problemli algılanan konularından sayılmıştır.⁴¹⁰ Modernleşme süreci boyunca aile hayatında ve cinsler arasındaki ilişkide yaşanan değişim, kadının hayatında daha görünür bir hal almıştır. Kur'an'ın nazil olduğu çağda insanlar kadın erkek meselesine haklar çerçevesinde bakmazken, on dokuzuncu yüzyılda kadın, artık toplumsal bir kategori olarak ortaya çıkmıştır.⁴¹¹ İslâm coğrafyası da savaşlar, ekonomik ve sosyal alandaki değişimler, sanayileşme ile kadının çalışma hayatına girişi gibi konulara bigâne kalamamıştır.

İslâm toplumunda bu yeni sosyolojik şartlar eşliğinde, kadına dair meseleler, yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Kadın konusunun İslâm aleminde iki hâkim anlayış etrafında ele alındığından bahsedilir.⁴¹² İlki geleneksel yaklaşımdır ki Kur'an'da kadının cinsiyet rolleriyle ilgili ahkamı, ataerkil zihin yapısı ve kalıp yargılarla anlayıp; İslam'da kadın problemi diye bir sorunun olmadığını, İslam'ın; kadını layık olduğu konuma erdirdiğini savunur. Kadının ontolojik ve teolojik olarak eksikliğine vurgu yapar.⁴¹³ Diğer ise Kur'an ve kadın konusunun problemli bir alan olduğunu ve bu problemin ilgili ayetleri tevîl ile çağa uygun şekilde yeniden anlamlandırma, bir diğer deyişle ayetleri modernleştirme temayülündeki anlayıştır.⁴¹⁴ İki anlayışın da göz ardı ettiği nüzul döneminin sosyokültürel ortamı, iki yaklaşımı da eksik ve yöntemsel olarak problemli bir bakış açısına itmektedir. Öte yandan "İslam'da Kadın" ya da "Müslüman Kadın" gibi terkiplerle tartışılmakta olan kadın meselesi metodolojik olarak da problemli bir şekilde ele alınmaktadır. İslam'da kadın denilirken kastedilen İslam'ın temel metinlerinin kadına bakış açısı mıdır yoksa öteden beri İslam toplumlarının kadına dair uygulamaları mıdır ya da bugünkü Müslümanların kadına dair görüşleri midir? Yine Müslüman kadın denilirken kastedilen yaşadığı çağdan, coğrafyadan, kültürden etkilenmeyen tarih üstü bir varlık mıdır?⁴¹⁵ Tüm

⁴¹⁰ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. (Ankara: Otto, 2012), 277-281.

⁴¹¹ Nazife Şişman, "İslâm ve Cinsiyet Meselesi: Metodolojik Problemler", *İslâm ve Cinsiyet Meselesi: Metodolojik Problemler* (Dini ve toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet, İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2012), 2/64.

⁴¹² Mustafa Öztürk, "Kuran, Tefsir, Kadın", *Dini araştırmalar- Kadın Özel Sayısı- 19/49* (2016), 65.

⁴¹³ Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 275-278.

⁴¹⁴ Öztürk, "Kuran, Tefsir, Kadın", 68.

⁴¹⁵ Şişman, "İslâm ve Cinsiyet Meselesi: Metodolojik Problemler", 2/68.

bu etkenler göz ardı edilerek homojenleştirilmiş kadın algısıyla yapılacak tartışmalar sağlam bir zemine oturmayacaktır.

İslam coğrafyalarında kadının ailevi, siyasi, ekonomik ve sosyal konumunu; dinî kurallarla birlikte sosyal ve siyasi yapı, etnik köken, yaşanan dönemin şartları ve geçmişten gelen gelenekler belirlemiştir. Zira aynı dönemde ve aynı bölgede yaşayan kadınların, kentte ya da kırsal kesimde yaşamaları bile aralarında farklılıkların oluşmasına neden olmaktadır. Bu durum, Müslüman kadınların ortak ilkelerinin olmadığı anlamına gelmediği gibi, onları homojen bir topluluk olarak ele almanın isabetsiz bir yaklaşım olduğunu ortaya koyar.⁴¹⁶ Bu yüzden müfessirlerin görüşlerine yer vermeden önce kadın meselesinin, bütüncül bir bakış açısıyla ve kültürü göz ardı etmeden ele alınmasının elzem olduğunu ifade etmek isteriz.

Kadına dair konular tartışılırken dikkat çeken bir diğer husus ise; Batının oryantalist bir bakış açısıyla meseleyi ideolojik ve kışkırtıcı bir dille ele alması karşısında Müslümanların da savunmacı bir tavra büründüğüne dair yaklaşımdır.⁴¹⁷ Özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında feminizm akımının da etkisiyle kadın haklarının gündeme gelmesi, Batı'nın İslam toplumlarında kadının ötekileştirildiğini, ezildiğini iddia etmeleri ve kadınların haklarından mahrum olmalarının en büyük sebebinin İslam'ın onlara biçtiği roller olduğunu savunmaları, Müslüman aydınlarını bu konuda fikir beyan etmeye iten önemli amillerden sayılabilir.⁴¹⁸

Bize göre doğrudan ya da dolaylı olarak kadından bahseden ayetleri ele alırken o günün sosyolojik şartları eşliğinde toplumsal yapı okunmalı, ayrıca ayetin temel ve değişmez bir ilkeye mi işaret ettiği yoksa belli bir dönemdeki toplumsal yapıya dair değişip dönüşebilir bir durumu mu anlattığı⁴¹⁹ belirlenmelidir. Böyle bir yaklaşımın daha isabetli sonuçlara ulaştırılacağı muhakkaktır. Biz de çalışmamızın bu bölümünde, kadınla ilişkilendirilen ayetlerin yorumlarını bazı klasik dönem ve modern dönem alimlerinin görüşlerine de yer

⁴¹⁶ Ömer Faruk Harman, “Kadın (İslâm’da Kadın)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 24/90.

⁴¹⁷ Hayri Mehmet Kırbaoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 259.

⁴¹⁸ Emrullah Ülgen, “Nisâ 34. Ayeti Bağlamında Kadın-Erkek Üstünlüğü Olgusunun Geleneksel ve Modern Yorumu (İlk Dönem Bazı Tefsirlerle Tefsir’ül Menâr Arasında Bir Mukayese)”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 10/Number: 63 (01 Ocak 2017), 256.

⁴¹⁹ Mustafa Öztürk, “Kur’an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı-Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği-”, *Birey ve Toplum* 1/2 (2016), 43.

vererek; Elmalılı, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın görüşlerinin nerede durduğunu tespit etmeye çalıştık.

3.1.1. Yaratılış ve Kadın Tasavvuru

Kadın ve erkek arasında var olan biyolojik farklılık, eşitsizlik ya da üstünlük nedeni olmasa da toplum ve örf tarafından hiyerarşik bir eşitsizliğe dönüştürülmüş, bu ise ataerkil tanımlamalar sonucu oluşan “kadın” ve “erkek” kavramlarını, birbirinin karşıtı olacak şekilde konumlandırmıştır.⁴²⁰ Bu bakış açısı klasik literatürdeki yaratılış hikayesinde de kendisine yer bulmuş; kadın, yaratılışından itibaren eğri, eksik, yoldan çıkarıcı ve düzeltilmeye muhtaç bir varlık olarak resmedilmiştir.⁴²¹

İlahi kaynaklı dinlerde ilk yaratılış hikayesi, insan soyunun varoluş sürecini tasvir etmektedir. Ehl-i kitap ve klasik İslam metinlerindeki yorumlarda birbirine benzer nitelikteki bu ilk insan ve dünyaya iniş serüveni, nüzul vasatındaki kültürel ve dinî etkileşime işaret etmektedir. Kur'an'daki yaratılış öyküsü bir anlamda bu kültürel mirası tashih olarak düşünülebilir.⁴²²

Bizim bu başlık altında ele alacağımız mesele, yaratılış öyküsünden ziyade bu yaratılış öyküsünde “Havva” başka bir deyişle “kadın” figürünün nerede durduğuna dair müfessirlerin görüşlerini incelemek olacaktır. Zira çağdaş dünyada, ilahi kaynaklı dinlerin, kadını yaratılışından itibaren alt bir sınıfa indirgediği iddiası, özellikle sözüm ona İslam öğretisindeki örneklerden alıntılanarak ispat edilmeye çalışılmaktadır.⁴²³ Konuyla ilişkilendirilen ayetlerden hem *Hak Dini Kur'an Dili* hem de *Menâr* tefsirinde kadının yaratılışıyla ve “nefs-i vâhide” kavramıyla birlikte tefsir edilen, en-Nisâ 4/1. ayet esas

⁴²⁰ Fatmagül Berktaş, “Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye” (Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, 2004), 3.

⁴²¹ Mesela İbn Kesîr kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığını bu kemiğin en eğri kemik olduğunu ifade eder ve düzeltilmeye muhtaç fakat düzeltmeye kalkarsan da kırılacak bir varlık olarak kadın imgelenir. Öte yandan İbn Abbas'tan aktardığı kadının erkekten yaratıldığına dair rivayetten hareketle kadının şehvetine düşkün bir varlık olduğunu gözetim altında tutulup, ihtiyaç duyulduğu durumlarda hapsedilmesi gerektiğini aktarır. (Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, t.y.), 3/334.) Râzi ise kadının yaratılıştan ahlak, zayıf hatta çocuk mesabesinde olduğunu; Allah'ın erkekler üzerinde nimetini tamamlamak için kadını yarattığını ifade eder. (Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir (Mefatihü'l-gayb)* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 25/96.)

⁴²² Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdüşümleri.*, 74.

⁴²³ Fatma Asiye Kazancı Şenat, “Adetlerin Ayetleşmesi: Geleneksel Kadın Algısının Kur'an Yorumundaki İzdüşümleri”, 21. *Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar: Değişim ve Güçlenme*, ed. Füsün Çoban Döşkaya (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 2010), 2/36.

alınacaktır. Bununla birlikte *Menâr* tefsirinde “Havva Âdem’in Kaburga Kemiğinden mi Yaratıldı?” başlığıyla irdelenen el-Bakara 2/37. ayete, ilgili tefsirden müracaat edilecektir. Öte yandan konuyla irtibatlı olduğunu düşündüğümüz el-Âraf 7/189, er-Rûm 30/21. ayetlerin tefsirlerine de değinilecektir.⁴²⁴ Havva’nın, - kadın türünün- yaratılışı ile ilişkilendirilen ayet şöyledir:

“*Ey insanlar! Sizi bir nefs-i vâhideden yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinizden çekinin.*”⁴²⁵

Elmalılı, bu ayette geçen “nefs-i vâhide”⁴²⁶ ifadesi ile Âdem’in, “eş” ifadesi ile de Havva’nın kastedildiğini ve bu konuda icma olduğunu ifade etmektedir. “*Biri diğerinden ayrılmış bir çift oluşturdu.*”⁴²⁷ ifadesini kullanmakta; Âdem’in topraktan, Havva’nın da Âdem’den yaratıldığını beyan etmektedir. Bu çıkarıma sahih hadis diyerek yer verdiği kadının kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivayeti⁴²⁸ delil göstermektedir.⁴²⁹ Buna göre Havva, Âdemden ayrılmış bir parça olarak yaratılıyor; bu da erkeğin birinci, kadının ikinci temel olduğunu gösteriyor. Tefsirde her ne kadar ikisinin de aynı özden olduğuna işaret edilse de kadın, yaratılışa erkekten sonra ve ikincil konumda görülüyor. Öte yandan “...ondan da eşini yaratan...”⁴³⁰ ifadesindeki “minha”nın yine erkeğin önceliğine işaret ettiği; kadının yaratılışı ile erkeğin kısırlıktan ve yalnızlıktan kurtulduğu belirtiliyor.⁴³¹ Bu ayetin tefsirinde Elmalılı, kadının yaratılışının yine erkeğin hoşnutluğuna hizmet ettiğini belirtmiş olmakta, bu anlayış ise kadını erkek üzerinden tanımlama alışkanlığı bulunan ataerkil zihniyeti çağrıştırmaktadır.

Elmalılı el-Âraf 7/189. “*Allah sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisiyle sekinet bulsun diye eşini de ondan yaratandır.*” ayetinde geçen “nefs-i vâhide”nin nekre olduğunu, dolayısıyla yaygın olarak bir kişiye yani Âdem’e delalet ettiğini ifade eder. Ancak en-Nisâ 4/2. ayetten farklı olarak bu ifadenin Âdem’in şahsında zürriyeti olan tüm babaları kapsadığına işaret eder. Ayrıca bu ayetin Kureyş kabilesine hitap ettiğini, tek nefisten

⁴²⁴ Er-Rûm 30/21. ayetin tefsiri *Menâr* tefsirinde olmadığı için *Hak dini Kur’an Dili* tefsirinin yorumu ile iktifa edilecektir.

⁴²⁵ en-Nisâ 4/1.

⁴²⁶ Nefs kelimesine can, ruh, akıl, insan, şahıs, hayat özü, temel ilke gibi anlamlar verilmiştir. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı : Meal - Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 132.

⁴²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1272.

⁴²⁸ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *Sahihü’l-Buhari* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1979), 5/987, “Nikâh”, 79.

⁴²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1274.

⁴³⁰ en-Nisâ 4/1.

⁴³¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1275.

kastedilenin Kusay olduğunu söyleyenler var, demiştir. Bu cümlenin akabinde “Allah Âdem’i halk etti, ondan da eşi Havva’yı yarattı ki aynı kökten ikinci bir tür yaratıp ona eş eyledi. Böylece bu iki cins birbirini tamam eylesin, aralarında sekînet ve yakınlık bulunsun.” diyerek⁴³² bir anlamda kadının erkekten yaratıldığı fikrinin kendisinde baskın olduğunu belirtmiştir.

er-Rûm 30/21. ayette “...sizin için nefislerinizden eşler yaratmış kendilerine ünsiyet kurasınız diye ve aranızda bir sevgi bir merhamet yapmış...” “aynı nefisten” kasıt Elmalılı’ya göre, Allah’ın, aynı cinsten yani beşerden eş yaratması; maymun ya da başka canlıdan yaratmamasıdır. Böylece eşler arasında korku değil; sıcaklık, sevgi ve merhamet duyguları oluşmaktadır.⁴³³

Abduh ise “nefs-i vâhide”den maksadın, Âdem olmadığı kanaatindedir. Ona göre; bütün insanların soyunun Âdem soyundan olduğuna inananlar “nefs-i vâhide” ile Âdem’in kastedildiğini anlarlar; ancak her grup insanın ayrı atası olduğuna inananlar, bu kelimeyi kendi inanç ve düşünce sistemine göre yorumlarlar. Ayette, insanların kendisinden yaratıldığı nefsin, müphem bırakıldığı ve nekre olarak kullanıldığı; dolayısıyla ayeti bu haliyle bırakmanın daha uygun olacağı ifade edilir. Ayrıca, nüzul ortamındaki muhatapların, Âdem’in oğulları olma ihtimalinin bulunduğu, bu durumda Kur’an’da geçen “Ey Âdemoğulları” hitaplarının onlara hamledilebileceği belirtilir.

Menâr tefsirinde, müfessirlerin çoğunun “nefs-i vâhide”yi Âdem olarak tefsir etmelerinin dayanağının Kur’an’ın zahirî olmadığına, bilakis Âdem’in, insanlığın ilk atası olduğu ön kabulünün böyle düşünmelerine sebep olduğuna işaret edilir. Nitekim ayetin başındaki “Ey insanlar” lafzının ehl-i Mekke ya da Kureyş olduğunu ifade eden Abduh’a göre, tek nefisten maksat da Kureyş ya da ben-i Adnan’dır. Hitap, ehl-i Mekke’ye olduğunda tek nefisten kasıt Ya’rub ya da Kahtan olarak da anlaşılabilir. İnsanlığın ilk atasının kim olduğuna dair farklı görüşler vardır ve bunların hiçbirisi henüz ilmî ve tarihî araştırmalar sonucu ispat edilememiştir.⁴³⁴ Aslında Abduh’un burada yapmak istediği şeyin, insanlığın ilk atasının Âdem ya da başka biri olup olmadığını ispat etmek gayesinden öte, ilk insanın Âdem olduğuna dair düşüncenin, Kur’an’da tevil ihtimali olmayacak şekilde kesin olarak ifade edilmediğini ortaya koymak olduğu söylenebilir. Biz de Kur’an bu konu hakkında herhangi ayrıntı ya da kesin bilgi vermediği için Abduh’un bu bakış açısını isabetli

⁴³² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2350-2351.

⁴³³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/3811.

⁴³⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru ’l-Kur’âni ’l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/326.

bulmaktayız. Müfessire göre, Âdem'in insanlığın ilk atası olduğuna dair düşüncenin Kur'an ile kesinlik kazanmış bir bilgi olduğu söylenirse ve bir gün bilimsel olarak bu kanaat çürütülürse, Kur'an'la bilim çatışıyor gibi görünecektir ve bu durum da insanların İslam'a dair fikirlerini olumsuz yönde etkileyecektir.⁴³⁵

Menâr tefsirine göre, çoğu Ehl-i kitap anlatılarıyla paralel olan rivayetleri ve peşin kabulleri bir tarafa bırakırsak “nefs” ile kastedilen, insanı diğer varlıklardan farklı ve üstün kılan mahiyet ve hakikattir. Bu hakikatin Âdem ya da başka biri olmasında veya müstakıl ya da tekâmül eder cinsten yaratılmasında fark yoktur. İnsanların tek nefisten yaratılması doğrudur ve o tek nefis insandır. İnsanların arasındaki temel birleştirici unsur ise insaniliktir. Böyle düşünen insan, aslının nereden geldiğine inanırsa insansın beşeriyet, aralarındaki merhametin ve kaynaşmanın temelidir.⁴³⁶

“...ve ondan da eşini yaratan...”⁴³⁷ ayeti, cumhur tarafından, ilk nefis olan “Âdem'in kendisinden bir eş yani Havva'yı yaratan Allah” olarak anlaşılmıştır. *Menâr* tefsirinde ise “Havva'yı Âdem'in cinsinden yarattı, o da onun gibi oldu” şeklinde anlaşılmıştır. *Menâr* tefsirine göre, “...ikisinden birçok erkek ve kadın yaratan Rabbinize itaatsiz etmekten sakının.”⁴³⁸ ayetinde “ikisinden” ifadesi nekre geldiği için bu ikisi Âdem ve Havva olamaz. İkisi ile kastedilen çifttir. Ancak Adem'in yaratılmasının, eşin yaratılmasından önce zikredilmesi, yaratmanın sıralamasının böyle olduğu anlamına gelmez.⁴³⁹

Sonuç olarak *Menâr* tefsirinde, insanların kadın ve erkekten oluşan bir çiftten yaratıldıkları ister müstakıl yaratılsın ister birbirlerinden yaratılsın ikisinin ayrı nefis olduklarının altı çizilmektedir. Zira Allah: “Ey insanlar! Şüphesiz, sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık.”⁴⁴⁰ buyurmaktadır. Hal böyleyken kaburga kemiğinden yaratılmanın gerekmediği; Âdem'i topraktan yaratan Allah'ın Havva'yı da topraktan yaratmaya muktedir olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴¹

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde, en-Nisâ 4/1. ayetin yorumunda yer verilen Havva'nın/kadının, Âdem'in/erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivayete,

⁴³⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/325.

⁴³⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/328.

⁴³⁷ en-Nisâ 4/1.

⁴³⁸ en-Nisâ 4/1.

⁴³⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 2/331.

⁴⁴⁰ El-Hucurât 49/13.

⁴⁴¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/335.

Menâr tefsirinde el-Bakara 2/34. ve el-Âraf 7/189. ayetlerin tefsirinde değinilmiştir. Müfessirlerin bu konudaki kanaatlerini zikretmeden önce bu rivayetlerin menşei olma ihtimali olan Tevrat'ın Tekvin bölümünde geçen yaratılış anlatısına ve bu anlatıyla hayli benzerlik gösteren bazı klasik tefsir yorumlarına yer vermekte fayda görüyoruz. Tekvin'deki yaratılış öyküsü şöyledir:

“*Rab, Adamın yalnız olduğunu ve kendisine bir yardımcı yapacağını söyler. Derken Adam derin bir uykuya dalar. Rab onun kaburga kemiğinden birini alıp yerini etle kaplar. Bu kaburga kemiğinden de kadın yapar ve Adamı getirir. Böylece kadın Adamın kemiğinden kemik, etinden et olmuştur.*”⁴⁴²

Bu anlatı, Taberî'de (ö. 922) geçen ve İbn İshak'a (ö. 768) dayandırılan rivayete göre: “Âdem cennette sıkılınca, derin bir uykuya dalmış ve sonra Allah Ademin sol kaburga kemiğinden Havva'yı yaratmıştır.”⁴⁴³ şeklindedir. Rivayetin Tekvinde'ki yaratılış hikayesiyle örtüşmesi, Yahudi kültürüne dayanabileceğine işaret etmektedir.⁴⁴⁴ İbn Kesîr (ö.1373) ise sahih olarak zikrettiği “Kadın, eğrilmiş kaburga kemiğinden yaratıldı. Şayet düzeltmek istesen kırılır, ondan yararlanmak istersen eğri olarak ancak yararlanabilirsin.” rivayetini tefsirine almıştır.⁴⁴⁵ Kurtubî (ö. 1273) ise bu rivayetin Elmalılı'nın da zikrettiği varyantına yer vermiştir.⁴⁴⁶ Rivayet ağırlıklı tefsirlerde, ayetin açıklaması sadedinde yer verilen bu anlatıya *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde aynı gerekçe ile yer verilirken *Menâr* tefsirinde bu rivayet üzerinden yaratılışın açıklanması eleştirilmiştir.

Menâr tefsirinde, Tevrat'ta yer alan yaratılış hikayesinin Kur'an'da yer almadığı, Tevrat'ta olduğu gibi tarih ve mekân vermenin Kur'an'ın hedefi olmadığı belirtilmektedir.⁴⁴⁷ Buradan en-Nisâ 4/1. ayete atıfta bulunan tefsire göre: “*Ondan eşini yaratan*” cümlesinden maksat Allah'ın insanı, birbirinin cinsinden yaratmasıdır. Dolayısıyla kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması görüşünden ziyade, iki cinsin aynı özden yaratıldığı fikri benimsenmiştir.⁴⁴⁸

⁴⁴² Kolektif, *Kitab-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit: Tevrat ve İncil*. (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1976), 2.

⁴⁴³ Taberî, *Câmiü'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân.*, 4/233.

⁴⁴⁴ Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın* (Ankara : Ankara Okulu, 2013), 81.

⁴⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, 3/334.

⁴⁴⁶ Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. (Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/6. Ayrıca bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1274.

⁴⁴⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 7/517.

⁴⁴⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/332.

Hak Dini ve Kur'an Dili ve *Menâr* tefsirini kıyasladığımızda; Elmalılı'nın yaratılış hikayesine bakış açısının özellikle merviyat ağırlıklı klasik tefsir kaynaklarıyla örtüştüğü görülmektedir. Ona göre “nefs-i vâhide” ile Âdem kastedilmektedir, hatta bu konuda icma vardır, Havva ise Âdem'den yaratılmıştır. Bu görüşünü, kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivayetle destekler.⁴⁴⁹ Fakat Elmalılı'nın en-Nisa/2. ayetinin tefsirindeki bu fikrinin, el-Âraf 7/189. ayetin tefsirinde biraz daha esnediği görülmektedir. Buna göre “nefs-i vâhide” Âdem'in şahsında tüm insanlığın atalarını kapsayabilir ve “birbirinden yaratma”, kadın ve erkeği aralarında ünsiyet kurulsun diye aynı cinsten yaratma anlamına gelir.⁴⁵⁰ *Menâr* tefsirinde ise “nefs-i vâhide”den kastın Âdem olduğunun söylenemeyeceği ifade edilir. Nitekim insanlığın ilk atasının kim olduğuna dair herhangi bir bilimsel kanıtın olmadığı, olsa bile yeni bir keşifle bu bilginin ilga edilebileceğinin altı çizilir. Tefsirde, kesinliği ispatlanmamış bir bilgiyi, Kur'anî bir hakikat gibi göstermenin yanlışlığı eleştirilmektedir. Allah'ın müphem bıraktığı bir ifadeyi kesin yargılarla yorumlamanın yanlışlığına dikkat çekilmektedir.⁴⁵¹ Biz de tefsir usulünün ilkelerini göz önünde tuttuğumuzda bu eleştiriyi yerinde ve tutarlı buluyoruz.

Öte yandan *Menâr* tefsiri, kadının erkeğin eğri kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivayetin, Kur'an'da yer almadığını ancak Tevrat'taki hikayeye birebir uyduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu anlatı kültürel bir hikayedir, Kur'an'ın hedefi tarih ve mekân verecek hikayeler anlatmak değildir. Kur'an'da geçen kıssadaki hedef; insana, yeryüzünde halife olmak için sonsuz ilim ve amel yeteneğinin verilmiş olması, bu yoldan onu çıkaracak vesveselerden etkilenmesidir. Allah insana kendi cinsinden eşler yaratmıştır. Erkek ve kadın ister tek tek yaratılsın ister birbirinden yaratılsın iki ayrı nefistir.⁴⁵²

Hem klasik hem de modern tefsir kaynaklarında, yaratılış hikayesi bağlamında “kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına” dair rivayete ister hikâyeyi desteklemek için isterse rivayeti eleştirmek için olsun çoğunlukla değinilmiştir.⁴⁵³ Bu yüzden biz de

⁴⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1271-1279.

⁴⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2350-2352.

⁴⁵¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/321-338.

⁴⁵² Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 1/275.

⁴⁵³ Bkz. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Câmiü'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 4/233, Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed el-Ensârî el-Kurtubi, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/6, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971), 2/1272, Muhammed Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)* (Kahire: Dârü'l-Menar, 1954), 4/332, vd.

müfessirlerin görüşlerini yorumlamadan önce bu rivayetin sahihliği/geçerliliği konusundaki görüşleri vermenin konuya ışık tutacağını düşünüyoruz. Kadının yaratılışı ile ilgili rivayetleri inceleyen Cemal Ağırman'a göre bu rivayetler, senet açısından her ne kadar bazı raviler hakkında tenkitler olsa da reddedilecek seviyede değildir. Senet bakımından genel olarak rivayet sahihtir. Ancak bu rivayetlerde geçen "eğrilik", kadının inceliği, nazik ve kırılgan yapısı olarak anlaşılabilir.⁴⁵⁴ Öte yandan ilgili rivayetlerin incelendiği bir doktora çalışmasında hadis senedinde ciddi problemler olduğu, Hz. Peygamber'e ait olduğu konusunda önemli şüphelerin bulunduğu ve ilgili rivayetlerin geçerli kabul edilemeyeceği sonucuna varılmıştır.⁴⁵⁵

Esas itibarıyla insanın yaratılışı biyolojik bir meseledir. Bu yüzden naslardan bu yaratılışın zamanı ya da nasıllığına dair kesin yargılara varmanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Kur'an'da Âdem'in yaratılışından bahsedilip Havva'nın yaratılışından bahsedilmemesi yorumcuları başka kaynaklara yönlendirmiş görünmektedir. Bu yorumlarda, kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair Tevrat'taki yaratılış hikayesi ile örtüşen rivayetin yaygınlık kazanması, bu anlayışın İslam toplumunda egemenlik kazandığını, nihayet Hz. Peygamber'e dayandırıldığı ihtimalini güçlendirmektedir.⁴⁵⁶ Geleneksel yorumda Ehl-i kitap yorumlarının bulunması, kültürel bir etkileşime işaret etmektedir.⁴⁵⁷ Bize göre bu hal gayet doğaldır. Görünen o ki Elmalılı da bu durumun, klasik tefsirlere yansıyan kısmından etkilenmiş, bu bağlamda geleneksel yorum çizgisinde görüşler beyan etmiştir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey *Menâr* tefsirinde de belirtildiği gibi, Kur'an'da mücmel bırakılan bir olay/olgu hakkında kesin yargılarda bulunmamaktır. Bize göre yaratılışın neyden olduğu, nasıl olduğundan ziyade bu yaratılıştaki temel hedefe odaklanmak gerekir

Sonuç olarak, Allah insanı en güzel surette yarattığını⁴⁵⁸ ifade etmektedir. Ve bu "ahsen-i takvîm" olarak belirtilen kusursuz yaratışta herhangi bir cinse atıfta bulunulmamaktadır. Erkeğin temel asıl, kadının ikincil ve aslın kopyası olarak algılanması,⁴⁵⁹ Kur'an'ın

⁴⁵⁴ Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışıyla İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul : Rağbet Yayınları, 2001), 261.

⁴⁵⁵ Zeliha Birinci, *Kadın Konusunda İslâm'a Yöneltilen Eleştirilerin Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 34.

⁴⁵⁶ Ağırman, *Kadının yaratılışı*, 178.

⁴⁵⁷ Jane I Smith, "Havva: İslamî Kadın İmajı", çev. Yasin Aktay, *İslâmî Araştırmalar* 6/1 (1992), 67-70.

⁴⁵⁸ et-Tîn 95/4.

⁴⁵⁹ Hatice K Arpaguş, "Kur'an Perspektifinden Yaratılış İtibarıyla Kadına Bakış", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçır vd. (Ankara: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 604.

cinsiyet ayırmaksızın insanı yeryüzüne halife olarak gönderdiği⁴⁶⁰ üst değeri ve hakikatiyle çelişir. Üstünlüğün kaynağını ette kemikte değil de takvada⁴⁶¹ aramak gerekir.

3.1.2. Kadın-Erkek Üstünlüğü/Eşitliği ve Kadının Konumu

Sanayi devrimi sonrası Batı’da eşitlik ilkesi toplumun her alanında pratiğe dökülmek istenmiş; ırklar arası, sınıflar arası ve nihayet cinsler arası eşitlik söylemleri toplum tarafından kabul görmeye başlamıştır.⁴⁶² İslam toplumunda da cinsler arası üstünlük/eşitlik tartışmalarının başlangıcı, on sekizinci yüzyıla kadar dayandırılmaktadır.⁴⁶³

Tarih boyunca kadın ve erkek eşit şartlar altında hayatlarını idame ettirmemişlerdir. Bu eşitsizlik, dönemden döneme toplumdan topluma değişiklik göstermiş olsa da özünde ataerkillik ve erkek egemenliği konumunu sağlamlaştırarak muhafaza etmiştir. Ataerkilliğin en dirençli kalıpları; “erkeklik” ve “kadınlık” kimlikleri ile bu kimliklerin davranış biçimleri ve birbirleriyle ilişkilerini tanımlayan ilkeler olmuştur.⁴⁶⁴ İslam öncesi Arap toplumunda da ataerkil aile yapısı ve erkek egemen bir toplumsal anlayış mevcuttu. Kadınlar ikincil bir konumdaydı. Öyle ki kız çocuğuna sahip olmak bir utanç sebebiydi ve bazı kabileler bu utançtan kurtulmak için kız çocuklarını diri diri gömmekteydi. Kadınların ailedeki konumu ise ailenin reisi olan erkeğe bağlıydı.⁴⁶⁵ Böyle bir toplumsal vasatta nazil olan Kur’an, mevcut toplumsal kodları tanımlayan ve onların bir kısmını değiştirip dönüştüren, bir kısmının ucunu açık bırakarak çözümünü zamana bırakan bir üslupla kadından bahsetmiştir.⁴⁶⁶ Ancak Kur’an’ın mevcut durumu tasvir eden ifadeleri, gelenekteki kadın algısının dini söylemle de desteklendiği yanlışlığına yol açmış, ataerkil zihniyet kodlarıyla yapılan yorumların, dinin kendisinden kaynaklandığı gibi bir yanlışlamayla karşı karşıya kalınmıştır.⁴⁶⁷ Bazı klasik tefsir kaynaklarında yer alan ifadeler de bu yanlışlamayı haklı çıkaracak cinstendir.⁴⁶⁸

⁴⁶⁰ el- Bakara 2/30.

⁴⁶¹ el-Hucurât 49/13.

⁴⁶² Nilüfer Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 185.

⁴⁶³ Ülgen, “Nisâ 34. Ayeti Bağlamında Kadın-Erkek Üstünlüğü Olgusunun Geleneksel ve Modern Yorumu (İlk Dönem Bazı Tefsirlerle Tefsir’ül Menâr Arasında Bir Mukayese)”, 256.

⁴⁶⁴ Berktaş, “Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye”, 4.

⁴⁶⁵ Harman, “Dia Kadın”, 24/86.

⁴⁶⁶ Öztürk, “Kuran, Tefsir, Kadın”, 72.

⁴⁶⁷ Kazancı Şenat, “Adetlerin Ayetleşmesi: Geleneksel Kadın Algısının Kur’ân Yorumundaki İzdüşümleri”, 2/37.

⁴⁶⁸ Örneğin Fahreddîn er-Râzî ez-Zuhrûf 43/18. ayetin tefsirinde kız çocuklarının Allah’a isnad edilemeyeceğini kadının aklen ve fitraten ahmak olmasıyla açıklamaktadır. Râzî, *et-Tefsirü’l-kebir (Mefatihü’l-gayb)*, 27/201. İbn Kesîr ise erkeğin zâtı itibarıyla yaratılıştan kadından üstün olduğunu kadınlara

Kur'an'da kadın ve erkek insan olma değeri açısından aynı yerde konumlandırılmış,⁴⁶⁹ kul olma sorumluluğu bakımından, mükafatlandırma ve cezalandırılma hususunda Allah katında eşit görülmüştür.⁴⁷⁰ İslam'da fazilet bakımından önde olma, cinsiyet üzerinden değil bazı evrensel değerler üzerinden gündeme gelmiştir. Allah yolunda canlarıyla, mallarıyla cihat edenler,⁴⁷¹ sâlih amel işleyenler⁴⁷² Allah tarafından değerli kabul edilmiştir. Üstün sayılmak ise takva sahibi olmakla irtibatlandırılmıştır.⁴⁷³ Dolayısıyla İslam'da üstünlük, cinsiyet rolleri ya da kadın erkek olmakla elde edilecek bir hak değil; iman, ihlas, iyilik ve sâlih amelle kazanılacak bir erdemdir. Ayrıca Kur'an, cinsler arası ayrıştırıcı değil birleştirici bir üslup kullanmış; kadın ve erkeğin beşerî açıdan aralarında fark olmadığını⁴⁷⁴ birbirlerinin dostu⁴⁷⁵, tamamlayıcısı⁴⁷⁶ olduklarını ifade etmiştir.

Kadın erkek üstünlüğüne dair tartışmalar genelde “faddale”, “kavvâm”, “nüşûz”, “darb” gibi kavramları içeren Nisâ 32. ve 34. ayetler bağlamında yapılmaktadır:

*“Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı hususları hasretle istemeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından payları var. Allah'ın lütfundan isteyin; şüphe yok ki Allah her şeyi bilmektedir.”*⁴⁷⁷

Hem *Hak Dini Kur'an Dili* hem de *Menâr* tefsirinde sahabe hanımların, erkeklerin gazveye katılmalarına ve mirastan kadınların iki katı fazla pay almasına özenip erkek olmayı temenni etmeleri ve Hz. Peygamber'e serzenişte bulunmalarına dair rivayetlere yer verilmiştir.⁴⁷⁸ Elmalılı bu ayetin, en-Nisâ 34. ayetle ilintili olduğunu ve “...*Erkeklerin mallarından harcama yapmaları sebebiyle*”⁴⁷⁹ ayetiyle görünüşte eşitsizlik gibi görünen bu durumun dengelendiğini ifade etmektedir. Ayrıca erkeğe, çalışıp kazanma yeteneğinin yaratılıştan daha fazla verildiğini; kadının bu yönden eksik olması sebebiyle erkeğin payına göz dikmesinin uygun olmadığını, kadın ve erkeğin yaratılıştan gelen özellikler

yönetilenlerin iflâh olmayacağını ifade etmektedir. Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azim* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, t.y. 4/22.

⁴⁶⁹ Bkz. El-Ahzâb 33/34; Âl-i İmran 3/195; en-Nisâ4/124 vb.

⁴⁷⁰ en-Nahl 16/97.

⁴⁷¹ et-Tevbe 9/20.

⁴⁷² Tâhâ 20/25.

⁴⁷³ el-Hucurât 49/13.

⁴⁷⁴ Âl-i İmrân 3/195.

⁴⁷⁵ et-Tevbe 9/71.

⁴⁷⁶ el-Bakara 2/187.

⁴⁷⁷ en-Nisâ 4/32

⁴⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1347.; Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/59.

⁴⁷⁹ en-Nisâ 4/34.

konusunda birbirlerine haset etmemeleri gerektiğini, fazilet ve ihsanda çalışarak yarışmalarının Allah'ın muradına daha uygun olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸⁰

Menâr tefsirinde ise bu ayet tafsilatlı ele alınmıştır. Ayetteki hitabın, genel olmasına rağmen aslında bunun kadınlara ait olduğu, zira erkekler için kadınlara dair vasıfları temenni etmenin bir zayıflık belirtisi -bu bakış açısı da aslında kadını aşağılayan bir yaklaşım içermektedir- addedildiği ifade edilmektedir. Allah'ın ev işlerini kadınlara, dışarıdaki ağır işleri erkeklere tahsis etmesi, her cinsin kendi fonksiyonlarını gereği gibi ifa etmesine yönelik bir düzenleme olarak görülmüştür. Buna göre “...Allah'ın lütfundan isteyin” ayeti de her cins kendisine tevdi edilen görevi hakkıyla yapabilmek için Allah'tan yardım istesin ve birbirlerine üstün kılınan konularda çekememezlik yapmasın anlamına gelmektedir.⁴⁸¹ “Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyler” ayetiyle ilgili önemli bir noktaya dikkat çekilmiştir. Buradaki üstünlük kadının erkeğe karşı üstünlüğünden ziyade bazı erkeklerin diğer erkeklerden üstün olması, bazı kadınların da diğer kadınlardan üstün olmasını kapsadığı gibi bazı erkek cinsine kadınlardan fazla verilmesi ve bazı kadın cinsine erkeklerden fazla verilmesini de kapsar. Bu ayetteki “fadl” ifadesi bir fazlalık ve meziyete işaret eder ve bu “fadl”ın bir kısmı vehbîdir Allah dilediğine verir ve çalışarak elde edilemez, bir kısmı ise kesbîdir çalışmakla elde edilir. Vehbî olanı temenni etmek caiz görülmezken kesbî olan için çabalamak, azimle çalışmak caiz görülmüştür. Öte yandan tefsirde “Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var.”⁴⁸² ayetiyle Allah'ın kadınlara da erkeklere de çalışma ve kazanma izni verdiği ifade edilmektedir.⁴⁸³

Bu ayetin hemen akabindeki en-Nisâ 34. ayet kadın-erkek üstünlüğü/eşitliği tartışmalarının üzerinde yoğunlaştığı kavramlar içermektedir.⁴⁸⁴ Ayetin meali şöyledir:

“Allah'ın, kadın ve erkeğe birbirlerinden farklı özellik ve nimetler vermesi ve mallarından harcamaları nedeniyle, erkekler kadınların yöneticisi ve koruyup kollayıcısıdır. İyi kadınlar Allah'a itaat ederler; Allah'ın korumasına uygun olarak, gıyabında da kendilerini korurlar. Geçimsizliklerinden ve baş kaldırmalarından korktuğunuz kadınlara nasihat verin, onların yataklarından

⁴⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1347.

⁴⁸¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/60.

⁴⁸² en-Nisâ 4/32

⁴⁸³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/63.

⁴⁸⁴ Bu kavramlar “kavvâm”, “nüşûz”, “darb” tır.

ayrılın ve bunlar fayda vermezse dövin. Eğer yola gelirlerse artık onları incitecek başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, çok büyüktür.”⁴⁸⁵

Yukarıdaki ayetle ilgili müfessirlerin görüşlerini ayette geçen anahtar kavramlar üzerinden sırayla verdik. İlki “yönetici ve koruyucu” olarak tercüme edilen “kavvâm” kelimesidir. Elmalılı, bu sözcüğü “kavvâmdırlar, özenle gözetir, korurlar, idarecileri ve veliyyülemirleridirler” şeklinde çevirmiştir. Buna göre, kavvâm erkeğin kadına hakimiyetini ifade eder. Ancak bu keyfi bir hakimiyetten öte hizmetçiliği de içine alan bir hakimiyettir. Dolayısıyla ayette aslında erkeğin üstünlüğünden bahsederken kadın da yüceltilmekte, böylece eşitsizlik söylemini farklı bir formülle eşit konuma getirmekte ve birliği sağlamaktadır. Burada tıpkı bir valinin halkını yönetmesi gibi bir üstünlükten bahsedilmektedir.⁴⁸⁶ Abduh ise kavvâmı “kıyam” kökünden yola çıkarak yönetici ve başkan olarak anlar. Fakat bu başkan, yönetilenin iradesini elinden alıp ezen, bir nevi onu robotlaştıran bir yönetici değildir.⁴⁸⁷ *Menâr* tefsirine göre cihat ve mirastan daha fazla pay almak sebebiyle erkeklere imtiyaz sağlanmasının sebebi bu ayetle açıklanmıştır. Erkeklere, kadınları himaye ve onları gözetme görevi verilmesinin sonucu olarak bir nevi himaye anlamı taşıyan cihat, kadınlara değil erkeklere farz kılınmıştır. Nafaka yükümlülüğü sonucunda ise de erkeklere kadınlardan iki kat fazla miras verilmiştir. Bu ayetle eşitsizlik gibi görünen durumlar gerekçelendirilmiş ve denge sağlanmıştır.⁴⁸⁸

Elmalılı ayeti: “*Erkekler ve hususan racül olan gerçek erkekler kadın üstünde kavvâmdırlar.*” şeklinde tercüme etmiştir. Burada üstünlük, mutlak surette erkeğe tahsis edilmemiş; bazısını bazısına üstün kıldık denilerek üzeri kapalı bir şekilde kadının erkekten, erkeğin kadından üstün özellikleri olabileceği, birbirlerine muhtaç oldukları ifade edilmiştir. Hatta buna göre erkek kadına daha fazla muhtaçtır. Bu ayette ifade edilen “çalışıp kazanma” yeteneğine erkek sahipken, kadın ince ruhlu olduğu için korunmaya muhtaçtır ve itaat etmek fitratına daha uygundur. Elmalılı, burada klasik tefsir literatüründe de yer alan⁴⁸⁹; nübüvvet, imamet devlet başkanlığı ve velayetin erkeklere

⁴⁸⁵ en-Nisâ 4/34.

⁴⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1348.

⁴⁸⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/67.

⁴⁸⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/67.

⁴⁸⁹ Bkz. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Câmiü'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 5/66; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil* = *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil*. (Kahire: Matbaa-i Âmire, 1890), 2/67; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir (Mefatihü'l-gayb)* (Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 10/90; Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed el-Ensârî el-Kurtubi, *el-Câmi*

verilmesi; cihat, cuma namazının ve hutbenin erkeklere farz kılınması, erkeklerin boşanmada bağımsız hareket edebilmesi gibi hak ve sorumluluklar sebebiyle erkeğin üstün sayılma vasıfları olarak zikredilen hususlara da yer vermektedir. Bu yaratılıştan gelen vasıflar ve nafaka, mehirle “... *mallarından harcamaları sebebiyle*...”⁴⁹⁰ erkekler kadınlardan üstün kılınmışlardır. Fakat karısının hakkını vermeyen, onun maddi ihtiyaçlarını karşılamayıp üstüne karısının malına göz diken, ailesini koruyup gözetmeyen erkekten sayılmaz. Bununla birlikte belirtilen özelliklere sahip olan erkeğin, kadını yönetip ondan itaat beklemesi de meşru bir haktır.⁴⁹¹

Menâr tefsirinde ise Allah'ın, güç ve kuvvet vermek suretiyle erkekleri, kadınlardan üstün kıldığı ifade edilmiştir. Evlilik akdindeki mehir, erkeklerin yönetimi altına girmeleri sebebiyle kadınlara verilen bir tazminat kapsamındadır. Bu şekilde Allah, kadınları onurlandırmıştır. Kadın bir nevi kendi iradesiyle erkeğin kendisinden üstün olmasına izin vermiştir ve karşılığında maddi bir mükafat almıştır. Ayrıca Allah, bu durumdan kadın incinmesin ve iç rahatlığıyla mehri kabul etsin diye örf ve âdet kapsamında kadına bu durumu sunmuştur. Abduh; kadın ve erkeğin vücudun azaları gibi olduklarını, erkeğin baş, kadının gövde olduğunu ve vücudun salahiyeti için bir kısmın diğer kısımdan üstün olmasının gerekli olduğunu vurgular.⁴⁹² Reşid Rıza ise üstün kılmadan kasıt; cinsin cinse üstünlüğüdür, yoksa tüm erkekler tüm kadınlardan üstündür demek yanlış olur, der. Çünkü nice kadınlar vardır ki ilim ve çalışma gücü açısından erkeği geçer. Fakat Abduh, Reşid Rızadan bu hususta farklı düşünüyor görünmektedir. Zira Abduh, erkek mizacının daha güçlü ve mükemmel olduğunu, akıl gücü ve muhakemesinin kadından üstün kılındığını hatta erkeklerin -tıpkı hayvan cinsinde olduğu gibi- kadınlardan daha güzel olduğunu ifade eder.⁴⁹³

Menâr tefsirinde Peygamberlik, devlet başkanlığı, cuma hutbesi irad etmek, ezan okumak, kamet getirmek gibi erkeğe has kılınan durumlar sebebiyle erkeklerin üstün kılındığını söylemenin doğru olmadığına işaret edilir. Peygamberlik, Allah vergisidir ve peygamberlerin erkeklerden çıkması tüm erkekleri üstün kılmaz. Öte yandan kadınlara da cuma hutbesi okumak, cihat etmek gibi yetkiler verilseydi bile erkeklerin fitratları gereği

li ahkâmi 'l-Kur'an. (Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/75Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn İbn Kesîr, *Tefsîrû 'l-Kur'ani 'l-Azim* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, t.y. 4/22.

⁴⁹⁰ en-Nisâ 4/34.

⁴⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1359,1360.

⁴⁹² Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/68.

⁴⁹³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/70.

kadınlara yönetici olmalarına engel olmazdı. Hükümlerin illetini ortaya koyarken fitrat kanunlarına bakmak gerekir. Dolayısıyla erkeklere farz kılınan hususlar üzerinden bir üstünlük arayışına girmek isabetsiz olur.⁴⁹⁴

Ayetin “İyi kadınlar Allah’a itaatkârdır; Allah’ın korumasına uygun olarak, kimse yokken de kendilerini korurlar.”⁴⁹⁵ bölümünü Elmalılı, Allah’ın korumasına dayanarak kadınların, kocalarının gıyabında onların mallarını, namuslarını, sırlarını korumaları olarak anlamıştır. Bu özellikler ve itaat, sâliha kadının özelliğidir; bu vasıfları taşımamak ise nâşiz kadın olma belirtisidir.⁴⁹⁶ *Menâr* tefsiride de bu ayet benzer şekilde anlaşılmıştır. Buna göre sâliha kadın Allah’ın koruması sayesinde heva ve heveslerine karşı gelip aile sırlarını muhafaza eder, gizliliğe riayet eder. “Allah’ın korumasına münasip olarak”⁴⁹⁷ (*bimâ hafızallah*) diye çevrilen kısımdan, kadınlara nafaka ve mehir verilmesine karşılık gaybı korumaları gibi bir mana çıkarmak temelsiz, zayıf diğer yandan kadınları küçümseyen bir yorumdur.⁴⁹⁸

Ayetin devam eden kısmında “Geçimsizliklerinden ve baş kaldırmalarından (nüşûz) korktuğunuz kadınlara nasihat verin, onların yataklarından ayrılın ve bunlar fayda vermezse dövin. Eğer doğru yola gelirlerse artık onları incitecek başka bir çözüm aramayın; çünkü Allah yücedir, çok büyüktür.”⁴⁹⁹ buyrulmuştur. Kadına dair tartışılan en hararetli konulardan biri olan kadına şiddet uygulamanın dini bir dayanağının olup olmadığı hususu bu ayet üzerinden tartışılacaktır. Bu ayetin nüzul sebebine dair rivayet, benzer varyantlarla hem *Hak Dini Kur’an Dili* hem de *Menâr* tefsirinde yer almıştır. Buna göre:

“Ensar’ın ileri gelenlerinden Sa’d b. Rabia’ya karşı eşi Habibe binti Zeyd b. Ebu Züheyr nüşûz göstermiş ve o da eşine bir tokat vurmuştur. Bunun üzerine babası kızını almış, Hz. Peygamber’e gidip şikâyet etmiş, O da “Bunun kisasını alırız.” buyurmuştur. Bunun üzerine bu ayet inmiştir. Hz. Peygamber de “Biz bir icraat yapmak istedik, Allah da başka bir şey istedi. Ve hiç şüphe yok ki Allah’ın istediği daha hayırlıdır.” buyurmuştur.⁵⁰⁰

Elmalılı, ayette geçen “nüşûz” kelimesini yükseklik, baş kaldırma, kadının kendisini yüksek sayıp itaat etmemesi olarak anlamıştır. Bu itaatsizlik kadının kocasından

⁴⁹⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/71.

⁴⁹⁵ en-Nisâ 4/34.

⁴⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1350.

⁴⁹⁷ en-Nisâ 4/34.

⁴⁹⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/71.

⁴⁹⁹ en-Nisâ 4/34.

⁵⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1351; Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/73.

hoşlanmaması, ona asi olması, mesken olarak tahsis ettiği yerde oturmaması gibi şekillerde kendisini gösterebilir. Bu durum karşısında erkek kadına önce nasihat eder, şayet nasihatten anlamazsa yatağında yalnız bırakır bununla da yola gelmezse hafif ve iz bırakmayacak şekilde kadını döver. Elmalılı hemen bunun akabinde belki de Batı'nın argümanlarına karşı, Kur'an'ı savunma refleksi⁵⁰¹ ile kocanın karısını dövmenin gariptenebileceğini ancak söz konusu kadının asi bir kadın olduğunun unutulmaması gerektiğini ifade eder ve bazen dayağın hırçın bir kadın için iyi bir ders olabileceğini belirtir. Ayrıca nüşûzun kadına has olmadığını, erkeğin de bu özelliğe sahip olabileceğini, böyle bir durumda kadın ve erkeğin aralarında anlaşarak ayrılmak suretiyle kadının hakkını arayabileceğini ekler.⁵⁰²

Menâr tefsirinde de nüşûz “yükselme” anlamında anlaşılmıştır ve buna göre kadının kocasına baş kaldırması nüşûzdur. Erkek böyle bir asilikle karşılaşırse nazik bir şekilde ve eşinin anlayacağı dilden ona nasihat etmelidir. Nasihatın kâr etmediği durumda yatağında yalnız bırakmalı, bu da kâr etmezse şiddetli olmamak kaydıyla mesela bir misvakla onu dövüp gururunu incitebilir. Tefsirde, Batılıların bu ayeti ve kadının dövülmesini gözlerinde büyüttüklerini; oysa eğitilmiş, eğitimsiz, şehirli, köylü her kesimden erkeğin onların toplumlarında da kadınları dövdüğüne işaret edilmektedir. Zaruret gereği verilen bir iznin çirkin görülemeyeceği belirtilir. Öte yandan Abduh kadını dövmenin aklen de fitraten de kabul edilemez bir şey olmadığı, bu sebeple tevil etmeye çalışmanın anlamsız olduğunu düşünür. Bu durumda serkeşlikten vazgeçmeyen kadın, son çare olarak dövülebilir.⁵⁰³ Reşid Rızâ ise hayırlı insanların zaruret durumunda mübah kılınsa dahi karılarını dövmeyeceğini ifade eder. Erkeğe düşen, yumuşak davranmayı seçmesidir. Kadına yumuşak davranılmasını salık veren ve kadınların dövülmesinin hoş karşılanmadığını ifade eden hadislere de yer verir.⁵⁰⁴

“...Çünkü Allah yücedir, çok büyüktür.”⁵⁰⁵ Her iki tefsirde de ayetin devamı ana hatlarıyla şöyle anlaşılmıştır: “Her ne kadar erkek güçlü ise de Allah'ın otoritesi sizlerin karılarınız

⁵⁰¹ Zira Elmalılı, Batı'nın bu ayeti dillendirip kötüye yormasına rağmen aynı uygulamaların belki daha fazlasının orada da olduğuna işaret eder. (Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/351,352.) Batıyı referans alarak bu konuya açıklık getirmeye çalışması bizde böyle bir kanaat oluşmasına neden olmuştur.

⁵⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/351,352.

⁵⁰³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/73.

⁵⁰⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/74.

⁵⁰⁵ en-Nisâ 4/34.

üzerindeki otoritenizden üstündür. Allah'tan korkunuz ve Allah'ın size verdiği yetkileri suistimal etmeyiniz."⁵⁰⁶

Konuyu toparlayacak olursak *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiri ve *Menâr* tefsiri bazı nüanslar olsa da en-Nisâ 32. ve 34. ayetleri benzer şekillerde ele almışlardır. Her iki tefsirde de genel olarak erkeğin kadından üstünlüğü ön kabulüne dayalı yorumlar yer almaktadır. Ne var ki klasik tefsirlerde yer alan⁵⁰⁷ Elmalılı'nın da tefsirinde değinerek bir anlamda kabul ettiği peygamberlik, devlet yönetimi, cuma hutbesinin iradı, cihat vazifesi gibi vasıflarından dolayı erkeğin üstün olduğuna dair yaklaşıma,⁵⁰⁸ *Menâr* tefsirinde karşı çıkmış,⁵⁰⁹ bu yönüyle tefsir, bizim inceleme imkânı bulduğumuz klasik tefsirlerdeki geleneksel bakış açısından ayrılmıştır.

Menâr tefsirine göre erkeğe verilen görevler ve sorumluluklar üzerinden erkeğin kadından daha faziletli olduğu sonucu çıkarılamaz.⁵¹⁰ Fakat bu vasıflar üstünlük sayılmazken ilginç bir şekilde Abduh'un erkeğin mizaç, akıl hatta güzellik bakımından kadından üstün olduğu görüşüne yer verilmektedir.⁵¹¹ Kanaatimizce Reşîd Rızâ, kadın erkek üstünlüğü konusunda modern dönemin zihinsel yapısıyla örtüşmekte, Abduh ise klasik söylemin ve yaşadığı çağdaki ataerkil zihniyetin kodlarıyla paralel düşünmektedir. Bu durum tefsirin zaman zaman klasikle modern arasında bir ikileme düştüğü izlenimini vermektedir.

Öte yandan Elmalılı, kavvâmlığı, mutlak bir üstünlükten ziyade vali mesabesinde koruyup kollamak görevi atfedilen, dolayısıyla sorumluluk gerektiren bir vasıf olarak anlamıştır. Ayrıca sorumluluklarını yerine getirmeyen erkeklerin kavvâm sayılmayacağını da eklemiştir. Abduh, kavvâmlığı erkeğin riyaseti olarak anlamış ancak bu riyaset kadını edilgen bir konuma itmemektedir, Reşîd Rızâ'nın ifadesiyle erkeğe roller biçen onu sorumlu kılan bir yöneticiliktir. Onun bu konudaki yaklaşımı Elmalılı'ya daha yakın durmaktadır.

⁵⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1352; Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/74.

⁵⁰⁷ Mesela Taberî, Zemâhşerî, Râzî, binicilik, miras payı hatta sarık ve sakal vb. üzerinden erkeğin üstün olduğunu vurgulamıştır. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 19865/66), Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuih't-te'vil = el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuih't-te'vil*. (Kahire: Matbaa-i Âmire, 1890,2/68.) Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefatihü'l-gayb)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 10/90. vd.

⁵⁰⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1349.

⁵⁰⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/71.

⁵¹⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/68.

⁵¹¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/68.

Nüşuz kelimesinin de her iki tefsirde benzer şekilde yorumlandığı görülmektedir. Nüşuz, klasik kaynaklarda da kadının dövülmesi olarak anlaşılmıştır. Tartışmalar bu dövmenin şiddeti ve nasıllığı üzerinden yapılmıştır.⁵¹² Müfessirler klasik tefsir yorumlarına yakın durmakla birlikte hem *Hak Dini Kur'an Dili* hem de *Menâr* tefsirinde konunun, yer yer Batı'ya cevap verme kaygısı da gözetilerek ele alındığı söylenebilir. Elmalılı'nın, asi kadına tokat atmanın Batı'da da örnekleri olduğunu ifade ederek ayetteki dövme eylemini açıklaması,⁵¹³ bu problemin her toplumda vuku bulabileceğine dikkat çekmesi kadar örneği Batı'dan vermesi, mezkûr kaygının dışı vurumlarından sayılabilir. Abduh ise dövme eyleminin olağan ve yerine göre gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Reşîd Rızâ, Frenk mukallitlerine eleştiride bulunmakta; bu dövmenin onların tasavvur ettiği gibi zayıf ve edepli karısına katı kalpli kocasının katılıktan vurması olmadığını, ailenin devamlılığı için son başvurulacak çare babından bir zaruret içerdiğini belirtmektedir.⁵¹⁴ Fakat Reşîd Rızâ'ya göre erkeğe düşen merhametli ve anlayışlı olmaktır, ruhsat olsa bile hayırlı bir insan eşini dövmez.⁵¹⁵ Bu konuda da Reşîd Rızâ'nın -her ne kadar temel kabullerde aynı fikirde olsalar da- ayetten hareketle kadının dövülemeyeceğini söyleyen modern bakış açısına, Abduh'a göre daha fazla yaklaştığını söyleyebiliriz.

Dikkatimizi çeken bir diğer husus da kadını homojen bir varlık gibi görme eğilimindeki metodolojik olarak problemlili anlayışın her iki müfessirde de yer almasıdır. Ana hatları itibariyle kadın imgesi, her iki tefsirde de kadının yaşadığı coğrafya, çağ, içinde bulunduğu sosyokültürel çevreden bağımsız bir şekilde resmedilmiştir.

Sonuç olarak; Kur'an, toplumsal hayat ve kadın-erkek ilişkileri konusunda nazil olduğu coğrafyanın uygulamalarını göz ardı etmemiştir. Kavvâm kelimesine ister Elmalılı'da olduğu gibi valilik ister *Menâr* tefsirinde olduğu gibi yönetileni edilgen kılmayan yöneticilik anlamı verilsin karı- koca ilişkisinde erkek yöneten, kadın yönetilen olarak sınıflandırılmıştır. Dönemin sosyokültürel şartları düşünüldüğünde kadın çoğunlukla

⁵¹² Örneğin Taberî dövmenin iz bırakmayacak kadında hasar bırakmayacak surette yapılması gerekir demiştir. (Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986, 5/73.), İbn Kesîr misvak ya da benzeri bir cisimle hafifçe vurmak olduğunu ifade etmiştir. (Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y. 4/27.) Zemâhşerî ise yaralama olmadan ve yüze gelmeyecek şekilde dövülmeli demiştir. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-Zemâhşerî, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücûhi't-te'vil* = *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücûhi't-te'vil*. (Kahire: Matbaa-i Âmire, 1890,2/70.) vb.

⁵¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1351.

⁵¹⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/73.

⁵¹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/74.

erkeğin maddi ve mali açıdan himayesine mecburdur. Söz konusu durum ve toplumun erkeği önceleyen tavrı ile erkek, kadın üzerine “kavvâm” olarak tanımlanmıştır. Kadının bu ilişkiyi yürütebilmesi, ancak ondan beklenen sadakat ve itaatle gerçekleşebilmektedir.⁵¹⁶ Şayet bu beklenti karşılanmazsa erkeğe; kadına nasihat verme, cinsel boykot ve şiddet uygulama yetkisi verilmiştir.⁵¹⁷ Ancak nüzul vasatına göre maruf kabul edilen bu rol dağılımı, bize göre çağın değişen şartlarına göre ya da toplumların örflerine göre yeniden düzenlenebilir. Meselâ Fazlurrahman’a göre kadının ekonomik özgürlüğü varsa ve aileye bu konuda destek olabilecek bir konumdaysa erkeğin bu noktadaki kavvâmlığı azalabilir.⁵¹⁸ Değişen sosyal şartlar ve üretim ilişkilerine göre bu kavram yeniden düşünülebilir.⁵¹⁹ Bu yaklaşım Elmalılı’nın, kavvâmlığın her erkeğe tahsis edilemeyeceği, sorumluluklarını yerine getirmeyen erkeğin erkekten sayılmayacağı, dolayısıyla bu vasfını kaybedeceği görüşüyle⁵²⁰ de benzerlik göstermektedir.

Bize göre Kur’an’da cinsiyete özgü kılınan sorumluluklar genelde aile içi ilişkilerin tanzimi ve ailenin düzenini sağlamaya yönelik işlevsel değer taşımakta, bu roller herhangi bir üst değere vurgu yapmamaktadır.⁵²¹ İlgili ayetlerde, cinslerin birbirine mutlak üstünlüğüne değil; aile içi karı-kocanın birbirine karşı görevlerine işaret edilmektedir.⁵²² Geleneksel yorumda erkek, mutlak üstün görülürken; modern yaklaşım, Batı’nın özellikle Feminizm akımları neticesi dayattığı cinsler arası eşitlik tezini, İslam’a söyllettirmeye çalışmakta, her iki yaklaşım da sosyolojik anlamda bir çözüm sağlayamamaktadır.⁵²³ Bunun yerine Kur’an’ın, aile kurumunun merkezine koyduğu meveddet, rahmet ve sekinet⁵²⁴ üst değerleri üzerinden kadın-erkek ilişkileri ele alınması daha isabetli olsa gerektir. “Erkeklik” ya da “kadınlık” üzerinden ya da cinslerin birbirinin alternatifini görülme eğilimiyle konunun tartışılması yerine; yeryüzüne halife kılınan insan olma ve kul olma açısından insana bakıldığında Kur’an’ın vaz’ etmek isteği hükümlerin daha

⁵¹⁶ Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdüşümleri.*, 68.

⁵¹⁷ en-Nisâ4/34.

⁵¹⁸ Fazlur Rahman, *Ana konularıyla Kur’ân* (Ankara : Ankara Okulu, 1998), 126.

⁵¹⁹ İlhami Güler, “Kur’an’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, *İslamî Araştırmalar* 10/4 (1997), 302.

⁵²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1359.

⁵²¹ Kazancı Şenat, “Adetlerin Ayetleşmesi: Geleneksel Kadın Algısının Kur’ân Yorumundaki İzdüşümleri”, 2/37.

⁵²² Gökhan Atmaca, “Müfessirlere Göre Kavvam Kelimesi -Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında-”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 229.

⁵²³ Hülya Terzioğlu, “Toplumsal Cinsiyet Anlayışına Katkısı Bağlamında Dinî Söylemin Etkisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 556.

⁵²⁴ er-Rûm 30/21.

sağlıklı anlaşılacağını düşünüyoruz. Böylece ayetler bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmış ve Kur'an'ın temel prensipleri çerçevesinde anlaşılabilir olur.

3.1.3. Ahval-i Şahsiye Hukukunda Bazı Tartışılabilir Konular

Buraya kadar olan başlıklar altında, nüzul ortamındaki kadın algısını ve toplumsal ön kabullerin kadın imgesini nasıl resmettiğini ele aldık. Bu başlık altında ise bu algının, uygulamalara nasıl aksettığını, Kur'an'ın kadının hak ve sorumluluklarına dair ne gibi düzenlemeler yaptığını ve müfessirlerin, ilgili ayetleri nasıl ele aldıklarını inceleyeceğiz. Ahval-i şer'iyye doğum, ölüm, evlenme, boşanma, miras vb hukukî konuları içeren, Batı etkisiyle on sekizinci yüzyıldan itibaren İslam ülkelerinde de kullanılmaya başlayan modern bir kavramdır.⁵²⁵ Hem çağdaş bir kullanım olması nedeniyle hem de konuyu muhteva açısından sınırlandırabilmek adına bu kavramı tercih ettik.

Çok eşlilik ve kadının mirastan aldığı pay, modern dönem kadın-erkek üstünlüğü tartışmalarının merkezinde kendisine yer bulmuş meselelerdir. Biz de tezimizin ana konusu kadın olmadığı için, kadının ahval-i şer'iyye hukukundan, çağdaş dönemde spekülasyonların odağı durumunda olan bu iki konuyla iktifa ettik. Bu iki mesele hakkında *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Menâr* tefsirlerinin yorumlarını ele alarak, müfessirlerin kadının ahval-i şahsiye hukukuna dair fikirlerine de ana hatlarıyla bakmış olacağız.

3.1.3.1. Çok Eşlilik

İlk olarak çağdaş dönemde sanki İslam ihdas etmiş gibi, İslam üzerinden eleştirilen çok eşlilik/poligami konusunu ele aldık. Çok eşlilik, tarihte toplumun kültürü, kadın-erkek nüfus oranı, ekonomik imkanlar gibi sebeplerle var olan bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵²⁶ Bu uygulama Cahiliyye dönemi Araplarında da mevcut bir uygulamaydı ve kaç kadınla evlenilebileceği konusunda herhangi bir sınırlama yoktu. Öte yandan çok eşlilik bir itibar göstergesi iken, tek eşlilik fakirlik işareti olarak algılanıyordu.⁵²⁷

⁵²⁵ Mehmet Âkif Aydın, "Ahvâl-i Şahsiyye" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1989), 2/192.

⁵²⁶ İsmail Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/3 (2017), 1708.

⁵²⁷ H. İbrahim Acar, "Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar", *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 195; Ali Kevser Kâmil - Salim Ögüt, "Çok Evlilik" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993), 8/366.

Dolayısıyla Kur'an'ın indiği dönemde çok eşlilik hayatın bir gerçeği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyla ilgili inen ayetlerin⁵²⁸ de vakıayı ıslah etmeye ve sınırlarını çizmeye yönelik olduğu gözlemlenmektedir. Taaddüd-i zevcât olarak İslam fıkıh literatürüne giren ve modern çağın en tartışmalı konularından olan bu olguya, bizim değinmek istediğimiz hususlar çerçevesinde Kur'an'ın en-Nisâ 3 ve 129. ayetlerinde yer verilmektedir. Ayetler şöyledir:

*“Şayet, yetim kızlar hakkında adaletsizlik yapacağınızdan endişe ederseniz (onlarla değil), size helâl kılınan (farklı) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olarak nikahınıza alın. Eğer kadınlar arasında adaleti gözetemeyeceğinizden endişe ederseniz bu durumda bir tane ile evlenin veya sahip olduklarınızla yetinin. Bu, adaletten sapmamaya daha elverişlidir.”*⁵²⁹

*“Ne kadar çaba gösterseniz de kadınlar arasında adaleti sağlayamazsınız. Bari (birine) tamamen gönül kaptırıp diğerini askıda kalmış gibi bırakmış olmayın. Şayet durumu düzeltir ve Allah'a itaatsizlik etmekten sakınırsanız, Allah çokça bağışlayıcı ve engin merhamet sahibidir.”*⁵³⁰

Elmalılı, ayetin nüzul sebebine dair rivayetleri aktardıktan sonra Hz. Ayşe'ye isnat edilen rivayetin, en kapsayıcı rivayet olduğunu ifade eder. Rivayete göre veliler, yetimin güzelliği ve malına tamah ederek, onlarla haklarının altında mehirle evleniyordu, böylece bu kadınlar maddi ve manevi olarak ezilmiş oluyordu. Yetimlerden malı ve güzelliği hoşlarına gitmeyenlerle de ilgilenmeyerek onları zor durumda bırakıyorlardı. Bu durum ayetin asıl iniş sebebi olarak görülür. Buna göre birden fazla kadınla evlilik, kadınların ezilmelerini engelleyen, çocuk verecek annelerin sayısını arttırmaya yönelik bir hikmettir. Burada ister küçük yaşta yetim olsun ister dul⁵³¹ olsun kadınlara adil davranılması gerektiği vurgulanmaktadır. İniş sebebinin özel oluşu hükmün genel oluşuna engel değildir.⁵³²

Hak Dini Kur'an Dili tefsirine göre, evlenme ile ilgili konular kulları bağladığı gibi kamu haklarını da bağlar. Bu anlamda evlilik hem bir hak hem de görevdir. Evlilik kurumu yetim ve kadınların haklarını korur, birden fazla kadınla evlilik de kadın cinsinin şerefini

⁵²⁸ Mesela en-Nisa 4/3, 129.

⁵²⁹ en-Nisâ 4/3.

⁵³⁰ en-Nisâ 4/129.

⁵³¹ Elmalılı'ya göre, buluğ çağından önce babası vefat edene yetim denildiği gibi; buluğdan sonra rüşt sahibi olamayanlar ve kocasından ayrılan kadınlar yani dullar da bu kapsamdadır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971), 2/1280.

⁵³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1287.

korur ancak bu durum, kadınlar arasında adalet tesis edilmesine bağlıdır. Diğer taraftan birden fazla kadınla evlenmek, erkeğe yük gelir ve eğer kadınlar arası hakkın gözetilmesi ve adaletle davranma konusunda bir endişe hasıl olursa, tek kadınla ya da sahip oldukları cariyelerle yetinmeleri gerekir. “Adaletsizlikten korkma” kalple ilgili bir durumdur. Dolayısıyla farziyetten öte hassasiyet ifade eder. Zira bir erkek, adaletli olmak gibi bir endişesi olmaksızın birden fazla kadınla evlense günahkâr olur, ama evlilikleri fasit olmaz. Evlenmeden doğacak hak ve yükümlülükler gerçekleşir.⁵³³

Elmalılı, bu ayette çok eşliliğin bir izin ve ruhsattan ibaret olduğunu, adaleti gözetme konusunda endişe olduğunda ise mekruh olduğunu belirtir. Bununla birlikte ayete göre, bazı durumlarda çok eşlilik, mesela zina tehlikesi varsa mendup hatta vaciptir. Fakat bu sayı en fazla dört olabilir. Zahirîlerin üleştirme sıfatı olan bu sayıları toplayıp dokuz eşe kadar müsaade edildiğine dair düşüncelerini eleştiren müfessir, dörtten fazla evlenmenin Hz. Peygamber’e mahsus bir izin olduğunu belirtir.⁵³⁴ en-Nisâ 4/129. ayetin, “...eğer adaletli davranmaktan korkarsanız bir tane alın (nikahlayın).”⁵³⁵ ayetinin açıklaması niteliğinde olduğunu ifade eder. Adaletin iki türlü olduğuna işaret eder. Buna göre nafaka sağlama, nöbet usulüyle eşlerinin yanında kalma gibi hususlarda adaletli davranmak kişinin ihtiyarı ve gücü dahilindedir. Ayette zorunlu tutulan adalet de budur. Ancak, kalbin sevgisindeki adalet insanın gücünün üstündedir ve Allah, kimseye gücünün üstünde yük yüklemez. Bu ayette eşlerin haklarına riayet edilmesi gerektiği vurgulanırken, birine meyletmek nedeniyle diğerini sanki eşi yokmuşçasına yalnız ve sevgiden yoksun bırakmanın yanlışlığına dikkat çekilmektedir. Yasaklanan ve korkulması gereken adaletsizlik budur. Bu adaleti gözetmenin zorluğuna işaret eden ayet, zinaya düşme korkusu nedeniyle birden fazla kadınla evlenen erkeklerin dikkatli olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁵³⁶

Menâr tefsirinde de benzer şekilde konu ele alınmıştır. Önce en- Nisâ 2/3. ayetin nüzul sebebine dair rivayetler tek tek incelenmiş⁵³⁷, rivayetlerle birlikte düşünüldüğünde bu ayetin yetim kızların şahsi ve mali haklarını korumak amacıyla indiği sonucuna

⁵³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1287,1288.

⁵³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1290.

⁵³⁵ en-Nisâ 4/3.

⁵³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1488.

⁵³⁷ Rivayetleri tek tek incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için sadece müfessirlerin tercih ettiği rivayete ya da bu rivayetlerden yola çıkarak ulaştıkları sonuca yer verilmiştir. Rivayetlerin ayrıntısı için bkz. Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/351-355.

varılmıştır. Buna göre, yetim kadınlarla evlenildiği takdirde, onlara diğer kadınlara davranıldığı gibi adaletli ve iyi davranma konusunda endişe varsa helal kılınan başka kadınlarla evlenme tavsiye edilmektedir. Bir başka deyişle yetim kadınlara zulmedilmemesi için, başka kadınlarla evlilik konusunda genişlik sağlanmıştır. Abduh’a göre, burada çok eşlilik asıl konuya bağlı ikincil bir konudur. Bu ayette Cahiliyye dönemindeki Arapların yetimlere ve kadınlara uyguladıkları adaletsizlikler kaldırılmak istenmektedir⁵³⁸

Menâr tefsirine göre, en- Nisâ 2/3. ayetinin bahsettiği “adaletli davranmaktan korkmak” bu konuda şüphe içinde olmaktır. Oysaki din, irade dışında olan bu meyli bağışlar. Buradan en-Nisâ 4/129. ayete atıfta bulunulmuştur. Buna göre: “*Ne kadar çaba gösterseniz de kadınlar arasında adaleti tesis edemezsiniz.*” ayetiyle bir önceki ayet birlikte düşünülürse adeta buradan çok eşliliğe hiçbir şekilde izin verilmiyor gibi bir sonuç çıkar. Ancak burada kastedilen kalbin meyli değildir. Ayet nafaka, ilgi ve şefkatte adaletle davranmayı kapsar.⁵³⁹ Adalet ise eşler arasında muamelede bulunurken birine çok meyledip, diğerini kocası yokmuş gibi boşlukta bırakmamayı da içerir. Allah, adaletten maksadın ne olduğunu açıklamış, onun; kalbin duygularından ziyade davranışlarda kendisini gösterdiğini vurgulamıştır.⁵⁴⁰

Abduh, İslam’da çok eşliliğin kapsamının daraltıldığını, zaruret halinde mübah kılındığını belirtmektedir. Ona göre, İslam’ın ilk yıllarında çok eşliliğin bazı faydaları vardı ve günümüzdeki gibi zararları yoktu. Din, kadın ve erkeklerin gönüllerinde yer ettiği için, kişi ile eşlerin arasındaki sürtüşmelerden ortaya çıkan zarar, sadece birbirlerini etkiliyor, çocuklar arasında dolayısıyla toplumda bir fesada yol açmıyordu. Oysaki dindar olmayan kadınlar, kumalarını düşman belledikleri gibi kardeşleri de birbirine düşürmektedirler. Kadın, İslami terbiye ile eğitilirse kıskançlıktan dolayı oluşan bu zararlar, ümmeti etkileyecek boyuta ulaşmaz. Bu durumda; bir mesele, önceden mefsedet değil de sonradan mefsedet haline gelmişse o konuda hüküm değişebilir. Buna göre adaletsizlikten korkulması halinde çok eşlilik haramdır.⁵⁴¹ Reşit Rızâ, hocasının konuya ilişkin fikirlerinin bir sonraki derste şu şekilde açıklığa kavuştuğunu söyler: “Bu haramlığı aşırı olarak yorumlamamak gerekir, haramlar arızîdir ve hükmü batıl yapmaz.”

⁵³⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/351-355.

⁵³⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/357.

⁵⁴⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/447-452.

⁵⁴¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/362.

Çok eşle evlenen biri, adaletsizlik yapsa sonra tövbe etse helal bir hayat sürer. Tek eşlilik asıldır, ancak Müslüman toplumlar gibi savaşçı milletlerde, zaruretler neticesinde çok eşliliğe ruhsat verilmiştir. Bu evlilik sırf şehvet düşkünlüğünden, keyfi bir evlilik değildir.⁵⁴²

Menâr tefsirinde daha sonra uzun uzun çok eşliliğin meşru kılınmasının hikmetleri anlatılmıştır. Bu bölüm adeta Batı'nın çok eşlilik üzerinden İslam'ı karalamalarına cevap niteliğindedir. *Menâr* dergisinde yayınlanan çeşitli makaleler ve sorulan sorulara verilen cevaplar üzerinden çok eşliliğin hikmetleri sıralanmaktadır. Ve bu pasajlarda referans olarak Batılı düşünür kadınların, çok eşlilik hakkındaki ılıman ve olumlu görüşlerine atıflar yapılmaktadır.⁵⁴³ Konumuzun sınırlarını aştığı için bu sıralanan gerekçelere tek tek yer vermeyeceğiz ancak tüm bu pasajlarda vurgulanan temel ilkeye göre, İslam'da çok eşlilik ancak belli şartlar sağlanırsa ruhsattır. Zaruret halinde de mübah kılınmıştır ki toplum; zina, soyun tükenmesi, dul kadınların mağdur olması gibi sebeplerle bozulmasın. Şayet çok eşliliğin zararı yaygınlaşır ve yol açtığı tahribatlar artarsa, ülü'l emr toplumun bu konuda adaletli davranmadığına hükmederse, o zaman çok eşliliğin yasaklanmasına imkân vardır.⁵⁴⁴

Spekülatif konulardan biri olan Hz. Peygamber'in dört kadından fazla kadınla evlenmesi konusu da *Menâr* tefsirinde ele alınmıştır. Hz. Peygamber'in her eşi ile neden evlendiği hikmetler ve maslahatlar açısından tek tek gerekçelendirilmiştir. Sonuç olarak peygambere has kılınan bu uygulamanın eğitim ve hukuki açıdan birçok fayda içerdiği, vefatından sonra başkası ile evlenme yasağı olan bu hanımlar sayesinde İslami hükümleri öğreten dokuz hanımın İslam toplumuna bırakıldığı ifade edilmiştir. Şayet Hz. Peygamber'in çok kadınla evlenmesi kralların yaptığı gibi zevk sebebiyle olsaydı, dul kadınlar yerine genç bakireleri tercih edeceği belirtilmiştir.⁵⁴⁵

Netice olarak hem *Hak Dini Kur'an Dili* hem de *Menâr* tefsirinde, çok eşlilik, zaruri durumlarda adaletin gözetilmesi kaydıyla din tarafından mübah kılınan bir durum olarak görülmüştür. Adalet ve mevzubahis zaruret, ana hatlarıyla aynı şekilde tanımlanmıştır. Ayrıntıda Elmalılı konuyu yumuşak bir üslupla gerekçelendirirken *Menâr* tefsirinde tabiri caizse Batı'yı ikna etmeye yönelik bir tavır dikkat çekmektedir. Müfessirlerin, Batılı

⁵⁴² Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/352-354.

⁵⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/351-355.

⁵⁴⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/365.

⁵⁴⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/370-375.

düşünürlerin çok eşliliği gerekli gören yorumlarına tefsirde geniş yer vermeleri, bu durumun göstergelerinden biri sayılabilir.⁵⁴⁶

Çok eşliliği değerlendirecek olursak, Cahiliyye dönemini tüm kötülüklerin merkezi gibi yeren, İslam dönemini öven söylemler; elimizde kesinleşmiş yeterli bilgiler yokken çok eşlilik ve benzeri konularda objektif yaklaşmamızı engellemektedir. Yaygın kanaatin aksine Cahiliyye dönemi Araplarında, genç erkeklerin tek eşle evliliğinin daha fazla olduğu ifade edilmektedir. Bu yaklaşıma göre yaş ilerledikçe erkek, kabiledaki sosyal ve ekonomik durumuna göre başka bir kadınla evlenebiliyordu.⁵⁴⁷ Ancak bir vakıa olarak İslam toplumunda sosyal, ekonomik ve demografik şartlar nedeniyle çok eşlilik vardı. Hz. Peygamber de bizzat birden fazla hatta dörtten fazla kadınla evlenmişti. Kur'an ise çok eşliliği yasaklamamıştır. Taberi'ye (ö. 923) göre ilgili ayetten sayıya dair bir sınırlama getirildiğini çıkarmak da mümkün değildir. Ona göre, ayette kastedilen adaleti sağlayamayan kişi, değil üç dört kadınla evlenmek, tek kadınla bile evlenmemelidir.⁵⁴⁸ Modern döneme gelindiğinde ise yorumlar değişir. Tarihselci yaklaşımda bu durum, o döneme has bir olgu olarak düşünülüp, adalet şartını taşımanın imkansızlığı nedeniyle tek eşlilik bir zaruret olarak görülür.⁵⁴⁹ Ayrıca çok eşliliği eşin rızasına bağlı bir izin olarak yorumlayanlar da olmuştur.⁵⁵⁰ Modern yaklaşımın “Aslında İslam tek eşliliği öngörüyor, zaruret karşısında hem de adalet gibi tesisi zor şartlar koşarak çok eşlilik mübah kılınıyor” şeklinde yorumları Ku'rân ayetlerine dayanmaktan ziyade Batı karşısında eleştirilere cevap verme kaygısıyla ortaya çıkmış refleksler olarak okunabilir.⁵⁵¹ Bu zaruretleri gerekçelendirirken kadının üreyemediği dönemlerde işlevselliğini yitirmiş bir makine gibi resmedilmesi, erkeğin yoğun şehvetinin onu zinaya götürmesi korkusuyla meselenin açıklanmaya çalışılması İslam'ın ailenin işlevine yüklediği üst değerlerle örtüşmeyen

⁵⁴⁶ Tefsirde *London Truth* gazetesinde yayınlanan; erkeklerin tek eşle evlenme zorunluluğu nedeniyle Avrupa'daki kızların başıboş bir şekilde kalmaları ve gayri meşru çocuk sayısının arttığına dair makaleye yine *Eastern Mail* gazetesinde Mis Annerud'un da çok eşliliğin yasaklanması nedeniyle kadınların zor duruma düştüğü, gayri meşru çocuklarıyla aşağılandıkları ve para kazanmak zorunda oldukları için evlerinde meşru çocuklarına bakmak yerine fabrikalarda erkeklerle çalıştıklarını üzüntü ile eleştirdiği yazısına yer verilmiştir. Müfessir savunduğu görüşleri Avrupa gazetelerinde yayınlanan örneklerle desteklemektedir. Daha fazla bilgi ve örnek için bkz. Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/ 368-370.

⁵⁴⁷ Adnan Demircan, “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, *İstem* 2 (2003), 12.

⁵⁴⁸ Taberi, *Câmiü'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân.*, 4/245.

⁵⁴⁹ Rahman, *Ana konularıyla Kur'an*, 92.

⁵⁵⁰ Musa Carullah, *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerin Nurları Huzurunda Hatun*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Otto, 2018), 90.

⁵⁵¹ Öztürk, “Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı-Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği-”, 71.

arada kalmış yorumlar olmaktan öteye geçememiştir. Kur'an'da yer alan çok eşlilik ruhsatının, erkekler bu izni diledikleri kullansınlar diye değil, var olan hukukî bozukluklar düzeltilsin diye va'z edildiğini⁵⁵² düşünüyoruz. Bize göre Allah'ın verdiği ruhsatı bir farz gibi telakki etmemek, keyfî uygulamalara mahal vermemek ve yaşanan çağın ihtiyaçları ve örfüne göre -Kur'an'daki şartlar ve sınırlar gözetilmek kaydıyla- konuyu değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

3.1.3.2. Kadının Mirastan Aldığı Pay

Ahval-i Şer'iyeye hukukunda tartışmalı bir diğer konu da kadının mirastan aldığı paydır. İslam miras hukukunda, ilgili ayet⁵⁵³ gereği, genel kanaate göre mirasta kadın, erkeğin yarısı kadar pay alır.⁵⁵⁴ Bu durum, modern dünyanın kadın erkek eşitliği söylemlerine zeval getiren bir uygulama olarak görülmekte; Batı tarafından eleştirilerek, bazı çağdaş İslam düşünürlerince ise savunularak ele alınmaktadır. Biz de *Hak Dini Kur'an Dili* ve *Menâr* tefsirinde bu meseleye nasıl bakıldığını inceleyerek, müfessirlerin bu konudaki bakış açılarını ortaya koymaya çalıştık. Konuyla irtibatlandırılan ayetlerden biri şöyledir: “Anne, baba ve akrabaların geride bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Anne, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, az ya da çok olsun bunları belirli birer hisse olarak ayırmıştır.”⁵⁵⁵

Hem *Hak Dini Kur'an Dili* hem de *Menâr* tefsirinde bu ayetin nüzul sebebine dair rivayete benzer varyantlarıyla yer verilmiştir. Buna göre: “Ensardan Evs b. Sâbit vefat etmiş ve geride eşi Ümmü Kuhle ve üç kızı kalmıştır. Çocuğun amcası: “Ata binemeyen, yük taşıyamayan, savaşa katılamayan kadınların giderlerini biz karşılarız” demiştir. Varisleri olan amcaoğulları gelip mirasın tamamını alarak onlara pay bırakmamışlardır. Mağdur durumda kalan Ümmü Kuhle, Hz. Peygamber'e durumu anlatıp serzenişte bulunmuştur. Bunun üzerine kadının mirasçı yapılmamasına dair Cahiliyye dönemi uygulaması bu ayetle kaldırılmıştır.”⁵⁵⁶

⁵⁵² Zeynel Abidin Aydın, “Kur'an'ın Evlilik ve Çok Eşlilik Konusundaki Rehberliği”, *Disiplinlerarası Kadın Çalışmaları II*, ed. Oya Işık (Adana, 2019), 371.

⁵⁵³ en-Nisâ 4/7.

⁵⁵⁴ Hamza Aktan, “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/30/143.

⁵⁵⁵ en- Nisâ 4/7.

⁵⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1300; Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/393.

Elmalılı'ya göre bu ayetle, savaşmadığı ve yurdunu savunamadığı gerekçesiyle kadına miras vermeme adeti ve daha önceki uygulamalar ilga edilmiştir. Bu durum büyük bir inkılaptır. Genel olarak kadının ve erkeğin mirasta az ya da çok olsun hak sahibi olduğu vurgulanmıştır. Söz konusu ayet, ileride tafsilatlandırılacak ayetler için giriş mahiyetindedir. Ayetlerin bu şekilde aşamalı gelmesi, miras hükümlerini sağlamlaştırmaya ve ruhları terbiye etmeye yöneliktir.⁵⁵⁷

Abduh tarafından da ayet, benzer şekilde yorumlanmış, Cahiliyye adetinin aksine kadın ve erkeğin mirasta müşterek oldukları vurgulanmıştır. Reşit Rızâ hocasının söylediklerine ek olarak önceki ayetlerle bu ayetin bağlantılı olduğunu ifade eder. Daha önceki ayetlerdeki emir ve nehiyeler, Cahiliyye dönemindeki yetimler ve eşlerin haklarını açıklamaya ve onlara zulmedilmesinin önlenmesine yönelikti. Bu ayetle ise kadınların ve küçük çocukların mirasçı yapılmamaları yasaklanmıştır.⁵⁵⁸

Kur'an'da en-Nisa 4/7. ayetle hem kadın hem de erkeğin mirasta hak sahibi olduğu ifade edildikten sonra en-Nisâ 4/11. ayette bu mirasın oranları belirlenmiştir. Biz bu ayette geçen “Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki kadının payı kadarını vermenizi emreder.” ifadesini, müfessirlerin nasıl ele aldığını inceleyeceğiz.

Elmalılı bu ayeti tefsir etmeye, “Kadın daha muhtaç ve narin yapıya sahipken neden eşit bile değil; erkekten az pay alıyor?” sorusuna cevap vererek başlar. Çağın kafasının bu sorularla karışmış olduğunu ifade ederek bu konuyu açıklığa kavuşturmak ister. İlk olarak erkek ve kadının sorumluluğu ve görev dağılımının farklılığı ile konuyu açıklar. Buna göre, nafaka ve ailenin ihtiyaçlarını karşılama yükü erkekte olduğu için nafakadaki yükümlülüğü dengelemek, hukuki ve iktisadi adaleti sağlamaya yönelik olarak böyle bir uygulama emredilmiştir. İkinci olarak kadın, yaratılıştan erkeğe göre bazı konularda eksiktir. Mesela, mali konuları yönetme ve kazanç kabiliyeti açısından erkekten eksiktir. Öyle ki kadına verilen yevmiye bu fark gözetilerek verilmelidir. Bu iki gerekçeden bazı sonuçlara ulaşılır. İlki, malların ekonomik gücü fazla olan erkeğin elinde yönetilmesi, iktisadi açıdan da kadının menfaati açısından da daha uygundur. Kadının yarım da olsa mali gücünü hiçe saymak genel menfaatler açısından sakıncalıdır. Yarımın tamla birleşmesi ile ortak ve yardımlaşan mal birliği her iki taraf için daha hayırlıdır. Öte yandan kadını erkeğin rakibi olarak tanımlamak da tüm menfaatlere zarar verir. Diğer bir sonuç,

⁵⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1302,1303.

⁵⁵⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/393.

erkek mali konularda harcama görevi kapsamında sorumludur. Hal böyle olunca yükümlülüğün güç ve kuvvetle orantılı olması adaletin bir gereğidir. Sonuç olarak, Elmalılı'ya göre "...erkeğe iki dişinin payı..." ifadesi, eşitliği sağlamaya yönelik değildir, sosyal hak ihlalini engellemek ve adaleti tesis etmek için emredilmiştir.⁵⁵⁹

Menâr tefsirine göre de bu ayet en-Nisâ 4/7.ayette mücmel bırakılan ifadenin tafsilatı mahiyetindedir. "...erkeğe iki dişinin payı kadarını..." ifadesi Cahiliyye dönemindeki kadına mirastan pay vermeme adetini kaldırmaktadır. Allah, kadını önce zikrederek kadının payının kararlaştırılmış olduğuna, erkeğin bu karar verilmiş pay üzerinden payının belirleneceğine işaret etmiştir. Yani bu üslup kullanılarak erkeğin mirasının, kadının mirasına oranlanacağı, dolayısıyla kadının mirastan pay almaması gibi bir durumun söz konusu olamayacağının altı çizilmektedir. Kadının bir, erkeğin iki hisse almasının nedeni, erkeğin hem kendisine hem eşine ve ailesine harcama yapma zorundalığıdır. Kadının mali yükümlülüğü olmadığı için kadının payı, erkeklerle denkleştirmekte hatta bazı durumlarda onunkini geçmektedir. Bazı müfessirlerin, kadının payının eksikliğini, kadının aklının eksikliği ile gerekçelendirmeleri temelsiz ve zayıf bir iddiadır.⁵⁶⁰

Değerlendirmek gerekirse, her iki müfessir de kadının erkekten az pay almasının birincil sebebini, erkeğin nafaka yükümlülüğüne bağlamışlardır. Bizce de bu durum erkek ailenin geçimini sağlıyorsa makul bir yaklaşımdır. Ancak Elmalılı bu sebeple iktifa etmemiş, kadının mali konularda yetkisinin ve kabiliyetinin zayıf olduğunu, bazı konularda erkekten eksik yaratıldığını, hatta kadınla ilgili konular tartışılırken günah keçisine dönmüş Havva'nın kendi payını erkekten üstün kılmaya çalışırken ceza olarak bu duruma maruz kaldığı ifade etmiştir.⁵⁶¹ Bu açıklamalar, bir yandan kadına pay verilmesini devrim olarak nitelendiren öte yandan bu payın, erkekten düşük olmasını; kadının eksikliği ile ilişkilendiren Elmalılı'nın, klasik tefsir literatüründeki noksan kadın imgesinden hayli etkilendiğini düşündürmektedir. Nitekim geleneksel yorumda da kadının payının eksikliği; kadının aklının ve dininin eksikliği, kadının şehvetine düşkün oluşu nedeniyle paranın onu daha da azdıracağı, para sahibi olmanın sosyal hayatta erkeklerle bir araya

⁵⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1300-1305.

⁵⁶⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/401-414.

⁵⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1303,1304.

gelmesine sebep olup onu töhmet altına bırakacağı gibi⁵⁶² kadını rencide eden ifadeler üzerinden gerekçelendirilmiştir. Zemahşeri, erkeğin payının ilk zikredilmesini, erkeğin üstünlüğü, kadının eksikliği ile açıklamıştır.⁵⁶³ Buna karşılık *Menâr* tefsirinde bu durumun, kadının payının önceden kararlaştırılmış olduğuna ve bu kararlaştırılmış pay üzerinden erkeğin payının oranlandığı ifade edilmiştir. Diğer taraftan Râzi'nin de kadının ikiye bir payını gerekçelendirirken açıklamalarından biri kadının şehvetine düşkünlüğüdür, ona göre şayet kadının malı artarsa toplum fesada uğrar.⁵⁶⁴ *Menâr* tefsirinde vakıda bu iddianın, tam tersi şeklinde tezahür ettiği, erkeğin şehvetine ve harcamaya düşkün olduğu vurgulanmıştır. Bu iddiaların mesnetsiz ve çürük temelli olduğu dile getirilmiştir.⁵⁶⁵

Kur'an'da kadına miras hissesi verilmesi Cahiliye şartlarında Elmalılı'nın da ifade ettiği gibi bir devrim niteliğindedir. Zira kadınlar, mirastan erkeğin yarısı kadar pay alsalar da yasal olarak mirastan menedilmezler ve bu yolla edindikleri mülkiyet üzerinde sınırsız yetkiye sahiptirler. İngiltere ve Çin gibi ülkelerde erken modern dönemin başına kadar mirasın en büyük erkek çocuğun hakimiyetinde olduğu hatta sadece kızı olanlar için kuzen veraseti olduğu bilinmektedir. Kızlar çeyizle yetinmek zorundadır.⁵⁶⁶ Bize göre, İslam'da kadının payının erkeğin payının yarısı olması üstünlük üzerinden değil de sosyal adalet üzerinden düşünülmesi gereken bir meseledir.⁵⁶⁷ Erkek nafaka, mehir gibi mali yükümlülükleri eksiksiz yerine getirdiği takdirde miras payındaki fazlalık dengelenmiş ve adaletli bir şekilde aileye dağıtılmış olacaktır. Öte yandan bazı çağdaş dönem düşünürleri, erkeğin payının fazlalığının mutlak olmadığını, sosyoekonomik şartların değişimine bağlı bu esasın yeniden düşünülebileceğini ifade etmektedirler.⁵⁶⁸

⁵⁶² Râzî, *et-Tefsîrû 'l-kebir (Mefatihü 'l-gayb)*, 9/168; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki 't-tenzil ve uyuni 'l-ekavil fî vücuhi 't-te'vil = el-Keşşaf an hakaiki gavamizi 't-tenzil ve uyuni 'l-ekavil fî vücuhi 't-te'vil.*, 2/33; İbn Kesîr, *Tefsîrû 'l-Kur'ani 'l-Azim*, 3/374.

⁵⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki 't-tenzil ve uyuni 'l-ekavil fî vücuhi 't-te'vil = el-Keşşaf an hakaiki gavamizi 't-tenzil ve uyuni 'l-ekavil fî vücuhi 't-te'vil.*, 2/33.

⁵⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîrû 'l-kebir (Mefatihü 'l-gayb)*, 9/178.

⁵⁶⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/406.

⁵⁶⁶ Judith E. Tucker, *İslam Hukukunda Kadın Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Zeynep Esra Koca (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 205.

⁵⁶⁷ Salih Akdemir, "Tarih Boyunca Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 256.

⁵⁶⁸ Bu konuda Hayri Kırbasoğlu kadının mirastaki hissesinin her zaman erkeğinkinin yarısı olma şartını taşımadığını, bu hükmü mutlak olarak düşünmenin yanlış olacağını belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kırbasoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", 264. Ayrıca Cârullah sosyal hayatın nizamı değişirse bu hükmün yeniden değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Carullah, *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerin Nurları Huzurunda Hatun*, 90.

Sonuç olarak, konu ile ilgili ayet, indiği dönem için sosyal adaleti sağlayıcı bir hükümdür. Kadını aşağılamamakta bilakis hukuki kimliğini tanımakta ve hak ihlallerine karşı onu koruma altına almaktadır.⁵⁶⁹

3.1.4. Kadının Şahitliği

Şahitlik, hukuki bir terim olarak, bir kimsenin bir şeyi bizzat görmesi ya da duyması suretiyle o şeyi bildirmesi ve ihbar etmesi anlamına gelmektedir.⁵⁷⁰ İslam hukukunda şahitlik edilen konuya göre şahit sayısı belirlenmiştir. Zina suçunun sübutu için dört erkek şahit şartı olup bu konuda kadının şahitliği kabul edilmezken, yalnız kadınların malumat sahibi olabileceği konularda sadece kadınların şahitliği geçerlidir. Ticaret, borçlanma hukuku gibi alanlarda ise iki erkek ya da bir erkeğin şahitliğinin yanına, iki kadın şahidin bulunması şartı koyulmuştur.⁵⁷¹ Bazı durumlarda kadının şahitliğinin kabul edilmemesi, bazı durumlarda ise iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine tekabül etmesi modern dönemde kadının insanlık değeri üzerinden tartışılmıştır. Bu durum, İslam'ın kadına ikinci sınıf insan muamelesi yaptığına ve onu erkekten düşük bir varlık olarak görüp sosyal alandan dışladığına dair söylemlerin en önemli delillerinden biri sayılmıştır.⁵⁷² Klasik literatürde, iki kadının şahitliğinin tek erkek şahide denk olması, genelde kadının aklının noksanlığı ile ilişkilendirilirken, çağdaş İslam düşünürlerine göre unutkanlık, bu hükmün illeti kabul edilip, unutkan olmadığı sürece kadın ve erkeğin şahitliğinin birbirine eşit olduğu savunulmuştur.⁵⁷³ Tartışmaların odağındaki mudâyene ayeti olarak meşhur olmuş, borçları yazmakla ilgili hükümler içeren el-Bakara 2/282. ayetin şahitlikle ilgili kısmı “(Bu işleme) şahitliklerine razı olacağınız iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir.”⁵⁷⁴ şeklindedir.

⁵⁶⁹ Kırbaoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, 264.

⁵⁷⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 186; H. Yunus Apaydın, “Şahit” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010), 38/387378.

⁵⁷¹ Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar* 5/4 (1991), 287.

⁵⁷² Berktaş, devlet kişiliğinin ataerkil toplumlarda erkeğin tekelinde olduğunu ve bu hiyerarşik oluşumda kadının sistem tarafından dışlandığını belirtir. Berktaş’a göre dini düşünce bu durumu meşrulaştırıp, kutsallık atfederek ona dokunulmazlık ve değiştirilemezlik kazandırır. Fatmagül Berktaş, “İslam’ın Eşitsizliğe Dayalı ‘Eşitlik’ Söylemi” 6 (2012), 104.

⁵⁷³ Orhan Çeker, “Kadının Şahitliği Üzerine”, *Marife* 1 (2001), 244.

⁵⁷⁴ el-Bakara 2/282.

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde, zabt ve hatırd tutmanın şahitlik için ehliyet şartlarından olduğu zikredilmiştir. Akılda tutamama ve unutkanlık gibi özelliği olanların şahitliğinin geçersiz sayılacağı belirtilmiştir. Bu hatırd tutma, baştan sona her şeyi akılda tutmak değil de şahitlik yapacağı vakit meseleyi hatırlamak babındandır. Dolayısıyla kişi eğer olayı yazsa, yazdığı şeye başvurunca hatırlasa şahitlik edebilir. Fakat bu hususu, kadın için zikretmeyen tefsire göre; kadının iki şahitliğinin erkeğin tek şahitliğine denk tutulması kadının akılda tutma gücünün zayıflığından ve unutkanlığından kaynaklanır.⁵⁷⁵ Elmalılı, kadının ikiye bir şahitliğine gerekçe saydığı özelliklerini, maddeler halinde açıklamaktadır. Ona göre kadın, olaylardan çabuk etkilenir ve heyecanlanır. Duygusallığından kaynaklanan bu durum unutmasına neden olur. Bunun yanında kadının ticari işler, borç kaydı tutma gibi dış dünyaya ait işlerle uğraşması kadının olgunluğuna ve mükemmelliğine zeval getirir. Kadının tek başına bu işlere şahit olup, kafasını bu gibi hususlara yormasına engel olmak gerekir. Kadınların özellikleri sıralanırken sayılan bir diğer husus, kadının haya ve utanma duygusunun güçlü olması ve bundan dolayı olayları erkeklerden daha az anlamalarıdır. Kadını erkekleştirebilecek bu gibi sorumluluklar kadına züldür. Erkekleşmiş kadınların şahitliği geçersizdir.⁵⁷⁶

Hak Dini Kur'an Dili'ne göre, kadının kemalâtı, şahitlik gerektirecek olaylara ve dış dünyaya kendisini kapaması ile gerçekleşir. Kadına tek başına şahitlik gibi bir sorumluluk vermek kadına zulmetmektir. İki kadın birbirlerine unuttuklarını hatırlatırlar bu da onlara tek başına zor gelecek bu sorumluluk için bir kolaylaştırmadır. Erkeğe düşen, mümkün olduğu ölçüde kadınları dış işlere karıştırmamaktır. Öte yandan sadece kadınların şahit olabilecekleri, mesela kadınlar hamamında olan bir olaya sadece kadınların şahit olmaları caizdir.⁵⁷⁷

Menâr tefsirine göre, kadının şahitliğinin yarı sayılmasının nedeni o günkü toplumun bu şahadete güvenmemeleri ile ilgilidir. Kadınlar ticaret ve borçlar hukuku gibi konularla pek ilgilenmedikleri için bu ilgi azlığı onları hataya iterse diğer kadın ona hatırlatsın diye iki kadın şartı koşulmuştur. Abduh bu durumu, kadının akıl ve din yönünden noksanlığına hatta hafif meşrepliğine yoran müfessirlere karşı çıkmıştır. Bu iddiaları yersiz bulmuştur. Ona göre asıl sebep; kadın, mali işlerle ilgilenmediği için bu konularla ilgili bilgilerin kadının zihninde kalmamasıdır. Her ne kadar mali işlerden anlayan kadınlar olsa da

⁵⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/981.

⁵⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/983.

⁵⁷⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/981-984.

dikkate alınmayacak kadar azdır. Ve genel hükümlerde çoğunluk esas alınır.⁵⁷⁸ Hadlerde ve fuhuş gibi konularda kadının şahadeti kabul edilmemektedir. Bu durum kadını, fuhşun ve kötülüğün olduğu ortamlardan uzak tutma gayesine yöneliktir.⁵⁷⁹

Değerlendirecek olursak, Elmalılı bu ayeti yorumlarken çağının ve geleneksel yorumun kadın algısının etkisi altında kalmıştır denilebilir. Zira kadının içe dönüklüğünü, hassas ve heyecanlı yapıya sahip oluşunu zapt özelliğinin zayıflığı ile ilişkilendirmiştir. Elmalılı'ya göre, dış dünyaya kadın bulaşmamalı, evinde kendi dünyası ile meşgul olmalıdır. Böyle görevler vererek kadına gücünün üstünde sorumluluk verilmemelidir. Klasik literatürde de bazı müfessirler kadının şahitliğinin yarım oluşunu kadının dininin ve aklının zayıflığına bağlamışlardır. Kadının fitratındaki yumuşaklık sebebiyle unutmaya yatkınlığına işaret edilmiştir.⁵⁸⁰ *Menâr* tefsirine göre ise bu ayetten, kadının noksanlığını çıkarılamaz. İki kadın şahit şartı, kadının ilgi alanına girmeyen bir konu sebebiyle yanılma payı olarak şart koşulmuştur.

Bize göre de *Menâr* tefsirinin yaklaşımı daha isabetli görünmektedir. Zira bir kadının şahitliğinin iki erkeğe denk olmasının kadının varoluşsal özellikleri ile ilgili olduğuna dair iddialara katılmak mümkün değildir. Hele ki bu durumdan yola çıkarak kadının eksik ve aklının kıt olduğuna dair çıkarımlarda bulunmak temelsiz iddialar olmaktan öteye geçemez. Unutkanlık ve hafızanın zayıflığı kadına has özellikler olmayıp her insan için geçerli olabilir. Ayrıca bu durum kişinin yaşına, sosyokültürel durumuna göre de değişkenlik arz edebilir. Kadını doğuştan unutkan ve hafızası zayıf sayıp, erkeği unutkanlıktan ve eksik sayılabilecek tüm özelliklerden tenzih eden ataerkil anlayış kabul edilemez.

İlgili ayetin indiği dönemde kadınların mali konular konusunda ilgi ve bilgisinin bulunmaması ve toplum tarafından kadının bu konulardaki şahitliğine güvenilmemesi, *Menâr* tefsirinde de ifade edildiği gibi kadının şahitliğinin bire iki olarak anılmasına sebep olmuş olabilir. Günümüzde kadınlar sosyal ve mali konularda yerine göre erkelerden daha güçlü konumda olabilmekte hatta karar mercii olacak pozisyonlarda yer alabilmektedir. Bu durumda kadının şahitliği, onun unutkan olmasına bağlanabilecek midir? Bağlanılsa bile bu durum ne kadar tutarlı bir tez olacaktır?

⁵⁷⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 3/119.

⁵⁷⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 3/87.

⁵⁸⁰ Bkz. Râzî, *et-Tefsîrü 'l-kebir (Mefatihü 'l-gayb)*, 7/102. İbn Kesîr, *Tefsîrü 'l-Kur'âni 'l-Azim*, 2/508.

Bilindiği gibi en-Nûr 24/6-9. ayetlerde hem erkeğin hem kadının yeminlerini dört defa tekrarlamaları istenmiştir. Kadına sekiz kere yemin et denilmemiştir. Bu da bize kadın ve erkeğin şahitliğinin denk olabileceği konusunda bir fikir verebilir. Öte yandan Hayrettin Karaman, mudâyene ayetindeki bire iki şahitliğin şifahi şahitlikle ilgili olduğunu ifade eder. Yazılı ve imzalı şahitliğin yaygın olduğu durumlarda örneğin alım-satım, kiralama, borçlanma gibi hususlarda kadın bunları okuyup imzalıyorsa ortada unutmama, yanıltma payı kalmayacağı için kadının şahitliği geçerli olur.⁵⁸¹ Biz de bu fikrin, kadına unutkanlık, dalgınlık gibi atfedilen özellikleri de ortadan kaldırarak şüpheleri izale edeceği için isabetli olabileceğini düşünüyoruz.

3.2. Devlet Yönetim Şekli ve Şûra

Sözlükte “danışma, fikir alışverişi yapma, doğru bir sonuca varmak için kişilerin fikirlerinin açığa çıkması” gibi manalara gelen şûra,⁵⁸² çağdaş dönemde anlam değişimine uğrayarak İslam siyaset düşüncesinde başvurulan önemli kavramlardan biri haline gelmiştir.⁵⁸³ Ayetlerde genelde tavsiye niteliğinde ahlaki bir içeriğe sahip olan şûra kavramı,⁵⁸⁴ modern dönemde siyasileştirilmiş ve İslam-demokrasi tartışmalarının odağı haline gelmiştir.⁵⁸⁵ Batı’nın yaşattığı politik hezimetlerin karşısında çözüm arayışındaki modern dönem aydınları⁵⁸⁶ çareyi Kur’anî bir kavram olan şûrayı genişletmekte bulmuştur.⁵⁸⁷ Böylece şûra, devlet yönetimine dair temel bir ilke olarak kabul edilmiş ve ayetlerin anlamı da buna uygun şekilde yorumlanmaya başlanmıştır.⁵⁸⁸ Bu durum, sadece

⁵⁸¹ Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, 287.

⁵⁸² Ebû Nasr İsmail b Hammad Cevheri, *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye* (Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1998), 2/703,704; Manzur, *Lisanü'l-Arab.*, 4/436,437.

⁵⁸³ İshak Doğan, *Modern dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasi Kavramlar (Tağut-Şûra-Mustaz'af-Cahiliyye)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020), 129.

⁵⁸⁴ Bkz. el-Bakara 2/233; Âl-i İmrân 3/104, 159; eş-Şûra 42/37.38.

⁵⁸⁵ İsmail Kara, “Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri”, *Dîvân (Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi)* 24/47 (2019), 46.

⁵⁸⁶ Bu aydınlardan Namık Kemal, şûra kavamı çerçevesinde halkın dahil olmadığı bir yönetimin meşruiyetini sorgulamıştır. Cemaleddin Efgânî ise halkın katılmadığı bir yönetim olmaksızın Batı’nın baskısına karşı gelinecek bir güce Müslümanların erişemeyeceğini savunmuş, şûra kavramı ile demokrasi kavramını bağdaştırma eğiliminde fikirler serdetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 145. Ayrıca 18. yüzyılda Avrupa’ya giden Osmanlı yönetimine ihtilafı ile bilinen Jön Türklerin de içinde olduğu bazı aydınlar, Batı’da karşılaştıkları parlamento, seçim, demokrasi gibi kavramları; şûra, meşveret, ehl’ül hal ve’l akd gibi kavramlarla karşılamaya çalışmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014).

⁵⁸⁷ Doğan, *Modern dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasi Kavramlar (Tağut-Şûra-Mustaz'af-Cahiliyye)*, 129,130.

⁵⁸⁸ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 287.

kavramın anlam aralığının farklılaşmasına değil, aynı zamanda çağın siyasi fikri ve siyasetin uygulanış şekline dair düşüncesinin de değişimine işaret etmektedir.⁵⁸⁹ Tanzimat dönemiyle başlayan uygulamalar, idari yapılanmada oluşan boşluklar ve problemler İslam aydınlarını yeni bir devlet sistemi arayışına itmiş ve şûra üzerinden bazı teoriler üretilmeye başlanmıştır. İslamcı aydınlar demokrasi, anayasal sistem ve meclis fikrini bu esas üzerine bina etme eğiliminde olmuştur.⁵⁹⁰

Abduh ve Reşid Rızâ, şûrayı siyasi bir sistem olarak değerlendirirken Elmalılı tefsirinde şûra kavramı üzerinden devlet yönetim biçimine dair bir açıklama yapmaz. Bu başlık altında müfessirlerin şûraya yaklaşımları, siyasi anlam yükledikleri ayetler⁵⁹¹ çerçevesinde incelenecektir.

Şûra kavramının İslami devlet anlayışına işaret ettiğini iddia edenlerin bu tezlerini dayandırdıkları Âl-i İmrân 3/159. ayette geçen “*İş konusunda onlarla müşavere et.*”⁵⁹² ayetini Elmalılı, “Vahiy gelmeyen, içtihadla açık savaş gibi konularda onların da görüşlerini al.” şeklinde anlayarak Uhud savaşı ile ayeti irtibatlandırmıştır. Elmalılı’ya göre söz konusu ayet, Uhud savaşı ve benzeri olaylarda sonuç başarıya ulaşmasa dahi şûraya başvurulmaya devam edilmesi yönünde nasihat içermektedir. Eğer Hz. Peygamber sonuç odaklı ve kaba davranıp Uhud savaşındaki sonucun faturasını ashaba kesecek olsaydı etrafında kimse kalmazdı. Bu yüzden ayette, neticesi hatalı bile olsa iyi niyetli yapılan içtihat teşvik edilmiştir. Elmalılı, “*Sizden, hayra davet eden, iyiliği emredip ve kötülükten meneden bir grup bulunsun.*”⁵⁹³ ayetine atıfta bulunarak Allah’ın, ümmetin siyasi terbiye almasını istediğini, bu terbiyeyi de Hz. Peygamber’in müşavere okulu vasıtasıyla yapabileceklerini belirtir. Bu okul, hoşgörü ve nezaket ilkeleriyle eğitim verip niceleri bu nebevî terbiye ile eğilecektir.⁵⁹⁴

Hak Dini Kur'an Dili'ne göre, şûranın görevi yalnız şahsi istek ve arzuları dile getirmek değil, akli ve naklî delillerle, insanların menfaatine olacak hükümlerin araştırılması suretiyle, Allah’ın hükümlerini belirlemektir. Aksi halde ortaya müşavere değil çeşitli iradelerin tartışması ve ayrılıkları ortaya çıkar. Allah’ın hükmüne işaret etmeyen kararlar, ayrışmalara hatta çeşitli fırkaların çarpışmasına döner. Buna göre ayetteki istişare emri

⁵⁸⁹ Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, 159.

⁵⁹⁰ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 290.

⁵⁹¹ en-Nisâ 58.59; Âl-i İmrân 3/104,159; eş-Şûra 42/38.

⁵⁹² Âl-i İmrân 3/159.

⁵⁹³ Âl-i İmrân 3/104.

⁵⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1212-1216.

ümmetin eğitilmesi amacıyla Peygamber için mendup bir davranıştır, ancak ümmet için vaciptir.⁵⁹⁵

Elmalılı, eş-Şûra 42/38. ayetteki “...işleri, aralarında şûra ile olanlar...” ifadesi ile zorbalığın olmadığı bir danışmanın kastedildiğini düşünmektedir. Bu ayette şûranın şeklini de tarif etmiş, istişarenin toplumun görüşlerini temsil edebilecek içtihat ehliyetine sahip ehlü’l hal ve’l akd tarafından yapılabileceğini belirtmiştir. Hz. Peygamberin savaş gibi toplumsal konularda istişare ettiğini, onun vefatından sonra dört halife devrinde dinden dönenlerle savaş gibi konularda bu kurumun işlevselliğini koruduğunu ancak sonraki dönemde şûra kurumunun gerilediğini ifade eder.⁵⁹⁶

Abduh’a göre ise “İş konusunda onlarla müşavere et.”⁵⁹⁷ ifadesindeki danışma, ümmetin siyaseti olan genel iş konusunda yani dünyevi maslahatlarıyla ilgili hususlarda istişare etmektir. Eğer müşavere ilkesi uygulanırsa hükümetlerin yararına olur. Bu müşavere çekişmelere sebebiyet vermemesi açısından yumuşak ve nazik bir şekilde yapılmalıdır.⁵⁹⁸ Reşid Rızâ hocasının görüşünü verdikten sonra istişare ilkesini genişleterek izah etmiştir. Ona göre buradaki “el-emr” ile kastedilen vahiy dışındaki yöneticilerin yürüttükleri dünya ile ilgili işlerdir. Zira vahiy olan bir hususta istişare olmaz. Hz. Peygamber Bedir savaşında konaklama yeri ile ilgili istişare sonucu karar vermiş, duruma göre ümmetin önde gelenleriyle fikir alışverişinde bulunmuştur.⁵⁹⁹ Ancak Hz. Peygamber şûra sistemini bazı hikmetlere binaen belli kaidelere ve şekle bağlı bir nizamla çevirmemiştir. Bu hikmetlerden en önemlisi, Hz. Peygamber’in uygulamalarının, Müslümanlarca her zaman ve her yerde uygulama çabalarıdır. Eğer Hz. Peygamber şûrayı kurallara bağlasaydı, Müslümanlar bu ilkelerin uygulanamayacağı kadar topraklar genişleyince zorluk yaşayacaktı. Bundan ötürü Allah Resûlü, şûranın ilkelerini ve nasıllığını belirlememiş ve ümmetini, yaşadıkları çağa göre kendi kararlarını almak konusunda muhayyer bırakmıştır.⁶⁰⁰

Reşid Rızâ, Hz. Ebubekir ve Ömer’in şûra ile halife seçildiğini düşünmektedir. Hz. Ömer’in şûra ile iş başına gelme kararı Hz. Ebubekir hayatta iken gerçekleşmiştir. Zira Hz. Ebubekir, kendisinden sonra tefrika çıkmaması amacıyla böyle bir yola

⁵⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1216.

⁵⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/428,429.

⁵⁹⁷ Âl-i İmrân 3/159.

⁵⁹⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/199.

⁵⁹⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/200.

⁶⁰⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/201,202.

başvurmuştur. Hz. Ebubekir'in yaptığı şûra ve ikna çalışmaları sonuç vermiş ve ümmet de Hz. Ömer'e ittifakla biat etmiştir. Hz. Ömer ise şûrayı belli kişilere tahsis etmiştir. Reşid Rızâ'ya göre bu seçilmiş kişiler, “*ülü'l emr*” pozisyonundaki insanlardır.⁶⁰¹

Reşid Rızâ, “*ülü'l emr*” hakkındaki görüşlerini “*İslamî Yönetim Esasları*” başlığıyla, en-Nisâ 4/58,59. Ayetler üzerinden uzun uzun ve sistematik bir şekilde anlatmıştır. Ona göre bu iki ayet İslam yönetim sisteminin omurgasıdır ve bu sistem, mezkûr iki ayete bina edilebilse Müslümanlar için yeterli olur. Abduh'a göre, *ülü'l emr*den maksat “*ehlü'l hal ve'l akd* topluluğudur. Bu topluluk halkın maslahatına karar alabilme yetkinliğindeki siyasetçiler, alimler, askeri yetkililer ve idarecilerdir. Bu heyetin ibadet ve itikat dışındaki konularda toplumun menfaatine karar almaları halinde, bu karara itaat etmek vâcib olur. Buna göre bu kararlar bir anlamda icma olarak değerlendirilmektedir.⁶⁰²

Reşid Rızâ'ya göre, İslam devleti üç kuruldandır meydana gelir. İlki ahkâmı beyan eden yasama kurulu, ikincisi bu hükümleri uygulayan yürütme kurulu üçüncüsü ise anlaşmazlık durumunda çözüm mercii olan yargı kuruludur. “*Onların işleri şûra iledir.*”⁶⁰³ ayetindeki şûra, toplumun tüm fertleri ile gerçekleştiremeyeceği için tüm toplumu temsil eden, halk adına onların menfaatine karar alan bir heyet ile gerçekleşir ki bu heyet *ülü'l emr* yani *ehlü'l hal ve'l akd*'dir.⁶⁰⁴ Reşid Rızâ, Abduh'un *ülü'l emr* tanımını genişleterek bu gruba büyük alimler, ordu komutanlarının yanı sıra “yargının önde gelenlerini, kamu kurum ve kuruluşlarının, şirketlerin yöneticilerini, parti başkanlarını, doktorları, yazarları” hasılı toplum tarafından sözüne itibar edilen toplulukları da dahil etmiştir. Şûra esası üzerine kurulan devlet; halka, kanunları yapmak için güvendidikleri kimseleri seçme hakkı vermiştir. *Ülü'l emr*, icma ehlidir ve şayet bir konuda icma etmişlerse gerek yönetimin gerekse halkın buna uyması vaciptir.⁶⁰⁵

Menâr tefsirine göre İslam, çağın değişebilen şartlarını göz önünde tutarak danışma meclisini belli bir şekilde sistematize etmemiştir. Ancak devlet kurmak için en uygun kaideleri ve temel esasları ortaya koymuştur. Bu ana prensipler çerçevesinde siyasal sistem oluşturma tarzını ümmete bırakmıştır.⁶⁰⁶ Batı'nın, anayasa kaynağının topluma dayandığının, İslam anayasasının da nassla belirlenen hususlar dışında aynı yerden

⁶⁰¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/205.

⁶⁰² Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/210-215.

⁶⁰³ eş-Şûra 42/38.

⁶⁰⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/213.

⁶⁰⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/219-222.

⁶⁰⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/215.

beslendiğinin ve aralarında çok az fark olduğunun altı çizilir. Aynı şekilde toplumu temsil eden heyetlerin olması gerektiği konusunda çağın siyasal fikri ile hemfikir oldukları ifade edilir. Batı'nın seçimle iş başına geçme kaideleri olduğu halde İslam, bu durumu belli bir yöntemle sınırlandırmamıştır. Öte yandan Batı'nın meclis anlayışında ihtilaf edilen konu, çoğunluğun kararına göre çözülür. Ancak Reşid Rızâ çoğunluğun her zaman haklı ve haktan yana olmayabileceğini; o yüzden Kur'an'ın sistemindeki devlet anlayışında ihtilafların ülü'l emr tarafından Kur'an'a ve sünnete arz edilip çözüleceğini belirtir.⁶⁰⁷

Abduh yukarıda ifade edilen sisteme halkın hemen entegre olamayacağı, dolayısıyla bir süre “adil diktatör” olarak tanımladığı, reformist, adil ve ehil yönetici ile otoriter yönetim tarzına ihtiyaç olduğunu ifade eder. Halk ne zaman ki olgunluğa erişip millet olursa o zaman demokratik yönetime geçilebilir.⁶⁰⁸ Halkın kendi kendini yönetebilmesi için ise danışma konseylerine ve siyaset ilminin inceliklerinin öğrenileceği bir eğitime ihtiyaç vardır. Bu ıslah ve eğitim süreci ise peyderpey gerçekleşebilir.⁶⁰⁹

Sonuç olarak Elmalılı tefsirinde, şûra kavramını Kur'an'ın bir tavsiyesi olarak değerlendirir. Gerek ailevi ilişkilerde gerekse toplumsal ve siyasi işlerde başvurulması gereken bir çözüm yöntemi olarak görür. Ancak tefsirinde bu kavramın bir yönetim şekli ya da devlet yapılanmasına işaret ettiğine dair herhangi bir atıfta bulunmaz. İstişare edilecek kimselerin işin ehli ve içtihat ehliyeti bulunan kimseler olması gerektiğine işaret eder fakat onların kimlerden oluşup nasıl seçileceklerine dair bir yöntem önermez. Ancak *Menâr* tefsirinde şûra kavramına tamamen siyasal bir anlam yüklenmiştir. Bir nevi parlamenter sistemin meşruiyet zemini olarak görülmüştür.⁶¹⁰ Tefsirde bu anlamda Abduh'un görüşlerine değinilmekle beraber Reşid Rızâ tarafından konu daha detaylı ve kapsamı genişletilerek ele alınmıştır. Bu açıklamaların dayandığı ilkeler de yaşadığı çağdaki demokratik parlamenter sistem ile örtüşmektedir. Esas itibarıyla Reşid Rızâ için Avrupa demokrasisinin karşılığı İslam şûrası gibi görünmektedir. Aslında Abduh ve Reşid Rızâ'nın demokrasi ile şûra arasındaki farkları gördükleri ancak belki de geleneksel

⁶⁰⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/217-219.

⁶⁰⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 284.

⁶⁰⁹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 178.

⁶¹⁰ Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi Reşid Rıza Örneği* (İstanbul : Klasik, 2011), 276.

anlayışa sahip ulema ve yöneticileri ikna etmek adına dinden referans göstererek, savundukları sisteme meşruiyet kazandırmaya çalıştıkları ifade edilmektedir.⁶¹¹

Bize göre şûra gerek bireysel gerekse toplumsal planda işin ehli ile istişare ederek karar almayı ön gören ahlaki bir erdemdir. Mevzubahis ayetlerde müşaverenin kimlerle ve nasıl yapılacağı hakkında bir ayrıntı verilmemiştir. İstişare, tavsiye niteliğinde bir emir gibi görünmektedir. Bu ayetlerden yola çıkarak demokratik denilecek bir devlet sistemine ulaşmak kanaatimizce zorlama yorumlar olmaktan öteye geçememektedir.

3.3. Ekonomik Sistem ve Ribâ

On sekizinci yüzyılda İngiltere’de başlayıp Amerika ve tüm Avrupa’yı etkisi altına alan Sanayi Devrimi, toplumsal yapının birçok alanında olduğu gibi ekonomik ve iktisadi sistemlerde de yeni bir dönüşüme sebep olmuştur. Osmanlı Devleti ise sonuçlarını tahmin edemediği bu gelişmeye ayak uydurmada geç kalmıştır.⁶¹² Bunun yanı sıra on dokuzuncu yüzyılda artan savaşlar, iç karışıklıklar ve siyasi hezimetler Osmanlı ekonomisine büyük yük getirmiştir.⁶¹³ Bu ekonomik buhrandan kurtulmak için Osmanlı Devleti, Avrupa’dan dış borç almış, oluşan mali giderlerin de etkisiyle ülkede, bankacılık sistemi yaygınlık kazanmaya başlamıştır.⁶¹⁴ Elmalılı’nın yaşadığı Osmanlı topraklarında iktisadi hayatta bu gelişmeler yaşanırken Abduh ve Reşid Rızâ’nın yaşadığı Mısır topraklarında, İngiliz işgali neticesinde banka sayılarında ve faizli mali işlemlerde hızlı bir artış söz konusu olmuştur.⁶¹⁵ Biz de bu başlıkla mezkûr yeni ekonomik şartlar ve bankacılık sistemi karşısında, *Hak Dini Kur’an Dili* ve *Menâr* tefsirinde, faiz üzerinden Modern dönem iktisadi sisteme herhangi bir atıf yapıp yapılmadığını tespit etmeye çalışıp, müfessirlerin faiz hakkındaki düşüncelerine yer vereceğiz. Müfessirlerin görüşlerine yer vermeden önce ana hatlarıyla faizin İslam hukukundaki hükmüne değineceğiz.

⁶¹¹ Muhammed Abid Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma : Kimlik, Şeriatın Tatbiki, Din-Devlet İlişkisi, Demokrasi, Toplum Sorunu, Kültür, Milliyetçilik*. (Ankara : Kitabiyat, 2001), 116.

⁶¹² Raşit Şahin, “Sanayi Devrimi Osmanlı İmparatorluğu’nda Neden Başlamadı”, *Business, Economics and Management Research Journal* 2/1 (2019), 3.

⁶¹³ Nevin Memiş, *19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda Ekonomik Yapı ve Dış Ticaret* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 55.

⁶¹⁴ Osman Uluyol, “19. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Bankacılığın Gelişimi”, *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* 16 (2019), 25-28.

⁶¹⁵ Özgür Kavak, *Reşid Rızâ’nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 328.

Arapça “ribâ” kelimesiyle ifade edilen faiz, “fazlalık artış, nema” anlamlarına gelmektedir.⁶¹⁶ Klasik fıkıh literatüründe ise ribâ, “ödünç verilen malın belli bir süre sonra fazlalıkla geri alınmasının şart koşulması⁶¹⁷ ya da borç ilişkisindeki gecikme için ek süre tanıma karşılığında alınan fazlalık” olarak tanımlanmıştır.⁶¹⁸ İslam fakihlerinin genel kabulüne göre faiz kesin bir şekilde haram sayılıp ayrıntıda bazı görüş ayrılıkları olmuştur.⁶¹⁹ Çağdaş dönemde ise iktisadi muamelelerde söz konusu olan faizin haram kılınan ribâdan farklı olup olmadığı, ribânın tefecilikle özdeş sayılıp sayılamayacağı tartışmaları başlamıştır.⁶²⁰ Çağdaş tartışmalara göre, faiz ayetinin indiği dönemdeki “cahiliyye faizi” olarak bilinen durum, kişinin alacaklı olması halinde, borcun gecikmesi nedeniyle borçludan, ana paranın çok üstünde fark istemesi ve bu şekilde süreyi uzatmasını içeriyordu. Fazladan istenen paranın miktarı alacaklıya bağlıydı ve fahiş oranlarda olabiliyordu. Bu durum tefecilik anlamına geliyordu. Ancak bazı çağdaş alimler tarafından bankalarda; kamu kurumları, devlet, ya da para piyasası tarafından makul oranlar konulacağı için fahiş oran ihtimalinin ortadan kalktığı, dolayısıyla bu işlemin tefecilik olamayacağı iddia edilmiştir.⁶²¹ Buradan yola çıkarak çağdaş finans kurumlarındaki işlemlerin Kur’an’ın yasakladığı faiz kapsamına girmediği savunulmuştur.⁶²²

Kur’an’da ribâ tedricen yasaklanmıştır. İlk olarak faizin Allah katında malı arttırmayacağı zekâtın ise sevapları çoğaltacağı⁶²³ belirtilmiştir. Sonrasında Yahudilerin faiz sebebiyle başlarına gelen felaketlerden bahsedilmiş⁶²⁴ böylece faiz kesin bir dille yasaklanmasa dahi

⁶¹⁶ Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 5/393.

⁶¹⁷ Ekrem Erdem, “Kur’ân’da Riba (Faiz) Ayetlerinin Kademeli Nüzulu ve Üslubu: İslam’ın Ticaret, İnfak ve Finans Sistemi Üzerinden Bir İnceleme”, *İslam İktisadı Perspektifinden Faiz*, ed. Taha Eğri - Zeynep Hafsa Orhan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 3.

⁶¹⁸ Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 173; İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 12/12/110.

⁶¹⁹ Faize dair tartışmalar öteden beri bilinen ve Kur’ân’da kesin bir dille yasaklanan faizde değil de hadislerde geçen alış-veriş faiziyle ilgili hususlardadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Selim Çimen, *İslam hukukunda Faizin İlleti ile İlgili İhtilaflar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 105.

⁶²⁰ Servet Bayındır, “Ribânın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 13 (2021), 24.

⁶²¹ Nihat Dalgın, “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 78-80.

⁶²² Mesela Fazlurrahman, günümüzde bankacılık işlemlerindeki faizli işlemlerin haram kılınan faiz olmadığını, dolayısıyla haram olmadığını savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Durmaz, “Faiz ve Ribâ Ayırımına Dayalı Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2020), 305.

⁶²³ er-Rûm 30/39.

⁶²⁴ en-Nisâ 4/160-161.

Allah'ın sevmediği bir iş olduğu ortaya koyulmuştur. Daha sonra gelen ayetlerde ise faiz kesin bir dille yasaklanmıştır.⁶²⁵ Biz de bu ayetler çerçevesinde Elmalılı, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın ribâyı ele alış ve değerlendiriş şeklini inceleyeceğiz. Faizi yasaklayan ayetlerden ilki şöyledir:

“*Ey iman edenler! Kat kat arttırarak faizi yemeyin. Allah'a itaatsizlikten sakının ki felaha eresiniz.*”⁶²⁶ Elmalılı bu ayetin, faizi yasaklayan ilk ayet olabileceğini ifade eder. Faizin kat kat arttırılması, borç sebebiyle oluşan faizin artarak anapara kadar bazen de anaparadan fazla olmasını kapsar.⁶²⁷ *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde el-Bakara 2/275-280. ayetlerde geçen ribâ kavramı tafsilatıyla izah edilmiş, faiz “bedelli sözleşmede karşılıksız kalan fazlalık” olarak tanımlanmıştır.⁶²⁸ Bedelli akitlerin, karşılıklı rıza ile malın mübadelesi şeklinde olabileceği, kâr varsa; bu kârın iki taraflı sözleşmenin ürünü olduğu belirtilmiştir. Ribâda ise sözleşme esnasında bir tarafa bedelsiz bir fazlalık eklendiği, bunun yasaklanan faize tekabül ettiği söylenir. Ayette bahsedilen ribânın, cahiliyye ribası olduğu, mali işlerde uygulanan faizin de özü itibariyle aynı tür ribâ olduğu vurgulanır. Ribâyâ faiz ya da nema denilmesi, onun alış-veriş gibi gösterilmeye çalışılması nedeniyle yanlış bulunur. Ribânın, nakit para için söz konusu olan fazlalığı, sarraflık ve veresiye satışlarda gerçekleşen nesfe ribâsıdır. Hz. Ömer'den rivayetle yer verilen “Ribâyı ve ribeyi (ribâ şüphesi olan şeyi) bırakınız.” hadisi gereğince ribâ şüphesi bulunan şeylerden sakınmak da vacip mesabesinde bir görevdir.⁶²⁹

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde, ribâ ile hükümlere ve mezhep görüşlerine yer verildikten sonra ribânın toplumu ifsat eden yıkıcılığından bahsedilir. Gelişimini tamamlayamayan, ahlakî ilkeleri gözetmeyen, yardımlaşma ve dayanışma duyguları zayıf kalmış toplumların ribâdan kurtulamayacağı belirtilir. Toplumda ribâ olmadan ekonomik sistemin çökeceğine dair bir düşünce yayılıp, faizi meşrulaştırma girişimleri başladıysa bu durumun çözülme ve bozulmaya işaret ettiği vurgulanır. Elmalılı, kendi yaşadığı çağın ekonomisinde faizin tamamen bitmesinden ziyade, aşağı çekilme meyli olduğunu ifade eder. İdeal topluma doğru ilerledikçe faiz uygulamaları azala azala bitecektir. Böylece servetin tekelleşmesi, fakirin ezilip zenginlik sürekli haksız kazançla yükselmesi sona

⁶²⁵ Âl-i İmrân 3/130,131,132; el-Bakara 2/275-281.

⁶²⁶ Âl-i İmrân 3/130.

⁶²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1174.

⁶²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/952.

⁶²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/953-955.

erecektir. Dünyanın gerçekleştirmeyi başaramadığı bu durum, Hz. Peygamber dönemindeki İslam toplumunda gerçekleşmiştir. Bu da Kur'an'ın, faizi yasaklayarak ekonomik düzeni güvene alan, infak ile yoksulluğu ortadan kaldırmayı hedefleyen ve beşeriyetin gelişimini ön gören ilahi kanunudur.⁶³⁰

Elmalılı'ya göre, "*Alışveriş de faiz gibidir*"⁶³¹ diyenler faizi helal olan alışverişe benzeterek "kıyas maal'farık" yapmaktadırlar ve ticaretin asıl amacının kamu yararı değil az emekle çok kâr elde etmek olduğu düşüncesini savunmaktadırlar. Tüm ticari ilişkilerde faizi esas alırlar ve servet tek elde toplanmaya, üreticinin malının değeri düşerken sermaye sahiplerinin mallarının değeri artmaya başlar. Bu durum da işsizlik, yağmacılık gibi toplumu içten içe çürüten hastalıklara sebep olur. "*Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır.*"⁶³² Kimsenin helali haram, haramı helal kılmaya hakkı yoktur.⁶³³

Elmalılı, topluma büyük zarar vereceği için faizin, kesin olarak haram kılındığını ifade etmekle birlikte eğer toplumu etkilemeyip kişisel bir zarureten olursa konuya farklı yaklaşılabilirliğini belirtir. "*Ama kim mecbur olur da istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur.*"⁶³⁴ ayeti gereğince yetim, dul, kimsesizler için yapılan işlemler, "hile-i şer'iyye" kabilinden ve kötü niyetle olmamak kaydıyla mazur görülebilir.⁶³⁵

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde faizin kendisi gibi faizli işlemler de haram sayılmaktadır. Ribâyı meşru göstermeye çalışanlar, beşeriyetin kanunlarını hak görüp, Allah'ın haramını görmezden gelmek suretiyle, zararı kâr sayma yanılgısına düşmektedirler. Oysaki "*Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır (bereketlendirir).*"⁶³⁶ Eğer faizin haramlığı inkâr edilip, ribâ helaldir denilir ya da faizde ısrar edilirse Allah ve Resulü ile savaşa girilmiş olunur.⁶³⁷ Buna göre faizden kaçınmak farz-ı ayn olduğu gibi faizli işlemleri kaldırmak da toplumsal bir görevdir.⁶³⁸ Ancak Müslümanlar, bu görevi hayli ihmal etmiştir. Toplumda faizin artması ile ribâdan kaçınmak bireysel bir sorumluluk gibi algılanmaya başlamıştır. Bu hal de toplumsal ekonomik dengeleri alt üst etmiştir.⁶³⁹

⁶³⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/955,956.

⁶³¹ el-Bakara 2/275.

⁶³² el-Bakara 2/275.

⁶³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/958,959.

⁶³⁴ el-Bakara 2/173.

⁶³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/964.

⁶³⁶ el-Bakara 2/276.

⁶³⁷ el-Bakara 2/279.

⁶³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/970.

⁶³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/971-974.

Toparlamak gerekirse, Elmalılı'ya göre faiz kesin bir şekilde haram kılınmıştır, faizi meşru gösterme çabaları ise bir cinnet⁶⁴⁰ halinin tezahürüdür.⁶⁴¹

Menâr tefsirine göre el-Âl-i İmrân 3/130. ayet faizi haram kılan ilk ayettir. Burada mevzubahis edilen ribâ, müfessirlerin yaşadığı çağda mürekkep faiz adıyla anılan fahiş faiz olup, şeriatta yasaklanan nesîe ribâsıdır. Kur'an'ın yasakladığı faizi, nesîe ribasına hasretmenin doğru olduğu; el-Bakara suresindeki faizin de bu kapsamda ele alınması gerektiği belirtilir.⁶⁴² Sahabeden Üsâme ve İbn Ömer'in fazlalık faizini diğer bir ifadeyle “*riba'l fadl*” i haram saymadıkları, bu faizi haram sayanların Kur'an ile değil, hadislerle hüküm verdikleri ifade edilir.

Fazlalık faizi, sedd-i zeraî sebebiyle haram sayılmıştır. *Menâr* tefsirinde faizle ilgili hükümler, İbn Kayyim'in (ö.1350) görüşleriyle aktarılmıştır. Buna göre, faiz celî (nesîe) ve hafî olarak ikiye ayrılır. Celî faiz, büyük zararından dolayı asıldır, hafî faiz ise celî faize sebep olma ihtimalinden ötürü dolaylı yasaklamadır. Terk edilmediği takdirde Allah ve Resül'ün harp açtığı faiz, nesîe faizidir; harama giden yolları kapatma kabilinden olan fazlalık faizi değildir. Tüm ribâ çeşitleri aynı kefeye koyulup yasaklanamaz, Hz. Peygamber'in ribâyâ dair yasakları nesîe ribasından sakındırma amacına yöneliktir. Zaruret halinde ve ihtiyaç sebebiyle bu tip haramlar mübah sayılabilir.⁶⁴³

Reşîd Rızâ, Kahide'ki Dar'ül Ulûm kulübünde, İslam Bankası kurmaya dair toplantı yapıldığını; kimi alimlerin faizli işlemin her türüne karşı çıkıp aşırı tepki verdiğini, kimisinin riba'l fadlın yasaklanmaması gerektiğini savunduklarını, ancak hiçbirinin muhatapları ikna edemediklerini aktarır. Kendisinin bu toplantıda yaptığı konuşmaya göre cahiliyye (nesîe) ribâsı kesin olarak yasaklanmıştır. Rib'âl fadl da sahih sünnetle yasaklanmıştır. Konuya iki açıdan yaklaşır, ilk olarak İslam'ın faiz yasağının beşeriyetin hayrına olduğunun altını çizer. Faiz işlemi yapmayan toplumların medeniyet açısından geri kalacaklarına dair düşüncenin ise tamamen yanlış olduğunu belirtir. Faizin tamamen terk edildiği bir toplumda; merhametin, yardımlaşmanın, erdemin temel olacağını, İslam medeniyetinin çıkarı ve insanlık için en faziletli yolun bu olduğunu ifade eder.⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ *Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar.* (el-Bakara 2/275)

⁶⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/957.

⁶⁴² Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/122.

⁶⁴³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/122-126.

⁶⁴⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/129.

İkinci cihetten konuyu değerlendiren Reşid Rızâ'ya göre, kendi çağında Müslümanların halini dikkate alarak düşünmek gerekir. Şöyle ki; Kur'anî ilkelere sadık olarak yönetilen devletler olsa, pek çok insan faize ihtiyaç duymaz. Çağında Kur'an'ın hükümlerine karşı çıkanlara engel olacak, en azından onlara muhtaç olmayacak güçlü İslam devletlerinin olmadığını, dünyanın kontrolünün materyalist toplumların elinde olduğunu vurgular. Gücü elinde tutup, toplumları kendilerine muhtaç bırakan Avrupa karşısında, ülkenin servetini ve bağımsızlığını korumak için başvurulmuş faizli muamelenin mubah olup olmadığını, Mısır'da pek çok kişinin sorduğunu, ifade eder. Bu soruları, İslam'ın Müslümanların maslahatına uygun hüküm verdiği ilkesini gözeterek iki açıdan cevaplar. İlk olarak, yaşadığı çağda mukallitlerin çok olduğunu dile getirir, bahsi geçen ve zaruret olarak ifade ettiği zorluklardan, halkın sınıksız taklit ettiği İmam Şafii (ö. 820) ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 767) de caiz saydığı hile-i şer'iyye ile kurtulunabileceğini belirtir. Buna örnek olarak da Osmanlı sultanlarının emriyle açılan Ziraat bankasını ve faizli işlemlerini verir. İkinci olarak; basiret sahibi, dindeki hükümleri araştıran ve hile-i şer'iyyeyi caiz görmeyenlere, Kur'an'ın kolaylaştırma ve zorluğu kaldırma ilkesini hatırlatır. Haramların ikiye ayrıldığını, zatî itibarıyla kötü ve zararlı olan şeylerin kesin haram kılındığını, nesîe ribâsının da bu gruba dahil olduğunu düşünür. Bu tip haramlar zarurette mübah olur ki nesîe ribâsının zarureti olamaz.⁶⁴⁵ Diğer haram türü ise "ligayrihi haram"dır, fazlalık ribası bu türdendir ve kesin haram olan faize sebep olmasın diye yasaklanmıştır. Zaruret halinde bu tür faiz caiz görülebilir. Şartlar ve toplumun zarureti, ulu'l emr⁶⁴⁶ tarafından toplumun farklı kesimlerinin düşünceleri de alınarak belirlenir.⁶⁴⁷

Menâr tefsiri, el-Bakara 2/275. ayette geçen faizin de nesîe ribâsından ibaret olduğunun altını çizmiş, bu ayetlerin Âl-i İmran 3/130. ayet ile yasaklanan faiz türüne hamledileceğini belirtmiştir. Bu ayetlerin cahiliye döneminde tefecilik yapan Müslümanlar hakkında nazil olduğu ifade edilmiştir. Abduh'a göre, Allah'ın yasakladığı faiz, kat kat artan borçluyu mağdur duruma düşürüp, alacaklıya haksız kazanç sağlayan nesîe ribâsıdır. Kendi çağında Batılılaşmış, modern okullardan mezun olmuş bazı kimselerin Müslümanların ekonomik güçlerini kaybetmesini, yabancı ülkelere muhtaç

⁶⁴⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/129.

⁶⁴⁶ Ulu'l emr Reşid Rızâ'ya göre, önde gelen alimler, öğretmenler, hakimler, tacirler, mühendisler, doktorlar, tüccarlar, ziraatla uğraşanlar gibi toplumda söz sahibi olan şûra yetkinliğindeki kişilerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 5/210-215.

⁶⁴⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/130.

kalmalarını, Batılı toplumlarla rekabet edememelerini faiz yasağına bağladıklarını vurgular. Bu kişilere göre, Müslümanların geri kalmasının tek nedeni dinleridir. Abduh bu iddiaların bir vehimden ibaret olduğunu belirtir, zira yaşadığı dönemdeki Müslümanların kazanç sağlayan işlerde dini, ölçü almadığını düşünmektedir. Ayrıca Müslümanlar velev ki dinleri sebebiyle faizi bıraksalar diğer geri kalmışlıklar ne ile açıklanacaktır? Ona göre geri kalmışlık dinin yasakları sebebiyle değildir, Müslümanların dinlerini unutup, atalarının geleneklerini din gibi yaşamaları sebebiyledir. Bu yüzden bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını, ümmetin İslam'la yükseldiğini; onu terk ile de alçaldığını ifade eder.⁶⁴⁸

Abduha göre, faizin haram kılınmasının, dinin kusuru gibi görülmesi cehalettir. Şayet Müslümanlar dinin faizle ilgili emrine sarılsaydı kendi kendisine yeterdi. Eskiden Müslümanlar, faiz konusunda daha hassastı ancak hile-i şer'iyye yoluyla faizin uygulamaları artmıştır. Faiz, sosyal adaleti zedeler, insanlığı bencillığe sürükler, servet sahipleri ile fakirler arasındaki uçurum, sosyal krizlere dönüşebilir. Nitekim işçi grevleri de bu durumun göstergelerinden biridir. Faiz sebebiyle bütün beşeriyetin servetinin üç beş kişide toplanıp, diğerlerinin onlara muhtaç olmasının zararları, Batı'ya meftun olup dini kınayanlarca da bir gün anlaşılacaktır.⁶⁴⁹

Menâr tefsirine göre, hükümlerin; Kur'an'a dayalı kesinlik ifade eden bir hüküm mü yoksa içtihat ya da ahad hadise dayanan hüküm mü olduğu belirlenmelidir. Tefsirde, fakihlerin faiz saydıkları birçok hükme, insanların çoğunun hatta bazı fakihlerin bile uyamadığı ifade edilmektedir. Abduh, bu yüzden gerçek faizle hafi faizin arasındaki farkın gözetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Başkasına çalıştırmak için para verip, kârdan belli hisse almanın da faize girmediğini ifade eder. Zira bu işte hem çalışan için hem de mal sahibi için fayda vardır. Faizde, borçlunun muhtaçlığından faydalanarak sırf daha fazla para kazanmak için muhataba zarar veren bir durum varken; kârdan hisse almakta böyle bir zararın söz konusu olmadığını dile getirir. Bu iki işlemin ilahi adalet tarafından eşit sayılamayacağını iddia eder.⁶⁵⁰

Hak Dini Kur'an Dili ile *Menâr* tefsirinin ribâ hakkında görüşlerini değerlendirecek olursak; Elmalılı, faizin ve faizli işlemin her türünün haram olduğunu ifade etmektedir. Sadece zaruret halinde hile-i şer'iyye kabilinden yoksul ve muhtaçlara bu tür

⁶⁴⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 3/105,106.

⁶⁴⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 3/107.

⁶⁵⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 3/113-117.

uygulamaların söz konusu olduğundan bahseder. Fakat nesîe (cahiliyye) ribâsı ile sünnet (ribâ'l fadl) ribâsını hüküm açısından ayrıma tabi tutmaz, ikisinin de yasak olduğunu belirtir.⁶⁵¹ *Menâr* tefsirinde nesîe ribâsının *Hak Dini Kur'an Dili*'nde olduğu gibi kesin bir şekilde yasaklanmış olduğu kanaati dile getirilir. Bu ribâ türünde iki tefsir mutabıktır. Ne var ki *Menâr* tefsiri, tüm faiz çeşitlerinin aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini savunur. Faiz celî/ nesîe ribâsı ve hafî/ fazlalık ribâsı olarak ikiye ayrılmalıdır. Kur'an nassı ile sabit olan nesîe ribâsının kesin olarak yasaklandığını, böylece ferdin ve toplumun mâli zarardan ve bozulmadan korunduğunu ifade eder. Ribâ'l fadl türünden faizin ise sedd-i zeraî ilkesi icabınca nesîe ribâsından sakındırma amacına yönelik yasaklandığı belirtilir. Zarara giden yolların kapatılması amacıyla yasaklanan fazlalık faizinin, zaruri durumlarda caiz olabileceği iddia edilir. İki tefsir arasındaki en önemli ayrım da bu konudaki görüşleridir.

Menâr tefsiri müellifleri, yaşadıkları dönemdeki İslam toplumunun, ekonomik olarak faizli işlem yapan Batı toplumlarına muhtaç olduklarını, onların sömürüsü olmamak için onlardan daha güçlü bir ekonomiye sahip olunması gerektiğini dile getirir. Mevcut şartların buna uygun olmaması sebebiyle ulu'l emr devreye girmeli, zaruretleri ve Müslümanların ihtiyaçlarını belirlemelidir.⁶⁵² Bu bakış açısıyla *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin ribâyâ dair görüşlerinden ayrılan *Menâr* tefsiri, fazlalık ribâsının ihtiyaçlar ve zaruretler gerekli kılsa caiz olduğunu; çağın da bunu gerekli kıldığını ifade etmektedir. Oysaki Elmalılı ayırım yapmaksızın tüm faiz türlerinin yasaklanmış olduğunu belirtmiştir. *Menâr* müelliflerinin bu düşünceleri pratik hayatta verdikleri fetvalarda da göze çarpmaktadır. Mesela Abduh ve Reşîd Rızâ, Mısır Posta İdare'sine para yatırılıp elde edilen kârın kullanılmasının, zulme sebebiyet vermeyeceği için caiz olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁵³ Görünen o ki *Menâr* tefsiri nesîe ribâsı dışındaki faizleri mübah saymakta, bankalardaki faizli işlemleri ekonominin ve gelişmenin bir şartı addetmektedirler. Bu sistemin, nesîe ribâsına dönüşebileceğini gündemlerine almamaktadırlar.⁶⁵⁴

Sonuç olarak, faiz Kur'an'da açık bir şekilde haram kılınmıştır. Hadislerle de desteklenen bu yasaklamanın insana ve topluma zarar verdiği ortadadır. Zira başkasının muhtaçlığı üzerinden rant elde etmeye çalışmanın savunulacak bir tarafı yoktur. Ribâyâ, Abduh ve

⁶⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/952-976.

⁶⁵² Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 3/105-117; 4/122-129.

⁶⁵³ Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, 328.

⁶⁵⁴ Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, 335.

Reşîd Rızâ'nın da ifade ettiği gibi “Zülüm şartlarının oluşmaması kaydıyla” bir ayrımla cevaz vermenin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira günümüzde bankalardan üretim faizi alanların, küçük tasarruf sahiplerini zor duruma düşürdüklerinin gözlemlenebilir bir durum olduğu ifade edilmektedir.⁶⁵⁵ Dolayısıyla bize göre ister doğrudan yasaklansın ister sedd-i zerâi kapsamında yasaklansın faizin her türü zulme sebebiyet verebilir. Faizi, ekonominin gelişmesi ve toplumun kalkınması için mecburi bir parametre olarak görmenin doğru bir yaklaşım olmadığını düşünüyoruz. Bunun yerine alanın uzmanları tarafından faizsiz alternatif sistemler üretilebilir, faizsiz bir ekonomi inşa etme çabası gösterilebilir. Ancak bu çalışmalar da mevcut sistemde işe yaramazsa, o zaman zaruretlar ve ihtiyaçlar ışığında faiz konusunun yeniden değerlendirilebileceği kanısındayız.

3.4. İnanç Özgürlüğü ve İrtidat

İnsan hakları olgusu, modern dünyanın Batı menşeli bir söylemi olarak ilk defa on altıncı yüzyılda devlet otoritesine karşı, bireyi koruma amacına yönelik ortaya çıkmıştır.⁶⁵⁶ Tabii hukuk doktrininin⁶⁵⁷ de etkisiyle insanın, bazı temel ve devredilmez haklarla dünyaya geldiği kabul edilmiştir.⁶⁵⁸ Tabii hukuk, 1776'da ilan edilen, insanların doğuştan eşit yaratıldığı fikrini savunan Virginia Haklar ve Bağımsızlık Bildirisi ve tüm dünyada yankı bulan 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde de etkisini göstermiştir. Bu bildiri ile özgürlük, “başkasına zarar vermeyen her şey” olarak tanımlanmıştır.⁶⁵⁹ Din ve inanç özgürlüğü kavramı ise ancak on sekizinci yüzyılda gündeme gelmiştir.⁶⁶⁰ Ne var ki bu hakların ilan edilmiş ya da tanımlanmış olması Batı'da bu hakların insanlara

⁶⁵⁵ Dalgın, “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”, 107.

⁶⁵⁶ Etem Çalık, “İnsan Hakları Meselesinin Gelişimi ve Siyasî ve Sosyal Faktörlerle İlişkisi”, *Eğitim ve Toplum* 6/16 (2017), 48.

⁶⁵⁷ Tabii hukuk doktrini, kökeni antik çağa dayandırılan, Orta Çağ Avrupa'sında geniş bir etki alanı yakaladıktan sonra, gerileme dönemine girmişken on sekizinci yüzyılda “insanın doğuştan bazı temel haklarla doğduğunu, devletin bu hak ve hürriyetlere dokunamayacağı” söylemiyle yeniden canlanan ve gelişen bir hukuk düşüncesidir. Ayırtılı bilgi için bkz. Abdülsamet Güller, “Tabii Hukuk Anlayışının Klasik ve Modern Dönem Görünümleri Üzerine Bir Karşılaştırma”, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/2 (2021), 1284-1314.

⁶⁵⁸ Gündüz Aslan, “İnsan Hakları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/327.

⁶⁵⁹ Mustafa Yayla, *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 16-18.

⁶⁶⁰ Muhterem Dilbirliği, “İnsan Hakkı Olarak, Din ve Vicdan Özgürlüğünün Sosyolojik ve Felsefi Gelişimi: Tarihi Süreçte Din ve Vicdan Özgürlüğüne İlişkin Ortaya Çıkan Modeller”, *Adalet Dergisi* 66 (2021), 689.

tamamıyla tanındığı anlamına gelmemektedir.⁶⁶¹ Modern çağdaki kavramlarla ifade edilen haklar ve özgürlükler söylemi, İslam'ın dinî metinlerinde doğrudan yer almamakla birlikte; Kur'an'da insan hakları doktrininin fikrî esasları ve temel ilkeleri⁶⁶² yer almaktadır. Ayrıca İslam kültüründeki uygulamalar, Müslümanların insan haklarına dair zengin bir birikiminin olduğunun göstergelerindendir.⁶⁶³

Batı'da insan hakları ve inanç özgürlüğü bağlamındaki tartışmalar, ilk olarak kilisenin otoritesine karşı seküler bir başkaldırı olarak başlamış, din ve özgürlük birbirinin karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Modern dönemdeki bazı İslam alimleri Batı'da bildiriler ile ilan edilip kavramlaşan bu olguları “Asırlar önce İslam zaten bu hakları verdi” şeklinde savunmacı bir üslupla ele almaktadırlar. Batı ise çeşitli vesilelerle İslam'da insan haklarının olmadığını dile getirmektedir.⁶⁶⁴

İslam'da düşünce ve inanç özgürlüğünün olmadığına dair söylemler, mürtede yaşam hakkı verilmemesi iddiası üzerinden dile getirilmektedir.⁶⁶⁵ Bu yüzden biz de bu başlık altında Elmalılı, Abduh ve Reşid Rızâ'nın mürtedin durumu ile ilişkilendirilen ayetlere bakış açılarını, hak ve özgürlükler çerçevesinde nasıl ele aldıklarını inceledik. Müfessirlerin fikirlerini vermeden önce ana hatlarıyla irtidat, mürtet kavramlarını ve mürtet için fakihlerce ön görülen cezayı gözden geçirmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

İrtidat, fıkıh terimi olarak dinden dönmeyi; mürtet ise kendi iradesi ile dinden çıkan Müslüman kişiyi ifade eder.⁶⁶⁶ Klasik dönem İslam hukukçuları dinden dönen erkeğin idamı konusunda görüş birliğindedir. Hanefî fakihlerine göre mürtedin idamının illeti, isyan veya savaştır. Bu haller de erkeklere mahsus olduğu için irtidat eden kadın öldürülmez.⁶⁶⁷ Çağdaş dönemde ise irtidat cezası konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kimi alimler bu cezayı tümünden reddederken kimileri ta'zir cezası

⁶⁶¹ Mesela Avrupa'da her ne kadar yasaklanmış olsa da köle ticareti 20. yüzyılın başına kadar devam etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Selçuk Koca, *Uluslararası Hukukta Kölelik, Köleleştirme Suçu ve İnsan Ticareti* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 25.

⁶⁶² Bkz. el-Hucurât 49/13; el-İsrâ 17/70; Âl-i İmrân 3/195;

⁶⁶³ Recep Şentürk, “İnsan Hakları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/327.

⁶⁶⁴ Ali Köse, “İnsan Hakları”, *Köprü* 96 (2006), 11.

⁶⁶⁵ İsmet Macit, *Düşünce, İnanç ve İfade Özgürlüğü Kapsamında Mürtedin Yaşama Hakkı (Siyasi Suç Ekseninde İrtidat)* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 102.

⁶⁶⁶ Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 113; İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/35/91.

⁶⁶⁷ Yaşar Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü* (Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2000), 91.

kapsamında ele almaktadır.⁶⁶⁸ Mürtedin cezası ile ilgili hükümlerin dayandığı ayet şöyledir:

*“İçinizden her kim dinden dönüp de kâfir olarak ölürse dünyada ve ahirette yaptığı amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennem dostları da bunlardır ve orada onlar ebedi kalacaklardır.”*⁶⁶⁹

Elmalılı ayetin yorumunda, irtidat edip tövbe etmeyen kişinin, dünya ve ahiretle ilgili tüm çabası ve mesaisinin heba olacağı; aynı zamanda hayat hakkının da olmayacağını belirterek klasik dönem fıkıh ulemasının çizgisinde, mürtedin hayat hakkının bulunmadığı kanaatini dile getirmiştir.⁶⁷⁰

Menâr tefsirinde de ayet mürtedle ilişkilendirilir ve mürtedin durumuyla ilgili müstakil bir başlık altında konu ele alınır. Abduh’a göre imanı bırakıp küfre dönüş, beyni ve kalbi hastalandıran bir beladır ve bu şekildeki insan, ölü olmasa dahi ölü mesabesindedir. Ruhü, kalbi küfrün karanlığında kararır ve eski amelleri zayi olur. Hem dünyasını hem ahiretini kaybeder. İslam’dan dönen kişi aynı zamanda Allah’a ortak koşmamayı, gayb ve ahiret hayatına inanmayı ve salih ameli de bırakmış demektir. Bu üç prensibi terk etmek normal bir insanın işi olamaz ancak kötü ruhlu insanlar, kavrayıp kabul etikleri bu ilkelerden vazgeçebilir.⁶⁷¹

Hak Dini Kur’an Dili ve *Menâr* tefsirinde de el- Mâide 4/54. ayette geçen “...sizden kim dininden dönerse...” ayeti Hz. Peygamber döneminde ve Hz. Peygamber’in vefatından sonra yaşanan irtidat olaylarıyla irtibatlandırılmış ve bu olaylar tek tek sıralanmıştır. Hz. Ebubekir dönemindeki ridde olaylarına da değinen müfessirler o dönemde dinden dönenler ve zekât vermeyenlerle savaşmayı dönemin siyasal şartlarına bağlamışlardır.⁶⁷² Elmalılı’ya göre irtidat sonucu uygulanan cezalar, salt bir fertle ilgili değildir, toplumun düzenini kaçırarak cinsten durumlarda söz konusu olmuştur. Burada Elmalılı, her ne kadar mürtet için uygulanacak cezalarla ilgili fikir beyan etmese de bu yorumu, onun ferdin irtidadı ile toplumda anarşiye sebebiyet verecek irtidadı ayırdığı gibi bir izlenim uyandırmaktadır.

⁶⁶⁸ Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2020), 261-273.

⁶⁶⁹ el-Bakara 2/217.

⁶⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/759.

⁶⁷¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 2/317.

⁶⁷² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1715-1721; Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/435-440.

Menâr tefsirine göre mürtedin katledilmesine dair herhangi nass yoktur. Tefsirde sahih hadis olarak zikredilen “Dinini değiştireni öldürünüz.”⁶⁷³” emrinden hareketle cumhurun dinden dönenin öldürüleceğine hükmettiği ancak sünnetle ayetin neshinin ihtilaflı bir mesele olduğu belirtilmektedir.

Hz. Ebubekir dönemindeki ridde olaylarındaki dinden dönenlerle savaş meselesi, sahabenin şahsi içtihatlarına dayanmaktadır. Buradaki savaş, ahitlerinde durmayan toplumun düzenini bozan kabilelere karşı savaştır yoksa münferit dinden dönme ile ilgili değildir.⁶⁷⁴ Reşid Rızâ’ya göre Kur’an’da mürtedin katledileceğine dair bir ayet yoktur. Ayrıca “Eğer onlar size zarar vermez, size savaş açmayıp barış teklifinde bulunurlarsa Allah, onlara saldırmanız için size yetki vermemiştir.”⁶⁷⁵ ayeti gereği yönetime karşı itaatsizlik yapmayan mürtet öldürülemez. Yani barışçı olan ve İslami yönetime baş kaldırmayanlar öldürülmezler. Sahabe, irtidat edenlerle yalnız dinden döndükleri için değil, devleti parçalamaya yönelik isyanlarından dolayı savaşmışlardır. Hz. Peygamber döneminde ise bazı Yahudiler ve müşrikler Müslüman olduklarını söyleyip sonra irtidat ediyorlardı. Bu şekilde Müslümanlar aleyhine yaptıkları propagandaların gerçekçi olmasını istiyorlardı. Hadisteki dinden dönenleri öldürme emri de bu gibi siyasi kargaşaya sebebiyet verecek durumları önlemeye yöneliktir yoksa insanların inançları konusunda bir baskı uygulamak amacıyla değildir. Ferdî planda herkes, inancında özgürdür ve dinden dönene manevi olarak hoşnutsuzluk belirtmek dışında maddi bir yaptırım uygulanmaz.⁶⁷⁶

Menâr tefsiri, herhangi hile ve aldatma olmaksızın dinini terk edenlerin durumunun ne olacağı sorusuna da cevap verir. Bu durumdaki kişilerin bir menfaat için o dine girdiğini o menfaati sağlayamayınca da çıkmış olabileceği dile getirilir. Buna göre Hz. Peygamber’in mürtedi öldürme emri, insanların kafasını karıştırmak için inanmış görünüp sonra dinden döndüğünü söylemek suretiyle toplumun huzurunu kaçırp, kargaşaya sebebiyet verenler içindir.⁶⁷⁷

⁶⁷³ Buhârî, “Cihad”, 149.

⁶⁷⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/320-324.

⁶⁷⁵ en-Nisâ 4/90.

⁶⁷⁶ Reşid Rızâ, “Din Hürriyeti ve Mürtedd’in Öldürülmesi Meselesi”, çev. Hikmet Zeyveli, *Kelime Dergisi* 15 (1987), 38-41.

⁶⁷⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 3/333-335.

İki tefsiri mukayese edecek olursak, *Hak Dini ve Kur'an Dili* tefsirinde doğrudan mürtedin durumu ile ilgili fikhî açıklamalara yer verilmemiştir. Ancak ilgili ayetin⁶⁷⁸ tefsirinde dinden dönenin cezası olarak hayat hakkının elinden alınması zikredilir.⁶⁷⁹ Bununla birlikte Hz. Ebubekir döneminde yaşanan Ridde olayları aktarılırken bu savaşın ferdî bir dinden dönme ile sınırlı olmadığı, toplumun huzurunu ve birliğini bozan hareketleri içerdiği dile getirilir.⁶⁸⁰ Bu durum da bize, Elmalılı'nın mürtedin durumunu, toplumda kargaşaya sebebiyet veren siyasi olaylar bağlamında ele aldığını, düşündürmektedir.

Ayrıca Elmalılı, "...dinde zorlama yoktur..."⁶⁸¹ ayetinin tefsirinde, zorlamanın hiçbir konuda dinde olmadığı anlamına geldiğini belirtmiştir. Zorlama sonucu ortaya çıkan imanın muteber bir iman olmadığına, imanın sahih olması için rızanın ve seçme hürriyetinin olması gerektiğinin altını çizmiştir. "*Eğer Allah dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi birlikte iman ederlerdi. Hal böyleyken sen mi inansınlar diye, insanları zorlayacaksın?*"⁶⁸² ayetini delil göstererek, dine girmek için kimseye zorlama ve baskı yapılamayacağını ifade etmiştir.

Hak Dini Kur'an Dili tefsirine göre, herkes dinini serbestçe seçme hakkına sahiptir. İslam hükümlerinin uygulandığı yerlerde, müşrikler de Ehl-i kitap da anlaşmaları bozmamak ve cizye vermek kaydıyla dinlerini özgürce yaşayabilirler. Fakat kendi özgür iradesi ile Allah ve Resulüne iman ettikten sonra dinden dönen kişi, tövbe etmezse cezalandırılır. Bu durum bir zorlama değildir, anlaşmayı bozmasının karşılığında zorunlu bir sonuçtur. Değerlendirmelerinden yola çıkılarak, Elmalılı'nın gerek bireysel gerek toplumsal plandaki irtidat eyleminin, cezalandırılmasını öngördüğü söylenebilir. Fakat tefsirinde bu cezanın ayrıntılarına ve hangi şartlarda uygulanacağına dair tafsilatlı bir açıklamaya rastlayamadık.

Menâr tefsirinde ise dinden dönen kişi, dünyadaki amellerini de ahiretteki mükafatları da kaybetmiş olur ve böylece ölmese dahi ölü gibi olmuştur. Abduh'un bu yorumu bize, mürtedin öldürüleceğine dair fikhî hükmü mecazî manada anladığını düşündürmektedir.⁶⁸³ Nitekim Reşid Rızâ da *Mecellet'ül Menâr*'daki bir fetvasında

⁶⁷⁸ el-Bakara 2/217.

⁶⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/759.

⁶⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1718.

⁶⁸¹ El -Bakara 2/256.

⁶⁸² Yûnus 10/99.

⁶⁸³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 2/317.

Kur'an'da mürtedin öldürüleceğine dair bir ayetin bulunmadığını dile getirmekte, barışı bozmadıkları halde sırf dinden dönmek sebebiyle öldürmenin caiz olmadığını ifade etmektedir.⁶⁸⁴ Ayıca Rızâ, *Menâr* tefsirinde sahih hadis olarak değerlendirilen “Dinini değiştireni öldürünüz”⁶⁸⁵ ifadesi ile, İslam'ın inanç konusunda kimseye baskı yapmadığı iddiasının çelişip çelişmeyeceğine dair de soruya cevap verir. Reşid Rızâ'ya göre burada öldürülmesi emredilenler İslam toplumunun huzurunu bozan, insanları kışkırtarak terör olaylarına karışan kimselerdir. Dönemin siyasi durumuna göre emredilen askerî-siyasi bir gerekliliktir.⁶⁸⁶ Abduh'a göre ise ilgili hadis, insanların kalbine şüphe atarak onları İslam'dan döndürmek için tuzak kuranlar için geçerlidir. Hadisi bu şekilde anlamak, dinde zorlamanın olmadığına dair ayetlerle daha uyumlu olacaktır.⁶⁸⁷ Görünen o ki Abduh ve Reşid Rızâ dinden dönmeyi sadece bir ferдин kendi halinde inanç değiştirmesi olarak değil, toplumda kargaşa ve anarşiye sebebiyet verecek bir siyasi olay olarak değerlendiriyorlar. Bu durumda *Menâr* tefsirinin müelliflerine göre, bir kişi sadece dininden döndüğü için öldürülemez. İnsanlar inançlarını yaşamada toplumsal barışı tehdit etmedikleri sürece özgürdürler. “...Ancak Mescid-i Haram'ın yanında antlaşma yaptıklarınız başkadır. Onlar size karşı dürüst olduğu sürece, siz de onlara dürüst davranın.”⁶⁸⁸ ayeti de bu duruma delil olarak gösterilmiştir. Ne zaman ki dinden dönme, başkalarını ya da toplumu olumsuz yönde etkiler o zaman siyasi bir gereksinim olarak bu kimselerle savaşılabılır. Bu savaş tamamen İslami düzenin bekasını korumaya yöneliktir, yoksa insanların din ve inanç özgürlüğünü kısıtlama amacına matuf değildir.⁶⁸⁹

Değerlendirmek gerekirse, klasik fıkıh uleması mürtedin cezasının ölüm olduğu konusunda hemfikirdir.⁶⁹⁰ Ancak dinden dönenin ölüm cezasına çarptırılması konusuna itiraz eden çağdaş yazarlar⁶⁹¹ dahi, söz konusu vatana ihanet ve devletin düzenini bozmak

⁶⁸⁴ Rızâ, “Din Hürriyeti ve Mürtedd'in Öldürülmesi Meselesi”, 39.

⁶⁸⁵ Buhârî, “Cihad”, 149.

⁶⁸⁶ Rızâ, “Din Hürriyeti ve Mürtedd'in Öldürülmesi Meselesi”, 40.

⁶⁸⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/320.

⁶⁸⁸ et-Tevbe 9/7.

⁶⁸⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*, 4/321-324.

⁶⁹⁰ Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku*, 256.

⁶⁹¹ Mesela Kaşif Hamdi Okur, mürtedin öldürülemeyeceğine dair hükmü, değişmez bir fikhî hüküm şeklinde anlamının İslam'ın inanç özgürlüğüne dair temel düşüncesiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi* 1/1 (2002), 344-364. Hayri Kırbasoğlu ise mürtedin öldürülmesine dair rivayetin isnad ve metin açısından problemli olması sebebiyle bilgi bakımından kesinlik içermediğini düşünmektedir. Kırbasoğlu'na göre ölüm gibi geri dönüşü olmayan bir cezada zan delil olamaz. Bkz. Hayri Kırbasoğlu, “İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”, *İslâmiyât* 5/1 (2000).

olunca bu cezayı makul karşılamaktadırlar. Bu şekliyle klasik ve çağdaş yaklaşımların aynı doğrultuda fikir beyan ettiği söylenebilir.⁶⁹² Yine Hanefi mezhebinde kadın savaşılamayacağı için idam edilmez.⁶⁹³ Bu da bize mürtedin ölümüne hükmetmenin, dinden dönmeden ziyade kişinin toplumsal barışı tehdit etme potansiyeli ile ilgili olduğunu düşündürmektedir. İrtidat ile ölüm cezasının özdeşleştirilmesi genel olarak tarihte irtidat olaylarının büyük isyanlar eşliğinde gerçekleşmiş olması ile ilgili olabilir.⁶⁹⁴ Mürtet hakkında verilecek hükmün, bütüncül bir yaklaşımla Kur'an'ın ana ilkeleri ekseninde düşünülerek verilmesi daha isabetli olacaktır. Kur'an'da din konusunda kimsenin zorlanamayacağı,⁶⁹⁵ ister inansın ister inkâr etsin herkesin inancında özgür olduğu⁶⁹⁶, Peygamber'in insanlara zorla dini dayatmakla mükellef olmadığı⁶⁹⁷ ve inananın kendi lehine inanmayanın da kendi aleyhine çalışmış olduğu⁶⁹⁸ ifade edilmektedir. Bu ayetlerde kişinin inanma konusunda muhayyer bırakıldığı görülmektedir.

Kur'an'da Müslümanlarla savaşıp onları yurtlarından çıkarmadıkları sürece diğer inanç mensuplarıyla adaletli ve iyilik gözetilerek ilişki kurulması istenmiştir.⁶⁹⁹ Bu ayetlerin sunmuş olduğu hoşgörü ve inanç hürriyeti düşünüldüğünde İslam'ın sadece dinini değiştirdiği için bir insanın ölümüne hükmetmesi çelişkili görünmektedir.⁷⁰⁰ Ayrıca böyle bir hüküm, sırf öldürülmemek için inanmış görünen münafık insanların varlığına sebep olabilir ki bu durum da İslam toplumuna daha çok zarar verebilir. Bunun için din değiştirme cezasının hangi şartlar altında ve kimlere uygulanabileceği konusunun titizlikle mütalaa edilip hükme bağlanması gerektiğini düşünüyoruz. Elbette ki her devlet ve sistem kendi düzenini bozan, anarşiye sebebiyet veren, fitne çıkaran oluşumları engeller ve bu durumu ortadan kaldırmak için savaşır. İslam'ın da bu durumların gerçekleştiği zeminlerde, toplumu ifsat eden mürtetle savaşılmasını ön görmüş olması, gayet anlaşılır bir durumdur. Söz konusu durumu, kişinin ya da toplumun din ve inanç özgürlüğü üzerinden değerlendirmek doğru bir yaklaşım olmasa gerekir.

⁶⁹² Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku*, 273.

⁶⁹³ Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, 89.

⁶⁹⁴ Maaşallah Turan, "İslam'da İrtidat Sorunu ve Yol Açılabileceği Psiko-Sosyal Problemler (Takiyye, Nifak Örneği)", *Kadim Akademi* 2/1 (2018), 9.

⁶⁹⁵ el-Bakara 2/256.

⁶⁹⁶ el-Kehf 18/29.

⁶⁹⁷ el-Gâşiye 88/23.

⁶⁹⁸ Yûnus 10/108.

⁶⁹⁹ el-Mümtebine 60/8.

⁷⁰⁰ Ahmet Özdemir, *Tefsîru'l Menâr'ın Had Cezalarına Yaklaşımı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 133.

SONUÇ

On dokuzuncu yüzyıl İslam dünyası açısından gerileme, çöküş ve buhranların yaşandığı bir döneme olduğu kadar; yeniden yükselmenin, eski ihtişamlı günlere kavuşmanın yolunun arandığı, bu duruma çözüm üretmek için İslam mütefekkirlerinin yoğun mesai harcadıkları döneme de işaret etmektedir.

Batı'da Modernleşme, yapısı itibarıyla dini olanı dışlayıcı şekilde kurgulanmışken, İslam coğrafyalarında modernleşme teşebbüsleri, dinî bir hüviyete bürünmüştür. Söz konusu duruma, devletin yıkılmasıyla İslam'ın yıkılması arasında özdeşlik kurulmasının sebebiyet verdiğinden bahsedilebilir. Öyle ki önemli temsilcilerinden biri Abduh sayılan İslam modernizminin, çağdaş döneme dair önerdikleri yenilikleri, kökenleri İslam'a dayanan ihya-ıslah-tecdit söylemiyle dile getirmeleri, eylemlerine dini bir meşruiyet zemini arama çabası olarak yorumlanabilir. Böylece olası muhalif hareketlerden de din şemsiyesi altına sığınabileceklerdir. Ne var ki modern dönem ihya-ıslah hareketlerinde temel amaç, dini yaşama karşısındaki sorunları gidermekten ziyade, İslam aleminin Batı karşısında geri kalmışlığına çözüm aramak gibi görünmektedir. Bu durum da onu klasik ihya-ıslah hareketlerinden ayıran önemli bir özellik olarak sayılabilir.

İslam modernizmi ile Elmalılı Hamdi Yazır'ın temsilcilerinden sayıldığı İslamcılık düşüncesi arasında hedefleri açısından bağlantı kurulmuştur. Bu akımların -aralarında farklar bulunsa da- en bariz özelliği, çağdaş dönemin bir çıktısı olmalarıdır denilebilir. Dolayısıyla hem modern hem de modernleştirici etkiye sahiptirler. Başka bir ifadeyle her iki hareket de temelde, büyük bir tehdit olarak görülen Batı karşısında nasıl bir tavır alınması gerektiğine, Müslümanların yeniden güçlenmesi için yapılacak hamlelere kafa yormuştur.

Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Elmalılı Hamdi Yazır da İslam medeniyetinin içinde bulundukları çok yönlü krizin farkında olarak, alim ve mütefekkir payelerinin üzerlerine biçtiği mesuliyetin icabınca, Müslümanların ilerlemesine yönelik hal çaresi aramışlardır. Söz konusu endişenin izlerine ve bu bağlamda çağdaş problemler karşısında yeni/çağdaş çözümler üretme gayretlerine incelediğimiz ayetler çerçevesinde, *Menâr* tefsirinde bariz bir şekilde *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirlerinde ise daha örtük şekilde rastlanılmıştır. Bu durum, -muhtemel görüş ayrılıklarını bir tarafa bırakırsak- *Menâr* tefsirinin bağımsız ve görece daha özgür bir ortamda telif edilmesi; *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin ise devletin otosansürlemesine maruz kalabilme endişesiyle daha temkinli yazılmış olma ihtimalini

aklımıza getirmiştir. Elmalılı'nın tefsirinde dile getirmediği bazı görüşlerine -örneğin devlet yönetimi ile ilgili fikirleri- makalelerinde yer vermesi bu düşüncemizi destekler niteliktedir. Bu durum da içinde bulundukları siyasi şartlardan müfessirlerin etkilendiklerini düşündürmüştür.

Müfessirlerin Kur'an'ın tercümesi konusunda görüşleri de siyasi şartların ve çağdaş akımların tefsirlere yansıdığına dair kanaatimizi güçlendirmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır bizzat gerçekleştirmekle görevlendirildiği Kur'an'ın tercümesi meselesine, dönemin siyasi şartları altında ehil olmayanların eline kalmaması endişesi ile bu işi yapmaya mecbur kaldığını belirtmektedir. "Türkçe Kur'an"ın imkansızlığının altını çizerek dönemin ideolojisinden beri olduğunu, tefsirinde kullandığı veciz dili tercümede tercih etmeyerek de anadilde ibadet, namaz, ezan gibi projelerin bir parçası olmadığını vurgulamak istediği söylenebilir. *Menar* tefsirinde ise Türkiye'de gerçekleştirilen Kur'an'ın tercüme faaliyetine, insanlara dinlerini unutturmaya yönelik siyasi bir proje olduğu için karşı çıkılır. Aslında her iki tefsirde de Kur'an'ın tercümesinin noksansız yapılamayacağı, eksiğiyle yapılsa dahi Kur'an'ın yerine geçemeyeceği dile getirilmiştir. Bu konuda müfessirler hemfikir görünmektedir. Ancak Reşid Rızâ'nın Arap dilini yüceltip, anadilleri itibarsızlaştıran söylemlerle başka dillere tercümeyi şiddetle tenkit etmesi, panislavizm düşüncesinin ve Batı'da cereyan eden milliyetçilik akımının etkisi altında kaldığı izlenimini uyandırmaktadır.

Öte yandan akla neredeyse sınırsız alan açan hâkim çağdaş dünya görüşünden her iki tefsirin de etkilendiği söylenebilir. İki tefsir de akılla naklin, din ve bilimin birbirine zıt olmadığını vurgulamışlardır. Ancak *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde akılla nakil çatıştığında naklin; *Menâr* tefsirinde ise aklın öncelenmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu durum tefsirinde Elmalılı'nın geleneksel çizgiye yakın dururken Abduh'un çağın rasyonel tavrıyla uyumlu fikirler serdettiğini düşündürmektedir. Aslında her iki tefsirde de rasyonalizm ve pozitivistimin etkilerine rastlanabilmektedir. Bu izler bazen fikirlerini dayandırdıkları esas olarak bazen de bu fikri akımlara karşı cevap verme amacına matuf şekilde karşımıza çıkmaktadır. Elmalılı'nın yer yer ayetleri bilimsel veriler ışığında yorumlarken din ile bilimi, birinciye üstün kılma gayretiyle yarıştıran bir üslupla ele alması Batı'ya cevap verme kaygısının göstergelerinden sayılabilir.

Çağdaş akımlar ve modernizmin, farklı oranlarda her iki tefsire toplumsal konularda da etki ettiği tespit edilmiştir. Kadının erkeğe göre konumu meselesinde, iki tefsirin de

erkeğin üstünlüğü ön kabulüne dayalı geleneksel ataerkil zihniyetin etkisinde kaldıkları söylenebilir. Bu bakış açılarıyla uyumlu olarak, “nüşuz” kadına ait bir vasıftır ve erkek “gerekli” durumlarda kadını dövebilir, birden fazla kadınla evlenebilir. Öte yandan nafaka sorumluluğunun bir sonucu olarak erkek, kadının iki katı pay alabilir. Buraya kadar iki tefsir ayrıntıda farklılıklar olsa da hemfikirdir ve ilginç bir şekilde modernizmin bakış açısı onları bu konularda etkilememiş görünmektedir. Kadının yaratılışı konusunda *Hak Dini Kur'an Dili* aynı çizgide kalırken, *Menâr* tefsiri geleneksel söylemdeki kaburga kemiği rivayetini reddederek, “nefs-i vahide”nin tek bir insana ya da cinsiyete değil de bir cinse işaret ettiğini belirterek Elmalılı’dan ayrılır. Yine kadının şahitliği konusunda *Hak Dini Kur'an Dili* kadının eksikliğine vurgu yaparak konuyu açıklarken, *Menâr* tefsiri durumu, kadının o günkü şartlarda ilgi alanı olmayan ticaretle ilgili hususlardaki şahitliği ile sınırlar.

Menâr tefsirinde “şûra” kelimesi doğrudan devlet yönetim şekli olarak parlamenter sisteme işaret edecek şekilde anlaşılmış, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde ise tavsiye niteliğinde bir ahlaki ilke olarak değerlendirilmiştir. *Menâr* müfessirlerince bir Kur'an teriminin, modern çağa ait bir sistem şeklinde anlaşılması; yaşadıkları dönemde yönetim eleştirilerine ve savundukları demokratik yönetime dinden meşruiyet arama çabası olarak okunabilir.

Öte yandan mürtedin durumu hakkında *Menâr* tefsiri hak ve özgürlükler bağlamında konuyu ele alarak sırf dinden döndüğü için kimsenin öldürülemeyeceğini ifade etmiş, *Hak Dini Kur'an Dili* ise sadece siyasi içerikli dinden dönme vakalarında mürtedin öldürülmesi gerektiğini savunmuştur. Ölüm olmasa dahi mürtedin mutlaka cezalandırılması gerektiğini belirtmiştir. Ancak her iki tefsir de mürtedle ilgili cezaları siyasi suç bağlamında değerlendirmişler ve inanç özgürlüğü üzerinden meselenin tartışılmasına karşı çıkmışlardır.

Faiz konusunda ise Elmalılı faizin her türünün haram olduğunu dile getirirken, *Menâr* müellifleri nesîe ribası dışındaki faizleri caiz saymaktadır. Ekonominin gelişmesi ve Batılı devletler tarafından sömürülmemek için bunun bir zaruret olduğunu ifade edilmektedir.

Elde ettiğimiz bu bulgular neticesinde tezimizde üç temel soruya cevap bulduk. İlk olarak yaşadıkları çağ ve modernizm müfessirlere ve dolayısıyla Kur'an yorumlarına farklı konularda ve dozlarda da olsa yansımıştır. *Menâr* tefsirinde modern bakış açısının

kabulde zorlanacağı hissi mucizelerin tevil edilmesi, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde bazı ayetlerin bilimsel yorumlarına yer verilmesi bunun örneklerinden sayılabilir. İkinci soru, aynı çağda fakat ayrı coğrafyalarda yaşamalarının bu sebeple farklı siyasi, etnik, askerî şartlarda olmalarının müfessirlere etki edip etmediğine dairdi. Mısır, Osmanlı hakimiyetinde bir toprak parçası iken sömürü amacıyla işgal edilmiştir. Dolayısıyla Mısırdaki bulunan Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın Osmanlı ile organik bağını eserlerini telif ettikleri dönemde tamamen kopardıklarını söylemek zor görünmektedir. Mısır'da yaşayan *Menâr* müfessirleri ile payitahtta bulunan Elmalılı'ya karşılaştıkları ya da maruz kaldıkları şartların zaman zaman etki ettiğini düşünüyoruz. Kur'an'ın tercümesi konusunda ayrıldıkları hususlarda Elmalılı'nın Cumhuriyet ideolojisinin ülkeye etkisinden, Reşîd Rızâ'nın ise Mısır'da milliyetçilik akımının yaygınlaşması ile ulus devletini anımsatan yapıdan etkilendiği söylenebilir. Son olarak bu etkilerin izleri müfessirlerin yukarıda zikredilen hem teorik hem de toplumsal konulardaki bazı düşüncülerine etki etmiştir denilebilir. Bu etkiler *Menâr* tefsirinde baskın olarak hissedilirken, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde daha az gözlemlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. “Türkçedeki Kur’an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (2012), 232-303.
- Abduh, Muhammed- Rızâ, Reşid. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîrul-Menâr)*. Kahire: Dârü’l-Menar, 4. Basım, 1954.
- Abduh, Muhammed Abduh b Hasan Hayrullah. *Tefsirü’l-Kur’ani’l-Kerim: Tefsiru cüz’i Amme*. Kahire: Cem’iyyetü’l-Hayriyyeti’l-İslamiyye, 1322.
- Abduh, Muhammed Abduh b Hasan Hayrullah. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.
- Acar, H. İbrahim. “Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar”. *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 189-220.
- Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışıyla İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Akdemir, Salih. “Tarih Boyunca Kur’an-ı Kerim’de Kadın”. *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997).
- Aktan, Hamza. “Miras”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Aktay, Yasin. “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”. *Milel ve Nihal* 5/2 (2008), 43-73.
- Albayrak, Halis. “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı”. 152-168. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Alperen, Abdullah. “Muhammed Abduh’a Göre İslami Yenileşme ve Temel Dinamikleri”. *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 2 (2021), 27-50.
- Altıntaş, Ramazan. “Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 97-130.
- Altıntaş, Ramazan. “Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların ‘İhyacı’ Tepkisi/Cevabı: ‘Muhammed Abduh’ Örneği”. *Eskiye* 7 (2007).
- Altun, Fahrettin. *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Altıntaş, Halil. *Kur’ân’ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Amir, A.N. vd. “Muhammed Abduh’un Moderniteye Katkısı”. çev. Osman Şahin. *Birey ve Toplum* 3/2 (2014), 223-242.

- Apaydın, H. Yunus. “Şahit”. C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010.
- Arabacı, Caner. “Eşref Edip Fergan ve Sebîlürreşad Üzerine”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*. thk. Tanıl Bora-Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Arpaguş, Hatice K. “Kur’an Perspektifinden Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış”. *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. 20. Ankara: İlim Yayıma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Aslan. “Mu’tezile Rasyonalizmi Üzerine”. *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102.
- Aslan, Abdülğaffar. “Kelâm’da Akıl Epistemolojik Fonksiyonu”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/11 (2001), 95-112.
- Aslan, Gündüz. “İnsan Hakları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Atalay, Orhan. “Kur’an Mealleri Sempozyumu I (Eleştiriler-Öneriler)”. *Kur’an’ın Başka Dillere Çevrilmesi Ekseninde Ortaya Çıkan Tartışmaların Tarihsel Arka Planı*. ed. Ömer Dumlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Atik, Necmi. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Hayatı, Eserleri ve Divançesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Atik, Necmi. “Elmalılı’nın Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri’nin Mukaddimesi’nin Edisyon Kritiği”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (2016).
- Atik, Necmi. “Elmalılı’nın Kendi El Yazması ile Türkçe İbadet Konusundaki Makalesi”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6 (2016), 1-52.
- Atmaca, Gökhan. “Müfessirlere Göre Kavvam Kelimesi -Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında-”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 215-231.
- Aydar, Hidayet. *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur’an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Aydar, Hidayet. “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi-Cumhuriyet Dönemi-”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 71-107.
- Aydın, Hasan. “İslâm Modernizmi: Türkiye’deki Yansımaları ve İşlevleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006).
- Aydın, Mehmet. “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”. *İslâmî Araştırmalar* 4/4 (1990).
- Aydın, Mehmet Âkif. “Ahvâl-i Şahsiyye”. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989.

- Aydın, Zeynel Abidin. “Kur’an’ın Evlilik ve Çok Eşlilik Konusundaki Rehberliği”. *Disiplinlerarası Kadın Çalışmaları II*. ed. Oya Işık. Adana, 2019.
- Bayındır, Servet. “Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 13 (2021), 1-30.
- Berktaş, Fatmagül. “İslam’ın Eşitsizliğe Dayalı ‘Eşitlik’ Söylemi” 6 (2012).
- Berktaş, Fatmagül. “Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye”. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, 2004.
- Berman, Marshall. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 20. Basım, 2019.
- Bilgin, Mustafa. “Hak Dini Kur’ân Dili”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*. ed. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Birinci, Zeliha. *Kadın Konusunda İslâm’a Yöneltilen Eleştirilerin Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu’fî. *Sahihü’l-Buhari*. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1979.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Akıl-Nakil İkilemi Karşısında İslamcı Yaklaşımlar”. *Sabah Ülkesi* 55 (2018).
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Tecdîd, Islah, Reform: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme Fikrinin Farklı Yansımaları”. *Islah: Çağdaş İslâm düşüncesinde Yenilenme ve Değişim*. ed. Büşra Bulut-Lütfi Sunar. İstanbul: İlem Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma: Kimlik, Şeriatın Tatbiki, Din-Devlet İlişkisi, Demokrasi, Toplum Sorunu, Kültür, Milliyetçilik*. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Carullah, Musa. *Kur’an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerin Nurları Huzurunda Hatun*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Otto, 3. Basım, 2018.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Cevheri, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sihah tacü’l-luga ve sıhahi’l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1998.
- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a*. İstanbul: Say Yayınları, 8. Basım, 2018.

- Cleveland, L. William. *Modern Ortadoğu Tarihi*. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Agora Kitaplığı, 1. Basım, 2008.
- Coşkun, İbrahim. “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Pozitivme Karşı Dinî Argümanları”. *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 203-229.
- Coşkun, İbrahim. “Modern Çağda Dine Yöneltilen Eleştiriler ve Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın İslâm İnançlarını Savunusu”. ed. Ahmet Ögke-Rıfat Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- Cündioğlu, Düccane. “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Divan* 2 (1996).
- Cündioğlu, Düccane. “Matbu Türkçe Kur’ân Çevirileri ve Kur’ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu-Bir Giriş Denemesi-”. ed. Mehmet Akif Ersin vd. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Cündioğlu, Düccane. *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi, 1. Basım, 1998.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çalışkan, İsmail. “Elmalılı Hamdi Yazır M.Abdüh’a Neden Kızdı?” ed. Ahmet Ögke - Rıfat Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Çalışkan, İsmail. “Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası”. *Eskiye* 26 (2013), 41-64.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 2003.
- Çeker, Orhan. “Kadının Şahitliği Üzerine”. *Marife* 1 (2001).
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993.
- Çimen, Selim. *İslam hukukunda Faizin İlleti ile İlgili İhtilaflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çüçen. “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, 25-34.
- Dalgın, Nihat. “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010).
- Dede, Fahrettin. *İngiliz İşgali Sonrası Mısır’da Siyasî ve Fikrî Yapılanma (1882-1928)*. Sakarya: Sakarya Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir, Şehmus. *Bilimsel Tefsirin Tarihî Arka Planı*. ed. Mehmet Dağ. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Demircan, Adnan. “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”. *İstem* 2 (2003), 9-32.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav, 19. Basım, 2014.
- Demirel, Tanel. “Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. thk. Tanıl Bora-Murat Gültekingil. İstanbul, 7. Basım, 2016.
- Dilbirliği, Muhterem. “İnsan Hakkı Olarak, Din ve Vicdan Özgürlüğünün Sosyolojik ve Felsefî Gelişimi: Tarihi Süreçte Din ve Vicdan Özgürlüğüne İlişkin Ortaya Çıkan Modeller”. *Adalet Dergisi* 66 (2021), 667-700.
- Doğan, İshak. *Modern dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur’ân’daki Siyasî Kavramlar (Tağut-Şûra-Mustaz’af-Cahiliyye)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. “Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2006), 51-62.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Enver Arpa. “Tefsir’de Çağdaş Akılcı Ekol”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 899-918.
- Erdem, Ekrem. “Kur’ân’da Riba (Faiz) Ayetlerinin Kademeli Nüzulu ve Üslubu: İslam’ın Ticaret, İnfak ve Finans Sistemi Üzerinden Bir İnceleme”. *İslam İktisadî Perspektifinden Faiz*. ed. Taha Eğri - Zeynep Hafsa Orhan. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Erdem, Talha. “Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018).
- Ersöz, İsmet. “Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Ersöz, İsmet. “Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tefsiri’nin Özellikleri”. 169-177. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ersöz, Resul. “Klasik İslâm Modernizmi’nin Kur’ân Yorumlarına Etkisi: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 259-295.
- Ersöz, Resul. “Klasik İslâm Modernizmi’nin Kur’ân Yorumuna Etkisi: Filibeli Ahmet Hilmi ve Mehmet Akif Örneği”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 137-172.
- Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukuku*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı: Meal - Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Esen, Muammer. “Dinî Düşüncede Tecdîd”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2009).

- Esen, Muammer. “Dini Düşünce Tecdit”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2009), 39-52.
- Etem Çalık. “İnsan Hakları Meselesinin Gelişimi ve Siyasî ve Sosyal Faktörlerle İlişkisi”. *Eğitim ve Toplum* 6/16 (2017), 41-68.
- Feroz, Ahmad. *Modern Türkiye’nin Oluşumu*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Kaynak Yayınları, 11. Basım, 2012.
- Frisby, David. *Modernlik Fragmanları*. çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Gökalp, Ziya. *Şiirler ve Halk Masalları: Kızılelma, Yeni Hayat, Atun Işık, Eserleri Dışında Kalan Şiirleri Tenkidli Basım*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 14. Basım, 2019.
- Görgülü, Faruk. “Ebu’l Hasen el-Eş’arî’de Akıl-Nakil İlişkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 51/4 (2015), 145-160.
- Görgün, Tahsin. “Selefi (ci)lik ve Modernizm Üzerine Bazı Gözlemler”. *Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. 73-79. İstanbul: İsar, 1. Basım, 2019.
- Görgün, Tahsin. “Tecdid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Güler, İlhami. “Kur’an’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”. *İslamî Araştırmalar* 10/4 (1997).
- Güller, Abdülsamet. “Tabii Hukuk Anlayışının Klasik ve Modern Dönem Görünümleri Üzerine Bir Karşılaştırma”. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/2 (2021), 1284-1314.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Gürkan, Menderes. “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005).
- Harman, Ömer Faruk. “Kadın (İslâm’da Kadın)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 86-94. İstanbul, 2001.

- Hilderbrandt, Thomas. “Cemaleddin Efgâni ve Muhammed Abduh ‘Yeni Mu’tezilî’ miydiler?” çev. Osman Taşçı. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 654-661.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn. *Tefsirü’l-Kur’ani’l-Azim*. Beyrut: Dârü’l-Kalem, t.y.
- İmâre, Muhammed. *el-A’malü’l-kamile li-İmam Muhammed Abduh*. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirasat ve’n-Neşr, 1979.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı ve Modern Türkiye*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2013.
- İnan, Abdulkadir. *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Tercemeleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.
- İnayet, Hamid. *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*. çev. Yusuf Ziya. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1. Basım, 1988.
- İnce, İrfan. “Ridde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Gazâlî’nin İhyâ ve Islah düşüncesine Genel Bakış”. *Diyanet İlmî Dergi* 47/3 (2011).
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 27-55.
- Kahraman, Yakup. *Türkiye’de Modern Bilincin Oluşumu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kaliber, Alper. “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. thk. Tanıl Bora - Murat Gültekinil. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Kara, İsmail. “Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri”. *Dîvân (Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi)* 24/47 (2019).
- Kara, İsmail. “İslâm Modernizmi ve Akif’e Dair Birkaç Not”. ed. İnci Engünün. İstanbul: İsar, 1997.

- Kara, İsmail. “İslam ve Pozitivizm”. *Bilgi, Bilim ve İslam I-II*. ed. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kara, İsmail. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kara, İsmail. “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara - Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 1. Basım, 2013.
- Kara, İsmail. “Üç Devir Üç Hamdi Efendi”. *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 11-28.
- Karaman, Hayreddin. “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”. *İslâmî Araştırmalar* 5/4 (1991).
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Kaşif Hamdi Okur. “İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi* 1/1 (2002), 344-364.
- Kavak, Özgür. “Klasikten Moderne Tecdîd Fikrinin Değişimi”. *Islah: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme ve Değişim*. ed. Büşra Bulut - Lütfi Sunar. Ankara: İlem Yayınları, 2020.
- Kavak, Özgür. *Modern İslam Hukuk Düşüncesi Reşid Rıza Örneği*. İstanbul : Klasik, 2011.
- Kavak, Özgür. *Reşid Rıza’nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*. ; İstanbul : Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Kavak, Özgür. *Reşid Rızâ’nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Kavak, Özgür. “Reşid Rıza’nın Hayatı ve Eserleri”. *İttihad-ı Osmani’den Arap İsyanına*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kavak, Özgür. “Reşid Rıza’nın Islah Anlayışı ve Davet ve İrşâd Okulu Projesi”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Mürteza Bedir vd. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Kazancı Şenat, Fatma Asiye. “Adetlerin Ayetleşmesi: Geleneksel Kadın Algısının Kur’ân Yorumundaki İzdüşümleri”. *21. Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar: Değişim ve Güçlenme*. ed. Füsun Çoban Döşkaya. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 2010.

- Kevser Kâmil, Ali-Öğüt, Salim. “Çok Evlilik”. C. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Kırbaçoğlu, Hayri. “İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”. *İslâmiyât* 5/1 (2000).
- Kırbaçoğlu, Hayri Mehmet. “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”. *İslamî Araştırmalar* 10/4 (1997).
- Kıyıcı, Burhanettin. “İbn Teymiyye’ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 18 (2010), 110-134.
- Koca. “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 15-70.
- Koca, Selçuk. *Uluslararası Hukukta Kölelik, Köleleştirme Suçu ve İnsan Ticareti*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Koçak, Cemil. “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”. *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası -Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. thk. Tanıl Bora-Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Kolektif. *Kitab-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit: Tevrat ve İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1976.
- Köksal, Asım Cüneyt. “Giriş: Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*. ed. Asım Cüneyt Köksal-Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Köse, Ali. “İnsan Hakları”. *Köprü* 96 (2006).
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed el-Ensârî el-. *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’an*. Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003.
- Kutluer, İlhan. “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”. *Bilgi, Bilim ve İslâm I-II*. ed. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. çev. Boğaç Babür Turna. Ankara: Arkadaş Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Macit, İsmet. *Düşünce, İnanç ve İfade Özgürlüğü Kapsamında Mürtedin Yaşama Hakkı (Siyasi Suç Ekseninde İrtidat)*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Manzur, Ebü’l-Fazl Muhammed b Mükerrerem b Ali el-Ensârî İbn. *Lisanü’l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 24. Basım, 2015.

- Memiş, Nevin. *19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Ekonomik Yapı ve Dış Ticaret*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Merad, Ali. "İslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/167-170. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Mertoğlu, M. Suat. "Tefsîrü'l Menâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/297-299. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Türkçe Kur'an Tartışmaları ve Mısır'daki Yansımaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/38 (2021), 861-912.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "İslam ve Modern Bilim Sorunu". çev. Halil Rahman Acar. *İslamî Araştırmalar* 5/2 (1991).
- Nursî, Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993.
- Okay, M. Orhan-Düzdağ, M. Ertuğrul. "Mehmet Âkif Ersoy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/432-439. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Okumuş, Mesut. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı". *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 79-103.
- Okumuş, Mesut. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Bir Kur'an Mütefekiri: Elmalılı M. Hamdi Yazır*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı'ya Bakmak -Osmanlı Çağdaşlaşması-*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Özdemir, Ahmet. *Tefsîru'l Menâr'ın Had Cezalarına Yaklaşımı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Özel, Recep Orhan. *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abdüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/480-485. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Özervarlı, M. Sait. "Reşîd Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Özgel, İshak. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (2012), 327-362.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

- Özsoy, Ömer. *Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu*. ed. Mehmet Akif Ersin vd. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı-Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği". *Birey ve Toplum* 1/2 (2016), 43-104.
- Öztürk, Mustafa. "Kuran, Tefsir, Kadın". *Dini araştırmalar- Kadın Özel Sayısı-* 19/49 (2016), 65-96.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Öztürk, Mustafa. "Neo-Selefilik ve Kur'an -Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 77.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 195-252.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Geleneğinde Tefsir ve Pozitif Bilim*. ed. Mehmet Dağ. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Paçacı, Mehmet. "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?" *İslâmiyât* 6/4 (2003), 85-104.
- Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır". Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 9. Basım, 1998.
- Rahman, Fazlur. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Rahman, Fazlur. *Ana konularıyla Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu, 1998.
- Rahman, Fazlur. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Rahman, Fazlur. *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*. çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Mehmet Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Rahman, Fazlur. *İslami Yenilenme Makaleler III*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2002.

- Rahman, Fazlur. *İslamî Yenilenme: Makaleler IV*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsirü'l-kebir (Mefatihü'l-gayb)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Gerçek İslâm'da Birlik*. çev. Hayrettin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tarihü'l-Üstazü'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Kahire: Dârü'l-Menar, 1931.
- Rızâ, Reşîd. “Din Hürriyeti ve Mürtedd’in Öldürülmesi Meselesi”. çev. Hikmet Zeyveli. *Kelime Dergisi* 15 (1987).
- Samarrai, Hasib. *Dini Modernizm’in Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Türkiye’deki Takipçileri*. çev. Ali Nar - Sezai Özel. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998.
- Serinsu, Ahmet Nedim. “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Fransızca’yı Öğrenişi Hakkında Bir Hatıra”. *Diyanet İlmî Dergi* 35/2 (1995).
- Seyis, Ali Kemal. *Menâr ve Hak Dini Kur’an Dili Tefsirlerinde Kur’an Kıssaları Üzerinde Yorum Farkları*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Sicistani, Süleyman b Eş’as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-. *Sünenu Ebî Davud*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Smith, Jane I. “Havva: İslamî Kadın İmaji”. çev. Yasin Aktay. *İslâmî Araştırmalar* 6/1 (1992).
- Sönmez, Mustafa. “İhyacılığın Doğuşu ve Bazı Önemli Temsilcileri: Gazali, İbn Teymiyye, Birgivi ve Muhammed İbn Abdulvahhab’ın İhyacı Yönlerine Kısa Bir Bakış”. *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001).
- Sönmez, Mustafa. “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002).
- Subaşı, Necdet. “‘İhya’, ‘Tecdîd’, ‘İslah’ın Modern Kullanımları”. *Tezkire* 33 (2003), 130-153.
- Şahin, Hanifi. “İhya İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”. *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 1-37.
- Şahin, Raşit. “Sanayi Devrimi Osmanlı İmparatorluğu’nda Neden Başlamadı”. *Business, Economics and Management Research Journal* 2/1 (2019), 1-16.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet. *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto, 4. Basım, 2012.

- Şen Doğan, Cansu. *Cemaleddin Afgani'nin Modern İslam Siyaset Düşüncesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şentürk, Recep. "İnsan Hakları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Şimşek, Sait. "İslâmcılık ve Kur'an". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. thk. Tanıl Bora-Murat Gültekinil. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Şişman, Nazife. "İslâm ve Cinsiyet Meselesi: Metodolojik Problemler". *İslâm ve Cinsiyet Meselesi: Metodolojik Problemler*. 2/64-79. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2012.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiü'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986.
- Telkenaroğlu, Merter Rahmi. "M.Hamdi Yazır'da 'Reforma Karşı Tecdîd' ya da Başkalaşmadan Yenileşme Tasavvuru". ed. Ahmet Ögke - Rıfat Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- Terzioğlu, Hülya. "Toplumsal Cinsiyet Anlayışına Katkısı Bağlamında Dinî Söylemin Etkisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016).
- Tucker, Judith E. *İslam Hukukunda Kadın Aile ve Toplumsal Cinsiyet*. çev. Zeynep Esra Koca. İstanbul: Açılım Kitap, 1. Basım, 2015.
- Turan, Maaşallah. "İslam'da İrtidat Sorunu ve Yol Açabileceği Psiko-Sosyal Problemler (Takiyye, Nifak Örneği)". *Kadim Akademi* 2/1 (2018), 1-11.
- Türköne, Mümtazer. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Uluyol, Osman. "19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Bankacılığın Gelişimi". *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi* 16 (2019), 19-40.
- Usta, Ayşe. "Aydınlanma Düşüncesine Kısa Bir Bakış". *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 74-90.
- Uyanık, Mevlüt. "Osmanlı Düşünce Tarihinde Parlamenter Sistem Arayışları: İslamiyet'in Belirleyiciliği Üzerine Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 47-60.
- Ülgen, Emrullah. "Nisâ 34. Ayeti Bağlamında Kadın-Erkek Üstünlüğü Olgusunun Geleneksel ve Modern Yorumu (İlk Dönem Bazı Tefsirlerle Tefsir'ül Menâr Arasında Bir Mukayese)". *The Journal of Academic Social Science Studies* 10/Number: 63 (01 Ocak 2017), 255-265.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2. Basım, 1992.

- Yalçın, İsmail. “Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/3 (2017), 1707-1725.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Elmalılı Muhammed Hamdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/57-62. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yayla, Mustafa. *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. “İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*. ed. Asım Cüneyt Köksal-Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. “Makale-i Mühimme”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*. ed. Asım Cüneyt Köksal-Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler -Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk-*. ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. “Müslümanlık Mâni’-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*. ed. Asım Cüneyt Köksal-Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Yıldız, Halil. “II. Meşrutiyet Dönemi Din ve Modernleşme Tartışmaları: Sebilürreşâd ve İslam Mecmuası Örneği”. *Turkish Studies* 13/2 (2018).
- Yiğit, Yaşar. *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 1. Basım, 2000.
- Zehebi, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirun*. Kahire: Matbaatü's Saade, 1961.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-. *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhi't-te'vil = el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhi't-te'vil*. Kahire: Matbaa-i Âmire, 1890.

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Kevser YILDIRIR	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Selçuk İlahiyat Fakültesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Makale ve Bildiriler	
1. Kevser Yıldırım-Gökhan Atmaca, “Öteki ile İlişki Bağlamında Kur’an’da “Selâm” Kavramı”, <i>Genç Mütefekkirler Dergisi</i> , 3/1, (2022), 34-68.	