

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**KUR'ÂNİYYÛN AKIMI BAĞLAMINDA MUHAMMED ŞAHRÛR VE
KUR'ÂN YORUMU**

Yüksek Lisans Tezi

ÜNAL KIYAR

AMASYA
Şubat-2022

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**KUR'ÂNİYYÛN AKIMI BAĞLAMINDA MUHAMMED ŞAHRÛR VE
KUR'ÂN YORUMU**

Hazırlayan
Ünal KIYAR

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL

AMASYA-2022

Biricik Kızım, Dünyanın İncisi Nehir Sâre' me

ETİK BEYAN

Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı ve bu tezi AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünden başka bir bilim kuruluşuna akademik gaye ve unvan almak amacıyla vermediğimi; tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin ortaya çıkması durumunda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. .../.../....

Ünal KIYAR

ÖZET

KUR'ÂNİYYÛN AKIMI BAĞLAMINDA MUHAMMED ŞAHRÛR VE KUR'ÂN YORUMU

Ünal KIYAR

Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Şubat/2022

Danışman: Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL

Kur'âniyyûn, İslâm düşüncesinin son dönemlerini etkileyen önemli bir düşünce hareketidir. Bu bağlamda özellikle günümüz din yorumlarını anlayabilmek için akım hakkında detaylı çalışmalar yapılması gerekmektedir. Çalışmamızın ilk bölümünü oluşturan Kur'âniyyûn akımını incelerken kavramsal ve tarihsel çerçevenin yanında bölgesel analizler yapılmış ve eleştiriler getirilmiştir.

Muhammed Şahrûr, (ö. 2019) bir mühendis olarak Kur'ân üzerinde çalışmalar yapan son dönem düşünürlerinden biridir. Onun Kur'ân yorumunun temelini oluşturan çağdaş okumanın içerisinde yeni metotlar, farklı kavramlar ve geleneksel yaklaşıma eleştiriler bulunmaktadır. Binaenaleyh Kur'âniyyûn akımı içerisinde değerlendirilebilecek birçok görüş zikreden Şahrûr'un hayatı, eserleri ve düşünce yapısı ilk bölümde verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Şahrûr'un Kur'ân ilimleri, terminoloji ve metodolojiye yaklaşımının yanında yaratılış, iman, ahlak ve ibadetlerle ilintili âyetlere getirdiği yorumlar üzerinden Kur'ân yorumunu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kur'âniyyûn, Muhammed Şahrûr, Çağdaş Okuma.

ABSTRACT

MOHAMMAD SHAHRUR IN THE CONTEXT OF QUR'ĀNİYYŪN MOVEMENT AND HIS QUR'ĀN INTERPRETATION

Ünal KIYAR

Amasya University, Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Science, M.A., February/2022

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Recep Orhan ÖZEL

The Qur'āniyyūn is an important movement of thought that has influenced the last periods of Islamic thought. In this context, detailed studies on the current are required specially to understand today's religious interpretations. While examining the current of the Qur'ān, which constitutes the first part of our study, regional analyses were made, and criticisms were brought alongside the conceptual and historical framework.

Mohammad Shahrur (d. 2019) was one of the last thinkers to study the Qur'ān as an engineer. Contemporary reading, which forms the basis of his interpretation of the Qur'ān, includes new methods, different concepts, and criticisms of the traditional approach. The life, works and mindset of Shahrur, who mentioned many opinions related to the Qur'ān movement, were given in the first chapter. In the second part of the study, we will try to present the interpretation of the Qur'ān through the interpretations that Shahrur brings to the verses related to creation, faith, morality, and worship, as well as his approach to the sciences, terminology and methodology of the Qur'ān.

Keywords: Tafsir, Qur'ān, Qur'āniyyūn, Mohammad Shahrur, Contemporary Reading.

ÖN SÖZ

Bismillahirrahmânirrahîm

İslâm, şüphe yok ki ilk insan ve Peygamber olan Hz. Âdem'den günümüze kadar gelen tevhid inancının adıdır. Bu inanç, âlemlere rahmet olan Hz. Peygamber'in Risalet'inde Kur'ân vahyi ile son kez insanlığa ilan edilmiştir.

Hız. Peygamber, insanlık için bir nur ve hidayet kaynağı olan ilahi hitabı yirmi üç yıllık bir süreçte tebyin ve tebliğ etmiştir. O, bu görevi yerine getirirken sadece vahyin taşıyıcısı olmakla kalmamış her yönden erdemli ve üstün bir ümmet tesis etmeye çalışmıştır. Binaenaleyh bu dönem tarih sayfalarında *Asr-ı saâdet* olarak isimlendirilmiştir. Hız. Peygamber'in vefatının kısa bir süre sonra ise sahabenin arasında siyasi ihtilaflar, adalet ve meşruiyet sorunu ortaya çıkmıştır. Bu durumun temelinde yatan en önemli soru ise şu olmuştur: *Halife kim olacak?*

Hız. Ebû Bekr'in (ö. 13/634) Sakîfetü Benî Sâide alanında halife olması ve ondan hemen sonra Hız. Ömer'in (ö. 23/644) ise halife seçilmesi İslam toplumunun bir müddet daha huzur ve güven içerisinde yaşamasını sağlamıştır. Fakat Hız. Osmân'ın (ö. 35/656) döneminde yaşanmaya başlanan ve Hız. Ali'nin (ö. 40/661) zamanında had safhaya çıkan meşruiyet problemi neticesinde büyük sıkıntılar yaşanmıştır.

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (ö. 60/680) hilafetinin başlangıcı ile Hulefâ-yi Râşidîn devri son bulmuş ve Emevî hanedanının dönemi başlamıştır. Bu dönemde özellikle ikinci Emevî halifesi Yezîd b. Muâviye'nin (ö. 64/683) uyguladığı politikalar ve aynı dönemde yaşanan Kerbelâ faciası tarihten beri süregelen Emevî-Hâşimî çekişmesini daha da alevlendirmiş ve önüne geçilemez tefrikaların yolunu açmıştır.

Miladi 750 yılında resmen sona eren Emevî hanedanlığından hilafeti devralan Abbâsîlerin ilk halifesi olan Ebû'l-Abbas es-Seffâh (ö. 136/754) on binlerce Emevî'nin başını kestirmiştir. Abbâsîler devrine kadar ağırlıklı olarak siyasi nitelikli yaşanan gerilimler Abbâsî halifesi Me'mûn b. Hârûn er-Reşîd (ö. 218/833) devriyle itikadî boyutlara da sıçramıştır. Bu dönemde yaşanan Mihne sürecinin yankıları halen daha devam etmektedir.

Abbâsî hilafetiyle aynı döneme denk gelen Büyük Selçuklu Devleti'nde de siyaset ve itikat ilişkisi dâhilinde tartışmalar meydana gelmiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin bilinen

ilk hükümdarı olan Tuğrul Bey (ö. 455/1063) devrinde vezir Amîdûlmülk Kündürî (ö. 456/1064) öncülüğünde Mu‘tezilî düşünce takip edilmiştir. İkinci vezir Nizâmülmülk (ö. 485/1092) devrinde ise Eş‘ariyye mezhebi hâkim olmuştur. Bunların neticesinde ise Eş‘ariyye ile Mu‘tezile arasında yaşanan gerilim ciddi bir mesele haline gelmiştir.

Osmanlı Devleti’nin kurulmasıyla nispeten yavaşlayan bu gerilimin yükselme devrinin sonlarına doğru yaşanmaya başlanan Kadızâdeliler-Sivâsîler kavgası gibi bazı olaylar neticesinde tekrardan alevlenmeye başladığı bilinmektedir. Daha sonraki süreçlerde ise hilafetin merkezi olan Osmanlı Devleti’nin özellikle Avrupa karşısında muhtelif alanlarda yaşadığı gerilemeler İslâm dünyasında yeni bir dönüşüme kapı aralamıştır.

Tarih ve İslâm âlemi için bir kırılma çağı olarak ifade edilebilecek 19. yüzyıl başlarında İngilizlerin öncülüğünde icra edilen sömürü ve işgal hareketlerinin neticesinde İslâm dünyasında çözüm yolları aranmaya başlanmıştır. Osmanlı Devleti’ne bağlı olan veya özerk bir yapıda olan ülke ve hanedanlar işgalci güçlerle mücadele ederken aynı zamanda İslâm dünyasını bu buhranlı durumdan kurtaracak fikrî ve sosyolojik teorilerin arayışına girmişlerdir.

Sistematik olarak ortaya çıkışı bu döneme dayanan Kur’âniyyûn akımı, yaşanan problemlerin nedeni olarak yukarıda zikredilen sürece yani geleneksel din algısına işaret etmiş ve tecdit düşüncesinin mutlak bir suretle ilahi metne yani Kur’ân’a dönüş olduğunu vurgulamıştır.

Çalışmanın esasını teşkil eden ve Kur’âniyyûn akımının 21. yüzyıldaki temsilcilerinden olan Muhammed Şahrûr’un da bu kanaatten beslendiği anlaşılmaktadır. Kur’âniyyûn akımı ve Şahrûr hakkında yapılan bu tezin alanına mütevazı bir katkı sağlaması ümit edilmektedir.

Gayret bizden, takdir ise Cenâb-ı Hak’tandır.

Ünal KIYAR

TEŞEKKÜR

Evvela “Kur’âniyyûn Akımı Bağlamında Muhammed Şahrûr ve Kur’ân Yorumu” isimli tezimde ve Yüksek Lisans öğrenimim süresince şahsıma her türlü desteği veren çok kıymetli danışmanım Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL hocama şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca derslerimde ve çalışmamda desteklerini gördüğüm Doç. Dr. Davut AĞBAL hocama, konunun seçimi ve kaynak taraması hususunda yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Ziyad Abdelrohman ALRAWASHDEH hocama, jüri heyetinde olması hasebiyle görüşlerinden, eleştirilerinden ve değerlendirmelerinden ziyadesiyle istifade ettiğim Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR hocama ve Arapça tercümelerin tashihiinde yardımcı olan Prof. Dr. Abdülkadir BAYAM hocama ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Hayatım boyunca her daim desteklerini gördüğüm kıymetli babam Kemal Beyefendiye, muhterem annem Eşe Hanımefendiye ve bendenizi ilimle tanıştıran büyüğüm Prof. Dr. Yusuf BENLİ hocama hürmet ve şükranlarımı sunarım.

Şüphesiz en önemli teşekkür ise hayatımın her anında desteğini görmenin yanında okumalarıyla ve maneviyatıyla hanemiz içerisinde şahsıma ve kızıma muallime olan refikam/ahretliğim Yasemin Hanım’a aittir.

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
ÖN SÖZ.....	iv
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR DİZİNİ	ix
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu.....	1
2. Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi	1
3. Araştırmanın Yöntemi	2
4. Araştırmanın Kaynakları	2

I. BÖLÜM

1. KUR'ÂNİYYÛN AKIMI VE MUHAMMED ŞAHRÛR	5
1.1. Kavramsal Çerçeve.....	5
1.2. Tarihsel Çerçeve	6
1.2.1. Hindistan-Pakistan Düşünce Havzasında Kur'âniyyûn.....	8
1.2.2. Mısır'da Kur'âniyyûn	12
1.2.3. Türkiye'de Kur'âniyyûn	14
1.2.4. Amerika'da Kur'âniyyûn.....	22
1.3. Kur'âniyyûn Akımının Eleştirisi	25
1.4. Muhammed Şahrûr	27
1.4.1. Hayatı	27
1.4.2. Eserleri.....	28
1.4.3. Şahrûr'a Yapılan Reddiyeler	30

II. BÖLÜM

2. MUHAMMED ŞAHRÛR VE KUR'ÂN YORUMU	31
2.1. Kur'ân Tarihi ve Vahiy	31
2.1.1. Halku'l-Kur'ân Meselesi	31
2.1.2. İnzâl ve Tenzîl Teorisi.....	33
2.1.3. Hz. Peygamber'in Ümmîliği	34

2.1.4. Yedi Harf Meselesi.....	36
2.2. Metodolojisi ve Kur'ân İstılahları	37
2.2.1. Kur'ân'ın Bilimselliği.....	38
2.2.2. Tematik Okuma Metodu.....	39
2.2.3. İlâhi Vahyin Bütünü (el-Kitâb).....	39
2.3. Kur'ân İlimleri	43
2.3.1. Nesh	43
2.3.2. İ'câzü'l-Kur'ân	44
2.3.3. Hurûf-ı Mukattaa	44
2.4. Sünnete Yaklaşımı	46
2.4.1. Geleneksel Sünnet Anlayışını Eleştirisi	46
2.4.2. Sünnetin Çağdaş Okunuşu.....	49
2.5. Müteşâbih Âyet ve Kavramların Yorumu	54
2.5.1. Yaratılış/ Diyalektik ve Evrim.....	54
2.5.2. Ruh ve Nefs	60
2.5.3. Şeytan	61
2.5.4. Arş ve Kürsî.....	62
2.5.5. Cennet.....	62
2.5.6. Mûcize	64
2.6. Muhkem Âyet ve Kavramların Yorumu.....	65
2.6.1. el-Haddü'l-Ednâ	66
2.6.2. el-Haddü'l-Âlâ.....	66
2.6.3. Fâiz	67
2.6.4. İbadetler.....	70
2.6.5. Miras	71
2.6.7. On Emir (el-Furkân)	72
2.7. Kur'ân'da Kadın ve Özgürlük	73
2.7.1. Teaddüd-ü Zevcât	73
2.7.2. Tesettür	73
SONUÇ.....	75
KAYNAKÇA	77
ÖZGEÇMİŞ.....	90

KISALTMALAR DİZİNİ

a.mlf.	: Aynı Müellif
Bk.	: Bakınız
b.y.	: Yayın Yeri Belirtilmemiş
çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
EKEV.	: Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı
Erişim.	: Erişim Tarihi
H.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
MÖ.	: Milattan Önce
ö.	: Vefat Tarihi
sad.	: Sadeleştiren
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve Diğerleri

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Tarihsel süreç, birçok düşüncenin varoluşuna veya yok oluşuna şahitlik etmiştir. Bunun yanında düşüncelerin varoluş-gelişim ve bazen de yok oluş süreçleri tarihin içerisinde incelemeye tabi tutulmuştur. Bu inceleme bazen özelden genele giderek bir ağaçtan hareketle ormanın sırrına bazı zamanlarda ise genelden özele giderek âlemden hareketle toprağın en derin noktasında bulunan bir mineralin sırrına vakıf olma çabası şeklinde gelişmiştir. Kısaca anlaşıyor ki milyarca insanın ve sayısız varlığın içinde bulunduğu dünyanın her bir zerresi dahi belli başlı disiplinlerin temel araştırma konusu olmuştur.

İslâm, insana gönderilmiş olan mutlak hakikattir ve ilahi bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda İslâm'ın özünü oluşturan vahiy, iman ve nübüvvet gibi konular, İslâm düşüncesinin temel alt konularını oluşturmaktadır. Bu yapı piramidi, vahyin yorumu üzerinde çalışan tefsir ilmini ve mahiyetini ele alan ekoller şeklinde aşağıya doğru devam etmektedir.

Bu bağlamda çalışmamızda iki husus konu edilmiştir. Bunlardan ilki son dönem İslâm düşüncesine büyük etki yapan Kur'âniyyûn akımıdır. İkincisi ise Suriyeli bir mühendis olup hayatının belli bir zamanından sonra Kur'ân yorumu ile meşgul olan Muhammed Şahrûr'un hayatı, eserleri, metodolojisi ve Kur'ân âyetleri hakkında öner sürdüğü yorumlardır.

2. Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

Kur'âniyyûn akımının mümessillerinden olan Muhammed Şahrûr hakkında şu ana kadar ülkemizde herhangi bir akademik tez çalışmasının yapılmamış olması bu çalışmanın ele alınmasındaki en temel gerekçedir. Ayrıca Kur'âniyyûn akımı hakkında yapılan çalışmalardan da istifade ederek yeni yaklaşımlar ve değerlendirmeler üretme gayreti çalışmanın diğer gerekçesidir.

Araştırmanın önemine ise Kur'âniyyûn akımının ve müntesibi olan Muhammed Şahrûr'un düşünce yapısının sağlıklı deliller ile ortaya konup değerlendirilmesi noktasındaki ehemmiyetten sadır olmuştur.

3. Araştırmanın Yöntemi

Sosyal bilimler üzerinde yapılan çalışmalarda en önemli yöntem, araştırmaya dair evren ve örneklemin tespit edilmesidir. Bu bağlamda çalışmanın evreni Kur'âniyyûn akımıdır. Örneklem ise son dönem İslâm düşüncesinde önemli bir yeri olan Muhammed Şahrûr'dur.

İkinci aşamada evren ve örneklem çerçevesinde konunun tespiti ve sınırlandırılması yapılmıştır. Ardından konuyla alakalı kaynaklar tespit edilmiş ve uygulanabilirlik imkânları test edilmiş ve aynı zamanda ilmî nitelikte olmak, milli ve manevi değerlere zarar verici unsurlar barındırmamak gibi kriterleri haiz olması bakımından eserler incelenmiştir. Konularla uyumlu olarak tasnif edilen kaynak eserlerden notlar çıkarmak vasıtasıyla başlıklar ve bu başlıklarda kullanılacak olan alıntılar tespit edilmiştir.

4. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmanın kaynakları hakkında ilk olarak Muhammed Şahrûr'un Kur'ân yorumunu ve düşünce yapısını kapsayan eserlerin tamamına ulaştığımızı ifade etmek gerekmektedir. Bu kaynaklar, çalışmanın birinci bölümünde Şahrûr'un hayatının ve eserlerin bulunduğu kısımda detaylı bilgilerle zikredilecektir.

Kur'âniyyûn akımına dair kaynaklara gelince bu ekolden olmayan veya onlardan biri olarak addedilmeyen düşünürler tarafından yazılan kitapların başında Cemal b. Muhammed b. Ahmed Hâcîr'in *el-Kur'âniyyune'l-Arab ve mevkıfuhum mine't-tefsîr*,¹ isimli çalışmasıyla Hadim Hüseyin İlahi Bahş'ın *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm hevle's-sünne*,² adlı eseri gelmektedir. Ülkemizde son dönemde kaleme alınan eserlere gelince Zaferullah Daudî'nin *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*,³ Mehmet Ali Büyükkara'nın *Çağdaş İslâmî Akımlar*,⁴ Abdulhamit Birişik'in *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*,⁵ Muhsin Demirci'nin *Günümüz Tefsir Problemleri*,⁶ Mustafa Öztürk'ün *Kur'an'a Çağdaş*

¹ Cemal b. Muhammed b. Ahmed Hâcîr, *el-Kur'âniyyune'l-Arab ve mevkıfuhum mine't-tefsîr* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015).

² Hadim Hüseyin İlahi Bahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm hevle's-sünne* (Tâif: Mektebetü's-Sıddık, 2000).

³ Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

⁴ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

⁵ Abdulhamit Birişik, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019).

⁶ Muhsin Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019).

Yaklaşımlar,⁷ Muhammed Coşkun'un *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*,⁸ ve Inam Ul Haq'ın *Pakistan'da Hadis Tartışmaları*⁹ isimli çalışmalardan istifade edilmiştir.

Kur'âniyyûn akımından kabul edilen veya kendisini bu isimle addeden düşünürlerin çalışmalarına gelince Hüseyin Atay'ın *Kur'an'a Göre Araştırmalar*,¹⁰ Yaşar Nuri Öztürk'ün (ö. 2016) *Kur'an'daki İslam*,¹¹ Caner Taslaman ve Feryal Taslaman'ın *İslam ve Kadın*,¹² Emre Dorman'ın *İslam Ne Değildir*,¹³ Edip Yüksel'in *İslami Reform İçin Manifesto*,¹⁴ Reşad Halife'nin (ö. 1990) *Kur'an: Son Ahit*,¹⁵ isimli çalışmalarının yanında Türk ve İslâm dünyasından daha birçok eserden istifade edilmiştir.

Muhammed Şahrûr'un âyetler hakkında getirdiği yorumlar incelenirken Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*,¹⁶ Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*,¹⁷ Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*,¹⁸ Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*,¹⁹ Mâverîdî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-'uyûn*,²⁰ Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl*,²¹ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*,²² Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb*,²³ Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi 'li-aḥkâmi'l-Kur'ân*,²⁴ Muhammed el-Îcî'nin (ö. 905/1500) *Câmi 'u'l-beyân fî tefsîri'l-*

⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

⁸ Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020).

⁹ Inam Ul Haq, *Pakistan'da Hadis Tartışmaları* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

¹⁰ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar* (İstanbul: Destek Yayınları, 2020).

¹¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994).

¹² Caner Taslaman - Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019).

¹³ Emre Dorman, *İslam Ne Değildir* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2018).

¹⁴ Edip Yüksel, *İslami Reform İçin Manifesto* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2008).

¹⁵ Reşad Halife, *Kuran: Son Ahit*, çev. İskender Durmaz (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2021).

¹⁶ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetü't-Târîhî'l-Arabî, 2002).

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebet-ü İbn-i Teymiyye, ts.).

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Toğaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005).

¹⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004).

²⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.).

²¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1989).

²² Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998).

²³ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberîstânî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981).

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi 'li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulhasen et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâlet, 2006).

Kur'an,²⁵ Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*,²⁶ Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm*,²⁷ Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr*,²⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili*²⁹ gibi klasik ve çağdaş tefsir kaynakları kullanılmıştır. Ayrıca tefsir usûlü ve Kur'an ilimleri konusunda yapılan değerlendirmelerde Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*³⁰ eseri ile Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*³¹ isimli çalışması temel müracaat kaynakları olmuştur.

Şahrûr'un kelimeler ve ibarelere yüklediği anlamları incelemelerimizde ise Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-'Ayn*,³² Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Tâcü'l-luğa*,³³ Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*,³⁴ ve İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*³⁵ gibi eserler gelmektedir.

İsimlerin, vefat tarihlerinin ve eserlerin yazımında Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nin elektronik sürümünden istifade edilmiştir. Ayrıca konularla ilgili İslâm Ansiklopedisinde mevcut olan maddelere müracaat edilmiştir.

²⁵ Ebû'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdulhamid Henedâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004).

²⁶ Kādî Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.).

²⁷ Şeyhülislam Muhammed b. Muhammed Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm* (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.).

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010).

²⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Heyet, (Ankara: Birleşik Yayıncılık, ts.).

³⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Alî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006).

³¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Riyad: Mektebetü'l-'Arabîyyetü's-Suûdiye, ts.).

³² Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdulkamid Henrâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003).

³³ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009).

³⁴ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009).

³⁵ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Suudî Arabistan: Dâru's-Saâde, ts.).

I. BÖLÜM

1. KUR'ÂNİYYÛN AKIMI VE MUHAMMED ŞAHRÛR

Son dönem İslâm düşüncesinin yaklaşık olarak iki yüzyıllık zaman diliminde etkin bir şekilde faaliyet gösteren bu düşüncenin incelenmesi için tarihsel ve kavramsal çerçevesinin ele alınması, farklı coğrafyalarda oluşturduğu etkilerin özellikle kendisine mensup düşünürler merkezinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca Şahrûr'un hayatının ve eserlerinin bu bölümde aktarılmış olması onun Kur'ân yorumuna giriş yapmadan önce hayatı ve eserleri hakkında bilgi sahibi olmada kolaylık sağlayacaktır.

1.1. Kavramsal Çerçeve

İslâm'da mezhepler ve dini hareketler tarihinin en büyük problemlerden biri de isimlendirme ve kavramsal çerçevenin çizilmesi üzerine olmuştur. Zira geleneksel dönemden başlayıp bugüne kadar devam eden süreçte ortaya çıkan fırkalar, kendi taraftarlarınca isimlendirildikleri gibi muhalifleri tarafından da isimlendirmeye tabii tutulmuşlardır.³⁶ Bu bağlamda Kur'âniyyûn akımı da dini bir hareket niteliğinde olup isimlendirmeye tabi tutulmuş veya kavramsal çerçevesi çizilmiştir.

Kur'âniyyûn akımı sözlük anlamıyla Kur'âncılar veya dini anlamada Kur'ân'ı yegâne kaynak olarak kabul edenler şeklinde tanımlanan modern bir düşünce hareketidir.³⁷ Terim anlamıyla ise Kur'âniyyûn, İslâm dünyasının çeşitli sıkıntılarla mücadele ettiği 19. yüzyılda Büyük Britanya'nın işgali altında bulunan Hint-alt kıtasında ortaya çıkmış ve daha sonraki süreçte Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından 1902 yılında "Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân" adıyla sistemleştirilmiş olan tefsir ve düşünce ekolü olarak ifade edilmektedir.³⁸

İsimlendirme problemi ile alakalı olarak ise *Kur'âniyyûn* şeklindeki isimlendirmenin akım müntesipleri tarafından yapıldığı bilinmektedir. Ayrıca Kur'âniyyûn akımı geçmişte

³⁶ Cağfer Karadaş, "Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Toplumuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 13.

³⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 54.

³⁸ Hâcîr, *Kur'âniyyune'l-Arab*, 19; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 54; Abdulhamit Birişik, "Kur'âniyyûn", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/428.

meydana gelen bazı mezhepler gibi düşünceye öncülük eden bazı düşünürlerin isimleriyle de anılmıştır. Bu isimlerden biri olan *Neyçirî*, Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) görüşlerinden etkilenmeleri hasebiyle kullanılmıştır. *Çekrâlevî* ismi ise akımın sistemleştiricisi olarak kabul edilen Abdullah Çekrâlevî'ye atıfla kullanılmıştır.³⁹

1.2. Tarihsel Çerçeve

Kur'âniyyûn akımı genel olarak modern dönemde ortaya çıkmış dinî ve sosyal hareketlerden biri olarak bilinmektedir. Fakat Kur'âniyyûn akımının sünnetin ve rivayetlerin dinde hiçbir şekilde öneminin bulunmadığı şeklinde savunduğu görüşün İslâm'ın ilk dönemlerine kadar uzandığı bilinmektedir.⁴⁰ Bu bağlamda Kur'ân'ı yegâne kaynak olarak görme düşüncesinin klasik dönemdeki ilk temsilcileri olarak Hâricîleri kabul etmenin mümkün olduğunu kabul edenler olmuştur.⁴¹

İçinde bulunduğu devirde kutsal bir toplum skalasını benimseyen, dışa kopuk bir yaşam tarzı geliştiren ve etnosentrik bir mahiyete sahip olan Hâricîler⁴², Hz. Alî'den korktukları için vadilere kaçmışlar ve farklı bir mücadele taktiği gerçekleştirmişlerdir. Miladi 658 tarihinde Hz. Alî ile karşılaştıkları Nevrevan savaşından önce Hz. Alî tarafından kendilerine elçi olarak gönderilen Abdullah b. Abbas'a (ö. 68/687-88) verdikleri cevaplardan veya "*Nûh 'Rabbim' dedi, 'Yeryüzünde inkârcılardan hiç kimseyi sağ bırakma! Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar ve sadece günahkâr nankör nesiller yetiştirirler.*"⁴³ âyetinden hareketle kendilerinden olmayan kimselerin çocuklarının dahi kanlarının helal olduğunu iddia etmiş olmalarından⁴⁴ hareketle onların Kur'ân'ı anlama ve yorumlama tarzını salt metin merkezli bir yaklaşıma döktükleri açıkça anlaşılmaktadır.

Nitekim meşhur mezhepler tarihçisi Şehristânî, (ö. 548/1153) bu kişilerin Hz. Ali'ye karşı gösterdikleri tavırda savaş örfünü ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını tamamen bir kenara bırakıp bu yaklaşımı sergilediklerini aktarmıştır.⁴⁵

³⁹ Birşık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 182; Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, 23.

⁴⁰ Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru -Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 10; Birşık, "Kur'âniyyûn", 26/428.

⁴¹ Seyyid Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmed Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 9; Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru", 37; Birşık, "Kur'âniyyûn", 26/428.

⁴² Hüsnü Ezber Bodur, "Sekt (Fırka) Tipi Dini Organizasyonun Örneği Olarak Haricilik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2007), 37.

⁴³ Nûh 71/26-27.

⁴⁴ Ethem Ruhi Fıglalı, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/ (1978), 270.

⁴⁵ Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 115.

Hâricîlerin, Kur'ân hakkındaki diğer iddiaları ise Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka bir şey yazılmasını yasakladığı, hadis-sünnet olarak ifade edilen rivayetlerin daha sonra kaleme alındığı, bir şeyin hükmünün Kur'ân'da mücmellik veya müphemlik içermeyeceğini bu nedenle de Hz. Peygamber'in tebyînine veya tafsiline ihtiyaç olmadığıdır.⁴⁶ Bu bağlamdan hareketle İslâm dünyasında radikalleşmenin ve menfi çıkarlar uğruna Kur'ân'dan başka kaynak kabul etmemenin kökenlerini İbâzîyye gibi bazı kolları istisna olmakla birlikte Hâricî düşünceye kadar götürmenin mümkün olduğu kabul edilmiştir.⁴⁷

Hicrî ikinci asra gelindiğinde ise bu dönemde Kur'âniyyûn düşüncesiyle büyük oranda benzeyen düşüncelerin varlığından haber verilmektedir. Bu konudaki en eski bilgi İmam Şâfî (ö. 204/820) tarafından nakledilmiştir. Şâfî, kendi yaşadığı dönemde Kur'ân'ı dini anlamada yegâne kaynak olarak kabul eden ve sünneti tamamen reddeden bazı kimselerin varlığına işaret etmiş fakat onların kimliği hakkında herhangi bir malumat vermemiştir.⁴⁸

Netice olarak her ne kadar yukarıdaki bilgilerden hareketle Kur'âniyyûn akımının savunduğu görüşlerin benzerlerinin klasik dönemde de varlığından söz etmek mümkün olsa bugünkü tanındık haliyle bir akımın olmadığı kesin olarak bilinmektedir.⁴⁹

İslâm dünyasının sistematik tarzda bir Kur'âniyyûn hareketi ile tanışıklığı 19. yüzyıl itibariyle gerçekleşmiştir. Bu dönemde işgal kuvvetlerinin istilası altında bulunan Hindistan gibi bölgelerde ortaya çıkan geri kalmışlığın nedeni olarak geleneksel din anlayışı hedef gösterilmiş ve tenkit edilmiştir. Bu durum, entelektüel kimselerin öne sürdükleri görüşlerinde sünnet ve hadisi hedef almaları, Kur'ân'ın yegâne kaynak olduğunu savunmaları, tarihten o zamana kadar tevarüs eden İslâm düşünce geleneğinin koca bir safsatadan ibaret olduğunu iddia etmeleri ve geleneksel fikhî eleştirmeleri şeklinde gerçekleşmiştir.⁵⁰ Sünneti ve hadisi inkâr edenlerin öne sürdükleri birtakım deliller de

⁴⁶ Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 156.

⁴⁷ Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 111-112.

⁴⁸ Muhammed Ali Mehdevirad, "Kuraniyyun'un Kur'an'ı Anlamadaki Temellerinin ve Metotlarının İncelenmesi", *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 9/16 (2020), 80; Recep Aslan, "Tarihten Günümüze Kur'an ile Yetinme Söyleminin Kritiği", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/İDEKTA (2021), 142; Birişik, "Kur'âniyyûn", 26/428.

⁴⁹ Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru", 18.

⁵⁰ Hâcîr, *Kur'âniyyune'l- Arab*, 79; Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 113-114; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 216-217; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 54; Zana Issa Ababakr Ababakr, *Kur'aniyyûn akımı ve kelâmî görüşlerinin kritiği* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017), 5-6; Ahmet Doyduk, *Kur'âniyyûn ekolünün hadise bakışı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 19; M. Sharif İbrahimi, *Kur'âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2010), 4-5; Recep Orhan Özel, "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd (H.1349/M.1930) Örneği", *Amasya İlahiyat Dergisi* 12/12 (2019), 58; Şahin Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü - Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001), 387; Muhittin Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (2012), 102-103; Ahmed Ürkmez, "Teori ile Güncel

olmuştur. Onların ilk deliline göre Kur’ân’dan başka vahiy anlayışı, öncelikli olarak psikoloji ve dil bilimine aykırıdır. Zira Allah’ın manası kendisine ait lafzı da Peygamber’e ait olan Kur’ân dışı bir vahiy göndermiş olması insan aklında lafızsız bir vahiy oluşmayacağı için mümkün değildir. İkinci olarak Kur’ân, vahyin hem manen hem de lafzen olduğuna işaret etmiştir dolayısıyla lafızdan soyut bir şekilde manen vahyin gelmesi mümkün değildir. Üçüncü olarak manen vahiy olarak gösterilen hadis ve sünnetin Peygamber zamanında herhangi bir kayıt altına alınmamış ve korunmamış olmasıdır. Şayet hadis ve sünnet böyle bir mahiyete sahip olsaydı Kur’ân vahyi gibi kayıtlı ve korunmuş olması gerekirdi.⁵¹

Genel olarak hadislere ve sünnete karşı tavırlarını bu temel ekseninde meydana getiren Kur’âniyyûn akımı temsilcileri farklı coğrafyalarda ortaya çıkmış ve temel öğretilerine ek olarak yeni görüşleri de ortaya atmışlardır.

1.2.1. Hindistan-Pakistan Düşünce Havzasında Kur’âniyyûn

Tarihsel süreçte birçok medeniyete ve kültüre ev sahipliği yapmış olan Hindistan-Pakistan düşünce havzası, son dönemde birçok harekette olduğu gibi Kur’âniyyûn akımının da modern ve sistematik olarak ortaya çıktığı alan olmuştur. Kur’âniyyûn akımı, Hindistan ve Pakistan coğrafyasında özellikle yoğun bir rağbet görmesi neticesinde hızlıca yayılmış ve daha sonra birçok İslâm ülkesinde varlık göstermiştir. Kur’âniyyûn akımını hem ilmî olarak savunan hem de düşüncenin toplumlar nezdinde kabul edilmesi için çaba gösteren düşünürler, Kur’âniyyûn akımının bu bölgedeki serencamını anlamada temel kaynak olmuşlardır.

A) Seyyid Ahmed Han

1857 yılında Hindistan Müslümanlarının bölgeyi sömürü altında tutan Britanya’ya karşı mücadelesinde Birleşik Krallıktan yana tavır almasıyla bilinen Ahmed Han,⁵² ardından kendisine Birleşik Krallık tarafından bizzat Sir unvanı verilmesiyle tanınmış ve Kur’âniyyûn

Arasında Hadis/Sünnet İnkârı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2016), 179; Aslan, “Tarihten Günümüze Kur’an ile Yetinme Söyleminin Kritiği”, 143; Mustafa Ertürk, “Nebevî Sünnet’in Tarihî Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur’ân İslâm’ı’ Söyleminin İlmî Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 11; Mehmet Yaşar, “Hicrî Birinci Asırda Sünnet’in Bağlayıcılığı Meselesinin Kur’ân’la Delillendirilmesi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 476-477; Enbiya Yıldırım, “Kur’ân’la Yetinme Söyleminin Çıkmazları”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 7/8 (2018), 40-41; Birişik, “Kur’âniyyûn”, 26/428.

⁵¹ Haq, *Pakistan’da Hadis Tartışmaları*, 20-22.

⁵² Mustafa Öz, “Seyyid Ahmed Han”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/73.

akımının hem bölgede hem de çağdaş dönemde öncüsü olmuştur.⁵³ Mustafa Haşşab'ın ifadesiyle İslâm düşüncesinde aşırı modernist akımın da öncüsü olarak kabul edilen Ahmed Han,⁵⁴ modernist İslam anlayışının temellerini tesis etmek için Aligarh Müslüman Üniversitesini açmış ve çalışmalarını burada sürdürmüştür.⁵⁵

Ahmed Han, kelim anlayışında natüralist bir yaklaşım sergilemiştir. Yani ona göre doğanın her bir zerresinde dahi Allah'ın sanatı bulunmaktadır ve insan, gözlem yoluyla bu sanatı temaşa ederek Allah'ın varlığına erişebilecektir.⁵⁶ Bu ilke aynı zamanda insanlara akıl ve vahyin mutlak surette çelişmeyeceğini göstermektedir. Haddi zatında Kur'an, bilimin doğrulayamayacağı hiçbir şeyi de içinde barındırmamaktadır.⁵⁷

Seyyid Ahmed Han, düşüncesinin temelini *akıl=vahiy* şeklindeki savı ile attıktan sonra sonra Kur'âniyyûn akımının yapısını bu bağlamda inşa etmiştir. İlkesine sadık bir şekilde hareket eden Sir, Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i ikiye ayırma mucizesini sıradan bir med-cezir hadisesi ve Kur'an'da adı geçen cinleri, dağ adamları yani somut nitelikte varlıklar şeklinde yorumlamıştır.⁵⁸ Onun tefsirde gerçekleştirdiği bu tahrif, diğer Kur'an âyetlerine getirdiği yorumlarda da kendisini göstermiştir. Örneğin, Mâide Sûresi 38. âyet⁵⁹ geçen hırsız kadın ve erkeğin elinin kesilmesi hakkındaki hükmü, herhangi bir emir teşkil etmediği yönünde açıklamıştır. Aynı şekilde o, Kur'an'da geçen fâiz yasağının yalnızca fakirden alınması durumunda haram olduğunu günlük hayattaki ticari işlemlerde daha rahat bir yaşam sürmek için fâiz almanın veya vermenin haram olmadığını ifade etmiştir.⁶⁰

Kur'an'ı tarihi bağlamından tamamen koparan ve modern bilimin verilerine arz eden Sir, tabii olarak geleneksel içtihat faaliyetini ve sünnetin Kur'an'ı anlamadaki otoritesini inkâr etmiş, hadislerin veya sünnetin yeni bir içtihat modelinde yerinin olmadığını, Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık olarak iki asır sonra yazılmalarının dahi uydurma olduklarını ispat etmede yeterli bir delil olacağını savunmuştur.⁶¹ Fakat o, Kur'an'da adı geçen Şeytan isimli varlığın cismani bir nitelikte olmadığını iddia ederken Hz. Peygamber'e

⁵³ Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 275; Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 306; Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 114.

⁵⁴ Samiye Mustafa Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, çev. Ali Coşkun, Nebile Özmen (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010), 169.

⁵⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 217.; Şaban Ali Düzgün, "Seyyid Ahmet Han'da Entelektüalite ve Siyasa", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 12/47 (2016), 44-45.

⁵⁶ Düzgün, "Seyyid Ahmet Han'da Entelektüalite ve Siyasa", 47-48.

⁵⁷ Düzgün, "Seyyid Ahmet Han'da Entelektüalite ve Siyasa", 49-50.

⁵⁸ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 216.

⁵⁹ "Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir." el-Mâide 5/38.

⁶⁰ Düzgün, "Seyyid Ahmet Han'da Entelektüalite ve Siyasa", 54.

⁶¹ Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 162; Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 115.

ait olan “Şeytan, insanın içinde bir kan misali dolaşır.” anlamındaki rivayeti delil getirmiş⁶² ve büyük bir çelişkiye düşmüştür.

B) Çerağ Ali (ö. 1895)

Çerağ Ali, Hindistan-Pakistan bölgesinde Kur’âniyyûn akımının yayılmasına katkı sağlamış ve Seyyid Ahmed Han’a arkadaşlık yapmıştır.⁶³ O, aynı zamanda birçok konuda Seyyid Ahmed Han’ın düşüncelerinin izinden gitmiştir.⁶⁴ Genel olarak ise düşüncelerini iki başlık altında ifade etmiştir:

1. Şeriat ve ahkâma dair her şey Kur’ân’dan çıkarılmalıdır. Kur’ân, bunu yapmada kendi kendine yeterlidir.

2. Sünnet veya hadislerin çok az bir kısmı hariç⁶⁵ tamamı uydurmadır. Bu nedenle itibar etmek mümkün değildir.⁶⁶

C) Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914)

Kur’âniyyûn akımının kurumsal bir nitelikte kurucusu olarak kabul edilen Çekrâlevî, *Burhânü’l-furkân ‘alâ salâti’l-Kur’ân* isimli eseriyle tanınmaktadır.⁶⁷ Çekrâlevî, Kur’ân’ın içinde her şeyin olduğunu ve daha başka bir şeye ihtiyaç olmadığını, Kur’ân’ın her şeyi açıkladığını yani mücmel değil tam aksine mufassal bir mahiyetinin bulunduğunu ve Kur’ân’ı anlamak için gerekli olan yegâne şeyin temel düzeyde Arapça bilmek olduğunu savunmuştur.⁶⁸ Aynı zamanda İslâm dünyasında sıkça gündeme getirilen *Kur’ân Namazı* tabirini ortaya atmış ve namazın tüm rükunlarıyla birlikte Kur’ân’da var olduğunu iddia etmiştir.⁶⁹

D) Ahmedüddin Amritsarî (ö. 1936)

Hindistan’ın Amritsar şehrinde dünyaya gelen Ahmedüddin, henüz küçük yaşlarda Kur’âniyyûn düşüncesini benimsemiş ve akımın fikir üstadı olarak kabul edilen Seyyid Ahmed Han’ın fikirlerinden ziyadesiyle istifade etmiştir.⁷⁰ Ahmedüddin, evveliyattan gelen ve Kur’âniyyûn hareketinin temel karakteristik özelliği olan düşüncelerin tamamını

⁶² Detaylı olarak bk. Birişik, *Hind Alt Kutası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 315-317.

⁶³ Birişik, “Kur’âniyyûn”, 26/428.

⁶⁴ Daudî, *Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*, 275.

⁶⁵ Kur’âniyyûn akımı müntesiplerinin hadis ve sünnet konusunda topyekûn bir ret anlayışına sahip olmalarına rağmen “çok az bir kısmı hariç” şeklinde şerh düşmüş olmaları manidardır. Kanaat o dur ki bu kimseler, bazı yerlerde görüşlerini destekleyen rivayetleri kullanabilme adına küçük bir açık kapı bırakmışlardır. Bu durum, bir önceki başlıkta Sir hakkında görüldüğü gibi ne denli bir çelişkinin ve ilmî acziyetin içerisinde olduklarını açıkça göstermektedir.

⁶⁶ Hâcir, *Kur’âniyyune’l-Arab*, 86-87.

⁶⁷ Birişik, *Hind Alt Kutası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 325.

⁶⁸ Öztürk, *Kur’an’a Çağdaş Yaklaşımlar*, 116.

⁶⁹ Hâcir, *Kur’âniyyune’l-Arab*, 89.

⁷⁰ İlâhi Bahş, *Kur’âniyyûn ve şübühâtühüm*, 34; Hâcir, *Kur’âniyyune’l-Arab*, 90.

benimsemiştir. Bir misyoner okulunda Batı kaynaklı eğitim almasına rağmen kendisini İslâmî ilimler alanında hususi olarak yetiştirmiş ve Kur'ân araştırmalarına başlamıştır.⁷¹

E. Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955)

Ahmedüddin'in görüşlerinden fazlasıyla etkilenen hatta onun bazı eserlerini Arapçaya tercüme eden Cerâcpûrî,⁷² Hindistan-Pakistan bölgesi Kur'âniyyûn akımının 20. yüzyıldaki iki müdaviminden biri olarak bilinmektedir.⁷³

Yaşadığı dönemde Kur'âniyyûn akımının en etkili kolu olan *tahrîk-i tulû-i İslâm* hareketini başlatan Cerâcpûrî, aynı zamanda düşüncesi Pakistan'a taşıyan isim olarak da tanınmaktadır.⁷⁴

Cerâcpûrî, sünnete ve rivayetlere bakışının negatif olduğunu her fırsatta vurgulamıştır. Ona göre hadisler ile tedvin süreci arasındaki uzun zaman aralığı hadislerin dini anlamda kaynak olamayacağını en büyük delilidir.⁷⁵

Cerâcpûrî'nin savunduğu diğer bir görüş ise müfessirlere bir eleştiri niteliğindedir. Bu iddiaya göre müfessirler, Kur'ân'ın özüne yönelmek yerine gereksiz şeylerle uğraşmışlardır. Oysaki Kur'ân temel düzeyde bir Arapça bilgisiyle dahi anlaşılabilir kadar mufassal ve mübeyyen olup içerisinde her şeyi barındırmaktadır.⁷⁶

Kur'ân'ın içerisinde her şeyi barındırdığı iddiasını savunan Cerâcpûrî, bu hususta Merkez-i Millet Teorisini delil getirir. Bu delile göre Kur'ân, içerisinde barındırdığı şeylere küllî bir şekilde işaret etmektedir. Merkez-i Millet olarak meydana getirilen otoritenin görevi de küllî işaretlerden istinbat ile cüz'îyyâta ulaşmaktır.⁷⁷

F. Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1985)

Kur'âniyyûn akımının son dönemdeki en meşhur düşünürlerinden olan Pervîz, düşünce olarak Muhammed Eslem'den ziyadesiyle etkilenmiştir.⁷⁸ *Ma'ârifu'l-Kur'ân* ve *Lugatu'l-Kur'ân* isimli eserleri telif eden Pervîz,⁷⁹ aynı zamanda Muhammed İkbal tarafından öne sürülen iki millet nazariyesini savunmuş ve bundan dolayı dönemin Pakistan devlet başkanı Muhammed Ali Cinnah (ö. 1948) tarafından ödüllendirilmiştir.⁸⁰

⁷¹ Birişik, "Kur'âniyyûn", 26/428.

⁷² Hâcîr, *Kur'âniyyune'l-Arab*, 92.

⁷³ Abdulhamit Birişik, "Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/17 (2004), 24.

⁷⁴ Birişik, "Kur'âniyyûn", 26/428.

⁷⁵ Hâcîr, *Kur'âniyyune'l-Arab*, 93.

⁷⁶ İlahi Bahş, *Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm*, 275; Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü", 399.

⁷⁷ Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü", 399.

⁷⁸ İbrahimi, *Kur'âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı*, 43.

⁷⁹ İbrahimi, *Kur'âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı*, 44.

⁸⁰ Abdulhamit Birişik, "Gulâm Ahmed Pervîz", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/247.

Pervîz, hocası Muhammed Eslem tarafından ortaya atılan merkez-i millet teorisini de daha detaylı olarak geliştirmiş ve Kur'ân'da işaret edilen küllî işaretlerden hareketle yapılması gereken ilk şeyin Kur'ân'a göre yeni bir iktisat anlayışı olduğunu savunmuştur.⁸¹

Perviz, Tulû-i İslâm hareketini⁸² kurduktan sonra Lahor'da inşa ettiği Kur'ân Araştırmaları Merkezi ve Eğitim Cemiyeti'nde gençlere yönelik eğitim çalışması yapmış ve bir kısım âlim tarafından tekfir edilmiştir.⁸³ Bu süreçte Pervîz'i tekfir etmek yerine şiddetli bir şekilde eleştirenler de olmuştur.⁸⁴

Hiz. Peygamber'in görevinin sadece Kur'ân'ı tebliğ etmek olduğunu ve dolayısıyla şâri' olmadığını şiddetle savunan Perviz,⁸⁵ bu düşüncesiyle zannedildiği gibi bir tahrifkârlığını veya hadis inkârcılığını değil dini arındırmayı amaçladığını iddia etmiştir.⁸⁶

1.2.2. Mısır'da Kur'âniyyûn

Kur'âniyyûn ekolü Hicrî 14. yüzyılda Hindistan ve Pakistan yöresinde ağırlık kazanan bir hareketken aynı dönemlerde Mısır'ın düşünce havzasında da kendisine yer bulmuştur.⁸⁷ Tarihi verilerin sunduğu bilgilere göre Mısır'da ortaya çıkan ıslahat ve tecdid hareketinin öncüsü olarak Muhammed Abduh (ö. 1905) bilinmektedir.⁸⁸

Abduh ve öğrencisi olan Reşîd Rızâ'nın (ö. 1935) düşünceleri incelendiğinde dönemin şartlarında İslâm dünyasının geri kalış sebebi olarak taassup ve taklit kavramları üzerinde durdukları ve üstad olarak kabul ettikleri Cemâleddin Efgânî'den (ö. 1897) ziyadesiyle etkilendikleri görülmektedir.⁸⁹

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, her ne kadar neo-selefi bir yapıda düşünce tarzına sahip olsalar da geleneksel taklit anlayışını ve rivayet kültürünü tenkit ettikleri için Kur'âniyyûn akımı ile bağlantılı olarak görülmüşlerdir.⁹⁰ Fakat şüphesiz ki Mısır'da

⁸¹ Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü", 400; Birişik, "Gulâm Ahmed Pervîz", 34/247.

⁸² Hâcir, *Kur'âniyyune'l-Arab*, 94.; Birişik, "Gulâm Ahmed Pervîz", 34/248.

⁸³ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 218.

⁸⁴ Birişik, "Gulâm Ahmed Pervîz", 34/247-248.

⁸⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 218.

⁸⁶ Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 374; Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru", 21.

⁸⁷ Hâcir, *el-Kur'âniyyune'l-Arab*, 96; Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru", 21.

⁸⁸ Tahsin Görgün, "Tecdid", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/239.

⁸⁹ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/482; Hayreddin Karaman, "Cemâleddin Efgânî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/465-466.

⁹⁰ Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru", 22.

Kur'âniyyûn akımının öncüsü Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) olmuştur. Sıdkî, yayınladığı bir yazıda bu görüşünü açıkça dile getirmiştir.⁹¹

Onun meşhur el-Menâr dergisinde yayınlanan yazısından şu pasaj düşüncesini açıkça özetler niteliktedir:

Burada bulunan ve mukallid olmayan muhakkik İslam âlimlerine açık bir şeyler ifade etmek istiyorum. Şayet yanlış bir şeyler söylersem beni düzeltiniz, doğru bir şey söylersem de dinlemeye devam ediniz...

Kur'ân-ı Kerim'in metinsel olarak eksiksiz bir şekilde menkûl ve kesin olduğu hususunda hiçbir müslümanın şüphesi yoktur ve Nebî'nin zamanında da aynı şekliyle yazılmıştı. İhtilafın kökünde Peygamber'e isnâd edilen sözler mevcuttur zira Onun döneminde hiçbir şekilde hadis ve saire yazılmamıştı. Ayrıca Kur'ân'ın Allah tarafından muhafaza edildiği de açık bir nass ile beyan edildi. Şayet Kur'ân'dan başka bir kaynak sözelimi hadislere ihtiyaç olsaydı bunun hem Allah katında korunması gerekir hem de Nebî tarafından kitabet edilmesi istenilirdi.

Oysa O, Allah'ın kendisine emrettiğinden başka bir şey konuşmadı hatta sahabeden birisi bir defasında abdest hakkında bir hükmün farz olup olmadığını sorunca 'Şayet farz olsaydı Allah'ın kitabında geçmesi gerekirdi.' cevabını vermiştir...

Öyleyse bizler Allah'ın En'âm Sûresinin 68. âyetinde belirttiğine uygun bir şekilde hareket etmeli ve Kur'âncılar olarak İslâm'da Kur'ân'dan başka kaynak aramamalıyız.⁹²

Sıdkî'den sonra Mısır'da akımın en önemli savunucularından biri olarak bilinen isim ise Kâsım Emîn (ö. 1908) olmuştur. *Tahrîrû'l-mer'e* adıyla telif ettiği eserinde İslâm'da kadının yerine dair görüşlerini savunmuş ve düşüncelerinin aşırılığından ötürü eleştirilmiştir. O, gelenekte Kur'ân üzerinden kadınlarla ilgili yapılan yorumlar ve bu bağlamda meydana gelen rivayet kültürünün hiçbir gerçekliğinin olmadığını savunmuştur.⁹³

Kur'âniyyûn akımına dair Mısır'da ön plana çıkan isimlerden bir başkası Muhammed Ebû Zeyd (ö. 1930) olmuştur.⁹⁴ Ebû Zeyd, Kur'ân yorumu üzerine telif ettiği *el-Hidâye vel-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* isimli eserinde tefsirin esnek bir yapıda olması gerektiğini yani belli kuralları veya sınırının olmadığını savunmuştur.⁹⁵

⁹¹ Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 117; Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, 22.

⁹² Muhammed Tevfik Sıdkî, "el-İslâm Hüve'l- Kur'ân Vahdeh", *Mecelletü'l-Menâr* 7/9 (1906), 516-518; Ertürk, "Nebvî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu", 11.

⁹³ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 219; Fethî en-Neklâvî, "Kâsım b. Muhammed Bek Emîn", *DÎA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/541-542.

⁹⁴ Hâcîr, *Kur'âniyyune'l-Arab*, 112.

⁹⁵ Özel, "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili", 60.

Hiz. Âdem'in Nebî olmadığı gibi daha birçok aşırı görüşü savunan Ebû Zeyd,⁹⁶ Mâide Sûresinde hırsızlığın cezasına dair hükmü içeren âyete⁹⁷ ve benzeri nasslara getirdiği manidar yorumlarla da ahkâm-sünnet ilişkisini kesmek istemiştir.⁹⁸ Netice olarak onun anakronist tavrı, Kur'ân'ı salt bir metin haline getirmiş ve ona her şeyi söyletmenin önünü açmıştır.⁹⁹

Mısır'da Kur'âniyyûn hareketinin güncel savunucularının başında ise Ahmed Subhî Mansûr gelmektedir.¹⁰⁰ Mansûr, yayınladığı *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşri'i'l-İslâmî* isimli eserinde adeta Kur'âniyyûn hareketinin Mısır'daki yeni manifestosunu ilan etmiştir.¹⁰¹

Mansûr, alışlagelen bir Kur'âniyyûn görüşü olan Kur'ân'ın yegâne kaynak olduğu ve onda her şeyin bulunduğu iddiasını şiddetle savunmuştur.¹⁰² Bu temel kabulden hareketle o, sünnetin ve hadislerin delaletini inkâr etmiş, iman etmenin tek şartı olarak ise Allah'ı bilmek ve kabul etmek olduğunu dolayısıyla Hiz. Peygamber'in nübüvvetini tasdike gerek olmadığını iddia etmiştir.¹⁰³

1.2.3. Türkiye'de Kur'âniyyûn

Türkiye'de Kur'âniyyûn akımının serencamını inceleyebilmek için Türklerin İslâm'a girişinden Osmanlı devletinin son dönemlerindeki modernleşme hareketlerine kadar gelen tarihsel süreç üzerinde kısa bir inceleme yapmak gerekmektedir.

Tarihi verilere göre Türklerin İslâm'a girişlerinin 8. yüzyıldan başladığı, 10. yüzyılda hızlandığı ve uzun bir sürece yayıldığı bilinmektedir.¹⁰⁴ Kabileler hâlinde gerçekleşen bu İslamlaşma faaliyetinin devlet nezdinde bir din olarak kabul edilmesi İdil Bulgar Hanlığı devrinde gerçekleşmiştir.¹⁰⁵ Daha sonra sırasıyla Karahanlılar, Gazneliler, Tolunoğulları,

⁹⁶ Hâcîr, *Kur'âniyyune'l-Arab*, 113.

⁹⁷ el-Mâide 5/38.

⁹⁸ Özel, "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili", 60.

⁹⁹ Özel, "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili", 80.

¹⁰⁰ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 220.

¹⁰¹ Hâcîr, *Kur'âniyyune'l-Arab*, 120; Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru", 23.

¹⁰² Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru", 23.

¹⁰³ Ahmed Subhî Mansûr, "Ahl Alquran / موقع أهل القرآن", (Erişim 16 Eylül 2020); Ababakr, *Kur'aniyyûn akımı ve kelâmî görüşlerinin kritiği*, 6.

¹⁰⁴ İber Ortaylı, *Orta Asya'nın Bozkırlarından Avrupa'nın Kapılarına Türklerin Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 40; Osman Turan, "Türkler ve İslamiyet", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4/4 (1946), 469.

¹⁰⁵ Ahmet Turan Yüksel, "İlk Müslüman-Türk Devletlerinin Siyasî, Kültürel ve Medeniyet Tarihi Üzerine", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2001), 68.

Büyük Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde İslâmiyet, büyük Türk devletlerinin resmî dini olarak kabul edilmiştir.

Türklerin İslâmlaşma sürecinde çalışmayla alakalı olarak dikkate alınması gereken husus Türklerin İslâm algısını besleyen temel sâiklerdir. Bu bağlamda yapılan incelemelerde Türk-İslâm düşüncesinin temelini atan bazı önemli düşünürlerin varlığı dikkatleri çekmektedir. Örneğin; İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), insanın tabiatıyla iman hakikatini, Fârâbî (ö. 339/950) ve Mâtürîdî, din-siyaset ilişkilerinin inceliğini, pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Türk-İslâm senteziyle vücuda gelen bilgeliğini, Yûsuf Has Hâcib (V./XI. yüzyıl), İslâmlaşma sonrası yeni gelenek düzenini ortaya çıkarmada son derece etkili olmuş düşünürlerdir.¹⁰⁶

Bahsi geçen büyük düşünürlerin temelini attığı bu mefkûrenin var oluşundan beri Sünnî bir mezhebe sahip olduğu bilinmektedir. Lakin burada kullanılan “Sünnîlik” kavramı bir mezhepler tarihi literatüründen ziyade Hz. Peygamber’in sünnetine ve riyasetine sıkı bağlılığı ifade etmektedir. Yûsuf Has Hâcib’e ait olan *Kutadgu Bilig* isimli eserin hemen başında geçen Peygamber methi¹⁰⁷ ve Türklerin İslâm’a giriş sürecinin henüz başlarında yazılan Dede Korkut Destanının hemen başında geçen “Ağız açıp över olsam, üstümüzde Tanrı görklü, Tanrı dostu, din serveri Muhammed görklü”¹⁰⁸ ifadesi bu durumun bariz örnekleridir.

Horasan Selçuklu Devleti, temelleri atılan bu mefkûrenin yeşermesinde büyük bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet itikadını esas alan ve merkezi mutedil zümrenin kemikleşmiş yapısını temsil etme görevini üstlenen teşkilatlar kurulmuş ve İsmâîli-Bâtîni teorilerle mücadele etmenin yanında siyasal olarak yaşanan Abbâsî-Fâtımî mücadelesine de doğrudan müdahil olmuşlardır.¹⁰⁹ Sultan Tuğrul Beyin Bağdat’a girerek Abbâsî hilafetini Fâtımî baskısından kurtarması sonucu Türk milleti, Orta Çağ tarihinde hem dünya toplumunun öznesi hem de İslâm âleminin öncüsü olmaya ilk adımı atmıştır.¹¹⁰

¹⁰⁶ Bu konuda detaylı olarak bk. Mustafa Yıldız, *Türk Siyasi Bilgeliğinin Kadim Kapıları: Siyaset Felsefesi Açısından Erken Dönem Türk-İslâm Düşüncesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), içindekiler.

¹⁰⁷ Bk. Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 25-26.

¹⁰⁸ *Kitâb-ı Dedem Korkut*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 5.

¹⁰⁹ Bu konuda detaylı bir çalışma olarak bk. Ahmed Said Yalçınkaya, *Selçuklu İran’ında Batîni/ezoterik bir yapılanma: Alamut Nizari İsmaili örgütünün teşekkülü (464-518/1072-1124)* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹¹⁰ Ebü’l Hayr (Ebü’l-Fazl) Hâce Reşîdüddîn Fazlullâh, *Câmi ‘u ‘t-tevârîh*, çev. Erkan Göksu, H. Hüseyin Güneş (İstanbul: Selenge Yayınları, 2010), 98; Ali Öngül, *Büyük Selçuklular* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 41.

Osmanlı'nın kurulmasına kadar devam edecek olan süreç, Anadolu'da beyliklerin ve Türkiye Selçuklu Devletinin çalışmaları ile daha da zenginleştirilmiştir.

Selçuklu hanedanından sonra gelen Osmanlı Devleti, Hanefi-Ahi meşrepli bir devlet olarak kurulduğunda¹¹¹ ilk işi Moğol istilasının Anadolu topraklarında bıraktığı tahribatı onarmak olmuş ve ardından yapılan Rumeli fetihleri ile yeni bir İslâmlaştırma faaliyeti başlatmıştır. Doğal olarak bu durum Osmanlı'nın asırlar boyu sürecek olan Türk-İslâm mefkûresini yüceltmesine, o dönemlerde tarihin öznesi ve İslâm âleminin öncüsü olmasına zemin hazırlamıştır.¹¹²

Fatih Sultan Mehmet'in (ö. 1481) devrinde bilimin ve sanatın merkezi haline gelen Osmanlı Devleti, sonraki dönemlerde Avrupa'nın karada ve denizde en büyük gücü haline gelmiştir.¹¹³ Sahip olduğu bu güç vesilesiyle yaptığı fetihler ve İslâmlaştırma faaliyetleriyle çok kültürlü bir ümmet anlayışını uzun yıllar tesis eden Osmanlı, 18. yüzyıl dünyasına geldiği zaman yaşadığı geri kalmışlık psikolojisi ile buhranlı bir döneme girmiş ve doğal olarak tüm İslâm âleminde olduğu gibi yeni bir arayış içerisine girilmiştir.

Osmanlı devletinin en önemli arayışı olan Batıyı tanıma faaliyeti, yaşanan problemlerin çözümünde zorunlu bir faaliyet haline gelmiştir.¹¹⁴ Bu bağlamda 18. yüzyılda hilafetin merkezi konumunda olan Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan bir kısım düşünür, terakki için Batıyı tanıma ve Batılılaşma faaliyetinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nin yaşadığı Batılılaşma faaliyeti, yekten gerçekleşmemiş değişik gayeleri olan çeşitli aşamalardan geçmiştir. Birinci aşamada amaçlanan şey Avrupa'nın sadece silah ve savaş aletlerini satın almak olmuştur. Bunun yeterli olmadığı düşünüldüğü için ikinci aşamada Batının modern savaş taktiklerini talim etme yoluna gidilmiştir. Batılılaşmanın nihai aşaması ise Batı kökenli fikri, idari, felsefi teorilerin aktarılması ve talim edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Liberalizm, demokrasi ve laiklik gibi düşünce akımlarının tartışıldığı zaman dilimi de bu döneme yani 19. yüzyılın ortalarına denk gelmiştir.¹¹⁵ Bu dönemde Batılılaşma faaliyetlerine getirilen şiddetli tepkilere ise İslâmî kökenli cevaplar getirilmiştir. Örneğin, Batı'nın askeri tekniğinin talim edilmesine dair

¹¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi", *Osmanlı Araştırmaları* 10 (1990), 49.

¹¹² Osman Turan, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet* (İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980), 39-40.

¹¹³ Halil İnalcık, *İki Karanın Sultanı, İki Denizin Hakanı, Kâyser-i Rûm Fâtih Sultan Mehmed Han* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 228-229.

¹¹⁴ İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 100.

¹¹⁵ Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 140-141.

getirilen eleştirilere Hz. Peygamber'in düşmanın silahı ile silahlanma yönündeki emriyle cevap verilmiştir.¹¹⁶

Türkçülük teorisi, buhranlı dönemlerde öne sürülen ikinci bir teori olmuştur. Türk milletinin tarih içindeki birlik ve beraberlik olgusuna atıf yapan bu düşünce, birçok düşünür tarafından savunulmuştur.¹¹⁷ Örneğin, Ziya Gökalp (ö. 1924) Türkçülük düşüncesi üzerine yoğun bir mesai harcamış ve bu düşüncenin terakkiye götüren üç yoldan biri olduğunu beyan etmiştir. Gökalp'e göre bu anlayışın önünde ise üç temel engel vardır. İlki Türk toplumlarının ittifadına mâni olmak isteyen Sovyet-sosyalist yaklaşım, ikincisi Türk toplumların özündeki şecaati yitirip ümitsizliğe düşmesi, sonuncusu ise Türk toplumlarının tedris ve terbiye faaliyetlerine karşı yürütülen çalışmalardır.¹¹⁸

Osmanlı aydınları tarafından ortaya atılan üçüncü teori ise İslâmcılık (Panislamizm) olmuştur. Bu teoriyi savunanların iki amacı vardı. Birincisi hilafetin gücüyle İslâm ümmetinin birliğini sağlamak ve ortak düşman olan emperyalizme karşı savaşmaktı. İkincisi ise dini anlamada yeni bir metodu gündeme getirip ihyâ ve tecdid kavramlarını ortaya atmaktı. Bu bağlamda ihyâ anlayışını savunanlara göre Asr-ı saâdet devrinden sonra dinin içerisine dahil edilen hurafe ve rivayetlerden kurtulmak yeni bir ihyâ hareketinin en temel amacıydı.¹¹⁹ Bu dönemde İslâm'ın ve anlayışının önemine dikkat çeken Namık Kemal (ö. 1888), bir yandan İslâm tarihi için oldukça büyük bir öneme sahip olan Kur'ân-Sünnet-İcma-Kıyas merkezli din anlayışının sağlam usuller ile talim edilmesinin önemini vurgularken¹²⁰ diğer yandan İslâm'ın bilimle asla çelişmeyeceğine yönelik Batılı eleştirmenlere reddiyeler yazmış ve bir anlamda gelenek-tecdid muvazenesi vurgusunun en bariz örneğini vermiştir. Aynı şekilde Namık Kemal'e göre Müslümanların geri kalmalarının en temel nedeni İslâm'ın temel hükümlerini terk etmeleri olmuştur. Onun bu tezi Ahmed Mithat Efendi (ö. 1912) ve Şemseddin Sâmî (ö. 1904) gibi aydınlar tarafından da savunulmuştur.¹²¹

Osmanlı'nın son döneminde İslâmcılık düşüncesi üzerinde çalışmalar yapan daha birçok aydın bilinmekle birlikte dini alanda yapılacak yeni bir ihya hareketine en önemli tesiri yapan kişi olarak Mehmed Akif Ersoy'u (ö. 1936) göstermek mümkündür. Mısır'ın

¹¹⁶ Halil İnalcık, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 318.

¹¹⁷ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, çev. Erol Kılınç (İstanbul: Ötüken Neşriyat, ts.), 75.

¹¹⁸ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, çev. Nargiza Sattarova (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019), 69-72.

¹¹⁹ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 190.

¹²⁰ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, haz. Mahmut Ali Meriç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 315.

¹²¹ İbrahim Kalın, *Barbar, Modern, Medeni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 59.

meşhur fikir insanı olan ve yukarıda kısaca üzerinde durulan Muhammed Abdüh'dan bir hayli etkilenen Akif, İslâm ümmetinin tek kurtuluş yolu olarak Kur'an'a ve dolayısıyla da Kur'an'dan hareketle yapılacak yeni bir ihya hareketine işaret etmiştir. Bu tespit, Akif'in "İnkılap istiyorum hem çabucak"¹²² ve "Doğrudan doğruya göklerden alarak ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı"¹²³ şeklindeki sözlerinden hareketle yapılmaktadır. Fakat Akif'in mutlak manada bir Kur'âniyyûn temsilcisi olmadığını hatta bazı yerlerde ısrarla sünnetin önemine vurgu yaptığını söylemek daha doğru olacaktır.¹²⁴

İslâmcı düşünce Türkiye'de 20. yüzyılın son çeyreğine kadar tartışılmış ve sürekli olarak gündeme getirilmiştir. Bu dönemden sonra ise dinin yegâne kaynağı olarak Kur'an'a işaret eden, geleneksel bilgi malzemesini ve sünnetin bağlayıcı fonksiyonunu hurafe olarak nitelendirip, sünneti terakkinin en büyük engeli olarak lanse eden ve Kur'âniyyûn akımından kabul edilen kişilerin ve grupların ortaya çıktığı bilinmektedir.¹²⁵ Fakat bu kişi ve grupların da kendi içinde mutlak bir benzerliğe sahip olmadığı görülmektedir. Bazı kesimler, sünnete ve geleneğe karşı çok sert yaklaşım sergilerken bazı kesimler ise daha ılımlı bir yaklaşım ile Kur'an'ın mutlak kaynak olduğunu

savunmuşlardır.

Türkiye'de ilk olarak Kalem Dergisi isimli yayın organında görüşlerini ifade eden bir grup düşünür, yayınladıkları yazılarla adeta geleneği hedef almış ve on dört asırdır devam eden birikimin toptan yok edilip mutlak manada Kur'an'a dönülmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹²⁶ Onların yayınladıkları yazılardan hareketle görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Kur'an yorumunda İsrâiliyat kaynaklarına kesinlikle yer verilmemelidir.¹²⁷

b. Kur'an, kendi kendisini tebyin ve tafsil etmektedir. Bu nedenle Peygamber de dahil olmak üzere kimsenin Kur'an'ı tafsil etme yetkisi yoktur.¹²⁸

¹²² Mehmet Akif Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*, haz. Mehmet Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İhya Yayınevi, 1983), 126.

¹²³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz. Mehmet Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2016), 348.

¹²⁴ Bu konuda detaylı olarak bk. Nurettin Turgay, "Mehmet Akif Ersoy'un Kur'an'a Yaklaşımı", *Direnen Meal Akif Meali Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016), 231-256.

¹²⁵ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 114.

¹²⁶ Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru", 25.

¹²⁷ Osman Berber, "İsrailiyattan Kalkarak Tefsir Yazmak", *Kalem Dergisi* 2 (1988), 15.

¹²⁸ Mehmet A. Ersin, "Kur'an'ın Beyana İhtiyacı Var mı?", *Kalem Dergisi* 3 (1988), 6.

c. Peygamber'in sünneti olarak yapılan şeyler aslında o döneme ait olan Arap örf ve adetleridir. Bu nedenle sünnete ittibâ etme adıyla Arap taklitçiliğinden kurtulmak ve Kur'an'ın mesajının özüne yönelmek gerekir.¹²⁹

d. Hadis ve rivayet kültürü Kur'an'ı anlamaya yardımcı olmanın aksine Kur'an'dan uzak bir din anlayışını meydana getirmektedir. Bu nedenle hadis ve rivayet kültürünün hurafeleri terk edilip Kur'an'a yönelmek gerekir.¹³⁰

e. Neticede Kur'an'a dayanmayan her şeyi terk etmek ve yeni bir başlangıç için büsbütün Kur'an'a yönelmek gerekir.¹³¹

Kur'an Araştırmaları Grubu adı altında birleşen ekip ise son yıllarda sık sık gündeme gelen “İndirilen Din Uydurulan Din” retoriğini *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din* adı altında kitap haline getirmiş ve klasik Kur'âniyyûn yaklaşımıyla birebir örtüşür tarzda keskin bir reddedici söylem üretmiştir. Bu temel ön kabulden hareketle görüşlerini öne süren Kur'an Araştırmaları Grubu'nun iddia ettiği ilk husus, Kur'an'ın her detayı içerdiği olmuştur.¹³² Bazı âyetlerden¹³³ hareketle ortaya koyulan bu görüşün ardından Yûnus Sûresinde geçen “Onların arasında bu Kur'an'a inanan da var inanmayan da. Rabbin bozguncuları çok iyi bilmektedir.”¹³⁴ meâlindeki âyeti ve buna benzer diğer bazı âyetleri delil getirerek hükmün yalnız Allah'a ait olduğunu iddia etmişlerdir.¹³⁵

Türkiye'de özellikle akademik camiada yankı bulan Kur'âniyyûn düşüncesi ise hadisleri veya geleneksel din anlayışını tamamen refüze etmek yerine ıslah etme fikrini mutlak manada Kur'an'a yönelik biçiminde gündeme getirmiştir. Bu düşüncenin Türkiye'de öncüsü olarak kabul edilen isim ise Hüseyin Atay'dır.

. İslâm'ın bir akıl dini olduğunu her fırsatta vurgulayan Atay'a göre son iki yüzyılda yaşanan çaresizliklerin en temel nedeni dinin temel kaynağından yani Kur'an'dan uzaklaşıp siyasal din anlayışını şeriat olarak kabul etmektir.¹³⁶

Atay'a göre İslâm toplumunun terakkisine mânî olan üç unsur vardır. Kur'an'ın terk edilip hadislerle yetinilmesi, velilere ait olduğu iddia edilen menkıbelerle dinin anlaşılmasına

¹²⁹ Kemal Madenoğlu, “İnsan, Kültür ve Kur'an”, *Kalem Dergisi* 4 (1988), 15.

¹³⁰ Süleyman Bayraktar, “Değişim ve Kur'an'a Yöneliş”, *Kalem Dergisi* 7 (1988), 15.

¹³¹ Lutfi Altınsu, “Ne Yapmak İstedik”, *Kalem Dergisi* 19/24 (1988), 15.

¹³² Kur'an Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020), 31.

¹³³ Bunlardan biri şu âyettir: “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir.” el-En'âm 6/38.

¹³⁴ Yûnus 12/40.

¹³⁵ Kur'an Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*, 29.

¹³⁶ Hüseyin Atay, “İslâm Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, *İslam ve Modernleşme (II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı)*, (1997), 196-197.

çalışılması ve geleneksel fıkıhta ne varsa aynısının devam ettirilmeye çalışılmasıdır. Şayet İslâm toplumu, terakkisine mânî olan bu üç unsurdan kurtulup mutlak bir şekilde Kur'an'a yönelirse doğru yola ermiş olur ki *Dinde Reform* tezinden kastedilen de tam olarak budur.¹³⁷

Bu düşünceyi Atay'dan sonra Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2016) devam ettirmiştir. İlmi yaşamı süresince geleneksel din anlayışını sürekli olarak eleştiren Öztürk, hayatının hemen tamamını bu fikre adanmıştır. *Kur'an'daki İslam* isimli eserinde Hz. Peygamber'in tek görevinin Kur'an'ı tebliğ etmek olduğunu, eş-Şârî' vasfına haiz olmasının mümkün olmadığını ve günümüzdeki din algısının aslında Kur'an'dan uzak bir şekilde Emevî-Arap müdahalesiyle yozlaştırılan dine dair olduğunu savunmuştur.¹³⁸

Sünnet ve hadis konusunda Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin iki kategoriye ayrılması gerektiğini söylemiştir. Bunlardan ilki nübüvvet kaynaklı nebevî fiiller, ikincisi ise beşeriyet kaynaklı beşerî fiillerdir. Nebevî yönü dini anlamada otorite iken beşerî yönü bağlayıcı değildir.¹³⁹

Türk toplumunun İslâmlaşma tecrübesinde temel aldığı doktrinlere birçok yönden zıtlık teşkil eden bu anlayış, son zamanlarda akademik alanda da müntesip kazanmıştır. Bunlardan biri olan Caner Taslaman'a göre hadisler, Hz. Peygamber'in hayatında yazıya geçirilmemiş olup aynı zamanda Peygamberimiz, hadis rivayetlerinin dinin kaynağı olarak kabul edilmesinden endişe duymuştur.¹⁴⁰ Hadislerin dini anlamadaki otoritesini kabul etmeyen Taslaman, bu iddiasını daha da derinleştirip şu ifadelerde bulunmaktadır:

En güvenilir hadis kitaplarının, iki yüzyılı aşkın bir süre sonra, birçok kişinin kulaktan kulağa aktarmasıyla oluşturulduğunu hatırlayalım. Bazı hadislerin önceden yazılmış olması ve bazı hadis aktaranların bunları kaynak almış olması mümkün olsa da; bunlar olsa olsa aktarılan hadislerin az bir kısmına karşılık gelmektedir, üstelik *kütüb-ü sitte* gibi ünlü hadis kitaplarının yazarları, böylesi yazılı sahifelere değil, hadisleri aktaran şahıslara atıflar yapmaktadırlar. Kısacası kasıtlı olarak hadis uydurulması ihtimalini tamamen bir kenara bıraktığımızda bile kulaktan kulağa birkaç yüzyıl boyunca aktarılan malzemeye güvenilemeyeceği çok açıktır.¹⁴¹

¹³⁷ Hüseyin Atay, "Dinde Reform", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2002), 26.

¹³⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994), 8; Ahmet Doyduk, *Kur'anîyyun Ekolünün Hadise Bakışı* (Isparta: SDÜSBE, Yüksek Lisans, 2019), 77-78; Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru -Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (01 Ocak 2010), 25.

¹³⁹ Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm (Teofilozofik Bir Tahlil)* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2020), 297-298.

¹⁴⁰ Taslaman - Taslaman, *İslam ve Kadın*, 48.

¹⁴¹ Taslaman - Taslaman, *İslam ve Kadın*, 53.

Taslaman, geleneği ve sünneti refüze eden söylemlerinin yanında Kur'âniyyûn akımının klasik doktrinini yani Kur'ân'ın içinde din adına her şeyin barındığını savunmaktadır.¹⁴² Fakat o, hadislerin veya rivayetlerin reddi konusunda Hint-Alt kıtası Kur'âncıları gibi inkâr ameliyesinin ucunu açık bırakmakta ve yeri geldiğinde bazı rivayetleri kullanmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber'in kendisi adına hadis uydurmayı menettiğine ve yaşadığı dönemde hadis yazımını yasakladığına dair bilgi veren rivayetleri ortaya koymakta ve hadislerin dinde güvenilir bir yerinin olmadığına delil getirmeye çalışmaktadır.¹⁴³ Aynı şekilde o, kadın konusunda İslâm'ın yaklaşımını izah etmeye çalışırken uydurma olarak ifade ettiği rivayetleri çürütmek için başka hadisleri delil getirip büyük bir paradoksun içine düştüğünü bariz bir şekilde göstermektedir.¹⁴⁴

Kur'âniyyûn akımının akademik mecradaki savunucularından biri de Emre Dorman'dır. Recep Aslan'ın tabiri ile “hadis birikimi olmadan rivâyetler hakkında toptan genellemelerde bulunan”¹⁴⁵ kimselerden biri olan Dorman, düşüncesini “İslam, ayet dinidir; rivayet dini değildir.”¹⁴⁶ sloganı ile ortaya koymaktadır.

Kur'âniyyûn akımının klasik yaklaşımını benimseyen ve hadislerin kaynağına karşı agnostik bir tavır sergileyen Dorman,¹⁴⁷ bu konuda Ebû Hanîfe'yi örnek aldığını dile getirmektedir. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin birkaç rivayet hakkındaki olumsuz yaklaşımını umûmî bir yaklaşım gibi sunan Dorman,¹⁴⁸ diğer yandan “Mezheplerin ortaya çıkışından sonra zamanla mezhepler din olarak algılanmaya başlanmış, her mezhep kendi görüşüne uygun bulduğu ayet ve rivayetleri kullanmaya başlamıştır.”¹⁴⁹ şeklindeki ifadesiyle büyük bir çelişkiye düştüğünü göstermektedir. Zira onun hadislerin veya rivayetlerin hemen çoğuna karşı münkir bir tavır sergilediğini belirterek öne sürdüğü İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, aynı zamanda bir mezhep imamı ve Hanefî içtihat geleneğinin görüşlerini büyük oranda tayin eden âlimdir.

¹⁴² Caner Taslaman, “Hadis Nedir? / Uydurulan Hadisler / Kuran Din Adına Gerekli Her Şeyi Açıklıyor”, *YouTube* (27 Eylül 2016), 00:00:01-00:03:18.

¹⁴³ Taslaman- Taslaman, *İslam ve Kadın*, 48.

¹⁴⁴ Bunlardan birisi kadınların camilere gitmesi üzerinedir. Bir önceki sayfada kadınların camilere gitmesinin yasak kılındığına işaret eden rivayetlerin tamamen uydurma olduğunu söyleyen Taslaman, bir sonraki sayfada kadınların camilere gittiğine dair bilgi veren rivayetleri delil getirmiştir. Detaylı olarak bk. Taslaman-Taslaman, *İslam ve Kadın*, 65-66.

¹⁴⁵ Aslan, “Tarihten Günümüze Kur'an ile Yetinme Söyleminin Kritiği”, 145.

¹⁴⁶ Dorman, *İslam Ne Değildir*, 162.

¹⁴⁷ Dorman, *İslam Ne Değildir*, 163.

¹⁴⁸ Dorman, *İslam Ne Değildir*, 168-171.

¹⁴⁹ Dorman, *İslam Ne Değildir*, 165.

Dorman'ı içinde bulunduğu diğer bir yanlış ise Ebû Hanîfe'nin rivayetlere karşıtlığından kendisine pay çıkarabilmek adına onun *el-Âlim ve'l-müte'allim* isimli eserinde öğrencisiyle yaşadığı bir diyalogu kullanmasından ve aktarış tarzından kaynaklanmaktadır. O, aktarımı Mustafa Öz'ün tercümesinden hareketle şu şekilde yapmıştır: “Talebe: ‘Zina eden bir Müminin imanı, elbisenin sıyrılması gibi başından çıkar. Sonra tövbe ederse imanı ona iade edilir’ şeklindeki rivayet için ne dersin?”¹⁵⁰ Fakat metnin devamında talebe, Ebû Hanîfe'ye yönelik olarak şu ifadelerde bulunmuştur:

Eğer tasdik ederseniz Haricilerin prensiplerini kabul etmiş olursunuz. Onların görüşlerinden şüphe ederseniz Haricilerin prensiplerinde de şüpheye düşmüş ve ifade ettiğiniz haktan rücu etmiş olursunuz. Eğer, ravilerin sözünü tekzip edecek olursanız, onlar da sizi Hz. Peygamber'in sözünü yalanlamış olmakla suçlarlar. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar, bu hadisi muteber kişilerden nakletmişlerdir.¹⁵¹

Dorman, burada talebenin hocasına sorduğu soruyu eksik bir şekilde aktararak yaşanan hadiseyi tamamen bağlamından koparmaktadır. Zira burada bahsedilen konu, rivayetin sıhhati değil Hâricîlerin iman-amel ilişkisi ekseninde dile getirdikleri görüştür. Devamında hocanın, talebesine verdiği cevabı zikreden Dorman, cevabın başlangıcının “Ben buna inanmam”¹⁵² şeklinde kat'î bir ret ile başladığını aktarmaktadır. Oysaki eserin mütercimi olan Mustafa Öz'ün bu şekilde bir ifadeyi tercüme etmediği bariz bir şekilde görülmekle birlikte¹⁵³ metnin aslında da böyle bir cümle mevcut değildir.¹⁵⁴

Netice olarak Kur'ân'ın yegâne kaynak olduğunu, hadislerin ve rivayetlerin hiçbir kıymetinin olmadığını destekleme yolunda Dorman'ın bir kelam ilmi uzmanı olmasına rağmen açık bir kelam metnini dahi kendi görüşlerine medlul kılma uğruna yorumsal tahrife uğrattığı görülmektedir. Bunun popüler kültürün akımına uğramaktan kaynaklanan bir acizliğin dışı vurumu olarak kabul edilmesi ise son derece mümkündür.

1.2.4. Amerika'da Kur'âniyyûn

Çağdaş dönemde bazı düşünürler, ortaya koydukları görüşlerini kendi ülkelerinde savunmanın yanında çalışmalarının çoğunluğunu Amerika Birleşik Devletleri'nde

¹⁵⁰ Dorman, *İslam Ne Değildir*, 170.

¹⁵¹ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, çev. Mustafa Öz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 47.

¹⁵² Dorman, *İslam Ne Değildir*, 170.

¹⁵³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 48.

¹⁵⁴ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 19.

sürdürmüşlerdir. Bu nedenle onların görüşleri, Amerika merkezinde değerlendirilmiş ve çalışmada konu edilmiştir.

Amerika’da varlık gösteren Kur’âniyyûn akımının en büyük savlarından biri Kur’ân’ın kendi başına anlaşılır ve içerisinde her şeyi barındıran bir metin olduğu diğeri ise Kur’ân’da birtakım bilimsel şifrelerin varlığından dolayı Kur’ân’ın bilimle asla çelişmeyeceği olmuştur.

Reşad Halife, Amerika’da yayılım gösteren Kur’âniyyûn akımının son dönemdeki en önemli temsilcilerinden bir tanesidir. O, Türkçeye *Kuran: Son Ahit* şeklinde tercüme edilen kısa tefsir çalışmasında, Kur’ân’ın Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber’in zihnine indirildiğini, Hz. Peygamber’in vahyi bizzat yazıya geçirdiğini fakat Hz. Peygamber’in vefatından sonra onu putlaştıranların Kur’ân vahyine Tevbe Sûresinin son iki âyetini eklediklerini iddia etmiştir. Halife, Kur’ân’dan olmayan bu iki âyeti inkâr ettiklerinden ve rivayet safsatalarına kapılmadıklarından dolayı kendisini ve takipçilerini şöyle ifade etmiştir: “Bizim neslimiz, Kur’ân’ı arındırılmış ve nihai şekli ile alanların ilkidir”.¹⁵⁵

Kur’ân’ın içerisinde tüm bilimsel mucizeleri bulundurduğunu ispat etme yolunda meşhur 19 sayısını öne süren Halife’ye göre bu mucize, henüz besmele lafzında kendini göstermiştir. Bu bağlamda o, Bismelenin lafzında tam on dokuz harf bulunduğunu ve içindeki kelimelerin her birinin Kur’ân’da on dokuz sayısının katları şeklinde geçtiğini iddia etmiştir.¹⁵⁶

Kur’ân’ı matematiksel bir bilim ansiklopedisi olarak inceleyen Halife, birtakım hesaplamalar ile kâinatta var olan her şeyin Kur’ân’daki yerini bulma arayışına geçmiştir. Fakat onun ortaya koymaya çalıştığı bu tezin, Kur’ân üzerinden fantastik bir bilim-kurgu senaryosu üretme çabasından başka bir şey olmadığı görülmektedir. Ayrıca Hurufi yöntemle tespit edildiği iddia edilen hakikatlerin sübjektif bir söylemden öteye geçemeyeceğinin de kabul edilmesi gerekmektedir.

Halife’den sonra bu teoriyi ve Kur’âniyyûn akımının karakteristik özelliklerini savunma mücadelesi veren isim Edip Yüksel olmuştur. Yaşamı boyunca oldukça farklı bir süreç geçiren, mazbut bir aileden gelen ve seksenli yıllarda İslâmcı kimliği ile tanınan Yüksel, Amerika Birleşik Devletleri’ne gittikten sonra yine kendisini Kur’âniyyûn olarak addeden hocası Reşad Halife ile tanışmış ve onun en yakınındaki isimlerden biri olmuştur.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Halife, *Kuran: Son Ahit*, Takdim.

¹⁵⁶ Halife, *Kuran: Son Ahit*, 1-3.; Hesaplamanın detayı hakkında ise bk. a.mlf., *Kuran: Son Ahit*, 344.

¹⁵⁷ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 224.

Türkiye’den Amerika’ya gittikten sonra bu keskin söylemi ifrat sınırlarını aşarcasına öne süren Yüksel, Kur’âniyyûn akımının görüşlerini daha da aşırılaştırıp geleneğin tamamını Kur’ân’ı yozlaştırmak ve şirke düşmekle itham etmiştir.¹⁵⁸

O, Kur’ân’da gizli bir şifre barındırdığını iddia ettiği 19 sayısı¹⁵⁹ üzerinde o denli ileri gitmiştir ki¹⁶⁰ İslâm dinini yozlaştıran hurafelerden kurtuluşun başlayacağı tarihe dahi işaret edildiğini savunmuştur. Yüksel’in 1974 yılı olarak belirttiği bu tarih, mucizenin geçtiğini iddia ettiği sûrenin Mushaf’taki sıralamasının önüne on dokuz sayısının konulmasıyla (19/74) ortaya çıkmıştır.¹⁶¹

Netice itibariyle geniş bir birikime sahip olan geleneği reddetmekle de kalmayıp sürekli olarak dışlayan itham eden Yüksel,¹⁶² kayda değer olmayan görüşlerinin yanında dini hükümlerin kaynağını da Haricî zihniyetin yaptığı gibi salt Kur’ân metnine indirgeme yoluna gitmiş,¹⁶³ katı Kur’âncı düşüncesini birtakım bilimsel izahlarla desteklemeye çalışmış ve ilhadî bir boyuta girmekle nitelendirilmiştir.¹⁶⁴

Halife ve Yüksel örneklerinden anlaşılacağı üzere İslâm âleminin gerileme dönemlerinde başlayan *din=bilim* yaklaşımı son dönem Kur’âniyyûn akımı üzerinde son derece tesirli olmuştur. Amerika’da onların görüşleriyle zirveye çıkan Hurufi yaklaşımın çağdaş halinin ise Kur’ân yorumlarını son derece gülünç bir konuma düşürdüğü açıkça görülmektedir. Ayrıca bu iki isim, bir yandan Kur’ân’ın kendini muhafaza ettiğini şiddetle savunurlarken Tevbe Sûresinin son iki âyetinin ekleme olduğunu dolayısıyla Kur’ân metninde bir tahrif yaşandığını iddia ederken büyük bir çelişkinin içine düşmüşlerdir.

Apolojik bir üslup ile Kur’ân’ı bilim karşısında yüceltme veya bilim ile eşdeğer gösterme gayesiyle ortaya koymaya çalıştıkları bu teorinin de matematiksel ve metodik yönden büyük yanlışlar içerdiği görülmektedir. Örneğin; Yüksel, Halife ve onların peşinden gidenlerin mucize olarak gösterdikleri sayı, aslında cehennemin üzerinde bulunan meleklerin adedine işaret etmektedir.¹⁶⁵ Fakat geleneksel Kur’ân yorumuna kesinlikle itibar

¹⁵⁸ Edip Yüksel, “Edip Yüksel: Kuran’a Sure Ekleyen ve Sure Çıkaran Sahabeler”, Kurana Dönüş, *YouTube* (01 Ağustos 2014), 00:00:01-00:08:17

¹⁵⁹ Yüksel’e göre mucize, el-Müddessir 74/30 yani “*Orada on dokuz görevli vardır.*” âyetinde bulunmaktadır.

¹⁶⁰ Bu tarz fantastik görüşler bir dönem Türkiye’de de revaç bulmuştur. Örneğin, Ömer Çelakıl isimli bir tıp hekimi, bazı surelerin Mushaf’taki sıralamalarının önüne 19 sayısını koyarak Kur’ân’da Harley yıldızının geçtiğini, Kur’ân’ın 1999 yılında gerçekleşen İstanbul depremine ve 1990 yılında yaşanan Körfez savaşına işaret ettiğini iddia etmiştir. Bk. Global Medya Tv, “Zilzal (deprem) suresi neyi açıklıyor? Depremler kıyamet alameti mi?”, Ömer Çelakıl Yorumladı, *YouTube* (28 Eylül 2019), 00:00:01-00:08:32

¹⁶¹ Edip Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, ts.), 13.

¹⁶² Yüksel, *İslami Reform İçin Manifesto*, 9.

¹⁶³ Öztürk, *Kur’an’a Çağdaş Yaklaşımlar*, 126.

¹⁶⁴ Öztürk, *Kur’an’a Çağdaş Yaklaşımlar*, 49.

¹⁶⁵ Örnek olarak bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 16/202-203.

etmeyen, vahyin yorumunda Hz. Peygamber'in sîretini zinhar dikkate almayan Yüksel ve Halife'ye getirilebilecek eleştiriler kendi argümanlarına uygun şekilde olmalıdır.

İlk olarak onların on dokuz sayısı üzerinden tesis ettikleri hurufi yorumun, âyetin sûre içinde bulunduğu bağlam bakımından imkânsız olduğu görülmektedir. Zira âyetin evvelinde Hz. Peygamber'e sihir sahibi, mecnun şeklinde bir iftiranın atılmasından ve müfterinin buna mukabil cehennem ateşiyle cezalandırılacağından bahsedilmektedir.¹⁶⁶

İkinci olarak Kur'ân'da 19 sayısı haricinde daha birçok sayı bulunmaktadır. Örneğin, Kur'ân'ın en çok kullandıklarından birisi 7 rakamıdır. Hemen birçok sûre ve âyette geçen bu rakam, Kur'ân'ın muhtelif sûrelerinin başına bırakıldığı zaman farklı tarihlere pekâlâ işaret edecektir. Ya da Kur'ân'da Hz. Yûsuf'un rüyasında mevcut olan 11 sayısı, belki de Yüksel ve Halife'nin iddia ettiği sayıdan daha büyük bir mucizeyi barındırmaktadır. Özetle bu tarz yorumların kabulü keyfi bir yaklaşımla Kur'ân'daki sayılardan her şeyi çıkarma iddiasının önünü açacaktır.

Hülâsa, tarih boyunca hurufi yorumlar her daim var olmuştur. Özellikle Kur'ân üzerinde yapılan işarî ve bâtinî tefsirlerde bunlara sıkça rastlamak mümkündür. Fakat Yüksel ve Halife'nin yaptığı gibi fantastik arayışlara girmek ve tüm geleneği zındık olmakla itham edip kendilerini arındırılmış din müntesipleri olarak addetmek trajikomik bir ilhâd sürecinden başka bir şeyi çağrıştırmamaktadır.

1.3. Kur'âniyyûn Akımının Eleştirisi

Kur'âniyyûn akımı sahip olduğu birtakım görüşlerden dolayı İslâm dünyasında sürekli olarak tenkit edilmiştir. Bu eleştirilerden ilki Kur'âniyyûn akımının sünnetin Kur'ân'ı beyan etmediği veya gayr-ı metlûv vahiy olamayacağı yönündeki iddialarına cevap niteliğindedir. Eleştiri sahiplerine göre Kur'âniyyûn akımı, Hz. Peygamber'in dindeki otoritesini yok saymış ayrıca Kur'ân'da Hz. Peygamber'in kendi nefsinden konuşmayacağına, ona vahiyle birlikte hikmetin ve beyanının verildiğine işaret eden âyetleri tamamen keyfî bir şekilde yorumlamışlardır.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Edip Yüksel'in de 30. âyete kadar verdiği anlam bu şekildedir. Bk. *Mesaj-Kuran Çevirisi*, çev. Edip Yüksel (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013) el-Müddessir 74/30; Hatta Reşad Halife, bu âyette geçen 19 sayısının ilk anlamının cehennem meleklerinin sayısı olduğunu beyan etmiştir. Bk. Halife, *Kuran: Son Ahit*, 320.

¹⁶⁷ İhsan Şenocak, *Hareketü'l-Kur'âniyyûn fî Mizâni'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Hüküm Kitap Yayınevi, 2018), 23-28; Mustafa Öztürk, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik", *İslâmiyât Dergisi* 10/1 (2007), 138.

Allah'ın Kur'ân dışında vahiy gönderdiğinin diğer delilleri olarak bazı âyetler öne sürülmüştür. Örneğin, Bakara Sûresinin bir âyetinde Allah, “*Bir şeyden korkarsanız yaya veya binek üzerinde kılabilirsiniz. Korkunuz geçince Allah'ı, daha önce bilmediğinizi size öğrettiği gibi anın.*”¹⁶⁸ şeklinde buyurmuştur. Namazın kılınmasına dair bir önceki âyetin beyanını yapan bu âyetle Allah, namazın kılınışının detaylıca öğretildiğini emretmiştir. Oysaki Kur'ân vahyinin tamamına bakıldığı zaman namaz, en ince detaylarıyla mevcut değildir. Bu bağlamda Allah, Hz. Peygamber'e namazın tüm rükûnlarıyla kılınışını Kur'ân dışı özel bir vahiyle göstermiştir.¹⁶⁹

Kur'âniyyûn akımının eleştirildiği bir diğer konu ise tefsirde keyfilikğin önünü açmış olmalarıdır. Zira onlar, Kur'ân'ın beyanında sünnetin otoritesini ve doğal olarak esbâb-ı nüzul gibi gerçekleri kabul etmedikleri için âyetleri bugünün dili ve yorum zihniyeti ile okuma çabasına girmişlerdir. Aynı şekilde Kur'ân'da bulunan birçok âyeti mevcut dünya düzenine izah edememe korkusundan veya bilimsel gelişmelere uyumluluk oluşturma amacından dolayı Kur'ân metninde yorumsal bir tahrife girişmişlerdir. Örneğin; Nisâ Sûresinde aile hukukuna dair bazı emirleri,¹⁷⁰ Mâide Sûresinde had cezalarını veya Nûr Sûresinde tesettürü emreden âyetleri tamamen indiği dönemin bağlamında çıkarıp bugün inmiş gibi yorumlamışlardır. Fakat bu gayretleri, Kur'ân yorumunda birçok açmazı ortaya çıkardığı gibi son derece gülünç manzaralara da sebebiyet vermiştir.

Kur'âniyyûn akımına getirilebilecek olan eleştirilerden bir tanesi de gelenek içerisinde bazı düşünürlerin hadis/sünnet inkârcılığına rehber olarak gösterilmesidir. Akımın müntesiplerinden bazılarında görüldüğü gibi Ebû Hanîfe ve Hanefî gelenek, sadece akli veya vahye itibar edip rivayetleri kabul etmemiş gibi lanse edilmişlerdir. Fakat Hanefî geleneğin hadislere tabi olduğu ve onları özellikle fıkıh doktrininde sıkça kullandıkları oryantalist araştırmacılar tarafından dahi kabul edilmiştir.¹⁷¹ Gerçekten de fikhî konularda sünnete son derece önem veren Hanefî gelenek, usul eserlerinde sünnetin hüccet oluşu bahsini her daim vurgulamıştır. Örneğin, meşhur Hanefî fakihi olan İbn Nüceym (ö. 970/1563) eserinde sünnetin hüccet olmasının dini bir zaruret mahiyeti taşıdığını ve her ilmin tahkikinin onunla gerçekleşeceğini ifade etmiştir.¹⁷²

¹⁶⁸ el-Bakara 2/239.

¹⁶⁹ Yavuz Köktaş, *Kur'ân'a Aykırı Görülen Hadisler (Tespit ve Değerlendirme)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 27.; Enbiya Yıldırım, *Hadislere Gerek Yok Söylemi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 38.

¹⁷⁰ Nüşûz yapan kadınlara vurulabileceğinde dair âyet gibi.

¹⁷¹ Örnek olarak bk. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 55.

¹⁷² Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl fî takrîri'l-uşûl*, thk. Muhammed Fâl Seyyid eş-Şinkîti (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 196.

Kelâm ilmine bağlı görüşlerde de Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî ulemanın hadisleri sıkça kullandığı bilinmektedir. Örneğin, imanın rükûnlarından biri olan dil ile ikrarın gerekliliğini ispat etmek için Hanefîler, Hz. Peygamber'e ait olan "İnsanlarla Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar savaşmakla emrolundum." hadisini delil getirmişlerdir.¹⁷³ Hülâsa bazı örneklerden veya rivayetlere karşı temkinli yaklaşımlardan hareketle Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî geleneğin sünnete yaklaşımının Kur'âniyyûn akımıyla benzer olduğunu iddia etmek, İmâm-ı Âzam'ı hadis inkârcılarının piri gibi addetmek asla mümkün değildir.¹⁷⁴

1.4. Muhammed Şahrûr

Muhammed Şahrûr, son dönem modern Kur'ân yorumlarıyla gündeme gelen isimlerinden birisidir. Özellikle Avrupa'nın birçok şehrinde verdiği konferanslar ve Kur'ân'ı anlama bağlamında yazmış olduğu eserlerin bu durumu tetiklediği anlaşılmaktadır.

1.4.1. Hayatı

Muhammed Şahrûr, 11 Nisan 1938 tarihinde Suriye'nin başşehri Şam'da dünyaya gelmiştir. Lise öğrenimini Abdurrahman el-Kevâkibî medresesinde tamamlamış ve 1957 yılında mezun olmuştur. Dönemin Suriye hükûmetinin verdiği bir görevle 1958 yılı mart ayında modern mühendislik alanında lisans eğitimi almak için Sovyetler Birliğinin başşehri Moskova'ya gitmiş, 1964 yılında mühendislik alanında diplomasını almıştır. Ülkesine döndükten sonra 1965 yılında Şam Üniversitesi Modern Mühendislik fakültesinde asistan olmuştur. Şam Üniversitesi, onu İrlanda'nın başkenti Dublin'de bulunan İrlanda Kalkınma Üniversitesinde yüksek lisans ve doktorasını yapmak için göndermiş ve bu üniversitedeki yüksek lisans eğitimini tamamlayıp 1972 yılında doktor olmuştur.¹⁷⁵

Şahrûr, ülkesine döndükten sonra Kur'ân ve İslâm üzerine çalışmalara başlamış, bu konuda tebliğler hazırlamış ve tebliğleri Amerikan Dış İlişkiler Konseyi, Harvard Üniversitesi, Boston Üniversitesi gibi uluslararası dergilerde yayınlanmıştır. Çalışmalarını uzun yıllar yürüten Şahrûr, 2019 yılında vefat etmiştir.¹⁷⁶

¹⁷³ Atâ b. Ali Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, çev. Züleyha Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 88.

¹⁷⁴ Ebû Hanîfe ve Hanefî geleneğin hadislere olan yaklaşımı hakkında detaylı olarak bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018).

¹⁷⁵ Shahrour.org, "es-Sîretü'z-zâtîyye", (Erişim 06 Haziran 2020).

¹⁷⁶ Shahrour.org, "el-Menhecü'l-fikrî", (Erişim 12 Eylül 2020).

1.4.2. Eserleri

Muhammed Şahrûr'un İslami İlimler alanında vermiş olduğu birçok eser vardır. Bunlardan bir kısmı müstakil kitaplar şeklinde kaleme alınmış olup bir kısmı da makaleler ya da röportajlar şeklinde meydana getirilmiştir.

A) Kitapları

1) el-Kitâb ve'l-Kur'ân: Kırâatün muâsira (قراءة معاصرة – الكتاب والقرآن): Şahrûr'un en meşhur eseri olan bu çalışmanın ilk baskısı 1990 yılında yapılmıştır. Şahrûr, mukaddime kısmında bu eserin bir tefsir ya da fıkıh çalışması olmadığını vurgulamıştır. Fakat usul ve muhteva bağlamındaki temel görüşlerini bu kitapta çerçeve olarak zikretmekte olup onun diğer eserleri, bu çalışmanın birer detayı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dört ana bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde es-seb'u'l-mesânî, esbâb-ı nüzul, nübüvvet-risalet, Hz. Peygamber'in ümmîliği, Kur'an'ın i'cazı vb. daha ziyade usul konuları üzerinde görüşler zikredilmiştir. İkinci bölümde insan-evren-oluş ilişkisi bilimsel yöntemlerle izah edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölüm Ümmü'l-Kitâb (Muhkem-Risalet), Sünnet ve Fıkıh konuları üzerinde durulmuştur.

Son bölüm ise siyaset, insani arzular, Kur'an kıssaları gibi konuların Kur'an bağlamında değerlendirilmesi olarak teşekkül etmiştir.

2) ed-Devle ve'l- Müctema (الدولة والمجتمع)

1995 yılında telif edilen eser, isminden de anlaşılacağı üzere devlet ve toplum üzerinde durmuştur. 375 sahifelik eserde devlet ve toplum mefhumları ile aile, cihat, demokrasi, milliyetçilik ve benzeri konular üzerinde durulmuştur.

3) İslâm ve'l-Îman (الإسلام والإيمان)

1996 yılında telif edilen eserde genel olarak İslâm ve îman konuları yeni yaklaşım tarzı ile irdelenmiştir.

4) Nahve Usûlin Cedîdetin li'l-Fıkhi'l-İslâmî (نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي – فقه المرأة – الوصية – الإرث – القوامة – التعددية – اللباس)

2000 yılında neşredilen çalışmada fıkhi alanda usul ve ağırlıklı olarak muamelat konuları üzerinde durulmuştur. Bunun yanında çalışmanın esas konusu Kadın konusundaki geleneksel yaklaşımın eleştirisi ve bu bağlamda miras ve benzeri konularda gelen nassların yorumu üzerine olmuştur.

5) Tecfîf Menâbiu'l-İrhâb (تجفيف منابع الإرهاب)

2000 yılında neşredilen çalışma, İngilizceye *Draining the Sources of Tyranny and Terrorism in the Islamic Culture* şeklinde tercüme edilmiştir.

Çalışmada isminden de anlaşılacağı üzere terör algısı apolojik bir üslup ile incelenmiş, özellikle kıtâl, cihâd vb. konular modern yorumlarla izah edilme yoluna gidilmiştir.

6) el-Kasasu'l-Kur'ânî: Medhal ilâ Kısas ve Kıssati Âdem (المجلد الأول: القصص القرآني – المدخل إلى القصص وقصة آدم)

Kur'an'da yaradılışın kökeni, Hz. Âdem'in özellikleri, Şeytan'ın varlığı, insanlığın türeyişi, evrim teorisinin gerçekliği vb. konularda incelemelerin yapıldığı çalışmadır.

7) el-Kasasu'l-Kur'ânî -2-: (المجلد الثاني: من نوح إلى يوسف)

8) es-Sünnetü'r-Resûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye – Ru'ye Cedîde (السنة الرسولية – والسنة النبوية – رؤية جديدة)

Çalışmada Hz. Peygamber'in (s.a.v) risaleti ve nübüvveti şeklinde yapılan iki ayrım yinelenmiş ve sünnet bahsi bu minvalde ele alınmıştır.

9) ed-Dîn ve's-Sulta (الدين والسلطة – قراءة معاصرة للحاكمية)

10) Ümmü'l-Kitâb ve Tefsîluhâ (أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية – تهافت (الفقهاء والمعصومين)

11) Delîlu'l-Kiraatü'l-Muâsıra li't-Tenzîli'l-Hakîm (دليل القراءة المعاصرة للتنازل الحكيم – المنهج والمصطلحات)

12) el-İslâm vel-İnsan (الإسلام والإنسان – من نتائج القراءة المعاصرة)

Çalışma, *Islam and Humanity – Consequences of a Contemporary Reading* ismiyle İngilizceye tercüme edilmiştir.

B) Makaleleri

Şahrûr'un kitap halinde telif ettiği eserlerin yanında kendisi tarafından kurulan web sitesinde yayınladığı makaleleri de mevcuttur. Web sitesinde bulunan makalelerinden bazıları şunlardır:

1) Kur'an'da Ruh, Nefs ve Marifet عن الروح والنفس والمعرفة في التنزيل الحكيم: قراءة معاصرة 1) Hakkında Çağdaş Okumalar

2) (Yusuf el-Kardâvî'ye Reddiye: Kadın Fitnesi) رد على الشيخ يوسف القرضاوي: فتنة المرأة

Yazar, bu çalışmayı Yusuf el-Kardâvî'nin 2008 yılında telif ettiği “Kadın Fitnesi” isimli makaleye reddiye mahiyetinde kaleme almıştır.

3) Reading the Religious Text –A New Approach–

İngilizce telif edilen makalede Şahrûr, yukarıda mezkûr olan el-Kitâb vel-Kur'ân isimli eserini ele alma gerekçesini belirtmiştir.

4) ذكرية المجتمع في التراث العربي الإسلامي (Arap-İslâm Toplumunda Ataerkillik)

Çalışmada geleneksel görüşlere eleştiriler yapılmış olup yukarıda mezkûr Nahve Usûlin Cedîdetin li'l-Fıkhî'l-İslâmî (- الإرت - الوصية - الإرت) نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامي - فقه المرأة ” الوصية - الإرت - الوصية - الإرت) isimli eserinin bir özetidir.

C) Röportaj ve Demeçleri

Şahrûr yaşamının özellikle son yıllarında birçok ulusal ve uluslararası medya organına demeçlerde bulunmuştur.

-12 Şubat 2018 tarihinde “Mecellet-ü Fenn” dergisinin baş editörü Rami el-Asheq ile yaptığı röportajda İslâm hukuk geleneğini eleştirmiştir.

-4 Ağustos 2019 tarihinde Fas'ın ünlü yayın organlarından olan “Ahbâru'l-yevm” gazetesine verdiği röportajda dinin temel kaideleri, geleneksel din anlayışı ve cinsiyet konuları üzerinde durmuştur.

-7 Şubat 2017 tarihinde ünlü Fransız yayın organı olan “Telquel” gazetesine demeç vermiştir. Onu davet eden yayın organının röportaj metni girişinde belirttiği ifadeler ise oldukça ilginçtir.¹⁷⁷

1.4.3. Şahrûr'a Yapılan Reddiyeler

Ülkemizde Şahrûr'un görüşlerini eleştirmek amacıyla hazırlanan müstakil ve ayrıntılı herhangi bir esere rastlanmamaktadır. Ancak İslâm dünyasından birçok âlim, Şahrûr'un görüşlerini eleştiren reddiye eserler kaleme almıştır. Bizim bu çalışmada en çok istifade ettiklerimiz Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî'nin (ö. 1978) *et-Tahrîfu'l-Muâsiratü fi'd-Dîn*,¹⁷⁸ Fazl Hasan Abbas'ın (ö. 2011) *İtkânu'l-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*,¹⁷⁹ Münîr Muhammed Tâhir eş-Şevvâf'ın *Tehâfütü'l-Kırâati'l-Muâsıra*¹⁸⁰ ve Muhammed Saîd

¹⁷⁷ Görüşmenin başında yayın organının, Şahrûr hakkında “İslâm'ın Martin Luther'i” ifadesini kullanması hayli manidardır. Bk. Muhammed Şahrûr, “Muhammed Şahrûr: ‘İslamcı hareketler gerçek dolandırıcılıktır’” (Görüşmecisi: Dale Eickelman, Gazete, Görüşme Şubat 2017).

¹⁷⁸ Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *et-Tahrîfu'l-Muâsiratü fi'd-Dîn* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1997).

¹⁷⁹ Fazl Hasan Abbas, *İtkânu'l-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2010).

¹⁸⁰ Münîr Muhammed Tâhir Şevvâf, *Tehâfütü'l-Kırâati'l-Muâsıra* (Kıbrıs: eş-Şevvâf li'n-Neşri ve'd-Dirâsâti, 993).

el-Müştehrî'nin *en-Nakzu 'l-Menheciyyetü 'l-Kırâati 'l-Muâsırati li 't-Tenzîli 'l-Hakîm*¹⁸¹ isimli eserleridir.



¹⁸¹ Muhammed Saîd Müştehrî, *en-Nakzu 'l-Menheciyyetü 'l-Kırâati 'l-Muâsırati li 't-Tenzîli 'l-Hakîm* (Kâhire: New Book li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2020).

II. BÖLÜM

2. MUHAMMED ŞAHRÛR VE KUR'ÂN YORUMU

Muhammed Şahrûr, son dönem modern Kur'ân yorumlarıyla gündeme gelen isimlerinden birisidir. Özellikle Avrupa'nın birçok şehrinde verdiği konferanslar ve Kur'ân'ı anlama bağlamında yazmış olduğu eserlerin bu durumu tetiklediği anlaşılmaktadır. Muhammed Şahrûr'un Kur'ân yorumunun mahiyeti aynı zamanda Kur'âniyyûn akımının temel prensipleriyle birçok yönden uyuşmaktadır. Bu nedenle onun Kur'ân okumasında belirlediği prensipleri ve usulü incelendikten sonra âyetler üzerindeki yorumlarının dikkatlice ele alınması gerekmektedir.

2.1. Kur'ân Tarihi ve Vahiy

Şahrûr, çağdaş okumada kendine has bir metodoloji ve terminoloji üretmeye başlamadan önce vahyin niteliği ve Kur'ân'ın tarihi üzerinde görüşleri ifade etmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın yaratılmış olması, inzâl-tenzîl kavramlarının mahiyeti, Hz. Peygamber'in ümmîliği ve yedi harf meselesini değerlendirmeye almıştır.

2.1.1. Halku'l-Kur'ân Meselesi

Şahrûr, Kur'ân tarihi ve vahiy konusunda ilk olarak ilahi kelamın yaratılıp yaratılmadığı hususunu tartışmaya açmıştır. Tarihsel süreçte özellikle siyasi tartışmaların merkezinde bulunan itikadî bir problem olarak ortaya çıkan bu konunun¹⁸² özellikle Abbasiler devrinde yaşanan sorgulamalardan sonra İslâm tarihinin en büyük sorunlarından birini teşkil ettiği bilinmektedir.¹⁸³

Mu'tezîle, Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü şiddetli bir şekilde savunan bir mezhep olmuştur. Abbasi halifesi Me'mûn (ö. 218/833) devrinde yapılan sorgulamalarda Hanbelî âlimler başta olmak üzere birçok Müslüman düşünür, Kur'ân'ın mahluk olduğu fikrini kabul

¹⁸² Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

¹⁸³ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26.

etmeye zorlanmış ve gerektiği yerlerde cezalandırılmışlardır.¹⁸⁴ Bu konuda kısaca Şahrûr'un yaklaşımını değerlendirmek gerekirse onun da tıpkı Mu'tezîlede olduğu gibi ilahi kelâmın hem nefsi hem de lafzî olarak mahluk olduğunu beyan ettiği görülmektedir. Zira ona göre Allah, mutlak kadimdir ve zatıyla birlikte hiçbir sıfatı mevcut değildir. Ayrıca kelâmın ezeli olduğunu kabul etmek Allah'ın dilinin Arapça olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki bu, muhal bir şeydir.¹⁸⁵

Şahrûr, bu konuda Mu'tezîlenin görüşünü desteklemekle birlikte onları kelâmın tamamını mahluk kabul ettiklerinden dolayı eleştirmiştir. Oysa Şahrûr'a göre mahluk olan âyetler, müteşâbih olanlardır. Muhkem âyetler ise hiçbir forma dönüştürülmeden Arapça olarak indirilmiştir.¹⁸⁶ Şahrûr'un bu tezini öne sürerken getirdiği en önemli delili "ez-Zıkr" kavramına yüklediği anlam olmuştur. Allah tarafından Kur'an'ın bir sıfatı olarak kullanıldığı kabul edilen bu kavram¹⁸⁷ ona göre mahluk olan müteşâbih âyetlerin Arap lisanında formel bir hale dönüştürülmesini ifade etmekte ve aynı zamanda çağdaş okumanın en temel kavramlarından birisi olma niteliği taşımaktadır.¹⁸⁸ Özetle Şahrûr, bu bahiste Ehl-i Sünnetin kabulüne aykırı bir tutum sergilemiş olup bir yandan da bu zümreyi Mu'tezîlenin zalimi olmak ve İslâm düşüncesinde aklın sonunu getirmek ile itham etmiştir.¹⁸⁹

Ne var ki onun Kur'an'ın mahluk oluşuna dair görüşleri ve Mu'tezîleye getirdiği yorumu kabul etmenin mümkün olmadığı görülmektedir.¹⁹⁰ Aynı zamanda Mihne sürecinde Sünni ulemaya büyük problemler yaşatan Mu'tezîleyi de Ehl-i Sünnetin kurbanı gibi

¹⁸⁴ Muharrem Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora, 2001), 58-60.

¹⁸⁵ Muhammed Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'an: Kırâatün muâsıra* (Dimeşk: Dâru'l-Ahâlî li't-Tab'ati ven-Neşri vet-Tevzî', 1990), 258.

¹⁸⁶ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'an*, 258.

¹⁸⁷ "Sâd. Öğüt ve uyarı dolu Kur'an'a andolsun ki inkâr edenler, bu uyarıya kulak verecekleri yerde, gurura kapılmış ve ayrılığa düşmüşlerdir." Sâd 1/2.; Ayrıca tefsir geleneğindeki yorumlardan bazıları olarak bk. Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/75.; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 8/69.; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/565.

¹⁸⁸ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'an*, 65; a.mlf., *Delîlu'l-kırâati'l-muâsirati li't-tenzîli'l-hakîm: el-Menhec ve'l-mustalahât*. (Beyrût: Dâru's- Sâkî, 2016), 50.

¹⁸⁹ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'an*, 258.; Ayrıca Şahrûr'un bu ithamları günümüzde Türkiye'de de mevcuttur. Örneğin, Mustafa İslamoğlu, bu bahisleri tartışırken Ehl-i Sünneti, Mutezilenin "Hitleri" olmakla itham etmiştir. Bk. Akabe Medya, "Ehli Sünnet Mutezilenin Hitleri Olmuştur- Mustafa İslamoğlu", *YouTube* (09 Nisan 2018), 00:00:01-00:00:40.

¹⁹⁰ Kaldı ki burada Ehl-i Sünnetin delilleri daha kuvvetli görünmektedir. Örneğin, Mâtürîdî, sadece bu konuda değil genel olarak Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezîleyi eleştirirken Allah'ın sıfatlarını ve kelâmını hâdis kabul etmenin O'nun bu sıfatların ihtiva ettiği özellikleri sonradan kazandığı vehmi oluşturacağını savunmuştur. Böyle bir şey muhal olduğu için de Allah, ezelde sıfatlarının tamamının sahibidir. Doğal olarak kelâmı da zatıyla var olup ilahi vahyin mahluk olması mümkün değildir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd-Açıklamalı Tercüme*-, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 142. Ayrıca Ehl-i Sünnetin bu konudaki delillerinin kapsamlı ve müdevven hali için bk. Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî Siğnâkî, *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 1/245-275.

gösterip merkezî mutedil zümre üzerinde baskıcı ve ceberut bir algı oluşturma çabasının ilmî insaf ve adalet kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirtmek gerekir.

2.1.2. İnzâl ve Tenzîl Teorisi

Şahrûr, vahyin Allah tarafından insanlığa indirilmiş olan ilahi bir mesaj olduğunu ve yaratıldığını ifade ettikten sonra vahyin inişi bağlamında inzâl ve tenzîl kelimeleri üzerinden yeni bir yaklaşım sergileme yoluna gitmiş ve nüzul konusunda sağlam bir anlayış tesis edebilmek için bu kavramları doğru bir şekilde anlamının gerekliliğini vurgulamıştır.

Tefsir geleneğinde inzâl kavramı Kur’ân’ın dünya semasına indirilişini; tenzîl kavramı ise oradan yakın semaya peyderpey inişini ifade etmek şeklinde yorumlanmıştır.¹⁹¹ Fakat Şahrûr’a göre burada verilen anlamlar tam tersi olmalıdır. Yani Kur’ân’ın tek seferde yakın semaya indirilişini tenzîl kavramı ifade etmektedir.¹⁹² İnzâl kavramı ise Kur’ân âyetlerinin Hz. Peygamber vasıtasıyla insan idrakinin seviyesine indirilmesi anlamını (tebliğini) ihtiva etmektedir.¹⁹³

Kur’ân ilimleri arasında önemli bir yeri olan Esbâb-ı Nüzûl kavramını da bu noktada tartışmaya açan Şahrûr’a göre¹⁹⁴ müteşâbih âyetler yani kendi ifadesiyle “el-Kur’ân”, tek seferde tayin edilmiş olup Hz. Peygamber’in sîreti ile hiçbir alakası yoktur. Fakat muhkem âyetler, Hz. Peygamber’in hayatıyla bağlantılı olduğu için âyetlerin iniş sebebi olan bazı olayların kabul edilmesi mümkündür.¹⁹⁵ Daha detaylı ifade etmek gerekirse Kur’ân’da yaratılış, ahiret ve kıssalar gibi konularda hüküm içeren âyetler peşin olarak Allah tarafından tespit edilmiş ve gönderilmiştir. Gündelik hayat, fikhî hükümler ve ibadetler gibi alanlarda emirler içeren âyetler ise yaşanan durumlara ve olaylara binaen nazil olmuştur.

Onun vahyin inişi bağlamında zikrettiği görüşlerine bakıldığı zaman Mushaf’ta bulunan birçok âyeti, Hz. Peygamber’in dönemiyle bağlantısız kıldığı görülmektedir. Fakat vahyin nüzul keyfiyeti hakkında sarîh bir nass bulunmadığı, bu konuda en eski bilginin “üç

¹⁹¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 64; Abdulhamit Birişik, “Nüzûl”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/308.

¹⁹² Muhammed Şahrûr, *Nahve Usûlin Cedîdetin li’l-Fıkhî’l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru’l-Ahâlî li’t-Tab’ati ven-Neşri vet-Tevzî’, 2000), 126; a.mlf., *Delîlu’l-Kirâati’l-Muâsıra*, 84.

¹⁹³ Şahrûr, *Delîlu’l-Kirâati’l-Muâsıra*, 84.

¹⁹⁴ Çalışmada Esbâb-ı Nüzûl konusu Şahrûr’un izlediği yöntemden ötürü Kur’ân ilimleri kısmında değil bu kısımda incelemeye alınmıştır.

¹⁹⁵ Şahrûr, *el-Kitâb ve’l-Kur’ân*, 91.

aşamalı iniş teorisi” şeklinde bilinen Abdullah b. Abbas rivayeti olduğu¹⁹⁶ ve sonraki dönem ulemanın ihtilaflı görüşler aktardığı,¹⁹⁷ dikkate alındığında konunun şahsi tecrübe alanını aşan bir mahiyete sahip olduğu görülmektedir.¹⁹⁸ Ayrıca Süleyman Ateş ve Muhsin Demirci gibi bazı son dönem düşünürleri, Şahrûr’un da savunduğu toplu nüzul teorisini kabul etmeyip böyle bir anlayışın cebrî anlayışa zemin hazırlayacağını dile getirmektedirler.¹⁹⁹

Şahrûr’un Esbâb-ı Nüzûl konusundaki yaklaşıma gelince bu tutumun klasik Kur’âniyyûn yaklaşımı ile birebir örtüştüğü görülmektedir. Fakat Müslüman toplumun 1400 küsur yıllık ilmî bir birikimle ve nasslara dayanarak tespit ettiği böyle gerçeğin inkârı bilimsel gerçeklikten yoksundur. Bu görüşün tarihi gerçeklikten yoksun oluşu ise Kur’ân’ın ilk muhatap kitleden soyutlandığı, Hz. Peygamber’in basit bir yaşam sürmüş olduğu ve Allah’ın emir gönderirken toplum gerçeklerini dikkate almadığı gibi vehimlere vesveselere ihtimal vermesinden kaynaklanmaktadır.

2.1.3. Hz. Peygamber’in Ümmîliği

Kur’ân tarihi konusunda Şahrûr’un üzerinde durduğu diğer bir konu Hz. Peygamber’in ümmîliği olmuştur. Tarihsel süreçte bu kelimenin Hz. Peygamber’i niteleyici olarak kullanıldığı zaman herhangi bir eğitim almamış olması ve okuma-yazma bilmemesi anlamlarını taşıdığı konusunda müfessirlerin ittifak halinde oldukları bilinmektedir.²⁰⁰ Bu ümmîlik ise okuma-yazma bilmemenin peygamberliğe sermaye edilmesi değil tam tersine Resulullah’ın manevî âleme irtibatlı olmadığını ve diğer kitaplardan intihal yapmadığını ispat için kullanılmıştır.²⁰¹ Fakat son dönemde özellikle müsteşrikler tarafından geleneksel ümmîlik algısı eleştirilmiş ve sanıldığını aksine Hz. Peygamber’in diğer kitaplardan haberdar olduğu iddiası öne sürülmüştür. Hz. Peygamber’in Kur’ân ahkâmının bir kısmını Yahudilerin kitaplarından aldığı,²⁰² vahyin ideolojik bir mahiyetinin bulunduğu ve başka

¹⁹⁶ Davut Ağbal, “Kur’ân’ın Üç Aşamalı İndirilişi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 97.; Hasan Yerkazan, “Kur’ân’ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2018), 204.

¹⁹⁷ Bk. İshak Özgel, “Kur’ân’ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme (Kur’ân Tasavvuru Oluşturmaya Doğru)”, *Arayışlar - İnsan Bilimleri Araştırmaları*- 3/5-6 (2001), 92-95.

¹⁹⁸ Ağbal, “Kur’ân’ın Üç Aşamalı İndirilişi”, 97.

¹⁹⁹ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 65-66.

²⁰⁰ M. Suat Mertoğlu, “Ümmî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/309.

²⁰¹ Galip Türkan, “Ümmî Bir Peygamber Hz. Muhammed”, *III. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 172.

²⁰² Bk. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, 24.

şeriatlardan taklit edilerek Hz. Peygamber tarafından uydurulduğu²⁰³ ve Kur’ân’da bulunan birçok hükmün Sümerlerden aktarıldığı²⁰⁴ gibi görüşler bu konuda bir örnek teşkil etmektedirler.

Tefsir geleneği ile oryantalist yaklaşım arasındaki bir diğer görüş ise Hz. Peygamber’in ümmîliğinden kastın okuma-yazma bilmemesi değil diğer şeriatlardan habersiz olduğu şeklindedir. Klasik dönemde farklı ekoller ve günümüzde özellikle tarihselci düşünceye müntesip bazı kimseler tarafından savunulan bu teze göre Kur’ân, şifahi bir kültür ile indirildiği ve bizzat Hz. Peygamber tarafından tebliğ edildiği için mübelliğin okuma-yazma bilmemesi mümkün değildir. Diğer taraftan Hz. Peygamber’in Yahudi ve Hristiyan şeriatlardan habersiz olması gerekmektedir ki ümmî kavramı bu bağlamda işlerlik göstermiştir.²⁰⁵ Fakat bu görüş, nevi-i şahsına münhasır olmayıp son dönemde birçok düşünür tarafından da savunulmaktadır.²⁰⁶

Şahrûr, ilk olarak ümmî kelimesinin Kur’ân’da geçtiği âyetleri incelemiştir.²⁰⁷ Ona göre bu âyetlerde Hz. Peygamber ile alakalı olarak vurgulanan iki husus vardır. Bunlardan ilki Hz. Peygamber’in bizzat Yahudi veya Hristiyan olmadığıdır. İkincisi ise Hz. Peygamber’in Yahudi ve Hristiyanların kutsal metinlerinden habersiz olduğudur.²⁰⁸ Bu yönüyle onun yukarıda zikredilen üçüncü görüşü benimsediği görülmektedir.

Şahrûr’a göre Hz. Peygamber’in vahiyle alakalı ümmîliği de mevcuttur ve iki şekilde ortaya çıkmıştır. Birincisi Hz. Peygamber’in nübüvvet görevini almadan önce vahiyden habersiz olmasıdır. İkincisi ise Hz. Peygamber’in güzel yazıyla yazamaması yani Arap edebiyatının yazı geleneğine hâkim olmamasıdır.²⁰⁹

Hz. Peygamber’in ümmîliği bahsinde oryantalistlerin de buna benzer bir yaklaşıma sahip oldukları bilinmektedir. Fakat hem onların Kur’ân’ı bir sosyal bilimler eseri gibi değerlendirmeleri hem de konuyu Hz. Peygamber’in, vahyi diğer kitaplardan taklit ederek ortaya koyduğunu iddia etme çabalarından hareketle iddialarının mesnetsiz ve kayda değer olmadığını rahatlıkla ifade etmek mümkündür.

²⁰³ Bk. Zhakhangir Nurmatov, “Rus Oryantalist Klimoviç’in Kur’ân Çerçevesindeki Çalışmaları”, *Bilgi* 89/89 (2019), 198.

²⁰⁴ Bk. Muazzez İlmiye Çığ, *Kur’an, İncil ve Tevrat’ın Sümer’deki Kökeni* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005), 69-75.

²⁰⁵ Bu görüşe örnek olarak bk. Mustafa Öztürk- Hadiye Ünsal, *Kur’an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 32.

²⁰⁶ Bk. Zeynel Abidin Aydın, “Hz. Peygamber’in Ümmîliği Meselesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 303-304.

²⁰⁷ Bk. el-Bakara 2/78.; Âl-i İmrân 3/20; Âl-i İmrân 3/75; el-A‘râf 7/157-158; el-Cuma 62/2.

²⁰⁸ Şahrûr, *el-Kitâb ve l-Kur’ân*, 139-140.

²⁰⁹ Şahrûr, *el-Kitâb ve l-Kur’ân*, 141-143.

Ümmîlik konusunu Şahrûr ve onun gibi ele alan yani ümmîliğin sadece diğer şeriatlardan habersiz olmak anlamına geldiğini kabul edenlerin iddialarına gelince konunun dar bir perspektiften ele alındığı, Hz. Peygamber'e okuma-yazma bilmemeyi konduramama çabasına girdiği ve bu nedenle ön kabule dayalı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Buradaki eksikliğin nedeni ümmîlik konusunun Hz. Peygamber'in insani bir sıfatından ziyade Kur'ân'ın i'câzı ile bağlantısının dikkatlerden kaçmış olmasıdır. Şöyle ki ilahi vahiy, i'câz bakımından belli başlı niteliklere sahiptir. Bunlardan bir tanesi Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebdil edememesidir.²¹⁰ Ayrıca Resulullah'ın ümmîliğinin okuma-yazma bilmemesi şeklinde kullanılmasının bir diğer delili o dönemin edip müşriklerine özellikle gayba dair konularda bilgi veren âyetler yoluyla okuması yazması olmayan bir Nebî'den bu haberlerin sâdır olmasının mümkün olmadığı dolayısıyla vahyin ilahi bir makamdan gönderildiği mesajını vermektir.²¹¹

Şahrûr ve bir kısım son dönem düşünürleri tarafından savunulan görüşün diğer bir nakıs yönü ise oryantalistlerin iddialarına kapı aralama ihtimalidir. Nitekim, oryantalistlerin iddialarındaki ilk hareket noktaları Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini gündeme getirmek olmuştur.

2.1.4. Yedi Harf Meselesi

Şahrûr, Kur'ân tarihindeki görüşlerine yedi harf meselesi üzerinden devam etmiştir. Tarihsel süreçte farklı görüşlerin olduğu bu konuyu Şahrûr, ilk olarak Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'den (ö. 261/875) gelen rivayetleri incelemiştir:

“Saîd b. Kesîr b. Ufeyr'in (ö. 226/841) rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, şöyle söyledi: 'Cibril, bana Kur'ân'ı bir harf üzere okudu. Ben de ondan bunun yeterli olmadığını ifade edip artırmasını rica ettim. Cibril de yedi harfe varana kadar artırdı ve bu şekilde okudu.'”²¹²

“İbn Şihâb ez-Zührî yedi harf hakkında şöyle demiştir: 'Bana yedi harfe dair bilgiler ulaştı ve yedi harf ile kastedilen şeyin yalnız bir medlûlû ifade eden birçok selikalara izin verilmesi olduğu kanaatine ulaştım. Öteki türlü helal ve harama dair emredilen kelimelerin okunuşunda ihtilaf yoktur.'”²¹³

²¹⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 194.

²¹¹ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 183.

²¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîh-i Buhârî* (Beyrût: Dâru't-Tâsîl, 2002), "Fedâilu'l-Kur'ân", 5 (No. 4978).

²¹³ Ebû'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Şahîh-i Müslim*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988), "Kitâb-ı Sâlatu'l- Musâfirin ve Kasrihâ", 47 (No. 272).

Şahrûr, rivayetleri zikretmesinin akabinde tarihsel süreçte yedi harfin mahiyeti hakkında üç ana görüş ortaya çıktığını ifade etmiştir:

1) Kurtubî'nin ve bazı âlimlerin görüşüne göre yedi harften kasıt, yedi Arap kabilesinin lehçesidir. Bu bağlamda Kur'ân âyetleri Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin ve bazen de Yemen lehçesi ile inzâl olmuştur.

2) Yedi harften kasıt, yedi kıraattir. Bu genelde hareke ve irab farklılıklarında meydana gelmiştir.

3) Buna göre Kur'ân'da bulunan yedi harften kasıt anlamları birbirine yakın veya eş anlamlı olan farklı lafızların zikredilmesidir. Kurtubî'nin naklettiğine göre bu görüş Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), İbn Vehb (ö. 197/813), Taberî, Tahâvî (ö. 321/933) ve bazı âlimler tarafından savunulmuştur.²¹⁴

Bahsettiği bu üç görüşü değerlendiren Şahrûr'a göre bu konuda makul ve doğru olanı ilk görüştür. Zira o dönemki kabilelerin farklı lehçelerinin olduğu ve bunun kültürel bir unsur olarak bulunduğu bilinmektedir. Bu durumda da lehçe farklılıklarının dikkate alınması muhtemeldir. İkinci ve üçüncü görüşün dikkate değer bir tarafı olmadığını ifade eden Şahrûr, özellikle üçüncü görüşün Arap dilinde eş anlamlılık bulunmaması ilkesine aykırı olduğu için akla ve dil bilimine aykırı olduğunu ifade etmiştir.²¹⁵

Anlaşılan o ki Şahrûr, bu tezinde oldukça net bir sonuca ulaştığını ifade etmiştir. Lakin tefsir tarihi incelendiği zaman bu konuyla alakalı tartışmaların peşin bir hükme varmanın mümkün olmadığını göstermektedir. Örneğin, geleneksel yorumları bir araya getiren ve tam otuz beş görüşü derleyen Süyûtî (ö. 911/1505), eleştirileri de beraberinde zikretmiştir.²¹⁶

2.2. Metodolojisi ve Kur'ân İstılahları

Çağdaş okuma, isminden de belli olduğu üzere modern bir yaklaşım üzerine bina edilmiştir. Bu nedenle Şahrûr, metodolojisini tespit ederken güncel dünyanın verilerini esas almış, Kur'âniyyûn akımının temel özelliklerine riayet etmiş ve yeni bir terminoloji icat etme yoluna gitmiştir.

²¹⁴ Muhammed Şahrûr, *Ümmü'l-Kitâb ve tafsiluha: Tehâfütü'l-fukahâ ve'l-mâsûmîn* (Beyrût: Dâru's- Sâkî, 2015), 33-35.

²¹⁵ Şahrûr, *Ümmü'l-Kitâb ve tafsiluhâ*, 33-35.

²¹⁶ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/131-141.

2.2.1. Kur'ân'ın Bilimselliği

Şahrûr, “el-Kitâb” şeklinde adlandırıldığı vahiyler bütünü ilahi kelamın, modern bilimsel verilerle birebir uygun olduğunu ve asla çelişmeyeceğini ifade etmiştir. Zira o, çağdaş okumanın, ilimlerin anası görülen felsefenin, insanı mutlak manada kemâle erdireceğini, ona Kur'ân'ın tevilini öğreteceğini ve böylelikle râsih unvanını kazandıracağını esas alan bir yorumlama tarzı olması gerektiğini savunmuştur.²¹⁷ Bu bağlamda Şahrûr, Hz. Peygamber'e isnâd edilen “Âlimler, nebilerin vârisleridir”²¹⁸ rivayetindeki mirasçıları ve Âl-i İmrân 3/7 âyetinde tevilin haberdarı olması ihtimal dahilinde zikredilen râsihleri, şer'i ilim sahipleri değil bilakis fizik, matematik, kimya, astronomi ve benzeri bilimlerde uzmanlaşanlar olarak yorumlamıştır.²¹⁹

Çağdaş okumanın muhtevasında bulunan diğer bir bilimsellik olgusu ise Şahrûr'un “revelation doesn't contradict reason” teorisinden kaynaklanmaktadır. Vahyin, akıl ve matematiksel verilerle asla çelişmediği tam aksine birebir uyumlu olduğunu savunan bu yaklaşıma göre nasslar, sadece aklın ve matematiğin öngördüğü ilkeler ile doğru olarak yorumlanabilecektir.²²⁰

Şahrûr'un takındığı bu tavra kısaca değinmek gerekirse İslâm dünyasının iki asırdır cebelleştiği işler acısı vaziyetin sadece bir örneğini teşkil ettiğini ifade etmek mümkündür. Zira Kur'ân'ı veya İslâm'ı müdafaa amacı adı altında bilimi yüceltmek veya Kur'ân ile birebir eşdeğer görmek Kur'âniyyûn akımından olan bazı kimselerde de görüldüğü gibi büyük bir apolojik hezeyanın neticesidir. Ayrıca Şahrûr'un bu görüşünü detaylıca inceleyen Meydânî de onun ilgili âyeti ve rivayeti bağlamından kopardığını ve bu nedenle Bâtınî bir tutum sergilediğini ifade etmiştir.²²¹ Kaldı ki tefsir ve lügat geleneğinde râsih kavramına böylesi bir anlam verildiği görülmuş şey değildir.²²²

²¹⁷ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 43.

²¹⁸ Ebû'l- Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî- Muhibuddin el-Hâtib (Beyrût: Dâru'l-Mârifet, 1379/1959), 1/159-160.; Ayrıca bu hadisin senet/tarik yönünden kusurlu hatta zayıf olma ihtimali de vardır. Bu konuda detaylı bir inceleme olarak Bk. Hüseyin Akyüz, “Âlimler Peygamberlerin Varisleridir” Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 187.

²¹⁹ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 103.

²²⁰ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 45; a.mlf., *Delîlu'l-kırâati'l-muâsıra*, 31.

²²¹ Meydânî, *et-Tahrîfu'l-Muâsıra*, 100-101.

²²² Bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/116; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/372; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/6; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 352.

2.2.2. Tematik Okuma Metodu

Şahrûr'un metodolojisinde büyük öneme sahip olan ikinci unsur ise tematik yöntemdir. Eserlerinin hemen tamamını bu yönetime göre hazırlayan Şahrûr'a göre Kur'ân'da geçen tertîl kelimesi, müfessirler tarafından yanlış yorumlanmıştır. Oysaki tertîl, Kur'ân'da aynı konuları içeren âyetlerin farklı surelerde bulunması ve bunların tek bir başlık altında okunmasından ibarettir.²²³

Şahrûr'un konulu tefsir metodunu andıran bu yöntemi öne sürerken tertîl kavramına yüklediği anlamın, dil bilimi açısından pek mümkün görünmediğini belirtmekte fayda vardır. Zira Arap dilinde kelime fiilinin asıl anlamı aralarında biraz açıklık bulunan papatya çiçeğini andıran dişler şeklindedir. Istılahta ise Kur'ân'da kazandığı anlam haliyle âyetlerin tane tane okunması anlamını içermektedir.²²⁴ Mamafih Hz. Peygamber ve ilk muhataplar da Kur'ân'ı tertîl üzerine okumanın bu manaya delalet ettiğini kabul etmişlerdir.²²⁵ O halde Şahrûr'un kelimenin aslî kök anlamından ayrı bir mana ihdas ettiği ve yorumsal tahrifte bulunduğu açıkça görülmektedir.

2.2.3. İlâhi Vahyin Bütünü (el-Kitâb)

Şahrûr, çağdaş okumayı geleneksel izahlardan arındırılmış bir terminoloji üzerine inşa etmeyi amaçlamıştır. Nitekim tertîl kavramından konulu tefsiri, râsih kelimesinden de bilimsel yorumun gerekliliğini çıkarma şeklindeki çabaları bu durumun bir göstergesidir.

Şahrûr'un yeni bir terminoloji geliştirme yolunda en büyük dayanağı Âl-i İmrân 3/7. âyeti olmuştur. Âyetin özellikle ²²⁶ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ kısmı çağdaş okumada önemli bir yere sahiptir. Bilindiği üzere bu âyette geçen el-Kitâb kelimesi tefsir geleneğinde Kur'ân ile eş anlamlı bir kavram olarak yorumlanmıştır.²²⁷

²²³ Şahrûr, *el-Kitâb ve 'l-Kur'ân*, 197-198.

²²⁴ Bk. Halîl b. Ahmed, "rtl", 2/96.; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, "rtl", 341; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "tertîl", 58; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Dictionnaires Arabes* (Leyde: E.J. Brill, 1981), "rtl", 509; Yavuz Fırat, "Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002), 263-265.

²²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/475; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/173; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/255; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9/50; İcî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/395-396.

²²⁶ "Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir..." Âl-i İmrân 3/7.

²²⁷ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/169; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/243; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/527; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (by.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/349; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/397; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/490.

Fakat Şahrûr'a göre el-Kitâb, zinhar Kur'ân'ı ifade etmek için değil onu da muhtevasına alan umum bir lafız olarak kullanılmıştır. Şöyle ki aslında Kur'ân, genel olarak bilindiği gibi vahyin tamamını kapsayan bir kavram değildir.²²⁸ Bu vazife sadece el-Kitâb'a ait olup Kur'ân lafzı ise onun üç kısmından biridir.²²⁹

Şahrûr, âyetten ve bazı göstergelerden hareketle vahyin tamamına şamil olarak kullanılmasını gereken ifadenin el-Kitâb olduğunu zikrettikten sonra onun üç kısımdan meydana geldiğini ifade etmiştir.²³⁰ Bunlardan ilki yukarıda da geçtiği üzere Kur'ân yani müteşâbih âyetlerdir. İnsan zihninin idrak sınırları dışında bir gerçekliğe sahip olan ve Hz. Peygamber'in nübüvvet görevini temsil eden bu âyetler, aynı zamanda hak ile batılı ayıran niteliklere sahip olup²³¹ şunlardan meydana gelmiştir:²³²

- i) Kâinatın ve insanın yaratılışı hakkındaki temel bilgileri içeren âyetler
- ii) Gök cisimleri hakkında bilgi veren âyetler
- iii) Doğal afetlerin varlığı ve tabiat varlıkları hakkında bilgi veren âyetler
- iv) Geçmiş toplumlar ve milletler hakkında bilgi veren âyetler
- v) Kıyamet ve ahiretin durumu hakkında bilgi veren âyetler
- vi) Hurûf-ı Mukattaa

İkinci kısım muhkem âyetlerdir. İnsan zihninin idrakinde bir gerçekliğe sahip olan ve Hz. Peygamber'in Risâlet görevini temsil eden bu âyetler, helali ve haramı birbirinden ayırarak aşağıdaki hükümleri içermiştir:²³³

- i) İbâdetler ve nitelikleri
- ii) el-Furkânü'l-Hâs (Hz. Peygamber'e gelen on emir)
- iii) Muâmelât ve Münâkehât hükümleri
- iv) Ukûbât hükümleri

Üçüncü kısım ise muhkem veya müteşâbih olmayan tafsîlu'l-Kitâb'dır. Şahrûr, bu âyetlerin varlığına aynı şekilde Âl-i İmrân 3/7. âyetinden hareketle ulaştığını beyan etmiştir. Ona göre geleneksel tefsir yorumunun âyetten geçen *مُتَشَابِهَاتٌ* ifadesine “diğerleri ise müteşâbihtir.” şeklinde verdikleri anlam son derece yanlıştır. Oysaki burada bulunan iki kelime arasında hiçbir şekilde mübtada-haber uyumu mevcut değildir. Şayet böyle bir uyum

²²⁸ Şahrûr, *el-Kitâb ve 'l-Kur'ân*, 54; a.mlf., *Delîlu'l-kırâati 'l-muâsıra*, 49-50.

²²⁹ Şahrûr, *el-Kitâb ve 'l-Kur'ân*, 58; a.mlf., *Delîlu'l-kırâati 'l-muâsıra*, 50.

²³⁰ Şahrûr, *el-Kitâb ve 'l-Kur'ân*, 55.

²³¹ Şahrûr, *el-Kitâb ve 'l-Kur'ân*, 103.

²³² Şahrûr, *Delîlu'l-kırâati 'l-muâsıra*, 51.

²³³ Şahrûr, *el-Kitâb ve 'l-Kur'ân*, 112.

olsaydı أُخْرُ kelimesinin lâm-ı tarif ile gelmesi gerekirdi. Bu minvalde Şahrûr, ifadenin bulunduğu kısma “Diğer âyetler ve müteşâbih âyetler.” şeklinde anlam vermiştir.²³⁴

Şahrûr’un bu görüşleri hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmak gerekirse ilk olarak tefsir tarihinde muhkem ve müteşâbih konusunun yoğun bir şekilde tartışıldığını söylemek gerekmektedir. Kelimelerin ıstılah manaları üzerinde yapılan yorumlarda özetle muhkemin, helal ve haramlar hakkında bilgi vermekle birlikte manası kolaylıkla anlaşılan, hükmü çok net bir şekilde açık ve yorumlanmak için harici bir delile ihtiyacı olmayan âyetleri kapsayan kısım şeklinde tanımlandığı görülmektedir.²³⁵ Müteşâbih ise kastettiği mana tam olarak bilinmeyen, birbirine benzeyen ve muhtelif anlamlar taşımaya imkân tanıyan âyetleri ifade etmiştir.²³⁶

Muhkem ve müteşâbih âyetlerin niteliği hakkında daha başka görüşler de mevcuttur. Bunlardan ilki Abdullah b. Abbas’a (ö. 68/687-88) ve tâbiîn döneminden Katâde (ö. 117/735) gibi bazı müfessirlere aittir. Buna göre muhkem, nâsih âyetleri ve kendisiyle amel edilen âyetleri içerirken müteşâbih ise kendilerinin varlığına iman etmekle birlikte mensûh olanları içermektedir.²³⁷

İkinci bir görüş ise daha çok Mu‘tezile tarafından savunulmuştur. Örneğin, Zemahşerî, müteşâbih âyetleri Kur’ân’ın sadece teolojik boyutlarında sınırlandırıldığını beyan etmiştir.²³⁸ O, Âl-i İmrân 3/7. âyetine yaptığı yorumda olayı rü’yetullah gibi bazı konulara indirgeyip kendi mezhebinin görüşlerine uygun bulunan âyetlerin muhkem olduğunu ve diğer bazı mezheplerin mezhebî konulardaki görüşlerinin müteşâbih olduğunu böylelikle muhkem âyetlere hamledilmesi gerektiğini savunmuştur. Örneğin, Kur’ân’da geçen ²³⁹ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ifadesi muhkem bir âyet olup ²⁴⁰ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ifadesi müteşâbih bir niteliğe sahiptir ve Allah’ın ahirette görülebileceğine dair olan müteşâbih âyet, görülemeyeceğine dair olan muhkem âyet ile açıklanmalı böylece rü’yetullahın mümkün olmadığı

²³⁴ Şahrûr, *el-Kitâb ve l-Kur’ân*, 120-121.

²³⁵ Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fî me’âni’t-tenzîl*, thk. Abdusselam Muhammed Şahin (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/225; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, "hkm", 250.; Zerkeşî, *el-Burhân*, 370; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 149-150; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 154; Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/42.

²³⁶ Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 2/7-8; Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl*, 1/225; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 2/6; Zerkeşî, *el-Burhân*, 370; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 150; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 153; Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204.

²³⁷ Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 2/7-8; Zerkeşî, *el-Burhân*, 370; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/2-5; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 152.

²³⁸ Sahiron Syamsuddin, “Muhkem ve Müteşâbih: Kur’ân’ı Kerim’in 3. Sure 7. Ayeti Taberî ve Zemahşerî’nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma”, çev. Yavuz Fırat, *Bilimname* 12/1 (2007), 211.

²³⁹ “Gözler O’nu idrak edemez.” el-En’âm 6/103.

²⁴⁰ “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak.” el-Kıyâmet 75/23.

anlaşılmalıdır.²⁴¹ Üçüncü bir görüş ise müteşâbih âyetlerin niteliği ve detayları üzerinde olmuştur. Demirci'nin Şâtıbî'den (ö. 790/1388) aktardığına göre müteşâbihler, mutlak ve izâfî olarak iki gruba ayrılmaktadır. Kur'ân'da geçen rûh ve sûr gibi kavramlar, mutlak müteşâbihler olup manaları Allah'tan başka kimse tarafından bilinmemektedir. İzâfî müteşâbihler ise lafzın garip veya müşterek oluşundan kaynaklandığı gibi âyetlerin manalarında da görülmektedir. Bu müteşâbihler, ilimde râsihler tarafından üstün faydalar neticesinde anlaşılabilir bir mahiyete sahiptirler.²⁴²

Sonuç olarak tefsir geleneğinde müstakil ve üzerinde ittifak edilmiş bir muhkem-müteşâbih teorisinin olmadığı fakat temel tanımlamalarda müşterek görüşler ortaya konduğu görülmüştür. Bu bağlamda Şahrûr'un özellikle muhkem âyetlere yaklaşımının son derece basit kaldığını söylemek mümkündür. Zira o, muhkem âyetleri yalnızca ahkâma dair konulara indirgemiş ve inanç gibi bazı konularda net hükümler içeren âyetleri muhkemâtın alanı dışında bırakmıştır. Aynı şekilde müteşâbihleri de yalnızca insan zihninin idrâk edemeyeceği alandaki hükümleri ihtiva eden âyetlere hapsetmiştir.²⁴³ Oysaki Kur'ân'da “O, birbirine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi. (Ama) aralarında bir engel vardır; birbirlerine karışmazlar.”²⁴⁴ gibi âyetlerde manadan kaynaklı²⁴⁵ veya “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler.”²⁴⁶ gibi birtakım nasslarda lafızdan kaynaklı müteşâbihlerin olduğu bilinmektedir.²⁴⁷ Şahrûr'un وَأُخِرُ kelimesinin nekre olmasından hareketle getirdiği yorumun ise Kur'ân yorumu açısından hiçbir bağlayıcılığının ve tutarlılığının olmadığını ifade etmek mümkündür. Zira müfessirlere göre bu kelime, gayr-ı munsarif olup aynı zamanda özel isim hükmündedir ve lâm-ı tarif almasına ihtiyaç yoktur.²⁴⁸ Ayrıca nahiv âlimleri, Arap dilinde mübtedanın nekre olarak geldiği birçok durum zikretmişlerdir.²⁴⁹

²⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/528.

²⁴² Detaylı olarak bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 157-168.

²⁴³ Detaylı bir eleştiri için bk. Abbas, *İtkânü'l-Burhân*, 2/419-420.

²⁴⁴ er-Rahmân 55/19-20.

²⁴⁵ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 157-168.

²⁴⁶ el-Bakara 2/228.

²⁴⁷ Özellikle fikhî ekollerin bazıları, burada geçen فُرُوْء kelimesinin anlamını konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/361.

²⁴⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/7-8; Kādî Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/6.

²⁴⁹ Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh Kisâî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. İsâ Şehhâte İsâ Ali (Kâhire: Dâr-u Kibâ', 1998), 96; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*, thk. Ali b. Mulham (Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 43; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 114-115; Hamit Salıhoğlu, “Mübtedâ'nın Nekre Olarak Geldiği Durumlar ve Kur'ân'daki Uygulamaları”, *Turkish Studies: Language and Literature* 14/4 (2019), 2097-2100.

2.3. Kur'ân İlimleri

Çağdaş okumanın usûlünde Kur'ân ilimlerine ve mahiyetine büyük önem verilmiştir. Şahrûr'un önceki kısımda zikredildiği üzere Kur'ân ilimlerinden olan Esbâb-ı Nüzûlî kabul etmemekle birlikte muhkem ve müteşâbih kavramlarına çok farklı anlamlar yüklediği görülmüştür.²⁵⁰ Aynı şekilde o, bazı ilimleri de geleneksel yaklaşımdan farklı bir şekilde ele almış ve bu bağlamda Kur'âniyyûn düşüncesinin karakteristik özelliklerini sergilemiştir.

2.3.1. Nesh

Şahrûr, Kur'ân ilimleri üzerinde çalışırken daha çok tarih içerikli ilimlerle ilgilenmiştir. Bunlardan biri olan Nesih ilminin varlığına dair tefsir geleneğinde istisnalar haricinde ittifak olduğu bilinmektedir. Hatta İslâm âlimlerinin birçoğu en azından vukuu açısından bu konuyu tartışmaya kapatmışlardır.

Tarihsel süreç incelendiğinde neshi kabul edenlerin en büyük delilleri, konunun bizzat âyetler ile sabit kılınması olmuştur.²⁵¹ Bu âyetleri yorumlayan müfessirler, Kur'ân'ın kendi varlığında neshin mevcudiyetini ortaya koymuşlardır.²⁵² Neshi kabul edenlerin diğer delilleri ise bu konuda icmânın varlığı ve neshin aklen mümkün olmasıdır.²⁵³

Hicrî 6. asırda Mâverdî'nin en-Nahl 16/101. âyetinde neshe işaret eden *tebdîl* ibaresine bir önceki şeriatların neshi anlamını verenlerin olduğunu zikretmesi²⁵⁴ ve yaklaşık iki asır sonra Fahreddin er-Râzî'nin bu konuda açıkça Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ismini zikretmesi²⁵⁵ Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğünde nesih olmadığını iddia edenlerin klasik dönemlerde mevcut olduğunu göstermektedir. Fakat bu tavrın son dönemde Kur'âniyyûn akımına müntesip isimler tarafından sergilendiği ve Kur'ân'da nesih olmadığına dair deliller getirdikleri bilinmektedir. Cerrahoğlu'nun on maddede tedvin ettiği bu delillerden bazıları neshin bir itikat değil tevil meselesi olduğu, nâsîh olduğu iddia edilen âyetlerin mensûh olanlardan daha önce nazil olması, sayıda ittifak olmaması ve neshin Tevrat ile İncil'in hükümlerini ortadan kaldırma bağlamında zikredilmesi şeklinde ifade edilmiştir.²⁵⁶

²⁵⁰ Muhkem ve müteşâbih kavramlarının Kur'ân ilimlerinin bir parçası olmasına rağmen bir önceki kısımda verilmesinin nedeni Şahrûr'un izlediği yoldan kaynaklanmaktadır. Yani konular içindeki anlam bütünlüğünü bozmamak için kavramlar ıstılahlara yaklaşımı kısımda zikredilmiştir.

²⁵¹ Bk. el-Bakara 2/106; er-Ra'd 13/39; en-Nahl 16/101.

²⁵² En-Nahl 16/101 âyeti hakkında yapılan yorumlar için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/214; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 20/118; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/240; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/441.

²⁵³ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 234.

²⁵⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/214; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/441.

²⁵⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 20/119.

²⁵⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 146-147.

Şahrûr, nesih konusunda Kur'ân'ın iç bütünlüğünde bir neshin olmadığını ifade etmiştir. Aslında Şahrûr, çağdaş okumasının başında dile getirdiği muhkem-müteşâbih ayrımını burada da devreye sokmuş ve neshin geleneksel algıdan farklı olmak üzere geçmiş dönemlerde bulunan bir hükmün risâlet vasıtasıyla kaldırılmasına ya da değiştirilmesine delalet ettiğini beyan etmiştir. Hz. Mûsâ'nın zamanında zinanın cezasının recm iken Hz. Muhammed zamanında celde haline alması bunun bir örneğidir.²⁵⁷ Ona göre insan idrakinin üzerinde bulunan müteşâbih âyetlerde ise neshin bulunması *sünnetullah* ve *âdetullah* gereği mümkün değildir zira bu hükümler ezelde açıkça tayin edilmiştir.

Anlaşıyor ki Şahrûr, nesh konusunda geleneksel düşüncedeki azınlığa ve Kur'âniyyûn akımının temel kriterlerine uygun bir yol takip etmiştir. Fakat konuyla alakalı olarak Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğünde bir neshin mümkün olduğunu kabul edenlerin delillerinin kuvveti dikkate alındığı zaman onun veyahut da neshi inkâr edenlerin konuyu son derece verimsiz bir zeminde ele aldıkları görülmektedir.

2.3.2. İ'câzü'l-Kur'ân

Kur'ân'ın anlamıyla ilgili ilimler konusunda Şahrûr, İ'câzü'l-Kur'ân üzerinde yoğunlaşmış, bu meseleye dair iki temel görüş belirlemiş ve bunları şu şekilde zikretmiştir:

1) İ'câz, Allah'ın insanlara Kur'ân'ın benzerini getiremeyeceklerini vurgulayıp meydan okumasıdır. Bu, “*De ki: ‘Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.’*”²⁵⁸ âyetinden hareketle açıkça anlaşılmaktadır.²⁵⁹

2) Kur'ân, Hz. Peygamber'in sonsuza kadar devam edecek olan mucizesidir ve kesindir.²⁶⁰

2.3.3. Hurûf-ı Mukattaa

Şahrûr'un Kur'ân ilimleri bağlamında değerlendirmeye aldığı diğer bir konu olan Hurûf-ı mukattaa, tefsir geleneğinde mutlak müteşâbih olan, sûre başlarında yer alan ve

²⁵⁷ Şahrûr, *Delîlu'l-kırâati'l-muâsıra*, 75.

²⁵⁸ el-İsrâ 17/88.

²⁵⁹ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 179.

²⁶⁰ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 185-186.

anlamları kesin olarak bilinmeyen harfler şeklinde yorumlanmıştır.²⁶¹ Fakat o, bu hususta farklı bir görüş ortaya koymuş ve aslında bu harflerin Seb'u'l-Mesânî'nin bizzat kendisi olduğunu ifade etmiş ve metodolojisinde matematiksel yöntemle verdiği önemi burada devreye sokarak şöyle bir denklem üretmiştir:

Kur'ân'da bu harflerin tamamı on dört tanedir ve on üç ayrı şekilde görünürler. Görünenlerden yedi tanesi içinde bulundukları sûrelerden ayrı birer âyettir. Altı tanesi ise içinde bulundukları sûrelerin bir parçası olan âyetlerdir. Buradan çıkan sonuç $13-6=7$ 'dir. Tamamına geri döndüğümüze 14 sayısına ulaşabilmek için yedi rakamını iki ile çarpmak gerekmektedir. Seb'u'l-Mesânî de iki kez tekrarlanan yedi olduğuna göre sonuç açıkça ortaya çıkmıştır.²⁶²

Şahrûr'un bu görüşü incelendiği zaman içerisinde büyük problemlerin olduğu görülmektedir. Çünkü o, burada zikrettiği iki kavram üzerinden hem tefsir geleneğinde rastlanmayan bir teori ortaya çıkarmış hem de anlaşılması zor bir matematiksel izaha girişmiştir. Şöyle ki Hurûf-ı mukattaa olarak bilinen Kur'ân ilmi, bu denli basit bir yoruma ihtimal veremeyecek kadar girift bir yapıya sahiptir. Tefsir geleneği her ne kadar yukarıda zikredildiği üzere sarîh ve müsterek bir tanımlama yapmaya çalışsa da üzerinde ihtilafli iki temel görüş ve bu görüşlerin altında birçok farklı yorum mevcut olduğu bilinmektedir.²⁶³ Ne var ki tedvin edilen bu görüşlerin içerisinde Şahrûr'un Hurûf-ı mukattaa hakkında ortaya koyduğu teze rastlanmamaktadır. Şayet Şahrûr'un bu konudaki yorumu geleneksel süreçte olduğu gibi mutlak manaya işaret etmeyen ama düşünceyi zenginleştiren bir görüş olarak kabul edilse dahi onun sûre başlarında bulunan harflerden birtakım matematiksel izahlar ve tevil manevraları ile Seb'u'l-Mesânî 'ye ulaşmasının izahı gerçekten de çok zordur. Çünkü Şahrûr'un bu izahları son derece öznellik arz etmektedir ve geçerli bir mesnetten yoksunlukla mualleldir. Şayet bu tür aritmetik çıkarımların önü açılır ve bunlar Kur'ân yorumlarında bir yol olarak benimsenirse tefsir ameliyesi alabildiğine kaygan bir zemine itilmiş olacaktır. Sonuçta isteyen herkes kendine göre sayısal hesap ve denklemler kuracak ayrı ayrı sonuçlar ortaya çıkacaktır. Tefsirin bu kadar keyfiliğe açık hale getirilmesinin kişisel heva ve hevesleri meşrulaştırmaktan öte bir sonucu olmayacaktır.

²⁶¹ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 94.; Mehmet Zeki Duman- Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı mukattaa", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401-402.

²⁶² Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 179; a.mlf., *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, ed. Andreas Christmann (Boston: Brill NV, 2009), 128-130.

²⁶³ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 161-170; Duman- Altundağ, "Hurûf-ı mukattaa", 18/404-408.

2.4. Sünnete Yaklaşımı

Şüphesiz ki Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'an-ı Kerim'le birlikte İslâm'ın temel kaynağını teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in İslâm'ı anlatma ve tebliğ etme yolunda meydana getirdiği bu birikim aynı zamanda doğrudan muhatabı olduğu ilahi vahyin beyanını içermektedir. Bu nedenledir ki Hz. Peygamber'in sünneti Kur'an üzerinde yapılmış olan tüm çalışmalarda ilk uğrak olmuştur. Bu gereklilik Şahrûr'un çağdaş okumasına da yansımıştır.

2.4.1. Geleneksel Sünnet Anlayışını Eleştirisi

Şahrûr, çağdaş okumasında Sünnetin bilgi değerini incelerken evvela geleneksel sünnet anlayışına dair eleştiriler getirmiş ve bu eleştirilerini bazı meseleler üzerinden yapmıştır.

1) İsmet Sıfatı: Şahrûr, geleneksel anlayışta önemli bir yeri bulunan ismet sıfatı hakkında yaptığı değerlendirmelerde peygamberlerin bu sıfatı haiz olmadığını hatta bir kısmının nebî olduğu halde dahi günah işlediğini ifade etmiştir.²⁶⁴

Şahrûr, Fahreddin er-Râzî'nin Yûsuf 12/24. âyetinden hareketle peygamberlerin doğuştan masum oldukları yönündeki görüşünü zikretmiş²⁶⁵ ama kendisi bunun mümkün olmadığını savunmuştur. O, bu görüşü eleştirirken Hûd 11/37 ve Hûd 11/45-47. âyetlerini delil getirmiştir. Ona göre bu âyetlerde Hz. Nûh'a yapılan uyarılardan hareketle Hz. Nûh'un Allah'a karşı iki kez günah işlediği anlaşılmaktadır. İlk günah, zalim olduğu halde oğlu için Allah'a dua etmesiyken ikinci günah ise hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şeyi istemesidir. Fakat Hz. Nûh, bu günahlarından tövbe etmiş ve Allah'a sığınmıştır.²⁶⁶ Aynı şekilde el-Kasas 28/15-16. âyetlerinde geçen Hz. Mûsâ'nın Kıptî'yi gayr-ı ihtiyari de olsa öldürmesi, Hz. Âdem ve eşinin el-Bakara 2/35-37. âyetlerinde anlatıldığı üzere yasak ağaca yaklaşmaları, Hz. Yûnus'un el-Enbiyâ 21/87-88 ve es-Saffât 37/139-145. âyetlerinde geçen kıssası ve Hz. Dâvûd'un Sâd 38/24-26. âyetlerinde bulunan ibretlik olayı Şahrûr tarafından delil olarak sunulmuştur.²⁶⁷

2) Peygamberler ve Gayb İlmi: Şahrûr, tarihsel süreçte önemli bir tartışma alanına sahip olan bu konuya giriş yaparken gayb ilmini üç kısımda tasnif etmiştir. Bunlardan ilki

²⁶⁴ Muhammed Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ves-Sünnetü'n-Nebeviyye: Ru'yetün Cedîde* (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2012), 32.

²⁶⁵ Râzî, bu âyetten hareketle bütün Nebîlerin doğuştan masum olduklarını beyan etmiştir. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18/118.

²⁶⁶ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 32-33.

²⁶⁷ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 33-34.

Âl-i İmrân 3/44. âyetinde bulunan geçmişe dair gayb haberleridir. İkincisi et-Tahrîm 66/3. âyetinde bulunan şimdiki zamana ait gayb haberleridir. Üçüncüsü ise el-Cîn 72/26-27. âyetlerinde bulunan geleceğe dair gayb haberleridir.²⁶⁸

Şahrûr'a göre Allah, her ne kadar el-Cîn 72/26-27. âyetlerinde dilediği resullere geleceğe dair gayb haberi bildirebileceğini buyursa da özellikle fıkıh ve hadis geleneğinin Hz. Peygamber'in kıyamete kadar gelecek gaybı bilebileceğini savunmaları son derece problemlidir.

3) Şefaât: Şahrûr, şefaât konusundaki geleneksel anlayışı detaylı olarak incelemiş ve el-Bakara 2/48, 123, el-Müddessir 74/48 ve en-Nisâ 4/40. âyetlerinden hareketle şefaatin yalnızca Allah'a ait olduğunu yani Peygamber dâhil kimsenin şefaât yetkisinin olmadığını beyan etmiştir.²⁶⁹

4) Şâfiî ve Sünnet Anlayışındaki Hatalar: Şahrûr, İslam tarihinde kadim bir yeri olan konu hakkında öncelikli olarak Şâfiî'nin sünnete dair şu görüşünü zikretmiştir: "Hakkında Kitab'da nass bulunmayan konularda Peygamber'in koyduğu hükümlerin (sünnetlerin) hepsi beyanın bu türüne girer. Allah'ın kullarına lütuf olarak Kitab'ı ve Hikmet'i öğrettiğini hatırlatması konusunda bizim bu kitabımızda yazdıklarımız, "hikmet'in Peygamber'in "sünnet"i olduğuna delildir."²⁷⁰

Şahrûr, Şâfiî'nin *hikmet=sünnet* görüşüne itiraz ederken ilk olarak Âl-i İmrân 3/81 ve en-Nisâ 4/54. âyetlerini delil getirir. O, bu âyetlerde birçok peygambere ve Hz. İbrâhim'in hanedanına da hikmetin verildiğini zikredip Şâfiî'nin niçin bunları dikkate almadığını sual etmiştir.²⁷¹

Şahrûr'un ikinci tespitine göre Şâfiî, el-Kitâb'da noksanlık olduğunu yani birtakım emir ve yasakların Allah'ın vahyinde bulunmadığını ifade etmiştir. Fakat el-A'râf 7/203, Yûnus 10/15. âyetlerini²⁷² dikkate almamıştır. Ayrıca el-Hâkka 69/44-46. âyetlerinde işaret edilen ve Hz. Peygamber'in vahiy üzerinde bir tasarrufunun olamayacağını buyuran hakikatleri de dikkate almamıştır.²⁷³

²⁶⁸ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 41.

²⁶⁹ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 45-46.

²⁷⁰ Şahrûr, Şâfiî'nin görüşünü orijinal dilde bizatihi atıfla nakletmiştir. Bu çalışmada ise Şahrûr'un üzerinde durduğu bu görüş Şâfiî'nin eserinin Türkçe tercümesinden bizzat atıfla nakledilmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 18.

²⁷¹ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 59.

²⁷² Âyetlerde Hz. Peygamber'in ancak Allah'tan gelene tabii olduğu ve onun haricinde bir inisiyatifinin olmadığına işaret edilmiştir.

²⁷³ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 60.

5) Sahabenin Adaleti: Şahrûr, geleneksel anlayışta fakihlerin ve onların önderi olarak addettiği Şâfiî'nin sahabenin her türlü adalet sahibi olduğuna dair görüşlerini eleştirmiştir.

Geleneksel anlayış, bu tavrı alırken et-Tevbe 9/100 ve el-Mücâdele 58/22. âyetlerinde sahabeyi metheden âyetleri delil getirmiştir. Fakat Şahrûr'a göre hadislerin Hz. Peygamber'e ait olduğu şüphelidir yani sahabenin bu konudaki adaleti kesin değildir. Zira Peygamber'in sahabenin tamamına mükemmellik sıfatı vermesi de mümkün değildir ki O, sahabenin içinde münafık, yalancı, saltanat sevdalısı ve ırkçılık yanlısı kimselerin olduğunu biliyordu. Ayrıca her insanın olumlu ve olumsuz yönleri olduğunu ve olumsuz yönlerin masumiyete engel teşkil ettiğini unutmamak gerekir.²⁷⁴

6) Gaybî Hadislerin Durumu: Şahrûr'un gaybî bilgi hakkındaki görüşleri yukarıda zikredilmişti. Şahrûr, bu görüşünden ötürü hem Şâfiî'nin hem de geleneksel anlayışın gaybî hadisler hakkındaki görüşünü reddetmiştir. Onun bu konudaki delili, Kur'ân'ın gaybî konulardaki ilmi nefyetmiş olmasıdır. Bu nedenle böyle haberleri Resul adına uydurmak doğru değildir.²⁷⁵

Şahrûr, bu konuyu daha detaylı incelemek için aşağıda verilen hadisleri zikretmiştir:

a) Müslim, Câbir b. Abdillâh'dan (ö. 78/697) şöyle rivayet etmiştir: *“Ben Peygamber'den işittim, ölümünden bir ay önce şöyle buyuruyordu: «Bana kıyâmet sâatından soruyorsunuz. Halbuki onun ilmi ancak Allah katındadır. Ben Allâh'a yemin ediyorum ki bugün yeryüzünde doğup nefes almış olan herhangi bir nefis üzerine yüzüncü yıl gelmez».”*²⁷⁶

b) Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675) rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: *“Her kim Medine ahâlisine bir kötülük yapmak isterse Allah onu, tuzun suda erimesi gibi eritir.”*²⁷⁷

Şahrûr'un incelemesine göre ilk rivayetten hareketle iki sonuca ulaşılmaktadır. İlki Hz. Peygamber'in el-A'râf 7/187. âyetinde de olduğu gibi kıyametin vakti hakkında Allah'ın ilmine sığınmasıdır. Fakat rivayetin müşkil barındıran ikinci tarafı Hz. Peygamber'in kıyametin vakti hakkında Allah'a yemin ederek yüz senelik dilime işaret etmesi ve bu ilmi kendi nefesine mâl etmesidir.²⁷⁸

²⁷⁴ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 68-69.

²⁷⁵ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 71.

²⁷⁶ Şahrûr'un zikrettiği hadis, tercümesinden alıntı ile aktarılmıştır. Bk. Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 218 (No. 2538).

²⁷⁷ Müslim, “Kitâbu'l-Hacc”, 494 (No. 1387).

²⁷⁸ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 72.

Şahrûr, zikrettiği ikinci rivayeti hadis ehli tarafından “Fedâilu’l-Beledân” başlığı altında nakledilen onlarca rivayetten biri olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Medine ehlinin takdis edildiği bu rivayeti anlamak güç olmamakla birlikte kıymetsiz olduğunu anlamak da bir o kadar kolaydır.²⁷⁹

Şahrûr, çalışma alanında bu rivayetlerin yanında daha birçok rivayeti değerlendirmiş ve neticede gaybî konudaki rivayetlerin tamamının Kur’ân’a aykırı olduğunu bu nedenle çağdaş okumasında hiçbir kıymetinin olmadığını beyan etmiştir.²⁸⁰

2.4.2. Sünnetin Çağdaş Okunuşu

Bir önceki başlıkta geleneksel sünnet ve hadis algısını tetkik ederek yoğun eleştiriler getiren Şahrûr, sünnete dair yaptığı ikinci incelemeyi bu başlık altında meydana getirmiş ve savlarını maddeler halinde sıralamıştır:

1) Hz. Peygamber’in Risâletinin Özellikleri: Şahrûr’a göre Resul kavramı, zannedildiğinden daha geniş bir alana sahiptir.²⁸¹ el-Kitâb’ın bütününe bakıldığı zaman resul sıfatının Peygamberler haricinde başka varlıklara da verildiği açıkça anlaşılmaktadır. Bunun en bariz örneği ise el-Hac 22/75. âyetidir.²⁸²

2) Sünnetin Güncel Anlamı: Şahrûr, “sünnet” kavramının güncel anlamı hakkında yaptığı değerlendirmelerde ilk olarak el-Kitâb’ın içerisinde sünnet ile müşterek anlamda kullanılan üç kavram olduğunu belirtmiştir. Bu kavramlar *sırasıyla el-ittibâ, el-gudve (rol model), el-üsve* şeklinde olup sünnet kavramında olduğu gibi itaate işaret etmektedirler. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in sünnetine riayet etmenin zorunluluğunu anlayabilmek için “*Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir.*”²⁸³ âyetinde Hz. Peygamber’e dair bildirilen üç niteliğin ortaya çıkarılması gerekmektedir.²⁸⁴

Şahrûr’un bu âyetten hareketle Hz. Peygamber’e dair ortaya koyduğu ilk nitelik Hz. Peygamber’in insani yönüdür. Bu niteliğe dair “*De ki: “Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Ne var ki) bana, ‘Sizin ilâhınız ancak bir tek ilâhtır’ diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın.*”²⁸⁵ âyeti

²⁷⁹ Şahrûr, *es-Sünnetü’r-Rasûliyye ve’s-Sünnetü’n-Nebeviyye*, 73.

²⁸⁰ Şahrûr, *es-Sünnetü’r-Rasûliyye ve’s-Sünnetü’n-Nebeviyye*, 78.

²⁸¹ Bu bahis, bu bölümün ikinci alt başlığında detaylıca işlenmiştir.

²⁸² Şahrûr, *es-Sünnetü’r-Rasûliyye ve’s-Sünnetü’n-Nebeviyye*, 83.

²⁸³ el-Ahzâb 33/40.

²⁸⁴ Şahrûr, *es-Sünnetü’r-Rasûliyye ve’s-Sünnetü’n-Nebeviyye*, 101-102.

²⁸⁵ el-Kehf 18/110.

delil teşkil etmektedir. Bu bağlamda insanın beşerî tekamülünün din ve vahiyden bağımsız olarak gerçekleştiği de dikkate alındığında Hz. Peygamber'in beşerî yaşantısı da kendine has olup ittiba ve taklide hiçbir bağlayıcılığı bulunmamaktadır.²⁸⁶

Hz. Peygamber'e dair ikinci bir nitelik olarak Nebevî yönünü ortaya çıkaran Şahrûr, özellikle Hz. Peygamber'in bir komutan ve devlet başkanı olmasını bu niteliğine hamletmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in gaybî konulara taalluk eden âyetler ile ilişkisi de bu niteliğinden kaynaklanmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kıtâl, kısas, cihâd, gaybî ve benzeri konularda yapmış olduğu yorumlar kendi döneminde tatbik edilmiş olup Hz. Peygamber'in vefatıyla sona ermiştir ki bugün hiçbir bağlayıcılığı yoktur.²⁸⁷

Hz. Peygamber'in üçüncü niteliği olarak Resul olma yönüne işaret eden Şahrûr, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebliğ etmesini ve ahkâma dair hükümleri tatbik etmesini bu bağlamda değerlendirmiş, itaate esas olan sünnetin bu tebliğe ve tatbika uymak olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁸ Fakat o, bu itaatin de zaman içinde değişkenlik gösterebileceğini yani ortaya çıkan yeni durumlara karşı âyetlerin o dönemden farklı anlamlar ifade edebileceğini dile getirmiştir.²⁸⁹

Burada Şahrûr'un sünnete olan yaklaşımında her bahis üzerinde kısa eleştirilerde bulunmak gereği hasıl olmuştur. Evvela o, *üç tarz-ı sünnet* şeklindeki teorisiyle Hz. Peygamber'in yaşamının bütünüyle vahye müteallik oluşunu göz ardı etmiştir. Şöyle ki Hz. Peygamber'in Kur'ân ile ilişkisi sadece yorumdan veya tebliğden ibaret değildir ve tüm hayatına sirayet etmiştir. O halde Hz. Peygamber'in askeri, siyasi, beşerî yönlerinin Müslümanların hayatı için bir hüccet niteliği taşıdığı aşıkardır. Kaldı ki bu konuda ince eleyip sık dokuyan ulemâ, Hz. Peygamber'in burada zikredilen yönlerinde sünnete dahil olmayan şeylerin olduğunu da kabul etmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber'in savaşa giderken giydiği zırh veya konakladığı çadır o döneme özgün aletlerdir ve sünnetin dahilinde görülmeyebilir fakat O'nun gerek savaş stratejisi gerekse devlet yönetimindeki bilgeliği pekâlâ sünnete dahil olup bağlayıcılık içermektedir.

Şahrûr'un itaat gerektirebilecek sünnet tanımında da birtakım problemlerin varlığı dikkatleri çekmektedir. Zira onun görüşleri incelendiği zaman vahyi tarih-üstü bir şekilde değerlendirirken itaati gerektiren sünneti tarihselci veya yeri geldiği zaman keyfe göre evrenselci bir yöntemle ele aldığı görülmektedir. Oysaki Kur'ân âyetlerinin keyfiyetinde salt

²⁸⁶ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 102.

²⁸⁷ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 107.

²⁸⁸ Şahrûr, *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 108.

²⁸⁹ Detaylı olarak bk. Şahrûr, *Nahve Usûlin Cedîde*, 59-67.

bir döneme odaklanma olmadığı gibi bu durum sünnet için de geçerlidir. Netice olarak Şahrûr'un sünnete yüklediği çağdaş anlamda belli başlı âyetleri tamamen bağlamsız okuyarak birtakım dil manevralarıyla yeni bir yaklaşım icat etme çabasının bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca sünnetin bir yandan içinde var olduğu döneme hapsedilmesi gerektiğini diğer yandan nadir de olsa günümüze getirmenin mümkün olduğunu savunduğu görülmektedir. Bu nedenlerden ötürü de onun sünnet konusundaki görüşlerinin kendi içinde tutarlılık taşımaktan uzak olduğunu ifade etmek mümkündür.

Şahrûr'un geleneksel sünnet anlayışına getirdiği eleştirilere gelince bu noktada da birçok paradoksun ve eksikliğin bulunduğu dikkatleri çekmektedir ki bunları maddeler halinde şu şekilde belirtmek mümkündür:

1) İlk olarak Şahrûr'un ismet sıfatı konusunda Fahreddin e-Râzî'ye getirdiği eleştiri son derece asılsız ve yanlıştır. Zira Râzî, ismet sıfatını ilgili âyette geçen *وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ* وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ ibaresinden²⁹⁰ çıkarmıştır. Burada dikkatlice bakıldığı zaman ilahi bir engelleme veya yol göstermenin devreye girdiği her hâlükârda anlaşılmaktadır. Bunun da ismet sıfatı hakkında delil getirilmesinden daha doğal bir şey yoktur.

2) Şahrûr, Hz. Nûh'un tufan esnasında kâfir olan oğluna olan çağrısını masiyet fiili olarak yorumlamıştır ki bu, büyük bir hatadır. Çünkü nebîlerin kâinatta insanların eceli gelene kadar onları hak dine davet etmeleri zaruri bir durumdur. Hz. Nûh'un bu görevi yerine getirmesi ve babalık duygusunun da etkisiyle evladının zayi olmasını istememesinden hareketle günah işlediğini ortaya koymak son derece basit bir yorum hükmündedir.

3) Hz. Nûh'un tövbe etmesinden hareketle günahkâr olduğuna hükmedilmesi de son derece yanlıştır. Hadd-i zatında tövbe fiili sadece günaha müteallik bir davranış olmayıp çok geniş bir mahiyete sahiptir. Örneğin, Hz. Peygamber'e hitaben gönderilen *“Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması, sana nimetini eksiksiz vermesi, seni dosdoğru yolda yürütmesi ve Allah'ın sana güçlü bir şekilde yardım etmesi için sana apaçık bir fetih ihsan ettik.”*²⁹¹ âyetinden hareketle bu gerçek açıkça anlaşılmaktadır. Bu âyette Hz. Peygamber'e lütfedilen bağışlanma olayı, herhangi bir günahla değil yaşamının bütünüyle alakalıdır.

4) Hz. Mûsâ'nın Kıptî'yi katletmesi Şahrûr tarafından ismetin bulunmadığına delil getirildiği gibi ismeti kabul etmeyen birçok kesimin de sıkça istismar ettiği bir olay olmuştur. Aynı durum Hz. Âdem ve eşinin yasak ağaca dokunmaları, Hz. Yûnus'un görev yerini terk

²⁹⁰ “Eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı...” Yûsuf 12/24.

²⁹¹ el-Fetih 48/1-3.

etmesi ve diğer bazı Nebîlerin yaşadıkları olaylar da bu şekilde değerlendirilmiştir. Fakat burada yapılan yanlış ateist filozofların kötülük probleminde çerçevenin dar bir kısmına bakıp büyük ve gerçeğe işaret eden alanı ihmal etmelerine benzemektedir. Yani ismet sıfatını kabul etmeyenler, Kur'ân'da Nebîlerin yalan söylemekten²⁹², şirke düşmekten²⁹³, savaş hukukunda yanlış yapmaktan²⁹⁴ ve saire korunmuş olmalarını tamamıyla göz ardı etmişlerdir.²⁹⁵

5) Müfessirlerin bazı âyetlerden hareketle peygamberlerin günah işlemekten arındırılmış olduğuna dair görüş bildirmelerinin yanında peygamber olacak üstün şahsiyetin ismet sıfatına sahip olmasının yani sıradan insanlar gibi günah işlememesi vazife gereği vacip hükmündedir. Daha detaylı ifade etmek gerekirse içinde yaşadıkları topluma her bakımdan örnek olan nebîlerin, günah işlemeleri durumunda topluma bir rol model çizme olasılıkları kalmayacaktır.²⁹⁶

Kur'âniyyûn akımının en temel özelliklerinden biri olan şefaât inkârının Şahrûr tarafından benimsenmesi ve geleneksel sünnet anlayışına bir eleştiri olarak getirilmesine gelince onların şefaât konusunu Hâricî ve Vehhâbî bir düşüncenin etkisiyle yorumladıkları görülmektedir. Yani onlar, Hz. Peygamber de dahil olmak üzere hiçbir kimsenin şefaât yetkisinin olamayacağını tam tersine şefaatin müşrikler tarafından benimsenen bir inanç olduğunu benimsemişlerdir. İlaveten Şahrûr'un bu konuda dört âyeti delil getirdiği önceki kısımda nakledilmişti. Bu âyetler, meâlen şunlardır;

*“Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.”*²⁹⁷

*“Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimsenin yerine başkası kabul edilmez, kimseye şefaât fayda vermez, onlara asla yardım da yapılmaz.”*²⁹⁸

*“Artık şefaâtçilerin şefaati onlara fayda vermez.”*²⁹⁹

²⁹² el-Hâkka 69/44-47.

²⁹³ el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/36; el-Enbiyâ 21/25.

²⁹⁴ el-Enfâl 8/67-68.

²⁹⁵ İsmet sıfatı ve atıf yapılan âyetler hakkında detaylı olarak bk. İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl*, 195; Mehmet Bulut, “İsmet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/134.

²⁹⁶ Zeki Yıldırım, “Kur'ân'da Peygamberlerin İsmeti”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 101.

²⁹⁷ el-Bakara 2/58.

²⁹⁸ el-Bakara 2/123.

²⁹⁹ el-Müddessir 74/48.

*“Şüphesiz ki Allah zerre kadar haksızlık etmez; o zerre, bir iyilik ise onu katlar, kendi katından da büyük mükâfat verir.”*³⁰⁰

Bu âyetlerin zahiri anlamda şefaate imkân tanımadıkları açıktır. Fakat Kur’ân’ın genel bütünlüğüne bakıldığında zaman Allah’ın izni dahilinde olmak şartıyla şefaatin mümkün olduğuna işaret eden âyetlerin var olduğu da görülmektedir. Örneğin; Enbiyâ Sûresinin *“Onlar Allah’ın razı olduklarından başkasına şefaate edemezler.”*³⁰¹ ve Yûnus Sûresinin *“O izin vermedikçe şefaate edecek biri de yoktur.”*³⁰² meâlindeki âyetleri istisna ve Allah’ın izin vermesi dahilinde şefaatin mümkün olduğunu göstermektedirler. Ayrıca şefaati inkâr edenlerin delil getirdiği âyetler de dikkate alınırsa bu konuda zahiri bir tearuzun olduğu vehmi hasıl olmaktadır. Anlaşılan odur ki Kur’ân, bu konuda müteşâbih bir mahiyete sahip olup konunun çözümü için Hz. Peygamber’e ve âyetlerin bağlamına müracaat etmek zaruridir.

Hiz. Peygamber’in hadislerine bakıldığında şefaatin mümkün olduğu ve şefaati reddeder görünen âyetlerin aslında müşriklerin putperest inancına aykırı bir manifesto niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır.³⁰³ Aynı şekilde Kur’ân, dünyevî alanda tevhide mugayir bir şefaate anlayışını kabul etmemiş olup müşriklerin tabir-i caiz ise *Ey Muhammed! Senin Rabbine gerek yok. Bize şefaathçilerimiz yeter* şeklindeki vahim ve batıl iddialarına karşı meydan okumuştur.

Tefsirlerde bakıldığında ise özellikle Mâtürîdî gibi ilk dönem müfessirlerin yorumlarının bu konuda erken bir aydınlanma niteliği taşıdıklarını ifade etmek mümkündür. Onlar, hem Mu‘tezîlenin va‘d ve va‘id ilkesi gereğince takındıkları inkâr-ı şefaate tavrını şiddetle eleştirmiş hem de şefaate konusunun anlaşılması için birçok perspektifi tefsir tarihine kazandırmışlardır.

Mâtürîdî, şefaati inkâr konusunda Müddessir Sûresinin 48. âyetini delil getirenlere yönelik bazı eleştirilerde bulunmuştur. İlk olarak bu âyet Mekkî’dir ve içinde bulunduğu bağlam gereğince müşriklerin şefaate hakkındaki safsatalarına tehdîd niteliğindedir. İkinci olarak ise şefaatten menedilen kimselerin kâfirler ve müşrikler olduğudur.³⁰⁴ Zaten âyetin bulunduğu pasaja bakıldığında zaman bunların ahireti inkâr eden, yoksulun doyurulmasına karşı

³⁰⁰ en-Nisâ 4/40.

³⁰¹ el-Enbiyâ 21/28.

³⁰² Yûnus 10/3.

³⁰³ Bu konudaki hadislerin müdevven hali için bk. Köktaş, *Kur’ân’a Aykırı Görülen Hadisler*, 97-99; Yener Öztürk, “Şefaate İncancının Nakli ve Aklî Açından İmkânı”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*- 9/23 (2005), 113-117.

³⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 16/271-272.

çıkan, namazı alaya alan ve cehennem azabına çarptırılacak olan kişiler oldukları da açıkça anlaşılmaktadır.³⁰⁵

Neticede şefaât konusunda anlaşılan ilk husus müteşâbih bir mahiyete sahip olduğudur.³⁰⁶ Fakat Hz. Peygamber, bu konuda devreye girerek âyetleri tebyîn etmiş ve şefaatin vuku bulacağını birçok kez zikretmiştir. Şefaati inkâr edenlerin ve doğal olarak bu gruptan olan Şahrûr'un düştüğü en büyük yanlış da buradan kaynaklanmıştır. Yani onlar, âyetlere seçmeci bir yaklaşım sergileyip tüm çerçeveye bakmamanın yanında Hz. Peygamber'in otoritesini dikkate almamışlardır.

Şahrûr'un sahabenin adaletini kabul etmemesi, gaybî hadislerin tamamının uydurma olduğunu söylemesi ve geleneksel fıkıhın sünnet anlayışını sığ bir bakış açısına sahip olmakla itham etmesine gelince bunlar hakkında farklı İslâmî ilimlerin bizatihi alanına girmelerinden ötürü detaylı bir eleştiri sunulmayacaktır.³⁰⁷ Lakin kısaca belirtmek gerekirse özellikle hadis inkârına zemin hazırlamak için bazı olaylardan hareketle sahabenin birçoğunu adil olmamakla itham etmek birçok problemi de beraberinde getirecektir.

Hülasa Şahrûr, sünnet hakkında kabul edilmesi mümkün olmayan görüşleri savunmuştur. Zira sünnet, Kur'ân'ın anlaşılmasında mutlak bir öneme sahiptir. Sünnetin bu fonksiyonu devre dışı bırakıldığında ise şefaât konusu örneğinde olduğu gibi Kur'ân yorumunda keyfiliğin ve seçmeciliğin doruk noktaya varacağı da ayrı bir hakikattir.

2.5. Müteşâbih Âyet ve Kavramların Yorumu

Şahrûr'un Kur'ân okumasında ve yorumlamasında belirlediği usul, şu ana kadar detaylıca incelendi. Bu kısımdan itibaren ise onun Kur'ân'da bulunan muhkem ve müteşâbih âyetlere dair yorumları üzerinde durulacaktır.

2.5.1. Yaratılış/ Diyalektik ve Evrim

Şahrûr'un yaratılış konusundaki temel görüşleri kâinatta var olduğunu kabul ettiği cedel ve evrim inancına dayanmaktadır. O, bu bahiste cedel kavramıyla diyalektik idealizmin varlık anlayışını, evrim ile de Darwinist yaklaşımı Kur'ân-ı Kerim'den temellendirmeye çalışmıştır.

³⁰⁵ Bk. el-Müddessir 74/42-47.

³⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaât", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/414.

³⁰⁷ Örneğin; bunlardan Şâfiî'nin sünnet anlayışına getirilen eleştiri daha çok Fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin temel alanına girmektedir. Aynı şekilde gaybî hadisler de Hadis ve hadis usûlü ilimlerinin temel konusudur.

İslâmî gelenekteki cedel kavramının Batı felsefesindeki karşılığı olan diyalektiğinin kökeni antik Yunan’a kadar dayanmaktadır.³⁰⁸ Yunancada tartışma sanatı anlamını içeren bu kavram, değişik dönemlerdeki filozoflar tarafından farklı manalarda kullanılmıştır.³⁰⁹

Presokratik felsefenin ilk dönemlerinde tartışma sanatı anlamından koparılıp metafiziğin içine Platon (M.Ö. 427-347) tarafından dahil edilen diyalektik, varlığı ideler âlemine ulaştırıcı bir vasıta olarak addedilmiştir.³¹⁰ Sonraki asırlarda da felsefenin en temel kavramlarından biri olan diyalektik kavramının asıl değişim ve dönüşümü şüphesiz ki modern kıta felsefesinin elinde gerçekleşmiştir.

Reform hareketlerinin tetiklediği akılcılık, Rönesans mirası olan bilimsellik ve mahiyeti halen daha müphemlik arz eden hümanizm kolonları üzerinde inşa edilen modern Batı felsefesinin³¹¹ 20. yüzyıl öncesinde ulaştığı nihai nokta Alman idealizmi olmuştur. Felsefe tarihi boyunca her daim kavgalı olan rasyonalizmi ve ampirik felsefeyi büyük bir maharet ile memzûc eden Alman idealistleri tarih felsefesine ziyadesiyle rağbet etmişler ve bu bağlamda diyalektiği farklı bir mecraya çekmişlerdir.

Kant (ö. 1804) ve Fichte (ö. 1814) başlayan sürecin ardından gelen Schelling (ö. 1854) çağdaş diyalektik anlayışını hürriyet ve zaruret ikilemi üzerine inşa etmiştir. Ona göre tabiat, ilk belirsizlikten sonra sonsuz bir açılıma uğrayıp temelinde hürriyet ve zaruretin bulunduğu sayısız zıt kutbu meydana getirmiştir.³¹²

Modern diyalektiğin kurucusu olarak bilinen Hegel, (ö. 1831) meşhur *tez-antitez-sentez* üçlemesinden geçen aklın (*geist*) ruh haline geleceğini ve mutlak gerçekliğinin buradan zuhur edeceğini ifade etmiştir.³¹³ Ayrıca o, Schelling’in hürriyet ve zaruret üzerinden yürüttüğü teoriyi efendi-köle diyalektiği³¹⁴ adı altında eleştirilerle birlikte geliştirmiş ve çağdaş kıta felsefesinin temel donesi haline getirmiştir.

Çağdaş okumasında diyalektik felsefeden ziyadesiyle etkilenmiş olan Şahrûr’a göre kâinatın yaratılışında ve devamlılığında iki adet diyalektik unsuru mevcuttur. Bunlardan ilki olan dahili diyalektik, müstakil bir varlığın içinde bulunan birbirine zıt iki unsurun mücadelesidir ve bu mücadele ona ait şeklin sürekli olarak değişmesine yol açar. Bu konuda ilk olarak “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih*

³⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/208.

³⁰⁹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1997), 244.

³¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 4-5.

³¹¹ İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 124.

³¹² Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 23.

³¹³ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 24.

³¹⁴ Hans Georg Gadamer, *Hegel’in Diyalektiği*, ed. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021).

etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.”³¹⁵ meâlindeki âyeti ve benzerlerini delil getiren Şahrûr, bu âyetlerde geçen tesbîh kelimesinin devamlı olarak hareket halinde olma anlamına geldiğini ve canlı türündeki değişime işaret ettiğini ortaya koymuştur. Netice olarak sabit bir düzende yaratılmış olan kâinat ve varlıklar, devamlı bir şekilde değişim geçirmektedirler.³¹⁶

İkinci diyalektik türü olan harici diyalektik ise iki canlının karşılıklı olarak yaşadığı cedeli ve birbirlerini değiştirmelerini ifade etmektedir. Bu konuda ise Şahrûr, Kur’ân’da bulunan ³¹⁷وَإِنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى âyetini delil getirmiştir. Daha detaylı izah etmek gerekirse insan neslinin devam etmesi ve kâinattaki varlıkların birbirlerini değiştirmeleri bu varoluşta meydana gelen harici diyalektiğin bir sonucudur.³¹⁸

Anlaşılan o ki Hegel’in geliştirdiği diyalektik idealizm, son dönemde İslâm düşüncesi alanında çalışma yapan birçok düşünürü etkilediği gibi Şahrûr’u da etkilemiştir. Hatta O, çağdaş felsefe ve Hegel’den had safhada etkilenmiştir ki Meydânî, Şahrûr’u Kur’ân’da mevcut olan yaratılış ilkelerini Hegel’in diyalektiği merkezinde yorumlamaya çalışan Bâtînî bir Hegelist olarak ifade etmiştir.³¹⁹ Ayrıca Şahrûr’un tezini temellendirmek için sıklıkla kullandığı Necm Sûresi’nin 45. âyeti üzerinde Bâtînî nitelikte büyük bir yorumsal tahrifte bulunduğunu ifade etmek gerekir. Zira âyette insanın biyolojik yaratılışı hakkında bilgi verilmiş olması meâlinden dahi anlaşılmaktadır.

İlkçağ felsefesinde Anaximandros (M.Ö. 611/546) ile temelleri atılan bilinen evrim teorisine³²⁰ gelince bu tezin antik Yunan’da birçok filozof tarafından savunulduğu bilinmektedir. O dönemlerde var olan evrim düşüncesi, insanın yaratılmasından önce farklı türler arasında tekâmül gerçekleştiğini kabul etmiştir. Sonraki dönemlerde “en az gelişmiş insan tipinin atası, en gelişmiş hayvan olmalıdır.”³²¹ mantığından hareketle aynı zamanda sosyal bilimlerde ırkçı teorilerin doğması ve zayıf toplumları himaye etme kılıfıyla onlar üzerinde sömürgeci güçlerin hakimiyetinin tesis edilmesi adına “doğal seleksiyon” adı altında Darwin tarafından sistemli bir şekilde öne sürülmüştür.³²² Bu tespit, Darwin’in “Yabancı insanlarda bedence ya da zekaca zayıf olanlar elenir; sağ kalanların sağlık durumu

³¹⁵ el-İsrâ 17/44.

³¹⁶ Şahrûr, *el-Kitâb ve ’l-Kur’ân*, 223-224.

³¹⁷ “Rahime atıldığı zaman nutfeden (embriyo) erkeğiyle dişiyle iki cinsi yaratan da O’dur.” en-Necm 53/45.

³¹⁸ Şahrûr, *el-Kitâb ve ’l-Kur’ân*, 230-231.

³¹⁹ Meydânî, *et-Tahrîfu ’l-Muâsıra*, 18-19.

³²⁰ Osman Elmalı- H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015), 37.

³²¹ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Edina Nurikiç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 40.

³²² Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 79-80.

genellikle çok sağlamdır. Biz uygarlaşmış insanlar, tersine, bu elenme sürecini frenlemek için elimizden gelen her şeyi yaparız.”³²³ şeklindeki ifadesiyle desteklenmektedir.

İslâm düşünce tarihinde ise benzer bir evrim teorisini kabul eden yaklaşımların varlığına rastlamak mümkündür. Örneğin; Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız (ö. 255/869) başta olmak üzere Mu‘tezile ekolüne mensup kelamcılardan bazı düşünürlerin yanında İhvân-ı Safâ gibi bazı felsefî akımların da türler arasında bir geçişle meydana gelen evrimi kabul ettikleri bilinmektedir.³²⁴ Bunun en temel nedeni ise özellikle Mihne ile başlayan süreçte Antik Yunan ile tanışıklıkların başlaması ve ilmî bir etkileşimin gerçekleşmiş olmasıdır. Aynı şekilde yakın dönem bazı düşünürleri, Avrupa ile olan etkileşimde Darwin’in evrim teorisini benimsemiş ve savunmuşlardır.

Evrım teorisi hakkında özellikle kimya, biyoloji ve arkeoloji bilimlerinin yaptığı çalışmalarda ortaya konulan verilere de bakmak gerekmektedir. Örneğin; Stanley Miller ve Harold Urey tarafından yapılan bir deney çok enteresandır. Bu deneyde ilk olarak metan, amonyak, su ve hidrojen karışımı hazırlanmıştır. Su kaynarken diğer gazlarla etkileşime girmesi sağlanmış ve ultraviyole ışınlarının görevini icra etmesi için elektrik akımı verilmiştir. Bir müddet takip edilen karışımın renk değişimlerinin olduğu ve son aşamada üç farklı amino asit meydana geldiği görülmüştür. Bu deney sonucunda evrim geçirmiş olan insan türünün temelinde bulunan amino asitlerin deney yoluyla tespit edilebileceği sonucuna varılmıştır.³²⁵

Kimyagerlerin evrim teorisini desteklemek için diğer bir delilleri ise insan vücudunda bulunan kan molekülleridir. Buna göre insan ile maymun türünden bir alt canlı olan şempanzeler aynı kan renk madde molekülüne sahiptir.³²⁶

Şahrûr, kâinatın var oluşundaki diyalektik unsurları ve türevlerini ortaya koyduktan sonra insanın yaratılışı hakkında evrim teorisini savunmakla işe başlamıştır. Ona göre Hz. Âdem’den önce bulunan *beşer* nesli ilk evrimleşme neticesinde meydana gelmiştir. Bu evrimin sıralaması ise şu şekilde gerçekleşmiştir:

1. Tüm varlıklar, tek bir seferde maddenin en küçük yapıtaşı ile yaratıldı. Bu parçacıklar, proteini meydana getirdi.

³²³ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Sevim Belli (Ankara: Onur Yayınları, 2016), 190.

³²⁴ Mehmet Bayrakdar, “Tekâmül Nazariyesi”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/339.

³²⁵ Fatih Özgökman, “Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 56-57.

³²⁶ Sergius Both, “Kimyagerler Darwin Teorisini İspatlıyorlar”, çev. Fahire Öztekin, *Bilim Teknik Dergisi*, (1972), 26.

2. Sonra bu proteinlerin ilk evriminin gerçekleşmesi suretiyle varlık nebatat, haşerat ve hayvanat olarak üç kısımda evirildi.

3. Sonra hayvanlar oluştu ve onlardan maymun nesli oluştu. Ardından maymun neslini insan veya maymun olmayan beşer nesli takip etti.

4. Evrimin son safhasında ise düşünen ve akıl eden insan nesli meydana geldi ve ikinci evrim gerçekleşti.³²⁷

İnsan neslinin evrimi en ilkel primatın (*australopithecines*) varlığı ile başlamıştır. Ardından iş yapabilme yeteneğine sahip primata (*homo habilis*) evrilme gerçekleşmiştir. Sonrasında bugünkü düşünen insanın temelleri olan primat (*homo erectus*) ortaya çıkmıştır. Bu evrim, akli melekelerin oluşmaya başladığı primat (*homo neandertal*) ile iyice gelişip bugünkü insanın atası olan primatı (*homo sapiens sapiens*) meydana getirmiştir.³²⁸

Şahrûr, modern bilimin öne sürdüğü bir teorinin yani hala ispatlanamamış bir teoremin izinden giderek böyle bir manzara ortaya çıkardıktan sonra tezine Kur’ân’dan delil bulma yoluna gitmiştir. Bu delillerden en meşhuru ³²⁹ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا âyetidir. Ona göre bu nassın içerisinde bulunan أَطْوَارًا kelimesi, doğrudan evrime işaret etmektedir.³³⁰ Akleden insan neslinin ilk temsilcisinin Hz. Âdem olduğuna dair ise قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ âyetini delil getirmiş ve tekamülün son aşamasının ruhun üflenmesi olduğunu beyan etmiştir. Neticede Şahrûr, kökeni eski dönemlere kadar uzanan ve Charles Darwin’in (ö. 1882) modern dönemde sistemleştirdiği evrim tezini savunmuş hatta Kur’ân’ı da buna alet etmiştir.³³²

Şahrûr, Hz. Âdem’i beşerin değil insanın atası olarak (*homo sapiens sapiens*) ifade ettikten sonra onun Nebîliğini inkâr etmiş ve vahiy almadığını savunmuştur.³³³ Ona göre Allah, Hz. Âdem’i *homo sapiens* olarak diğer primatların arasından seçmiş ve akleden insanın ilki olmakla şereflendirmiştir.³³⁴

³²⁷ Muhammed Şahrûr, *el-Kasasu'l-Kur'ânî medhal ilâ kıssati Âdem* (Beyrût: Dâru's- Sâkî, 2010), 248.

³²⁸ Şahrûr, *el-Kasasu'l-Kur'ânî medhal ile'l-kıssati Âdem*, 249.

³²⁹ “Oysa O sizi türlü evrelerden geçirerek yaratmıştır.” Nûh 71/14.

³³⁰ Şahrûr, *el-Kasasu'l-Kur'ânî medhal ilâ kıssati Âdem*, 254.

³³¹ “Kendisiyle konuşmakta olan arkadaşı ona hitaben, “Yoksa sen” dedi, “Seni topraktan, sonra nutfeden (sperm) yaratan, daha sonra seni bir adam biçimine sokan Allah’a da mı inanmıyorsun?” el-Kehf 18/37.

³³² Ziyad Alrawasdeh, “Çağdaş Kur’ân Çalışmaları: Muhammed Şahrûr Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2016), 130-131.

³³³ Şahrûr’a göre kendisine vahiy verilen ilk Âdem, Hz. Nûh’tur. Dolayısıyla ilk Nebî de odur. Bk. Muhammed Şahrûr, *el-Kasasu'l-Kur'ânî min Nûh ilâ Yûsuf* (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2012), 15.

³³⁴ Şahrûr, *el-Kasasu'l-Kur'ânî medhal ilâ kıssati Âdem*, 271.

Hız. Âdem hakkında öne sürdüğü bu görüşlerinde Hız. Âdem'in de tıpkı diğery Peygamberler gibi seçildiğini beyan eden âyeti delil getirmiştir.³³⁵ Zira ona göre seçim yapılması için birden çok tür olması gerekir ki Hız. Âdem'den önce veya onunla eş zamanda var olan türlerin arasından seçilmesi son derece anlamlı bir beyandır.³³⁶

Şahrûr'un savunduğı bu teori incelendiğinde eleştiriye dahi değery bir yanının olmadığı açıkça görölmektedir. Zira Kur'ân, insanın yaratılışında mevcut olan ham maddenin toprak olduğunu³³⁷ ve bizatihi insan olarak yaratıldığını açıkça ve defalarca beyan etmiştir.³³⁸ Ayrıca ilahi hitap, insanın biyolojik olarak meniden yaratıldığını³³⁹, döllenme aşamalarının gerçekleştiğini³⁴⁰ ve devamında ruhun üflenmesi ile yaratılma sürecinin tamamlandığını haber vermiştir.³⁴¹ Şahrûr'un evrime getirdiğı Nûh 71/14. âyeti üzerinde büyük bir yorumsal tahrifte bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Müfessirler, Şahrûr tarafından tamamıyla bağlamından koparılan ve teville imkânı olmayan bir anlam ile açıklanan Nûh 71/14. âyetinde bulunan أَطْوَاراً kelimesinin insanın günümüz tıp ilminin de ortaya çıkardığı gibi *meni-döllenme-bölinme ve anne karnındaki gelişimine* işaret ettiğini beyan etmişlerdir.³⁴² Ayrıca bu âyette asıl maksadın insanlara yaratılışları hakkında bilgi vermekten ziyade yaratılışla alakalı diğery âyetlerde olduğu gibi meydan okumak olduğu görölmektedir. Yani Allah, gönderdiği dini ve hakikati inkâr ederek kibre girenleri tahkir etmiştir.

Hız. Âdem'den öncesi konusuna gelince İslam düşünce geleneğinin kahir ekseriyetinin insanlığın atası ve ilk Nebî olarak Hız. Âdem'i kabul ettiğı bilinmektedir. Kur'ân bu konuda beyan ettiğı nasslar ile bu gerçeğı parçadan bütüne doğru tamamlamıştır. “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”³⁴³ ve “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en

³³⁵ Âl-i İmrân 3/33.

³³⁶ Şahrûr, *el-Kasasul-Kur'ânî medhal ilâ kıssati Âdem*, 271.

³³⁷ Bk. el-En'âm 6/2; el-Hicr 15/26.

³³⁸ Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 99; Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 54.

³³⁹ Bk. el-Mü'minûn.; es-Secde 32/8.

³⁴⁰ Bk. el-Kiyâmet 75/38.

³⁴¹ Bk. es-Secde 32/9.

³⁴² Bk. Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9/38; Yazır, *Hak Dîni*, 8/99.

³⁴³ en-Nisâ 4/1.

değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.”³⁴⁴ âyetlerinde her ne kadar Hz. Âdem'in ismi açıkça zikredilmese de müfessirler, Hz. Âdem'in ilk insan olduğuna işaret eden âyetleri delil getirmek suretiyle mezkûr âyetlerde geçen *nefs* ve *zeker* ibarelerinin Hz. Âdem'e râci olduğunu beyan etmişlerdir.³⁴⁵ Kaldı ki “إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ”³⁴⁶ âyeti de Hz. İsa'nın yaratılışının yoktan var edilme veya ilk kez yaratılma gibi olduğuna işaret ederken aslında Hz. Âdem'in ilk insan olduğuna dair en net veriyi ihtiva etmiştir.

Şahrûr'un ve bu görüşü savunan bazı kimselerin “اصْطَفَى” ifadesinden hareketle “Seçilmek için birden çok insanla aynı anda bulunması gerekir dolayısıyla Âdem'den önce ve onunla başka insan nesli de olması gerekir” şeklinde basit retoriklere gitmelerinin ve yahut din-bilim uyumunu ispat etme telaş ve çabasıyla insanlığın kardeş evliliğinden türemediğini ortaya koymaya çalışmalarının iki temel nedeni mevcuttur. Bunlardan birincisi Kur'âniyyûn akımının da temel görüşü olan ve tefsirde İsrâiliyatı tamamen yok etmeyi hedefleyen sâiktir. Buna göre ilk insanın Hz. Âdem olduğu bilgisinin Kur'an'a dayatılması tamamen asılsız olup ehl-i Kitâb hayranlığının ürünüdür. İkincisi ise Şahrûr'dan fazlasıyla etkilenen ve bu görüşü savunan Mustafa İslamoğlu'nun “Batıda öyle soruyorlarmış! ‘Sizin dininiz çelişkilerle dolu bizi nasıl davet ediyorsunuz? Ensest yasak, haram diyorsunuz ama insanlığın ensest ile ürediğini söylüyorsunuz.’ Aynen geldi bu sual bana. Öyle mi! Şimdi ne diyeceksiniz siz bu gayr-ı Müslim çocuğa?”³⁴⁶ şeklinde ifade ettiği gibi tamamen apolojik bir söylem üretme çabasıdır.

2.5.2. Ruh ve Nefs

Şahrûr'a göre ruh, geçirdiği evrimler neticesinde beşere eşya ve hadisenin öğretilmesidir. Böylelikle *beşer*+ *ruh* şeklindeki matematiksel denklemin sonucunda insan meydana gelmiştir. O, bu hususta “وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا”³⁴⁷ âyetini delil getirmiş ve

³⁴⁴ el-Hucurât 49/13.

³⁴⁵ Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/222; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/5; Muhammed Abduh- Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1947), 4/325.

³⁴⁶ Kurtuluş İslamdadır, “Mustafa İslamoğlu, Hz. Âdem'in Babası Vardır Diyor”, *YouTube* (ts.), 00:00:32-00:00:52.

³⁴⁷ “İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur'an) vahyettik.” eş-Şûrâ 42/52.

burada vahiy edildiğine dair bilgi verilen "رُوحاً"³⁴⁸ kelimesinden kastın tekâmülünü tamamlayan beşere yapılan bir talim faaliyeti olduğunu savunmuştur.³⁴⁹

Şahrûr, Kur'ân'ın genel bütünlüğünde önemli bir yeri olan nefis kavramı hakkında ise yapılan geleneksel yorumları asla kabul etmediğini beyan etmiştir. Ona göre bu kavram son derece basit bir mahiyete sahip olup *beşer+ ruh* aşamasından sonra meydana gelen insanın hayat ve ölümle mesul tutulması yani oksijene bağımlı kılınmasıdır. Yani insan oksijenden nefeslendiği sürece yaşayacakken bu nefeslenme sona erdiği anda ölecektir.

Şahrûr'un ruh ve nefis kavramları hakkında getirdiği yorumlar incelendiği zaman tamamıyla pozitivizmin etkisinde kaldığı görülmüştür. Zira İslâm düşüncesinde felsefeyle uğraşanlar dahil olmak üzere tüm âlimlerin latif bir varlık olduğu noktasında ittifak ettikleri ruh kavramını³⁵⁰ bu şekilde yorumlamak pozitivist-bâtınî yaklaşımdan başka bir şey değildir.³⁵¹ Ayrıca Kur'ân'ın ahlak metafiziğinde oldukça büyük bir öneme sahip olan ve manevi yaşam alanının olgunluğunu/zayıflığını ifade etmek için defalarca kullanılan³⁵² nefis kavramına yaptığı basit yorum kabul edilir türden değildir.

2.5.3. Şeytan

Kur'ân'da geçen bu kavramın mahiyeti hakkında farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir. Özellikle çağdaş dönemdeki bazı araştırmacılar, diğer bazı kavramlar hakkında olduğu gibi şeytan kavramını da bâtinî bir şekilde tevil etmişlerdir. Onlara göre aslında şeytan, cismani bir varlık değil tüm kötü huyları içerisinde bulunduran olumsuz bir sıfattır.³⁵³

Şahrûr, Şeytan kavramı açıklarken çağdaş dönemdeki yorumların benzerini zikretmiştir. Ona göre şeytan, iki anlama sahiptir. Birinci manasıyla insanı İslâmî fikir ve bilgiden alıkoyan vehimdir. İkinci anlamıyla ise ahlâkî olarak tüm olumsuz nitelikleri

³⁴⁸ Şahrûr, Kur'ân'da geçen "Ruh" kavramının içinde bulunduğu tüm yerlerde aynı anlama hizmet ettiğini ifade etmiştir.

³⁴⁹ Şahrûr, *el-Kasasü'l-Kur'ânî medhal ilâ kıssati Âdem*, 283; a.mlf., *Delîlu'l-Kırâati'l-Muâsıra*, 94.

³⁵⁰ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 230.

³⁵¹ Detaylı bir eleştiri için bk. Meydânî, *et-Tahrîfu'l-Muâsıra*, 91-100.

³⁵² Nefs kavramının tüm versiyonları hakkında kısaca bk. Asmaa Younis, "Kuran ve Sünnet'te Şeytan ve Nefis", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 490-493.

³⁵³ İlyas Çelebi, "Şeytan", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/100; Ayrıca son dönemde Mustafa Öztürk gibi isimler bu görüşü benimsediklerini ifade etmişlerdir. Bk. Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 127.

içerisinde barındıran bir sıfattır.³⁵⁴ Ayrıca şeytan, fücür-takva³⁵⁵ ve taat-isyan³⁵⁶ kavramları arasındaki diyalektik ilişkide olumsuzlukların tamamını kapsamaktadır.

Şeytan'ın mahiyeti ve niteliği hakkında tarihsel süreçte farklı görüşlerin olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Binaenaleyh Şahrûr'un veya bazı modern düşünürlerin yaptığı bu tarz yorumlar tevili mümkün şekilde değerlendirilebilir. Ayrıca şeytan kavramının insani duyguların yozlaşmasını niteleyen bir sıfat olarak kullanıldığı bilinse de³⁵⁷ Hz. Âdem'e secde etmeme fiilinde bizatihi nesnel bir varlığının olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Yani şeytan kelimesi bir sıfat olduğundan kötülüğü nitelememiş bilakis kötü bir varlığın sıfatı olduğu için kötülükleri de tanımlamak için kullanılmıştır.³⁵⁸

2.5.4. Arş ve Kürsî

Şahrûr, tefsir geleneğinde tevil tartışmalarının yoğun olarak yaşandığı bu iki kelimeyi kısaca şu şekilde açıklamıştır:

Arş, Allah'ın emir ve yasaklarını ifade eden bir kavramdır. Allah, zaman ve mekân üstü bir mahiye sahip olduğu için arşın herhangi bir mekân manasını taşıması mümkün değildir. Kürsî ise arşa müteallik olarak Allah'ın ezeli ilmini ifade eden bir kavram olarak yorumlanmalıdır.³⁵⁹

Bu görüşüyle Şahrûr, tenzih taraftarı bir tutum sergilediğini göstermiştir. Ayrıca şeytan, ruh ve nefis gibi kavramlarda olduğu gibi bu kavramları yüzeysel/keyfi bir değerlendirmeye tabii tutmadan ele aldığı anlaşılmaktadır.

2.5.5. Cennet

Bilindiği üzere Kur'ân, bu kavrama sıkça atıf yapmakta ve dünya imtihanını hayır üzere sona erdirenlerle cenneti vaat etmektedir.³⁶⁰ Binaenaleyh İslâm düşüncesinde cennet, sonsuz ve mutlak bir huzur mekânı olarak kabul edilmiştir.

Şahrûr, cennet kavramını ele alırken hikâyenin kökenine gitmiş yani Hz. Âdem ve eşinin cennetten çıkarılması kıssasına değinmiştir. Ona göre bu hususta iki temel sorunun cevabı aranmalıdır:

³⁵⁴ Şahrûr, *Delîlu'l-Kırâati'l-Muâsıra*, 98.

³⁵⁵ Şahrûr, *el-Kasasu'l-Kur'ânî medhal ilâ kıssati Âdem*, 297.

³⁵⁶ Şahrûr, *el-Kasasu'l-Kur'ânî medhal ilâ kıssati Âdem*, 300.

³⁵⁷ Bk. Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları*, 241.

³⁵⁸ Daha detaylı bilgi için bk. Demirci, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, 125-128.

³⁵⁹ Şahrûr, *Delîlu'l-Kırâati'l-Muâsıra*, 86-87.

³⁶⁰ M. Süreyya Şahin, "Cennet", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/374.

- 1) Hz. Âdem'in ve eşinin girdiği cennet, yerde mi gökte midir?
- 2) Cennet ve cehennem yaratılmış mıdır?

Bu sorulardan ilkinin tartışmaya açan Şahrûr, geleneksel dönemde Ebû Müslim el-İsfahânî ve bazı düşünürlerin Hz. Âdem'in ve eşinin çıkarıldığı cennetin yerde olduğuna dair görüşlerini zikretmiş ve onların görüşlerine katıldığını beyan etmiştir. Delil olarak ise Bakara Sûresinde geçen ³⁶¹ اِهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَآ سَأَلْتُمْ ibaresini getirmiş ve nasıl ki burada اِهْبِطُوا kelimesi Yahudilerin bir şehirden başka bir yere gitmelerini ifade ediyorsa Hz. Âdem'in kıssasında kullanılan aynı kelimenin de yeryüzünde bulunan mekânlar arasında sürgün edilme anlamını içermesi gerektiğini savunmuştur.³⁶²

Cennetin ve cehennemin mevcudiyeti konusunda ise Şahrûr, “*Cehennem ateşi harlatıldığında; Cennet yaklaştırıldığında*”³⁶³ meâlindeki âyeti delil getirerek cennet ve cehennemin kıyametten sonra yaratılacağını öne sürmüştür.³⁶⁴

Aslında Şahrûr'un cennet ve cehennemin yaratılması bahsinde öne sürdüğü görüş modern bir mahiyete sahip değildir. Mamafih İslâm düşünce geleneğinde bu tarz tezlere sahip birçok düşünürün var olduğu bilinmektedir. Örneğin, Cehmiyye ve Mu'tezile başta olmak üzere birçok mezhep, cennet ve cehennemin şimdi mevcut olmadığını kıyametten sonra yaratılacağını kabul eden görüşleri dile getirmişlerdir.³⁶⁵ Fakat bu hususta Ehl-i Sünnetin delil getirdiği âyetlerden hareketle cennet ve cehennemin yaratıldığı ve nihai azap/mükafat için muhataplarını beklediği açıkça anlaşılmaktadır.³⁶⁶

Hz. Âdem'in ve eşinin çıkarıldığı cennetin yeryüzünde olduğu geleneksel süreçte birçok isim tarafından savunulmuştur. Nitekim günümüzde Süleyman Ateş gibi isimler de bu görüşü benimsediklerini dile getirmişlerdir.³⁶⁷ Elbette ki bu düşünceye sahip olanlar, birçok delil sürmüştür.³⁶⁸

³⁶¹ “Şehre inin; istedikleriniz orada var’ dedi.” el-Bakara 2/61.

³⁶² Şahrûr, *el-Kasasu'l-Kur'ânî medhal ilâ kıssati Âdem*, 320-321.

³⁶³ et-Tekvîr 81/12-13.

³⁶⁴ Şahrûr, *el-Kasasu'l-Kur'ânî medhal ilâ kıssati Âdem*, 321-322.

³⁶⁵ Osman Oral, “Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebediliği Konusuna Yaklaşımı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 89.

³⁶⁶ Deliller için detaylı olarak bk. İbrahim Toprak, *Cennet ve Cehennemin Ebediliği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 28-32.; Emrullah Fatış, “İbnü'l-Hümâm'a Göre Yaratılmışlık ve Ebediyet Bağlamında Cennet ve Cehennem”, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (2015), 85.

³⁶⁷ Bk. Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi* (İstanbul: Kuba Yayınları, 1997), 4/317.

³⁶⁸ Bunlardan bir tanesi de Şahrûr'un Bakara Sûresinin 61. âyetinden hareketle analogik bir yöntemle öne sürdüğü delildir. Diğerleri hakkında ise detaylı olarak bk. Toprak, *Cennet ve Cehennemin Ebediliği*, 16-21.

Ehl-i Sünnet âlimleri ise اِخْطَا kelimesinin asıl olarak yüksekte yere iniş anlamını içerdiğini dolayısıyla bu bağlamda değerlendirildiği zaman Hz. Âdem'in ve eşinin çıkarıldığı cennetin gökte bulunan ve tüm müminlere vaat edilen cennet olduğunu müdafaa etmişlerdir. Ayrıca cennetin yerde olduğunu savunanların görüşleri daha birçok delil ile Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından eleştirilmiş ve konunun cennetin ebediliğini inkâr edebilme yolunda istismar edildiği dile getirilmiştir.³⁶⁹

Netice olarak Şahrûr'un ve diğerlerinin Hz. Âdem'in ve eşinin çıkarıldığı cennetin yerde olduğuna dair görüşlerinin hem âyetler-kelimeler arasındaki irtibatı doğru kuramamak hem de aksi deliller karşısında zayıf kalmak yönünden ilmî bir değere sahip olmadığını ifade etmek mümkündür.

2.5.6. Mûcize

Şahrûr, bu konuda ilk olarak Hz. Peygamber'den önceki Nebîlerin mûcizelerin vukuu bulunduğunu ifade etmiştir. Yani ona göre Allah, bir kısım tabiat kanunlarını hikmeti gereğince askıya almış ve Hz. Mûsâ'ya verilen denizin ikiye yarılması³⁷⁰ mûcizesi örneğinde olduğu gibi inanmayanları aciz bırakmıştır.³⁷¹

Şahrûr, Hz. Peygamber'in mûcizeleri hususunda ise kelâmî tartışmalara girmemeye riayet etmekle birlikte Resulullah'ın tek mûcizesinin nübüvvet (*Kur'ân*) olduğunu öne sürmüştür. Binaenaleyh Allah'ın Hz. Peygamber'e başka bir mûcize göndermesine gerek kalmadığını da savunmuştur.³⁷² Onun bu konudaki delili ise özetle şu şekildedir: “Allah, meydan okuma şekillerinin en büyüğü olan Kur'ân'ı göndererek zaten muhatapları aciz bırakmıştır. Doğal olarak ekstradan bir mûcize gelmediği gibi bundan söz etmenin de hiçbir faydası yoktur.”

Geleneksel düşüncede istisna niteliğini teşkil etmekle birlikte son dönemde birçok düşünür tarafından Hz. Peygamber'in özellikle hissî mûcizelerinin inkâr edilmesi bilinen bir gerçektir. Şahrûr, her ne kadar diğer Nebîlerin mûcizeleri hususunda pozitivist-materyalist

³⁶⁹ Bk. Toprak, *Cennet ve Cehennem Ebediliği*, 21-25.

³⁷⁰ Son dönemde özellikle Kur'âniyyûn akımından olan birçok düşünür, pozitivistmin de etkisinde kalarak mûcizeleri toptan reddetmiş ve âyetleri dramatik bir şekilde tevil etme yoluna gitmişlerdir. Örneğin, Kızıldeniz'in ikiye yarılması olayı basit bir gel-git hadisesi veya fil ashabını helak eden eabil kuşları, çiçek hastalığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu yaklaşımlara eleştirel bir değerlendirme olarak Bk. Recep Orhan Özel, “Fil Sûresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 337-371. Şahrûr ise önceki Nebîlerin mûcizeleri konusunda çizgisini takip ettiği yorum geleneğinden farklı düşünerek bu tarz yorumlamalarda bulunmamıştır.

³⁷¹ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 185.

³⁷² Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 186.

yorumlardan uzak kalmayı başarmış olsa da Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka mûcizesinin olmadığını savunarak mucize inkârı silsilesinin içinde yer almıştır.

Silsilenin tarihi serencamına bakıldığında Mu'tezîle kelâmından bazı düşünürler ve Meşşâî filozofların Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka mûcizesinin olmadığını savundukları görülmektedir. Hatta İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) bu konuda çığır açtığı ve günümüzdeki birçok düşünürü etkilediği bilinmektedir.³⁷³

Bu konuda tarihsel tartışmalara detaylıca girmeden genel hatlarıyla ifade etmemiz gereken bir husus vardır. Kanaatimize göre Hz. Peygamber'in mûcizelerini³⁷⁴ inkâr etmenin temelde iki neden mevcuttur. Bunlardan ilki Allah'ın koyduğu sünnetullah kanunlarını değiştirmeyeceği fikridir. İkincisi ise pozitivist felsefenin eleştirilerine karşı apolojik bir tutumun trajik hezeyanından ibarettir.³⁷⁵

2.6. Muhkem Âyet ve Kavramların Yorumu

Şahrûr'un muhkem âyetlere dair görüşlerini incelemeden önce onun bir mühendis olarak fıkıh usûlü geleneğine yabancı olduğunu söylemek gereklidir.³⁷⁶ Ne var ki o, bizim kanaatimize göre geleneksel fikhî Hollywood sinemalarında testere ile insan öldüren bir cani prototipi ile aktarmış ve her demde eleştirmiştir.

Şahrûr'un fikhî görüşlerini ve ahkâm âyetlerine getirdiği yorumlardaki diğer bir karakteristik özellik ise metodolojisinde olduğu gibi Kur'ân'ı bugün inmiş gibi okumak dolayısıyla ahkâm âyetlerini de çağın gerekçelerine uygun olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda *had* kavramını devreye sokan Şahrûr, Kur'ân'da geçen tüm fikhî hükümlerin birebir tatbik edilemeyeceğinin de altını çizmiştir.

³⁷³ Bk. Recep Orhan Özel, "Kur'ân'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2017), 79; Hüseyin Oral, "Câbirî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışının Tahlil ve Tenkidi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 480.

³⁷⁴ Bu inkâr özellikle hissî mucizelerde mevcuttur. Konunun tartışma boyutu daha çok Kelâm ilminin alanına girdiği için Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinin var olduğunu, *İnşikâk-ı kamer* örneğinde olduğu gibi bir takım dil manevralarıyla mûcizeleri inkârın son derece yanlış bir tutum olduğunu ve bu konuda Ehl-i Sünnet'in yeterli deliller ile konuyu ispat ettiğini belirtmenin kâfi olduğunu düşünüyoruz. Mûcizelerin varlığının savunan klasik ve modern dönem düşünürlerinin delillerinin müdevven hali olarak ise bk. Yasin Ulutaş, *İslam düşüncesinin teşekkül döneminde mucize anlayışları* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 188-192; Serpil Dayı, *Modern islam düşünürlerinin hissî mucizelere yaklaşımı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 122-128; Recep Orhan Özel, "Kur'ân'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -II-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2017), 55-66.

³⁷⁵ Özel, "Kur'ân'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-", 116.

³⁷⁶ Şevvâf, *Tehâfütü'l-Kırâati'l-Muâsıra*, 38-39.

2.6.1. el-Haddü'l-Ednâ

Çağdaş okumada bu terim, Kur'ân'da bulunan fikhî hükümlere dair en alt limitin belirlenmiş olması anlamını içermektedir. Şahrûr, bu konuda Kur'ân'da evlenilmesi yasak olan kişilerin zikredildiği âyetleri³⁷⁷ örnek göstermiştir. Ona göre hüküm koyucu Şâri', bu âyette evlenilmesi mutlak olarak yasaklanan kimseleri beyan ederek alt bir had oluşturmuştur. Bunun hikmeti ise bu âyette zikredilmeyen bazı kimselerin de evlenilmesi yasak olan kişilerin arasına eklenebilmesidir.³⁷⁸

Şahrûr, en alt haddin Kur'ân'da bir diğer versiyonu olarak yenilmesi veya içilmesi haram kılınan şeylerin ihbar edildiği âyeti³⁷⁹ örnek göstermiştir. Müslümanlar, burada zikredilen şeyler haricinde başka şeylerin de haram olduğuna hükmedebilecekleri gibi zaruret durumunda³⁸⁰ en alt hadde haram kılınan şeyleri yiyebileceklerdir.³⁸¹

2.6.2. el-Haddü'l-Âlâ

Çağdaş okuma, ahkâm âyetlerini tatbik bağlamında ikinci olarak bu kavramı kullanmaktadır. Şahrûr'a göre bu had, verilen hükmün en üst dereceden tayin edilmiş olmasını ifade etmektedir. O, bu konuda hırsızlığın cezasını emreden “*Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.*”³⁸² meâlindeki âyeti delil getirmiştir. Şöyle ki bu âyette Allah, hırsızlık fiiline verilebilecek en ağır cezayı tayin etmiş ve Müslümanlardan daha ağır bir ceza verebilme yetkisini almıştır. Ayrıca ona göre cezayı verenlerin el kesmekten daha hafif bir ceza vermeleri de mümkündür.³⁸³

³⁷⁷ “Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur. Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” en-Nisâ 4/22-23.

³⁷⁸ Şahrûr, el-Kitâb ve'l-Kur'ân, 453.

³⁷⁹ “Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim. Kim aklıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” el-Mâide 5/3.

³⁸⁰ Zaruretin ölçüsü hakkında herhangi bir görüş belirtilmemiştir.

³⁸¹ Şahrûr, el-Kitâb ve'l-Kur'ân, 454-455.

³⁸² el-Mâide 5/38.

³⁸³ Şahrûr, el-Kitâb ve'l-Kur'ân, 455-456.

Genel olarak Kur'ân'ın modern yorumlarında ahkâm âyetlerinin özellikle de ağır ceza niteliğindeki bazı hadlerin bir sorun olarak algılandığı görülebilmektedir. Bu sebeple mezkûr âyetlerin ya lafzî tahrife kurban edildiği yahut tarihsel olduğu ileri sürülmektedir. Şahrûr ise görüldüğü üzere fikhî hükümler hakkında yeni bir icat geliştirmeye çalışmıştır. Ayrıca onun hırsızlık fiiline karşı verilen cezada Seyyid Ahmed Han ve diğer Kur'âniyyûn mümessilleri gibi el kesme cezasına açık seçik değil ama ılımlı bir yorumsal tahrife gittiği düşünülmektedir. Nitekim Şahrûr'un verilen cezanın en ağır ceza olduğu ama bunun hafifletebileceği şeklindeki görüşü aslında el kesme cezasını ortadan kaldırmaya yönelik bir yorumdur. Doğrusu bu yorumu destekleyici herhangi bir delil de söz konusu edilmemiştir. Bu nedenle son derece subjektif bir durum arz etmektedir.

2.6.3. Fâiz

Fâiz, insanlığın ilk dönemlerinden beri var olan ve toplumun iktisadi yapısını ciddi anlamda tehdit eden bir ekonomik sistemdir. Zira fâizin temelini oluşturan verilenden fazlasını alma kuralı bir taraftaki insanları fakirleştirirken birilerinin zenginliğine zenginlik katmaktadır. Ne yazık ki içinde bulunduğumuz çağda bu felaket giderek derinleşmekte ve fâiz ile mücadele eden toplumlar, global ekonominin iktisadi suikastlarına maruz kalmaktadır.

Tarihin tüm dönemlerinde olduğu gibi ilahi kelamın nazil olduğu toplumun da en büyük sancılarında biri olan fâiz, açıkça yasaklanmış hatta bu sistemden nemalanan kimseler ağır ifadelerle anılmıştır. İslâm medeniyetinin Kur'ân ve sünnet ışığında asırlar boyu mücadele ettiği fâiz sistemi, modern dönemde farklı şekilde yorumlanmıştır. Özellikle Kur'âniyyûn ve Tarihselcilik akımlarına müntesip düşünürler, fâizin haram olmadığını ispat edebilme yoluna girmişlerdir.

Tarihselci düşünce, fâizin her türlüşünün haram olmadığını ispat etme noktasında Kur'ânî bir terim olan ribâ ile literatürde sıkça kullanılan fâizin aynı şeyler olmadıklarını savunmuştur. Bu düşüncenin öncülerinden olan Fazlurrahman (ö. 1988) dönemin Pakistan Millî Meclisine sunduğu raporda modern fâiz sisteminin Kur'ân'ın yasakladığı ribânın kapsamına girmediğini dolayısıyla bankalar üzerinden kullanılan faizli kredilerin haram

olmadığını beyan etmiştir.³⁸⁴ Bu görüş Tarihselci düşüncenin son dönem düşünürleri tarafından da hararetle müdafaa edilmiş ve müstakil çalışmalar kaleme alınmıştır.³⁸⁵

Aslında Kur'âniyyûn akımına mensup birçok düşünür, bu konuda Tarihselci düşüncenin görüşleriyle müşterek bir kaniya sahip olup aralarında yalnızca metodolojik farklılık vardır. Tarihselci düşünce, fâiz konusunda hükmü kendi tarihine hapsedip 610 ile 632 yıllarındaki iktisadi-sosyolojik zeminden ibaret görürken Kur'âniyyûn akımından olanlar, metin üzerinden bir tahrif ile ribâ/fâiz kelimelerine yeni anlamlar yüklemeye çalışmışlar ve küresel bankacılık sisteminin haramlık hükmü taşımadığını ifade etmişlerdir.

Şahrûr, fâiz konusunu *aşılması mümkün olmayan olumlu en üst had ve aşılması mümkün olan olumsuz en alt had* şeklinde bir teori ile ele almıştır. Aşılması mümkün olmayan had, fâiz konusunda geçerliyen aşılması mümkün olan en alt had ise zekât ve sadaka hükümlerini kapsamaktadır. Konuyu matematiksel formüle döken Şahrûr, bir sayı doğrusunun sıfır noktasında karz-ı hasenin, negatif tarafta zekât ve sadakanın, pozitif noktasında ise fâizin bulunduğunu beyan etmiştir.³⁸⁶

Fâiz konusunda Şahrûr, ilk olarak Kur'ân'da vârid olan bazı âyetleri zikretmiştir. Bu âyetler sırasıyla şunlardır:

“Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, ‘Alım satım da ancak faiz gibidir’ demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır. Artık kime Allah’tan bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişteki kendisinindir, durumunun takdiri Allah’a aittir. Kim de yine faizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir. Allah faizi tüketir, sadakaları ise arttırır ve Allah hiçbir inkârcı günahkârı sevmez. Şüphe yok ki iman edip dünya ve âhiret için yararlı şeyler yapanlar, namaz kılanlar ve zekât verenlerin rableri katında ecirleri vardır; onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir. Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın. Bunu yapmazsanız Allah ve resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin. Eğer tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere anaparanız sizindir. Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli

³⁸⁴ Bk. Osman Durmaz, “Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2020), 299-300.

³⁸⁵ Bunlardan biri olan Mustafa Öztürk’e göre Kur’ân’ın haram kıldığı fâiz, günümüzdeki tefecilik sistemidir. Ayrıca mevcut dünya düzeninde bankacılığa dayalı bir fâiz sisteminin mutlak ribâ hükmünde haram kabul edilmesi Kur’ân’a karşı açık bir haksızlıktır. Bk. Mustafa Öztürk - Hakan Şahin, *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 12.

³⁸⁶ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur’ân*, 471.

genişleyene kadar beklemek gerekir. Şu da var ki, bağışlamanız, eğer bilerseniz sizin için daha hayırlıdır.”³⁸⁷

“Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin. Allah’a itaatsizlikten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”³⁸⁸

“Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden önceden helâl kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık ve içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık.”³⁸⁹

“İnsanların mallarında artış olsun diye faizli ödünç verdikleriniz Allah katında artmaz. Allah’ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte (mânevî kârlarını) kat kat arttıranlar onu verenlerdir.”³⁹⁰

Onun bu âyetlerden çıkardığı ilk ilke fâizle zekât/sadaka arasında bir ilişkinin olduğudur. İkinci olarak Allah, Âl-i İmrân 3/130. âyetinde “Kat kat faiz yemeyin” emriyle üst haddi tayin etmiştir. Nötr olan had ise ana paralardır. Yani Allah, faiz hakkındaki emrinde katlayarak yapılan bir işlemi mutlak bir şekilde haram kılmışken onun altından nötr noktasına kadar gelenler esnetilmeye açık bir yapıya sahiptir.³⁹¹

Çağdaş okumada fâizin durumunu niteleyen diğer bir ölçü ise fakirlik durumudur. Şöyle ki Allah, fakirlere sadaka ve zekât yoluyla yardım edilmesini emretmiştir. Bu kişilere fâizli borç verme durumunda ise iki durum ortaya çıkmaktadır. İlk olarak fakir kişiye haksız kâr amaçlı borç verenlerin hali şeytanın çarptığı ve bu şekilde yerinden kalkan kişiye benzetilmiştir. İkinci durum ise maddi imkânı yerinde olanlara verilen fâizli borçlardır. Bu kimseler hakkında ise yasak olan fâizli alışveriş değil kat kat fâizli alışveriş türüdür.³⁹² Sonuç olarak Şahrûr, fâiz konusundaki görüşlerini şu maddelerle özetlemiştir:

1. Zekât ve sadaka alacak kadar fakir olan kişilere karşı uygulanan fâizin tümü haramdır.
2. Devlet, mevcut iktisadi düzende yıllık fâiz oranını belirler. Ardından borç vermeye yetkisi olan bankalar, kat kat artırımlı (ana paranın bir katından fazla) olmamak suretiyle fakirlik ölçüsünde bulunmayan kişilere fâizli borç verebilir.

³⁸⁷ el-Bakara 2/275-280.

³⁸⁸ Âl-i İmrân 3/130.

³⁸⁹ en-Nisâ 4/161.

³⁹⁰ er-Rûm 30/39.

³⁹¹ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 467-468.

³⁹² Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 469.

3. Fâiz konusunda üst ve alt had kurallarını uymak şartıyla bankalar ve kamu iktisadi kuruluşları yeni fikirler ve ölçüler geliştirebilirler.³⁹³

Anlaşıyor ki fâiz konusunda Tarihseleiler ve Kur'âniyyûn ile metot olarak farklılıklar bulunsa da benzer bir görüş paylaşmıştır. Fâiz konusunda çağdaş teorisyenlerin ve Şahrûr'un ortaya koydukları tezlerde mevcut dünyayı nassa göre yorumlamak yerine nassı çağdaş dünyanın gerekliliklerine uyarlamaya çalıştıkları görülmektedir. Bize göre bu tarz düşüncelerin ortaya çıkmasının en temel iki nedeni vardır. İlki Tarihseleilerin yaptığı gibi hükmü o döneme hapsetmek yani fâiz sistemini cahiliye tefeciliğinden ibaret görüp iktisadi hayattaki akışkanlığın farkına varamamak ve ilahi hitabın bu husustaki beyanını salt ekonomik bir mâni olarak kabul etmektir. İkincisi ise Avrupa'da kapitalist Protestanların yaptığı gibi çağdaş dünyanın iktisadi gerekçelerine kutsal kitaptan “olur” getirmek veya özellikle bankaların fetva makamı için belirledikleri istihdam alanında yer bulmaya çalışmaktır.

Oysaki Kur'ân, fâiz konusuna salt ekonomik bir kaide veya yerel bir iktisadi gerçeklik olarak değil bireyin, toplumun, iktisadın ve devletin temel değerlerini sarsan bir sömürü aracı olarak yaklaşmıştır.³⁹⁴ Keza “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın. Bunu yapmazsanız Allah ve resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin. Eğer tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere anaparanız sizindir.*”³⁹⁵ meâlindeki âyet ana para üzerindeki az ya da çok faiz oranlarının haram olduğunu göstermektedir. Bu âyetlerde en alt ya da en üst had taksimine gidecek bir delil söz konusu olmadığı gibi sünnette zengin-fakir ayrımına da gidilmemiştir.³⁹⁶

2.6.4. İbadetler

Şahrûr, hadler ve ibadetleri de uzlaştırma yoluna gitmiş ve bu bağlantıyı maddeler halinde şu şekilde zikretmiştir:

³⁹³ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 470.

³⁹⁴ Bu konu daha ziyade İslâm hukukunun dâhilinde bulunduğu için sadece bazı kaynakları zikredip detaylı bir değerlendirmede bulunmayacağız. Bk. Mustafa Coşkun, “Faiz-Banka ve İslâm -VIII-: İslâm Dini, Faizi Niçin Haram Kılmıştır?”, *İslâm Medeniyeti Dergisi* 3/34 (1973); İsmail Özsoy, “Kredi Faizi: Kur'an'a Göre Bir Değerlendirme”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (1994), 41; Mahmut Özdemir, “Faiz (Ribâ) Kavramına İslâmî Bir Yaklaşım”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 18 (2010), 75-76.

³⁹⁵ el-Bakara 2/278-279.

³⁹⁶ Sünnette mevcut olan yaklaşım ve rivayetlerin müdevven hali olarak Bk. Hesna Serra Aksel, *Kur'an ve Sünnet'te Ticaret ve Faiz Kavramları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 77-80.

1. Oruç ibadetinde en alt had ramazan orucudur. Bunun üzerinde veya haricinde farz kılınan bir oruç yoktur.
2. Zekât ibadetinde en alt had Hz. Peygamber tarafından %2,5 olarak tayin edilmiştir. Yani zekât ibadetinde bu miktarın arttırılması mümkündür.
3. Hac ibadeti en alt had ile gücü yeten kişiye ömründe bir kez farz kılınmıştır. Daha fazla yapılması mümkündür.
4. Namaz ibadeti hakkında ise Kur’ân’da sabah-öğle-ikindi-akşam-yatsı vakitlerine dair sarıh bir şekilde belirlenen en alt had mevcut değildir. Fakat Cuma namazı, *“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır.”*³⁹⁷ meâlindeki âyet ile kesin olarak tayin edilmiş ve Bakara Sûresinde geçen *وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى* ifadesi³⁹⁸ ile tekid etmiştir. Yani mübhem bir mahiyet arz eden orta namaz kavramı, Cuma namazına işaret etmektedir.³⁹⁹

2.6.5. Miras

Şahrûr, miras konusunu hem alt hem de üst haddin birlikte bulunduğu alan dahilinde ele almış ve bu konuda *“Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir. Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda*

³⁹⁷ el-Cuma 62/9.

³⁹⁸ el-Bakara 2/238.

³⁹⁹ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 490-491.

birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. Kimse zarar görmesin; Allah'ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilim sahibidir. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır, orada devamlı kalıcıdırlar; işte büyük kazanç budur."⁴⁰⁰ meâlindeki âyetleri delil getirmiştir.

Şahrûr'a göre bu âyette erkeğe verilen hak, en üst haddir yani erkek, iktisadi olarak geçim yüküyle görevli olduğu için kadına göre iki misli alabilirken bundan fazlasını alması mümkün değildir. Fakat kadın için tanınan hak, en alt haddir. Bu bağlamda kadın, en alt sınırdaki erkeğin yarısı kadar alması gerekirken bunun arttırılmasında hatta erkeğin aldığına eşit hale getirilmesinde hiçbir beis yoktur.⁴⁰¹

2.6.7. On Emir (el-Furkân)

On emir, bilindiği üzere Hz. Mûsâ'ya gönderilen şeriatın özünü veya ana hatlarını temsil eden bir kavramdır. Şahrûr ise bu kavramın sadece Hz. Mûsâ'ya gelen hükümleri değil Hz. Peygamber'e verilen el-Furkân⁴⁰² için de geçerli olduğunu savunmuştur. Onun bu konudaki delili "*De ki: Gelin, rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını veririz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın yasakladığı cana kıymayın. İşte bunları Allah size emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız. Rüştüne erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin. Ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz. Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adaletli olun. Allah'a verdiğiniz sözü eksiksiz yerine getirin. İşte düşünüp öğüt alasınız diye Allah size bunları emretti. Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah'ın yolundan ayırır. İşte günahattan korunmanız için Allah bunları size emretti.*"⁴⁰³ meâlindeki âyetleri olmuştur. Hz. Peygamber'e özel olan on emirin (el-Furkânü'l-Hâss) zikredildiği bu nasslarda Allah, Hz. Mûsâ'ya gelen emirleri Hz. Peygamber'in şeriatında mükerrer kılmıştır.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ en-Nisâ 4/11-13.

⁴⁰¹ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 458-459.

⁴⁰² Çağdaş okumada el-Furkân kelimesinin anlamı bu bağlamda verilmiştir.

⁴⁰³ el-En'âm 6/151-153.

⁴⁰⁴ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 492-494.

2.7. Kur'ân'da Kadın ve Özgürlük

Kur'âniyyûn akımının ve son dönemdeki bazı düşünürlerin en temel çabalarından birinin geleneksel kadın algısının yanlışlığını ve Kur'ân'da kadına yaklaşımın sanıldığı gibi olmadığını ispat etmeye çalışmak olduğu birinci bölümde zikredilmiştir. Bu akıma riayet eden Şahrûr da kadın konusunda geleneksel yorumları şiddetle reddetmiş ve kendince “konuyu hakikatli bir şekilde” izah etme yoluna gitmiştir.

Şahrûr, kadın konusunda İslâm düşünce geleneğini kadın-erkek eşitliğini görmezden geldiklerini iddia ederek eleştirmiştir. Oysaki kadın ve erkek yaratılıştaki olduğu gibi hayatın her anında eşittirler. Bu konuda bazı âyetleri⁴⁰⁵ delil getiren Şahrûr, kadın ve erkek cinsinin eşit bir mahiyette yaratıldıklarını ayrıca akıl sahibi olmaları hasebiyle aralarında hiçbir fark olmadığını savunmuştur.⁴⁰⁶ O, bu temel kabulden sonra geleneksel yorumun kadın konusundaki yanlışlığını ele almış ve eleştiriler sunmuştur.

2.7.1. Teaddüd-ü Zevcât

Şahrûr, Nisâ Sûresi'nin “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır. Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül razısıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin.”⁴⁰⁷ meâlindeki âyetlerinde alt haddin tek eşlilik, üst haddin ise dört kadınla evliliğe işaret ettiğini beyan etmiştir. Bu bağlamda İslâm, tek eşliliği asıl emir kılarken dört kadınla evlilik hükmü tavsiye, azaltılabilme ve dönemsel bir uygulamayı içermektedir.⁴⁰⁸

2.7.2. Tesettür

Tesettür, Kur'ân'da özellikle Nûr Sûresi'nin şu âyetlerinde emredilmiştir: “Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Dışarıda kalanlardan başka

⁴⁰⁵ ez-Zâriyât 51/49; en-Necm 53/54.

⁴⁰⁶ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 596-597.

⁴⁰⁷ en-Nisâ 4/3-4.

⁴⁰⁸ Şahrûr, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*, 597-598.

ziynetlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, başka kadınlar, hizmetlerinde bulunan köleleri ve câriyeleri, cinsel arzusu bulunmayan erkek hizmetçiler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar dışında kimseye süslerini göstermesinler. Yürürken, gizledikleri süsleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler! Hepiniz Allah'a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz!"⁴⁰⁹

Şahrûr, bu konuda erkeklerin ziynetinin harama bakmamak, mahrem bölgelerini haramdan sakınmak ve iffetli bir yaşam sürmek olduğunu ve bu konularda kadınların da aynı hükme tabi olduklarını zikretmiştir.⁴¹⁰

Âyette kadınların ziynetleri konusundaki görüşlerine gelince Şahrûr, *إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* ifadesiyle istisna kılınan yani yaratılıştan zaruri olarak tesettürü gerektirmeyen kısımların baş, batın bölgesi, omuzlar, eller ve ayaklar olduğunu beyan etmiştir. Ona göre baş, batın bölgesi ve omuzların tesettüre dahil olmamasının nedeni insanın bu uzuvlarının doğuştan elbisesiz yaratılmış olmasıdır. Yaratılış gereği açık olmayan göğüs bölgeleri, avret mahalleri ve koltuk altı bölgeleri ise tesettür yoluyla örtülmeli ve muhafaza edilmelidir.⁴¹¹ Buradan anlaşılıyor ki Şahrûr, kadının başını ve boyun kısımlarını örtmesinin farz olmadığını ve geleneksel fikhın bu âyeti tamamıyla yanlış değerlendirdiğini iddia etmiştir.

Şahrûr'un kadınlara müteallik bu konularda zikrettiği görüşleri incelediğimizde onun hakkında çıkarımına sahip olmamız mümkündür. Evvela Şahrûr veya onun gibi düşünenler, son iki asırdır kullandığımız en sık retorik olan ve "Avrupalılar! Bakın Kur'an'da kadınlarla ilgili konular sizin duyduğunuz gibi değil" şeklinde özetleyebildiğimiz apolojik reaksiyona kapılmışlardır. İkinci olarak ise çağdaş dünyanın beklentilerine Kur'an'ı uyarlamaya çalışma uğrunda tefsir ameliyesinde lafzî ve manen tahriften sakınmamışlardır. Hatta eleştirmeye dahi değmeyecek nitelikte olan tesettür konusundaki görüşlerinde ilhâdî bir tutum sergilediğini ifade etmek rahatlıkla mümkündür.⁴¹²

⁴⁰⁹ Nûr 24/30-31.

⁴¹⁰ Şahrûr, *el-Kitâb ve 'l-Kur'an*, 604-605.

⁴¹¹ Şahrûr, *el-Kitâb ve 'l-Kur'an*, 606-607.

⁴¹² Bu eleştirilerin daha keskin ve kapsamlı hali için bk. Meydânî, *et-Tahrîfu 'l-Muâsıra*, 226-230; Şevvâf, *Tehâfütü 'l-Kıraati 'l-Muâsıra*, 581-583.

SONUÇ

Çalışmamızda Kur'âniyyûn akımı ve Muhammed Şahrûr'un görüşleri detaylıca incelenmiş ve eleştirel/analitik bir bakış açısıyla değerlendirmeye alınmıştır. Kur'âniyyûn akımına dair nakledilen bilgilerde bu kimselerin düşüncelerinin köken olarak İslâm'ın ilk dönemlerine kadar uzandığı bunun yanında İslâm dünyasının modern dönemle birlikte yaşadığı fıkri, ilmî ve siyasi bunalımların üstesinden gelebilmek amacıyla sistematik bir dini hareket olarak ortaya çıktığı görülmüştür.

Kur'âniyyûn akımı mümessili olarak gündeme gelen kişilerin temel karakteristik özellikleri geleneksel Kur'ân yorumunu muharref bir din algısı, gerilemenin asıl nedeni ve Kur'ân'a alternatif kaynak üreticileri şeklinde itham etmek olmuştur. Ayrıca Kur'ân'a tâbi olmanın arayışına girmekten çok Kur'ân'ı modern toplumun yaşantısına uyarlama amacıyla tefsir etme gayretine giriştiklerini söylemenin mübalağa olmayacağını da ifade etmek gerekmektedir. Zira onlar tesettür, fâiz, miras, Kur'ân'ın bilimselliği gibi daha birçok konuda inkârî boyutlara varabilecek görüşleri çağdaş gereksinimlere uyum sağlama bağlamında zikretmişlerdir.

İngiliz sömürgesi altında yaşayan mazlum insanların yanında olmak yerine Birleşik Krallık taraftarı bir tutum sergileyen ve nihayetinde “sir” unvanı alan Ahmed Han'ın cihadı emreden âyetleri muharref bir yorumla ele alması, Amerika'da yaşayan Edip Yüksel'in “Kur'ân'da matematiksel mucize” adı altında Kur'ân'ı bilimsel teorilere arz etmesi ve hatta bu uğurda bazı âyetleri inkârı ve Kur'ân'a, akla ve mantığa aykırı görünen bazı rivayetlerden hareketle 23 yıllık bir sünnet birikiminin radikal bir tavırla topyekûn reddedilmesi gibi daha birçok reaksiyonlar, Kur'âniyyûn temsilcilerini pek çok açıdan tartışmalı hale getirmiştir.

Şahrûr'un metodolojisinin ve Kur'ân yorumunun birçok yönüyle Kur'âniyyûn akımı ile bağdaştığı görülmüştür. Onun Kur'ân'ı bilimsel gerçeklere uyarlama, geleneksel yoruma protest bir tavır takınma, bir takım dilbilimsel reaksiyonlar ile yeni kavramlar ihdas etme, Kur'ân'ı bugün inmiş gibi okuma yoluyla Hz. Peygamber'in sünnetini kendi dönemine hapsedme bu nedenle tefsirde keyfiliğe yol açma, toplumsal yaşamı Kur'ân'a göre değil de Kur'ân'ı toplumsal yaşama arz etme mahiyetindeki görüşlerinin ilmî olarak herhangi bir zemine oturmadığını da ifade etmek gerekmektedir.

O, had kavramı gibi mesnetsiz bir metodoloji üzerinden kadınların başlarını örtmeleri gerektiğine dair hükmü reddetmesi, hırsızlığın cezası konusunda el kesme cezasını açıkça

olmasa da bu cezanın verilmesinin doğru olmayacağını ima etmesi ve Kur'ân'dan Darwin'in evrimi ispat etme çabasından ötürü ilhâdî boyutta yorumlara da imza atmıştır.

Son olarak Kur'âniyyûn akımının ve Muhammed Şahrûr'un modern dönem Kur'ân yorumunda büyük bir yere sahip olduklarını, yapılacak olan çalışmalarda görüşlerinin incelenmesinin tefsir ilmi adına katkı sağlayacağını ama bunun yanında İslâm toplumunun yaşadığı problemlere nitelikli bir çözüm önerisi olmadıklarını belirtmekte fayda vardır.



KAYNAKÇA

- Ababakr, Zana Issa Ababakr. *Kur'aniyyûn akımı ve kelâmî görüşlerinin kritiği*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Abbas, Fazl Hasan. *İtkânu'l-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 2010.
- Abduh, Muhammed - Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrû'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: Dâru'l-Menâr, 3. Basım, 1947.
- Ağbal, Davut. “Kur'ân'ın Üç Aşamalı İndirilişi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 73-100.
- Akabe Medya. “Ehli Sünnet Mutezilenin Hitleri Olmuştur- Mustafa İslamoğlu”. *YouTube*. Yayın Tarihi 09 Nisan 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=ZmbDgdmgTP0>
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. çev. Erol Kılınç. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 6. Basım, ts.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Aksel, Hesna Serra. *Kur'an ve Sünnet'te Ticaret ve Faiz Kavramları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Akyüz, Hüseyin. “‘Âlimler Peygamberlerin Varisleridir’ Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 159-190. <https://doi.org/10.14395/jdiv36>
- Alrawasdeh, Ziyad. “Çağdaş Kur'ân Çalışmaları: Muhammed Şahrûr Örneği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2016), 115-138.
- Altınsu, Lutfi. “Ne Yapmak İstedik”. *Kalem Dergisi* 19/24 (1988), 1-18.
- Aslan, Recep. “Tarihten Günümüze Kur'an ile Yetinme Söyleminin Kritiği”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/İDEKTA (2021), 141-147. <https://doi.org/10.18506/anemon.906733>
- Atay, Hüseyin. “Dinde Reform”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2002), 1-26.
- Atay, Hüseyin. “İslâm Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”. *İslam ve Modernleşme (II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı)*, 191-223.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar*. 3 Cilt. İstanbul: Destek Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an Ansiklopedisi*. 30 Cilt. İstanbul: Kuba Yayınları, 1. Basım, 1997.

- Aydın, Zeynel Abidin. “Hz. Peygamber’in Ümmîliği Meselesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 287-307.
- Kitâb-ı Dedem Korkut*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Başoğlu, Tuncay. “Muhkem”. *DİA*. 31/42-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bayraktar, Mehmet. “Tekâmül Nazariyesi”. *DİA*. 40/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bayraktar, Süleyman. “Değişim ve Kur’an’a Yöneliş”. *Kalem Dergisi* 7 (1988), 1-15.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *Me’âlimü’t-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru’t-Tayyibe, 1. Basım, 1989.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar’aşlı. 5 Cilt. Beyrût: Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Berber, Osman. “İsrailiyattan Kalkarak Tefsir Yazmak”. *Kalem Dergisi* 2 (1988), 1-16.
- Birişik, Abdulhamit. “Gulâm Ahmed Pervîz”. *DİA*. 34/247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Birişik, Abdulhamit. “Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler”. *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/17 (2004), 1-62.
- Birişik, Abdulhamit. “Kur’âniyyûn”. *DİA*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdulhamit. “Nüzûl”. *DİA*. 33/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bodur, Hüsnü Ezber. “Sekt (Fırka) Tipi Dini Organizasyonun Örneği Olarak Haricilik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2007), 25-53.
- Both, Sergius. “Kimyagerler Darwin Teorisini İspatlıyorlar”. çev. Fahire Öztekin. *Bilim Teknik Dergisi*, 24-27.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şahîh-i Buḥârî*. Beyrût: Dâru’t-Tâsîl, 2002.
- Bulut, Mehmet. “İsmet”. *DİA*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 33. Basım, 2018.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Coşkun, Mustafa. "Faiz-Banka ve İslâm -VIII-: İslâm Dini, Faizi Niçin Haram Kılmıştır?" *İslâm Medeniyeti Dergisi* 3/34 (1973), 33-37.
- Cûzcânî, Atâ b. Ali. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. çev. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan". *DİA*. 39/99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çığ, Muazzez İlmiye. *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 9. Basım, 2005.
- Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*. çev. Sevim Belli. Ankara: Onur Yayınları, 10. Basım, 2016.
- Daudî, Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Dayı, Serpil. *Modern islam düşünürlerinin hissi mucizelere yaklaşımı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 84. Basım, 2020.
- Dorman, Emre. *İslam Ne Değildir*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 10. Basım, 2018.
- Doyduk, Ahmet. *Kur'âniyyûn ekolünün hadise bakışı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Doyduk, Ahmet. *Kur'aniyyun Ekolünün Hadise Bakışı*. Isparta: SDÜSBE, Yüksek Lisans, 2019.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Dictionnaires Arabes*. Leyde: E.J. Brill, 1981.
- Duman, Mehmet Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı mukattaa". *DİA*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Durmaz, Osman. “Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2020), 293-306.
- Düzenli, Muhittin. “Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur’an Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (2012), 101-138. <https://doi.org/10.17120/omuifd.63125>
- Düzgün, Şaban Ali. “Seyyid Ahmet Han’da Entelektüalite ve Siyasa”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 12/47 (2016), 43-56.
- Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-‘Âlim ve’l-müte‘allim*. çev. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü’l-muḥîṭ*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvız. 8 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Ebussuûd Efendi, Şeyhülislam Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Mesaj-Kuran Çevirisi*. çev. Edip Yüksel. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013.
- Elmalî, Osman - Özden, H. Ömer. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 4. Basım, 2015.
- Ersin, Mehmet A. “Kur’an’ın Beyana İhtiyacı Var mı?” *Kalem Dergisi* 3 (1988), 1-15.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı*. ed. Mehmet Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İhya Yayınevi, 1983.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. ed. Mehmet Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 6. Basım, 2016.
- Ertürk, Mustafa. “Nebevî Sünnet’in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur’ân İslâm’ı’ Söyleminin İlmî Değeri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 7-29.
- Fatiş, Emrullah. “İbnü’l-Hümâm’a Göre Yaratılmışlık ve Ebediyet Bağlamında Cennet ve Cehennem”. *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (2015), 83-102. <https://doi.org/10.17540/hikmet.20151612068>
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/ (1978), 245-275.
- Fırat, Yavuz. “Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002), 257-273.

- Gadamer, Hans Georg. *Hegel'in Diyalektiği*. ed. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Global Medya Tv. "Zilzal (deprem) suresi neyi açıklıyor? Depremler kıyamet alameti mi?" Ömer Çelakıl Yorumladı. *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Eylül 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=ACcpU1E0wRY>
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*. çev. Nargiza Sattarova. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Görgün, Tahsin. "Tecdid". *DİA*. 40/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Güven, Şahin. "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001), 385-408.
- Hâcip, Yûsuf Has. *Kutadgu Bilig*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Hâcir, Cemal b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kur'âniyyune'l- Arab ve mevkıfuhum mine't-tefsîr*. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Halife, Reşad. *Kuran: Son Ahit*. çev. İskender Durmaz. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l- 'Ayn*. thk. Abdulkamid Henrâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Haq, Inam Ul. *Pakistan'da Hadis Tartışmaları*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Haşşab, Samiye Mustafa. *İslam Sosyolojisi*. çev. Ali Coşkun, Nebile Özmen. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdusselam Muhammed Şahin. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibuddin el-Hâtib. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Mârifet, 1379.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerhu Kaşri'n-nedâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2004.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l- 'Arab*. 10 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru's-Saâde, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Lübbü'l-usûl fî takrîri'l-uşûl*. thk. Muhammed Fâl Seyyid eş-Şînkî. İstanbul: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. by.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbrahimi, M. Sharif. *Kur'âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2010.
- Îcî, Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdulhamid Henedâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- İlahi Bahş, Hadim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm hevle's-sünne*. Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 2. Basım, 2000.
- İnalcık, Halil. *İki Karanın Sultanı, İki Denizin Hakanı, Kâyser-i Rûm Fâtih Sultan Mehmed Han*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, 2021.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, 2019.
- İnalcık, Halil. *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Edina Nurikiç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Kalın, İbrahim. *Barbar, Modern, Medeni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kalın, İbrahim. *İslâm ve Batı*. Ankara: İSAM Yayınları, 13. Basım, 2019.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Karadaş, Cağfer. "Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Toplumuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 7-24.
- Karaman, Hayreddin. "Cemâleddin Efgânî". *DİA*. 10/456-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Köktaş, Yavuz. *Kur'ân'a Aykırı Görülen Hadisler (Tespit ve Değerlendirme)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Kur'an Araştırmaları Grubu. *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 71. Basım, 2020.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulhasen et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâlet, 1. Basım, 2006.
- Kurtuluş İslamdadır. “Mustafa İslamoğlu, Hz. Âdem'in Babası Vardır Diyor”. *YouTube*. Yayın Tarihi ts. <https://www.youtube.com/watch?v=B4yDsD90tTc>
- Madenoglu, Kemal. “İnsan, Kültür ve Kur'an”. *Kalem Dergisi* 4 (1988).
- Mansûr, Ahmed Subhî. “Ahl Alquran / موقع أهل القرآن”. İnternet. *Ahl Alquran*. Erişim 16 Eylül 2020. <https://www.ahl-alquran.com/>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd-Açıklamalı Tercüme*-. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 15. Basım, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. ed. Bekir Toğaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 1. Basım, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdulkaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mehdevirad, Muhammed Ali. “Kuraniyyun'un Kur'an'ı Anlamadaki Temellerinin ve Metotlarının İncelenmesi”. *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 9/16 (2020), 79-94.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. ed. Mahmut Ali Meriç. İstanbul: İletişim Yayınları, 21. Basım, 2014.
- Mertoğlu, M. Suat. “Ümmî”. *DİA*. 42/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Sünnetin Anayasal Niteliği*. çev. N. Ahmed Asrar. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *et-Tahrîfu'l-Muâsiratü fi'd-Dîn*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1997.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrût: Müessetü't-Târîhî'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîh-i Müslim*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988.
- Müştehrî, Muhammed Saîd. *en-Nakzu'l-Menheciyyetü'l-Kıraati'l- Muâsirati li't-Tenzîli'l-Hakîm*. Kâhire: New Book li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 2020.
- Neklâvî, Fethî. “Kâsım b. Muhammed Bek Emîn”. *DİA*. 24/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Nurmatov, Zhakhangir. “Rus Oryantalist Klimoviç’in Kur’an Çerçevesindeki Çalışmaları”. *Bilig* 89/89 (2019), 193-214. <https://doi.org/10.12995/bilig.8909>
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi”. *Osmanlı Araştırmaları* 10 (1990), 49-58.
- Oral, Hüseyin. “Câbirî’nin İ‘câzu’l-Kur’ân Anlayışının Tahlil ve Tenkidi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 472-488.
- Oral, Osman. “Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin Hulûd/Cennet ve Cehennem Ebedîliği Konusuna Yaklaşımı”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 87-108.
- Ortaylı, İber. *Orta Asya’nın Bozkırlarından Avrupa’nın Kapılarına Türklerin Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 30. Basım, 2019.
- Ortaylı, İlber. *Avrupa ve Biz*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 17. Basım, 2020.
- Öngül, Ali. *Büyük Selçuklular*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Öz, Mustafa. “Seyyid Ahmed Han”. *DİA*. 2/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özdemir, Mahmut. “Faiz (Ribâ) Kavramına İslâmî Bir Yaklaşım”. *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 18 (2010), 62-76.
- Özel, Recep Orhan. “Fil Sûresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 337-371. <https://doi.org/10.31121/tader.730015>
- Özel, Recep Orhan. “Kur’ân’daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2017), 75-123. <https://doi.org/10.18498/amaufid.325832>
- Özel, Recep Orhan. “Kur’ân’daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -II-”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2017), 37-72.
- Özel, Recep Orhan. “Kur’âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd (H.1349/M.1930) Örneği”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 12/12 (2019), 55-81. <https://doi.org/10.18498/amaulad.554124>
- Özervarlı, M. Sait. “Muhammed Abduh”. *DİA*. 30/482-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özgel, İshak. “Kur’ân’ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme (Kur’ân Tasavvuru Oluşturmaya Doğru)”. *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-* 3/5-6 (2001), 89-114.

- Özgökman, Fatih. “Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 49-76. https://doi.org/DOI:10.1501/Ilhfak_0000001390
- Özsoy, İsmail. “Kredi Faizi: Kur’an’a Göre Bir Değerlendirme”. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (1994), 30-41.
- Öztürk, Mustafa. “İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik”. *İslâmiyât Dergisi* 10/1 (2007), 117-138.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 9. Basım, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an’a Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Öztürk, Mustafa. *Meal Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa. “Modern Döneme Özgü Bir Kur’an Tasavvuru -Kur’ancılık ve Kur’an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 9-44.
- Öztürk, Mustafa. “Modern Döneme Özgü Bir Kur’an Tasavvuru -Kur’ancılık ve Kur’an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (01 Ocak 2010), 9-44.
- Öztürk, Mustafa - Şahin, Hakan. *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur’an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur’an’daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 6. Basım, 1994.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm (Teofilozofik Bir Tahlil)*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Öztürk, Yener. “Şefaat İncının Naklî ve Aklî Açısından İmkânı”. *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*- 9/23 (2005), 103-122.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzî’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Reşîdüddîn Fazlullâh, Ebü’l Hayr (Ebü’l-Fazl) Hâce. *Câmi’u’t-tevârîh*. çev. Erkan Göksu, H. Hüseyin Güneş. İstanbul: Selenge Yayınları, 2010.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Salihoğlu, Hamit. "Mübtedâ'nın Nekre Olarak Geldiği Durumlar ve Kur'ân'daki Uygulamaları". *Turkish Studies: Language and Literature* 14/4 (2019), 2089-2108. <https://doi.org/DOI: 10.29228/TurkishStudies.36851>
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. "el-İslâm Hüve'l- Kur'ân Vahdeh". *Mecelletü'l-Menâr* 7/9 (1906).
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. 2 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suudiye, ts.
- Syamsuddin, Sahiron. "Muhkem ve Müteşabih: Kur'an'ı Kerim'in 3. Sure 7. Ayeti Taberî ve Zemahşerî'nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma". çev. Yavuz Fırat. *Bilimname* 12/1 (2007), 201-219.
- Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2007.
- Şahin, M. Süreyya. "Cennet". *DİA*. 7/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şahrûr, Muhammed. *Delîlu'l-kirâati'l-muâsırati li't-tenzîli'l-hakîm: el-Menhec ve'l-mustalahât*. Beyrût: Dâru's- Sâkî, 1. Basım, 2016.
- Şahrûr, Muhammed. *el-Kasasu'l-Kur'ânî medhal ile'l-kıssati Âdem*. Beyrût: Dâru's- Sâkî, 1. Basım, 2010.
- Şahrûr, Muhammed. *el-Kasasu'l-Kur'ânî min Nûh ilâ Yûsuf*. Beyrût: Dâru's-Sâkî, 1. Basım, 2012.
- Şahrûr, Muhammed. *el-Kitâb ve'l-Kur'ân: Kirâatün muâsıra*. Dimeşk: Dâru'l-Ahâlî li't-Tab'ati ven-Neşri vet-Tevzî', 1. Basım, 1990.
- Şahrûr, Muhammed. "el-Menhecu'l-Fikrî". İnternet. shahrour.org. Erişim 12 Eylül 2020. http://shahrour.org/?page_id=3
- Şahrûr, Muhammed. "es-Sîretü'z- Zâtîyye". İnternet. shahrour.org. Erişim 06 Haziran 2020. shahrour.org/?page_id=2

- Şahrûr, Muhammed. *es-Sünnetü'r-Rasûliyye ves-Sünnetü'n-Nebeviyye: Ru'yetün Cedîde*. Beyrût: Dâru's- Sâkî, 1. Basım, 2012.
- Şahrûr, Muhammed. “Muhammed Şahrûr: ‘İslamcı hareketler gerçek dolandırıcılıktır” (Görüşmecî: Dale Eickelman, Gazete, Görüşme Şubat 2017). https://telquel.ma/2019/12/22/mohamed-shahrour-les-mouvements-islamistes-sont-de-veritables-arnaques_1534611
- Şahrûr, Muhammed. *Nahve Usûlin Cedîdetin li'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Dımeşk: Dâru'l-Ahâlî li't-Tab'ati ven-Neşri vet-Tevzî', 1. Basım, 2000.
- Şahrûr, Muhammed. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. ed. Andreas Christmann. Boston: Brill NV, 1. Basım, 2009.
- Şahrûr, Muhammed. *Ümmü'l-Kitâb ve tafsîluha: Tehâfütü'l-fukahâ ve'l-mâsûmîn*. Beyrût: Dâru's- Sâkî, 1. Basım, 2015.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 5. Basım, 2019.
- Şenocak, İhsan. *Hareketü'l-Kur'âniyyûn fî Mizâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Hüküm Kitap Yayınevi, 3. Basım, 2018.
- Şevvâf, Münîr Muhammed Tâhir. *Tehâfütü'l-Kıraati'l-Muâsıra*. Kıbrıs: eş-Şevvâf li'n-Neşri ve'd-Dirâsâti, 1. Basım, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kâhire: Mektebet-ü İbn-i Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taslaman, Caner. “Hadis Nedir? / Uydurulan Hadisler / Kuran Din Adına Gerekli Her Şeyi Açıklıyor”. *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Eylül 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=yQePwFSogTU>
- Taslaman, Caner - Taslaman, Feryal. *İslam ve Kadın*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslâm'da İman Esasları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Toprak, İbrahim. *Cennet ve Cehennem Ebediliği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Turan, Osman. *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980.
- Turan, Osman. “Türkler ve İslamiyet”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4/4 (1946), 457-485.

- Turgay, Nurettin. “Mehmet Akif Ersoy’un Kur’an’a Yaklaşımı”. 231-256. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016.
- Türcan, Galip. “Ümmî Bir Peygamber Hz. Muhammed”. *III. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*. 163-180. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Ulutaş, Yasin. *İslam düşüncesinin teşekkül döneminde mucize anlayışları*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Ürkmez, Ahmed. “Teori ile Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2016), 173-185.
- Yalçınkaya, Ahmed Said. *Selçuklu İran’ında Batını/ezoterik bir yapılanma: Alamut Nizari İsmaili örgütünün teşekkülü (464-518/1072-1124)*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Yaşar, Mehmet. “Hicrî Birinci Asırda Sünnet’in Bağlayıcılığı Meselesinin Kur’ân’la Delillendirilmesi”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 475-495. <https://doi.org/10.33460/beuifd.803494>
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Cedel”. *DİA*. 7/208-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *DİA*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müteşâbih”. *DİA*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Şefaat”. *DİA*. 38/412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur’an Dili*. sad. M. Nur Çetin, vd. 8 Cilt. Ankara: Birleşik Yayıncılık, ts.
- Yerkazan, Hasan. “Kur’ân’ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Rivâyetlerin Sened Tenkidi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2018), 177-211. <https://doi.org/10.18498/amaufd.400035>
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadislere Gerek Yok Söylemi*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Yıldırım, Enbiya. “Kur’ân’la Yetinme Söyleminin Çıkmazları”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 7/8 (2018), 39-54.

- Yıldırım, Zeki. “Kur’ân’da Peygamberlerin İsmeti”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 87-118.
- Yıldız, Mustafa. *Türk Siyasi Bilgeliğinin Kadim Kapıları: Siyaset Felsefesi Açısından Erken Dönem Türk-İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Younis, Asmaa. “Kuran ve Sünnet’te Şeytan ve Nefis”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 484-520.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *DİA*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yüksel, Ahmet Turan. “İlk Müslüman-Türk Devletlerinin Siyasî, Kültürel ve Medeniyet Tarihi Üzerine”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2001), 67-100.
- Yüksel, Edip. “Edip Yüksel:Kuran’a Sure Ekleyen ve Sure Çıkaran Sahabeler”. Kurana Dönüş. YouTube. Yayın Tarihi 2014. https://www.youtube.com/watch?v=IurhhMY_K8w
- Yüksel, Edip. *İslami Reform İçin Manifesto*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2008.
- Yüksel, Edip. *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eqâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eqâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. Beyrût: Dâru'l-Mârifet, 3. Basım, 2009.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî San‘ati’l-İ‘râb*. thk. Alî b. Mulham. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 1. Basım, 1993.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Alî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı: Ünal KIYAR

Doğum Yeri:

Doğum Tarihi:

EĞİTİM DURUMU

Lisans Öğrenimi: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (D. Ediyor)

Bildiği Yabancı Diller: Arapça

BİLİMSEL FAALİYETLERİ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü “Olağan Üstü Durumlarda Manevi Danışma ve Rehberlik Sempozyumu”. Bildiri Adı: Bakara 2/155-157 Âyetlerinde Musîbet-Sabır İlişkisi ve Pandemi Sürecinde Manevi Danışmaya Etkisi

İŞ DENEYİMİ

MEB, Kars Merkez Anadolu İmam Hatip Lisesi/ Öğretmen (2018-Devam Ediyor)

MEB, Aksaray TOKİ Akşemsettin Kız AİHL/ Öğretmen (2017-2018)

İLETİŞİM