

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**TEFSİR VE SOSYAL HAYAT İLİŞKİSİ
(TEFSİRÜ'L-KURTUBÎ VE TEFSİRÜ'L-MENÂR ÖRNEĞİ)**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK**

**HAZIRLAYAN
Muhittin AY**

MALATYA-2024

**T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TEFSİR VE SOSYAL HAYAT İLİŞKİSİ
(TEFSÎRU'L-KURTUBÎ VE TEFSÎRU'L-MENÂR ÖRNEĞİ)**

DOKTORA TEZİ

Muhittin AY

**Danışman
Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK**

MALATYA-2024

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım Tefsir ve Sosyal Hayat İlişkisi (Tefsîru'l-Kurtubî ve Tefsîru'l-Menâr Örneği) adlı çalışmam, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan hazırlanmıştır. Tez çalışması sırasında faydalandığım tüm kaynakların hem çalışmamda hem de kaynakçada görüldüğü gibi yöntemine uygun bir biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Muhittin AY

ÖN SÖZ

Allah tarafından insanlığa hidâyet rehberi olarak indirilen Kur'an, ilk muhatabı olan sahabeden günümüze kadar tüm Müslümanlar tarafından İslâm'ın ilk kaynağı olarak kabul edilmiş ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Tefsir ilmine zemin oluşturan bu anlama çabaları İslâm Kültürü'nde önemli bir yekûn tutmuştur. İlk dönem müfessirleri Kur'an'ı tefsir ederken daha ziyade rivâyet ve dil eksenli çalışmalarda bulunmuşlardır. Ancak zamanın ilerlemesiyle beraber tefsir ekollerinde de farklılıklar meydana gelmiştir. Müslümanların görece daha zayıf oldukları "aydınlanma dönemi" sonrasında tefsir alanında da farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. "Aydınlanma Çağı", batının İslâm dünyasını kuşattığı, Müslümanların dünya siyasetinde zayıfladıkları bir dönemdir. Bu dönem aynı zamanda çağdaş İslâm düşüncesinin neşvü-nema bulduğu bir zaman dilimidir. İslâm dünyasının aydınları ve âlimleri, batının bu çok yönlü meydan okumasına karşılık İslâmî düşüncüyü "ihya" adına çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. İslâm düşüncesine yönelik bu ihya anlayışının karşılık bulduğu alanlardan biri de tefsir ilmidir. Müslümanlar, kurtuluş reçetelerini ortaya koymaya çalışırken, Kur'an'ın anlaşılması noktasında da arayışlara girmişlerdir. Batının, oryantalizm ve rasyonalizmi askeri kuşatmasının yedeğine alarak gerçekleştirdiği saldırılarına karşılık, Müslüman mütefekkirler yerküremizin en doğusu olan Hindistan coğrafyasından en batısı olan Fas'a kadar İslâmî düşüncüyü ihya adına faaliyetlerde bulunmuşlardır. Özellikle bu coğrafyanın verimli sayabileceğimiz bölgelerinden biri olan Mısır'da bu düşüncenin izdüşümlerini görmemiz mümkündür. Çağdaş İslâm düşüncesinin tefsir alanına yansması olarak kabul edebileceğimiz "İctimaî Tefsir" ekolü böyle bir vasatın ürünü olarak kabul edilir. Kurucularının Cemaleddin Efganî ile Muhammed Abduh'un kabul edildiği bu tefsir ekolü Reşîd Rızâ, Merâğî ve Seyyid Kutub ile devam etmiştir. Yer yer ciddi tenkitlere tabi tutulan bu ekolün çağdaş dönemdeki tefsir ilmine etkisi önemli görülmektedir. Kimi çevreler tarafından neo-selefi addedilen bu akım, bazı çevrelerce "İslah ve İhya Ekolü" olarak tanımlanmıştır. Bu ekol, "köksüzlükle" de suçlanmış, geleneksel tefsir anlayışını tümünden reddetmekle de itham edilmiştir. Buna karşılık ictimaî tefsir ekolü ise klasik tefsirleri sosyal problemlere çözüm üretememekle itham etmiş, Kur'an'ın asıl gayesi olan toplumların hidâyeti konusunu görmezden gelmekle eleştirmiştir. Özellikle Muhammed Abduh, geleneksel müfessirleri Kur'an'ın hidâyet

yönünü önplana koymak yerine i'rab, nahiv, sarf gibi “teferruat” sayılabilecek şekilde tefsir etmekle tenkit etmiştir. Klasik müfessirlerin toplumsal hayat ile ilgili vurgusunun eksik olduğunu iddia eden ictimâî tefsir ekolüne karşılık geleneksel çevreler, ‘ictimâî tefsir ekolünü’ tefsir ilminin yöntemlerini reddetmekle suçlamışlardır.

Bu çalışma, karşılıklı ithamların ilmi bir zeminde tartışılmasına vesile olmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle hicri altıncı asırda Endülüs coğrafyasında yaşamış daha sonra Mısır’a hicret etmek zorunda kalmış, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân* adlı eseriyle tanınan müfessir Kurtubî ile hicri on dördüncü yüzyılda yaşamış Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ tarafından hazırlanan *Tefsîrû’l-Menâr*’ın sosyal hayata bakışları önem arz etmektedir.

Çalışma; giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde konunun kavramsal haritası ortaya konularak bu kavramlar izah edilmiştir. Bu bölümde, müfessirlerin kısa hayatlarına değinilmiş yaşadıkları coğrafyalardaki sosyal hayat ele alınmıştır. Diğer bölümlerde Kur’an’ın sosyal hayatla ilişkili âyetleri, konu başlıkları halinde iki müfessirin merkezde olduğu yorumlara yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise sekiz asırlık bir zaman diliminde ortaya konan iki eser arasındaki farklılıklar irdelenmiştir.

Bu çalışmanın konusu noktasında beni destekleyen, katkıda bulunan danışman hocam Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK ile konunun olgunlaşmasında yol göstericiliğini esirgemeyen Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU hocama, tez izleme komitesindeki hocalarım Prof. Dr. Yusuf BATAR ve Prof. Dr. Mustafa ASLAN hocalarıma ayrıca tezin tashihinde yardımcı olan Dr. Sertaç TEKDAL ve Sidar ERGÜL dostlarıma teşekkürü borç bilirim.

Muhittin AY

ÖZET

Doktora Tezi

Tefsir ve Sosyal Hayat İlişkisi
(Tefsîru'l-Kurtubî ve Tefsîru'l-Menâr Örneği)

Muhittin AY

İnönü Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Kur'an-ı Kerim'in en önemli hususiyetlerinden biri de sosyal hayata dönük ortaya koyduğu ilkelerdir. Küreselleşmenin tüm dünyayı tektipleştirmeye çalıştığı, medeniyetlerin birer birer yok edildiği bu vasatta Kur'an'ın ortaya koyduğu bu ilkeler, İslâm Medeniyetinin yaşamasına ve insanlık için alternatif olmasına zemin teşkil etmektedir. Kur'an'ın ortaya koyduğu bu ölçüler ve ilkeler, Müslüman müfessirler tarafından tefsirlere konu edilmiştir. Gerek klasik gerekse modern tefsirlerde sosyal hayatı etkileyecek yorumlar tefsirlerde önemli bir yekün oluşturmuştur.

Bizde bu çalışmamızda klasik ve modern tefsirde sosyal hayatı, toplumsal düzeni ilgilendiren âyetlerin iki müfessir tarafından ele alınışını inceledik. Endülüs tefsir geleneğinin önemli ismi Kurtubî ile modern dönemin tartışılan ismi Abduh-Rızâ'nın *Menâr* tefsirini mukayese ettik. Bu vesileyle çağdaş İslâm düşüncesi ile geleneksel tefsirin benzer ve farklı yönlerini analiz etmeye çalıştık. Çalışmamız giriş, dört bölüm ve sonuç kısmından meydana gelmektedir. Birinci bölümde müfessirlerin hayatları ve yaşadıkları coğrafyalar ile anahtar kavramlar, ikinci bölümde aile ve eğitim, üçüncü bölümde iktisat ve siyaset dördüncü bölümde ise hukuk ve toplumsal ahlak gibi sosyal hayatı ilgilendiren konuları ele aldık. Sonuç bölümünde ise ulaşılan sonuçları ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Sosyal Hayat, Kurtubî, Abduh-Rızâ, Menâr,

ABSTRACT

Doctorate Thesis

Relationship between Tafsir and Social Life
(The Example of Tafsīr al-Qurtubī and Tafsīr al-Manār)

Muhittin AY

Inonu University
Social Sciences Institute
Department of Basic Islamic Sciences

One of the most important features of the Holy Qur'an is the principles it sets forth for social life. In this environment where globalisation is trying to uniformise the whole world and civilisations are dying one by one, these principles put forward by the Qur'an constitute the basis for the Islamic Civilisation to survive and become an alternative for humanity. These measures and principles set forth by the Qur'an have been the subject of exegesis by Muslim commentators. In both classical and modern tafsirs, the interpretations that will affect social life have constituted an important part of the tafsirs.

In this study, we have examined the treatment of the verses that concern social life and social order in classical and modern exegesis by two exegetes. We compared the important name of the Andalusian exegesis tradition, Qurtubī, and the Menār exegesis of Abduh-Rızâ, the controversial name of modern times. In this way, we tried to analyse the similar and different aspects of contemporary Islamic thought and traditional exegesis. Our study consists of an introduction, four chapters and a conclusion. In the first part, we discussed the lives of the commentators and the geographies they lived in and the key concepts, in the second part, family and education, in the third part, economics and politics, and in the fourth part, issues related to social life such as law and social morality. In the conclusion, we discussed the conclusions reached.

Key Words: Tafsīr, Social Life, Qurtubī, Abduh-Rızâ, Menār

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu.....	1
2. Araştırmanın Önemi.....	2
3. Araştırmanın Amacı	3
4. Araştırmanın Yöntemi	5
5. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	6
6. Araştırmanın Kaynakları.....	7

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE: TEFSİR, SOSYAL HAYAT, İCTİMAÎ TEFSİR

1.1. Tefsir İlminin Tanımı	9
1.2. Sosyal Hayat	10
1.3. Kur'an ve Sosyal Hayat.....	10
1.4. Sosyal Hayat ve İctimaî Tefsir İlişkisi.....	12
1.5. Kurtubî'nin Yaşadığı Coğrafyadaki Sosyal ve Siyasî Hayat	13
1.5.1. Endülüs'te Sosyal Hayat	13
1.5.2. Endülüs'te Yönetim	14
1.5.3. Endülüs'te Kadınların Konumu ve Ehl-i Kitapla Evlilik	15
1.5.4. Endülüs ve Müzik	17
1.5.5. Endülüs'te İlim ve Eğitim	17
1.6. Kurtubî'nin Hayatı	19
1.6.1. Kurtubî'nin Tefsir Anlayışı	21
1.7. Muhammed Abduh'un Yaşadığı Coğrafyada Siyasî ve Kültürel Durum	26
1.7.1. Muhammed Abduh'un Hayatı	28

1.7.2. Muhammed Abduh'un Din Tanımı	34
1.8. Reşîd Rızâ'nın Hayatı.....	37
1.8.1. Reşîd Rızâ'nın Siyasî Düşünceleri.....	39
1.8.2. Reşîd Rızâ'nın Dinî Konulardaki Mülâhazaları.....	41
1.8.3. Reşîd Rızâ ve Doğal Seleksiyon	43
1.9. el-Menâr Tefsirindeki Yönteme Genel Bakış	44

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİRÜ'L KURTUBÎ İLE TEFSİRÜ'L MENÂR'DA AİLE VE EĞİTİM

2.1. Kadının Yaratılışı	50
2.2. Evlilikte Kadının Sorumlulukları.....	52
2.3. İslâm ve Çok Eşlilik	53
2.4. Kadın ve Erkeğin Eşitliği	60
2.5. Kadının Ev Dışında Çalışması	65
2.6. Kadın ve Ev İşleri Yapma Zorunluluğu	67
2.7. Kadınların Şahitliği	68
2.8. Kur'an'a Göre Mehir	71
2.9. Müşrikler ve Ehl-i Kitapla Evliliğin Hükmü	73
2.10. Boşanma.....	75
2.11. Mut'a Nikâhı	78
2.12. Kur'an'a Göre Nafaka	81
2.13. Kadına Miras Taksimi.....	83
2.14. Kur'an'da Anne Baba Hakkı.....	85
2.2. Tefsîrü'l Kurtubî İle Tefsîrü'l Menâr'da Eğitim.....	86
2.2.1. İslâm'ın Eğitime Verdiği Önem.....	87
2.2.2. Kur'an ve İlme Teşvik.....	89
2.2.3. İlimin Değeri.....	90
2.2.4. İlim Çeşitleri.....	92
2.2.5. Müslümanlar ve Bilim	93
2.2.6. Müslümanların Gerileme Sebepleri	96
2.2.7. Din ve Taklitçilik.....	98
2.2.8. İslâm ve Medeniyet	100

2.2.9. Kur'an ve Medeniyet	103
2.2.10. Gençlerin ve Çocukların Eğitimi	104
2.2.11. Kadınların Eğitimi	107
2.2.12. Din Eğitiminin Önemi	109
2.2.13. Eğitimde Temel İlkeler: Kur'an Eğitimde Merhameti Önceler	111
2.2.14. Eğitimde Baskı ve Zorlamanın Yeri	113
2.2.15. Din Eğitiminde Cezanın Konumu	116
2.2.16. Din Eğitimi Verenlerin Ücret Alması	117
2.2.17. Âlimlerin Özerkliği	118

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİRÜ'L KURTUBÎ İLE TEFSİRÜ'L MENÂR'DA İKTİSADÎ VE SİYASÎ HAYAT

3.1. Tefsirde Ekonomi ile ilgili Ölçüler	121
3.2. Faiz Yasağı	125
3.3. Faiz Yasağının Sebepleri	127
3.4. Faiz ve Toplumsal Zararları	133
3.5. Faiz Yasağına Modernistlerin İtirazları ve Faiz Yasağının Hikmeti	135
3.6. Kutsal Kitaplarda Faiz	136
3.7. İslâm Bankası Projesi	137
3.8. Faizin Alternatifi: Borç	140
3.9. Malî Mülkiyet ve Ticaretin Teşviki	141
3.10. Zekât ve Zekât Verilecek Sınıflar	144
3.11. Toplum Yararına İnfak	149
3.12. Altın ve Gümüş Biriktirmek (Kenz)	154
3.13. Malın Dolaşımını Engellemek	157
3.14. Ölçü ve Tartıda Hile Yapmak	158
3.15. Dinar ve Dirhemi Kırmak Sûretiyle Parasal İşlerde Hile Yapmak	159
3.2. Tefsîrû'l Kurtubî İle Tefsîrû'l Menâr'da Siyasî Hayat	161
3.2.1. İslâmî Yönetim	162
3.2.2. İslâmî Yönetimin Esasları	163
3.2.3. İslâmî Yönetimde Adalet	165

3.2.4. Yönetimde Görevleri Liyakate Göre Vermek (Emanet).....	167
3.2.5. Şûra	168
3.2.6. Ulu'l Emr Kavramı.....	172
3.2.7. Liderin Seçimi ve Özellikleri	174
3.2.8. Ulu'l Emre İtaat	177
3.2.9. Yöneticinin Halkına Karşı Görevleri.....	180
3.2.10. Yöneticinin Hain Olması	180
3.2.11. Zalim Yöneticiden Alınan Maaşın Keyfiyeti.....	182
3.2.12. Fasık Yöneticinin Arkasında Kılınan Namaz	183
3.2.13. Tâğût Kavramı.....	183
3.2.14. Kadınların Yönetime Katılımı (Bey'at)	186
3.2.15. Mevcut Yönetime İsyanın Meşruiyeti	187
3.2.16. Haksız Vergiden Kaçmanın Hükümü	189
3.2.17. Devlet Memurlarına Verilen Hediyeler	189
3.2.18. İslâm Devletlerinin Bağımsızlığı.....	190
3.2.19. Dârul-İslâm Dârul-Harp Tartışmaları	193
3.2.20. Gayrimüslim Yönetimlerde Rol Almak.....	196
3.2.21. Gayrimüslimlerin Şahitliği.....	199

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİRÜ'L KURTUBÎ İLE TEFSİRÜ'L MENÂR'DA SOSYAL GRUPLAR ARASI İLİŞKİLER HUKUKÎ CEZALAR (HADDLER) VE AHLÂK

4.1. Sosyal Gruplar Arası İlişkiler.....	201
4.1.1. Kavmiyetçilik/Ulusçuluk Yerine İslâm Kardeşliği	201
4.1.2. Müslümanların Ayrılığa Düşme Sebepleri	205
4.1.3. Müslümanlar Arasında İç Savaş	206
4.1.4. Gayri Müslimlerle İlişkiler	207
4.1.5. Savaş Sebepleri.....	210
4.1.6. Cihada Çıkma Zorunluluğu.....	215
4.1.7. Münafıklara (İç Düşman) Karşı Cihad	217
4.1.8. Dinde Zorlama	217
4.1.9. Cizye Meselesi	220

4.2. Tefsîrû'l Kurtubî ile Tefsîrû'l Menâr'da Hukuk (Haddler) ve Ahlâk	223
4.2.1 Kısas ve Hayat.....	223
4.2.2. Velinin Katili Affı.....	226
4.2.3. Yanlışlıkla Mümin Kişiyi Katletme ve Cezası.....	227
4.2.4. Ceninin Öldürülmesinin Hükümü.....	230
4.2.5. Kişinin Kendi Canına Kıyması (İntihar)	230
4.2.6. Zina ve Cezası.....	231
4.2.7. Zina İftirası (Kazf) ve Cezası.....	235
4.2.8. İçki ve Cezası.....	236
4.2.9. Hırsızlığın Cezası	239
4.2.10. Fitnenin (Terörün) Cezası.....	242
4.2.11. Homoseksüellik ve Cezası	246
4.2.12. Mürtedin Konumu ve Verilecek Ceza ile İlgili Tartışmalar	249
4.3. Ahlâk.....	250
4.3.1. Toplumu İfsad Etmede Yöneticilerin Rolü	251
4.3.2. Yetimlerin Hakkını Gözetmek.....	252
4.3.3. Sosyal Günah.....	253
4.3.4. Kumar Alışkanlığı.....	254
4.3.5. Ahlakî Yozlaşma: Rüşvet	257
4.3.6. Emanete Riâyet ve Toplumsal Hayattaki Önemi.....	259
4.3.7. Toplumsal İbadet Yerleri Camiler/Mescidler	260
SONUÇ	263
KAYNAKÇA.....	271

KISALTMALAR

a.s	: Aleyhisselam
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: Bin
c.c	: Celle Celalühû
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları
öl.	: Ölüm Yılı
r.a	: Radiyallahu anh
s.	: Sayfa
s.a.v	: Sallahu Aleyhi Vesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
Vd.	: Ve Diğerleri
yy.	: Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Kur'an-ı Kerim, ilk olarak Arap toplumlarına inmiş bir kitap olsa da bütün insanlığı doğru yola ulaştırmayı hedeflemektedir. İnsanlığa inen bu son vahiy kitabında inanç, ibadet, ahlâk konuları ile beraber toplumsal hayatı ilgilendiren âyetler de bulunmaktadır. Bu âyetlerde toplumsal hayatı şekillendiren ilkeler mevcuttur. Kur'an'daki bu ilkeler, toplumları ıslaha, değişime davet etmektedir. Nitekim Cahiliye Arapları, Kur'an sayesinde toplumsal dönüşümlerini tamamlamış ve dünya tarihini etkileyecek İslâm medeniyetinin inşasında öncü rol oynamışlardır.

Kur'an'ın toplumsal hayatı etkileyen yönleri de tefsir ilmine konu olmuştur. Aile, iktisat, hukuk, eğitim, ahlâk ve siyaset gibi toplumsal düzeni etkileyen meseleler tefsirlerde yerini almıştır. Ancak modern zamanlarda sosyal hayata dönük tefsir çalışmalarında artış olduğu görülmektedir. Çağdaş dönemde ortaya konan bu çabalar ictimaî tefsir ekolü olarak tanımlanmaktadır. Bu ekol, batının dinî toplumsal hayattan soyutlama çabalarına karşı dinî merkeze alma gayretleri olarak da görülmektedir. İctimaî tefsir ekolü, savunma refleksiyle şarkiyatçıların Kur'an-ı Kerim'i itham etmelerine cevaplar aramıştır. İctimaî tefsir ekolünün en önemli iddiası, Kur'an'ın toplumsal hidâyet yönünün geleneksel tefsirlerde ihmal edildiğidir. Bu iddianın sahibi olan Muhammed Abduh, müfessirlerin Kur'an'ın sarf, nahiv ve i'rab yönüyle uğraştıklarını ancak Kur'an'ın toplumlara hidâyet vasfı üzerinde yeterince ilgilenmedikleri iddiasındadır. Bu nedenle bu çalışmanın konusu, Endülüs'ün münbit topraklarında yaşamış daha sonra Mısır'a hicret ederek doğu ve batıyı bizzat müşahade etmiş müfessir Kurtubî'nin *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân* ile çağdaş bir tefsir olan *Tefsîrû'l-Menâr*'ın toplumsal hayata dair söylemlerinin ortaya konulmasıdır. Bu çalışmada iki tefsirin toplumsal hayatı ve düzeni ilgilendiren aile, eğitim, hukuk, ekonomi, ahlâk ve siyaset gibi konularda izledikleri metotlar ve vardıkları sonuçlar irdelenmektedir.

2. Araştırmanın Önemi

Öncelikli amacı hidâyet olan Kur'an-ı Kerim'de, toplumsal düzene dair önemli ilkeler bulunmaktadır. Müfessirler de bu ilkeleri kendi bilgi dağarcıkları ve yöntemleri ile ortaya koymuşlardır. İlk dönem müfessirleri genel olarak Kur'an'ı rivâyet ve dil ağırlıklı olarak tefsir etmeye çalışmışlardır. Ancak bu metotlar zamanın ilerlemesine bağlı olarak çeşitlenmiş başta dirâyet metodu olmak üzere ahkâm, işarî tefsirler de kaleme alınmıştır. Bu metotlar ile tefsir ilmine katkıda bulunan müfessirler, İslâm medeniyetinin güçlü olduğu dönemlerde eserlerini ortaya koymuşlardır. Ancak on yedinci yüzyılda Sanayi inkılabı ile birlikte İslâm dünyası gücünü kaybetmiş, dünyanın hâkimiyeti Batılı güçlerin eline geçmiştir. Bu mihver kayması İslâm dünyasını olumsuz etkilemiş, Müslüman mütefekkirler ve aydınlar çözümler aramışlardır. Belki de çağdaş İslâm düşüncesinin ortaya çıkış sebebi olan bu durum, tefsir alanında da önemli çalışmalar yapılmasına sebep olmuştur. İctimaî tefsir diye kavramsallaşan bu akımın temelleri böyle bir ortamda neş'et etmiştir.¹

Bu çalışmada çağdaş İslâm düşüncesinin en fazla tartışılan simalarının belki de en önemli eseri olan Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın *Tefsîrû'l-Menâr*'ı klasik dönem müfessirlerinden Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* tefsiri ile mukayese edilecektir. Çalışmada *Menâr* tefsirinin seçilmesinin sebebi, ictimaî tefsir ekolünün bu çalışma ile başlamış olmasının yanı sıra Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen simalarından olmalarıdır. Çağdaş İslâm düşüncesinin bu iki önemli yüzü, kimi çevreler tarafından ıslah düşüncesinin mimarları şeklinde kabul edilirken başka çevrelerce de reformist İslâm anlayışının ya da neo selefiliğin kurucuları olarak eleştirilmişlerdir.²

Tefsîrû'l-Menâr ile Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ını sosyal hayat yönlerini mukayese edilmesinin bazı nedenleri bulunmaktadır. Hicri yedinci asırda yaşayan Kurtubî, Endülüs geleneğinden yetişmiş bir müfessirdir. Endülüs tefsir geleneğine bakıldığında burada yazılan tefsirlerin İslâm'ın doğduğu ve geliştiği coğrafyalardaki tefsir anlayışından uzak olmadığı görülmektedir. Endülüs tefsir

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 311.

² Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 20.; Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), 51.

geleneği dirâyet, rivâyet, dilbilimsel ve fikhî tefsir şeklinde gelişmiş ancak israiliyat ve işârî tefsire mesafe koymuştur.³ Kurtubî'nin tefsiri de böylesi bir ortamda gelişmiş hem rivâyet hem de dirâyet yönü olan bir ahkâm tefsiridir. Kurtubî'nin tefsirinin dirâyet ile birlikte fikhî tefsir olarak görülmesi, fikhîn da toplumsal gelişmelere paralel olarak geliştiği⁴ gerçeği dikkate alınırsa bu tefsirin önemi ortaya çıkmaktadır. Zira Müslüman toplumlar için fıkıh, salt bir hukuk manzumesinden ibaret değildir. Müslümanlar için fıkıh, Kur'an ve sünnetten ictihad yoluyla elde edilen bilginin hayatın tüm alanlarını düzenlemesidir. Bundan dolayı fikhî ya da ahkâm tefsiri olarak kabul edilen *el-Cami' li-Ahkâmi'l Kur'ân* yazarı olan Kurtubî'nin ve dolayısıyla müfessirlerin miladi onüçüncü yüzyılda Kur'an zaviyesinden hayata nasıl baktıklarını gözler önüne sermeye yardımcı olacaktır.

Bu çalışma, alanında yapılmış ilk çalışmalardan sayılır. Zira yapılan araştırmalarda tefsir ve sosyal hayat ilişkisi bağlamındaki çalışmaların sınırlı olduğu görüldü. Bu konu ile ilgili Murat Bahar tarafından Kurtubî tefsirinde Bakara sûresi'nde sosyal hayat ile ilgili yayınlanmış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁵ Bu çalışma dışında Kurtubî tefsirinde sosyal hayata dair özel bir çalışma bulunamadı. Yine Kurtubî tefsirinde had cezaları ile ilgili yapılmış yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.⁶ *Menâr* tefsiri ile alakalı sosyal hayatı ilgilendiren müstakil çalışma olmasa da *Menâr* tefsirinde Had Cezaları ile doktora tezi bulunmaktadır.⁷ Mukaren tefsir anlamında ise Kurtubî ve Reşîd Rızâ ile ilgili bir çalışmaya ise rastlayamadık. Ancak mucizeler konusunda *Menâr* ile Kurtubî tefsirinin mukayesesinin yapıldığı bir çalışmaya ulaşabildik.⁸ Tefsir ve sosyal hayat konusunda ise herhangi bir mukaren tefsir çalışmasına ulaşamadı. Bu yönüyle bu çalışma alanında önemli bir boşluğu doldurma iddiasını taşımaktadır.

3. Araştırmanın Amacı

³ Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (01 Haziran 2012), 53-72. 71.

⁴ Kadir Canatan, "Kur'an Hükümlerinin Sosyolojisi", *Eskiyeni* 27 (25 Kasım 2013), 49-78.

⁵ Murat Bahar, *Tefsir-Sosyal Hayat İlişkisi* (Kitabi Yayınevi, 2017).

⁶ İsmail Yılmaz, *Kurtubî'nin Had Cezalarını Tefsirindeki Metodu* (Gaziantep Üniversitesi, Thesis, 2014) (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

⁷ "Tefsiru'l-Menâr'ın had cezalarına yaklaşımı." (Erişim 12 Ocak 2023).

⁸ <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/4128>. Erişim: 12/01/2022, 16.12.

Çalışmanın konusu, klasik tefsirlerden *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* ile çağdaş bir tefsir olarak kabul edilen *Tefsîrû'l-Menâr*'ın sosyal hayata bakan yönlerinin mukayesesidir. Kur'an'ın sosyal hayatı ilgilendiren eğitim, aile ve kadın, din, ahlâk, iktisat, bilim, hukuk ve siyaset gibi konularda müfessirlerin vardıkları sonuçlar, çıkardıkları ilkeleri mukayese etmektir. Zira bir toplumda yer alan temel toplumsal kurumlar aile, eğitim, din, ekonomi, yönetim ve ahlâktır. Tarihsel süreç olarak bakıldığında bu kurumlar her toplumda bir şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu kurumlar toplumlar için olmazsa olmazdır.⁹ Bundan ötürü bu çalışmada iki müfessirin toplumsal hayatın önemli kurumlarına yaklaşımı incelenmiştir. Klasik ve modern zamanlarda müfessirlerin toplumsal hayatın düzenlenmesine dair öngördükleri/düşünceleri ortaya konmuştur. Bu vesileyle geleneksel dönemlerde müfessirlerin Kur'an'a yaklaşımı ile modern dönemlerde müfessirlerin Kur'an'a yaklaşımı sosyal hayat üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur.

Ümit burnunun keşfi ile Hindistan'ın İngilizlerce, Mısır'ın Fransızlarca fiilen işgali karşısında İslâm dünyasının Batı uygarlığı karşısında aldığı yenilgi sonucu ortaya çıkan medeniyet buhranımıza coğrafyamızdan çözüm arayışları ortaya konmuştur. Çağdaş İslâm düşüncesi diye kavramsallaşan bu düşünce tarzı, Müslümanların Batı karşısında kendi varlıklarını ortaya koyma çabası şeklinde nitelendirilebilir.¹⁰ Temelde ıslah iddiası ile ortaya çıkan çağdaş İslâm düşüncesi, geleneksel ulema tarafından tenkide uğramıştır. Geleneksel İslâm düşüncesine sahip Müslümanlar tarafından “modernist, reformist” tenkidine maruz kalan bu ekol, İslâm düşüncesini batı uygarlığına karşı savunma, Müslümanların toplumsal sorunlarına karşı İslâmî kaynaklardan çözümler üretme iddiasında bulunmuşlardır. Bu minvalde Kur'an başta olmak üzere temel İslâmî ilimlerde eserler ortaya konulmuştur. Çağdaş İslâm düşüncesi, Cemaleddin Efganî ile başlamış Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ ile fikirsel anlamda gelişimini sürdürmüştür. Kendini “ihya ve ıslah” damarı olarak gören bu mütefekkirlerin Kur'an ile ilgili en önemli eseri *Tefsîrû'l-Menâr*'dır. Bu vesileyle çağdaş İslâm düşüncesinin Kur'an anlayışını yansıtan *Menâr* tefsiri ile İslâm düşüncesinin geleneksel anlayışını temsil eden Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*'ı mukayese edilmiştir. Bu iki önemli eserin sosyal hayatı yorumlama tarzı

⁹ Muhsin Demirci, *Kuranda Toplumsal Düzen* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 31.

¹⁰ Mevlüt Uyanık, “Modern İslâm Düşüncesi'nin Teşekkül Devri: Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 12/47 (15 Nisân 2016), 19-42.

arasındaki farklar ortaya konmuştur. Çağdaş İslâm düşüncesinin geleneğe aykırı bir düşünce olduğu şeklindeki eleştirinin cevabı bu çalışmanın neticesinde bir parça daha aydınlanmıştır. Yine *Menâr* tefsiri müelliflerinin klasik tefsirlerin nahiv, irab ağırlıklı olduğu toplumsal hayatla ilgili sorunlara çözüm üretmediği iddiası da bu çalışmada sorgulanmıştır.

Endülüs tefsir geleneğinin önemli temsilcisi Kurtubî'nin yaşadığı dönem Endülüs Emevilerinin çöküş dönemi olsa bile Müslümanların fikren güçlü olduğu bir dönemdir. Ancak Sanayi inkılabı ile başlayan ve Batının ekonomik, askerî yönden güçlenmesi ile birlikte kültürel üstünlüğü ele geçirmesi karşısında müslümanların kültürel olarak da zayıfladığı ve savunma pozisyonunda olduğu kabul edilmektedir. Kültürel zayıflığın Kur'an tefsirine etkisinin incelenmesi de önem arz etmektedir. Müslümanların fikren güçlü olduğu dönemlerde sosyal meseleleri Kur'an'ın penceresinden çözme becerileri ile modern dönemlerde toplumsal düzene dair geliştirilen çözümlerin kıyası da mühimdir. Bu çalışmada klasik ve modern dönemde Kur'an tefsirinin sosyal hayata, toplumsal düzene dair ortaya koyduğu tefsir anlayışları irdelenmiştir. İki tefsir arasında benzeyen yönler ile birbiriyle çelişen taraflar ortaya konmuştur.

4. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma tefsir ve sosyal hayat ilişkisi üzerine olduğundan, bir bakıma konulu tefsir¹¹ çalışması olarak da görülebilir. Bu araştırmada öncelikle Kur'an-ı Kerim taranarak sosyal hayat ve toplumsal düzen ile ilgili âyetler çıkarılmış, daha sonra iki müfessirin konulara yaklaşımları irdelenmiştir. Klasik bir tefsir olan *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* ile *Tefsîrû'l-Menâr*'ın sosyal hayat ile ilgili ortaya koydukları yöntemlerin mukayesesi yapılmıştır. Bu yönüyle bu çalışma “mukaren tefsir” çalışmalarına da bir örnek sayılabilir. Mukaren tefsir, iki müfessirin aynı âyet, aynı sûre veya aynı konuya bakışının irdelendiği incelendiği tefsir şeklidir. Mukaren tefsir, iki şey veya daha fazlasının muvazenesinin yapıldığı tefsir metodudur.¹² Mukaren tefsir, bir sûrede ya da bir konuda bütün müfessirlerin görüşlerinin irdelenerek hangi müfessirin

¹¹ Muhammed Bâkır es-Sadr, *Kur'ân Okulu* (Ankara: Feer Yayınları, 1996), 16.

¹² Mustafa Müslim, *Mebahisu Fi Tefsiri Mevdui* (Daru'l Kalem, 2005), 52.

tekrara düştüğünün hangisinin yenilikçi olduğunun ortaya konmasıdır.¹³ Bu çalışmada da iki tefsirin toplumsal düzeni ilgilendiren âyetlere yaklaşımı ele alınmıştır. İki müfessirin yaklaşım farkları, tekrar yapıp yapmadıkları bu çalışma neticesinde ortaya konmuştur.

İki tefsirde de sosyal hayata dair önemli konular bulunmaktadır. Ancak bazen Kurtubî'nin işlediği bir konunun Abduh-Reşîd Rızâ tarafından işlenmediği görölmüştür. Yine Reşîd Rızâ tarafından yorumlanan sosyal bir mesele ile alakalı bir konuda Kurtubî yorum yapmamıştır. Dolayısıyla bu çalışma yapılırken iki tefsirin farklı âyetlerinde sosyal hayata dönük çıkarımları da dikkate alınmıştır. Toplumsal düzeni ilgilendiren bazı konularda müfessirlerin farklı yerlerde teması söz konusu olduğundan ilgili konuda farklı âyet referansları çerçevesinde konu işlenmiştir. Sosyal hayatı ilgilendiren âyet yorumlarında Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın açıklamalarının verilmesi ile yetinilmemiş, iki müfessirin benzer ve farklı yorumları analize tabi tutulmuştur. Bu özelliğiyle bu çalışmada metin analiz metodu kullanılmıştır. Son olarak Reşîd Rızâ'nın konulara yaklaşımı aktarılırken ilgili yerlerde çağdaş Müslüman düşünürlerin yorumlarına etkisi de araştırılmıştır.

5. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu çalışma, Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* ile Muhammed Abduh M. Reşîd Rızâ'nın *Tefsîrû'l-Menâr* eserinin sosyal hayata dair tefsir faaliyetinin irdelenmesidir. *Tefsîrû'l-Menâr* bilindiği üzere tamamlanmamış bir tefsirdir. Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh'tan Nisâ sûresi 126. âyete kadar dinlemiş, notlar almış ve kendisi de Yusuf sûresi 52. âyete kadar tefsire muvaffak olmuştur. Buna mukabil Kurtubî ise Kur'an'ın tamamını tefsir etmiştir. Tefsir ve sosyal hayat bağlamında mukayese edilen bu çalışma, Menâr tefsirinin tamamlanmamış olmasından dolayı Yusuf sûresine kadar olan kısım ile mahdud tutulmuştur. Ancak Reşîd Rızâ'nın tefsir yaparken âyet yorumlarını uzun tutması, konuyla alakalı başka âyetlerden destek alması tefsir etmeye muvaffak olamadığı âyetler hakkında da bilgi vermesine neden olmuştur. Yine Bakara, Al-i İmran, Nisâ ve Maide sûreleri gibi toplumsal konulara dair önemli

¹³ Salah Ebu'l Fettah Halidî, *et-Tefsir ve't te'vil fil Kur'an* (Ürdün: Daru'n Nefais, 1996), 13.

âyetlerin bulunduğu sûrelerin Menâr tefsirinde var olması iki tefsirin mukayesesinde yardımcı olan unsurlardandır.

Çalışmada ilk bölümde konunun kavram haritası ortaya konmuş müfessirlerin kısa hayatı, yaşadıkları sosyal çevreler ve tefsire bakışları özetle işlenmiştir. Diğer üç bölümde ise Kur'an'da sosyal hayata dair başlıklar ortaya konmuş ve bu başlıklar ile ilgili iki müfessirimizin yaklaşımı incelenmiştir.

Sosyal hayat kavramı oldukça geniş bir yelpazeyi barındırdığından bu araştırmada sosyal hayatın bazı yönleri ele alınmıştır. Bu çerçevede sosyal hayatın veçheleri olan eğitim, ekonomi, aile-kadın, siyaset, hukuk, toplumsal ahlâk ve savaş başlıkları altında mukayeseli bir çalışma yapılmıştır. Konular bu başlıklar ile sınırlandırılmıştır. İki müfessirin aile, ekonomi, siyaset, hukuk, sosyal gruplar arası ilişkiler, ahlâk ve savaşa dair görüşleri mukayese yöntemi ile değerlendirilmiştir. Bu mukayese yapılırken diğer muhkem kaynaklarla test edilmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde ise yapılan bu araştırmada iki tefsirin sosyal hayata dair yönlerinin mukayesesinde varılan noktalar özet bir şekilde değerlendirilmiştir.

6. Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışmada iki müfessirin tefsirleri temel kaynaklar olarak kullanılmıştır. Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* tefsiri Salim Mustafa Bedrî tahkiki, Muhammed Abduh M. Reşîd Rızâ'nın *Tefsîrû'l Menâr* eserinde ise İbrahim Şemseddin tahkikinden faydalanılmıştır.

Bu iki tefsirin yanısıra başka tefsirlere ve Kur'an sözlüklerine müracaat edilmiş, Taberî, İbn Kesir, Begavî, Ebû Hayyan, Zemahşerî, Cevzî, İbnü'l Arabî gibi müfessirlerden istifade edilmiştir. Konulardaki kavramlarla ilgili Klasik Kur'an sözlüklerine bakıldı. Ragıp İsfahânî, İbn Manzûr, İbn Faris, Ferahidî, Fîrûzabâdî gibi âlimlerin kavramlar ile ilgili çalışmaları incelenmiştir. Konuyla alakalı kitaplar, makaleler ve tezler bakılmıştır. İlgili literatür taranarak tezin zenginleştirilmesine çalışılmıştır. Özellikle klasik ve modern tefsir usulü kaynakları taranmış, Zerkeşî, Suyûtî ve Zerkânî gibi âlimlerin *Ulumu'l-Kur'an* çalışmaları kaynak olarak

kullanılmıştır. *Tefsîrû'l-Menâr*'ın çağdaş İslâm düşüncesine etkilerinin ortaya konulması adına çağdaş yazarların eserlerine bakılmıştır. Mevdudî, Seyyid Kutub, Fazlurrahman, Malik bin Nebi, Muhammed İkbal gibi düşünürlerin fikirleri taranmıştır. Kur'an meali için Diyanet meali esas alınmıştır. Eğitim konusu araştırılırken eğitimle alakalı müelliflerden Sahnûn ve Zernucî'den faydalanılmıştır. Ekonomi ile ilgili klasik eserler ile beraber günümüzde ortaya konan müktesabattan da istifade edilmiş, Zaim Sabahattin, Syed Muhammed Hasan Zaman, Huleyfî, Muhammed Bakır Sadr, Saffet Köse gibi yazarların kitapları incelenmiştir. Kur'an'daki hadler konusunu iki tefsirden mukayesenin yanısıra alanda yazılmış eserlerden özellikle Abdulkadir Udeh'in *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuku* ve Hayreddin Karaman'ın *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Anahatlarıyla İslâm Hukuku* eserlerine müracaat edilmiştir. Çalışmada geçen hadisler için orijinal kaynaklara bakıldı. Son olarak bu çalışmada İSNAD Atıf sistemi referans alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE: TEFSİR, SOSYAL HAYAT, İCTİMAÎ TEFSİR

Bu mukayese çalışmasında öncelikle konunun anahtar kelimelerinin açıklaması önem arz etmektedir.

1.1. Tefsir İlminin Tanımı

تفسير /Tefsir kelimesi, birinci ve ikinci bablardan gelen فسر /fesera fiilinden türetilen تفعیل /tef'îl vezninde bir mastardır. Sözlükte “açığa çıkarmak, keşfetmek, açıklamak”¹⁴ gibi anlamlara gelen فسر /fesera fiili duygulara taalluk eden somut varlıklar ve akla taalluk eden soyut varlıklar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹⁵ Örneğin; doktorun hastalık teşhisi için yaptığı idrar tahliline تفسرة /tefsire denildiği gibi bir kelimenin izahı hakkında da تفسير /tefsir ifadesi kullanılmaktadır. Zira doktor idrar tahliliyle bir hastalığı ortaya çıkardığı gibi müfessir de kelime ve terkipleri inceleyerek onlardan, murad olunan anlamı ortaya koymaya çalışır.¹⁶ Öte yandan فسر /fesera fiilinin, “bir kelimenin açıklanması, bir meselenin izah edilmesi veya bir ifadeden murad edilen mananın beyan edilmesi” gibi anlamlarda akla taalluk eden soyut meselelerin açığa çıkarılması için de kullanılmaktadır.¹⁷ تفسير Kelimesinin kökenini فسر olarak kabul edenler olduğu gibi سفر şeklinde olduğunu dile getirenler de mevcuttur. سفر /Sefera kelimesi örtüyü açmak, insanın iç yüzünü ve karakterini ortaya koymak manasında da zikredilmiştir.¹⁸ Bu nakiller dışında tefsir kelimesinin kökünü رفس olarak kabul edenler

¹⁴ Bedreddin Muhammed b Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dar'ul Kütübî'l İlmiyye, 1971), 1/332.; Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân Fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1943), 2/17.

¹⁵ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebi, *et-Tefsir ve 'l-müfessirun*. (ts.), 1/12.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 18.

¹⁶ Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub Firuzabadî, *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-azîz* (Beyrut-Lübnan: Mektebetü İlmiyye, 2009), 1/78-79.; Ebû Manşûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 12/283.

¹⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb İsfahanî, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân* (Dimaşk, Beyrut : Dâru'l-Kalem, Dârü's-Şamiyye, 2002), 591.

¹⁸ Ebû Nasr İsmail b Hammad Cevheri, *es-Sihah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye = Tacü'l-luga = Sihahü'l-luga = es-Sihah fî'l-luga* (Beyrut : Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 2/686.

de bulunmaktadır. رفس/refesa kelimesinin keşfetmenin bir türü olan ince ince kesmek manasında olduğu nakledilmiştir.¹⁹

1.2. Sosyal Hayat

Sosyal kelimesi, Fransızca ve İngilizce dillerinden alınmış ve “topluma uygun” anlamında kullanılmaktadır. Bu dillerde social kelimesi olarak ifade edilen bu kavram, Türkçeye “sosyal” şeklinde geçiş yapmıştır. Sosyal kelimesi, insana atfedildiği gibi diğer insanların ve şimdiki davranış tecrübeleriyle etkilendiği her tutum ve davranışla ilgilidir. Bu kelime, Arapçada جمع kelimesi ile ifade edilir.²⁰ Genel olarak sosyal sistem ise, kısımları yapı itibarıyla birbirine bağlı ve parçalarının biri üzerinde meydana gelen değişikliğin öteki unsurlara da etki ettiği bir bütünü ifade eder. Toplumda kişi ve gruplar arasındaki münasebetler belli bir sisteme göre işler. İşte buna sosyal sistem denir. Her sosyal sistem içinde, işleyiş bakımından ona bağlı birtakım alt-sistemler yer alır. Akrabalık, eğitim, ekonomi, siyaset, ahlâk, din alt sistemleri bunlardandır. Esasen sosyolojik olarak bütün toplum bir bakıma sosyal sistemdir.²¹

1.3. Kur'an ve Sosyal Hayat

Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu Hicaz toprakları, değişim ve dönüşümün merkezi olmuştur. Mekke'de başlayan İslâmî davet, inanç ilkelerinin yoğunlukta olduğu Kur'an âyetleri ile şekillenmiştir. Her ne kadar inançla alakalı âyetlerin yoğunluğu dikkat çekse da toplumsal düzeni ilgilendiren âyetler de vahyin içeriğinde yer almıştır. “*Fakat insan, sarp yokuşu aşamadı. O sarp yokuşun ne olduğunu sen nereden bileceksin? Köle âzat etmektir veya açlık gününde yakını olan bir yetimi yahut toprakta sürünen bir yoksulu doyurmaktır.*”²² gibi âyetlerin yer aldığı Kur'an-ı Kerim, Mekke toplumunu inanç alanında değişime davet ederken bununla beraber toplumda var olan haksızlıklara, yanlışlara karşı da uyarıda bulunmuştur. Kur'an Mekkeli müşriklerin adam öldürme, kızları diri diri toprağa gömme, ırzları mübah görme, yetim malı yeme gibi geleneklerinden söz etmiş, onları bu kötülüklerden vazgeçmeye davet etmiştir.²³ Yine

¹⁹ Ahmet Küçük, *Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te'vil Kavramı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 21.

²⁰ Şakir Altay, *Hukuk ve Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1983), 352.; Muhammed Muslihiddin, *İslâm ve Sosyoloji* (Akabe, 1987), 47.

²¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 21-22.

²² el-Beled 90/11-16.

²³ Zerkânî, *Menâhilü'l-Irfân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 166.

Mekke’de nazil olan âyetler ilk inanan müminlere ibadî bazı yükümlülükler getirmiş, ayrıca toplumda var olan fakirlikle alakalı infak ve zekâtı teşvik etmiştir. Peygamber kıssaları bağlamında da infak âyetleri ilk inanan müminleri paylaşmaya, yardımlaşmaya davet etmiştir. Hz. İbrahim, Hz. İsmail için *“Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi vahyettik. Onlar, daima bize ibadet eden kimselerdi.”*²⁴ Yine peygamber kıssaları üzerinden toplumdaki ekonomik yozlaşma tenkit edilmiştir. *“Ve ey kavmim! Ölçüyü ve tartıyı adaletle yapın; insanlara eşyalarını eksik vermeyin; yeryüzünde bozguncular olarak dolaşmayın.”*²⁵ Hz. Şuayb’ın mücadelesinin anlatıldığı âyetlerde, Medyen ve Eykeliler dinin toplumsal hayata müdahalesinden rahatsız olduklarını ifade etmişlerdir. *“Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıklarını (putları), yahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmayı terketmemizi sana namazın mı emrediyor? Oysa sen yumuşak huylu ve çok akıllısın!”*²⁶ Mekkeliler de Hz. Peygamberin tevhid davetinden rahatsız olmuşlar ve on üç yıllık Mekke dönemi tecrübesinden sonra Medine’ye hicret gerçekleşmiştir.

Medine’de inen Kur’an âyetlerinin toplumsal yaşamla ilgisi ise Mekke dönemine oranla daha fazladır. Medenî âyetler; toplumsal meselelere dair tavsiyeler, emirler ve yasakların daha yoğun görüldüğü âyetlerdir.²⁷ Medenî âyetlerde aile, evlilik ile ilgili izinler, evlilik yasakları, boşanma gibi konularla birlikte yönetimin temel ilkeleri, hukukî bazı cezalar, iktisadi konularla ilgili hükümler özellikle de faizin yasaklanması gibi konular yer almaktadır.²⁸ Bu konularla ilgili çok sayıda âyet bulunmaktadır. Dolayısıyla hem Mekke’de hem de Medine’de toplumsal hayatı ve düzeni ilgilendiren çok sayıda âyet bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerim sadece inanç, ibadet ve ahlâk gibi kompartımanlardan oluşmamakta aynı zamanda toplumsal meselelere dair âyetlerin varlığı da azımsanmayacak oranda bulunmaktadır.

²⁴ el-Enbiya 21/73.

²⁵ Hud 11/85.

²⁶ Hud 11/87.

²⁷ ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî ulûmi’l-Kur’ân*. 1/109-114.; Cerrahoğlu, *Tefsir usûlü*, 60-61.

²⁸ Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, *el-İtkan fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dar’ul Kütübi’l-İlmiyye, 1987), 15-20.; Zerkânî, *Menâhilü’l-Irfân Fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 167.

1.4. Sosyal Hayat ve İctimaî Tefsir İlişkisi

Müslümanlar tarihleri boyunca Kur'an ve onun tefsiri ile ilgilenmişler, bu alanda eserler vermişlerdir. İlk dönemlerde yazılan Kur'an tefsirlerinde rivâyet metodu yaygın olarak kullanılsa da zamanın ilerlemesi, şartların değişmesi neticesinde tefsir metotlarında da değişikliklere gidildi.²⁹ Filolojik tefsir faaliyetlerinin³⁰ yanı sıra dirâyete, fıkha, tasavvufî yönetime dayanan tefsirler yazıldı. Kur'an'ın muhtevasında hayata ve toplumsal değişime dair âyetlerin yoğunluğu on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Müslümanların yaşadıkları çözülme ve çöküşün izalesi noktasında Kur'an'a yönelişi, referans noktası olarak görmeleri tefsir ilminde de yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırladı.³¹ Modern dünyanın Kur'an ve İslâm'a yönelik sorgulayıcı ve eleştirel yaklaşımına karşı İslâm dünyasındaki ulema ve aydınlar, Kur'an'dan hareketle Batı uygarlığının sorularına cevaplar verme çabasına giriştiler. Modernizmin, dini reddederek veya dışlayarak kendini var etme çabası İslâm dünyasını ciddi şekilde etkiledi. Buna karşın Müslüman âlimler, Kur'an üzerinden modernizmin meydan okumasına karşılık İslâmî argümanlar geliştirdiler. Bu aynı zamanda Müslümanların varoluş mücadelesi idi. İctimaî tefsir akımı diye adlandırılan bu tefsir çeşidinin geleneksel tefsirlere oranla daha çok sosyal konuları işlemesi böyle bir vasatta meydana geldi. Cemaleddin Efganî (öl. 1897) ve Muhammed Abduh'un (öl. 1905) öncülüğünde gelişen ictimaî tefsir ekolü Reşîd Rızâ, (öl. 1935) Merağî, (öl. 1945) Mevdudî, (öl. 1979) Seyyid Kutub (öl. 1966) ile devam etmiştir. Bu müfessirlerin ortak özelliği geleneksel İslâmî ilimlerin ve kurumların ortaya koyduğu görüşleri eleştirmeleridir. Zira bu müfessirlere göre Kur'an, çağın sorunlarına cevaplar bulmalı, toplumları doğru yola ulaştırmalıdır.³² Yine bu müfessirler, Kur'an'ın sosyal hayata bakan yönleri olan aile, kadın, iktisat, hukuk, din, siyaset gibi konuları merkeze alan tefsir çalışmalarında bulundular. Kur'an'da geçen sosyolojik kavramlar ile sosyal konular arasında bağ

²⁹ Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 118.

³⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi-1*, 252-253.

³¹ Ercan Şen, "İctimaî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'an Yorumu", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (30 Kasım 2015), 163-195.

³² İlhami Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 34.; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2016), 58.; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 235-238.; Resul Ersöz, *Yol Ayrımındaki Seleflilik Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'an Algısı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 65-66.; Muhsin Demirci, *Tefsire Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 98-99.; Muhsin Demirci, *Tefsir terimleri sözlüğü*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009), 108.; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 71.

kurulması, bu müfessirlerin öncelikli hedefleri arasındadır.³³ İctimaî tefsir ekolüne mensup müfessirler, bir doktor gibi toplumda var olan sorunlara Kur'an-ı Kerim'den çözümler aramışlardır. Zira son dönem müfessirlerine göre Kur'an'ın hidâyet edici yönü, İslâm ümmetinin bozulan durumunu ıslah için ilaç mesabesindedir.³⁴

Tefsirde bu metodun ortaya çıkmasında İslâm dünyasının fiili işgal altında bulunması, oryantalistlerin İslâm ve Kur'an hakkındaki menfi propagandaları ve oluşturdıkları şüpheler etkili oldu.³⁵ Bu ekolün tefsir anlayışının merkezinde, Kur'an ve toplumsal hayatın düzeni söz konusu idi. Klasik tefsirlerin rivâyet ve dilsel tefsire ağırlık verdiği iddiasındaki ictimaî tefsir ekolü mensubu müfessirler, İslâm toplumunu canlandıracak, toplumdaki sıkıntılara çözümler üretecek şekilde bir tefsir anlayışı geliştirdikleri iddiasını taşımaktadırlar.³⁶ Yine bu akım, Kur'an'ın ana hedefinin toplumları hidâyete erdirmek olduğunu düşüncesini dillendirmektedir.³⁷

1.5. Kurtubî'nin Yaşadığı Coğrafyadaki Sosyal ve Siyasî Hayat

Bir müfessirin veya müellifin eserinin incelenmesinde onun yaşadığı ortam, yetiştiği bölgenin kültürel iklimi, sosyal ve siyasî ortamının bilinmesi önemlidir. Zira kişi yaşadığı çevreden bağımsız bir varlık değildir.³⁸ Genel kanaate göre ilim insanının yaşadığı çevrenin ilmî, sosyal ve siyasal yapısından etkilenmemesi pek mümkün görünmemektedir.³⁹ Dolayısıyla eserlerini mukayese ettiğimiz Kurtubî ile Abduh-Reşîd Rızâ'nın yaşadığı coğrafyalar hakkında kısa bilgilendirmeler eser ve çevre arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koyması bakımından dikkate alınması gereken verilerdir.

1.5.1. Endülüs'te Sosyal Hayat

İspanya, M.Ö. 2. yüzyıldan itibaren Romalıların hâkimiyeti altında kalmıştır. Roma hâkimiyetine rağmen İspanya, Afrika'dan gelen halkların ve Frankların istilasına

³³ Mehmet Seri Doğru, *İctimaî Tefsir ve Tefsirü'l Merağî Örneği* (Ankara: İKSAD, 2022), 73.

³⁴ İntisar Fadıl Karavî, "Tefsirü'l İctimaî min Manzuri'l Kur'an-ı Kerim", *Mecelletü Diyala lil Buhusi'l İnsaniyye* 4/94 (2022), 1-25.; Fehd bin Abdurrahman Rumî, *Buhûsu fî Usûli't-tefsîr ve Menahicuhu* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, tarihsiz), 104-106.; Kolektif, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Grafiker Yayınları, 2021), 145-146.

³⁵ Mennâ' Kattân, *Mebâhisu fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 361-362.

³⁶ Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İctimaî Tefsir* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 81-86.; İsmail Aydın, *Tefsir Tarihi* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), 122.

³⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi-2* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 407.; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2016), 58.

³⁸ Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 14.

³⁹ Mustafa Tunçer, *Nebevî Varisler Kurtubî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 15.

uğramıştır. Roma hâkimiyeti sırasında Hristiyanlık yayılma ortamı bulabilmiştir. Roma imparatorluğunun hâkimiyetinin zayıflaması sonucu Suevler, Vandallar, Vizigotlar gibi topluluklar İspanya üzerine saldırılara başlamıştır. Roma imparatorluğunun İspanya üzerinde zayıflamasında ve barbar kavimlerin işgalinin başarılı olmasında Romalıların İspanya halkını köleleştiren uygulamaları etkili olmuştur. Ancak Romalılardan sonra iktidarı devralan Vizigotlar, Romalılar gibi toplumsal tabakalaşmayı imtiyazlılar, hürler ve köleler şeklinde aynen devam ettirmişlerdir. Toplumsal tabakalar güç ve zenginliğe göre şekilleniyordu. Güç ve servet sahipleri ile papazlar en üstte yer alırken, köle ve fakirler en altta, çiftçi ve esnaflar ise iki tabaka arasında bulunmaktaydı. Toplumsal tabaka farklılıkları, adaletsizlikler ve Vizigotların iktidar mücadeleleri İspanya’da yaşayan halklar arasında huzursuzlukları artırmıştır. Sosyal ve ekonomik anlamdaki düzensizlik ve kaos, siyasî çekişmeler ve dinî baskılar şartları Müslümanların İspanya fethi için hazır hale getirmiştir.⁴⁰ Bundan dolayı bazı yazarlar, Arap fethinin İspanya için bir iyilik olduğu kanaatini ortaya koymuşlardır. Çünkü bu fetih, önemli bir sosyal devrim meydana getirmiş; ülkeyi yüzyıllardır inim inim inleyen dertlerin büyük kısmını ortadan kaldırmıştır.⁴¹ İspanya’yı fetheden Araplar, ülkeyi şu usule göre yönetiyorlardı: Vergiler, eski yönetimlere nispetle tamamen aşağıya çekilmişti. Topraklar zenginlerden alınıp ekip biçenler arasında eşit şekilde paylaştırılmıştı. Ticaret ağır vergilerden kurtulduğundan dolayı gelişmişti. Kur’an’ın kölelere adil bir zarar ziyan bedeli ödeme karşılığında özgürlük hakkı tanınması büyük bir çalışma enerjisinin gelişmesine yol açmıştı. İspanyol yazar Blasko İbanez kendi ülkesiyle ilgili olarak şöyle der:

*“İspanya’da yeniden canlanış, Kuzeyden gelen barbar sürûleriyle olmadı. Tam aksine bu canlanma güneyden gelen fatih Araplar sayesinde oldu. Bu fetih değil medenileşme seferi idi. 8. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar, İspanya’da en güzel ve en müreffeh medeniyet kuruldu ve gelişti.”*⁴²

1.5.2. Endülüs’te Yönetim

Endülüs fethinden önce İber yarımadasında toplum, Yahudiler ve Hristiyanlar olmak üzere iki dinî gruptan oluşuyordu. Hristiyanlar, Yahudileri baskı altında tutuyor

⁴⁰ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih (Büyük Boy)* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 37-43.

⁴¹ Şeyban, *Reconquista: Endülüs’te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, 339.

⁴² Roger Garaudy, *Endülüste İslâm*, çev. Cemal Aydın (Pınar Yayınları, 2019), 24.

bu nedenle Yahudiler inançlarını özgürce yaşayamıyorlardı. Endülüs topraklarının Müslümanlarca fethedilmesi ehl-i kitabın dinlerini özgürce yaşamalarına imkân sağladı.⁴³ Fetihten sonra Endülüs'te Hristiyan ve Yahudiler, Müslümanlar ile birlikte huzur içinde yaşamaya başladı. Bu birlikteliğin en güzel örneği Kurtuba şehri idi. Müslüman sultanlar, diğer din mensuplarından kendilerine danışman hatta vezir dahi ediniyorlardı. Hasdai İbn Sarput adlı büyük Yahudi bilgisi üçüncü Abdurrahman'ın danışmanı idi. Bir başka Yahudi, şair Ebu'l Fazl Hasdai Saragosa'nın Müslüman sultanı El-Mutemin'in veziri olmuştur. Gırnata'daki Zîrî Sultanlarının Yahudi vezirleri, iktidarın zirvesine kadar tırmandılar. Sultan Habbus'un baş veziri Samuel İbn Nagrilla Yahudi idi.⁴⁴

Endülüs Müslümanları, yöneticilerinin İslâm'a uygun yaşamasına önem verirlerdi. Ülkede şer'î yasalar uygulandığından bu yasalara uymayan yöneticiler "tâğût" addedilerek eleştiriye tabi tutulurlardı. Örneğin 1. Hişam'ın oğlu 1. Hakem, cami ve cemaatten uzak eğlence hayatına düşkün olduğundan dolayı halk tarafından taşlanmış, canını zor kurtarmıştır.⁴⁵

1.5.3. Endülüs'te Kadınların Konumu ve Ehl-i Kitapla Evlilik

Özellikle son dönem araştırmacılarına göre Endülüs'te yaşayan Müslüman kadınlar, İslâm coğrafyasının doğusuna göre daha özgür bir şekilde yaşamışlardır. Bunun değişik nedenleri olabilir. Ancak en önemli nedeninin bölgede çok farklı kültürlerin beraber yaşamasının olduğu görülmektedir. Bu farklı kültürlerin "Endülüslü" paydası altında yaşamlarını sürdürmeleri neticesinde ayrılık oluşmamıştır. Kadınlar, Endülüs'te diğer İslâm toplumlarından daha rahat bir şekilde kendilerini ifade etme olanağını, bu zengin ve çok kültürlü ortamın neticesinde elde etmişlerdir. Buna karşılık Endülüslü Filozof İbn Rüşd (öl. 595/1198) kadınların konumlarının daha iyi olması gerektiği konusunda eleştirel yaklaşım sergilemiştir. İbn Rüşd, kadın ve erkeğin yaratılışı arasında bir fark olmadığını bundan dolayı kadınların asker, yönetici olabileceklerini savunmuştur. İbn Rüşd'e göre Endülüs'te kadınlar, çocuk eğitimi ve işlerine ağırlıklı olarak yöneldiklerinden diğer alanlardaki potansiyellerini ortaya

⁴³ Abdülhalim Başal, *Endülüs'te Kırâat İlmi (Doğuşu, Tedrisi, Nakli ve Kırâat İlmindeki Yeri)* (İstanbul Üniversitesi, Thesis, 2021) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 23.

⁴⁴ Garaudy, *Endülüste İslâm*, 253.

⁴⁵ Lütfi Şeyban, *Endülüs* (İstanbul: alBaraka, 2014), 129.; Mehmet Özdemir, *Endülüs* (İstanbul: İsam Yayınları, 2004), 223.

koyamamışlardır. Yine onun ifadesine göre kadınlar, maddi ihtiyaç nedeniyle terziilik ve dokumacılık gibi alanlarda çalışmışlardır. Endülüs toplumunda kadın öncelikle annelik, çocuk bakıcılığı gibi işlerde çalışsa da başka meslekleri tercih eden kadınlar da olmuştur.⁴⁶ Özellikle öğretmenlik ve hattatlık konusunda kadınların oldukça aktif oldukları görülmüştür. Bazı kaynaklarda Kurtuba'nın doğusunda Kur'an'ı Kufî hattıyla yazan yüz yetmiş kadının varlığından bahsedilmektedir. Hattalıkla beraber kâtiplik yapan kadınlara da rastlanılmaktadır. Kâtiplik mesleği evde icra edilen bir meslek olmadığından kadınlar ev dışında da çalışmışlardır. Halkın ileri gelenlerinin kadınları, saraylarda kâtiplik vazifesinde bulunmuşlardır. Yine vaizelik yapılan kadınların varlığı da söz konusudur. Kaynaklarda Reşide isimli bir kadının vaizelik yaptığı kaydedilmiştir. Endülüs'te eğitimin önemli görülmesinden dolayı sadece kadınlar eğitim haklarından faydalanmamış, bu konuda kölelere dahi haklar tanınmıştır. Kadınlar kâtiplik, öğretmenlik, doktorluk gibi mesleklerin yanısıra şiirle de ilgilenmişlerdir. Kadınların edebiyatla bu denli ilişki içinde olmalarının nedenlerinden biri de evlendikten sonra eşinden hizmetçi talebinde bulunabilmesidir. Ev hanımı olan kadın, hizmetçi kadın ile çalışacağı saatler ve yapacağı işler konusunda sözleşme yapılmaktaydı. Bu da toplumda kadınların daha iyi şartlarda hem eğitim görmelerine hem de sosyal hayata katılma imkânına sahip olmalarına vesile olmuştur.⁴⁷

Endülüs'te Katolik Engizisyonu başlayana kadar Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar arasında evlilikler de mevcuttu.⁴⁸ Endülüslü sultanların çoğunun, ana tarafından İspanyol olduğu söylenir. Kilise karşı çıkmasına rağmen Hristiyan kadınlar, Araplarla evlilikleri sözkonusuydu.⁴⁹ Kadınlar, Endülüs'te oldukça özgür sayılabilecek bir durumda idiler. Kadınlar burada özgürce fikirlerini açıklayabiliyorlardı. Özellikle Malikî fâkihlerin etkisinin azaldığı dönemlerde kadınlar toplumda ön planda yer alabiliyordu. Örneğin Halife El-Müstekfî'nin kızı Vellade ünlü bilgin ve şairlerle toplantılar yapar, bu toplantılarda peçe takmaz ve şiir okurdu.⁵⁰

⁴⁶ Çınar Fatma Merve, *Endülüs'te Kadın* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 231.

⁴⁷ Küçükspahioğlu Mehmet vd., *İslâm Tarih ve Medeniyeti Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 394-396.

⁴⁸ Garaudy, *Endülüste İslâm*, 254.

⁴⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 53.

⁵⁰ Garaudy, *Endülüste İslâm*, 258.

1.5.4. Endülüs ve Müzik

Endülüs'teki renkli sosyal hayat, sanat alanında da özellikle de müzikte kendini gösteriyordu. Endülüs musikisinin gelişmesinde esas itibariyle iki dönem göze çarpmaktadır. 1. Hakem'in hükümdarlığının sonu olan 822'ye kadarki dönem, Bağdat sarayının taklididir. 2. Abdurrahman (öl. 822-852) zamanında Ziryab (öl. 238/852)⁵¹ lakaplı Ebu Hasan Ali bin Nâfih'in Kurtuba'ya gelmesiyle müzikte adeta bir dönüm noktası gerçekleşir. İbn Haldûn, onun İspanya'ya miras olarak musiki bilgisini bıraktığını ifade eder.⁵² Ziryab, sadece Bağdat tecrübesini taşımakla kalmayıp Fars, Bizans ve Katolik kilisesinin müziğinden de faydalanarak bu alanda öncülük gerçekleştirdi. Ud aletinin daha etkin ve geliştirilmesine önayak oldu.⁵³

1.5.5. Endülüs'te İlim ve Eğitim

Ortaçağ boyunca dünya nüfusunun okuma yazma oranı en yüksek ve en kültürlü kesimini Müslümanların oluşturduğu, bugün hemen hemen herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Bu gerçeklikte Kur'an-ı Kerim okuyup anlamının hem bir vecibe hem de büyük bir sevap olarak görülmesinin büyük etkisi vardı. Neredeyse bütün İslâm beldelerinde Kur'an-ı Kerim öğretimi çocuk yaştan verilirdi.⁵⁴ Endülüs'te de eğitim, çocuk yaşlarından itibaren başlardı. Çocuklara öncelikle Kur'an eğitimi ve yazı öğretilirdi. Kur'an eğitimi sırasında Kur'an'ın tamamı ya da bir kısmının ezberlenmesi gelenekselleşmişti. Çocukların geneline hafızlık eğitimi verilmekle beraber bu eğitime karşı çıkan âlimler de bulunmaktaydı. İşbiliyeli âlim Ebu Bekir İbn Arabî'ye (ö. 543/1148) göre çocukların anlamadan Kur'an ezberlemeleri doğru değildi. Yapılması gereken şey öncelikle çocuklara fasih Arapça öğretilmesidir. Bununla beraber çocuklara mutlaka matematik dersi verilmelidir. Endülüs'te ayrıca çocuklara şiirler ezberletilirdi.⁵⁵ Kur'an eğitiminden sonra çocuklar, fıkıh ve hadis öğrenirlerdi. Endülüs'teki dinî eğitim, doğu'daki İslâmi ilimler eğitimiyle benzerlik taşımaktaydı. Endülüs'te camiler, medreseler, evler ve saray ilim halkalarının oluşturulduğu mekânlardı.⁵⁶

⁵¹ Fazlı Arslan - Fatih Erkoçoğlu, "Ziryâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Ekim 2023), 44/463.

⁵² İbni Haldun, *Mukaddime (Tek Cilt) (Ciltli)*, ed. Süleyman Uludağ (Dergah Yayınları, 2020), 31.

⁵³ Garaudy, *Endülüste İslâm*, 270-272.

⁵⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 156.

⁵⁵ Özdemir, *Endülüs*, 235-236.

⁵⁶ Cumhuriyet Ersin Adigüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat* (İstanbul, 2016), 52.

Endülüs, bilimsel gelişmeler noktasında da çağının öncüsü konumundaydı. Zira Endülüs'ü yöneten Emir, Halife ve yöneticiler ilim adamlarını koruyup kollamışlardır. Endülüs emirlerinden el-Hakem (ö. 366/976) bizzat ilimle uğraşan bir âlimdi. Hem ilmi gelişmeleri teşvik etmiş hem de âlimleri koruması altına almıştır. Âlimleri cömertçe ödüllendiren el-Hakem döneminde yirmi yedi ücretsiz okul inşa edilmiştir. III. Abdurrahman döneminde kurulan Kurtuba Üniversitesi, o dönem çok seçkin bir yere sahip olmuştur. Bu üniversiteye sadece İspanya'dan gelenler ilgi göstermemiş, Asya, Avrupa ve Afrika'dan gelen Müslüman ve Hristiyan öğrenciler de öğrenim görmüştür. Bu dönemde ilmi gelişmeler için vakıflar tesis edilerek ilim merkezlerinin geliştirilmesi amaçlanmıştır. 2. Hakem döneminde büyük bir kütüphanenin kurulması buranın ilmî cazibesini artırmıştır.⁵⁷ Bütün bu faaliyetler Endülüs'teki ilmi ortamı zenginleştirmiş ve oryantalist Dozy'nin de itirafıyla Endülüs'te okuma yazma bilmeyen kalmamıştır.⁵⁸ Endülüs'teki özgürlük ortamı, bilimsel gelişmelerin de kapısını aralamıştır. Önemli bilginler, yeni buluşlar ve icatlar ile Avrupa Rönesans'ına kapı aralamışlardır. Ez-Zerkelî, (ö. 493/1100) usturlab aletine öyle yenilikler eklemiştir ki dört asır sonraki keşiflerin gerçekleşmesine önayak olmuştur. Zerkelî'nin en büyük buluşu usturlabıyla ekvatora ve tutulum çemberine ait birer üç boyutlu izdüşümü birlikte aynı düzlem üzerinde gerçekleştirebilmesidir. El-Bitrucî, (ö. 613/1217) Batlamyus sistemine karşı Endülüs gökbilimcileri arasında, 12. yy'da doğan hareketin içinde yer alarak Kopernik biliminin öncüsü olmuştur. Astronomi araştırmaları coğrafya ve harita alanında da büyük gelişmelere imkân vermiştir. Kurtuba'da çalışan el-İdrisî, (ö. 560/1165) Sicilya kralı için dünya haritası yapmıştır. Tıp alanında Ebu Mervan Abdulmelik İbn Ebi'z Zühr, önemli eserler meydana çıkarmıştır. *Gıdalar Kitabı* ile perhiz ve diyet alanında uyuz hastalığının sebebi olan uyuz böceğinin ilk tarifi ile de Avrupalılara öncülük etmiştir. Yine Endülüs tıbbının en önemli ismi, Kurtuba civarındaki Zehre'de dünyaya gelmiş olan Ebu'l Kasım ez-Zehrevî'dir (öl. 936-1013). Zehrevî, bütün zamanların en büyük cerrahlarından kabul edilir. Beş asırdan fazla bir zaman Avrupalı cerrahların kitaplarına başvurdıkları önemli bir hekimdir. Endülüs'ün tıpta ileri gitmesi İspanyol kralların ameliyat olmak için buraya gelmelerini sağlamıştır. Leon kralı 1. Sancho 960 yılında ameliyat olmak için Kurtuba'ya gelmiştir.⁵⁹ Endülüslü teknisyenler tarafından

⁵⁷ W. Montgomery Watt - Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 175.

⁵⁸ Adil Bebek vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul, 1988), 4/477.

⁵⁹ Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkiler*, 339

Avrupa'ya sokulan bazı meyve, sebze ve çiçekler tarımda ve su mühendisliğinde İtalya Rönesans'ını da etkilemiştir.⁶⁰ Abbas bin Firnas (öl. 274/887), uçuş denemeleri yapmış ve bu uçuş denemeleri sonucu hayatını kaybetmiştir. Firnas, madeni taşlardan cam yapma sanatını ilk bulan kişidir. Ayrıca vakitleri ölçmek için vakitölçerler yapmıştır.⁶¹

1.6. Kurtubî'nin Hayatı

Adı, Ebû Abdillâh bin Muhammed Ahmed Bin Ebî Bekr Ferh el-Ensarî el-Hazrecî el-Malikî el-Kurtubî'dir.⁶² Kurtubî'nin hayatı ile ilgili yazılmış derli toplu eserlerin sayısı azdır. Özellikle son dönem araştırmacıları onun hayatıyla ilgili çalışmalarda bulunmuşlardır. Bununla beraber Kurtubî'nin yazdığı tefsirinde yer yer hayatına dair izlere rastlamak mümkündür. Tarihçiler, Kurtubî'nin doğum tarihiyle alakalı net bir tarih verememektedirler. Kurtubî, Endülüs'ün tanınmış şehirlerinden Kurtuba'da doğmuş orada yetişmiştir.⁶³ Kurtubî ile alakalı doktora çalışması yapan Kasabî, onun Endülüslerin Muvahhidler devrinde yaşadığını söyler. Bu dönem İspanyolların, Endülüs Müslümanlarını dört bir yandan kuşattığı ve yenilgilerin yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde Avrupa'daki Hristiyan krallardan IX. Alfonso ile 8. Alfonso Endülüs'ün Müslümanlardan temizlenmesi konusunda anlaşarak beraber hareket ettiler.⁶⁴ Müslümanların batısı sayılan Endülüs'te İspanyol saldırıları yaşanırken doğuda da Moğolların baskısı varlığını hissettirmekteydi. Kurtubî'nin yaşadığı dönem böylesine zorlu bir tarih sürecini barındırıyordu. Kurtubî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber vefatı tarihçilerin ittifakı ile hicri 671 yılıdır.⁶⁵ Babası hakkındaki bilgiyi ise Al-i İmran sûresi 169-170 âyetlerin tefsirinde bulmak mümkündür. Kurtubî, Al-i İmran sûresi 169. âyetin tefsirinde düşman baskını sırasında ölenlerin hükmünü anlatırken 627 yılının Ramazan ayının üçüncü gününde kâfirlerin köylerine baskın yaptığını ve babasını tarlasında çalışırken katlettiklerini anlatır.⁶⁶

⁶⁰ Garaudy, *Endülüste İslâm*, 277-291.

⁶¹ Abdurrahman Ali Hacci, *Endülüstarih* (İstanbul: İlk Harf, 2017), 372-373.

⁶² Şemseddin Muhammed b Ali b Ahmed Davudi, *Tabakatü'l-müfessirin*. (Kahire : Mektebetu Vehbe, 1972), 2/70.

⁶³ Mustafa Tunçer, *Nebevî Varisler Kurtubî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 51.

⁶⁴ Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 199.

⁶⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (2 Cilt)* (Ravza Yayınları, 2008), 2/524.

⁶⁶ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân ve 'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine 's-sünneti ve âyi 'l-furkan*, ed. Salim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1971), 4/272.

Kurtubî, çocukluğunda Kur'an eğitimi ile beraber şiir üzerine dersler alır. Zira o dönemde Endülüs'te Müslümanlar çocuklarını Kur'an eğitimine gönderiyorlardı. Kur'an ve şiir eğitiminden sonra Kurtubî, gençlik yıllarında babasının gözetiminden uzak çömlekçilik yaparak geçimini sağlamaya çalışır. Bu bilgidен hareketle Kurtubî'nin maddi zorluklar çektiğini söylememiz mümkündür.⁶⁷ Eğitiminin ilk yıllarını Kurtuba'da geçiren Kurtubî, İbn Ebu Hucce lakaplı Ebû Cafer bin Ahmed bin Muhammed el-Kaysî, Rebî' b. Abdurrahman b. Ahmed el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. Kutrâl el-Ensârî gibi ilim adamlarından dersler aldı.⁶⁸ Hafız olan Kurtubî, eğitimine fıkıh ve hadis dersleri alarak devam etti. Fıkıh derslerinde hocası, Kadı Ebi Velid İbn Rüşd'tür. Hadis derslerini ise İbn Attab'tan aldı.⁶⁹ Bu yönlerinden dolayı Zehebî (öl. 748/1348), onu ilimde derya olarak nitelendirmektedir.⁷⁰

Çocukluk, gençlik ve yetişkinlik döneminin büyük bir kısmını Endülüs'te geçiren Kurtubî, daha sonra Mısır'a hicret etmek zorunda kaldı. Endülüs'te yaşadığı sıkıntıları, Müslümanların sürekli Hristiyanların baskısı ve saldırısı altında olduğu bilgisi tefsirinde yazmış olduğu hatıralarda görülmektedir. Kurtubî, İsra sûresinin 45. âyetinin tefsirinde düşman saldırısından kaçıp gizlendiğini bu sırada iki atlının peşinde olduğunu belirtir. Bu gizlenme sırasında düz bir arazide saklanamadığını ifade eden Kurtubî, Yasin sûresinin ilk âyetleri ile Kur'an'dan başka âyetler okuduğunu nakleder. Düz bir arazide atlılar iki defa geçmesine rağmen Kurtubî'yi göremezler. Bunu ilahî yardım olarak niteleyen Kurtubî, bu olaydan dolayı Allah'a hamd eder.⁷¹

Kurtubî'nin yaşamı boyunca kadılık, müderrislik ve benzeri devlet görevlerinde bulunduğu dair bilgiye rastlanmamaktadır. Onun bu tercihi münzevi bir yaşantıya önem verdiğini göstermektedir. Devrindeki sultanların yakınında olmamayı tercih eden Kurtubî, tefsirinde yer yer devlet görevlileriyle ilgili eleştirilerde bulunmaktadır.⁷²

⁶⁷ Kasabi Mahmûd Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhu fi't-tefsir*. (Kahire : Dârü'l-Ensar, 1979), 8.

⁶⁸ Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/455.

⁶⁹ Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b Muhammed b Ahmed el-Makkari, *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratib*. (Beyrut-Lübnan: Dar Sader, 1083), 2/240.

⁷⁰ Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b Ebî Bekr Suyutî, *Tabakatü'l-müfessirin*. (Kahire : Mektebetu Vehbe, 1976), 92.

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/270.

⁷² Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Thesis, 2008) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 46.

Kurtubî, Endülüs'ün ve Kurtuba'nın düşman işgaline uğraması üzerine 1236 yılında Mısır'a hicret eder.⁷³ Hicret esnasında ilk uğranılan belde, İskenderiye kentidir. İskenderiye'de bir süre ikamet eden Kurtubî, daha sonra Münye şehrine göç eder. Bu şehirde ilmi faaliyetlerine devam eder.⁷⁴ Bu sıralarda otuzlu yaşlarda olan Kurtubî, Münye şehrinde bazı hocalardan dersler alır. Mısır'da ve Münye'de kırk yıla yakın bir süre ilmi faaliyetlerine devam eden Kurtubî'nin herhangi bir resmi görevde yer almadığı görülmektedir. Mısır'daki hayatını gözden uzak ve ilmi faaliyetlere vakfeden Kurtubî, Kahire gibi bazı şehirlerde kısa bir müddet kalsa da yaşamının kahir ekserisini Münye şehrinde geçirir. Kurtubî'nin tefsirini de Münye şehrinde yazdığı düşünülmektedir. Kurtubî, hicri 671 yılında Mısır'ın Münye şehrinde vefat eder. Kurtubî'nin kabri Münye'dedir. Bugün ziyarete açık olan kabri, halen Mısır'ın Münye kentinde Arzusultan semtinde Kurtubî camisinde bulunmaktadır.⁷⁵

1.6.1. Kurtubî'nin Tefsir Anlayışı

Kurtubî, Endülüs havzasında yetişmiş bir müfessirdir. İlk ilmi faaliyetlerine Endülüs'te başlamıştır. Ancak tefsirini Mısır'da yazdığına dair kanaatler daha güçlüdür. Kurtubî, tefsirinin mukaddimesinde tefsirini yazarken dikkat ettiği noktalara, Kur'an anlayışına dair önemli açıklamalarda bulunur. Kurtubî, Kur'an öğrenen ve ezberleyenlerin onunla amel etmesi ve âyetler üzerine düşünmeye önem vermesi gerektiğini belirtir. “*Bu Kur'an, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.*”⁷⁶ Kurtubî'ye göre, tefsirde önemli konuların başında Resûlullah'ın konumu gelmektedir. Zira Allah, Kur'an'ın müşküllerini izah etmeyi, mücmelini beyan etmeyi Resulüne görev olarak tevdi etmiştir. Kurtubî, bu izahıyla Hz. Muhammed'in Kur'an'ı tefsir ettiğini belirtir. Zira Kur'an asıl, sünnet ise onun açıklamasıdır. Kurtubî, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı anlamaya bütün hayatını vakfetmek istediğini söyler. Tefsirinin ismini *el Câmi' li ahkami'l Kur'an ve'l mübeyyin lima tedammenehu mine's sünne ve ayi'l Furkan* olarak koyan Kurtubî, bu çalışmasının anne babasına da fayda vermesini temenni eder. Tefsirini yazarken bazı

⁷³ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 165.

⁷⁴ Zelat, *el-Kurtubi ve menhecuhu fi't-tefsir*, 10.

⁷⁵ Zelat, *el-Kurtubi ve menhecuhu fi't-tefsir*, 30.

⁷⁶ es-Sa'd 38/29.

kriterler belirlediğini ifade eden Kurtubî, öncelikle hadisleri ve bütün aldığı nakillerin kaynağını belirtmeyi ilmin bereketi olarak gördüğünü söyler.⁷⁷

Kur'an okumanın faziletine dair rivâyetler aktaran Kurtubî, Kur'an'ı irabı ile öğrenmenin önemine dikkat çeker. Kur'an ezberi yapan hafızların sûrelerin Mekkî Medenî olması, muhkem müteşabih ve nesh konularına hâkim olmasının gerekliliğine işaret eder. Kur'an tefsirinde nahvin ve şiirin önemine dikkat çeken Kurtubî, bunlar olmadan tefsirin imkânsızlığını ifade eder. Kurtubî, İbn Abbas'ın "*şiiir Arabın divanıdır.*" sözünü de aktararak konunun önemini ortaya koyar. İbn Atiyye'den (öl. 541/1147) nakille kendi reyine göre tefsir yapmanın sakıncalarına dikkat çeken Kurtubî, tefsir yaparken nahiv kurallarına, dilin inceliklerine ve Kur'an'ın muhkemlerine uygun tarzda tefsir yapılması gerektiğini izah eder.⁷⁸

Kurtubî'nin tefsir metodunda nahiv kuralları, dilin incelikleri ve Kur'an'ın muhkemleri yanı sıra sünnet ve hadiste önemlidir. Kur'an'dan "*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.*"⁷⁹ âyetini zikreden Kurtubî, Hz. Peygambere okunan vahiy (vahy-i metlûv) yanında, Kur'an'ın açıklaması olarakta ayrı bir vahyin (gayri metlûv) indiğini kabul eder. Ona göre Kur'an'daki birçok âyette peygambere itaatin emredilmesi onun sünnetine tabi olmanın gerekliliği şeklinde anlaşılmalıdır. Sünnetin gerekliliği ve hadisin reddedilmesi üzerine Hz. Peygamberin de uyarıları söz konusudur. Peygamberimiz bir hadislerinde konuyla alakalı şöyle buyurmaktadır:

"*Şunu iyi bilin ki, bana Kur'an-ı Kerim ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. (Bu konuda) dikkatli olun; (çünkü) koltuğuna kurulan tok bir adamın 'Size sadece şu Kur'an lazımdır, onda bulduğunuz helali helal, haramı da haram kabul ediniz yeter!' diyeceği (günler) yakındır...*"⁸⁰

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 1/6

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 1/26.

⁷⁹ el-Nahl 16/44.

⁸⁰ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Kahire: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Sünnet, 6, İmare, 33; Ebû İsa et-Tirmizî, *Sünen 'i Tirmizî* (Mısır: Matbaatu el-Babi, 1975), İlim, 10; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, *Sünenü İbn Mace*. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1996), Mukaddime, 2; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 2/367, 4/131-132.

Bu hadisi zikreden Kurtubî, sünnet ve hadis inkârının Râfizî ve Hâricîler ile başladığını belirtir. Hâricîlerin ve Râfizîlerin Kur'an'ın zahirine yapıştıklarını ancak kitabın beyanı olan sünneti reddettiklerini ifade eder. Peygamberimiz, Kur'an'ı iki şekilde beyan etmiştir. Birinci beyan şekli, Kur'an'da yer alan namaz, oruç gibi ibadetlerin nasıl yapılacağı, namazın rekaat sayılarının sünnet ile tespit edilmesidir. Yine namazın kılınma şekli, Peygamberimiz tarafından uygulamalı şekilde müminlere gösterilmiştir. Kur'an'ın ikinci beyan şekli ise Kur'an'da yer almayan hükümlerin Resûlullah tarafından beyan edilmesidir. Kadının halası ve teyzesi ile evlenmenin haramlığı, evcil eşeklerin etinin haram kılınması gibi durumlar Resûlullah (s.a.v) tarafından sünnet yolu ile yasaklanmıştır.⁸¹

Kurtubî'nin tefsirinde dikkat çektiği konulardan biri de bid'at ve hurafelere karşı sakındırmadır. Kur'an'da zikredilen *"Bu, dosdoğru olan yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın. Allah size bunları sakınasınız diye buyurmaktadır."*⁸² Bu âyetin tefsirinde Resûlullah'ın tavsiye ettiği hususlara dikkat edilmesi gerektiğini ifade eden Kurtubî, Resûlullah ve ashabının yoluna iktifa etmenin lüzumuna işaret eder. Kur'an ve sünnet ile din tamamlanmış olduğundan müminlere düşen âyet ve hadisler ışığında bir yol takip etmektir. Bu yol, ehl-i sünnet diye tabir edilen ve kökleri Allah Resulü'nün yoluna dayanan istikamet yoludur. Dinden sonradan çıkarılan bid'atlere karşı ise her daim dikkat etmek gerekir. Zira şeytan, doğru yoldan ayırmak için mücadelesine devam etmektedir. Dosdoğru yolu "sahabenin yolu" şeklinde açıklayan Kurtubî, sahabe döneminde de bazı bid'atlerin türediğini ancak sahabenin buna itiraz ettiğini belirterek şu rivâyeti nakleder. Ebu Musa Eşârî, Abdullah bin Mesud'a gelerek mescidde bir takım gruplar gördüğünü her grubun başında bir adamın onlara taşlar vermek sûretiyle *"yüz defa tekbir çekin"* dediğini grupların da bunlara uyduğunu buna karşılık tavrın ne olması gerektiğini sorar. Bunun üzerine Abdullah bin Mesud, mescide giderek o grupları yaptıkları zikir şekline karşı uyarır. Bu şekilde yapılan ve hayır umulan ibadetlerin hayır getirmeyeceğini belirten Abdullah bin Mesud, Resûlullah'ın sünnetine sıkı sıkıya uyulmasının önemine işaret eder.⁸³ Sahabe

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/29-30.

⁸² el-En'am 6/153.

⁸³ Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Hüseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), Mukaddime 1, 23, 210.

ve tabiin rivâyetlerine yer veren Kurtubî, dine sonradan sokulacak bid'atlere karşı uyanık olunması gerektiğini belirtir.⁸⁴

Kurtubî, bid'at ve hurafeler konusundaki uyarılarını ve eleştirilerini tasavvufi gruplara karşı da yapar. Kur'an'daki *"Onların kalplerini metîn kıldık. O yiğitler (o yerin hükümdarı karşısında) ayağa kalkarak dediler ki: Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Biz, O'ndan başkasına tanrı demeyiz. Yoksa saçma sapan konuşmuş oluruz."*⁸⁵ bu âyet için bazı sûfiler, "kalkma" kelimesini zikirlerinde yapmış oldukları ayakta durmaya delil olarak zikrederler. Kurtubî, âyetteki kalkma kelimesinin genç muvahhidlerin zalim hükümdara bir başkaldırı anlamını taşıdığını ve sûfilerin iddiasıyla alakasının olmadığını belirtir. Kendi döneminde bazı sûfilerin kadın sesleri eşliğinde gerçekleştirmiş oldukları ritüellerle bağlantısının olmadığını ifade eden Kurtubî'nin Kur'an ve sünnetin devre dışı bırakıldığı uygulamalara tavrı net bir şekilde görülür.⁸⁶ Kurtubî'nin tasavvuf konusundaki hassasiyeti tefsirinin başka bölümlerinde de devam eder. Kehf sûresindeki *"...Nihâyet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler."*⁸⁷ âyetin tefsirinde bazı cahil mutasavvıfların aksine kişinin acıktığında ölmeyecek kadar yemek istemesinin caiz olduğunu belirtir. Tefsirde dikkat çeken husus, mutasavvıfların yemek istememesini Kur'an nassına aykırı bularak bunu, "cahillikle" suçlamasıdır.⁸⁸ Kurtubî, Taha sûresinde Samiri olayını da aktarır. Taha 90 ve 93. âyetlerde Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun'a emri bil marufu hakkıyla yerine getirmemesinden dolayı kızar. Kurtubî, âyetin emr-i bi'l marufu hakkıyla yerine getirme konusunda müminleri ikaz ettiğine işaret olarak yorumlar. Bazı sûfilerin emr-i bil maruftan kaçınması âyetin zahirine ters düşmektedir. Ehl-i tasavvufun bir araya gelince cezbeye düşüp demirlerle deriye vurmalarının bid'at olduğuna dikkat çeken Kurtubî, Resûlullah ve ashabının bu davranış biçimlerinden uzak olduğunu söyler. Kurtubî, sûfilerin raksetmelerini, deriye demirle vurmalarını, semaya durmalarını bid'at olarak niteler ve İslâm'ın bu davranışları benimsemediğini söyler.⁸⁹

Kurtubî, tefsirinde sûfilerin bazı âyet yorumlarına eleştiriler getirir. Kur'an'daki *"Süleyman: Gerçekten ben mal sevgisini, Rabbimi anmak için istedim, dedi. Nihâyet*

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/137-141.

⁸⁵ el-Kehf 18/14.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/238.

⁸⁷ el-Kehf 18/77.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/18.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/157.

güneş battı. (O zaman:) Onları (atları) tekrar bana getirin, dedi. Bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.”⁹⁰ bu âyetin tefsirinde Kurtubî, Hz. Süleyman’ın atların bacaklarını boyunlarını sıvazlaması ile ilgili sûfîlerin mesnedsiz ve delilsiz konuştuklarını ifade eder. Sûfîlerin bu âyetten hareketle üstlerini başlarını parçalamasının bu âyetle alakasının olmadığına dikkat çeken Kurtubî, bu düşüncenin bozuk ve tutarsız olduğunu söyler. Çünkü masum bir peygamberin yanlış bir fiili işlemesi mümkün değildir. Görüldüğü üzere Kurtubî, bu âyetin tefsirini yaparken sûfîlerin Kur’an ve sünnetin zahirine uymayan davranışlarını eleştirmektedir.⁹¹

Kurtubî, tefsirinde dönemin ilmi anlayışları hakkında da yorumlar yapmaktadır. Örneğin Rad sûresi üçüncü âyetinin tefsirini yaparken yerkürenin düz mü yuvarlak mı olduğu tartışmasına katılır. “Yeri döşeyen, onda oturaklı dağlar ve ırmaklar yaratan ve orada bütün meyvelerden çiftler çiftler yaratan O’dur. Geceyi de gündüzün üzerine O örtüyor. Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir toplum için ibretler vardır.”⁹² Kurtubî, bu âyeti yeryüzünü küre şeklinde kabul edenlere reddiye olarak görür. Yeryüzünün küre şeklinde olduğunu iddia eden İbn Ravendî (öl. 298/911) ve onun gibi düşünenlerin iddiası bu âyetle çelişmektedir. Zira âyet, yeryüzünün düz olduğunu ifade etmektedir. Başka âlimlerin iddiası ise yerin iki kutuptan oluştuğu şeklindedir. Yerin bir tarafı yukarıdan aşağı düşmekte, diğer tarafı ise aşağıdan yukarı düşmektedir. Bu şekilde denge sağlanmaktadır. Kurtubî, Müslümanların ve ehl-i kitabın dünyayı düz ve hareketsiz şekilde kabul ettiklerini ifade eder.⁹³ Kurtubî’nin bu değerlendirmesini tarihsel olarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Yaşadığı dönemin evren anlayışı, bilimsel ufku hakkında bize ipucu veren bu kanaatinin bugün yaşadığımız dönemde karşılığının olmadığı görülmektedir. Ancak Kurtubî’nin bu yaklaşımı tefsirinde bilimsel mülahazalara da yer verdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Kurtubî, tefsirinde Arap dilinin inceliklerine dikkat çekerken Kur’an’da mecazı da kabul eder. Kehf sûresinin tefsirinde “*orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar*”⁹⁴ ifadesinin mecaz olduğunu belirten Kurtubî, Kur’an’da mecazın var olduğunu canlı varlıklara atfedilen özelliklerin cansız veya hayvanlara atfedilmesinin mecazın vaki

⁹⁰ es-Sad 32-33.

⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/197.

⁹² er-Ra’d 13/3.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/184.

⁹⁴ el-Kehf 18/78.

olduğuna işaret olarak değerlendirir. Cumhurun görüşünün bu olduğuna dikkat çeken Kurtubî, Araplarda istiare şeklindeki üslubun şiirlerde yoğun şekilde kullanıldığını da örneklendirir.⁹⁵

Kurtubî tefsirinde israiliyata mesafeli bir müfessirdir. Endülüs bölgesinde Yahudi âlimlerin mevcudiyeti ve onların dinle alakalı kitaplar ortaya koymaları, Endülüslü âlimlerin onlara reddiye yazmasına ve İsrailiyat haberlere mesafeli olmasına sebep olmuştur. Endülüs tefsirciliğinde var olan İsrailiyata mesafeli yaklaşımı, İbn Haldûn da (l. 808/1406) vmştr. İbn Haldûn, tefsirde tahkik ve tenkidin artmasının akabinde Endülüs'te de İbn Atiyye'nin bu yola başvurarak tefsiri uzun izahlardan kurtardığını belirtir. İbn Haldûn'a göre bu metodu doğuda benimseyen âlimlerden biri de Kurtubî'dır. Ona göre Kurtubî, İbn Atiyye'nin tefsirdeki metodunun doğudaki temsilcisidir.⁹⁶

1.7. Muhammed Abduh'un Yaşadığı Coğrafyada Siyasî ve Kültürel Durum

Muhammed Abduh, dünyanın değişik bölgelerine seyahatler yapmış bir âlim olsa da Mısır coğrafyasında yetişmiş biridir. Ulema ve aydınların yetiştiği coğrafyaların onlar üzerindeki etkisi bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Abduh'un yetiştiği 19. yy. Mısır ülkesinin siyasî ve kültürel durumunun genel hatlarıyla ortaya konulması önemlidir.

Osmanlının gerileme döneminde toprak kayıplarının artmasıyla başkente uzak bölgelerde yerel otoritelerin hâkimiyeti söz konusu olmaya başlamıştır. Bu bölgelerden biri de Mısır'dır. 1798'de Napolyon tarafından işgale uğrayan Mısır zerinde Fransa'nın hâkimiyeti uzun srmese de önemli etkiler bırakmıştır. Mısır'ın Avrupa hâkimiyetine girmesinde Napolyon'un burayı işgali etkili olmuştur. Napolyon işgalden hemen sonra Memluklar ve Türklerin kınandığı, özgürlük ve eşitlik vurgusunun önde olduğu bir beyanname yayınlamıştır. Napolyon ayrıca beraberinde bilginler, sanatçılar ve din adamları getirmiştir. Bu hamlesiyle Mısır'da kültürel bir işgalin zeminini de hazırlamıştır.⁹⁷ 1801'de Fransız işgalini bitirmek için gönderilen Kavalalı Mehmet Ali

⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/19.

⁹⁶ Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî İbn Haldun, *Mukaddime*, ev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 2/788.

⁹⁷ İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının ağdaşlaşma Serüveni Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi zerine* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 113.

Paşa, bölgede otoritesini artırma faaliyetlerine yönelmiştir. Mısır’da güçlü bir hanedanlık kurmak isteyen Mehmet Ali Paşa, Mısır modernleşmesinin de önünü açmıştır. Kavalalı, güçlü bir ordu kurmak için Avrupa’ya subaylar ve öğrenciler göndermiştir. Avrupa’ya gidip dönen subay ve öğrenciler, Mısır’a batının kültürünün taşıyıcısı olmuşlardır.⁹⁸ Osmanlıda Tanzimat fermarıyla başlayan Batıcılık, Mısır’da Kavalalı Mehmet Ali Paşa tarafından hayata geçirilmiştir. Hazırlanan kalkınma programı çerçevesinde köylerdeki erkekler askere alınmış, devlet fabrikalarında çalıştırılmıştır. Bedevîler yerleşik hayata zorlanmış, bedevî kadınları da işçi olarak çalıştırılmıştır.⁹⁹

Mehmet Ali Paşa’nın batılılaşma çabaları diğer yöneticiler döneminde de devam etmiştir. Özellikle Hidiv İsmail döneminde, Avrupa tarzı kurumlar Mısır toplumda yerini iyice belirginleştirmiştir. Hidiv İsmail, fabrikalar kurup yollar açmaya, tiyatrolar kurmaya büyük bir ordu oluşturmaya çalışmıştır. Bütün bunları yapmak için yüzlerce yabancı memur ve subay alımında bulunmuştur. Bu işler dolayısıyla Avrupalılara borçlanmaya başladı. Süveyş kanalının açılmasıyla Mısır’da Batının sömürgeleşme süreci hızlanmış, tarım topraklarının büyük kısmının pamuğa ayrılması Mısır ülkesini İngilizlerin açık pazarı haline getirmiştir.¹⁰⁰ 1879 yılında Mısır, Fransız ve İngilizlerin ikili yönetimine geçti. Bunun sonucunda hidiv görevinden uzaklaştırıldı. Hidivin görevden uzaklaştırılması sonrasında Mısır ordusunda Çerkezlerden müteşekkil yabancı subayların varlığı, Mısırlı erkeklerin çok az ücretle ağır işlerde çalıştırılmaları, konulan ağır vergiler, halkta isyan oluşturdu. Ahmet Urabi liderliğinde bu ayaklanma neticesinde Mısır halkı isyan etse de isyan başarısızlıkla sonuçlandı. Bunun neticesinde Mısır tamamen İngiliz hâkimiyetine geçti.¹⁰¹

Mısır’da emperyalist kuşatma sürerken mücadelenin ilk hamleleri Cemaledin Efganî tarafından atılmıştır. “Mısır Mısırlılarındır.” sloganıyla Mısırlılara seslenen Efganî, bir yandan da İslâm birliğini savunmuştur. Efganî’nin bu mücadelesinde ona en

⁹⁸ Hilal Görgün, “Mısır”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004). 29/569.

⁹⁹ Alev Erkilet, *Orta Doğu’da Modernleşme ve İslâmi Hareketler* (Büyüyenay, 2017), 220.

¹⁰⁰ Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 334

¹⁰¹ Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 4/1218-1220.

fazla destek çıkan isim ise öğrencisi Muhammed Abduh olmuştur. Abduh, Urabi paşa ayaklanmasına katılması sonucunda Mısır'dan sürülmüştür.¹⁰²

1.7.1. Muhammed Abduh'un Hayatı

Muhammed Abduh b. Hasen Hayrullah, 1849 yılında Mısır'ın Buhayre'ye bağlı Nasr mahallesinde doğdu. Babasının Türk olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır.¹⁰³ Okuma yazmayı öğrendikten sonra burada Kur'an'ı hıfzetti. Hafız olduktan sonra babasının teşvikiyle klasik İslâmî ilimlerden fıkıh, sarf, nahiv derslerini okudu. Babası köyün ileri gelenlerindendi.¹⁰⁴ Okutulan derslerin ezbere dayanması Abduh'un eğitimden soğumasına neden oldu. Tanta'da devam eden medrese eğitimini bitirmeden köyüne geri döndü. 1865 yılında evlendi. Bir süre sonra babasının telkinleriyle ilim öğrenmek için yine Tanta'ya doğru yola çıktı. İlim öğrenme konusunda hevesi kalmamıştı. Yolda akrabalarının bulunduğu bir beldeye misafir oldu. Orada iki hafta kaldı. O köyde Senusî tarikatı müntesiplerinden Şeyh Derviş Hızır adında bir tarikat ehli ile karşılaştı. Şeyh Derviş, Abduh'un tekrar ilme yönelmesine vesile oldu. Şeyh Derviş, Kur'an'ın akla ve selim fitrata hitap ettiği düşüncesini Abduh'un zihnine yerleştirdi.¹⁰⁵

Abduh, Tanta'da bir süre ilmî çalışmalarına devam ettikten sonra Kahire'ye giderek Ezher'de okumaya başladı. Ezher, dönemin en önemli üniversitelerinden biriydi. Ezher'de on iki sene okudu. O dönem Ezher'de coğrafya ve matematik gibi fennî dersler işlenmiyordu. Arapça ilimleri ön plandaydı. Ezher'de üç önemli hocaların dersleri bulunmaktaydı. Bu hocalar Ahmed Rufaî, Abdurrahman Uleyş, Hasan'ut Tavis idi. Abduh, bu hocalardan istifade etti. O, İbn Sina felsefesi ve Aristo mantığı okumak için Hasan Tavis'i, Arap edebiyatını tahsil etmek için de Hasan el-Besyuni'yi seçti.¹⁰⁶ 1877'de Ezher'de müderris oldu. Ezher'de diğer hocaların aksine Mukaddime'yi okuttu.

¹⁰² Hayreddin Karaman - Reşîd Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik* (İz Yayıncılık, 2015), 37-38.

¹⁰³ Hasan Abbas Fadl, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî asri'l-hadis* (Ürdün: Darü'n-Nefais, 1440), 2/13; M. Sait Özervanlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/482-483; İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 80.

¹⁰⁴ Tahir Tanahî, *Müzekkirat el-İmam Muhammed Abduh* (Daru'l Hilal, Tarihsiz), 21.

¹⁰⁵ Hayreddin Karaman - Reşîd Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik* (İz Yayıncılık, 2015), 1/16; Mian Muhammed Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Kolektif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 289-290.

¹⁰⁶ Muhammed el-Behiy, *İslâmî Direniş ve Islahat*, çev. İbrahim Sarımsı (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 102.

¹⁰⁷ Ezher’de ıslahat yapmak Abduh’un en önemli hedefleri arasındaydı. Ezher’i ıslah projesinde başarılı olamadıysa bile birçok öğrenciye düşünce akımları hakkında bilgi verdi. Bu düşünce akımları arasında modern Batılı örnek kadar seküler klasik Arap Edebiyatı da vardı. Ezher’de dinî anlamada modern bilimin tekniklerinden faydalanılacağına dair öğretilerini öğrencilere ulaştırmaya çalıştı. Ancak eleştirilere maruz kaldı.¹⁰⁸

1872 yılında Mısır’da bulunan Cemaleddin Efganî ile tanıştı. Abduh onun sohbetlerine katıldı ve derslerinden istifade etti. Abduh’un İslâmi yenilenme konusunda ufku açıldı. Cemaleddin Efganî’nin siyasî aksiyoner yönü, Abduh’u derinden etkiledi. *"Babam, benim, kardeşlerim Ali ve Mahrus gibi bedeni hayatıma sebep oldu. Cemalüddin ise bana Hazret-i Muhammed, Hazret-i İbrahim, Hazret-i Musa ve Hazret-i İsa gibi manevi bir hayat verdi, ruh ufkumu açtı."*¹⁰⁹

Muhammed Abduh, Efganî’den matematik, mantık, hukuk usulü ve kelâm alanında dersler aldı. Efganî, Abduh’a siyasetle ilgili sorular soruyor, onu siyasî ve edebî konular hakkında yazmaya cesaretlendiriyordu. Emperyalistlerin Mısır’daki planları hakkında bilgi edinen Abduh, bu vesileyle siyasete yöneliyordu. Efganî’nin yönlendirmeleri sonucu Ehram gazetesinde yazmaya başladı. Ehram gazetesi, o zamanın etkili gazetelerinden biriydi. Abduh’un erken yaşlarda Ehram’da yazması onun bilgi birikimine işaret etmesi bakımından önemlidir.¹¹⁰

Abduh’un en çok eleştirilen yönlerinden birisi, Mason teşkilatına kaydolmasıdır. Abduh, Efganî ile birlikte, İngilizlere bağlı “Şark Yıldızı” isminde bir mason derneğine üye olmuşlar ancak bir müddet sonra ayrılmışlardır. Abduh, bu derneğe giriş hakkında şöyle demiştir: *"Benim bu cemiyete girmem, sosyal ve siyasî amaçlarımıza ulaşma çabamızda derneği kullanmak içindi."* Bu savunma Abduh’un tenkit edilmesini engelleyememiştir.¹¹¹ Efganî ve Abduh’un mason teşkilatına üyelikleri özellikle muhaliflerce ciddi eleştirilere sebep olmuştur. Abduh’un mason teşkilatına üyeliği ve o dönem Mısır bürokrasisinden önemli kimselerin bu teşkilatta etkin olması, onun Mısır

¹⁰⁷ Reşîd Rızâ, *Tarih’ul Ustazi’l İmam Şeyh Muhammed Abduh* (Beyrut: Matbaatü’l Menâr, 135M.S.), 1/16.

¹⁰⁸ Marshall Hodgson, *İslâm’ın Serüveni* (İz Yayıncılık, 1995), 3/292-293.

¹⁰⁹ Osman Keskiöğlu, *Muhammed Abduh*, AÜİF, 18/111.; Ahmed Emin, *Zuamau’l Islah fi’l Asri’l Hadis* (Kahire: Mektebetü’l-Nahdatü’l-Mısriyye, 1948), 232.

¹¹⁰ M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 33.

¹¹¹ Karaman - Rızâ, *Gerçek İslâm’da Birlik*, 69.

siyaseti hakkında kapsamlı bilgi edinmesini sağlamıştır.¹¹² Efganî ve Abduh'un masonluk teşkilatına girmelerinin temelinde İslâm dünyasını emperyalistlerin saldırılarından koruma fikri yatmaktadır. Ancak Efganî ve Abduh, masonluğun iç yüzünü öğrendikleri andan itibaren bu dernekten ayrılmışlardır.¹¹³ Abduh'un masonluk geçmişi hakkında öğrencisi Reşîd Rızâ'nın açıklamaları da önemlidir. Reşîd Rızâ, Abduh'un masonlar tarafından defalarca cemiyete davet edildiğini ancak kendisinin onların içyüzünü öğrendikten sonra bu tekliflerini geri çevirdiğini belirtir. Abduh, masonların ilk dönemlerinde Papalık ve kralların istibdatlarına karşı örgütlendiklerini ancak daha sonra amaçlarından saptıklarını ifade etmiştir.¹¹⁴ Efganî, Abduh ve Reşîd Rızâ çizgisinin masonlukla ithamına karşılık Reşîd Rızâ'nın *Menâr* tefsirinde Yahudiler ve masonlar ile ilgili yazıların varlığı bu açıdan önemlidir. Reşîd Rızâ, Nisâ sûresi 44-46. âyetlerin tefsirini yaparken masonluk ve Yahudilerle ilgili açıklamalarda bulunur. 1910-1912 yılları arasında yazılan bu bölümlerde ciddi bir Yahudilik ve masonluk karşıtlığı görülmektedir. Reşîd Rızâ, Hicazdaki Yahudilerin, Müslümanlara müşrikler kadar zorluk çıkardığını belirtir. Oysaki Yahudiler, Hicazda daha rahat bir yaşam sürmekteydiler. Avrupadaki krallıklarda Yahudiler büyük zulümler gördükleri sırada Müslümanlar Suriye, Filistin ve Endülüs'ü fetih hareketlerine başlamışlardı. Bu fetihlerden dolayı o bölgelerdeki Yahudiler zulümlerden kurtuldular. Yahudiler özellikle Avrupa ve Rusya'da zulme uğramaya devam ettiler. Bu zulümler Avrupa'da krallıklar ve Papa'nın ülkeler üzerindeki hâkimiyeti yıkılana kadar devam etti. Ancak örgütlü masonlar Avrupa'da, Rusya'da ve Osmanlı devletinde darbelere başvurmaktan geri durmadılar. Rusya'da meydana gelen Bolşevik ihtilalinde masonların parmağı olduğu gibi İspanya'daki darbeye de masonların parmağı bulunmaktadır. Hatta Yahudileri Rus zulmünden kurtaran Osmanlı devletindeki 31 Mart darbesi de Yahudi ve masonların teşkilatlı çalışmalarının bir ürünüdür. Masonlar, Mescid-i Aksa'da Yahudilerin saltanatını kurmak istediklerinden Osmanlı saltanatında değişiklik istemişlerdir. Zira Osmanlı sultanı 2. Abdulhamid, masonlara Mescid-i Aksa bölgesinden toprak vermeyince düşmanlıklarını artırdılar. O bölgeden alabildikleri topraklar rüşvet ile alınan topraklardı. Masonların para ve faizi kullandıklarını tespit eden Reşîd Rızâ, onların paraları sayesinde Fransa hükümetini oyuncak haline

¹¹² Karaman - Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 68.

¹¹³ Muammer Esen, *Efganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 101.

¹¹⁴ Karaman - Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 68-70.

getirdiklerini söyler. Fransa'daki kilise otoritesinin yıkılmasının sebebini masonlarda gören Reşîd Rızâ, masonların bütün dinî yapılara düşmanlık gösterdiğini ifade eder. Masonların en büyük fitnelerinin Kudüs ve Mescid-i Aksa üzerine olduğuna dikkat çeken Reşîd Rızâ, Mescid-i Aksa'yı yıkarak Süleyman Mabedini inşa etmek isteyen Yahudilere karşı dikkatli olunması gerektiğini tavsiye eder.¹¹⁵ *Menâr* tefsirindeki bu açıklamalar, Muhammed Abduh'un öğrencisi Reşîd Rızâ'nın masonlara ve Yahudilere karşı tavrının net olduğunu göstermektedir. Reşîd Rızâ, Yahudi ve masonların Müslümanlar için büyük tehdit olduğunu açıkça ifade etmektedir. Muhammed Abduh'u masonlukla suçlayan çevrelerin bu ifadeleri dikkate almasında fayda görülmektedir.

Abduh'un Mısır'da siyasî yazılar yazdığı dönemde Efganî ile beraber hareket ettiği görülmektedir. Efganî'nin İttihad-ı İslâm yanlısı fikriyatının Mısır ayağını Abduh temsil etmiştir. 1879 yılında Efganî, Mısır'dan sürgün edilmiş, Abduh ise Daru'l Ulûmdaki eğitimlik görevinden alınmıştır. Kendi köyü Mahalletün Nasr'da mecburi ikamete tabi tutulması zamanın yöneticilerini rahatsız ettiğinin işareti olarak kabul edilmektedir.¹¹⁶ Muhammed Abduh, bu dönemlerde bazı yöneticiler tarafından cezalandırılırken bazen de mühim görevlere getirilmiştir. 1881 yılından itibaren Efganî'nin yönlendirmesiyle politik yazılarına hız vermiştir. Mısır halkında vatan bilinci oluşturmak Abduh'un önemli amaçlarından biriydi. Politik olarak sadece yazı yazmakla kalmamış, 1882 yılında Urabi Paşa ayaklanmasına katıldığından dolayı İngilizler tarafından Beyrut'a sürgüne gönderilmiştir. Urabi ayaklanmasının sözcülüğünü yapacak kadar ileri giden Abduh, Mısır halkının özgürlüğünü kazanması için tüm kalbiyle bu isyanı desteklemiştir.¹¹⁷ Abduh, 1883 yılında Efganî'nin davetine uyarak Paris'e gitmiştir. Abduh, Paris'te Efganî ile birlikte *Urvetu'l Vuska* dergisini yayınlamaya başlamışlardır. Derginin başyazarı olan Abduh, cemiyetin de Efganî'den sonra en yetkili yöneticisi olmuştur. Bu derginin adı Efganî ile beraber kurdukları gizli örgütün de adıdır.¹¹⁸ Abduh, teşkilatın üyeleriyle gizlice buluşmalar gerçekleştirmiş ve Efganî'nin mesajlarını taşımıştır. Derginin Müslüman halkları emperyalistlere karşı uyarması üzerine, İngiliz ve Fransızlar dergiyi yasaklamışlardır. Dergi, Mısır ve Hindistan'a sokulmamıştır. Dergideki düşünceler, Efganî'ye ait olmakla beraber kaleme

¹¹⁵Muhammed Abduh - Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Hakîm*, ed. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 5/113.

¹¹⁶ Muhammed Ammara, *el-E'malü'l-Kamile* (Beyrut: Darü's Şuruk, 1993), 1/27.

¹¹⁷ Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, 291.

¹¹⁸ Cemaleddin Efganî - Muhammed Abduh, *Urvetu'l Vuska* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 22.

alan ve yayınlayan Abduh'tur. Derginin ücretsiz dağıtılması bazı spekülasyonlara yol açmıştır.¹¹⁹

1885 yılında önce Tunus'a daha sonra Lübnan'a dönen Abduh, politik çalışmalardan istediğini bulamamanın etkisiyle ilmî faaliyetlerine ağırlık vermeye başlamıştır. Evinde âlim ve entelektüel kesime, camide ise halka tefsir derslerine yönelmiştir. Beyrut'taki faaliyetlerinde farklı dinlerden insanlarla da bir araya gelen Abduh, üç semavi dinin müntesiplerini yakınlaştırmak için bir dernek kurmuştur.¹²⁰ Bu dernek yoluyla toplumda yaşayan farklı dinlere mensup kişiler arasında beraberliği sağlamaya çalışmıştır. Bu çalışmaları takip eden Sultan Abdulhamid, Abduh'un Beyrut'tan gönderilmesini İngilizlerden talep etmiştir.¹²¹ Müslümanların gayr-i müslimlerle evlenebileceğini onların kestiklerinin yenebileceğini dile getirmiştir.¹²² İngiliz Pastör'e mektup yazan Abduh, şunları ifade etmiştir:

*“İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik birbiriyle uyum halinde olan üç dindir. İnsanlar arasında olgun bilginin parlayacağı ve cehalet karanlıklarının yok olacağı günün yakın olduğunu görüyorum. İşte o zaman büyük din birbirlerini takdir edeceklerdir.”*¹²³

Abduh'un mason derneğine üyeliği ve dinler arası diyalog faaliyetlerine katılması, yakınları ve muhalifleri tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmaya neden olmuştur. Öğrencileri onun Müslümanların faydası için bu yollara başvurduğu şeklinde savunma yaparken onu “reformist” diye etiketleyenler Abduh'un bu ilişkilerinin “şüpheli” olduğu şeklinde propaganda yapmışlardır. Abduh'un Mısır'a dönünce *“İngilizlerden Müslümanların lehine olan konularda faydalanılabilir”* şeklindeki fetvası da aleyhinde kullanılmıştır.¹²⁴

Abduh'un Beyrut sürgünü 3 yıl olmasına rağmen 6 yıl kalmıştır. Onu sürgüne gönderen Mısır Hidivi Tevfik ile arası kötü olan Abduh, Hidiv için *“dışı Mısırlı içi İngiliz”* demiştir. Bu sebeple Hidiv ile Abduh'un arası düzelmemiştir. Abduh'un çevresinin Mısır'daki İngiliz komiseri Lord Cromer'e ricada bulunmaları üzerine Lord

¹¹⁹ M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, Dergah yy., İstanbul, 1998, 52.; Karaman - Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 75-76.

¹²⁰ Şerif Mian Muhammed, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 4/92.

¹²¹ Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 291.

¹²² Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1986), 205.

¹²³ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, 53.

¹²⁴ Osman Kesioğlu, “Muhammed Abduh”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1-4 (01 Temmuz 1970), 109-136.

Cromer, Hidiv'den Abduh'u affetmesini istemiştir. Hidiv'in affıyla Mısır'a gelen Abduh, siyaseti bırakarak ilimle meşguliyetini artırmıştır. Ezher'de ve devletin çeşitli birimlerinde önemli görevler üstlenen Abduh, İngiliz Lord ile arasını düzeltme yoluna gitmiştir. Bu şekilde Hindistan'daki Seyyid Ahmet Han gibi İngilizlerle karşılıklı çıkar üzerine bir yol tercih etmiştir. Ancak Abduh, Ahmed Han gibi tefsirle işe başlamak yerine İslâmî eserlerin yeniden değerlendirilmesine kelâm ilmi ile başlamıştır. *Tevhid Risalesi* bu amaçla yazılmış bir kitaptır.¹²⁵ Mısır yönetimi tamamen İngilizlerin kontrolünde olduğundan, eğitim ile ilgili raporunu Lord Cromer'e iletmiştir. Lord Cromer'le yakınlığını geliştiren Abduh, Hidiv Abbas'ın onu görevden almasından bu yakınlık sayesinde kurtulmuştur. Abduh, 1899 yılında Mısır müftüsü olarak Ezher'i ıslah çalışmalarına yönelmiştir.¹²⁶ Fennî dersleri programa alan Abduh, dersler ve sınavlarla ilgili yeni metotlar geliştirmiş, Ezherlilere maaş bağlamıştır. Giriştiği ıslahat hareketinden rahatsız olanlar "Transival Fetvası"nı kullanarak Abduh'a karşı saldırılara başlamıştır. Güney Afrika'nın Transival Bölgesinde yaşayan Müslümanlar, Abduh'tan üç sorunun cevabını istemişlerdir. Bu sorular hayvanın başına vurmak sûretiyle mukavemeti azaldıktan sonra ölmeden boğazlanan hayvanın etinin yenmesinin uygunluğu, başka bir mezhebe uymanın imkânı ve şapka giymenin cevazı idi. Abduh'un bu sorulara olumlu cevaplar vermesi büyük tepkilere neden olmuştur.¹²⁷

1900 yılında Fransa'nın Dışişleri Bakanı Gabriel Hanotoux, İslâm'a kader üzerinden eleştiriler getirmiştir. İslâm'ın kaderci bir anlayışa sahip olduğunu iddia eden Hanoto'ya karşı Abduh, 6 makale ile cevap vermiştir. Kur'an'da 64 âyetin insanın özgür iradesine vurgu olduğunu belirten Abduh'un makaleleri, M. Âkif Ersoy (ö. 1936) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Abduh, 44 yaşında Mısır'da kadılık görevine başlamıştır. Mısır kanunlarındaki bazı hükümlerin kaynağını araştırırken Fransızca öğrenmenin gerekliliğine kanaat getirerek Fransızca'yı öğrenmiştir. Abduh, 1901 yılında İstanbul'da Sultan Abdülhamid'i ziyaret etmiş güzel bir şekilde karşılanmıştır. Ancak din adamlarına yönelik sert eleştirileri yüzünden İstanbul'dan istediği şekilde ayrılamamıştır. Şeyhul İslâm ile konuşmasında din adamlarına yönelttiği eleştiriler gazetelerde tepki alınca Avrupa'ya geçen Abduh, Fransa'da Gustave Le Bone ile

¹²⁵ J. M. S. Baljon - Çev. Şaban Ali Düzgün, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2000), 16-17.

¹²⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi-2*, 409.

¹²⁷ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 102-103.

görüşür. (İrkçi fikirleri ile dikkat çeken bu filozof medeniyet gelişiminin akıl yürütme gücünden yoksun kitleler tarafından değil entelektüeller tarafından meydana getirildiğini iddia eder. Ayrıca akıl yürütme yeteneğinin beyazlarda daha gelişkin olduğu bir ırkçı anlayışı savunmuştur. Ancak Arap medeniyeti adlı kitabı Abdülhamid tarafından çevrilmiş bu kitabında Müslümanlara övgülere yer vermiştir.) Avrupa’da tarih, tarih felsefesi, sosyoloji ve eğitim bilimleri ile alakalı kitaplar okumuştur. Batılıların İslâm hakkındaki kanaatlerini öğrenen Abduh, Rousseau, Tolstoy ve Renan’ın eserlerini inceler. Filozof Spencer (evrim teorisini savunan görüşleri ile bilinir. Ayrıca evrim sadece canlılarda değil uygarlık anlayışında da geçerlidir.) ile görüşen Abduh, Spencer’in eğitim ile ilgili eserini Arapça’ya çevirmiştir.¹²⁸ Muhammed Abduh, dönüş yolunda Cezayir’e sonra Tunus’a uğramıştır. 1905 yılında yakalandığı hastalık nedeniyle vefat etmiştir.¹²⁹

1.7.2. Muhammed Abduh’un Din Tanımı

Muhammed Abduh, Batı’nın din üzerine olan saldırılarının yoğunlukta yaşadığı bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle Batılıların dinle ilgili kavramlarına karşı savunma pozisyonu almıştır. Abduh, âyetleri de tefsir ederken yaşadığı çağdaki sorunlardan hareket etmeyi bir metot olarak benimsemiştir.

Abduh, bazı âyet yorumlarında dinin tanımıyla alakalı yorumlarda bulunmuştur. Yorumladığı âyetlerin birinde Allah şöyle buyurmaktadır:

*“İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi. Kendilerine apaçık âyetler geldikten sonra o konuda ancak; kitap verilenler, aralarındaki kıskançlık yüzünden anlaşmazlığa düştüler. Bunun üzerine Allah iman edenleri, kendi izniyle, onların hakkında ayrılığa düştükleri gerçeğe iletti. Allah, dilediğini doğru yola iletir.”*¹³⁰

Bu âyetin tefsirinde Abduh’a göre, insanlar nasıl ki sanat alanında veya diğer beşeri durumlarda bugün geldikleri noktaya birden bire gelmemişlerse aynen öyle de dini anlamaya hazır hale gelme konusunda bazı aşamalar takip edilmiştir. İnsanlar nasıl

¹²⁸ Karaman - Rızâ, *Gerçek İslâm’da Birlik*, 67.

¹²⁹ Kesioğlu, Osman, *Muhammed Abduh*, AÜİF, 18, 114-115.

¹³⁰ el-Bakara 2/213.

ki bazı konularda tıpkı çocuğun gelişmesi gibi aşamalar kaydetmişse din konusunda da benzer aşamalar kaydetmiştir. İnsanlık önceleri demiri, bakırı kullanmayı bilmiyordu. Ancak daha sonraları aşama kaydederek demiri, bakırı kullanarak savunma tekniklerini geliştirdi. Yazı noktasında da çivi yazısından bugünlere gelindi. Bütün bunlar göstermektedir ki Allah'ın toplumla ilgili kanunu, toplumun bireyleri ile de onu zayıflıktan kuvvetliliğe, eksiklikten kemale doğru ilerleme şeklindeki kanunun aynısıdır. Toplum dinî konularda önceleri sadece mahsusat (duyular) ile ilgilenecek durumdaydı. Daha sonra bundan kurtuldular. Ancak bu gelinen aşama, vehim aşaması idi. Ölüm olayı, gök gürültüsü gibi anlam veremedikleri olaylar toplumlar tarafından anlaşılamayınca korkmaya başladılar. Gök gürültüsü, şimşek, şiddetli yağmur gibi olaylar karşısında birçok hayvan, bitki ve yıldızlar ile ilgili vehimlere kapıldılar. Yaşadıkları korku ve ümit onlara yapılan ibadetin başlangıcını oluşturdu. Ancak yaşadıkları tecrübeler onların bu vehimlerinde hatalı olduğunu ortaya koydu. Yaşanılan bu aşamalar insanlığı peygamberlik ve onu kabule hazır hale gelme aşamasına getirdi. Zira peygamberlik kurumu, bir toplum için insan vücudundaki baş kadar önemli ve değerlidir. Allah, hazır hale gelen toplulukları diğer topluluklara imam kıldı. Zira sünnetullah böyle işliyordu.¹³¹ Abduh bu görüşlerini Ebu Müslim el-İsfahanî ile Kadı Ebu Bekr'e dayandırdığını iddia etse de din sosyologlarının dinin ortaya çıkışına dair bazı iddiaları ile bu görüşler arasında benzerlikler mevcuttur. Max Müller'in (öl. 1823-1900) dinin kaynağını insanın tabiat olayları karşısındaki korkusuna dayandırdığı fikri ile Abduh'un gök gürültüsü, şimşek ve şiddetli yağmur yağınca insanların korkarak bunları kendilerine gönderenlerin hayaletler olduğu tasavvuru sonucu vehme kapılmaları fikri arasında benzerlik söz konusudur.¹³²

Yine Abduh, Nisâ sûresi onüçüncü âyetin tefsirinde dinin ve vahyin gerekliliğine dair gerekçeler ileri sürer. *"Kim Allah'a ve Peygamber'ine itaat ederse Allah onu, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır."*¹³³ Bu âyetin tefsirinde peygambere itaatin Allah'a itaat demek olduğunu belirten Abduh, peygamberimizin insanlığın dünya ve ahiret saadetini kazanmak için çalıştığını belirtir. Peygamber, bunu yaparken de ilahi vahyin öğretilerine başvurur. Çünkü insanın fitratında onu doğru yola ulaştıran dört önemli etken vardır. Bunlar, beş duyu organı, vicdan, akıl ve dindir. Ancak insanlık

¹³¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 2/398-403.

¹³² Günay Tümer vd., *Dinler Tarihi* (İstanbul: Berikan Yayınevi, 2009), 22.; Günay, *Din Sosyolojisi*, 192.

¹³³ en-Nisâ 4/13.

tarihi boyunca aklın ve ilmin vahye (dine) ihtiyaç duymayacağını belirtenler var olmuştur. Yine bazı insanlar, Allah'a inandıklarını ancak vahye ihtiyaç duymadıklarını ifade etmişlerdir. Fakat Abduh, insan aklının tek başına hakikati bulma, hidâyette yol almaya güç yetiremeyeceğini savunur. İnsan akli tek başına dinin yardımı olmaksızın herhangi bir topluluğu ilerletmeye güç yetiremez. Abduh, bu fikirlerine bazı insanların itiraz ettiklerini belirtir. Bu itirazların temelinde dinsiz oldukları halde kültürel ve ahlâki olarak ilerlemiş toplumların mevcudiyetidir. Abduh, bu itiraza putperest ve dinsiz toplumların temelinde bile dinin varolduğunu söyleyerek cevap verir. Abduh'a göre, tarihte varolmuş bütün medeniyetlerin temelinde din mevcuttur. Eski Mısır, Yunanlılar ve Keldaniler bile bu hükmün dışında değildir. Abduh bu iddiasına şu âyeti delil olarak zikreder. *“Şüphesiz Biz seni, müjdeci ve uyarıcı olarak, gerçekle gönderdik. Geçmiş her ümmet içinde de mutlaka bir uyarıcı bulunagelmıştır.”*¹³⁴ Bu âyet, bütün toplumlara peygamber gönderildiğinin delilidir. Putperest toplumlarda bile peygamberliğin izleri mevcuttur. Zira medeniyetin varolması dine bağlıdır. Maddi anlamda ilerlemelerin kökeninde dinin varlığı söz konusudur. Abduh, bu konudaki görüşlerinin detaylandırmasını ise Herbert Spencer'a (öl. 1903) bırakır. Spencer'a göre toplumların medeniyetlerinin belkemiği ve faziletlerinin temeli dine dayanmaktadır. Ancak bazı bilginler bunları din esasından uzaklaştırmak, bilim ve akıl esasına dayandırmak istemektedirler. Bu tür fikirlerin yaygın olduğu toplumlarda bir kaosa sürüklenmek kaçınılmazdır. Reşîd Rızâ, Spencer'in Abduh'la bir görüşmesindeki bazı mesajlarını nakleder. Spencer, Abduh'a son yıllarda İngiliz toplumunda maddiyata yönelişin arttığını ifade eder. Bundan dolayı da fazilet duygularında bir zafiyet meydana gelmiştir. İngilizler medeniyetçe ilerlemesi en sağlam, en güçlü toplum olarak bu özelliklerini dindarlıklarından almaktadırlar. Spencer da Abduh gibi dinin medeniyetlerin esası olduğuna vurgu yapar. Avrupa'nın son demlerde İncil ve Hristiyanlığa karşı mesafeli yaklaşımını eleştiren Spencer, İncil'deki manevi ahlâkın Avrupa'dan tümden silinmesi durumunda toplumlarda ahlâk ve fazilet namına hiçbir şeyin kalmayacağını söyler. Bu durumda medeniyetin çökmesi muhakkaktır. Abduh, dinin toplumların yaşamından uzaklaşması durumunda çöküşlerinin sosyolojik bir kanun olduğuna işaret eder. Abduh, ikinci bir cevap olarak inkârcı bir kimsenin ahlâken ve edeben iyi olmasının dinden tamamen uzak kalması ile açıklanamayacağını iddia

¹³⁴ el-Fatır 35/24.

eder. Çünkü Abduh'a göre toplumlar, çocuklarını ahlâki kurallar ile eğitirler. Bundan dolayı bu kimselerin küçükken dinî bir eğitimden geçmeleri olasıdır. Toplumların bazı öncü şahsiyetlerinin dinsiz olsalar bile çocukken din eğitimi aldıklarını iddia eden Abduh, örnek vermekten ise kaçınır. Bu kimselere dinsizliğin sonraki yaşlarda aldıkları felsefî eğitimin sebep olduğunu belirtir. Felsefenin dinî inançları değiştiren yönünün olabileceğine dikkat çeken Abduh, felsefenin ise tümünden insandaki adabı, faziletleri ve dinî duyguları yok eden bir yapısının olmadığını savunur. Abduh, son olarak toplumlarda dinin hükümlerinin uygulanmasının o toplumlarda emniyet tedbirlerine başvuruyu azaltacağını, çünkü dünya ve ahiret saadeti için en büyük gerekliliğin, Allah ve peygamberinin getirdiği kurallara uymak olduğunu söyler.¹³⁵

1.8. Reşîd Rızâ'nın Hayatı

Muhammed Abduh'un takipçisi ve öğrencisi Seyyid Reşîd Rızâ, 18 Ekim 1865 yılında bugünkü Lübnan sınırları içinde yer alan Kalamun kasabasında dünyaya geldi.¹³⁶ İlk eğitimini babasından ve kasabasındaki okuldan aldı. Babası, Kalamun'da cami imamı ve saygın bir âlimdi. Buradaki ilk eğitiminde Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek hafız oldu.¹³⁷ 1865'te Rüşdiye Mektebine kaydoldu. Bu okulda Arapça, sarf, nahiv, hesap, coğrafya, akaid ve fıkıh dersleri aldı. Özellikle Gazzali'nin *İhya* adlı eserinden etkilendi. Reşîd Rızâ, kahve gibi insanların toplandıkları yerlerde onları İslâm'ı yaşamaya, namaza davet etti. Kahvelerde nargile içen, boş işlerle uğraşan çok sayıda kişinin tevbe ederek ders halkalarına katılımını sağladı.¹³⁸ Efganî ve Abduh'un çıkardığı dergi hayatının dönüm noktası sayılır. Abduh'un Lübnan'a sürgün edilmesi onunla tanışmasına vesile olur. Abduh'un ıslahat düşüncesinden etkilenecek sıkı bir takipçisi haline gelir.¹³⁹ Abduh ile sıkı diyalogun ve derslerin akabinde Abduh'un fikirlerinin yorumlayıcısı haline gelen Rızâ, insanlara Abduh'un fikirlerini yorumlama işini gönüllü olarak üstlenir.¹⁴⁰

¹³⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 4/351-352.

¹³⁶ Fadl, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî asrî'l-hadis*, 2/89. Edisyon, *İslâmi Mücadelede Öncü Şahsiyetler* (Ekin Yayınları, 2012), 178.

¹³⁷ Muhammed Reşîd Rızâ vd., *Mecelletü'l Menâr* (Beyrut-Lübnan: Şamile, 1431), 1.

¹³⁸ Rızâ vd., *Mecelletü'l Menâr*, 1.

¹³⁹ M. Sait Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/14-15.

¹⁴⁰ Özdemir, Ahmet, *Tefsîrû'l Menâr'ın Had Cezalarına Yaklaşımı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2012, 40.

Reşîd Rızâ, 15 Mart 1898’de *el-Menâr* dergisinin ilk sayısını çıkarmaya başlar. Bu dergi, bazen Abduh’un kendisi tarafından yazılan yazılara yer verir. Başlangıçta haftalık olan bu dergi, daha sonra aylık halinde çıkmaya başlar. Reşîd Rızâ, bu dergide İslâm dünyasındaki haberleri, kendi İslâmî düşüncelerini ve Kur’an tefsiriyle alakalı Abduh’tan da aldığı değerlendirmelerini aktarır.¹⁴¹

Muhammed Abduh döneminde hocasının da telkin ve uyarılarıyla siyasetten çok ilmi ve ahlâkî konular üzerine çalışmalar yapan Rızâ, Abduh’un vefatı üzerine siyasî meseleler üzerine yoğunlaşır. 1908’de Suriye’yi, 1909’da İstanbul’u, 1912’de Hindistan’ı ziyaret eder. Buralarda siyasî görüşmelerde bulunur. Hindistan dönüşü Mısır’da kurduğu okul, İngilizler tarafından kapatılır. Suriye’nin Fransızlar tarafından işgaline karşı etkinliklerde bulunur. 1925’te Suud öncülüğünde gerçekleşen Hilafet Konferansına katılır. 1931 yılında Filistin’de birtakım siyasî görüşmeler gerçekleştiren Reşîd Rızâ, *el-Menâr* dergisinin yayınlarının aksamaması için çaba içinde bulunur. Bu görüşmeler ve ziyaretler Reşîd Rızâ’nın İslâm dünyasında tanındığının göstergelerinden sayılır.¹⁴²

Suud ailesiyle de yakın ilişkiler içinde olan Reşîd Rızâ, Abdulaziz bin Suud’un Suud krallığını tesis etmesi ve aynı zamanda Vahhabilik mezhebini yayması üzerine yazdığı *el-vehhâbiyyun ve’l Hicaz* adlı eserinde Suudileri överek onların yanında Şerif Hüseyin’e karşı cephe alır.¹⁴³ Reşîd Rızâ, 1935 yılında Abdulaziz ile görüşmek için giderken yolda vefat eder.¹⁴⁴

Geride birçok eser bırakan müellifimizin tefsir alanındaki en önemli çalışması, *Tefsîrû’l Kur’ani’l-Hâkim* adlı 12 ciltten oluşan eserdir. Muhammed Abduh’un *Menâr* dergisinde yayımlanan tefsir dersi notları, onun vefatından sonra Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınmıştır. Nisâ sûresinin 125. âyetine kadar Abduh’un görüşlerinden derlenen bu eser, Yusuf sûresinin sonuna kadar ise Reşîd Rızâ tarafından yazılmıştır.¹⁴⁵

¹⁴¹ Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara : Ankara Okulu, 2005), 255.;Gautier Herald A. Juynboll, *Modern Mısır’da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 31.

¹⁴² Özdemir, Ahmet, *Tefsirü’l Menâr’ın Had Cezalarına Yaklaşımı*, 43.

¹⁴³ Mustafa Öztürk, “Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı”, *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* II/4, Çağdaş İslâm Düşüncesi (2012), 11-53.

¹⁴⁴ Özervarlı, “*Reşîd Rızâ*”, 35/16.

¹⁴⁵ Özervarlı, “*Reşîd Rızâ*”, 35/17.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi-2*, 411.

1.8.1. Reşîd Rızâ'nın Siyasî Düşünceleri

Reşîd Rızâ, *Menâr* tefsirinde yer yer siyasî düşüncelerini, siyasete bakışını yansıtan açıklamalara yer verir. Yunus sûresinin ikinci ayetinin tefsirinde Kur'an'ın sosyal, siyasî ve insani ıslaha dair değerlendirmelerini bir başlık altında ortaya koyar. İslâm geldiğinde insanların muhtelif din, renk, nesep ve ırklar halinde yaşadıklarını belirten Reşîd Rızâ, İslâm'ın onları tek bir çatı altında toplanmaya davet ettiğini belirtir. Bugün de insanlar ihtilaf ve dağınıklık içindedir. İslah projesinin amacı insanlığı tek din, tek bir şariat, tek bir hükümet ve bir dil etrafında birleşmeye çağırmaktır. İnsani ve İslâmî birliğin birinci esası, ümmetin birliğidir. Her peygamberin bir ümmeti vardı. Ancak Hz. Peygamberin ümmeti bütün insanlık olduğundan bütün insanların tek bir ümmet altında toplanması, ıslah projesinin ilk adımıdır. Ümmet birliği ve insani birlik akabinde bütün insanların zengin-fakir, kral-halk ayrımı yapmadan eşitliğe dayalı bir kanun birliği gerçekleştirilmelidir. Reşîd Rızâ'nın ıslah projesinde dine inanan insanlar arasında manevî bir kardeşliğin tesisi önemlidir. Müslümanlar zengin-fakir, kral-halk ayrımı gözetmeden namaz ibadetinde ve hacda eşit bir şekilde beraberce ibadet etmeye devam etmektedirler. Oysaki Hristiyanlıkta bunu görmek mümkün değildir. Reşîd Rızâ'nın ıslah projesinin bir ayağı da devletlerarası diplomasi birliğinin sağlanmasıdır. İslâm hâkimiyetini kabul eden bütün ülkelerin halklarının eşit haklara sahip olması gereklidir. Ancak Hicaz toprakları bu hükmün dışındadır. Çünkü Mekke ve Medine, İslâm'ın mabetleri hükmündedir. İslâm'da her dinin mensuplarının mabet dokunulmazlığı mevcuttur. Hicaz toprakları da İslâm'ın mabedi kabul edildiğinden buralar sadece Müslümanlara hastır. Başkalarının girmesine müsaade edilmez. Reşîd Rızâ'nın ıslah projesinin belki de en tartışmalı konusu dil birliğidir. İnsanlar arasında kardeşliğin tesisini dil şartına bağlayan Rızâ, bu sayede birliğin mümkün olduğunu iddia eder. Müminler inanç sebebiyle inandıkları dinin dili olan Arapça'yı öğrenmek zorundadırlar. Zira Kur'an ve sünnetin dili Arapça'dır. Gayrimüslimler de İslâm'ın hükmüne boyun eğdikleri için şariatın dilini öğrenmek zorundadırlar. Reşîd Rızâ, Arapça'nın bütün insanlar tarafından öğrenilmesini şart koşturmaktadır. İslâm'da Arapça öğrenmenin Resûlullah, Raşid Halifeler ile Emevi, Abbasi döneminde de zorunlu olduğunu iddia eden Reşîd Rızâ, Şafi'nin (öl. 204/820) *er-Risale* eserinde Arapça'yı zorunlu kıldığını ifade eder. Ancak İslâm'ın hâkimiyetinin azalmasıyla bu durumun zayıfladığını iddia eder. Dil birliğini ıslah projesinin önemli ayaklarından biri gören

Reşîd Rızâ, kendisini eleştirenleri zayıf görüşlü ve hasta fikirli şeklinde tenkit eder. Dil birliğine daveti İslâm'ın ana daveti gibi gören Reşîd Rızâ, İslâm'ın ilk başlardaki yönetiminin adil yönetim olmasından dolayı hızlı yayıldığını, Atlas Okyanusundan Hint Okyanusuna kadar ilerlediğini ancak daha sonra ortaya çıkan kralların bid'at, hurafe ve zulümleri yüzünden İslâm'a girişin yavaşladığını belirtir. Ona göre İslâm'a bid'at, hurafe ve zulüm sokanlar yüzünden Arapça da bütün kavimlerin ortak dili olma şansını yitirmiştir.¹⁴⁶

Reşîd Rızâ'nın düşünsel çalışmalarında hilafet de önemli bir yer tutmaktadır. Yaşadığı çağda hilafetin ilgası, Müslümanların parçalanmışlığı, emperyalistlerin İslâm dünyasını talan etmeleri onun hilafet eksenli düşüncelerinde etkili olmuştur. Reşîd Rızâ, yaşadığı dönemin siyasî olaylarının da etkisiyle fikri kanaatlerinde ve siyasî eğilimlerinde değişimler yaşamıştır. İlk zamanlar Osmanlı Hilafetinin ve Sultan Abdülhamid'in hilafetinin Müslümanlar için önemine işaret ederken daha sonra Osmanlı Hilafetinin Müslümanları oyalayan bir kurum haline geldiğini ifade eder. İngilizlerin hilafet aleyhine yaptıkları çalışmalar, onu Osmanlı Hilafeti etrafında kenetlenme düşüncesine sevk ederken, dönemin ittihatçıların uygulamaları ise onu Osmanlı'dan ve hilafet anlayışından uzaklaştırmıştır. Özellikle Birinci Dünya Savaşı'nda Ahmet Cemal Paşa'nın Arap subaylarından on kişiyi Beyrut ve Şam'da idam etmesi hem Arap mahallesinde hemde Reşîd Rızâ'da sükûtu hayale sebep olmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında Mustafa Kemal ile alakalı olumlu yazılar yazan Rızâ, Müslüman Türkleri hilafeti diriltme konusunda teşvik edici yazılar kaleme almıştır. Ancak Mustafa Kemal'in hilafet ve saltanatı kaldırarak batı yanlısı bir politika takip etmesi onu tekrar hayal kırıklığına uğratmış ve "*el-Hilafe*" kitabını yazmasına sebep olmuştur. Bu sıralarda Mısır'da Ali Abdurrazık (öl. 1966)'ın hilafetin dinî bir kurum olmadığına dair çıkışı da Reşîd Rızâ'nın hilafet kurumunun gerekliliğine dair fikirlerini pekiştirmesine sebep olmuştur. Reşîd Rızâ, gerek Hilafet kitabında gerekse *Menâr* tefsirinde İslâm'ın siyasî düşüncesine dair teorilerini açıklamıştır. Hilafet için Türklerin, Arapların ve Kürtlerin Musul merkezli bir devlet kurma önerisi onun hilafete dair somut önerilerinden biri sayılmaktadır. Hilafet tartışmaları sürerken İslâm dünyasında Yemen, Suriye ve Hicaz'da hilafet ilanı girişimleri olmuş; Reşîd Rızâ, Şerif Hüseyin'e karşı, Abdulaziz bin Suud'u desteklemiştir. Abdulaziz bin Suud'un halk

¹⁴⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 11/225-230.

tarafından sevildiğini, Yemenli yönetici Yahya'nın ise halkını korkuttuğunu belirten Reşîd Rızâ, Şerif Hüseyin'i ise İngilizler için çalışmakla suçlamıştır. Bu düşünceler Reşîd Rızâ'nın Suudlar ile beraber çalışmasına sebep olmuştur.¹⁴⁷ Yaşadığı bu süreçler içinde Reşîd Rızâ, İttihad-ı İslâm fikriyatını savunmuş Müslümanların birlik beraberlik olmaları durumunda kurtulacakları düşüncesini yaymaya çalışmıştır. Bu minvalde hocası Abduh'tan farklı olarak Selefî bir çizgide İslâm devleti fikrini ortaya atmıştır.¹⁴⁸

Reşîd Rızâ'nın tartışılan düşüncelerinden biri de dinler arası diyalog meselesine yaklaşımıdır. Maide sûresinin tefsirini yaparken gayrimüslimlerle dünyevî maslahatlar sebebiyle karşılıklı yardımlaşmanın mümkün olduğunu söyler. Müslümanlar, Müslüman olmayanlar ile dostane ilişkiler kurabilir hatta ittifaklar oluşturabilirler. Reşîd Rızâ'nın burdaki diyalogu, dinler arasında olmayıp dindarlar arasındaki diyaloga dönüktür.¹⁴⁹

1.8.2. Reşîd Rızâ'nın Dinî Konulardaki Mülâhazaları

Reşîd Rızâ'nın İslâmî konulardaki bazı görüşleri tartışmaya neden olmuştur. Bazı çevrelerce modernist olarak nitelendirilirken bazı çevrelerce de selefî olduğu iddia edilmiştir. Reşîd Rızâ'nın hocası Abduh ve İbn Kayyim el-Cevziyye'yi takip ederek krediyi caiz görmesi, ribâyı hizmetin karşılığı bir ücret sayması, müzik ve resim yapmanın caiz olduğuna dair görüşü eleştirilen konulardandır.¹⁵⁰ Reşîd Rızâ, müzikle alakalı olarak Zebur'un sonunda 150. mezmur'da geçen "*def ve raksla onu tesbih edin.*" ifadesinin Ehl-i kitap için olduğunu, bizim şeriatimizde müziğin bid'at olduğunu belirtir. Yalnız buradaki bid'at meselesi, tasavvuf erbabının zikir meclislerindeki çalgılı, danslı zikir geleneğidir. Reşîd Rızâ, tasavvuftaki bu anlayışları sapma olarak gördüğü gibi tefsirinde tenkit eder.¹⁵¹ Reşîd Rızâ'nın bu konulardaki farklı düşünceleri Mısırlıların modernliğe karşı tavırlarını değiştirmekte çok etkili bir rol oynamıştır.¹⁵²

Reşîd Rızâ, batılılara İslâm'ın davet edilmesi konusunda projeler yapmayı hedeflemiştir. Batılılardan eğitilmiş ve özgür düşünceli bireylerin günden güne İslâm'a yaklaşıtlarını bundan dolayı da en kısa zamanda İslâm'ı, Avrupa ve Amerika'da tebliğ

¹⁴⁷ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Hüseyin Yılmaz - Latif Boyacı (İnsan Yayınları, 1994), 308.

¹⁴⁸ Reşîd Rızâ, *Hilafet En Büyük Önderlik*, çev. Mehmet Çelen (Mana Yayınları, 2020).

¹⁴⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 6/565.

¹⁵⁰ Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya Keskin (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 149.

¹⁵¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 12/13-14.

¹⁵² İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, 149.

edecek bir cemiyet kurulmasının önemli olduğunu ifade etmiştir. Reşîd Rızâ, batılılara davet işini önemseydiğinden davet cemiyetinin kuruluşuna yıllarını verir. Ancak yabancı güçler, bakanlığa baskı yaparak yardımların kesilmesine neden olur. Özellikle zengin Müslümanların yardım etmemesinden yakınan Reşîd Rızâ, bugün yine bir umudun belirdiğini İslâm'ın beşiğinden bu dini ihya için bir ışık göründüğünü açıklar. İsim vermese de Suudi ile geliştirdiği ilişkilere binaen bu açıklamaları yapması muhtemeldir.¹⁵³

Reşîd Rızâ, içinde yaşadığı çağın siyasî durumları ile alakalı açıklamalarda da bulunur. Çağdaş medeni dünyanın iki kutuplu dünya halindeki çekişmesinin insanlığa huzur vermeyeceğini söyleyen Reşîd Rızâ, kurtuluşun yegâne yolunun İslâm olduğunu belirtir. Dünyanın içine düştüğü maddi bozulma, dinî ve ahlâki yozlaşma, komünizm ve kapitalizm çatışması ancak denge dini İslâm'la ortadan kalkabilir.¹⁵⁴

Reşîd Rızâ, tefsirinde sürekli hurafe ve bid'atlere karşı uyarılarda bulunur.¹⁵⁵ Özellikle tarikatların kötü yönetildiği, içlerinde hurafe ve bid'atlerin çok yaygın olduğunu söyler. Ona göre, Mısır âlimleri içinde muhaddis denecek bir hadis hafızı yoktur. Bu tarikatlerde ise münafıklar ve ajanlar vardır. Rızâ, tarikatçıların sömürgeciliğe kader dediklerini ve ona rızâyı telkin ettiklerini iddia eder. Kuzey Afrika'daki bazı tarikat şeyhlerinin sömürgecilerden madalyalar aldıklarını belirtir.¹⁵⁶

Reşîd Rızâ'nın düşüncelerinde hurafe, bid'at gibi kavramlara sıklıkla yer vermesi onun eleştirilmesine sebep olmuştur. Özellikle tarikat ve tasavvufa karşı eleştirileri, İslâm'ın özüne dönme çağrıları, onun “selefî” olduğuna dair iddialara kaynaklık etmiştir.¹⁵⁷ İslâm düşünce geleneğindeki “ihyacı” akım ümmetin birliği ve beraberliği için mücadele ederken enerjisini dışa doğru kullanmayı doğru bir stratejik hamle olarak görmüştür. Ancak Reşîd Rızâ, ittihad-ı İslâm'ı savunduğunu iddia etse de Müslümanlara yönelik eleştirilerinde bid'at ve hurafe kavramları üzerinden eleştiri yoluna gitmesi onun “ihyacı” damardan sayılamayacağına dair iddiaları haklı çıkarmaktadır.

¹⁵³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 11/132.

¹⁵⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/316.

¹⁵⁵ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 74.

¹⁵⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/332.

¹⁵⁷ Muhammed Abid El-Cabiri, *Yeniden Yapılanma Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde*, çev. Mehmet Şirin Çıkar - Ali İhsan Pala (Ankara: Kitabiyat, 2001), 114.

1.8.3. Reşid Rızâ ve Doğal Seleksiyon

Reşid Rızâ'nın tefsirinde zaman zaman başvurduğu kavramlardan biri de toplumsal evrim yani doğal seleksiyon düşüncesidir. Sosyal Darwinizm olarakta adlandırılan bu düşüncenin sahibi Herbert Spencer'dır. Herbert Spencer'ı şöhrete kavuşturan düşüncesi, evrim teorisini sosyolojiye uygulamasıdır. Bu iddiaya göre, doğadaki evrimsel süreç, insan ve toplumlara da uygulanabilir. Bu düşüncenin toplumlara uygulanması, toplumlara refah ve zenginliğin gelmesine sebep olur.¹⁵⁸

Reşid Rızâ, Kur'an'daki *"İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık."*¹⁵⁹ bu âyetin iyiler ve kötüler arasındaki mücadeleyi anlattığını, buna da sosyal bilimcilerin doğal seleksiyon adını verdiklerini ifade eder. Bu yasaya göre, hak üstün gelecek ve en mükemmel olan yaşayacaktır. Bu fikrini Ra'd 7 ve Al-i İmran 142. âyetleri ile de destekleme yoluna giden Reşid Rızâ, Müslümanların Kur'an'ı anlamadıklarını, muzaffer olmak için Müslüman olmanın yeterli olduğunu düşündüklerini belirtir. Bunun da Müslümanların yenilgiye uğramasına neden olduğunu ifade eder.¹⁶⁰ Reşid Rızâ, Kur'an-ı Kerim'deki *"Sizden önceki asırlarda yeryüzünde (insanları) bozgunculuktan alıkoyacak faziletli kimseler bulunsaydı ya!"*¹⁶¹ bu âyetin doğal seleksiyona işaret ettiğini iddia eder. İnsanlar genelde önce sahip olduklarının en kötüsünü veya bozulmaya yüz tutmuş olanlarını harcar. İyi olanları ise sona bırakır. Bu varsayımdan hareket eden Reşid Rızâ, canlıların da basamak basamak en zayıf olanlarının yok olduğunu güçlülerin ise hayatta kaldığını söyler. Ona göre, sosyolojideki tabii ayıklanma ya da doğal seleksiyon kanunu da buradan çıkmıştır. Bu kanun, canlılarda en güçlü ve sağlıklı olanın hayatta kalması için yapılan bir mücadeledir. Rızâ'ya göre, Ra'd sûresi 17. âyette de bu gerçek bir temsil ile anlatılmaktadır. *"Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır."*¹⁶²

Reşid Rızâ, *"Binasını takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) ve O'nun Rızâsını kazanmak temeli üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır, yoksa binasını çökmeye yüz tutmuş bir yarın kenarına kurup, onunla birlikte kendisi de cehennem*

¹⁵⁸ Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 381.

¹⁵⁹ el-En'am 6/112.

¹⁶⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/5-6.

¹⁶¹ el-Hud 11/116.

¹⁶² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/7.

ateşine yuvarlanan kimse mi? Allah, zalimler topluluğunu doğru yola erdirmez."¹⁶³ âyetiyle ilgili de sosyolojik tespitlerde bulunur. İyilik ve kötülük arasındaki mücadelede iyilik galip gelir. Gerçek iman ve onun gereği olan amel kalıcı olandır. Münafıklık ve onun sonucu ise batıl olup yok olmaya mahkûmdur. Bu anlamın tabiat bilginlerinin "*dünyada çarpışan iki şeyden en düzgün olanı galip gelir.*" teorisini delillendirdiğini iddia eder. Bu teori, doğal seleksiyon teorisidir.¹⁶⁴

Reşîd Rızâ'nın doğal seleksiyonu destekleyen düşünceleri, çağdaş dönem Müslüman düşünürler tarafından da eleştirilmiştir. Bu düşüncenin komünizmde olduğunu ifade eden Seyyid Kutub, İslâm'ın hem Müslümanlar hem de insanlar arası dayanışmayı desteklediğini söyler. Bu durumun Hristiyanlık içinde söz konusu olduğunu belirten Kutup, ancak Hristiyanlıkta İslâm dininde olduğu gibi kanun ve nizamın olmadığını belirtir. Komünizmin ise insanlar arasında çekişmeyi artırdığını ve sadece belli bir kuşakta kin ve nefret oluşturan arizi bir sistem olduğunu belirten Kutup, komünist bloğun yıkılmasını görmemesine rağmen bu iddiasında haklı çıkmıştır.¹⁶⁵

1.9. el-Menâr Tefsirindeki Yönteme Genel Bakış

Reşîd Rızâ, tefsir ilminde müfessirlerin iki önemli usulüne işaret eder. Bunlar, tefsirin Arap Dilinin kurallarına uygun olması ve dinin kesin naslarına aykırı olmamasıdır. Bu açıklama ile Reşîd Rızâ, batiniyye sûfiler ve özellikle vahdet-i vücudcuların Kur'an'ı tefsir etme şekillerine karşı çıkmaktadır.¹⁶⁶

Reşîd Rızâ, tefsirinde Razi'yi eleştirmekle beraber Kurtubî ile ilgili övücü ifadeler kullanır. Maide sûresi 90. âyetin tefsirini yaparken içkinin haramlığını rivâyet tefsirleri içinde en güzel ve özlü anlatanın Kurtubî olduğunu ifade ettikten sonra onun bu âyete yaklaşımını aktarır.¹⁶⁷ *Menâr* tefsirinde Kurtubî'ye atıf yapılan başka bir âyet ise Hud sûresi 113. âyettir. Bu âyetin tefsirinde önemli müfessirlerin yorumlarına yer veren Reşîd Rızâ, Kurtubî'nin bu âyetin tefsirinde İbn Arabî'den nakil yaptığını belirtir.¹⁶⁸ Kurtubî'ye yapılan olumlu atıflardan biri de Muhammed Abduh'un Amme cüzü

¹⁶³ et-Tevbe 9/109.

¹⁶⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 11/37.

¹⁶⁵ Seyyid Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal (Beka Yayınları, 2007), 52.

¹⁶⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 7/22.

¹⁶⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 7/43.

¹⁶⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 12/136.

tefsirinde geçmektedir. Abduh, “*vahşi hayvanlar bir araya getirildiği zaman*”¹⁶⁹ âyetini kıyamet anındaki zorluğu anlatan bir temsil olduğunu Kurtubî’ye atfederek aktarır.¹⁷⁰ Reşîd Rızâ, Nisâ sûresi on birinci âyetin tefsirinde iki cinsiyetli çocukların cinsiyetinin nasıl belirleneceğini Kurtubî’nin görüşlerine göre açıklar.¹⁷¹ *Menâr* tefsirinde toplamda Kurtubî’ye yirmi bir atıf bulunmaktadır.

Menâr tefsirinin önemli iddialarından biri de tefsirde israiliyat bilgilerine mesafe koymasıdır.¹⁷² Özellikle kıssalarda Kur’an’daki bilgilerle iktifa edilmesi, *Menâr* tefsirinin hususiyetlerinden sayılır. Örneğin Yusuf sûresinin tefsirinde müfessirler eleştirilmiş ve Yahudi zındıklarının ardına takılmakla itham edilmiştir. “*Kapıları kilitledi ve haydi gel*”¹⁷³ âyetinde Reşîd Rızâ, Kur’an’ın bu kadarla yetindiğini ayrıntıya girmedikçe ifade eder. Aynı zamanda Kur’an’daki bu ifadeler son derece nezih ifadelerdir. Bu ifadelerde teşvik ve tahrik unsurlarına yer verilmemiştir. Fakat bazı tefsirlerde israiliyat türünden ifadeler ile edep dışı bir takım ifadeler Hz. Yusuf ve Züleyha’ya atfedilmiştir. Bu tür bilgileri israiliyat şeklinde niteleyen Reşîd Rızâ, bunları sadece Allah’ın bilebileceğini belirtir. Yine Reşîd Rızâ, Yusuf sûresinin bu âyetinde müfessirleri peygamberlerin ismet sıfatını düşünmeden israiliyat rivâyetlerini aktarmakla itham eder. Âyette geçen (hemm) kelimesini ikisinin de kötülüğe meyletmesi şeklinde yorumlayan Reşîd Rızâ, müfessirlerin Yusuf peygamber hakkında “onu isteyecekti.” ifadesini hem israiliyat bilgisi hem de dile aykırı olarak değerlendirir. Yusuf’un kuyuya atılma sürecinde kardeşleri tarafından ağır işkenceler gördüğü şeklinde ki iddialar da israiliyat kabilinden haberlerdir. Reşîd Rızâ’ya göre İsrailiyat rivâyetlerini aktaran müfessirlerden biri de Süddî (öl. 186/802)’dir. Reşîd Rızâ, Süddî’yi yalan haberleri aktarmakla suçlar. Bu tür haberler Tevrat’a bile uygun değildir.¹⁷⁴ Reşîd Rızâ’ya göre, İsrailiyat türünden haberler ile tefsir yapmak Kur’an’ın hidâyet edici yönünü perdelemektir.¹⁷⁵ Dolayısıyla Hz. İsa’ya inen sofranın özellikleri, Hz. Musa’nın

¹⁶⁹ et-Tekvir 81/5.

¹⁷⁰ Muhammed Abduh, *Tefsîrû cüz’ü Amme* (Kahire: Matbaatu Mısır, 1341), 26.

¹⁷¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l Menâr*, 4/332.

¹⁷² Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 80.

¹⁷³ Yusuf 12/23.

¹⁷⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l Menâr*, 12/228.; Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 196.

¹⁷⁵ Mehmet Paçacı, *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihsel* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 156.

levhalarının sayıları ve İblis'in Hz. Âdem'i kandırma vesilesi gibi haberler, İsrailiyat haberlerinden olup itibar edilmemesi gerekir.¹⁷⁶

Menâr tefsirinin başka bir özelliği, sürekli taklitçiliğe karşı duyarlı olma çağrısıdır. Âyetlerin tefsirinde bu hususa birçok yerde dikkat çekilir. Reşîd Rızâ, Kur'an'daki "*Zulmedenler ise, kendilerine verilen refahın peşine düştüler. Zaten günahkâr idiler.*"¹⁷⁷ âyetini yorumlarken Müslüman toplumlarda batıyı taklit ederek lükse, refaha dalarak şımarmanın kötü sonuçlarına dikkat çeker. Toplumların çöküş nedeni olarak israf ve lüksü sayan Reşîd Rızâ, bu acayip cahilliklerin peşinde koşanların İslâm toplumlarının liderleri, kralları, yöneticileri olması durumunda çöküşü ilahî bir kanun olarak niteler. Kur'an ve sünnet, nimet ve lezzetle şımarmayı toplumların helak sebebi olarak görür. Bundan dolayı ilk nesil Müslümanlar dengeli yaşadıklarından ülkeleri fethettiler. Ancak servet budalalığı, nimetlerle şımarma, aşırılık ve israf toplumların helakine sebep olmuştur. Modern sosyoloji ve tarih ilmi bu âyetlerin söylediklerini desteklemektedir. Bu çözümlenin kurtuluşu selefi salihin yoluna tabi olmaktadır.¹⁷⁸

Reşîd Rızâ, tefsirinde sosyolojiye ve sosyolojik kanunlar diye nitelendirdiği ilkelerin önemine de dikkat çeker. Âyetlerden sosyolojik kanun çıkarma yönteminin bu tefsir ile başladığını söylememiz mümkündür. Örneğin Hud sûresi yedinci âyetinin tefsirinde bu âyetin sosyal bir kanuna işaret ettiğini belirtir. Kur'an'daki "*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için...*"¹⁷⁹ bu âyete göre toplumların kalkınmalarının ve yükselmelerinin sebeplerinden birisi de onların işlerini düzgün yapmalarıdır. Bu düzgünlük, geçim, servet, savaş gücü ve değerler etrafındaki dayanışma sahasında olacaktır. Toplumların ve milletlerin kurtuluşunu salihlerin dayanışmasına bağlayan Reşîd Rızâ, bunun da sosyal bir kanun olduğunu ifade eder. Millet içinde inkılaplar yapacak kadroların birbiriyle yardımlaşması ve dayanışması önemlidir. Toplumların liderlerinin bireyler için güzel bir örneklik teşkil etmesi toplumsal kurtuluşun dayanaklarındandır. Liderin de toplumdaki bireyleri himaye etmesi, ilahi vahyin ilkelerindendir. Bu toplumsal yasalar, peygamberler vasıtasıyla izah edilmiş âlimler de toplumsal kanunları ortaya çıkarmışlardır. Bunun sosyoloji ilmine

¹⁷⁶ Raid Cemil Akkaşe, *Muhammed Reşîd Rızâ* (Ürdün: Camiâtü Ali Beyt, 2007), 30.

¹⁷⁷ Hud 11/116.

¹⁷⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 12/159.

¹⁷⁹ Hud 11/7.

zemin hazırladığını belirten ¹⁸⁰ Reşîd Rızâ, bu sosyologların önderinin de Arap filozofu İbn Haldûn olduğunu söyler. “İçlerinden bir adama, insanları uyar ve ‘iman edenlere, Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele’ diye vahyetmemiz, insanlar için şaşılacak bir şey mi oldu ki o kâfirler, ‘Bu elbette apaçık bir sihirbazdır’ dediler?”¹⁸¹ Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsiriyle alakalı geniş açıklamalarda bulunarak Kur’an’ın Arap toplumunda en büyük tarihi ve sosyal inkılabı gerçekleştirdiğini belirtir. Rızâ’ya göre bu inkılabı yapan sahabenin eğitimi, çok Kur’an okumaları ve namaz kılıp Kur’an âyetleri üzerine düşünmeleri idi. Kur’an’da bazı tekrarların toplumsal dönüşüme hizmetinin ve katkısının olduğunu belirten Reşîd Rızâ, sosyologlara göre dinî, siyasî ve sosyal çağrılarının tekrarı toplumları etkiler. Kur’an’daki tekrarların da bu amacı gerçekleştirdiğini ancak Hz. Peygamberin bu hakikati bilmediğini, o dönemde yaşayan filozofların da bu hakikatten habersiz olduklarını dile getirir. Görüldüğü üzere Reşîd Rızâ, Kur’an’daki tekrarlar konusunda bile klasik müfessirlerin aksine sosyal çıkarımlarda bulunmakta ve bu konuda sosyologların görüşlerine başvurmaktadır. Ayrıca Reşîd Rızâ bu tür âyetleri, Kur’an’ın icazına delil olarak görmektedir.¹⁸²

Reşîd Rızâ, tefsirinde ebced ve hurufî tefsir anlayışlarını da eleştirir. Fatiha sûresinin tefsirinde ebced hesabı ile Kur’an’ı yorumlayanları “deccal ve hurafeciler” diyerek sert bir şekilde eleştirir. Bu yöntemin Yahudilerden alındığını belirten Reşîd Rızâ, âyetlerde geçen kelimelerdeki rakamsal değerlerin alınarak yapılan tefsirin, dilin kurallarına aykırı olduğunu belirterek bu şekilde yorum yapan grupları “sapık gruplar” şeklinde tanımlar.¹⁸³

Menâr tefsirinde bilimsel yaklaşımlar da söz konusudur. Reşîd Rızâ, Kur’an’da birçok âyetin Müslümanları düşünmeye, bilime teşvik ettiğini ifade eder. Ona göre Kur’an’daki bazı ifadeler, indiği dönemdeki Müslümanlar tarafından bile tam olarak anlaşılamamıştır. Çünkü Kur’an’ın müphem olarak bıraktığı ifadeler, daha sonra gelen nesillere bırakılmıştır. Kur’an indikten asırlar sonra anlaşılan âyetlere meyvelerin ve başka şeylerin dişi ve erkek olarak yaratılmasını örnek veren Reşîd Rızâ, önceki müfessirlerin bu âyetleri mecaz şeklinde yorumladıklarını ifade eder. “*Biz rüzgârları*

¹⁸⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 12/199.

¹⁸¹ Yunus 10/2.

¹⁸² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 11/183-187.

¹⁸³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 1/95-96.

aşıl原因 olarak gönderdik.”¹⁸⁴ âyetini mecaz şeklinde yorumlayan müfessirler olduğu gibi İbn Abbas gibi müfessirlerce “Rüzgârlar, ağaçları aşılar ve bulutlardan yağmur şeklinde indirir.” şeklinde tefsir edilmiştir. Bu güzel bir tefsir metodu olsa bile, o dönem hurma ağaçlarını aşıl原因 Araplarca anlam meçhuldü. Bu meçhullük, insanların bitkilerde erkeklik, dişilik organı olduğunu rüzgârlar vasıtasıyla ağacın erkek organından polenin diş organına nakledildiği bunun neticesinde döllenme gerçekleştiğini öğrenene kadar devam etmiştir.¹⁸⁵ “De ki: “O, size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeğe, ya da sizi grup grup birbirinize düşürmeğe ve kiminizin şiddetini kiminize tattırmaya gücü yetendir.” Bak, anlasınlar diye, âyetleri değişik biçimlerde nasıl açıklıyoruz.”¹⁸⁶ Bu âyeti de bilimsel bir şekilde tefsir etmeye çalışan Rızâ, Peygamber efendimizden rivâyet edilen bir hadis ile bu yaklaşımını delillendirmeye çalışır. Peygamberimize bu âyetin manası sorulduğunda “bu âyette ifade edilen husus meydana gelecektir. Ancak âyetin tevili henüz gelmemiştir.”¹⁸⁷ şeklinde cevap verir. Kur’an’ın indiği zamanda insanların bildiği kadarıyla üzerlerinden azabın gelmesi şeklinde bir cezalandırma vaki olmamıştı. Bu âyetin tefsiri, Avrupa savaşlarında ortaya çıktı. Savaşlarda kullanılan uçaklar ve zeplin ile havadan azap yağarken ayakaltına konan mayınlar, denizaltından atılan bombalar ve kara topları ile ayakaltından azap tattırıldı. *Menâr* müellifi, âyetin söz konusu yorumunda kuşku olmadığını belirtecek kadar iddialıdır.¹⁸⁸ Bu ve benzeri âyetlerde Reşîd Rızâ’nın âyetleri bilimsel verilerle tefsir etmesi onun tefsirinde bilimsel tefsirden izler taşıdığını göstermektedir.¹⁸⁹

Reşîd Rızâ, Araf sûresi 138. âyetteki “sanem/putlar” ifadesi üzerine farklı bir yorum ortaya koyar. Rızâ’ya göre siyasî veya ilmî tazim ile ibadet tarzındaki tazim arasında fark bulunmaktadır. Siyasî ve ilmî tazimdeki gaye, devletin şanını yüceltmek ve bu vesileyle halkın gönlünde devletin otoritesini yerleştirmektir. İlim adamlarının heykellerini yapma ise halkın nazarında ilme teşvik edip ilmi sevdirmeye maksadıyla olabilir. Resim konusunda da dönemine göre farklı çıkışta bulunan Reşîd Rızâ, resmin harpte, güvenliği sağlamada, birçok ilim dalında ve özellikle tıpta, otopside birçok

¹⁸⁴ el-Hicr 15/22.

¹⁸⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 8/434.

¹⁸⁶ el-En’am 6/65.

¹⁸⁷ Tirmizi, Tefsir, Sûre(6), Hadis No:3066

¹⁸⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 7/410.

¹⁸⁹ Celal Kırca, *Kur’an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 66.

faydasının olduğunu belirterek buna cevaz verir. Bu konudaki delilinin de Hz. Aişe annemizin odasına astığı timsaller olduğunu belirtir.¹⁹⁰ Reşîd Rızâ, bu âyet yorumuyla güncel bir probleme Kur'an'dan çözüm üretme gayretinde olduğunu göstermektedir.



¹⁹⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 9/92.

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİRÜ'L KURTUBÎ İLE TEFŚİRÜ'L MENÂR'DA AİLE VE EĞİTİM

İnsanlık tarihi boyunca medeniyetlerin oluşmasını ve ilerlemesini sağlayan kurumların başında aile gelir. Aile kurumu, bugün varolan medeniyetin inşasında da önemli bir yer tutmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu kuruma gereken hassasiyet gösterilmiş, Nisâ yani kadınlar anlamına gelen bir sûrenin varlığı ile boşanma anlamına gelen Talak sûresi, aile konusuna Kur'an'ın verdiği önemin göstergelerinden ikisi sayılabilir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de çok sayıda âyet de bulunmaktadır. Bu bölümde Kur'an'da kadınlarla ilgili âyetler ışığında çağdaş ve klasik tefsirlerin aile ve kadını ele alışı incelenmiş müfessirlerin birleştiği ve ayrıştığı noktalar ortaya konmuştur.

2.1. Kadının Yaratılışı

Kadınlar, İslâm öncesi toplumlar da kötülüğün simgesi olarak görülmüş insan olarak kabul edilmemişlerdir. Kadim Yunan'da kadın, “pandora”¹⁹¹ adıyla şeytanlaştırılırken Yahudi mitolojisinde “Havva” karakteriyle Yunan mitolojisine benzer bir kadın tasavvuru meydana getirilmiştir. Kadın, İslâm öncesi toplumlar da derece ve mertebe olarak çok düşük kategoride değerlendirilmiştir.¹⁹² Eski Çin'de kadın, erkeğin kölesi olarak kabul edilmiş, yemeğe çocuklarıyla birlikte oturması bile uygun görülmemiştir.¹⁹³ İslâm'ın gelişiyle beraber kadın konusunda da yenilikler yaşanmıştır. Kur'an, kadını insanlık ailesinin diğer yarısı olarak kabul etmiş, üstünlük ölçüsünü ise takva olarak belirlemiştir. Konuyla ilgili âyette şöyle buyruluyor: “*Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık ve birbirinizi tanımanız*

¹⁹¹ Yunan mitolojisine göre yaratılmış ilk kadındır. Zeus tarafından insanlığı cezalandırmak için yaratıldığına inanılırdı. Fusun Döşkaya Çoban vd., “21. Yüzyıl Eşiğinde Kadınlar”, *Eski Yunan Mitolojisinde Kadın İmgesi* (DEFEEY, 2010), 112.

¹⁹² Ebu'l Ala Mevdudî, *Hicab* (İstanbul: Hilal Yayınları, 2003), 15-17.

¹⁹³ Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın”, *İslâmi Araştırmalar* 10/4 (1997), 249-258.

için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."¹⁹⁴

Müfessirler, Kur'ân'da kadınla ilgili âyetleri yorumlarken onların yaratılışı ile ilgili düşüncelerini de ortaya koymuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de kadının yaratılışı ilgili şöyle buyrulmaktadır: *"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının."*¹⁹⁵ Dedik ki: *"Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz."*¹⁹⁶ Kurtubî'ye göre, bu âyetlerin tümünde kadının yaratılışı konu edilmiştir. Âdem'in cennette yaşarken sıkıldığını uyandığında bir kadını yanında gördüğünü ve ona "Havva" diye isim koyduğunu belirten Kurtubî, hadislere dayanarak Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden ve kendisinden habersiz şekilde yaratıldığını söyler. Kadınlar erkeklerin kaburga kemiklerinden yaratıldıklarından erkekler, onlara merhamet eder.¹⁹⁷ Kurtubî'nin kadının yaratılışı konusunda söyledikleri klasik tefsirlerin çoğunda kabul edilen yorumlardır.¹⁹⁸ Örneğin Taberî (öl. 310/923) ve Zemahşerî, (öl. 538/1144) tefsirlerinde hadisleri referans alarak, kadının yaratılması konusunu işlemektedirler. Yine Râzî'nin (öl. 606/1210) tefsirinde de kadının yaratılışı konusunda iki farklı görüşe değinilir. Râzî'nin tefsirinde birinci görüşe göre kadın, erkeğin sol kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Onun tefsirindeki ikinci görüş ise İsfahânî'nin (öl. 322/934) görüşüdür. İsfahânî'ye göre kadın, erkeğin aynı cinsindendir. Râzî, birinci görüşün daha kuvvetli olduğunu kabul eder.¹⁹⁹

Reşîd Rızâ, klasik müfessirlerin aksine kadının yaratılışı ile ilgili farklı bir yaklaşımda bulunur. Rızâ'ya göre Tevrat'ta yer alan, *"Allah Âdem'e bir uyku verdi ve o*

¹⁹⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), el-Hucurât 49/13.

¹⁹⁵ en-Nisâ 4/1.

¹⁹⁶ el-Bakara 2/35.

¹⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/301.

¹⁹⁸ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberî - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an* (Daru Hicr: y.y., 2001), 7/515., Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşaf an Haka'iki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil Fi Vucuhi't-Te'vil* (Beyrut-Lübnan: Daru'l Kitabi'l Arabî, 1407), 1/461., Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b Ömer b Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve esrâru't-te'vil*, ed. Muhammed Abdurrahman Mera'selî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 2/58.

¹⁹⁹ Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir = Mefatihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1934), 9/477-478.

esnada kaburga kemiklerinden birisini çekip aldı ve bu kemikten Havva'yı yarattı"²⁰⁰ şeklindeki ifadenin Kur'an'da karşılığı yoktur. Buharî ve Müslim'de yer alan "*çünkü o bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır.*"²⁰¹ şeklindeki hadisin mecaz şeklinde anlaşılması gerekir. Zira hadisin devamında yer alan "*eğer sen eğri kemiği doğrultmaya uğraşırsan onu kırarsın.*" ifadesi bu manayı desteklemektedir.²⁰²

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın kadının yaratılışı konusundaki yaklaşımları arasında farklılık görülmektedir. Kurtubî, geleneksel tefsirlerdeki kadının yaratılmasının Âdem'in kaburga kemiklerinden olduğuna dair rivâyetleri olduğu gibi kabul etmektedir. *Tefsir'ül Menâr* müellifi Reşîd Rızâ ise kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair hadise, mecaz manası vermektedir. Reşîd Rızâ, *Kadınların İslâm'da Hakları* adındaki eserinde Resûlullah'tan hadis aktararak kadını erkeğin kardeşi olarak tanımlar.²⁰³ Çağdaş dönemde kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı algısının Müslümanlar için sorunlu bir anlayış olmasından hareketle Reşîd Rızâ'nın bu meselede savunmacı bir yaklaşımda bulunması anlaşılırdır. Zira kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması günümüz dünyasında "kadınların erkeklerle eşit olduğu" düşüncesine taban tabana zıtlıklar içermektedir. Kadının erkeğin kaburgasından yaratıldığına dair hadislere benzer rivâyetlerin Tevrat'ta yer alması Reşîd Rızâ'nın bu konuyu İsrailiyât olarak değerlendirmesine sebep olmuştur.

2.2. Evlilikte Kadının Sorumlulukları

İslâm, aile kurmayı önemseydiğinden dolayı evlilikle alakalı bazı ölçüler ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Allah şöyle buyurmaktadır: "*Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar yarattı ve sizi temiz gıdalarla rızıklandırdı. Onlar hâla bâtıla inanıp Allah'ın nimetine nankörlük mü ediyorlar?*"²⁰⁴ Kurtubî, bu âyetin tefsirinde geçen eşlerinizden de sizin için oğullar ifadesi ile ilgili İbn Abbas, Mücâhid ve dil bilginlerinin "hafede"/ حَفْدَةً kelimesine torun ile beraber hizmetçi anlamı vermelerinden hareketle bir çıkarımda bulunur. Âyete göre hanım ve çocuklar, evlerin işlerinden sorumludurlar. Evin

²⁰⁰ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), 13.

²⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, *Camiü's-Sahih*, ts.), "Enbiya", 1 11/304.; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Reda" 61-62.

²⁰² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/232.;9/432.

²⁰³ Reşîd Rızâ, *Hukuku'n nisâ fi'l İslâm* (Beyrut, Mektebetü'l İslâmî, 1984), 40.

²⁰⁴ en-Nahl, 16/72.

işlerinden kadını sorumlu tutan Kurtubî, hadislerden de yardım alarak Resûlullah ve ashabının eşlerinin ev işlerini yaptıklarını belirtir. İlim adamları da bu âyete dayanarak kadının ev işlerinden kendi toplumunun adetleri çerçevesinde sorumlu olduğunu ifade etmişlerdir. Her ne kadar ev işlerinden sorumlu olan kişi kadın olsa da erkek ev işlerinde hanımına yardım etmelidir. Peygamberimiz, ayakkabısını diker, evi süpürür, elbiselerinin söküğünü dikerdi. Kurtubî, bu açıklamaların akabinde kadına ev işlerinde yardımcı olacak bir hizmetçi tutulabileceğinden bahseder. Zaten konumuz açısından ilginç olan kısım da budur. Zira geleneksel İslâmi anlayışta evin sorumlulukları kadınlara yüklenir, eşin de ev işlerinde hanımına yardım etmesi tavsiye edilir. Kurtubî ise geleneksel yaklaşımdan farklı olarak erkeğin eşine bir hizmetçi tutması gerektiğinden bahseder. Erkek, zenginliğine ve toplumun örfüne göre eşine hizmetçi tutar ve hizmetçinin ücretini öder. Kadın evlenmeden önce ev işlerinden anlamadığına dair şahit tutar ve hizmetçi şartı koşarsa hüküm buna göre verilir.²⁰⁵

Kurtubî'nin erkeğin eşine imkânlar ölçüsünde hizmetçi tutması gerektiğine dair yaklaşımında Endülüste sosyal hayattan izler bulmak mümkündür. Zira Endülüs İslâm toplumunda evdeki kadınların yanında hizmetçi kadınlar bulundurmak gibi bir adet mevcuttu. Kurtubî'nin bu düşüncesinin Endülüs kültüründen kaynaklandığı görülmektedir. Buna karşılık Reşîd Rızâ'nın tefsirinde bu konuyla ilgili herhangi bir açıklama göremedik.²⁰⁶ Geleneksel tefsirin “kadını ezdiği, dışladığı” düşüncesi, Kurtubî'nin kadın ve evlilikteki sorumlulukları konusundaki anlatımları ile yanlışlanmıştır. Kurtubî, erkeğin ev işlerinde kadına yardım etmesinin önemiyle beraber erkeğin gücü nisbetince eşine yardımcı olacak hizmetçi tutmasını gerekli görmesi geleneksel tefsirin kadın meselesine toptancı yaklaşmadığının da delili sayılabilir.

2.3. İslâm ve Çok Eşlilik

Modern zamanlar ile birlikte İslâm'a yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı önemli konulardan biri de çok eşlilik meselesidir.²⁰⁷ Sadece modern zamanların konusu olmayan çok eşlilik meselesi, tarihte de varlığını sürdürmüştür. Eski Babillilerden Mısırlılara, Atinalılara hatta Hammurabi kanunlarına kadar çok eşlilik meselesi

²⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/145.

²⁰⁶ Küçükspahioğlu Mehmet vd., *İslâm Tarih ve Medeniyeti Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 394-396.

²⁰⁷ Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İçtimai Tefsir-* (Beyan Yayınları, 2004), 234.

toplumlarda uygulama alanı bulmuştur. Yahudilik ve Hristiyanlık da çok eşliliği yasaklamamıştır. Kur’ân’ın indiği Arap toplumunda da çok eşlilik hatta sınırsız sayıda kadına sahip olma imkânı bulunmaktaydı.²⁰⁸ Kur’ân, eş sayısını dört ile sınırlamıştır. Kur’an’ın çok eşliliğe izin vermesi, kadının İslâm’daki konumu bağlamında çeşitli tartışma ve iddialara yol açmıştır. Konuyla ilgili âyetle şöyle buyurulmaktadır:

*“Eğer, velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz; şâyet, aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur.”*²⁰⁹ Kurtubî, âyetin tefsirinde yetim haklarına özen gösterilmesinin gerekliliğine dikkat çektiğini ifade ettikten sonra çok eşlilik meselesine yer verir. Dahhâk (öl. 105/773) ve Hasan Basrî’ye (öl. 110/728) göre, bu âyet gelmeden önce Araplar istedikleri kadar kadınla evlenebiliyordu. Bu âyet, çok eşliliğe bir sınırlama getirerek dörde kadar evlenilebileceğini ortaya koydu. Yine Hz. Aişe, Arapların cahiliyede himaye ettikleri yetim kızların mallarına el koymak için bu kızları nikâhlarına aldıklarını rivâyet eder. Zira nikâha alınan kız çocuklarının mehirleri ve nafakaları eksik verilirdi. Âyet, bu haksızlığa düşmekten sakındırmak için başka kadınlarla evliliği tavsiye etmektedir. Bu açıklamaların akabinde Kurtubî, âyetle geçen “Nisâ” (kadınlar) kelimesine dayanarak bu kelimenin ergenliğe girmemiş kız çocukları hakkında kullanılmadığını dolayısıyla ergenlik öncesi kız çocuklarının evlendirilemeyeceğini belirtir. Bu yaklaşım Kurtubî’nin çocuk yaştaki kızların evlendirilmesine karşı olduğunu ortaya koymaktadır. Âyetle ilgili başka bir tartışma da âyetteki “ikişer, üçer ve dörder” kelimesinden bazı kimselerin çok evlilik sayısını dokuz çıkarmalarıdır. Kurtubî, Arapların dilinde bunun çok net bir şekilde dört evlilikle sınırlandığını söyler. Ancak bazı Rafizî ve zahiri kimselerin bu âyetten eş sayısını dokuz olarak anladıklarını ifade eder. Kurtubî bu görüşe itirazını Kur’ân’ın, fasih Arapça ile nazil olması ile temellendirir. Araplarda birine on sekiz sayısını telaffuz ettiklerinde ona “dört altı ve sekiz” veremezler. Bu Araplara göre çirkin bir kullanımdır. Kurtubî, bazı cahillerin âyetteki “ikişer, üçer ve dörder” ifadesinden zorlamayla dokuz manasını çıkarmakta ve bu görüşlerine, Hz. Peygamberin dokuz

²⁰⁸ Kamil Ali Kevser - Salim Ögüt, “Çok Evlilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Nisân 2023), 8/365.

²⁰⁹ en-Nisâ 4/3.

kadınla evli olduğunu delil olarak getirdiklerini ifade ettikten sonra bunun Hz. Peygambere has bir durum olması sebebiyle bu istidlalin batıl olduğunu belirtir. Kurtubî, âyette geçen “*aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız.*” ifadesiyle ilgili olarak kadınlara sevgi beslemek, onlara ayrı ayrı günler ayırmak konusunda adaletsiz davranmaktan korkarsanız en doğrusunun tek eşlilik olduğuna dikkat çeker. Kurtubî, birden fazla evlilikte, adaleti vacip olarak görmektedir. Nisâ sûresi 3. âyetinde geçen ve mealen “bir” anlamı verilen “vâhidetün” kelimesinin başka kıraatte ref’ (Ebu Cafer kıraati) halinde de okunduğunu belirten Kurtubî, bunun da tek eşli olun anlamına geldiğini söyler.²¹⁰ Kur’ân’da çok eşlilikle diğer âyeti Kerîme şöyledir: “*Adil hareket etmeye ne kadar uğraşsanız, kadınlar arasında eşitlik yapamayacaksınız, bari bir tarafa kalben tamamen meyletmeyin ki diğerini askıdaymış gibi bırakmış olmayasınız. İşleri düzeltir ve haksızlıktan sakınırsanız bilin ki Allah şüphesiz bağışlar ve merhamet eder.*”²¹¹ Çok eşlilikle ilgili bu âyet hakkında Kurtubî, sevgi ve kalpteki meyil noktasındaki adaleti sağlamanın imkân dâhilinde olmadığını ancak yine de erkeğin eşlerini tümünden sevgiden ihmal etmemesi gerektiğini belirtir. Zira sevgi ve kalpteki meyil, insanın güç yetiremediği konulardandır. Paylaştırma ve nafaka ise güç yetirilebilecek konulardır. Bu âyetle Allah bilerek eşlere yapılabilecek kötülükten sakındırmaktadır. Kurtubî, bu âyetle ilgili adaletin sağlanamaması durumunda tek eşle yetinilmesi konusunda ise herhangi bir fikir beyanında bulunmaz.²¹²

Reşîd Rızâ, Nisâ sûresi üçüncü âyetin tefsirine evlilikte sayının kaç olması ile ilgili tartışmalarla başlar. Kurtubî tefsirindeki “ikişer, üçer, dörder” ifadesini dokuz şeklinde anlayanlara yapılan itiraz, *Menâr* tefsirinde Zemahşerî’nin ifadeleri ile reddedilir. Reşîd Rızâ da tıpkı Kurtubî gibi âyetteki evlilik sınırlamasının dört olduğunu belirtir. Bazı kimselerin bu âyete dayanarak dokuz evliliğe kadar ruhsat vermelerini ise batıl olarak değerlendirir. Âyetin nüzul sebebi ile ilgili rivâyetleri değerlendiren Reşîd Rızâ, hocası Abduh’un bu âyetin nüzul sebebi olarak Hz. Aişe rivâyetini esas aldığını söyler. Abduh’a göre, Arap cahiliyesinde toplumda yetim kızı himayesine alan kişinin onun malını ve güzelliğini beğendiği takdirde mehir vermeden nikâhlanması âdeti

²¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/12.; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilgânî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fudelaî ‘l-beşer fi ‘l-kırâati ‘l-erba ‘a ‘aşer*, thk. Enes Mahra (Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1971), 238. (Ebu Cafer kıraatinde “vâhidetün” şeklinde okunmaktadır.)

²¹¹ en-Nisâ 4/129.

²¹² Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/261.

mevcuttu. Bu âyetle, mehir verilmeden yetim kızların nikâhlanması sûretiyle haklarının çiğnenmesi yasaklandı. Bu âyet ile erkeğe, yetimler hâricinde başka kadınlar ile evlenmeleri tavsiye edildi. Taberî'nin de görüşlerine yer veren Reşîd Rızâ, Araplarda nikâh sayısında sınır olmadığını, isteyen kişinin on kadın veya daha fazlası ile evlenebildiğini ancak bu âyetle çok eşliliğe bir sınırlama getirildiğini nakleder. Taberî, Arapların birbirlerini çok eşlilikten dolayı kışkırdığını bu yüzden yetim kızlarla evlendiklerini söyler. Bu görüşlerle birlikte Reşîd Rızâ'ya göre bu âyetten kast olunan ilk şey, yetimlerin hakkıdır. Çok eşlilik ise tali bir meseledir. Asıl konu, yetimlerin hakkıdır. Âyetin devamında *“aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz.”* ibaresini Reşîd Rızâ, çok eşlilik konusunda adaletin şart olduğu şeklinde yorumlar. Âyetteki adalet lafzı, kalbi meyil şeklindedir. Adalet sağlanamazsa çok eşliliğin hiçbir şekilde caiz olmadığı sonucu ortaya çıkar. Reşîd Rızâ, çok eşlilik ve bunların sakıncaları konusunda Abduh'tan nakillerde bulunur. Abduh'a göre, İslâm'ın ilk yıllarında çok eşliliğin bazı faydaları bulunmaktaydı. Bu faydalardan biri de akrabalık bağlarının artması ve kuvvetlenmesi idi. Çok eşliliğin bugün olduğu gibi bir zararı da yoktu. Çünkü İslâm, hem erkeklerin hem de kadınların gönüllerinde sağlam bir şekilde yer etmişti. Ancak günümüzde erkek ve kadınların gönüllerinde din sağlam bir şekilde yerleşmediğinden çok eşlilik fayda yerine çok sayıda zarara neden olmaktadır. Kumalar arasındaki kıskançlık, rekabet çocuklar ve akrabalar arasında düşmanlığa ve kine neden olmaktadır. Abduh, Mısır'da müftülük ve kadılık yaptığından Mısır toplumundaki çok eşlilikten kaynaklı sorunların fazla olduğuna da işaret eder. Bu sorunlar arasında hırsızlık, zina hatta cinâyetler bile olabilmektedir. Kadınların İslâmî bir terbiyeden yoksun yetişmeleri, hurafelere dalmaları sonucu ailedeki sorunlar artmaktadır. Ümmetin içinde bulunduğu eğitimsizlik hali de çok eşliliğin zararlarını artırmaktadır. Bu konuda özellikle Hanefi fakihlerine ve memleketi yönetenlere büyük sorumluluklar düştüğünü belirten Abduh, fıkıhtaki *“mefsedetleri önlemek, faydaları celbetmekten evladır.”* ilkesine dikkat çeker. Bu ilke gereğince çok eşlilik yasaklanabilir. Abduh hakkındaki iddialardan ve eleştirilerden biri de Abduh'un çok eşliliği haram kabul ettiği dolayısıyla İslâmî bir ahkâmı yok saydığı şeklindedir. Oysaki Abduh, çok eşliliğin zararlarına değinmekte, çok eşliliğin sakıncalarından dolayı mefsedetleri önleme kabilinden yasaklanabileceğini ancak yapılan nikâh akdinin geçersiz olamayacağını söylemektedir. Dolayısıyla Abduh'un çok

eşliliği tümünden yasakladığına dair iddiaların gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Abduh'a göre çok eşlilikten dolayı meydana gelen adaletsizlikler kişiyi günaha sokmaktadır. Ancak bu günahlar arizî durumlardır ve kişinin tevbe etmesiyle helal bir hayat sürmesi mümkündür. Abduh'un bu görüşlerini nakleden Reşîd Rızâ, daha sonra kendi düşüncelerini açıklar. Rızâ'ya göre çok eşlilik, evlilikteki hikmete aykırıdır. Evlilikte erkeğin tek eşli olması esastır. Ancak Reşîd Rızâ, Abduh gibi çok eşlilik konusunda sert fikirlere sahip değildir. Rızâ'ya göre, bazı zaruri durumlarda çok eşliliğe cevaz verilebilir.²¹³

Abduh'un bu açıklamalarını aktaran Reşîd Rızâ da çok eşlilik meselesini tefsirinde kendisine gelen bir soru üzerine *Menâr* dergisinde yayınladığı makale üzerinde de işlemektedir. Bu soru, ABD'de yaşayan Müslüman bir doktor tarafından sorulur. Reşîd Rızâ, yedi maddede çok eşliliğin hikmetlerini açıklamaya çalışır.

- 1- Batılılara göre Müslümanlar, sırf zevklerini tatmin etmek için birden fazla evlilik yapmak istemektedirler. Oysa İslâm'da çok eşlilik, insanlara verilmiş bir ruhsat olup aslolan tek eşli olmaktır. Öncelikle evlilikten maksat, üreme yoluyla neslin çoğalmasıdır. Reşîd Rızâ'ya göre, ortalama bir insanın ömrü yüz sene civarındır. Kadınlar ise yaratılışları gereği elli yaşından sonra üreme imkânlarını kaybetmektedirler. Kendi yaşıtı ile evlenen biri, ellisinden sonra istemesi halinde çocuk sahibi olamamaktadır. Bu da neslin çoğalmasına bir engeldir.
- 2- Çok eşliliğe izin verilmesinin diğer bir hikmeti, kadın nüfusunun erkek nüfusundan fazla olmasıdır. Erkekler kadınlardan sayıca az olmalarına karşılık savaş gibi durumlardan dolayı daha erken ölmektedirler. Ayrıca bazı erkeklerin evlilikten uzak durmaları da söz konusudur. Her iki durumda evlenememiş kadın sayısında bir fazlalık oluşmaktadır. İslâm'ın çok eşliliğe ruhsat vermemesi durumunda toplumda birçok kadının evlenme imkânı ortadan kalkmaktadır.
- 3- Reşîd Rızâ, çok eşliliğin hikmetlerinden birini de kadın ve erkeğin yaratılış özelliklerine bağlar. Reşîd Rızâ'ya göre erkek, kadından akılca ve bedenen daha güçlüdür. Bundan dolayı İslâm, erkeğin aile reisi olmasını gerekli

²¹³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 4/280-287.

görmektedir. “Allah, onlardan kimini kimine tercih ettiği için ve mallarından harcadıkları için erkekler kadınlar üzerine gözetleyicidirler.”²¹⁴ âyetinden de anlaşıldığı üzere ailede reis erkektir. Buna karşılık evi düzenleyen çekip çeviren ise ince ruhlu ve sabırlı olan kadındır. Bu vasıflarıyla anne/kadın, evin eğitim ve iç işlerinden sorumludur. Aileyi küçük bir topluma benzeten Reşîd Rızâ, erkeğin başkanlık, ekonomi bakanlığı ve savunma bakanlığını; kadının ise eğitim ve iç işleri bakanlığını üstlenmesinin fitrata uygunluğunu ifade eder.

- 4- Özellikle erkek nüfusunu azaltan savaş gibi durumlarda erkeğin birden fazla kadına bakması, onların geçimini temin etmesi daha doğru görünmektedir. Bazıları da kadına ev işlerinde yardım gerekebileceğinden hareketle birden fazla eşin olabileceğini dile getirmişlerdir. Zira erkek ev dışındaki işlerinde başka erkeklerden yardım alabilmektedir. Ancak kadının ev işlerinde kendine yardımcı talep etmesi durumunda bu yardımcının erkek olması bazı kötülöklere yol açabilir. Bu yüzden birden fazla evlilik bu konuda da kadının yükünü hafifletebilir.
- 5- İslâm’ın çok eşliliğe izin vermesinin nedenlerinden biri de erkeklerin tarih boyunca birden fazla kadına sahip olma isteğidir. Ancak modernleşme ile birlikte batılılar tek eşliliği savunmaktadırlar. Reşîd Rızâ, Müslümanların tek eşliliğe itiraz etmediklerini ancak toplumsal bazı olaylar neticesinde hem kadının hem de ümmetin menfaati için birden fazla kadının himayesini sağlamak maksadıyla birden fazla evliliğe ruhsat verilmesi gerekli olabilmektedir. Erkeklerin tek eşliliğe Rızâ göstermediklerini belirten Reşîd Rızâ, batılılar içinde tek eşli olarak yaşayıp zinadan sakınan erkeğin bulunmadığını iddia eder.
- 6- Çok eşliliğe izin verilmesinin başka bir nedeni de kadının bazı durumlarda cinsel birlikteliğe müsait olamamasıdır. Erkekteki cinsellik güdüsü ise belli vakitlere has olan bir durum değildir. Bu gibi durumlarda zinanın önüne geçmek için çok eşliliğe izin verilmiştir. Ancak İslâm’ın tavsiye ettiği ve aile

²¹⁴ en-Nisâ 4/34.

saadeti için aslolan tek eşliliğdir. Fakat bazı durumlarda maslahata binaen birden fazla kadını gözetme ihtiyacı hâsıl olabilmektedir.

- 7- Savaş gibi arizi durumlarda kadınların nüfusu artmaktadır. Bu konuda İngiltere’de yaşananlar bu gerekçeyi doğrulamaktadır. İngiltere’de birinci dünya savaşından dolayı erkek nüfusunun azalması neticesinde binlerce kadın sahipsiz ve işsiz kaldı. Bu durumda toplumda zina arttı. Hayatlarını idame etmek zorunda kalan İngiliz kadınları, fabrikalarda ve umumi yerlerdeki çalışma hayatında birçok tacize ve sıkıntılara maruz kaldılar. Bu zorluklar ve sıkıntılar bazı İngiliz kadınlarının dahi çok eşliliği savunmalarına yol açtı. Bu kadınlardan Ms Annerud’un Eastern Mail gazetesinde, kadın yazar Lady Cook Echo gazetesinde çok eşliliği savunmuşlardır. Son olarak Reşîd Rızâ, İslâm’ın esaslarından birinin sıkıntıları kaldırmak olduğunu belirtir. Bu ilkeye binaen İslâm, zaruri durumlarda çok eşliliğe cevaz vermiştir. Ancak bu izin, adalet şartına bağlanmıştır. Batıların bu durumu bir gün anlayıp çok eşlilik konusunda İslâm’ı eleştirmekten vazgeçeceklerini belirten Reşîd Rızâ, Müslümanların da bu konudaki keyfi uygulamalarının batıların yanlış anlamalarına zemin hazırladığından yakındır. Müslümanların çok eşliliği keyfi olarak kullanmalarını engellemek ise ancak Kur’ân’a tabi olmak ile mümkündür.²¹⁵

Çok eşlilik konusu, İslâm dininin eleştiriye tabi tutulan konularındandır. Geleneksel tefsirlerde şartsız bir şekilde çok evliliğe izin verildiği algısına karşı Kurtubî, çok eşlilikte adaleti şart olarak görmektedir. Kurtubî’nin fakih kişiliği, adalet duygusunu öne çıkarmaktadır. Modern dönemlerde ise çok eşlilik konusu İslâm’a yönelik eleştiri konusu olarak güncelliğini korumaktadır. İctimaî tefsirin, Batı’nın İslâmî kültüre eleştirilerine reddiye yazmayı bir görev gören anlayışı, çok eşlilik konusunda da savunmacı bir yaklaşım sergilemesine yol açmıştır. Abduh ve Reşîd Rızâ, çok eşlilikte adaleti şart olarak kabul etmektedirler. Bu konuda Abduh’un çok eşliliğe daha mesafeli yaklaştığı görülmektedir. Ancak Abduh hakkında söylenen, çok eşliliği haram kabul ettiği şeklindeki düşünce tartışmaya açıktır. Abduh, ailede görülen sapmalara karşı geçici bir önlem olarak çok eşliliğin yasaklanmasını gündeme

²¹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 5/289-295.

getirmektedir. Kadınların eğitimsizliği, dinin hayattan dışlanması neticesinde kalplerde oluşan kıskançlıklar çok eşliliği Müslüman toplumlarda imkânsız hale getirmektedir. Bu düşüncesi dolayısıyla Abduh, çok eşliliğin yetkililer tarafından sınırlandırılabilceğine kapı aralamıştır. Reşîd Rızâ, Abduh'un adaleti şart koşmasını aynen kabul etmekle beraber çok eşliliğe bazı zaruri durumlarda izin verilebileceğini savunur. Çağdaş İslâm düşüncesi açısından Abduh ve Reşîd Rızâ'nın çok eşlilik meselesini ele alışları irdelendiğinde gelenek ve yenilikçi taraftarlarından ayrı düşündükleri görülmektedir. Abduh ve Reşîd Rızâ, çağdaş dönemde çok eşliliği daha net ifadelerle savunan geleneksel İslâm anlayışının önemli temsilcilerinden Mustafa Sabri (öl. 1954) ile çok eşliliği tarihsel bir vaka olarak değerlendiren yenilikçi Fazlurrahman'dan (öl. 1988) farklı bir tavır içindedir. Abduh, aile içinde doğan olumsuzlukları öne sürerek çok eşliliğin toplumda sorunlara yol açacağını belirtir. Buna karşılık Mustafa Sabri, ailede olan huzursuzlukların kaynağını İslâmî terbiyenin yeterince verilmeyişi olarak görür. Bununla beraber Mustafa Sabri, çok eşliliği zina ve fuhşun toplumda yayılması önünde en büyük engel olarak görür.²¹⁶ Kur'ân-ı Kerîm'in tarihsel yorumunu savunan Fazlurrahman, çok eşlilikle ilgili âyetleri dönemin şartlarının neticesi şeklinde değerlendirmektedir. Fazlurrahman'a göre çok eşlilikte tıpkı kölelik gibi Kur'ân'ın birden ortadan kaldıramadığı sorunlardan biridir. Kur'ân, çok eşliliği yasaklamamış kölelik gibi zamana bırakmış ancak fakihler çok eşliliğin devamından yana tutum sergilemişlerdir.²¹⁷

2.4. Kadın ve Erkeğin Eşitliği

Kadın ve erkeğin eşitliği sorunu, insanlık tarihi kadar eskiye dayanan bir meseledir. Bu tartışmalar Yunan filozofları arasında da gerçekleşmiş, Platon'un *Devlet* kitabında kadın ve erkeğin yaratılışı, hangi işlerde çalışabilecekleri, eşit olup olmadıkları, kadının ve çocukların "ortak mal" olarak görülmeleri işlenmiştir.²¹⁸ Ancak aydınlanma sonrasında bu sorunun tartışılması daha belirgin bir hale dönüşmüştür. Batıda meydana gelen kadın eksenli tartışmalara İslâm dünyası da kayıtsız kalmamıştır.

²¹⁶ Şeyhülİslâm Mustafa Sabri Efendi, *Kadın Meselesine Bakışım*, çev. Mahmud Petek (İstanbul: Dar'ul Hilafeti'l Aliyye Medresesi, 2021), 35-42.

²¹⁷ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu, ts.), 91; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 56.

²¹⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 127-128.

Çağdaş İslâm düşünürleri batıdan Müslümanlara kadın üzerinden yapılan saldırılara cevaplar vermişlerdir. Verilen cevaplarda dönemin şartlarının izleri görülmektedir. Zira insan sosyal bir varlık olduğundan kendisini yaşadığı toplum ve zamandan tamamen ayıramamıştır. Kur'ân'da kadınlarla alakalı âyetler müfessirler tarafından izah edilmiştir. Müfessirler, âyetleri açıklarken kadın erkek eşitliği meselesini de yorumlamışlardır. Tevbe sûresindeki bu âyetle ilgili *“Allah, mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler va'detti. Allah'ın Rızâsı ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük başarıdır.”*²¹⁹ Kurtubî, Allah'ın müminleri Adn cennetlerinde ağırlayacağını, bu cennetlere peygamberler, sıddıklar ve şehitlerin girebileceğini söyler. Kurtubî, âyetin tefsirinde başka bir yorumda bulunmamıştır. Kurtubî, Bakara sûresindeki *“Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*²²⁰ âyetin tefsirinde kadın erkek eşitliği meselesine değinir. Kurtubî, erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna dair çeşitli rivâyetleri aktarır. Kurtubî'ye göre erkek, kadına cihad, miras, infak ve akıl noktalarında üstündür. O bu görüşü destekleyen alıntılara yer verir. İbn Arabî'nin erkeğin kadına üstün olduğunun açık olduğunu, zira kadının erkekten yaratıldığını, kadının mali tasarruf için izin alması gerektiğine dair görüşlerini zikreder. İbn Abbas ise erkeğin üstün olmasının erkeğin kadını idare edip hoş görmesine işaret olarak yorumlar. Faziletli olanın kendini daha çok zapt etmesi gerekir. Dolayısıyla erkek, kadınlara karşı hoşgörülü olmalı ve kadına müşfik davranmalıdır. İbn Atiyye bu görüşün harika bir görüş olduğunu söyler.²²¹

Kurtubî, erkeği kadından üstün kabul etmesine rağmen erkeğin şefkatli davranmasına dair açıklamalar ile dengeli bir yol izlediğini söylememiz mümkündür. Reşîd Rızâ ise kadın haklarının tartışıldığı, kadın erkek eşitliği meselesinin gündemleştirildiği bir çağda yaşamış olmanın verdiği bir sorumluluk ile kadın erkek eşitliği meselesine yaklaşımda bazı farklı görüşler ortaya koymaktadır. Reşîd Rızâ'ya göre ahiretteki bütün nimetlerin erkek ve kadınlara eşit bir şekilde dağıtılması, kadın ve erkeklerin eşit olduğunu açıkça söylemektedir. Zira kadınlar ve erkekler, iman ve sorumluluk noktasında eşittirler. Ancak İslâm, kadınlara zaafı sebebiyle bazı

²¹⁹ et-Tevbe 9/72.

²²⁰ el-Bakara 2/228.

²²¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 3/124-125.

hususiyetler tanımıştır. Kadınlar savaşta ve özel hallerde namaz ve oruçtan muaf tutulmuşlardır. İslâm'ın düşmanları bunları bilmese de bunlar İslâm'ın kesin hükümlerindendir.²²² Kadınların savaşa katılamamasını erkeklerin üstünlüğü şeklinde yorumlayan Kurtubî'nin aksine Reşîd Rızâ, bu durumu İslâm'ın kadına tanıdığı bir hak ve ayrıcalık olarak görür. İki müfessir arasındaki yorumlama farkı Tevbe sûresi 112. âyette de kendini gösterir. *“Bunlar, tövbe edenler, ibâdet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rükû' ve secde edenler, iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar ve Allah'ın koyduğu sınırları hakkıyla koruyanlardır. Mü'minleri müjdele.”*²²³ Kurtubî, seyahat kelimesindeki “s”, “y” ve “h” harflerinin bu kelimeye oruç tutanlar manası verenleri haklı çıkardığını belirtir. Zira seyahat, suyun akıp gitmesi gibi yeryüzünde akıp gitmedir. Oruç tutan kimse, yeme içme ve benzeri işleri terk ettiğinden seyahat eden kimsenin haline benzer. Bu hal bir nevi seyahat hükmündedir.²²⁴ Reşîd Rızâ ise tefsircilerin seyahat eden kadınlar hakkında Allah'ın övgüsünü uzak gördüklerinden bu manayı verdiklerini iddia eder. Hâlbuki İslâm'da kadın, seyahate eşi ya da mahremi olursa ilim, yararlı bir iş, sağlık veya rızık maksadıyla çıkabilir. Kadın ve erkeğin hayatın bütün işlerinde ortak olması gerekir. Reşîd Rızâ, bu faaliyetlere kadının erkek gibi ticaret yapabilmesini de ekler. Hz. Peygamber ve ashabının da savaşlara eşlerini götürdüklerini ifade eden Reşîd Rızâ, savaşta kadınların aşçılık, sağlık görevlisi gibi işlerde yardımcı olduklarını söyler.²²⁵ Bu ifadelerden Reşîd Rızâ'nın kadının çalışma hayatına belirli şartlarda izin verdiğini çıkarmamız mümkündür. Kadının seyahat etmesinin kısıtlanmadığını belirtmesine rağmen Reşîd Rızâ, onun yanında eşinin veya mahreminin olmasını şart koşar. İctimaî tefsir ekolünün ortaya çıkış nedenlerinden biri olan batı uygarlığının tezlerine cevap verme düşüncesi Reşîd Rızâ'yı bu şekilde tefsire sürükleyen nedenlerden biri olabilir. Zira Sanayi inkılabı ile birlikte kadının çalışma hayatına atılması, beraberinde kadın erkek eşitliği tartışmalarını getirmiştir.

Nisâ sûresi 34. âyeti ile alakalı olarak da Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın yaklaşımları da konunun anlaşılması bakımından önemlidir. *“Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için sâliha kadınlar itaatkârdır. Allah'ın*

²²² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 12/358.

²²³ et-Tevbe 9/112.

²²⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/171.

²²⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 11/42-43.

*kendilerini korumasına karşılık gizliyi (kimse görmese de namuslarını) koruyucudurlar. Başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve (bunlarla yola gelmezlerse) dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”*²²⁶ Kurtubî, âyetin ailede erkekleri yönetici olarak belirlediğini söyler. Zira erkekler hem yöneticilik hem de askeri konularda kadınlardan önde gelirler. Kurtubî, erkeklerin mirasta kadınlardan üstün kılınmasının sebebini erkeklerin kadınlara mehir vermesine ayrıca nafakanın erkek üzerine bir yükümlülük olmasına bağlar. Ayrıca erkekler tabiatları gereği yöneticilik konularında kadınlardan önde olmaları söz konusudur. Erkeklerin tabiatında hararet ve kuruluk baskın olduğundan onlarda bir kuvvet ve metanet bulunmaktadır. Kadınların fitratında ise soğukluk ve nem bulunduğu yumuşaklık ve naiflik söz konusudur. Bundan dolayı erkeklere hem yöneticilik vasfı hem de kadınların geçimini sağlama görevi verilmiştir.²²⁷ Bu âyetteki görüş farklılıklarının odağındaki kavram “kavvam” kelimesidir. Fîrûzâbâdî’nin (öl. 817/1415) açıklamasına göre kavvam, kadınların faydasına olacak şekilde erkeğin kadını koruması anlamına gelmektedir.²²⁸ Âyette yer alan kavvam kavramı üzerine açıklamalarda bulunan Kurtubî, bu kelimenin gözetmek, yönetmek, korumak ve nezaret etmek anlamlarına geldiğini belirtir. Erkek cihada çıktığından ve nafakayı getirme yükümlülüğü onun omuzlarında olduğundan bu göreve layıktır. Ayrıca erkek, emr-i bi’l-maruf nehy-i ani’l münker (iyiliği emretme kötülükten sakındırma) vazifesini yerine getirme, miras ve akıl bakımından kadına üstün olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı kadının erkeğe marufta itaat etmesi gerekir. Zikredilen vasıfları sebebiyle erkeğin ailede yönetici olduğunu kabul eden Kurtubî, bununla beraber erkeğin kadının nafakasını karşılayamaması durumunda kavvam özelliğini yitireceğini söyler. Dolayısıyla Kurtubî, erkeğe şartlı bir yöneticilik vermektedir. Âyette, erkek kadının nafakasını ve giyim ihtiyaçlarını karşılayamazsa kadına nikâh akdini feshetme hakkı doğacağına da işaret söz konusudur. Nitekim Mâlikîler ve Şafîîler bu görüştedir. Ancak Ebu Hanife (ö. 150/767) bu görüşe katılmaz.²²⁹

²²⁶ en-Nisâ 4/34.

²²⁷ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/169.

²²⁸ Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kub Firuzabadî, *Besâiru zevi’t-temyîz fî letâîfi’l-Kitâbi’l-azîz* (Beyrut, Mektebetü İlmiyye, 2009), 4/309.

²²⁹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/169-170.

Reşîd Rızâ da Kurtubî gibi erkeğin bu âyetle kadına üstün kılındığını zira erkeğin kadını koruyup kollama ve ailenin geçimini sağlama gibi bir görevinin olduğunu belirtir. Cihadın kadına farz olmayıp erkeğe farz kılınmasının sebebi de budur. Erkek, cihad vazifesi ile kadını koruma altına almış olur. Yaratılış itibariyle de erkek bu görevlere kadından daha uyumlu şekilde yaratılmıştır. İslâm, kadını onurlandırmış evlilikte mali tazminatı (mehri) ve nafakayı erkeğe yüklemiştir. Sanki kadın kendi iradesiyle tam eşit olma iddiasından vazgeçmiş, buna karşılık mali bir tazminat kabul etmiştir. Bu açıklamaların peşi sıra Reşîd Rızâ, Abduh'un âyetteki kavvam ifadesi ile ilgili görüşlerini de aktarır. Buna göre kavvam, kelime olarak başkanlık anlamındadır. Kavvam, yöneticinin yönetilen kişi üzerinde iradesini ve tercihini kullanmasıdır. Ancak yönetim işi yönetilenlerin ezildiği, hiçbir hakkın verilmediği anlamında değildir. Bir kimsenin kavvam olması, yönettiği kişiyle ilgilenmesi ve onun lehine olacak şekilde onu gözetmesidir. Abduh'un bu görüşlerini aktaran Reşîd Rızâ, kadının erkeğin izni olmadan evden ayrılmasının doğru olmadığını söyler. Muhammed Abduh ise erkeğin kadına üstün ve yönetici olmasının sadece ailede olması gerektiğini zira bazı sorumlulukların paylaşılması durumunda maslahatların korunacağına dikkati çeker. Erkeğin ailede sorumlu olarak kabul edilmesi topyekûn bütün kadınların erkeklerden düşük oldukları anlamına gelmez. Zira insanlık tarihi erkeklerin tümünden kadından üstün olduğu iddiasını doğrulamadığı gibi bazı kadınlar, kudretleri ve bünyeleri itibariyle erkekleri geçmişlerdir.²³⁰

İki tefsirde de kadınların erkeklerle eşit olması meselesinde benzer yaklaşımlar görülmektedir. Özellikle Kurtubî'nin kadın meselesinde asırlar öncesinden bazı haklara dikkat çekmesi önemlidir. Bir fakih olan Kurtubî, erkeğin ailede yönetici olmasını şartlara bağlamakta, şartların yerine gelmemesi durumunda kadının nikâhı feshetme hakkına sahip olmasına dikkatleri çekmektedir. İslâm medeniyetinin bir hukuk medeniyeti olduğu iddiası, Kurtubî'nin tefsirinde adeta mücessem bir hâl almaktadır. Ailede yöneticinin erkek olmasının kadın hakları noktasında zafiyet oluşturduğu düşüncesi, Kurtubî tefsiri açısından bakıldığında tutarlı görünmemektedir.²³¹ İctimaî tefsir ekolünün de Kur'ân'ın hidâyet ediciliğine vurguyu klasik tefsirlerden daha ziyade yaptığı iddiası, bu âyetin tefsirinde yeterli karşılık bulamamaktadır. Zira Kurtubî'nin

²³⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 5/55-57.

²³¹ Hidâyet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 47.

kadın meselesine hak temelli yaklaşımı önemli olduğu kadar da değerlidir. Reşîd Rızâ ve Muhammed Abdüh'un sosyal meseleleri çözümde Kur'ân'a yaslandıkları ve geleneksel tefsirlerin sosyal meselelere çözüm üretmedikleri iddiası, bu âyet çerçevesinde Kurtubî'nin gölgesinde kalmıştır.

2.5. Kadının Ev Dışında Çalışması

Kadının evinin dışında çalışma hayatına katılması, Sanayi inkılabından sonra yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Aslında kadınlar, insanlığın ilk dönemlerinden itibaren toplumda bazı işlerde çalışmışlardır. Daha ziyade tarım toplumlarında görülen çalışma şekilleri, Sanayi inkılabı ile birlikte kadının iş gücüne duyulan ihtiyaç ile kadınlar fabrikalarda on iki saati aşan vardiyalarla çalışma hayatına girmişlerdir. Klasik tefsirlerde bununla ilgili direkt bir konunun olmayışı o dönemlerde böyle bir ihtiyacın bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Tarım toplumlarında kadının çalışması gibi konuların sorun haline dönüşmemesi o dönemin şartları ile alakalıdır. Ancak Sanayi inkılabı ile birlikte kadının iş gücüne duyulan ihtiyaç böyle bir sorunun konuşulmasına sebep olmuştur.²³² Modern zamanlarda yazılan tefsirlerde de bu konu şu âyet bağlamında işlenmiştir:

*“Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklere kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan, O'nun lütfunu isteyin. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”*²³³

Kurtubî, bu âyeti tefsir ederken sebep-i nüzule dikkat çeker. Âyetle ilgili iki sebep-i nüzul söz konusudur. Ümmü Seleme, erkekler cihada gidince bundan neden mahrum kaldıklarına dair Resûlullah'a soru sorunca bu âyetin indiği rivâyet edilir. Diğer bir rivâyette ise mirastan erkeklere kadınların iki katı pay verilince kadınlar da paylarının eşitlenmesini temenni ettiler. Buna karşın erkekler de dünyada var olan bu üstünlüğün ahirette de olmasını temenni ettiler. Âyet bunun üzerine nazil oldu. Zira Müslümanların birbirlerini kıskanmaları zemmedilen bir davranıştı.²³⁴

²³² Kenan Ören - Hasan Yüksel, “Geçmişten Günümüze Çalışma Hayatı”, *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 1/1 (01 Ocak 2012), 1. 46.

²³³ en-Nisâ 4/32.

²³⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/162.

Reşîd Rızâ bu âyetin tefsirinde kadınlara özen gösterilmesi ve kibarlıkla muamele edilmesi gerektiğini belirtir. Kadınlar zayıf olduklarından bu âyette şefkate mazhar kılınmışlardır. İslâm toplumunun ilk dönemlerinde kadınlar, her türlü faaliyette bulunduklarından dolayı daha fazla amel talebinde bulunmaları onların fitratlarına yabancı bir davranıştır. Müslüman kadınlar, o dönem zaten hayatın her alanında İslâm'a hizmet etme yarışının içindeydi. Erkekler savaşa çıktıklarında onlar da savaşa katılır, yaralıların tedavisi ile ilgilenirdi. Bazen de tıpkı erkekler gibi Resûlullah'a biat ederlerdi. Fakat Allah, daha sonra ev işlerini kadına, dışarının ağır işlerini de erkeğe tahsis ederek her iki cinsin de kendi fitratlarına uygun yaşamalarını istedi. Aileyi küçük bir topluma benzeten Reşîd Rızâ, kadının annelik, çocukların eğitimi ve terbiyesi gibi ağır işlerinden dolayı iç işleriyle ilgilenmesinin daha uygun olduğunu söyler. Fıtraten ev işlerine daha yatkın olan kadından evin geçimini talep etmek doğru değildir. Allah, Kur'an'da temenniye yasakladıktan sonra iki cinsi de çalışıp kazanma konusunda teşvik etmektedir. Bu âyette kadına da erkekler gibi çalışma izni verildiği görülmektedir.²³⁵

Kadının çalışması sorunu, Sanayi inkılabı ile beraber ortaya çıktığından bu meselenin Kurtubî'nin tefsirinde işlenmediği görülmektedir. Ancak 18 ve 19. yüzyıllarda kadının ekonomik hayata gözle görülür şekilde müdahil olması Müslüman düşünürlerin bu konu hakkında fikir ortaya koymasını zorunlu kılmıştır. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, bir yandan kadının asli görevinin ev işlerine bakmak olduğunu belirtirken diğer yandan kadın erkek eşitliği meselesinde kadının da dilerse çalışmasına izin vermektedirler. İslâm hukukuna göre, kadına eş ve çocuklarının geçimini sağlama konusunda herhangi bir sorumluluk yüklenmemiştir. İslâm hukuku, kadının kamu görevi dahil meşru olarak nitelendirilecek herhangi bir işte çalışmasını yasaklamamıştır. Ancak kadına ev dışında çalışma noktasında kocasından izin alma şartı getirilmiştir. Bu durum, ailede huzurun ve güvenin tesisi için düşünülmüştür.²³⁶ Kadın, ailedeki görevini aksatmamak ve İslâmî şartlara riâyet etmek koşuluyla fitratına uygun işlerde çalışabilir. Bunun önünde herhangi bir dinî engel bulunmamaktadır.²³⁷

²³⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrî'l Menâr*, 5/47-48.

²³⁶ Muhsin Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 242.

²³⁷ Hamza Aktan, *Sosyal Hayatta Kadın* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 308.

2.6. Kadın ve Ev İşleri Yapma Zorunluluğu

Kurtubî, içinde birkaç cümlemin geçtiği âyetleri tefsir ederken bazen bölümleyerek tefsir eder. Yine Kurtubî, âyetlerin tefsirinde cümleleri parçalayarak, oradan hükümler çıkarmaya çalışır. Kadınların ev işlerini yapma zorunluluğu ile ilgili de Bakara Sûresi 230. âyeti üzerine değerlendirmelerde bulunur. “Allah'ın sınırlarını koruyacaklarına ümitleri varsa.”²³⁸ Kurtubî, bu âyet ile ilgili tefsirinde kadının ev işlerinden sorumlu olup olmadığına dair müstakil bir konu açar, nakilde bulunur. İbn Huveyzimendâd, (öl. 390/999)²³⁹ kadınların nikâh akdinde ev işleri yapacaklarına dair bir görevlerinin olmadığını, evlilikten kastın cinsel birliktelik olduğunu ifade eder. Kurtubî, âyette geçen “Eğer itaat ederlerse artık aleyhlerine bir yol aramayın.”²⁴⁰ ifadesini de kendi düşüncesine destek için zikreder. Başka âlimler ise kadının içinde yaşadığı ailenin durumuna göre, ev işlerine zaman ayırması gerektiğini ifade ederler. Buna göre kadın, zengin ve soylu bir aileden geliyorsa ev işlerini yapmaz, evdeki hizmetçilere ev işlerini yaptırır. Kadın, orta bir aileden geliyorsa yatak serme ve benzeri işleri yapmalıdır. Daha düşük bir aileden geliyorsa yemek yapma, ortalığı temizleme işlerini yapmalıdır. Olaya maddi temelli ve sınıfsal bakan Kurtubî, kadının Kürt, Deylemli veya dağlı olması durumunda geldiği yerdeki işlerin aynısını yapmasını gereklilik olarak görür. Bu görüşleri zikreden Kurtubî, kadınların ev işlerini kendi başlarına yapmasının lüzumuna da dikkat çeker. Sahabe eşlerinin ev işleri yapıp hamur yoğurduğunu, ekmek pişirdiğini bu görevlerden el çektiklerinde ise hafifçe dövüldüklerine anlatır.²⁴¹ “Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır.”²⁴² âyetini de bu düşüncelerine destek için zikreder.²⁴³ Yine Kurtubî, “Onlarla iyi geçinin.”²⁴⁴ âyetinden kadınlara hizmetçi tutma ile alakalı âlimlerin görüşlerini aktarır. Malikî âlimler, erkeklerin eşleri için tuttukları hizmetçi yeterli gelmiyorsa başka hizmetçilerin de tutulabileceğini kabul etmişlerdir. Buna karşılık Şafî ve Hanefî âlimler, tek bir hizmetçi dışında hizmetçi tutulmasının

²³⁸ el-Bakara 2/230.

²³⁹ Kurtubî'nin tefsirinde sıkça müracaat ettiği isimlerden biri İbn Huveyzimendâd'tır. Kaynaklarda Irak Malikî alimlerinden olduğu ifade edilmektedir. Kurtubî onun Ahkâmü'l-Kur'an adlı eserinden yararlanmıştı. Davudî, *Tabakatü'l-müfessirin*, 2/68.

²⁴⁰ en-Nisâ 4/34.

²⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/154.

²⁴² el-Bakara 2/228.

²⁴³ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/154.

²⁴⁴ en-Nisâ 4/19.

erkek için zorunlu olmadığını savunurlar.²⁴⁵ “Allah, size kendi cinsinizden eşler var etti. Eşlerinizden de oğullar ve torunlar verdi ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı.”²⁴⁶ ayetinin tefsirinde de kadının ev işlerini yapmasının örfe uygun hoş bir davranış olduğunu beyan eden Kurtubî, bununla beraber erkeğin de ev işlerinde hanımına yardım etmesini Resûlullah’ın sünneti olarak görür ve onaylar.²⁴⁷

Reşîd Rızâ’nın tefsirinde Kurtubî’nin kadınlara yardımcı eleman temin edilmesi gerektiğine dair bir görüşüne rastlamadık. Ancak Reşîd Rızâ, kadının fitraten ev işlerini yapmaya uygun yaratıldığını, bununla beraber Peygamber ve sahabenin kadınları beraberlerinde gazvelere götürdüklerini, onların yaralıları tedavi ettiğini aktarır. Kadının aslolan işi, evinin düzeni ve annelik olmakla beraber dışarıda fitratına uygun işlerde çalışmasına da müsaade edilmiştir.²⁴⁸

Kurtubî’nin fakih kimliği tefsirine de sirâyet etmiştir. Fıkhîn toplumsal hayatla var olan bağı, Kurtubî’yi toplumsal sorunlara âyetten çözümler sunmasına neden olmuştur. Kurtubî, kadının ev işlerini yapmasının gerekliliğine işaret etmekle beraber kadına ev işlerinde yardımcı olacak hizmetçi alınmasına dair âlimlerin görüşlerine de yer verir. Kurtubî’nin kadınların ev işlerinde onlara yardımcı olacak hizmetçiler tutulmasına âyetten kapı aralaması ile beraber kadının ev işlerini yapmasının zorunlu olduğunu delillendirmede sahabenin eşlerini hafifçe dövmesini örnek göstermesi dönemin toplumsal görüntüsüne de ayna tutmaktadır. Yine Kurtubî’nin evde kadının yapması gereken işleri tasnif ederken kadınların geldikleri sosyal sınıflara göre iş yaptırılması teklifi de dönemin tarihsel koşulları içinde değerlendirilmelidir.

2.7. Kadınların Şahitliği

Modern zamanlar ile birlikte kadının sosyal hayata dâhil olması, ekonomik özgürlüğünü elde etmesi ile tartışma konusu yapılan konulardan biri de kadınların şahitliği meselesidir. Kur’ân-ı Kerîm’de şahitlik ile ilgili âyette şöyle buyrulmaktadır. “Eğer iki erkek bulunamazsa Rızâ göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun).”²⁴⁹ Âyetin tefsirinde Kurtubî,

²⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/65.

²⁴⁶ en-Nahl 16/72.

²⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/95.

²⁴⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 5/48.

²⁴⁹ el-Bakara 2/282.

kadınların şahitliğinin sadece mali konularda olduğunu ifade eder. Kurtubî'ye göre cumhur ulema, borçlanma meselesinde iki erkek şahit gösterilemiyorsa bunun yerine bir erkek ve iki kadının şahit gösterilmesi gerektiğini belirtir. Kurtubî, İbn Atiyye'nin de bu konuda cumhurun görüşüne uyduğunu söyler. Kurtubî'ye göre, Kur'ân'da sadece mali konularda kadının şahitliğinden bahsedilip hadler konusunda kadınların şahitliğinden söz edilmemesi kadınların şahitliğinin sadece mali konularda olduğuna delil olarak kabul edilir. Mehdevî'ye (öl. 440/1048) göre âlimlerin çoğunluğuna göre, hadler konusunda kadınların şahitliği kabul edilmez. Ancak bazı âlimler, sadece kadınların bilgi sahibi olabileceği konularda kadının şahitliğini kabul etmişlerdir.²⁵⁰

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Muhammed Abduh'un ders sırasında anlattıklarını aktarır. Âyette ifade edilen *"kadınlardan biri yanılırsa, diğeri onu düzeltsin."* ifadesi yanılma endişesinden dolayıdır. Tespit edememek veya ilgi azlığı nedeniyle bir kadın hata ederse diğeri olayı ona aktarır. Abduh, bazı âlimlerin kadının yanılma ve unutmasını akıl ve din yönünden noksanlığına ve hafif meşrepliklerine yorduklarını söyler. Bazı müfessirler de bunu kadının mizacına soğuk tabiatına bağlamışlar, kadının soğuk tabiatından dolayı unutkanlığının fazla olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Abduh'a göre, bu iddia doğru değildir. Kadının unutmasının asıl sebebi, ekonomi ve mali işlerle ilgilenmemesidir. Kadınlar sürekli ev işleri ile uğraştıklarından hafızaları ev işleri ile alakalı konularda çok güçlüdür. Hatta bu konularda erkeklerden daha güçlü bir hafızaya sahiptirler. Ancak parasal işlerle ilgilenmediklerinden dolayı bu gibi konularda unutkanlıkları söz konusudur.²⁵¹ Şîî müfessir Muhammed Hüseyin Fadlullah da (öl. 2010) Abduh gibi, kadınların ev işlerine fazlaca zaman ayırmalarından dolayı unutkanlıklarının fazla olduğunu belirtir.²⁵² Batılı toplumlardaki kadınların mali konularla ilgilenmesi bu durumu tersine çevirmez. Zira batılı kadınlardan çalışacak durumda olanlar çok azdır. Hüküm ise çoğunluğa göre verilir.²⁵³

Şahitlikte alakalı diğer bir âyet ise, *"Kadınlardan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin."*²⁵⁴ mealindeki Nisâ sûresi 15. âyetidir. Reşîd Rızâ da Kurtubî gibi Raşid Halifelerin ve Müslüman âlimlerin kadınları had cezaları konusunda

²⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/391.

²⁵¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 3/103-105.

²⁵² Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Min Vahyil Kur'ân* (İstanbul: Akademi Yayınları, ts.), 5/144.

²⁵³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 3/105.

²⁵⁴ en-Nisâ 4/15.

şahitlikten muaf tuttuklarını ifade eder. Kurtubî, kadınların had cezalarında kadınların şahitliğinin kabul edilmemesine dair ümmetin icmasını aktarır. Ancak bunun hikmetine dair bir açıklamada bulunmaz. Reşîd Rızâ ise kadınların had cezalarında şahitlikten geri tutulmalarının nedenini onları fuhuş, cürüm, ceza ve işkence yapılan yerlerden uzak tutmak olduğunu belirtir. Böylece kadınlar bu fiillerden haberdar olmaz, bu çirkinlikleri düşünmez ve bu kötülüklerden uzak dururlar. Bu da kadınların kalplerindeki hassasiyetin ve temizliğin korunmasına vesile olur.²⁵⁵

Sonuç olarak Kur'ân'daki müdayene âyetinde bir erkek şahide karşılık iki kadının şahitliği, modern zamanlarda Müslümanlar aleyhine kullanılmaktadır. Çünkü geleneksel ulemanın büyük kısmı, had cezalarında kadının şahitliğini kabul etmemiştir.²⁵⁶ Kurtubî, kadının hadlerde şahitliğinin kabul edilmediğini, sadece iktisadî konularda şahitliğine ihtiyacın olduğunu belirtmekle yetinir. Bu konuda herhangi bir gerekçe de sunmaz. Bu yaklaşımı Kurtubî'nin yaşadığı dönemde bu tür tartışmaların olmadığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Abduh ise kadının şahitlikte erkeğe denk tutulması üzerine açıklamalarda bulunur, geleneksel tefsirin kadına bakışını eleştirir. Kadınların mizaçlarından dolayı unutkan oldukları şeklindeki iddiaları reddeden Abduh, kadınların şahitlik konusunda bir erkek yerine iki şahidin denk kabul edilmesi hususunda onun mali konularla ilgilenmemesini sebep olarak zikreder. Batıda çalışan kadınların varlığı için de hükmün ancak çoğunluk dikkate alınarak verileceğini söyler. Abduh'un 20. yüzyılın başlarında vefat ettiğini dikkate alırsak o dönem batıda görülen kadının ekonomik hayata dahil bugün dünyanın her tarafında söz konusudur. Dolayısıyla Abduh'un savunmasının bugün yetersiz olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Bu konuda yeni yorumlara ihtiyaç bulunmaktadır. Bugün görebildiğimiz kadarıyla şahitlik meselesi insanların kaçındığı bir durum olarak görülmektedir. Âyette iki kadının bir erkeğin şahit olarak değerlendirilmesine dair ifade, kadının lehine olarak da yorumlanabilir. Zira günümüzde mahkemelerde şahit olma durumu insanların kaçındığı bir sorun olarak kabul edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de latif bir üslupla "eğer unutursa

²⁵⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 4/357.

²⁵⁶ Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed en-Neseḫî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî (Beirut: Dâru'l-Kelîmî't-Ṭayyib, 1419/1998), 227.;Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşaf an Haka'iki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil Fi Vucuhi't-Te'vîl*. ;Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîṭ fî tefsîr*, thk. Habbûsî (Beirut: Dâru'l-Risaletil Alemiyye, 1436). 5/92-93.;Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr* (İstanbul: ed-Daru's-Şamiyyetü, 2021), 2/423-425.

diğeri hatırlatsın."²⁵⁷ kaydını düşerek kadının şahitlik sorumluluğunu asgariye indirmiştir, şeklinde düşünmemiz de mümkündür. Bizce Kur'an'ın bu yaklaşımı, kadını şahitliğin zorlu süreçlerinden kurtaran bir durumdur.

2.8. Kur'an'a Göre Mehir

Mehir, İslâm fikhına göre erkeğin evlenirken kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para veya mal demektir. Kur'an'da "mehr, sadâk, nihle, tav, hibâ, ecr, ve nikâh" kelimeleriyle ifade edilir.²⁵⁸ Kur'an'da mehirle ilgili âyetlerden biri Nisâ süresi 4. âyettir. *"Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin."*²⁵⁹ Kurtubî bu âyetin tefsirinde, kadınlara mehir verilmesi ile ilgili iki görüşün olduğunu zikreder. Birinci görüş sahiplerine göre bu hitap, kadınlarla evlenen kocalar içindir. Allah, kocalara evlenecekleri eşlerine mehirlerini gönül rahatlığıyla vermelerini emretmiştir. İkinci görüş sahiplerine göre de buradaki hitap kadınların velilerinedir. Zira cahiliyye Arapları, evlendirdikleri kadınların mehirlerine el koyarlardı. Âyet bu durumu reddetmiştir. Kurtubî, bu iki görüşten birincisinin daha doğru olduğunu belirterek önceki âyetten bunun anlaşıldığını ifade eder. Kurtubî'ye göre, evlenilecek kadına mehir vermek icma ile vaciptir. *"Velilerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin."*²⁶⁰ ayeti de kadınlarla evlenirken mehir vermenin vacip olduğuna delildir. Yine ilim adamları, mehrin sınırı ile alakalı bir nehyin olmadığını *"yüklerle mal vermiş olsanız dahi"*²⁶¹ âyetiyle delillendirirler. Ancak mehrin az verilmesi ile alakalı çeşitli görüşler de mevcuttur. Allah, bu âyetle kadınlara mehirlerinin gönül hoşnutluğu ile verilmesini istemektedir. Zira cahiliyye döneminde Araplar, kadınlara verdikleri mehirleri yerlerdi. Yine âyete göre, kadın isterse mehrinden kocasına bağışta bulunabilir. *"Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin."* ibaresini delil gösteren ulema, kadının mehrini bağışlamasını caiz görmüştür.²⁶²

²⁵⁷ el-Bakara 2/282.

²⁵⁸ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 346.; Mehmet Akif Aydın, "Mehir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Ekim 2023), 28/289.

²⁵⁹ en-Nisâ 4/4.

²⁶⁰ en-Nisâ 4/25.

²⁶¹ en-Nisâ 4/20.

²⁶² Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'an*, 5/16-17.

Reşîd Rızâ, mehirle ilgili Abduh'tan nakillerde bulunur. Abduh'a göre, haklarında nikâh akdi yapılan kadınlara mehirlerini ödemek erkekler üzerine bir borçtur. Bu âyet, bütün kadınlar hakkında nazil olmuştur. Âyette ifade edilen نَحْلَة kelimesi insanın bir bedel karşılığında olmaksızın hibe olarak gönülden verdiği şeyler hakkında kullanılır. Abduh'un نَحْلَة hakkında tercih ettiği görüş budur. صَدُقَاتِ kelimesi ise kadına zifaf öncesi gönülden verilen şeydir. Abduh, isim vermeden bazı fâkihlerin mehir kelimesini evlilik ve cinselliğin bedeli olarak gördüklerini söyler. Bu asla kabul edilebilir bir durum değildir. Zira karı-koca arasındaki ilişki, bir adamın atı ve cariyesi ile olan ilişkiden daha yüce ve onurlu bir durumdur. Bundan dolayı Allah, نَحْلَة kelimesini kullanmıştır. Burada verilen şey, sevgi işaretidir. Kadın ve erkek arasında muhabbet ve rahmeti pekiştiren bir bağıdır. Muhabbet bağının güvence altına alınmasıdır. Bundan dolayı geleneklerde kadına mehrin yanında başka hediyeler ve değerli eşyalar takdim edilmektedir. Abduh, erkeğin karısının malından her hangi bir şeyi yemesinin caiz olmadığına dikkat çeker. Ancak kadın, eşinin onun malını yemesinden razı olursa o zaman erkeğin yemesinde bir sorun olmadığını ifade eder. Gönülden koparak vermek ise herkesçe malumdur. Abduh, burda da bazı salih kılığına bürünmüş zıkr ehli gibi görünen kişilerin kadınları korkutarak mallarına sahip çıkmalarından yakınır. *“Bir eşin yerine başka bir eşi almak isterseniz, birincisine bir yük altın vermiş olsanız bile ondan bir şey almayın. İftira ederek ve apaçık günaha girerek ona verdiğiniz geri alır mısınız?”*²⁶³ âyetine dikkat çeken Abduh, ayrılma durumunda kadınlara verilecek mehir hakkında, hükmün bu kadar şiddetli olmasını beraber yaşandığı zaman bu hükme daha bir hassasiyet gösterilmesi gerektiğine işaret olarak yorumlar. Reşîd Rızâ, Abduh'tan bu nakillerde bulunduktan sonra kendi görüşünü de açıklar. Rızâ'ya göre karı kocanın ayrılma zamanı, öfkenin hâkim olduğu zamanlardır. Bu zamanlarda insanın fitratında var olan duygu, cimriliktir. Evliliğin kurulduğu ilk demler ise muhabbet zamanıdır. Ancak günümüzde ilişkilerin maddiyat üzerine kurulu olması gönülden sevgi ile mehir verme yerine sıkı pazarlıkların oluşmasına neden olmuştur.²⁶⁴

Kurtubî ile Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın Kur'an'da mehir konusuna paralel yaklaşıtları görülmektedir. Kurtubî, Arap cahiliyesinde kadınlara mehir verilmediğini ancak Kur'an âyeti ile erkeklere bir vazife olarak yüklendiğini ifade eder.

²⁶³ en-Nisâ 4/20.

²⁶⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 4/307-309.

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ da mehri, erkeklerin kadınlara vermesi gereken bir yükümlülük olarak görür. Abduh, mehri cinsel birlikteliğin bedeli olarak görülmesi düşüncesini eleştirir. Abduh ve Rızâ'ya göre mehirde aslanan sevgi ve muhabbettir. Kurtubî ve Abduh, mehir malını erkeğin yemesi konusunda ise kadının erkeğe mehrini gönülden vermesi şartına bağlı olarak caiz görürler.

2.9. Müşrikler ve Ehl-i Kitapla Evliliğin Hükümü

Kur'an-ı Kerim'de diğer din mensupları ile Müslümanlar arasında kurulacak münasebetlerde bazı ilkeler ortaya konulmuştur. Bu münasebetlerin en önemlileri arasında evlilik gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Allah'a ortak koşan kadın hoşunuza gitse de, mü'min bir cariye, Allah'a ortak koşan bir kadından daha hayırlıdır. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin. Allah'a ortak koşan hür erkek hoşunuza gitse de; iman eden bir köle, Allah'a ortak koşan bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar ateşe çağırırlar, Allah ise izniyle, cennete ve bağışlanmaya çağırır. O, insanlara âyetlerini açıklar ki, öğüt alıp düşünsünler.”*²⁶⁵

Kurtubî, bu âyeti nüzul sebebini vererek tefsir eder. Mukatil'den yaptığı rivâyette bu âyetin Mersed bin Ebi Mersed hakkında olduğunu belirtir. Resûlullah, Mersed'i Mekke'ye bir mümini Medine'ye getirmesi için görevlendirir. Mersed, Mekke'ye gittiğinde daha önce sevdiği Anak ismindeki kadın ile karşılaşır. Kadın ona evlenme teklif edince Mersed Resûlullah'a sorması gerektiğini söyler. Ancak Medine'ye gelip Resûlullah'a sorunca Peygamberimiz Mersed'in o kadınla evlenmesini yasaklar. Âyet, bu olay üzerine nazil olur. Âlimler, Müslümanın müşrik kadın ile evlenemeyeceği noktasında hemfikirdirler. Ancak bu âyetle evliliğe engel olarak görülen şirk günahının ehli kitap kadınlarını kapsayıp kapsamadığı tartışması üzerine yapılmıştır. İbn Abbas, Malik bin Enes ve Süfyan'a göre, bu âyetle müşrik kadınlar ile evlenme haram kılındıktan Maide sûresi beşinci âyet ile ehli kitap kadınlar, bu hükmün dışında bırakıldı. Bu tartışmalı konu hakkında İbn Ömer (r.a)'a soru sorulduğunda Abdullah bin Ömer cevaben Allah'ın müşriklerle evlenmeyi yasakladığını, Hz. İsa'ya Allah'ın oğlu

²⁶⁵ el-Bakara 2/221.

diyenlerin en büyük şirke girdiğini belirterek ehli kitap kadınlarını da evlenilmesi yasak olan kadınlar arasında gördüğünü söyler. *“Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin (Yahudi, Hristiyan vb. nin) yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir.”*²⁶⁶ Bakara sûresinde 221. âyet ile bu âyet arasında çelişki olmadığını ifade eden bazı âlimler ise *“mümin kadınlardan iffetli olanlar ile ehli kitaptan iffetli olanlar”* ifadelerinin Ehli kitap kadınlarının İslâm’a girmeden önceki hallerine işaret ettiğini iddia ederler. Kurtubî, bu düşüncenin cumhurun görüşüne ve nassa aykırı olduğunu söyler. Çünkü İslâm’a giren kadınlar artık ehli kitap olarak anılmaz. Fukahanın büyük çoğunluğu, *“İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.”* emrinden müşrik kadınlar ve Mecusileri anladığı görülmektedir. Dolayısıyla ehli kitap kadınlar ile evlenme bazı âlimlerce kerih görülse de evlenmek caizdir. Ancak bu cevaz “muhsan” olma şartı ile kayıtlıdır. Muhsan kavramı ise iffetli, namuslu ve zinadan uzak duran kadınlar için kullanılır. Müşriklerin mümin kadınlar ile evlenmesine gelince; ümmetin âlimleri mümin kadınların müşriklerle evlendirilmemesi konusunda icma halindedirler. Zira bu Müslümanları küçültücü bir davranıştır. Bundan dolayı mümin kadınlar, müşrik erkekler ile nikâhlanamaz.²⁶⁷

Reşîd Rızâ da bu âyetin tefsirinde müşrik kadınlarla ve ehl-i kitap kadınlarla evlenilmesi meselesi ile ilgili değişik görüşleri ve tartışmaları aktarır. Rızâ’ya göre, müşrik kadınlar ile evlenilmesinin haramlığı konusunda ümmetin icma söz konusudur. Ancak ehl-i kitap kadınları ile evlenme meselesinde ihtilaf bulunmaktadır. Bazı âlimlere göre ehl-i kitap kadınlar ile evlenilmesine cevaz veren bu âyette kastedilen şey, ehl-i kitaptan kendi kitaplarının tahrif olmamış hallerine iman edenler için geçerlidir. Reşîd Rızâ, bu iddianın Kur’an’a aykırı olduğunu söyler. Çünkü Maide sûresi, son inen sûrelerden olup bu âyetten önce ehl-i kitabın kitaplarını tahrif ettiklerine dair âyetlerin geçtiği bilinmektedir. Bu âyet, son inen âyetlerden olup Yahudi ve Hristiyanlar o dönem çeşitli kavimlere mensup idiler. Aynı zamanda ehl-i kitap, Kur’an’da daha önce inen âyetlerde uyarıları dinlememek ile tenkit edilmişti. Dolayısıyla bu iddia, Kur’an

²⁶⁶ el-Maide 5/5.

²⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 3/126-137.

tarafından reddedilmiştir. Reşîd Rızâ, bu âyete göre ehl-i kitap kadınlarından iffetli olanlarının müminlere helal kılındığını ifade eder. Mehîr verildiği takdirde ehl-i kitap kadınları müminlere helaldir. Mümin erkeklere ehli kitap kadınlar helal kılınmakla beraber ehli kitap erkeklere mümin kadınlar ile evlenmek yasaklanmıştır. Reşîd Rızâ, bunun sebebini erkeğin evde otorite sahibi olmasına bağlar. Reşîd Rızâ, Cava adasından bazı Müslümanların ona Çinli putperest kadınlarla evliliğin hükmünü sorduklarını aktarır. Reşîd Rızâ, seleften bazı âlimlerin gayrimüslim kadınlarla evlenilmesini caiz görmediklerini belirtir. Yahudi ve Hristiyan kadınlar ile evlenilmesini uygun görenler olduğu gibi onları müşrik kategorisinde değerlendiren âlimler bulunmaktadır. Ancak âyete bakıldığında ehli kitap kadınlarıyla evlenmeye izin verildiği görülmektedir. Ayrıca Kur'an'da, müşrikler ve ehli kitap birbirinden ayrı tutulmaktadır. Bu iki grup atıf edatıyla ayrılmakta olduğundan ayrı toplumsal sınıflar olarak değerlendirilmelidir. Atıf edatı farklılık gerektirir. Reşîd Rızâ, bu açıklamaları ile ehli kitap kadınları ile evlenilmesine izin verirken onları müşrik sayan görüşleri reddetmektedir.²⁶⁸

Farklı dönemlerde yaşamış iki müfessirin de ehli kitap kadınlar ile evlenilip evlenilmeyeceğine dair görüşlerinin aynı olduğu görülmektedir. Gerek Kurtubî ve gerekse Reşîd Rızâ, ehli kitap kadınları müşrik kategorisinde değerlendirmemektedir. Kurtubî, ehl-i kitap kadınları ile evlenilmesi için onların “iffetli” olmalarını yeterli görmektedir. Reşîd Rızâ da bu görüşü desteklemektedir. Bu konuda iki müfessirin yazdıkları ortak bir bilgi havuzundan beslendikleri kanaatini güçlendirmektedir. Bu ortak havuzu da cumhur ulemanın ittifak ettiği görüşler beslemektedir. Mümin kadının müşriklerle nikâhlanmasının haramlığı noktasında iki müfessir, benzer düşünmektedir. İki müfessir de mümin kadının izzetinin korunmasına binaen müşrik erkeklerle evlenmenin haramlığı konusunda ittifak halindedirler.

2.10. Boşanma

Boşama manasına gelen “talak” kelimesi, boşamak manasında mastar olan tatlik kelimesinden alınmıştır. Ayrılmak, vazgeçmek, terketmek gibi manalara da gelir. Kur'an'da boşama kavramı için “sarah” ve “firak” kelimeleri de kullanılmaktadır.²⁶⁹ Evlilik bağının isteyerek sona erdirilmesine boşanma denir. Evlilik, iki kişi arasında

²⁶⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 2/277-282.

²⁶⁹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedani, *Mu'cemu Mekayîsi'l Luga* (Beyrut: Dar'ul Fikr, 1989), 3/420.; Karaman, Hayreddin, *İslâm'da kadın aile*, 101.

meydana gelen ve karşılıklı sevgi bağıyla ayakta kalan bir kurumdur. Ancak zamanla karşılıklı saygı ve sevginin bitmesi durumunda boşanma talebi çiftlerin önündeki alternatiflerden kabul edilir.²⁷⁰ Kur'ân'daki boşanma âyetine dair klasik ve modern tefsirlerde tartışmalı durumlar söz konusudur. Bakara sûresi 229. âyetinde mealen şöyle buyrulur:

*“Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesnadır. (Ey müminler!) Siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidiye vermesinde her iki taraf için de sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir.”*²⁷¹

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde cahiliye döneminde Arapların boşanma meselesine dair yaklaşımlarını ele alır. Araplar cahiliye döneminde boşanma sayısını istedikleri kadar artırabiliyorlar ancak iddet zamanına dikkat ediyorlardı. Kur'ân-ı Kerîm, boşama sayısına bir düzenleme getirdi. Bu âyette boşama sayısına üç sınırı getirildi. Kurtubî, nüzul sebebiyle ilgili de bazı rivâyetler aktardıktan sonra boşanmanın İslâm'da caiz olduğunu ifade eder. İslâm'ın boşanmaya cevaz vermekle birlikte kerih gördüğünü ifade eden Kurtubî, Muaz bin Cebel'den bir hadis rivâyet eder: *“Ey Muaz! Allah, yeryüzünde köle azat etmekten daha çok sevdiği iş yaratmış değildir. Yine yüce Allah, yeryüzünde boşamaktan daha çok buğz ettiği bir şeyi yaratmış değildir. Adam kölesine: Sen inşallah hürsün, diyecek olsa o köle hür olur ve onun için istisna yoktur (inşallah demesinin hükmü olmaz.) Yine adam karısına: Sen inşallah boşsun, diyecek olursa onun için istisna söz konusudur ve hakkında talâk olmaz.”*²⁷² Boşanmanın İslâm dinine göre caiz olduğunu ancak sevilmeyen bir eylem olduğunu ifade eden Kurtubî, âyete göre bir erkeğin eşini en fazla üç defa boşayabileceğini belirtir. Üçüncü boşamadan sonra ise artık başka bir erkekle evlenmeden tekrar birleşmenin imkânı yoktur. İlim adamlarının çoğunluğu iki ayrı boşama durumunda bile eşe tekrar dönme imkânının olduğunu ifade

²⁷⁰ Muhsin Demirci, *Kuranda Toplumsal Düzen* (Ensar Neşriyat, 2005), 60.

²⁷¹ el-Bakara 2/229.

²⁷² Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünen*, çev. Şuayb Arnavud (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3984 nolu hadis.

etmişlerdir. “Bundan sonra kadını boşarsa, kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helal olmaz.”²⁷³ Talâk sayısı hakkında fakihlerin tartışmalı görüşleri mevcuttur. Tefsirinde fıkha geniş yer ayıran Kurtubî de üç defa boşama lafzının ayrı ayrı üç boşamamı yoksa tek boşamamı sayılacağına dair oldukça uzun fikhî açıklamalarda bulunur. Âlimlerin büyük çoğunluğunun üç defa talâk ifadeleri kullanmayı üç ayrı boşama olduğunu ifade eden Kurtubî, Zahirî mezhebi mensupları ve Tavus’un (öl. 106/725) üç talâk lafzını tek talâk olarak kabul ettiklerini belirtir. Bu konuyla ilgili hadislerin tetkikini de yapan Kurtubî, ulemanın üç talâk sözcüğünün kullanımının üç boşamaya delalet ettiğine dair içtihadını doğru kabul eder. Bu tür talâkın hoş karşılanmadığını da ifade eden Kurtubî, bu tür boşamayı lohusa halinde veya adet döneminde yapılan talâk gibi görür. Üç talâk lafzının üç boşamaya tekabül etmesinin tarihi arka planı ile ilgili rivâyetlere de dikkat çeken Kurtubî, Halife Hz. Ömer döneminde insanların boşanmayı bir oyuncak haline getirmelerinden dolayı halife tarafından bir sınırlama getirildiğini söyler.²⁷⁴

Reşîd Rızâ, âyetin tefsirinde Kurtubî gibi Arap cehaletine atıfta bulunarak âyetin nüzul ortamıyla ilgili bilgiler aktarır. Cahiliye döneminde boşanmanın sınır ve sayısı yoktu. İslâm, boşanma meselesini ıslah etmiş ve çözüme kavuşturmuştur. Zira cahiliyye döneminde erkekler, kadınları mağdur etmek maksadıyla iddet dönemleri bittiğinde tekrar tekrar boşanabiliyorlardı. Kur’ân ise buna bir sınır ve sayı getirerek kadının mağduriyetini önledi. Reşîd Rızâ, âyetin tefsirinde Abduh’tan nakillerde bulunur. Abduh, boşanma âyetinde sayının iki ile ifade edilmesini her bir boşamanın bağımsız bir boşama olarak değerlendirilmesine işaret olarak kabul eder. İbn Abbas’a da atıfta bulunan Abduh, bir kişinin üç lafız ile boşadığını beyan etmesinin gerçek manada üç defa boşama olmamışsa tek bir boşama olarak kabul edileceğini belirtir. Kişinin boşama lafzını üç defa demesi ise onu yalancı konumuna düşürür. Üç talâk lafzının ayrı ayrı boşamaya işaret ettiğine dair hadisleri Abduh, zayıf hadis olarak kabul eder. Cumhur ulemanın üç talâk lafzının kullanımının üç ayrı boşama olarak kabul etmesini eleştiren Abduh ve Reşîd Rızâ, bu hadisleri zayıf kabul ederler. Abduh, Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir döneminde üç talâk lafzının tek boşama anlamına geldiğini bu uygulamanın Hz. Ömer tarafından boşanmayı bir oyuncak haline getiren erkekleri sınırlamak

²⁷³ el-Bakara 2/230.

²⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/126-145.

maksadıyla uygulandığını ifade eder. Abduh ve Reşîd Rızâ, bu görüşlerini İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve Şevkanî'ye (öl. 1250/1834) dayandırırılar.²⁷⁵

İki tefsirin boşanma konusunda bazı meselelerde farklı yaklaştığı görülmektedir. Kurtubî, üç talâk lafzıyla üç ayrı boşamanın gerçekleştiğini kabul etmekle beraber bunu kerih görmektedir. Ancak Abduh ve Reşîd Rızâ, üç talâk lafzının kullanılmasının tek boşama sayılacağı yönünde görüş beyan eder. Cumhurun üç talâk lafzını üç boşama kabul ettiğine dair hadis rivâyetleri, Abduh ve Reşîd Rızâ tarafından zayıf hadisler olarak kabul edilir. Abduh ve Reşîd Rızâ, bu konuda İbn Teymiyye ve Şevkanî'nin içtiihadını kabul etmektedir.

2.11. Mut'a Nikâhı

Aralarında dinen evlenmeye mani bulunmayan erkek ve kadının belli bir süre için evlenmesine mut'a nikâhı denilir.²⁷⁶ Bu nikâh, İslâm öncesi cahiliyye döneminde Arap toplumunda var olan bir nikâh çeşidiydi.²⁷⁷ Mut'a kelimesi, faydalanma, sahiplenme ve faydalanılan herşey anlamına gelir.²⁷⁸ Mut'a nikâhı üzerine yapılan tartışmalar Nisâ süresinde yer alan “*Onlardan faydalandığınıza mukabil, kararlaştırılmış olan mehirlerini verin*”²⁷⁹ mealindeki 24. âyet üzerinden yürümektedir.²⁸⁰

Kurtubî, âyetin mesajının mehirle mi ilgili olduğu ya da cahiliye döneminde var olan mut'a nikâhından mı bahsedildiğine dair görüşleri uzun uzadıya aktarır. İbn Huveyzimendâd'a göre âyet, mut'a nikâhı hakkında değildir. Çünkü Resûlullah (s.a.v), mut'a nikâhını haram kılmıştır. Allah “*onları velilerinin izniyle nikâhlayın.*”²⁸¹ buyurarak bu nikâh çeşidinin fasid olduğunu belirtmiştir. Hz. Aişe ise mut'anın nesh edildiğini şu âyetle delillendirir. “*Onlar, eşleri ve cariyeleri dışında, mahrem yerlerini herkesten korurlar.*”²⁸² Âyete göre, mümin erkekler sadece eşleri ile beraberlik yaşayabilirler. Oysaki mut'a nikâhında eşlik durumu söz konusu değildir. Mut'a

²⁷⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 2/303-309.

²⁷⁶ İbrahim Kâfî Dönmez, “Müt'a”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Ekim 2023), 32/174.

²⁷⁷ Adnan Demircan, “Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (ts.), 21-42. 36.

²⁷⁸ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga* (Beyrut-Lübnan: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1998), 2/192.

²⁷⁹ en-Nisâ 4/24.

²⁸⁰ Salim Ögüt, “en-Nisâ 24 ÂYETİ HANGİ KONUYU DÜZENLEMEDİR: MÜT A NİKAHINI MI YOKSA NORMAL NİKAHI MI?”, *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 49-72.

²⁸¹ en-Nisâ 4/25.

²⁸² Mü'minun, 23/5-6.

nikâhının önceleri helal olduğu ancak daha sonraları Peygamberimiz tarafından yasaklandığına dair rivâyetler de bulunmaktadır. Kurtubî, rivâyetlere dayanarak mut'a nikâhının birkaç defa yasaklanmış olma ihtimalinden söz eder. Bu konuda oldukça uzun açıklamalarda bulunan Kurtubî, kendi mezhebi olan Maliki âlimler arasında da bu konuda ihtilaf olduğunu ifade eder. Bazı Malikilerin mut'a yapana recm cezasını uygun gördüklerini ancak bazılarının ise bu cezaya olumsuz baktıklarını söyler. Sonuç olarak Kurtubî, sahabe tabiin ve fukahânın büyük çoğunluğuna göre bu âyetin nesh edildiğini ve mut'anın haram olduğunu kabul eder. Ancak İbn Abbas kaynaklı olduğu iddia edilen bazı rivâyetlerde ise mut'a nikâhına cevaz verildiğini belirtir.²⁸³

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde evlilikte maksadın sadece cinsellik olmadığını söyler. Evlilikte aslolan sağlam ve güçlü aileler kurmaktır. Toplum güçlü aileler sayesinde ayakta kalır. Kur'an, evlilikte "muhsan" olmanın yani iffetli olmanın önemine dikkat çekmektedir. İnsanın fıtratı dışına çıkarak evlilikten sadece cinselliği hedeflemesi toplumların ifsadına sebep olur. Cinselliğin sınırsız ve özgürce yaşandığı toplumlar ise kendi yıkılışlarını hazırlar. Bu toplumlara Avrupa'yı hususen de Fransa'yı gösteren Reşîd Rızâ, Fransa'da evliliklerin bittiğini zinanın arttığını bu yüzden de Fransa'da nüfusun bitme noktasına geldiğini belirtir. Fransa, gayri meşru ilişkiler yüzünden devlet olarak da zayıflamış düşmanlarından geri kalmıştır. Reşîd Rızâ, Fransa'daki ahlâkî yozlaşma yüzünden düşmanı olan Rusya ile birlikte olmak zorunda kaldığını ifade etmektedir. Bu ara değerlendirmelerin akabinde mut'a nikâhının geçici, süreli nikâh olduğunu belirten Reşîd Rızâ, bu evlilik türünün de sırf hayvani zevkin tatminini hedeflemesinden batıl olduğunu ifade eder. Zira evliliğin maksadı sadece cinsellik değildir. Ancak Şîîler, bu âyetteki evlilikten kastın mut'a nikâhı olduğunu çıkarmışlardır. Bu anlayışa göre mut'a nikâhı bir gün, bir hafta veya bir aylık zaman diliminde nikâhlanmaktır. Şia, mut'a hakkındaki görüşlerini bu âyetle temellendirirken şaz kıraatlara ve nakillere dayanmaktadır. Reşîd Rızâ, bu âyet hakkındaki kıraatın Kur'an'da sabit olmadığını söyler. Bu konuda nakledilen haberler de sahih haberler olmayıp ahad rivâyetlerden oluşmaktadır. Öte yandan mut'a nikâhı Kur'an'daki diğer âyetlere de aykırıdır. Allah, Kur'an'da müminlerin vasıflarını zikrederken şöyle buyurur. *"Ve onlar ki iffetlerini korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin sahip oldukları (cariyeler) bunun dışındadır. Bundan dolayı kınanmazlar. Şu halde, kim bunun ötesine*

²⁸³ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'an*, 5/85-88.

gitmek isterse, işte bunlar haddi aşan kimselerdir."²⁸⁴ Âyette de ifade edildiği gibi müminler sadece eşleri ile beraber olurlar. Ancak mut'a nikâhında eşlik durumu söz konusu değildir. Bizzat Şia'dan gelen nakillerde bile mut'a nikâhı kıyılan kadın, eş olarak kabul edilmemekte kadınlara aileden dolayı verilen haklara sahip olamamaktadır. Şia, böyle bir kadını evlenilebilecek dört kadından biri bile saymamaktadır. Yine Şia'nın çelişkilerinden biri de mut'a yoluyla evlenilen kadının kocasının mirasında hakkını yok saymasıdır. Bu kadının nafaka hakkı da bulunmamaktadır. Talak ve iddet de söz konusu değildir. Reşîd Rızâ, Kur'an'da Şia'yı destekleyecek tek bir hükmün dahi olmadığını söyler. Ehl-i sünnet kaynaklarında, Resûlullah'ın gazvelerde mut'aya geçici izinler verdiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. Bu izinlerin bir veya iki olduğu görülmektedir. Reşîd Rızâ, Resûlullah döneminde verilen izinleri zinanın kesin olarak yasaklanması sürecinde tedricilik şeklinde yorumlar. Sahâbîler, gazvelerde uzun süre eşlerinden uzak kaldıklarından zinaya düşmemeleri için verilen geçici izinlerle mut'a yapmışlardır. Çünkü cahiliyye toplumunda mut'a da zina da yaygındı. Bundan dolayı mut'aya verilen izinler zinanın yasaklanması sürecinde tedricilik olarak değerlendirilmelidir. Ehl-i sünnet, mut'a nikâhını çeşitli açılardan dolayı haram kabul eder. Mut'a nikâhı, nikâh, talak ve iddet hükümlerini esas alan Kur'an nasları ile zahiren çelişmektedir. Yine mut'a nikâhının kıyamet gününe kadar haram olduğunu açıklayan sahih hadisler mevcuttur. Son olarak Hz. Ömer, mut'a nikâhını minberden açık bir şekilde haram olarak ilan etmiş, sahabe de buna itiraz etmemiştir.²⁸⁵

Mukayesesini yaptığımız müfessirlerin mut'a nikâhına yaklaşımının bazı farklılıklar içerse de temelde benzer olduğu görülmektedir. İslâm dininin önem verdiği bir kurum olan ailenin temellerinin sağlam şekilde atılması ve sağlam bir İslâm toplumunun oluşabilmesi için nikâh olmazsa olmazlardandır. Gerek Kurtubî ve gerekse Reşîd Rızâ, bu hassasiyetlere binaen geçici nikâh yani mut'ayı haram kabul etmişlerdir. İki müfessir de mut'a nikâhını Kur'an'ın bütünlüğüne aykırı olarak kabul ederler. Zira Kur'an aile olmayı, iffetli yaşamayı dinin gereklerinden görmektedir. Reşîd Rızâ'nın mut'a nikâhını açıklarken zinanın toplumsal ifsadı derinleştirdiğini ve toplumların sosyolojik yasalara göre helak olma şartlarından biri olduğunu ifade etmesi de ictimâî tefsirin Kur'an âyetlerini yorumlamada başvurduğu yöntem olduğunu bir kez daha

²⁸⁴ el-Mü'minun 23/5-6.

²⁸⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 5/8-16.

ortaya koymaktadır. Yine Reşîd Rızâ, Kurtubî’den farklı olarak Şiîlerin mut’a nikâhı ile ilgili ortaya attıkları iddialara cevaplar vermektedir. Mut’a nikâhıyla evlenen kadınların mirastan pay alamaması, nafaka hakkının olmaması ayrıca iddet ve talak gibi hükümlerin bulunmayışı toplumda çeşitli sıkıntılara yol açmaktadır. Mut’a nikâhını bu sebepler yüzünden de reddeden Reşîd Rızâ, İslâm’ın ilk yıllarında mut’anın bir cahiliyye âdeti olduğuna vurgu yapması da mühimdir.

2.12. Kur’an’a Göre Nafaka

Aile hukukunda iki farklı nafaka kavramı bulunmaktadır. Boşanma sonrası kadına verilen nafaka ile evlilik süresince ailenin geçiminin sağlanmasının anlamına gelen nafaka, iki ayrı nafaka kavramına işaret etmektedir. Kocanın eşine sağlamak ile yükümlü olduğu hayatın şartlarının hepsine nafaka denmektedir.²⁸⁶ Bu konu başlığı altında inceleyeceğimiz nafaka ise ailede geçim yükümlülüğün kime ait olduğu hakkındadır. Konuyla ilgili âyette Allah, Kur’an’da şöyle buyurmaktadır:

*“Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar.”*²⁸⁷ Kurtubî, âyete göre ailede yöneticinin erkek olduğunu belirtir. Zira erkekler, ailenin geçimini sağlamak zorundadır. Erkeğin ailede yönetici olmasının sebebi, erkeklerde var olan yönetici vasıflarındandır. Belde yöneticileri, emirler ve savaşan askerler, erkeklerden seçilir. Kadınlar için bu durumlar söz konusu olamaz. Çünkü erkekler, kadınlar için mallarını harcamak, onları himaye edip korumak durumunda olduklarından yönetici kabul edilirler. *“Allah’ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır.”*²⁸⁸ âyeti nazil olduğunda bazı kadınlar, Resûlullah’a gelerek erkeklerin miras hakkı konusunda şikâyetle bulundular. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu. Kurtubî, erkeğin kadınlara üstün kılınmasının sebebinin erkeklerin kadınlara mehir verip nafaka ödemeleri olduğunu ifade eder. Ayrıca erkekler, akli olgunluk bakımından da kadınlardan üstündür. Bundan dolayı yöneticilik erkeklere verilmiştir. Erkeklerde karakter ve ruhi bakımdan da bir üstünlük söz konusudur. Zira Kurtubî’ye göre,

²⁸⁶ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 350.

²⁸⁷ en-Nisâ 4/34.

²⁸⁸ en-Nisâ 4/32.

erkeklerin yaratılışında hararet ve kuruluk baskın olduğundan erkeklerde kuvvet ve metanet bulunur. Kadınların karakterinde ise nem ve soğukluk baskın olduğundan onlar yumuşak ve zayıftırlar. Ayrıca mallarından harcama yapmaları erkeğin yönetici vasfını kazanmasına sebep olur. Kurtubî, ailede yöneticiliği erkeğe verse de erkeğin kadını gözetmesi, koruması sorumluluğuna işaret eder. “Kavvam” kelimesinin mübalağa kipinde gelmesi erkeğin kadın üzerine bütün gayreti ile korumaya işaret etmektedir. Erkeğin nafaka konusunda sorumluluğunu yerine getirmemesi durumunda yöneticilik vasfı düşer. Kurtubî, yöneticilik vasfının düşmesi ile beraber nikâhın fesh olması ile ilgili de tartışmalara değinir. Maliki ve Şafilere göre, nafakası erkek tarafından sağlanmayan kadının nikâhı feshedilebilir. Ancak Ebu Hanife, “*Eğer borçlu darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin.*” âyetine dayanarak nikâh akdinin feshine karşı çıkar.²⁸⁹

Reşîd Rızâ, âyetin tefsirinde erkeğin kadına yönetici kılınmasının hikmetini erkeğin kadının nafakasını karşılamak zorunda olmasıyla izah eder. Yine kadını korumak, kollamak ve cihad vazifesi de erkeklerin üzerinde bir yükümlülüktür. Ayrıca erkeklerin mirastan paylarının kadınlardan fazla olması nafakayı erkeğin karşılamasının sebeplerindendir. Reşîd Rızâ, kadının geçim nafakasının erkeğe ait olmasını erkeğin aile reisi olmasına da bağlar. Kadın sanki nafaka karşılığında evdeki reisliği, erkeğe gönüllü olarak devretmiştir. Bu, İslâm hukukunun ona verdiği bir onurdur.²⁹⁰

Kurtubî ve Reşîd Rızâ, ailede reisliği erkeğin vazifesi olarak kabul ederler. Reşîd Rızâ, tıpkı Kurtubî gibi erkeğin yöneticilik vasfının fitrat ile alakalı olduğunu çünkü erkeğin kadını koruma yükümlülüğünün olduğunu ifade eder. Ancak Kurtubî, erkeğin üstün kılınma sebepleri noktasında farklı görüşler de söyler. Erkeklerde yaratılış gereği hararetin ve kuruluğun baskın olması, erkeklerde kuvvet ve metanet olmasının sebebidir. Kadınlar ise karakterlerinde bulunan nemden dolayı zayıf kabul edilirler. Reşîd Rızâ ise nafaka yükümlülüğünün erkekte olmasından dolayı aile reisliği sorumluluğunun kadından alındığını açıklar. İki müfessir arasında farklı yaklaşımlarından biri de Kurtubî’nin nafakasını ödemeyen erkeğin yöneticilik vasfının düşeceğine dair izahıdır. Ayrıca nafakası karşılanamayan kadının nikâhı feshetme hakkı ile ilgili tartışmalar Kurtubî’nin tefsirinde yer almaktadır.

²⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/110-111.

²⁹⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 5/56-57.

2.13. Kadına Miras Taksimi

Miras, irs, verâset, tevârüs, vâris, mûris kelimeleri aynı kökten kelimeler olup ilk dördü mastar, son ikisi ism-i faildir. Mastarın lûgat manası geçmek, intikal etmek, halef olmak manalarını taşır. İslâm hukukunda ise, terikede hak sahibi olan kimselerle her birinin payını bildiren fıkıh ve hesap kurallarına denir.²⁹¹ Miras dağıtımında kadınlara ve erkeklere verilecek pay ile ilgili tartışmaların odağındaki âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir.”*²⁹²

Âyetin tefsirinde Kurtubî, cahiliyye döneminde Arapların miras taksiminde sadece savaşabilecek güçte olan erkeklere pay verdiklerini bu husustaki yegâne ölçülerinin savaşta düşmana karşı güç kullanabilme olduğunu söyler. Âyet, Evs bin Sabit hakkında nazil olmuştur. Evs, vefat ettiği sırada karısı ve üç kız çocuğu kalmıştı. Evs’in vasileri kalan mirası kendi aralarında pay etmiş, hanımı ve çocuklarına mirastan pay bırakmayınca olay Resûlullah’a aktarılmıştı. Olay üzerine nazil olan âyet, kadınlara da pay bırakılmasını emreder. Kurtubî, Arapların hevalarına uyararak kadın ve çocukları mirastan mahrum ettiklerini belirtir. Hâlbuki kadın ve çocuklar, zayıf olduklarından mirasa daha fazla ihtiyaç içindeydiler. Hz Peygamber, Evs’in akrabalarını çağırarak eşine malın sekizde birini, çocuklarına da üçte ikisini vermelerini, geri kalanın da onların olduğunu belirterek malı bu şekilde taksim eder. İslâm ile beraber böylece kadınlar ve çocuklara miras bırakılması sağlanmış oldu.²⁹³

Reşîd Rızâ, tefsirinde Abduh’tan nakiller yapar. Abduh’a göre, âyette geçen *“erkeğe, kadının payının iki katı...”* ifadesi, başlangıç cümlesidir. Mirasın açıklanması bahsinde evlatların öne alınmasının önemine binaendir. Âyetin anlamı ise erkek çocuklarının hakkı, iki kız hissesi kadardır. Abduh, bu cümleyi kadınlara mirastan pay vermeme âdetinin tamamen geçersiz kılındığına işaret olarak değerlendirir. Bu açıklamaların akabinde Reşîd Rızâ, neden erkeğe iki pay verildiğinin gerekçelerini

²⁹¹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/413.

²⁹² en-Nisâ 4/7.

²⁹³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 5/57-58.

açıklar. Erkek hem kendine hem de eşine harcama yapmak zorundadır. Bundan dolayı kadına bir pay verilirken erkeğe iki hisse verilmiştir. Kadın ise malını sadece kendisi için harcayabilir. Evlendiğinde nafakasından kocası sorumludur. Erkeğin kadına bakmak zorunda olması, nafakasını temin etme sorumluluğu, erkeğin malî olarak kadından daha düşük olmasına bile sebep olabilmektedir. Bu yüzden İslâm, erkeğe iki pay miras verilmesini kabul etmiştir. Reşîd Rızâ, bazı müfessirlerin kadına mirastan erkeğin yarısı kadar verilmesine gerekçe olarak onların akıllarının zayıflığını ve şehvetlerinin peşine düşerek kötü yerlerde harcamalar yapmasının gösterilmesini çirkin bir izah tarzı olarak görür. Kadınların aklının zayıflığı hisselerinin eksiltilmesine neden olmamalı, bilakis acizlik paylarının artırılmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı bazı selef âlimlerine göre miras âyetleri, aklen anlaşılabilir bir esasa göre nazil olmamıştır. Reşîd Rızâ, kadınların mirastan eksik pay almalarının sebebinin akıllarının eksik olması veya şehvetlerine düşkün olmaları ile açıklanmasına karşı çıkarak bu konudaki rivâyetleri de sahih bulmadığını belirtir.²⁹⁴

Kadına mirasta erkeğin yarısı kadar verilmesi, günümüzde de tartışılan konulardandır. Kurtubî, fâkih olması hasebiyle miras meselesine uzunca yer verir. Feraiz ilminin önemine işaret eden Kurtubî, mirasta kadının erkekten az pay almasının nedenlerine değinmez. Sadece cahiliyye döneminde kız çocuklarına savaştığı için pay verilmediği notunu düşer. İslâm'ın bütün evlatlara bir pay verdiğini belirtir. Reşîd Rızâ ise kendi döneminde de var olan bu tartışmanın nedenlerine iner. Reşîd Rızâ'ya göre kız çocuklarına erkekten az miras verilmesinin hikmeti, erkeğin ailede kadının geçimini sağlamak zorunda olmasıdır. Hatta bazı durumlarda kadın, erkekten daha fazla mala sahip olabilir. Yani Reşîd Rızâ'ya göre, erkek çocuklarına iki pay verilip kız çocuğuna bir pay verilmesi adalete daha uygundur. Yine miras dağılımında anne babaya altıda bir pay verilmesi İslâm'ın kadın erkek konusundaki hakkaniyetine işaret eder. Anneye baba gibi altıda bir pay verilmesi İslâm'ın kadına bilhassa anneye verdiği değere de önemli bir delildir.²⁹⁵ Reşîd Rızâ'nın bu inceliği farketmesi de güzel bir yorumlamadır. Son olarak Reşîd Rızâ, bazı müfessirlerin kadına mirasta eşit payın verilmemesini onların akli eksiklikleri ve şehvetlerine düşkünlüklerine bağlanmasını da kabul etmez. Bu konuda aktarılan rivâyetlerin de sahih olmadığını söyler.

²⁹⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 4/332-333.

²⁹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 4/340.

Kurtubî, tefsirinde kadına erkeğin yarısı oranında hisse verilmesini cahiliyye döneminde kadınlara ve kızlara mirastan pay verilmemesinin nihâyete ermesi şeklinde açıklar. Çünkü cahiliyye döneminde kadınlar mirastan pay almazlardı. Abduh ve Reşîd Rızâ'nın yaşadığı dönemler, kadın - erkek eşitliğinin tartışıldığı kadına dair söylemlerinin ve kadın hareketinin güçlü olduğu dönemlerdir. Abduh ve Reşîd Rızâ, böylesi bir ortamda fikirlerini ortaya koymuşlardır. Abduh, âyetin “*erkeğe, kadının payının iki katı...*” şeklinde başlanmasını İslâm'ın çocukları mirasta öncelikli kıldığı şeklinde yorumlar. Yine Abduh, cahiliyede kadına miras verilmemesinin bu âyetle sonlandığını belirtir. Bu açıklamaların akabinde Reşîd Rızâ, âyetle kadına neden bir pay verildiğini izah eder. İslâm'ın erkeğe ailenin geçim sorumluluğunu verdiğini belirten Reşîd Rızâ, bu nedenden dolayı erkeğe iki pay verilmesini adalet olarak görür. Çünkü erkek hem kadına bakmak, hem de ailenin nafakasını karşılamak zorunda olduğundan malî anlamda sıkıntıya düşebilir. Reşîd Rızâ, Kurtubî'nin aksine mirastaki taksimatın hikmetlerini savunmacı bir pozisyonda aktarır. Zira yaşanan dönem, bu şekilde tefsir etmesini etkilediği görülmektedir. Reşîd Rızâ, isim vermeden bazı müfessirleri kadına mirastaki taksimatın nedeni olarak kadının aklının eksikliği şeklinde yorumlamasını da eleştirir. İki tefsir arasındaki fark, bu âyetle görülebilmektedir. Kurtubî, nüzul eksenli bir yorumla tefsir ederken Abduh ve Rızâ, âyetteki taksimatın hikmetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak Reşîd Rızâ ve Abduh'un âyet yorumunda tarihselci anlayıştan uzak olduğu anlaşılmaktadır. Zira tarihselci akım, bu âyet üzerine hüküm bina edilemeyeceğine dair yorumlama şeklini seçmektedir. Fazlurrahman, erkeğe iki pay verilmesini adil görmez. Ona göre, Muhammed İkbal gibi muhafazakâr modernistlerin kadına verilen mehir ile miras noktasındaki adaletsizliğin giderildiği düşüncesi tutarlı görünmemektedir.²⁹⁶

2.14. Kur'an'da Anne Baba Hakkı

Aileyi ayakta tutan en önemli bireyler, anne ve babadır. Bundan dolayı Kur'an'ın muhtelif âyetlerinde anne ve babaya iyi davranılması emredilmiştir. “*De ki: Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya iyi davranın. Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız. (Zina ve benzeri) çirkinliklere, bunların açığına da gizlisine de*

²⁹⁶ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme 2* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 138-139

yaklaşmayın. Meşrû bir hak karşılığı olmadıkça, Allah'ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyin. İşte size Allah bunu emretti ki aklınızı kullanasınız."²⁹⁷ Bu âyetin tefsirinde Kurtubî, anne babaya ihsanı, onlara iyi davranma, emirlerini yerine getirme, onları korumak, onlara zorbalık yapmamak ve köle iseler onları kurtarmak şeklinde açıklar.²⁹⁸ Reşîd Rızâ, bu âyetin Kur'an'daki on ahlâki emri ihtiva ettiğini söyler. On ahlâki emrin ikincisinin anne babaya iyilik olduğunu belirten Reşîd Rızâ, Kur'an'da anne babaya saygı gösterilmesiyle ilgili âyetlerin olduğunu İsrâ sûresinde ise anne babaya "öf" bile demenin haram kılındığına dikkat çeker. Âyetteki emrin tavsiye olmadığına ifade eden Reşîd Rızâ, 'anne babaya kötülük yapmayın' ifadesinin bile Kur'an'da kullanılmayarak bu konunun hassasiyetine dikkat çeker. Çünkü anne babaya kötülük etmek, bütün toplumların ve sağlam fitratların reddettiği bir eylemdir. Anne babaya iyilik etmek hadislerde de emredilmiştir. Buharî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'de geçen bir hadiste Abdullah bin Mes'ud Allah Resûlu'ne hangi amelin daha makbul olduğunu sorduğunu söyler. Peygamberimiz *"vaktinde kılınan namazdır."* Sonra hangi ameldir sorusuna *"anne babaya iyilik etmektir."* Sonra hangisidir şeklindeki soruya ise *"Allah yolunda cihaddır."* buyurdu.²⁹⁹ Reşîd Rızâ, Resûlullah'ın anne babaya iyilik yapmayı cihaddan önce zikrettiğini ifade ettikten sonra cihadın kamusal bir hak olduğuna işaret eder. Anne babaya yapılan iyilik kamusal bir hak olan cihaddan evla görülmüştür.³⁰⁰

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın ailedeki önemli bireylerden olan anne baba konusundaki hassasiyet noktasında aynı düşündükleri görülmektedir. Toplumun küçük bir nüvesi olan ailenin sağlam temeller üzerine inşa edilmesinin sacayaklarından biri de ailede anne ve babaya gerekli ihtimamın gösterilmesidir. Kur'an-ı Kerim, bu konuda oldukça önemli uyarılarda bulunduğu için iki müfessirde bu konunun önemini vurgulamışlardır.

2.2. Tefsîrû'l Kurtubî İle Tefsîrû'l Menâr'da Eğitim

Geçmişten günümüze bütün toplumlarda eğitim, önemli bir kurum olarak varlığını korumuştur. İlk toplumlardan itibaren eğitim bazen evlerde, bazen dinî kurumlarda

²⁹⁷ el-En'am 6/151.

²⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/171.

²⁹⁹ Buharî, Cihad ve Siyer, 1, Müslim, İman, 137. Tirmizî, Salat, 13, Nesâî, Sıyâm, 43.

³⁰⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/162-164.

yapılmıştır. Müslüman toplumlarda eğitim mekânları olarak Kur'an kursları camiler, medreseler önemli işlevler görmüştür. İslâm dini ve Müslümanlar da eğitim-öğretime önem vermiş, bu faaliyetleri desteklemiştir. Endülüs Emevi medreselerinde asılı levhada yer alan “*dünya yalnız dört sütun üzerinde durur. Âlimlerin ilmi, büyüklerin adaleti, büyüklerin duası ve yiğitlerin kahramanlığı*”³⁰¹ ifadeleri Müslümanların eğitime bakışını yansıtmaktadır. Kur'an'da da eğitimle alakalı ayetlerin varlığı müfessirlerin bu konuyu tefsirlerinde işlemelerine neden olmuştur.

2.2.1. İslâm'ın Eğitime Verdiği Önem

Kur'an-ı Kerim'de eğitim öğretim ile alakalı çok sayıda âyet bulunmaktadır. Bu ayetlerden birinde şöyle buyurulmaktadır: “*Müminlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.*”³⁰²

Kurtubî, âyetin tefsirinde cihadın farzı kifaye olduğunu belirtir. Herkesin cihada çıkması durumunda geride kalan çocukların ve savaşılamayacak kimselerin perişan olacağını söyleyen Kurtubî, bundan dolayı cihadın farzı kifaye ve bir fırkanın ilimle meşgul olmasının da gerekli olduğunu söyler. Bu âyet, aynı zamanda Müslümanlar için ilim öğrenmenin vacipliği noktasında da bir delildir. Bu konuda Enbiya sûresi 7. âyette de “*bilmiyorsanız zikir ehline sorun.*” şeklinde ilmin gerekliliğine vurgu yapılmıştır.³⁰³

Reşîd Rızâ ise âyetin her yerleşim bölgesinde ilmin, dini öğrenme imkânlarının yaygınlaştırılmasının gerekliliğine işaret ettiğini belirtir. İlmin öneminden dolayı din eğitimi alan kişilerin dereceleri, cihada çıkan mücahitlerden az değildir. Savaşın farz-ı ayn olmadığı durumlarda ilim adamları cihad edenlerden daha üstün konumdadır. Bu noktada bir anısına yer veren Reşîd Rızâ, Trablus'ta öğrenci iken Kürtlerin ileri gelenlerinden Mustafa Baban Paşa isimli âlim ve fâkih bir valinin kendisine ilim tahsili yapanların neden askerlikten muaf tutulduğuna dair bir soru sorduğunu belirtir. Askerliğin şer'i bir vazife olduğunu söyleyen vali, ilim tahsil edenlerin askere gitmemesinin dinde bir yerinin olup olmadığını sorması üzerine Reşîd Rızâ bu âyeti

³⁰¹ Chikh Bouamrane, “İslâm Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları”, çev. Nesim Yazıcı, *Panorama de la Pense İslâmique*, (1984), 219-226.

³⁰² et-Tevbe 9/122.

³⁰³ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 8/293-294.

okuduktan sonra o zatın ikna olduğunu söyler.³⁰⁴ Eğitim ile ilgili olarak Reşîd Rızâ, Al-i İmran sûresi 164. âyetinin tefsirinde Muhammed Abduh'un görüşlerini aktarır. Kur'an'daki *"Andolsun, Allah, mü'minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtip tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler."*³⁰⁵ âyetinde ifade edilen "onlara kitabın öğretilmesi" meselesi Abduh'a göre, inananları yazı yazmak zorunda bırakmıştır. Hz. Peygamberin getirdiği bu din, Arapları ümmi bir toplum olmaktan çıkarmıştır. Çünkü İslâm, medeniyete ve toplumları yönetmeye teşvik eden bir dindir. Ayrıca Kur'an âyetlerinin yazıya geçirilme zorunluluğu Arapları yazıya teşvik etmiştir. Hz. Peygamber, ashabını yazı öğrenmeye teşvik etmiş bu amaçla vahiy kâtipliğine özendirmiştir. Vahiy kâtipleri de hükümdar ve krallara, İslâm'a davet mektupları göndermiştir. Araplar bu yolla medeniyetlerini geliştirmişler bu oranda da aralarında yazı yazmayı bilenlerin sayısı artmıştır.³⁰⁶

Kur'an'da müdayene âyeti olarak bilinen *"Borçlu olan da yazdırsın, sahibi olan Allah'tan sakınsın, borcundan hiçbir şey eksiltmeden söylesin."*³⁰⁷ âyetinin tefsirinde Muhammed Abduh, eğitim ve yazı ile ilgili önemli çıkarımlarda bulunur. Abduh'a göre yazının yaygınlaştırılması, borç meselelerinde meydana gelen sıkıntıların azalmasına vesile olmuştur. Bu hükümle insanlar arasındaki toplumsal sorunlarda işler düzelme yoluna girmiştir. Borcu yazdırmanın bu faydaları bulunmakla beraber en önemli faydalarından biri de yazı yazmayan Arap halkının okur-yazar bir ümmet haline gelmesidir. Borcu yazmayı farz kılmak, Arapları okuma-yazmayı bilmemekten kurtarmanın en önemli aracı haline gelmiştir.³⁰⁸

Müslümanlar için ilmin talep edilmesi, ilme ve ilim adamlarına değer verilmesi her dönemde geçerli bir durum olmuştur. Endülüs coğrafyasında hicri yedinci asırda yetişen Kurtubî ile on dokuzuncu yüzyılda Mısır ve Lübnan'da yaşayan Reşîd Rızâ'nın Tevbe sûresi 122. âyeti yorumları ortak sayılabilir. Zira ümmetin kahir ekseri eğitimin ve ilmin önemi noktasında hemfikir olmuşlardır. Bununla beraber özellikle Muhammed Abduh'un "müdayene" âyetini eğitim-öğretim ekseninde bir okumaya tabi tutması

³⁰⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 11/62-63.

³⁰⁵ Al-i İmran, 3/164.

³⁰⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 4/183.

³⁰⁷ el-Bakara 2/282.

³⁰⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 3/101-102.

ictimai tefsir ekolünün Kur'an tefsirine yaklaşımına dair metodolojisi hakkında bilgi vermektedir. "Müdayene" âyeti müfessirler tarafından genelde borç ve ticaret eksenli bir okumaya tabi tutulmuşken Abduh, bu âyetin Arap halkını okur-yazar bir halka dönüştürdüğüne dikkat çeker. Kurtubî, "müdayene" âyetinden borç ve borç hukukuyla ilgili görüşleri derler. Ancak Abduh, "müdayene" âyetinin Arap toplumu gibi okuma yazma oranının son derece sınırlı olduğu bir toplumda eğitim seferberliğine teşvik ettiğine vurgu yapar. Bu da Abduh-Rızâ'nın ıslah çizgisinin eğitime verdiği önemi gösterir.

2.2.2. Kur'an ve İlme Teşvik

Kur'an-ı Kerim'de ilmi teşvik eden çok sayıda âyetin bulunması, müfessirlerin bu konuyu işlemelerine sebep olmuştur. Reşîd Rızâ, Kur'an'daki bu *"Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur."*³⁰⁹ âyet üzerine ilmi değerlendirmelerde bulunur. Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh'un yazdığı tefsir her ne kadar eksik olsa da âyet tefsirinde yaptıkları uzun yorumlar arasında Kur'an'daki başka âyetlerin tefsirlerine de yer vermektedirler. İslâm'ın ilim ve hikmet dini olduğuna dair başlık altında bu âyeti zikreden Reşîd Rızâ, ilim kelimesinin hem marife hem de nekre olarak geldiğini ve ilmin hem dinî hem de dünyevî ilimler için kullanıldığını belirtir. Yukarıdaki âyetin ise mutlak ilme örnek olduğunu ifade eder. Buna karşın Kurtubî, İsra sûresi 36. âyetin tefsirinde insanın organlarının çobanı olduğunu dolayısıyla sorumluluk taşıdığını söyler. Kurtubî'nin bu âyete ilmî bir yorum katmadığını söylememiz mümkündür. Ancak Reşîd Rızâ, bu âyeti ve özellikle Fatır sûresi 28. âyet ile Rum sûresi 22. âyette geçen ilimden maksadın dünyevî ilimler olduğu şeklinde yorumlar. Zira Reşîd Rızâ'ya göre, *"İnsanlardan, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır. Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır."*³¹⁰ *"Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."*³¹¹ âyetlerinde âlimlerden maksat, tabiat bilginleridir. Kur'an, ilmin değerini her şeyden

³⁰⁹ el-İsra 17/36.

³¹⁰ el-Fatır 35/28.

³¹¹ er-Rum 30/22.

daha fazla yüceltmektedir. Başka bir âyette, “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler.”³¹² Allah, burada önce zatını, sonra melekleri ve üçüncü olarak da ilim ehlini zikretmektedir. Peygamberler, filozoflar ve daha düşük dereceli âlimler de bu kısma girmektedir.³¹³ Reşîd Rızâ’nın Kur’an’daki bu âyetleri dünyevî ilimler şeklinde anlama çabasına karşı Kurtubî, özellikle Fatır sûresi 27-28. âyetlerini dinî ilimler kategorisinde yorumlar. Bu âyetleri Allah’ın varlığına delil olarak kabul eden Kurtubî, İslâm dininin ilme değer verdiğini ancak bu ilmin de takva ile birlikte olması gerektiğini ifade eder. Âyetteki “kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.” bölümüyle ilgili gerek sahâbî sözlerine gerekse de hadislere atıfta bulunan Kurtubî, âyette kastedilenin takvalı âlimler olduğunu belirtir. Reşîd Rızâ’nın bu âyetteki ilim ve âlimden maksadın tabiat ve tabiat bilginleri olduğuna dair görüşüne karşılık, Kurtubî söz konusu âyeti, dinî ilimler şeklinde değerlendirir.³¹⁴

Reşîd Rızâ’nın sözkonusu âyetlerde ilmi, bilimsel ilim, âlimi de bilim adamı şeklinde yorumlamasında içinde yaşadığı zamanın payı olduğu gerçeğini göz ardı etmemiz mümkün görünmemektedir. Bununla beraber âyetin muhtevasında tabiata dair bilgilerin akabinde ilim sahiplerinin övülmesi, Reşîd Rızâ’nın yorum biçimini destekler mahiyettedir.

2.2.3. İlimin Değeri

İlim kelimesi, sözlükte cehaletin zıddı olarak tarif edilmiştir.³¹⁵ Kur’an’da ilim kelimesi ise hak kavramına karşılık gelmektedir.³¹⁶ İslâm düşünce geleneğinde ilim en değerli hazinelerden biri olarak görülmüş, âlimler üstün tutulmuştur. Bunda kuşkusuz Kur’an’daki âyetler, birinci derecede etkilidir. İlimle ilgili başkaca âyetler bulunsa da Al-i İmran sûresi 18. âyetiyle alakalı Reşîd Rızâ’nın farklı yaklaşımından dolayı mukayese için bu âyetin müfessirlerimizce ele alınışı önem arz etmektedir. Bu âyette şöyle buyurulmaktadır:

³¹² Al-i İmran 3/18.

³¹³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l Menâr*, 3/125-126.

³¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/339.

³¹⁵ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l Ayn*, thk. İbrahim Samaraî - Mehdî el-Mahzûmî (Beyrut, trs.), 2/152.

³¹⁶ Kocabaş, “İslâm ve Bilim”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 1 (1996), 67-83.

“Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilâh yoktur.”³¹⁷

Kurtubî, bu âyette kastedilen ilim sahiplerinin bütün müminleri kapsadığını söyler. Bu âyet, ilmin faziletine ilim adamlarının da üstünlüğüne delalet etmektedir. İlmin değerinden ve yüceliğinden dolayı peygamberler dua olarak Allah'tan ilim talep etmişlerdir. Hz. Peygamber bir hadis-i şerifinde “âlimler peygamberlerin varisleridir.”³¹⁸ buyurarak ilim ve âlimlerin kıymetine işaret etmiştir.³¹⁹ Reşîd Rızâ bu âyetle, ilmin şanının her şeyden daha yüce olduğunun apaçık ortaya konduğunu ifade eder. Âyette Allah, önce kendini sonra melekleri ve daha sonra ilim sahiplerini zikretmiştir. Peygamberler, âlimler ve filozoflar ve daha aşağıdaki âlimler bu kategoride değerlendirilmektedir. Tıpkı Kurtubî gibi Reşîd Rızâ da peygambere atfen “De ki; Rabbim ilmimi artır.”³²⁰ âyetini ilme verilen değer şeklinde tefsir etmektedir. Reşîd Rızâ, Kurtubî'den farklı olarak ilim-hikmet ilişkisine dikkat çeker. Hikmet, ilimden daha özeldir. Hikmet, yapılmasını teşvik eden fayda ile birlikte meselelerin iç yüzünü tespit etmektir. Daha sonra Reşîd Rızâ hikmeti; psikoloji, ahlâk ve antropoloji gibi pratik bir felsefe olarak izah eder. İki müfessir arasında benzer noktalar, ilme ve âlimlerin değerinin yüceliğine dair açıklamalardır. Ancak Reşîd Rızâ, ilmin içine psikoloji, felsefe ve antropoloji koymakla beraber âlim kategorisine ise peygamberden sonra filozofu ilave eder. Hatta filozofu ulemaya önceler. Burada çağdaş İslâm düşüncesinin ilme yaklaşımına dair veriler göze çarpmaktadır. Raci Farukî'nin çağdaş İslâm düşüncesinin ilim ve âlim tiplemesine yönelttiği eleştirilerin haklılığı görülmektedir. Farukî, Seyyid Ahmet Han ve Muhammed Abduh gibi modernistlerin ilme yaklaşımlarını eleştirir. Zira Farukî'ye göre, çağdaş İslâm düşüncesinin bu konuda temeli zayıftır. Çağdaş ilimlerin objektif bilim ürettikleri iddiasına mesafeli yaklaşan Farukî, bu bilimlerin temelinde materyalist batının düşünsel etkilerinin olduğunu ve bu yaklaşımların İslâm'ın hayatı anlamlandıran ilkelerine uygun şekilde tashihinin önemine dikkat çeker. *Bilginin İslâmileştirilmesi* projesinin önemli isimlerinden Farukî'nin eleştirel yaklaşımı, *Menâr* tefsiri özelinde değerlendirilmesi gereken

³¹⁷ Al-i İmran 3/18.

³¹⁸ Tirmizî, ilm 19; Buhârî, ilm 10 (muallak); Ebu Dâvûd, ilm 1; Müsned, V. 196.

³¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/27.

³²⁰ Taha 20/114.

konulardandır. Zira Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ çizgisi, batının ilminin kıymetini ve objektifliğini savunmaktadırlar. Abduh ve Reşîd Rızâ'ya göre, Müslümanların bu ilmi almaları gereklidir. Ancak Farukî, batının ilminin de Müslümanların tashihine ihtiyaç duyduğunu söyler.³²¹ Farukî'ye bu konuda bir destek de Mevdudî'den gelir. Mevdudî, Müslümanların batının ilmine ve eğitimine dikkatli bir şekilde bakması gerektiğini belirtir. Gençlerin batının faraziyelerini gözü kapalı bir şekilde eğitim kurumlarından aldıklarını belirten Mevdudî, Müslümanların hem batının ilmini hem de eğitim kurumlarını kendi özüne yabancılaşmadan almalarının önemini vurgular.³²²

2.2.4. İlim Çeşitleri

İlmin çeşitleri konusundan geçmişten günümüze tartışmalar devam etmektedir. İlimden maksadın dinî ilimler mi yahut fennî ilimler mi olduğu sorusu ise modern zamanlar ile birlikte İslâm dünyasında tartışılan konulardandır. İlim kavramının dinî ve dünyevî şeklinde ikiye ayrılmasının 11. yüzyılda başladığı düşünülmektedir.³²³ Reşîd Rızâ, tefsirinde ilmi çağrıştıran âyetler üzerine yorum yaparken bu meseleyi irdelemektedir. Konuyla ilgili ayette, *“Her haberin gerçekleşeceği bir zamanı vardır. İleride bileceksiniz.”*³²⁴ buyurulmaktadır. Kurtubî, bu âyetin tefsirinde Allah'ın kâfirleri tehdit ettiğini belirtir. İlim ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz.³²⁵ Reşîd Rızâ, bu âyeti tefsir ederken de Müslümanlar ve ilim ilişkisini gündeme getirir. Gerek ilk dönem âlimlerinin gerekse son dönem âlimlerinin Allah'ın toplumlar hakkındaki kanununu açıklamada kusurlu olduklarını belirten Reşîd Rızâ, aynı ulemanın, necaset, taharet gibi konularda ise derinlemesine daldıklarını ifade eder. Rızâ'ya göre, bu gibi konularla fazla uğraşmanın Müslümanlar için bir faydası yoktur. Allah'ın kulları hakkındaki kanunlarına dair bilgilenmenin Allah'ın sıfat ve filleri noktasında da insanı geliştireceğini ifade eden Reşîd Rızâ, bu gerçeği Gazzalî (öl. 505/1111) gibi âlimlerin çok önceden keşfettiğini söyler. Reşîd Rızâ'ya göre Müslümanlar, Allah'ın insanlar hakkındaki kanunlarını bilmeleri oranında sosyal hayatta yükselebilirler. Söz konusu ilme Rabbanî ve insanî yaklaşıldığında ilimden tam manasıyla istifade mümkündür. Muhammed Abduh'un Ezher'de çalıştığı dönemde İslâmî ilimlerin yanısıra pozitif

³²¹ İsmail Raci El-Faruki, *Bilginin İslâmileştirilmesi* (Risale, 2020), 38-39.

³²² Ebu'l Ala Mevdûdî, *İslâm ve Eğitim*, çev. N. Ahmet Asrar (Hilal Yayınları, 2018), 40-49.

³²³ Kocabaş, *“İslâm ve Bilim”*, 77.

³²⁴ el-En'am 6/67.

³²⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/10.

ilimlerin gerekliliği konusunda tartışma söz konusudur. Matematik ve coğrafya dersinin okutulup okutulmaması bir dönem Ezher’de tartışılmıştır. Dolayısıyla Reşîd Rızâ’nın Allah’ın insanlar hakkındaki kanunlarını bilmeyi zorunlu veya gerekli görmesi dönemin ilmi tartışmalarını yansıtmaları bakımından da ayrıca bir öneme sahiptir. Reşîd Rızâ, dinî ve pozitif ilimlerin beraber okutulmasını tefsirinin değişik bölümlerinde dillendirmektedir.³²⁶

Kurtubî’nin tefsirinde ilim çeşitleri gibi güncel bir mesele, En’am sûresi 67. ayetinin tefsirinde yer almamaktadır. Buna karşılık Reşîd Rızâ, *Menâr* tefsiri’nde Kur’an âyetlerine yaklaşırken âyetle ilgili rivâyetleri dikkate almadığı görülmektedir. Bu âyet örneğinde görüldüğü üzere Reşîd Rızâ, âyeti zorlama ile de olsa Müslümanların sosyal hayatını etkileyecek ilimlere ve ilahî kanunlara getirmektedir. İctimaî tefsir ekolünün âyetlerin tefsirinde sosyal meseleleri çözümü hedefleyen yaklaşımı, bu âyetin tefsirinde de görülmektedir.

2.2.5. Müslümanlar ve Bilim

Müslümanların bilimsel meseleler hakkında duyarlılığı, modern zamanlar ile beraber daha görünür hale gelmiştir. Her ne kadar aydınlanma öncesinde İslâm dünyasında bilimsel çalışmalar yapılmış olsa da Aydınlanma sonrası Batının bilime öncülük etmesi, çağdaş İslâm düşüncesinde tartışma konusu yapılmıştır.³²⁷ Abduh ve Reşîd Rızâ çizgisi de bu tartışmaları tefsirlerine taşımışlardır. Klasik tefsirlerde göremediğimiz bazı yorumlar dönemsel koşulların icbarıyla tefsire yansımıştır. Araf sûresi 32. âyetiyle ilgili Kurtubî ve Reşîd Rızâ’nın yaklaşımları Müslümanlar ve bilim tartışmalarına ışık tutacak mahiyettedir. *Menâr* tefsirindeki bu tartışmalar şu âyet üzerinden yapılmıştır: “De ki: Allah’ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar dünya hayatında inananlar içindir, kıyamet gününde de yalnız onlara mahsustur. İşte bilen bir topluluk için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz.”³²⁸ Kurtubî, âyetin tefsirinde Müslümanların güzel giyinmesinin helal olduğunu belirtir. Bu

³²⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 8/80-81.

³²⁷ Sıracettin Aslan, *Günümüz Bilim Felsefesi Bağlamında İslâm Bilim Tartışmaları* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 79.

³²⁸ el-Araf 7/32.

düşüncesini rivâyetler ile destekler. Âyetin tefsirinde kuru zahitliği ve bunu yol edinmiş tasavvuf erbabını eleştirir.³²⁹

Reşîd Rızâ, Müslümanların âyette anlatılan süs ve temiz rızıklara kâfirlerden daha layık olduklarını belirtir. Ayrıca Müslümanlar, İslâm'ın kendilerine göstermiş olduğu ilimleri, fenleri ve sanayiye de öğrenmeye kâfirlerden daha layıktırlar. Zira Allah, müminleri yarattıkları hakkındaki kanunları olan sünnetullahı öğrenmeye teşvik etmiştir. Allah, teşvikle beraber âyetlerinde mahlûkatına koyduğu hikmetleri, menfaatleri açıklamıştır. Dolayısıyla Müslümanların bu dünyada da ilim ve fenni öğrenmeleri inkârcılardan evladır. Âyetin sonunda geçen *“İşte bilen bir topluluk için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz.”* ifadesi üzerine de Reşîd Rızâ farklı mülâhazalarda bulunur. Âyetin birçok kişi tarafından yanlış anlaşıldığını ve bu yorumlarda ifrat ve tefrite sapıldığını belirten Rızâ, bu âyeti ancak sosyoloji kanunlarını ve medeniyet yollarını bilen insanların anlayabileceğini söyler. Peygamberimiz, Kur'an'ın bu ilmî gerçeklerinden habersiz idi. Bu âyetler aynı zamanda peygamberliğin delillerden sayılır. Çünkü bu âyetler faydalı olanla zararlı olanı birbirinden ayıran ilmin özüdür. Tam da bu noktada Reşîd Rızâ, müfessirlerin bu tarz yorumlamalardan uzak durmalarını eleştirir. Sadece İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi bazı âlimler bu gerçeği görmüşler ve Müslümanların bütün beşeri ilimlerde kâfirlerden önde olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Rızâ'ya göre müfessirler bu âyetlerin tefsirinde bu gerçeği ortaya koyamamışlardır.³³⁰ Menâr Tefsiri'nde bilim ve Müslümanlar tartışmasına dahil edilen diğer bir âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istiva eden, geceyi durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir.”*³³¹

Reşîd Rızâ'ya göre Müslüman kelâmcılar zorlama yorumlara saparak Yunan astronomi sistemindeki dokuz felek ile gezegenleri eşleştirmeye çalışmışlardır. Ancak bilimin ilerlemesiyle bu tezler çürümüştür. Ayrıca Kur'an'ı bilimsel tezlerle uyarlamaya çalışmanın da anlamı yoktur. Zira Kur'an-ı Kerim, bilim kitabı değildir. Kur'an,

³²⁹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/126.

³³⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 8/347-350.

³³¹ el-Araf 7/54.

evrendeki âyetleri Müslümanlara hatırlatarak ilim yapmalarını tavsiye etmiş ve bu konuları onların araştırma yapmasına bırakmıştır. Din, evrendeki kanunları imana vesile olarak görür. Ayrıca Allah'ın evrende yaratmış olduğu kanunlar, insan fitratını da tamamlar. Eğer batılılar Kur'an'ın bu rehberliğini anlamış ve kabullenmiş olsalardı bilimleri onları insanları katletmeye, ülkeleri sömürmeye sebep kılmazdı.³³²

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın âyet tefsirine farklı yorumlamalar getirdikleri diğer bir âyette şudur: “*Gerçek şu ki: Halkı habersizken, Rabbin haksızlık ile ülkeleri helâk edici değildir.*”³³³ âyetinin tefsirinde Kurtubî, toplumların helâkının peygamber gönderilmesine rağmen şirk koşulması ve zulüm olarak izah eder.³³⁴ Reşîd Rızâ ise bu âyetin yorumunda Taberî'nin âyetteki olumsuzlukları, “*şirk ve zulüm*” diye açıkladığını ve bu yorumun sahih olduğunu belirtir. Ancak bu âyette azabın gelmesinin en önemli nedeninin toplumsal bağların koparılması, toplumda ahlâkî yozlaşma nedeniyle zulmün ve fasıklığın yaygınlaşmasıdır. Sosyal yasalar gereği bu durumda olan toplumların istiklali elden gider, mülkleri kaybolur. İşte bu âyet ve benzerleri sosyoloji ilminin kurallarını anlatmaktadır. Reşîd Rızâ'ya göre sosyoloji, toplumlar için dilde nahvin işlevi gibidir. Kur'an'da bu ilmin kaidelerinin olduğunu belirten Reşîd Rızâ, bazı Müslüman filozofların bu gerçeklere herkesten önce ulaştığını söyler. İbn Haldûn, diğer ilim ve fenler gibi bu ilmi de derleyerek ortaya koymuştur. Ancak Müslümanlar gerileme döneminde olduklarından İbn Haldûn'un ortaya koyduğu bu yeni ilimden faydalanmadılar. Bu ilimden faydalananlar, gayr-i müslimler oldu. Müslümanlar, Kur'an'ın onlara yol göstermesine mülk ve medeniyet kaidelerini öğretmesine kayıtsız kaldılar. Müslümanlar, yaşadıkları sorun ve sıkıntıları kadere bağlayarak yaşanan bu olumsuzlukları “kıyamet geliyor” şeklinde gerçeklikten kopuk şekilde anladılar. Reşîd Rızâ bu şekilde bir sapmayı Kur'an'dan sapma olarak görür.³³⁵

Kurtubî'nin yukarıdaki mezkûr âyetlerin tefsirinde rivâyet eksenli bir yorumlama tercih ettiği görülmektedir. Reşîd Rızâ ise âyetleri zamanın sorunlarına klavuz yapma derdindedir. Dolayısıyla “*güzel giyinme ve helal rızık*” temalı âyetlerden bile Müslümanların bilimde öncü olma, fennî ilimleri inkârcılardan önce almalarının önemi önplana çıkmaktadır. İctimaî tefsirin sosyal meseleleri önceleyen yöntemi bu âyette de

³³² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/405.

³³³ el-En'am 6/131.

³³⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/87.

³³⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/96-97.

karşımıza çıkmaktadır. Reşîd Rızâ, tefsirinde bu yöntemi sıkça uygulamakta modern bilimlerden biri olan sosyolojinin önemini vurgulamaktadır.

2.2.6. Müslümanların Gerileme Sebepleri

Çağdaş İslâm düşüncesinin önemli problemleri arasında yer alan konulardan biri de Müslümanların gerileme nedenleridir. İslâm dünyasının 16. ve 17. yüzyıllarda başlayan duraklaması ve Batı dünyasının bilim ve teknolojiye ilerlemesi, Müslüman düşünürler tarafından irdelenmiştir.³³⁶ Bu bağlamda modern dönem tefsiri olarak kabul gören *Tefsîrü'l Menâr*, Müslümanların gerileme sebeplerini âyetleri vesile ederek açıklamaya ve çözüm yolları aramaya çalışan bir eserdir. Abduh ve Reşîd Rızâ, Müslümanların gerilemesine Kur'an'dan çözümler üretme iddiasını dillendirmişlerdir. En'am sûresi 165. âyetine de Abduh ve Reşîd Rızâ'nın bu şekildeki yaklaşımı söz konusudur. Söz konusu âyette şöyle buyrulmaktadır:

*“O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hâkim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır. Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olandır. Şüphe yok ki O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*³³⁷

Kurtubî, âyetin tefsirinde Müslümanların kendilerinden önceki ümmetlere halife kılındığını belirtir. *“Bazınızı bazınıza derece derece üstün kılınmasını”* ise rızık, güç, kuvvet ve ilim olarak tefsir eder.³³⁸

En'am sûresi 165. âyetinin tefsirinde Reşîd Rızâ, Kur'an'daki bu âyetin sosyolojik bir kanun hakkında bilgi verdiğini belirtir. Müslümanların sünnetullah kavramını iyi anlamadıklarını söyleyen Reşîd Rızâ, Müslümanların sünnetullah kanunlarını kavrayıp buna uygun davrandıkları takdirde güçleneceklerini, hem dünyada hem de ahirette mutlu olacaklarını ifade eder. Konuyu iki millet örneği üzerinden açıklamaya çalışan Reşîd Rızâ, Kur'an'daki sünnetullah kavramına uygun olarak yaşayan iki milletten birinin Müslüman, diğerinin kâfir olması durumunda Allah'ın Müslüman millete yardım

³³⁶ Ebu Hasen Ali Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, çev. Mehmet Süslü (İstanbul: Çağ Yayınları, 1978), 172-173.

³³⁷ el-En'am 6/165.

³³⁸ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'an*, 7/158.

edeceğini iddia eder. Ancak çağımız Müslümanlarının Kur'an'ı ve sünnetullahı anlamadıklarından bu başarıyı yakalayamadıklarını söyler.³³⁹

Kur'an'daki diğer bir âyette “*Her ümmetin bir eceli vardır. Eceli gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.*”³⁴⁰ buyurulmaktadır. Kurtubî, ümmetlerin ecelini, Allah'ın toplumların yok olma zamanını bilme şeklinde tefsir eder. Yine Kurtubî, öldürülen bir kimsenin de ancak eceliyle öldüğünü belirtir. Mutezilenin bu konudaki iddialarını zikrederek eleştirir.³⁴¹

Reşîd Rızâ, toplumların ecellerinin Yüce Allah'ın insanlar ve bayındırlık konusunda geçerli olan kanunlarına bağlı olduğunu ifade eder. Toplumların çöküşünün sünnetullahı bağlı olduğunu belirten Reşîd Rızâ, toplumdaki fesadın, ahlâksızlığın ve çürümüşlüğü o toplumun ecelini yaklaştırdığını söyler. Toplumda fesat ve ahlâksızlığın lider ve toplum tarafından farkedilip ıslah çözümlerine uyulması durumunda toplumların helakının ertelenmesi mümkündür. İbn Haldûn'un toplumların ömürleri konusundaki yaklaşımına değinen Reşîd Rızâ, İbn Haldûn'u bu meseleyi ilk ele alması yönüyle över. Ancak İbn Haldûn'un devletlerin ömürlerinin üç nesil olacağına dair tezini de eleştirir. Yine Reşîd Rızâ, âyetin tefsirini yaparken Muhammed Abduh'a batılların zalim oldukları halde neden güçlerinin zail olmadığını sorduğunu belirtir. Abduh, batılı devletlerin zalim olsalar bile bir yönetim sistemine sahip olduklarından çökmediklerini ifade eder. Zira Abduh'a göre, güçlü bir sistemin olması bile hakkın göstergelerindendir. Doğulu Müslüman ülkelerin ilimde, fende ileri gidip yönetsel anlamda güçlü bir yönetime sahip çıkmaları durumunda batılı devletlerin çökmesi de muhtemeldir.³⁴²

Kurtubî, her iki âyetin tefsirinde de kısa açıklamalarla yetinir. Ümmetlerin eceli konusunda kişinin eceli üzerine olan tartışmalara değinir, izahlarda bulunur. Ancak Reşîd Rızâ, her iki âyeti de sünnetullah ve sosyoloji kanunları üzerinden okur. Reşîd Rızâ'ya göre bu âyetler, toplumların çöküş ve ilerleme kanunlarına vurgu yapmaktadır. Müfessirlerin bu konulara girmediklerini belirten Reşîd Rızâ, toplumların çöküşünün durdurulmasının toplumsal sorunlara çözüm bulunmasıyla mümkün olacağını söyler.

³³⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 8/221.

³⁴⁰ el-Araf/34.

³⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/202.

³⁴² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 8/360-361.

Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh'un yaşadığı dönemlerde henüz yeni teşekkül etmiş sosyoloji bilimine sıkça vurgu yapmaları, dönemin şartlarının etkisiyledir. Müslüman toplumların ve devletlerin çöküş yaşadıkları bir çağda yaşayan Abduh ve Rızâ, Müslüman aydın olmanın gereği olarak toplumsal kanunlar, Müslümanların gerilemesine çözümler konusunda düşünce üretmişlerdir. İki düşünür de Kur'an'ı tefsir ederken Müslümanların gerilemesinin önüne nasıl geçilir sorusuna cevabı Kur'an'dan hareketle çözmeye çalışmışlardır. Bu minvaldeki yaklaşımlarının *Menâr* tefsirine yansıdığı görülmektedir.

2.2.7. Din ve Taklitçilik

Taklit kelimesi, düşünme ve bilinç olmaksızın başkasının düşüncelerini takip etmek anlamına gelmektedir. Bu takipte düşünce, tefekkür ve delillendirmeye ihtiyaç yoktur. Bu davranış, kişinin kendi yapmadığı kolyeyi boynuna takmasına benzer.³⁴³

*“Onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun!” denildiğinde, “Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!” derler. Peki, ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?”*³⁴⁴ Âyetin tefsiriyle alakalı Kurtubî, taklitle alakalı başlıklar halinde açıklama yapar.

Kurtubî'ye göre Mekkeli müşrikler, taklit ile şirk günahını işlediklerinden taklit zemmedilmiştir. Bu âyet, atalarını batıl yolda taklit ettiğinden dolayı kâfirleri yermektedir. Ancak taklidin her şeyde kötü olduğu konusu âlimlerce tartışma konusudur. Özellikle ferî konularda taklidi uygun gören âlimler bulunmaktadır. Taklit kelimesi, Arapça devenin yularından alınmadır. Devenin, yuları ile istenilen tarafa çekilmesi mümkündür. Mukallit kişi de yularını taklit ettiği kişiye bırakarak iradesini devre dışı bırakmaktadır. Bu nedenle taklit kötüdür. Taklit, bilgi yolu olmadığı gibi doğru bilgiye de ulaştırmaz. Gerek akli ilimler gerekse nakli ilimler ile uğraşanlar da taklidi bilgi kaynağı olarak görmemişlerdir. Haşeviye gibi bir takım sapık fırkalar, taklidi bilgi kaynağı olarak görmüş tahkiki reddetmişlerdir. Akaid ve inanç konusunda taklit ile alakalı görüşlere de yer veren Kurtubî, tevhid noktasında taklidin batıl olduğuna dair İbn Atiyye'nin görüşünü zikreder. İbn Atiyye'ye göre, taklidin batıllığı konusunda ümmetin icmaı söz konusudur. Batıl ehlinin tevhid ehlini, taklit ile

³⁴³ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Beyân lit-tûras, 1983), 90.

³⁴⁴ el-Bakara 2/170.

suçladığına dair görüşleri aktaran Kurtubî, İbn Derbâs'ın fikirlerine yer verir. Taklitçi batıl taraftarları, ehli tevhidi taklitle suçlamaları hatadır. Zira tevhid ehli olanlar, Kur'an ve sünneti takip etmektedirler. Âyette kötülen davranış, ilahi emirleri tebliğ eden peygamberlerin dinlenmeyip ataların körü körüne takip edilmesidir. Oysaki tevhid ehli kimseler, vahye ittiba etmektedirler. *"Atalarım İbrahim, İshak ve Yakub'un dinine uydum. Bizim, Allah'a herhangi bir şeyi ortak koşmamız (söz konusu) olamaz. Bu, bize ve insanlara Allah'ın bir lütfudur, fakat insanların çoğu şükretmezler."*³⁴⁵ âyetini zikreden İbn Derbas, peygamberlere tabi olmanın taklit olmadığını ifade eder. Peygamberlere uyma, Kur'an'da övülen davranışlar arasında zikredilmektedir. Batıl ehli ise peygamberlere uymayı redderek cahil atalarının ve büyüklerinin yoluna tabi olmaktadır. İbn Hassar ise bid'at ve batılın akaide ikinci yüzyılda Me'mun döneminde girdiğini ifade eder. Hicri 2. yüzyılda tercüme hareketleri ile birlikte Yunan filozoflarının kitapları, Arapçaya çevrilmiş ve ehli bidat tarafından okunmaya başlamıştır. Bu okumalar neticesinde Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklinde bidatler yayılmış ve Ahmed bin Hanbel gibi âlimler eziyete uğramıştır.³⁴⁶

Taklidi eleştiren âyet ile ilgili Reşîd Rızâ, ilmin övülmesi, fazileti ve vicdan hürriyetine dair tüm âyetlerin taklidin kötülüğünü ortaya koyduğunu belirtir. Akıllı insanlar, atalarının yoluna tabi olarak onların yaşayış ve akıllarına takılmayı yol olarak benimseyemezler. Çünkü hayat, gelişme ve üretmeyi gerektirir. Akıl, sürekli yenilik ister. Taklit, insanın doğruyu yanlıştan ayırma ve doğru iş yapma konusundaki meziyetlerin kaybına yol açar. Taklidin gerilemeye neden olduğunu ifade eden Reşîd Rızâ, İslâm dünyasında ilmî ve aklî anlamda İslâm'ı hakkıyla anlatan âlimlerin azlığından yakınır. İslâm dinini akıl ve ilimle anlatacak ulemanın yeterli olması durumunda batılı insanların akın akın İslâm'a gireceğini savunan Reşîd Rızâ, batılı eğitim modelinde eleştiri ve bağımsız düşüncenin öğretildiğini ancak İslâm dünyasının bunu gerçekleştiremediğini iddia eder. İslâm dünyasında Kur'an ve sünneti özümseyip insanlara savunacak insanın azlığından yakınan Reşîd Rızâ, bunun sebebini taklitçiliğe bağlar.³⁴⁷

³⁴⁵ Yusuf, 12/38.

³⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/142-144.

³⁴⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 2/73-75.

İki müfessir de taklidi yerme noktasında hem fikirdirler. Kurtubî, taklidi hakikatin önünde bir perde olarak görmekte ve eleştirmektedir. Reşîd Rızâ da benzer ifadelerle taklidin zararlarına değinmektedir. Kurtubî'nin İslâm düşüncesine felsefenin girişini taklit ve zararları bağlamında değerlendirmesi tefsir tarihi açısından önem arz etmektedir. Benzeri eleştirileri Seyyid Kutub ve Muhammed İkbal'de de görmek mümkündür. İkbal, Yunan felsefesinin Kur'an düşüncesini olumsuz etkilediğini söylerken³⁴⁸ Seyyid Kutub da İslâm düşüncesinin felsefe ile tanışmasının onu bozduğunu ifade eder.³⁴⁹ Ayrıca Reşîd Rızâ, taklitçi düşünceden dolayı İslâm dünyasında yeterli sayıda âlimin yetişmediğini, yetişen âlimlerin de Avrupalılara İslâm'ı anlatacak düzeyde olmadıklarını söyler. Batılı eğitim sisteminde taklit yerine özgür düşünce ve eleştirinin metot olarak benimsenmesinin onlara zenginlik kattığını ancak İslâm dünyasının bundan mahrum kaldığını ifade eder.

2.2.8. İslâm ve Medeniyet

Medeniyet köken itibariyle d-y-n/دين sülasi filinden türetilmiştir. Din ile yakından ilişkisi olan bu kelime; borç, idare etme, üstün gelme, yönetme gibi anlamlar taşımaktadır. Batı dillerinde ise medeniyet kelimesinin karşılığı olarak “civilization” kelimesidir. Bu kelime Türkçedeki “medeniyet” kelimesi gibi şehir kavramıyla ilişkilidir. İslâm kültüründe din, medeniyet ve medine kelimeleri arasında sıkı bir ilişkiden söz etmek mümkündür.³⁵⁰ İslâm geleneğinde bu kavram İbn Haldûn tarafından “umran” şeklinde ifade edilmiştir.³⁵¹ Son tahlilde medeniyet, dinin bir mekân üzerinde tezahür etmesi, bir şehirde somutlaşması ve ete kemiğe bürünmesidir.³⁵²

İslâm ve medeniyet konusu, klasik tefsirlerden ziyade modern tefsirlerde işlenmiştir. Modern bir tefsir olan *Tefsiru'l-Menâr*'da medeniyet ve İslâm ilişkisi, âyet yorumlarında görülmektedir. Reşîd Rızâ, Araf sûresi 31. âyetinin tefsirini bu çerçevede yapar. Bu âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “*Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri*

³⁴⁸ Seyyid Kutub, *İslâm Düşüncesi 3*, çev. Resul Tosun (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 84-90.

³⁴⁹ Muhammed İkbal, *İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, Tarihsiz), 19.

³⁵⁰ Ejder Okumuş, “İslâm Medeniyetinin Ana Çizgileri”, *Lale* 4 (27 Temmuz 2021), 66-80.; İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyet Tarihi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), 11.

³⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 323.; İbrahim Kalın, *Barbar Modern Medeni: Medeniyet Üzerine Notlar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 28.

³⁵² Ali Bulaç, “Medeniyetler Arası Diyalog” (Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, 1998), 40.

sevmez.”³⁵³ Kurtubî, bu âyetin tefsirinde nüzul ortamı hakkında tarihi bilgiler verir. Araplar, cahiliyye döneminde Kâbe’yi tavaf ederken çıplak bir şekilde tavaf edip o esnada kadınlar kadınlardan, erkekler de erkeklerden elbise talep eder ve sadece avret mahallerinin bir kısmını örterlerdi. Kur’an’ın bu hükmü her ne kadar bu ortam ile ilgili olsa bile Kurtubî bu âyetin bütün mescidlere girişte örtünmenin gerekliliğine işaret ettiğini belirtir.³⁵⁴

Reşîd Rızâ, bu âyeti tefsir ederken günümüzdeki medeniyet buhranı ile alakalı sorunlara çözümler sunmaya çalışır. Yine onun tefsirinde İslâm’ın medeniyete katkılarına vurgular yaptığı görülmektedir. Reşîd Rızâ da Kurtubî gibi bu âyetin tüm mescitlere girişte güzel elbise giymeyi tavsiye etmesinin toplumsal esaslardan biri olduğunu ifade eder. Zira putperest ve ilkel toplumlarda giyinme ve örtünme bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Afrika’da ve bazı ilkel kabilelerde kadın ve erkekler, çıplaklık şeklinde beraber yaşamaktadırlar. Ancak İslâm’ın bu topraklara hâkim olması ile giyinmeyi ve ziyneti farz kılması, bu toplumlardaki çıplaklığın kalkmasına vesile olmuştur. Batılı insaflı misyonerlerden de bu gelişmeyi görerek Avrupalıların gelişiminde ve kalkınmasında Müslümanlara minnet borcu olduğunu ifade edenler olmuştur. Zira giyinme âdeti sayesinde Avrupalılar, Afrika’ya dokuma ürünleri ihraç ederek zenginleşmişlerdir. Özellikle Hint alt kıtasında yaşayan insanların yaşantısına dikkat çeken Reşîd Rızâ, İslâm’ın buralarda hâkim olması ile yeme ve giyinme kültüründe ciddi gelişmelerin olduğunu belirtir. Daha önce ağaç kovuklarına yiyeceklerini saklayan ve çıplak gezen Hintliler, İslâm kültürünün etkisiyle bu davranışlarını değiştirmişlerdir. İslâm nereye hâkim olmuşsa insanın onuruna yakışır bir ilerlemeye vesile olmuştur.³⁵⁵

İslâm’ın insana örtünmeyi emretmesiyle beraber, “*israftan kaçının*” vurgusu da Müslüman toplumlarda dengeyi sağlamıştır. Ancak Müslüman toplumlar, İslâm’ın bu çağrısına bigâne kalmışlardır. İslâm toplumlarındaki israfın toplumsal ve siyasî boyutları da söz konusudur. Zira İslâm toplumları bugün tüketici konumunda bulunduklarından yabancı ülkeler, İslâm toplumlarına tüketim malzemelerini satarak güçlenmiş ve Müslüman toplumları boyunduruk altına almayı başarmışlardır. Ziynet ve

³⁵³ el-Araf 7/31.

³⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/121-122.

³⁵⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 8/340-342.

temiz rızıklara düşkünlük, aslında toplumlar için bir avantaj olarak görülmelidir. Zira bu sayede toplumlar, tarım ve çiftçilik alanında gelişim gösterebilirler. Toplamların gelişimi için önemli olan ziynet ve giyinme, bir memleketi bayındır kılma nedenlerindendir. Ancak aşırı süslenme ve tüketim çılgınlığı, bu nimetin sömürölmeye sebebiyet verebileceğı göz ardı edilmemelidir.³⁵⁶

Reşid Rızâ'nın tefsirinde medeniyet ve din ilişkisi başka âyet yorumlamalarında da göze çarpmaktadır. Bu âyetlerden birinde Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Sonra kötölüğün (sıkıntı ve darlığın) yerine iyiliğı (bolluk ve genişliğı) getirdik. Nihâyet çoğaldılar ve (nankörlük edip): “Atalarımız da darlığa uğramış ve bolluğa kavuşmuşlardı” dediler. Biz de, farkında değillerken onları ansızın yakaladık.”*³⁵⁷

Reşid Rızâ bu âyetin tefsirinde sosyal hayat ve medeniyet ile ilgili kurallarını bilmenin dinin insan hayatına rehberlik ihtiyacını ortadan kaldırmadığını söyler. İnsan nefsinin arzu ve istekte sınırsızlaşıp azgınlaşmasının önündeki yegâne faktör dinin rehberliğidir. Eğer Avrupalıların bir kısmında dinin kırıntıları kalmamış olsaydı onlardaki kuvvet ve güç, kendi topraklarında medeniyet namına var olan her şeyi yok etmeye yetecek güçteydi.³⁵⁸

İslâm dünyasının medeniyet krizi yaşadığı toplumlardaki aydınlar arasında yaşanan medeniyet buhranına çözüm noktasında batıcı, gelenekselci ve ıslahatçı akımların türediğı bir ortamda Reşid Rızâ, İslâm dünyasına geleneksel bir anlayıştan ziyade bir “ıslah” çağrısı yapar. Tefsirinde merkezi bir kavram olan “ıslah” İslâm toplumlarına üçüncü yol sunma iddiası taşır. İslâm dünyasının son lideri Osmanlı'nın çöküşü ile beraber İttihat Terakki ve “ilerici” kadroların batıcı yaklaşımlarına karşılık Reşid Rızâ, Türk toplumlarına “ıslah” çağrısında bulunur. Zira ilim ve medeniyetle uyumlu tek din, İslâm'dır. Batı medeniyeti, her ne kadar kilise ve bilim arasındaki çelişkiler içinde kalmışsa dahi Hristiyanlık dininin içinde yer alan ahlâkî öğeler onun dengede kalmasına vesile olmuştur. Çünkü halklar, dinlerine karşı bazı şüpheler taşırsalar bile o dinin faziletlerinden tamamen sıyrılmazlar. Ancak bu dengenin kaybolması neticesinde manevi, medeni ıslahatlara olan ihtiyaç fazlasıyla arttı. Güçlülerin zayıfları ezmesi, insanların köle gibi çalıştırılması, fakirlerin zenginleri

³⁵⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/341.

³⁵⁷ el-Araf 7/95.

³⁵⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 9/16.

kullanması karşısında ortaya çıkan Bolşevik tehlikesine dikkat çeken Reşîd Rızâ bunun tek çaresinin “ıslah” temelli İslâmî bir anlayış olduğunu ifade eder. Tam da bu noktada çözümün adresi olarak Türk halkına seslenir:

*“Ey kahraman Türk halkı! Bugün insanlığın bu idealini gerçekleştirme hususunda en güçlü Müslüman halk sensin. Kalıcı bir insanlık onurunu tesis etmek için bunu fırsat bil. Frenkleşmiş kişiler seni o Frenklerin yaşantılarını taklit etmeye sevk etmesin. Sen onların medeniyetinden daha iyi bir medeniyet ile onlara önder olmaya layıksın...”*³⁵⁹

Reşîd Rızâ’nın biyografisinde değindiğimiz üzere Reşîd Rızâ “ıslah” projesini uygulayacak siyasî bir erke ihtiyacı duymaktadır. Bu nedenle tefsirinde medeniyet kavramına hamledebileceği âyetleri tefsir ederken bu çağrısı için alan oluşturur. Sorun güncel olduğundan Kur’an tefsirini yaparken kendi tarzını bu konularda daha bir belirginleştirir. Kurtubî ise âyeti, sebep-i nüzul bağlamında değerlendirmekle yetinir.

2.2.9. Kur’an ve Medeniyet

İctimai tefsir ekolü, âyetlerin tefsirinde Kur’an ve toplumsal gelişim üzere hassasiyete ve önceliğe sahiptir. Kur’an ile ilgili âyetlerin yorumunda onun insanlığa ve medeniyete katkılarına değinmek, ictimai tefsirin diğer tefsirlere olan farkını ortaya koymaktadır. Yunus sûresi 2. âyetin tefsirinde de *Menâr* müellifi Reşîd Rızâ, Kurtubî’nin aksine oldukça uzun ve geniş izahatta bulunur. Konuyla ilgili âyette *“İçlerinden bir adama insanları uyar ve iman edenlere, Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele diye vahyetmemiz, insanlar için şaşılacak bir şey mi oldu ki o kâfirler, “Bu elbette apaçık bir sihirbazdır” dediler?”*³⁶⁰ buyrulmaktadır. Kurtubî nüzul ile alakalı rivâyetleri aktararak bu çerçevede âyeti yorumlamaya çalışır. Buna karşın Reşîd Rızâ, vahyi ispat etme, vahyin esaslarını ortaya koyma ve vahyin topluma rehberliği ile kazandırdığı gelişmeleri anlatır. Kurtubî, Mekkeli müşriklerin vahiy gerçeğini idrak edemediklerini, yaratıcının mesajlarını insan üzerinden göndermesinin imkânsızlığını savunduklarını söyler. Müşriklerin bu itirazlarının yanı sıra itiraz ettikleri ikinci nokta, vahyin gönderildiği kişiyedir. Zira

³⁵⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 9/21-22.

³⁶⁰ Yunus 10/2.

yetim ve fakir birine yani Hz. Muhammed (s.a.v)’e vahyin gönderilmesi şaşılacak bir durum olarak görülmüştür.³⁶¹

Reşîd Rızâ ise Kur’an’ın Müslümanların gönlüne tevhidi ekerek onları arıttığını, onurlandırdığını, bu nedenle sahabenin ülkelere doğru fetih hareketine başladığını ifade eder. Zira tevhid; mümin gönülleri, hahamların, papazların ve Budist din adamlarının köleliğinden kralların zulümlerinden kurtarmıştır. Müslümanlar, Kur’an ile medeniyetin temellerini atmış, ilimde ve fende ihyaya öncülük etmişlerdir. Bütün bu gelişmelerde yeryüzünde hiç kimsenin erişemediği bir seviye yakalanmıştır. Öyle ki, meşhur tarihçi ve sosyolog Dr. Gustave Le Bon bu konuda şunları söyler: *“Teknik kabiliyetin gelişmesi kalkınmış bir ülkede ancak üç nesil zarfında tamamlanır. Birincisi taklit nesli, ikincisi ara nesil, üçüncüsü de bağımsızlık ve içtihat nesli. Ancak sadece Araplarda bu teknik kabiliyet, ilk nesilde kökleşti.”* Reşîd Rızâ, bunun nedeninin Kur’an olduğunu söyler. Kur’an; Arapları objektiflik, özgür düşünce ve taklidi küçümseyici bir terbiye üzerine yetiştirmiştir. Fakat bütün bunlar İslâm hilafetinin zevalinden sonra Acemlerin eline geçince onların nesline gizli kaldı. Bu değerlendirmenin akabinde Reşîd Rızâ’nın Acemleri Kur’an hidâyetinden kopuk, şekli bir Müslümanlık ile suçlaması, tartışılması ve eleştirilmesi gereken bir konudur.³⁶²

2.2.10. Gençlerin ve Çocukların Eğitimi

İslâm, eğitim yoluyla insanın ruh, beden, akıl ve hislerinin eğitim yoluyla tüm bedenine dengeli bir şekilde gelişimini hedeflemektedir. İslâm eğitime sadece entelektüel bir zevk ve materyal açıdan değil inanç ve ahlâk açısından da bakar.³⁶³ İslâm, gençlerin ve çocukların eğitimini önemsemiş Müslüman âlimler bu konu üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Özellikle modern zamanlarla beraber Batının İslâm coğrafyasını askerî ve kültürel istilası, Müslüman aydınların geleneksel dönemlere nazaran daha fazla çocukların ve gençlerin eğitimi noktasında daha duyarlı davranmasına sebep olmuştur. Müslümanların Batılıların ilerlemesine imkân sağlayan bilgi ve güç ilişkisini ihmal etmeleri neticesinde ortaya çıkan boşluk, “ıslahatçı”

³⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/195.

³⁶² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 11/84-86.

³⁶³ Cemil Osmanoğlu, “İslâm Eğitimi” Kavramı Üzerine Bir Literatür İncelemesi”, *DEM Dergi* 3 (2007), 57.

Müslümanlar özelinde bu konunun ele alınmasına sebep olmuştur.³⁶⁴ Abduh ve Reşîd Rızâ bu boşluğu doldurmak maksadıyla tefsirlerinde eğitim ve bilgi konusunda klasik müfessirlerin değinmediği belki de ihtiyaç duymadıkları şekilde ayetlere yaklaşmışlardır. Kur'an'da En'am sûresi 27. âyetini Kurtubî, rivâyetleri zikrederek gelecekte kâfirlerin başına gelecek azabın hallerini anlatarak tefsir eder. Âyetin tefsirinde kıraat farklılıkları üzerinde durur. Ancak eğitimle alakalı herhangi bir açıklamada bulunmaz.³⁶⁵ Taberî ve Râzî de benzer yorumlar ile yetinir.³⁶⁶ Buna karşılık Reşîd Rızâ ise bu âyeti çocuk eğitimi bağlamında değerlendirir: *“Ateşin karşısında durdurulup da, “Ah, keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve müminlerden olsak” dedikleri vakit (hâllerini) bir görsen!”*³⁶⁷

Reşîd Rızâ, Enam sûre 27. âyetin tefsirinin sonunda insanların ahirette pişmanlık yaşamaması için çocuk ve gençlik dönemlerinde eğitilmelerinin önemine işaret eder. Yeni yetişmekte olan gençlere özgürlüklerine hâle gelir düşüncesiyle şehvetlerine, nefislerine uymalarına izin verilmesinin hata olduğunu belirtir. Zira karakterin gelişimi ve ahlâkî olgunluğun kazanım çağı, çocukluk ve gençlik çağındadır. İnsanların büyük çoğunluğu alışkanlıklarını çocukluk döneminde kazanırlar. Çocuk eğitiminde ilk zamanlarda kazandırılmak istenen davranışların delil ve hikmet ile eğitimi şart değildir. Söz konusu eğitimde faydalar ve burhanlar daha sonra da aktarılabilir. Bunun için çocuğun öğrenme yaşına gelmesi beklenmelidir. Alışkanlık kazandırıldıktan sonra yapılan eğitimin fayda boyutu anlatılabilir. Batı toplumları, çocukları ve gençleri “özgürlük” adı altında günah ve harama lakayt yetiştirdiklerinden bu toplumlarda içkinin yaygınlaştığı görülmektedir. İnsanların çoğunluğu içkinin zararını bilmelerine rağmen bu illetten kurtulamamaktadırlar. Bunun sebebi de insanların içkiye alışması ve bağımlı hale gelmesidir.³⁶⁸

Reşîd Rızâ'nın çocuk eğitimiyle alakalı olarak gördüğü âyetlerden biri de Yusuf sûresi 8. âyetidir. *“Kardeşleri demişlerdi ki: Yusuf ve öz kardeşi babamıza bizden daha sevgilidir.”* Bu âyetin tefsirinde Reşîd Rızâ, Yusuf sûresinin faydalarından birinin de çocuk eğitimiyle alakalı bilgiler vermesi olduğunu söyler. Anne ve babalar, çocuklarıyla

³⁶⁴ Uyanık, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, 16.

³⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/263.

³⁶⁶ Taberî - et-Türki, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 9/213.; Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 12/508.

³⁶⁷ el-En'am 6/27.

³⁶⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 7/527-528.

ilgilenirken ve eğitirken adalete dikkat etmeleri gerekir. Anne ve babalar, çocuklar arasına haset ve düşmanlık sokacak davranışlardan kaçınmalıdır. Çocuklar arasında aşağılık kompleksi oluşturacak davranışlardan kaçınmak, çocukların sağlıklı bir şekilde büyümeleri için gereklidir. Hz. Yakup da bunun farkında idi. Ancak Yusuf'un hususiyetleri kalbine söz dinletememesine yol açmıştı.³⁶⁹ Kur'an'daki "*Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaş, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin.*"³⁷⁰ bu âyetin tefsirinde anne babanın çocukları üzerinde hakları olduğunu vurgulayan Reşîd Rızâ, bununla beraber çocukların da anne babalarının üzerinde hakları olduğunu ifade eder. Anne baba hakkı tefsirlerde konu edilmişken çocukların haklarının ise unutulduğunu belirten Reşîd Rızâ, bunun da toplumların geri kalmasının nedenlerinden biri olduğunu söyler. Reşîd Rızâ'ya göre ebeveynler, dinin kendi lehlerindeki tavsiyelerini, çocukların gelecekleri hakkında her türlü söz hakkına sahip oldukları şeklinde anladıklarını eleştirel bir dille aktarır. Ebeveynlerin çocuk üzerine her türlü hakka sahip olduklarını düşünmeleri onların çocuklar üzerinde baskı kurmalarına sebep olabilir. Ebeveynlik makamı, çocukların özgür yetişmelerine mani olmamalıdır. Ebeveynlerin otoriter olmaları çocukların kendi potansiyellerinin keşfine engel olabilir. Toplumda bu tür anne babaların varlığının çoğalması toplumu da geride bırakabilir. Toplumların bağımsızlığı, ebeveynlerin tutumlarıyla da yakından alakalıdır. Ümmetin geçmiş dönemlerde özgür bireyler yetiştirdiklerini bunun da İslâm ümmetini ilerlettiğini söyleyen Reşîd Rızâ, bugün ise anne babaların çocukların tercihlerine saygı duymadıklarını söyler. Anne ve babalar çocukları kendi isteklerine göre yetiştirmeyi istemekte çocukların özgürce yollarını seçmelerinden rahatsız olmaktadır. Böyle baskıcı ve tahakküm ile kurulmuş bir eğitim sistemi ise yasalarda ve işlerde özgür ve adil bir toplumun oluşmasına engel olmaktadır. Bu şekilde yetiştirilen bireylerin toplumlarında ise zalim idareci ve krallar hüküm sürmektedir. Okullarda bu hakların iyice açıklanması ve ebeveynlerin çocukları üzerinde sınırsız yetki kullanımının önüne geçilmesi zaruridir. Çocuklar bağımlı yetişmemeli ve özgürlüklerine düşkün olarak yetiştirilmelidir. Çünkü İslâm, bağımsızlık ve özgürlük temelleri üzerine inşa edilmiştir. Batılıların bu iki özelliği İslâm'dan aldıklarını belirten Reşîd Rızâ, bu sayede İslâm

³⁶⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 12/216.

³⁷⁰ en-Nisâ 4/36.

coğrafyasına hükmettiklerini belirtir. Bu bağlamda bir âlimin çocuk eğitimiyle alakalı sarf ettiği şu sözler ise çok önemlidir. “Çocuğunla yedi sene oyna, yedi sene eğit, yedi sene de onunla arkadaşlık et sonra da kendine haline bırak.”³⁷¹ Kurtubî ise ilgili âyetin tefsirinde sadece anne babanın haklarına dikkat çeker. Çocuk eğitimi ile alakalı değerlendirme de bulunmaz.³⁷²

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, İslâm ümmetinin kurtuluş reçetelerinden biri olarak eğitimi görmektedirler. Siyasî çekişmelerden bunalan Abduh, Efganî’den Sudan’a gidip öğrenci yetiştirmeyi talep ettiği bilinmektedir. Abduh’un “ıslah” projesinin en önemli ayağı eğitimdi.³⁷³ Bundan dolayı gerek Abduh gerekse Reşîd Rızâ, Kur’an’ı tefsir ederken eğitim meselesine hamledilecek âyetleri bu yönde tefsir etmekten çekinmemişlerdir. Gerek En’am sûresindeki cehennem âyeti, gerekse Yusuf sûresi ve Nisâ sûresindeki âyetlerin klasik müfessirlerin değinmediği şekilde tefsirinde Abduh ve Reşîd Rızâ’nın eğitime verdikleri önemin izdüşümleri görülmektedir. Modern dünyada eğitimin önemini kavrayan Abduh ve Reşîd Rızâ, bu konuda yapmak istedikleri ıslahat faaliyetlerini Kur’an âyetlerine dayandırma ihtiyacı hissetmişlerdir. *Menâr* tefsiri bu yönüyle eğitime atıfların fazlaca yapıldığı bir tefsirdir.

2.2.11. Kadınların Eğitimi

Kadınların eğitim hakları, tarih boyunca değişik vesilelerle tartışılmıştır. Müslüman toplumlarda da bu tartışmalar yaşanmıştır. Modern bir tefsir olarak kabul edilen *Menâr*’da da bu tartışmaların izdüşümleri görülmektedir. Reşîd Rızâ, Al-i İmran sûresi 61. âyetinin tefsirinde kadınların okuması, kendilerini yetiştirmeleri hususunda çıkarımlarda bulunurken Kurtubî, bu âyetin tefsirinde buna dair herhangi bir açıklamada bulunmaz. İlgili âyette Allah şöyle buyurmaktadır:

“Sana ilim geldikten sonra, bu hususta seninle kim tartışacak olursa, de ki: “Gelin, oğullarımızı, oğullarınızı, kadınlarımızı, kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra lanetleşelim de, Allah’ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim”³⁷⁴

Reşîd Rızâ, bu âyetten milli rekabet ve dinî amaçlı toplantılara kadınların da katılmasına işaret olarak gördüğünü belirtir. Rızâ’ya göre bu âyetin temelinde,

³⁷¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 5/71-74.

³⁷² Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/180.

³⁷³ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur’an’a Yaklaşımlar*, 88.

³⁷⁴ Al-i İmran, 3/61.

kadınların da sosyal faaliyetlere katılmasının gerekliliğine dair çıkarımda bulunulabilir. Ancak istisna edilen meseleler de bulunmaktadır. Örneğin kadın savaşçı olamaz ancak savaşanları tedavi edebilir. Âyette geçen lanetleşme, inanca olan kesin güvenin ve bilginin ortaya konulmasıdır. Bu lanetleşmeye, kadınların da davet edilmesi mümin kadınların da kesin bilgi ve kanaat sahibi olduklarına işarettir. Bu açıklamaların akabinde Reşîd Rızâ, günümüzdeki kadınların bu bilgiden ve inançtan mahrum olduklarını ifade eder. Gerek şehirli kadınlar, gerekse köylü kadınlar kendilerini İslâmî bilgilerle donatmaktan çok uzak bir şekilde yaşamaktadırlar. Kadınlar, erkeklerin katıldığı sosyal toplantılardan uzak durmaktadırlar. Şehirli kadınlar, lüks peşinde koşarken köylü kadınlar, yoğun ve meşakkatli işlerin altında ezilmektedirler. İslâm, kadınlara hem din hem de dünya ilimlerini yasaklamamışken erkekler, mümin kadınları bu faaliyetlerden mahrum kıldılar. Bunun neticesinde kadınlar, İslâmî eğitimden uzaklaştılar. Kadınların ve çocukların eğitimlerinin bozulması, topluma da sirâyet etti. Bugün kadının bulunduğu bu halden çıkış çareleri aranırken yine yanlış yollara sapıldı. Kadınların eğitim hakları talep edilirken İslâm'ın ıslah anlayışına dikkat edilmediği gibi tamamen Avrupa taklitçiliği eğitimde başat faktör haline geldi. Bazı Müslümanlar, kızlarına yabancı dil eğitimi, müzik eğitimi verdi. Yapılan bu eğitim sadece bu alanlarla sınırlı kaldı. Bu eğitimin yanında ıslaha dayalı dinî ve ahlâkî eğitim terkedildi. Böyle bir eğitimin neticesinde sonu belirsiz bir sosyal değişim ortaya çıktı.³⁷⁵

Kurtubî'nin tefsirinde araştırmalar neticesinden kadının eğitimi ile ilgili herhangi bir açıklama ile karşılaşılmaı. Al-i İmran sûresi 61. âyetini tefsir eden Kurtubî, âyeti rivâyet ve sebep-i nüzul bağlamında değerlendirir.³⁷⁶ Ancak Reşîd Rızâ'nın bu âyete yaklaşımı, tefsirindeki farklı yaklaşımlarından biri olarak görölmektedir. Kadınların ilmi meclislere katılabileğine dair görüş ortaya koyan Reşîd Rızâ, kadınların sosyal hayattan ve ilmi faaliyetlerden soyutlanamayacağını belirtir. Mulaane meclisine katılan bir kadının bilgisinin olmasını bir zaruret olarak gören Reşîd Rızâ, buna karşılık kadının sosyal hayatta her işte çalışamayacağına dair şerhini de düşer. Rızâ'ya göre, kadın askerî alandaki işlerde çalışamaz ancak hemşirelik görevi görebilir. Kendi dönemindeki şehirli ve köylü kadın tipine de dikkat çeken Reşîd Rızâ, şehir kadınlarının lüks ve refah peşinde koştuklarını ancak köylü kadınların ise ağır işler altında ezildiğini söyler.

³⁷⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/266-267.

³⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4/104.

Batılılaşmanın İslâm dünyasında kadınları özentî içine soktuğunu belirten Reşîd Rızâ, ıslah temelli bir eğitimin yapılmamasını ise eleştirir.

2.2.12. Din Eğitiminin Önemi

Bütün dünyada din eğitiminin tarihçesinin bir asırlık olduğu düşünülmektedir.³⁷⁷ Buna rağmen modern dönemle beraber din eğitimi konusunda İslâm dünyasında tartışmaların yaşanması, modern tefsirlerde bu konunun işlenmesine neden olmuştur. *Menâr Tefsiri* de din eğitimi ile ilgili tartışmaları âyet yorumları aracılığıyla işlemiştir. Reşîd Rızâ'nın din eğitimi bağlamında değerlendirdiği âyetlerden biri de Tevbe sûresi 30. âyettir. Allah, şöyle buyurmaktadır: “Yahudiler, “Üzeyr, Allah'ın oğludur” dediler. Hristiyanlar ise, “İsa Mesih, Allah'ın oğludur” dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah, onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar!”³⁷⁸

Kurtubî, bu âyet ile ilgili sebab-i nüzul ve âyetin bağlamını aktarır. Konu ile ilgili hadislere de yer veren Kurtubî, âyetin Yahudi ve Hristiyan din adamlarının helal haramı değiştirme yetkisini kendilerinde bulma anlayışı üzerine nazil olduğunu ifade etmekle yetinir.³⁷⁹

Genel anlamda dinin insan ruhu üzerinde otoritesi olduğunu belirten Reşîd Rızâ, din duygunun fitriliğini vurgular. Materyalist düşünceli insanların bunu inkâr etmesi bu gerçeği değiştiremez. Zira din, sonsuz bir hayat için yaratılmış ve sosyal bir varlık olan insan için tabii bir ihtiyaçtır. İnsana ilim öğrenme kabiliyeti verilmiştir. Bu ilim, insanı sonsuz sosyal faaliyetler yapmaya sevk eder. İnsanlar toplumsal faaliyet sürecinde özellikle de adalet ve otorite erkinin hâkim olmadığı zamanlarda vicdani engellere ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacı dinin karşıladığı aşîkârdır. Ancak Avrupalılar dinle aralarına mesafe koymalarına rağmen, sistemlerinde var olan güzelliklerin kaynağı da din eğitiminin kırıntılarında saklıdır. Bu ülkelerin başkanları hala manevi eğitim sistemlerini din üzerine oturtmuşlardır. Yine din sayesinde sömürgeleştirme faaliyetlerinde bulunmaktadır. Sistemlerinde dinin kırıntıları kalan Avrupalılar,

³⁷⁷ Turgay Gündüz, *İslâm Gençlik ve Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Yayınları, 2002), 173.

³⁷⁸ et-Tevbe 9/30.

³⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 8/116-117.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra toplumlarındaki din anarşisi iyice artınca dine tekrardan ihtiyaçları olduğunu anladılar. Ateist Fransa hükümetinin Papa'ya saygı gösterip kilisenin mallarını geri vermesi, İtalyan hükümetinin papalığa siyasî otoritesini tekrar tanınması bu ihtiyacın belirtileridir. Zira batılı devletler toplumda var olan ahlâki bozulmayı önlemenin en önemli yolunun din eğitimden geçtiğini anladılar. Bu tabloyu ortaya koyan Reşîd Rızâ, İslâm dünyasındaki liderlerin ise tam tersine batıcı düşünceler ile toplumlarındaki din eğitimine düşman olmalarını eleştirir. Batıcı liderler körü körüne taklitte bulunarak din eğitimine savaş açmakla kalmamışlar, dinsizliği de yaymışlardır. Batıcı devlet adamları bu şekilde sömürgecilere hizmet etmektedirler.³⁸⁰

Reşîd Rızâ'nın din eğitimi bağlamında yorumladığı diğer bir âyet ise şu âyettir: *"Düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk etmeyin. İnananlar iseniz bunlar sizin için hayırlıdır."*³⁸¹

Bu âyetin tefsirinde de Reşîd Rızâ, konuyu eğitim meselesine getirerek farklı bir yorumlamada bulunur. Ona göre, son yüzyılda bazı bilim adamları bilimin gelişmesiyle dine gerek kalmayacağını iddia ettiler. Özellikle gençlerin yetiştirilmesinde dinin yerini ilmin/bilimin alacağını savundular. Doğruluk, güvenilirlik ve adalet gibi faziletlerin din yerine bilimle ortaya konabileceğini dolayısıyla dinin, insan ve toplum hayatından dışlanacağını iddia ettiler. Ancak Birinci Dünya Savaşı'nda ortaya çıkan korkunç tablo, bu iddia sahiplerinin özelde de batılıların insanların en kötüsü ve ahlâksızlıkta da en ileri gidenler olduğunu ortaya koymuştur. Öbür taraftan hak, edep, fazilet ve sosyoloji kanunlarındaki ilimler ile kendilerini en önde gören Hıristiyan toplulukları bu vasıfları taşımakta çok gerilerde kalmışlardır. Bu durumdan kurtuluşun yegâne yolu, dinî eğitime sarılmaktır. Bu açıklamaların akabinde Reşîd Rızâ, Mısır yönetiminin din eğitimine yaklaşımını eleştirir. Ona göre Mısır yönetimi, eğitimde batılları taklit etmekte ve bireysel hürriyeti takip etmektedir. Ayrıca okullarda din eğitimi verilmemektedir. Mısır okullarında namaz kılmanın öğrencilerin tercihine bırakılması da Reşîd Rızâ'nın eleştirileri arasındadır. Ülkede meydana gelen asayiş ve ahlâkî yozlaşmanın nedeni de okullarda dini eğitimin verilmemesidir. Halka okullarda dinî eğitim ve vaaz verilmesi yozlaşmayı önlemenin en kısa yoludur.³⁸²

³⁸⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 10/311-312.

³⁸¹ el-Araf, 7/85.

³⁸² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 7/466-467.

Âyet yorumunda iki müfessir arasında bariz farkın olduğu görülmektedir. Kurtubî, tefsir metodunu bu âyette de sürdürerek dilsel çözümleme ve rivâyetler eşliğinde âyete yaklaşırken Reşîd Rızâ, güncele yetişme, hayatın sorunlarına cevap verme telaşındadır. Sömürgeciliğin İslâm dünyasını sardığı bir vasatta ictimâî tefsir ekolünün âyetlere yaklaşımının bariz bir örneği olarak bu yorum görülebilir. Çağdaş İslâm düşüncesinin ana mefkûresi, hayatı yakalamak ve hayatın içine seslenmektir. Bunu yaparken bazen tefsirin sınırları aşılabilmektedir. Nitekim *Menâr* müellifi üç âyetin tefsirinde sayfalarca bu konuyu işlemektedir.

2.2.13. Eğitimde Temel İlkeler: Kur'an Eğitimde Merhameti Önceler

Kur'an-ı Kerim'de hayatın her alanında merhametli davranışlar sergilemek önemsenmiştir. İlim yolunda da âlimlerin öğrencilerine merhameti öncelemesi bir gerekliliktir. İlim sahibinin hased içinde ve merhametten uzak olması ona fayda sağlamadığı gibi zarar verir.³⁸³ Her ne kadar eğitim konusunda merhameti öncelemenin gerekliliği üzerine doğrudan âyet bulunmasa da *Menâr Tefsiri*'nde bu konu işlenmiştir. Reşîd Rızâ, eğitimin tamamen kurumsallaştığı modern dönemde eğitimin keyfiyetine Kur'an'dan referansta bulunmak ihtiyacını hissetmiştir. Konuyla ilgili âyette şöyle buyrulmaktadır: “*Muhakkak ki Allah'ın rahmeti, yaptıklarını iyi yapanlara, muhsinlere çok yakındır.*”³⁸⁴

Kurtubî, ilgili âyetin tefsirinde rahmet ve mağfiret kelimelerinin manasının taşıyabileceği muhtemel manaları irdeler. Bu konuda değişik görüşleri ortaya koyar. Rahmet kelimesinin af ve mağfiret manalarına gelebileceği gibi yağmur manasına da gelebileceğine dair şiirle istişhadda bulunur.³⁸⁵

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın tefsir ekolü âyetlerden toplumun kurumlarına sirâyet edecek çıkarımlarda bulunmayı öncelikli hedef haline getirmiştir. Âyette geçen rahmet ibaresi üzerine Reşîd Rızâ, şöyle bir ders çıkarılması gerektiğini söyler. Materyalistler, “rahmet”i eğitim öğretimle karşı konulması gereken bir zaaf olarak görmektedirler. Hâlbuki Allah, rahmet duygusunu insanların fitratına yerleştirmiştir. Bütün yaratılmışlar bu sayede birbirine acıtmaktadırlar. Oysaki materyalist sistemlerde aslolan merhamet

³⁸³ İmam Burhaneddin Ez-Zernuci, *Talim'ül Mûteallim Medrese Usulü Kelime Manalı*, çev. Ömer Faruk Kasadar (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 75.

³⁸⁴ el-Araf 7/56.

³⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/144.

yerine kârdır. Batılılar için toplumların sömürgeleştirilmesi, topraklarının çalınması ve kullanımı esastır. Zira kendi toplumlarının menfaati buradadır. ABD’li bir bayan gezginin Uzak Doğu ülkelerine yaptığı gezilerini yazdığı seyahatnamesini okuduğunu belirten Rızâ, Avrupalıların işgal ettikleri bölgelerde insanlara zulmettiklerini, onları arabalarına hayvan niyetine koşturduklarını, ülkede uyuşturucu ve alkolü serbest bırakarak ahlâklarını, bedenlerini bozduklarını ve böylece bütün zenginliklerine el koyduklarını ibretle gördüğünü söyler. Batılıların birbirleriyle olan savaşlarda yaptıkları katliamları ve vahşetleri gördükten sonra Doğulu toplumlara yapılanlar karşısında şaşırmadığını belirten Reşîd Rızâ, İslâm’ın eğitim yoluyla kalplere merhameti işlediğini, bu nedenle savaşın ancak zorunlu nedenlerle yapılabileceğini belirtir. Tarihimiz merhamet sahneleri ile doludur. Allah Resûlu, Yahudilerden iki kadını ölmüş insanların üzerinden geçiren adama, *“kalbinden merhamet çekildi mi bu iki kadını ölümlerin üzerinden geçirdin?”* şeklinde buyurarak merhametin önemini ortaya koymuştur. Batılı tarihçiler bile *“dünya Müslüman Arap fatihler gibi merhametlisini tanımamıştır”* diyerek Müslümanların merhametine şahitlik etmişlerdir. Kuşkusuz bu yaşanmışlıklarda eğitimde merhametin ön plana çıkarılması yatmaktadır.³⁸⁶

Ayrıca Reşîd Rızâ, Fatiha sûresinin tefsirinde Allah’ın kendisini Rahman ve Rahim olarak tanımlamasından kulların kendilerine bir pay çıkarması gerektiğini belirtir. İnsanlar gerek kendi eğitimlerine gerekse kendilerine emanet edilen çocuk, mürit, öğrenci gibi kimselerin terbiyesine büyük bir özen göstermeli ve onların hem dinî hem de psikolojik ve sosyal yapılarında maddi ve manevi gelişimlerinde inkişafı için elinden gelen çabayı göstermesi gereklidir. Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmadan kasıt da budur.³⁸⁷

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi düşünürlerin, İslâm düşüncesinde yapmak istedikleri ıslah çağrısının başında eğitim gelir. Özellikle Abduh’un hocası Efganî’den ıslah hareketinde eğitimi başat bir faktör olarak değerlendirme talebi, onun eğitim meselesini ciddiye aldığını göstermektedir. Reşîd Rızâ’nın da eğitim ile ilgili ıslahat faaliyetleri bilinmektedir. Rızâ’nın kurduğu davet okulu, onun eğitime verdiği önemin sonucudur. *Menâr* müelliflerinin eğitime olan bakış açıları tefsirde eğitimle ilgili çıkarımlarını etkilemiştir. Klasik bir müfessir olan Kurtubî, söz konusu âyetlerde dilsel

³⁸⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l Menâr*, 8/411-412.

³⁸⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l Menâr*, 1/47-48.

çıkarımlar ile yetinirken Reşîd Rızâ, eğitimde merhamet konusunu bu âyetlerde işlemiştir.

2.2.14. Eğitimde Baskı ve Zorlamanın Yeri

İctimaî tefsir ekolünün önemli tefsirlerinden *Menâr*'da âyet yorumlarında eğitime dair yorumların yoğunluğu dikkat çekicidir. Kurtubî'de nüzul ve rivâyet eşliğinde yorumlanan bazı âyetler, *Menâr Tefsiri*'nde eğitim yöntemleri noktasında dayanak olarak tefsir edilmiştir. Konuyla ilgili âyetle şöyle buyurulmaktadır:

“*Kim de yüz çevirirse, seni onların başına bekçi göndermedik.*”³⁸⁸ Kurtubî, bu âyeti peygamberin tebliğci yönüne işaret olarak yorumlar. Hz. Peygamber, sadece tebliğ etmekle vazifeli olup insanların amellerinden sorumlu değildir. Kurtubî, bu âyetin cihad âyetleriyle nesh edildiğini kâfirlere karşı kılıç kullanması gerektiği şeklindeki bir açıklamayla bu âyeti tefsir eder.³⁸⁹

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde İbn Haldûn'un *Mukaddime* eserine atıfta bulunur. İbn Haldûn, medenilerin kanuni hükümleri sıkıca tatbik etmeleri durumunda metanetlerinin bozulacağını, direnme kabiliyetlerinin yok olacağını belirtir. Kanunlara bağlılıklarının olmamasından dolayı bedeviler, medenilere göre daha gözü pek, cesur ve atılgandırlar. Kıraatle meşgul olan, hocalardan sıkı bir disiplin altında eğitime tabi tutulan öğrencilerin ruhlarında da mukavemet gücü azalmakta, kendilerine dönük saldırılarda savunma yapamaz hale gelmektedirler. İbn Haldûn, sahabenin dini ve şer'i ahkâma uymada titiz olmalarına rağmen atılganlıklarını kaybetmemelerini içsel manevi durumlarına bağlar. Sahabe, Kur'an'a ve âyetlerine yapmacık şekilde bağlanmaktan uzaktı. Sahabe, kalbinde yeşeren imanın etkisiyle hareket ettiğinden onlardaki ruh özgürlüğü ve cesareti kaybolmamıştı. Zamanın geçmesiyle insanlarda dinî duygular zayıflayınca bunun yerini kanuni müeyyideler ve baskılar aldı. Bu kanunlar ve zorlamalar insanları boyun eğdirerek metanetlerini kırdı.³⁹⁰ İbn Haldûn'un bu ifadelerinin taklitçiler tarafından anlaşılmadığını belirten Reşîd Rızâ, bundan dolayı Müslümanların eğitim sistemlerinin problemlili olduğunu ve problemlili bireyler yetiştirdiklerini ifade eder. Reşîd Rızâ, Hristiyanların ruhban okullarında öğrencileri

³⁸⁸ en-Nisâ 4/80.

³⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 5/288.

³⁹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 330-332.

sıkı bir disipline tabi tutmalarından dolayı onlarda özgür düşünce, araştırma ve iradenin kaybolduğunu söyler. Ancak sonra meydana gelen toplumsal inkılaplar, Avrupalıların kilise ve sultan otoritesinden kurtulmasına ve özgürleşmesine sebep olmuştur. Avrupalılar, Haçlı seferleri ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların fikirleri sayesinde akla, ilme ve irade özgürlüğüne önem vermeye başladılar. Bugün Avrupalıların ileri bir medeniyete ve teknolojiye sahip olmalarının altında yatan nedenlerden biri de onların eğitim sistemlerinde özgür düşünceyi, bireyin özgürlüğünü zedelememe ilkesini hayata geçirmeleridir. Müslümanların zayıflığı da bir zamanlar bu konularda öncü konumdayken bugün bu ilkeleri kaybetmiş olmalarındandır. Bu noktada İngiliz hükümeti ve halkının durumu incelenmeyi hak edecek konumdadır. İngilizler, özgür irade ve kişinin hürriyeti konusunda Avrupalıların en önde gelen halkıdır. İngilizler, Papalığın iktidarının sarsılmasından en fazla yararlanan ülke olmuşlardır. İngilizler, eğitimde birçok reforma imza atmış, askerliği zorunlu olmaktan çıkarmış, eğitimde kişisel özgürlüğe alanlar ihdas etmişlerdir. Bu sebeplerden dolayı nüfuslarının ve askerlerinin azlığına rağmen dünyanın beşte birine hâkim olmuşlardır. Avrupalı devletlerden Almanlar ve Fransızlar ise bu konuda İngilizler kadar başarılı olamamışlardır. Fransız bilginler kendi ülkelerindeki bu eksikliği farketmiş ve İngiliz tarzı eğitim için yöneticilerini uyarmışlardır. Reşîd Rızâ, Arapça'ya da çevrilen "*Sakson İngilizlerin ilerlemesinin sırrı*" kitabına dikkat çeker. Bu kitapta özgür düşünce, bireyin özgürlüğü, kanunların insanın özgür düşüncesine uygun tarzda hazırlanması gibi konular işlenmektedir. Kitapta memurların sürekli amirlerine itaat üzere yetiştirilmeleri ile kendi iradelerinden vazgeçen insanlara dönüştüğü yazılmaktadır. Ayrıca yatılı okullarda her şeyin bir düzene ve kurala bağlanması öğrencilerdeki özgür iradeye darbe indirmektedir. Bu tür yaklaşımlar, öğrencilerin ve gençlerin şevkle çalışmasını kırmaktadır. Bu sistemde öğretilen dersler sayıca fazla, müfredat ise ağırdır. Öğrencinin insan olduğu ve düşünerek öğrenmesi gerektiği ise dikkate alınmamaktadır. Yine bu kitapta İngiliz tarzı eğitimde ise İngilizlerin çocuklarını özgür bir şekilde yetiştirdikleri ve netice olarak İngiliz çocuklarının bütün işlerinde ailelerine, ülkelerine yük olmadıkları ifade edilmektedir. Zira çocukların her şeyi emir ile yapmaları veya onlara yaptırılmaları onların sorumluluk duygusunu kaybetmelerine neden olmaktadır. Özgürlük ve bireysel tercihlerden kaynaklanan itaat, çocuğun karakterini yüceltir. Baskı ve zorlama ise onu alçaltır. Bu noktada annelere ve öğretmenlere büyük görevler

düşmektedir. Anneler ve öğretmenler çocuğa baskı uygulayarak onlara karakter kazandıramayacaklarını bilmelidirler. Bu ifadeleri aktaran Reşîd Rızâ, özgürlükçü eğitim tarzının daha önce Müslümanlarda olduğunu söyler. Müslümanların bu anlayışın gerisine düşmeleri eğitimde geriye gitmelerine ve zayıf düşmelerine sebep olmuştur. Bunun neticesinde Müslümanlar, eğitimde özgürlükçü yaklaşımı benimseyen halklara mağlup oldular. Batılı halkların yaşamlarındaki boşlukları beden eğitimi ile ilgili sporlar ve özgür eğitim ile doldurmaya başladılar.³⁹¹

Eğitim, toplumların yaşam biçimini etkilediği kadar onların dünya sahnesinde yer alma durumlarını da etkilemektedir. İctimaî tefsir ekolü Kur'an'ın hidâyet ve eğitim yönüne özel vurgular yapan bir akımdır. Reşîd Rızâ, Nisâ sûresi 80. âyetteki “*sen onların üzerine bekçi değilsin.*” ifadesi ile bir eğitim metodolojisi önermektedir. Kurtubî'nin kısa bir açıklama ile tefsir ettiği bu cümle, Reşîd Rızâ da adeta bir manifestoya dönmektedir. Batılı devletlerin eğitim tarzlarını inceleyen Reşîd Rızâ'nın gelenekten İbn Haldûn'u referans göstermesi de önemlidir. İlk sosyolog ve tarih felsefecisi İbn Haldûn'un sosyolojik tespitinden hareketle eğitimde özgür anlayışı ve kişinin iradesine vurguyu öne çıkaran Reşîd Rızâ, Müslümanların kurtuluşunun ve ayağa kalkmasının yolunu da buna bağlar. Abduh'un eğitime verdiği önem, Reşîd Rızâ'da daha somut ifadeler ile görülmektedir. Öğrencilere evden başlayan içsel motivasyon ve sorumluluk bilincine dikkat çeken Reşîd Rızâ, İngiliz halkının eğitim ve askeri sistemini de örnek göstermektedir. Kendilerine “ıslah ekolü” de denilen Abduh ve Rızâ çizgisi İslâm toplumlarının batıyı yakalamasını ve hatta geçmesini istemektedir. Bunun en önemli ayağı da eğitim sistemidir. Müslüman toplumlardaki baskıcı ve dikte edici eğitimin, insanları köleleştirdiğine yapılan vurgular değerlidir. Âyetin bir cümlesinden bu derece hayati ilkeler çıkarma çabası da kayda değer görülmelidir. Yine İslâm geleneğinde eğitim üzerine çalışması bulunan Zernucî'nin (öl. 1203) eğitime başlayan talebeye yaklaşımla ilgili söyledikleri de bu bağlamda kıymetlidir. Zernucî, talebeye baskı kurulmaması gerektiğini ve ders verilirken tedricen derslerin artırılmasının önemine işaret eder. Zira öğrenciye eğitime başlarken ders yükünün artırılması fayda yerine zarar vermektedir.³⁹²

³⁹¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 4/227-231.

³⁹² Ez-Zernuci, *Talim 'ül Mûteallim*, 54.

2.2.15. Din Eğitiminde Cezanın Konumu

Menâr Tefsiri'nde din eğitime konu olan âyetlerden biri de En'am sûresi 52. âyetidir.

*“Rablerinin Rızâsını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma! Onların hesabından sana bir sorumluluk; senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yoktur ki bunları kovup da zalimlerden olasın!”*³⁹³

Kurtubî, âyetin nüzulünden sonra Resûlullah'ın ashabıyla oturup kalkmasında daha bir özenli davrandığını aktarır. Resûlullah, ashabı ile görüşürken onlar kalkmadan yanlarından kalkmazdı. Bu âyetin verdiği en büyük derslerden biri, kişilere sosyal statüleri ve zenginliklerinden dolayı ihtiramın yasaklanması, fakir ve garibânların ise giyim-kuşam ve maddi durumlarının yetersizliğinden dolayı itilip kakılmamalarıdır.³⁹⁴

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın kurucularından sayıldığı ictimaî tefsir ekolü, Kur'an'a yaklaşırken toplumsal hayata dönük çıkarımlarda bulunmayı bir metot olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla bu âyetten de eğitimle alakalı çıkarımda bulunmak bu ekolün tefsir anlayışına uygun bir yaklaşımdır. Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Allah'ın kendisine itaati farz kıldığı peygamberlerin dinden çıkarma (afroz) yetkisi şöyle dursun, yanından kovma yetkisinin bile olmadığını ifade eder. Peygamberler bu durumda iken onlardan daha aşağı mertebede olan kadılar, idareciler ve dinî okullardaki hocalar, idarecilerin başkalarının öğrencilerini okuldan kovmak şöyle dursun bazı derslerden yasaklama cezası vermek sûretiyle onları eğitimden mahrum etmeye hakları bulunmamaktadır.³⁹⁵ Reşîd Rızâ'nın eğitimde ceza karşılığını İslâm geleneğinde de bulmak mümkündür. Örneğin İbn Sahnûn'a (öl. 256/870) göre dinî kurumlardaki hocalar asık suratlı olmamalı, öfkeli davranışlardan uzak olmalıdır. Çünkü çocukların terbiyelerini ve dinlerini aldıkları kişiler, onların öğretmenleridir.³⁹⁶ Gazzalî de öğretmenlerin öğrencilerine şefkatle tıpkı bir baba gibi yaklaşılması gerektiğini belirterek öğretmenlerin öğrencilerinden maddi bir çıkar beklemesini eleştirir.

³⁹³ el-En'am 6/52.

³⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 6/279.

³⁹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 7/650-651.

³⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sahnûn, *Âdâbü'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn* (Tunus: Matbaatu Menâr, 1972), 47.

Öğretmen, ilim karşılığında maddi çıkar beklemediği gibi hizmette beklememeli hizmet alamadığında öğrencileri cezalandırma yoluna gitmelidir.³⁹⁷

2.2.16. Din Eğitimi Verenlerin Ücret Alması

Din eğitimi veren kimselerin devletten maaş alıp almaması geçmiş dönemde tartışıldığı gibi modern dönemlerin de konusu olmuştur. Müslüman âlimler, din eğitiminde ücret alınıp alınmayacağına dair görüşlerini ortaya koyarken âyet ve hadislere başvurmuşlardır. Kur'an-ı Kerim'de bu konu ekseninde yorumlanan bir âyette, *"Elinizdekini (Tevrat'ın aslını) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur'an'a) iman edin. Sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Âyetlerimi az bir karşılık ile satmayın, yalnız benden (benim azabımdan) korkun."*³⁹⁸ buyurulmaktadır.

Kurtubî, âyetin tefsirinde Kur'an eğitimi ve İslâmî ilimler eğitiminin ücretli yapılıp yapılamayacağına dair çeşitli görüşlerin olduğunu zikreder. Zührî (öl. 124/742) ve rey sahiplerine göre, Kur'an eğitimi için para alınması caiz değildir. Zira bu iş, Allah rızâsı için yapılmalıdır. Parayla eğitim vermek, Allah'ın rızâsına uygun değildir. Bazı hadislerde Kur'an eğitimi için para almanın uygun olmadığına dair rivâyetler de bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin yanısıra Kur'an eğitiminde ücret alınmasının caiz olduğuna işaret eden hadisler de bulunmaktadır. Bu hadislerden dolayı Malik, Şafî ve Ahmed gibi âlimler Kur'an eğitimi için ücret almaya cevaz vermişlerdir. Çünkü bu işle uğraşan kişiler, ailelerinin iâşesini temin etmek durumundadır. Hz. Ebu Bekir'in halife olduktan sonra pazara çıkıp ticaretle uğraşması üzerine Müslümanlar onu bu işten men etmek isteyince Hz. Ebu Bekir *"ailemin de geçimini yapmak zorundayım."* demiş, sahâbîler de bunun üzerine ona maaş bağlanmasına karar vermişlerdir. Kurtubî, Buhârî'de geçen bir hadisin bu ihtilafları kaldırdığını belirterek şu hadisi nakleder: *"Karşılığında ücret almakta en haklı olduğunuz şey Allah'ın Kitabı'dır."*³⁹⁹ Kur'an eğitimi için İslâm devlet başkanının bu işle ilgilenen öğretmenler ataması gerekir. Resûlullah'ın öğretmenliği övdüğünü belirten Kurtubî, öğretmenlerin çocuklara bir besmele öğretmeleri karşılığında bile cehennemden azad olacaklarını söyler.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Ebû Hamid el-Gazzali, *İhyau ulumi'd-din*. (Kahire : Müessesetü'l-Halebi, 1967), 1/206/207.

³⁹⁸ el-Bakara 2/41.

³⁹⁹ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari = Camiü's-Sahih*, İcare, 16, Tıb,34.

⁴⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/229-230.

Muhammed Abduh, İslâm'ın ilk yıllarında ibadet için ücret alındığına dair bir kaydın bulunmadığını söyler. Çünkü ibadetler, Allah rızâsı için yapılır ve karşılık sadece Allah'tan beklenir. İlk Müslümanlar da bu kurala riâyet etmişler ve bu tür işlerden uzak durmuşlardır. Ancak daha sonraki dönemlerde dinden kazanç kapısı sağlamak isteyenler, para ile Kur'an okuma işine girmişlerdir. Şüphesiz bu yol da malların haksız yere yenmesi konumuna girer. Müezzinlerin ve Kur'an öğreticilerinin ücret alıp alamayacakları konusunda Abduh, buna cevaz vermekle birlikte bu işi yapanların ücret almaları durumunda sevap alamayacaklarını ifade eder. Sevap alabilmeleri için eğitim işinde ihlaslı olmaları ve kendilerine bir soru sorulduğunda bunu gizlememeleri şarttır.⁴⁰¹

Eğitim özellikle dinî eğitim güncelliğini koruyan toplumsal meselelerdendir. Eğitim işini üstelenen öğretmenlerin Kur'an eğitimi verirken bunun karşılığında ücret alıp almayacaklarına dair tartışmalar geçmişte de yaşanmış bugün de yaşanmaktadır. Kurtubî'nin bu konuda iki tarafında görüşlerini aktardıktan sonra ücret meselesinde olumlu düşünenlerin yanında durduğu görülmektedir. Ayrıca öğretmenliğin kutsallığını hadis ile nakleden Kurtubî'nin eğitime verdiği değer daha iyi anlaşılmaktadır. Muhammed Abduh'un da ücret karşılığında ders vermeye cevaz verdiği görülmektedir. Bu noktada iki müfessir de aynı görüştedir. Abduh, ücret alanın sevap alabilmesi için ders esnasındaki ihlasın önemine işaret eder. Sonuç olarak Kur'an eğitimi veren insanlara devlet tarafından maaş ödenmesinin caiz olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁰²

2.2.17. Âlimlerin Özerkliği

Batıda dinin toplumsal kurumlardan çekilmesi sürecinin yaşanması, Müslüman toplumlarda da bazı sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Âlimlerin bir kurumdan maaş almasının tartışıldığı modern dönemlerde ulemanın özgür olma meselesi de tartışılmıştır. Müfessirlerin konuyla bağlantı kurarak tefsirini yaptıkları bir âyette Allah şöyle buyuruyor: *“Allah, ehl-i kitaptan, «Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz» diyerek söz almıştı. Onlar ise bunu kulak ardı ettiler, onu az bir dünyalığa değiştiler. Yaptıkları alış-veriş ne kadar kötü!”*⁴⁰³ Kurtubî,

⁴⁰¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 2/281.

⁴⁰² Abdurrahman Çetin, “Ücretle Kur'an Öğretme ve Okuma Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/5 (1993), 119-131.

⁴⁰³ Al-i İmran 3/187.

âyetin Yahudilerin peygamberimizin nübüvvetini inkâr edip gizlemelerini zemmetmek için indiğini belirtir. Ancak âyet tüm insanları bildiklerini aktarma konusunda uyarmaktadır. Muhammed Bin Ka'b, âlimin susmasını helal görmediği gibi cahilin de cehaletiyle kalmasını doğru bulmamaktadır. Zira Allah, “*bilmiyorsanız zikir ehline(bilenlerden) sorun.*”⁴⁰⁴ buyurarak cahilleri, ilme teşvik etmektedir.⁴⁰⁵

Reşîd Rızâ ise Müslüman âlimlerin, Yahudiler gibi bildiklerini az bir dünyalığa değişmemeleri için özgür olmaları gerektiğini savunur. Rızâ'ya göre dine vurulan en büyük darbenin sebebi, dinî değerleri dünyevî çıkar uğruna feda etmektir. Bütün bu olumsuzlukların nedeni de İslâm âlimlerinin ve din görevlilerinin maaşlarının devleti yönetenlerin planladığı esaslar doğrultusunda ödenmesidir. İslâm âlimleri tam bir hürriyet içinde olmalıdır. Âlimlerin, hâkim sınıfların onlar üzerine kurduğu baskıdan, dayatmalardan uzak olmaları zarurettir. Âlimlerin maaşlarının devlet tarafından ödenmesi onların köleleştirilmesidir. Maaşa bağlanan âlimler kamuoyunu yanıltmada piyon olarak kullanılabilmektedir. Osmanlı dönemindeki beşik ulemasının da bu şekilde ortaya çıktığını ifade eden Reşîd Rızâ, bu şekilde yetişen ulemanın da sultanların elinde oyuncak olduğunu belirtir. İlim adamı, ilmin izzeti için devlet adamlarından ve sultanlardan uzak durmalı onlardan makam mevki talep etmemelidir.⁴⁰⁶

İslâm dinine göre âlimlerin “peygamberlerin varisi” olarak kabul edilmesi ulema sınıfının iktidarla ilişkisinde mesafeli olmanın önemi şeklinde anlaşılmıştır. Bu anlayış dolayısıyla Ebu Hanife ve Ahmed bin Hanbel gibi âlimler iktidarın kadılık teklifini reddetmişlerdir. İslâm'ın ilk dönemlerinde ulema devletten para almamak dolayısıyla özgür olabilmek/sivil kalabilmek⁴⁰⁷ için farklı geçim kapıları aramışlardır. Zira ilk dönem ulemaya göre, iktidara yakın olmak çürüme ve bozulma sebebidir.⁴⁰⁸ Ulemanın özerk olması, klasik ve modern tefsirde de işlenmiştir. Özellikle modern zamanda bu konu gündeme getirilmiştir. İlgili âyetin tefsirinde Kurtubî, âyetin Yahudiler hakkında nazil olduğunu ancak Müslüman ilim adamlarına da tavsiyelerde bulunduğu şeklinde yorumlar. Bu noktada Reşîd Rızâ da Kurtubî ile benzer görüştedir. Ancak Reşîd Rızâ, âyetten hareketle ilmiyye sınıfının özerk olması gerektiğine dikkat çeker. Bu özerklik ve

⁴⁰⁴ en-Nahl, 16/43.

⁴⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/229-230

⁴⁰⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 4/230.

⁴⁰⁷ Abdülcelil Candan, *Ulemanın Gücü* (Van: Bilge Adamlar, 2011), 262-265.

⁴⁰⁸ Aznavur Demirpolat, “Geleneksel Dünyada Bilgi, Eğitim ve Ulema'nın Toplumsal Konumu”, *Manisâ Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2021), 299-310.

özgürlüğün yolu ise devletten maaş almamak olarak gösterilir. Ancak ilmiye sınıfının mali ihtiyaçlarını nasıl karşılayacaklarına dair çareye de temas edilmez. Abduh'un Bakara sûresi 188. âyetin tefsirinde dinî eğitim verenlere ücret verilebileceğine dair izni ile Reşîd Rızâ'nın ulemanın özgür olabilmesi için devletten maaş almaması arasında bir tenakuz hali görülmektedir.⁴⁰⁹ Reşîd Rızâ, ulemanın özgürlüğünü savunmakla beraber çözüm noktasında bir öneri sunmamaktadır. Ulemanın ve aydınların özgür olması, yönetimlerin olumsuz icraatlarına meşruiyet onayı vermemesi değerlidir. Ancak ulemanın ve aydınların maddi koşullarının da iyileştirilmesi ve düşkün duruma düşmemeleri de bir o kadar önemlidir.

⁴⁰⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 2/281.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİRÜ'L KURTUBÎ İLE TEFSİRÜ'L MENÂR'DA İKTİSADÎ VE SİYASÎ HAYAT

3.1. Tefsirde Ekonomi ile ilgili Ölçüler

İslâm'ın ekonomi ile doğrudan ya da dolaylı olmak üzere iki bağı bulunmaktadır. İslâm'ın iktisadî hayata dair doğrudan söylemleri arasında mülkiyet, faiz, sadaka, zekât gibi konular bulunmaktadır. İslâm'ın iktisat ile dolaylı bağı ise ahlâktır. Zira iktisadî hayatın en önemli etkenlerinin başında emanete riâyet etme, verdiği sözde durma, dürüst olma, adil davranma gibi ahlâkî faktörler yer almaktadır.⁴¹⁰ Görüldüğü üzere İslâm dini, manevi anlamda rehberlik ettiği gibi maddî anlamda da güçlü bir rehberlik ortaya koyar. Bu rehberliğin ilkelerini ise Kur'an belirler. Kur'an, maddiyatı küçümsemediği gibi serveti onaylar. *"Dünyadan nasibini unutma."*⁴¹¹ emri Kur'an'ın iktisada verdiği kıymeti ortaya koyar.⁴¹²

İktisat kelimesi, Arap dilinde قِصْد kelimesinden türemiştir. Kelime anlamı, ifrat ve tefrit arasında orta yol tutturmaktır. Cimrilik ve israf arasında korkaklık ve cesaret arasında orta yolu benimsemek anlamlarına da gelir.⁴¹³

Kur'an-ı Kerim'de iktisat ile ilgili doğrudan veya dolaylı âyetler bulunmaktadır. Klasik dönemde ve modern dönemde müfessirler, bu âyetleri tefsir etmişlerdir. Allah, Tevbe sûresi 103. âyette şöyle buyurmaktadır. *"Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et."*⁴¹⁴ Kurtubî, âyetin Ebu Lübabe'nin Resûlullah'a gelerek *"bu mallardan bizim için sadaka al ve bizim için af dile"* demesi üzerine nazil olduğunu belirtir. Âyetteki sadakadan kastın zekât olduğunu ifade eder. Daha sonra bu emrin Peygamberimizin vefatından sonra düşüp düşmediğiyle ilgili tartışmalara değinir. Bugünkü anlamda bazı âyetlerin "tarihselliği" meselesini İbn Arabî'nin delillendirmeleriyle izah ederek bu âyetin

⁴¹⁰ Murtaza Mutahhari, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, çev. Kenan Çamurcu (İnsan Yayınları, 1997), 8.

⁴¹¹ el-Kasas 28/77.

⁴¹² Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 231.

⁴¹³ Firuzabadî, *Besâir*, 4/271-272.

⁴¹⁴ et-Tevbe 9/103.

Resûlullah'a hitap etse bile hükmünün namaz gibi tüm ümmete şamil olduğunu söyler. Bu açıklamalardan sonra zekât malları ve bunlardan verilecek oranlar üzerine fıkhi hükümleri ortaya koyar. Altın, gümüş, hayvanlar, ticaret malları ile ilgili fıkhi hükümleri açıklar. Müfessir Kurtubî'nin açıklamaları zekât ile ilgili fıkhi bilgilerin detaylandırılmasından ibarettir.⁴¹⁵

Kurtubî'nin nüzul ve fıkıh eksenli tefsirine karşı Reşîd Rızâ, güncel gelişmeler ile bu âyeti yorumlar. Reşîd Rızâ, sebep-i nüzul noktasında Kurtubî ile aynı rivâyeti paylaşır. Daha sonra yaşadığı çağdaki ekonomik sorunlar ve ekonomik sistemlere karşı Kur'an'ın iktisadî hayata dair ölçülerini açıklar. İsim vermeden günümüzdeki bazı sosyologlara göre, insanlık tarihinin dinî ve siyasî ihtilallerin temelinde ekonominin yattığı iddiasını dile getirir. Yabancı yazar ve aydınların İslâm'ın siyasî ve ekonomi boyutunu öne çıkaran görüşlerini ifade eder. Örneğin Suriyeli ama Rus uyruklu yazar B. Cozi, İslâm'ın sadece dinî bir düşünce olmadığını aynı zamanda sosyal ve iktisadî bir sistem olduğuna dair görüşlerini aktarır. Yine ünlü İtalyan tarihçi Kaytani, *"İslâm ancak görünüşte dindir. Özü ise siyaset ve ekonomidir."* der. Bu görüşlere reddiye yazmak istediğini belirten Reşîd Rızâ, batılıların bu düşüncelerinin hakikatten uzak olduğunu ifade eder. Bu dini en iyi anlayanların Râşid Halifeler ve müçtehit imamlar olduğunu belirten Reşîd Rızâ, Ömer bin Abdulaziz'e isnad edilen bir sözü aktarır: *"Resûlullah s.a.v vergi toplayıcısı değil bir hidâyet rehberi olarak gönderildi."* Reşîd Rızâ, İslâm'ın dengeli bir din olduğunu söyler. İslâm dünyada hâkimiyeti, ahirette ise mutluluğu elde etmek için beden ve ruhun maslahatlarını bir araya getirmiştir. İslâm, Hristiyan zühdü ile Yahudi maddeciliğinin ortasında vasat bir noktadadır. İslâm'ın en önemli ıslah hedeflerinden birisi de insanları adalete ve cömertliğe sevk etmesidir. İslâm, insanları zenginliğin şımarıklığından ve fakirliğin zilletinden koruyan bir sistemdir. Rızâ, Yahudi ve batılıların kapitalist sistemle insanları köleleştirdiğini buna karşılık Rus komünistlerin de malı/mülkiyeti ortaklaştırarak insanların emeklerini çaldıklarını söyler. Komünistler işçilerin emeklerinden elde ettikleri gelirleri diğer milletlere komünizmi ihraç etmek için kullanırlar. Bu iki gücün kapışmasının insanlığı bekleyen bir felaketin kapısını açacağı tahmininde bulunur. Bu iki aşırılığa karşı yegâne kurtarıcı yolun İslâm olduğunu belirten Reşîd Rızâ, bu hakikatin Bolşeviklikle kapitalizm arasında meydana gelecek büyük bir harpten sonra anlaşılabileceğini ifade eder. Reşîd Rızâ'nın 1935'te

⁴¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/155-157.

vefat ettiğini düşündüğümüz zaman 1939 yılında başlayan 2. Dünya Savaşı'nı öngördüğünü söylememiz mümkündür. Bu açıklamaların akabinde Reşîd Rızâ, İslâm'da İktisat ile ilgili ölçüleri on dört madde ile özetler:

- 1- İslâm, şahsi mülkiyeti kabul eder ve insanların mallarının batıl yollarla yenmesini yasaklar. Şahsi mülkiyet vurgusunun temelinde dünyada iki kutuplu sistemin bir ayağını oluşturan sosyalist Bolşeviklerin özel mülkiyeti reddeden iktisadi yaklaşımlarına reddiye söz konusudur. Sosyalist fikirlerin İslâm dünyasında etkisini hissettirdiği bir dönemde Reşîd Rızâ'nın mülkiyeti kabul etmesi dikkate alınması gereken bir husustur. Bu yaklaşımıyla Reşîd Rızâ, ne kapitalist sistemin sınırsız mutlak hak ve mülkiyet anlayışını kabul eder, ne de sosyalist anlayıştaki özel mülkiyetin tamamen reddini kabul eder. Reşîd Rızâ, İslâm iktisadının bu iki yaklaşımdan farklı ve özgün olduğunu kabul eden yaklaşımı benimser.⁴¹⁶
- 2- İslâm, faiz ve kumarı yasaklar. Dünya ekonomik sisteminin faiz üzerine kurulu olduğu bir düzende Reşîd Rızâ faizi kesin bir dille reddeder. Oysa çağdaş İslâm düşüncesinde faizi ekonomik düzenin reddedilemeyecek bir kabulü olarak gören Müslüman aydınlar söz konusudur. Ancak Reşîd Rızâ, faizle arasına kesin çizgi koyan bir âlimdir. Fazlurrahman (öl. 1981) gibi aydınlar ise faizin tarihsel bir vakıa olduğunu bugünkü bankacılık sistemindeki faiz ile Allah Rasulu dönemindeki faizin aynı olmadığı iddiasını taşımaktadır. Ona göre Allah'ın Kur'an'da yasakladığı faiz, kat kat artırılmış olan faizdir. Oysa bugün bankaların kullandığı faiz cahiliyye dönemindeki ribâdan farklıdır.⁴¹⁷
- 3- Servetin sadece zenginler arasında dolaşımının engellenmesi İslâm İktisadının ölçülerindendir. Reşîd Rızâ, dünyanın hiçbir döneminde bugün olduğu gibi paranın bankalar, şirketler ve karaborsacıların elinde tekelleşmediğini belirtir. Bu durumdan en fazla etkilenen kesimin işçi sınıfı olduğunu belirtir. İşçi sınıfının bundan dolayı servet sahiplerine karşı

⁴¹⁶ Haşim Akça - Oğuzhan Bozatlı, "İslâm Ekonomisinin İhmal Edilen Konumu; Metodolojik Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Tarih Okulu* 17 (2019), 1188-1218.

⁴¹⁷ Osman Durmaz, "Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği" 20/1 (2020), 293-306.

düşmanca davrandıklarını belirtir. Müellifin yaşadığı dönemdeki işçi hareketlerini takip ettiği anlaşılmaktadır.

- 4- Mallarını kullanmayı bilmeyenlere karşı İslâm, sefihlerin mallarına tasarruf maksatlı el koyarak malın zayi olmasına engel olur.
- 5- İslâm, başlangıcından beri Müslümanlar arasında sosyal yardımlaşmayı gerekli kılmıştı. Mekke döneminde de Müslümanlar arasında mali yardımlaşma söz konusu idi. İslâm Medine döneminde zekâtı farz kılarak zengin ve fakir arasındaki yardımlaşmayı artırmayı hedeflemiştir.
- 6- Farz olan zekât, altın gümüş ve ticarî mallardan kırkta bir, yıllık tarım ürünlerinde ise öşür veya yirmide bir olarak belirlenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de zekât otuz iki yerde emredilmiş önemli farzlardandır.⁴¹⁸
- 7- İslâm, eş ve yakınlarına nafaka zorunluluğu getirmiştir.
- 8- Müslümanlarla savaş halinde olmayan gurbetçi veya mültecilere hangi din veya ırktan olurlarsa olsunlar barınma imkânlarının karşılanması ve mali yardım yapılması zorunludur.
- 9- Mallar, bazı günahlar için kefaret kılınmıştır (zihar kefareti, Ramazanda oruç bozma).
- 10- İslâm, zekât dışında nafie sadakaları teşvik etmiştir.
- 11- İsrâf ve savurganlık kötülenerek devlet ve toplum için felaket sebebi olduğu belirtilmiştir.
- 12- Temiz rızıklar ve süsler, israf ve büyüklenmeye yol açmamak koşuluyla mubah kılınmıştır.
- 13- Kişinin kendine ve aile fertlerine yapacağı harcamalarda dengeli ve ölçülü davranması övülen davranışlardandır.
- 14- Veren el, alan elden hayırlı kabul edilmiştir. Zenginlik İslâm'da kötülenmemiştir.

⁴¹⁸ Riyad Mansur el-Huleyfi, *Zekat Muhasebesi*, çev. Muhammed Tarık Ablak (İktisat Yayınları, 2020), 1.

Reşîd Rızâ, bu ölçülerin uygulandığı toplumlarda fakirliğin biteceğini, yüz kızartıcı suçların azalacağını hatta biteceğini ifade eder. Sadece zekât kavramının yerli yerince işletilmesi durumunda bile toplumda fakirlik biter ve Müslümanlar eski onurlarını tekrar kazanırlar.⁴¹⁹

İki müfessirin Tevbe sûresi 103. âyete yaklaşımında temel farklılıklar göze çarpmaktadır. Kurtubî âyeti nüzul ve fikhî yorumlar çerçevesinde tefsir ederken Reşîd Rızâ, İslâm iktisadı ile alakalı on dört maddelik küçük bir manifesto ortaya koyar. Reşîd Rızâ'nın yaşadığı dönemde siyasî ve askeri olarak dünyanın iki kutba ayrılması, kapitalizm ve komünizm çekişmesine maruz kalan dünyaya üçüncü yol Müslüman âlim ve aydınlarca ortaya konmuştur. Reşîd Rızâ'nın on dört maddelik bu manifestosunu bu çerçevede okumak daha tutarlı görünmektedir. Abduh ve Reşîd Rızâ, *Menâr* tefsirinde bir metot olarak güncel sorunlara Kur'an'dan çözüm getirmeyi kabul etmişlerdir. Çağdaş bir tefsir olma iddiasındaki bu tefsir Müslümanların bu çağda yaşadıkları sorunların çözümünde Kur'an-ı Kerim'i referans alma iddiasındadır. Dolayısıyla klasik bir tefsir olan *Tefsîrû'l-Kurtubî* ile *Menâr* arasında ciddi farklılıklar göze çarpmaktadır. Abduh ve Reşîd Rızâ çizgisi, âyetleri tefsir ederken güncele ışık tutma, batıdan Müslümanlara yapılan fikri saldırılara cevap verme arzusundadırlar. Bundan dolayı da bazı âyet yorumları olduğundan fazla yekûn tutmaktadır.

3.2. Faiz Yasağı

İnsanlara hayat kitabı olarak indirilen Kur'an hayat ile ilgili önemli konularda sınırlamalar/uyarılar getirmiştir. Hayatın önemli alanlarından biri olan iktisat ile ilgili de çeşitli sınırlar ve uyarılar bulunmaktadır. İktisadî yasaklamaların başında faiz yasağı gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de faiz ile ilgili yedi âyet bulunmaktadır.⁴²⁰ Bu âyetlerden altısı hakkında *Menâr Tefsiri*'nde açıklamalar mevcuttur. Rum sûresi 39. âyet *Menâr Tefsiri*'nde işlenmemiştir. Faiz kavramının Kur'an'daki karşılığı ribâdır. Ribâ, ziyadeleşmek, artmak, anlamındadır.⁴²¹ Ribâ, büyüme, şişme, yükselme anlamlarına da gelir.⁴²² Kur'an'da haram kılınan anaparanın artırılması işlemine de ribâ denir.⁴²³

⁴¹⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 12/448-450.

⁴²⁰ el-Bakara, 2/275, 276, 278, 279, Al-i İmran, 3/130, Nisâ, 4/161, Rum, 30/39.

⁴²¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşaf an Haka'iki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil Fi Vucuhi't-Te'vil*, 7/1572.

⁴²² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1956), 14/305.

Reşîd Rızâ'ya göre faiz hakkında inen ilk âyet, Al-i İmran sûresi'nin 130. âyetidir. *"Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz."*⁴²⁴ Kurtubî, bu âyet ile ilgili İbn Atiyye'nin bir açıklama yapmadığını belirttikten sonra âyetin Uhud Savaşını anlatırken ara bir cümle olarak geldiğini söyler. Kurtubî'ye göre âyetin iniş sebebi hakkında Mücâhid'in ifadeleri önemlidir. Mücâhid, Arapların bu âyet gelinceye kadar faizli alışverişte bulunduklarını bundan dolayı Allah'ın kat kat faiz yemeyin âyetini indirdiğini beyan eder.⁴²⁵ Günahlar arasında faizin zikredilmesinin sebebi, *"Eğer böyle yapmazsanız, Allah ve Resûlüyle savaşa girdiğinizi bilin. Eğer tövbe edecek olursanız, anaparalarınız sizindir. Böylece siz ne başkalarına haksızlık etmiş olursunuz, ne de başkaları size haksızlık etmiş olur."*⁴²⁶ âyetidir. Kurtubî, bu âyette Müslümanlara faizli muameleleri tümünden terketmeye yönelik ilahî bir tehdit olduğunu belirtir. Katade ve İbn Huveyzimendâd'ın görüşlerine yer veren Kurtubî, Huveyzimendâd'a göre bir şehir halkının faizi tümünden helal kabul etmeleri durumunda mürted kabul edileceklerini söyler. Bu durumda devlet başkanı onlara karşı savaş emri verebilir.⁴²⁷

Reşîd Rızâ, âyetin tefsirinde Abduh'tan dinlediği ders notlarını aktarır. Abduh, Razi'nin Kaffâl'dan aldığı görüşü eleştirir. Abduh, burada söz konusu grubun müşrikler değil Yahudiler olduğunu müminlerin Yahudileri sırdaş/dost edinmemesi gerektiği şeklindeki ilahî uyarıya atıf yapar. Zira önceki âyetlerde söz konusu olan grup Yahudilerdir. Reşîd Rızâ da Abduh'un bu görüşünü destekler. Al-i İmran sûresindeki ilk yetmiş âyetin Hristiyanlar hakkında nazil olduğunu söyleyen Rızâ, daha sonraki âyetlerin Yahudiler hakkında nazil olduğunu belirtir. Allah, bu âyet ile Müslümanlar ve Yahudiler arasındaki ticarî ilişkilerin zararlı boyutlarına değinerek faizli muamele konusunda müminleri uyarmıştır. Yine Abduh'a göre faiz konusunda nazil olan ilk âyet, budur. Bakara sûresindeki faiz âyeti bundan sonra nazil olmuştur. Bu âyette faizden maksat, cahiliyye Araplarının bildiği faizdir. Lügat yönünden fazlalık anlamına gelen aynı zamanda haram olan faiz anlamında değildi. Araplar cahiliyede faizi şöyle yapıyorlardı. Birisinin başkasında kalan borcunun vadesi geldiğinde borçlu alacaklıya

⁴²³ Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut, Mektebetü'l Muallimiyetu, 2009, 3/34.

⁴²⁴ Al-i İmran 3/130.

⁴²⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/130.

⁴²⁶ el-Bakara 2/279.

⁴²⁷ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/235.

“*alacağını ertele, ben de ek ödemede bulunayım.*” İşte kat kat faizden maksadın bu olduğunu ifade eden *Menâr* müellifi faizi ikiye ayırır. Kat kat anlamına gelen nesie faizi ve ribâ'l fadl. Müellife göre Kur'an'da yasaklanan faiz, nesie (fazlalık) faizidir. Fâkihlerin ribâ'l fadl faizini seddi zeraî kabilinden haram kıldıklarını savunan müellif, Buhârî ve Müslim'deki “*Faiz ancak nesiededir.*” hadisini delil olarak zikreder.⁴²⁸

3.3. Faiz Yasağının Sebepleri

İslâm, emeğin ve malların kiralınmasına karşı çıkmazken nakit yerine kullanılan para gibi maddelerin ücret karşılığında kullanılmasına izin vermez. Zira İslâm, ücret veya mükâfat adı altında doğrudan veya dolaylı emek esasına dayalı kazançları meşru kabul etmektedir. Emek harcamaksızın sağlanan kazanç, İslâm'ın adalet düşüncesine terstir. Bundan dolayı paradan para kazanma fikri, İslâm'da yasaklanmıştır.⁴²⁹ İslâm'a göre, para üzerinden para kazanmak faizdir ve yasaklanmıştır.⁴³⁰ Kur'an-ı Kerim'de kesin bir şekilde yasaklanan faizle (ribâ) ilgili âyetlerden biri de Bakara sûresi 275. âyettir. Allah bu âyette şöyle buyurmaktadır:

“*Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah'a kalmıştır. (Allah, onu affeder.) Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalacaklardır.*”⁴³¹

Kurtubî, faiz yasağı ile alakalı oldukça uzun sayılabilecek açıklamalarda bulunur. Ancak bu çalışmada belirtmemiz gerekir ki Kurtubî veya Reşîd Rızâ'nın görüşlerini ortaya koymaya çalışırken fikhî boyutundan uzak durulacaktır. Amacımız bu noktada iki müfessirin görüşlerinin ortaya konmasıdır. Kurtubî, faizi nesie ve gıda üzerine yapılan alışverişler diye ikiye ayırır. Nesie faizi (vadeli) Arapların arasında yaygın olan bir uygulama şekli idi. Araplar birine borç verdiklerinde borçlarını ne zaman alacaklarını sorar ve alma zamanı için belli bir artış isterlerdi. Borçlu borcunu

⁴²⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/101-102.

⁴²⁹ Muhammed Bakır Sadr, *İslâm Ekonomi Doktrini*, çev. Mehmet Keskin - Sadettin Ergün (İstanbul: Şelale yayınları, Tarihsiz), 255-256.

⁴³⁰ Refik Yunus el-Mısırî, *İslâm İktisat Metodolojisi*, çev. Hüseyin Arslan (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, Tarihsiz), 228.

⁴³¹ el-Bakara 2/275.

ödeyemediği zaman ona “*borcunu verecek misin, yoksa artıralım mı?*” şeklinde sorar ve böylece borçlarına faiz işlemi koyarlardı. Kurtubî, bu faizin (nesie) ümmetin icmasıyla haram kılındığını belirtir.⁴³² Nesie faizinin haram olduğu şeklindeki görüş Reşîd Rızâ tarafından da benimsenmiştir.⁴³³

Kurtubî, faiz konusunda Resûlullah (s.a.v)’den hadisler getirerek konuyu izah etmeye çalışır. “*Altın altına, gümüş gümüşe, buğday buğdaya, arpa arpaya, hurma hurmaya, tuz tuza karşılık olarak misli misline ve elden satılır. Her kim daha fazla verir veya daha fazla alırsa o faiz almış olur. Bu konuda alan ile veren arasında fark yoktur.*”⁴³⁴ hadisini referans olarak alan Kurtubî, ümmetin âlimleri arasında bu konuda icma olduğunu belirtir. Sadece Malikîlerin buğday yerine arpa verilebileceğine cevaz verdiğini belirten Kurtubî, arpa ile buğdayın isim olarak da tür olarak da farklı olduğunu belirterek bu görüşe katılmadığını söyler. Faizli mallar konusunda Muaviye Bin Ebu Süfyan’ın da hatalı değerlendirme yaptığını söyleyen Kurtubî, Muaviye’nin peygamberin yasakladığı paranın sikke halindeki dinar ile sikke halindeki dirhem hakkında olduğunu külçe halindeki altın ve gümüş ile paranın takası konusunda bir yasaklamasının olmadığı şeklinde iddiasını eleştirir. Muaviye’nin bu düşüncesinin Ubade b. Samit ve başka sahâbîlerce eleştirildiğini aktaran Kurtubî, Muaviye’nin sahâbî olduğunu ancak yanılabilirliğini söyler. Mal değişiminde asl olan misli misline değişimin yapılmasıdır. Bunun aksi uygulamalar, faizli işlemlerdir. Altının darphanede sikkeye çevrilmesi işlemlerinde bile masraf dikkate alınmalı ve sadece yapılan işin masrafı alınmalıdır. Bundan fazla alınan ücretler, faiz kapsamında değerlendirilir. Kurtubî, “*faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar*” ifadesi hakkında ise bunun kıyamet günü gerçekleşeceğini belirtir. Nitekim hırsızlar da çaldıkları eşyalar ile kıyamet günü hesaba çekilirler. Âyette ifade edilen faiz yiyenler ise bu işten çıkar elde eden faizli alışverişten beslenen kimselerdir. “*Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir.*” ifadesinden kastın kâfirler olduğunu ifade eden Kurtubî, bu tehditten Müslümanlara bir pay olabileceğini söyler. Kurtubî, faizin yasak kılınmasının gerekçesi olarak Müslümanlar arasında borç verilmesinin teşviki şeklinde

⁴³² Kurtubî, *el-Câmi’li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/225-226; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l Kur’ân* (Beyrut: Dar’ul Kütübî’l İlmiyye, 2003), 320.

⁴³³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 3/99.

⁴³⁴ Müslim, Musâkat 82; Nesâî, Buyu 44; Müsned, 3/49-50, 65-66, 97.

açıklar. Hz. Peygamber hadislerinde de borç vermeyi teşvik ederek iki ödünç vermeyi bir sadaka ile eşdeğer görmüştür.⁴³⁵

Menâr tefsirine göre faizle alakalı son âyet, Kur'an'ın da son âyeti Bakara sûresi 275 ile 281. âyetleridir. Konuyla alakalı olmadığından son âyet bahsi ile ilgili tartışmaya değinilmeyecektir. Ancak Reşîd Rızâ, bu âyetlerin bir defada nazil olduğu görüşündedir. Âyette şöyle buyurulmaktadır:

“Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah’a kalmıştır. (Allah, onu affeder.) Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalacaklardı. Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır (bereketlendirir). Allah, hiçbir günahkâr nankörü sevmez. Şüphesiz iman edip salih ameller işleyen, namazı dosdoğru kılan ve zekâtı verenlerin mükâfatları Rableri katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır. Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalanı bırakın. Şâyet (faiz hakkında söylenenleri) yapmazsanız, Allah ve Resûlü tarafından (faizcilere karşı) açılan savaştan haberiniz olsun. Eğer tevbe edip vazgeçerseniz, sermayeniz sizindir; ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz. Eğer borçlu darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin. Eğer bilerseniz, (borcu) sadaka olarak bağışlamanız, sizin için daha hayırlıdır. Öyle bir günden sakının ki, o gün hepiniz Allah’a döndürülüp götürüleceksiniz. Sonra herkese kazandığı amellerin karşılığı verilecek ve onlara asla haksızlık yapılmayacaktır.”⁴³⁶

Bu âyetlerin toplu bir şekilde nazil olduğunu savunan Reşîd Rızâ, âyetlerde geçen faizci tiplemesi ile sadaka veren kimse arasında güçlü tezatın olduğunu ifade eder. Zira sadaka veren mümin hiçbir karşılık beklemeden malını Allah yolunda harcarken, faizci ise hiçbir karşılık vermeden karşı tarafı sömürerek kazanç sağlar. Daha sonra Reşîd Rızâ, ribânın tanımını yapar. Ribânın sözlükte artmak anlamına geldiğini aynı kökten “rabiye” kelimesinin de çevresindeki yerlere göre yüksek olan tepeler hakkında kullanıldığını belirtir. Reşîd Rızâ, âyetin başında geçen *“Faiz yiyenler, ancak şeytanın*

⁴³⁵ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/229.

⁴³⁶ el-Bakara 2/275-281.

çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar.” ibaresini İbn Atiyye’ye dayandırarak mecaz bir ifade olarak kabul eder. Cumhurun âyetteki “kalkmak”tan maksadın mahşere giderken kabirlerden kalkmak şeklindeki yorumuna karşı çıkan Reşîd Rızâ, bu yorumun müsebbibi olarak uydurulduğunu iddia ettiği ahad hadisleri gösterir. Bu yorumu başta kabul etmeyen müellif daha sonra cumhurun görüşü ile İbn Atiyye’nin görüşü arasında orta yolu bulmaya çalışır: “*Dünya hayatında borsa, kumar ve faiz ile meşgul olan insanlar öyle bir hale gelirler ki dışarıdan onlara bakanlar için onların hareketleri anormal olarak görülür. Ahlâklarındaki bozukluk ve ruhlarında meydana gelen sersemlikten dolayı normal insanlar gibi hareket edemeyen faizciler bu şekilde ölürler ve bu şekilde haşrolurlar.*”⁴³⁷ “*Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişini helâl, faizi haram kılmıştır.*” Reşîd Rızâ, faizcilerin faizi alışveriş gibi gördüklerini oysa ki faiz ile alışveriş arasında çok farkın olduğunu belirtir. Alışveriş, iki metanın birbiriyle değiştirilmesidir. Faiz ise vadesi gelmiş bir borcun süresini erteleyerek karşılıksız ilave/fazla alacağın elde edilmesidir. Borçludan karşılıksız fazla kazanç ise zulümdür. Müfessirlerin borçlunun faiz ile zarara uğratılmasını dikkate almadan faizin haramlığını taabbudi bir iş olarak gördüklerini iddia eden müellifimiz bu şekildeki yaklaşımlarından ötürü başta Taberî olmak üzere müfessirleri eleştirir.⁴³⁸ Ancak Reşîd Rızâ’nın bu genellemesinde haksız olduğunu söylememiz gerekir. Zira Kurtubî, faiz yasağının sebebinin borç verme davranışının yaygınlaştırmak olduğunu söyler. Kurtubî, tefsirinde bu hükmün taabbudi bir mesele olduğuna dair işaret bulunmamakla beraber faizle ilgili oldukça uzun mülâhazalarda bulunmaktadır. Bakara sûresindeki âyetin devamında, “*Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur.*” Kurtubî, âyetin nuzûl sebebine dikkat çekerek Sakif kabilesinden faizle Mekkelilere borç verdiğini faizin yasaklanması üzerine Mekkelilerin faizli borcun silindiğini iddia edip valiye gitmeleri üzerine nazil olduğunu belirtir. Bu âyet, faizin geri kalanını terk etmek sûretiyle cehennem azabından korunmanın mümkün olacağı dersini verir.⁴³⁹

Reşîd Rızâ’ya göre, Allah’ın faizi haram kıldığını duyan kimse derhal bundan vazgeçmelidir. Geçmişte aldığı faizden ise herhangi bir sorumluluğu yoktur. Her ne

⁴³⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/79-80.

⁴³⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/81.

⁴³⁹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 3/233.

kadar geçmişte yaptığı faizli işlemlerin mağdurlarına zararlarını telafi ettirmesi daha doğru olsa bile hukuki anlamda bir yükümlülük yoktur.⁴⁴⁰

“*Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalacaklardır.*” Bu âyet hakkında Kurtubî, bu cezanın kâfirlere müstehak olduğunu ancak Müslümanlara da bir tehdit olduğunu belirtir.⁴⁴¹ Bu âyet, *Menâr* tefsirinde iman-amel ilişkisi bağlamında değerlendirilir. İmanı iki tür şeklinde değerlendiren Reşîd Rızâ, birinci tür imanın gelenek, görenek ve çevrenin etkisiyle oluşmuş iman olduğunu belirtir. İkinci tür iman ise sağlam bilgiye dayanan, ortaya koyduğu deliller ile aklı tatmin eden, nefis üzerinde tesirli olup amele dönüşen imandır. Böyle bir imana sahip olan cahillik ve unutkanlık dışında ilahî emirlere sıkı sıkıya bağlı kalır. Reşîd Rızâ’ya göre faiz, öfke ve şehvet ile ortaya çıkan günahlardan değildir. Bundan dolayı faiz günahını işleyen kişi, küfre girer.⁴⁴² Reşîd Rızâ’nın faizi yemeye devam edenleri tekfir edip ebedi cehennemlik olduklarına dair görüşünde Selefiyyenin iman-amel bütünlüğünü şart koşan ilkesinin etkisi olduğu görülmektedir.

Âyetin devamındaki “*Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır.*”⁴⁴³ ifadeyle alakalı Kurtubî, faiz malının dünyada mahvolmasını, bereketinin gitmesi şeklinde yorumlar. Ahirette ise faiz malından dolayı ceza verilir.⁴⁴⁴ Reşîd Rızâ, müfessirlere göre âyette geçen “*Allah faizi mahveder*” tabirinden maksat, malın bereketinin gitmesi ve yok olmasıdır. Hatta bu husus, halk arasında faiz yiyip malını kaybeden kimseler ile ilgili çeşitli menkıbelere konu olmuştur. Kurtubî de bazı hadislerden hareketle faiz yiyenlerin mallarının bereketinin gideceğini belirtmiştir.⁴⁴⁵ Ancak Rızâ, âyetteki “faizin mahvedilmesinin” ahiretle ilgili bir husus olduğunu belirtir. Muhammed Abduh ise klasik müfessirlerin faiz malının dünyada bereketsiz olacağına dair görüşlerinin mevcut realitelere ters düştüğünü söyler. Zira faizcilerin mevcut düzende zarara uğramadığı görülmektedir. Ancak âyette geçen ifade ise şu manadadır: Bu dünyada faiz ile uğraşan insanlar, dünyada iken insanlar tarafından sevilmezler. Faizciler dünya hayatında insanlara yardım etmediklerinden insanlar nezdinde şerefli görünmezler. Bu onlara verilen dünyevî bir cezadır. Ahirette de malının

⁴⁴⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/82.

⁴⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/235.

⁴⁴² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/83.

⁴⁴³ el-Bakara 2/276.

⁴⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/234

⁴⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/234.

faydasını görmeyen insan hem dünyada hem de ahirette rezil olmuş olur. Öte taraftan sadakaların artırılacağına dair ilahi vaad hem bu dünyada hem de ahirette malın kazancından daha fazlasının verileceğine işarettir.⁴⁴⁶

Bakara sûresi 279. âyetin tefsirinde “*Şâyet (faiz hakkında söylenenleri) yapmazsanız, Allah ve Resûlü tarafından (faizcilere karşı) açılan savaştan haberiniz olsun.*”⁴⁴⁷ Kurtubî, âyetteki savaş ile alakalı rivâyetleri aktarır. Bazı rivâyetlerde Allah ve Resulünün açtığı savaş, ahiretteki savaş şeklinde yorumlanmıştır. İbn Abbas, Katade ve Huveyzimendâd ise faizli muamelelere devam eden kişiler ve şehirler hakkında devlet başkanının silah kullanma hakkı olduğunu söyler. Faiz günahını işleyenler önce tevbeye davet edilir. Eğer tevbe etmezlerse devlet başkanı bunlara karşı kılıç kullanabilir. Kurtubî’ye göre bunun sebebi, faizin büyük günahlardan kabul edilmesidir. İçki ve faiz arasında mukayese yapan Kurtubî, faizin ve faizli kazancı içkiden daha zararlı olarak görür. Faizle yapılan alışverişten tevbe edilmesi halinde ise anaparanın ödenmesi gerekir.⁴⁴⁸ Reşîd Rızâ, bu âyetin iman edenlere bir uyarı olduğunu söyler. Zira Allah’ın emirlerine uymak demek onun kanunlarına uymaktır. Allah ve Resulü’nün ortaya koyduğu hükümlere karşı gelmek, onlara savaş açmakla eşdeğerdir. Abduh’a göre âyet “Allah tarafından açılan savaştan” maksat, Allah’ın faizcileri gazabına uğratması ve rezil etmesidir. Günümüzde meydana gelen işçi hareketlerinin faizcileri tedirgin ettiğini bunun da bir çeşit azap olduğunu savunan Abduh, Allah Rasulü’nün açtığı savaşın ise kendi döneminde faizcilere karşı vermiş olduğu mücadele olduğunu ifade eder. Son olarak müelliflerimiz âyette zulmü barındırdığından dolayı faizin haram kılındığını ancak fâkihlerin haram kabul ettiği⁴⁴⁹ birçok şeyin haramdan öte hem alana hem de verene fayda sağladığını iddia etmektedir.

Reşîd Rızâ’nın selef akidesinden hareketle faizli muameleye devam edenleri küfür ile itham etmesine karşılık Ehl-i Sünnet müfessirlerinin ameli imandan cüz görmeyip faizcileri tekfir etmedikleri görülmektedir.

⁴⁴⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 3/84.

⁴⁴⁷ el-Bakara 2/279.

⁴⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/235.

⁴⁴⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 3/86-87.

3.4. Faiz ve Toplumsal Zararları

Kur'an-ı Kerim'deki faizle ilgili önemli âyetlerden biri de şu âyettir:

*“Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”*⁴⁵⁰

Kurtubî, âyetin tefsirinde faizin büyük günahlardan olduğunu bunun terkedilmemesi durumunda Resûlullah’a savaş açılmış olacağını ifade eder. Kurtubî, Arapların faizi kat kat yediklerini ve bu âyetle de bunun tamamen yasaklandığını söyler. Faizden kazanılanın yenmesinin haram olduğuna dikkat çeken Kurtubî, faizi helal kabul edenlerin kâfir olarak niteleceğini belirtir.⁴⁵¹

Abduh, âyette geçen أَضْعَافًا kelimesini ضعف kelimesinin cem-i killeti olduğunu belirterek tefsire başlar. Birşeyin ضعف’i onun iki katı anlamındadır. Abduh, Celaleyn’in tefsirinde ifade ettiği gibi kat kat artırılmış şey sadece faizde geçerlidir. Celaleyn, *“kat kat artırma ve borcun süresini uzatma yoluyla malın fiyatını artırma şeklinde olur.”* demiştir. Cahiliyye döneminde bilinen de budur. Abduh, bugün Mısır’da uygulanan sistemin de bu şekilde olduğunu belirtir. Mısır’da günlük yüzde üç faiz uygulandığından şikâyet eden Abduh, bunun yıllık karşılığının katlamalı faiz olduğunu belirtir. Abduh’un bu ifadelerini nakleden Reşîd Rızâ, Arapların cahiliyede borç verdiklerine, vade verdiklerini ancak bu vadenin sonunda anaparayı kat kat artırarak biçare ve mazlum insanlara eziyet ettiklerini söyler. İslâm merhamet dini olduğundan dolayı faizi haram kılmıştır. *“Allahtan sakının ki kurtuluşa eresiniz.”* buyruğu fakir ve muhtaçlar hakkında vicdanlı olmaya davettir. Zira faiz ile verilen borçlar, bu mazlumların sırtına ağır yükler yüklemekte onları felakete sürüklemektedir. İslâm, faizi yasaklayarak toplumda haksız kazancı yasaklamakla kalmaz aynı zamanda merhameti, sevgiyi insanlar arasında yaygınlaştırmayı hedefler. *“Kâfirler için hazırlanmış olan ateşten sakınınız.”* ifadesi kalpleri katılaştırmış, gözleri para ve menfaat hırsı bürümüş inkârcıları fakirlere karşı merhametli olma konusunda tehdit etmektedir. Allah faizi yasaklamakta bununla beraber insanları fakirlere sadaka vermeye davet etmektedir. Âyette *“kâfirler için hazırlanmış olan ateşten sakınınız.”* ifadesi ile faiz filinin küfre yaklaştıran bir amel olduğuna dair ciddi bir uyarı bulunmaktadır. *“Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda*

⁴⁵⁰ Al-i İmran 3/130.

⁴⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 4/202.

harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever.”

⁴⁵² Âyette geçen infak kelimesi faizin karşıtı ve alternatifidir. Çünkü faiz, zengin ve varlıklı insanların fakir ve mazlumlara sömürmesidir. Sadaka ve infak ise, fakirlere hakları olmadığı mallardan yedirmektir. Bu manasıyla sadaka, faizin zıddıdır. Faiz, Kur'an'da geçtiği tüm âyetlerde kötülenmiş sadaka, infak ve zekât ise övülmüştür. *“İnsanların malları içinde artsın diye faizle her ne verirsiniz, Allah katında artmaz. Ama Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek her ne zekât verirsiniz; işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat arttıranlardır.”*⁴⁵³

Faizin toplumsal zararlarının daha çok kapitalist ekonomik sistemin dünyada yayıldığı dönemlerde tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Kurtubî'nin tefsirinde gördüğümüz üzere geleneksel toplumlarda faizli muameleler pek yaygın değildi. Faizli alışveriş ve ticaretin Sanayi inkılabı sonrası kapitalist ekonomiye geçiş ile sıradanlaştığı bilinmektedir. Kurtubî de bundan dolayı tefsirinde faizi büyük günah olarak telakki etmekte müminleri bu günaha düşmekten sakındırmaktadır. Ancak modern zamanlarda bankacılık sisteminin ortaya çıkışı, İslâm toplumlarını faiz çıkmazıyla karşı karşıya bırakmıştır. Müslümanların iktisadi zayıflıklarının yanında siyaseten de zayıflamaları faizin ticarete yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Tarım toplumunda kendisini muhafaza etmeyi başaran Müslümanlar bile, faizin pençesine düşmekten kendilerini kurtaramamıştır. Modernleşme ile beraber ortaya çıkan bu gelişme karşısında Müslüman âlimler ve aydınlar, faize karşı çözüm önerileri sunmaya çalışmışlardır. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ da tefsir yaparken toplumsal bir soruna dönüşen faiz konusunda fikir üretmişlerdir. Kurtubî'den farklı olarak Reşîd Rızâ, faizin toplumdaki ekonomik adaletsizliğe yol açtığını aktarır. Reşîd Rızâ'nın bu fikri Seyyid Kutub'un tefsirine de yansımıştır. Nitekim Seyyid Kutub, *“Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır.”*⁴⁵⁴ Âyetinin tefsirinde klasik müfessirlerin “şeytanın çarptığı gibi” ifadesiyle alakalı yorumlarına eleştiri getirir. Kutub'a göre âyetteki cin çarpması ifadesi, faize dayalı ekonominin toplumları ve dünyadaki sosyal adaleti bozan bir büyük yanlışlığa ve felakete sürüklemesidir.⁴⁵⁵ Mevdûdî de faizin toplumda cimriliğe, katı kalpliliğe,

⁴⁵² Al-i İmran 3/134.

⁴⁵³ er-Rum 30/39.

⁴⁵⁴ el-Bakara 2/275.

⁴⁵⁵ Seyyid Kutub, *Fi Zilal-il Kur'an* (Beyrut: Daru's-Şuruk, 2003), 3/324.

toplumda servetin belli odaklarda toplanmasına, fakirliğin artmasına neden olduğunu dile getirir.⁴⁵⁶ Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh'un toplumsal sorunlara Kur'an'dan reçeteler üretme şeklinde geliştirdikleri ictimaî tefsir anlayışının faiz konusunda da farklı yaklaşımlar getirdiği görülmektedir. Ancak *Menâr* müellifleri âyetlerin faizi yasakladığına vurgu yapmakta faizsiz sistem arayışlarına yönelişe davet etmektedirler. Kur'an'ın ahkâmının tarihsel olduğunu iddia eden Fazlurrahman'ın faizi de tarihsel bir olgu olarak değerlendirdiğini düşündüğümüzde Reşîd Rızâ'nın faizle ilgili yaklaşımlarının Kur'an'a ve tefsir geleneğine uygun olduğu görülmektedir.⁴⁵⁷

3.5. Faiz Yasağına Modernistlerin İtirazları ve Faiz Yasağının Hikmeti

Muhammed Abduh, günümüzdeki bazı modernist Müslümanların Kur'an'daki faiz yasağının Müslümanları ekonomik alanda çökerttiğini iddia ettiğini söyler. Abduh'un bu görüşü, Mevdudî tarafından da desteklenmiştir. Mevdudî, günümüzde bazı Müslümanların bireysel faizi haram gördüklerini ancak ticarî maksatlarla yapılan faizli alışverişlerin haram olmadığını helal ve temiz olduğunu iddia ettiklerini söyler. Bu anlayışa göre, faizsiz işlemler ise makul görünmemektedir.⁴⁵⁸ Abduh, faiz yüzünden Müslümanların ekonomik anlamda geriledikleri şeklindeki anlayışın bir vehim olduğunu ifade eder. Müslümanların bugün Kur'an'dan uzaklaştığını ifade eden Abduh, gerilemenin kaynağının dinden uzaklaşmak olduğunu belirtir. Müslümanlar sadece ekonomik alanda geri kalmayıp ziraat, ticaret ve sanat alanında da geri kaldılar. Dünya milletleri bu alanlarda da Müslümanları geride bıraktı. Ümmet dinle yükseldiği gibi, dini terk etmekle alçalmış, kişiler ve hükümetler yabancılardan faizle borç alarak kendilerini batırmışlardır. Müslümanların faizli muameleleri normalleştirmeleri, şer'i kılıflar uydurmaları bu çöküşü hızlandırmıştır. Oysaki Kur'an'ın emrine göre ticaret helal, faiz ise haramdır. İslâm zorluk anında Müslümanların birbirlerine merhametli olmalarını tavsiye etmiş, bunu destekleyici hükümler koymuştur. Merhamet ve şefkat sahibi Allah, Müslümanların birbirlerine merhametinin düşmanı olan ve kardeşinin zor

⁴⁵⁶ Ebu'l Ala Mevdûdî, *Faiz*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Hilal Yayınları, 2004), 104.; Ebu'l Ala Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an / Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 220.

⁴⁵⁷ Fazlur Rahman, *İslâmi Yenilenme: Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 94.

⁴⁵⁸ Ebu'l Ala Mevdûdî, *Faiz*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Hilal Yayınları, 2004), 44-45.

durumunu istismar etmek olan faizi bu yüzden haram kılmıştır. Zaten faiz, irade ve rızâ ile değil, bilakis zoraki ve kerhen verilir.⁴⁵⁹

Faizin haram kılınmasının nedenlerinden biri de paradan para kazanmaktır.⁴⁶⁰ Faiz, tam olarak paranın para karşılığında satılması demektir. Burada gaye, parayı istiflemektir. Bu da haksızlıktır. Faiz, dolayısıyla servet birkaç kişinin elinde toplanır, geri kalan insanlar muhtaç duruma düşerler. Batı medeniyetine meftun olanların bir gün kurtuluşun İslâm'da olduğunu anlayacaklarını ifade eden Abduh, sosyalist hareketlerin maddecilerin temellerini sarsmasının bu gerçeği itiraf etmelerini kolaylaştıracağını söyler.⁴⁶¹

Kurtubî'nin yaşadığı dönemde faizle ilgili Müslümanlar arasında temelde bir tartışmanın olmadığı görülmektedir. Ancak modern dönemlerle beraber faizin küresel ekonominin önemli parametrelerinden biri olarak görülmesi, İslâm dünyasında da bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Kur'an'ın hükümlerinin evrensel mi ya da tarihsel mi yorumlanacağına dair tartışmalarda Abduh ve Rızâ, evrensel okuma tarafında görülmektedirler.

3.6. Kutsal Kitaplarda Faiz

Faizin yasak olarak kabul edilmesi sadece ahlâkî açıdan değil, ekonomik nedenlerle de olmuştur. Sümerlerde, Hint dinlerinde hatta Hamurabi kanunlarında da faiz, kötü olarak kabul edilmiş ve yasaklanmıştır. Hristiyanlıkta da İncil'de faizle ilgili doğrudan bir yasak olmamasına rağmen Tivrât'taki ifadeler, kilise tarafından faizin haram kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. *“Kardeşine hiçbir şekilde faizle vermeyeceksin.”* ifadesi Tivrât'ta faizin haram kılınmasına delil olarak kabul edilmiştir.⁴⁶² Kur'an bu durumu Nisâ sûresinde şöyle tasvir etmektedir:

“Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların

⁴⁵⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/89-90.

⁴⁶⁰ Takıyyüddin En-Nebhânî, *İslâm'da İktisat Nizamı* (Ankara: Köklü Değişim Yayıncılık, 2008), 203.

⁴⁶¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/95.

⁴⁶² Emin Ertürk, “Kilise, Faiz, Kapitalizm: Günahıtan Meşruiyete Sancılı Bir Geçişin Anatomisi”, *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 8/20 (2019), 108-134. 114-115.

mallarını yemeleri yüzünden önceden helâl kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık ve içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık."⁴⁶³

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde Yahudilerin faiz yemeleri ve kazançlarını batıl yollardan elde etmelerinin Müslümanlar ile ilişkilerini etkileyip etkilemediğini sorgular. Yahudiler her ne kadar faizli muameleleri ve batıl yollarla kazancı kendilerine yol seçseler bile onlarla ilişki kurmak caizdir. Kurtubî, Hz. Peygamberin Yahudilerle ilişki kurduğunu onlarla ticaret yaptığını örnekler üzerinden verdikten sonra Yahudilerle meşru dairede ilişki kurmanın helal olduğunu ifade eder.⁴⁶⁴

Kur'an'daki faiz yasağının önceki kutsal metinlerde de olduğunu ifade eden Reşîd Rızâ, ancak bu yasağın Yahudiler tarafından tahrif edildiğini Tevrat'tan âyetler ile açıklar. Tevrat'ın Levililer bölümünde *"kardeşin fakir olursa ve senin yanında onun eli güçsüz kalırsa bir garip kişi olarak onu destekle. Ondan faiz alma."* âyetine değinir. Yine Tesniye bölümünde ise, *"kardeşine faizle borç verme. Faizle, yabancıya borç verirsin."* şeklinde ifadeler mevcuttur. Bu tür ifadelerin Hz. Musa'ya inen Tevrat olmadığı ve tahrif edildiği ortadadır. Zira tüm peygamberler faizi haram kılmışlardır.⁴⁶⁵

İki tefsirde de müfessirler, Yahudilerin faizli muameleye bulaşmama noktasında uyarıldıkları konusunda hem fikirdirler. Ancak Kurtubî, Yahudilerin faizli muamele ve batıl kazançlara bulaşma durumunda bile onlarla ilişkiye devam edileceğine dair Resûlullah'ın hayatından örnekler verir. Kurtubî'nin bu düşüncesinin Endülüs'te Müslümanların hâkim oldukları dönemde yaşanan dinî müsamahanın tefsir sahasındaki yansıması olarak görülebilir.⁴⁶⁶

3.7. İslâm Bankası Projesi

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın yaşadığı dönem, Batı medeniyetinin tahakkümünün her açıdan İslâm coğrafyasını sardığı bir dönemdi. Müslüman âlim ve aydınlar, bu sıkıntılı dönemi aşabilmenin çarelerini arıyorlardı. İslâm dünyasının çözüm aradığı meselelerden biri de Batının iktisadî anlayışının coğrafyamızda yarattığı tahribâtı. Zira batıda Sanayi inkılabı ile bankacılık ve bunun paralelinde faizli muameleler iktisadî hayatın vazgeçilmezleri arasında kabul edilmektedir. İktisat

⁴⁶³ en-Nisâ 4/161.

⁴⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/12-13.

⁴⁶⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 6/51.

⁴⁶⁶ Şeyban, *Endülüs*, 121.

müfredatı, faizi iktisadî hayatın ayrılmaz bir parçası olduğuna milyonlarca insanı ikna etmiş görünmektedir.⁴⁶⁷ Bu vasatta Kahire’de Dâru’l Ulum kulübünde yapılan “Alternatif İslâm Ekonomisi Arayışları” konulu toplantıya *Menâr* müellifinin de aralarında bulunduğu çok sayıda âlim katıldı. *Menâr* müellifi yapılan konuşmaların özetini kendi yorumlarıyla beraber tefsirinde nakleder.

Abduh’a göre ‘nesie faizi’, Allah tarafından kesin bir şekilde yasaklanmıştır. ‘Ribâ’l Fadl’ faizi ise sahih hadislerde yasaklanmıştır. İslâm’ın getirdiği bütün hükümler, insanların faydası içindir. Faiz yasağı da insanların ve toplumun maslahatı için yasaklanmıştır. Bu toplantıya katılan bazı âlimler ise faizin bugünkü medeniyetin temel unsuru olduğunu iddia etmişlerdir. Bu âlimlere göre, faiz uygulamayan toplumlar geri kalacaktır. Faizin tümünden meşru kabulü anlamına gelen bu yaklaşım, Abduh tarafından reddedilmektedir. Faizi kaldıran İslâm, toplumda tasadduk ve borç verme gibi güzel hasletleri yaygınlaştırmaktadır. İnfak, sadaka ve karşılıksız borç verme ile toplumda yaygınlaşacak rahmet, aşırı sosyalistleri ve anarşistleri bitirecektir. Bu düşünceye itiraz eden âlimler ise dünyanın materyalistlerin elinde olduğunu dolayısıyla faizi tümünden kaldırmanın/yasaklamanın Müslümanları sömürgeleştireceğini iddia ettiler. Ayrıca faizin yasaklanmasının ekonomide tamamen yabancı hâkimiyetine neden olacağını ileri sürdüler. Bu iddialara Abduh, iki açıdan cevap verir. Osmanlı’da sultanın emriyle Ziraat bankasının kurulması, Ebu Hanife’nin fıkıhta caiz gördüğü hile-i şer’iyye fetvası ile mümkün olabilmektedir. Bu banka, az bir faizle borç vermektedir. Birinci cevap, mukallit Müslümanlar içindir. İkinci cevap ise dinde basiret sahibi olup delilleri araştıranlar içindir. İslâm’da haramlar iki kısımdır: ‘Lizatihi haram olanlar’ ve ‘ligayrihi haram olanlar’. Nesie faizi, ilk kategoriye girdiğinden kesinlikle haramdır. Fazlalık ribâsı ise nesie ribâsına yol açmaması için yasaklanmıştır. Bu zaruret durumunda mubah kılınabilir. Nitekim İbn Kayyim böyle söylemiştir. Abduh, son olarak faiz sorunuyla nihai çözüm olarak ise şunu önermektedir: “Önde gelen âlim, öğretmen, hâkim, mühendislerin bir araya toplanarak kendi aralarında bu meseleyi tartışmaları ve çözüme kavuşturmaları elzemdir.”⁴⁶⁸

Bankacılık köken olarak milattan önceki tarihlere dayandırılrsa bile modern anlamda bankacılık faaliyetlerinin 16. asırda başladığı kabul edilir. Uluslararası ticaretin

⁴⁶⁷ Kolektif - Mehmet Saraç, *İktisadi Hayatta ve İslâm’da Faiz* (Ensar Neşriyat, 2018), 109

⁴⁶⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 4/105-106.

gelişmesi ile önce sarraflık, sonra bankerlik daha sonra ise bankacılık kurumsallaşmıştır. Osmanlı devletinde ise 1847’de İstanbul bankası kurulmuştur.⁴⁶⁹ Bu tarihten önce İslâm dünyası için kurumsal anlamda bankanın varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla Kurtubî’nin bu konu ile ilgili görüşlerinden söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Ancak çağdaş müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır’ın ribâ’l fadl faiziyle alakalı tenkitleri söz konusudur. “*Nesideki de kesinlikle ribâdır.*”⁴⁷⁰ Bu hadise göre soyut sarraflık işlemleri de, veresiyeye dayanan vade farkları da Elmalılı’ya göre ribâdır. Başka bir hadiste “*Aynı cins ve kalitedeki buğdaya karşılık, aynı cins ve kalitede buğday alınabilir, fazlası ribâdır. Aynı cins ve kalitedeki arpaya karşılık, aynı cins arpa alınabilir, fazlası ribâdır...*”⁴⁷¹ buyurulmaktadır. Elmalılı, hadiste altı ayrı maddenin tek tek sayıldığını belirtmektedir. Buğday, arpa, hurma, tuz, altın ve gümüş hadiste sayılan maddelerdendir. Elmalılı, Hz. Ömer’in “*Ribâ âyeti, Kur’an’ın en nazil olan âyetlerindendir. Hz. Peygamber s.a.v, bunu bize bütün yönleriyle açıklamadan göçtü. Bundan dolayı ribâyı ve ribeyi bırakınız.*” sözünü aktarır.⁴⁷² Elmalılı’ya göre “*İslâm’da haram ve helaller bellidir. Ancak aralarında bazı şüpheli şeyler vardır...*”⁴⁷³ hadisi gereğince takva, şüpheli şeylerden kaçınmaktır. “*Ribâ şüphesi bile ribâdır*” fikhî kuralı söz konusudur. Dolayısıyla kâmil bir İslâm toplumunun kurulması için ribânın her türü terk edilmelidir. Hz. Peygamber ribânın yaygın olduğu bir toplumu sadaka, infak ve karzı hasen kültürüyle ribâdan arındırmıştır. Ribânın yaygın olduğu toplumlarda karışıklıklar, adaletsizlikler mevcuttur. Bu toplumlarda fakirler, zenginlerin daha fazla zenginleşmesi için çalışmaktadır.⁴⁷⁴

Görüldüğü üzere, Muhammed Abduh döneminde başlayan İslâmî bankacılık ile ilgili tefsirlerde ciddi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Çünkü modern anlamda ilk İslâmî banka, 1963 yılında Mısır’da kurulan İslâmî Neccar Bankası’dır. İslâmî finans için en önemli tarih ise 1970 yılı kabul edilir. Bu tarihte Müslüman ülkeler bir araya gelerek

⁴⁶⁹ Hamdi Doğan, “Cumhuriyet Döneminde Yerel Bankacılık: Akhisar Tütüncüler Bankası Örneği”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (25 Kasım 2013), 397-416.

⁴⁷⁰ Müslim, Müsakat, 86, 102, 103, 105; Buharî, Buyû’, 79; Nesâî, Buyû’, 49, 50.

⁴⁷¹ Müslim, Müsakat, 80, 83; Nesâî, Buyû’, 45.

⁴⁷² İbn Mace, Ticarat, 58.

⁴⁷³ Buharî, İman, 39. Ebu Davud, Buyû’, 3.

⁴⁷⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1003-1007.

finans kaynaklarını bir araya getirerek dışarıya bağımlılığı azaltmaya çalışmışlardır.⁴⁷⁵ Bütün bu tarihsel gelişim dikkate alındığında Muhammed Abduh'un tefsirinde bankacılık faaliyetlerine değinmesi değer kazanmaktadır.

3.8. Faizin Alternatifi: Borç

Kur'an-ı Kerim faizi yasaklarken bunun yerine borç kavramını getirir. Kur'an'da ribâ kavramı ile beraber “karz” ve “deyn” kelimeleri ile irtibat kurulmuştur. Razî, “deyn” ve “karz” kelimeleri arasındaki farklılığa dikkat çeker. “Deyn” belli bir süre tayin etmek sûretiyle borç verilme işlemine denir. “Karz” ise süre tayini olmadan verilen borçtur.⁴⁷⁶ Kur'an'da müdayene âyetinin ribâ âyetlerinin hemen akabinde Bakara sûresi 280. âyetinde borç ile alakalı Kur'an'ın en uzun âyeti bulunmaktadır.⁴⁷⁷ Bu âyetinde şöyle buyrulmaktadır: *“Eğer borçlu darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin. Eğer bilerseniz, (borcu) sadaka olarak bağışlamanız, sizin için daha hayırlıdır.”*⁴⁷⁸

Kurtubî'ye göre Allah, faizli alışverişi haram kılarken bunun yerine ödünç para vermeyi teşvik etmektedir. Bu âyet, özelde faiz borçlularını genelde de tüm borçluları kapsamaktadır. Borçluya borcunu ödeyebilmesi için mühlet verilmesi gerekir. Ancak borçlunun da bunu suiistimal etmekten kaçınması elzemdir. Bundan dolayı maddi durumu iyi olduğu halde borcunu ödemeyen kişi hapsedilir. Ayrıca hâkim, borçlunun borçlarını ödememesi durumunda bütün malına el koyabilir.⁴⁷⁹

Reşîd Rızâ'ya göre, bu âyetin manası sıkıntı ve zorluk içinde kalan kişiye borcu için mühlet verilmesi gerektiğidir. Âyetteki ifade de darda kalan kişiye müsamahalı davranmaya bir çağrı vardır. Toplumda borçlulara karşı gösterilen hoşgörü, toplumsal dayanışmayı artıran önemli bir etkidir. Bazı âlimler, borçluya mühlet vermenin vacip olduğunu söylemişlerdir. Başka âlimler de bu borçlu kişiden kastın faiz borcu olan

⁴⁷⁵ Bahattin Erden - Ramazan Yanık, “Katılım Bankalarının Faizsiz Bankacılık Sistemine Göre Denetimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *International Journal of Academic Values Studies* 5/1 (2019), 186-198.

⁴⁷⁶ Ebu Abdullah Muhammed b Ömer Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*. (Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1421), 7/117.

⁴⁷⁷ Servet Bayindir, “Ribânın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *İlahiyat Akademisi* 13 (30 Haziran 2021), 1-30.

⁴⁷⁸ el-Bakara 2/280.

⁴⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/372.

olduğunu iddia etmişlerdir. Reşîd Rızâ, bu görüşleri aktardıktan sonra borçluya mühlet vermenin mendup bir davranış olduğunu söyler.⁴⁸⁰

Kurtubî, âyeti tefsir ederken önceki âyetle ilişkisine dikkat çeken rivâyetleri aktararak özellikle faiz borçlularına işaret edildiğini belirtir. Faizden dolayı borçlananlara mühlet verilmesi gerektiğini belirten Kurtubî, diğer borçlulara da müsamahayı önerir. Ancak bununla beraber borçluların da borçlarını ödemelerinin önemine dikkat çeker. Borçluların borçlarını kasten ödememeleri durumunda yapılması gereken hukukî süreçlere de değinir. Kurtubî'nin fâkih kişiliği bu âyetin tefsirinde de kendini gösterir. Reşîd Rızâ ise borçludan kastın faizli borçlananlar olduğuna dair bazı rivâyetlerin varlığına değinir, ancak bu konuda yorum yapmaz. Reşîd Rızâ'ya göre âyet, borçlulara toplumda gösterilmesi gereken müsamahadır. İslâm toplumlarında merhamet ve dayanışmanın hâkim olması için borçlulara borçlarını ödeyebilecekleri bir erteleme yapılması, toplumda birlik ve beraberliği artırıcı bir etkidir. İslâm düşünce geleneğinde borç ve borçlunun hukuku hakkında bu değerlendirmeler ve fikhî hükümler ortaya konmuşken Batı dünyasında borç hukukuna dair ilk yasa çalışmaları büyük tartışmaları akabinde 18 Ağustos 1896 yılında Alman Medeni Kanunu'nda ortaya konmuştur. Ancak borçlunun hukukuna dair uygulamalar İslâm tarihinde peygamberimiz ve ashabı döneminden itibaren âyet ve hadisler doğrultusunda çözüm olarak ortaya konmuştur.⁴⁸¹ Bu da İslâm düşünce geleneğinin zenginliğine işaret olarak kabul edilebilir.

3.9. Malî Mülkiyet ve Ticaretin Teşviki

19. ve 20. yüzyılda dünyanın iki kutuplu bir yapıda olması, sosyalist ve kapitalist çevrelerin İslâm dünyası üzerindeki hegemonyası, beraberinde fikrî tartışmaların da İslâm coğrafyasını etkilemesine neden olmuştur. İctimaî tefsir ekolü ve çağdaş tefsirlerde, malî mülkiyete dair tartışmalar konu edilmiştir. Reşîd Rızâ, Nisâ sûresi 29. âyetin tefsirinde bu tartışmalara değinir. *“Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı Rızâ ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir.”*⁴⁸²

⁴⁸⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 3/87-88.

⁴⁸¹ Saffet Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı* (İstanbul: İgiad Yayınları, 2012), 94.

⁴⁸² en-Nisâ 4/29.

Kurtubî, bu âyet ile malların batıl yani haksız bir şekilde yenilmesinin yasakladığını belirtir. Batıl yollarla yeme ise “urban” şeklindeki ticarî işlemlerdir. “Urban” günümüzdeki satış işlemlerinde kullanılan “kaparo”nun karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁴⁸³ Ancak bazı hadis rivâyetlerinde bu tür alışverişler caiz görülmüştür.⁴⁸⁴ Bu hadislerin bazı âlimler tarafından tenkit edildiğini ve amel edilmemesi gerektiği iddiasına da yer veren Kurtubî, Malikî mezhebinin bazı şartlar altında urban yoluyla satışa izin verdiğini belirtir. Bu açıklamaların akabinde âyetteki ticarete dikkat çeken Kurtubî, İslâm’ın karşılıklı rızâ ile yapılan ticareti desteklediğini söyler. Ticaret, Kur’an’da övülürken faizli işlemler ise yasaklanmıştır. Ticaretin iki yolla gerçekleştiğini belirten Kurtubî, dönemindeki ticarî faaliyet türlerine değinir. Yolculuk sûretiyle ve kendi beldesinde mukim şekilde yapılan ticaretin helal ticaret olarak gördüğünü belirten Kurtubî, malların değerini yükseltmek için yapılan bekletme faaliyetinin ise haram olduğunu belirtir. Ticarî faaliyetlerde helal haramlığa dikkat edilmesi gerektiğini belirten Kurtubî, malı satmak için yemin etmenin veya salavat getirmenin mekruh olduğunu ifade eder. Tüccarın doğru ve dürüst davranması halinde ise kıyamet gününde peygamberler, sıddıklar ve şehidler ile haşrolacağına dair hadisler bulunmaktadır.⁴⁸⁵ Bundan dolayı tüccarların dürüst davranmaları elzendir. Yine tüccarın da ibadetlerini aksatmaması gerekmektedir. Son olarak Kurtubî, bazı sûfîlerin ticaret ve sanayiye bir rızık kapısı olarak görmemesini tenkit ederek bunun Kur’an’a açık bir şekilde muhalefet olduğunu söyler. Zira bu âyette Kur’an açık bir şekilde ticareti helal ve meşru kabul etmektedir.⁴⁸⁶ Kurtubî’nin bazı sûfîleri ticareti reddetmelerinden dolayı eleştirmesi tasavvuf kültürü incelendiğinde yerinde bir eleştiri olarak görülmemektedir. Zira mutasavvıfların önemli bir kısmı “kesb”i önemsemişlerdir. Ancak sûfînin çalışması Allah için olmalı, sufî bütün vaktini mala mülke harcamamalı, ailesini ve ihvanını da düşünmeli malından onlara harcama yapmalıdır.⁴⁸⁷

⁴⁸³ Metin Erbay, *İslâm Hukukunda Kaparo ve Cezaî Şart* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992), 17.

⁴⁸⁴ el-Muvatta’, “Büyû’”, 1; Müsned, II, 183; İbn Mâce, “Ticârât”, 22; Ebû Dâvûd, “Büyû’”, 67.;

⁴⁸⁵ Tirmizî, Büyû, 4; İbn Mâce, Ticârât, 1; Dârimî, Büyû, 8.

⁴⁸⁶ Kurtubî, *Cami’ul Ahkâm*, 5/150.

⁴⁸⁷ Abdulkahir Sühreverdî, *Dervişliğin Adabı, Âdâbül Mürîdîn* (Gelenek Yayıncılık, 2010), 121; Ekrem Küçük, *Sûfîlerin Özel Mülkiyet Anlayışı* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 56.

Reşîd Rızâ, Muhammed Abdüh'un Nisâ sûresinin başından 29. âyete kadar olan kısımda gerek yetim hakları gerekse evlilik meselesinde malî hakların odak noktası olduğunu söyler. Bu âyette malın kullanımına dair toplumsal sorumluluk ön plandadır. Âyette “*mallarınızı yemeyin*” ifadesinin geçmesi ortak bir sorumluluğa işaret olarak görülmelidir. Zira fakirin başkasının malından hırsızlık yapması caiz olmadığı gibi zengininde fakirin çile içinde kıvranmasını, acı çekmesini cimrilik halinde izlemesi doğru değildir. Bu açıklamalardan sonra Reşîd Rızâ, “mallarınız” şeklinde ifadenin günümüzde sosyalistlerin işaret ettikleri malın sosyalliği özelliğinin İslâm'da da var olduğuna delil olarak gördüğünü belirtir. Ancak sosyalistler bu konuda da adil bir yaklaşım sergilememişlerdir. Şâyet sosyalistler araştırma yapmış olsalar, bu kuralları İslâm'da adil bir şekilde bulacaklardı. Reşîd Rızâ'ya göre, İslâm insanların bütün mallarını toplumun malı olarak kabul eder. Ancak bununla beraber İslâm'da özel mülkiyet ve onun beraberinde doğan haklar da mevcuttur. İslâm, özel mülkiyeti reddetmemekle beraber zenginlerin mallarında fakirin hakkına dikkat çeker. Toplumda fakirliğin bulunmasına müsaade etmez. İslâm'ın hâkim olduğu toplumlarda gerek Müslüman gerekse gayrimüslimlerden kimsenin aç kalıp perişan olması beklenemez, bu durum kabul edilemez. İslâm, zenginlerin mallarından bir kısmını devleti yönetenlerin kullanımına bırakmıştır. Bu mallar yönetim tarafından fakir ve muhtaçların yararına kullanılır. Bununla birlikte zengin kimselerin sürekli toplumsal fakirliğe karşı duyarlı olması, cömert davranması, infakta bulunması teşvik edilir. Fakirin hakları ve durumlarının ıslahı nasıl koruma altına alındıysa aynı şekilde zenginin de fakir tarafından mal gaspına engel olunmalıdır. Zira fakirlerin de insanların mallarına göz dikmesi toplumda faziletli davranışların azalmasına ve tembelliğe yol açar. Âyette dikkat edilen hususlardan biri de ticarete teşvik edilmesidir. Zira ekonomik hayatın can damarı ticarettir. İslâm'a göre en uygun kazanç yolu, ticarettir. İslâm, ticarete hile ve aldatmayı yasaklamakla birlikte ticarî faaliyetlerin yaygınlaşmasını da teşvik eder. Bununla beraber İslâmî yönetimde ticarî faaliyetlere baskı uygulamamalıdır. Zira baskı, ticarî faaliyetlerin engellenmesine yol açar. Özetle bu mesele çok mühim olduğundan Kur'an, malların haram yollardan yenmesine karşı çıkar. Ancak ticaret yoluyla karşılıklı rızâ esasına dayalı alışverişler, bu yasak kapsamında değerlendirilemez. Reşîd Rızâ, geçmiş zamanlarda bile ticarete eşlik eden batıl yollardan yemenin insanların gündeminde olduğunu, hatta Yunan mitolojisinde her yaratık türü ve ahlâk için ayrı bir

ilah belirlendiğini, ticaret ve hırsızlık meseleleri içinde ayrı bir ilah kabul ettiklerini söyler.⁴⁸⁸

İslâm ribâyı risksiz, emeksiz ve spekülasyona dayandığı için yasaklarken buna karşılık kar amacıyla ticareti teşvik etmiştir.⁴⁸⁹ İki müfessirin de bu âyete yaklaşımlarını incelediğimizde kendi dönemlerinde cari olan sosyal hayatın gerçekliğine uygun tefsir yaptıkları görülmektedir. Kurtubî, fâkih bir müfessir olması hasebiyle âyetteki ifade üzerine ticarete yapılması gereken uygulamalar konusunda kendi dönemi için sorun sayılabilecek meseleler ile ilgili uzun açıklamalarda bulunur. Ayrıca dönemindeki bazı sûfî kişilerin ticaret ve sanayiye rızık kapısı olarak görmemeleri şeklindeki anlayışları net ifadelerle reddeder. Kurtubî'nin karaborsaya dikkat çekmesi, ticarete bazı şartların yerine getirilmesi noktasındaki titizliğe çağrısı da onun çağındaki sorunlarla yakından ilgilendiğine işarettir. Reşîd Rızâ da çağdaş dönemin ticaret ve malî haklar konularına dikkat çekmektedir. Rızâ'nın yaşadığı çağda Bolşevik devriminin başarılı olması ve özellikle Arap dünyasında sosyalist düşüncenin arttığı bir döneme denk gelmesi dikkate alınırsa onun malî konulardaki sosyalizme atıfta bulunması anlaşılabilir bir durumdur. Bununla beraber ticaretin teşviki ve ticaretteki haramlar noktasında Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın benzer fikirler ortaya koydukları görülmektedir.

3.10. Zekât ve Zekât Verilecek Sınıflar

İslâm iktisadı bir yönüyle infak ve paylaşıma dayanır. Bu yönüyle İslâm iktisadı biriktirmeye değil üretmeye ve harcamaya dayalı bir modeldir. Bu modelin önemli sütunlarından biri de zekâttır.⁴⁹⁰ Zekât, Kur'an-ı Kerim'in otuz yerinde, dinin direği olan namaz ile beraber emredilen bir malî ibadettir.⁴⁹¹ Zekât kelimesi sözlükte, çoğalma, temizleme, bereket gibi anlamlara gelir.⁴⁹² İslâm malîyesinin en önemli kalemi olan zekâtın, kimlere verilmesi gerektiğine Kur'an-ı Kerim'de belirlenmiştir.⁴⁹³ “*Zekâtlar; Allah'tan bir farz olarak yoksullara, düşkünlere, onu toplayan memurlara, kalpleri Müslümanlığa ısındırılacaklara verilir; kölelerin, borçluların, Allah yolunda olanların*

⁴⁸⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 5/32-33.

⁴⁸⁹ Dr Ahmet Efe, “İslâm Ekonomisinde Üretim Faktörleri ve Fiyatlandırma Sistemi”, *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (28 Ocak 2018), 199-218.

⁴⁹⁰ Veli Sirim, “Arz Yönlü Bir Ekonomi Olan İslâm Ekonomisinde Zekât'ın Yeri”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 4/1 (31 Mart 2018), 111-122.

⁴⁹¹ Ahmed Muhammed Cemal, *İslâm İktisadının Üstünlüğü* (İstanbul: Hilal Yayınları, 1971), 43.

⁴⁹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/36.

⁴⁹³ Ahmet Tabakoğlu, *İslâm ve Ekonomik Hayat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 122.

ve yolda kalanların uğrunda sarf edilir. Allah bilendir, hâkimdir."⁴⁹⁴ Kurtubî, âyetin tefsirinde Allah'ın bazı insanlara nimet ve lütufta bulunduğunu bu lütuftan da fakirlerin, muhtaçların yararlandırılmasını istediğini belirtir. Çünkü Allah, "*yeryüzünde rızık Allah'a ait olmayan hiçbir canlı yoktur.*"⁴⁹⁵ âyetiyle rızık güvenceye almıştır. Bu âyet Allah'ın zenginlere farz kıldığı bir sorumluluğa işaret etmektedir.⁴⁹⁶

Reşîd Rızâ, bu âyete göre zekâtların bizzat paradan, ticarî mallardan, hayvan, tarla ürünleri, defîne ve değerli madenlerden verilmesinin farz olduğunu söyler. Kur'an'a göre zekât verilmesi gereken sınıflar net olup zekâtın bu gruplara verilmesi istenmektedir. Yönetici ve zenginlerin, sadaka dağıtırken kendi keyiflerine göre hareket etme ihtimaline binaen zekât verilmesi gereken yerler, Kur'an nassıyla belirlenmiştir. Zekât verilecek sınıflardan ilki olan fakir ve miskinler, fâkihler tarafından ayrı iki grup şeklinde tanımlanmıştır. Kimi zaman fakir ve miskin tanımlarında ayrılığa düşülse de Reşîd Rızâ'nın tercih ettiği görüş, iki sınıfın ayrı gruplar olduğudur. Fakir, lügatte zengin zıddıdır. Omurgası kırılan veya omurgasından şikâyet eden kimse için kullanılır. "Fakar" belkemiği manasındadır. Zekât verilecek ikinci grup miskinlerdir. Miskin kelimesi, sükûn kelimesinden alınmıştır. Bu kelimededen maksat zaaf ve acizlikten doğan maddi hareket azlığı yahut da kanaat ve sabırdan doğan manevi sükûnettir. Fakire bazen miskin denmesi; fakirliğin bazen hareketsizliğe sebep olmasındandır. Bir görüşe göre miskin, dilenmeyen fakirdir. Bu konuda değişik görüşler bulunmaktadır. Reşîd Rızâ'nın tercih ettiği görüş, fakirlik meskenetinin azlığı sebebiyle daha az sıkıntıda olan, dayanılmayacak derecede mağdur olmayan kişidir. Sonuç olarak, fakir ve miskin lügat yönünden birbiriyle ilişkili olduğundan sadaka ve zekât konusunda öncelikli sınıflardandır. Kurtubî de miskin ile fakir arasında ihtiyaç yönünden derece farkı olduğunu belirtir. Miskin ve fakir arasında muhtaçlık noktasında bir fark olsa da zekât, iki sınıfa da verilmelidir. Miskin ve fakir kavramları hakkındaki tartışmalara değinen Kurtubî, fakirlerden maksadın Müslümanların yoksulları olduğu, miskinlerden maksadın ise ehli kitabın fakirleri olduğuna dair farklı bir görüşe de yer verir.⁴⁹⁷

Zekât verilmesi âyette belirtilen diğer bir sınıf ise zekât memurlarıdır. Yani halife ve vekili tarafından bu işle görevlendirilen kişilerdir. Bu sınıfa zekât mallarını

⁴⁹⁴ et-Tevbe 9/60.

⁴⁹⁵ Hud 11/6.

⁴⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/167.

⁴⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/169.

korumakla görevli bekçiler, kâtipler ve sayım memurları da girmektedir. Zekât memuru için fakirlik şartı yoktur. Zekât memurunun ücreti fakirliğinden dolayı değil yaptığı işten dolayıdır. Kurtubî ve Reşîd Rızâ bu konuda aynı görüştedir. Kurtubî de Reşîd Rızâ gibi zekât toplayanlara, onu sayan ve yazanlara da ücret verilmesi gerektiğini belirtir. Kurtubî, devletin bu işlerini yapanlara ücret verilmesi gerektiğinden hareketle camilerde namaz kıldırmakla görevli kişiler için de ücreti gerekli görür. Ayrıca Kurtubî, zekât toplayacak kişilerin peygamber ailesinden olması ile ilgili sorulara cevap arar.⁴⁹⁸

Âyetteki “*Kalpleri İslâm’a ısıdırılmak istenenler...*” ifade hakkında Kurtubî, zekât verilecek sınıflardan biri olan müellefe-i kulübü, Peygamber döneminde kalpleri İslâm’a ısıdırılmak istenen kimseler olarak tavsif eder. Bu hükmün devam edip etmeyeceği ile ilgili fikirleri aktaran Kurtubî, kalbi İslâm’a ısıdırılmak için zekât verilen sınıfa zekât verilmemesi durumunda bu payın devlet giderlerinde kullanılabileceğini ifade eder. Bu paranın bir kısmı ile cami yapılabileceğine dair görüşleri aktarır.⁴⁹⁹ Reşîd Rızâ’ya göre ise bu grup ticaret, sanat ve başka bir maksatla değil de düşmana karşı savunma ve desteklerini sağlamak, Müslümanlara zarar vermelerini engelleyip Müslüman olmalarını sağlamak maksadıyla zekât verilmesi istenen gruptur. Reşîd Rızâ, müellefe-i kulüp noktasında diğer tefsirlerde yer almayan bir fikir ortaya koyar. Sömürgeci emperyalist devletler, Müslümanları köleleştirme ve dinlerinden irtidat için devlet bütçelerindeki önemli miktarlarda parayı bu iş için kullanırlar. Devlet bütçesinden ayrılan bu fon, Müslümanları Hıristiyanlaştırmak ve kendi saflarına çekmek için kullanılır. Müslümanların da düşmanları için böyle bir zekât fonu oluşturmaları iyi olur.⁵⁰⁰

Kur’an’daki zekât âyetine göre, köle azadı içinde zekâtтан bir pay verilmesi gerekmektedir. Reşîd Rızâ, bu ıslahatın insanlık tarihinin en büyük ıslahatlarından biri olduğunu belirtir. Bu aynı zamanda İslâm’ın rahmet dini olmasının en güzel göstergesidir. Ancak Reşîd Rızâ, âyetin kölelerle ilgili bugüne bakan yüzü hakkında herhangi bir açıklama yapmamaktadır.⁵⁰¹ Bir diğer zekât verilmesi gereken zümre borçlulardır. Zekât, borcu olanlara verilir. İslâm’a göre, borcu olan ise ödemekte güçlük çeken kimselerdir. İslâm hukukçuları, borcun günah yüzünden oluşmamasını zekât için

⁴⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/113.

⁴⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/114.

⁵⁰⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 10/427.

⁵⁰¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 10/429.

şart koşmaktadırlar. Allah yolunda olanlara da zekâtтан pay verilmesi gerekir. Reşîd Rızâ, bu ifade de Müslümanların genel maslahatının ele alınmasının kastedildiğini belirtir. Din ve devletin ayakta durması için bu tür yardımlara ihtiyaç söz konusudur. Mesela devlet zekâtтан aldığı bu pay ile hac yollarının güvenliğini sağlayabilir. Yine bu çerçeve içine askeri hastaneler inşa etmek, hayır kurumları açmak, askeri demiryolları döşemekte girer. Zırhlı gemiler, top bataryaları, savaş uçakları ve kaleler de zekât malı ile inşa edilebilir. Ayrıca zekât malları ile İslâm davetçisi yetiştiren okullar kurulabilir. Reşîd Rızâ'nın zekât verilmesi gereken gruplardan “yolda kalmışlar” ile ilgili açıklamaları ilginçtir. Âlimler, ittifak ile yolculuğa çıkmış kimseleri bu gruptan sayarlar. Yolcu zengin olsa bile gurbette ihtiyaç içine girerse ona da zekât verilir. Bu kategoriye mültecileri de dâhil eden âlimler bulunmaktadır.⁵⁰² Böylece bu kişiler ülkelerine dönebilme imkânı sağlar. Reşîd Rızâ, bu durumu İslâm'ın turizme verdiği önem şeklinde yorumlar. Klasik müfessirlerin bu âyeti iyi anlamadıklarını iddia eden Rızâ, yolculara iyilik emrinin turizmi destekleyeceğini, böylelikle Müslümanların zenginleşmesine yol açacağına dikkat çeker. Ancak bütün bu zekât faaliyetlerinin yürütülmesi için de İslâm devletine ihtiyaç söz konudur. Zekâtın İslâmî bir iktidar eliyle toplanmasını şart koşan Reşîd Rızâ, bugün Müslüman ülkelerin işgal altında olduğunu, işgal edilmemiş beldelerde ise mürtet yöneticilerin varlığını gerekçe göstererek bunlara kesinlikle zekât verilmemesi gerektiğini söyler. İdarecileri Müslüman olup hazinesi üzerinde kâfirlerin tasallutunun olmaması zekâtın verilme şartıdır. Bu durumdaki devletlere zekât verilebilir. İmam veya kralın zalim olması ve zekât mallarını İslâmî kurallar dışında harcandığının bilinmesi durumunda zekâtı verecek kişilerin bizzat kendilerinin bu görevi yapmaları gerekir.⁵⁰³ Kurtubî de bu konuda Reşîd Rızâ ile aynı fikirdedir. İslâm devletinin başkanı zekâtı adil bir şekilde dağıtıyorsa kişinin kendi eli ile zekâtını dağıtması caiz değildir.⁵⁰⁴ İslâm düşünce geleneğinde de zekâtın devlet tarafından görevlendirilen zekât memurları tarafından toplanması ve dağıtılması yönünde görüşler bulunmaktadır. Maverdî (öl. 450/1058) zekâtın memurlarca toplanarak zekât verilmesinin emredildiği sekiz sınıfa dağıtılması gerektiğini belirtir. Ancak kişi zekâtını kendi istediği fakirlere dağıtmak isterse buna engel olunmaz. Bununla beraber kişi zekât malını saklar ve zekât memuru bunu tespit ederse zekât

⁵⁰² el-Huleyfi, *Zekat Muhasebesi*, 81.

⁵⁰³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/435.

⁵⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/112.

malına el koyarak kişiyi de cezalandırabilir. Bu açıklamalardan anlaşılabileceği gibi Maverdî, zekâtın devlet tarafından toplanıp dağıtılmasına taraf olmakla beraber ferdî olarak zekâtın dağıtılmasına da izin vermektedir.⁵⁰⁵

Kurtubî'nin fâkih kimliği, zekât âyetinin tefsirinde kendini göstermektedir. Âyetin tefsirinde fakir ve miskin kelimeleri arasındaki farklılıkla ilgili Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın uzun açıklamaları bulunmaktadır. Yine iki müfessirin müellefe-i kulub zümresi ilgili yaklaşımları arasında farklılık göze çarpmaktadır. Kurtubî, kalbi İslâm'a ısındırılmak istenen gruba zekât verilir verilmeyeceğine dair uzun nakillerde bulunur ancak her hangi bir tercihte bulunmaz. Reşîd Rızâ ise bugün Müslümanların kâfirler tarafından dinleri terketmeleri için çeşitli projeler ile karşı karşıya olduğunu ifade eder. Emperyalist ülkeler, Müslümanları sömürebilmek ve onları dinlerinden döndürebilmek maksadıyla çeşitli fonlar oluşturmuşlardır. Müslüman devletlerin de zekâtтан bir payı gayrimüslimlerin İslâm'a davetinde kullanacak şekilde bir fon oluşturması gerekir. Reşîd Rızâ'nın davet üzerine olan çabası zekâtın verileceği sınıfları anlatırken bile görülmektedir. Reşîd Rızâ'nın zekâtın kullanılacağı alanlar noktasında farklı iki görüşü daha bulunmaktadır. “*Allah yolunda çalışanlar*” ifadesini Reşîd Rızâ tefsir ederken İslâm devletinin zekâtтан bir payı demiryolları, hastaneler, askeri kurumlar ve askeri araç gereçler için harcayabileceğini belirtir. Yine Reşîd Rızâ, “yolda kalanlar” için de İslâm devletinin turizm için zekâtтан bir fon ayırması gerektiği şeklinde tefsir eder. Kurtubî'nin bu konulardaki yaklaşımında ise bu şekilde bir tefsire yer verilmemektedir. Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın âyete ortak yaklaştıkları noktalardan birisi ise zekâtın devlet eliyle veya bireysel olarak dağıtılıp dağıtılmayacağına dair sorulara cevaptır. İki müfessir de devlet başkanının adil olması durumunda zekâtın devlet tarafından dağıtılmasını tavsiye etmektedirler. Zekâtın amacı zenginden alıp fakir kesime vermek ve darda bulunanlara ekonomik destek sağlamaktır. Bu amacın gerçekleşmesi ise devletin varlığına bağlıdır. Devlet olmadan bu amacın gerçekleşmesi zordur.⁵⁰⁶ Zekât müessesesi, İslâm'ın en önemli ekonomik ıslah projelerindendir. Çağdaş araştırmacılardan el-Huleyfî, zekâtın ekonomik endekslere etkisini yedi madde ile özetler. Huleyfî, zekâtın enflasyonu düşürdüğünü, gayrisafi milli hasılayı artırdığını,

⁵⁰⁵ Ebu'l Hasan Habib Maverdî, *el-Ahkamü's Sultâniye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 230-232.

⁵⁰⁶ Hamdi Döndüren, *Çağdaş Ekonomik Problemlere İslâmî Yaklaşımlar* (İstanbul: İklim Yayınları, 1988), 131.

işsizliğe ilaç olup fakirliği azalttığını bu vesileye hem paranın alım gücünü hem de ithalat ve ihracatı artırdığını belirtir.⁵⁰⁷

3.11. Toplum Yararına İnfak

Kur'an'ın önemli kavramlarından biri de infaktır. İnfak kelimesi, Arapça'da bitmek, yok olmak, tükenmek, ruhun ölmesi, rağbetin artması anlamlarına gelir.⁵⁰⁸ İnfak, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan, toplumda uyumu garanti altına önemli bir ibadettir.⁵⁰⁹ Kur'an-ı Kerim'de elliye yakın âyette infak anlatılmaktadır. Bu da Kur'an'ın infağa ve yardımlaşmaya gösterdiği önemin işaretidir. Geleneksel ve çağdaş tefsirlerde de infak ile ilgili açıklamalar söz konusudur. Burada bütün infak âyetleri yerine farklı yorumların olabileceği âyetlerde, Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın infağa bakışı aktarılacaktır.

Kurtubî, *“Allah yolunda harcayın, kendi kendinizi tehlikeye atmayın.”*⁵¹⁰ âyetinin nüzul sebebinin infak etmek olduğunu belirtir. Ayrıca Konstantin ile yapılan savaşta, bir Müslümanın düşman üzerine atılması üzerine ordudaki bazı kişilerin *“eyvah kendini tehlikeye attı.”* demeleri üzerine Ebu Eyyup el-Ensârî'nin *“subhanallah bu âyet bizim hakkımızda nazil oldu. Bizlere Allah zafer verip düşmanı yenmeyi nasip edince kendi aramızda artık oturalım mallarımız ile ilgilenelim deyince “Allah yolunda infak edin”* âyeti nazil oldu. Buna göre tehlikeye atılmak, cihaddan yüz çevirip malların başında durmaktır. İlgili rivâyeti aktaran Kurtubî, âyetin infak ile ilgi olduğunu ifade eder.⁵¹¹ Reşîd Rızâ'da *Celaleyn* tefsirinden alıntı yaparak bu âyette kastedilen tehlikenin infak ve cihaddan yüz çevirmek olduğunu belirtir.⁵¹²

Denge dini İslâm, infak konusunda da orta yolu tutar. Kur'an ve sünnet, kişinin her şeyini infak etmesine karşıdır. İslâmî naslar, dengeli davranmayı emretmektedir.⁵¹³ *“Onlar harcadıkları zaman, israf etmezler, cimrilik de yapmazlar. İkisi arasında orta bir yol tutarlar.”*⁵¹⁴ Reşîd Rızâ, ölçülü infak konusunda da hadisten delil getirir.

⁵⁰⁷ el-Huleyfi, *Zekat Muhasebesi*, 147-149.

⁵⁰⁸ *Müfredatü Elfazı'l-Kur'an*, 819; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10, 357.

⁵⁰⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, *Zekat Psikolojisi* (İstanbul: Çıra Akademi, 2016), 87.

⁵¹⁰ el-Bakara 2/195.

⁵¹¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/361.

⁵¹² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 2/172.

⁵¹³ Abdurrahman Kasapoglu, “Kur'an'a Göre Cimrilik -Sebepleri, Zararlari ve Eğitimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (15 Aralık 2007), 329-364.

⁵¹⁴ el-Furkan, 25/67.

Resûlullah (s.a.v)'ın Sad b. Ebi Vakkas'ı bütün malını sadaka vermekten menetmesi, “*üçte bir bile fazladır*” şeklindeki rivâyet infakta ölçü hadisi olarak kabul edilir.⁵¹⁵

Reşîd Rızâ, kenz ve infak tartışmalarının nihâyetinde İslâm ümmetinin içinde bulunduğu duruma işaret eder. Bugün İslâm ümmetinin mallarının düşman tarafından soyulmasının en büyük sebebi, zenginlerin cimriliği ile kral, yönetici ve komutanların korkaklığıdır. Bu durum onları, kendi mallarını yağmalayanların yardımcısı haline getirmektedir. Bakara sûresi 195. âyetindeki “*Allah yolunda harcayın, kendi kendinizi tehlikeye atmayın.*” uyarısı bu duruma işaret etmektedir. Eğer zengin Müslümanlar, din ve dünya ilimlerini veren okullar açıp bunlara sahip çıkarlarsa Müslümanlar misyonerlerin okullarına ihtiyaç duymaz. Bu okullardan kaliteli liderler çıkar ve böylelikle bu okul mezunları Müslümanlara kaybettikleri itibarı tekrar kazandırır. Reşîd Rızâ'nın eğitim konusundaki ıslah çabaları önemlidir. Reşîd Rızâ, bu konuda gerek İstanbul gerekse Kahire’de görüşmeler yapmış davetçi yetiştirmek için kurumsallaşmaya gitmişse de başarılı olamamıştır.⁵¹⁶

İnfakla ilgili diğer bir âyet, Bakara sûresi 254. âyetidir. “*Ey iman edenler! Kendisinde artık alış-veriş, dostluk ve kayırma bulunmayan gün (kıyamet) gelmeden önce, size verdiğimiz rızıktan hayır yolunda harcayın. Gerçekleri inkâr edenler elbette zalimlerdir.*”⁵¹⁷ Kurtubî’ye göre bu âyet, infağın bazı durumlarda vacip olduğuna dair bir delildir. Özellikle cihadın farzı ayn olduğu dönemlerde zengin Müslümanlar malları ile infak etmek durumundadırlar. Canlar ve mallar ile yapılan mücadele kâfirlerin gücünü kırmak içindir. Âyet sonunda geçen “*kâfirler elbette zalim olanlardır.*” vurgusu da bunu destekler mahiyettedir.⁵¹⁸

Bakara sûresi 254. âyetinin tefsirinde Reşîd Rızâ, Abduh’un görüşlerini aktarır. Abduh, mal biriktirip infak etmeme ile zulmetme arasında bir ilişkinin olduğunu söyler. Zira infak etmeyen kişilere bakıldığında bu kişilerde mal sevgisinin, Allah sevgisinin önüne geçtiği görülmektedir. İnsanlardaki zulüm çeşitlerini teraziye vurma ihtimali bulunsaydı bu zulümlerin en çirkininin malın fazlasının muhtaçlardan, çaresizlerden esirgenmesi olduğu anlaşılırdı. Zenginin malını, kamu yararına olan işlerden

⁵¹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 4/314.

⁵¹⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/16-17.

⁵¹⁷ el-Bakara 2/254.

⁵¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 3/266.

engellemesi cimrinin yapacağı en büyük zulümlerdendir. Abduh, Müslüman zenginlerin kendi milletlerinin maddi sıkıntılarını iyi bildikleri halde mallarını ümmet yararına harcamamalarının sebebini imanlarının zayıflığı ile açıklar. Eğer bu zenginler ellerindeki malları Müslümanların eğitim öğretim işlerine harcasalar eğitimde ıslahın önü ciddi şekilde açılmış olurdu. Ancak bu zenginler mallarının fazlasını kamu yararına harcamak yerine demir kasalarda muhafaza etmekte ve şehvetleri uğruna harcamaktadırlar. Bu gibi kişilerin Müslümanlıkla ilişkileri zayıftır. *“insanlardan öyleleri vardır ki, Allah’a ve ahiret gününe inandık derler, ancak onlar iman etmemişlerdir.”*⁵¹⁹

Allah katında infak etmenin değerini anlatan âyetlerden biri de Bakara sûresi 261. âyetidir. *“Mallarını Allah yolunda infak edenlerin örneği yedi başak bitiren, her bir başakta yüz tane bulunan bir tek tanenin örneği gibidir. Allah, dilediğine kat kat arttırır. Allah (ihsanı) bol olandır, bilendir.”*⁵²⁰ Kurtubî, bu âyetin tefsirinde Allah’ın yapılan hayırlara on sevap verirken infak için harcanan mala yüz sevap vermesinin hikmetini cihada bağlar. Çünkü cihad için yapılan infak, Allah katında diğer ibadetlere göre yüz kat daha fazla sevaba denktir. Bu âyetin tefsirinde Kurtubî, diğer müfessirlerin ve Reşîd Rızâ’nın değinmediği bir konuya temas eder. Bu âyet, ziraat işlerine önem verilmesine işarettir. Kurtubî, ziraat ile ilgilenmenin, tarım yapmanın, ağaç dikmenin farz-ı kifaye olduğunu söyler. Âyette infaktan bahsedilirken ziraat üzerinden temsile gidilmesi ziraate verilen öneme binaendir. Bundan dolayı İslâm devlet başkanının halkını ziraate yönlendirmesi zarurettir. İçinde yaşadığımız 21. yüzyılda tarım politikalarının tekrardan aciliyetle gündeme alındığı gıda krizlerine dikkat çekildiği bir vasatta 13. asırda bir müfessirin infak âyetinden tarım ile ilgili devlet politikalarına işaret etmesi oldukça ilgi çekici ve dikkate değerdir. Kurtubî’nin bu yorumu onun tefsirinin ne kadar sosyal hayatla ilişkili olduğuna da olumlu bir işarettir.⁵²¹

İnfak ile alakalı Bakara sûresi 264. âyetin tefsirinde Kurtubî, farklı bir konuya dikkat çektiğinden bu âyetle alakalı yorumu da önemlidir. *“Ey iman edenler! Allah’a ve ahiret gününe inanmadığı hâlde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse*

⁵¹⁹ el-Bakara 2/8.

⁵²⁰ el-Bakara 2/261.

⁵²¹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 3/305.

*gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak sûretiyle boşa çıkarmayın.”*⁵²² Kurtubî, âlimlerin minnet ve başa kakma ile verilen infakların, yapılan hayırların boşa gittiğini savunur. Araplar başa kakılan iyilik için “kara bir el” tabirini kullanırlar. İstenerek verilen sadaka içinse “yeşil el” tabirini kullanırlar. Bundan dolayı İmam Malik, zekât ve sadakanın akrabaya verilmesini ondan övgü almaya sebep olur endişesiyle mekruh görür. Akrabaya verilen infak veya zekât övgüye sebep olursa ihlas da yok olabilir. İslâm’da zekât devlet tarafından dağıtıldığından, başa kakma ve minnet etme gibi fakiri zora sokacak durumlar da ortadan kaldırılmıştır. Ancak adil bir devlet başkanının olmaması durumunda ise zekâtın yabancı eliyle dağıtılması hayırlı olacaktır. Bu açıklamadan Kurtubî’nin zekât verirken idarenin adaleti gözetip gözetmediğinin bilinmesine önem verdiği görülmektedir. Yönetici zalimse zekâtını verecek kişinin yabancı birini aracı kılmak sûretiyle vermesi ihlase daha uygundur.⁵²³

Muhammed Abduh, mezkûr âyetin tefsirinde infağın yerine getirilebilecek en zor ibadet olduğunu söyler. Allah yolunda harcamak, nefislere çok ağır gelmektedir. İnsanoğlu çocuklarına, yakınlarına harcamada problem yaşamayabilir. Ancak soyca kendisine uzak insanlara yardım etmek, cömert insanların özelliğidir. İnsan yaratılış gereği kendi menfaatini düşündüğünden öncelikle dünyevî menfaatleri peşinde koşar ve ahireti unuttur. Hâlbuki ahireti düşünen insanlar, bu dünyada mallarıyla infak etmekten çekinmezler. Oysaki Allah yolunda infak ederek ilmin yayılmasına yardımcı olmak, zayıf ve muhtaçlara yardım etmek, sanayi ve teknolojiye ilerlemeye katkıda bulunmak, hastaneler açmak, mültecilere barınaklar inşa etmek, hayır kurumlarının açılmasına öncülük etmek gibi hizmetler bütün bir toplumun kurtuluşuna vesile olacak özelliktedir. Allah bu gibi hayırları, kendisine borç gibi kabul etmekte ve kat kat fazlasını karşılık olarak vereceğini beyan etmektedir. Kişinin ahirete imanı nisbetinde hayır üretmesi infakta bulunmasıyla gerçekleşecektir. Özellikle infak konusunda gelecek nesillerin de istifade edebileceği kurumların açılışına katkıda bulunmak, bu ümmete yapılacak en büyük hayırlardandır.⁵²⁴

Kurtubî ve Reşîd Rızâ, kâfirlerden fakir olanlara sadaka verilip verilmeyeceğini de tartışırlar. Kurtubî, Yezid Bin Ebi Habib’ten nakille Bakara sûresi 271. âyetin

⁵²² el-Bakara 2/264.

⁵²³ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 3/312.

⁵²⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü ‘l Menâr*, 3/68.

Yahudi ve Hristiyanlara da sadaka verileceği hakkında olduğunu aktarır. Ancak İbn Atiyye'nin bu görüşe katılmadığını belirtmekle yetinir ve kendi görüşünü beyan etmez.⁵²⁵ Buna karşın Reşîd Rızâ, âyette “sizin fakirleriniz” yerine “fakirler” tabirinin kullanılmasının bütün insanlara hatta kâfirlere de sadakanın verilebileceğini gösterdiğini söyler. Allah nasıl ki kâfire el emeğinin karşılığını veriyorsa kazancı olmadığında onu sadakadan da mahrum etmez.⁵²⁶

Reşîd Rızâ, *“Sadakalarınızı, kendilerini Allah yoluna adayıp yeryüzünde dolaşamayanlara, hayâlarından dolayı, kendilerini tanımayanların zengin saydıkları yoksullara verin. Onları yüzlerinden tanırsın, insanlardan yüz­süz­lük ederek bir şey istemezler. Sarfettiğiniz iyi bir şeyi Allah şüphesiz bilir.”*⁵²⁷ âyetinde Ashab-ı Suffeyi anlatır. Ashab-ı Suffe, dinleri uğruna mallarını ve yurtlarını terkedip hicret eden Müslümanlardır. Bunlar, hicret ile kendilerini Allah yoluna adanmış, Kur'an'ın hafızı olmuşlardır. Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh'un tekke ve sûfî eleştirisini bu âyetin tefsirinde nakleder. Bazı sûfiler, tekkelere yerleşip yararlı işleri terkettikleri gibi insanların mallarını haksız bir şekilde yer ve kendilerini ashabı suffeye nispet ederler. Abduh'a göre bunlar, ne ilim ne cihad ile uğraşırlar. Bu insanlar, tekkeleri kiliseye çevirerek rahip gibi yaşamaktadırlar. Bu gibi insanlara mal infağında bulunmak doğru değildir.⁵²⁸

Kur'an'ın önemli kavramlarından iki müfessirin görüşlerine bakıldığında Kurtubî'nin âyeti, cihad bağlamında değerlendirdiği görülmektedir. Kurtubî'ye göre, cihadın farz-ı ayn olduğu durumlarda zenginlerin de infak vermesi farz-ı ayndır. Kurtubî'nin Endülüs'ün düştüğü zamanlarda yaşadığı dikkate alındığında bu açıklama biçimi yaşanan vakıa ile ilişkilidir. Kurtubî, babası şehid edilmiş kendisi de hicret etmiş bir müfessirdir. Dolayısıyla cihada ve cihad sırasında yapılan infağa verdiği önem bir kat daha artmaktadır. Ayrıca Kurtubî'nin “başak” temsilinden ziraate önem verilmesine dair çıkarımı kıymetlidir. Ziraatin ve tarımın devletin teşvikiyle ve farzı kifaye addedilmesi bugün meydana gelen gıda krizi düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmektedir. Bu yönüyle Kurtubî tefsiri güncelliğini muhafaza etmektedir. Kurtubî'nin zekât dağıtma işini adil hükümdarın yapması gerektiğine vurgu yapması, Kurtubî'nin

⁵²⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/333.

⁵²⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 3/69.

⁵²⁷ el-Bakara 2/273.

⁵²⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 3/73.

devlet yönetiminin adil olması konusundaki hassasiyetine işaretir. Bu yönleriyle Kurtubî'nin, sosyal hayat ile yakından ilgilendiğini söylemek mümkündür.

Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh ise infağın sosyal faydalarına dikkat çekmektedir. Müslüman beldelerin işgal altında olduğu, hemen hemen her alanda yokluğun görüldüğü bir tarihte yaşayan bu müfessirler, Müslüman zenginleri, sorumlu davranmaya davet etmektedirler. Abduh ve Reşîd Rızâ, infağın bir kısmının eğitim konularına ayrılması konusunda hassas bir duruş sergilemektedirler. Abduh ve Reşîd Rızâ'nın ümmetin ıslahı noktasında eğitime verdikleri önem, bu âyetlerin tefsirinde bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca infak olarak sadece fakirlerin zikredilmeyip hastane, eğitim kurumu, sanayi kurumlarının inşasının da zikredilmesi âyetlerin günün şartlarına cevap verir nitelikte olduğuna da işaretir.

3.12. Altın ve Gümüş Biriktirmek (Kenz)

Kur'an'da mal toplamakla ilgili önemli kavramlardan biri de “kenz” dir. Kenz kelimesi, biriktirme, toplama manalarına taşımakla beraber gizli mal anlamına da gelmektedir. Rekabet için kullanılan her türlü araç için de “kenz” kavramı kullanılmaktadır.⁵²⁹ Kur'an-ı Kerim'de “kenz” kavramının geçtiği âyette Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah'ın yolundan alıkoyuyorlar. Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele.”*⁵³⁰ Kurtubî, âyetin tefsirinden Yahudi ve Hristiyan din adamlarının halktan mabedleri için vergi aldıklarını ancak bunları kendi mallarının arasına katarak haksız şekilde yediklerini anlatır. “Batıl yollarla” ifadesi Yahudi ve Hristiyan din adamlarının bu vergileri alırken insanların ibadet ve Allah'a yakınlık düşüncelerini kötü şekilde kullanmalarını anlatmak için kullanılmıştır. Bir başka görüşe göre bu din adamları, insanlar arasında hüküm verirken tıpkı hâkimlerin rüşvet alması gibi kendileri de rüşvet niyetiyle bu mallara el koyarlardı. Kurtubî, bu açıklamalardan sonra kenz meselesi üzerine açıklamalarda bulunur. Kenzin altın ve gümüş dışında biriktirilen mallar

⁵²⁹ Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*. (Beyrut : Dâru Sadır, 2021), 5/3937.

⁵³⁰ et- Tevbe, 9/34.

olduğunu belirtir. Taberî'den kenzin anlamıyla ilgili aktarımda bulunan Kurtubî, Taberî'ye göre kenzin altın ve gümüş dâhil toplanan her şey olduğunu belirtir. Kenz kavramını bu şekilde açıkladıktan sonra âyette, “altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayan” kimselerin kimler olduğu ile ilgili tartışmalara değinir. Muaviye ve Hasan'a göre, âyette kastedilenler ehl-i kitaptır. Ancak Ebu Zer ve başkalarının görüşüne göre, âyette kastedilenler Ehl-i Kitap ile beraber tüm Müslümanlardır. Kurtubî, görüşünün Ebu Zer'den yana olduğunu söyler.⁵³¹ “*Yine sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: “İhtiyaçtan arta kalanı.” Allah, size âyetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz.*”⁵³² Bu âyetle ilgili de Kurtubî, temel ihtiyaçların karşılanması ve kişinin kendisini muhtaç bırakmamak koşuluyla malının geri kalanını infak etmesini en uygun yorum olarak kabul eder.⁵³³

Reşîd Rızâ, âyette geçen kenzden maksadın ne olduğuyla ilgili çeşitli rivâyetler aktarır. Bu konuda Ebu Zer ve Muaviye'nin âyetten çıkarımlarını irdeleyen Reşîd Rızâ, “mal toplama” ile ilgili tehdidin hem ehl-i kitabı hem de müminleri uyardığını kabul eder. Kenz konusunda Kurtubî ve Reşîd Rızâ aynı düşünmektedir. Konuyla ilgili açıklayıcı rivâyetlerde bulunan Reşîd Rızâ, “*Zekâtı verilen mal yedi kat yerinde dibin de de olsa kenz değildir. Zekâtı verilmeyen mal ise meydanda da olsa kenz hükmündedir.*” rivâyetini aktarır.⁵³⁴

Âyetin tefsirinin devamında Reşîd Rızâ, “malların batıl yollarla yenme” halleri ile ilgili yedi çeşit yol zikreder:

- 1- Pek çok kişinin abid, zahit, sofu olduklarına inandıkları kimselerden hastalarına dua etmeleri karşılığında para vermeleri haksız kazanç yollarından biridir. Aslında bu davranış putperest toplumlardan peygamberlerin kavimlerine geçmiştir.
- 2- Peygamber ve salih kimseler adına yapılan kabirlerde kabir hizmetkârlarının almış oldukları adak ve hediyeler de bu türdendir. Hristiyanlar azizlerinin hatıralarına mabedler yaparken parayı halktan toplarlardı. Her ne kadar mabed yapımı için para toplanması problemli bir yol olmasa da bu

⁵³¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/122-124.

⁵³² el-Bakara 2/219.

⁵³³ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/55.

⁵³⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 10/344.

mabetlerde resim ve heykel bulundurmak bidatlerdendir. Mabet hizmetkârlarının bu vesilelerle halktan para toplamaları malların haksızca yenmesine nedendir. Reşîd Rızâ, bu maddede mabet yapımı için toplanan malları meşru görmektedir. Ancak mabette yapılan bid'at uygulamalar için hizmetkârların topladıkları paraları haksız bir şekilde mal yeme kategorisinde değerlendirmektedir.

- 3- Özellikle Katolik ve Ortodoks fırkalarında var olan günah çıkarma ücreti olarak alınan paralar bu kapsamdadır. Fiyatlama gelen kişinin mertebesine göre değişen bu sistemde kişiler kilise tarafından affedildiklerinde Allah tarafından da affediliyordu.
- 4- Haramı helal, helali haram yapmak için alınan fetvalar karşılığında alınan paralar da bu kategoride değerlendirilmektedir.
- 5- Başka dinden veya başka milletlerden olan insanların mallarına karşı sinsice ve gasp yoluyla el koymak yasaktır. Bu özellik Yahudilerde bulunmaktadır.
- 6- Hüküm vermede veya hakkı iptal etmede rüşvet almak da bu kategoriye girmektedir. Bu noktada Müslüman fâkihler ve yöneticilerde ehl-i kitabın yolunu takip etmektedir.
- 7- Her çeşit faiz uygulamaları da haksız yollarla mal edinmedir. Özellikle Yahudi ve Hıristiyanlar arasında oldukça yaygındır. Tevratta faiz ve karaborsacılık yasaklanmasına rağmen Yahudiler bunu ırkdaşları dışında herkese helal kabul ederler.⁵³⁵

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın "kenz" konusunu benzer şekilde tefsir ettikleri görülmektedir. Menâr tefsirinde Kurtubî'nin ismi ve kaynağı zikredilmeden benzer yorumlar yaptığı yerlerden biri de "kenz âyeti" dir. Özellikle Ebu Zer ve Muaviye kıyaslamasının *Menâr* tefsirinde var olması bu ihtimale kapı aralamaktadır. Kurtubî ve Reşîd Rızâ, âyeti sadece ehl-i kitaba hasretmemektedir. İki müfessir de bu âyetin tüm müminler için bir uyarı olduğunu kabul etmektedir.

⁵³⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/344-347.

3.13. Malın Dolaşımını Engellemek

Kur'an'daki harcama politikasının amacı, toplumun ve bireyin özgürleşmesi, temel ihtiyaçların karşılanmasıdır. Servetin yeniden dağılımına yönelik tedbirler de toplumda adaletin sağlanmasına yöneliktir.⁵³⁶ İslâm, malların belli zümreler arasında tekelleşmesini reddeder.⁵³⁷ Bu konuyla ilgili âyeti kerimede Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Allah'ın, fethedilen memleketler halkının mallarından Peygamberine verdikleri; Allah, Peygamber, yakınlar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir; ta ki içinizdeki zenginler arasında elden ele dolaşan bir devlet olmasın.”*⁵³⁸

Bu âyette İslâm'ın iktisadî ölçülerine yön veren önemli bir cümle bulunmaktadır. *“Ta ki içinizdeki zenginler arasında elden ele dolaşan bir devlet olmasın.”* Âyetin bu kısmı İslâm ekonomisinin ilkelerinden birini oluşturmaktadır. İslâm'da kenzin yasaklanması ile benzer değerlendirilebilecek bu âyet için Kurtubî, cahiliye döneminde fey malları ve savaş ganimetlerinin zenginler arasında dolaştırıldığını, fakirlerin bu maldan mahrum bırakıldıklarını, ancak bu âyetle bu malın zenginler arasında dolaşmasının kötülendiğini belirtir.⁵³⁹ Reşîd Rızâ, Kur'an'daki ekonomik ıslah projesi ile alakalı ifade ettiği hususlar bahsinde “malın zenginler arasında dolaşımının engellenmesi”nin önemine işaret eder. Dünya malı, insanlar arasında bir imtihan vesilesidir. Mal hem hayır hem de şer için kullanılabilir. Malın zenginler arasında dolaştırılması, kavga ve rekabet sebebidir. Bu âyette de malın zenginler arasında dolaştırılması yasaklanmıştır. Kurtubî, *“altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanlara acı veren bir azabı müjdele.”*⁵⁴⁰ âyetinde geçen “kenzi” de malın tedavülden kaldırılarak insanlara fayda sağlanmasının engellenmesi şeklinde yorumlar.⁵⁴¹

İki müfessir de malın dolaşımının engellenmesi noktasında benzer görüşlere sahiptir. Kurtubî, cahiliye döneminde müşriklerin yaptıkları uygulamalara atıfta bulunurken Reşîd Rızâ, Kur'an'ın malî ıslah projesi başlığında malın tedavülünün

⁵³⁶ Syed Muhammed Hasanuz Zaman, *Kur'an-ı Kerim'de İktisadî İlkeler*, çev. Zeynep Özbek (İstanbul: Mahya Yayınları, 2018), 309-310.

⁵³⁷ Yüksel Çayiroğlu, *“İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri”*, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 170.

⁵³⁸ el-Haşr 59/7.

⁵³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 18/12-13.

⁵⁴⁰ et-Tevbe 9/34.

⁵⁴¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/356.

engellenmesinin zararlarına dikkat çeker. İslâm'ın ekonomi anlayışının Batı sisteminden en önemli ayracı, adalettir. Batılı ekonomik sistemlerde ise bireyin sınırsız özgürlüğü ve çıkarı esas alınmaktadır. Liberal ekonomik sistem, “bırakınız yapsınlar” ilkesini kabul eder. Bu da toplumda üretimi ve istihdamı tekelinde bulunduranların sınırsız güç edinme duygusunu kamçılar.⁵⁴² Sonuç itibarıyla toplumda “mal” bazı zümre ve kişilerin elinde bir güce dönüşerek “malın” toplumdaki tedavülünü engeller. Kur'an ise toplumda malî anlamda da ıslahı hedeflediğinden çatışma yerine adaleti ve paylaşımı tesis etmeyi hedefler.

3.14. Ölçü ve Tartıda Hile Yapmak

Ekonomik hayatın önemli işlerinden biri alış verişte bulunmaktır. Kur'an'ı Kerim'de bu hususa dikkat edilmesine yönelik âyetler bulunmaktadır. Ölçü ve tartıda hile yapmama ile ilgili dolaylı veya doğrudan on beş âyet bulunmaktadır.⁵⁴³ Bu âyetlerden birinde “Ölçtüğünüzde ölçmeyi tam yapın, doğru terazi ile tartın.”⁵⁴⁴ buyurulmaktadır. Bu âyet, Mekke'de ve hemen hicret öncesinde nazil olmuştur. Bu da Resûlullah'ın Medine'de kuracağı düzenin temel değerlerine dair önemli uyarılar içermektedir.⁵⁴⁵

Kur'an'daki ölçü ve tartıdaki hileyi yasaklayan bir âyette Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Medyen halkına da kardeşleri Şu'ayb'ı peygamber olarak gönderdik. Dedi ki: “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Rabbinizden size açık bir delil gelmiştir. Artık ölçüyü ve tartıyı tam yapın. İnsanların mallarını eksiltmeyin. Düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk etmeyin. İnananlar iseniz bunlar sizin için hayırlıdır.”*⁵⁴⁶

Kurtubî “insanların eşyasını eksik vermeyin” emriyle ilgili olarak bunun mallarda kusur olduğunu söylemek veya rağbet edilen bir şey olmadığı şeklinde konuşmayla ya da kıymeti konusunda aldatmak şeklinde olduğunu belirtir. Ölçü ve tartılarda ise fazla

⁵⁴² Sabahattin Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, Tarihsiz), 32.

⁵⁴³ el-En'am 6/152, el-Araf 7/185, Hud 11/84-86, el-İsra 17/35, eş-Şuara 26/181-182, er-Rahman 55/9, el-Mutaffifin 1-7

⁵⁴⁴ el-İsra 17/35.

⁵⁴⁵ Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 63.

⁵⁴⁶ el-Araf 7/85.

ya da eksiltme şeklindedir. Bu tür alışverişler, batıl yollar ile malları yemektir ve bütün peygamberlerce yasaklanmıştır.⁵⁴⁷

Reşîd Rızâ, “*insanların eşyasını eksik vermeyin*” ifadesinin o dönemde yaşayan kavmin ahlâkını yansıttığını ancak ticaretteki bu kötü ahlâkın günümüzde de devam ettiğini söyler. Avrupa’nın büyük kentlerinde tüccarların kendi ülkelerindeki insanlarına malları ucuza sattıklarını ancak yabancılara fahiş fiyatlardan mal sattıklarını belirtir. Mısır toplumunda ise bu durum tam tersinedir. Mısır halkı, yabancılara malları ucuza satmakta ve onlara aşırı tazimde bulunmaktadırlar. Ancak kendi halklarına ise malları hem pahalı satmakta hem de onlara saygıda kusur işlemektedirler. Mısır halkının yabancılar karşısında hor ve hakir olmasının nedeni ise idarecilerdir.⁵⁴⁸

Ticarî hayatın sağlam temeller üzerinden yürümesi, tüccarların alış verişte kurallara uygun davranışlar sergilemesi ile mümkündür. İki müfessir de bu duruma ilgili âyete dikkat çekmişlerdir. Kurtubî, âyetin tefsirinde ölçü ve tartıda hile yapmak diğer haram yoldan yapılan alışverişlerin bütün peygamberlerce yasaklandığına dikkat çekerken Reşîd Rızâ, Mısır toplumundaki ticarî ahlâki zaafiyete dikkatleri çekmiştir. Avrupalı tüccarların yabancılara aldattığına dikkat çeken Reşîd Rızâ, Mısır halkının da kendi halkına malları pahalıya sattığını ancak yabancılara ucuza mal satmalarından yakınır. Reşîd Rızâ’nın tefsirinde kendi toplumsal yapısına dair veriler bu âyetler vesilesiyle sıkça rastlanmaktadır. Bu âyette de Reşîd Rızâ, Mısır toplumunun sosyal hayatına dair örnek verdiği görülmektedir.

3.15. Dinar ve Dirhemi Kırnak Sûretiyle Parasal İşlerde Hile Yapmak

Tarih boyunca ekonomik faaliyetlerde hileli işlere tevessül edenler olmuştur. Bazı insanlar menfaatin söz konusu olduğu konularda, aldatma ve hile yoluna başvurmuşlardır. Kur’an-ı Kerim’in en uzun âyetinin Bakara Sûresi 282. âyet olması ve bu âyetin konusunun da ekonomi olması bu iddiayı kanıtlayan önemli bir bilgidir. Ekonomide hileli yollardan biri de para üzerine yapılan aldatma yollarıdır. Geçmiş dönemlerde para, belirli madenlerden elde edilir ve o madenlerin ayarına dikkat edilirdi. Ayarı tam olan madenlere “imam veya ayar” adı verilirdi. Diğer paralar “imam” ile

⁵⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/248.

⁵⁴⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 8/463.

kıyas edilir eksik gelirse bu para bozuk olarak kabul edilirdi.⁵⁴⁹ Kurtubî, kendi döneminde de var olan bu hileye Hud sûresi 87. âyetinin tefsirinde değinir. Bu âyeti kerimede Allah, şöyle buyurmaktadır: “*Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıklarını (putları), yahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmayı terketmemizi sana namazın mı emrediyor? Oysa sen yumuşak huylu ve çok akıllısın!*”⁵⁵⁰

Kurtubî, gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse daha sonra ortaya çıkan ekonomik bir hileden bahseder. Müfessirler, Hz. Şuayb’ın kavminin yaptığı ekonomik hilelerden birinin de dirhem ve dinarları kenarlarından parçalamak sûretiyle tartıda hile yapmak olduğunu ifade ederler. Bu amelleri sebebiyle helaka uğramışlardır. Sağlam paralarla kendi lehlerine olacak şekilde alışveriş yapan kavim, kenarlarından kırdıkları paralar ile müşterilerini aldatıyorlardı. Bu şekilde yapılan hileli alışverişin haram olduğunu belirten Kurtubî, Hz. Peygamberin de bu tür muameleleri haram kıldığını söyler. Gümüş ve altın üzerinden parasal işlemlerin yapıldığı bir dönemde yaşayan Kurtubî, bu tür alışverişin hileli ticaret kapsamında olduğunu anlatır. Dinar ve dirhemlerin kenarını kesenlerin günah işlediğini belirten Kurtubî, ulemanın bu günahı işleyenlere karşı yaptırımlar konulması hakkındaki fikirlerini açıklar. Bazı âlimler bu günahı işleyenlerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini söylerler. Ömer bin Abdulaziz bu günahı işleyenlerin hem saçını traş etmiş hem de onları dövmek sûretiyle cezalandırmıştır.⁵⁵¹ Dinar ve dirhemlerin kenarlarını kesenleri yeryüzünde fitne yapmakla suçlayan Said Bin Müseyyeb, bu suçu işleyenlerin dövülmesini garip karşılamadığını ifade eder. İbn Arabî ise bu suçu işleyenleri hırsızlık kapsamında değerlendirek ellerinin kesilebileceğini iddia eder.⁵⁵²

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Hz. Şuayb’ın kavminin peygamberin davetinin dinî ve dünyevî boyutunu reddettiğine işaret eder. Medyen halkı, Hz. Şuayb’ın davetini ekonomik düzenlerine tehdit olarak görmektedir. Medyen kavmi mallarını artırma, beceri ve taktikler ile istedikleri gibi tasarrufta bulunmak istiyordu. Ancak Hz. Şuayb,

⁵⁴⁹ Mustafa Hizmetli, “Abbasiler Döneminde Para Basımı”, *İSTEM Dergisi* 15 (2010), 79-110.

⁵⁵⁰ Hud 11/87.

⁵⁵¹ Celal Emanet, “Emeviler Döneminde Para”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (2014), 251-269.

⁵⁵² Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 9/58-60.

davetiyle onları iktisadî hayatta adaletli olmaya davet edince bunu ticarî zekâlarına bir kısıtlama olarak gördüler.⁵⁵³

Dirhem ve dinarların kenarlarını kesmek sûretiyle para üzerinde hileye başvurmak tarihte vaki olan sahtekârlıklardandır. Özellikle Emeviler döneminde bu tür uygulamaların olduğu bilinmektedir. Ömer bin Abdulaziz'in bu tür sahtekârlık yapan birini dövüp hapse attırdığı rivâyet edilir.⁵⁵⁴ Kurtubî de bu âyetin tefsirinde yaşadığı dönemdeki bu hileye dikkat çekmektedir. Bu da Kurtubî'nin yaşadığı dönemdeki olayları tefsirine aktarmada hassas olduğunu gösterir. Kurtubî, âyeti rivâyet ve dilsel olarak aktarmakla yetinmeyerek toplumda var olan yanlış uygulamaları Kur'an'ın âyetlerinden hareketle eleştirmektedir. Bu yaklaşım Kurtubî'nin sosyal hayat ile ilişkisini de ortaya koymaktadır. Reşîd Rızâ ise bu âyetin tefsirinde Medyenlilerin Hz. Şuayb'ın davetini reddetmesinin arka planında, ekonomik anlamda istedikleri gibi davranmanın etkili olduğunu belirtmekle yetinir.

3.2. Tefsîrü'l Kurtubî İle Tefsîrü'l Menâr'da Siyasî Hayat

İslâm düşünce geleneğinde Müslümanların bir devlet kurmasının gerekliliği üzerine ortak bir kanaat oluşmuş olsa da bunun dinî bir gereklilik olduğu yoksa aklî bir zorunluluktan kaynaklandığı noktasında ihtilaf bulunmaktadır. Maverdî, devlet kurmanın hem akla hem de dine uygun olduğunu deliller ile beraber zikreder.⁵⁵⁵ Gazzâlî de Müslümanların başlarında bir yöneticinin olmasının dinî bir gereklilik olduğunu ancak bunun akılla anlaşılabilirliğini izah ederek akıl ve nakil arasında tenasüp yolunu seçer.⁵⁵⁶ İslâm siyaset felsefesinin önemli isimlerinden Nizamülmülk (ö. 485/1092) meşhur eseri "*Siyasetname*" de Müslümanların bir yönetici etrafında birleşmelerini aklî bir gereklilik olarak izah eder. Zira padişah halkın huzuru ve güveni anarşinin yok edilmesi için gereklidir.⁵⁵⁷ Müslümanlar düşünürlerin bir otorite etrafında birleşerek siyasî bir yapı kurmalarına verdikleri önem noktasında Resûlullah'ın Medine'ye hicret sonrasında yaptığı icraatların etkisinden söz etmek mümkündür. Resûlullah (s.a.v) Medine'ye hicret ettiğinde şehirde bir siyasî otorite yoktu. Ancak Resûlullah (s.a.v)

⁵⁵³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 12/111.

⁵⁵⁴ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrût: Müessesetü'l-Mearif, 2020), 651-652.

⁵⁵⁵ Maverdî, *el-Ahkamü's Sultâniye*, 29-30.

⁵⁵⁶ Ebu Hamid Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971), 175-176.

⁵⁵⁷ Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 25.

Medine halkı ve Yahudi kabilelerini bir anayasa etrafında toplayarak siyasî bir otorite kurmuştur. Bu anayasa ilk İslâm devletinin anayasası olmakla beraber ilk yazılı anayasa olma niteliği taşımaktaydı.⁵⁵⁸

3.2.1. İslâmî Yönetim

İslâm siyaset düşüncesinde devlet kurmanın gerekliliği üzerine oluşan kanaatler ve düşünceler, tefsir ilmine de sirâyet etmiştir. Müfessirler yaşadıkları çağdaki yönetimle alakalı düşüncelerine eserlerinde yer vermişlerdir. Kurtubî ve Reşîd Rızâ da geleneksel ve modern dönemlerdeki devlet ve yönetime dair düşüncelerini tefsire yansıtmışlardır.

Reşîd Rızâ 20. yüzyılda İslâm dünyasında hilafet kurumunun sonlandırılması üzerine “İslâm devleti” fikrini ortaya atan kişi olarak kabul edilir.⁵⁵⁹ *Menâr* tefsirinde Araf sûresinin 158. âyetinin tefsirini yaparken oldukça uzayan açıklamalarda bulunur. Bu âyetle şöyle buyurulmaktadır:

“(Ey Muhammed!) De ki: “Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümlerine kendisine ait olan Allah’ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, diriltir ve öldürür. O hâlde, Allah’a ve O’nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”

Reşîd Rızâ, âyetin tefsirinde saçların siyaha boyanması meselesinden Kur’an’ın tercüme edilip edilemeyeceğine hatta yeni Türk Devletinin siyasî ve sosyal reformlarına varıncaya kadar uzun uzadıya birçok konuya değinir. Bu şekilde geniş yorumlarının arkasında o dönem gerek Mısır gerekse İslâm dünyasında hilafet ve İslâm’ın siyasî yönünün tartışılması yer almaktadır. Mısır’da Ali Abdurrazık’ın dinin siyasî yönünün olmadığına dair yazdığı risaleler ve Türkiye’de yeni yönetimin hilafeti kaldırması gibi meseleler, Reşîd Rızâ’nın bu tartışmaları tefsirine taşımasında etkili olmuştur denilebilir. Reşîd Rızâ, İslâm devleti konusunda “biz, devleti İslâm’la, İslâm’ı da devletle takviye etmek arzusuyla bunları söylemekteyiz.” diyerek, bu konuda tavrını net bir şekilde İslâm’ın siyasî bir yönetime ihtiyacı vardır diyen “ıslah” çizgisindeki Müslüman aydınlardan yana koyar.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj, 2003), 186-190.

⁵⁵⁹ İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, 131.

⁵⁶⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 9/265-305.

Reşîd Rızâ'dan kısa bir özetle aktardığımız ancak sayfalar dolusu açıklamaların bulunduğu âyet tefsiri, Kurtubî'de çok kısa veciz bir şekilde özetlenir. Kurtubî, âyetin tefsirinde Hz. Peygamberin İncil ve Tevrat'ın müjdelediği peygamber olduğunu Kur'an'da da Hz. Peygambere hitaben "herkese gönderilmiş bir peygamber" olduğunun belirtildiğini ifade etmekle yetinir.⁵⁶¹

İki tefsir arasında Araf sûresi 158. âyet bağlamında önemli farkların olduğu görülmektedir. Abduh ve Reşîd Rızâ, klasik müfessirleri tefsiri sarf, nahiv ve rivâyetlere boğmakla itham etmektedirler. Ancak bu âyetin tefsirinde Reşîd Rızâ'nın birçok konuyu âyetin tefsirinde işlediği görülmektedir. Saçların siyaha boyatılması meselesi ile başlayan âyet tefsiri, Türk devletinin inkılaplarına ve hilafet tartışmalarına kadar devam etmektedir. Bu da *Menâr* tefsirinin bir usul geliştirmediği iddialarını doğrular niteliktedir.

3.2.2. İslâmî Yönetimin Esasları

Menâr tefsirinin ictimâî bir tefsir olarak kabul edilmesinde âyetlere yüklenen toplumsal mesajların etkisi büyüktür. Klasik bir tefsir olarak kabul edilen Kurtubî tefsirinde kısa bir şekilde özetlenen bir âyetin tefsiri, Reşîd Rızâ tarafından uzun izahlara konu olabilmektedir. Bu anlamda Yunus sûresi onuncu âyeti, örnek olarak gösterilebilir. Allah bu âyette şöyle buyurmaktadır:

*"İçlerinden bir adama insanları uyar ve iman edenlere, Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele diye vahyetmemiz, insanlar için şaşılabacak bir şey mi oldu ki o kâfirler, "Bu elbette apaçık bir sihirbazdır" dediler?"*⁵⁶²

Kurtubî, bu âyeti nüzul bağlamında değerlendirir. İbn Abbas rivâyetine göre bu âyette Mekkeli müşrikler, yerleri ve gökleri yaratan yüce bir ilahın vahyetmek için bir insanı seçmesine itiraz ederler. Yine başka bir rivâyete göre Mekkeli kâfirlerin şaşırmasının nedeni yeniden yaratılıştır.⁵⁶³

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Kur'an fıkhnın hedeflerinden biri olarak İslâm'ın devlet siyasetine dair düşüncelerini ortaya koyar. Çünkü Reşîd Rızâ'ya göre İslâm hidâyet, hâkimiyet ve siyaset dinidir. Reşîd Rızâ'nın ıslah projesinde hükümet,

⁵⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/192.

⁵⁶² Yunus 10/2.

⁵⁶³ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/306.

hâkimiyet ve güç önemli bir yer tutmaktadır. Adaleti sağlamak ancak hükümet ve güç ile mümkündür. İslâm'da hâkimiyet ise ümmete aittir. Hükümetin şekli şûradır. Şûraya başkanlık eden kişi ümmetin halifesidir. Halifeyi tayin ve azil yetkisi ümmete aittir. “Onların işleri, aralarında danışma iledir.”⁵⁶⁴ “İş hususunda onlarla istişare et.”⁵⁶⁵ Bu âyetler doğrultusunda hakkında nass bulunmayan konularda Resûlullah (s.a.v) ashabıyla istişare ederdi. Ümmetin de işlerinde şûraya dayanması hem Kur'an, hem de sünnetin gereklerindendir. İslâmi yönetimde ümmet, yargı ve yürütme gücünü elinde bulundurmalıdır. Bu sistem, temsil sisteminden daha işlevseldir. İslâmi yönetim sisteminde otorite, ümmete ait olup bu gücü onun adına “ehl-i hal ve'l akd” kullanır. Halife ve yönetici bunlar tarafından belirlenir, maslahat gereğince azletme yetkisi de yine bu kurula aittir. Reşîd Rızâ, yönetimde seçkinci anlayışını Resûlullah (s.a.v) ve Raşid Halifelere dayandırmaktadır. Resûlullah'ın önemli işlerinde çevresindeki önemli şahıslara danıştığını belirten Reşîd Rızâ, ilk dört halifenin de şûra sisteminden istifade ettiğini söyler. Reşîd Rızâ'ya göre şûra prensibi, insanlığa ait en büyük ıslah projelerinden biridir. Zira dünyanın zorbalarca yönetildiği bir zaman diliminde İslâm insanlığa şûrayı örnek olarak ortaya koymuştur.⁵⁶⁶

İslâmi yönetimin yasama esasları dört temel üzerine bina edilmiştir. Bunlar; Kur'an, Sünnet, icma ve kıyastır. Reşîd Rızâ, ehl-i sünnetin şer'î dayanaklarını aynen kabul etmektedir. Rızâ'ya göre Kur'an'ın siyasî, adlî ve dinî sahayla ilgili amelî hükümlerin sayısı on âyeti geçmez. İbadet ve muamelatla ilgili âyetler beş yüz civarındadır. Âyet sayılarının bu kadar az olmasının sebebi ise dünya işlerinin çoğunun insanların örf ve içtihadına bırakılmasıdır. Sünnetin yasama alanına tekabül eden hadis sayısı ise beş yüz civarında olup dört bin hadis ise bu alanı desteklemektedir.⁵⁶⁷

Görüldüğü üzere Kurtubî'de kısa bir şekilde izah edilen âyetin tefsiri, Reşîd Rızâ'nın tefsirinde siyasî tartışmalara evrilmiştir. Reşîd Rızâ adalet, şûra, İslâmî hükümet sisteminin esasları ile ilgili açıklamalarda bulunarak âyet ve Müslümanların o dönem yaşadığı siyasî kriz arasında bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Reşîd Rızâ'nın siyasî bir kimliğe sahip olmasının bundaki etkisi büyüktür.

⁵⁶⁴ el-Şûra 42/38.

⁵⁶⁵ Al-i İmran 3/159.

⁵⁶⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 11/232-236.

⁵⁶⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 11/235.

3.2.3. İslâmî Yönetimde Adalet

İslâm'ın sosyal hayatta, siyasette ve devlet yönetiminde insanlığa önerdiği en önemli hususlardan biri adalettir. İslâmî aydınlanmanın en önemli amacı, yeryüzünde adaleti ve hikmeti esas alan tutarlı bir sosyal düzenin tesisidir.⁵⁶⁸ İslâm'daki adalet prensibi, herkes içindir. Herhangi bir soy, sop, mal ve mevki bunda ayrıcalıklı olamaz.⁵⁶⁹ Adalet zalimin karşısında olmayı mazlumun yanında olmayı gerektirir. Adaletin siyasetin gereklerinden olduğu bir toplumda barışın tesisi mümkündür. Anlaşmazlıkların çözümü ve ihtilafların bitirilmesi de adalet sayesinde olabilir.⁵⁷⁰ Kur'an'da birçok âyette Müslümanlara adaletli olma yönünde tavsiyeler, emirler bulunmaktadır.⁵⁷¹ Adaletli olma konusunda önemli âyetlerden biri de Nisâ sûresi 135. âyetidir. Âyette şöyle buyrulmaktadır:

“Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırsanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”

Kurtubî, âyetin tefsirinde adaletin önemine dikkat çeker. Adil şahitler olma konusunda Müslümanlara sorumluluklar düşmektedir. Âyette geçen “ayakta tutanlar” kelimesinin mübalağa kipinde gelmesi adaletli olmanın sürekliliğine işaret etmektedir. Müslüman, gerektiği her yerde hatta kendi aleyhine bile olsa şahitlik etmekten geri durmamalıdır. Çünkü yüce Allah, müminlere edep öğretmektedir. Bu edep, kendi aleyhine bile olsa adil bir şahitlik yapmasıdır. Mümin, adalet konusunda hevaya uymaktan menedilmiştir. Kurtubî, Şa'bi'den rivâyetle Allah'ın yöneticilerden üç konuda ahit aldığını ifade eder. Bunlar nefis ve hevaya tabi olmamaları, insanlardan korkmayıp sadece Allah'tan korkmaları ve Allah'ın âyetlerini az bir paha karşılığında satmamalarıdır. “Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırsanız veya (şahitlikten) çekinirseniz” ibaresinde İbn Abbas'tan nakilde bulunan Kurtubî, âyetteki bu cümlelerin

⁵⁶⁸ Abdülaziz Sacidin, “İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar”, çev. Halil Sırçancı (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 179.

⁵⁶⁹ Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, 181.

⁵⁷⁰ Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhu*, çev. Soner Gündüzöz (Pınar Yayınları, 2021), 577.

⁵⁷¹ en-Nisâ 4/135, el-Maide 5/8, el-En'am 6/152, en-Nahl 16/91.

hâkimler hakkında olduğunu belirtir. Zira hâkimler, davalı iki kişiden birine meyledip diğerinden yüz çevirirse bu onun adaletten sapmasına neden olur. İbn Atiyye de bazı hâkimlerin bunu yaptıklarını ancak Allah'ın herkesten hesap soracağını söyler. Kurtubî, âyetteki ifadelerin hem hâkimleri hem şahitleri kapsadığını belirterek Allah'ın tüm insanlardan adil olmasını istediğini ifade eder. Nitekim hadiste şöyle buyurulmaktadır. *“Üzerindeki hakkı ödeme gücü olan kimsenin eğip bükmesi ırzını helal kılar cezayı da hak eder.”*⁵⁷² Bu hadisin devamında İbn Arabî'nin şu yorumunu ekler: Kişinin cezalandırılması hapsedilmesidir. İrzinin helal kılınması da şikâyet edilmesidir.⁵⁷³

Adalet ile ilgili başka bir nas da şu âyettir:

*“Davud dedi ki: “Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek sûretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır.” Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi.”*⁵⁷⁴

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde yargılamalarda hâkimin iki tarafı dinlemesi gerektiğine dikkat çeker ve adil bir hâkimde olması gereken şartları aktarır. Ömer bin Abdulaziz'e göre hâkim, bilgili olmakla beraber nezih bir yaşantıya sahip olmalı ve şüpheli şeylerden bile kaçınmalıdır. Malik ise bu şartlara ilave olarak adaletin sağlanabilmesi için hâkimin hilelere karşı uyanık olmasını, Arapçayı iyi bilmesini ve iki tarafı da iyice dinlemeyi şart olarak görür.⁵⁷⁵

Reşîd Rızâ, şahitlik ve hüküm verme noktasında adil olmanın vacip olduğunu belirtir. Ölçü ve tartıda hile yapmamak ne kadar önemli ise adil olmak da o kadar önemlidir. Zira adaletli olmak medeniyetin belkemiği, yönetmenin temeli, bütün sosyal işlerde insani ilişkilerin ana eksenidir. Bir Müslümanın kendi akrabasını kayırması hiçbir sûrette doğru olamaz.⁵⁷⁶ Yine Reşîd Rızâ, adalet noktasında hükümetin varlığını önemli görmektedir. Adaletin sağlanması için otorite gereklidir. *“Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için*

⁵⁷² Buhâri, İstikraz 13; Ebû Dâvûd, Akdiye 29; Nesâî, Buyu, 100; İbn Mâce, Sadakat 18; Müsned, IV, 222, 388, 389.

⁵⁷³ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/410-414.

⁵⁷⁴ es-Sad 38/24.

⁵⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/118.

⁵⁷⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 5/371.

beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır."⁵⁷⁷ Rızâ, bu âyetteki demiri adaletin sağlanması noktasında otoritenin elindeki maddi güç olarak tanımlar. Zira insanların en şerlisi, kılıç ve mızraktan başka ilacı olmayan kişidir.⁵⁷⁸

İki müfessirin de dikkat çektiği noktalar, benzerlikler taşımaktadır. Kurtubî'nin altı asır önce kendi toplumunda hâkimlerin bazı yanlış uygulamalarına dikkat çekmesi sosyal hayatta gördüğü olumsuzlukları tefsirine taşıması açısından önemlidir. Reşîd Rızâ da adalet kavramının medeniyet inşa etmede önemine dikkat çekmektedir. Kurtubî'nin yazdığı tefsirin ahkâm tefsiri olması hasebiyle adalet gibi direkt hukukla alakalı bir kavram hakkında daha detaylı açıklama yapması da dikkate değer bir durumdur.

3.2.4. Yönetimde Görevleri Liyakate Göre Vermek (Emanet)

Devlet yönetiminde işlerin ehil kimselere verilmesi öneminden dolayı İslâmî siyaset düşüncesinin klasik eserlerinde dahi yer bulmuştur. Nizamülmülk, meşhur eseri *Siyasetname*'de şahsiyetsiz, faziletsiz kişilerin büyük işlere memur edilmesi durumunda iyilerin atıl duruma geçmesine vesile olduğunu belirtir.⁵⁷⁹ Bu da toplumda düzensizliğe sebep olur. Kur'an'da emanet ile âyetle şöyle buyrulmaktadır:

*"Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."*⁵⁸⁰

Kurtubî, âyetin bağlamının Kâbe'nin anahtarlarının Mekke'nin fethinden sonra tekrar Osman bin Talha'ya verilmesi olduğunu belirtir. Âyetin nüzul sebebi ile alakalı rivâyetleri aktarıp değerlendiren Kurtubî, âyetin özel bir sebebi bulunsa bile hükmün umumi olduğunu kabul eder. Bu âyet, devleti yönetenleri ve memurları ellerindeki emanetlere sahip çıkma, hüküm verirken adil olma, haksızlıkları giderme gibi konularda kendilerine emanet edilen işleri layıkıyla yapmalarına davet etmektedir.⁵⁸¹

⁵⁷⁷ el-Hadid 57/25.

⁵⁷⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 11/151-152.

⁵⁷⁹ Nizamülmülk, *Siyasetname*, 181.

⁵⁸⁰ en-Nisâ 4/58.

⁵⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/256-257.

Reşîd Rızâ, bu âyetin İslâmî yönetimin belkemiği olduğunu ifade eder. Kur'an'daki bu ifadeler hakkıyla anlaşılrsa ve yaşansa Müslümanların yönetsel anlamda eksiklerinin olmayacağını ifade eden Reşîd Rızâ, âyetin nüzul sebebiyle ilgili rivâyetlere değinir. Âyetin Mekke fethi sırasında nazil olduğuna dair rivâyetler olsa bile bunun Mekke'nin fethinden önce inmesi de muhtemeldir. Resûlullah, Mekke'yi fethettikten sonra Kâbe'nin anahtarlarının kendisinde bulunduğu Osman bin Talha'yı çağırır ve anahtarları ondan talep etmiştir. Tavaf bitiminde ise insanlara bu âyeti okumuş ve Kâbe'nin anahtarlarını tekrar Osman bin Talha'ya iade etmiştir. Bu olayla ilgili rivâyetler çeşitli olsa da bu âyet emanetin sahibine verilmesi gerektiğine dair önemli bir ilkeyi barındırmakta ve bu hükmün genel olduğunu ifade etmektedir. Müslümanlar da yönetimde emanet ilkesine bu âyet dolayısıyla özen göstermek zorundadırlar. Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh'un bir dersinde İbn Teymiyye'nin "*es-Siyasetü's-Şer'iyye*" isimli kitabını gördüğünü ve bu kitabı okuduğunda kitabın bu âyetin tefsiri ile ilgili olduğunu farkettiğini anlatır. İbn Teymiyye bu kitabında emanet türlerini işlemektedir. Bu emanetlerden birisi de Müslüman yöneticilerin işleri ancak toplumdaki ehil ve en hayırlı kimselere vermeleridir. İbn Teymiyye bu kitabında birçok hadis zikreder. Bu konudaki en meşhur hadis ise "*İş ehli olmayana verildiği zaman kıyameti bekleyin.*"⁵⁸² hadisidir.⁵⁸³

İki müfessir de bu âyeti, devlet görevlerinde liyakatin önemi, devlette herhangi bir görev alındığı vakit bunun emanet olarak kabul edilmesi gerektiği şeklinde anlamışlardır. Her ne kadar Kurtubî'nin açıklamaları kısa olsa da hükmün genelliğine işaret etmesi ve âyeti bu yönde anlaması önemlidir. Reşîd Rızâ ise bu âyeti daha detaylandırarak devlet kademelerindeki görevlendirmelerde liyakate dikkat çekmektedir. İslâm'ın siyaset felsefesinin temel taşlarından biri olan liyakat, günümüzde de önemini koruyan ve insanlık var oldukça önemini koruyacak olan kavramlardandır. Âyeti kerimede bu konunun önemine işaret edilmiştir.

3.2.5. Şûra

Kur'an-ı Kerim'de Müslümanların siyasî hayatının nasıl olması gerektiğine dair bir yönetim tarzı belirtilmemiş olsa da yönetimin keyfiyetine dair önemli ilkeler ortaya

⁵⁸² Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî* = *Camiü's-Sahih.*, ts. ilim. 2.

⁵⁸³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 5/136-137.

konmuştur. Bu ilkelerden en önemlisi şûradır. Bu ilke, İslâmî yönetimin ayrılmaz bir parçasıdır.⁵⁸⁴ Şurâ kelimesi “fütya” gibi “büşra” vezninde mastar olup birinin görüşünü almak demektir. Kelimenin aslı arıdan bal almak anlamındadır.⁵⁸⁵ Zira şurâ ile değerli görüşler alınabilir. Kur’an’da bu konuyla ilgili âyette şöyle buyurulmaktadır: “Onlar için Allah’tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah’a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.”⁵⁸⁶

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde İbn Atiyye’nin yorumunu aktarır. İbn Atiyye “Yine onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve namazı kılarlar. Onların işleri, aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da harcarlar.”⁵⁸⁷ âyetine dayanarak yönetimde istişarenin şart olduğunu belirtir. Yönetici, din ve dünya işlerinde ehil insanlar ile istişare etmek zorundadır. Yönetici istişare etmezse görevinden azledilir. İbn Huveyzimendâd ise din ve dünya işlerinde işin ehli bilge insanlar ile danışmayı zorunlu görür. Buna göre yönetici savaş işlerinde komutanlarla, dinî konularda âlimlerle, imar işlerinde valilerle istişare etmek zorundadır. İstişare edenin pişman olmayacağını, ancak istişare etmeyen sapmasının darb-ı mesel olduğunu ifade eder. İstişare edilecek insanlar ise seçilmelidir. İstişare edilecek kişi öncelikle güvenilir ve takva sahibi olmalıdır. İşinin ehli olmalıdır. Dünyevî bir konuda istişare edilecek kişi o konunun ehli, dinî konularda istişare edilecek kişinin de din âlimi olması gerekir. Kurtubî, istişarenin önemini de anlattıktan sonra istişare bitiminde yöneticinin tavrıyla alakalı önemli bir uyarıda bulunur. Buna göre yönetici, istişare ettikten sonra bütün fikirleri değerlendirmeye alarak bu fikirlerden Kur’an ve sünnete en fazla uyan görüşü uygulamaya koymalıdır.⁵⁸⁸

Reşîd Rızâ da ümmetin işlerini idare edecek kişinin işlerini şûra ile yapmasını gerekli görür. “Yine onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve namazı kılarlar. Onların işleri, aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da

⁵⁸⁴ Muhammed Esed, *İslâm’da Yönetim Biçimi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997), 64.

⁵⁸⁵ er-Razi, *Mefâtihu’l-Gayb*, 27/178; İmâduddîn Ebû’l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l- Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Riyâd: Dar’ut-Tayyibe, 1997), 7/211; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/30.

⁵⁸⁶ Al-i İmran 3/159.

⁵⁸⁷ eş-Şûra 42/38.

⁵⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/161.

harcarlar."⁵⁸⁹ âyetine göre oluşturulacak bir heyet, devlet başkanını denetlemeli gerektiğinde de azil yetkisini kullanmalıdır. Rızâ'ya göre devlet başkanı, şûraya uymak zorundadır. Zira Allah Resûlu (s.a.v), ümmetiyle istişare ettiği konularda istişare sonucuna göre fikrini değiştirmiştir. Ayrıca devlet başkanının seçimle olması gerektiğini savunan Reşîd Rızâ, Al-i İmran 104. ayetinin tefsirinde bu düşüncelerini temellendirir.⁵⁹⁰ *"Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."*⁵⁹¹ Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde üstadım dediği Abduh'tan nakilde bulunur. Abduh'a göre, Müslümanım diyen herkes iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama vazifesi ile sorumludur. Ancak bu vazifenin hakkıyla yerine getirilebilmesi için bu işle görevli özel bir cemiyetin varlığının oluşturulması gerekir. Bu cemiyetin kurulması farz-ı ayndır. Reşîd Rızâ, bu cemiyetin görevinin iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmanın yanısıra İslâm davetinin yayılması için mücadele etmek ve ayrıca hükümeti denetlemek olduğunu belirtir. Abduh'un bu seçkin cemiyetin özelliklerine dair bazı ilkeler anlattığını ifade eden Reşîd Rızâ, kendisinin de bazı ilaveler ve açıklamalar da bulunduğunu söyler. Reşîd Rızâ, "öncü ümmet" adını verdiği bu cemiyetin bazı özelliklerini ise şöyle sıralar. Bu cemiyet üyeleri, davette bulundukları dinin kaynakları hakkında yeterli bilgiye sahip olmalıdır. Bununla beraber davette bulunan kimselerin durumlarının, toplumsal ve siyasî yapılarının bilinmesi elzemdir. Ayrıca genel tarih ve coğrafya bilgisi, psikoloji, sosyoloji, ahlâk, siyaset, fenni ilimler, dinler ve mezhepler tarihi ile yabancı diller hakkında bilgisinin olması gerekmektedir. Reşîd Rızâ, bu özellikleri saydıktan sonra hükümeti korkmadan denetlemesi gereken grubun bu cemiyet olması gerektiğine dikkat çeker. Bu zümre, devlet başkanının yanlışlarını açık bir şekilde söylemekten çekinmemelidir. Zira İslâmî yönetim, şûra esası üzerine olmalıdır.⁵⁹² Reşîd Rızâ, şûranın nasıl olacağına dair fikirlerini ise Nisâ sûresi 59. âyetinin tefsirinde temellendirir:

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a

⁵⁸⁹ eş-Şûra 42/38.

⁵⁹⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 4/33.

⁵⁹¹ Al-i İmran 3/104.

⁵⁹² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 4/33-37.

ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”⁵⁹³

Ulu’l emrin kim olacağı noktasında görüşlerini açıklayan Reşîd Rızâ, ulu’l emrin seçimi noktasında bazı tartışmalara değinir. Bugünkü ifade ile demokratik bir seçimle ulu’l emrin seçiminin halk tarafından yapılmasını değerlendiren Reşîd Rızâ, halkın yanlış kişileri, ehil olmayan kişileri seçmesi durumunda bu seçimin şer’î bir seçim olamayacağını iddia eder. Halkın dinî ve dünyevî maslahatına aykırı kişileri seçmesi halkın İslâmî değerlerden habersiz olmasındandır. Reşîd Rızâ, ümmetin siyasetinde ve yönetiminde görevli kişilerin seçiminin nasıl olacağına dair bazı açıklamalarda da bulunur. Bütün ehlû’l-hal ve’l akdın seçime gitmesi gerekliliğini tartışan Reşîd Rızâ, yeterli sayıda üyenin seçimini yeterli görür. Örneğin 100 şehirden oluşan bir ülkede her şehirde kendisine güven duyulacak on kişinin varlığı olursa bu durumda bin kişilik yönetici grup oluşur. Bu bin kişi de ümmetin işlerini idare edecek 100 veya 200 kişiyi seçerse amaç hâsıl olur. Bu şekilde halkın da icmaı meydana gelir.⁵⁹⁴

Kurtubî ve Reşîd Rızâ, yönetimde istişare ve şûra heyetini gerekli görmektedir. Kurtubî’nin istişare âyetlerinde istişare edilecek kişilerin neye göre seçilmesi gerektiğine dair açıklamaları önemlidir. Huveyzimendâd’tan yapılan nakilde savaş işlerinde askeri zevatın, imar durumunda bu işten anlayan kişilerin dinî meseleler de ise ulemanın fikrinin alınmasına dair çıkarım yerindedir. Özetle Kurtubî, istişare de danışılacak kişinin alanında uzman olmasını şart olarak görmektedir. Reşîd Rızâ ise dünyada demokratik seçimlerin yapıldığı bir vasatta yaşamış bir müfessirdir. İslâm dünyasında seçim kavramının tartışıldığı bir dönemde istişare ve şûra kavramlarına bakışı modern dönemlerde Müslüman aydınların bu konuya bakışı hakkında malumat vermektedir. Reşîd Rızâ, ulu’l emrin seçiminin özel bir grup tarafından seçimini meşru olarak görmektedir. Ehl’ul hal ve’l akd diye kavramsallaşan bu seçkin sınıf hem yöneticiyi seçmeli hem de yöneticiyi teftiş etmelidir. Reşîd Rızâ, yönetici sınıfını seçecek seçkin kişilerin halk tarafından seçilmesine şartlı bir onay vermektedir. Halk, seçkin sınıfı yanlış kişilerden seçerse bu seçimin iptali gerekir. Bu noktada halka tam bir yetki verilmediği görülmektedir. Halk tarafından seçilen ve şer’î kurallara uygun

⁵⁹³ en-Nisâ 4/59.

⁵⁹⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 5/163.

yapılan seçim sonucu belirlenen seçkin zümre, devlet başkanını seçer ve denetler. Reşîd Rızâ'ya göre bu şekildeki bir seçim, ümmetin icmaı anlamına gelmektedir.

3.2.6. Ulu'l Emr Kavramı

İslâm'ın siyaset felsefesinde önemli kavramlardan biri de Ulu'l Emr kavramıdır. "Ulu'l emr" kelime olarak emir sahipleri anlamına gelmektedir. Emir kelimesi, iş ve buyurma⁵⁹⁵ anlamları içerdiğinden ulu'l emr hem yetkili hem de yöneticileri ifade eder. Dinî literatürde ise toplumu idare eden başta devlet başkanı olmak üzere üst düzey yöneticileri ifade etmek için kullanılır.⁵⁹⁶ Bu kavram kaynağını Kur'an'dan almaktadır. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır:

*"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ululemre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resûl'e irca edin; bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir."*⁵⁹⁷

Kurtubî, bu âyetin siyakında yöneticilere adaletle hükmetmeleri, emanete sahip çıkmaları emredildikten sonra yönetilenlere kimlere nasıl itaat etmeleri gerektiğinin bu âyet vasıtasıyla açıklandığını söyler. Yönetilenlerin öncelikle Allah'ın emirlerine uyması daha sonra ise Resûlullah'ın emirlerine koşulsuz uymaları bir zorunluluktur. İbn Huveymendâd, yöneticilere itaatin Allah'a itaat ettikleri konularda olması gerektiğini söyler. Yöneticiler, Allah'a isyana davet ederlerse onlara hiçbir şekilde itaat edilmez. Bu çağın yöneticilerine itaat etmek, onlara yardımcı olmak ve onlara tazimde bulunmak ise caiz değildir. Bununla beraber onlar cihada çıkarlarsa onlarla beraber cihada çıkmak gerekir. Yöneticiler bid'at ehli ise arkalarında namaz kılınmaz. Ancak fık ehli yöneticilerin arkasında namaz kılınır. Bid'at ehli yöneticinin zulmünden korkulursa takıyye yapmak caiz olur. Ancak namaz daha sonra iade edilir. Kurtubî, Hz. Ali'ye göre ulu'l emre itaatin Allah'a itaat ettiği işlerde olduğunu aktarır. Yönetici masiyete davet ederse ona itaat edilmez. Bu rivâyetlerin akabinde Kurtubî, ulu'l emrin kim olduğuna dair rivâyet ve görüşleri de zikreder. Bazı âlimlere göre ulu'l emr, âlim veya dinde fâkihler olarak kabul edilse de en doğru görüş ulu'l emrin Müslüman idareciler ve

⁵⁹⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Beyân lit-tûras, 1983), 53.

⁵⁹⁶ Talip Türcan, "Ülû'l-Emr", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ts.), 295.

⁵⁹⁷ en-Nisâ 4/59.

emirler olduğudur. Zira bu âyetin sebep-i nuzûlü, Resûlullah'ın seriyye komutanı olarak gönderdiği bir sahabî hakkındadır. Yine de Sehl bin Abdullah'ın adaletli emirler ve hak üzere olan ilim adamlarına itaatin ilahi rahmete mazhar olmanın sebebi olarak sayması da önemli izahlar olarak kabul edilmelidir. Son olarak Kurtubî, Şiîlerin ulu'l emrin masum imamlar olduğu iddiasını da mesnetsiz bir iddia olarak görür ve eleştirir.⁵⁹⁸

Reşîd Rızâ, ulu'l emrin kim olduğuna dair tartışmaları Abduh'un derslerinden aktarır. Abduh, ulu'l emr konusunda Müslümanların ihtilaflar içinde olduğunu söyler. Bazı âlimler, ulu'l emrden kastın yöneticiler olduğunu iddia etmişlerdir. *Celaleyn* tefsiri ve başka tefsirlerde yöneticilere itaat, haramı emretmeme şartı ile sınırlandırılmıştır. Bazıları ise âyette geçen “sizden” ibaresini dikkate almayıp her türlü yöneticiye itaati zorunluluk olarak görmüşlerdir. Bazı kimseler ise ulu'l emrden kastın âlimler olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak âlimlerin birbirleriyle ihtilaf halinde oldukları bir hakikattir. İhtilaflı meselelerde hangi âlime müracaat edileceği ise muammadır. Şiîlere göre ise ulu'l emrden maksat “masum imamlar”dır. Muhammed Abduh, Kurtubî gibi bu iddianın kabul edilemez olduğunu söyler. Zira imamların masumiyetine dair bir delil olmadığı gibi âyette de bunu kasteden herhangi bir ifade geçmemektedir. Abduh, bu konuyu çok düşündüğünü ve bu düşüncelerinin kendisini ulu'l emrin kim olduğu konusunda bir kanaate ulaştırdığını söyler. Ulu'l emrden maksat, “ehlu'l hal ve'l akd” cemiyetidir. Bu kimseler ise yöneticiler, ulema sınıfı, komutanlar ve halkın kendilerine danıştığı bilgili kimseler ve liderlerdir. Bu cemiyet, bir konuda ittifak ederse halkın kendilerine uymaları vacip olur. Bu cemiyetin Müslüman olması, Allah'ın âyetlerine ve Resûlullah'ın tevatürle bilinen sünnetine aykırı hareket etmemeleri ise şarttır. Muhammed Abduh'un ehlu'l hal ve'l akda itaatte sünneti, mütevatir sünnet olarak kayıt altına alması dikkate değerdir. Burdaki yaklaşımından Abduh'un mütevatir kabul ettiği sünnet dışındaki rivâyetlere mesafeli olduğu görülmektedir. Abduh ulu'l emrden kastın ehlu'l hal ve'l akd olduğuna delil olarak Hz. Ömer'in sahâbîlerden kurduğu danışma meclislerini ve divanları gösterir. Hz. Ömer'in kurduğu adl-i idari birimler de buna örnektir. Zira Resûlullah döneminde bu birimler mevcut değildi. Abduh, ulu'l emrden kastın ehlu'l hal ve'l akd olduğu şeklinde düşüncesinin sadece kendisine ait olduğunu ancak Nisâburî'nin tefsirini okuduğunda bu tefsirde anlattığı şeylerin nakledildiğini

⁵⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/167-170.

belirtir. Nisâburî, tefsirinde ehlu'l hal ve'l akd grubunun içine ordu komutanlarını ve kamu kurumlarının yöneticilerini de katmaktadır.⁵⁹⁹

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın ulu'l emr konusunda benzer düşündükleri görülmektedir. İki müfessir de Şia'nın ulu'l emrin "masum imamlar" olduğu iddiasını reddetmektedirler. Kurtubî ve Reşîd Rızâ, ulu'l emre masiyet hâricinde itaaati gerekli görürler. Reşîd Rızâ'nın ulu'l emr kapsamına yöneticilerle beraber ordu komutanlarını, âlimleri ve yöneticileri de kattığı görülmektedir.

3.2.7. Liderin Seçimi ve Özellikleri

Toplumların işlerini yürütebilmeleri için devlet düzenine ve liderliğe ihtiyaçları söz konusudur. Hz. Resûlullah'ın Medine'ye hicreti ile başlayan Müslümanların devlet ve siyaset tecrübesi hakkında oldukça tartışmalı konular mevcuttur. Hz. Peygamber'in vefatı sonrası yaşanan hilafet ya da saltanat şeklinde siyasî tecrübenin günümüzde nasıl şekilleneceği ile ilgili tartışmalar halen güncelliğini korumaktadır. Kur'an'da da liderlerin özelliklerine dair bazı işaretler söz konusudur. Klasik dönemde de liderlik ve şartları tartışılmış günümüz de bu tartışma devam etmektedir. Kurtubî, tefsirinde bazı âyetlerde hilafet meselesini ele almaktadır. Hilafet meselesini ele aldığı ilk âyet, Bakara sûresi 30. âyetidir.

*"Hani Rabbin meleklere: "Muhakkak Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar da: "Biz Seni hamdinle teşbih ve takdis edip dururken orada fesad çıkartacak, kanlar dökecek bir kimse mi yaratacaksın?" demişlerdi. "Sizin bilmediklerinizi şüphesiz Ben en iyi bilenim."*⁶⁰⁰

Kurtubî'ye göre Mutezilî Ebu Bekir el-A'sam (öl. 200/816) hariç ümmetin tüm âlimleri, hilafeti vacip görmüşlerdir. Müslümanların dünyadaki işlerinin selameti için halifelik kurumu gereklidir. Bu âyet de hilafetin gerekli olduğunun asıl delillerindendir. İmamet/Hilafetin gerekliliğini savunan Kurtubî, imamet için on bir şartın gerekli olduğunu belirtir. Bu şartlar:

- 1- Kureyşten olmak. Ancak bu şart ihtilaflıdır.
- 2- Fetva verebilecek düzeyde ilim sahibi olmak.

⁵⁹⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 5/148-153.

⁶⁰⁰ el-Bakara 2/30.

- 3- Savaş için hazırlık yapabilecek, İslâm ülkesini ve Müslümanları koruyacak dirâyette olmak.
- 4- Hadleri uygulamada tavizsiz olması gerekir.
- 5- Müslüman olmak
- 6- Akıllı olmak
- 7- Baliğ olmak
- 8- Erkek olmak
- 9- Vücudun azalarının sağlıklı olması
- 10- Akıllı olmak
- 11- Adaletli olmak.⁶⁰¹

Kurtubî, halifede aranan şartlar konusunda Bakara sûresindeki âyeti referans olarak görür:

*“Bir zamanlar Rabbi İbrahim'i bir takım kelimelerle sınamış, onları tam olarak yerine getirince: Ben seni insanlara önder yapacağım, demişti. «Soyumdan da (önderler yap, yâ Rabbi!) » dedi. Allah: Ahdim zalimlere ermez (onlar için söz vermem) buyurdu.”*⁶⁰²

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde yöneticinin vasıflarını nakleder. Halife, bu görevi yapmaya muktedir olmanın yanı sıra adaletli, ihsan sahibi, güzel ahlâki vasıflara sahip olmalıdır. Fasık, zalim ve ahlâksız kişilerin halife olması uygun değildir. Yaşanılan zulümden dolayı Abdullah bin Zübeyir ve Hz. Hüseyin'in kendi dönemlerindeki kıyam ve ayaklanmaları meşrudur. Irak ve Medine halkının zalim yöneticilere başkaldırısı da bu kabildendir. Medine halkının kıyamı sonrası meydana gelen Harre faciası da zulme başkaldırı neticesinde meydana gelmiştir. Fasık ve zalimin hilafeti caiz olmasa da ümmetin maslahatı, Müslümanların kanlarının dökülmemesi ve namusların kirlenmemesi için zalim halifeye başkaldırmamak daha doğrudur. İbn Huveyzimendâd, zalim kimsenin halife ve hâkim olmaması gerektiğini belirtir. Halife, zulme ve fıska bulaşırsa ehli hal vel akd tarafından azledilmedikçe görevine devam eder. Halife, göreve

⁶⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/183-188.

⁶⁰² el-Bakara 2/124.

geldikten sonra açık bir şekilde fiska bulaşırsa ümmetin icmaı ile görevden azledilir. Zira ümmetin halifesi/imamı olabilmek için hadleri uygulamak, yetimlerin, delilerin mallarına sahip çıkmak, onların işlerini görmelerine yardımcı olmak için imamın fisktan uzak durması zorunludur. Kurtubî'ye göre, bir bölgede iki halifenin beyat istemesi durumunda hadislere de dayanılarak ikinci halifenin öldürülmesi gerekir. Zira hadislerde iki halife ortaya çıktığında birinin öldürülmesi emredilmektedir. Ancak öldürme yerine azil seçeneği de Kurtubî'nin bu meseleye bakışındaki farklı görüşlerinden sayılabilir. Yine Kurtubî, Endülüs ve Horasan gibi birbirinden uzak iki memleket için farklı seçeneklerin olabileceğini belirtir.⁶⁰³

Reşîd Rızâ ise Talut kıssası üzerinden Müslümanların liderlerinin nasıl olması gerektiğine dair bir profil çizmektedir. Âyette şöyle buyurulmaktadır:

“Tâlût, ordu ile hareket edince, “Şüphesiz Allah, sizi bir ırmakla imtihan edecektir. Kim ondan içerse benden değildir. Kim onu tatmazsa işte o bendendir. Ancak eliyle bir avuç alan başka.” dedi. İçlerinden pek azı hariç, hepsi ırmaktan içtiler. Tâlût ve onunla beraber iman edenler ırmağı geçince, “Bugün bizim Câlût’a ve askerlerine karşı koyacak gücümüz yok.” dediler. Allah’a kavuşacaklarını kesin olarak bilenler (ırmağı geçenler) ise şu cevabı verdiler: “Allah’ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük topluluklar vardır. Allah, sabredenlerle beraberdir.”⁶⁰⁴

Bu âyetin sosyal bazı yasalara ve lider seçiminde dikkat edilmesi gereken ilkelere işaret olduğunu söyleyen Reşîd Rızâ, Müslümanların başına geçecek kişiler de şu özelliklerin bulunmasına dikkat çeker. Toplumların bağımsızlığını korumak işi onların liderlerinin öncelikle adaletinden geçmektedir. Müslümanların başına geçecek lider veya komutan adil, cesaretli ve samimi bir mümin olmalıdır. Yine bu lider olayların iç yüzünü kavrayacak ferasete ve basirete sahip olmalıdır. Müslümanların lideri “ehl-i hal ve akd” tarafından seçilmeli ve bu zümre lidere işlerinde yardımcı olmalıdır. Ayrıca bu liderin ya da halifenin seçiminde olabildiğince geniş bir katılım olmalıdır. Bazı toplumlarda lider için zenginlik şartı aransa da İslâm’da halife için böyle bir şart bulunmamaktadır. Lider/halife, ilim ve bedenlen üstün olmalıdır.⁶⁰⁵ Halife de bu şartları ileri süren Reşîd Rızâ, Hilafet kitabında ise halifenin özellikleri noktasında Maverdî’den

⁶⁰³ Kurtubî, *Cami’ul Ahkâm*, 2/125.

⁶⁰⁴ el-Bakara 2/249.

⁶⁰⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 2/395-397.

yedi özellik sayar. Reşîd Rızâ'nın Maverdî'den aktardığı maddeler içinde Kureyşîlik şartı da dikkat çekmektedir. Reşîd Rızâ, hilafet için Kureyşîliği de şartlar arasında görmektedir.⁶⁰⁶

Kurtubî ve Reşîd Rızâ, farklı âyetleri vesile kılarak Müslümanların başına geçecek halifenin özelliklerini ortaya koymuşlardır. İki müfessirin de halifenin özellikleri noktasında büyük oranda ittifak ettikleri görülmektedir. Reşîd Rızâ da Kurtubî gibi hilafet için Kureyşî olma şartını kabul etmektedir. Hilafetin Kureyşîliği meselesi tarihte mezhepler arasında ihtilaflara sebep olmuştur. Ehl-i sünnet ulemanın büyük kısmı hilafeti Kureyşli bir Müslümana hasrederken Mutezile, Hâricîler ve Mürchie mezhebi mensupları hilafette “takva” ve “ehliyeti” esas almışlardır.⁶⁰⁷ Bu tartışma günümüzde devam etmektedir. Kur'an'ın genel prensiplerine bakıldığında Kur'an'da bir zümrenin ve kavmin imtiyazlı olmadığı görülmektedir. Kur'an seçkin bir anlayışı reddetmektedir. Kur'an'a göre esas üstünlük ve meziyet, takvadadır. Ancak “hilafetin Kureyşîliği” hadisleri adalet ve takva prensibiyle çelişir görünmektedir. Bu çelişki gibi görünen durum rivâyetin zayıflığı veya yanlışlığına işaret olarak görülmeyebilir. Zira Allah Resûlu (s.a.v) bu hadisi irad ederken o dönem toplumda varolan bir vakıaya işaret etmektedir. Bu hadisi günün şartlarıyla ilişkilendiren ulema da bulunmaktadır. Bunu savunan ulemaya göre halifenin Kureyş'ten olması şartı, âmillerin ve şartların değişmesiyle değişen şer'i siyaset bablarından sayılır. İslâm tarihi boyunca Kureyş'ten olmayan liderlere ulemanın onayı da hilafette Kureyşîlik şartının sabitelerden olmadığını göstermektedir.⁶⁰⁸

3.2.8. Ulu'l Emre İtaat

Kök harfleri “ta, va, ‘a” طوع olan bu kelime boyun eğmek anlamındadır. Bu kelimenin zıddı “kerh” کره sözcüğüdür. Âyetlerde emredileni yerine getirme anlamında kullanılır.⁶⁰⁹ Kur'an-ı Kerim'de itaat kavramı, itaat edilecekler, itaat edilmeyecekler ve itaat ve itaatsizliğin sonuçları çerçevesinde ele alınmaktadır.⁶¹⁰ Tefsirlerde de konu bu minvalde işlenmektedir.

⁶⁰⁶ Reşîd Rızâ, *Hilafet*, 46-47.;Maverdî, *el-Ahkamü's Sultâniye*, 32.

⁶⁰⁷ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşîliği* (Ankara: Kitabiyat, 2005), 54-68.

⁶⁰⁸ Muhammed El-Mübarek, *İslâm Nizamı*, çev. Hüsameddin Cemal (İstanbul: Nida, 2013), 89-90.

⁶⁰⁹ Firuzabadî, *Besâir*, 3/519.

⁶¹⁰ Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 206.

*“Rabbi İbrahim'i bir takım emirlerle denemiş, o da onları yerine getirmişti. Allah, "seni insanlara önder kılacağım" demişti. O "soyumdan da" deyince, "zalimler benim ahdime erişemez" buyurmuştu.”*⁶¹¹ Âyetin tefsirinde Kurtubî, imam (halife) olmanın şartlarını sayar. İlim adamları, devlet yöneticisinin güç, adalet ve ihsan sahibi olmasının yanı sıra zulüm ve fasıklıktan uzak olma şartını ileri sürmüşlerdir. İbn Huveyzimendâd, zalim kişilerin yöneticilik, hâkimlik ve müftülük görevlerini yapmamaları gerektiğini belirtir. Zalimlerin şahitlikleri kabul edilmez onlara imamlık görevi de verilemez. Devlet başkanları ehl-i hal ve akd sahibi kişilerin azil fetvası ile görevinden azledilebilir. Azledilmeden önceki hükümleri ise geçerlidir.⁶¹² Reşîd Rızâ da yeryüzünde fesat çıkarmama adına yönetime isyan etmeyi doğru bulmadığını belirtir. Şâyet ümmetin başındaki kişi zulümle işlerini yapmaya başlarsa azil seçeneği devreye sokulur. Liderin azli ise ehl-i hal ve akd meclisinin işidir. Ehl-i hal ve akd ümmetin güvenini kazanmış kimselerdir.⁶¹³

İmam ve yöneticilere itaat konusundaki önemli âyetlerden biri Nisâ sûresi 59. âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulülemre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resûl'e götürün bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.”*⁶¹⁴

Kurtubî, bir önceki âyete atıfta bulunarak yöneticilerden adil olmasının istendiğini ifade eder. Bu âyette de yönetilenlerin dikkat etmesi gereken hususlar anlatılmaktadır. Yönetilenlerin ilk dikkat etmeleri gereken husus, Allah'a itaat etmeleri yani onun emir ve nehiylerine dikkat etmeleridir. Daha sonra Resûlullah'ın emir ve yasaklarına itaat gelir. Üçüncü olarak ise yöneticilere itaat etmeleri gerekmektedir. Bu anlayış cumhurun benimsediği bir anlayıştır. Sehl bin Tüsteri (öl. 283/896) ise yedi şeyde yönetime itaati zorunlu görmektedir. Sikke vurduğu dirhem ve dinarlar, ölçü ve tartıda, ahkâm, hac, cuma ve cihad konusunda sultana itaat edilir. Sehl'e göre zalim bir yönetici, âlimden fetva vermesini yasaklarsa âlimin fetva vermesi sultana isyan, âlim de asi sayılır. Bu

⁶¹¹ el-Bakara 2/124.

⁶¹² Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/74-75.

⁶¹³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 5/148-151.

⁶¹⁴ en-Nisâ 4/59.

muhafazakâr anlayışa karşı İbn Huveyzimendâd, sultana itaatin ancak Allah’a itaatin olduğu durumlarda söz konusu olabileceğini, Allah’a isyan edilen durumlarda itaatin olamayacağını ifade eder. İbn Huveyzimendâd’ın görüşüne katılan Kurtubî, zamanının yöneticilerine itaatin, onlara yardımcı olmanın ve onlara saygı göstermenin caiz olmadığını belirtir. Ancak bu yöneticiler cihada çıkarlarsa onlarla cihada çıkılması gerekir. Yöneticiler günahkâr ve fasık ise arkasında namaz kılınabilir ancak bid’at ehli yöneticilerin arkasında namaz kılınmaz. Ulu’l emr kimdir sorusuna Kurtubî, bazı görüşleri aktararak cevap verir. Mücâhid ve Malik’e göre yönetici ulema ve fukaha olmalıdır. Yine Mücâhid, ulu’l emri ilim ehli ile beraber sahâbîler olarakta görmektedir. Kurtubî de âyetteki “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz” ifadesinden yöneticilerin âlimlerden olmasına işaret olduğunu belirtir. Zira ancak âlimler âyet ve hadis üzerine olan ihtilaflarda çözüm üretebilir.⁶¹⁵ Reşîd Rızâ, *Celaleyn* tefsirinden yaptığı alıntıda ulu’l emre itaatin Allah’a isyan hâricinde kesin bir şart olduğunu söyler. Zira hadiste de belirtildiği üzere Allah’a isyan konusunda yaratılanlara itaat söz konusu olamaz. Ulu’l emrin kim olacağı konusunda da ihtilaf mevcuttur. Bir görüşe göre, ulu’l emrden kastın ulema olduğu söylene de bu konuda ihtilaf vardır. Şîîlerin ulu’l emrden kasıt masumlardır iddiası ise âyetin zahirine terstir. Reşîd Rızâ âyet üzerine uzun düşündüğünü belirttikten sonra ulu’l emrin ehl’ul hal ve’l akd sahibi bir cemaat olduğunu söyler.⁶¹⁶

Görüldüğü üzere hem Kurtubî hem Reşîd Rızâ tefsirlerinde ulu’l-emr’e itaatin gerekliliği üzerine hemfikirdir. İslâmî bir düzende ilk itaat edilecek merci, Allah’tır. İslâmî nizamın ikinci temeli, Resûlullah’a itaattir. Allah’a isyan edilmediği müddetçe devletin başındaki yöneticilere ve Müslümanlardan olan liderlere de itaat edilmesi gerekir. İslâm toplumunun nizamının bozulmaması için yöneticilere itaat şarttır. Ancak yöneticinin Müslüman olması, ayrıca Allah ve Resulü’ne isyan içinde bulunmaması gerekir.⁶¹⁷

⁶¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/167-170.

⁶¹⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 5/151-152.

⁶¹⁷ Ebu’l Ala Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, çev. Ali Genceli (Ankara: Hilal Yayınları, 1976), 247-249.

3.2.9. Yöneticinin Halkına Karşı Görevleri

İnsanları yönetmeye talip olmuş kimselerin üzerinde bazı sorumluluklar bulunmaktadır. Kurtubî yöneticinin halka karşı görevlerini, Kehf sûresindeki şu âyet çerçevesinde açıklar. Âyette şöyle buyurulmaktadır:

“Zülkarneyn, ‘‘Rabbimin bana verdiği (imkân ve kudret, sizin vereceğiniz vergiden) daha hayırlıdır.’’⁶¹⁸

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde yöneticilerin halkına karşı görevlerini zikreder. Yöneticiler halklarının güvenlik ihtiyaçlarını karşılamak, onları düşmanlara karşı korumakla yükümlüdürler. Bunun karşılığında da halkın, malları ile yönetime destek olmaları gerekir. Yönetilenler, malî konularda liderlere sorumlu oldukları gibi yönetici ve liderlerin halklarına karşı da sorumlulukları bulunmaktadır. Yöneticinin hiçbir sûrette kendi önceliklerini halkına tercih etmemesi gerekir. Liderin halkından fakir ve mazlumların ihtiyacını karşılaması da liderin halkına karşı görevlerindendir. Yöneticinin devletin kasasından harcayacağı bağışlarda halkına adil davranması da onun vazifelerinden biridir.⁶¹⁹

Menâr Tefsiri’nde Kehf sûresinin tefsiri işlenmediğinden bu âyet yorumu bulunmamaktadır. Kurtubî ise tefsirinde liderin bazı özelliklerine değinir. Buna göre, devleti yöneten erkin halkına karşı sorumlulukları bulunmaktadır. Yönetici, halkını gözetmeli fakir ve mazlumların ihtiyaçlarını karşılamalı aynı zamanda onlara karşı adil olmalıdır.

3.2.10. Yöneticinin Hain Olması

Müslüman toplumları yöneten kişilerin güvenilir ve kendi içlerinden olması konusunda ulema arasında ittifaka varan bir uzlaşî sözkonusudur. Bu durum tefsirlerde de dikkate alınmış, konuyla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Kurtubî ve Reşîd Rızâ tefsirlerinde farklı âyetler üzerinden bu konuyu işlemişlerdir. Kurtubî’nin tefsirinde işlediği âyette şöyle buyurulmaktadır:

⁶¹⁸ el-Kehf, 18/95.

⁶¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 11/41.

*“(Antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik etmesinden korkarsan, sen de antlaşmayı bozduğunu aynı şekilde onlara bildir. Çünkü Allah, hainleri sevmez.”*⁶²⁰

Âyetin tefsirinde Kurtubî, yöneticilerin hainlik yapması durumunda Müslümanların tavrının ne olması gerektiğine dair açıklamalarda bulunur. Hainliğin yöneticide olmasının kötülüğüne işaret eden Kurtubî, şu hadisi aktarır. *“Hainlik eden bir kimse için Kıyamet gününde hainliği miktarınca onun için yükseltilecek bir sanca olacaktır. Şunu bilin ki, kamu emirinden daha büyük hainlik edecek bir hain bulunmaz.”*⁶²¹ İlim adamları da yöneticinin hainliğinin büyük felaketlere kapı aralayacağını ifade ederler. Zira Müslüman bir yöneticinin ihaneti ortaya çıktığı zaman anlaşma yaptığı devletlerin ona güveni kalmadığından silahlanmayı artırıp Müslümanların başına bela olabilirler. Ayrıca Müslüman bir yöneticinin ihanet içinde bulunması insanların İslâm’dan uzaklaşmasına da sebep olabilir. Böyle bir yöneticiyle cihada çıkılıp çıkılmayacağı noktasında iki görüş bulunmaktadır. Âlimlerin çoğuna göre emanetlere ihanet eden fasık bir yönetici ile cihada çıkılmaz. Ancak başka âlimler de böyle yöneticilerle de cihada çıkılabileceğine izin vermişlerdir. Kurtubî iki görüşünde Malikî âlimler tarafından benimsendiğini belirtir ancak hangi görüşte olduğunu beyan etmez.⁶²²

Reşîd Rızâ ise yöneticinin kötü olması ile ilgili düşüncesini farklı bir âyetin tefsirinde konu edinir. Allah şöyle buyurmaktadır:

*“İşte böyle, her memlekette günahkârları oranın ileri gelenleri kıldık ki oralarda hilekârlık etsinler. Hâlbuki onlar hilekârlığı ancak kendilerine yaparlar. Ama farkında olmuyorlar.”*⁶²³

Reşîd Rızâ’ya göre bu âyet, sosyal hayattaki sünnetullahı ifade etmektedir. Her halkın veya milletin başkentinde veya bir peygamberin gönderildiği her belde suç işleyen, peygamberlere ve halkı ıslah etmeye çalışanlara tuzak kuran liderler bulunur. Özellikle başkanlık, liderlik sevgisinin çok olduğu zamanlarda hilekârlığı kendine ahlâk edinmiş liderler, kendi toplumlarındaki insanlara tuzak kurmayı adet edinirler. Bu kötü niyetli liderler tuzak kurma yoluyla halklarının umutlarını, hayallerini hoş tutarak uzun

⁶²⁰ el-Enfal 8/58.

⁶²¹ Müslim, Cihâd 16; Müsned, II, 70. (İbn Ömer’den), III, 46, 61, 70.

⁶²² Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 8/33.

⁶²³ el-En’am 6/123.

yıllar hükümet etmeyi gaye edinirler. Bu çağda bu tuzak kurma işi artmış, devletlerde siyasetin merkezi noktasına gelmiştir.⁶²⁴

İki farklı âyette yöneticilerin hain olması durumunda Müslümanların yapması gereken işlere dair iki müfessirin yorumunu aktardık. Kurtubî'nin tefsirinde, yöneticinin hain olması durumunda yöneticiye yardım edilip edilmeyeceğine dair görüşlere yer verilmektedir. Hain yöneticiyle cihada çıkılıp çıkılamayacağına dair iki fikri aktaran Kurtubî, herhangi bir tercihte bulunmaz. Buna karşılık Reşid Rızâ, En'am sûresindeki âyetin tefsirinde yöneticilerin hainlikleri ilgili, sosyal bir sünnetullahın var olduğunu belirtir. Âyetten hareketle her çağda toplumsal ıslahı bozmaya çalışan yöneticilerin var olduğunu ve basiretli kişilerin buna karşı dikkatli olması gerektiğini ifade eder. İki müfessir de yöneticinin ıslahtan yana olmasının önemi konusunda hem fikirdirler.

3.2.11. Zalim Yöneticiden Alınan Maaşın Keyfiyeti

Kurtubî tefsirinin hususiyetlerinde biri de âyetlerde geçen bazı ifadeler üzerine ayrıca değerlendirme ve nakilde bulunmasıdır. Bakara sûresi 124. ayette şöyle buyurulmaktadır:

*“Vaktiyle rabbi İbrâhim’i bazı sözlerle sınavıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, “Ben seni insanlara önder yapacağım” buyurmuştu. İbrâhim, “soyumdan da” deyince rabbi, “Vaadim zalimleri kapsamaz” buyurdu.”*⁶²⁵

Kurtubî bu âyetin tefsirinde uzun izahatlardan yaptıktan sonra “vaadim zalimleri kapsamaz.” ifadesinden hareketle yöneticinin zalim olması durumunda ondan maaş alınması ile ilgili İbn Hüveyzimendâd’tan nakilde bulunur.

Kurtubî'nin yaptığı nakilde zalim yöneticiden ücret (erzak) alma ile ilgili üç durumdan bahseder. Eğer yöneticinin elindeki maaş, tümüyle kanunî yollardan elde edilmişse bunun alınmasında bir sakınca yoktur. Yöneticinin elindeki malın bir kısmı helal bir kısmı haram yollardan alınmışsa bu maldan uzak durmak takvaya yakındır. Yöneticinin elindeki mal zulüm veya haram yollardan ele geçirilmişse hırsızlık malının hükmü gibi bunun alınıp kullanılması caiz değildir.⁶²⁶

⁶²⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/29.

⁶²⁵ el-Bakara 2/124.

⁶²⁶ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/75.

Menâr tefsirinde konuyla alakalı bir değerlendirme bulunmamaktadır. Kurtubî ise âyeti tefsir ederken uyguladığı bir metodu bu âyetin tefsirinde tekrarlar. Âyetin içinden seçtiği bir ifade üzerinden toplumsal hayat ile bağlantı kurmaya çalışır. Bu vesileyle devleti yöneten kişinin zalim olması durumunda yöneticiden maaş alma problemine çözüm sunar.

3.2.12. Fasık Yöneticinin Arkasında Kılınan Namaz

Kurtubî, tefsirinde toplumsal sorunları fazlasıyla gündeme alan, izahatlar yapan bir müfessirdir. Tefsirinin ahkâm ağırlıklı bir tefsir olmasının bunda ciddi payı bulunmaktadır. Bu yönüyle Kurtubî'nin tefsirinde sosyal hayata dönük açıklamalar ciddi yekûn oluşturmaktadır. Toplumsal meselelerin tefsire yansıdığı âyetlerden birinde şöyle buyurulmaktadır: *“Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.”*⁶²⁷

Bu âyetin tefsirinde Kurtubî, fasıklarla ilgili kaçınılması gereken konuları zikrederken fasık kişinin yönetici olması durumunda Müslümanlara düşen vazifeleri açıklar. İslâm toplumlarında yönetici olan fasık kimselerin arkasında namaz kılınıp kılınmayacağına dair tartışmalara değinen Kurtubî, Şafi mezhebi ulemasının ve başka âlimlerin fasığın arkasında namaza cevaz vermesini eleştirir. Zira namaz, en önemli dinî vecibelerdendir. Bazı kimselerin takiiye yaparak namaz kıldıklarını ifade eden Kurtubî, fasık yöneticinin arkasında kılınan namazın iadesinin vacip olduğunu söyler. Fasık bir valinin verdiği kararların sorgulanması gerektiğini de dikkat çeken Kurtubî, verilen kararların hakka uygunluğunu esas alır. Hakka uygun olmayan kararlar ise reddedilir.⁶²⁸

Menâr tefsiri tamamlanmamış bir tefsir olduğundan bu âyetle ilgili bir açıklama bulunmamaktadır.

3.2.13. Tâğût Kavramı

Çağdaş dönemle beraber siyasal anlamda İslâm coğrafyasında kullanılan kavramlardan biri de “tâğût” kavramıdır. Tâğût kavramı, Kur'an'da sekiz âyette

⁶²⁷ el-Hucurat 49/6.

⁶²⁸ Kurtubî, *Cami'ul Ahkâm*, 16/312-313.

geçmektedir.⁶²⁹ Tâğût kelimesinin kökeni طغي fiilidir. Bu kelime sözlükte, azmak, haddi aşmak (bağı), sapmak anlamına gelmektedir.⁶³⁰ Tâğût kelimesi, Kur'anî bir kavram olmakla birlikte özellikle günümüzde siyasî bir slogana dönüştürülmüştür.⁶³¹ Bundan dolayı bu kavramın klasik ve modern tefsirlerdeki tanımlaması önem arz etmektedir.

Tâğût kelimesinin Kur'an'da geçtiği ilk âyet, Bakara sûresinin 256. âyetidir. *“Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir.”*⁶³² Âyetin tefsirinde Kurtubî, kelimenin analizini yapar. Tâğût kelimesinin طغي , بطغى fiilinden türediğini belirten Kurtubî, Taberî'nin bu kelimenin يطغى kelimesinden türediğini ifade eder. Sibeveyhî'ye göre bu kelime, müfred ve müzekker bir isimdir. Tâğût kelimesinin “tuğyân” kelimesinden alındığını söyleyenler de olmuştur. Cevherî'ye göre tâğût kavramı, şeytan, kâhin ve sapıklıkta öncü olan her kişidir.⁶³³ Kurtubî, tâğût ve cibt kelimesinin Allah'tan başka kendisine ibadet edilen ve Allah'a isyan konusunda kendisine itaat edilen her kişiye dendiğini söyler.⁶³⁴ *“Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürenleri görmedin mi? Tâğût'a inanmamaları kendilerine emrolunduğu halde, Tâğût'un önünde muhakemeleşmek istiyorlar. Hâlbuki şeytan onları büsbütün saptırmak istiyor.”*⁶³⁵ Kurtubî, bu âyeti nüzul sebebi bağlamında değerlendirir. Aralarında problem olan bir Yahudi ve münafık hakem tayininde anlaşmazlığa düşerler. Yahudi, münafığı Resûlullah önünde muhakemeye davet edince, münafık kişi, Resûlullah'ın rüşvet almadığını bildiğinden Kab bin Eşref'in yanında muhakeme edilmeyi istemesi üzerine bu âyet nazil olur. Âyette kastedilen tâğût, Kab bin Eşref'tir. Tâğût kelimesinin anlaşmazlıkları gidermede başvuru mercii şeklinde değerlendirilmesi Kurtubî'nin bir önceki tanımıyla benzerdir.⁶³⁶

⁶²⁹ el-Bakara, 2/256-257, en-Nisâ 4/51, 60,76, el-Maide 5/60, en-Nahl 16/36, ez-Zümer 39/17.

⁶³⁰ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, 1/606.; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga*, thk. Ahmed Abdülgafur el-Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlim, 1997), 6/2412.

⁶³¹ Metin Yurdagür, “Tâğût”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/372.

⁶³² el-Bakara 2/256.

⁶³³ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/183.

⁶³⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/248.

⁶³⁵ en-Nisâ 4/60.

⁶³⁶ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/263-264.

*“Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah’a karşı gelmekten sakınasınız.”*⁶³⁷

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Allah’ın rububiyetin doğru kavranması gerektiği ile alakalı bir bahis açar. *“Andolsun biz, her ümmete, Allah’a kulluk edin, tâğûttan kaçının” diye peygamber gönderdik. Allah, onlardan kimini doğru yola iletti; onlardan kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu.”*⁶³⁸ âyetini de zikreden Reşîd Rızâ, tâğût kavramını Allah’ın emirlerini yapmaktan men eden heva ve hevesine göre dine ait hüküm koyarak tanrılık taslayan şeklinde kavramsallaştırır. Ancak kimi toplumların Rab telakkilerinin Kur’an’a uymadığını ifade eden Rızâ, buna örnek olarak kabirlerden medet beklenmesini, buralarda kurbanlar kesilmesini zikreder.⁶³⁹ Reşîd Rızâ, Nisâ sûresi 51. âyetteki “tâğût” kelimesini ise kendisine ibadet edilen her tür varlık, peşinden gidilen liderler ve Allah’tan uzaklaştıran herşey şeklinde tanımlar.⁶⁴⁰

Tâğût kavramının geçtiği âyetlerin birinde şöyle buyurulmaktadır: *“Sana indirilen Kur’an’a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia edenleri görmüyor musun? Tâğût’u tanımamaları kendilerine emrolunduğu hâlde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar. Şeytan da onları derin bir sapıklığa düşürmek istiyor.”*⁶⁴¹

Bu âyetteki tâğût kelimesinin de “tuğyân”dan türediğini belirten Reşîd Rızâ, kendisi lehine hüküm çıkması için Allah ve Resulü’nün hükmünden kaçan kişinin tâğûta inandığını söyler. Ancak sulh maksadıyla başka hakemlere başvurmak bu hükmün dışındadır. Bugünkü durumda mahkemelere başvurmanın hükmünün Muhammed Abduh’a sorulduğunu söyleyen Reşîd Rızâ, Abduh’un bu soruya cevap verdiğini belirtir. Muhammed Abduh, günümüz Müslümanlarının Kur’an ve sünneti terkettiklerinden dolayı başlarına musibet geldiğini savunur. Müslümanlar kendi aralarındaki muamelelerde, ailedeki ilişkilerinde, ticaretle ve anlaşmazlığa düştükleri durumlarda selef gibi Allah ve Resûlune müracaat etmediler. Kendi nefislerine veya âlimlerinin şeriate yamamaya çalıştığı görüşlerini din olarak bellediler. Dolayısıyla bugün mahkemelere başvurmak ile zamane fıkıh âlimlerinin görüşlerine uyma arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Âyette tâğûta başvuranların münafık olarak

⁶³⁷ el-Bakara 2/21.

⁶³⁸ en-Nahl 16/36.

⁶³⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l Menâr*, 1/153

⁶⁴⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l Menâr*, 1/154.

⁶⁴¹ en-Nisâ 4/60.

nitelendirilmesi de önemlidir. Zira Allah Resûlu, münafıkları Kur'an ve sünnete davet ettiği zaman onlar yüz çevirdiler. Günümüzde de Müslümanların Kur'an ve sünnet yerine heva ve heveslerine uymaları, âlimlerin Kur'an ve sünnete uymayan görüşlerini kabul etmeleri hatadır.⁶⁴²

İki müfessir de tâğût kavramını Allah yerine kendi hükmünü ikame etmeye çalışan azgınlar şeklinde tanımlamaktadır. Ancak Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh, çağın tartışmalarından ve siyasî kavramlarından olan tâğût ile ilgili tartışmalara farklı pencereden bakmaktadır. Özellikle Abduh'un mahkemeye gitmeyi tâğûtü hâkim olarak kabul etme olup olmayacağına dair tartışmalarda fikhî mezhep âlimlerinin görüşlerini de eleştirel tarzda yorumlamasının tartışmalı olduğunu söylememiz mümkündür. Abduh, mezhep imamlarını kendi görüşlerini şeriate yamama şeklinde genelleyici bir yaklaşım ile yargılamaktadır. Mezhep imamları ve görüşleri dokunulmaz ve eleştirilmez olmamakla birlikte bütün fikirlerinin Kur'an ve sünnete muhalif olduğu iddiası, ilmi gerçekliklerden uzaktır. Modern İslâm anlayışının öncülerinden sayılan Abduh'un bu tarz açıklamalarının âyetle alakasının da zayıf olduğu görülmektedir. Kurtubî'nin tâğût kavramını nüzul ekseninden hareketle açıklaması Kur'an'ın genel çerçevesine daha uygundur.

3.2.14. Kadınların Yönetime Katılımı (Bey'at)

Aydınlanma ve modernite ile beraber gelişen demokrasi kültürü, İslâm coğrafyasını da etkisi altına almıştır. İslâm coğrafyasında demokrasi denemeleri, seçimler ve bu seçimlere kadınların müdahil olması gibi konular halen tartışılmaya devam etmektedir. İslâm düşüncesinin klasik dönemlerinde kadının yönetime müdahil olması meselesi hakkında Kurtubî'nin tefsirinde Mümtehine sûresi on ikinci âyetinde bazı açıklamalar bulunmaktadır. Bu yaklaşım tarzının ortaya konması geleneksel İslâm düşüncesinin kadın meselesine bakışıyla ilgili veriler ortaya koymaktadır. Geleneksel tefsirde kadınlarla ilgili meselelerden biri de onların bey'at meselesidir. Bey'at kelimesi, sözlükte satmak ve satın almak anlamlarında kullanılmaktadır. Yönetim konusunda bey'atleşme ise kişinin kendi yanında olan samimiyetini, itaatini arkadaşına satması anlamındadır.⁶⁴³ Bey'at ifadesinin geçtiği âyette şöyle buyurulmaktadır:

⁶⁴² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 5/181-185.

⁶⁴³ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l Ayn*, 2/265.

*“Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, başkasının çocuğunu sahiplenerek kocasına isnadda bulunmamak ve uygun olanı işlemekte sana karşı gelmemek şartıyla sana beyat etmek üzere geldikleri zaman, onları kabul et; onlara Allah'tan bağışlanma dile; doğrusu Allah, bağışlayandır, acıyandır.”*⁶⁴⁴

Kurtubî, âyetin tefsirinin nüzul ve bağlamına dair bilgiler verdikten sonra Resûlullah'tan sonraki yöneticilerin kadınlardan bey'at alıp alamayacağına dair kısa bir açıklamada bulunur. Resûlullah, âyetteki şartları hem erkeklerden hem de kadınlardan talep etmiş ve bu şartlar üzerine bey'atleşmiştir. Kurtubî, ulemanın cumhuruna göre Müslüman devlet başkanının kadınlardan bu şartlarda beyat istemesinin zorunluluk değil mendup bir davranış olduğunu ifade eder. Ancak bazı âlimler gelen kadınların İslâm yurdu dışından gelmeleri durumunda yöneticinin onları sınamak maksadıyla beyat talep etme hakkının olduğunu belirtir.⁶⁴⁵

Menâr Tefsiri'nde Mümteherine sûresinin tefsiri yapılmadığından tefsirde kadınların bey'atı ile ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

3.2.15. Mevcut Yönetime İsyanın Meşruiyeti

İslam düşünce geleneğinde mevcut siyasi yönetime karşı muhalefet noktasında farklı tavırlar ortaya konmuştur. Bazı mezhepler, zalim yönetime karşı isyanı bir yöntem olarak benimserken bazı mezhepler ise fitneden uzak durmayı metot olarak kabul etmişlerdir. Örneğin Mutezile mezhebi zalim yöneticinin zorbalığını engellemeyi, zalime müdahale etmeyi benimserken ehl-i sünnet ise teorik olarak reddetme yolunu tercih etmiştir.⁶⁴⁶ Bu konu farklı ayetler vesilesiyle tefsir ilmine konu olmuştur.

Kurtubî, Bakara sûresinin 124. âyetinin tefsirinde “*zalimler ahdime erişemez*” mealindeki âyet ile ilgili iç isyanın meşruiyetiyle alakalı görüşleri ortaya koyar. Yöneticiye itaatin gerekliliğini belirten Kurtubî, yöneticinin zalim olması durumunda

⁶⁴⁴ el-Mümteherine 60/12.

⁶⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/75-76.

⁶⁴⁶ Muhammed Ammara, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba - İbrahim Güneş (İstanbul: Ekin Yayınları, 2000), 29-31

bile Müslümanların kanlarının akması, yeryüzünde fesadın hâkim olmaması için isyan edilmesinin doğru olmadığını ifade eder.⁶⁴⁷

*“Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır. Sonra Allah, onlara yaptıklarını haber verecektir.”*⁶⁴⁸

Bu âyetle ilgili uzun değerlendirmelerde bulunan *Menâr* müellifi, ihtilafların sahabe döneminde başladığını ve tarih boyunca Müslümanların ihtilaflar karşısında çeşitli duruşlara sahip olduklarını ifade eder. Ehl-i Sünnet mezhebine mensup Müslümanlar ile Şîî ve Zeydî mezhebinden Müslümanların ihtilaflara karşı duruşlarında belirgin farklılıklar söz konusudur. Zeydî mezhebine mensup Müslümanlar, Emevi sultanlarına karşı mücadele ve direnişi menhec olarak belirlerken ehl-i Sünnetin cumhuriyeti “*meşşetleri giderme maslahatları temin*” ilkesinin birbiriyle çatışması durumunda “*iki zarardan daha hafif olanı alınır*” kaidesini esas alır. Ehl-i Sünnet, bu tercihi yaparken, direnmenin tefrika ve ayrılığa kapı aralamasından endişe eder. Ehl-i Sünnetin bu duruşu sonucunda İslâm’ın ve Müslümanların zarar gördüğünü iddia eden Reşîd Rızâ, bu durum neticesinde iktidar sahiplerinin şeriatı uygulamadıklarını söyler.⁶⁴⁹

Müslüman toplumlarda yönetimler aleyhine direnme, mevcut yönetimi değiştirme yöntemi Emeviler döneminden beri var olma gelmiştir. Ehl-i sünnet ulema, mevcut iktidarı silah ve başkaldırma yoluyla değiştirmeye soğuk bakmış var olan şartların ıslahından yana tavır almıştır. Ancak Hâricîler, Mutezile ve Şia mezhepleri kanlı ayaklanmalarla yönetim değişikliğine talip olmuşlardır. Tefsirlerini incelediğimiz Kurtubî ve Reşîd Rızâ’nın bu konuya yaklaşımlarında da farklılıklar görülmektedir. Kurtubî, ehl-i sünnetin ‘iki zarardan daha hafif olanı alınır’ kaidesinden hareketle iç isyanları doğru bulmamaktadır. Ancak Reşîd Rızâ, ehl-i sünneti pasiflikle suçlamakta ve onların bu tutumu yüzünden sultanların İslâm hukukunu uygulamadıklarını iddia etmektedir. Ancak Reşîd Rızâ’nın bu düşüncesinin çok da tutarlı olmadığı görülmektedir. Zira ehl-i sünnet ulema, her ne kadar silahlı isyanı tasvip etmemişse bile sultan ve halifelerin yanlış uygulamalarına karşı sivil bir direniş göstermişlerdir. Dört

⁶⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/98.

⁶⁴⁸ el-En’am 6/159.

⁶⁴⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 8/198.

büyük mezhep imamının bu konudaki tavır ve yaşantıları ortadadır. Ehl-i sünnet ulema, iç savaş sebebiyle Müslümanların kanlarının dökülmesine sebep olacak tavrılardan kaçınmışlardır. Bu vasat tutum tarih boyunca Müslümanların kazanmasına vesile olmuştur. Ehl-i sünnet bununla beraber toplumları bilinçlendirme, Müslümanların kültürel kazanımlarını koruma adına ilmî, ahlâkî çalışmalarda öncülük görevinde bulunmuşlardır.

3.2.16. Haksız Vergiden Kaçmanın Hükümü

Zalim bir idarecinin ülkesinde yaşayıp haksız vergi alınması durumunda kişinin gösteceği tavra dair Kurtubî, Şurâ sûresindeki âyeti referans alarak açıklamalarda bulunur:

*“Kim de zulme uğradıktan sonra intikamını alırsa, işte onların aleyhine bir yol yoktur.”*⁶⁵⁰ Kurtubî, âyetin tefsirinde bir belde zalim bir yöneticinin haksız vergi alması durumunda kişinin vergiden kaçmasının dinen sakıncası olup olmadığıyla ilgili yorumlarda bulunur. Kurtubî, Malikîlerin bu konudaki düşüncelerini aktarır. Bazı Malikî âlimlerine göre, kişi kendini haksız vergiden kaçırıldığı takdirde belde halkına o kaçırılan vergi yük olarak dönmeyecekse burada bir sorun yoktur. Ancak kişinin vergisini kaçırıldığı takdirde belde halkının vergi yükünün artmasına sebep olacaksa bu davranıştan kaçınması gerekmektedir. Bu iki görüşü aktaran Kurtubî, görüş beyan etmez.⁶⁵¹

Menâr tefsirinde bu konuyla ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

3.2.17. Devlet Memurlarına Verilen Hediyeler

Toplumsal sorunlara çözüm üreten müfessir Kurtubî, fakih kimliğini devlet memurlarına verilen hediyelerin caiz olup olmadığı konusunda sürdürür. Al-i İmran sûresindeki âyetin tefsirinde bu soruya cevap bulmaya çalışır. Konuyla ilgili âyette şöyle buyurulmaktadır:

⁶⁵⁰ eş-Şûra 42/41.

⁶⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 16/42.

*“Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez. Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir.”*⁶⁵²

Kurtubî, âyetin tefsiriyle alakalı ganimet mallarının usulsüz kullanımı ile ilgili tespitlere yer verir. Bu tespitlerin akabinde devlet memurlarının hediye alıp alamayacağına dair fikirlerini ortaya koyar. Kurtubî’ye göre, ganimetten çalma ile devlet işini yaparken hediye almak aynı kategoridedir. Hz. Peygamber ashabını devlet işlerinde görevlendirdiği zaman, bu mesele konusunda uyarılarda bulunmuştur. Zekât toplamakla görevlendirdiği bir kişi, Resûlullah’a gelerek zekât mallarını takdim etmiş ancak kendisine de bazı hediyelerin verildiğini ima edince Hz. Peygamber mescidin minberine çıkarak memurların işleri esnasında hediye alması durumunda kıyamet gününde cezalandırılacağını söyler. Memurun işini yaptığı sırada hediye almasının kötülüğüne dair başka hadisler de nakleden Kurtubî, devlet memurunun işini yaptığı sırada insanlardan hediye almasının haram olduğunu belirtir.⁶⁵³

Görüldüğü üzere Kurtubî tefsirinde devlet memurunun görevi esnasında hediye almasını uygun görmemektedir. Bunu da Kur’an’daki âyet ve Peygamber (s.a.v)’in hadislerine dayandırmaktadır. *Menâr Tefsiri*’nde ise bu konuyla ilgili herhangi açıklama bulunmamaktadır.

3.2.18. İslâm Devletlerinin Bağımsızlığı

Modern zamanlar ile beraber ortaya atılan “İslâm Devleti” fikrinin Reşîd Rızâ’ya ait olduğu iddia edilmektedir.⁶⁵⁴ Reşîd Rızâ, tefsirinde İslâm devletlerinin bağımsızlığına dair âyetlerden yorum çıkarmaktadır. Söz konusu âyetlerden birinde şöyle buyurulmaktadır:

*“Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.”*⁶⁵⁵

⁶⁵² Al-i İmran 3/161.

⁶⁵³ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/261.

⁶⁵⁴ İnâyet, *Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce*, 131.

⁶⁵⁵ et-Tevbe 9/29.

Kurtubî, âyetin tefsirinde ehl-i kitaba Müslümanların muamelesinin sınırlarını ve keyfiyetini açıklar. Kurtubî'ye göre, Müslümanlığı kabul etmeyen ehl-i kitaba cizye vermesi şartıyla dokunulmaz. Ancak müşriklerin harem bölgesinde yaşama hakkı yoktur. Müşrikler ya İslâm'ı kabul etmek ya da o topraklardan çıkmak zorundadırlar. Mecusiler ile ilgili tartışmalara da değinen Kurtubî, Mecusilerin ehl-i kitap gibi muameleye tabi tutulacağı yönünde kanaat belirtir. Zira İbn Atiyye, Zerdüş'tü peygamber olarak kabul eder.⁶⁵⁶

Reşîd Rızâ, Tevbe sûresindeki 29. âyeti tefsirinde cihad ile ilgili bazı açıklamalarda bulunur. Reşîd Rızâ'ya göre peygamberimizin yaptığı bütün savaşlar, savunma savaşları idi. İslâm, Müslümanların kendilerini müdafaa etmeyi gerekli görmektedir. Cihad da Müslümanların kendileri kâfirlerin saldırılarına koruma amacıyla yapılır.⁶⁵⁷ Bu açıklamaların akabinde Reşîd Rızâ, Müslüman ülkelerin bağımsız olması gerektiğini ifade eder. Tefsirini yaptığı dönemin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra olduğu gerçeği dikkate alınırsa o dönem İslâm dünyası, ağır bir fiilî işgal yaşıyordu. Bu durum, Reşîd Rızâ'nın söz konusu âyeti tefsir ederken, birtakım siyasî mülahazalara girmesine neden olmuştur. Reşîd Rızâ, savaş döneminde yaşanan işgaller nedeniyle kendi döneminde yaşayan Müslümanların bağımsız bir devlet olmasının önemini fark ettiğini söyler. Zira her devletin kendi sınırları, kara suları, liman ve ticaret yolları üzerindeki hâkimiyetini kurması elzemdir. Bu sınırların ve bağımsızlığın korunması için savaş açmak, devletler genel hukukunun da tanıdığı bir haktır. Sömürgeci devletler, işgal ettikleri diğer milletlerin topraklarını kendi toprakları olarak kabul ettiklerinden buralardaki çıkarlarına aykırı gelişmeleri engellemek için her türlü saldırıyı meşru görmektedirler. Nitekim İngilizler önce Mısır'a sonra Sudan'a bu bahanelerle saldırmış, Hindistan deniz yolunu himaye gerekçesiyle de Aden'e saldırmıştır. İngilizler, Irak, Filistin ve Doğu Ürdün'e de yönelmiş hatta İslâm'ın manevi kalbi olan Hicaz'a bile göz dikmiştir. Bu bilgileri aktaran Reşîd Rızâ, diğer tefsirlerde göremediğimiz önemli bir çıkarımda bulunur. Kur'an'daki Enfal ve Tevbe sûrelerinde Arap yarımadasının sırf İslâm'a mahsus bir yurt olmasının bir zaruret olduğunu belirtir. Resûlullah'ın vefatı sırasında Yahudi ve Hristiyanların Hicaz topraklarından çıkarılması gerektiğine dair tavsiyesi Müslümanlar dışında yabancıların burada oturmasının caiz olmadığına delildir.

⁶⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/109-112.

⁶⁵⁷ *Abduh - Rızâ, Tefsîrü'l Menâr*, 10/257-258.

Şâyet bu topraklarda gayrimüslimler bulunursa buraların da tıpkı Filistin gibi işgale uğraması söz konusudur.⁶⁵⁸

Reşîd Rızâ, En'am Sûresi 129. âyetinin tefsirinde de diğer müfessirlerin aksine geniş siyasî mülahazalarda bulunur. *"İşte biz, kazanmakta oldukları günahlar sebebiyle zalimlerin bir kısmını diğer bir kısmına böyle musallat ederiz."*⁶⁵⁹ Kurtubî, âyetin tefsirinde bu ilahi emrin zalimlere yönelik olduğunu belirtir. Zalimlerin zulümlerinden vazgeçmemesi durumunda başlarına başka zalimlerin musallat olacağını söyler. Kurtubî'nin kendisinden nakilde bulunduğu İbn Abbas, toplumsal durum ile yönetici arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Toplum hayırlı insanlardan oluşuyorsa başlarına en hayırlıların yönetici olarak seçileceğini, toplumun bozulması durumunda ise zalim yöneticilerin kaçınılmaz olduğunu ifade eder.⁶⁶⁰ Kurtubî, bu şekilde kısa açıklamalar ile yetinirken Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde yöneticinin şûraya uymasının gerekliliğinden, yönetimde manda ve himayenin reddine kadar fikirlerini beyan eder. Reşîd Rızâ, A'meş'ten nakilde bulunarak insanların bozulması durumunda kötülerin başlarına geçeceğini belirtir. Ümmetin düzelmesi için insanların yaptıkları işlerde birbirleri ile istişare etmesi gerekir. *"Yine onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve namazı kılarlar. Onların işleri, aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da harcarlar."*⁶⁶¹ âyetine vurgu yapan Reşîd Rızâ, şûra ile seçilecek liderin hareketlerini kontrol edecek bir heyetin varlığının önemine işaret eder. Bu heyet gerektiğinde lideri azledebilme yetkisine sahip olmalıdır.⁶⁶²

Reşîd Rızâ, âyetteki *"kazanmakta oldukları şeyler sebebiyle"* ibaresi ile ilgili İslâm dünyasındaki kötü yöneticilerin uygulamalarına dikkat çeker. Şehvetlerine köle olan yöneticilerin başka devletlerin manda veya himayesinde yaşamaktan çekinmediklerini zira kendi halklarıyla özgürce yaşayacakları toplumda istedikleri zevk ve sefayı süremeyeceklerini belirtir. Bu yöneticiler, bu şekilde yaşamayı da halkları için seçtiklerini söyleyerek halkı aldatırlar. Kurtuluşu yabancıların himayesinde gören bu

⁶⁵⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 10/288-291.

⁶⁵⁹ el-En'am 6/129.

⁶⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/85.

⁶⁶¹ eş-Şûra 42/38.

⁶⁶² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/89.

anlayış, gücünü halkların sosyal yasalardan habersiz oluşuna ve Kur'an'ın irşat edici öğretilerine olan cehaletlerinden alırlar.⁶⁶³

Kurtubî, tefsirini rivâyetler çerçevesinde yapmaktadır. Kurtubî, tevbe yirmi dokuzuncu âyetin tefsirinde harem bölgesinin müşriklere yasak kılındığını, bu bölgenin Müslümanlara has kılındığını belirtir. Bu bölgede Müslümanlar dışında kimsenin olamayacağını belirtmesi noktasında Reşîd Rızâ ile Kurtubî aynı düşüncededir. Reşîd Rızâ, harem bölgesinin müşriklere ve ehl-i kitaba yasaklanmasını İslâm coğrafyasının en mukaddes beldelerinin işgalinin önlenmesi olarak görmektedir. Reşîd Rızâ'nın âyete stratejik baktığı görülmektedir. Reşîd Rızâ'nın bu tespitlerinde yaşadığı dönemde İslâm coğrafyasında işgallerin başlaması etkilidir. Kur'an'ı, İslâm toplumlarının kurtuluş reçetesi olarak gören Reşîd Rızâ, tefsirinde güncel siyasî analizlerden kaçınmamaktadır. Hatta bu konuda epeyce malumatı tefsirinde işlediği görülmektedir. Bu da müfessirin âlim kişiliğinin yanında siyasetçi kişiliğine işaret etmektedir. Bu yönüyle “üstadım” dediği Muhammed Abduh'tan ayrı bir yol izlediği göze çarpmaktadır. Muhammed Abduh, Müslümanların kurtuluşu için ilmî ve ahlâkî manada yükselmeyi hedef olarak benimsemiş siyasetten uzak kalmayı tercih etmiştir. Reşîd Rızâ ise ilmi faaliyetleri ile beraber siyasetle de yakından alakadar olmuştur.

3.2.19. Dârul-İslâm Dârul-Harp Tartışmaları

Müslümanlar modern dönemlere kadar devlet tabiri yerine “dar” kelimesini kullanıyorlardı. Dârul-İslâm derken “İslâm devleti” demek istiyorlardı. Bundan hareketle İslâm ahkâmının uygulandığı bölgelere dârülişlâm deniyordu. Dârul-İslâm aynı zamanda şerî hükümlerin tartışmasız uygulandığı yerlerdi.⁶⁶⁴ Dârul-harp ise İslâmî fetihlerin ulaşmadığı memleketlerdir. Dârul-harp, İslâmî fethin gerçekleşmediği gibi burada İslâmî hükümlerin uygulanmadığı memleketlerdir. Müslümanların hükmü altına girmemiş yerler de Zeydîlere göre dârul-harp sayılır.⁶⁶⁵ Başka bir ifadeyle İslâmî hâkimiyetin sınırları dışında kalan, yönetim ve hukuk olarak İslâm'a uygun olmayan her belde dârul-harptir.⁶⁶⁶ Bu tartışmalar gerek modern gerekse klasik tefsirlere de

⁶⁶³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 8/91.

⁶⁶⁴ İhsan Hindi, *Ahkâmü'l Harb ve's-selâm fi Devleti'l İslâm* (Şam: Dârü'n-Nemir, 1993), 7-8.

⁶⁶⁵ Hindi, *Ahkâmü'l Harb ve's-selâm fi Devleti'l İslâm*, 111-112.

⁶⁶⁶ Ahmet Özel, “Dârulharp” (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 536.

yansımıştır. Bazı âyet yorumlarında bu meseleler tartışılmıştır. Söz konusu âyetlerin birinde şöyle buyurulmaktadır:

*“Kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde gidecek çok yer de bulur, genişlik de. Kim Allah’a ve Peygamberine hicret etmek amacıyla evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse, şüphesiz onun mükâfatı Allah’a düşer. Allah, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”*⁶⁶⁷

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde İslâmi hükümlerin uygulanmadığı yerlerden hicret edilmesi gerektiği ile ilgili ulemanın görüşlerini aktarır. Kurtubî’ye göre yeryüzünden hicret etmek için iki neden bulunmaktadır. Bu nedenler, kaçmak (hicret) veya başka yere gitmeyi istemektir. Başka yere hicret etmenin Resûlullah ile başladığını ve kıyamete kadar devam edeceğini ifade eden Kurtubî, İslâm’ın yaşanmadığı darul harpten hicret etmenin zaruri olduğunu savunur. Başka bir hicret çeşidi ise bid’at olan topraklardan kaçıştır. Bundan dolayı Malik, selef-i salihine sövülüp sayılan ve hakka uygun olmayan amellerin işlendiği bir yerde Müslümanların oturmasını caiz görmemiştir. Bu görüşleri paylaşan Kurtubî, İslâm ahkâmının uygulanmadığı ve selefe hakaret edildiği yerleri dârül-harp olarak gördüğünü ve oradan hicret edilmesi gerektiğini söyler. Yine Kurtubî, haramın yaygın olduğu toplumlardan hicret etmeyi de tavsiye eder. Zira rızkın helal yollardan temini gerekliliktir.⁶⁶⁸

*“Kitap ehli arasında kantarla emanet bıraksan onu sana ödeyen ve bir lira emanet etsen, tepesine dikilmedikçe onu sana ödemeyen vardır. Bu, onların: "Kitapsızlara karşı üzerimize bir sorumluluk yoktur" demelerindendir. Onlar bile bile Allah'a karşı yalan söylemektedirler.”*⁶⁶⁹ Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirini yaparken Muhammed Abduh’un görüşlerini aktarır. Muhammed Abduh, Yahudilerin kendilerini Allah’ın seçkin kulları olarak gördüklerinden dolayı Arapların mallarını çalmayı mübah saymalarını kitaplarını tahrif etme şekli olarak kabul eder. Abduh, günümüz Müslümanlarının da bu açıdan ehl-i kitaba benzediğini özellikle bazı fukahânın dârul-harpte gayrimüslimlerin mallarının yenmesinin caiz olduğuna dair görüşleri de Yahudilerin ümmilerin malını gasp etmelerine benzetir. Mısır’da halkın gayrimüslim

⁶⁶⁷ en-Nisâ 4/100.

⁶⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 5/348-350.

⁶⁶⁹ Al-i İmran 3/75.

şirketlere bu şekilde davrandığını belirten Abduh, bunun tıpkı Yahudilerdeki gibi kuru taklitten kaynaklandığını söyler.⁶⁷⁰

Reşîd Rızâ, Tevbe sûresindeki “*Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.*”⁶⁷¹ emrinin yer aldığı âyetle ilgili yaptığı tefsirde dârul-harp ve dârul-İslâm tartışmalarına değinir. İslâm hukukçularına göre şeriat uygulanan ülkelere dârul-İslâm veya Dârul-adl denilir. Bu ülkelerde herkese adaletle davranmak farzdır. Buna karşılık diğer ülkelere, dârul-harb denir. Dârul-İslâm ve dârul-harp ülkeleri arasında barış yapılmış ve ticaret de yapılabiliyorsa bunlara muahidler yani sözleşmeliler denir.⁶⁷²

Yine Reşîd Rızâ, Tevbe sûresindeki “*içinizden bir grubu bağışlasak bile, bir gruba da suç işlediklerinden ötürü azap edeceğiz.*”⁶⁷³ âyetini yorumlarken cezanın ilahi bir ceza olduğunu söyler. Münafıklara verilecek cezadan bahseden bu âyetle ilgili dârul-harp tartışmasını da açan Reşîd Rızâ, bu ceza peygamber tarafından verilecekse peygamberin bu cezayı dârul-İslâm’a döndüklerinde münafıklara verebileceğini belirtir. Ve bu noktada konumuzla alakalı önemli bir ilkeyi ortaya koyar: “*Çünkü dar-ı harpte hadler ve benzeri hükümler uygulanamaz.*”⁶⁷⁴

Dârul-harp ve dârul-İslâm kavramları kökenleri gelenekte olan ancak bugünde karşılığı olan siyasî kavramlardır. Kurtubî, Dârul-harbı tanımlarken selefi salihine sövülen yerleri de dâhil ederek kavramı genişletmiştir. Dârul-harp genel olarak İslâm hukukunun uygulanmadığı beldeler hakkında kullanılırken Kurtubî, buna selefe sövülen beldeleri de dâhil etmiştir. Reşîd Rızâ ise klasik tanımlamaya bağlı kalmıştır. Reşîd Rızâ’ya göre İslâm hukukunun uygulanmadığı beldeler, dârul-harb olarak tanımlanmaktadır. Reşîd Rızâ’nın vurguladığı önemli bir nokta da dârul-harpte hadler ve cezaların uygulanamayacağına dair ilkedir. Çağdaş İslâm düşüncesi özelinde düşünüldüğünde hilafetin kaldırılması sonrasında dârul-harp kavramının tartışıldığı bir zeminde bu ilkenin ortaya konması önemlidir.

⁶⁷⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 3/277-278.

⁶⁷¹ et- Tevbe 9/29.

⁶⁷² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/274.

⁶⁷³ et-Tevbe 9/66.

⁶⁷⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/458.

3.2.20. Gayrimüslim Yönetimlerde Rol Almak

Çağdaş dönemde tartışılan konulardan biri de gerek gayrimüslim gerekse de İslâm toplumunda dinî kurallarla yönetilmeyen ülkelerdeki yönetim kademelerinde çalışabilmenin keyfiyetine dairdir. Güncel bir tartışmanın klasik metinlerde yer alması ise konunun geçmişte de tartışıldığına dolayısıyla önemine işarettir. Tartışmaların odağında ise şu âyet bulunmaktadır: “*Yûsuf, “Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir. Çünkü ben iyi koruyucu ve bilgili bir kişiyim” dedi.*”⁶⁷⁵

Kurtubî, Müslüman olmayan bir yönetimde görev alma ile ilgili iki görüşün olduğunu zikreder. Birinci görüşe göre, tıpkı Hz. Yusuf gibi Müslüman olmayan bir yöneticinin işlerinde çalışmasının bir mahzuru yoktur. Yalnız bu şekilde çalışmanın tek şartı, yöneticinin kişinin işine karışmamasıdır. Zira Hz. Yusuf, özgür bir şekilde çalışmaktaydı. İkinci görüş sahiplerine göre ise bu izin sadece Hz. Yusuf dönemine has bir izindi. Bugün ise geçerliliği bulunmamaktadır. Kurtubî, birinci görüşün şartlı olarak kabulünden yana olduğunu ifade eder. İslâm düşüncesinde siyaset ve yönetim ile ilgili kitabı bulunan Maverdî’ye atıfta bulunan Kurtubî, onun iki görüşünü aktarır. Maverdî, görev başındaki kişinin zalim olması durumunda görevin hakkıyla yerine getirilip getirilemeyeceğine bakılacağını söyler. Bu birinci görüştür. Hz. Yusuf, Firavun’un yönetiminde görev almış ancak işini hakkıyla yerine getirmiş hakka riâyet etmiştir. Dolayısıyla bu durumlarda asl olan fiilin kendisidir. İkinci görüşe göre, zalim yöneticilerin görevlerinin devralınması caiz değildir. Zira zalim yönetimlerde rol almak, zulmü meşrulaştırma ve tezkiye görevi görebilir. Hz Yusuf’un gayrimüslim bir yönetici ile çalışmasının ise iki gerekçesi mevcuttu. Öncelikle Firavun zalim biri değildi. İkinci olarak da Hz. Yusuf onun işlerini değil mülkünü idare etmeyi üstlenmişti. Maverdî, bu iki görüşten birini tercih etmek yerine zalim yöneticiden alınacak işleri üç kategoride değerlendirir.

- 1- Zalim yöneticiden alınan görev olarak zekât ve sadakaların toplanması ve dağıtılması. Bu işi iyi yapabilecek birilerinin bu göreve talip olması caizdir.
- 2- Harcama konusunda istişarenin zaruri olduğu durumlarda görev talebi doğru değildir. Örneğin fey mallarının dağıtımında yöneticinin onayı gerektiğinden bu görev kabul edilemez.

⁶⁷⁵ Yusuf 12/55.

- 3- Ehil kimselerin kabul edebileceği ve içtihadı açık işlerde görev alınabilir. Örneğin ahkâm meselelerinde görev almak bu türdendir.

Hz Yusuf'un görev istemesinin sebebi, o işte onun alternatifsiz olmasıydı. Hz. Yusuf'un bu göreve talip olması adalet, ıslah ve fakirleri gözetmek idi. Bundan dolayı o göreve talip olmuştu. Kurtubî, kendi yaşadığı dönemde de işlere ehil olanların başka ehil kimselerin olmaması durumunda yöneticilik pozisyonlarına talip olmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir.⁶⁷⁶

Reşîd Rızâ'nın *Menâr* tefsiri, Yusuf sûresinin 52. âyetine kadardır. Dolayısıyla Kurtubî'nin Yusuf sûresi 55. âyeti hakkındaki açıklamalarına mukabil Reşîd Rızâ'nın bu âyetle ilgili bir açıklaması bulunmamaktadır. Ancak Reşîd Rızâ, Maide sûresi 44. âyette bu konuyla ilgili kendisine gelen bir soruya verdiği cevabı tefsirine dâhil etmiştir. *"Kim Allah'ın indirdiği (hükümler) ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir."*⁶⁷⁷ Reşîd Rızâ, düşmanın İslâm ülkesini işgal etmesi ve Müslümanın hicret etmeye imkân bulamaması durumunda nasıl hareket etmesi gerektiğine dair açıklamalarda bulunur. Müslümanı Müslüman yöneticinin idare etmesi ve Müslümanın toplumsal hayatta dinin hükümlerine göre yaşaması bir gerekliliktir. Ancak kâfirler yönetimi ellerinde bulundurursa nasıl bir yol izlenmelidir. Bazı Müslümanlar, kâfir bir yönetimde çalışmayı uygun görmezler. Reşîd Rızâ ise bu konuda faydacı bir yaklaşımı benimser. Yapılacak işler Müslümanların dinine uygun ve Müslüman olmayanların Müslümanlara tahakkümünü engellemeye yönelik ise, dar'ul-harpde bu maksatla çalışmak caizdir. Fakat yapılacak işler Müslümanlara bir fayda sağlamıyor ve de Müslümanların aleyhine sonuçlanacaksa bu gibi işlerde çalışmak caiz değildir. Müslümanların faydasını düşünerek çalışmaya başlayan bir Müslümanın bir konuda hüküm vermesi gerekiyorsa tavrı nasıl olmalıdır? Bu soruya Reşîd Rızâ şöyle cevap verir: Allah tarafından indirilen hükümlerin bir kısmı bizzat dinle ilgilidir. İbadetler, evlenme, boşanma gibi hükümler tamamen dinle alakalı hükümlerdir. Bu gibi konularda İslâm'a aykırı davranmak ve hüküm vermek caiz değildir. Bir kısım hükümler de dünyevî işlerdir. Mesela hadler, cezalar ve medeni işler bu kategoriye girer. Bu gibi konularda İslâm'ın ortaya koyduğu hükümler sınırlıdır. İslâm'ın görüş beyan etmediği konular içtihadın konusudur. Sosyal meseleler de en önemli sorunlardan biri de faizdir.

⁶⁷⁶ Kurtubî, *Cami'ul Ahkâm*, 9/141.

⁶⁷⁷ el-Maide 5/44.

Sünnette belirtildiğine göre düşman topraklarında had cezaları uygulanamaz. Ebu Hanife'ye göre darul-harpte faizli işlemler caizdir. Hatta bütün fasit akitler, caizdir. Dolayısıyla hâkimlik görevinde bulunan bir Müslüman, Müslümanların aleyhine olacak bir hükümde bulunmadığı müddetçe çalışmasında bir sakınca yoktur. Reşîd Rızâ'ya göre darul-harpte Müslümanların maslahatı için bazı işlerde çalışmak gereklidir. Zira amaç Müslümanların faydasıdır. Gayretli Müslümanların darulharpte gayrimüslim yönetimlerde çalışmayı uygun görmemeleri Müslümanların dinî ve dünyevî maslahatlarına terstir. Müslümanların Hindistan ve benzeri yerlerde devlet işlerinde çalışmamaları onların putperestlerden geri kalmasına sebep olmuştur. Avrupalıların Müslüman ülkelerde İslâm aleyhine her vesileyi kullanmaları, Müslümanların yönetimlerinde rol almaları ibretle bakılması gereken durumlardandır. Onlar hüküm vermek için her makamda bulunmaktadır. Görev aldıkları zaman kendi ülkelerinin menfaatini gözetmektedirler. Bütün bunlardan ortaya çıkan hüküm ise şudur. Müslümanın Hindistan'daki İngiliz yönetiminden veya benzer durumdaki idari işlerde çalışması "iki zarardan daha hafifini işlemek" ilkesinin kapsamına giren bir ruhsattır. Eğer bu çalışma Müslümanların lehine ve kâfirlerin aleyhine olacaksa bu iş mutlaka yapılmalıdır.⁶⁷⁸

İki müfessirin de gayrimüslim yönetimlerde çalışmanın caiz olup olmadığına dair görüşleri birbirine yakın durmaktadır. Çağdaş bir tefsir olan *Menâr* ile *Cami'ul Ahkâm*'ın bu konularda benzer düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Reşîd Rızâ, Müslümanların maslahatını gözeterek çalışmaya cevaz verirken Kurtubî ise çalışılacak pozisyonların İslâm'ın hükümlerine ters düşmemesini ve halkın menfaatini esas alır. Çağdaş dönemde İslâm beldelerinin işgal altına alınmasıyla ortaya çıkan bu soruna Kurtubî'nin tefsirinde yer verilmesi, Kurtubî'nin tefsirinin kıymetini ortaya koymaktadır. Abduh'un iddiasının aksine Kurtubî, tefsirinde sadece gramer ve kıraat konularını işlemekle kalmamış, aynı zamanda Müslümanların sorunlarına o günden bu güne ışık tutacak şekilde açıklamalarda bulunmuştur.

⁶⁷⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 6/336-339.

3.2.21. Gayrimüslimlerin Şahitliği

Hukuk ve ceza davalarında hükmün sebepleri ve ispat delillerinden en önemlisi şahitlik kurumudur.⁶⁷⁹ Kur'an-ı Kerim'de suçların delillendirilmesinde şahitliğe duyulan ihtiyaç dile getirilmektedir.⁶⁸⁰ Ancak şahitlik hususunda bazı şartlar bulunmaktadır. Bu şartlardan biri de şahitlik yapacak kişinin Müslüman olmasıdır. Gayrimüslimlerin ise ancak birbirleri hakkında şahitlik yapabilecekleri ifade edilmektedir.⁶⁸¹ Konuyla ilgili Kur'an nassı ise şu âyettir:

*“Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki adalet sahibi kişi aranızda şahitlik etsin. Yahut seferde iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan, başka iki kişi (şahit olsun).”*⁶⁸²

Kurtubî, âyetin tefsirinde gayrimüslimlerin sefer sırasında şahitliği ile ilgili bazı noktalarda müşkil olduğunu belirtir. Sefer sırasında ölüm dolayısıyla şahitlik edilecekse öncelikle şahitlerin Müslüman olması tercih edilir. Ancak yolculuk esnasında Müslümanın bulunmaması durumunda gayrimüslimlerin de şahitliği mümkündür. Fakat bazı âlimler bu âyetin nesh edildiğini zira o dönemde Müslümanların Arap yarımadasında az olduklarını ifade ederler. Bu nedenle bazı âlimler, gayrimüslimlerin şahitliğini kabul etmezler. Nesh görüşünü savunan âlimler, Zeyd b. Elem, Nehaî, Malik, Şafî, Ebu Hanife'dir. Kurtubî, bu görüşü aktardıktan sonra bu âyet hakkında nesh olduğuna dair herhangi sağlam bir rivâyetin olmadığını tam aksine Maide sûresinin son inen sûrelerden olduğu için bu sûrede neshin olmadığını söyler. Ayrıca âyette geçen “sizden olmayan iki kişi” ifadesinin de zaruret halinde, yolculuk sırasındaki şahitlik esnasında olduğunun altını çizer. Yolculuk esnasında Müslüman şahidin bulunmaması durumunda gayrimüslimin şهادetinin mümkün olduğunu kabul eder.⁶⁸³ Zaruret durumunda gayrimüslimlerin şهادetinin geçerli olduğunu kabul eden Kurtubî, had cezalarının şahitliğinde ise gayrimüslimlerin şهادetlerinin geçerli olmadığını belirtir. Nisâ sûresi 15. âyetin tefsirinde zina işleyen kadınların ev hapsinde tutulmalarına dair cezalandırmada şahitlerin Müslüman olmaları şart olarak kabul edilir.⁶⁸⁴

⁶⁷⁹ Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1984), 1/331.

⁶⁸⁰ el-Bakara 2/282-283, en-Nisâ 4/15, el-Maide 5/8, en-Nur 24/4.

⁶⁸¹ Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 334.

⁶⁸² el-Maide 5/106.

⁶⁸³ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/349-350.

⁶⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/56.

Reşîd Rızâ da bu âyette “sizden olmayan, başka iki kişi” hükmünün kategorisi içine gayrimüslimleri koyar. Zira yüce Allah, müminlerin kişisel durumlarıyla alakalı şahitlik meselelerinde şahitlerin mümin olmasını şart koşar. “*Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin.*”⁶⁸⁵ Âyette şahitlik şartı aranızdan kişiler olmasıdır. Buna karşılık yetimlerin malları ve satın alma konularında bu şart görünmemektedir. Malî hükümlerle, mümin kadınları ilgilendiren hükümler arasında fark gözetildiği açıktır. Dolayısıyla Maide sûresindeki bu âyette yolculuk gibi sıkıntılı bir zamanda Müslüman şahidin bulunmaması durumunda gayrimüslimlerin şehadetine verilen izin bir ruhsattır. Reşîd Rızâ da tıpkı Kurtubî gibi bu sûrenin inen son sûrelerden olduğunu belirterek neshin söz konusu olamayacağını belirtir.⁶⁸⁶

Reşîd Rızâ ve Kurtubî’nin gayrimüslimlerin vasiyet esnasındaki şahitliklerine getirdikleri açıklamalar birbiriyle örtüşmektedir. İki müfessir de yolculuk gibi zaruret durumunda müminlerden şahit bulunmaması durumunda gayrimüslimlerin şahitliklerine başvurmayı meşru ve caiz görmektedirler. Ayrıca nesh konusunda da iki müfessirimiz Maide sûresinin inen son sûre olmasını kabul ederek bu âyette neshi reddederler. Reşîd Rızâ, Kurtubî’den farklı olarak malî konularda gayrimüslimlerin şahitliğinin kabul edilebileceğini ancak ailevi konularda gayrimüslimlerin şahitliğinin sakıncalarına işaret eder. Çünkü Müslümanların ailevi yapıları hakkında gayrimüslimlerin bilgi sahibi olmaları kabul edilebilir bir durum değildir. Reşîd Rızâ, ailenin ve Müslüman kadının selameti için gayrimüslimin şehadetini malî konularla ilgili sınırlandırırken Kurtubî de bu konuyla ilgili bir açıklamanın olmadığı görülmektedir.

⁶⁸⁵ en-Nisâ 4/15.

⁶⁸⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 7/179-185.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİRÜ'L KURTUBÎ İLE TEFSİRÜ'L MENÂR'DA SOSYAL GRUPLAR ARASI İLİŞKİLER HUKUKÎ CEZALAR (HADDLER) VE AHLÂK

4.1. Sosyal Gruplar Arası İlişkiler

Sosyal grup kavramı, insanların farklı birikme ve birleşmelerini ifade etmektedir. Bununla beraber insanların oluşturduğu her birlik, sosyal grup anlamına da gelmemektedir. Geçici birliktelikler sosyal grup kapsamında değerlendirilemezler. Sosyal gruplar ortak değerleri, normları, birlik hisleri ve mensubiyet şuuru olan kişilerin oluşturduğu gruplar olarak kabul edilmektedir. Sosyal gruplar ortak bir kültür, tarih etrafında örgütlenmiş toplumsal yapılardır.⁶⁸⁷ Sosyal grupları iki karakter grubunda değerlendirmek mümkündür. Bunlar; tabii sosyal gruplar ve idealist sosyal gruplardır. İslam bu grupları kabul etmekle beraber ikisine de ayrı ayrı önem vermiştir. Bununla beraber İslâm, olandan olması gerekene yöneltmiştir. Kavim gibi sosyal gruplar, tabii sosyal gruplar kategorisine örnek olarak gösterilebilir. Kavimden ümmete geçiş ise İslam'ın ideali sayılan sosyal gruplardan sayılır. Kur'an, şûra, adalet, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak gibi kavramlar ile idealist grupları şekillendirmeyi hedefler.⁶⁸⁸ Kur'an'da sosyal grupları çeşitli şekillerde dile getirir. Kavim, aşiret, fırka gibi sosyal grupların ismi zikredilmekle beraber inanç yönünden temel kategorilere de yer verilir. İnanca dayalı temel kategoriler içine mümin, müşrik, kafir ve münafık gibi kavramlar dahil edilir. Bunlarla beraber Yahudi ve Hristiyanlar ehli kitap kategorisinde değerlendirilir.⁶⁸⁹ Bu sosyal gruplarla ilişkilerle ilgili Kur'an'da ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerin varlığı tefsir kitaplarında da bu konuların işlenmesine zemin hazırlamıştır.

4.1.1. Kavmiyetçilik/Ulusçuluk Yerine İslâm Kardeşliği

Milliyetçiliğin kökenleri hakkında tartışmalar olmakla birlikte modern zamanlarda ortaya çıktığına ve yaygınlaştığına dair kanaatler söz konusudur. Milletlerin ortaya çıkmasında Sanayi İnkılabı, modernizmin ve laikliğin belirgin etkisinden söz etmemiz

⁶⁸⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, 25.; Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara : Ankara Üniversitesi, 1964), 10.

⁶⁸⁸ Yünni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 108-109.

⁶⁸⁹ Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, 123-124.

mümkündür. Fransız ihtilalinin de tetiklediği bu süreç, dünyada haritaların değişmesine sebep olmuş, İslâm dünyası da bu değişimden payını almıştır.⁶⁹⁰ Kur'an, millet kavramını tümden yok saymamakla birlikte milliyet ve kavim kavramına mutlak değer atfetmemiş, kavim ve millet sevgisini iman ve adalet şartına bağlamıştır.⁶⁹¹ Kurtubî ve Reşîd Rızâ da tefsirlerinde farklı âyetlerde bu konuyu irdelenmişlerdir. Kurtubî, Hucurat sûresi 10. Âyette bu konuyu ele almıştır. Âyette şöyle buyurulmaktadır: *"Müminler ancak kardeşirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'tan korkun ki esirgenesiniz."*⁶⁹²

Kurtubî, âyetin tefsirinde İslâm'a göre kardeşliğin nesep üzerine değil din üzerine inşa edildiğini söyler. Kur'an, müminleri kardeş kılmış, Resûlullah (s.a.v) de müminlerin kardeşliğini pekiştirici hadisler va'z etmiştir. *"Birbirinizle hasetleşmeyiniz. Almayacağınız bir malın fiyatını müşteri kızıştırmak için artırmayınız. Birbirinize kin ve nefret beslemeyiniz. Birbirinize darılıp yüz çevirmeyiniz. Birinizin satışı üzerine başka biriniz satış yapmasın. Ey Allah'ın kulları, böylelikle kardeş olunuz. Müslüman, müslümanın kardeşidir. Ona zulüm ve haksızlık yapmaz, yardımı kesmez ve onu hakir görmez. –Peygamberimiz üç defa göğsüne işaret ederek buyurdular ki– Takvâ buradadır. Müslüman kardeşini hor ve hakir görmesi, bir kimseye şer olarak yeter. Her müslümanın kanı, malı ve ırzı, başka müslümana haramdır."*⁶⁹³ Kurtubî, Resûlullah'ın bu hadislerle Müslümanların birbiri üzerindeki haklarına dikkat çektiğini belirtir. Müslümanlar arasındaki ihtilafların çözümü için çalışmak gerektiğini belirten Kurtubî, taşkınlık ve asilik yapmanın kişiyi imandan çıkarmayacağını ifade eder. Bu nedenle, Müslümanlar arasındaki problemlerde çözüm taraftarı olup kardeşlik hukukunu muhafaza etmenin sebeplerine sarılmak gerekir. Hz. Ali'nin kendisine isyan edenleri münafık olarak tanımlamaması da Müslümanlar arasındaki problemlerde onları kardeş bilip ona göre davranmanın önemine dair önemli bir anektodtur.⁶⁹⁴ Kurtubî, Hucurat sûresi 13. âyette de kardeşlik ve üstünlüğün ölçüsünün takva ve imanda olduğunu söyler. *"Ey insanlar! Doğrusu Biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler*

⁶⁹⁰ Abdulvahap Akinci, "Milliyetçiliğin Kökenleri: Etnisite/Ulus (Millet) İlişkisi", *İnsan ve İnsan* 6/21 (01 Ağustos 2019), 413-430.

⁶⁹¹ Ahmet Küçük, *Kur'an'da Toplumsal Sınanma* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 36.

⁶⁹² el-Hucurat, 49/10.

⁶⁹³ Müslim, Birr 32. Ayrıca bk. Buhârî, Edeb 57; Ebû Dâvûd, Edeb 47; Tirmizî, Birr 24; İbni Mâce, Duâ 5.

⁶⁹⁴ Kurtubî, *Cami'ul Ahkam*, 16/213.

ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Allah bilendir, haberdardır.” Kurtubî, İslâm'da yegâne ölçünün takva olduğunu Resûlullah'ın da takvaya değer verdiğini örnekler üzerinden izah eder. Mekke'nin fethi sırasında Habeşli bir köle olan Bilal'in Kâbe'nin üstüne çıkıp ezan okuması Mekkeli müşrikler tarafından tenkit konusu edilmesine rağmen Resûlullah bu uygulamalarına devam etmiştir. Allah ve Resulünün yanında değer ölçüsü kişinin Allah'ın emir ve yasaklarına uymasıdır. Hz Peygamber “kim en şerefli olmak istiyorsa Allah'a takva ile bağlansın.”⁶⁹⁵ hadisi de Peygamberimizin tutumunun ölçülerini vermektedir. Yine Resûlullah, “Benim babamın akrabaları dostlarım değildir. Benim gerçek dostum Allah ve salih müminlerdir.”⁶⁹⁶ Bu hadisler Resûlullah'ın İslâm kardeşliğine ve insani ilişkilerde takvaya değer verdiğini gösteren hadislerdir. Kurtubî, âyette geçen شُعُوبًا kelimesi üzerine de değerlendirmelerde bulunur. شُعُوبًا Kabile başları anlamındadır. Bu ismin verilmiş sebebi, ağaçların dalları gibi ayrılıp bir noktada toplanmalarından dolayıdır. Mücâhide göre, شُعُوبًا nesebin uzak olanı قَبَائِل ise nesebin yakın olanıdır. Yine شُعُوبًا kelimesi acemleri قَبَائِل'in ise Arapları ifade ettiği iddia edilmiştir. شُعُوبًا kelimesi Kuşeyrî'ye göre Hindliler, Türkler, Dağlılar gibi nesebi net olmayanlar için kullanılmışken قَبَائِل kelimesi nesebi belirli olan Araplar için kullanılmaktadır. Tabiki bu şekilde nesebi yüceltici ifade ve iddiaların bu âyetin ruhuna aykırı olduğu görülmektedir. Kurtubî, bu nakillerin akabinde Arap şiiirinden faydalanarak شُعُوبًا kelimesinin daha büyük toplulukları قَبَائِل kelimesinin ise nicel olarak daha küçük toplulukların karşılığı olarak geldiğini söyler. Bu kelime tahlillerinin sonrasında Kurtubî, asıl üstünlüğün şeref ve nesep ile olmadığını bu konuda takvanın en önemli ölçüt olduğunu kabul eder.⁶⁹⁷

Reşîd Rızâ, tefsirinde her vesile ile İslâm birliği ülküsünün önündeki en önemli engel olarak ırkçılığı görür. “Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.”⁶⁹⁸ âyetinin tefsirinde uzun yorumlamalar arasına bu meseleyi almayı başarır. Batılılar, İslâm dünyası üzerine hesaplama yaparken İslâm birliği

⁶⁹⁵ Hakim, Müstedrek, IV, 301.

⁶⁹⁶ Buharî, V, 2233; Müslim, I, 197.

⁶⁹⁷ Kurtubî, Cami'ul Ahkam, 16/222-227.

⁶⁹⁸ et-Tevbe 9/29.

düşüncesi ile hilafet kurumunu düşünmeden planlama yapmazlardı. Zira bu iki önemli kurum, Müslümanları batıya karşı birleştiriyordu. Batılılar, İslâm dünyasında hâkimiyetlerini pekiştirmek için hilafet kurumuna ve İslâm birliği düşüncesine dört bir taraftan saldırdılar. Bunun neticesinde hilafeti ayakta tutan Osmanlı devleti yıkıldı. İslâm birliği düşüncesi yerine ise Müslüman toplumlarda vatan ve ırk birliği düşüncesi gelişti. Hilafet kurumunun zaten bittiğini ve kendini ıslah edemediğini belirten Reşîd Rızâ, daha önceki fikirleriyle çelişkiye düşerek Osmanlı devletinin yıkılmasının faydalı olduğunu belirtir. İslâm birliği meselesinin dinî maslahatın bir gereği olduğuna inanan Reşîd Rızâ, o dönem Mekke’de yapılacak toplantının da bunun şafağı olacağını söyler. Reşîd Rızâ’ya göre İslâm ülkelerindeki ulusalcı, milliyetçi hareketlerin kökeni İranlılardadır. Acemlerin kendi ırkdaşlarına bile zulmettiğini anlatan Reşîd Rızâ, Türklerin de Arapları aşağıladıklarını ve hakaret ettiklerini belirtir. Bu aşağılama sonucunda Araplar arasında da Arapçılık düşüncesi gelişir.⁶⁹⁹ Yine Reşîd Rızâ, *“Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve O'nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle açıklar ki doğru yolu bulasınız.”*⁷⁰⁰ âyetinin tefsirinde İslâm birliğinin önündeki engellere temas eder. İslâm ümmetini bölen, parçalayan etkenlerden biri de dinde çeşitli mezhepler ve partilerdir. Yine Reşîd Rızâ’ya göre parçalanmanın önemli nedenlerinden biri de ulusçuluktur. Zaten bu âyet, Evs ve Hazreç kabileleri arasında meydana gelen olayları kınamak için inmiş ve ırkçılık mahkûm edilmiştir. Reşîd Rızâ, ırkçılığın hadislerde de yasaklandığına dikkat çeker. Günümüzdeki ırkçılığın kaynağı ise Avrupalılardır. Avrupalılar, ırk esasına dayalı ulusçuluk anlayışına büyük önem vermişlerdir. Bu anlayış, İslâm dünyasına batı hayranı ve taklitçisi kadrolar tarafından taşınmıştır. Bu düşüncenin hamileri Mısır’da da bulunmaktadır. Ulusçuluk fikrini savunanlar kendi ülkelerinin bu yolla kurtulabileceğini düşünmektedirler. Oysa durum böyle değildir. Bir ülkede birlik ve düzen o ülke vatandaşlarının beraber yaşamasına bağlıdır. Bir ülkede ulusçuluk davasının güdülmesi oranın bölünmesine ve parçalanmasına zemin hazırlar.

⁶⁹⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/286-287.

⁷⁰⁰ Al-i İmran 3/103.

İslâm, bir ülkede yaşayan halkları hayır üzere birleşmeye davet etmektedir. O ülkedeki insanların din ve ırklarının farklılığı bu birliğe mani değildir.⁷⁰¹

4.1.2. Müslümanların Ayrılığa Düşme Sebepleri

İslâm dini, Müslümanların birbirlerini kardeş görmelerini önemser. Resûlullah'ın siyerinde kardeşlikle ilgili çok sayıda örnek mevcuttur. Ancak Müslümanların zaman zaman ayrılığa ve ihtilafa düştükleri de bir hakikattir. Müfessirlerin bu konuyu işledikleri âyette şöyle buyurulmaktadır: *“Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra Allah, onlara yaptıklarını haber verecektir.”*⁷⁰² Kurtubî, bu âyette dinlerini parça parça edenlerin Yahudi ve Hristiyanlar olduğunu belirtir. Ayrıca bütün küfür ehli, bu âyetin kapsamına girer. Yine bu âyet, bid'at ve heves ehli Müslümanlara işaret eder. Hadis rivâyetlerinde de bu âyet kapsamına bid'at, dalalet ve şüphe taraftarları girmektedir.⁷⁰³

Reşîd Rızâ'ya göre âyette Müslümanların ayrılık nedenlerine dikkat çekilmektedir. Müslümanların ayrılık nedenlerini dördtür. Bunlar:

- 1- Siyaset ve iktidar mücadeleleri
- 2- Irk ve Nesep taassubu
- 3- Mezhep taassubu
- 4- Allah'ın dini hususunda bireysel görüşlerin ön plana çıkması. Milletlerin ve insanların kalplerini birbirine bağlayan en güçlü bağ, din bağı iken insanların kendi görüşlerini din konusunda ön plana çıkarmaları Müslümanları parçalamaktadır.⁷⁰⁴

İki müfessir, Müslümanlar arası ihtilaflara değinmektedirler. Kurtubî, “dinlerini parçalayanlar” ifadesinin öncelikle Yahudi ve Hristiyanlara işaret ettiğini belirtmekle beraber bu kategoriye Müslümanların da girdiğini ifade eder. Müslümanların ayrılıkçı olmalarının sebepleri, heva ve heveslerine uymaları, bid'atler üretmeleri ve şüpheli şeylerin peşinden gitmeleridir. Reşîd Rızâ ise Müslümanların ayrılık sebeplerini dört

⁷⁰¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 4/18.

⁷⁰² el-En'am 6/159.

⁷⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7-97.

⁷⁰⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/190-191.

başlıkta ele alır. Bunlar iktidar ve siyasî mücadeleler, ırkçılık, mezhebi taassup ve bireysel görüşlerin ön plana çıkmasıdır. İki müfessirin Müslümanların ihtilafa düşmesinin sebeplerinde bazı maddelerde uzlaştıkları görülmektedir. Kurtubî'nin bid'at ve nefsanî hevesler vurgusu ile Reşîd Rızâ'nın mezhep taassubu ve Allah'ın dinî hususunda bireysel görüşlerin ön plana çıkarılması konusunda benzer düşündükleri görülmektedir. Kurtubî ve Reşîd Rızâ, Müslümanların birlik ve beraberliğinin önemine dikkat çekmede ise aynı düşüncededirler.

4.1.3. Müslümanlar Arasında İç Savaş

Müslümanlar arasında birliği bozan, kalıcı düşmanlıklara yol açan olayların başında Müslümanların kendi aralarında meydana gelen iç savaşlardır. Tarih boyunca Müslümanlar arasında meydana gelen mücadelelerde ümmet zayıflamış, ümmetin arasında tefrikalar artmış, bunun sonucunda İslâm toplumlarının düşmanları Müslümanları zayıflatmayı başarmışlardır. Müslümanların tek bir devlet çatısı altında toplanma zorunluluğu olmasa da emperyalistlerin ve haricî güçlerin sömürsünden kurtulmak için birlik ve beraberlik içinde hareket etmeleri gerekir.⁷⁰⁵ Bundan dolayı Kur'an, müminleri iç barışa teşvik etmiştir. Konuyla ilgili âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.”*⁷⁰⁶

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde gerek halifeye isyan edilmesi durumunda gerekse Müslüman topluluklar arasında meydana gelen iç çekişme halinde yapılması gerekenleri açıklar. Müslümanlar arasında meydana gelen sorunlarda tarafsız kalınmamalıdır. Eğer iki taife de haksız bir şekilde savaşıyorlarsa aralarına girilip barış yapmanın yolları aranmalıdır. İki taraf da barışa yanaşmazsa, onlar arasında barış hâkim oluncaya kadar onlarla savaşılmalıdır. İki taraftan biri diğerine haksızlık yapıyorsa bu durumda asi tarafa savaş ilan edilmeli ve saldırgan tarafın zulmü sonlandırılmalıdır. Ayrıca bu âyet, halifeye isyan eden veya Müslümanlara karşı ayaklanan bağıy topluluklara karşı

⁷⁰⁵ Ahmet Özdemir, “İslâm Devletinin Diğer İslâm Devletiyle Savaşmasının Meşru ve Gayri Meşru Olduğu Durumlar”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/2 (24 Nisân 2020), 1157-1167.

⁷⁰⁶ el-Hucurat 49/9.

savaşmanın vacip olduğunun delilidir. Bu konuyla ilgili Taberî'nin görüşüne yer veren Kurtubî, asilere karşı savaşılmaması, evlere çekilmesi durumunda toplumda hiçbir had cezasının uygulanamayacağını, Müslümanların kanlarının namuslarının heder olacağı şeklindeki görüşünü aktarır. Kurtubî, adil bir halifeye karşı savaşan isyan eden Müslümanlara karşı savaşmanın da gerekli olduğu görüşündedir. İsyancı grup öncelikle sulha davet edilmelidir. Sulha yanaşmayan isyancı grup ile savaşılır, ancak esirleri öldürülmez, malları ganimet alınmaz, kadın ve çocukları ise serbest bırakılır.⁷⁰⁷

Reşîd Rızâ ise bu konuda herhangi bir görüş beyan etmemiştir.

4.1.4. Gayri Müslimlerle İlişkiler

İslâm, insanlar arasında inanca dayalı bir ayrımın varlığını kabul etmekle beraber dünya hayatında barış içinde yaşamanın sağlanması için bazı düzenlemeler getirmiştir. Farklı ırk, millet ve dinlere mensup insanlar insanlıkta kardeş kabul edilmiş ancak beraber yaşama için bazı hukukî düzenlemeler ortaya konmuştur. Bu düzenlemeler yapılırken en önemli kaynak olarak ise Kur'an ve sünnet kabul edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de gayri müslimler ile ilişkilerin ölçüsü noktasında farklı âyetler bulunmaktadır.⁷⁰⁸ Bu âyetlerden birinde Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Ey iman edenler! Sizden olmayanları sırdaş edinmeyin, onlar size kötülük yapmaktan geri durmazlar, sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların ağızlarından nefret taşmaktadır; kalplerinin gizlediği ise daha büyüktür.”*⁷⁰⁹

Kurtubî, âyetin tefsirinde ehl-i kitap ve kâfirlerle ilişkinin ölçüleri hakkında bilgiler verir. Ona göre bu âyette, kâfir ve ehl-i kitabın müminler tarafından sırdaş edinilmeleri yasaklanmıştır.⁷¹⁰ Çünkü sırdaşlık, kişinin özel hallerine vakıf olmaktır. Ehl-i kitabın müminlerin özel hallerinden haberdar olmaları, müminlerin zararınadır. Rivâyete göre Ebu Musa Eşarî'nin zimmî birini kâtip yaptığını duyan Hz. Ömer, onu azarlamış ve bu kimseleri önemli görevlere getirmemesi yönünde ikazda bulunmuştur.⁷¹¹ Kurtubî, kendi döneminde şartların değiştiğini iddia edenleri de

⁷⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/208.

⁷⁰⁸ Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996). 418-427.

⁷⁰⁹ Al-i İmran 3/118.

⁷¹⁰ Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/463

⁷¹¹ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 8/339.

kınayarak “ahmak ve cahil” yöneticilerin ehl-i kitabı, önemli mevkilere getirdiğinden yakındır. Zira ona göre önemli görevlere getirilen ehl-i kitap insanlar, yöneticilere iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevini yapmazlar. Bu da yöneticiler için tehlikeli bir durumdur. Taberî, âyette sırdaş edinilmemesi gerekenleri biraz özelleştirerek Yahudiler ve münafıklar olduğunu belirtir.⁷¹² Neseî de âyetten kastın münafıklar olduğu ifade eder.⁷¹³

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Taberî’den alıntı yaparak dost edinmeme ifadesinin bütün ehl-i kitap ve münafıkları kastetmediğini belirtir.⁷¹⁴ Allah, bu âyette İslâm’a ve Müslümanlara hile yapan, düşmanlık ve kin besleyen kimselerin dost edinmesini yasakladı. Bu yasak, onların Müslümanlara açık bir şekilde düşmanlık beslemelerinden dolayıdır. Reşîd Rızâ, bu fikirlerini desteklemek için tarihi kayıtlardan da istifade eder. Ona göre, Hz. Ömer divan memurlarını Rumlardan seçmiştir. Abbasiler ve diğer İslâm ülkelerinin kralları bu uygulamayı aynen devam ettirmişlerdir.⁷¹⁵

Konuyla ilgili başka bir âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Müminler, müminleri bırakıp kâfirleri dost edinmesinler; kim böyle yaparsa Allah katında bir değeri yoktur, ancak, onlardan sakınmanız hali müstesnadır. Allah sizi Kendisiyle korkutur, dönüş Allah'adır.”*⁷¹⁶

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Muhammed Abduh’un görüşlerine yer verir. Abduh, güç ve kuvvetin Allah’a ait olduğunu dolayısıyla müminlerin de Allah’a tevekkül etmelerinin önemine işaret eder. Âyetin nüzul sebebi hakkında farklı rivâyetler söz konusudur. Hatip Bin Ebi Balta hakkında nazil olduğunu belirtenler olsa da Yahudilerle ticaret yapan Müslümanlar hakkında olduğunda dair rivâyetler de bulunmaktadır. Abduh, âyetin nüzul sebebi hakkındaki rivâyetlerin farklılığa rağmen anlamın aynı kapıya çıktığını söyler. Abduh’a göre bu âyet, Müslümanlar içindeki zayıf karakterlilerin kâfir ve Yahudilere meylini zemmetmektedir. Müminler, kâfirlerin maslahatının müminlerin maslahatının önüne geçtiği durumlarda kâfirlere yardımcı olamaz, onları veli edinemezler. Hatip Bin Ebi Balta’nın durumu da budur. Reşîd Rızâ,

⁷¹² Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberî, *Câmiü’l-Beyân an Te’vili Ayi’l-Kur’an*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Daru Hicr: y.y., 2001), 5/710-711.

⁷¹³ Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakaîku’t-Te’vîl*, 1/285.

⁷¹⁴ Taberî, *Câmiü’l-Beyân an Te’vili Ayi’l-Kur’an*, 5/710-711.

⁷¹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 4/80.

⁷¹⁶ Al-i İmran 3/28.

Kur'an'ı iyi anlamayan bazı Müslümanların bu âyetin tefsirini çarpıttıklarını ifade eder. Yine “*Ey iman edenler! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin.*”⁷¹⁷ âyeti de, dinî konularda ilmi olmayanlarca çarpıtılmaktadır. Reşîd Rızâ, cahil kişilerin bu ve benzeri âyetlere dayanarak Müslümanların başka toplumlarla ilişki geliştirilmesine karşı çıktıklarını belirtir. Bu gibi kimselere göre Müslümanlar, ehl-i kitap devletler ile Müslümanların maslahatına uygun ilişkiler geliştiremezler. Hatta gayrimüslimlerle insani dostluk dahi kuramaz onlara iyi muamelede bulunamazlar. Reşîd Rızâ, bu âyetlerin tefsirini yaptığı sırada mutaassıp Afganların kendi liderlerinin İngilizlerle yemek yemesini gerekçe göstererek onu kâfir ilan ettiklerini söyler. Afganların bu davranışı dini anlamamalarından ve Kur'an'ın bütünlüğünü ihmal etmekten kaynaklanmaktadır. Reşîd Rızâ, âyetteki “*onlardan sakınmanız hali müstesnadır.*” ifadesinin de bu görüşünü desteklediğini açıklar. Kâfirlerle onların zararlarından sakınmak için dostluk caiz ise Müslümanların menfaati için dost olmak, Müslümanların maslahatları, zararın def'i için gayr-i müslimlerle ittifak kurmak da caizdir.⁷¹⁸

Reşîd Rızâ, diğer bir âyetin tefsirinde ise başka milletlere benzemenin hükmü üzerine değerlendirmelerde bulunur. Bu âyette şöyle buyurulmaktadır:

“(Ey Muhammed!) De ki: “*Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümrانlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, diriltir ve öldürür. O hâlde, Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.*”⁷¹⁹

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Allah Resulü'ne itaat ile ilgili yorumlardan sonra konuyu saç boyamanın fikhî boyutuna getirir. Saç boyamanın mübah işlerden olduğunu belirttikten sonra başka milletlere şeklen benzemenin sosyoloji kanunlarında karşılığının olduğunu ifade eder. Sosyoloji kanununa göre herhangi bir kavme ya da millete benzemek isteyenlerin ruhunda o milletlerin büyük bir toplum olduğu algısı yerleşir. Bunun sonucunda kişinin kendi milletine olan bağı zayıflar.⁷²⁰

⁷¹⁷ el-Maide 5/51.

⁷¹⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 6/352-357.

⁷¹⁹ el-Araf 7/158.

⁷²⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 9/255-256.

İki müfessirin yaklaşımları irdelendiğinde ehl-i kitabın sırdaş edinilmesi konusunda iki ayrı tavrın olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu iki farklı görüş, başka tefsirlerde de bulunmaktadır. Kurtubî, devlet kurumlarında dahi ehl-i kitabın çalıştırılmasına karşı çıkarken Reşîd Rızâ ise bu yasağın özel bir yasak olduğu düşüncesindedir. Reşîd Rızâ'ya göre, müminlere düşmanlık besleyenler bu yasağın kategorisine girmektedirler. Dolayısıyla devlet kurumlarında gayri müslimlerin çalışmasında bir sakınca yoktur. Reşîd Rızâ bu görüşünü de Taberî ve Hz. Ömer'in uygulamalarına dayandırmaktadır. Yine Reşîd Rızâ'ya göre, ehli kitap devletler ile ilişki geliştirmekte herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Kurtubî'nin Endülüslerin son çöküş döneminde yaşadığını dikkate aldığımızda onun bu düşüncesinde yaşamış olduğu sıkıntıların yattığı görülmektedir. Babası ehl-i kitab tarafından öldürülmüş olan müfessir aynı zamanda hicret etmek zorunda kalmıştır. Bu saiklerin bu düşüncede etkili olduğunu söylememiz mümkündür.

4.1.5. Savaş Sebepleri

Müslümanların yönettiği devletlerin ya da toplulukların gayrimüslimlerle ilişkileri noktasında da Kur'an'ın emir ve tavsiyeleri bulunmaktadır. İslâm barışı önceleyen bir din olsa da savaş bazı durumlarda kaçınılmaz bir hal olabilmektedir. Nitekim insanlık tarihine bakıldığında savaşların bir olgu olarak önümüzde durduğu görülmektedir. Bu çalışma mukayese tarzında bir çalışma olduğundan klasik tefsirlerin ve çağdaş tefsirlerin konuya bakışı da önem arz etmektedir. Kur'an'da cihad ile ilgili çok sayıda âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerin birinde Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Size ne oluyor da, Allah yolunda ve “Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver” diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?”*⁷²¹ Kurtubî, bu âyeti yorumlarken cihadın üç amacı olduğunu söyler. Cihad, Allah kelimesinin yükseltilmesi, dinin üstün kılınması, zayıf bırakılmış ve esaret altındaki Müslümanların kurtarılması amacıyla mal ve canların ortaya konması ile yapılır. Malik'e göre esirlerin kurtarılması için Müslümanların mallarını feda etmeleri gerekir.⁷²²

⁷²¹ en-Nisâ 4/75.

⁷²² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/180.

*“Size karşı savaş açanlara, siz de Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırıları sevmez. Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haram'da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir.”*⁷²³

Kurtubî, bu âyetlerin Medine’de savaş hakkında nazil olan ilk âyetler olduğunu söyler. Mekke döneminde cihad ile ilgili âyetler bulunmamaktadır. Davet ile ilgili âyetler Mekke döneminde nazil olmuştur. Hz. Ebu Bekir’den gelen bir rivâyete göre ise cihad hakkında inen ilk âyet Hacc sûresi 39. âyetidir. *“Kendilerine savaş açılan müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphe yok ki Allah’ın onlara yardım etmeye gücü yeter.”*⁷²⁴ Ancak birinci görüşü kabul eden âlimler daha çoktur. Âyetle ilgili İbn Abbas, İbn Ömer ve Mücâhid, savaşta kadınların, çocukların, yaşlıların ve rahiplerin öldürülemeyeceğini belirtirler. Savaş esnasında Müslümanlara karşı savaşanlar ile savaşmak esastır. Ancak savaşılması uygun olmayan insanlar Müslümanlara karşı savaştıklarında onlara karşı ne yapılması ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Kadınlar savaşa katıldıkları takdirde onlar da cezalandırılır. Kurtubî, kadınların savaşta etkin rol aldıkları, savaşanlara yardımcı oldukları, çalgı ve def çalarak savaşa erkekleri teşvik ettikleri takdirde kadınların öldürülebileceğini ifade eder. Ancak esir alınmaları daha uygundur. Zira Kurtubî’ye göre kadınların esir alınmaları durumunda Müslüman olmaları daha kolaydır. Çocuklar mükellef olmadıkları için öldürülmeleri doğru değildir. Ancak savaştıkları takdirde Kurtubî’ye göre çocukların da cezalandırılması gerekir. Rahipler ve din adamları savaşta dokunulmazdır. Yaşayabilecekleri kadar bir mal bırakılarak serbest bırakılırlar. Ancak bu hüküm savaşmayan din adamları için geçerlidir. Savaştıkları takdirde onlar da cezalandırılırlar. Kötürümler Müslümanlara zarar verici pozisyonda olurlarsa öldürülürler. Kendi hallerinde oldukları takdirde onlara ilişilmez. Ücretli çalışan çiftçiler ve yaşlılar da savaşa iştirak etmedikleri için öldürülmezler. Kurtubî, cihadın kıyamete kadar baki olduğunu zira İslâm davetinin her tarafa ulaştırılması için bunun zaruri olduğunu kabul eder. Ancak savaşırken haddi aşmamak gerekir. *“Fitne kalkıp din yalnız Allah’ın*

⁷²³ el-Bakara 2/190-191.

⁷²⁴ el-Hacc 22/39.

oluncaya kadar onlarla savaşın.” âyetindeki “fitne” kavramının sına ma anlamına dikkat çeken Kurtubî, âyetteki fitneyi kâfirlerin müminleri küfre dönmeye zorlamak şeklinde açıklar.⁷²⁵ Ancak Bakara sûresi 193. âyetindeki fitneyi ise küfürle açıklayan Kurtubî, Hz. Peygamberin “*ben insanlar La ilahe illallah diyene kadar savaşmakla emrolundum.*” hadisini delil olarak zikreder.⁷²⁶ Fitne tanımını sına ma diye yapan Kurtubî, bir yandan fitneyi müminlere yapılan zorlama olarak yorumlarken diğ er yandan fitneyi küfür olarak nitelendirmektedir.⁷²⁷

Reşîd Rızâ, cihad kavramının İslâmî bir kelime olduğunu söyler. Diğ er ise milletler cihad yerine savaş kelimesini kullanır. Lügat olarak cihad, جاهد fiilinin mastarıdır. جاهد, يجاهد, ve جهادا şeklinde türemiştir. Cihad kelimesi, müşareke sığasıdır. Ragıp, Müfredat kitabında cihadı şöyle açıklar. “*Cihad düşmanla mücade lede bütün gücünü ortaya koymaktır.*”

Reşîd Rızâ’ya göre cihad üç çeşittir:

- 1- Görünen düşmanla yapılan cihad
- 2- Şeytanla yapılan cihad
- 3-Nefisle yapılan cihad.

Bu üç çeşit cihad ile ilgili Reşîd Rızâ üç âyeti delil olarak getirir. “*Mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edin.*”⁷²⁸; “*İman edip hicret edenler, mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler...*”⁷²⁹; “*Mallarınızla ve canlarınızla allah yolunda cihad edin.*”⁷³⁰ Cihad, elle ve dille de olur. Dille yapılan cihad, delil ve hüccet ortaya koymaktır.⁷³¹ Reşîd Rızâ, bu âyetleri ortaya koyduktan sonra batılıların cihad ile ilgili Müslümanlara yaptıkları eleştirilere cevap verir. Batılılar, doğulu Hristiyanlar ve onların taklitçileri cihadı, Müslümanların insanları zorla dine sokmak için kullandıkları bir şiddet aracı olarak tanımlarlar. Ancak bu tanımlama Müslümanlara atılmış apaçık iftiradır. Zira Kur’an’a göre cihad, dinde fitneyi, yani insanlara inançları ve dinleri

⁷²⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/232-236.

⁷²⁶ Buhârî, İman 17, Salât 28, Zekât 1, İ’tisâm 2, 28; Müslim, İman 32-36; Ebû Dâvûd, Cihâd 95; Tirmizî, Tefsir 88. sûre; Nesâî, Zekât 3; İbn Mâce, Fiten 1; Dârimi. Siyer 10; Müsned, IV, 8

⁷²⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/236-238.

⁷²⁸ Hacc, 22/78.

⁷²⁹ Enfal, 7/72.

⁷³⁰ Tevbe, 9/41.

⁷³¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 10/279.

yüzünden zorla baskı yapmayı engellemektir. “*dinde zorlama yoktur.*” ayeti bunu açık şekilde dile getirmektedir. İslâm, barışı harbe tercih eder. Zira İslâm’a göre cihaddan asıl maksat düşmanı, savaştan caydırmaktır.⁷³²

Reşîd Rızâ, insanlık tarihinde savaşın toplumsal bir kanun olduğunu söyler. Var olma, menfaat, arzu ve maslahat çatışmalarının en belirgin kanunu savaş ve mücadele kanunudur. Karıncaların savaştığını, hasımlarını yok ettiğini ve kendi rahatı için mücadele ettiğini belirten Avrupa toplumları da putperest ve materyalist olmaları sebebiyle saldırganlık ve barbarlıkta çok ileridedirler. Reşîd Rızâ, isim belirtmeden bazı âlim ve filozofların savaşların faydasının zararından daha çok olduğunu iddia ettiklerini söyler. Hâlbuki savaş sadece yenilenlere zarar vermez, yenenler de bundan çok zarar görürler. Batılı ülkeler savaş hazırlığı için, ülkelerin ve toplumun diğer ihtiyaçlarından daha çok para harcamakta, sömürgelerinden sömürerek elde ettikleri zenginlikler ve yüksek faizlerle hem sömürgelerine hem de halklarının sırtlarına binmektedirler. Bu mücadelenin temel sebebi ülkelerin yöneticilerinin birbirlerine güvenmemeleridir. Toplumların liderlerinde kötü niyet ve bozgunculuk olmazsa akliselim sahipleri askeri harcamaların azaltılması konusunda anlaşabilir. Batılı liderler İslâm’ı tanımış olsalardı bu darboğazdan kurtulabilirlerdi. Çünkü İslâm, savaş gerçeğine gözünü kapatmayıp onu ıslah etmeye çalışan bir dindir. İslâm, savaşın dinde zorlama yolunu açmasına, kişisel ve yerli diktatörlükler kurmasına, toplumların servetlerini kapma, arzuları tatmin ve galibiyet hırsı aracı olmaktan çıkarmıştır. Ayrıca İslâm, savaşta işkenceyi, kadın, çocuk ve esirleri öldürmeyi yasaklar. Bütün bu suçlar Avrupa ülkelerinde işlenmeye devam etmektedir. Avrupalılar, bireysel köleleştirmeyi bırakmalarına rağmen toplumları köleleştirmeye devam etmektedirler. Toplumları köleleştirme programını da dinleri ve eğitim sistemlerini ifsat ile sürdürmektedirler. Bu programlarla beraber İslâm’ın kılıç ile dünyada hâkimiyet kurduğu şeklinde propagandalarına devam etmektedirler. Oysaki Müslümanların hâkimiyet kurdukları topraklardaki yerli halka nasıl güzel davrandıkları mütevatir haberler ile sabittir. Müslümanlar, kılıçlarını sadece kendilerini korumak için kullanmışlardır. Abduh’a göre, batılıların on asır boyunca Haçlı Seferleri sayesinde elde edemedikleri dinsel değişimi Müslümanların bir asırdan kısa bir sürede gerçekleştirmesindeki başarısının altında yatan sebep, yerli halklara İslâm’ın kılıçla dayatılmamasıdır. İslâm’ın fetih programı, batılı bilginlerin beşer toplumunun kanunu

⁷³² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/280-281.

olarak kabul ettikleri “hayatın mücadele olduğu” şeklindeki anlayıştır. Abduh, İslâm fetihlerini “hayatın doğası” şeklinde yorumlar ve bunun insanlığa yeni bir medeniyet tarzı şeklinde katkısının olduğunu söyler. Son olarak Abduh, bütün İslâm hukukçularının dine ve ülkeye karşı bir saldırı durumunda savaşmanın farziyeti konusunda birleştiklerini belirtir. Bütün batılı ülkelerde de durumun aynı olduğunu Fransa’nın son savaşta Alsas-Loren vilâyetlerini geri almak için yarım yüzyıldan fazla mücadele ettiklerini belirtir. Savaş ile ilgili bu âyetlerin bilimsel ve modern bir görüş olduğunu aktaran Reşîd Rızâ, istenen şeyin barış olması gerektiğini, ancak batılıların buna yanaşmaması durumunda toplumsal kanunların evrelerindeki kaderin onları beklediğini belirtir. Bu kader, “ *O günleri biz insanlar arasında döndürür dururuz.*”⁷³³ âyetidir.⁷³⁴

Kurtubî, cihadı İslâm’ı davet için bir yöntem olarak kabul eder. Kâfirlerin fitnesinden Müslümanları uzak tutmak gerektiğini belirten Kurtubî, “fitne” kelimesine kâfirlerin müminlere baskısı şeklinde yorumlamakla beraber bu kelimeyi küfür şeklinde de tanımlar. Bu durumda müminlerin dünya hâkimiyeti mefkûresine kapı aralar. Aslından geleneksel tefsirlerde ve Müslümanların dünyaya bakışında dünyaya nizam verme hedefi bulunmaktadır. Tarihin geçmiş dönemlerinde de bunun en önemli yolu savaş olduğundan Müslümanlar, kâfirlerle cihad etmeyi bir görev olarak addetmişlerdir. Tarih boyunca bu mücadele bir şekilde devam etmiş, dünyaya sahip olmak bütün medeniyetlerin gayesi haline gelmiştir. Müslümanlar “en hayırlı ümmet” kavramını öncü ümmet şeklinde anlamışlar ve bunun gereği de İslâm davetinin önündeki engel ve baskılara karşı cihadı kuşanmışlardır. Modern dönemlerle beraber her ne kadar fiili işgallerin bittiği, insanlığın barış adasına doğru gittiği iddia edilse de bunun hiç de öyle olmadığı yaşanan vakıadan kolaylıkla anlaşılabilmektedir. Bundan dolayı klasik müfessirler Kur’an’dan aldıkları ilham ile cihadı küfre, inkâra karşı bir mücadele şeklinde anlamışlardır. Modern zamanlarla beraber İslâm coğrafyasına yapılan askeri ve kültürel işgaller ve dayatılan propagandalar ile İslâm ümmetinin aydınları devamlı sûrette savunma pozisyonunda olmuşlardır. *Menâr* tefsirinde örneğini gördüğümüz bu savunmacı yaklaşımda cihad sadece “savunma savaşı” olarak telakki edilmiştir. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, Kurtubî’nin aksine cihadı olası bir saldırı durumunda

⁷³³ Al-i İmran, 3/140.

⁷³⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/281-284.

savunma şeklinde kabul etmişlerdir. İki tefsirin bu konuda farklı konumda oldukları görülmektedir. İki müfessirin de benzer noktaları ise, savaşmayan kadın, çocuk, yaşlı ve din adamlarının öldürülmeyeceğine dair ilkeleridir. İki müfessir de bu konuda İslâm'ın hassasiyetlerine dikkat çekmişlerdir.

4.1.6. Cihada Çıkma Zorunluluğu

Cihada çıkmanın gerekliliği konusundaki âyetlerden birinde şöyle buyrulmaktadır:

*“Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.”*⁷³⁵

Kurtubî, âyetin tefsiriyle alakalı yaşlı genç ayırt etmeksizin tüm Müslümanlara savaşın farz olduğunu belirtir. Âyetin tefsiriyle alakalı birden fazla rivâyete yer veren müfessirimiz, sahabenin bu âyeti genç-yaşlı demeden cihada çıkmanın gerekli olduğu şeklinde anladığını söyler. Düşmanın bir İslâm beldesine saldırması veya bir toprak parçasına galip gelmesi durumunda bütün Müslümanlara cihada çıkmanın farz olduğunu ifade eder. Böyle bir durumda evladın babasından izin almasına gerek yoktur. Gücü olmayanların dahi savaşa çıkarak Müslümanların sayısını artırması gerekmektedir. Düşmanın saldırdığı bölge halkı kendi başlarına müdafaalarını yapabilirlerse diğer bölge Müslümanlarından cihadın farziyeti düşer. Müslümanlar kendilerine karşı olan düşmanlarına karşı tek bir parça olmak zorundadırlar. Kurtubî, cihadın farklı bir boyutuna da temas eder. Ona göre, Müslümanların devlet başkanı senede bir defa ordusunu hazırlayarak küfür beldelerine karşı cihada çıkarması gerekmektedir. Bu tebliğ için gerekli olduğu gibi, düşmanın gücünü kırma Müslümanlara karşı saldırı planlarından çekinmelerini sağlaması açısından da önemlidir. Tam da bu konuda Kurtubî, müfessir İbn Arabî'den bir anı paylaşır. Düşmanın 527 yılında memleketlerine saldırdığını, içlerindeki hayırlı Müslümanları esir ettiğini belirtir. Bu durumda valiye giden İbn Arabî, vali ve komutanlara harekete geçilmesi gerektiğini zira düşmanın ülkenin ortasına gelerek tuzağa düştüğünü bunun bir fırsat olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Ancak günahların kalplere galebe çalması ile harekete geçilmediğinden yakınır. Kurtubî, bu anıdan sonra tefsirinde muhtelif yerlerde özellikle

⁷³⁵ et-Tevbe 9/41.

de musibet anında söylediği “inna lillah ve inna ileyhi raicun.” âyetini burada da zikrederek başlarına gelen musibetin büyüklüğüne olan üzüntüsünü dile getirir.⁷³⁶

Reşîd Rızâ, bu âyetin seferberlik zamanında bütün müminlerin gücü nispetinde cihada katılmasının zorunlu olduğuna işaret ettiğini belirtir. Bu âyet indikten sonra cihada yaşlı Müslümanlar dahi katılmıştır. Bu konuda oldukça fazla rivâyet söz konusudur. İbn Cerir’in rivâyetine göre Ebu Eyyub el Ensârî, bu âyetten şunu anlamaktadır: “Allah ya hafîf veya ağır olarak olarak savaşa çıkın buyurdu. Ben kendimi ya hafîf veya ağır halde buluyorum, bu iki halin dışında görmüyorum.” Ebu Eyyub birisi hariç bütün savaflara katılmıştı. “Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin.” âyetine göre müminler bütün güçleriyle mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihad etmek zorundadırlar. Müslümanlar güçleri nispetinde ya mallarıyla ya da canlarıyla cihada katılmak zorundadırlar. Gücü yetenin hem malı hem de canıyla cihada katılması zorunludur. Sahâbîler bu şekilde cihada hem maddi hem bedenen katılmışlardır. Örneğin Hz. Osman zorluk ordusunu (Tebük Seferi) donatmıştı. Reşîd Rızâ, bugün ise teşkilatlı devletlerin her sene bütçeden orduya pay ayırdıklarını aktarır. Harp zamanında bu devletler halklarına yeni vergiler koymaktadırlar. Devlet bütün imkânlarını ordu komutanlarının emrine seferber ederek savaşa hazırlanmaktadır. Bugün bu manada teşkilatlanmaya en fazla layık olanlar Müslümanlardır.⁷³⁷

Gerek Kurtubî gerekse Reşîd Rızâ İslâm ülkelerine herhangi bir saldırı anında cihadın farziyeti konusunda hemfikir görünmektedirler. Kurtubî, âyetin tefsirinde Endülüs’te yaşanan son dönemdeki işgal durumunu tefsirine yansıtmıştır. Bu noktada sadece âyeti tefsir etmekle kalmayıp toplumdaki sorunun çözümüne dair öneriler de sunmuştur. Reşîd Rızâ’nın tefsirinin muhtelif yerlerindeki klasik müfessirleri toplumsal sorunlara uzak irab, nahiv kuralları içinde boğulduklarına dair eleştirisinin Kurtubî nezdinde ilmi bir tarafının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Kurtubî’nin cihad konusunda Reşîd Rızâ’dan ayrılan bir tarafı da devlet başkanına gerek tebliğ gerekse düşmanın önleyici saldırısına karşı önlem maksatlı cihadı senede bir farz görmesidir. Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh, cihadı savunma savaşı ile kayıtlarken Kurtubî cihadın sadece savunma amaçlı olmadığını söylemektedir.

⁷³⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 95-98.

⁷³⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 10/405-406.

4.1.7. Münafıklara (İç Düşman) Karşı Cihad

Müslümanların hariçteki düşmanlara karşı cihad etmesi gerekliliği üzerine ulemanın ortak bir kanaati bulunmakla beraber, içteki düşmanlara karşı tavır ilgili de çeşitli değerlendirmeler bulunmaktadır. Dâhildeki düşmanların başında gelen münafıklarla ilgili âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Ey peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et ve onlara karşı çetin ol. Onların varacakları yer cehennemdir. Ne kötü bir varış yeridir orası!”*⁷³⁸

Kurtubî, âyetin tefsirinde kâfirlere karşı kılıç ile cihad edilmesi gerektiğini savunurken münafıklara karşı dil ile cihad edilmesi gerektiğini belirtir. İbn Abbas da münafıklara karşı Resûlullah'ın sert sözler ve azar ile cihad ettiğini açıklamıştır.⁷³⁹

Reşîd Rızâ, âyetinde tefsirinde İbn Abbas rivâyetini esas alarak kâfirlere kılıç, münafıklara ise dil ile cihadı savunur. Ancak Kurtubî'den farklı olarak münafıklara karşı savaşın olabilmesi için münafıkların irtidatlarını açık bir şekilde ortaya koymalarını ve İslâm toplumuna karşı başkaldırmalarını şart olarak ileri sürer. Bu iki şart oluşmadığı müddetçe münafıklarla savaşılmaz.⁷⁴⁰

Görüldüğü üzere iki müfessir de dâhildeki düşmana (münafıklara) karşı silahlı bir cihadı savunmamaktadır. Bu da İslâm toplumlarını kaos ve iç çatışmalardan koruyan önemli ve değerli ilkelerdir. Nitekim Resûlullah'ın da Medine toplumundaki münafıklarla çatışma yolunu tercih etmediği görülmektedir.

4.1.8. Dinde Zorlama

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de insanların dinî düşüncelerinden dolayı baskı altına alınmaları tartışılan konulardandır. Klasik ve çağdaş müfessirlerin konuya yaklaşımlarının irdelenmesi bu noktada önemlidir. Bu konuyla ilgili başka âyetler olsa da Bakara sûresindeki *“Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen*

⁷³⁸ et-Tevbe 9/73.

⁷³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8, 130.

⁷⁴⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/477.

sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." ⁷⁴¹ bu âyet, dinde zorlama konusundaki önemli âyetlerdendir.

Kurtubî, âyetin tefsiriyle alakalı altı görüş zikreder: Birinci görüşe göre bu âyet, cihad âyetleri ile nesh edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, Mekkeli Araplara İslâm'a girme dışında bir seçenek bırakmamıştır. İkinci görüşe göre bu âyet, ehl-i kitap hakkında nazil olmuştur. Ehli kitap, din hususunda cizye karşılığında muhayyer bırakılmış olmasına karşın putperestler için bu serbestlik söz konusu değildir. Üçüncü görüş sahipleri ise bu âyetlerin Medineli ensar hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir. Ensar, İslâm'a girmeden önce Yahudilik dinini kendilerinden üstün gördüklerinden çocuklarını Yahudilere teslim ederlerdi. Beni Nadir Yahudileri sürüldüğü zaman yanlarında çok sayıda ensar çocuğu bulunmakta idi. Daha sonra Medineliler İslâm ile şereflenince çocuklarını Yahudilikten İslâm'a geçişte zorladılar ve bu âyet nazil oldu. Dördüncü görüş Süddî'nin rivâyetidir. Süddîye göre bu âyet, Şam'a ticaret için giden ensardan Ebu Huseyn hakkında nazil olmuştur. Ebu Huseyn'in iki oğlu Şam'a gidince oradaki Hıristiyanların davetini kabul ederek İslâm dinini terk ettiler. Ebu Huseyn, onları tekrar İslâm'a getirmek için bazı Müslümanları Şam'a göndermek isteyince bu âyet nazil oldu. Beşinci görüş, kılıç zoru ile İslâm'a girmiş kimseler için bunlar zorla İslâm'a girdi denmez. Altıncı görüş ise bu âyet, savaşlarda esir alınan kadınlar ve çocukların zorla İslâm'a davet edilemeyeceklerine dair indirilmiştir. Bunlar zorla İslâm'a davet edilemezler. Mecusi ve putperestler ise İslâm'a zorla davet edilirler. Ehl-i kitap ise cizye alındıktan sonra serbest bırakılırlar dine zorlanamazlar. Kurtubî'nin ehli kitap dışındaki din mensuplarına dinî özgürlük tanımadığı görülmektedir.⁷⁴²

Reşîd Rızâ, bu âyetin nüzul sebebinin âyetin anlaşılmasındaki önemli rolüne dikkat çeker. Ensardan Salim bin Avf'ın iki oğlu Müslümanlığı kabul etmeyen iki Hıristiyandı. Bu sahâbî, Resûlullah'a (s.a.v) oğullarını zorla Müslüman yapıp yapamayacağına dair soru sorunca bu âyet nazil oldu. Bu rivâyeti aktaran Reşîd Rızâ, din seçiminde özgürlüğün dinin hükmü olduğunu belirtir. Çünkü İslâm, kılıç ve zorlama ile yayılmamıştır. Bunu iddia edenler bazı şarkiyatçılar ve bazı Müslümanlardır. İslâmi davetin Mekke dönemi tamamen Müslümanlara baskının uygulandığı yıllardı. Bu dönemde zorla İslâm'a davetin yapılmadığı apaçıktır. İslâm'ın Medine'de gücü ele

⁷⁴¹ el-Bakara 2/256.

⁷⁴² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3-182-183.

geçirince baskı uygulandığını iddia edenler içinse Medine'deki Beni Nadir Yahudileri ile yaşayan ensar çocukları iyi bir delildir. Beni Nadir Yahudileri Resûlullah'a ihanet edince Medine'den sürüldüler. Ancak Yahudilerin yanında daha önce bırakılmış ve Yahudileştirilmiş ensar çocukları için sahabeler zorlama yolunu tercih etmek isteyince Resûlullah bu duruma mani olmuştur. İşte bu âyet böyle bir ortamda inmiş ve din konusunda zorlamanın yanlışlığına dikkat çekmiştir.⁷⁴³

Dinde zorlama konusuna hamledilen âyetlerden biri de Tevbe sûresindedir. Âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Kurmuş oldukları binaları, (ölüp de) kalpleri paramparça olmadıkça yüreklerinde sürekli bir kuşku olarak kalmaya devam edecektir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁷⁴⁴

Kurtubî, âyetin Dırar mescidini inşa eden münafıklar hakkında olduğunu ve onların ölene kadar nifak üzere yaşayacaklarını anlattığını ifade etmekle yetinir.⁷⁴⁵

Reşîd Rızâ da Dırar mescidi münafıklarına işaret ettikten sonra din ve vicdan hürriyeti ile münafıklara takınılması gereken tavırla alakalı olarak şu ilkelere işaret eder:

1- İslâma göre aslolan din ve vicdan hürriyetinin sağlanmasıdır. Yöneticilerin ve öğretmenlerin hiçbir şekilde insanlara baskı kurmaya hakları yoktur. Aynı zamanda hiç kimsenin başkasını milletine devletine karşı içinde kin taşıdığını veya küfrünü gizlediğini iddia ederek onu bazı haklardan mahrum etmesinin İslâm'da yeri yoktur.

2- Reşîd Rızâ'ya dinsiz kimsenin içindeki küfrü açığa vurduktan sonra dinsizliğe çağrı yapması, Müslümanların inançlarına dil uzatması ve ümmet içinde fitne yapma hakkı yoktur. Hem Müslüman olduğunu belirtmesi hem de İslâm aleyhine propaganda yapan kişinin dinden çıkıp murtet olduğuna karar verilir. Bu durumda tevbeye davet edilir tevbe etmezse cezalandırılır. Bu cezalar ise mirastan men edilmek, Müslüman kadınlarla olan nikâhının bitirilmesi, cenazesinin kaldırılmaması, namazının kılınmaması ve Müslümanların mezarlıklarında cenazesinin gömülmesine engel olunmasıdır. Reşîd Rızâ murtede verilen cezaları bu şekilde izah etmektedir. Murtedin

⁷⁴³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 3/30-31.

⁷⁴⁴ et-Tevbe 9/110.

⁷⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/169.

öldürülmesi ile ilgili bir düşünce ortaya koymamaktadır. Reşîd Rızâ, inanç hürriyetinin başkasının inanç hürriyetinin başladığı yerde biteceğini belirtir.⁷⁴⁶

Günümüzde tartışılan ve güncelliğini muhafaza eden konulardan biri de din ve vicdan özgürlüğü bağlamında dinde zorlama konusudur. Klasik bir tefsir olan Kurtubî'nin tefsirinde bu konu etraflıca işlenmiş değişik görüşler aktarılmıştır. İki tefsirde de sebep-i nüzul konusunda benzer rivâyetlerin olması dikkat çekicidir. Kurtubî'ye göre ehl-i kitap dışında özellikle de putperestler için din özgürlüğünden bahsedilemez. Kurtubî, şirke ve putperestliğe din özgürlüğünü tanımamaktadır. *Menâr* müellifi Reşîd Rızâ ise İslâm'ın zorlama dini olmadığını insanları seçimlerinde özgür bıraktığını ifade eder. İslâm'ın zorla yayıldığı iddiası ise müsteşriklere ait bir iddiadır. Reşîd Rızâ, İslâm'da aslolanın din ve vicdan hürriyeti olduğunu söyler. Bu manada yöneticiler halklarına baskı kuramazlar. Bununla beraber Reşîd Rızâ, Müslüman olduğunu söylemesine rağmen İslâm aleyhine konuşan kişinin mürted olacağını belirtir. Mürted ise öncelikle tevbeye davet edilir. Tevbe etmeyen mürtede bazı cezalar verilir. Mürtede ölüm cezası dışında evli olduğu Müslüman eşinden ayrılma, mirastan edilme, cenaze namazının kılınmaması gibi cezalar verilir. İki müfessir arasındaki bariz farklılıklar bunlardan ibarettir. Kurtubî, özellikle putperest ve müşriklere özgürlüğü reddetmektedir. Ancak Reşîd Rızâ'da din ve vicdan özgürlüğüne ayrı bir parantez açıldığı görülmektedir. Reşîd Rızâ'da müsteşriklerin İslâm'ın zorla yayıldığına dair cevapların bulunduğu da dikkat çekmektedir. 20. yüzyılda yaşayan âlim ve aydınların savunmacı yaklaşımları bu âyetin tefsirinde de kendini göstermektedir.

4.1.9. Cizye Meselesi

Cizye kelimesi, kafi gelmek, bedel olarak birşeyler ödemek, birine karşı yapılan iyiliğe karşılık iyilik yapmak anlamlarına gelen “ceza” kelimesinden türemiş bir kelimedir.⁷⁴⁷ Terim olarak cizye, gayrimüslimlerin askerlik yapmamaları karşılığında mal ve can güvenliklerinin sağlanması için senede bir verdikleri verginin adıdır.⁷⁴⁸ Cizye kavramının geçtiği âyette şöyle buyrulmaktadır:

⁷⁴⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 11/132-133.

⁷⁴⁷ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l Ayn*, 6/164.

⁷⁴⁸ Bilmen, *Hukukî İslâmîyye Ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 4/74.

*“Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.”*⁷⁴⁹

Kurtubî, âyetin tefsirinde cizye emrinin ehl-i kitaptan Yahudi ve Hristiyanları kapsadığını söyler. Cizye, akıl balığ olmuş erkekler üzerine bir yükümlülüktür. Zira âyetteki savaşma hükmünden çıkarılması gereken doğal sonuç, savaşabilecek kişilerdir. Cizye ödeyen kişiler üzerine başka bir vergi konulup konulmayacağına dair tartışmada Kurtubî, cizye ödeyenin bütün vergilerden muaf tutulacağı şeklinde görüş belirtir. Cizyesini ödeyen kişi açıktan satmamak koşuluyla domuz ve şarap ticareti dahi yapabilir. Hatta cizyesini ödeyenler kendi aralarındaki ticaretlerinde faizli muamelelerde bulunabilirler. Faizli ticaretteki anlaşmazlıklarda hâkime müracaat edilmesi durumunda hâkim İslâmî kurallara göre hüküm verebileceği gibi vermemekte de muhayyerdir. Son olarak Kurtubî’ye göre cizye ödenmesinin gerekçesi veya hikmeti, ehl-i kitabın savaştan muaf tutulması ve canının korunmasının bedelidir.⁷⁵⁰

Reşîd Rızâ âyetin tefsirinde cihad ile ilgili inen âyetin bu olmadığını Hacc 39 ile Bakara 190. âyetlerde cihat konusunun zikredildiğini ancak ilk inen âyetin *“kendileriyle savaşılana, zulme uğramış olmaları sebebiyle savaş izni verildi.”* âyetinin olduğunu söyler. Hocası Abduh’a referans veren Reşîd Rızâ cihadın sadece hak ve hak ehlini savunmak, İslâm’ı ve onun tebliğini güvenceye almak için meşru olduğunu belirtir. Bundan dolayı savaştan önce İslâm’ı tebliğ etmek şarttır. Hz. Peygamber’in bütün savaşları savunma savaşlarıdır. İslâm’ın ilk yıllarında sahabenin anlayışı bu yönde idi. Ancak saltanat ile beraber saltanatın gereği olarak bu kural ihmal edildi.⁷⁵¹

“Küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.” Bu Ehl-i kitap ile savaşın sonudur. Müslümanlar galip gelir, ehl-i kitap cizye verirse savaş biter. Ehl-i kitabın Müslümanlara düşmanlık, baskı, dinden döndürme gayretleri, savaş tehdidi olduğunda onlara savaşmak uygun olur. Nitekim Rumlar, Müslümanları tehdit edince Tebük seferi olmuştur. Cizye vermeleri Müslümanların hâkimiyetini kabul etmeleridir. Bu da onların Müslümanları tanıyarak Müslüman olmalarına vesile olabilir. Müslümanların adaleti altında yaşam aynı zaman bir tebliğ fırsatıdır. Müslüman

⁷⁴⁹ et-Tevbe 9/29.

⁷⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmî'l-Kur‘ân*, 8/82-83.

⁷⁵¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 10/258.

olmaları durumunda Müslümanlarla birlik olurlar. Müslüman olmamaları durumunda alınan cizye ile onların can güvenliği, din hürriyeti teminat altına alınmış olur. Bu açıklamaların akabinde Reşîd Rızâ, ilk cizyenin İran Kısrası Enûşirvan tarafından konduğunu belirtir. Daha sonra bu uygulamanın Müslümanlarca kabul gördüğünü aktaran Reşîd Rızâ, cizyeye canını ve malını korumak isteyen milletlerin her ferdinin vergisi olarak bakar. Askerlik görevini yapan kimselerden cizye alınmaz. Ancak üretim ve imar ile uğraşanlardan cizye alınarak ülkenin güvenliği ve selameti için silah altında olanlara cizyeden ödeme yapılır.⁷⁵²

Savaş ve cihad, İslâm şeriatının benimsediği gerçeklerdendir. Bundan maksat İslâm ülkesini korumak, ümmeti savunmak, iyiliği emretmek kötülükten ise sakındırmaktır. Bu vesilelerden dolayı cihad bütün Müslümanlara bizzat farzdır. Genel seferberlik olmadığı zaman cihad farz-ı kifaye, düşmanın ülkeye saldırısı halinde ise cihad farz-ı ayn olur. Bu açıklamaları cizye ile ilişkilendiren Reşîd Rızâ, zimmilerin Müslümanlar tarafından asla savaşa zorlanmadığını ancak zimmilerin savaş durumunda canlarını ve mallarını korumak için savaşa girmeleri durumunda cizyenin onların üzerinden düştüğünü belirtir. Bu anlatımdan anlaşılacağı üzere zimmilere konan cizye vergisi onların savaşmayıp ticaret ve tarımla uğraşmaları karşılığında Müslüman halkın onları koruma vergisidir. Bu konuyla ilgili İslâm tarihinden sahabenin örnekliğine başvuran Reşîd Rızâ, sahabenin zimmilere vefalı davranma siyaseti karşılığında zimmilerin İslâm orduları lehine casusluk yaptıklarını aktarır.⁷⁵³

Müslüman fâkihlerin bazıları cizye için savaşmayı caiz görmesine karşılık Reşîd Rızâ cizye için savaş yapılmasının caiz olmadığını söyler. Reşîd Rızâ, cizyenin Avrupalıların sömürgeleştirme faaliyetleri gibi olmadığını zira cizyenin düşük miktarlarda olduğunu hatta fakir ve çaresiz zimmiye Müslümanların bakmakla yükümlü olduğunu belirtir. Ayrıca cizyenin alınma şartlarından biri de cizye veren kişinin güçlü ve zengin olmasıdır. Cizyenin alınması ile ehl-i kitap ve Müslümanlar arasında adalet sağlanır. Ayrıca Müslümanlardan İslâm yönetiminde alınan sadakalar, farz olan zekât bile cizyeden daha fazladır.⁷⁵⁴

⁷⁵² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 10/266-267.

⁷⁵³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 10/280-281.

⁷⁵⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 10/279.

4.2. Tefsîrû'l Kurtubî ile Tefsîrû'l Menâr'da Hukuk (Haddler) ve Ahlâk

Kur'an'ın öngördüğü kurallar toplumdaki fertlerin birbirleriyle olan ilişkileri başta olmak üzere, bütün bir toplumun maslahatını korumaya yöneliktir. Ortaya konan kurallar kadar bu kurallara uymayanların cezalandırılması da önemlidir. Çünkü işlemeyen kurallar yok hükmündedir. Bu nedenle toplumsal kurallara uymayanlara caydırıcılık maksadıyla bazı cezaların verilmesi de kaçınılmazdır. İslam hukukunda “had” kavramıyla ifade edilen bu tür cezalar, kamuya karşı işlenen cezalardır.⁷⁵⁵ Had kelimesi sözlükte yasak ve men anlamındadır. Hukuk dilinde; Allah'ın hakkı olarak konulup takdir edilmiş cezalardır.⁷⁵⁶ Hadd cezasını gerektiren suçlar kapsamına adam öldürme, zina, iftira (kazf), içki içme, hırsızlık, yol kesme ve ridde cezaları girmektedir.⁷⁵⁷

4.2.1 Kısas ve Hayat

Başkasının canına kastetmek ve masum kişileri öldürmek Kur'an-ı Kerim'de yasaklanmış fiillerin başında gelir. Çünkü gelmiş geçmiş bütün toplumlar, öldürmeyi en kötü davranış olarak kabul etmişlerdir. Öldürme fiili ailelerin dağılmasına, toplumda güvenin bozulmasına neden olan fiillerin başında gelmektedir.⁷⁵⁸ Kur'an-ı Kerim'de insan öldürmeyi yasaklayan âyetlerden biri olan “*Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir.*”⁷⁵⁹ âyeti, cinâyet ve yaralamayı yasaklamakla kalmamış, bu fiilleri işleyenlere bazı cezalar getirmiştir. Bu cezalardan biri de kısas cezasıdır. Yine Kur'an'da başka bir âyette şöyle buyurulmaktadır:

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol

⁷⁵⁵ Demirci, *Kuranda Toplumsal Düzen*, 219

⁷⁵⁶ Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınları-akademik Kitaplar, 2017), 546-547.

⁷⁵⁷ Abdulkadir Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 2/236.

⁷⁵⁸ Ahmet Yaşar, *İslâm Ceza Hukukunda İdâmı Gerektiren Suçlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 24.

⁷⁵⁹ el-İsra 17/33.

izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.”⁷⁶⁰

Kurtubî, âyetin tefsirinde kısas kelimesine öncekilerin hikâyeleri ve izi takip etme anlamında “kassa”dan alınma olduğunu ifade ettikten sonra âyetin bağlamına dair bilgiler verir. Kurtubî’ye göre Arap cahiliyesinde aslolan güçtü, kural ve gelenekler güç ekseninde şekillenirdi. Cinâyet olaylarında da durum buydu. Öldürülen kişinin kabilesi güçlü ise kuralları kendilerine göre değiştirirlerdi. Ölen kişi kadın ise buna karşılık hür bir erkeğin katlini istemek Arap kavimlerinde mümkündü. Öldürülen bir köle ise karşı taraftan hür bir adamın kisasını isteme âdeti de mevcuttu. Allah bu âyeti indirerek kısasta cinâyeti işleyen kişinin öldürülmesi gerektiğini ifade etti. Kurtubî, kısas emrini uygulama işinin devlet başkanında olması noktasında Müslümanlar arasında ittifak olduğunu belirtir. Ona göre kısasta aslolan katilin öldürülmesidir. Katil yerine başkasının öldürülmesi adalet olmadığı gibi âyete muhalif görünmektedir. Katilin birden fazla olması ile ilgili, halifelerin uygulamaları mevcuttur. Hz. Ömer, Yemen’de bir Müslümanı öldüren yedi kişinin tamamına kısas uygulamış, “eğer halkın tamamı bu cinâyete ortak olsaydı hepsini cezalandırırdım” demiştir. Yine Hz. Ali, Hâricîlerin Abdullah bin Habbab’ı boğazlamaları üzerine ordusuyla Hâricîlerin üzerine yürümüş onlardan katili talep etmiştir. Hâricîlerin hep bir ağızdan cinâyeti üstlenmeleri üzerine Hz. Ali hepsine karşı savaş ilan etmiştir. Kurtubî, topluluk halinde işlenen cinâyetlerde kısas olarak o eyleme katılanların tümünün öldürülmesindeki hikmeti, insanların kısastan kurtulmak için hep beraber toplu cinâyetler işlenmesinin önüne geçmek olduğunu ifade eder.⁷⁶¹

Kısas ile ilgili diğer bir âyette, “*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz.*”⁷⁶² buyurulmaktadır. Kurtubî, bu âyet ile ilgili kısasta hayat olduğunu zira katilin cinâyet işlemesi durumunda kendisinin öldürüleceğini bilmesi durumunda cinâyetten vazgeçer. Böylece iki can kurtulur. Araplar cinâyet işlediklerinde birbirleriyle savaşırlar, kan davasına dönen savaşta çok

⁷⁶⁰ el-Bakara 2/178.

⁷⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 2/165-167.

⁷⁶² el-Bakara 2/179.

sayıda insanın canı telef olurdu. Kur'an'ın bu emri ölümleri engelleyerek hayatın devamını sağladı.⁷⁶³

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Abduh'tan nakillerde bulunur. Abduh, ilk insanlardan günümüze gelinceye kadar cinâyete karşılık verilen cezalara bakıldığında İslâm'ın bu konudaki hükmünün vasat ve adil olduğunu belirtir. Ancak günümüzde bazı insanlar ve hukukçular, İslâm'ın kısas cezasına karşı gelmektedirler. Onların iddiasına göre kısas, katılık ve intikam duygusundan kaynaklanmaktadır. Kan döken suçlunun öldürülmesi yerine eğitiminde ona yardımcı olunması gerekmektedir. Bu itirazlara karşı katilin cezaevine atılmasının adalet olmadığını belirten Abduh, kısasın her zaman ve her yerde insanları terbiye eden ve adam öldürmelerine engel olan yegâne çare olduğunu savunur. Doğu ülkelerinde birçok insanın cezaevine “konak” veya “otel” şeklinde tanımlamalar yaptıklarını dolayısıyla burada ıslahın mümkün olmadığını ifade eden Abduh, birçok insanın adam öldürmeden önce “şu kadar yatarım” düşüncesi ile hareket ettiğini belirtir. Ancak kısas, kusursuz bir ıslah projesidir. Bu Kur'an'ın getirdiği bir hüküm olup insan ilminin bu seviyeye ulaşması mümkün değildir. Ayrıca bu âyet belagat noktasında da eşsizdir. Bu âyetteki belagat rekabet edilemeyecek üsluptadır. Ayrıca kısas kelimesinin marife hayat kelimesinin de nekre kullanılması bu hükümde değeri biçilemeyen büyük bir hayat türünün bulunduğunu vurgulamaktadır.⁷⁶⁴ Kısas âyetindeki “ey iman edenler” emrinin muhatabının belirlenmesi noktasında ulemanın ihtilafını belirten Reşîd Rızâ'ya göre bu ve benzeri âyetler, İslâm'da yönetim ilkelerini belirleme noktasında referanstır. Zira ümmet, yönetim işine ortaktır. Ümmetin her bir ferdi, istişare ile yaşamada kendine düşen içtihatla bulunur. Şartlara göre hükümleri uygulamada ve boyun eğmede katkıda bulunur.⁷⁶⁵

Görüldüğü üzere Kurtubî'nin fâkih kimliği tefsirine de sirâyet etmiştir. Kısas âyetlerini yorumlarken âyetin bağlamını aktaran Kurtubî, Arap cahiliyesinde adam öldürme cezalarına değinir. Arap cahiliyesinde aslolanın adalet değil güç olduğuna vurgu yapan Kurtubî, İslâm'da ise aslolanın adalet olduğunu vurgular. Kurtubî, kısas cezasının ise Müslüman devlet başkanı tarafından verilmesini şart koşar. Kurtubî, kısası canların güvenliği için bir garanti olarak kabul eder. İnsanların öldürme suçunu

⁷⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/172.

⁷⁶⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 2/98-105.

⁷⁶⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 2/102.

işlememeleri için en caydırıcı yolun kısas olduğuna dikkat çeken Kurtubî, kısas cezası ile iki canın kurtulacağına işaret eder. Yine Kurtubî, toplu öldürme olaylarında öldürme eylemine katılan her bireyin kısas edilmesini zorunlu görür. Hz. Ali ve Hz. Ömer'in uygulamalarını referans alan Kurtubî, bu şekilde toplu cezalandırma vesilesi insanların toplu cinâyet işleyerek cezadan kurtulma düşüncelerinin önüne geçildiğini savunur. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ da kısasın katillere verilecek en adil ceza olduğunu ifade ederler. Zira hapisane ortamları suçluları ıslah eden bir mekanizma olmaktan uzaktır. Kur'an'ın insan hayatına verdiği değer kısas uygulamasında daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın bu cezalandırma sistemi insan hayatını korumayı hedeflemektedir. Kısas cezasının aynen uygulanmasını savunan Abduh ve Reşîd Rızâ, bu tefsir anlayışlarıyla tarihselci tefsir anlayışından uzak bir konumdadırlar. İki tefsirin de yaklaşımları arasında benzerlikler söz konusudur. Reşîd Rızâ'nın "ey iman edenler" ibaresini izah ederken şûra sistemini tekrardan gündeme getirmesi, İslâm yönetim sisteminde şûraya verdiği önemden kaynaklanmaktadır.

4.2.2. Velinin Katili Affı

İslâm dini, adam öldürmenin cezasını kısas ile sınırlandırmamış mağdur veya mirasçısına kişiyi af yetkisi de tanımıştır. Af hakkı, başka suçlar olmaksızın yalnız kısas ve diyet suçlarına has kılınmıştır.⁷⁶⁶ Konuyla ilgili âyette şöyle buyrulmaktadır:

*"Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır."*⁷⁶⁷

Kurtubî, önceki ümmetlerde katilin affının sözkonusu olmadığını ancak bu ümmete Allah'ın bir rahmeti olarak diyetle birlikte affın getirildiğini ifade eder. Âyetteki affetme kelimesinin diyeti işaret ettiğini belirten Kurtubî, veliye diyet ödenmesi sûretiyle kısasın düşeceğini belirtir. Kurtubî, kısasın yanı sıra diyet hükmünün

⁷⁶⁶ Abdulkadir Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 2/240.

⁷⁶⁷ el-Bakara 2/178.

sadece Kur'an'da olduğunu Tevrat'ta kisasın tek seçenek, İncil'de ise sadece affetmenin olduğunu söyler. Bu, İslâm ümmetine Allah'ın rahmetidir.⁷⁶⁸

Reşîd Rızâ'ya göre Kur'an'daki kisas âyetinde öldürülen kişilerin velilerinin katili af etmeleri, kisas hükmünü düşürmektedir. Kan sahiplerinin kalabalık olması durumunda onlardan birinin dahi katilin affını istemesi durumunda kisas hükmü uygulanmaz. Kisas hükmünün düşmesi ancak maktulün velisine ait bir tasarruftur. Maktulün akrabaları kisasın uygulanmasını istedikleri zaman hükümetin kendi başına affetme hakkı ve yetkisi yoktur.⁷⁶⁹

Kurtubî ve Reşîd Rızâ, velinin katili affetmesiyle kisasın düşeceği konusunda hemfikirdirler. Kurtubî, velinin affetmesi durumunda katilin diyet ödemesi gerektiğine dikkat çeker. Kurtubî, Tevrat'ta kisasın tek seçenek, İncil'de ise sadece affetmenin olduğuna dikkati çekerek İslâm'ın üstünlüğünü vurgular. Reşîd Rızâ ise kisas konusunda Kurtubî ile aynı düşünmekle beraber affetme yetkisinin sadece maktül yakınlarında olduğuna işaret eder. Katili affetme yetkisinin devlette olamayacağına da vurgu yapan Reşîd Rızâ, modern dönemlerdeki devletin mahkûmları affetme yetkisini yok hükmünde kabul eder.

4.2.3. Yanlışlıkla Mümin Kişiyi Katletme ve Cezası

Kur'an'daki temel hüküm âyetlerinden biri de Nisâ sûresi 92. âyetidir. Bu âyette yanlışlıkla bir mümini katleden kişinin cezası anlatılmaktadır:

*“Bir mü'minin bir mü'mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başkadır. Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mü'min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü'min bir köle azad etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü'min bir köle azad etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay ard arda oruç tutması gerekir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/170-171.

⁷⁶⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 2/104.

⁷⁷⁰ en-Nisâ 4/92.

Kurtubî, âyetin tefsirinde bir müminin bir mümini öldürmesinin mümkün olamayacağını zira bunun büyük bir günah olduğunu zikreder. Ancak çeşitli nedenlerle ve tamamen kasıt olmadan bir müminin ölümüne sebep olan mümine ise kısas uygulanamaz. Çünkü müminin kanı haramdır. Çeşitli nedenlerle hatalı bir şekilde bir mümini öldüren müminin kefarete olarak bir köleyi azat etmesi gerekir. Bu kölenin Müslüman bir köle olması tercih edilir. Köle azadı dışındaki ikinci kefarete yolu, diyet ödemektir. Ancak Kur'an'da diyet olarak neyin verileceğine dair açıklama yoktur. Diyet olarak neyin verilmesi gerektiği sünnette açıklanmıştır. Diyetin yüz deve olarak belirlenmesi Resûlullah'ın sünneti ile sabit olmuştur. Zira Resûlullah Hayber günü yanlışlıkla öldürülen Abdullah bin Sehl'in varislerine diyet olarak yüz deve ödemiştir. Âlimler, yüz deve üzerinde icma etseler de deve sahibi olmayanlar için başka alternatif görüşler mevcuttur. Bazı âlimler deve yerine bin dinar kefarete verilmesi gerekir derken başka âlimler de on iki bin gümüş dirhemi kabul etmişlerdir. Yanlışlıkla öldürülen mümin, kâfirlerin beldesinde yaşıyorsa mümin bir köle azat edilmesi gerekir. Diyet ödenmez. Zira küfür beldesinde yaşayan kâfirlere verilecek diyet kâfirlerin güçlenmesine sebep olur. Diyet ödenmemesinin ikinci hikmeti de küfür beldesinde yaşayarak hicret etmeyen mümine gösterilen hürmetin azlığıdır. *“İman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar, onların velâyetleri size ait değildir.”*⁷⁷¹ Âyeti de buna delil olarak zikredilmiştir. Diyet ödeyemeyen aynı zamanda köle de azat edemeyecek kişinin ise altmış gün oruç tutması gerekir. Gayr-i müslimin diyeti hakkında ise değişik görüşler mevcuttur. Malikilere göre gayr-i müslimin diyeti, Müslümanın diyetinin yarısıdır. Mecusinin diyeti ise sekiz yüz dirhemdir. Ahmed Bin Hanbel ve Ömer bin Abdulaziz de bu görüştedir. İbn Abbas, Şa'bi ve Nehaî'ye göre ise hataen öldürülen gayr-i müslim ile anlaşma var ise diyeti Müslümanın diyeti gibidir. Şafi'ye göre ise diyet üçte bir olarak ödenir. Kurtubî, sadece bu görüşleri aktarmakla yetinir herhangi bir tercihte bulunmaz.⁷⁷²

Reşîd Rızâ, müminin öldürülmesinin büyük bir suç teşkil etmesinden dolayı âyette belagat örneği olarak nefyin işlediğini belirtir. Zira mümin, değerlidir. Ancak bir müminin kasıt olmadan öldürülmesi durumunda öldüren kişinin bunu hataen yaptığı tespit edilirse bir mümin köle azat etmesi gerekir. Ödenen kefarete, Allah'ın hakkıdır.

⁷⁷¹ el-Enfal 8/72.

⁷⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/201-211.

Ancak maktûlün ailesine verilen diyet ise, insanların hakkıdır. Hataen öldürülen kişi kadın ise diyetin yarısı ödenir. Reşîd Rızâ, kadına yarım diyet verilmesinin sebebini erkeğin öldürülmesi durumunda ortaya çıkan maddi kayba bağlar. Reşîd Rızâ, bu açıklamanın akabinde kadın ve erkeğin eşit olduğunu da ekler. Reşîd Rızâ da Kurtubî gibi diyet olarak yüz devenin verilmesi gerektiğini hadisten istidlal eder. Öldürülen kişinin velisinin affetmesi durumunda ise diyet ödenmez. Ancak diyetin ödenmesi taraflar arasında düşmanlığı ve kini bitiren bir durumdur. Hataen öldürülen kişi düşman bir millettense mümin bir kölenin azad edilmesi yeterli olup diyet ödenmez. Reşîd Rızâ, aralarında anlaşma olan bir ülkenin vatandaşın hataen öldürülmesi durumunda mümin bir kölenin azad edilmesini ve karşılığında diyeti gerekli görür. Reşîd Rızâ'ya göre aralarında siyasî bir anlaşma bulunan devletlerde yaşayan gayrimüslimlerin öldürülmesi bir müminin öldürülmesi gibi günah kabul edilemez. Yine Reşîd Rızâ, aralarında anlaşma bulunan bir millettense birinin öldürülmesi durumunda köle azadının yanında diyetin gerekli olduğunu ve karşı tarafın affı durumunda diyetin düşeceğine dair âyette bir ibarenin bulunmamasına dikkat çeker. Çünkü mümin hataen bir anlaşma içinde oldukları millettense birini öldürürse diyetini ödemek zorundadır. Bu, müminin güzel ahlâkının gösterilmesi zorunluluğundandır. Diyetini ödemek sûretiyle inanmayan kişilerin kalbinin İslâm'a ısındırılması da sağlanabilir. Bu anlayış, Kur'an'ın kelâmının güzelliğindendir. Reşîd Rızâ, diyetin miktarının Resûlullah döneminde sekiz yüz dinar veya sekiz yüz bin dirhem olduğunu söyler. Tıpkı Kurtubî gibi Reşîd Rızâ da gayr-i müslimin diyetinin müminin diyetinin yarısı olduğunu belirtir. Yine Reşîd Rızâ, Mecusilerin diyetinin sekiz yüz dirhem olduğunu ifade eder. Buraya kadar aktardığımız bu görüşler, Kurtubî ile benzerlik arz etmektedir. Hatta Kurtubî'nin ravileri ile Reşîd Rızâ'nın ravilerinde benzerlik söz konusudur. Bu durumda Reşîd Rızâ'nın tefsirinde isim vermediği yerlerde bile Kurtubî'den istifade ettiğine işaret olabilir. Reşîd Rızâ, kölenin bulunmaması durumunda âyette malî diyet ve iki ay orucun alternatif olarak zikredildiğini söyler. Çünkü Reşîd Rızâ'ya göre İslâm köleliğin kaldırılmasından yana olduğundan bu âyette, köleliğin kaldırılacağına dair işaretler söz konusudur. Bundan dolayı kölenin bulunmaması durumunda malî cezalar ve iki ay oruç bahsi geçmektedir.⁷⁷³

⁷⁷³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 5/269-275.

İki tefsirde de benzer görüşler söz konusudur. Hatta kimi zaman aynı tefsiri okuduğunuzu anımsatan ifadeler bulunmaktadır. Bu da Kurtubî'nin tefsirinin önemli kaynaklardan olduğunu göstermekle beraber Reşîd Rızâ'nın da Kurtubî'den istifade ettiğine işaret etmektedir. Reşîd Rızâ'nın tefsirinde Kurtubî'den farklı olarak iki şeye dikkat çekilmiştir. Birincisinde hataen öldürülen gayr-i müslime diyet ödemenin hikmeti anlatılmıştır. İkinci farklılık da kölelik konusundaki görüşlerdir. Reşîd Rızâ, İslâm'ın köleliğini kaldırmak istediğine dair işaretin bu âyetteki varlığına dikkatleri çekmiştir.

4.2.4. Ceninin Öldürülmesinin Hükümü

Kurtubî, Nisâ sûresi 92. âyetin tefsirinde hataen öldürme bahsinde anne karnındaki ceninin yanlışlıkla öldürülmesi meselesi hakkında da fâkihlerin görüşlerini zikreder. Bütün âlimler, yanlışlıkla anne karnındaki ceninin ölümüne sebep olma durumunda diyet ödenmesi gerektiği konusunda hem fikirdirler. Kasten öldürmede ise buna sebep olanlar yemin ettikten sonra diyet ödemeleri gerekir. Ceninin düştükten sonra hayatta olup olmadığıyla ilgili fâkihler arasında tartışmalar mevcuttur. Cenin düştükten sonra nefes alsa veya süt emse ölümde bundan sonra gerçekleşirse diyet ödenmesi gerekir. Yine bütün fâkihlere göre ceninin kız veya erkek olması arasında herhangi bir fark yoktur.⁷⁷⁴

Reşîd Rızâ'nın tefsirinde bu konuyla ilgili bir açıklaması bulunmamaktadır. Kurtubî'nin fâkih kişiliği tefsirinde toplumsal sorunlara çözümler üretmesine vesile olmuştur. Fıkıh ve sosyal hayat arasında var olan karşılıklı etkileşim Kurtubî'nin tefsirinde âyetleri daha geniş bir çerçeveden ele almasına sebep olmuştur. Bu da Kurtubî tefsirinin sosyal meselelerde önemli bir eser olduğunu ortaya koymaktadır.

4.2.5. Kişinin Kendi Canına Kıyması (İntihar)

İslâm, kişilerin başkalarının canına kıymasını yasakladığı gibi kendi canına kıymasını da yasaklamıştır. Bu minvalde “*kendinizi öldürmeyin.*”⁷⁷⁵ âyeti intihar kapsamında değerlendirilmektedir. Kurtubî, bu âyetin müfessirler tarafından insanları öldürmenin yasak olduğu şeklinde tefsir edildiğini belirtir. Bu âyet, başkalarını

⁷⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi'l-Kur‘ân*, 5/321.

⁷⁷⁵ en-Nisâ 4/29.

öldürmeyi yasaklamakla beraber kişinin mal veya başka hırslarla kendisini de katletmesini yasaklamıştır. Âyet, başkalarını öldürmeyi yasakladığı gibi kendi canına kıymayı da haram kabul etmektedir.⁷⁷⁶ Reşîd Rızâ da bu âyeti Kurtubî gibi yorumlar. Âyete göre başka canlara kıymak nasıl haramsa kızgınlık ve öfke ile kendi canımıza kıymamız da haramdır.⁷⁷⁷ İki müfessir de intiharı kesin bir şekilde haram olarak kabul etmişlerdir. İslâm hukukçuları arasında da intiharın haramlığı konusunda ittifak söz konusudur. İslâm hukukçularına göre, intihar işlemi gerçekleşirse ceza verilmez. Çünkü ölümle ceza düşer. Ebu Hanife, Malik ve Hanbel'e göre, intihar eden kişinin malından kefaret gerekmez. Ancak Şafî'ye göre, maldan kefaret verilmesi gerekir. Bu görüşler İslâm'da intiharın haramlığı noktasında ortak bir kanaati yansıtmaktadır. Ayrıca İslâm hukukçularına göre intihara teşvik etmekte yasaktır. İntihara teşvik edene de ta'zir cezası uygulanır.⁷⁷⁸

4.2.6. Zina ve Cezası

Toplumsal genel ahlâkının ve ailenin korunması, nesebin karışmaması için Kur'an'ın yasakladığı fiillerden biri de zinadır.⁷⁷⁹ Kur'an'da zinanın yasak kılındığı ve zina suçunu işleyenlere dönük ne tür cezalar verilmesi gerektiğine dair âyetler bulunmaktadır. *“Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur.”*⁷⁸⁰

Neredeyse bütün dinlere göre zina ahlâkî bir yozlaşma ve suçtur. Kur'an-ı Kerim'de “zina” kelimesi beş âyette geçmektedir.⁷⁸¹ Zina kelimesinin geçmediği ancak bunun hayâsızlık olarak nitelendirildiği âyetler de söz konusudur. Reşîd Rızâ, En'am sûresi 120. âyetinin⁷⁸² tefsirinde “ism” kavramı üzerinden günah tanımlaması yapar. “İsm” kelimesinin lügatte zarar veren, çirkin şey anlamına geldiğini belirtir. Dinî terim olarak “ism” Allah'ın haram kıldığı şeylerdir.⁷⁸³ Kurtubî de bu âyeti izah ederken “ism” kelimesinin Allah'ın bedenen nehyettiği şeyler olduğunu söyler. Tanımlamada iki

⁷⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 5/156-157.

⁷⁷⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 5/36.

⁷⁷⁸ Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, 2/66.

⁷⁷⁹ Demirci, *Kuranda Toplumsal Düzen*, 225.

⁷⁸⁰ el-İsra 17/32.

⁷⁸¹ el-İsra 17/32, el-Nur 24/2-3, el-Furkan 25/68, el-Mümtehhine 60/12.

⁷⁸² “Günahın açığını da bırakın, gizlisini de. Çünkü günah kazananlar yaptıkları karşılığında cezalandırılacaklardır.”

⁷⁸³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 8/18.

müfessirin benzer ifadeler kullandığı görülmektedir. Ancak Reşîd Rızâ, bu kavramı daha detaylı açıklama yoluna giderek günah olan şeylerin insanların nefislerine, akıllarına, mallarına ve dinlerine zarar verici olan şeyler şeklinde tanımlar. Günahın Allah tarafından haram kılınmasının nedenlerinden biri de topluma zarar vermesidir. Reşîd Rızâ, bu âyette kastedilen günahın ise bazı müfessirlere göre zina olduğunu belirtir. Zahir günah, genelevlerde olan açık zinaya, batın ise gizlice dost edinmeye işaret eder. Zira Araplar cahiliye devrinde gizli yapılan zinayı günahıtan/suçtan kabul etmiyorlardı. Kurtubî de âyetin tefsirinin sonunda benzer bir görüşü aktarır.⁷⁸⁴

Reşîd Rızâ, zinanın toplumsal ahlâkı ifsad etmede kumar ve içkiden daha tehlikeli olduğuna dikkat çeker. Toplumların direncinin düşmesinin, zaafa uğrayıp birliklerinin dağılmasının en önemli nedeni, toplumda işlenen günahlar, zulüm ve düzenin bozulmasıdır. Bu günahlarla hemhal olan toplumlar dışarıdan işgalin kapılarını da düşmanlarına açık hale getirirler. Tefsirinde sünnetullah kavramına sıklıkla yer veren müellif, Kur'an'ın hayatî kavramı olan sünnetullahın Müslümanlarca anlaşılmadığını bu yüzden de devletlerinin muhafazasının sağlanamadığını belirtir.⁷⁸⁵

Zinanın çirkinliği Kurtubî ve Reşîd Rızâ tarafından ele alınmış zinaya ceza verilmesi gerektiğine dair âyetler de incelenmiştir. Konuyla ilgili âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.”*⁷⁸⁶

Kurtubî, âyetin tefsirinde zina eden bekâr kadın ve erkeğe yüz sopa vurulması gerektiğini ancak evli zanilerin ise recmini savunur. Kurtubî’nin recme dayanak olarak kabul âyette şöyle buyrulur:

*“Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun.”*⁷⁸⁷ Bu âyetin önceki âyetlerle

⁷⁸⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/18.; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/74.

⁷⁸⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 2/265-266.

⁷⁸⁶ en-Nur 24/2.

⁷⁸⁷ en-Nisâ 4/15.

ilişkinde dikkat çeken Kurtubî, Allah'ın kadınlara iyi davranmayı tavsiye ettiğini, onlara mehirlerini güzelce vermeyi emrettiğini belirttikten sonra kadınların gösterilen hoşgörü karşılığında iffetsizliğe meyletmemeleri için ceza tehdidinin geldiğini söyler. Âyetteki “fahişe” kelimesi zina için kullanılmaktadır. Âyetin metninde “*dört şahit getirin*” ibaresi kulların günahını örtmek ve zina isnadında bulunmayı zorlaştırmak içindir. Bir görüşe göre dört şahit istenmesinin bir gerekçesi de zina işleyen iki kişiden her biri için iki şahit getirilmesi zorunluluğundandır. Ayrıca Tevrat, İncil’de de zina günahına şahit istenmektedir. Kur’an, dört şahit getirilmemesi durumunda hadd cezasına işaret etmektedir. “*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun.*”⁷⁸⁸ Dört şahidin de erkek olması gerektiği ümmetin icması ile sabittir. Kurtubî, şahitlerin adil ve Müslüman olmalarını şart koşar. Ehl-i zimmelerin şehadeti kabul edilmez. Ayrıca Kurtubî, âyette geçen ev hapsinin ceza mı yoksa tehdit mi olduğu hakkında iki görüşün olduğunu aktarır. Birinci görüşe göre bu tehdittir. Ancak diğer görüşe göre, ev hapsi de bir ceza türüdür. Bu görüş, İbn Abbas’ın görüşüdür. Ancak bir hadisi şerife göre bu hüküm nesh edilmiş, evlilere recm, bekârlara ise yüz sopa ile had cezası getirilmiştir. Kurtubî, Nur sûresindeki “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dininde (hükümlerini uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun.*”⁷⁸⁹ âyetinin akabinde zina eden evliye sadece recm cezası mı uygulanacağı ya da recmden önce de yüz sopa mı vurulacağına dair ihtilaf olduğunu ifade eder. Ancak Hz. Ali başta olmak üzere bazı ulemanın zina eden kişinin evli olması durumunda önce yüz sopanın vurulacağını sonra recmedileceğini şeklindeki görüş Kurtubî tarafından benimsenir. Zina eden bekârın sürgün cezasına gönderilip gönderilmeyeceğine dair tartışmalara da değinen Kurtubî, cumhurun hür ve bekâr kişinin zina etmesi durumunda yüz sopa ile beraber sürgüne gönderilmesi gerektiği şeklindeki görüşünü kabul eder. Hem cumhurun hem de Raşid Halifelerin bekâra yüz sopa ile beraber sürgün cezası vermesi bu cezanın tatbikinin nesh olmadığını delili olarak kabul edilir.⁷⁹⁰

Zinaya verilecek ceza konusunda Reşîd Rızâ, düşüncelerini Nisâ sûresi 25. âyetin tefsirinde açıklar. Ömrünün yetmesi durumunda Nur sûresinin tefsirinde zinaya

⁷⁸⁸ en-Nur 24/4.

⁷⁸⁹ en-Nur 24/2.

⁷⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 5/55-57.

verilecek ceza ile ilgili bütün rivâyetleri analiz edeceğini söyleyen Reşîd Rızâ, ömrü vefa etmediğinden bu isteğini yerine getiremez. Ancak Nisâ sûresinin tefsirini yaparken gerek Nur sûresindeki yüz sopa cezası gerekse de recm cezası ile ilgili görüşlerini aktarır. “*Evlendikten sonra fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı uygulanır.*”⁷⁹¹ Bu âyetin tefsirinde zina edenlere had cezası olarak yüz sopa mı yoksa recm cezası mı uygulanacağı tartışmalarına değinen Reşîd Rızâ, Kur’an’ın bazı âyetlerinin bazı âyetlerini tefsir ettiğini söyler. Buna göre zina cezası, Nur sûresi ikinci âyette belirtildiği üzere yüz sopadır. Cariyeye ise bunun yarısı olan elli sopa vurulur. Hz. Peygamberin evli ve zina edenlere recm cezasını uyguladığını belirten Reşîd Rızâ, bekâr olup zina edenlere ise yüz sopa cezasının olduğunu ifade eder. Recm cezası ile ilgili hadis rivâyetlerine değinen Reşîd Rızâ, Hz. Peygamberin recm cezasını Nur sûresinin tefsirinden sonra uygulayıp uygulamadığına dair net bir ifadenin olmadığını belirtir. Recm âyeti olduğu iddialarını reddedenn Reşîd Rızâ, buna delil olarak Hz. Ali’nin hilafeti döneminde bir zaniyi recmedip “*Ona Allah’ın kitabına göre sopa cezası verdim. Peygamberin sünnetine göre de recmettim.*” rivâyetini gösterir. Nur sûresinin tefsirini yapacağı zaman bu meseleleri etrafıca ele alacağını söyleyen Reşîd Rızâ bu isteğine muvaffak olamaz.⁷⁹²

Klasik ve çağdaş tefsir örneği olarak ele aldığımız Kurtubî ve Reşîd Rızâ’nın tefsirlerinde zina suçuna verilecek ceza konusunda benzer tutumlar içinde olduğu görülmektedir. Zinayı aileyi yıkacak, toplumu sarsacak bir günah olarak telakki eden müfessirler buna verilecek ceza konusunda benzer düşünceler içindedir. Reşîd Rızâ’nın tamamlanmamış bir tefsir olan *Menâr*’da bu konuyu işlemiş olması ise tefsirinin tamamlanmamış olmasına rağmen kapsamlı olmasına işarettir. Bir âyeti ele aldığında uzun tartışmalara yer vermeyi adet haline getiren Reşîd Rızâ, Nisâ sûresinin yirmi beşinci âyetinde yüz sopa ve recm meselesini gündeme getirmiştir. Reşîd Rızâ, recm âyeti iddialarını Hz. Ali’den nakille reddetmektedir. Kurtubî ve Reşîd Rızâ da zina eden bekârlara ceza olarak yüz sopayı kabul etmektedirler. Ancak evli zinakarlara recm cezası konusunda Reşîd Rızâ gelen rivâyetleri metin tenkidine tabi tutmaktadır. Nur sûresinin tefsirinde ömrünün vefa etmesi durumunda bu durumu açıklayacağını belirten

⁷⁹¹ en-Nisâ 4/25.

⁷⁹² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l Menâr*, 5/21-23.

Reşîd Rızâ'nın ömrü vefa etmez. Kurtubî ise evli zinakarlara recm cezasını uygun görmektedir.

4.2.7. Zina İftirası (Kazf) ve Cezası

İslâm hukuku ve ahlâkı zinayı ağır bir suç ve ahlâksızlık olarak kabul ettiğinden masum insanlara ve bilhassa kadınlara iftira atılmasını yasaklamış, bunu yapanlara ceza uygulanmasını istemiştir.⁷⁹³ İslâm hukukunda iftira suçuna iki ceza vardır. Bunlardan da biri asıl cezadır ki, o da sopadır. Diğer ceza ise iftira edilenin şahitliğinin kabul edilmeyişidir.⁷⁹⁴ İftira cezasındaki nas şu âyettir:

*“Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir.”*⁷⁹⁵

İslâm, zinayı önemli bir suç görmüş, bunun önlemlerini almış buna rağmen bu suçun işlenmesi halinde ise cezalandırmıştır. Zira neslin bozulması, ailenin ifsadının ve toplumsal çöküşün de habercisidir. Zina suçunun işlenmesi Kur'an'da ağır suçlardan sayılmış ve had cezası gibi cezaların uygulanması âyetler ile sabit olmuştur. Kur'an'ın toplumsal ahlâkın korunması için aldığı tedbirlerden biri de zina suçlamasının yapılmasını engellemektir. Âyette de belirtildiği üzere zina isnadında bulunmak bazı şartlara bağlanarak zorlaştırılmıştır. Bu toplumsal düzen için önemli olduğu gibi kadınlara zina iftirasına karşı da bir güvence sağlamıştır. Kurtubî, Nur sûresindeki bu âyet ile ilgili iki nüzul sebebi olduğunu aktarır. Said bin Cübeyr'e göre bu âyet, müminlerin annesi Hz. Aişe'ye atılan iftiralar üzerine nazil olmuştur. Diğer bir görüşe göre ise bu âyet, sadece Hz. Aişe olayı üzerine değil bütün zina iftiraları için indirilmiştir. Kurtubî, âyette kadınların öncelendiğini zira bu hususta kadınların önceliği olduğunu söyler. Her ne kadar iftira konusunda hassasiyetine binaen kadınlar öncelense de zina iftirası hükmü erkekleri de kapsamaktadır. Bu konuda ümmetin icması söz konusudur. Kurtubî'ye göre zina suçlaması yapılabilmesi için dokuz şart gereklidir. Bu şartlardan ikisi suçlamayı yöneltten kişi için geçerlidir. Bu suçlamayı yapan kişi akıllı ve baliğ olmalıdır. Çünkü bu iki şart mükellef olmanın gereğidir. Diğer iki şartta ifade

⁷⁹³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Matbaatu's-Saade, 1431), 9/116.; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 1/221.

⁷⁹⁴ Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, 2/221.

⁷⁹⁵ en-Nur 24/4.

esnasında ilişkinin gerçekleştiğine dair sözlerin kullanımıdır. Dokuz şarttan geriye kalan beş şart ise zina iftirasına maruz kalan kişilere ait özelliklerdir. Kişinin Müslüman, akıllı, baliğ, özgür olması ve zinadan uzak olmasıdır. İlim adamlarına göre kişinin iftira ettiğini kabul etmesi durumunda ona had uygulanır. Bunu üstü kapalı bir şekilde itiraf etmesi durumunda ise Malik, kazf cezasını gerekli görürken Şafi ve Hanifi gerekli görmez. Kurtubî, zina suçlamasına maruz kalan gayrimüslim kadınlarla ilgili üç görüşün olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre, gayrimüslime yapılan zina isnadında Müslümana had uygulanamaz. İkinci görüşe göre, gayrimüslim kadının Müslüman eşinden daha önce çocuğu olmuşsa ona had uygulanır. Üçüncü görüşe göre ise Müslümanın nikâhı altında bulunan gayrimüslim kadına atılan iftira had cezasını gerektirir. Malik, şahitliğin şartlarından birini aynı anda aynı mecliste şahitlik yapmak olarak zikreder. Yine Malik'e göre, şahitlerin adil olması gerekir. Şahitlerden birinin adaletinde şüpheli bir durum olursa şahitlere celde vurulur.⁷⁹⁶

Reşîd Rızâ'nın *Menâr* tefsirinde Nur sûresi'nin tefsiri bulunmadığından zina iftirası ile ilgili âyet tefsiri bulunmamaktadır. Ancak Maide sûresi 93. âyetin tefsirinde, içki içene verilecek cezaya değinirken iffetli bir kadına zina isnadında bulunana seksen sopa vurulması gerektiğine dair bilgiyi aktarmakla yetinir.⁷⁹⁷

İslâm, zinayı kerih gördüğü gibi zina suçlamasının da kolay yapılmasını engellemek maksadıyla cezalar vermiştir. Nur sûresi dördüncü âyetin tefsirinde Kurtubî, kazf suçuna verilecek cezayı uzun uzun anlatmıştır. Kurtubî, sebab-i nüzulün özel olmasının âyetin umumiliğine engel teşkil etmediğini belirtir. Gerek kadın gerekse erkek için şahitsiz yapılan zina isnadı, haddi kazf gerektirir. Bu da seksen sopa ve şahitliğin kabul edilmemesidir. *Menâr* tefsiri ise, tamamlanmamış bir tefsir olduğundan Nur sûresinin bu âyeti üzerine bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak Maide sûresi doksan üçüncü âyetin tefsirinde kısaca değinilmiş ve zina iftirasında bulunanlara seksen sopa hükmü hatırlatılmıştır.

4.2.8. İçki ve Cezası

İslâm dini, 13. yüzyıldan itibaren içkiyi yasaklamış ve içki içenleri de cezalandırmıştır. İslâm dini, içkiyi yasaklamakla akıl sağlığını korumayı

⁷⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/170-181.

⁷⁹⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 7/83.

hedeflemektedir.⁷⁹⁸ İslâm dini, içkiyi yasaklama ve cezalandırma konusunda ise tek kalmıştır. Diğer dünya milletleri ve devletleri, içkinin kötülüğünü tasdik etmekle beraber içkiyle mücadelede ve onu cezalandırmada yetersiz kalmıştır.⁷⁹⁹ İslâm dini dünya tarihinde ilk defa içki sorununa Kur'an vesilesiyle müdahil olmuş ve hemen hemen kesin şekilde halletmiştir.⁸⁰⁰ İslâm dininin içkiyi yasaklamasında Kur'an âyetlerinin tedrici yöntemi etkili olmuştur. İçkinin yasaklanma sürecindeki ilk âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Sana şaraptan ve kumardan soruyorlar. De ki: “O ikisinde de hem büyük günah hem de insanlar için (bazı) faydalar vardır. (Fakat) onların günahları, faydalarından daha büyüktür.” Ve sana (Allah için) neyi infâk edeceklerini (vereceklerini) soruyorlar. De ki: “Afv ettiklerinizi (vazgeçtiklerinizi, ihtiyaç fazlasını) (infâk edin).” Allah, âyetleri size işte böyle açıklıyor. Umulur ki böylece siz tefekkür edersiniz (bunlardaki hikmetleri düşünürsünüz).”*⁸⁰¹

Kurtubî, Nesaî'de geçen bir hadis rivâyeti ile içkinin tüm kötülüklerin annesi olduğunu belirtir. İçki ile alakalı meşhur bir hikâyeyi aktaran Kurtubî, bu günahın toplumdaki zararlarına değinir. Meşhur hikâyede bir kadın tarafından üç günden birini tercih etmesi teklifi ile karşı karşıya bırakılan muttaki zatın kendi kanaatine en hafif günah olarak içkiyi tercih ettiğini ancak bu seçiminin zina ve masum çocuk ölümüne yol açtığını beyan eder. Müfessirimiz bu örnek olay ile içkinin toplumsal kötülüklerdeki etkisini vurgular.⁸⁰² Maide 90. âyet ile ilgili Kurtubî, içkinin her türlüşünün haram olduğunu beyan ettikten sonra içkinin toplumda fitneye yol açtığını belirtir. Ensar'dan iki kabilenin içki içip sarhoş olduğunu ve sarhoşluk dolayısıyla birbirlerine hakaret ettiklerine dair olayı aktaran Kurtubî içkinin toplumsal zararına dikkat çeker.⁸⁰³ Bu âyette kumarın toplumsal ahlâkı bozduğunu ifade eden Kurtubî, kumarın haksız kazanç

⁷⁹⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukukunda Suç ve Ceza (2 Cilt)*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Kitabevi, 1994), 1/77.

⁷⁹⁹ Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, 2/226.

⁸⁰⁰ Malik Bin Nebi, *Kur'an-ı Kerîm Mucizesi*, çev. Ergun Göze (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 229.

⁸⁰¹ el-Bakara 2/219.

⁸⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/38.

⁸⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/185-189.

dolayısıyla insanlara düşmanlık ve kini miras olarak bıraktığını söyler. Ayrıca kumar insanları çalışmadan ve yorulmadan menfaat teminine sürükler.⁸⁰⁴

Maide sûresi 90. âyet ile ilgili değerlendirmelerde bulunan Reşîd Rızâ, bu âyetle ilgili en güzel ve özet açıklamanın Kurtubî'ye ait olduğunu ifade eder. Âyette geçen “hamr/خمر” kelimesinden sadece üzümünden yapılan içkilerin haram kılındığını belirten Kufelilerin görüşünün Kurtubî tarafından güzel bir şekilde eleştirildiğini belirtir. Kufelilerin bu görüşü Arap diline, sahih sünnete ve sahâbilerin görüşlerine aykırıdır. Kurtubî'nin hamr kelimesini bütün içkileri kapsayıcı bir anlam taşıdığı şeklindeki tefsiri bazı kişilerin eleştirisine konu olmuşsa da bu görüşler zayıftır.⁸⁰⁵

İki müfessirin de içki konusuna benzer yaklaşım gösterdiği görülmektedir. Reşîd Rızâ tefsirinde “hamr/خمر” ile alakalı tartışmalarda Kurtubî'nin yorumuna doğrudan atıfta bulunur. Kufelilerin “hamr” konusundaki farklı yaklaşımlarını Kurtubî üzerinden eleştirir. İki müfessir de içkinin toplumsal zararlarına dikkat çekmektedir. Reşîd Rızâ'nın doktorların ittifakı diyerek sağlık açısından da içkinin haramlığına vurgusu bu meseledeki farklılık olarak görülebilir.⁸⁰⁶ Yine günümüzde de kullanılan geçmiş zamanlardan farklı bir içki türüne dikkat çeken Reşîd Rızâ, bu içkinin bira diye frenkler tarafından adlandırıldığını bununda haram olduğunu belirtir.⁸⁰⁷ Son tahlilde içkinin toplumsal zararı noktasında Reşîd Rızâ ve Kurtubî benzer görüşlere sahiptir.

İçki içene verilecek ceza konusunda Kurtubî ve Reşîd Rızâ aynı düşüncededirler. Kurtubî, Resûlullah döneminde içki içenlere kırk sopa vurulduğunu bu uygulamanın Hz. Ebu Bekir döneminde aynen devam ettiğini belirtir. Hz. Ömer'in ictihaden bu cezayı seksen sopaya çıkardığını söyler.⁸⁰⁸ Reşîd Rızâ, Buhârî ve Müslim'de geçen hadislerle göre Resûlullah'ın içki içen kişileri elleriyle, hurma dallarıyla, elbise ve ayakkabıları ile vurduğunu belirtir. İmam Ahmed, Müslim, Ebu Davud ve Tirmizî'de yer alan Enes hadisine göre ise içki içen bir kişiye Resûlullah (s.a.v) hurma dalıyla kırk kadar sopa vurur. Hz. Enes, Halifelerden Hz. Ebu Bekir'in de kırk sopa uygulamasına devam ettiğini, Hz. Ömer'in istişare sonucunda içki içene seksen sopa vurduğunu, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de bu uygulamayı devam ettirdiğini söylemektedir. İçki içene

⁸⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/39.

⁸⁰⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 7/43-44.

⁸⁰⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 7/46.

⁸⁰⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 7/57.

⁸⁰⁸ Kurtubî, *Cami'ul Ahkâm*, 6/297-298.

atılacak sopa sayısı ile alakalı sahabe arasında ihtilafın vaki olduğunu belirten Reşîd Rızâ, bunun sebebinin de Resûlullah'ın içki içenlerle alakalı belirlenmiş bir ceza vermemesi olarak görür. Bu hususta gelen rivâyetlerin tümünden anlaşılan, içki içeni aşağılamak sûretiyle insanları içkiden kaçındırmaktır.⁸⁰⁹

4.2.9. Hırsızlığın Cezası

Hırsızlık (sirkat), lügatte başkasının malını gizlice almaktır.⁸¹⁰ Malın az olması veya çok olması bu durumu değiştirmez.⁸¹¹ Hırsıza İslâm hukukuna göre verilecek ceza, şu âyete dayanmaktadır:

*“Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁸¹²

Kurtubî, âyetin tefsirinde hırsızın elinin cahiliye döneminde de ceza olarak kesildiğini belirtir. Allah bu âyette zina âyetinin tersine hırsızlık yapan erkeği kadından önce zikretmiştir. Zira hırsızlıkta erkeğin daha aktif olduğu bilinmektedir. Âyetin zahirinden hırsızlık suçuna bulaşmış herkesin cezalandırılması gerektiği görünse de durum böyle değildir. Hz. Peygamber bir hadisinde hırsızlık ile ilgili bir ölçü ve sınırlama getirmiştir. *“Hırsızın eli, ancak çeyrek dinar veya yukarısı dolayısıyla kesilir.”*⁸¹³ Hadisin zahiri üzerine mezhep imamlarının görüşlerini aktaran Kurtubî, kaç dinar üzerine el kesilme cezası uygulanacağına dair bir ittifakın olmadığını belirtir. Ancak esas olan hırsızlık yapılan malın bir seviyede olmasıdır. Kurtubî'ye göre hırsızın elinin kesilmesinin ikinci şartı, malın korunaklı bir yerde olmasıdır. Ulemanın cumhuru hırsızın korunaklı yerden malı alması durumunda elinin kesileceği yönünde ittifak etmişlerdir. Kurtubî, hırsızlık olayına verilecek cezanın hikmetinin malların korunması olduğunu söyler. Malların insanlar için yaratıldığını ve mülk edinmenin önemine dikkat çeken Kurtubî, ancak insanların birbirlerinin elindeki mala tamah ettiğini bu yüzden malların korumaya alınma zorunluluğunun çıktığını ifade eder. Hırsızlık yapan kişinin malı almak için korunaklı olan yere girmesi durumunda ceza oranı da artar. Ancak

⁸⁰⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 7/83.

⁸¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/133.

⁸¹¹ Ömer Nasuh Bilmen, *Hukuki İslâmiyye Ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, Tarihsiz), 3/441.

⁸¹² el-Maide 5/38.

⁸¹³ Müslim, Hudûd 2-4, Nesâî, Kat'us Sark 10; İbn Mâce, Hudd 22; Müsned VI, 249,252

sadece malın korunduğu yere girilmesi durumunda ise hırsıza tazminat ve te'dip gerekir. Çete halinde hırsızlık yapılması durumunda nisâp miktarı oranında mal çalınmışsa hırsızlık eylemini gerçekleştiren tüm suçlulara ceza verilir. İbn Arabî ve Şafi bu görüştedir. Yine Kurtubî'ye göre hırsızın elinin kesilmesi için bazı şartlar gerekir. Hırsızın akıllı olması, bulüğe ermesi, kendisinden hırsızlık yaptığı kimsenin mülkiyetinde olmaması (köle veya cariye) lehinde veya aleyhinde vekâletinin olmaması hırsıza ceza verilmesi için gerekli şartlardır. Hırsızlık suçundan ceza verilebilmesi için malda da bazı şartlar olduğu ifade edilmiştir. Nisâp miktarı ile birlikte çalınacak malın da helal olması gerekir. Dolayısıyla şarap ve domuz eti hırsızlığında ceza verilmez. Yine ceza verilmeyecek durumlardan biri de çalınan malda hırsıza ait olma şüphesinin olmamasıdır. Bundan dolayı beytül-mal'den çalınan mallarda kişinin hakkı olursa ceza düşer. Hz. Ali, fey mallarının bulunduğu beytül-mal'den miğfer çalan bir kişiye had uygulamamıştır. Darul-harpte hırsızlık cezasının uygulanıp uygulanmayacağı konusunda değişik görüşler mevcuttur. Malik ve başka ulemaya göre hadler, darul-harpte de uygulanır. Kurtubî de bu görüşte olmasına rağmen had uygulanacak kişinin müşriklere katılma riskinden dolayı bazı ulemanın darul harpte hadlerin uygulanmasına itiraz ettiklerini belirtir. Hırsızın elinin kesilmesinin yanı sıra maddi tazmin ödeyip ödemeyeceği konusunda fâkihlerin görüşlerini aktaran Kurtubî, Şafilere reyini benimser. Şafiî fâkihler, hırsıza ceza ile beraber maddi zararlarının tazmininin de bir hak olduğunu ve hırsızdan alınması gerektiğini savunurlar. Kurtubî'nin Malikî olmasına rağmen Şafiî fâkihlerin görüşlerini tefsirinde kabul etmesi onun ilimde delile önem verdiğinin ve mezhebi taassuptan uzak olduğuna örnek olarak kabul edilebilir. Hırsızın tevbe etmesi halinde ceza verilip verilmeyeceği tartışmasında ise Şafiî fâkihlerin aksine İbn Arabî'nin görüşünü kabul eder. Şafiî fâkihler, tevbe halinde had cezasının sakıt olacağı şeklinde görüş ortaya koymalarına karşın müfessir İbn Arabî, hırsızın tevbe etmesiyle Allah katında günahının affedileceğini bu dünyadaki had cezasından ise kurtulamayacağını söyler.⁸¹⁴

Reşîd Rızâ, âyette hırsızlığın cezasının gerek kadın gerekse erkek için el kesme cezası olduğunu ifade eder. Kesilecek yer ise elin bileğe kadar olan kısmıdır. Suçu işleyen organ el olduğundan ceza da elin kesilmesidir. Reşîd Rızâ da Kurtubî gibi hırsızlık için ceza verilebilmesi için çalınan malda bazı şartların olması gerektiğini

⁸¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/160-172.

söyler. Hırsızlığa had cezası verilebilmesi için malın belli bir miktarda olması gerekmektedir. Bu noktada Kurtubî ile benzer görüşler serdeden Reşîd Rızâ, ulemanın malın miktarı konusunda ihtilaf ettiğini belirtir. Hasan Basri, (öl. 110/728) Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884) gibi âlimlere göre, çalınan her türlü ve miktardaki mal için had uygulanması gerekir. Hâricîler de bu görüşe sahiptirler. Ancak dört halife ve selef âlimlere göre, çalınan malın çeyrek dinar veya üç dirhem gümüş kadar olması gerekir. Bu görüşlerin nedeni Hz. Aişe'den rivâyet edilen hadislerdir. Hanîfî mezhebine göre ise çalınan malın on dirhem veya daha fazla olması gerekir. Cumhura göre el kesme cezası verilebilmesi için gerekli diğer bir şart ise çalınan malın koruma altında olmasıdır. Bu konuda da Kurtubî ile benzer düşünen Reşîd Rızâ, hırsızın tevbe etmesi durumunda ceza verilip verilmeyeceğine dair tartışmada Kurtubî'den farklı düşünür. Hırsızın tevbe edip durumu hâkime bildirmesi durumunda ceza düşer. Bu düşünceyi savunan Reşîd Rızâ, cezanın düşmesine rağmen maddi tazmini şart koşar. Hatta çalınan malın iadesinin gerçekleşmemesi tevbenin sahih olmadığına işaret olarak kabul edilir. Bazı fâkihlerin hem malın tazmini hem de el kesme cezasını savunmalarını eleştiren Rızâ, had cezasının Allah'ın hakkı olduğunu ve onu insanların maslahatı için koyduğunu belirtir. Ancak çalınan mal ise hırsızlığa uğrayan kişinin hakkıdır.⁸¹⁵

Kur'an'da hırsızlık yapan kişiye el kesme cezası âyet ile sabittir. Bu ceza ağır bir ceza olarak görülebilir. Ancak bir toplumda zekât ve infak yoluyla toplumsal yardımlaşma tesis edilmiş, geniş iş imkânları sağlanmış ve insanlar hırsızlık konusunda bilinçlendirilmişse bu suçu işleyenler işledikleri suç oranında ceza verilmesi de adil bir yaklaşımdır.⁸¹⁶ İki müfessir de hırsıza el kesme cezası noktasında benzer düşünmektedir. Ceza verilecek organ, hırsızlığın şartları, malın miktarı, malın korunaklı yerde olması gibi konularda iki müfessir de benzer düşüncelere sahiptir. Ancak hırsızın tevbe etmesi durumunda cezanın düşüp düşmeyeceği konusunda Reşîd Rızâ ile Kurtubî arasında farklılık dikkat çekmektedir. Reşîd Rızâ, hırsızın olayı hâkime itirafı ve maddi zararın tazmini ile had cezasının düşeceğini savunurken Kurtubî, tevbe halinde bile had cezasının düşmeyeceğini savunur. Bu fikir ayrılığında Kurtubî'nin yorumunun daha tutarlı olduğu görülmektedir. Zira kısas cezasında Kur'an, veliye af seçeneği sunarken

⁸¹⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 6/314-317.

⁸¹⁶ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 242; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 219-220.

hırsızlık cezasında böyle bir seçenek Kur'an'da yer almamaktadır.⁸¹⁷ Öte taraftan Reşîd Rızâ'nın tefsirini modernist tefsir akımı şeklinde değerlendirenlere karşı had cezalarında herhangi bir modern yorum ortaya koymadığı görülmektedir. Özellikle son yüzyılda ortaya çıkan tarihselcilik akımı, had cezaları ile ilgili dinde reform sayılabilecek yorumlar ortaya koymuşlardır. Fazlurrahman ve modernist İslâm aydınları, hırsızlığa verilecek el cezasının tarihselliğini savunmuşlardır.⁸¹⁸ Genel olarak tarihselci Kur'an anlayışı, ahkâm âyetlerinde hükmün evrenselliğine itirazlar geliştirmişlerdir. Ancak modern bir tefsir olarak kabul edilen *Menâr* tefsirinde ahkâm âyetlerinde böyle bir yaklaşımın benimsenmediği görülmektedir.

4.2.10. Fitnenin (Terörün) Cezası

İslâm hukuku yeryüzünde fitne (terör) çıkarma suçu için dört ceza koymuştur. Bunlar; ölüm, asmak, kesmek ve sürgündür. Bu cezaların hukukî kaynağı, Kur'an-ı Kerim'dir.⁸¹⁹ Konuyla ilgili âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Allah’a ve Resulüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır.”*⁸²⁰

Kurtubî, âyetin nüzul sebebini zikrederek tefsire giriş yapar. Ureynelilerden bir grup Resûlullah'ın huzuruna geldiklerinde Medine'nin havasının kendilerine iyi gelmemesinden dolayı hasta olduklarını söylediler. Resûlullah, onlara bir çoban tayin ederek devenin sütünden içmelerini sağladı. Bunun sonucunda hastalıktan şifa buldular. Ancak çobana ihanet ederek onu feci şekilde katlettiler. Çobanı öldürmekle kalmayıp develeri de çaldılar. Sabah vaktinde bu durum Resûlullah'a aktarılınca, bu eylemi gerçekleştirenler takibe alındı. Yakalanan suçlular, katlettikleri mümin çobana karşılık el ve ayakları kesilmek sûretiyle cezalandırıldılar. Çünkü bu katli gerçekleştirenler çobanın el ve ayaklarını kesip gözüne diken batırmak sûretiyle feci şekilde şehid etmişlerdi. Âyetin sebebi nüzulü ile ilgili başka rivâyetler de olmakla birlikte Kurtubî'nin tercih ettiği görüş, çobanın mürted olan bir grup tarafından feci bir şekilde

⁸¹⁷ M. Sait Şimşek, *Kuran'ın Ana Konuları* (Beyan Yayınları, 1999), 301-304.

⁸¹⁸ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu* (Ankara Okulu Yayınları, 2013), 160.

⁸¹⁹ Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, 2/233.

⁸²⁰ el-Maide 5/33.

katledilmesidir. Taberî, bu âyetin Resûlullah'ın uyguladığı cezayı nesh ettiğini ileri sürer. Zira Resûlullah (s.a.v), mürted grubun yaptıklarına karşılık onlara müsle uygulamıştı. Daha önceleri bu konuda bir had cezası olmadığından suçlulara misilleme yapan Resûlullah (s.a.v), âyet ile beraber âyetteki uygulamaları olduğu gibi kabul etmiştir. Bu âyet, müslenin kesin bir şekilde yasaklanmasıdır. Bununla beraber Şafiiler ve Malikîlerin kabul ettiği görüş, müsle yapılan çetenin mürted oluşudur. Ancak bu âyette suçu işleyenler Müslümanlardır. Kurtubî, bu görüşün güzel olduğunu ifade eder. Âyeti terör suçu kapsamında değerlendiren Kurtubî, âlimlerin farklı muharip tanımlarına yer verir. Malik'e göre ister şehirde olsun ister köyde olsun insanların güvenliğini tehdit edecek şekilde silah taşıyan, ortada herhangi bir neden yokken bile insanlara saldırmaktan çekinmeyen kişiler muharip olarak değerlendirilir. Âlimlerin bazı farklı tanımlamaları olsa da muharip kişinin, toplumda terör estirmek sûretiyle karışıklık çıkaran kimse olduğu noktasında ortak bir tanımdan söz etmemiz mümkündür. Muhariplere verilecek cezalar konusunda ulema ve fâkihlerin farklı görüşleri mevcuttur. Kurtubî, Malikîlerin görüşünü benimser. Malikîler, cezayı verecek devlet başkanının el ayak kesmek, öldürmek, çarmıha germek veya sürgüne gönderme seçenekleri konusunda muhayyer bırakıldığını söylerler. İbn Abbas'a dayandırılan bir rivâyette, âyetlerde geçen “و” edatı muhayyerliğe işarettir. Kurtubî de bu görüşün doğru olduğunu belirtir. Bu görüşüyle ilgili Taberî'nin görüşüne müracaat eden Kurtubî, Taberî'deki bir nakilde Resûlullah'ın Cebrail'e âyetteki ifadeleri sorduğu buna karşın Cebrail'in “*Kim yolda korku salar ve mal alırsa, mal aldığı için elini kes, korku saldığı için de ayağını kes. Kim de öldürmüş ise, sen de onu öldür. Hepsini yapan ise çarmıha gererek as.*” dediğini aktarır. İbn Atiyye ise sadece korkutan kişinin sürgüne gönderilmesi gerektiğini ifade eder. Kurtubî, terör suçu işleyerek hırsızlık yapan ile normal hırsızın arasına fark koyar. Hırsızın çaldığı malda nisâp miktarı önemli iken yol keserek mal çalan kişi için Nisâp miktarı aranmaz. Malik ve İbn Huveyzimendâd da bu görüştedir. Zira yol kesip yağma yapmak sûretiyle insanların mallarına el koyan kişi insanları korkutarak dehşet salmaktadır. Bu eylem, dinin korumayı garanti altına aldığı mal ve canı beraber tehdit ettiğinden cezası daha şiddetli olur.⁸²¹

⁸²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/97-103.

Soygun yapan kişi ile hırsızın cezasını soyguna ya da hırsızlığa uğrayan kişi de verebilir. Kurtubî, hadis rivâyetine de dayanarak hırsızlığa uğrayan kişinin hırsız öldürmesi durumunda suçlu sayılmayacağını ifade eder. Ebu Hureyre şöyle rivâyet eder:

“Bir adam Resûlullah (sav)’a gelip öyle dedi: Ey Allah’ın Resulü, bir adam gelip benim malım almak isterse ne yapmam emredersin? Hz. Peygamber: “Malını ona verme” diye buyurdu. Adam: Ya benimle çarpışmaya kalkacak olursa ne emredersin? Hz. Peygamber: “Sen de onunla çarpış” diye buyurdu. Adam: O beni öldürürse durumum nedir diye sordu, Hz. Peygamber: “Sen şehid olursun” diye buyurdu. Yine adam: Peki, ya ben onu öldürürsem ne olur? Hz. Peygamber: “O da cehennemdedir” diye buyurdu.”⁸²²

Bu hadisi rivâyet eden Kurtubî, âlimlerin büyük çoğunluğunun hırsıza karşı malın korunması noktasında kişinin silaha başvurmasına onay verdiğini söyler. Zira peygamberden gelen haberler buna izin vermektedir. Yöneticinin kişinin malına veya canına kastetmesi durumunda ise Kurtubî, yöneticilerin zulmüne karşı namazı kıldıkları sürece sabrı tavsiye eder. Bu konuda da Resûlullah’tan hadisler olduğunu belirten Kurtubî, iç savaşa veya çatışmaya dönüşecek isyanları tasvip etmez.⁸²³

Reşîd Rızâ, âyetin sebab-i nüzulü noktasında Kurtubî’nin ele aldığı bütün rivâyetleri aktarır. Âyetin Ureyniler’in Müslüman olup çobanlarını katletmelerine karşılık indiğini belirten Reşîd Rızâ, sebab-i nüzul ile ilgili başka rivâyetlerinde olduğunu belirtse de bu rivâyeti esas alır. Ureyneliler yağmalama ve soygun için Müslümanların çobanlarına tuzak kurdular. Yakaladıkları çobanın gözlerine mil çekip işkence ile katlettiler. Hatta kimi rivâyetlerde Müslüman çobanların ırzlarına da saldırdıkları ifade edilir. Hz. Peygamber de *“bir kötülüğün cezası, onun benzeri bir kötülüktür.”⁸²⁴* Ve *“kim size saldırırsa onun size saldırdığının benzeri ile siz de ona saldırın.”⁸²⁵* âyetleri gereğince bedevi müşriklerin yaptığı bu fiili bir daha kimse cüret edemesin diye ağır bir şekilde cezalandırdı. Bu âyetin bu kadar sert hükümler içermesinin hikmeti de mefsedetlerin önüne geçmektir. İslâm’da müsle yasaklanmasına rağmen Kur’an’da bu kadar ağır bir cezanın verilmesinin sebebi, seddü’z-zera

⁸²² Müslim, İman, 225.

⁸²³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/103.

⁸²⁴ eş-Şûra 42/40.

⁸²⁵ el-Bakara 2/194.

sebebiyledir. Bu vesileyle çetelerin insanların mal, can ve namus emniyetine ilişkilerinin önüne geçilmek istenmiştir. Zira bazen şehirlerde varolan çeteler, bütün bir şehirde terör estirmek sûretiyle insanların huzurunu kaçırabilir. Bu türden ağır cezalar uygulandığından şehirlerdeki bu yapıların şerrinden emin olunur. Seddü’z-zerai yönetimin de temel ilkelerindendir. Bütün devletler bu ilkenin gereğini yerine getirirler. Bu açıklamaların akabinde Reşîd Rızâ, İngilizlerin Mısır işgali sırasında Mısır’ın bir köyünde İngiliz askerin dayak yemesi üzerine o köy halkına yaptıkları korkunç işkenceleri anlatır. İngilizlerin köylülerle tartışma sonucu bir askerlerinin dayak yemesi sonucu kurdukları örfî mahkemede köylüler çarmıha gerilmiş, sopalarla dövülmüş hatta bu işkenceler ailelerine izlettirilmiştir. Bu olayın yeryüzünde fesat çıkarmak olmamasına rağmen İngilizlerin bu denli sert tedbirler almasını eleştiren Reşîd Rızâ, Müslümanların İslâm’ın hükmünü terketmelerinden dolayı İngilizlerin adaletini talep ettiklerini belirtir. Bu açıklamaların ardından Reşîd Rızâ, yeryüzünde fesad çıkarma ve cezası üzerine detaylı izahlarda bulunur. Âyetteki muharip kelimesi üzerine açıklamalar yapar. Âyetteki muharipler, bulundukları İslâm yurdunda amirlere itaati redderek toplumsal düzeni bozan kimselerdir. Âyette kastedilen “fesad” zina, hırsızlık, adam öldürme, ekini ve nesli yok etmek değildir. Zira İslâm, bu fiillerin karşılığını tek tek izah etmiştir. Zina edene yüz sopa, hırsıza ise el kesme cezası verilmiştir. Ancak yeryüzünde fesad çıkarma fiilini işleyenler bu fiillerini gizlemedikleri gibi toplumda anarşiye, kaosa neden olurlar. Reşîd Rızâ’ya göre bu âyet, silah ve çete gücüyle anarşi çıkaranlar için dört çeşit ceza belirlemiş ve bu cezanın uygulanmasını da ulu’l emre bırakmıştır. Ancak ele geçmeden teslim olan anarşist bu dört hükmün dışında tutulmuştur. Bu çete mensupları güçlerinin yerinde olduğu dönemlerde teslim olmaları onların tevbesinin sahihliğine işaret eder. Bu durumda yöneticiler onları affetmeli, ancak malî zarar verdikleri kimselere ise malî tazminat ödemeleri gerekmektedir. bu açıklamalardan sonra Reşîd Rızâ, Müslümanların yaşadığı beldelerdeki yöneticilere itaatin şartları hakkındaki tartışmaları gündeme getirir. Yöneticilere itaatin marufta olduğunun ittifak halinde kabul edildiğini belirten Reşîd Rızâ ancak zina, sarhoşluk, hadlerin kaldırılması gibi durumları kabul eden yöneticilerin İslâm’dan çıktığını ve mürted olduklarını ifade eder. Nevevî’nin Buharî’deki bir hadis yorumunu nakleden Reşîd Rızâ, yöneticinin kâfir olması durumunda yöneticinin görevinden alınması gerektiğini söyler. Reşîd Rızâ, Hz. Hüseyin’in Yezid’e karşı çıkmasını da haklı bularak günümüzdeki fesad ehli ve

diktatörlere karşı çıkmanın vacip olduğunu söyleyerek Sultan Abdulhamid'in görevden alınmasını meşru olarak görür.⁸²⁶

Günümüzde ateistlerin web sitelerinde İslâm aleyhine kullandıkları âyetlerin başında tefsirine yer verdiğimiz âyet gelmektedir. Ateistler bu âyetteki ifadelerden hareketle İslâm'ın şiddete prim verdiği iddiasını ortaya atmaktadırlar. Ateistlerin iddiasına göre İslâm'da suçlara verilen ceza orantısız olup adaletten uzaktır. Ancak unutulmamalıdır ki toplumda fitne ve anarşi çıkarmak sosyal hayatı etkileyecek en önemli güvenlik olaylarından biridir. İnsan canına, malına, seyahat hakkına yönelik suçlara karşılık Kur'an'ın önerdiği ceza sistemi, makul, tutarlı, adil ve caydırıcıdır.⁸²⁷ Bu âyet ile ilgili iki müfessirin de âyetin bağlamını, sebep-i nüzulünü ön planda tuttukları görülmektedir. Reşîd Rızâ'nın sebep-i nüzul rivâyetleri ile Kurtubî'nin dikkate aldığı rivâyetler benzer görünmektedir. Bu âyetin tefsirinde ciddi benzerliklerin de bulunduğu görülse de farklı yaklaşımlar söz konusudur. Kurtubî, âyetteki şiddetli cezaların toplumdaki anarşiyi önleme maksatlı olduğunu belirtir. Reşîd Rızâ da bu âyetteki cezaların seddü'z-zera'i kabilinden olduğunu ifade eder. İki müfessirin de bu konudaki yaklaşımları aynıdır. Kurtubî ve Reşîd Rızâ, toplumun huzurunu kaçıran anarşiye yol açan kişilere Kur'an'ın dört ceza önerdiği konusunda da hemfikirdirler. Bu konuda iki müfessir de Malik'e atıfta bulunarak devlet başkanının ceza türlerini seçmede muhayyer bırakıldığını söylerler. Âyetin tefsirinin sonlarına doğru iki müfessirde yönetime itaat ve isyan konularını işler. Farklılık da bu konuda ortaya çıkar. Kurtubî, toplumsal düzenin bozulmaması için yönetime isyanı doğru bulmazken Reşîd Rızâ, zalim yöneticilere karşı isyan etmeyi haklı görür. Reşîd Rızâ, Sultan Abdulhamid'e yapılan darbenin haklı olduğunu iddia eder.

4.2.11. Homoseksüellik ve Cezası

Erkekler arası cinsel ilişki hemen hemen her dönem kınanmış, cinsel sapkınlık olarak görülmüş ve bütün dinlerin mücadele ettikleri ortak bir ahlâksızlık olarak kabul edilmiştir.⁸²⁸ Kur'an'da da eşcinsellikle alakalı âyetler bulunmaktadır. Allah bu konuyla ilgili şöyle buyurulmaktadır:

⁸²⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 6/292-305.

⁸²⁷ Mehmet Kiliçarslan, "Kur'an-ı Kerim Tarafından Belirlenen Suç ve Cezalar Bağlamında İslâm'ın Suça Bakışı", *Bilimname* 2018/36 (31 Ekim 2018), 313-350.

⁸²⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Livâta" (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 198-200.

*“Lut’u da peygamber olarak gönderdik. Kavmine dedi ki: “Sizden önce âlemlerden hiçbirinin yapmadığı fuhşu mu yapıyorsunuz? Çünkü siz, şehveti tatmin için kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere yanaşıyorsunuz. Doğrusu siz taşkın bir topluluksunuz.”*⁸²⁹

Homoseksüellik cinsel bir sapma olarak görülmektedir. Kurtubî, âyetlerin tefsirinde eşcinselliğin zina gibi çirkin olduğunu söyledikten sonra bu suçu işleyen kişiye verilecek ceza ile ilgili görüşleri ortaya koyar. Malik’e göre eşcinselliğin cezası, Lut kavminin cezalandırılma yöntemi olan taşlanarak öldürülme yani recmdir. Ebu Hanife, evli ve bekârın da tazir cezası ile cezalandırılması gerektiğini söyler. İmam Şafi’ye göre eşcinselin cezası, zina cezası ile aynıdır. Fıkıhta Malikî olan Kurtubî, Malik’in görüşünü kabul eder. Allah’ın bu suçu işleyenlerin başlarına taş yağdığını bir had cezası olarak değerlendiren Kurtubî, bu konudaki itirazlara da cevaplar verir.⁸³⁰

Reşîd Rızâ, eşcinselliğin sapma olduğunu zira dünyadaki bütün canlıların cinsel ilişki ile üremeyi amaçladıklarını belirtir. Ancak bu günahı işleyenlerin tek hedefi sadece şehvî arzuların tatminidir. Araç olan şehvet, amaç haline döndüğünde bu fiil artık şer haline gelir. Şehvetin insanda sabit bir duyguya dönüşmesi durumunda artık o kötü fiil, insanda meleke halini alır. Bu sapkınlığın dinin ahlâkî erdemlerinden uzak yaşayan okumuş insanlarda da olabileceğini belirten Rızâ, bazı felsefecilerin *“bu fiil insanda herhangi bir eksiklik meydana getirmez”* diyerek felsefelerinin ne kadar bozuk olduğunu ortaya koyduklarını ifade eder. Homoseksüellik, hastalık olduğu gibi bulaşıcıdır. Çünkü bu illete yakalanan insanlar yaşlanınca bu kötü fiili işlemek için fakir ve aşağı tabakadan insanları para karşılığı bu işin içine sokar. Bu nedenle eşcinseller bu çirkin fiilin yaygınlaşmasına da neden olurlar. Eşcinsellik toplumda bedenî, sosyal ve edebî olarak birçok zararlara yol açmaktadır.⁸³¹

Bu açıklamaların akabinde Reşîd Rızâ, eşcinsellere verilecek cezalar ile ilgili değişik görüşleri tartışmaya açar. Malikiler gibi recm cezasını savunanlar olduğu gibi Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi âlimlerin kırbaç cezasını uygun gördüklerini belirtir. Ancak Reşîd Rızâ, Nisâ 15. âyette *“kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin.”* âyetinin Ebû Müslîm Horasânî (öl. 137/755) ve Celaleyn tefsirinde

⁸²⁹ el-Araf 7/80-81.

⁸³⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/243-246.

⁸³¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 8/449-450.

“zina ve eşcinsellik birlikte” şeklinde anlaşıldığını söyler. Buradan hareketle hocası Abduh’un da eşcinsellere içinde eziyet olan bir tazir cezasının uygulanmasının en doğru ceza olduğunu savunur.⁸³²

Son olarak Reşîd Rızâ, eşcinselliğin verdiği zararları altı maddede özetler.

- 1- Bu çirkin davranış, insanın fitratına yapılmış bir cinâyettir.
- 2- Eşcinsellik, şehveti tatminde aşırıya kaçarak gençleri bozmaktadır. Çünkü gençler, böylesi şehvete kolayca ulaşabilmektedir.
- 3- Erkeklerde eşcinsellik hastalığına sebep olduğundan onların ahlâken rezil olmalarına sebep olmaktadır.
- 4- Bu çirkin yol, evli oldukları kadınları ihmal eden erkekler nedeniyle kadınların da ifsadına yol açmaktadır.
- 5- Homoseksüellik yaygın hale geldiğinde toplumda nüfusun azalmasına yol açmaktadır. Zira bu çirkin davranış evliliğe olan rağbeti azaltır.
- 6- Homoseksüellik, elle tatmin olmaya ve hayvanlarla ilişki kurmaya sebep olur. Bu iki fiil de çirkin olup bedene ve adaba zarar verir. Bütün dinlerde homoseksüellik ve zina yasaklanmıştır. Şehvetin konulması gereken yer, üreme maksadıyla edinilmiş olan helal eşlerdir. Helal yollardan kurulmuş ailelerde eşler birbirlerinin iffetli olmasına yardımcı olur. Cinsellik, aile boyutuyla yaşandığında toplum da gelişir ve insan türü yok olmaktan kurtulur.⁸³³

İki müfessir de eşcinselliği cezalandırılması gereken gayr-i ahlâkî suçlar kategorisinde görmektedirler. İslâm düşüncesine göre cinsellikten gaye, ailenin kurulması ve neslin devamıdır. Oysaki eşcinsellikte bu iki sonuçta ortaya çıkmamaktadır. İslâm ailenin devamından yana olduğundan bu tür sapkın davranışların cezalandırılmasından yanadır. Özellikle günümüzde iletişimin artması sonucu küçük bir dünyaya dönüşen dünyamızda aile kurumuna yapılan saldırılar, eşcinselliğin özendirilmesi Müslüman toplumları da tehdit eden bir hareket haline gelmiştir. Kur’an-ı Kerim’in açık nasları bu tehlide karşı Müslümanları uyarmaktadır. İki müfessir de bu

⁸³² Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/456-457.

⁸³³ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l Menâr*, 8/459-460.

tehlikeye dikkat çekmiştir. Özellikle Reşîd Rızâ'nın hassasiyeti ve bu konuya verdiği önem daha detaylı şekilde izahlar ile yapılmıştır. Kurtubî, eşcinselliğin cezasını taşlanarak öldürme olarak görür. Ancak Reşîd Rızâ, eşcinselliğe ceza olarak tazir cezasının uygulanması gerektiğini savunur.

4.2.12. Mürtedin Konumu ve Verilecek Ceza ile İlgili Tartışmalar

İçinde yaşadığımız bu çağda din ve vicdan hürriyeti, dinî özgürlükler tartışma konusu yapılmaktadır. Dinden dönenlere yani mürtedlere yapılacak muamele konusunda tefsirlerde de bu konu işlenmektedir. Mürted kelimesi, Arapça bir kelime olup kökeni “irtidat” ve “ridde” kelimeleridir. Bu kelime gidilen yoldan dönme anlamındadır. Ancak terim olarak, “ridde” kelimesi özel olarak dinden küfre dönmeyi ifade etmek için kullanılır.⁸³⁴ Kurtubî, Bakara sûresindeki *“Onlar, güç yetirebilseler, sizi dininizden döndürünceye kadar sizinle savaşımaya devam ederler. Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır.”*⁸³⁵ âyetin tefsirinde dinden dönen mürted ile ilgili üç görüşü aktarır. Birinci görüşe göre, mürtedden tevbe etmesi istenir. Ona belli bir süre verilir. Bu süre, Hz. Ömer ve Hz. Osman’a göre bir aydır. Malik ise bu süreyi üç gün ile sınırlar. Bu süre sonunda tevbe etmezse öldürülür. İkinci görüşe göre mürted öldürülür ve tevbe istenmez. Üçüncü görüş, Ebu Yusuf’un Ebu Hanife’den rivâyetidir. Ebu Hanife’ye göre, tevbe etmesi istenir bununla alakalı bir süre verilir. Mürted kişi de tevbe süresi isterse bunu da vermek gerekir. Tevbe etmezse öldürülür. Görüldüğü üzere, Kurtubî’nin aktardığı görüşlerin tamamında dinden dönen kişiye uygulanacak hukuki ceza ölümdür.⁸³⁶

Kurtubi, Bakara sûresi 217. âyetin tefsirinde fâkihlerden mürtedin malının taksimi hakkında değişik görüşler nakleder ancak tercihte bulunmaz. Ali bin Ebi Talib ve bazı fâkihlere göre mürtedin mirası, mirasçılarından Müslüman olanlara verilir. Malik ve İmam Şafi gibi ulemaya göre mürtedin mirası beytül-mal’e verilir.⁸³⁷

Reşîd Rızâ ise mürtede verilecek ceza konusundaki görüşlerini Al-i İmran sûresi vesilesiyle açıklar. Âyette şöyle buyrulmaktadır. *“Kitap ehlinde bir grup,*

⁸³⁴ Firuzabadî, *Besâir*, 3/60; İrfan İnce, “Ridde” (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 91.

⁸³⁵ el-Bakara 2/217.

⁸³⁶ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/33.

⁸³⁷ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/34.

“Mü’minlere indirilene günün başlangıcında inanın, sonunda da inkâr edin, belki onlar (size bakarak) dönerler” dedi.”⁸³⁸

Reşîd Rızâ, bu ayetin tefsirinde mürtedlerin öldürülmesi gerektiğine dair görüşünü açıklar. Reşîd Rızâ’ya göre Hz. Peygamber, mürtedlerin öldürülmesini, sırf insanları şüpheyeye düşürerek İslâm’dan geri çevirmek için hileler peşinde olanları korkutmak için emretmiştir. Bu gibi hile peşinde olanlar, kalbi imanla dolu olan sahabeyi yolundan çeviremez. Ancak kalpleri İslâm’a ısındırılmak istenen kişiler bu gibi hilelerden etkilenebilirler. Dinde zorlamayı yasaklayan âyetler ile mürtedlerin öldürülmesini emreden hadisler ancak bu yorum müvacehesinde çelişkilerden arındırılabilir.⁸³⁹

İki müfessirin de mürtede verilecek ceza konusunda ayrı âyetlerin tefsirinde benzer görüşler ortaya koyduğu görülmektedir. Kurtubî, mürtedle ilgili İslâm âlimlerinin görüşlerini üç başlıkta toplar. Ancak üç görüşte de tevbe etmediği takdirde öldürülmesi gerektiği ifade edilmektedir. Reşîd Rızâ ise dinde zorlama ile mürtedin öldürülmesi konusu arasındaki çelişkileri yorumlama yoluna gider. Reşîd Rızâ’ya göre mürtedin öldürülmesini emreden hadisler, insanları şüpheyeye düşürmek isteyen kişilerin hile ve tuzaklarını bertaraf etmek için ifade edilmiştir. Hilekâr ve düzenbaz insanların saf ve temiz Müslümanları aldatmak, dinlerinden döndürmek için başvuracakları yolların kapatılması için İslâm peygamberi, mürtedlerin öldürülmesi gerektiğini ifade etmiştir.

4.3. Ahlâk

Ahlâk kelimesi “hulk” kelimesinden türemiştir. Kelime anlamı seciye huy ve tabiat demektir.⁸⁴⁰ Terim olarak insan nefsinde yerleşen bir meleke sayesinde ortaya çıkan eylemlerdir.⁸⁴¹ Ahlak birey ve toplum üzerindeki etkilerine göre iki kısma ayrılır. Din dışı ahlak zevke, mutlu olmaya ve bireysel menfaate dayanır.⁸⁴² Din dışı ahlakta kişinin faydası önplandadır. Buna karşılık dine dayalı ahlak sistemi ahlak ise kalıcı prensipler ortaya koymayı amaçlamakta insana yaptığı davranışların iyi veya kötü olduğunu telkin ederek onda ahiret inancını ve sorumluluğu kuvvetlendirmektedir.

⁸³⁸ Al-i İmran 3/72.

⁸³⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 3/274-275.

⁸⁴⁰ Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/374.

⁸⁴¹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983), 68.

⁸⁴² Nebi, *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*, 138.

Kur'an din dışı ahlaka adeta savaş açarak iyi insan modeli oluşturmayı hedeflemektedir.⁸⁴³ Kur'an'da ahlak ile ilgili çok sayıda ayetin varlığı da bunun delillerinden sayılabilir.

4.3.1. Toplumu İfsad Etmede Yöneticilerin Rolü

Tarihte siyaset ve ahlak ilişkisi tartışılmıştır. Bu anlamda yöneticilerin toplumsal ahlaka katkıları veya toplumsal ifsattaki rolü de tartışılmıştır. Müfessirler de Kur'an'daki bazı ayetleri yorumlarken yöneticilerin toplumsal rolleri üzerine açıklamalarda bulunmuşlardır. Konuyla ilgili ayette şöyle buyrulmaktadır:

*“İşte böyle, her memlekette günahkârları oranın ileri gelenleri kıldık ki oralarda hilekârlık etsinler. Hâlbuki onlar hilekârlığı ancak kendilerine yaparlar. Ama farkında olmuyorlar.”*⁸⁴⁴

Âyetin tefsiri ile ilgili Kurtubî, Mücâhid'den nakilde bulunarak toplumu ifsad edenlerin büyükler ve başkanlar olduğunu belirtir. Peygamber (s.a.v) döneminde de sokak başlarında dört kişi oturur ve insanları Allah Resulü'nün çağrısına uymaktan men etmek için mücadele ederlerdi.⁸⁴⁵

Reşîd Rızâ, âyetin tefsiri ile ilgili sosyal hayattaki bir sünnetullahı işaret eder. Bütün peygamberler ve peygamber takipçileri, davet ettikleri şehirlerde o bölgede suç işleyen, peygamberlere ve İslâm davetçilerine tuzaklar kuranlar tarafından engellenir. Peygamberlere ve davetçilere tuzak kuranların çoğu, o bölgenin lider pozisyonundaki insanlarıdır. Zira halkların ileri gelenlerinin çoğunun durumu budur. Özellikle hırs ve hayallerin çok olduğu zamanlarda toplumlara liderlik eden kişiler şahsi menfaatlerini korumak için her türlü hile yoluna başvurmaktan geri durmazlar. Günümüzde de toplumları yöneten idareciler kendi nüfuzlarını güçlendirmek için sadece kendi halklarına tuzak kurmayıp başka ülkelerin liderlerine ve halklarına da hile yolunu seçerler. Bu hilelerin başında gelen ahlâki bozulma iftirasıdır. İftira, devlet siyasetinin en önemli rüknü haline gelmiştir.⁸⁴⁶

⁸⁴³ Demirci, *Kuranda Toplumsal Düzen*, 123.

⁸⁴⁴ el-En'am 6/123.

⁸⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/52.

⁸⁴⁶ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 8/31.

İki müfessir de âyette tuzak kuranlardan kastedilen zümrenin yöneticiler olduğu noktasında hemfikirler. Ancak Reşîd Rızâ, âyet yorumuna kendi döneminde gördüğü hile ve tuzakların, devlet başkanları ve liderleri tarafından bir politikaya dönüşmesini de eklemiştir.

4.3.2. Yetimlerin Hakkını Gözetmek

Toplumsal bir yara olan yetimler ile ilgili Kur'an'da çok sayıda âyet bulunmaktadır. *“Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın.”*⁸⁴⁷ âyetiyle ilgili Kurtubî, yetimin malına sadece onun lehine olacak şekilde yaklaşılması gerektiğine izin verildiğini belirtir. Yetimin malı gereği gibi korunmalı ve aleyhine olacak işlemlerden uzak durulmalıdır. Yetim rüşdüne erinceye kadar malına bakılmalıdır. Âyetteki “rüşd” ifadesi, bedensel olarak güçlenme şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira beden güçlenip akıl ve tecrübe anlamında eksikler olduğunda malın telef olması ihtimali söz konusudur. Yetim hem beden hem de aklen rüşdüne erinceye kadar malından uzak durulması ilahî bir emirdir.⁸⁴⁸ Reşîd Rızâ'nın da Kurtubî'ye benzer yorumlar yaptığı görülmektedir. Yetimlerin mallarına karşı bütün insanların dikkatli olması ve onlara zarar vermesi âyette yasaklanmıştır. Zira İslâm, bu konuda en güçsüz görünen iki sınıf insanı korumaya almıştır. Reşîd Rızâ'ya göre korunması gereken iki sınıf, kadınlar ve yetimlerdir. Cahiliyye devrinde de materyalizmin hâkim olduğu bu devirde de toplumlarda hukuk yerine gücün var olduğuna dikkat çeken Reşîd Rızâ, bunun da kadın ve yetimler aleyhine işlediğini ifade eder. Yetimin malına rüşdüne erinceye kadar dokunulması yasaktır. Âyette geçen “rüşd” ten kastın bedeni ve akli olgunluk olduğu noktasında Reşîd Rızâ ve Kurtubî aynı kanaattedirler. Akli olgunluk olmadan yetimlere mallarının verilmesinin onların aleyhine olduğu şeklinde görüş belirten Reşîd Rızâ, Mısır'da yetim kalan zengin çocukların yakınları ve çevreleri tarafından kötü alışkanlıklara müptela edilmek sûretiyle mallarının yağmalandığından yakınıdır. Bundan dolayı İslâm şeriatının yetimlere mallarının akli olgunluğa eriştiklerinde verilmesini emrettiğini ifade eder.⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ el-En'am 6/152.

⁸⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/88.

⁸⁴⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 8/166-167.

İki müfessirinde yetimlerin haklarının ve mallarının korunmasına dair hassasiyeti aynıdır. Reşîd Rızâ, ezilen toplum kesimlerinden olan yetimin yanına bir de kadınları ilave etmektedir. Ancak iki müfessir de “rüşd” ifadesine benzer anlamlar vermektedir.

4.3.3. Sosyal Günah

Toplumda açıktan günah işlemeye alakalı Kur'an'da âyetler bulunmaktadır. Bu âyetlerden birinde Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmez. Şüphesiz Allah, hakkıyla iştiridir, hakkıyla bilendir.”*⁸⁵⁰

Kurtubî'ye göre âyetin zahirinde zulmedilen kişinin intikam alabileceğine dair izin söz konusudur. Ancak zulmeden kişi mümin bir kimse ise intikamda dengeli olmak, aşırıya kaçmamak gerekir. İftiraya iftira ile karşılık vermek ise doğru değildir. Ancak zulmeden kişi, kâfir ise beddua caizdir. Zira Resûlullah (s.a.v) de kâfirlere beddua etmiştir. Ancak Kurtubî bazı kimselerin, âyete farklı bir mana yüklediklerini âyette kastedilen zalimlerin kötü sözler sarf ettiklerini ifade eder. Allah kötü söz söylenmesini sevmez ancak zalimler kötü sözler sarf ederler. Bu görüşü kabul eden Kurtubî, zalimlerin ahlâkında kötü söz söylemenin bir alışkanlık olduğunu söyler. Zalim kimseler, insanlara zulmettikleri gibi insanların namuslarına çirkin iftiralar ve sözler ile kötülük yaparlar.⁸⁵¹

Reşîd Rızâ, insanlar arasında kötü sözlerin açıktan söylenmesinin zararları üzerinde durarak âyeti yorumlar. İnsanların birbirlerinin davranışlarını takip ettiklerini belirten Reşîd Rızâ, bu sebeple kötü sözlerin, günahların toplumun önünde yapılmamasını gerekli görür. Kötülüğü veya kötü sözleri aleni söyleyen kişilerin topluma kötü örnek olduğunu dolayısıyla bu günaha bulaşmamış insanların da dolaylı yollardan günaha teşvik edildiğini savunur. Özellikle gençler ve sosyal tabaka bakımından düşük insanların toplumun önde gelen insanlarından kötü sözler ve davranışlar gördüklerini söyler. Bu da toplumsal ahlâkın yozlaşmasına sebep olur. Bu sebeple eğitim bilimciler, öğretim ile ilgili bütün kitaplarını kötü sözlerden, çirkin ifadeler uzak tutarlar. Cinsel hayata dair ifadeler bu tür kitaplarda açıkça ifade edilmez. Yani toplumun ahlâkını bozacak davranışları aleni yapmanın zararları gizli yapmaya

⁸⁵⁰ Nisâ 4/148.

⁸⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/3-4.

göre daha büyüktür. Bu açıklamaların akabinde kişisel anılarına yer veren Reşîd Rızâ, meşhur dil âlimi Şankitî (öl. 1904)'nin Mısır'da kendisini tanıyamaz hale geldiğini belirtir. Zira Mısır'a geldikten sonra günahlara karşı duyarsızlaştığını, Mısır halkının içki içtiğini, hamamlarda avretlerini açtıklarını, kötü sözleri bolca sarf ettiklerini bundan dolayı da bu günahlara karşı nefretinin, sevgisizliğinin azaldığını söyler. Oysaki Trablus'ta bir adamın ahlâksızlığını duyunca artık ona bakmadığını ifade eder. Bu durumda neden Mısır'da yaşamaya devam ettiği sorusuna ise, Sultan Abdulhamid'in zulmünden dolayı kaçtığını iddiasını kitabında zikreder.⁸⁵²

Kurtubî, âyetin tefsirinde genel olarak rivâyet eksenli yorumlar yapsa da Arap dilinin imkânlarından istifade ederek âyete farklı bir yorum kazandırmaktadır. Zulmeden kişilerin kötü söz söyleme istidadına işaret olarak âyeti yorumlaması bu kabildendir. Ancak Reşîd Rızâ, âyet ile toplumsal günah kavramını ortaya koyar. Başkaca âyetlerde de bu metodu sıkça gördüğümüz Reşîd Rızâ, Kur'an âyetlerini toplumsal düzene katkı sunacak şekilde yorumlamaktadır. Eğitimcilerin kötü sözleri kitaplarına almamasını örnek olarak veren Reşîd Rızâ, toplumda kötülüklerin aleni işlenmesinin zararına eğitim açısından dikkat çeker. Bu yönüyle Reşîd Rızâ'nın tefsirinde eğitime konu olabilecek âyetleri bu yönde tefsir etmekten kaçınmadığı görülmektedir. Reşîd Rızâ'nın, Sultan Abdulhamid ile alakalı değerlendirmelerini bu âyetin tefsirinde yapması siyasî kişiliğinin tefsirine yansımaları olarak değerlendirilebilir. Güncel politik malzemenin tefsirde kullanılması Reşîd Rızâ'nın tefsir metoduna aykırı bir durum değildir. Zira tefsirinde zaman zaman bu yorumları görmek mümkündür.

4.3.4. Kumar Alışkanlığı

Kumar kelimesi, Kur'an'da الْمَيْسِرُ kavramı ile ifade edilir. Bu kelimenin mastar anlamı bolluk ve zenginlik manasına gelir.⁸⁵³ Kelimenin ism-i zaman ve mekân olduğu düşünüldüğünde bolluğun ve zenginliğin olduğu mekân ve zaman anlamında da düşünülebilir. Cömertliğiyle bilinen Araplar bilhassa kışın ve darlık zamanında meysir denen bu oyunu oynarlardı. Bu oyunda boğazlanmış bir deve yirmi sekiz parçaya bölünür ve oyuna katılanlar bu parçaları elde etmek amacıyla oynarlardı. Adaletine güvendikleri birini hakem seçen oyuncular, torbaya koydukları oklarla çekiliş

⁸⁵² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 6/3-5.

⁸⁵³ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l Ayn*, 7/296.

yaparlardı. Eğer parça isabet ederse o parçanın sahibi olurlar. Kendisine pay düşmeyenler ise bu devenin ücretini öderdi.⁸⁵⁴ Bu şekilde haksız yoldan para kazanma adeti mevcuttu.

İslâm ise gayr-i ahlâki bir şekilde kolay yoldan para kazanmayı yasaklamaktadır. Konuyla ilgili iki âyet bulunmakta olup haramlığının ifade edildiği âyette şöyle buyrulmaktadır: “*Ey İnananlar! İçki, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçının ki saadete eresiniz.*”⁸⁵⁵ Bu âyette içki yasağı ile birlikte kumarın haramlığına değinilmektedir. Yine Bakara sûresi 219. âyette içki ile beraber kumarın zararlarına değinilmektedir: “*Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bir takım faydalar vardır.*”

Kurtubî, Bakara sûresi 219. âyetteki bahsi geçen “meysir” kavramının Araplar arasında fal oklarıyla oynanan bir kumar olduğunu ifade eder. Cahiliyye döneminde Araplar, birbirleriyle malları ve aileleri üzerine kumar oynarlardı. Kumar oynayan taraflardan yenen kişi yenilen kişinin ailesine ve malına sahip olurdu. Bu çirkin adet üzerine bu âyet nazil oldu. Mücâhid, Muhammed b. Sirin, el-Hasen, bin el-Müseyyeb, Atâ, Katade, Muaviye, bin Salih, Tavus, Ali b. Ebi Talib r.a ve İbn Abbas bu âyet hakkında zar ve satranç dâhil herşeyin meysir kapsamında olduğunu ifade ederler. Hatta küçük çocukların zar ve cevizle oynamaları da bu kapsama girer. Bunun istisnası kumarsız at yarışları ve hak paylaşımı için kura çekimidir. Malik’e göre meysir iki türdür. Lehv (oyun) meysiri ve kumar meysiri. Lehv meysiri kapsamına zar ve satranç girmektedir. Kumar meysiri ise şans yoluyla malın tehlikeye girdiği bütün oyunlardır. Malik’e göre bütün bu oyunlar haramdır. Kurtubî, “*İşte O, sizin gerçek Rabbiniz olan Allah’tır. Hak’tan sonra sadece sapıklık vardır. O hâlde, nasıl oluyor da (Hak’tan) döndürülüyorsunuz?*”⁸⁵⁶ âyetinin tefsirinde de satranç ve benzeri oyunlar hakkında mezhep imamlarının görüşlerini uzun uzadıya nakleder. Malikilere göre satranç ve benzeri oyunları açıkta oynamak haramdır. Zira bu oyunlar insanın yaratılış gayesini kendisine unutturacak türdendir. Ancak kişinin kendi evinde gizlice çocuklarıyla satranç oynaması ise mekruhtur. Gece gündüz bu oyunu oynamak ise haramdır. Bu oyunla

⁸⁵⁴ el-Huseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ’ Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me’âlimu’t-Tenzil fi Tefsiri’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî (b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâşi’l-‘Arabî, 1420), 1/280-281.; Necdet Ünal, “Kur’an’da Meysir Kavramı ve Günümüzdeki Bazı Kumar Türlerinin Bu Çerçeve Değerlendirilmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (01 Şubat 2010), 247-265.

⁸⁵⁵ el-Maide 5/90.

⁸⁵⁶ Yunus, 10/32.

sürekli meşgul olanlar adil olma vasıflarını yitirdikleri gibi şahitlikten de men edilirler.⁸⁵⁷

Reşîd Rızâ, Maide sûresi 90. âyet kapsamındaki “meysir” kavramını izah ettikten sonra bütün kumar çeşitlerinin nassla haram kılındığını ifade eder. Bunun istisnası yarış ve atıcılıktır. Hatta satranç oyunu da Hz. Ali’den rivâyetle haram kabul edilmektedir. Bu konudaki tartışmaları ve rivâyetleri aktaran Reşîd Rızâ, tavlanın da haram kategorisine girdiğini ancak satranç hakkında iki farklı görüşün olduğunu belirtir. Satrancı haram görenler, onu kumar olarak görmektedirler. Mekruh olduğunu düşünenler ise satranca dalan insanların Allah’ı anmaktan gaflete düştüklerini ifade etmektedirler. Reşîd Rızâ’nın kanaati de satrancın haram olduğu noktasındadır. Her ne kadar satranç kumar gibi bir para karşılığında oynanmasa bile insanlar Allah’ı anma noktasında gaflete sürüklemektedir. Kurtubî de satrancın haram olduğunu zira insanları Allah’ı anmaktan gafil kıldığını belirtir. Satranç ve zar her ne kadar şarap gibi insanların akıllara açıktan zararı olmasa da bu oyunlar insanlar arasında rekabete ve düşmanlığa sebebiyet vermektedir. Ayrıca bu oyunlara dalanlar namaz ibadetinden gafil olabilmektedir. Dolayısıyla satranç ve tavla (zar) haramdır.⁸⁵⁸ Kumarın dinî ve sosyal yönlerden zararları oldukça fazladır. Kumar oyununa dalan kimseler arasında düşmanlık ve kin oluşmaktadır. Kumar oynayan kimseler anne-baba, eş ve çocuklarının haklarına girmektedir. Bu nedenle ailede husumet ve kin meydana gelir.⁸⁵⁹

Kumar, topkumsal yapıyı bozan, insanlar arasına huzursuzluk oluşturan, onları birbirine düşmanlaştıran, ailelerde yıkıma yol açan zararlı davranışlardandır.⁸⁶⁰ Bu sebeplere binaen Kur’an kumarı yasaklamıştır. İki müfessirin kumara yaklaşımında benzerlikler söz konusudur. Maide sûresi 90. âyet-i kerimenin tefsirinde Kurtubî ve Reşîd Rızâ, her tür kumar oyununun haram kılındığını belirtmektedir. İki müfessirin de at yarışlarını kumar kategorisi dışında değerlendirmedeği görülmektedir. Bu da Reşîd Rızâ’nın Kurtubî tefsirinden istifade ettiği şeklinde kanaatleri güçlendirmektedir. Satrancın haram olduğu noktasında iki müfessirin de Hz. Ali rivâyetlerini esas aldığı vakidir. Yine benzer şekilde hem Kurtubî hem de Reşîd Rızâ, satrancı Allah’ı anmaktan gafil bıraktığından dolayı haram kabul etmektedirler. Reşîd Rızâ, bunlara ilaveten

⁸⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/337.

⁸⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/286.

⁸⁵⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 7/127-128.

⁸⁶⁰ Muhammed ali Sabunî, *Safvetü’t-Tefâsîr* (İstanbul: Mektebetü Yasîn, 2010), 170.

kumarın sosyal zararlarına da değinir. Kumarın insanlar arasında ve ailede düşmanlıklar meydana getirmesi de kumarın toplumsal zararlarından.

4.3.5. Ahlakî Yozlaşma: Rüşvet

Toplumsal düzeni sarsan, adaleti yok eden gayri ahlâki davranışlardan biri de rüşvettir. Rüşvet kelimesinin kökeni رشى kelimesi olup kuyudan su çekmek için sarkıtılan ip anlamına gelmektedir.⁸⁶¹ Rüşvet kelimesi fıkıhta yetki ve görevi kötüye kullanarak helal olmayan bir kazanç sağlamaktır.⁸⁶² Kur'an-ı Kerim'de rüşvet ile alakalı doğrudan veya dolaylı âyetler bulunmaktadır. Bu âyetlerden birinde Allah şöyle buyurmaktadır: *"Hep yalana kulak verir, durmadan haram yerler. Sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir. Eğer onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Ve eğer hüküm verirsen, aralarında adaletle hükmet. Allah âdil olanları sever."*⁸⁶³

Kurtubî, âyette geçen suht/سحت kelimesinin kökten kazıma anlamına geldiğini, ibadet ve sevapları sildiğinden bu manada kullanıldığına işaret eder. Ferra, bu kelimenin anlamının yemeğe saldırmak olduğunu zira acıkanın bu şekilde davrandığını belirtir. Rüşvet ve haram yiyen kimse de bu şekilde saldırdığından bu kelime kullanılmıştır. İbn Mesud'a göre سحت rüşvet anlamındadır. Hz. Ömer de hâkimlere verilen rüşvetin سحت olduğunu söyler. Allah Resûlu de hadislerinde hâkimlere verilen parayı سحت şeklinde tanımlamıştır. İbn Huveyzimendâd da kişinin malı ve makamı dolayısıyla insanlardan para almasının rüşvet olduğunu ve bütün selef âlimlerince bunun haram kabul edildiğini ifade eder. Ebu Hanife hâkimin rüşvet alması durumunda onu o makama getirenler azletmese bile azledilmiş kabul edilerek hükümlerinin geçersiz olduğunu belirtir. Kurtubî, rüşvet alan hâkimin fasık olmasından dolayı verdiği hükümlerin de fasit olduğunu bu konuda ulema arasında ihtilafın olmadığını belirtir.⁸⁶⁴

Reşîd Rızâ da Kurtubî gibi öncelikle âyetteki سحت kelimesinin kökeniyle ilgili dilcilerin yorumlarını aktarır. Zeccac'a göre bu kelimenin anlamı "yok etmek, kökünü kazımak"tır. Ferra ise سحت kelimesini şiddetli açlık şeklinde açıklar. Kurtubî'nin de Ferra'nın bu açıklamasını kullandığını görmüştük. سحت kelimesini İbn Mesud "dinde

⁸⁶¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 14/322.

⁸⁶² Saffet Köse, "Rüşvet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 35/303.

⁸⁶³ el-Maide 5/42.

⁸⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/183.

rüşvet”, Hz. Ali ise mutlak rüşvet şeklinde tanımlar. Hz. Ömer ise bu kelimeye sadece rüşvet anlamı vermekle yetinmeyip zinakar kadınlara verilen ücreti de bu kapsama dâhil ederek anlamını genişletir. Bu açıklamaların akabinde toplumda yaşanan rüşvet ve yolsuzluklara dikkat çeken Reşîd Rızâ, Müslümanların yönetici ve âlimlerinin de bu günahı işlediklerinden şikâyetle bulunur. Hatta hocası Abduh’a diploma alabilmek için rüşvet verenlerin olduğunu anlatır.⁸⁶⁵

Rüşvet olayının dolaylı olarak aktarıldığı diğer bir âyeti kerime de şudur: “*Bir de, tehdit ederek Allah’ın yolundan O’na iman edenleri çevirmek, Allah’ın yolunu eğri ve çelişkili göstermek üzere her yol üstüne oturmayın.*”⁸⁶⁶

Kurtubî, âyetin tefsirinde Süddî’den nakille yollarda durup iman edenleri çevirenlerin gümrük memurları ve hak ettiğinden fazlasını alan kişiler olduğunu belirtir. Kurtubî kendi dönemini kastederek günümüzdeki vergi memurlarının hakları olmadığı halde zorla, baskıyla insanların mallarını aldıklarını söyler. Gümrük memurlarının çoğaldığını ve hakları olmadığı halde zekât ve benzeri mallara zorla el konulduğundan yakınan Kurtubî, bunun çok büyük bir günah olduğunu söyler. Bu işin vebali de hâkimlerin üzerindedir. İslâm’ın sadece adının, dinin ise sadece şeklinin kaldığını belirten Kurtubî, felaket ve musibet anlarından söylenen “*inna lillahi ve inna ileyhi raciun*” âyetini okuyarak durumun vehametini gözler önüne serer. Bu yorumlama tarzı Kurtubî’nin yaşadığı dönemde Endülüs’te işlerin bozulmaya başladığını göstermektedir.⁸⁶⁷

Yine Kurtubî, “*Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin.*” emrinin geçtiği Bakara sûresi 188. âyetinde nüzul sebebini açıkladıktan sonra sebebin hususi olmasına rağmen mesajın tüm İslâm ümmetine olduğunu söyler. Âyetteki anlam, hâkimlere batıl delilleri kabul ettirmek için rüşvet yoluyla çıkar sağlamaktır. Bu görüş, İbn Atiyye’nin görüşüdür. Yöneticilerin rüşvet almaları kuvvetle muhtemeldir. Kurtubî, kendi döneminde yaşanan ahlâkî yozlaşmadan olsa gerek hâkimlerin rüşvete daldıklarını rüşvet alan değil bizzat rüşvetçi olduklarını

⁸⁶⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l Menâr*, 6/324-325

⁸⁶⁶ el-Araf 7/86.

⁸⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 7/249.

ifade ettikten sonra “ *La havle vela kuvvete illa billah* ” diyerek bu konudaki serzenişini dile getirir.⁸⁶⁸

Menâr tefsirinde Muhammed Abduh’un görüşünü aktaran Reşîd Rızâ, haksız yollarla malın yenmesine hâkimlerin aracı kılınmasının şiddetle yasaklandığını ve bunun haram olduğunu söylediğini aktarır. Abduh, Müslümanların bu asırdaki hallerinden özellikle Mısır’daki durumdan bahseder. Mahkemelerin çok fazla meşgul edildiğini ve hâkimlerin rüşvet alarak adaletin zedelendiğinden yakınır. Reşîd Rızâ ise âyetin tefsirinin sonunda rüşvet dolayısıyla evlerin harap, canların telef olduğunu söyler. Reşîd Rızâ, insanların Kur’an’ın öğretilerine sırt çevirmeleri neticesinde toplumda sevgi ve merhametin yerini taşkınlık ve zulmün aldığından yakınır.⁸⁶⁹

Görüldüğü üzere iki müfessir arasında asırlar olmasına rağmen yakınılan konular benzerdir. Gerek Kurtubî gerekse Abduh ve Reşîd Rızâ mahkemelerde alınan rüşvetlerden yakınmaktadır. Bu da zaman değişse de insanın zaaflarının değişmediğini söz konusu insan menfaati olduğunda genelde aynı tavrın sergilendiğine dair kanaati pekiştirmektedir.

4.3.6. Emanete Riâyet ve Toplumsal Hayattaki Önemi

Emanete riâyet etme, güvenilir olma toplumsal huzurun sigortaları hükmündedir. Konuyla ilgili çok sayıda âyet bulunmaktadır. Kur’an’da Bakara sûresi 177. âyette mealen şöyle buyrulmaktadır:

“Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır.”

⁸⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 338-340.

⁸⁶⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 8/474.

Kurtubî, “anlaşma yaptıkları zaman sözlerini tutanlar” ifadesinin tefsirinde müminlerin gerek kendileri gerekse Allah ile yaptıkları anlaşmada ayrıca toplumla olan ahidlerine bağlı olmalarının bir gereklilik olduğunu ifade eder.⁸⁷⁰

Bakara 177. âyetteki “*anlaşma yaptıkları zaman sözlerini yerine getirenler*” ifadesi ile ameli iyilikten ahlâki ve sosyal iyiliğe geçildiği görülmektedir. Allah, sosyal hayattaki en önemli prensip olan sözünde durmayı zikrediyor. Abduh, sözünde durmanın ve yapılan anlaşmalara bağlı kalmanın Allah katında en önemli faRızâ olduğunu ifade eder. Zira hayat ve imarı için bu en gerekli farzdır. Namaz ve zekât, bu düzenin vasıtalarındandır. Namaz da zekât da daha güzel bir hayatın yaşanması noktasında birer vasıta hükmündedirler. Emanetin ve güvenilirliğin kaybolduğu toplumların başına mutlaka ilahi cezalar gelmiştir. Güvenin yitirildiği toplumlar sadece kalabalık hükmündedirler. İlâhi cezadan maksat o toplumların birliğinin ve dirliğinin bozulması ve köleleşmeleridir. Muhammed Abduh, bir sene Bunhâ Mahkemelerinin istatistiğini tuttuğunu bu mahkemelerin dörtte birinin akrabalar arasındaki vefasızlıklardan kaynaklanan problemler olduğunu belirtir.⁸⁷¹

Âyetteki “*İşte doğru olanlar onlardır.*” ifadesi imanın beş esasını derinliğine kavrayıp malı altı yerde Allah için harcayan insanlara işaret etmektedir. Abduh, ayrıca namaz ve zekât kavramına bir genişlik getirerek namaz için “*manevi ve sosyal yönü olan namazı kılanlar*” zekât için “*malî ve siyasî işlerin ekseni*” şeklinde bir tanımlama yapar. Gerçek takva sahipleri de bu şekilde yaşayanlardır.⁸⁷²

4.3.7. Toplumsal İbadet Yerleri Camiler/Mescidler

Mescidler Müslümanların toplu olarak ibadet ettikleri, çeşitli kültürel ve sosyal etkinliklerin yapıldığı mekânlardır. Allah Resûlu (s.a.v), Medine’ye hicret ettiği andan itibaren özgürce ibadet yapabilecekleri bir mabedin inşasını öncelikleri arasına koymuştur. Ancak Tevbe sûresi 107. âyetteki mescid yapılma niyetinden dolayı bizzat Resûlullah’ın emriyle yıkılmıştır. Zira âyette de belirtildiği gibi bu yapı, zararlı faaliyetlerde bulunmak, küfre yardım etmek ve mü’minler arasına fitne sokup kâfirlere

⁸⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/163.

⁸⁷¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 2/95-97.

⁸⁷² Abduh - Rızâ, *Tefsîrü’l Menâr*, 2/98.

üs yapılmak amacıyla inşa edildiğinden bu tür bir yapının İslâm toplumu içinde kalmasına müsaade edilmemiştir. Âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“Bir de zararlı faaliyetlerde bulunmak, küfre yardım etmek, mü'minler arasına ayrılık sokmak için ve öteden beri Allah ve Resûlüne karşı savaşanlara üs olsun diye bir mescit yapanlar vardır. Bunlar, “Bizim iyilikten başka hiçbir kasdımız yok” diye de mutlaka yemin ederler. Ama Allah şahitlik eder ki bunlar mutlaka yalancılardır.”*⁸⁷³

Âyet ile ilgili gerek Kurtubî'nin gerekse Reşîd Rızâ'nın tefsirinde farklı yorumların yapıldığı görülmektedir. Kurtubî, âyetin nüzul sebebiyle ilgili iki rivâyeti naklederek tefsirine başlar. İki rivâyete göre de mescidin yapılmasının amacı, Müslümanlara zarar vermektir. Mescidin yapılmasından kastın Müslümanlara zarar vermek olduğunu belirten Kurtubî, zararın mescitten değil yapılış amacından kaynaklandığını belirtir. Malikî mezhebi mensuplarına göre bir bölgede bir caminin yeterli olması durumunda başka bir caminin yapılması doğru değildir. Kurtubî, ilk yapılan caminin boşalması durumunda ikinci yapılacak caminin yıkılabileceğini ifade eder. Ancak caminin mahalleye yeterli gelmemesi durumunda başka camiler de yapılabilir. Âlimlere göre zarar vermek veya riyakârlık niyetiyle yapılan bütün mescitler Mescid-i Dırar hükmünde olup yıkılması gerekir. Hatta bu gibi zararlı camilerde namaz kılınması bile doğru değildir. Bu açıklamalardan sonra Kurtubî, şehirdeki mimari yapıya İslâm fikhînin etkisini gösteren bir analizde bulunur. İslâm fikhînin “*aslolan öncelikle zararın izalesidir.*” ilkesinden hareketle kardeşine zarar verecek tasarrufla bulunacak kişinin o işi engellenir. Bu konuyu bazı örnekler üzerinden detaylandıran Kurtubî, örneğin bir kişinin evine bir pencere açması durumunda komşusunun evinin mahremiyetini bozması tehlikesinin oluşma ihtimaline binaen o eve pencere açılması engellenir. Bu örnek şehir ve İslâm fikhî noktasında o dönem Müslümanlarının yaklaşımlarını göstermesi noktasında önemlidir. Zira İslâm şehirlerinin mimarisinde belirleyici olan İslâm fikhîdir.⁸⁷⁴

Reşîd Rızâ, tefsirinde âyetin nüzul sebebini belirttikten sonra İslâm'da caminin amacının toplumsal kaynaşmayı, yardımlaşmayı sağlamak olduğunu ifade eder. Mescitlerin çoğaltılması ve cemaatlerin bölünmesi İslâm'ın amacına aykırıdır. Bu noktada Kurtubî ile fikir birliği içindedir. Müslümanların Cuma namazlarını tek bir

⁸⁷³ et-Tevbe 9/107.

⁸⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/160-163.

camide kılması daha doğrudur. Kasten farklı camilerde namaz kılmak hatadır. Bundan dolayı Kurtubî'nin de ifade ettiği gibi ihtiyaçtan dolayı cami yapılması gerekir. Cami yapımı Müslümanların bölünmesine hizmet etmemelidir. Mısır'da pek çok caminin birbirine yakın olduğunu belirten Reşîd Rızâ bunun sebebini, cahil ve zengin idarecilerin heves ve riyakârlıklarına bağlar.⁸⁷⁵



⁸⁷⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 11/30-32.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim inanç, ibadet ahlâk konularını öncelemekle beraber toplumsal yaşam ve düzeni de ilgilendiren konulara değinen son ilahî kitaptır. Kur'an'ın çok yönlü ilahî ilkeler barındırması, Müslümanlar için öneminin artmasına vesile olmuştur. Her dönemde Müslümanlar Kur'an'ı anlama faaliyeti olan tefsir ilmi ile ilgilenmişlerdir. Hz. Peygamberden günümüze kadar tefsir faaliyetleri varlığını devam ettirmiştir. Müfessirler, Kur'an'ı anlamaya çalışırken değişik yöntemler ve metotlar takip etmişlerdir. Bu yöntemlerin çeşitliliği Kur'an'ın içeriğinin zenginliğiyle izah edilebildiği gibi müfessirlerin yaşadıkları çağdaki sosyal yaşantılar ve ilmi düzey ile de izah edilebilir. Kur'an tefsirinde modern zamanlar ile birlikte bir kırılmanın yaşandığı yeni tarz tefsir faaliyetlerin yapıldığı görülmektedir. İslâm dünyasının siyasî birlikteliğinin kaybolduğu, topraklarının fiili işgale uğradığı ve en önemlisi kültürel saldırılara maruz kaldığı 19. ve 20. yüzyıllarda Müslüman âlimlerin ve aydınların kurtuluş çarelerini düşünürken Kur'an ve yorumları ile ilgilendikleri de bir olgu olarak önümüzde durmaktadır. Bu nedenle çağdaş İslâm düşüncesi olarak tanımlanan son dönem İslâm düşüncesinin Kur'an ve tefsire yaklaşımları da önem arz etmektedir. Cemaleddin Efganî ile başlatılan bu sürecin iki önemli ismi de Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ olarak kabul edilir. Kimilerince modernist İslâm düşüncesinin öncüleri olarak görülen bu kişiler başkalarına göre de İslâm'ın tahrip edicileri olarak kabul edilmektedir. Kendilerini ıslah ve tecdit taraftarı olarak görenlerin sayısı da azımsanmayacak ölçüdedir. Bu akımın Kur'an ve tefsire yaklaşımı ictimâî tefsir ekolünün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Muhammed Abduh tarafından camide dersler şeklinde başlayan *Menâr* tefsirinin serencamı Reşîd Rızâ'nın hocasının anlatımlarını kaleme almasıyla yazılı bir hale dönmüştür. *Tefsir'ul-Kur'an'il-Hâkim* ya da meşhur adıyla *Menâr* tefsiri, Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınmış ancak Yusuf sûresi 52. âyetine kadar yazılabilmiş bir tefsirdir. Bu tefsirin en önemli iddialarından birisi klasik müfessirlerin sosyal hayata dönük problemlere bir reçete sunmadıklarıdır. Gerek Abduh, gerekse Reşîd Rızâ klasik müfessirleri özellikle de Razî'yi nahiv, i'rab içinde boğulmakla suçlamışlardır. Bu nedenle bu çalışma klasik tefsirlerden *Tefsîrü'l Kurtubî* ile *Tefsîrü'l Menâr*'ın sosyal hayata bakan yönlerinin mukayesesine yönelmiştir. Fıkhîn sosyal hayatla olan birlikteliği ve güçlü bağı bu çalışmada fikhî bir

tefsirin seçiminde etkili olmuştur. Kurtubî'nin *Cami'ul Ahkâm*'ı incelendiğinde bu çalışma için seçilmesinin sebebi daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Tefsîrû'l Kurtubî ile *Tefsîrû'l Menâr* mukayese edildiğinde göze çarpan ilk sonuç, *Tefsîrû'l Kurtubî*'nin toplumsal hayat ile ilgili oldukça zengin bir birikime sahip oluşudur. *Menâr* müellifinin klasik tefsirlerde toplumsal boyutun gözardı edildiği iddiasının aksine Kurtubî, tefsirinde sarf, nahiv ve i'rab kuralları dışında toplumsal düzeni ilgilendiren konularla ilgili zengin bir ilmi birikimi bünyesinde barındırmaktadır. Kurtubî, kendi toplumunda yaşanan olumsuzluklara kayıtsız kalmamıştır. Rüşvet, yönetim, adalet, vergilerin adil şekilde toplanması gibi konularda yaşadığı bölgelerdeki olumsuzlukları tefsirinde işlemiştir. Kurtubî, özellikle aile ve kadın konusunda sanılanın aksine kadının lehine yorumlarda bulunmaktadır. Tek eşliliği savunması, çok eşlilik için adaleti şart olarak görmesi bu tefsirin klasik bir tefsir olduğu düşüncesine aykırıdır. Kadına ev işlerini zorunlu görmemesi hatta kadına ev işleri için hizmetçi tutmayı erkeğe bir zorunluluk derecesinde görmesi bu tefsirin farklı yönüne ışık tutmaktadır. İslâm'ın bir fıkıh medeniyeti olması ve bu tefsirin de fıkıh ağırlıklı olması insani ilişkilerde hak ve adaletin öncelenmesine yol açmış görünmektedir.

Menâr tefsiri ise ictimâî tefsir ekolünün ortaya çıkış nedenlerinden biri olarak kabul edilen batılıların İslâm'a saldırılarına karşı cevaplar arayan bir tefsirdir. Batılıların ve oryantalistlerin İslâm ve Kur'an'a eleştirilerine karşı *Menâr tefsiri*, savunmaya dönük yorumlarla cevap vermeyi bir tarz haline getirmiştir. Bununla beraber *Menâr tefsiri*, klasik tefsirlerdeki yöntemlerden tamamen farklı bir metot ortaya koymamıştır. Klasik tefsirlerde varolan sebeb-i nüzul, hadisler, sahabe ve tabiin rivâyetleri *Menâr* tefsirinde de bulunmakla beraber rivâyetler eleştiri süzgecinden geçirilmiştir. *Menâr* tefsirinin klasik tefsirlerden ayrılan tarafı ise güncel sorunlara cevaplar verilmesidir. Örneğin batılıların İslâm'daki çok eşliliğe yönelik geliştirdikleri itiraz, *Menâr* tefsirinde maddeler halinde cevaplanmıştır. Reşîd Rızâ, çok eşliliğin bir ruhsat olduğunu bunun toplumsal maslahatı öncelediğini toplumsal hayatta batılıların yaşadığı sıkıntıları anlatarak cevaplamıştır. Geleneksel bir müfessir olarak kabul edilen Kurtubî'de ise böyle bir savunmaya ihtiyaç duyulmadığı görülmektedir. Müslümanların batı uygarlığı karşısında yenilmeleri, batılıların fikri saldırıları Reşîd Rızâ gibi çağdaş Müslüman düşünürleri savunma pozisyonuna itmiştir. Reşîd Rızâ, çok eşliliği bazı zaruri

durumlara hasretmiş hükmü iptal etmemiştir. Bu da Reşîd Rızâ ve *Menâr* tefsirinin çok eşliliği tarihsel bir hüküm olarak görmediklerine işarettir.

Kadının çalışması konusunda Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın farklı düşünceler ortaya koyduğu görülmüştür. Kurtubî'nin yaşadığı dönemin tarım toplumu olması dolayısıyla kadının ev dışında çalışması bir sorun olarak görülmemiştir. Bundan dolayı Kurtubî tefsirinde kadınların ev dışında çalışması ile alakalı bir yoruma veya tartışmaya değinilmemiştir. Ancak Sanayi İnkılabı ile birlikte kadının sosyal hayatta daha görünür hale gelmesi, ekonomik bağımsızlığını kazanmak istemesi, çağdaş bir tefsir olan *Menâr*'da bu tartışmaların işlenmesine sebep olmuştur. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, kadının öncelikli vazifesini annelik olarak kabul etmekle beraber uygun işlerde çalışabileceklerine dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Bununla beraber iki tefsirde de ailede reis olarak erkek kabul edilmektedir. Yine Kurtubî tefsirinin ahkâm tefsiri olması dolayısıyla toplumdaki sorunlara dair hüküm içerek konular sıklıkla işlenmiştir. *Menâr* tefsirinde kadına ev hayatında bir yardımcı hizmetli konusu yer bulamamışken Kurtubî tefsirinde kadına bir ve birden fazla hizmetçi konusu işlenmiştir. Kurtubî, kadının ev işlerinde talep etmesi durumunda hizmetçi alınabileceğini ifade etmiştir. Bu durum Kurtubî'nin tefsirinin toplumsal meseleleri âyetlerle ilişkilendirme gayretine örnek olarak kabul edilebilir.

Kadın haklarının tartışıldığı günümüzde kadınların şahitliği meselesinde de iki tefsir arasında bariz farklılıklar görünmektedir. Kurtubî, yaşadığı çağın koşulları itibarıyla bu meseleyi bir sorun olarak görmemiştir. Ancak *Menâr* tefsirinde kadının erkeğe oranla ikiye bir oranında şehadetinin kabûlü, savunmacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Abduh, iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk tutulmasını kadının ekonomik hayata müdahil olmamasının sonucu olarak kabul etmiştir. Bu yaklaşımıyla âyeti tarihselci bir okumaya yaklaştırdığı düşünülebilir. *Menâr* tefsirinin bu şekilde savunması yetersiz görülmektedir. Günümüz tefsircilerinin bu meseleyi daha etraflıca ele alması ihtiyaç olarak görünmektedir.

Menâr tefsirinde eğitim konusu önemli bir başlık olarak değerlendirilmiştir. Abduh ve Reşîd Rızâ, âyetin lafızlarından direk olarak çıkarılamayacak yorumlar yapmışlardır. Abduh'un Müslümanların kurtuluşu için eğitimi önemsemesi Reşîd Rızâ'nın da bu alana dair çalışmalar yapmış olmasına sebep olmuştur. Reşîd Rızâ,

Kur'an âyetleri ile eğitim arasında ilişki kurmak için gayret sarfetmiştir. Örneğin Nisâ sûresinde peygambere dönük *“seni onların üzerine bekçi kılmadık.”* âyetinden eğitim modelleri mukayesesi yapılması Reşîd Rızâ'nın Kur'an ve eğitim konusundaki hassasiyetine işarettir. Yine Al-i İmran sûresi 164. âyetinde *“Andolsun, Allah, mü'minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.”* *“onlara kitab ve hikmeti öğreten”* ibaresi Reşîd Rızâ ve Abduh tarafından Hz. Peygamberin ashabını okuma yazma seferberliğine çağırdığı şeklinde yorumlanmıştır. Abduh ve Reşîd Rızâ, Kur'an'da eğitim, yazı ve öğrenme ile ilgili bütün âyetleri Müslümanların eğitime önem vermelerinin gerekliliği şeklinde tefsir etmişlerdir. Müdayene âyeti tefsirinde de bunu görmemiz mümkündür. Kurtubî'nin borç ve ticaret eksenli yorumuna karşılık Abduh ve Reşîd Rızâ, bu âyetin Müslümanların okuryazar oranını ciddi oranda artırdığını belirtmişlerdir. Abduh ve Reşîd Rızâ'nın yaşadığı dönemde modern toplumlarda eğitimin öneminin artması ve Batının eğitim kurumlarıyla İslâm dünyasına meydan okuması karşısında Abduh ve Rızâ'nın “ıslah” çizgisinden dolayı Kur'an âyetlerini eğitime yönelik tefsir etme gayretinde bulunmuşlardır. Cehennem âyetlerinin tefsirinde dahi karakter eğitimi üzerine mülâhazaların bulunduğu *Menâr* tefsiri, bu yönüyle dikkate alınması gereken bir tefsirdir. Kurtubî'nin rivâyet ve anlam merkezli tefsir yöntemine karşılık *Menâr* tefsirinde anne baba hakkı ile ilgili âyetler çocuk eğitimi yönünde alınması gereken derslere evrilmiştir. *Menâr* müellifi Reşîd Rızâ, çocuğun özgür bir şekilde yetiştirilmesi üzerine pedagojik yorumları âyet tefsirinde kullanmıştır.

İctimaî tefsirin güncel cevap verme refleksi *Menâr* tefsirinde görülmektedir. Kurtubî, Al-i İmran sûresindeki mûlaane âyetini rivâyet eksenli bir şekilde tefsir ederken Reşîd Rızâ, bu âyeti kadınların sosyal hayata müdahil olmalarına işaret olarak yorumlar. Modern zamanlar ile birlikte İslâm coğrafyasını etkileyen kadın hakları söyleminin *Menâr* tefsirine izdüşümü, mûlaane âyetinde somut hale gelmektedir. Bununla beraber Reşîd Rızâ, kadının her yerde ve sınırsız bir şekilde çalışmasına da karşı olduğunu belirtir. Kadının eğitimini önemseyen ve teşvik eden Reşîd Rızâ, kadının askerlik gibi ağır görünen işlere de bulaştırılmaması gerektiğini söyler. Kurtubî tefsirinde kadının eğitimi konusunda açık ve net ibareler bulunmazken *Menâr* tefsirinde kadınların eğitimi ve çalışması konusunda teşvik edici söylemler bulunmaktadır.

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın kadın meselesinde farklı düşündüğü konulardan biri de boşanma meselesidir. Bakara sûresi 229. âyetinin tefsirinde boşanma lafzının üç defa olması durumunda üç boşanmanın kabul edileceğine dair tartışmalarda Kurtubî, cumhurun görüşünü kabul eder ancak bu boşanma şeklini mekruh kabul eder. Abduh ve Reşîd Rızâ ise boşanma lafzının üç defa olmasının kişiyi yalancı durumuna sokacağını belirterek ayrı ayrı boşanmaların olmasını şart koşarlar. Bu konudaki hadis rivâyetlerini zayıf olarak kabul ederler.

Sosyal hayatın önemli veçhelerinden biri de ekonomik faaliyetlerdir. İki müfessir de kendi koşullarında ekonomik faaliyetleri tefsirlerinde değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Ekonomik hayatta halen tartışmaların yaşandığı faiz konusunda Kurtubî'nin fâkih kişiliği bu konuyu detaylı ele almasına vesile olmuştur. İki müfessirin de faiz konusunda benzer düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Ancak Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın yaşadığı dönemde bankacılık faaliyetlerinin etki alanının genişlemesi bu konuda fikirler ortaya koymalarını etkilemiştir. Muhammed Abduh'un uzmanlardan oluşan İslâmî banka fikri önemli ve değerli görünmektedir. İslâmî bankacılık düşüncesinin tohumlarının atıldığı Menâr tefsiri bu alanda görebildiğimiz kadarıyla ilklere kaynaklık etmektedir. Yine Kurtubî, tefsirinde ticarî faaliyetlerin yasaklı olanlarına dikkat çekmektedir. Bugünkü tabirle “kaporo” diye nitelenen “urban”ın haram olduğunu belirten Kurtubî, kendi dönemindeki güncel ekonomik sorunlara çözüm üretme telaşındadır. Karaborsacılık faaliyetlerini de haram olarak görüp dikkat edilmesi gereken günahlar kategorisinde kabul eden Kurtubî, Nisâ sûresi 29. âyet tefsirinde uzun değerlendirmelerde bulunur. Güncel hayatın tefsire etkisinin görüldüğü *Menâr* tefsirinde ise sosyalizm tartışmalarına değinilmektedir. Sosyalizmin hinterlandını genişlettiği bir dönemde yaşayan Reşîd Rızâ, özel mülkiyet tartışmalarına değinmektedir. Sosyalistlerin özel mülkiyet fikrini reddetmesinin “kabul edilemez” bulan Reşîd Rızâ, İslâm'da özel mülkiyeti kabul etmektedir.

İslâm'ın ekonomiyle alakalı konularında biri de zekâttır. İki müfessir de zekât konusunda genişçe açıklamalarda bulunur. Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın zekâtın dağıtılması gereken fırkalar ile ilgili benzer düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. Zekâtın devlet eliyle dağıtılması fikri iki müfessirin ortak düşüncelerindendir. Kurtubî ve Reşîd Rızâ, devlet başkanının adil olmaması durumunda Müslümanların zekâtı kendi elleriyle dağıtabileceklerini belirtirler. Reşîd Rızâ'nın zekât verilecek sınıflar konusunda

güncel bazı yorumlar ortaya koyduğu görülmektedir. Zekât verilecek sınıflardan “yolda kalanlar” ile ilgili Reşîd Rızâ, bu âyeti turistlere iyi davranmaya işaret olarak yorumlar. Geleneksel tefsirleri bu âyeti yolda kalan maddi durumu düşük kişiler şeklinde yorumlarken Reşîd Rızâ, turistik seyahat yapan kişileri de bu kategoriye koyar. Müslüman ülkelerin turizm gelirlerini artırmak için yolda kalan kişilere maddi yardımda bulunabilecekleri bir fonu zekâtтан ayırmaları gerektiğini söyler. Yine Reşîd Rızâ, Tevbe 60. âyetteki “*Allah yolunda çalışanlar*” ibaresi için zekâtтан bir payın demiryolları, hastaneler ve askeri kurumlar için kullanılabileceği şeklinde yorumlar.

Kurtubî ve *Menâr* tefsirinde işlenen iktisadî konular arasında faiz konusu da yer alır. Modern dünyada bankacılığın gelişimi ile beraber Müslümanların bu yeni durum karşısında çözüm üretmeye çalıştıkları görülmektedir. Kurtubî’nin yaşadığı çağda ise bankacılık ve modern ekonomik bir sistemden söz edilemez. *Menâr* tefsirinin Kur’an’ın toplumsal sorunlara çözüm ürettiğine dair kanaati faiz meselesinde de görülmektedir. Özellikle Muhammed Abduh’un İslâmî kurallara uygun bankacılık çağrısı önemlidir. Bu bankanın kuruluşunda değişik meslek gruplarından uzman âlimlerin bulunmasına dikkat çeken Abduh, İslâmî bankacılık konusuna *Menâr* tefsiri’nde ayrı bir parantez açar. Faizin haramlığını kabul eden Abduh ve Reşîd Rızâ, faizi tarihsel bir hüküm olarak kabul eden Fazlurrahman ve tarihselci anlayışlardan uzak durur.

Kurtubî ve Reşîd Rızâ, tefsirlerinde infaka ayrı bir önem verdikleri görülmektedir. Kurtubî, infak ile cihada ve Mücâhidlere yardım edilmesi gerektiğine dair açıklamalarda bulunur. Kurtubî’nin infak âyetindeki “başak” temsilinden ziraate önem verilmesine dair yaptığı çıkarımlar günümüzde dahi kıymetlidir. Tarım ve ziraatin bu denli öneminin arttığı bu dönemde Kurtubî’nin tarım ve ziraate önem verilmesine dair tefsiri önemlidir. Reşîd Rızâ ise infak kurumları arasında eğimi zikretmektedir. *Menâr* tefsirinde Abduh ve Reşîd Rızâ’nın eğitimle ilgili çıkarımları infak âyetlerinde de dikkate değerdir. Abduh ve Reşîd Rızâ, ıslah projelerinde eğitim önemli bir sütun olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Kurtubî’nin zekât ve infakın dağıtımında adil kral vurgusu müfessirin sosyal hayatla içiçe yorumlar yaptığının da delillerindendir.

Kurtubî ve Reşîd Rızâ’nın kendi yaşadıkları döneme dair toplumsal yozlaşma örneklerinde benzerlikler görülmektedir. İki müfessir de toplumdaki rüşvet olaylarından yakınmakta ve eleştirmektedirler. Kurtubî ve Reşîd Rızâ, rüşvet yerlerinin mahkemeler

olduğunu belirtmeleri hem geçmişte hemde modern zamanlarda toplumlardaki adaletsizliğe işaret etmektedir. Yine Kurtubî, Hz. Şuayb kıssasındaki ekonomik ifsattan hareketle kendi toplumundaki dinar ve dirhem kırma yolsuzluğu şeklindeki ekonomik ifsada dikkat çekmektedir.

Tefsîrû'l Kurtubî ve *Tefsîrû'l Menâr*'da toplumsal düzenin önemli kurumlarından siyasete dair yorumlar da bulunmaktadır. *El- Cami' li-ahkâmi'l-Kur'an* tefsirinin ismine uygun bir şekilde hüküm çıkarmada da önemli bir kaynak olduğu görülmektedir. Kurtubî, Hz. Âdem kıssasındaki “halife” kelimesinden Müslüman yöneticinin vasıflarını zikretmektedir.

Tefsîrû'l Kurtubî ve *Tefsîrû'l Menâr* siyasî tartışmaların yoğun işlendiği tefsirlerdir. İki tefsirde de tâğût ve daru'l-harb kavramları ile ilgili tartışmalar mevcuttur. Tâğût konusunda iki müfessirin de benzer yaklaşımları söz konusudur. Dârul-harp kavramında ise Kurtubî'nin kavrama kazandırdığı yeni anlamlar bulunmaktadır. Kurtubî, selefe sövülen yerleri dârülharp olarak görmektedir. Reşîd Rızâ'nın ise daru'l-harbi ifade ederken bu bölgelerde hadlerin uygulanamayacağına dair ilkeyi tefsirinde zikretmesi önemlidir. İki müfessir de dârül-harp veya gayri İslâmî yönetimlerde görev alınmasının cevazı ile ilgili tartışmalara Yusuf sûresinin tefsirinde değinirler. Kurtubî ve Reşîd Rızâ, gayri müslim yönetimlerde rol almanın ancak İslâmî kuralları çiğnememe ve Müslümanların maslahatını koruma şartına bağlarlar. Kurtubî tefsirinde günümüzde tartışılan bir meselenin işlenmiş olması bu tefsirin güncel sorunlara hala çözümler ürettiğinin de örneklerinden sayılabilir.

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın silahla yapılan cihada bakışında da farklılıklar bulunmaktadır. Kurtubî, cihadı davetin yolu, fitnelerin kaldırılması için bir çaba olarak görüp saldırı savaşlarını da cihad kategorisinde değerlendirir. Buna karşılık Reşîd Rızâ, cihadı savunma savaşı olarak görmektedir. Reşîd Rızâ'nın yaşadığı dönemde oryantalistlerin İslâm'ı “kılıç dini” olarak görmeleri Müslüman aydınların savunmacı bir yaklaşım içinde olmalarına sebep olmuştur. Ancak iki müfessir de iç savaşı asla onaylamamaktadır. Cihadın iç savaş şeklindeki tezahürüne iki müfessirin de bakışı olumsuzdur.

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın ahkâm âyetlerine yaklaşımında benzerlikler bulunmaktadır. Hırsızın elinin kesilmesi, zina iftirasına hadd, adam öldürene kısas

uygulanması, bekâr zaniye yüz zopa vurulması gibi konularda iki müfessir de benzer düşüncelere sahiptir. Bu konularda Reşîd Rızâ'nın tarihselcilik akımına mesafeli olduğu görülmektedir. Sadece evli olduğu halde zina yapan kişilere recm cezası konusunda Reşîd Rızâ, Kurtubî'den farklı düşünmektedir. Kurtubî, evli zanilere recm cezasının verilmesini kabul ederken Reşîd Rızâ, ilgili rivâyetleri metin tenkidine tabi tutmaktadır.

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın tefsirinde dinden zorlama konusunda farklı düşünceler söz konusudur. Kurtubî, müşrik ve putperestlere dinî özgürlük tanımamaktadır. Ancak Reşîd Rızâ, İslâm'ın kimseyi inanç yönünden zorlamadığını savunmaktadır. Dinden dönenler konusunda ise iki müfessir, benzer düşünmektedir.

Son olarak bu çalışma alanında yapılan ilk çalışmalardan sayılabilir. Daha kapsamlı çalışmaların yapılması önem arz etmektedir. Zira her düşünce sosyal hayatta ma'kes bulduğu ölçüde kıymete biner. Tefsirlerden bu alanın aydınlatılması adına daha farklı çalışmalara da ihtiyaç bulunmaktadır. Bundan dolayı önerimiz bu çalışmanın farklı versiyonları üzerine olacaktır. Başka araştırmacılar klasik ve modern iki müellif üzerinden benzer bir çalışma yapabilirler. Ya da mezhebî tefsirler üzerinden sosyal hayat ve tefsir ilişkisi de mukayese edilebilir. Örneğin Sünnî ve Şîî iki müfessirin sosyal hayata bakışları da ortaya konabilir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Tefsîrû cüz 'ü Amme*. Kahire: Matbaatu Mısır, 3. Baskı., 1341.
- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.
- Abduh, Muhammed - Rızâ, Reşîd. *Tefsîru 'l-Kur'ân 'il-Hakîm*. ed. İbrahim Şemseddin. 12 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. baskı., 2011.
- Abdulkahir Sühreverdî. *Dervişliğin Adabı, Âdâbül Mürîdîn*. Gelenek Yayıncılık, İstanbul., 2010.
- Abdurrahman, Taha. *Dinin Ruhü*. çev. Soner Gündüzöz. Pınar Yayınları, 2021.
- Adigüzel, Cumhur Ersin. *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*. İstanbul, 2016.
- Adil Bebek vd. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Akça, Haşim - Bozatlı, Oğuzhan. "İslam Ekonomisinin İhmal Edilen Konumu; Metodolojik Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Tarih Okulu* 17 (2019), 1188-1218.
- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın". *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 249-258.
- Akinci, Abdulvahap. "Milliyetçiliğin Kökenleri: Etnisite/Ulus (Millet) İlişkisi". *İnsan ve İnsan* 6/21 (01 Ağustos 2019), 413-430. <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.540654>
- Akkaşe, Raid Cemil. *Muhammed Reşid Rıza*. Ürdün: Camiâtü Ali Beyt, 2007.
- Aktan, Hamza. *Sosyal Hayatta Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2005.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3.Baskı., 2014.
- Altay, Şakir. *Hukuk ve Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1983.

- Altıkulaç, Tayyar. “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ammara, Muhammed. *el-E'malü'l-Kamile*. Beyrut: Darü's Şuruk, 1993.
- Ammara, Muhammed. *Mutezile ve Devrim*. çev. İbrahim Akbaba - İbrahim Güneş. İstanbul: Ekin Yayınları, 2000.
- Arslan, Fazlı - Erkoçoğlu, Fatih. “Ziryâb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ziryab>
- Aslan, Sıracettin. *Günümüz Bilim Felsefesi Bağlamında İslâm Bilim Tartışmaları*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İçtimai Tefsir-*. Beyan Yayınları, 2004.
- Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimai Tefsir*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Aydın, İsmail. *Tefsir Tarihi*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- Aydın, Mehmet Akif. “Mehir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehir>
- Bahar, Murat. *Tefsir-Sosyal Hayat İlişkisi*. Kitabı Yayınevi, 2017.
- Baljon, J. M. S. - Çev. Şaban Ali Düzgün. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2000. Basım, 2000.
- Başal, Abdülhalim. *Endülüs'te Kırâat İlmi (Doğuşu, Tedrisi, Nakli ve Kırâat İlmindeki Yeri)*. İstanbul Üniversitesi, Thesis, 2021. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=24743&tarama=KIRAAT>
- Bayindir, Servet. “Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”. *İlahiyat Akademi* 13 (30 Haziran 2021), 1-30. <https://doi.org/10.52886/ilak.917477>
- Bayram, Abdullah. *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Thesis, 2008. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- behîy, Muhammed el-. *İslami Direniş Ve Islahat*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Ekin Yayınları, 3. Basım, 1997.

- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-. *Fütûhu'l-Büldân*. 1 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-Mearif, 2020.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilgânî ed-Dimyâtî el-. *İthâfû fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erba'a 'aşer*. thk. Enes Mahra. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b Ömer b Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. ed. Muhammed Abdurrahman Mera'selî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1.Baskı., 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuh. *Hukuki İslamiyye Ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, Tarihsiz.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (2 Cilt)*. Ravza Yayınları, 2008.
- Bouamrane, Chikh. "İslam Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları". çev. Nesim Yazıcı. *Panorama de la Pense Islamique*, 219-226. <https://teav.ankara.edu.tr/>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *Sahihü'l-Buhari = Camiü's-Sahih*. :, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *Sahihü'l-Buhari = Camiü's-Sahih*. :, ts.
- Bulaç, Ali. "Medeniyetler Arası Diyalog". 230. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, 1998.
- Canatan, Kadir. "Kur'an Hükümlerinin Sosyolojisi". *Eskiyeni* 27 (25 Kasım 2013), 49-78. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/issue/36913/425048>
- Candan, Abdülcelil. *Ulemanın Gücü*. Van: Bilge Adamlar, 3. Basım, 2011.
- Cemal, Ahmed Muhammed. *İslam İktisadının Üstünlüğü*. İstanbul: Hilal Yayınları, 1971.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi-1*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi-2*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir usûlü*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

- Cevheri, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sihah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye = Tacü'l-luga = Sihahü'l-luga = es-Sihah fi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1990. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=142811&ele=%3D&wKitaplar=s%C4%B1hah&wYazarlar=cevher>
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcü'l-lüga*. thk. Ahmed Abdülgafur el-Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlim, 4. Basım, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Beyân lit-tûras, 1983.
- Çayiroğlu, Dr Yüksel. “İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014).
- Çetin, Abdurrahman. “Ücretle Kur'an Öğretme ve Okuma Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/5 (1993), 119-131. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=9585000&tarama=k%C4%B1ra%C3%A2t>
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. çev. Şuayb Arnavud. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-. *Sunenu'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Davudi, Şemseddin Muhammed b Ali b Ahmed. *Tabakatü'l-müfessirin*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1972.
- Demircan, Adnan. “Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh”. *Diyanet İlmi Dergi* 49/3 (ts.), 21-42.
- Demirci, Muhsin. *Günümüz Tefsir Problemleri*. 1 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Demirci, Muhsin. *Kuranda Toplumsal Düzen*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı., 2005.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Tefsire Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Demirpolat, Aznavur. “Geleneksel Dünyada Bilgi, Eğitim ve Ulema’nın Toplumsal Konumu”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 299-310.
- Doğan, Hamdi. “Cumhuriyet Döneminde Yerel Bankacılık: Akhisar Tütüncüler Bankası Örneği”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (25 Kasım 2013), 397-416. <https://dergipark.org.tr/en/pub/mkusbed/issue/19552/208343>
- Doğru, Mehmet Seri. *İctimaî Tefsir ve Tefsîrû’l Merağî Örneği*. Ankara: İKSAD, 2022.
- Döndüren, Hamdi. *Çağdaş Ekonomik Problemlere İslâmî Yaklaşımlar*. İstanbul: İklim Yayınları, 1988.
- Döşkaya Çoban, Füsün vd. “21. Yüzyıl Eşiğinde Kadınlar”. *Eski Yunan Mitolojisinde Kadın İmgesi*. C. 2. DEFEY, 2010.
- Durmaz, Osman. “Faiz ve Ribâ Üzerine Çağdaş Tartışmalar: Fazlurrahman Örneği” 20/1 (2020), 293-306.
- Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü’l Ayn*. thk. İbrahim Samaraî - Mehdî el-Mahzûmî. 8 Cilt. Beyrut, trs.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Kahire: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru’l-muhît fî tefsîr*. thk. Habbusî. Beyrût: Dâru’l-Risaletil Alemyyye, 1436.
- Ebû Muhammed el-Beğavî, el-Huseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ’. *Me’âlimu’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur’ân*. thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâşi’l-‘Arabî, 1420.
- Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *El-Keşşaf an Haka’iki Gavamidi’t-Tenzil ve Uyuni’l-Ekavil Fi Vucuhi’t-Te’vil*. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru’l Kitabi’l Arabî, 3. Baskı., 1407.

- Edisyon. *İslami Mücadelede Öncü Şahsiyetler*. Ekin Yayınları, 2012.
- Efe, Dr Ahmet. “İslam Ekonomisinde Üretim Faktörleri ve Fiyatlandırma Sistemi”. *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (28 Ocak 2018), 199-218. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bsbd/issue/34559/345530>
- Efgani, Cemaleddin - Abduh, Muhammed. *Urvetu'l Vuska*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- El-Cabiri, Muhammed Abid. *Yeniden Yapılanma Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde*. çev. Mehmet Şirin Çıkar - Ali İhsan Pala. Ankara: Kitabiyat, 1. Baskı., 2001.
- El-Faruki, İsmail Raci. *Bilginin İslamileştirilmesi*. Risale, 2020.
- El-Mısırî, Refik Yunus. *İslam İktisat Metodolojisi*. çev. Hüseyin Arslan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, Tarihsiz.
- El-Mübarek, Muhammed. *İslam Nizamı*. çev. Hüsameddin Cemal. İstanbul: Nida, 1. Basım, 2013.
- Emanet, Celal. “Emeviler Döneminde Para”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (2014), 251-269.
- Emin, Ahmed. *Zuamau'l Islah Fi'l Asri'l Hadis*. Kahire: Mektebetu'l-Nahdatü'l-Mısriyye, 1948.
- En-Nebhânî, Takıyyüddin. *İslam'da İktisat Nizamı*. Ankara: Köklü Değişim Yayıncılık, 2008.
- Erbay, Metin. *İslam Hukukunda Kaparo ve Cezaî Şart*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Erden, Bahattin - Yanık, Ramazan. “Katılım Bankalarının Faizsiz Bankacılık Sistemine Göre Denetimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *International Journal of Academic Values Studies* 5/1 (2019), 186-198.
- Erkilet, Alev. *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. Büyüyenay, 2017.
- Ersöz, Resul. *Yol Ayrımındaki Selefilik Klasik İslam Modernizmi'nin Kur'an Algısı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

- Ertürk, Emin. “Kilise, Faiz, Kapitalizm: Günahtan Meşruiyete Sancılı Bir Geçişin Anatomisi”. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 8/20 (2019), 108-134.
- Esed, Muhammed. *İslam’da Yönetim Biçimi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 4. Baskı., 1997.
- Esen, Muammer. *Afganî Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu’l-Luğa*. thk. Muhammed ‘Avḍ Mir‘ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşi’l-‘Arabî, 2001.
- Ez-Zernuci, İmam Burhaneddin. *Talim’ül Mûteallim*. çev. Ömer Faruk Kasadar. İstanbul: Ravza Yayınları, 3. Baskı., 2019.
- Fadl, Hasan Abbas. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn fi asri’l-hadis*. Ürdün: Darü’n-Nefais, 1., 1440.
- Fatma Merve, Çınar. *Endülü’s’te Kadın*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur’an*. Ankara : Ankara Okulu, 2008. Basım, ts.
- Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme 2*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Firuzabadî, Mecduddîn Muhammed b. Ya‘kub. *Besâiru zevi’t-temyîz fi letâifi’l-Kitâbi’l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Mektebetü İlmiyye, 2009.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara : Ankara Üniversitesi, 1964.
- Garaudy, Roger. *Endülüste İslam*. çev. Cemal Aydın. Pınar Yayınları, 2019.
- Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İtikadda Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.
- Gazzali, Ebû Hamid el-. *İhyau ulumi’d-din*. Kahire : Müessesetü’l-Halebi, 1967.
- Görgün, Hilal. “Mısır”. *DİA*. 29/577-584. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Güler, İlhami. *Dine Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Gündüz, Turgay. *İslam Gençlik ve Din Eğitimi*. Bursa: Düşünce Yayınları, 2002.
- Hacci, Abdurrahman Ali. *Endülüs Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: İlk Harf, 1. Basım, 2017.
- Haldun, İbni. *Mukaddime (Tek Cilt) (Ciltli)*. ed. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları, 2020.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: İmaj, 1. Basım, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*. çev. Cemal Aydın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2017.
- Hatiboğlu, İbrahim. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Kitabiyat, 1. Basım, 2005.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Meali*. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4.Baskı., 2015.
- Hemedani, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-. *Mu'cemu Mekayîsi'l Luga*. 6 Cilt. Beyrut: Dar'ul Fikr, 1989.
- Hindi, İhsan. *Ahkâmu'l Harb ve's-selâm fî Devleti'l İslâm*. 1 Cilt. Şam: Dârü'n-Nemir, 1993.
- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hizmetli, Mustafa. "Abbasiler Döneminde Para Basımı". *İSTEM Dergisi* 15 (2010), 79-110.
- Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni*. 3 Cilt. İz Yayıncılık, 1995.
- Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Hüseyin Yılmaz - Latif Boyacı. İnsan Yayınları, 1994.

- Huleyfi, Riyad Mansur el-. *Zekat Muhasebesi*. çev. Muhammed Tarık Ablak. İktisat Yayınları, 2020.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2007.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l- Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. 8 Cilt. Riyâd: Dar'ut-Tayyibe, 1. Baskı., 1997.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1956.
- İbn Sahnûn, Ebû Abdillâh Muhammed. *Âdâbü'l-mu'allimîn ve'l-müte'allimîn*. 1 Cilt. Tunus: Matbaatu Menâr, 2. Basım, 1972.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l Kur'ân*. Beyrut: Dar'ul Kütübî'l İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. 15 Cilt. İstanbul: ed-Daru's-Şamiyyetü, 2021.
- İkbal, Muhammed. *İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Baskı., Tarihsiz.
- İnayet, Hamid. *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*. çev. Yusuf Ziya Keskin. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.
- İnce, İrfan. "Ridde". C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İsfahanî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb. *Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân*. Dimaşk, Beyrut : Dârü'l-Kalem, Dârü's-Şamiyye, 2002.
- İsfahanî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb. *Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân*. Beyrut: Beyrut : Dârü'l-Kalem, 2002.
- Juynboll, Gautier Herald A. *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Kalın, İbrahim. *Barbar Modern Medeni: Medeniyet Üzerine Notlar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1984.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Karaman, Hayreddin - Rıza, Reşid. *Gerçek İslam'da Birlik*. İz Yayıncılık, 2015.
- Karavî, İntisar Fadıl. "Tefsirü'l İctimaî min Manzuri'l Kur'an-ı Kerim". *Mecelletü Diyala lil Buhusi'l İnsaniyye* 4/94 (2022), 1-25. <https://djhr.uodiyala.edu.iq/index.php/DJHR2022/issue/view/98>
- Kasapoglu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Cimrilik -Sebepleri, Zararlari ve Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (15 Aralık 2007), 329-364.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Zekat Psikolojisi*. İstanbul: Çıra Akademi, 2016.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhisu fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 11. Basım, 2000.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. 1 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Keskioğlu, Osman. "Muhammed Abduh". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1-4 (01 Temmuz 1970), 109-136. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71378/1147811>
- Kevser, Kamil Ali - Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cok-evlilik>
- Kırca, Celal. *Kur'an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 5. Baskı., 1997.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Kur'ân-ı Kerim Tarafından Belirlenen Suç ve Cezalar Bağlamında İslam'ın Suça Bakışı". *Bilimname* 2018/36 (31 Ekim 2018), 313-350. <https://doi.org/10.28949/bilimname.419938>
- Kocabaş. "İslam ve Bilim". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 1 (1996), 67-83.
- Kolektif. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Grafiker Yayınları, 2021.

- Kolektif - Saraç, Mehmet. *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz*. Ensar Neşriyat, 2018.
- Köse, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ekim 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/muta>
- Köse, Saffet. *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*. İstanbul: İgiad Yayınları, 2012.
- Köse, Saffet. "Rüşvet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 35/303-306. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkan*. ed. Salim Mustafa el-Bedrî. 22 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1. Basım, 1971.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilal-il Kur'an*. Beyrut: Daru's-Şuruk, 2. Baskı., 2003.
- Kutub, Seyyid. *İslam Düşüncesi* 3. çev. Resul Tosun. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Kutub, Seyyid. *İslam'da Sosyal Adalet*. çev. Harun Ünal. Beka Yayınları, 2007.
- Küçük, Ahmet. *Kur'an'da Toplumsal Sınanma*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Küçük, Ahmet. *Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te'vil Kavramı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Küçük, Ekrem. *Sufîlerin Özel Mülkiyet Anlayışı*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mace, Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn. *Sünenu İbn Mace*. Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1996.
- Makkari, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b Muhammed b Ahmed el-. *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratib*. Beyrut-Lübnan: Dar Sader, 1083.
- Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut : Dâru Sadır, 2021. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=99653&ele=%3D&wKitaplar=lisan+arab&wYazarlar=ibn+manzur>
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed el-. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Maverdî, Ebu'l Hasan Habib. *el-Ahkâmü's Sultâniye*. çev. Ali Şafak. 1 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.

- Mehmet, Küçüksipahioğlu vd. *İslam Tarih ve Medeniyeti Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Baskı., 2018.
- Mevdudi, Ebu'l Ala. *Faiz*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Hilal Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Mevdudî, Ebu'l Ala. *Hicab*. İstanbul: Hilal Yayınları, 7. Baskı., 2003.
- Mevdudi, Ebu'l Ala. *İslam ve Eğitim*. çev. N. Ahmet Asrar. Hilal Yayınları, 2018.
- Mevdudî, Ebu'l Ala. *İslam'da Hükümet*. çev. Ali Genceli. Ankara: Hilal Yayınları, 1976.
- Mevdudi, Ebu'l Ala. *Tefhimu'l Kur'an / Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Mian Muhammed, Şerif. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Muhammed Hüseyin Fadlullah. *Min Vahyil Kur'an*. İstanbul: Akademi Yayınları, ts.
- Muslihiddin, Muhammed. *İslam ve Sosyoloji*. çev. _Sami Şener. 1 Cilt. Akabe, 1987.
- Mustafa Müslim. *Mebahisu Fi Tefsiri Mevduû*. 1 Cilt. Daru'l Kalem, Dördüncü Baskı., 2005.
- Mutahhari, Murtaza. *İslami İktisadın Felsefesi*. çev. Kenan Çamurcu. İnsan Yayınları, 1997.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nebi, Malik Bin. *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*. çev. Ergun Göze. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Nedvî, Ebu Hasen Ali. *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*. çev. Mehmet Süslü. İstanbul: Çağ Yayınları, 1978.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed en-. *Medâriku't-Tenzîl ve Ḥaḳâîku't-Te'vîl*. thk. Yûsuf 'Alî Budeyyî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1419/1998.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. çev. Nurettin Bayburtlugil. 1 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 17. Basım, 2021.

- Okumuş, Ejder. “İslam Medeniyetinin Ana Çizgileri”. *Lale* 4 (27 Temmuz 2021), 66-80. <https://dergipark.org.tr/en/pub/lale/issue/64268/939854>
- Osmanoğlu, Cemil. “İslâm Eğitimi” Kavramı Üzerine Bir Literatür İncelemesi”. *DEM Dergi* 3 (2007). <https://avesis.erciyes.edu.tr/yayin/7c79d293-d69a-48ba-b064-99be9322f3d8/islam-egitimi-kavrami-uzerine-bir-literatur-incelemesi>
- Öğüt, Salim. “en-nisa 24 AYETİ HANGİ KONUYU DÜZENLEMEKTEDİR: MÜT A NİKAHINI MI YOKSA NORMAL NİKAHI MI?” *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 49-72.
- Ören, Kenan - Yüksel, Hasan. “Geçmişten Günümüze Çalışma Hayatı”. *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 1/1 (01 Ocak 2012), 35-59. <https://dergipark.org.tr/en/pub/hakisderg/issue/7575/99440>
- Özdemir, Ahmet. “İslâm Devletinin Diğer İslâm Devletiyle Savaşmasının Meşru ve Gayri Meşru Olduğu Durumlar”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/2 (24 Nisan 2020), 1157-1167. <https://doi.org/10.33206/mjss.542768>
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İsam Yayınları, 2004.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih (Büyük Boy)*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Özel, Ahmet. “Dârülharp”. 8/536-537 s. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet. “Gayri Müslim”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özervarlı, M. Sait. “Muhammed Abduh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/482-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özervarlı, M. Sait. “Reşîd Rızâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/14-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Öztürk, Mustafa. “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”. *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* II/4, Çağdaş İslam Düşüncesi (2012), 11-53.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=ar&midno=47893125&DergivaIkod=0634>
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. 1 Cilt. Ankara: Ankara : Ankara Okulu, 2005.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı., 2002.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Rahman, Fazlur. *İslami Yenilenme: Makaleler 1*. çev. Adil Çiftçi. Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Rahman, Fazlur. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsirü'l-kebir = Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.
- Razi, Ebû Abdullah Muhammed b Ömer Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1421.
- Rıza, Muhammed Reşid vd. *Mecelletü'l Menar*. 35 Cilt. Beyrut-Lübnan: Şamile, 1431.
- Rıza, Reşid. *Hilafet En Büyük Önderlik*. çev. Mehmet Çelen. Mana Yayınları, 2020.
- Rızâ, Reşîd. *Hukuku'n Nisa Fi'l İslam*. 1 Cilt. Beyrut-Lübnan: Mektebetü'l İslamî, Mekteb'ul İslamî, 1984.
- Rızâ, Reşîd. *Tarih'ul Ustazi'l İmam Şeyh Muhammed Abduh*. Beyrut: Matbaatü'l Menâr, 135M.S.
- Rumî, Fehd bin Abdurrahman. *Buhûsu fî Usûli't-tefsîr ve Menahicuhu*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, tarihsiz.

- Sabri, Mustafa. *Kadın Meselesine Bakışım*. çev. Mahmud Petek. İstanbul: Dar'ul Hilafeti'l Aliyye Medresesi, 2021.
- Sabunî, Muhammed ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. İstanbul: Mektebetü Yasîn, 1. Basım, 2010.
- Sacidin, Abdülaziz. "İslamî Siyaset Teorisi ve Sorunlar". çev. Halil Sırçancı. 179. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Sadr, Muhammed Bakır. *İslam Ekonomi Doktrini*. çev. Mehmet Keskin - Sadettin Ergün. İstanbul: Şelale Yyayınları, Tarihsiz.
- Sadr, Muhammed Bâkır es-. *Kur'ân Okulu*. Ankara: Fecr Yayınları, 3.Baskı., 1996.
- Salah Ebu'l Fettah Halidî. *et-Tefsir ve't te'vil fil Kur'an*. Ürdün: Daru'n Nefais, 1996.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyet Tarihi*. İstanbul: TDV Yayınları, 17. Basım, 2021.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Matbaatu's-Saade, 1431.
- Sezen, Yümni. *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Sirim, Veli. "Arz Yönlü Bir Ekonomi Olan İslâm Ekonomisinde Zekât'ın Yeri". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 4/1 (31 Mart 2018), 111-122. <https://doi.org/10.25272/j.2149-8407.2018.4.1.07>
- Suyuti, Celaleddin Abdurrahman es-. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dar'ul Kütübi'l İlmiyye, 1987.
- Suyuti, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *Tabakatü'l-müfessirin*. Kahire : Mektebetu Vehbe, 1976.
- Şen, Ercan. "İctimâî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'an Yorumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (30 Kasım 2015), 163-195. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yaduitmed/issue/38971/456677>

- Şentürk, Mustafa. “Endülüs Tefsîr Kültürü”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (01 Haziran 2012), 53-72. <https://doi.org/10.14395/jdiv81>
- Şerif, Mian Muhammed. *İslam Düşüncesi Tarihi*. çev. Kolektif. 4 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Şeyban, Lütfi. *Endülüs*. İstanbul: alBaraka, 1. Basım, 2014.
- Şeyban, Lütfi. *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/reconquista/51891.html>
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 11. Basım, 2016.
- Şimşek, M. Sait. *Kuran'ın Ana Konuları*. Beyan Yayınları, 1999.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslam ve Ekonomik Hayat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Daru Hicr: y.y., 2001.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid - Türki, Abdullah b. Abdülmuhsin et-. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Daru Hicr: y.y., 2001.
- Tanahî, Tahir. *Müzekkerât el-İmam Muhammed Abduh*. 1 Cilt. Daru'l Hilal, Tarihsiz.
- Taslaman, Caner. *Evrîm Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 13. Basım, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsa et-. *Sünen'i Tirmizî*. Mısır: Matbaatu el-Babi, 1975.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 1. Baskı., 2000.
- Tunçer, Mustafa. *Nebevî Varisler Kurtubî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Tümer, Günay vd. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Berikan Yayınevi, 2009.
- Türçan, Talip. “Ülû'l-Emr”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 42/295-297. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ts.
- Udeh, Abdulkadir. *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*. çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak. 4 Cilt. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.

- Uyanık, Mevlüt. *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Uyanık, Mevlüt. “MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİ’NİN TEŞEKKÜL DEVRİ: Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 12/47 (15 Nisan 2016), 19-42. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/52703/695067>
- Ünal, Necdet. “Kur’an’da Meysir Kavramı ve Günümüzdeki Bazı Kumar Türlerinin Bu Çerçeve de Değerlendirilmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (01 Şubat 2010), 247-265. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4494/61912>
- Watt, W. Montgomery - Cachia, Pierre. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Baskı., 2011.
- Yaşar, Ahmet. *İslâm Ceza Hukukunda İdâmı Gerektiren Suçlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Livâta”. 27./198-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı., 2021.
- Yılmaz, İsmail. *Kurtubî’nin Had Cezalarını Tefsirindeki Metodu*. Gaziantep Üniversitesi, Thesis, 2014. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Yurdagör, Metin. “Tâgût”. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 39/372. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Zaim, Sabahattin. *İslam Ekonomisinin Temelleri*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, Tarihsiz.
- Zaman, Syed Muhammed Hasan. *Kur’an-ı Kerim’de İktisadî İlkeler*. çev. Zeynep Özbek. İstanbul: Mahya Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Zehebi, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve l-müfessirun*. :, ts.
- Zehra, Muhammed Ebu. *İslam Hukukunda Suç ve Ceza (2 Cilt)*. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Kitabevi, 1994.
- Zelat, Kasbi Mahmûd. *el-Kurtubi ve menhecuhu fi’t-tefsir*. Kahire : Dârü’l-Ensar, 1979.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-Belâga*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1998.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-Irfân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943.

Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b Abdullah ez-. *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dar'ul Kütübi'l İlmiyye, 1971.

Zeydan, Abdülkerim. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Ali Şafak. 1 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları-akademik Kitaplar, 2017.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

“Tefsiru'l-Menâr'ın had cezalarına yaklaşımı.” Erişim 12 Ocak 2023. <https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12452/819>