DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

MUSTAFA ÖZTÜRK



GELENEKSEL İSLAM'IN KRİTİĞİ

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

KIRMIZIKEDİ

Mustafa Öztürk

1965'te Giresun Keşap'a bağlı Kaşaltı köyünde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesi'nden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1987-1999 yıllan arasında Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda *Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* isimli teziyle yüksek lisansım tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na yardıma doçent olarak atandı. 2005'te *Kur'an'm Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. 2017'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına profesör olarak atandı.

Yüz küsur kadar makalesi ve elli civarında tebliği bulunan Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: *Kur'an Dili ve Retoriği* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2003), *Kur'an ve Aşırt Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2014), *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2004), *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2004), *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005), *Kıssaların Dili* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010), *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2008), *Meal Kültürümüz* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008), *Tefsirde Ehli Sünnet ve Şia Polemikleri* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009), *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2011), *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012), *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012), *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2012), *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013), *Tefsirin Halleri* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2013), *Söyleşiler, Polemikler* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2014), *Kur'an ve Yaratılış* (Kuramer, İstanbul 2015), *Kur'an, Vahiy, Nüzûl* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016), *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (Kuramer, İstanbul 2016), *Kur'an Tarihi* (Hadiye Ünsal ile birlikte, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016), *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017), *Kur'an Tefsirinde Anlam-Yorum Nüzûl-Siret İlişkisi* (ed. Mustafa Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017), *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine* (Ankara Okulu Yayınlan, Ankara 2018), *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019), *İlahi Hitabın Tefsiri 1-2* (Ankara Okulu Yayınlan Ankara 2020), *Riba ve Faiz* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kırmızı Kedi Yayınevi: 1709
İnceleme: 175

Geleneksel İslam'ın Kritiği
Mustafa Öztürk

© Mustafa Öztürk, 2023
© Kırmızı Kedi Yayınevi, 2023

Yayın Yönetmeni: Enis Batur

Editör: Haluk Hepkon
Kapak Tasarımı: Yüksel Doğru
Sayfa Tasarımı: Serap Bertay

Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni alınmaksızın hiçbir şekilde kopyalanamaz, elektronik veya mekanik yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

Birinci Basım: Ağustos 2023, İstanbul
ISBN: 978-625-418*239-6
Kırmızı Kedi Sertifika No: 40620

Baskı: Vizyon Basımevi
Beylikdüzü O.S.B. Mah. Orkide Cad. No: 1 //.
Beylikdüzü/İSTANBUL
T: 0212 671 61 51 Sertifika No: 52098

Kırmızı Kedi Yayınevi
kirmizikedi@kirmizikedi.com / www.kirmizikedi.com
facebook.com: kirmizikediyayinevi / twitter.com: krmzkedikitap
instagram: kirmiziked iy ay i ne vi
Ömer Avni Mah. Emektar Sok. No: 18 Gümüşsüyü 34427 İSTANBUL
T: 0212 244 89 82 F: 0212 244 09 48

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mustafa Öztürk

GELENEKSEL İSLAM'IN KRİTİĞİ

İNCELEME

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

SUNUŞ

Elinizdeki bu kitap, Türkiye İlahiyat akademyasında "tarih-selcilik" diye anılan ve ilgili akademyanın kahir ekseriyetince "heretik" (sapkın, din dışı) olarak kodlanan bir "Protest İslam" perspektifiyle farklı zamanlarda yazılmış makalelerden oluşmaktadır. Makalelerin başlıkları ilk bakışta birbirinden çok farklı konularla ilgili görünse de bütünsel olarak tarihselci perspektiften geleneksel İslam'ın kritiği ve eleştirel analizine odaklıdır. İslam'ın daha ziyade tasavvuf geleneğine havale edilen vicdan ve ahlâkla ilgili derunî boyutları bu eserin ilgi alanının dışında kalmıştır. Bunun temel sebebi, günümüz Türkiyesi'ndeki egemen dindarlık formasyonunun çok büyük ölçüde "şeriat", "fıkıh" ve "ilmihal" gibi kavramlar etrafında şekillenmiş bir İslam anlayışına dayanıyor olmasıdır.

Başta bilindik tarikatler ve cemaatler olmak üzere Diyanet, İmam-Hatip ve hatta İlahiyat kültürünün beslediği "şeriat, fıkıh ve ilmihal dindarlığı"nda, sözgelimi, gusül abdesti alırken tırnakların altına suyun ulaşıp ulaşmadığı meselesine gösterilen hassasiyet, bireysel ve toplumsal düzeyde adaletsizlik, hukuksuzluk, kamu malı hırsızlığı, yolsuzluk gibi can yakıcı ahlaki problemler söz konusu olduğunda, büsbütün bir ilgisizlik ve duyarsızlığa dönüşebilmektedir. Hele de ülkedeki muktedir siyasi kadro hemen her fırsatta kendini sürekli olarak din ve dinî değerler üzerinden takdim ediyorsa, bu durumda "dindar" ve "muhafazakâr" kitle söz konusu problemlere tepki koymak yerine "üç maymun"u oynamayı yeğlemektedir.

Günümüz Türkiyesi'nde siyasi iktidar ile birçok cemaat arasındaki sıcak ilişki, Diyanet'ten İlahiyat'a kadar tüm dinî alanın büyük ölçüde cemaatlerin Sünnî-İslam yorumuna göre

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

düzenlenmesi gibi bir sonuç veriyor. Bu durum, özellikle İlahiyat fakültelerinde -ki bu fakültelerin bizatihi meşruiyet krizi apayrı bir meseledir- İslam'la ilgili olarak farklı görüşlerin İlmî ve akademik düzeyde tartışılmasını neredeyse imkânsız hale getiriyor. Bugünkü Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat fakülteleri ve hatta Kuramer (Kur'an Araştırmaları Merkezi) gibi İlmî kuramların İslam'a dair söyleyecekleri konusunda öncelikle belli başlı tarikatler ve cemaatlerin vesayetlerini dikkate almaları ve dolayısıyla söylemlerini bu yapıların İslam anlayışlarıyla çatışmayacak şekilde kurgulamaları, bir bakıma zorunluluk arz ediyor.

Yakın geçmişte bütün bunların yaşandığı ve hâlen de daha fazlasıyla yaşanan bir ülkede "Ehli Sünnet müdafaası" denen din bekçiliğine meydan okurcasına "Protest İslam" diye adlandırdığım tarihselci perspektiften geleneksel İslam'ın kritiğini yapmak, hakikaten zor ve ağır bedel ödettiren bir iştir. Kur'an vahyinin mahiyetine ilişkin görüşlerim ve geleneksel Allah tasavvuruna yönelik eleştirilerim sebebiyle ağır bedel ödemiş bir İlahiyat akademisyeni olarak bu kitapta İslam şeriatının büyük ölçüde "Cahiliye" (İslam öncesi) Arap toplumunda mevcut olan uygulamalara dayandığını, "şeriat" denen şeyin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili olmasından ötürü değişken ve dinamik bir karakter taşıdığını, dolayısıyla temel inanç ve ahlak ilkelerini karşılayan "din" kavramının "şeriat"tan ayrı bir anlam taşıdığını göstermeye çalıştık. Bunu yaparken, hem deskritiptif hem de normatif karakterli bir dil ve üslup kullandık.

Kitaptaki ilk makalelerde İslam'ın tarihselci perspektifle okunmasının ne manaya geldiği, bu perspektifin İslam ilim tarihindeki öz geçmişi hakkında bilgiler sunduk. Daha sonra "din"in ne olup olmadığı meselesini tartıştık. Bunun ardından da İslam öncesi Arap toplumunda evlilik, boşanma, nesep, miras gibi konularla ilgili uygulamaları deskriptif tarzda anlattık ve söz konusu uygulamalar ile İslam fıkhı arasında mukaseyeler yaptık. Bütün bunların ardından da geleneksel İslam fıkhında kölelik-cariyelik, kadın ve cihad gibi kritik konuları eleştirel bir yaklaşımla ele alıp tartıştık.

On yıllardır İlmî ve akademik düzeyde bu tür konulara kafa yoran hanif-Müslüman bir akademisyen olarak "Kuramsal

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Din"in insanoğluna artık huzur ve mutluluk vaat etmediğine inanan birisiyim. Benim nazarımda din, varlığımın sahibi olan Allah'a sağlam bir güven (iman) duygusuyla inanmak ve adeta bir şükran borcuyla O'na bağlanmaktır. Bu bağlanışın pratik hayat düzlemindeki davranışsal karşılığı, öncelikle kişinin kendisinde, daha sonra da gerçek hayat alanı ve yakın çevresinde her daim iyiliği çoğaltma çabasıdır. Bu çaba tamamen bireysel, içsel, saf, temiz ve aynı zamanda çok insani, vicdani, ahlaki bir çabadır. Oysa kurumsal din ile devlet ve siyaset arasında çok sıkı ve kirli bir ilişki vardır. Simbiyotik nitelikli bu ilişkide devlet ve siyaset belirleyici role sahip olup din ve tedeyyünü (dini benimseme biçimi) kendine uygun kalıba veya değişen şartlara göre kalıptan kalıba sokar.

Sami kültür havzasındaki üç bilindik dinden en kıdemlisi olan Yahudiliğin "Ahd-i Atik" (Tanah) diye isimlendirilen kanonik kutsal kitaplar koleksiyonuna göz atıldığında, bu kitaplarda "din" diye anlatılan pek çok şeyin îsrâiloğullan ve Yahudilerin siyasi ve sosyal tarihindeki sorunların din diline tercüme edilmesinden başka bir şey olmadığı gerçeğiyle karşılaşılır. Mesela, Tanah'ın altıncı kitabı olan Yeşu'da Hz. Musa'nın vefatından sonra İsrâiloğullan'nın Kenan topraklarına girişi ve Yûşâ (Yeşu) önderliğinde Kenan topraklarının korkunç bir vandallıkla ele geçirilip taksim edilmesi anlatılır. Tanah'tâki pek çok kitapta olduğu gibi Yeşu'da da Rab Yehova savaşkan bir kabile şefi veya siyasi lider gibi tasvir olunur. Yahudi geleneğindeki "seçkin millet" ve "Tanrı katında imtiyazlılık" gibi inançlar da esas itibarıyla birer teo-politik kurgudur.

Yahudilikteki etnik ve dinsel seçkinlik/üstünlük fikrinin kurumsal yapıya (seçkin ve üstün anlamını taşıyan Eklessia/Kilise) transfer edildiği Hıristiyanlıkta Kilise "kutsal", "Katolik" (evrensel) ve "apostolik" (havâri referanslı) gibi vasıflarla tanımlanır. Fakat tarihsel tecrübe, Kilise'nin kurumsal olarak mutlak ilahi otorite ve hükümranlığı temsil iddiasıyla din/diyanetle meşguliyetten ziyade, siyasetle düşüp kalktığı ve bir bakıma başkanlık sistemine benzer bir devlet aygıtı gibi çalıştığı gerçeğini ortaya koyar. İşte Papalık ve adı üstünde Vatikan Devleti, asırlardan beri mıh gibi orada duruyor ve geçmişte olduğu gibi bugün de din kisvesi altında basbayağı siyaset yapıyor. Ortaçağ Avrupası'nda

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"Otuzyıl Savaşları" diye bilinen mezhep savaşlarının akabinde imzalanan Westfalya/ Münster Antlaşması da Kilise ve papalık ile devlet ve siyaset arasındaki simbiyotik ilişkiye dair çarpıcı veriler sunar. Mesela, bu antlaşma metninde yer alan "seculeriser" (seküler) kelimesi Katolik kilisesi ve kardinallerin hükümranlık hakkına isyan bayrağı çeken kitleyi tanımlar.

Hıristiyan gelenekteki Katolik kilisesi ve papalığın devlet ve siyasetle ortakyaşam ilişkisi İslam geleneğinde dinilik kisvesine büründürülen "hilafet" (halifelik) kurumunda da mevcuttur. Hilafet, gerçekte, Cumhuriyet döneminin ilk adliye vekili Seyyid Bey'in 1924'te TBMM'deki konuşmasında ifade ettiği üzere dinî değil, dünyevi ve siyasi bir kurumdur. Fakat genelde İslam kültüründe, özelde Osmanlı geleneğinde din ile devlet ve siyaset her zaman simbiyoz / ortakyaşam ilişkisiyle var olmuş ve bu tarihsel gerçek en güzel ifadesini "din ü devlet, mülk ü millet" klişesinde bulmuştur. Daha açıkçası, "din ü devlet" (din ve devlet) Osmanlı resmi söyleminde devlet katından sâdır olan fermanlar ve icraatları meşrulaştırmak için çok sık başvurulan bir formül olmuştur. Bu formülde her ne kadar din ile devlet iki ayrı referans mercii gibi sunuluyor görünse de, aslında burada birbirine eşit iki değer değil, değerler hiyerarşisi söz konusudur. Yani bu hiyerarşide aslî değer din değil, devlet ve devletin bekasıdır. Dolayısıyla din de devletin bekasına ve ulvi çıkarlarına hizmet etmekle nisbî değer kazanır. Sonuçta, devlet her zaman resmî şampiyon, din ise gönüllerin şampiyonu olarak konumlanır.

Bu bağlamda kurumsal din, devlet, siyaset arasındaki simbiyotik ilişkinin toplum üzerinde mutlak egemenlik kurmanın ve dahi akıl sağlığını dumura uğratarak din adı altında insanları hurafeye bağımlı kılmanın en etkili formüllerinden biri olduğu hususunda Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinin giriş kısmındaki tespitlerden kısa bir fragman aktarmakta fayda vardır. "Kalabalığı yönetmek için hurafeden daha etkili bir şey yoktur" diyen Spinoza, din maskesi altında krallarına/hükümdarlarına tanrı gibi tapınmayı mümkün kılmak için dinin akıl, fikir ve eleştirel düşünceden büsbütün azade kılınmış şekilde salt ibadetler ve ritüellerle donatıldığından söz eder ve bu konuda Türklerin (Not: Spinoza'nın "Türkler" kelimesine yüklediği anlam, "Kaim Türk" İsmet Özel'in "Türk demek Müslüman

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

demektir" şeklindeki teziyle örtüşür mahiyettedir) çok başarılı bir performans sergilediklerine dikkat çektikten sonra şöyle devam eder:

"Türkler tartışmayı bile küfür sayar ve her insanın kişisel yargısını öylesine çok önyargının boyunduruğu altına alırlar ki bir kuşkuyu dile getirmek için bile olsa, sağlıklı akla zihinde hiçbir yer bırakmazlar... Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. İnsanlar böylece sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar. Tek bir adam kibirlenebilsin diye kanlarını ve canlarını vermeyi bir utanç değil de en büyük onur sayarlar. Ama tersine, özgür bir devlette bundan daha uğursuz bir şey ne hayal edilebilir ve ne de deney imlenebilir."

Toplumsal hayat sahnemizde olup bitenlere baktığımızda, Spinoza'nın yaklaşık 400 yıl önce tarihe not düştüğü bu çarpıcı tespitlerin sanki bugünkü ahvalimizin teopolitik tomografisi gibi olduğunu hissetmek, çok acı vericidir. Başka bir deyişle, 400 yıldan beri Şark(lı) dünyamızda hemen hiçbir şeyin değişmediğini idrak etmek, "uğunmak" denen duygunun ta kendisidir. Fakat gelin görün ki hayat devam etmekte, insan onuruna yaraşır bir yaşam için direnmek, enseyi karartmamak gerekmektedir. Vakti zamanında Kul Hüseyin demişti ki, "Buna dünya derler hepisi geçer; hangi günü gördün akşam olmamış..."

Güzel günler görmek ümidiyle...

Mustafa Öztürk
Şubat-2023
Erenköy-İstanbul

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kısaltmalar

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b. : Oğlu
bint : Kızı
ÇÜİFD : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
HAÜİFD : Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜİFD : Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İA : İslam Ansiklopedisi (MEB Yayınları)
İbn : Oğlu
ö. : Ölümü
SDÜİFD : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İslam'ın ve Kur'an'm Tarihselci Perspektifle Okunuşuna Dair

Giriş

Genelde modem dönem İslam dünyasında, özelde Türkiye'de Kur'an'm aktüel değeriyle ilgili birçok mesele açık veya örtük biçimde sık sık tartışılmakta ve bu tartışmalarda tarihsellik-evrensellik karşıtlığını yansıtan iki farklı bakış açısı ön plana çıkmaktadır. Bu vesileyle ilkin tarihselliğin kavramsal karşıtının "evrensellik" değil, "tarih-üstülük" olduğunu belirtmekte fayda vardır. Söz konusu tartışmalarda Kur'an'm hem mahiyet hem mana-mesaj itibarıyla tarih-üstü olduğuna ilişkin hâkim anlayış, "tarihselcilik" diye nitelendirilen perspektifi adeta şeytan-1 aştırmakta, hatta böyle bir perspektifi benimseyenlerin İslam ve Müslümanlıkla aidiyet bağının koptuğu iddiasında bulunmaktadır. Kuşkusuz burada tarihselciliğe ilişkin sübjektif bir anlamlandırma ve tanımlama söz konusudur. Daha açıkçası, tarihsellik/tarihselcilik karşıtları, kendi zihinlerinde tasarladıkları içerikten hareketle tanımlama ve yargılamada bulunmakta, böylece hem savcı hem hâkim rolüne soyunmuş olmaktadırlar.

Bu tür bir yaklaşımda, -İlmî ve entelektüel tartışma adabına riayet meselesi bir kenara-, vicdan, iz'an, insaf gibi değerler açısından ciddi sorunlar bulunduğu kuşkusuzdur. Aslında bu sorunlar "İslam Dünyasının Genel Ahlak(sızlık) Krizi" gibi bir başlık altında ele alınması gereken apayrı bir konudur. Bizim burada tartışmak istediğimiz husus, Kur'an'm tarihsel bir hitap olduğuna ilişkin söylemin tam olarak neye atıfta bulunduğudur. Bu söylemi benimsemiş biri olarak, Kur'an'm tarihsel bir hitap olduğunu savunmanın, onu insan, tarih ve toplumla buluştuğu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

zamana gömmek gibi bir niyet ve maksatla ilgili olmadığım, tam tersine kendini Müslüman olarak gören bir insanın içine doğduğu modern dünyada İslam ve Müslümanlıkla sahici ilişki kurmanın ve genel insanlık ailesinde memnuniyet duygusu yaratacak bir Müslümanlığı hayata taşımamn yolunu keşfetmekle ilgili bir çabaya atıfta bulunduğunu özellikle belirtmem lazımdır. Kaldı ki Kur'an'ın kendi nüzul döneminden başka çağlara ve tarihsel uğraklara söyleyecek hiçbir sözü bulunmadığı iddiasıyla özdeş bir tarihsellik söyleminin aklıselim ve sağduyu sahibi hiçbir Müslüman tarafından savunulamayacağı veya hem böyle bir söylemi savunup hem de Müslüman kalınamayacağı izahtan vareste bir husustur.

Tarihselci Perspektifin Mahiyeti

Kur'an'la ilgili tarihselci perspektif ve söylemin tam olarak neye atıfta bulunduğu konusuna girmeden önce, bu perspektife yönelik hemen her eleştiride Batı dünyasında birçok felsefi tartışmaya konu olan tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarındaki içermeler ile Kur'an vahyinin öncelikle kendi nüzul (iniş) düzleminde/tarihinde anlaşılması gerektiğine ilişkin görüş ve tekliflerin çok kere birbirine karıştırıldığını belirtmek gerekir. Bu noktada Vico'dan Herder'e, Hegel'den Kari Popper'e kadar felsefî tarihselcilik bağlamında görüşleri serimlenen düşünürlerin Kur'an ve tarihsellik tartışmasına müdahil kılınması, dahası bu tartışmada bilhassa Dilthey ve Gadamer gibi Batılı bazı düşünürlere sanki birer bilirkişi olarak sık sık başvurulması, Türkiye özelinde konuşmak gerekirse, hem ilmî-fikrî dürüstlük açısından esef verici, hem de entelektüel seviye açısından komiktir.

Bütün bu Batılı düşünürlerin tarih felsefesiyle ilgili görüşlerini Kur'an ve tarihsellik meselesine bağlamanın sebep ve gerekçelerini anlamak için ciddi bir zihinsel çaba sarf etmeme rağmen maalesef henüz anlayabilmiş değilim. Kaldı ki Hegel, Popper, Dilthey, Gadamer gibi Batılı düşünürlerin tarih felsefesi ve felsefî hermenötiğe ilişkin farklı perspektifleriyle Kur'an ve tarihsellik meselesini aynı kontekstte ele alan Müslüman araştırmacılar, Batı dünyasında bir nevi aile içi tartışmalar ekseninde dillendirilmiş görüşlerin burada izah etmeye çalıştığımız Kur'an'ı anlama ve yorumlama meselesiyle alakasını -merhum Fazlur Rahman'm

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

E. Betti ile Gamader arasındaki tartışmaya ilişkin kısa değinişine göndermeler dışında- ikna edici ve inandırıcı biçimde kurabilmiş değildir.

Daha açıkçası, Müslüman araştırmacıların Kur'an ve tarihselcilik konulu birçok kitap ve makalesinde, tıpkı lise yıllarında tarih öğretmeninin insanlık tarihini paleolitik çağdan (taş devri) başlayarak anlatması, ardından dinler tarihi hocasının aynı tarihi Hz. Âdem adlı bir peygamberle başlatması arasındaki mübayeneti (başkalık, uyuşmazlık) anımsatırcasma, Batı dünyasındaki birçok Aydınlanman düşünürün felsefi tarihselcilikle ilgili görüşleri birbiri ardınca sıralanmakta ve fakat bu görüşlerin hiçbir yerinde Kur'an'dan bahis açılmamaktadır. Derken, geniş boyutlu bir istitrat (ara söz) kabilinden Kur'an, dinî ahkâm, Fazlur Rahman vs., diye devam edip giden ve maalesef entelektüel dedikodu izlenimi veren apayrı bir fasıl başlamakta, bu fasılda pek çoğu niyet okuma kabilinden şöyle yargılarda bulunulmaktadır:

"Göründüğü kadarıyla tarihselcilik ilk elde insanla ilgili refleksiyonlarımızı artırıcı bir şey olmaktan ziyade bizzat vahyin bir özelliği olarak sunuluyor. Vahyin her dönemde bize söyleyebileceği bir şeylerinin olduğu yönündeki mümin kabulle bir alıp-verememe durumu içine giriyor. Teknik anlamda, vahiyle muhatap olacak insanın kalp gözü ve kalp kulağını açarak vahyi 'bugün', kendi tarihinde, dinlemeye 'hazırlamak' yerine, vahyin sesleniş biçimiyle uğraşmayı seçiyor. Tabiri caizse, vahyin sesleniş ayarları üzerinde oynamayı seçiyor. Tarihselcilik bütün tarihin veya tarihlerin üzerinde bir göz olarak ortaya çıkmaktadır; bütün tarihsel şartlanmışlıkları aşan bir süper-optik olma iddiasını barındırmaktadır."[1]

Kur'an'm tarihselci perspektifle okunup anlaşılmasının çok sıkıntılı ve sakıncalı olduğu yönündeki egemen anlayış şu tür argümanlara da başvurmaktadır: "İslam'a ve Kur'an'a dair üretilen tarihselci söyleme bakıldığında, modem tarihselci söylemin tarih tartışmasından Kur'an'm yorum faaliyetine varoluşsal anlamacı bir açılım sağlamak yerine bir Kur'an eleştirisi ürettiği görülmektedir. Buna göre Kur'an'm çağdaş dünyada aktüel bir değer kazanabilmesi için onun tarihselci bir perspektifle ele

1 Yasin Aktay, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu,* Ankara 1998, s. 236-237.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

alınması gerekiyor. Çünkü tarihselci bakış Kur'an'ın somutlaştırılmasına yönelik yorum faaliyetinin anakronizm benzeri tüm açmazlardan kurtulabilmesinin yegâne çıkış yolu olarak görülmüştür... Tarihsellik kavramı, İslam ilahiyatı alanında istihdam ediliş biçimiyle daha çok İslam hakkmdaki oryantalistik söylemin meydana getirdiği atmosfer ve mevcut siyasi koşulların zorlamasıyla oluşan modern taleplerin meşruiyetinin dayanağı olmaya elverişli bir içeriğe sahiptir. İnsanların onu anlaması ve metne dair yorumlar yerine bizzat metnin teşekkülü tarihsel olarak kodlanmış ve böylece insan ürünü bir metin seviyesine indirgenmiştir... Kur'an metnindeki ifadeler nüzul tarihine has kılınarak o tarihin içine gömülmüş ve ifadelerin arka planları, başka bir ifadeyle, Allah'ın niyeti esas alınmıştır. Bu da sonuçta felsefi bir tartışmanın siyasi ve ideolojik bir tartışmaya dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Çünkü tarihselci tartışma bir talebe dönüşmüş ve talep edilen şey Kur'an ahkâmının değişmesi olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki esas olarak kodlanan arka plan ya da Allah'ın niyetinin belirleyicisi, modern taleplerin baskısı altındaki tarihsel bir akıldan başkası değildir."[2]

Şayet Kur'an'ın tarihselci perspektifle okunması bu pasajda anlatılan içermeye karşılık geliyorsa, tarihselciliğin fikrî temellerini Batı felsefelerinde ve/veya oryantalistik söylemlerde değil, İslam tefsir, fıkıh ve usul geleneklerinde aramak gerekir. Çünkü İslam ilim geleneği Kur'an mesajını nüzul döneminden sonraki zamanların sosyolojik şartlarında işlevsel kılma çabası anlamındaki tarihselci yaklaşımın sayısız kavram ve yorum örnekleriyle doludur. En başta lafız-mana, mantuk-mefhum, zâhir-bâtm, vesâil-makâsıd, talil-taabbüd, illet-hikmet, hüküm-sebep, âmm-hâss, umumi hitap-hususi sebep gibi genel ayrımlar olmak üzere bilhassa fıkıh üsulündeki istihsan, maslahat, örf, makâsıdü't-teşrf, ehdâfü'ş-şerîa gibi birçok anahtar kavram, esas itibarıyla, Kur'an vahyinin kendi nüzul ortamında ifade ettiği anlam ve işlev ile müteahhir zamanlardaki anlam ve işlev arasında insan, tarih ve toplum gibi değişken faktörler sebebiyle farklılık olduğuna ilişkin bir İlmî anlayış ve kavrayışa işaret etmektedir. Aynı şekilde klasik tefsir geleneğindeki Mekkî-Medenî,

2 Şevket Kotan, "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi,* yıl: 1, sayı: 2 (2006), s. 89-90.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Nâsih-Mensuh, Esbâb-ı nüzul gibi kavramlar hem Kur'an'ın kendi nüzul vasatıyla ilgili sıkı ilişkisine hem de kendi tarihindeki değişim, dönüşüm gerçeğine dair bir kabulü ifade etmektedir.

Bütün bu kavramlar, Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemden sonraki çağlarda Kur'an'la yazılı bir metin olarak karşılaşan tüm Müslüman nesillerin hem Kur'an'ın ne dediğini, hem de kendilerine ne demek istediğini ilmî-fikrî düzeyde anlama çabalarının ürünüdür. Oysa nüzul döneminde (Kur'an vahyinin indiği dönem) böyle bir anlama çabasından söz etmek pek mümkün değildir. Zira nüzul dönemine tanıklık eden ilk Müslüman nesil (sahabe), Kur'an vahyini özne-nesne ontolojisine dayalı bir şekilde kavramadığı gibi, kendilerini doğrudan muhatap alan Kur'an hitabını da kompartımancı bir yaklaşımla lafız-mana, hüküm-sebep, vesâil-makâsıd gibi kategorik ayrımlar çerçevesinde anlama ihtiyacı da duymadılar. Bilakis onlar Kur'an vahyini bizzat Hz. Peygamber'den duydular, dolayısıyla vahyin özümsenip pratik hayata tatbikini Kur'an-Sünnet bütünlüğü ve birlikteliği içinde kavradılar.

Diğer taraftan, ilk nesil Müslümanlar Kur'an'daki hükümlerin teşri seyrinin miladi 610-632 yılları arasında yaşanan tarihî tecrübe ve kronolojiye koşut bir seyir izlediğine, dolayısıyla içinde bulundukları şartlar değiştikçe hükümlerin de değiştiğine bizzat şahit oldular. Onlar Kur'an vahyini tıpkı kendi gerçek hayatları gibi provasız ve tekrarsız olarak bir kez yaşayarak kavradıklarından, daha açıkçası, Mekke döneminin ilk yıllarında, "Sizin dininiz size, benim dinim bana!" (Kâfirûn 109/6) mealindeki hitaba muhatap kılınan müşriklerle ilgili olarak Medine döneminin son safahatında, "Kutsal aylar sona erdikten sonra, o müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün!" (Tevbe 9/5) şeklinde bir kesin emri tatbikle emrolunduklarmdan, aynı kişiler, zümreler ve meseleler hakkında farklı hükümleri muhtevi ayetlere aynı an ve zaman içinde muhatap olmak gibi ilginç bir durum yaşamadılar, bilakis onlar nesh (şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille yürürlükten kaldırılması) diye tabir edilen olguyu içinde bulundukları sosyolojinin akışkanlık ve değişkenliği içinde gayet tabii bir vakıa olarak algıladılar.

Sahabenin pratik hayat tecrübesi içinde kendiliğinden özümsenen nesh olgusu İslam tefsir ve usul geleneğinde âlimlerin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kahir ekseriyetince de inkârı gayri kabil bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Kur'anTn 20 küsur yılı kapsayan nüzul sürecindeki ilk 13 yıllık Mekke döneminde nazil olan birçok ayetteki hükmün Medine döneminde nazil olan ayetlerle nesh edildiğini kabul etmek, hatta Medine döneminde teşri kılınan birçok hükmün yine aynı dönemde revize edildiğini benimsemekte sakınca görmemek, İslam ilim geleneğinde tarihsel durum ve şartlar uyarınca re'y ve ictihad temelli yorumun güncellenmesi fikrinin de genel kabul gördüğünü belgeler niteliktedir.

Esasen, Kur'an'daki bir hükmün yine Kur'an tarafından nesh ya da iptal edildiğini kabul, mensuh kategorisindeki ayetin ve o ayetteki hükmün nüzul döneminden sonraki farklı sosyolojilerde işlevsiz olduğunu kabul anlamına gelir. Tefsir literatüründeki rivayetlerden öğrendiğimiz kadarıyla bu minvaldeki görüş ve kabuller daha nüzul döneminde dile getirilmiştir. Mesela Hz. Ali, RasûlullahTa özel görüşme öncesinde sadaka (necvâ sadakası) vermekle ilgili iki ayetle (Mücadile 58/12-13) -ki bu ayetlerden ilki sadakayı emretmekte, İkincisi ise sadaka hükmünün sona erdiğini bildirmektedir- ilgili olarak şöyle demiştir: "Allah'ın kitabında bir ayet var ki benden önce bu ayetle amel eden biri olmadığı gibi, benden sonra da amel eden birisi olmayacaktır. Bu ayet necvâ ayetidir. Bir dinarım vardı, onu on dirhem olarak bozdurdum. Rasûlullah'la özel olarak görüşmek istediğimde, bir dirhem sadaka verdim. Derken, bir sonraki ayet bu sadaka hükmünü işlevsiz hale getirdi (nesh)."[3]

Bir diğer meşhur sahâbî İbn Abbas ise köleler, hizmetçiler ve henüz buluğ çağına gelmemiş çocukların ebeveyn konumundaki hane halkının odasına üç özel veya mahrem vakitte izin isteyerek girmeleri gerektiğini bildiren Nur 24/ 58. ayetin muhtemelen nüzul döneminden kısa bir sonraki tarihsellik içinde nasıl uygulanacağına ilişkin bir soruya cevaben, "Bu ayetin hükmü bitmiş, sona ermiştir (kad zehebe hükmühâ); bugün bu ayetteki hükmü uygulayan birinin varlığına şahit olmadım" demiştir.[4]

3 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu 'l-Beyân,* Beyrut 1999, XII. 20; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* Beyrut 1987, VIII. 195. Rivayetlere göre sadaka emri birkaç saat veya birkaç gün yürürlükte kalmıştır. Bkz. Ebû Hafs Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb,* Beyrut 1998, XVIII. 549.

4 Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut 1988, III. 414; Ebû Abdillah Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut 1988, XII. 199-200.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Öte yandan, meşhur tabiî âlim Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Medine döneminde Müslümanlar ile müşrikler arasındaki gergin ve problemli ilişkilere atıfta bulunan Mümtahene 60/10-11. ayetler bağlamında İbn Cüreyc'in (ö. 150/767), "Müşriklerden evli bir kadın Müslümanlara gelse ve İslam'ı benimsese, ilgili ayetteki "ve-âtûhüm mâ enfekû" (O kadınların eski kocalarına evlilik sırasında mehir olarak ödedikleri para veya malı iade edin) ifadesi mucibince o kadının müşrik kocasına herhangi bir mehir bedeli ödenir mi?" şeklindeki sorusuna, "Bu hüküm sadece Rasûlullah ile çağdaşları arasında geçerliydi" (innemâ kâne zâlike beyne'n-nebiyyi ve ehli ahdih) diye cevap vermiştir.[5] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi bazı müfessirler ise aynı ayetle ilgili olarak, "Allah'ın bu ayetteki hükmü ümmetin icma ettiği üzere o zamana, özellikle o zaman ve zeminde meydana gelen olaya mahsustur"[6] şeklinde bir görüş belirtmiştir.

"İlmin kapısı" diye anılan Hz. Ali gibi bir sahâbînin, "Bu ayetteki hükmü benden önce hiç kimse uygulamadığı gibi benden sonra da hiç kimse uygulamayacaktır" dediği, tefsirdeki otoritesi tartışmasız olan İbn Abbas gibi bir diğer sahâbînin, Nur 24/58. ayetteki hüküm hakkında kendisine sorulan bir soruya, "Bu ayetteki hüküm işlevini yitirmiştir; bugün bu ayetteki hükmü uygulayan birinin varlığına şahit olmadım" diye cevap verdiği, ayrıca ilâhî vahye muvafakatlarıyla tanınan Hz. Ömer[7] gibi bir sahâbînin Kur'an'daki sarih hükümlere, sözgelimi Tevbe 9/60. ayette zekât gelirini harcama kalemleri arasında müellefe-i kulûb[8]

5 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut 1986, III. 441.

6 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* IV. 231.

7 Hz. Ömer'in Kur'an vahyine muvafakatları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine,* Ankara 2014, s. 235-270.

8 İslâmî kaynaklardaki bilgilere göre müellefe-i kulûba zekâttan pay verme uygulaması Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinin ilk döneminde de devam etmiştir. Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekr'in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslâm ve Müslümanların güçlendiği gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Rivayetlerde anlatıldığı şekliyle, Temîm kabilesinin reislerinden Akra' b. Habis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn Hz. Ebû Bekr'e gelerek devlete ait çorak bir arazi parçasının müellefe-i kulûba tahsisat kapsamında kendilerine verilmesini istemiş, Ebû Bekr de bu isteği kabul etmiş ve bir belge düzenleyip ellerine verdikten sonra meseleye şahitlik etmesi için kendilerini Hz. Ömer'e göndermiştir. Hz. Ömer bu iki kişinin taleplerini dinledikten sonra ellerindeki belgeyi incelemiş, ardından yırtıp atıvermiş, hatta kendilerine, "Rasûlullah vaktiyle sizin kalbinizi kazanmaya çalışırdı; çünkü o zamanlar İslamiyet zayıftı. Ama artık Allah İslam'ı güçlü kıldı. Gidin, çalışıp

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sınıfı açıkça zikredilmesine rağmen, bu kalemden pay isteyenleri açıkça reddettiği halde bütün bu sahâbîlerden hiçbirinin İslam'a ve Kur'an'a sadakatsizliği akıllarının ucundan dahi geçirmemiş olmaları acaba nasıl izah edilebilir? Yine Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbla ilgili içtihadına atıfla, "Bu ayette ictihad yoluyla neshin caiz olduğuna delil vardır" *(ve-fi'l-âyeti delâleti! cevâzi'n-neshi bi'l-ictihâd)* gibi çok çarpıcı bir ifade kullanan İmam el-Matüridî'nin (ö. 333/944)[9] Kur'an'ı tarihe gömdüğünü söylemek mümkün müdür?

Gelinen bu noktada, "Kral çıplak" demek, yani günümüzde operasyonel tanımlamalarla Müslüman çoğunluğun idrakine, "Kur'an'ı kendi nüzul çağma gömme çabası" diye yansıtılan tarihselciliğin aslında geleneksel nesh anlayışıyla örtüştüğünü -ki nesh anlayışı ile tarihsellik ve tarihselci perspektif arasındaki örtüşme meselesine bir sonraki başlık altında daha geniş biçimde yer verilecektir- söylemek gerekir. Yine bu noktada, klasik dönem ulema nazarında, modern dönemde pek rağbet gören neshi inkâr eğiliminin düpedüz cahillik, hatta teolojik açıdan Yahudileşme temayülü gibi olumsuz bir algıya konu olduğunu da not etmek gerekir. Daha açıkçası Cassâs'a (ö. 370/981) göre Müslüman oldukları halde neshi kabul etmeyenler, Kur'an'a, mütevatir nakle ve selefin ittifakına muhalefet eden kimselerdir.[10] Serahsfye (ö. 483/1090[?]) göre bir kişinin Müslüman olduğu halde Kur'an'da neshi reddetmesi söz konusu değildir. Böyle bir

çabalayarak rızkınızı kazanın" diyerek müellefe-i kulûb defterinin artık kapandığım bildirmiştir (Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm,* Beyrut 2003, VI. 1822). İslam âlimleri müellef-i kulûb'la ilgili hükmün daimi olarak ilga edilip edilmediği meselesini tartışmış, Kurtubrnin (ö. 671 /1273) aktardığı bilgiye göre başta Hz. Ömer, Hasen el-Basrî ve Şa'bî gibi sahabî ve tâbi âlimler olmak üzere Mâlikîler ve Ashâb-ı Rey'e ait meşhur görüşe göre İslamiyet'in güçlenmesiyle birlikte müellef-i kulûba zekât gelirlerinden pay ayırma hükmü nihai olarak sona ermiştir. Buna mukabil Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabi gibi bazı âlimler müellefe-i kulûba zekât gelirlerinden pay ayırmayı mucip şartlar oluştuğunda ilgili hükmün tekrar uygulanacağını söylemişlerdir (Bkz. İbnü'l-Arabi, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* II. 530; Kurtubî, *el-Câmi',* VIII. 115). Ancak her iki görüşte de Kur'an'ın toplumsal düzenle ilgili bir hükmünün sosyolojik şartların değişmesine bağlı olarak askıya alınabileceği prensibi kabul edilmiştir.

9 Bkz. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, V. 407.

10 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl),* Küveyt 2007, II. 217.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

görüşü dillendiren Müslümanların ciddiye alınmaması gerekir.[11] İbn Huzeyme el-Fârisfye (ö. 407/1016) göre Kur'an'da nasih-mensuh yoktur diyenler, Yahudilerin izinden giden mülhidler ve mürtedler zümresidir.[12]

Klasik Tefsir Geleneğinde Tarihselci Argümanlar

Klasik tefsir literatüründen aktardığımız mezkûr görüş ve yorumlar hem tarihselcilik fikrine Batı kültüründen nesep tayin etmeye çalışmaktan vazgeçilip meselenin öncelikle ve özellikle İslam ilim geleneği içinde tartışılması gerektiğini, hem de söz konusu fikrin modern dönemde ortaya çıkmış bir heretik eğilime değil, İslam'ın ilk dönemlerinde dahi benimsenmiş bir İslâmî anlayışa karşılık geldiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki tarihselci perspektif Kur'an'la hesaplaşma ve/veya Kur'an vahyindeki ahkâmla zıtlaşma tavrı değil, tam tersine vahyin içinde bulunduğumuz çağdaki insanlığa ve Müslümanlara gerçekten ne söylediğini anlayıp kavrama çabasıdır.

Tarihselci eğilim ve perspektife, "İslam hakkındaki oryantalistik söylemin meydana getirdiği atmosfer ve mevcut siyasi koşulların zorlamasıyla oluşan modern taleplerin meşruiyetinin dayanağı olmaya elverişli bir içeriğe sahiptir" şeklinde bir rol biçilmesi bize göre ya hatalı bir okuma ya da hedef saptırmadır. Zira modern taleplere meşruiyet dayanağı olmaya elverişli içerik, tarihselci eğilimde değil, modernitenin dayatmalarını çok kere tarih-üstücülük ve evrenselcilik sütresiyle saklama ve aynı zamanda söz konusu dayatmaları Kur'an üzerinden meşrulaştırma gayretleriyle tebarüz eden "klasik İslam modernizmi"ne yakışır bir sıfattır. Zira modern taleplerin meşruiyet dayanağı olmak, Kur'an'm on beş asır boyunca tüm Müslüman âlimlerin bilindik manada "darb etmek" diye tefsir ettikleri "vadribûhünne" (Nisâ 4/34) ifadesini, şimdilerde "evden uzaklaştırmak" gibi hafif veya sözüm ona "şiddet"ten arındırılmış manalar yükleyerek bir bakıma "Kur'an'ı çağdaşlaştırma" cüretinde bulunmaktan başka bir şey olmasa gerektir. Hiçbir usul takip etmeksizin, hiçbir İlmî gerekçe belirtmeksin Kur'an'daki bir ifadeye modern

11 Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* İstanbul 1984, II. 54.

12 Bu minvaldeki görüşlerle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi,* Çorum 2010, s. 13-14.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çağın ilcaatına uygun mana takdirlerinde bulunmanın merhum Fazlur Rahman'ın "ilkesiz yenilikçiler" diye tanımladığı İslam modernistlerine özgü bir tutum olduğu gayet iyi bilinmektedir.

Tarihselci perspektifte, Allah'ın niyetinin esas alındığı, ilâhî niyeti belirleyenin de modern taleplerin baskısı altındaki tarihsel bir akıldan başkası olmadığı yönündeki eleştiriler de, en iyimser değerlendirmeyle, İslam ilim geleneğine bigâne kalmanın göstergesidir. Klasik tefsir kitaplarının büyük çoğunluğunda, doğrudan doğruya Allah'a veya tefsir/te'vil konusu olan ayete atıfla, "ya'nî" (Allah şunu kastediyor), "ma'nâhu" (Bu ayetteki maksat...), hatta Allah'ın ne dediği ayette mevcut olduğu halde "yekûlu teâlâ" (Allah Teâlâ diyor ki...) gibi klişe ifadelerle izaha başlanır. Hatta kimi ayetlerin tefsirinde, "Allah bir bakıma şunu demek istemiştir" *(ke-ennehû kâle),* "Ayette sanki şöyle denilmiştir" *(ke-ennehû kîle)* veya "Ayetteki lafızlar şu şekilde formüle edilseydi sanki daha güzel olurdu" gibi ifadeler kullanıldığına rastlanır.

Bütün bu klişeler, müfessirlerin İlâhî murad ve maksadı anlamanın beşerî bir imkân olduğuna inandıklarını ve bir bakıma niyetselci hermenötik gelenek içinde yer aldıklarını ima eder. Keza fıkıh üsûlündeki ictihad, re'y gibi kavramlar, isabet ve isabetsizlik meselesi bir tarafa, nasslar hakkında kafa yorma ve istinbatta bulunmanın beşerî, İlmî ve aynı zamanda ulvî bir çaba olarak kavrandığını gösterir ve gelenekte, "İçtihatta bulunup isabet eden iki, hata eden bir sevap alır"[13] mealindeki hadisler de bu çabaya teşvik bağlamında nakledilir. Ayrıca, usûl-i fıkıh tarihinde Şafiî ekolün başını çektiği lafız-beyan eksenli okuma ve anlama tarzına karşı bir nevi alternatif olarak ortaya çıkan makâsıd ve gâî yorum çabaları da sonuçta hem Allah'ın kasdının insanlar tarafından anlaşılabilirliğine, hem de maksat odaklı anlamanın gerekliliğine işaret eder.

Ezcümle, klasik dönem Ehli Sünnet uleması Kur'an'ı mahiyet açısından kadîm İlâhî sıfat olarak algılamış ve tanımlamış olsa da -ki bu tanımlama aslında Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesine muhalif pozisyon alışın kaçınılmaz sonucudur ve dolayısıyla İlmî olmaktan çok ideolojik muhtevalıdır- tefsir ve te'vil söz konusu olduğunda Ehli Hadis ve Selefî ekol hariç, ictihad ve

13 Bkz. Buhârî, "İ'tisâm" 13, 21; Müslim, "Akziye" 15.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

re'y temelli tefsir/te'vil tarzını benimsemiş, hatta teorik düzeyde miiteşabih ayetlerin te'vil edilmeyeceği yönünde bir ilke kararı bulunmasına rağmen te'vile tabi tutmadıkları hemen hiçbir müteşabih kalmamıştır. Kur'an'ı bir taraftan mahiyet itibarıyla kadîm olarak algılayıp tanımlarken diğer taraftan da bu kadîm kelamı belli bir tarihsellik içinde yorumlamanın paradoksa yol açtığı fark edildiğinden olsa gerek, Sünnî kelam geleneğinde kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî şeklinde bir ayrıma başvurulmuş ve bu ayrım sayesinde bir taşla iki kuş vurulmuştur. Şöyle ki kelâm-ı nefsî kategorisiyle Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an görüşü çürütülmeye çalışılmış, kelâm-ı lafzî kategorisiyle de Kur'an metnini re'y temelli olarak farklı tarihselliklerde yorumlama imkânına kavuşulmuştur. Sonuçta kelâm-ı nefsî meselesi kelamcılara havale edilmek suretiyle paranteze alınmış, hâliyle tefsir ve te'vil söz konusu olduğunda bu mesele bir kenara bırakılıp Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzul, nâsih-mensuh, sebebin hususiliği-hükmün umumiliği gibi hemen hepsi tarihsel içermelere sahip kavramlar ve kurallarla alakadar olunmuştur.

Kur'an'm tarihselci perspektifle yorumlanması teklifine, "naslardaki ifadeler nüzul tarihine has kılınarak o tarihin içine gömülmesi" şeklinde bir itiraz yönetilmesinin, aslında klasik dönem İslam ilim geleneğine, dolayısıyla Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) hariç, Kur'an'da neshi kabul eden bütün İslam âlimlerine -ki İsfahântnin neshi reddettiğine ilişkin yaygın görüş de tartışmaya açıktır-[14] yönelik bir itham ve suçlama olduğunu da bu vesileyle belirtmek gerekir. Bu bağlamda, klasik dönemlerde Kur'an'da neshin vuku bulduğu fikrini benimsemenin din anlayışında sıhhat ölçütü gibi değerlendirildiği, buna mukabil neshi reddetmenin İslam ve Müslümanlık nokta-i nazarından çok problemli bir anlayışa sahip olmakla eşdeğer görüldüğünü bir kez daha belirtmek gerekir.

Usûl-i fıkıh ve Ulûmu'l-Kur'ân literatüründe, yüzlerce ayetin 20 küsur yıllık bir zaman diliminde gelişen olaylara bağlı olarak

14 Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1369), Ebû Müslim el-İsfahânf nin neshe karşı mesafeli yaklaşımıyla ilgili olarak, "Neshin gerçekliği tüm Müslümanlarca kabul edilmiş; ancak Ebû Müslim bunu tahsis diye isimlendirmiştir. Onun neshe karşı çıktığı söylenmiştir; ancak bu karşı çıkış (muhalefet) içerikle değil, isimlendirmeyle ilgilidir" şeklinde önemli bir tespitte bulunmuştur. Bkz. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh,* Beyrut 2003, s. 59.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nesh edildiği, bir ayetin kendi içinde dahi nesh gerçekleştiği, hatta bazı şartlar çerçevesinde haberlerin dahi neshe konu edilebileceği yönünde görüşler dillendirilmiştir.[15] İslam âlimleri Kur'an'ım Kur'an'ı ve Sünnet'in Sünnet'i nesh edebileceği hususunda hemfikir olmanın yanında çoğunluk ulema hem Kur'an'ın Sünnet'i hem de mütevatir Sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceği kanaatindedir. Ayrıca, Şâfiî fıkıh geleneğinde önemli bir yere sahip olan İbn Süreye (ö. 306/ 918) Kitap ve Sünnet'in kıyasla nesh edilebileceğini kabul etmiş, Enmâtî (ö. 538/1143) de aslî delillerden istihraç edilmiş kıyasla böyle bir neshin caiz olabileceğini söylemiştir. Çünkü böyle bir nesh ona göre Kitap ve Sünnet'le vaki olan nesh gibidir.[16] Gerçi bütün bu âlimlerin neshle ilgili görüşleri şâz (genel kabule aykırı) kapsamında değerlendirilebilir; ancak bu görüşler fıkıh ve usul geleneğinde Kur'an'daki bir hükmün kıyas ve ictihadla da nesh edilebileceği gibi çok iddialı bir görüşün dillendirilmiş olduğuna tanıklık açısından son derece önemlidir. Bunun da ötesinde, Hz. Peygamber'in risalet döneminde birçok Kur'an ayetindeki hükmün başka ayetlerle nesh edildiğini söylemek, mensuh kategorisindeki bu hükümlerin değil modern çağdaki tarihsel durumda geçerli olması, daha Hz. Peygamber hayatta iken hükümsüz kalması demektir.

Kur'an'ı Farklı Tarihselliklere Taşımanın İmkânı

Vahyin nüzul vasatına tanıklık eden ilk Müslüman nesilden sonraki diğer bütün Müslümanlar tarihin farklı uğraklarında Kur'an vahyiyle iki kapak arasında yazılı bir metin olarak tanıştılar. Haliyle Kur'an metninde, tıpkı necvâ sadakasıyla ilgili ayetlerde olduğu gibi, hem belli bir konuda emir içeren, hem de bu emrin ilga edildiğini bildiren ayetlerle karşılaştılar. Bu yüzden, kaçınılmaz olarak nasih-mensuh meselesini dikkate almak durumunda kaldılar ve sonuçta âlimlerin hemen tamamı Kur'an'da nesh bulunduğuna kail oldular. Bu noktada kritik mesele, Kur'an'ın 20 küsur yıl gibi oldukça kısa bir süre zarfında sosyolojik değişim ve dönüşüm uyarınca kendi hükümlerini revize ettiği, üstelik bu revizyonda mensuh ayetler ve hükümler sonraki ulemanm önemli

15 Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît,* Beyrut 2007, III. 144-233; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *îrşâdü'l-Fuhûl,* Dımeşk 2007, s. 605-654.

16 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* II. 66; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl,* s. 640.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kısmınca daimi ilga/iptal kategorisinde değerlendirildiği halde böyle bir görüşü benimseyen ulemanın Kur'an vahyinin rehberliğinden şüphe etmemiş olması nasıl izah edilebilir?

Bu kritik sorunun cevabı, bize göre ilk Müslüman nesillerin Kur'an ve İslam anlayışında saklıdır. Bu anlayış ise kelimenin tam manasıyla "Yaşayan Sünnet" kavramında karşılık bulmaktadır. "Yaşayan Sünnet"ten kastımız, Hz. Peygamber'in ilâhı ˆvahiyle iç içe biçimde fiilen yaşadığı ve sahabesine yaşattığı Müslümanca hayat tecrübesidir. Sahabe, Hz. Peygamber'den sonraki hayata 23 yıllık bu tecrübe içerisinde kazandığı Müslümanca anlayış ve kavrayışla intibak etmiş, yeni zamanlar içinde baş gösteren problemlere de yine aynı anlayış ve kavrayışla ürettiği re'y ve ictihad formülleriyle çözüm getirmiştir. Bu bakımdan "Yaşayan Sünnet", başta sahabe nesli olmak üzere tüm Müslümanların dinî-ahlâkî kimliklerinin hem oluşmasında hem de bu kimliklerin fiilî tevatür yoluyla çağdan çağa aktarılmasında en temel ve başat unsurdur. Yaşayan Sünnet, tabir caizse, İslam ve Müslümanlığın şasesi konumundadır.

Kur'an, özellikle ilk Müslüman nesil tarafından, pratik hayatın gerçekliğinden yalıtık biçimde kendi başına bir metinsel obje/entite değil, aksine dünyanın ve hayatın içinde fiilî hayat tecrübesine dair konuşan, varlığın anlamını ve hayatın maksadını anlatan bir hitap olarak algılanmıştır. Bu yüzden sahâbîler Kur'an hitabını dinlediklerinde onun anlamını kendi varlıklarını ve içinde bulundukları dünyayı anlarken kavramışlardır. Tabiatıyla onlar Kur'an'ı anladıklarında, herhangi bir şeyi değil, bu dünyada neyin olup bitmekte olduğunu farklı bir gözle idrak etmeye başlamışlardır. Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an'm anlamı, vahiy ile bu dünya arasında kurulmakta olan sahici ve dinamik bir ilişkidir. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın anlamı, sahabe için ne sadece Kur'an hitabına ne de sadece bu dünyaya bakılarak kavranabilecek bir şeydir... Kur'an, bir vaat/taahhüt olarak anlamını ifşa ederken aynı zamanda bu vaat eşliğinde hitap ettiği kitlenin dönüşmesine, şimdiki halden daha farklı olmasına, geleceğini şimdiden düşünmesine imkân ve fırsat tanıyan, böylelikle kendini dönüştürebileceği açık alana atıfta bulunan bir söz / kelamdır.[17]

17 Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik,* İstanbul 2014, s. 87-88.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben Kur'an'ın iki kapak arasında mushaflaştırılması ve daha sonraki süreçte Sünnet'in de hadis rivayeti formunda kayıt altına alınması neticesinde kaçınılmaz olarak dinî deliller hiyerarşisi oluşmuş ve muhtemelen Allah ile Rasul arasındaki ontolojik farkla da bağlantılı olarak Kur'an birinci, Sünnet ikinci temel dinî delil olarak konumlandırılmıştır. Hâlbuki vahyin nazil olduğu dönemde Kur'an ile Sünnet birbiriyle iç içe olmuş ve bu keyfiyet sahabe tarafından etle tırnak gibi algılanmıştır. Buna mukabil İslâmî ilimlerin teşekkül ve tekemmülüyle birlikte Müslümanlar Kur'an ile Sünnet'i birbirinden bağımsız iki kaynak gibi algılamış, bunun da ötesinde Kur'an'ın her hâlükârda Sünnet'e takaddüm ettiği fikrine kail olmuşlardır. Oysa gerçekte Hz. Peygamber ve kimi zaman da sahabe pratik hayatın içinde ilk adımları atmış, vahiy çok kere bu adımları onaylama sadedinde nazil olmuştur. Gerek esbâb-ı nüzul merviyyatı, gerek Hz. Ömer'in muvâfakâtı, gerekse, "Bazı sahâbîlerin diliyle / ifadesiyle nazil olan ayetler" başlığı altında aktarılan rivayetler[18] bu tarihî gerçeğin tanığıdır.

Bu bağlamda Musa Cârullah'ın (ö. 1949) Kur'an-Sünnet ilişkisiyle ilgili görüşlerini kısaca aktarmak gerekir. Cârullah'a göre İslam'da ilim ve amel kaynağı olarak Sünnet Kur'an'a takaddüm eder. Hâliyle, şer'î deliller hiyerarşisinde de Sünnet'in Kur'an'dan önce gelmesi gerekir. Zira İslam'da hemen her hüküm ilkin Sünnet'le tespit edilmiş, Kur'an vahyi Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini sonradan teyit edip sabitleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, dinin temel esasları ve kuralları önce Sünnet'le belirlenmiş, daha sonra ilgili ayetler bu esaslar ve kuralları teyit/tespit etmek üzere inmiştir. Örnek vermek gerekirse, namazın tüm rükünleri, şartları ve vakitleri önce Sünnet'le açıklanmış, müteakiben bunlar Kur'an ayetleri ile teyit ve tespit olunmuştur. Mesela, abdest namazın en önemli şartı iken bu konuyla ilgili ayet (Mâide 5/6) hicretin altıncı senesinde nazil olmuştur. Hz. Peygamber, "Hac arefedir"[19] sözüyle Arafat'ta vakfeyi haccın en önemli rüknü olarak belirlemiş ve fakat bu husus Kur'an'da sadece haccın farz olmayan bir rüknünden bahisle zikredilmiştir.

18 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Beyrut 2002,1.92-112.

19 Ebû Dâvûd, "Menâsik" 69.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Öte yandan, İslam'da oruç ilkin Sünnet'Ie ortaya konulmuş, bu konuyla ilgili ayetler ise Sünnet'e dayalı oruç ibadetini teyit kabilinden nazil olmuştur.[20]

Sünnet'Ie ilgili bu iddialı görüşler ve tespitlerin genelleme tarzında olduğu yönünde bir eleştiride bulunulabilir ve Hz. Peygamber'in kimi zaman vahiy beklediği, vahiy gelmediğinde kendini zor durumda hissettiği, ayrıca birçok kez vahiyle ikaz edildiği[21] gibi birtakım gerekçelerden hareketle böyle bir eleştirinin belli ölçüde isabetli olduğu da söylenebilir. Ancak yine de siyer ve tefsir kaynaklarındaki rivayetler ışığında nüzul dönemindeki genel manzaranın, "Sünnet Kur'an'a takaddüm eder"[22] tespitini büyük ölçüde doğruladığını söylemek gerekir.

Bilindiği gibi İslâmiyet, Kur'an vahyini insanlara tebliğ ve tebyin eden Hz. Peygamber ile ilk hitap çevresindeki bazı insanların ona inanıp güvenmeleriyle başlamıştır. 23 yıllık risalet döneminde Sünnet pratik hayatta daha önde ve belirleyici olmuştur. Fıkhî olarak ifade etmek gerekirse, çoğu zaman Sünnet, toplumun maruf ve münker hafızasını da devreye sokarak tatbikatı belirlemiş, vahiy ise bu tatbikatı ana hatlarıyla teyit etmiştir. Yoksa şeriat Kur'an vahyiyle başlamış değildir. Vahiy ve risalet döneminde Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde devam eden bir hayat tecrübesine, örf, âdet ve sair sosyal kurallara sahip olduğu bilinmektedir. Kur'an'm beyanları işte bu tarihsel ve toplumsal zeminde varit olmuş ve aynı zeminde yeni bir dünya görüşü oluşmuştur. Kur'an vahyi bir bakıma Hz. Peygamber'e ait tatbikatın merdut olmadığını bildirmiştir. Genelde namazlarla, özelde Cuma namazıyla ilgili ayetleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Biz bu ayetleri, Allah'a atfen, "Rasûl'ün size öğrettiği namaz, ilkin benim öğrettiğim namazdır" şeklinde anlama eğilimindeyiz. Fakat gerçekte vahiy, Hz. Peygamber'in salat pratiğini teyit etmiştir.[23]

---

20 Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne,* çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000, s. 7-9.

21 Bkz. Mehmet Görmez, "Musa Carullah'm Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef,* Ankara 2002, s. 98.

22 Bu görüş erken dönemlerde Ebû Nasr Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) gibi bazı âlimlerce, "es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân" (Sünnet Kur'an'a hükmedicidir) şeklinde formüle edilmiştir. Bkz. Dârimî, "Mukaddime" 49.

23 Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi,* sayı: 29 (2014), s. 159.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bir dinin ve temel öğretilerinin süreklilik içinde yaşamasının ancak o dinin müntesiplerinin tutumlarına bağlı olduğu göz önünde bulundurulursa, geleneğin bir din için ne manaya geldiği çok iyi anlaşılır. Hz. Peygamber'in en büyük başarısı, tesis ettiği yeni toplum ve yeni gelenektir. Bu gelenekten maksat Sünnet'tir. Nüzul dönemindeki geleneğin günümüzdekinden en önemli farkı, Hz. Peygamber ve ilk nesil Müslümanlara ait tutum ve davranışların vahiy yoluyla denetlenmiş olmasıdır. İşte yeni bir gelenek olarak Sünnet'in önemi temelde bu hususla alakalıdır. Bizim bugün Sünnet dediğimiz şey, sahabe nesli için Hz. Peygamber'in fiilî rehberliği idi. Sahabe nesli, "Kur'an bize yeter" yahut "Hz. Peygamber'in söyledikleri vahiy mahsulü mü yoksa ictihad mı? Peygamber Kur'an dışında hüküm koyabilir mi?" gibi meselelere de yabancı idi. Münferit bazı vakalardan hareketle genellemeler yaparak o dönemde böyle meselelerin tartışıldığını iddia etmek kesinlikle isabetli bir yaklaşım değildir.[24]

Özetlemek gerekirse, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber ve Sünnet'ten bağımsız olarak algılamamış, aksine onu Hz. Peygamber'in rehberliğiyle anlayıp kavramıştır. Kaldı ki onlar hemen her meselede, hatta Allah'tan istek beklentileri hakkında Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Kur'an'da "yes'elûneke", "ve-yes'elûneke", "yesteftûneke" gibi lafızlarla başlayan bir dizi ayetin yanı sıra, "[Ey Peygamber!] Sana gelip, ["Rabbimize nasıl yakarışta bulunalım?" diye] soran mümin kullarım bilsinler ki ben onlara çok yakınım. Kulum bana yakardığı zaman ben onun yakarışına icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağrıma kulak versinler; dualarına icabetim hususunda bana inanıp güvensinler ki böylece doğru yolda yürümüş olsunlar" mealindeki Bakara 2/186, "[Ey Peygamber!] Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah'a arz eden [Havle binti Sa'lebe adlı] kadının sözlerini Allah elbet işitti, yakarışını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları işitiyordu. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve görür" mealindeki Mücâdile 58/1 ve diğer birçok ayet bu gerçeğin tanıklarıdır.

24 Nüzul döneminde Sünnet'in işlevi ve Önemi hakkında daha geniş değerlendirme için bkz. Selahattin Polat, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu,* Ankara 2003, s. 16-17.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

özellikle, "Ey Müminler! | Kesin hükümler şeklinde] açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyip canınızı sıkacak hususlarda peygambere yerli-yersiz sorular sormayın" mealindeki ifadeyle başlayan Mâide 5/101. ayet sahabenin Kur'an'la ilişkisinin Sünnet'le iç içe geçmiş biçimde olduğunun en çarpıcı örneğidir. Bu son ayet sahabenin Kur'an'la epistemik değil, ontolojik bir ilişki kurduğunun da açık göstergesidir. Kendilerinden yanlış bir söz ve davranış sadır olması hâlinde Allah tarafından uyarılacak veya kınanacak oldukları bilincine sahip sahâbîlerin Kur'an'la başka türlü bir ilişki kurması pek mümkün olmasa gerektir.

Sahabe nesli Kur'an'la ilişkisini Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte kurduğundan, dolayısıyla ayetleri her bir tikel problemin çözümünde başvurulacak hukuk kodlan gibi algılamadığından, özellikle vahyin sona ermesinden sonraki süreçte pratik hayatın ortaya çıkardığı sorunları da "Yaşayan Sünnet" tecrübesine dayalı olarak çözme yoluna gitmiştir. Hz. Ebû Bekr'in kelâle hakkındaki meseleyi kendi re'yiyle hükme bağlaması, zekât vermeyeceklerini bildiren bazı bedevi kabilelere savaş açması, Hz. Ebû Bekr devrinde Kur'an metninin toplanması, Hz. Ömer'in Kur'an'daki açık hükümlerin lafzi mucibiyle pek bağdaşmayan birçok ictihad ve uygulaması, atlardan zekât alması, teravih namazını cemaatle namaz şekline sokması, temettü' haccmı yasaklaması, hırsızlık yapan bir köle hakkında, "Onun elini kesmek gerekmez; zira nihayetinde sahibinin malını çalmış" mealinde bir ifade kullanması, Hz. Osman'ın cahil ve anlayışsız insanların çoğalması ve bu insanların farz namazları her hâlükârda iki rekât kılacakları endişesiyle yolculukta dört rekâtlı namazların iki rekât kılınması yönündeki uygulamayı hac sırasında askıya alıp namazı dört rekât olarak kılması, Cuma günü ikinci ezan okutması, Hz. Ali'nin içki içen kişiye 80 sopa cezası uygulaması, Muaviye'nin Müslümanı kâfire mirasçı yapması, Muaz b. Cebel'in bir Müslümanı Yahudiye varis kılması gibi uygulamalar[25] "Yaşayan Sünnet" tecrübesine dayalı ictihadlar ve uygulamalar arasında zikredilebilir.

Benzer şekilde, müfessirler ve fakihlerin büyük çoğunluğu haram aylarda savaşmanın yasak olduğuna ilişkin Kur'an

25 Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı,* Ankara 2007, s. 361-431; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad,* Ankara 1975, s. 69-79.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ahkâmının mensuh olduğu fikrini benimsemiştir. Bu âlimler sahabe neslinin Hz. Peygamber'den sonraki dönemde fetih ve cihad faaliyetlerine kesintisiz olarak devam ettiği ve herhangi bir sahâbînin haram ay gerekçesiyle savaşmaktan vazgeçtiği yönünde hiçbir bilgi nakledilmediği gerekçesini öne sürmüştür. Hanbelî fakih İbn Receb'in (ö. 795/1393) ifadeleriyle aktarmak gerekirse, sahâbîler Rasûlullah'ın vefatından sonraki dönemlerde kesintisiz olarak fetih ve cihad faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Hiçbir sahâbîden haram aylar sebebiyle savaşmaktan geri durduğuna dair herhangi bir bilgi nakledilmemiştir. Bu durum sahabenin haram aylarda savaşmanın yasak olduğuna ilişkin hükmün nesh edildiği konusunda hemfikir olduklarını gösterir.[26]

Bütün bu bilgiler ve görüşler Kur'an'daki bir hükmün re'y ve ictihad yoluyla belli bir tarihsel durum içinde yürürlükten kaldırıldığı anlamına gelir. Yürürlükten kaldırma tüm zamanlar için geçerli olmayabilir. Sözgelimi, Hz. Ömer döneminde askıya alınan bir hüküm başka bir dönemde tatbik zemini bulup uygulanabilir; fakat bizim burada tartıştığımız mesele, belli bir dönemde uygulanmayan bir Kur'an hükmünün başka bir dönemde uygulanabilir olup olmadığından ziyade, söz konusu hükümlerin her durum ve şartta lafzı mucibince uygulansın diye vazedilmediğidir.

Tarihselci perspektifin savunduğu görüş budur; bunun aksini savunan anlayış sahipleri ise modernist diye nitelendirdikleri tarihselciliğe itirazda bulunurken geleneğe ve ulemanın geleneksel kabullerine ihanet edercesine kusursuz bir modernist tavır takınmak, gelenekçilik adı altında geleneği kale almayıp yok saymak, dahası, "Sahabe ve / veya selef uleması ne söylemiş ya da neyi tatbik etmiş olursa olsun, biz bugün kendi kendimizle çelişmek pahasına bildiğimizi okuruz" demek gibi ilkesiz / tutarsız bir yaklaşım sergilemektedir.

Asıl konuya dönersek, Hz. Ömer gibi bazı sahâbîlerin zikri geçen ictihad ve uygulamaları ister hükmü askıya almak, ister tümden kaldırmak diye yorumlansın, sonuçta sahabenin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur'an ahkâmının her durum ve şartta lafzen/aynen uygulanmak maksadıyla vaz edilmediği bilincine sahip oldukları, bu yüzden de fıkhî hüküm

26 Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân İbn Receb, *Letâifu'l-Meârif,* Beyrut 1999, s. 224-225.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

içeren ayetlerdeki lafızların zahirî mana ve mucibi ile fiilî durumun örtülmemesi, dolayısıyla hükmün sağlayacağı faydanın (maslahat) gerçekleşmemesi tespit edildiğinde kendi hayat pratiklerinde ilgili hükmü askıya aldıkları şüphesizdir.

Muaz b. Cebel'in Yemen'de kadılık yaparken nasıl hüküm vereceği hususunda, ilkin Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'an'da bulamazsa Sünnet'i dikkate alacağını, aradığı delil ve hükmü orada da bulamazsa kendi re'yine/içtihadına göre çözüm arayacağını söylediğine dair rivayet[27] bu bağlamda zikredilebilir. Sübutu konusunda bazı şüpheler bulunmakla birlikte bu meşhur rivayet en azından dinî deliller hiyerarşisiyle geleneksel anlayışa zemin teşkil etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet'te hükmünü bulamadığı meselelerde hangi mesnede/delile göre hüküm vereceği sorusuna, "Re'yimle ictihad ederim" diye karşılık veren Muâz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdirkâr bir ifade kullanmasıyla ortaya çıkan "ictihâdü'r-re'y" tabiri, re'y ve özellikle içtihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir.[28] Bunun yanında Hz. Ömer'in tâbiûn devrinin önde gelen fakihlerinden Küfe kadısı Şüreyh'e (ö. 80 / 699[?]) gönderdiği mektuptaki şu ifadeler de yine aynı hususa işaret etmektedir:

> Kur'an'da bir hüküm bulduğunda onunla hükmet ve başka bir şeye iltifat etme; fakat sana Kur'an'ın bahis konusu etmediği bir mesele intikal ederse, o zaman Rasûlullah'ın sünnetiyle hüküm ver. Şayet senin önüne Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Müslümanların icmaına göre hükmet. Yok eğer sana Kur'an'da ve Sünnet'te hükmü bulunmayan ve senden önce hiç kimse tarafından hükme bağlanmayan bir mesele gelirse, bu takdirde ister kendi re'yinle hükmet, ister hükmü tehir et![29]

Bu son rivayetteki muhteva usûl-i fıkıh geleneğindeki dinî deliller ve hüküm kaynaklarıyla ilgili "Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas" hiyerarşini hatırlatmasından dolayı geriye doğru bir

27 Ebû Dâvûd, "Akziye" 11; Tirmizî, "Ahkâm" 3.
28 H. Yunus Apaydın, "Re'y", *DİA,* İstanbul 2008, XXXV. 37.
29 Ebû Abdillah Muhammed Ibn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkıîn,* Riyad 1423,1.115.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tarih inşasının ürünü olarak görülebilir. Ancak klasik kaynaklarda birçok meşhur sahabenin re'y ve içtihadı teşvik eden ifadeleri yer almaktadır. Gerçi aynı sahâbîlerin re'y den sakınılması gerektiğine dair nakiller de vardır.[30] Re'y konusunda aynı sahâbîlerden birbirini nakzeden rivayetler nakledilmiş olması sahabenin bu konuda çok kesin ve keskin biçimde görüş değiştirdiğine işaret etmenin ötesinde, İslam ilim geleneğindeki meşhur Ehli hadis ve Ehli re'y çatışmasını anımsatmaktadır. Aynı ihtimal Muaz rivayeti için de söz konusudur.[31]

Re'y meselesiyle ilgili rivayetlerin mahiyeti bir tarafa, birçok sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili birçok uygulaması bu alanda re'y ve ictihad yoluyla hüküm kurdukları hususunda hiçbir tereddüde mahal bırakmamaktadır. Öte yandan, Muâz b. Cebel rivayeti nüzul döneminde sahabenin Kur'an ayetlerini tikel ve spesifik meselelerde hukuk kodu gibi kullandığına işaret ediyor görünse de, bundan daha önemli ve dikkat çekici olarak Hz. Peygamber henüz hayatta olduğu, vahyin nüzulü son bulmadığı halde hükmü Kur'an ve Sünnet'te mevcut olmayan birtakım meselelerle karşılaşılabileceğine, böyle bir durumda doğrudan Hz. Peygamber'e müracaat etmek yerine kadı konumundaki bir sahâbînin kendi re'y ve içtihadıyla meseleyi hükme bağlayabileceğine delalet etmektedir. Hâl böyleyken, söz konusu rivayet Hz. Peygamber henüz hayattayken bile Müslümanların kimi hayat olaylarını re'y ve ictihad yoluyla çözmek durumunda kalacağından söz ettiği halde, o günkü tarihin üzerinden 15 asır geçmesine rağmen nasıl oluyor da hızına yetişemediğimiz bu modem hayattaki sayısız meselenin birkaç yüz ayete konu olan tikel hükümlerle çözülebileceği savunulabiliyor?

Muaz b. Cebel rivayeti sübut açısından problemli olsa dahi klasik fıkıh usûlü kaynaklarında bu rivayetin istihdam edilme tarzı, geleneksel ulemanın daha nüzul döneminde nasların tüm

30 Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh,* Beyrut 1997, II. 15-17; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkıîn,* I. 97-124.

31 Muaz b. Cebel'in "ectehidü bi-re'yî" şeklinde çok olgun bir fıkhî terminoloji ifadesi kullanması, rivayetin sübut açısından problemli olduğu kuşkusunu yoğunlaştırmakta, hâliyle rivayetin Ehli hadis ile Ehli re'y arasında yaşanan meşhur ihtilaflar zemininde kurgulanmış olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, Muaz rivayetinin gelenekte makul ve makbul addedildiği malumdur. Bizim bu rivayete atıfta bulunmamız da geleneksel kabulle ilgili olup gelenekçi yaklaşımı gelenek üzerinden sorgulamaya matuftur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

hayat olayları hakkında konuşmadığı ve her problemi çözüme kavuşturmadığı, bu yüzden de kaçınılmaz olarak re'y ve içtihada başvurulduğu gerçeğini teslim ettiklerini gösterir. Bu husus Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından şöyle ifade edilmiştir:

> Biz kesinkes biliyoruz ki gerek ibadetler gerek pratik hayatla ilgili tasarruflarla ilgili hadiseler ve meseleler sınır ve sayı kabul etmeyecek kadar fazladır. Yine biz kesinkes biliyoruz ki her mesele hakkında bir nas varit olmamıştır. Kaldı ki böyle bir şeyin vukuu tasavvur olunamaz. Naslar sınırlı sayıda, hayat olayları sınırsız olduğuna, sınırlı olan naslar sınırsız olan hayat olaylarını kuşatmadığına göre ictihad ve kıyasa başvurmak kaçınılmazdır.[32]

Sahabe döneminde re'yin inkâr edilmez bir gerçeklik olduğunu kabul hususunda hemen bütün ekoller arasında mutabakat vardır. Îmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe, tâbiûn ve daha sonraki neslin re'y ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazâî hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp salt re'ye dayandığını vurgulamıştır *(...enne tis'ate a'şârihâ sâdıratün ani'r-re'yi'l-mahzi ve'l-istinbâti ve-lâ tealluka lehâ bi'n-nusûsi ve'z-zevâhir)*.[33] Gerçi Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihad edip etmediği usulcüler arasında tartışmalı bir meseledir.

Bazı çevreler Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için içtihada başvurulmasının câiz olmadığı görüşündedir; fakat hâkim anlayış bu görüşü nakzeder mahiyettedir. Bu yüzden çoğunluk ulema Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin içtihadını aklen mümkün görmüş, fakat bu içtihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkıllânî (ö. 403/1013) gibi bazı âlimler söz konusu içtihadı sahabenin Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlarken, Gazâlî (ö. 505/1111) her hâlükârda bunun caiz ve vaki olduğunu söylemiştir *(ve-inneme'l-kelâmu fî cevâzi'l-ictihâdi mutlakanfî zamânihî sallallâhu aleyhi ve-sellem)*.[34]

---

32 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* Beyrut trs., I. 210.

33 Cüveynî, *el-Burhân,* II. 15.

34 Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn el-Cüveynî, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb),* Beyrut 1996, III. 398; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,* Beyrut 2010, s. 532.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Re'y ve içtihadın sahabe devrinde mevcut ve yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Sahabe re'yinin ister bağlayıcı hüküm vermek değil, uzlaşmacı ve ihtiyatlı olanı tercih etmek, ister akim yolunu takip etmek, ister nassın kapalı delâletini ortaya çıkarmak, ister kıyas ve ictihad tarzında olduğu ileri sürülsün, bütün bu farklı değerlendirmeler sahabenin pratik hayatta ortaya çıkan her meseleyi doğrudan doğruya nassla çözme veya her meselede nassa müracaat etme gibi bir anlayışa sahip olmadıkları, bilakis çok kere kendi re'ylerini esas aldıkları gerçeğini değiştirmez.

Kur'an'la ilişkinin Sünnet ve bilhassa "Yaşayan Sünnet'e dayalı re'y perspektifiyle değil de Mushaf metnindeki lafızlar yoluyla kurulması ve nasslarm özne-nesne ontolojisini kaçınılmaz kılan bu mesafeli ilişki bağlamında anlaşılıp yorumlanmaya çalışılması sorun çözücü olmaktan ziyade, sorun üreticidir. Hatta denilebilir ki Kur'an metni neredeyse bütün bir tarih boyunca -ibadet vesilesiyle ya da teberrüken okunması dışında- ihtilafları çoğaltıcı bir işlev görmüştür. Bu gerçek daha Hz. Ali gibi sahâbîler hayattayken açıkça dillendirilmiştir. Rivayetlere göre Hz. Ali İbn Abbas'ı Haricilerle müzakereye gönderirken, "Onlara (Hâricîler) git ve onlarla tartışırken Kur'an'dan delil getirme. Çünkü Kur'an çeşitli anlamlara/yorumlara elverişli *(zû vucûh)* bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış" demiştir.

Bu rivayetin başka bir varyantına göre İbn Abbas Hz. Ali'ye, "Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum, çünkü Kur'an bizim hanemize nazil oldu" demiş, Hz. Ali de ona, "Haklısın; fakat Kur'an çeşitli manalar taşır. Sen bir manadan (vech) söz ederken onlar diğer/farklı bir manayı öne sürerler. Bu sebeple, sen onlarla Sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar Sünnet karşısında manevra yapma imkânı bulamazlar." diye karşılık vermiştir.[35] Yine Hz. Ali tahkim olayından sonra Haricîlerin sözcüsü İbnü'l-Kevvâ'ın, "Kan ile ilgili bir meselede insanları hakem tayin etmek adalet midir?!" şeklindeki itirazına, "Biz bu meselede insanları değil, Kur'an'ı hakem tayin ettik" diye karşılık vermiş ve ardından "Ama gel

35 Ebü'l-Hasen eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa,* Beyrut 1996, s. 378; Suyûtî, *el-İtkân,* I. 446.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gör ki Kur'an konuşmaz; onu insanlar konuşturur" şeklinde bir söz söylemiştir.[36]

Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönemdeki hâkim anlayış nazarında Kur'an'ın ilk/aslî manasına odaklanmak, başka bir ifadeyle, Kur'an'daki lafızlara mana takdirinde prensip olarak sahabe ve tâbiûndan menkul tefsir rivayetlerini esas almak Kur'an'ı kendi nüzul ortamına hapsetme riski taşıyan bir yaklaşım gibi değerlendirilmekte, hatta bu bağlamda ilâhî mesajın tarih-üstü mesajlarma gölge düşürme niyetinden söz edilmektedir. Gelenekçisinden modernistine kadar oldukça geniş bir yelpazede savunulan hâkim anlayışın önerdiği yorum tarzında Kur'an'ı her çağla çağdaş kılmak adına Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûndan gelen ve esbâb-ı nüzul, garîb, müphem ve mücmel Kur'an lafızlarıyla ilgili tefsir bilgileri içeren merfû, mevkuf, maktû rivayetler çok kere dikkate alınmaksızın ilâhî vahiy sanki bugün nazil olmuşçasına modern dönemin Müslüman zihinlerde oluşturduğu sayısız mana ve mefhum Kur'an metnine giydirilmektedir.

İlmî usul açısından problemli gördüğümüz bu yorum anlayışı birçok yönüyle "İçtimaî (sosyolojik) tefsir" diye adlandırılan ekole dayanmakta, temel referanslarını özellikle Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın ortak ürünü olan *Menâr* tefsirinden almaktadır. Yine bu modern yorum anlayışı, "İslam terakkiye manidir" iddiasının aksini kanıtlamak adına Kur'an ayetlerinin pozitif bilimler ve teknolojik buluşlarla irtibatlandırma çabasında da kendini göstermekte ve bütün bu modern içerikler Kur'an'ı çağın idrakine söylemek adına bütün bir tefsir tarihini, özellikle de vahyin ilk ve doğrudan muhataplarını yok sayıp hükümsüz kılmayı gerektirmekte, hâliyle Kur'an'ı evrenselleştirmek adına Sünnet ve "Yaşayan Sünnet"in tarihe gömüldüğü gerçeği maalesef fark edilmemektedir.

Bu ironik durum Kur'an'ın evrenselliğini ispat adına, onun ilk mübelliğ ve en yetkin müfessiri olan Hz. Peygamber ile sahabe neslini tarihselleştirme, dolayısıyla kendisinin içinde bulunduğu modern tarihsel tecrübeden kalkarak mana ve mesaj itibarıyla

36 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân Ibn Haldûn, *Kitâbü'l-Iber,* Beyrut 1992, II. 607.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kendi tarihselliğine uygun bir Kur'an metni üretme çabası olarak teşhis edilebilir. Kur'an'm anlaşılması ve yorumlanması konusunda çok kere Hz. Peygamber ve sahabe otoritesinden bilinçli olarak sarf-ı nazar eden çağdaş Müslüman yorumcular, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda aynı peygamber ve sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise Sünnet ve sahabe akvâlinin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğunu kendi öznellikleriyle doldurup Kur'an'ı diledikleri şekilde konuşturmaktadır.

Ne var ki Kur'an'ın tarih-üstü ve "evrensel" mesajını bugüne taşımak adına üretilip ayetlerin elfazına giydirilen modern içerikler eskisinden daha samimi ve derinlikli bir Müslüman pratiği ortaya çıkarmadığı gibi, ilâhî kelamın kutsiyetine ve aslî işlevine fazladan bir değer de katmamakta, bilakis Kur'an tefsirinin sıradanlaştırılıp sulandırılması ve buna bağlı olarak avamın dahi kendisini müfessir olarak algılaması gibi çok kötü sonuçlara yol açmaktadır. Kanımca, bugün "evrensellik" söylemine sahip çıkan ve fakat bunun hesabını vermeye yanaşmayan herkes, bu yazının başından itibaren temel referanslarının İslam ilim geleneğine dayandığını anlatmaya çalıştığımız tarihselci perspektifle şu veya bu şekilde tanışmak ve aynı zamanda söylemde "evrensel"ci, eylemde tarihselci olmanın kaçınılmaz kıldığı iki dünyalılıkla hesaplaşmak durumunda kalacaktır. Hem Kur'an hitabındaki mesajı anlayıp bugünkü hayata yorumlamak, hem de iki dünyalılık ve çifte standartçılık gibi gayri ahlaki komplikasyonları da bulunan sıkıntılı hallerden kurtulmak için en tekin yol, bize göre tarihselci yoldur.

Bunca izahata rağmen, "Kur'an mesajının evrensellik veya daha doğru bir nitelemeyle tarih-üstülüğü neye karşılık gelir?" tarzında naif bir istifham söz konusu olabilir. Böyle bir istifhamın kısa ve kestirme cevabı şöyle formüle edilebilir: Kur'an mesajındaki tarih-üstülük, Hz. Peygamber'in vefatından birkaç yıl sonra Kur'an ahkâmındaki lafzî talimatlarla bağdaşmaz, hatta çatışır tarzdaki birçok ictihad ve uygulamaya imza atan Hz. Ömer'in Müslümanlığına, yani onun Müslümanca anlayış, kavrayış ve eşyaya bakış tarzına karşılık gelir. Hem birçok konuda vahye muvafakati, hem de Hz. Peygamber'den nakledilen, "Allah hakkı Ömer'in diline ve kabine/aklına yerleştirdi"

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

veya "Allah doğruyu Ömer'in dilinden ve kalbinden sâdır etti" *(innellâhe ceale'l-hakka alâ lisâni ötner ve kalbih)* şeklindeki tanımlama (Tirmizî, "Menâkıb" 18) Hz. Ömer'in Müslümanlığı hakkında yeterli bir fikir verir. Bu vesileyle, divan teşkilatından devlet hâzinesine kadar birçok temel kurumun tesisinde ilk ve öncü olması hasebiyle İslam medeniyetinin Hz. Ömer'e çok şey borçlu olduğunu hatırlatmak gerekir. Gerek İslam medeniyetinin oluşmasında, gerekse Kur'an mesajının bugüne kadar taşınmasında, Hz. Peygamber'in hayat tarzına harfi harfine uyma hususunda bir bakıma darb-ı meselleşen Abdullah b. Ömer'in (oğul) değil de, Kur'an'daki birçok hükmü lafzı ˆ mucibince uygulamamakla meşhur olan Hz. Ömer'in (baba) tartışmasız bir önceliğe sahip olması bile konumuz açısından çok şey anlatıyor olsa gerektir.

Kaynakça

Aktay, Yasin, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu,* Ankara 1998.

Apaydın, H. Yunus, "Re'y", *DİA,* İstanbul 2008.

Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi,* sayı: 29 (2014).

Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne,* çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh,* İstanbul 1981.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut 1986.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl),* Kuveyt 2007.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn, *el-Burhân fi Usîli'l-Fıkh,* Beyrut 1997.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb),* Beyrut 1996.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah, *es-Sünen (Sünenü'd-Dârimî),* Beyrut trs.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen,* İstanbul 1981.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı,* Ankara 2007.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,* Beyrut 2010.

Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef,* Ankara 2002.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb,* Beyrut 1998.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Beyrut 2003.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Kitâbü'l-İber,* Beyrut 1992.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed, *İ'lâmü'l-Muvakkıîn,* Riyad 1423.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân, *Letâifu'l-Meârif* Beyrut 1999.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn, *Zâdü'l-Mesîr,* Beyrut 1987.

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad,* Ankara 1975.

Kotan, Şevket, "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi,* yıl: 1, sayı: 2 (2006).

Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik,* Mayıs 2011.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut 1988.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh,* İstanbul 1981.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine,* Ankara 2014.

Polat, Selahattin, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu,* Ankara 2003.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî,* İstanbul 1984.

Suyûtî, EbüT-Fazl Celâlüddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* Beyrut 2002.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb, *Cem'u'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fıkh,* Beyrut 2003.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal,* Beyrut trs.

Şerif er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed, *Nehcü'l-Belâğa,* Beyrut 199.

 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Irşâdü'l-Fuhûl,* Dımeşk 2007.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân,* Beyrut 1999.

Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik,* İstanbul 2014.

Tirmizî, Ebû îsâ Muhammed b. İsa, *es-Sünen,* İstanbul 1981.

Türcan, Selim, *Neshin Problematik Tarihi,* Çorum 2010.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Muhammed, *el-Bahru'l-Muhît,* Beyrut 2007.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

“Din”in Nedir, Ne Değildir

Giriş

Genelde din, özelde İslam, tarif ile tatbik arasındaki uyuşmazlık ve bağdaşmazlık nedeniyle cumhuriyet, demokrasi, laiklik gibi kavramları anımsatır. Bilindiği üzere Türkiye'deki Cumhuriyet rejiminin 19. yüzyıl Batı düşünce dünyasında hayli moda akımlar olan pozitivizm ve materyalizmin vülger versiyonundan ilham aldığı aşikâr olan kök sökücü modernleşme projesini hayata geçirmek hedefiyle tesis edilmesi ve bu hedefe giden yolda dinî içerikli kültürel birikimi rafa kaldırmanın ilke edinilmesi sebebiyle, din ve laiklik çatışmasının ortasında kalmak ve sonuçta "Kırk katır mı kırk satır mı?" hikâyesinde anlatılan durumu yaşamaya mahkûm olmak hemen her birimizin dramatik tecrübeler olarak bizzat tanıklık ettiği nahoş bir vakadır.

1923'ten bu yana, din ile bir arada olmaktan hiç hoşlanmayan ama Müslüman halk yüzünden dinsizliği de göze alamayan çarpık bir sisteme sahip olduğumuz malumdur. Sistemdeki çarpıklığın ironik göstergelerinden biri, laik diye tanımlanan bir devlet düzeninde Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun bulunması ve bu devasa kurumun sembolik anlamının neredeyse Türk Silahlı Kuvvetleri kadar ağırlık taşıması; ama diğer taraftan da din ve diyanetin hemen her fırsatta istiskale konu olmasıdır.

Bu tür çarpıklıklar, tuhaflıklar ve ironilerle bezeli bir sosyolojide din eksenli veya din referanslı ciddi anomiler ve anomalilerin (sapaklıklar ve sakatlıklar) baş göstermesi kaçınılmazdır. Cumhuriyet'in erken döneminde tekke ve zaviyelerin kapatılması, ardından Tek Partili dönemde dinî alana yoğun baskı uygulanması gibi gelişmeler gerek dinî kimliği korumak gerek

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dinî hayatın ancak bir grup veya cemaat kimliğiyle kıvam kazanacağına inanmak gibi sebeplerle sayısız insanın kendini din referanslı muhtelif oluşumlar ve organizasyonlar içerisinde bulmasına yol açtı. Bu oluşumlarda yıllar yılı hem devlete hem de devlet izniyle tesis edilen Diyanet ve İlahiyat gibi müesseselere karşı güvensizlik duygusu aşılandı. Yine bu oluşumlarda kendi ülkesinin altını oyma ve devleti içeriden kuşatarak teslim alma yolunda atılacak her adımın İslam dinine çok büyük hizmet olduğu fikri de aşılandı ve Paralel Yapı (FETÖ) vakasında bu aşının ne kadar etkili olduğu gayet iyi anlaşıldı.

Kitapta Din, Hayatta Din

Dinin gerçek mahiyeti meselesi idealler ve gerçekler olmak üzere iki kategoride ele alınmalıdır. İdealler bağlamında din, kitaplarda tanımlanan ve anlatılan dindir. Seyyid Şerîf el-Cürcânfnin (ö. 816/1413) tarifiyle din, "akıl sahiplerini peygamber tarafından ortaya konulan gerçekleri kabule davet eden ilâhî bir kanun/nizam" *(vaz'ün ilâhiyyün yed'û ashâbe'l-ukûli ilâ kabûli mâ hüve inde'r-rasûl),*[1] Tehânevfnin (ö. 1158/1745'ten sonra) naklettiği başka bir tarife göre ise, "akıl sahiplerini kendi iradeleriyle dünyada (hâl) salaha, ahirette (meâl) felaha sevk eden ilâhı bir kanun"dur.[2]

Bu geleneksel tanımlar çerçevesinde denebilir ki dinin temel hedefi ve işlevi İslâmî literatürde "zarûriyyât-ı hamse" veya "makâsıd-ı hamse" diye ifade edilen hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve inanç özgürlüğünün korunması ve garanti altına alınmasıdır. Ancak semâvî/ilâhı^ diye nitelendirilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi müesses dinlerin tarihî tecrübe içerisinde bu temel amaçları hangi ölçüde gerçekleştirdikleri etraflıca tartışılması gereken bir konudur. Çünkü uzun tarihî tecrübede dinin çok boyutlu aşırılıkların, sosyal ıslahat veya toplumsal mühendislik projelerinin, iktidar arzularının, siyasi kavgalar ve hesaplaşmaların muharrik gücü olarak algılandığı ve çok kere bu minvalde kullanıldığı malumdur.

İslam özelinde konuşmak gerekirse, dinin araçsallaştırılması ve muhtelif saiklerle istismar konusu olması günümüz

1 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât,* Beyrut 1995, s. 105.

2 Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfî Istılâhâti'l-Fünûn,* Beyrut 1996, s. 814.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dünyasında, özellikle Türkiye dâhil bütün Orta Doğu coğrafyasında da sık karşılaşılan bir durumdur. Diğer birçok sebebin yanı sıra din ile toplumsal düzen ve hukuk arasındaki buluşma ve ayrışma noktalarının iyi belirlenmemesi, dinî olanla olmayanın birlikte ve gelişigüzel biçimde ele alınıp değerlendirilmesi "din" i din olmaktan çıkarmaktadır. Hâl böyle olunca toplum içerisinde din adına yükselen sesler ve isteklerin yanı sıra din karşıtı söylemler ve dine karşı tepkiler de anlamsızlaşmakta, sonuçta din toplumsal ölçekte sosyal çatışma ve kutuplaşmaların, bireysel ölçekte ruhsal sarsıntıların, savrulmaların ve aşırılıkların nesnesi olmaktadır. İslam toplumlarmda siyasal ve sosyal düzen arayışlarının, ekonomik model tartışmalarının bir çırpıda ve alelacele din temeline oturtulabilmesi ve istismar pahasına dinin saygınlığından azami ölçüde yararlanmanın matah bir şey olarak telakki edilmesi, dinin toplumsal düzen ve hukukla ilişkisinin bilinçli olarak müphem/muğlak bırakılmasıyla alakalı bir durumdur.[3]

İlâhî kaynaklı din, temel hedefleri itibarıyla tarih-üstü olsa dahi belli bir zaman ve zeminde insan ve toplum hayatına girdiğinde hem anlama/yorumlama hem de uygulama itibarıyla kaçınılmaz olarak tarihselleşir. Hatta dinin asla değişmez olduğu düşünülen sabiteleri dahi zaman içerisinde ortaya çıkan sorunlar ve ihtiyaçlarla irtibatlı olarak farklı içerikler kazanabilir ve farklı tasavvurlara konu olabilir. İslam nokta-i nazarından ele alındığında, tevhid inancı en temel sabite olmasına rağmen, tarihin bir dönemindeki sahih ve makbul Allah tasavvuru başka bir dönemde merdut ve mezmum hale gelebilir.

Örnek vermek gerekirse, hicrî 3. asırda "Ehli sünnet-i hâssa" diye anılan Selefiyye âlimleri nezdinde Allah'ın gökte olduğuna inanmak sahih itikada karşılık gelirken, birkaç asır sonraki Ehli sünnet kelamcıları nezdinde böyle bir itikat Müşebbihe ve/veya Mücessime diye isimlendirilen heretik fırkalara özgü bir tasavvur olarak değerlendirilebilir. İbn Huzeyme'nin (ö. 311 / 924) Selef akidesine uygun şekilde telif edilen ve İlâhî sıfatlarla ilgili 750'den fazla hadis/rivayet içeren *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtü Sıfâti'r-Rab* adlı eserinin Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210)

3 Ali Bardakoğlu, "Dinin Anlaşılması, Yorumlanmasındaki Farklılıklar ve Çözüm Üzerine", *11. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998),* Ankara 2003, I. 104; a. mlf., "Din Nedir? İnsan İçin Önemi Nedir?", *Gençlik ve Din,* Ankara 1998, s. 6.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tarafından "Kitâbü'ş-Şirk" diye nitelendirilmesi[4] bu konuda çarpıcı bir örnek olarak zikredilebilir.

Diğer taraftan, toplumsal alanla ilgili bir dinî hüküm belli bir dönemde lafzî mucebince tatbik mevkiine konulduğunda, kendisinden gözetilen maslahat ve menfaatle örtüşürken, bu tatbik şeklinin başka bir dönemdeki pratik sonucu mefsedet ve mazarrat olarak tezahür edilebilir. Bu yüzden de söz konusu hükümlerin lafzî muceplerince uygulanması, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb, hırsızlık suçu ve cezası, sevâd toprakları, üç talak, kitâbî kadınlarla evlilik gibi meselelerle ilgili birçok ictihad ve uygulamasında görüleceği gibi askıya alınabilir. Zira gün gelir, def-i mazarrat celb-i menâfiden evla olabilir veya belli bir dönemdeki maslahat başka bir dönemde mefsedet haline gelebilir.

Allah katından vaz edilen dinin tarih ve toplumla buluştuğu an itibarıyla yorumun konusu olması mukadderdir. Yorum söz konusu olduğunda şer'-i münezzel, şer'-i müevvel haline gelir. Tarihî tecrübedeki din eksenli yorumların toplamı ise kelimenin tam manasıyla "gelenek" demektir. Bu yönüyle din hemen tamamıyla gelenekten müteşekkildir. Hz. Peygamber'in Allah katından aldığı vahyin hayata taşınması ve uygulanmasını ifade eden Sünnet de sonuçta bir gelenektir. Ancak geçmiş tarihselliklerde dinî referanslarla oluşmuş geleneklerin şimdiki tarihsellikte anlamlı karşılıkları bulunmayabilir; hatta bazı gelenekler itikadî veya amelî açıdan faydasız / anlamsız da olabilir. Sonuçta böyle bir durum, "uydurulmuş din-indirilmiş din" gibi kategorik ayrımlar temelinde yeni arayışlar ve anlayışların ortaya çıkmasına yol açabilir.

Özellikle son zamanlarda sıkça duymaya alıştığımız "Uydurulmuş din" kategorisinin karşılığı gelenek, "indirilmiş din"in karşılığı ise hususen Kur'an metnidir. Ancak nasslarda ifadesini bulan din, ilk nazarda Allah katından indirilmiş olarak verili ve tatbike hazır görünse de belli bir tarihsellikle kuşatılmış bir varlık olan insanın zihnine ve fikrine taalluk ettiği an itibarıyla müevvelleşir. Bu itibarla, "uydurulmuş din" ve "indirilmiş din" şeklindeki kategorik ayrımın ifade ettiği şey, geçmişteki dinî geleneğin artık geçersiz olduğuna hükmedip bugünün dünyasında

4 Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebîr),* Beyrut 2004, XXVII. 130.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yeni bir dinî gelenek oluşturmanın lüzumunu belirtmekten ibaret olsa gerektir. Lakin yeni gelenek ihtiyacının "indirilmiş din" diye ifade edilmesi kesinlikle problemlidir.

Daha açıkçası, geçmişte olduğu gibi bugün de herhangi bir insanın "İndirilmiş din budur" iddiasında bulunması, içine doğduğu ve hazır bulduğu dünyanın yönlendirici ilcaat ve ihtiyaçlarını yok sayarak, din konusunda kendi anlayışını mutlaklaştırması ve farkında olarak ya da olmayarak tek hakikatçi bir dille hakikati temellük ettiğini savlaması ancak hadsizlik ve cahillikle izah edilebilir ki tam bu noktada Said Nursfnin, "Bir millet cehaletle hukukunu bilmezse Ehli hamiyeti bile müstebid eder" sözünü hatırlatmak gerekir.

Tarihî tecrübedeki tüm dinî birikim her ne kadar referanslarını nasslardan alsa da bizatihi din değil, dinin şu veya bu şekilde yorumundan ibarettir. Farklı yorumlardan biri diğerlerine kıyasla daha müdellel, daha ikna edici olabilir ve çok geniş tabanlı bir hüsnü kabulle de karşılanabilir. Ancak belli bir yorumun yaygın kabul görmesi, sözgelimi Sünnîliğin İslam dünyasında büyük çoğunluğu temsil etmesi, bu mezhebin yorumdan arınmış mutlak dini temsil ettiği anlamına gelmez. Kelâmî veya fıkhî içerikli her mezhebî görüş ve anlayış gerçekte re'y ve ictihad yoluyla nasslardan üretilmiş yorumlar, çıkarımlar ve sonuçlardan ibarettir. Dinde re'y ve te'vili nefyeden Ehli hadis ve Selefiyye'nin "İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür" şeklindeki meşhur klişesi dahi te'vildir.

Gerçekte Selefî ekolün nefyettiği re'y ve te'vil, kendi din anlayışına ters düşen görüş ve yorumdan başka bir şey değildir. Hâlbuki Kur'an'ın muhkem, yani tefsir/te'vil gerektirmeyecek kadar açık ve anlaşılır olduğu kabul edilen birçok ayetinin dahi geçmişte ve günümüzde çok farklı şekillerde yorumlandığı dikkate alındığında, re'y ve te'vilden arındırılmış bir dinden söz etme imkânının bulunmadığı rahatlıkla anlaşılabilir. İnsanoğlu bu dünyada var olduğu müddetçe din hep te'vil edilecektir. Dinin her çağda yeni te'villere konu olması problem değildir; buna mukabil belli bir tarihsel te'vilin mutlaklaştırılıp tek hakikat diye sunulması dinî alanın belki de en ciddi problemidir.

Hayatın sürekli bir akış içinde olduğu ve geriye akış imkânının bulunmadığı malumdur. Bu sebeple ilim ve fikir erbabının içinde bulunduğumuz çağda İslam dininin nasıl

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yorumlanacağı ve hayata nasıl taşınacağı hususunda kafa yorup imal-i fikirde bulunması kaçınılmazdır. Ancak dinin yorumlanması ve uygulanmasında tek hakikatçi anlayıştan uzak durmak ve farklı görüşlere alan açmak lazımdır. Modern dönemdeki Müslüman toplumların müzmin sorunlarından biri, tek hakikatçi anlayışlar ve gruplaşmalardır.

Bu tür anlayışlar ve gruplaşmaların her biri bir itham, kavga ve çatışma vasıtasıdır. İslam dünyasında teorik düzeyde kısmen, pratik düzeyde daha belirgin görünen ve tek hakikatçi söylemle temayüz eden ideolojik gelenekçiliğin Sünnî, Şiî, Selefî versiyonlarıyla her geçen gün daha da güçlendiği kuşkusuzdur. Bilhassa Türkiye'de tarikat, cemaat gibi din referanslı oluşumların dinî hayatın ayrılmaz parçası ve dindarlığın olmazsa olmazı gibi algılanmaya başladığı malumdur. Hâlbuki dinî düşüncede çok seslilik, çeşitlilik rahmet sayılmalıdır. Aksi halde dinin insanlığa huzur vaadinde bulunma imkânı kalmayacaktır.[5]

Kur'an Vahyinin İniş Ortamında "Din"in Anlam Alanı

Kur'an vahyinin nazil olduğu sosyolojik vasatta "din"in ne ifade ettiği meselesini açıklığa kavuşturmak son derece önemlidir. Çünkü biz Müslümanlar için Kur'an vahyinin nazil olduğu vasattaki ilk ve aslî manalar kök hücre mesabesindedir. Ne var ki Kur'an'da din kelimesinin anlam ve kullanım alanını belirlemek çok kolay değildir. Nitekim Toshihiko Izutsu da "din"in semantik açıdan irdelenmesi en zor anahtar kavramlardan biri olduğuna, kelimenin Kur'an'daki anlamlarıyla ıstılahtaki anlam ve kullanımlarının birbirine karıştırıldığına dikkat çekmiştir.[6]

Din kelimesi Arap dilinde, "hükmetmek, boyun eğmek, karşılık vermek, âdet, gelenek" gibi anlamlar taşır[7] ve Kur'an'daki kullanımı da bu anlam çeşitliğini yansıtır.[8] Bununla birlikte,

5 Tek hakikatçi din anlayışı konusunda geniş değerlendirme için bkz. Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi,* sayı 29 (2014), s. 170-171.

6 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan: Kur'ânı Dünya Görüşünün Semantiği,* çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul 2012, s. 321-335.

7 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* Kahire 2003, II. 465-468; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon,* Beyrut 1968, III. 942-945.

8 İbnüT-Cevzî (ö. 597/1201) din kelimesinin Kur'an'da İslam, tevhid, hesap, ceza, hüküm, taat gibi on beş farklı anlamda kullanıldığından söz etmiştir. Bkz Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır,* nşr. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî, Beyrut 1985, s. 298-299.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kelimenin Kur'an'daki anlam ve kullanımında daralma ve genişleme diye ifade edilebilecek değişkenlikler mevcuttur. Daha açıkçası nüzul sürecinin Mekke ve Medine dönemlerinde muhataplar, konular, sorunlar ve ihtiyaçların farklılaşmasına bağlı olarak "din" kelimesindeki semantiğin değişmesi, hatta dinin olgusal bağlamda sivil ve bireysel nitelikli bir yapıdan resmî, toplumsal ve siyasal bir yapıya evrilmesi söz konusudur.

Mekke Döneminde Din

Erken dönem Mekkî surelerde din kelimesi "karşılık/ceza" manasıyla ilintili olarak kıyamet ve hesap gününe atıfta bulunur. Bu surelerdeki birçok ayette "insanoğlunun dünyada yapıp ettiği işlerin iyi-kötü (sevâb-ikâb) karşılığını göreceği gün" manasında *yevmü'd-dîn* terkibi/tabiri kullanılır.[9] Ayrıca, Zâriyât 51/6, Tîn 95/7 ve Mâûn 107/1 gibi bazı ayetlerde geçen dîn kelimesi genellikle "hesap, ceza" veya hesap/ceza günü" diye açıklanır.[10] Bunun yanında Allah'a itaat ve teslimiyet bağlamında tevhid inancı da Mekkî surelerde din kelimesiyle ifade olunur. Özellikle *muhlisan/ muhlisîne lehü'd-dîn* ifadesi[11] tevhid inancını benimsemek ve bu inançla Allah'a teslimiyet göstermek manası taşır. Benzer şekilde *akim vecheke li'd-dîni hanîfen, akim vecheke li'd-dîni'l-kayyim, enakîmu'd-dîn* gibi ifadeler[12] de her türlü şirkten kaçınmış ve arınmış olarak tevhid inancının benimsenmesi manasındadır.

Din kelimesinin hesap, ceza ve tevhid inancı manasında kullanımı Mekkî surelerde ağırlıklı olarak şirkin nefyi ve ölümden sonra dirilişin gerçekliği meselesi üzerinde durulmasıyla alakalıdır. Başka bir ifadeyle, söz konusu surelerde din Kureyşli müşriklerin şirkten vazgeçmemeleri ve ahireti inkâr etmelerine mukabil tevhid ve ahiret inancına atıfla hususi bir anlam taşır. Bu çerçevede *muhlisine lehü'd-dîn* ifadesi muvahhid olarak Allah'a bağlılığı ifade eder ki bu da sonuçta şirki nefy, tevhidi isbat manasındadır. En'âm 6/161. ayetteki *sırât-ı müstakim, dinen kıyemen*

9 Fatiha 1/4; Zâriyât 51/12; Vakîa 56/56; Müddessir 74/46; İnfitar 82/9, 10, 17,18.

10 Bkz Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Zâdü 'l-Mesîrfî İlmi't-Tefsîr,* Beyrut 1987, VIII. 28; IX. 174, 244; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXVIII. 169; XXXII. 12-13,105.

11 A'râf 7/2; Yûnus 10/22; Ankebût 29/65; Lokman 31/32; Zümer 39/2, 3,11; Mümin 40/14, 65; Beyyine 98/5.

12 Yûnus 10/105, Rûm 30/30, 43; Şûrâ 42/13.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

(kayyimen) ve *millete İbrahim* gibi terkipler de tevhid inancını vurgular. Müteakip ayetlerdeki şu ifadeler söz konusu terkiplerin anlam alanını daha vazıh kılar: "[Ey Peygamber!] De ki: Benim taatim (namazım niyazım) ve (hac, kurban gibi) diğer bütün ibadetlerim, kısacası hayatım ve ölümüm, âlemlerin rabbi Allah'a adanmıştır. O'nun hiçbir eşi ve ortağı yoktur. İşte bana emredilen, böyle inanmak ve bu inanç üzere yaşamaktır. Bunun içindir ki ben hepinizden önce Allah'a boyun eğip teslimiyet gösterdim" *(kul irine salâtî ve nüsükî ve mahyâye ve memâtî lillâhi rabbi'l-âlemîn tâ şerike lehû ve-bizâlike ümirtü ve-ene evvelü'l-müslimîn).*

Rûm 30/30. ayette de din kelimesi tevhid inancı manasında kullanılmış[13] ve bu manada dinin fıtrat dini olduğu vurgulanmıştır. İslam geleneğinde fıtrat gerek bu ayetten, gerekse, "Her yeni doğan insan, dünyaya gözlerini fıtrat üzere açar" *(küllü mevlûdin yûledü ale'l-fıtra)* mealindeki hadisten[14] hareketle her insanın muvahhid ve Müslüman olarak dünyaya geldiği şeklinde yorumlanmıştır. Bize göre bu yorum sorunludur. Her şeyden önce, insan dünyaya hakikat aşığı olarak gözünü açmadığı gibi içinde salt iyilik potansiyeli de taşımaz. Kur'an'm tanıklık ettiği üzere insan ontolojik düzlemde hem günahtan sakınma (takva) hem de günaha dalma (fücûr) imkânına sahip bir varlık olarak kodlanmış, kendisine hayır (iman) ve şer (inkâr) olmak üzere iki farklı seçenek sunulmuş ve bunlardan birini seçme özgürlüğüne sahip kılınmıştır.[15]

Bu sebeple, Rûm 30/30. ayette geçen "fıtrat" belki en fazla tevhid inancını kabule yatkınlığı ifade edebilir. İlgili hadiste, "Her yeni doğan insan, dünyaya gözlerini fıtrat üzere açar" ifadesinin ardından, "Sonra ebeveyni onu Yahudi ve/veya Hıristiyan yapar" şeklinde bir ifadenin gelmesi, ilk bakışta "fıtrat"ın İslam ve Müslümanlığa atıfta bulunduğunu gösterse de bu şekilde bir fıtrat kavramlaştırması ontolojik değil, teolojik, hatta stratejiktir. Bize göre "yatkınlık" dahi stratejik bir mana takdiridir.

Belli ki Kur'an müşrik muhatapları tevhid inancını kabule ikna veya en azından ilk Müslümanları bu inançta sabitkadem kılma maksadıyla insanı ontolojik düzlemde yorumlayarak

13 Bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil,* nşr. Abdullah Şehâte, Beyrut 2002, III. 413; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI. 300-302.

14 Buhârî, "Cenâiz" 79, 80, 93; Müslim, "Kader" 22-25.

15 Şems 91/8; Beled 90/10; Kehf 18/29.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tanımlamakta ve bu tanımlamada bardağın dolu tarafını göstermeye çalışmaktadır. Vahyin Hz. Peygamber'e mana boyutuyla intikal ettiği yönündeki görüş[16] dikkate alındığında, din-insan-fıtrat arasında tevhid inancıyla bağlantılı bir ilişki kurulmasının Hz. Peygamber'in perspektifini, hatta beklentisini yansıttığı ihtimalinden söz etmek mümkün olur ki fıtrat hadisi de bu ihtimali az çok teyit etmektedir. Kaldı ki hemen hemen tamamı Mekkî surelerde geçen ve nüzul vasatında muayyen bir müşriğe delalet eden "el-insan" kelimesi, genel ve geleneksel kabul doğrultusunda insanoğluna hamledildiğinde, her insanın tevhid inancım kabule yatkınlık şöyle dursun, sıkı bir kâfir namzedi olarak dünyaya geldiğini kabul etmek gerekir.

Aslında fıtrat İslam inancını kabul veya bu inanca yatkınlık anlamı da taşımaz. Nitekim İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071) de "fıtrat kelimesinin iman-küfür, hidayet-dalâlet gibi belirleyici anlamlar taşıması mümkün değildir" der. Çünkü insan dünyaya gözünü açtığı an itibarıyla ne imanı ne de küfrü kavrayabilir. Kaldı ki Nahl 16/78. ayette insanoğlunun hiçbir şey bilmez veya her şeyden bihaber halde dünyaya geldiği belirtilir. Şu halde, yeni doğanlarla ilgili fıtrat kavramı, onların yaratılış, tabiat ve mizaç bakımından genellikle sağlıklı ve düzgün (selamet ve istikamet) olduğuna işaret eder. İnsan ancak reşîd olduktan sonra iman veya küfrü seçebilir. Bu yüzden bazı âlimler fıtrat meselesiyle ilgili hadisi hem Allah'ı inkâr hem O'nu tanıyıp bilmek, yani hem küfür hem iman potansiyeline sahip olmak diye yorumlamışlardır.[17]

A'râf 7/172. ayete konu olan bezm-i elest meselesini de bu minvalde anlama ve yorumlama imkânı vardır. Nitekim Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre ilgili ayetteki *elestü bi-rabbiküm kâlû belâ şehidnâ* ifadesi aslında temsil ve tahyil (zihinde hayali olarak canlandırma) kabilinden olup burada kastedilen mana özetle şudur: Allah kendisinin rububiyet ve vahdaniyetiyle ilgili olarak insanın idrakine birçok deliller sunmuş, yaratılıştan verili

16 Bkz. Ebû Abdillah Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. M. Ebü'1-Fazl İbrahim, Sayda-Beyrut 1972, I. 230; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dımaşk-Beyrut 2002,1. 139.

17 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd,* nşr. Sâid Ahmed A'râb, Tıtvân 1987, XVIII. 69-70, 88-89.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olan ve hak ile bâtılı birbirinden tefrik etmeyi sağlayan akıl ve basiret (içgörü) gibi kabiliyetler de bu delillerin mevcudiyetine tanıklıkta bulunmuştur.[18]

Sonuç olarak, "fıtrat" kelimesinin ifade ettiği anlam, insanın doğuştan sahip olduğu özelliklerin toplamıdır. Kaldı ki bazı hadislerde sünnet olmak, bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altlarındaki kılları temizlemek, misvak kullanmak, mazmaza ve istinşak diye tadat edilen beş / on şeyin fıtrattan sayılmasının[19] ontolojiyle alakası yoktur. Ayrıca, söz konusu hadislerin bazı varyantlarında bütün bu hususlar fıtrattan değil, sünnetten sayılmış,[20] ulemamn çoğunluğu da, "Beş veya on şey fıtrattandır" hadislerinde geçen "fıtrat"ı sünnet diye açıklamıştır.[21]

Bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altlarındaki kılları temizlemek gibi hususlar, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) belirttiği gibi bir yönüyle beden temizliğine, diğer bir yönüyle de Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve putperestler gibi farkı din mensuplarının şiarına muhalefetle ilgilidir.[22] Hz. Peygamber'in Müslümanlara bıyıklarını keserek Mecusi ve müşriklere benzememeleri tavsiyesinde bulunduğu, bıyığını kısaltıp düzeltmeyenin İslam toplumundan uzaklaşmış sayılacağı bilgisini içeren hadisler[23] "Beş şey fıtrattandır" meselesinin gerçek mahiyetini ortaya koyar niteliktedir ki bu da Medine döneminde kendine özgü bir inanç sistemi, değerleri ve sembolleri bulunan Müslüman bir toplum oluşturma hedefiyle bağlantılı olarak ötekilere benzememe siyaseti olsa gerektir.

Medine Döneminde Din

Mekke döneminde tevhid ve mead (ahiret) vurgusuyla inanç ve ahlak temelli bir içermeye sahip olan din kelimesindeki semantik alan Medine döneminde toplumsal düzen, hukuk ve siyaset gibi farklı boyutlar kazanmak suretiyle genişlemiştir. Çünkü

18 EbüT-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl,* Beyrut 1977, II. 129.

19 Buhârî, "Libâs" 63; Müslim, "Taharet" 49-51, 56; "Salât" 9.

20 EbüT-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî,* Riyad 2000, X. 415.

21 Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlitnü's-Sünen,* Beyrut 1991,1. 27.

22 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî,* X. 417.

23 Buhârî, "Libâs" 64; Müslim, "Tahâret" 54-55; Nesâî, "Tahâret" 13, "Zînet" 2.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Medine döneminde cemaat (ümmet) safhasına geçilmiş, üstelik bu dönemde Mekkeli müşriklerin yarn sıra Yahudiler de muhalif zümre olarak kendini göstermiştir. Müslümanlar ile müşrikler ve Yahudiler arasındaki muhalefetin silahlı çatışmaya dönüşmesi sürecinde bir taraftan çok belirgin biçimde dost-düşman tanımlaması yapılırken, bir taraftan da Ehli kitapla polemikler muvacehesinde din kelimesi müesses İslam manası kazanmış ve bu bağlamda İslam hususen Yahudilik ve Hıristiyanlığın karşıtı olarak konumlandırılmıştır.

Bilhassa *dînü'l-hak* tabiriyle Yahudiler ve Hıristiyanların müesses inanç sistemleri ile müşriklerin şirkle ilgili inanç ve ritüelleri karşısında İslam'ın tek sahih din olduğu vurgulanmıştır. "Allah katında din İslam'dır" (Âl-i İmrân 3/19), "Kim İslam'dan başka bir din arayışına girerse, arayıp bulduğu o din asla kabul görmeyecektir" (Âl-i İmrân 3/85) mealindeki ayetlerde de özel olarak Hıristiyan itikadına karşı İslam ve tevhid inancının mutlak hakikat olduğu vurgulanmıştır. Çünkü Âl-i İmrân suresinin ilk seksen küsur ayeti bir grup Necranlı Hıristiyan'ın Hz. Peygamber'le İsa'nın teolojik kimliği hakkında tartışmaya girmesi üzerine nazil olmuştur.[24]

Tevbe 9/33, Fetih 48/28 ve Saff 61/9. ayetlerde *dînü'l-hak* diye nitelendirilen İslam'ın diğer bütün dinlere galebe çalmasından söz edilmiştir. Fetih ve Tevbe surelerinin müşrikler ve Yahudilerle çatışma zemininde nazil olduğu bilinmektedir. Bu yüzden özellikle Tevbe suresi ültimatom tarzında ifadelerle başlamakta ve surenin çeşitli ayetlerinde Hz. Peygamber ve müminlerle ilişkide antlaşmaya sadakat göstermeyen müşriklerin ele geçirildikleri yerde katledilmeleri, benzer şekilde "hak din"i din edinmeyen Ehli kitapla da savaşılıp cizyeye mahkûm edilmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Yine aynı surenin 14-15. ayetlerinde, "O müşriklerle savaşın ki böylece Allah onları sizin elinizle cezalandırıp rezil-rüsva etsin. Onlara karşı size yardım ve zafer lütfetsin. Böylelikle siz müminlerin yüreklerine su serpsin, yine bu sayede Allah müminlerin kalplerindeki öfkeyi dindirsin" mealinde çok sert ifadeler yer almaktadır.

24 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân,* Beyrut 1999, III. 162-164; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl,* Beyrut 1991, s. 53.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bütün bu ifadeler bir yana, "|Ey Müminler!] Ehli kitaptan Allah'a ve ahirete inanmayan, Allah'ın ve elçisinin yasakladıklarını yasak saymayan, hak dini din olarak tanımayan kimselerle savaşın ki sonunda sizin üstünlüğünüzü kabullenip ve bizzat gelip kendi elleriyle baş vergisi ödesinler" mealindeki Tevbe 9/29. ayet din kelimesinin Medine dönemindeki semantik evrimini takip açısından çok dikkat çekici ve önemlidir. Çünkü bu ayette Allah'a ve ahiret gününe inanmayan Ehli kitaptan söz edilmektedir. Allah'ı inkâr etmek, Ehli kitap tanımlamasıyla bağdaşır görünmemektedir. Her şeyden önce *minellezîne ûtu'l-kitâb* (Kitab verilen kimseler) ifadesinde yer alan "kitâb" genelde vahye, özelde Tevrat ve İncil'e işaret etmektedir. Bir kimsenin Allah tarafından gönderilmiş bir kitaba inanıyor olması, bu kitabı gönderen Allah'a da inanması demektir. Hâliyle "Ehli kitaptan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimseler" şeklindeki ifade kendi içinde çelişik görünmektedir.

Bu yüzdendir ki Zeccâc (ö. 311/923), "Allah'a inanmayanlar" ifadesinin "tevhid ehli müminler gibi inanmayanlar" anlamına geldiğine dikkat çekmiş,[25] Mâtüridî (ö. 333/944), "Bir kimse Allah'ın gönderdiği tüm kitaplara ve peygamberlere inanmakla birlikte, O'nun bir ayetini veya bir peygamberini reddetse Allah'a ve ahiret gününe inanmamış olur" demiş,[26] İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise şunları kaydetmiştir: "Allah Ehli kitaptan Allah'a ve ahiret gününe imanı nefyetmiştir; çünkü onlar benimsemekle yükümlü oldukları İslam şeriatını terk etmiş, bu yüzden de Allah ve ahiretle ilgili inançları anlamsız telakkiler ve tahayyüller hâline gelmiştir."[27]

Tevbe 9/29. ayet Medine döneminin özellikle son safhasında din ve dinî hakikatin Hz. Peygamber ve Müslümanlarca temsil edilen müesses İslam kıstasına göre tanımlandığını, dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanların da bu kıstas uyarınca yargılandığını

25 Ebû İshâk İbrahim b. Serîez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,* nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1988, II. 441.

26 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, V. 337.

27 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001, III. 21.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gösterir.[28] Ehli kitap içerisinde Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimselerden söz edilmesi,[29] onlarla savaşıp hor ve hakir halde cizye ödemeye mahkûm kılınmalarının gerekçesi gibi görünmektedir. Medine dönemindeki bu tanımlayıcı ve yargılayıcı dil, özellikle Hz. İbrahim ekseninde cereyan eden polemikler bağlamında onun Yahudi, Hıristiyan ve müşrik değil, Müslüman olduğunu bildiren ayetlerde de[30] kendisini gösterir. Hz. İbrahim hem Yahudi ve Hıristiyan kültürlerinde hem de İslam öncesi Arap geleneğinde kendisiyle onur duyulan "ulu ata" konumundadır.[31] Bu yüzden özellikle Medine döneminde Müslümanlar, Kitâbîler ve müşriklerce adeta paylaşılamamıştır.

Mekke dönemindeki konjonktür uyarınca, "Sizin dininiz size, benim dinim bana!" (Kâfirûn 109/6), "Sen hakikati anlat! Çünkü sen ancak hakikati anlatmakla mükellefsin, yoksa o inkârcılara imanı dayatma konumunda değilsin" (Ğâşiye 88/21-22), "İyilikle kötülük eşit olmaz. Bu yüzden, sen sen ol, kötülüğe iyilik ve güzellikle mukabelede bulun" (Fussilet 41 / 34) mealindeki ifadelerle Hz. Peygamber'in müşriklere karşı dikleşmeyip bir bakıma alttan alması salık verilirken, Medine döneminin sonlarına doğru nazil olan çeşitli ayetlerde, "Allah, kendi hak dinini diğer bütün dinlere üstün kılmak üzere elçisini hidayet (Kur'an) ve hak din ile gönderdi" (Tevbe 9/33; Feth 48/28; Saff 61 /9) denilerek İslam dininin meydan okuma ve diğer dinlere galebe çalma vaktinin geldiği ilan edilir. Bunun içindir ki İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820) Tevbe 9/33. ayet münasebetiyle, hak dinin (İslam'ın) diğer bütün dinlere üstün kılınmasını, Hz. Peygamber'in ümmîlere (müşrik

28 Medenî surelerdeki yorumlayıcı ve tanımlayıcı dil hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Muhammed Coşkun, "Medenî Kur'ân'da Yorumlayıcı İfade Biçimi", *Kur'an Nüzulünün Medine Dönemi (X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması),* Kahramanmaraş 2014, s. 387-411.

29 Ehli Kitab'ın Allah'a inanmaması, Tevbe 9/30-31. ayetlerde Yahudilerin Üzeyr'i, Hıristiyanların İsa'yı "Allah'ın oğlu" diye nitelendirmeleri ve aynı zamanda bu iki din mensuplarının kendi din adamlarını rab edinerek şirke düşmeleri şeklinde gerekçelendirilmiştir. Ancak Montgomery Watt gibi bazı müsteşrikler özellikle Yahudilerin Üzeyr'i "Allah'ın oğlu" diye nitelendirdiklerine ilişkin Kur'an ifadesini tarihî açıdan yanlış bilgi olarak değerlendirmiş, ayrıca Tevbe 9/29-32. ayetlerin Hıristiyanlara karşı muhalefet ve husumet siyasetine geçiş sürecine işaret ettiğini belirtmiştir. Bkz. W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an,* Edinburgh 1988, s. 45; a. mlf., *Muhammad at Madina,* London 1972, s. 319.

30 Bkz. Bakara 2/135,140; Âl-i İmrân 3 / 65, 67-68.

31 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XIII. 29.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Araplara) galebe çalıp onları gönüllü veya gönülsüz olarak İslam'a boyun eğdirmesi ve aynı şekilde Ehli kitaba da savaş açıp onları cizye ödemeye mahkûm etmesi diye yorumlamıştır.[32]

Mekke döneminde, tüm kâinatı yaratıp ontolojisine hükmeden, âlemlerin rabbi, kıyamet ve hesap gününün maliki olan Allah'ın rubûbiyet ve ulûhiyette şeriksiz olduğunu kabul anlamı taşıyan din, Medine döneminde hem kurumsallaşan hem de siyasallaşan bir hüviyet kazanmış ve bu süreçte buyurgan bir dil ön plana çıkmaya başlamıştır. Oysa Mekke döneminde iken Müslümanlara müdârâ (müşriklere öfke duyulması ve fakat görünüşte güler yüzlü muamelede bulunulması) taktiği salık verilmiş,[33] ancak Medine'ye hicretin akabinde en fazla hüdne/mühâdene (ateşkeş) söz konusu edilmiş ve fakat Müslümanlar adamakıllı güçlenince, birçok âlimin de dikkat çektiği gibi cihad, kıtâl ve cizye gibi hükümler devreye girmiştir.[34]

Medine döneminin özellikle son safhalarında nazil olan Mâide, Tevbe gibi sureler çerçevesinde dinin siyasallaşmasından ve hatta sağcı bir karakter kazanmasından söz edilebilir. Sağcılık kavramı bir yönüyle muhafazakârlığı, bir yönüyle de otoriterlik ve totaliterliği çağrıştıran bir içermeye sahiptir. Klasik tefsir ve fıkıh usulündeki nesh nazariyesinde, muahhar tarihli ayetlerdeki hükümlerin nâsih, daha önce nazil olan ayetlerdeki hükümlerin mensuh olduğu anlayışı genel kabul gördüğünden, yorum geleneğimiz Müslümanların ötekilerle ilişkisini Bakara 2/193, Enfâl 8/39, Tevbe 9/5 ve 29 gibi ayetlerdeki savaş emri uyarınca hükme bağlamıştır.

Hâl böyle olunca Bakara 2/193 ve Enfâl 8/39. ayetlerde geçen "fitne" lafzı / kelimesi şirk ve küfür, "dinin tamamıyla Allah'a ait olması" ise yeryüzündeki tüm insanların Müslümanlaştırılması olarak anlaşılmıştır. Gayrimüslimlerle savaşmanın yegâne gerekçesi mezkûr ayetler ve "Ben tevhid inancını benimseyecekleri, namaz kılıp zekât verecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kılındım",[35] "Cennet kılıçların gölgesi altındadır"[36]

32 Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân li'l-İmâmi'ş-Şâfiî,* nşr. Abdülğanî Abdülhâlik, Beyrut 1990, s. 389.
33 Bkz. Buhârî, "Edeb" 82.
34 Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* s. 402-403.
35 Buhârî, "İman" 18; Müslim, "İman" 32; Ebû Dâvûd, "Cihad" 95.
36 Müslim, "Cihad" 20; Ebû Dâvûd, "Cihad" 89.

gibi hadislerden hareketle "küfür" olarak belirlenince, [37] küfrü ortadan kaldırmak için düzenlenen seferler fetih, "İslam'ı tüm dinlere üstün kılma" hedefi de "i'lâ-i kelimetullah" diye kavramlaştırılmıştır.

Nüzul dönemindeki süreç gerçekten bu şekilde geliştiyse, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkileri düzenleyen ayetlerdeki hükümlerin teolojik olmaktan çok, politik ve stratejik olduğunu teslim etmek ve bu siyasete dayalı müesses İslam'ın insanlığa mutluluk, huzur ve barış vaat etmeyeceğini belirtmek gerekir. Diğer taraftan, Bakara 2/193, Enfâl 8/39, Tevbe 9/5 ve 29 gibi ayetlerin bilindik nesh nazariyesine dayalı yorumu dikkate alındığında, bugün IŞİD ve benzer hareketlerin cihad adına ürettikleri şiddetin geleneksel tefsir, fıkıh ve usul birikiminden kendisine referans bulmakta zorlanmayacağı müsellemdir. Hatta din kelimesinin Mekkî ve Medenî surelerdeki semantik evrimi ve Medine döneminde dinin belirgin biçimde siyasal bir hüviyete bürünmesi dikkate alındığında, dinler arasındaki çatışmanın önemli ölçüde iktidar ve egemenlik çatışması olduğu da söylenebilir.

Aslî Din

Din kelimesindeki anlam ve çağrışımların Mekke döneminde inanç ve ahlak temelli olarak sivil karakterli, Medine döneminde ise toplumsal düzen ve hukuk temelinde resmî ve siyasi nitelikli görünmesi, bilindik siyasal partilerin muhalefette farklı, iktidarda farklı söylem ve eylem üretmelerini anımsatır. Din kelimesinin Mekke dönemindeki çağrışımları daha sıcak, daha İnsanî ve ahlâkî, Medine dönemindeki çağrışımları ise sanki daha soğuk, daha mesafeli ve kuralcıdır. Bu noktada, Sudanlı fikir ve siyaset adamı Mahmud Muhammed Taha'nın (ö. 1985) "İslam'ın ikinci mesajı" veya "İki mesajlı İslam" nazariyesinden söz etmekte fayda vardır.

1985'te Sudan'daki Nümeyri rejimi tarafından irtidat suçlamasıyla idam edilen Muhammed Taha'ya göre Kur'an vahyinin

37 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988, I. 155-157; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut 1988, II. 236; Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* s. 390-393.

Mekke döneminde nazil olan kısmı dinin "ikinci" (aslî/nihai) mesajını, Medine döneminde nazil olan kısmı ise dinin birinci (fer'î/ibtidâi) mesajını içerir. Mekkî surelerdeki en temel konu tevhide iman, Allah'a teslimiyettir. Dolayısıyla Mekkî sureler aslî olandan söz ederken, Medenî sureler talî/fer'î hükümler içerir. Başka bir ifadeyle, Mekke döneminde nazil olan sureler ve ayetler tarih-üstü mesajlarla ilgilidir. Medine dönemindeki sureler ve ayetlerdeki hukukî ve siyasi hükümler ise konjonktüreldir.

Dinin tebliğinde aslolan yöntem öğüt, nasihat ve hikmetli sözle davettir. Mekke döneminde salık verilen yöntem bu minvaldedir. Cihad ve kıtâl Medine dönemindeki siyasi konjonktür uyarınca vaz edilmiş hükümler niteliğindedir. Dolayısıyla aslî değil, fer'î ve hatta ânzîdir. Şeriat ve ibadet meselesine gelince, sözgelimi infak ve tasadduk İslam'ın aslî bir hükmüdür. Zekât ise fer'î bir hükümdür. Kaldı ki bunlardan ilki fazilet, İkincisi vecibedir. Hâl böyleyken gelenekte fer'î hükümlerin aslî hükümleri nesh ettiği genel kabul görmüştür. Mesela, "[Ey Peygamber!] Sana neyi ne kadar harcayacaklarını soruyorlar! De ki: İhtiyaçtan fazlasını harcayın." (Bakara 2/219) ayetindeki hüküm, "[Ey Peygamber!] Sen onların mallarından bir kısmını zekât/sadaka olarak al!" (Tevbe 9/103) ayetiyle nesh edilmiştir. Buna göre ilk ayetteki hükmün hiçbir değeri bulunmamakta, daha doğrusu infak, Müslümanların tercihine kalmış bir tatavvudan fazla bir anlam taşımamaktadır.

Böyle bir nesh anlayışı Taha'ya göre kabul edilebilir değildir. Klasik nesh nazariyesi tersine çevrilmelidir. Çünkü daha önce belirtildiği üzere fer'î hüküm aslî hükmü nesh edemez. Kur'an'ın aslî ve nihai hükümleri Mekke'de, konjonktürel fer'î hükümleri Medine'de nazil olmuştur. Medine dönemindeki hükümler ancak kendi sosyolojik şartları içinde geçerlidir. Medine'deki şartlar ânzîdir. Sözgelimi, savaş (kıtâl) ânzî bir durumdur. Aslî olan barıştır. Çünkü tebliğde temel yöntem zorlama, baskı ve şiddet değil, öğüt ve hikmettir. Kaldı ki Allah inanca yönelik baskı ve şiddeti "fitne" olarak nitelendirmiş ve bu fitnenin adam öldürmekten daha ağır bir cürüm olduğunu bildirmiştir (Bakara 2/191). Allah yoluna öğüt ve hikmetle davet hükmünün ilga, kılıç hükmünün ibka edildiğini söylemek, bir bakıma Allah'ın insan öldürmekten daha büyük bir cürüm olarak nitelendirdiği

inanca baskı ve zorlamayı bizzat kendisinin meşru kıldığını söylemekle eşdeğerdir.

Mekke döneminde vaz edilen hükümler ve emirler daha derinlikli ve ahlâkî içerikli olmasına mukabil Medine dönemindeki ahkâm daha yüzeysel, siyasal ve formel bir hüviyet kazanmış, dolayısıyla bu dönemde dinî-ahlâkî tekâmül hedefiyle ilgili olarak az çok bir sapma veya duraksama söz konusu olmuştur. Daha açık ifadeyle, Mekke döneminde aslî ve nihai emirler/hükümler vaz edilmesine rağmen ilk Müslüman nesil bu emirlerin gereklerini hakkıyla ifa etmeye muvaffak olamayınca Medine'de ruhsat temelli hükümler vaz edilerek bir bakıma geri adım atılmıştır. Sonuç olarak, bugün insanlığın muhtaç olduğu İslam, miladi yedinci yüzyılın tarihsel ve toplumsal şartları içerisinde nazil olan ve o günkü toplumun güncel sorunlarını çözmeyi amaçlayan ahkâm ayetlerindeki muhtevayı aynıyla bugüne taşımak anlamında bir şeriat-fıkıh İslam'ı değildir. Dolayısıyla Allah'ın Müslüman olarak nitelendirdiği insanlardan beklentisi de kölelik, cariyelik, çok eşlilik, zıhar, îlâ gibi hükümlerle ilgili ayetlere modern dünyada mutlaka bir karşılık bulmaları olmasa gerektir.[38]

Bütün bu görüşler Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) Mekke ve Medine dönemlerinde teşrii kılman hükümler arasındaki mahiyet farkına dair tespitleriyle bağdaşır niteliktedir. Şâtıbî'ye göre Mekke döneminde teşrii kılman hükümler genellikle mutlak olup herhangi bir kayıt ve şarta bağlı değildir. Bu hükümler, selim fıtrat ve aklıselim sahibi insanlarca yapılagelen ve üstün ahlak ilkelerinin muktezası olan amellerle ilgilidir. Muhtaçlara yardım eli uzatmak, fakirlere yardım için harcamada bulunmak ve bu harcamayı şeriatta belirlenmiş bir miktarla smırlandırmaksızın yapmak, akrabalık ilişkilerini sürdürmek ve bu ilişkiyi yakın-uzak olmasına bakmaksızın tüm akrabaya teşmil etmek, komşu haklarını gözetmek, hatta toplumdaki herkesin hakkına riayet etmek, insanlar arasında ayrım yapmaksızın herkesin

38 Taha'nın görüşleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mahmud Muhammed Taha, *er-Risâletü'-Sâniye mine'l-İslâm,* Omdurman 1969, s. 129-203; a. mlf., *İslâm bi Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yesluhu li-Insâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn,* Omdurman 1969, s. 6-40; Abdülaziz Kıranşal, *İslâmî Solun Müfessiri: Mahmud Muhammed Taha ve İslâm'ın İkinci Mesajı,* İstanbul 2015, s. 37-56,105-113, 115-153.

arasını bulmaya ve sulhu hâkim kılmaya çalışmak, muhaliflerle kaba ve kırıcı tartışmalara girmemek, karşılık vermek gerektiğinde bunu mümkün olan en güzel tarzda vermek gibi davranışlar Mekke'de teşrii kılınan ve herhangi bir kayda bağlanmayan hükümler arasında yer alır.

Medine devrine ait hükümlere gelince, bu hükümler genellikle birtakım olaylar ve ârızî durumlar üzerine nazil olmuştur. İnsanlar arasında tartışma ve anlaşmazlıklara yol açacak hususlarda birtakım ruhsatlar ve hafifletici hükümler vaz etme, bazı suçlarla ilgili cezalar koyma ve muamelat, evlilik, boşanma gibi konularda düzenlemeler yapma gibi bu hükümler cüz'iyyat kabilindendir. Küllî hükümler ise Mekke döneminde muhkem bir şekilde vazedilmiş ve sabitleşmiştir. Medine döneminde birçok yeni hüküm vazedilmesine rağmen, Mekke dönemine ait hükümler hiçbir değişim söz konusu olmaksızın geçerliliğini muhafaza etmiştir. Çünkü Mekke'de teşrii kılınan hükümler küllî, zaruri ya da daha güncel bir tabirle evrensel ve tarih-üstüdür. Bu özelliklerinden dolayı da zaman ve mekâna göre nesh ve değişime konu olabilecek nitelikte değildir.

Fıkıh uleması bu iki farklı hüküm kategorisinden sadece Medine döneminde nazil olan cüz'î/fer'î hükümlerin tavzihi ve sınırlarının tespitiyle ilgilenmiştir. Çünkü bu hükümler tartışmaya, ihtilafa, nefsani eğilimlere, kişisel mülahazalara ve ârızî durumların muktezasınca amel etmeye açıktır. Bu sebeple fukahanın içtihatları çerçevesinde sınırlarının iyi belirlenmesi gerekir. Hâlbuki Mekke'de nazil olan temel inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili hükümler hemen hiçbir izah ve içtihada ihtiyaç duyulmayacak kadar sarihtir. Dolayısıyla bu döneme ait küllî hükümlerin asıl mana ve maksatlarını her Müslüman rahatlıkla anlayabilir, mucebince amel edebilir.

Kısacası Mekkî hükümler azimet, Medenî hükümler ruhsat niteliğindedir. Bir örnek vermek gerekirse, Mekke döneminde Allah mutlak infakı emretmiş, bunun miktarı konusunda farz-nafile gibi bir ayrım getirmemiştir. Ancak herkes zaruri ihtiyacından arta kalan malını infak edebilecek bir şuur ve takva bilincine sahip olmadığından, Medine döneminde infakla ilgili kayıtlayıcı hükümler vazedilmiş ve bu cümleden olarak, herkes için zorunlu olan mali ibadet "zekât" olarak belirlenmiş, fakat sınırsız

infak hükmü de mükellefin tercihine bağlı olarak baki kalmıştır. Bununla birlikte, Rasûlullah ve ilk nesil Müslümanların çoğu Medine devrine ait ruhsatlardan ziyade Mekke'deki azimet hükümleriyle amel etmeyi, yani sadece zekâtla yetinmeyip hemen bütün maddi imkânlarını Allah yolunda sarf etmeyi yeğlemiştir. Bu anlayış irfan yolunun meşhur simalarınca da benimsenmiştir. Nitekim onlardan birine, "İki yüz dirheme ne kadar zekât düşer?" diye sorulduğunda, "Bizim anlayışımıza göre hepsi Allah yolunda sarf edilir; ancak siz [fukahanın] anlayışına göre iki yüz dirhemden sadece beş dirhem zekât vermek gerekir" diye cevap verir ve bu cevap Allah'ın rızasına nailiyeti mümkün kılacak Müslümanlığın Mekke dönemindeki azimet hükümleriyle amel etmeye bağlı olduğunu gösterir.[39]

Değerlendirme ve Sonuç

Din kelimesi Kur'an vahyinin erken Mekke döneminde müşriklerin ahireti inkârdaki ısrarlarına bağlı olarak hesap ve ceza günüyle özdeş ve dar çerçeveli bir anlam taşırken, daha sonraki safahatta tevhid inancı ekseninde Allah'a itaat ve teslimiyet anlamı kazanmış, Medine döneminde ise bilhassa müşriklerle silahlı mücadeleler ve Yahudilerle gerginleşen ilişkilerle bağlantılı olarak toplumsal düzen ve hukuka atıflarla siyasallaşmıştır. Mekke döneminde nazil olan Kâfirûn suresinde, "Sizin dininiz size, benim dinim bana!" mealinde bir ifade yer alırken, Medine döneminin sonlarına doğru nazil olan Tevbe ve Fetih gibi bazı surelerde "hak din" diye nitelendirilen İslam dinini bütün dinlere üstün kılma amacı vurgulanmıştır.

Din konusundaki bu çarpıcı söylem farklılığı esas itibarıyla Hz. Peygamber ve müminlerin Mekke döneminde sayıca az ve güçsüz, Medine döneminde ise sayıca çok ve güçlü olma durumuyla alakalıdır. Ancak bu durum Kur'an'm toplumsal ve siyasal konjonktüre göre konuştuğu intibaı uyandırmaktadır. Allah'ın din gibi çok esaslı bir meselede dahi konjonktür uyarınca farklı konuşması tartışmaya değer bir konudur. Fakat bu tartışmanın anlamlı bir sonuç vermesi için meseleyi Kur'an vahyinin mahiyeti

39 Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şerîa,* Beyrut 1997, IV. 585-594.

bağlamında ele almak ve Hz. Peygamberce inzal edilen vahyin lafız-mana mı yoksa salt mana mı olduğu hususunda bir tercihte bulunmak lazımdır. Zira bu konudaki iki farklı görüş tercihinin birbirinden çok farklı sonuçlar doğuracağı kuşkusuzdur.

Vahyin mahiyeti hususunda hangi görüş benimsenirse benimsensin, dinin Allah için değil, insan için olduğu tartışma götürmez bir hakikattir. Ancak genel ve geleneksel anlayışta din insandan çok, Allah'la ilişkilendirilmekte, dolayısıyla insan için özgür iradeye bağlı bir imkân olmaktan ziyade İlâhî kudreti yansıtan bir sihirli değnek gibi kabul edilmektedir. Bu kabulün doğurduğu menfi sonuçlardan biri genelde dinin, özelde şeriatın insan ve toplum hayatını ilgilendiren mümkün ve muhtemel tüm sorunlar ve ihtiyaçları eksiksiz biçimde karşılayan ve insana her koşulda hazır çözüm formülleri sunan bir ahkâm stoku olarak telakki edilmesidir.

Kendilerini dindar olarak gören veya hemen her durumda dinî referanslara atıfla konuşmayı pek seven çevrelerde hem fikrî tembellik ve konformizmi hem de hazırcılık ve lakaytlığı besleyen bu telakki daha ziyade kendini şeriat alanında gösterir. Oysa din hazır mobilya ambalajlarından çıkan "Nasıl monte edilir?" kitapçığı değildir. Aksine din çok ciddi bir çaba ve emek gerektirir. Özellikle de ahlâkî çaba sarf etmeyi muciptir. Bu anlamda İslam dinine gerçek mensubiyet, dünyaya gözümüzü açtığımız gün itibarıyla hazır bulduğumuz ve hazıra konduğumuz bir kültürel din mirası içinde yeniden ihtida etmemiz gerektiğinin farkına varmak ve bu farkındalıkla din içinde ihtida hedefine yönelik ciddi bir çaba sarf etmekle mümkündür.

Din tebliğden ziyade temsildir. Kur'an'ın Hz. Peygamber ve müminler için kullandığı *şâhid, şehîd ve şühedâ* gibi kelimeler dinin temsil, yani pratik hayatta örneklik boyutunu ifade etmektedir. Ne var ki günümüzde din büyük ölçüde tebliğ konusu olarak değerlendirilmekte, üstelik kişinin evvel emirde kendi nefsine tebliğinden çok başkalarını terbiye etme, hizaya getirme veya genel kabul gören bir mezhebî yorum üzerinden başka insanların dinî görüş ve kabullerini denetleme aracı gibi istimal edilmektedir. Dinin bu şekilde istimali gerçekte istismar anlamına gelmektedir. Din ve dinî söylemin özellikle Türkiye gibi az gelişmiş ülkelerde mevki edinme, nüfuz devşirme, rakipleri

bertaraf etme gibi birçok kirli işlev gördüğü iyi bilinmekte, filhal içinde bulunduğumuz sosyolojik vasatta dinin büyük ölçüde bu tür işlevlere sahip olduğu gözlemlenmektedir.

Genel olarak şu veya bu dine mensup insanlar, özelde Müslümanlar din ve dindarlık konusunda hem nasıl davranmaları gerektiği gibi davranmamakla hem de olunmaması gerektiği gibi olmakla tebarüz etmektedir. Bu yüzden, insanların tutum ve davranışlarından ziyade aslî tabiatlarını ve iç dünyalarını değiştirmek zorunda olduklarını bilmeleri gerekir. Dolayısıyla insanın din ve dindarlık da dâhil temel ihtiyacı derindedir ve bu ihtiyaç hemen tamamıyla ahlakla ilgilidir. Ahlâkî boyutu göz ardı edilmiş, buna karşılık formel ritüel ve retorik boyutları güçlendirilmiş din ve dindarlığın ahlak bozucu olduğu bile söylenebilir.

Meşhur Alman filozof Arthur Schopenhauer'in *Din Üzerine* adlı eserindeki diyaloglarda Philathes'in Hıristiyanlık tecrübesine atıflarla ifade ettiği üzere, genel olarak Tanrı'ya karşı vecibelere eklenen şeyin (ahlâkî sorumlulukla edip eylemenin) insanlığa karşı görevler kapsamından çıkarıldığı söylenebilir; çünkü insanlara karşı iyi davranma lüzumunu Tanrı'ya yaltaklanmayla telafi etmeye çalışmak çok kolay ve kestirme bir yoldur. Dolayısıyla bütün çağlarda ve ülkelerde çoğunluğun, istediği şeyi güzel işler yaparak hak etmek yerine yalvarma ve yakarmayla elde etmeyi çok daha kolay bulduğunu görürüz.

Her dinde Tanrısal iradenin insanlardan beklediği şeylerin başında ahlâkî eylemlerden çok inanç, tapınak törenleri ve çok farklı türde ibadetlerin geldiği açıklanır, bu ilk başta göze çarpan bir keyfiyettir; hatta bunlar zaman içinde, bilhassa rahiplerin maaşlarıyla yakından irtibatlıysalar, ahlâkî eylemlerin yerini tutacak şeyler olarak görülür olmuştur. Tapınakta kurban edilen hayvanlar, missa söyleme, şapel inşa etme ya da yol kenarına haç dikme gibi şeyler çok geçmeden hürmete layık eylemler haline gelmiştir. Öyle ki bunlarla ciddi suçlar bile bağışlanır olmuştur. Günah çıkarma ve papazın önerdiği kefareti yerine getirme, rahiplerin otoritesine boyun eğme, kutsal yerleri ziyaret, tapmaklara ve rahiplerine bağış, manastırlar inşa etme ve benzeri de bunlara dâhil edilmelidir. Neticede rahipler tanrılarla ilişki kurmada neredeyse rüşvetle satın alınabilir birer aracı kurum hâline gelmiş kimseler izlenimini uyandırır. Hatta bu işler bu kadar

çığırından çıkmasa bile yine de sormaya zorlanıyoruz: mensupları veya müntesipleri, duaları, hamd ve şükür ilahilerini ve çok çeşitli dini vecibe ve uygulamaları ahlâkî davranış için en azından kısmi bir ikame olarak görmeyen din nerede?[40]

Sonuç itibarıyla, din bugün sayısız insan/Müslüman tarafından sihirli bir güç gibi algılanmakta, sanki sihirli bir değnek gibi insanın tüm hayatını bir anda değiştirdiği sanılmaktadır. Dramatik hidayet hikâyeleri bu algının yaygınlık kazanmasına katkıda bulunmaktadır. Oysa işin gerçeği başkadır. Malum, dinin konusu insandır. Hâliyle, din meselesinde aktif ve etken unsur da kesinlikle insandır. Bu sebeple, insan ve hamur meselesine odaklanmak lazımdır. "İnsanlar altın, gümüş madeni gibidirler. Cahiliye devrinde hayırlı olan insanlar İslam'ı özümsedikleri zaman da hayırlıdırlar"[41] hadisi tam da bu meseleye parmak basmaktadır.

Evet, çarpıcı hidayet hikâyeleri dinin sihirli değnek misali insanın hem iç hem dış dünyasını bir anda değiştirdiği inancını besler. Ancak biz bu hikâyelerin genellikle final sahnesine odaklandığımızdan, değişimin bir anda gerçekleştiğini vehmederiz veya böyle vehmetmeye teşneyiz. Tıpkı Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'i öldürmeye giderken, hışımla yolunu değiştirmesi ve fakat eniştesinin evinde birkaç ayeti dinledikten sonra bir anda İslam'ı benimsemesi gibi çarpıcı hikâyeleri çok severiz. Çünkü biz mucize ve keramete düşkün bir milletiz. Oysa Hz. Ömer'in daha sahih kaynaklarda anlatılan hidayet hikâyesine baktığımızda hem insanlık hamurunun çok kaliteli olduğuna hem de uzun zaman boyunca nefis muhasebesi yaptığına tanık oluruz. Aynı şekilde, yıllarca İslam'ın semtine uğramadıkları halde ansızın takva sahibi Müslüman olduklarını sandığımız insanlar da çoğunlukla feleğin çemberinden geçtikten sonra bir noktaya gelmekte ve nihai çıkış yolu olarak İslam'ı seçmektedir. Yoksa din gökten zembille iner gibi inip durduk yere hidayet bahşetmemektedir. Allah tarafından seçildikleri halde peygamberlerin dahi risalet öncesi dönemde, tıpkı Hz. Peygamber'in Hira mağarasına çekilip tehannüs diye nitelendirilen inziva tecrübesi gibi bir tür manevi arınma ihtiyacı hissettikleri bilinmektedir.

40 Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine,* çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2009, s. 108-109.

41 Müslim, "Birr" 160.

Sözün özü, din insanlık hamuru iyi olan ve hidayet arayan kimselerde anlamlı bir karşılık bulur. Din hususunda hazıra konmak veya önceki nesillerden belli bir dinî aidiyeti tevarüs etmiş olmak fazla bir anlam taşımaz. Dahası, dinde hazıra konmuşluk çok kere hoyratlığa yol açar. Bu bakımdan, atadan dededen tevarüs ettiğimiz dinin herkesten önce kendi ahlâkî yaşantımıza az çok katkı sağlaması için, aidiyet ve mensubiyet iddiasında bulunduğumuz din içinde yeniden ihtidaya ihtiyacımız vardır.

Tarihî tecrübede dinin ve muhtelif bileşenlerinin sosyal ıslahat veya toplumsal mühendislik projelerinin, iktidar arzularının, siyasi kavgalar ve hesaplaşmaların muharrik gücü olarak kullanıldığı nazar-ı itibara alındığında, din insanın arzusundan, çabasından ve niyetinden bağımsız olarak fazla bir anlam ifade etmez. İnsan iyi yönde adım atmak istediğinde, din bağışıklık sistemini güçlendiren ilaçlar gibi bir destek sağlar. Fakat dinden böyle bir destek alabilmek için, tıpkı sigarayı bırakmaya kesin kararlılık gibi çok güçlü bir irade ortaya koymak lazımdır.

Ezcümle, dinin işlevi insanın hamuru ve mayasıyla alakalı bir durumdur. Hamur bozuk olduğunda, din en kirli niyetler, emeller ve fiillere araç/kaldıraç olur. Hamur meselesinde fıtrattan bahis açılabilir ve fıtrat denilen şeyin en azından İslam'a yatkınlık olduğu söylenebilir. Ancak fıtrat herhangi bir dine yatkınlık filan değildir. Mesele, son kertede yine hamur, yani cibilliyet meselesidir. Bu da aslında genetik kod, yani bir bakıma kader demektir. İnsanın sınanmasıyla ilgili en kritik nokta işte burasıdır: Kendi cibilliyetinden müşteki olmak ya da bu anlamda kaderine razı olmamak; başka bir ifadeyle, Allah tarafından kendisine DNA misali kodlanan takva ile fücur arasındaki çatışmada takvadan taraf olmak ve bu çatışmadan en az hasarla çıkmayı kendine nihai hedef koymaktır.

Kaynakça

Bardakoğlu, Ali, "Din Nedir? İnsan İçin Önemi Nedir?", *Gençlik ve Din,* Ankara 1998.

Bardakoğlu, Ali, "Dinin Anlaşılması, Yorumlanmasındaki Farklılıklar ve Çözüm Üzerine", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998),* Ankara 2003.

Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi,* sayı 29 (2014).

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân li'l-İmâmi'ş-Şâfii,* nşr. Abdülğanî Abdülhâlik, Beyrut 1990.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Coşkun, Muhammed, "Medenî Kur'ân'da Yorumlayıcı İfade Biçimi", *Kur'an Nüzulünün Medine Dönemi (X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması),* Kahramanmaraş 2014.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbü't-Ta'rîfât,* Beyrut 1995.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk, *es-Sünen,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr),* Beyrut 2004.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen,* Beyrut 1991.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan: Kur'anî Dünya Görüşünün Semantiği,* çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul 2012.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd,* nşr. Saîd Ahmed A'râb, Tıtvân 1987.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'1-Fazl Şihâbüddîn, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahihi'l-Buhârî,* Riyad 2000.

İbn Manzûr, Ebü'1-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-Arab,* Kahire 2003.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır,* nşr. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî, Beyrut 1985.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir,* Beyrut 1987.

Kıranşal, Abdülaziz, *İslâmî Solun Müfessiri: Mahmud Muhammed Taha ve İslâm'ın İkinci Mesajı,* İstanbul 2015.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut 1988.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon,* Beyrut 1968.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil,* nşr. Abdullah Şehâte, Beyrut 2002.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih,* nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Schopenhauer, Arthur, *Din Üzerine,* çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2009.

Suyûtî, Ebü'1-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dımaşk-Beyrut 2002.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şerîa,* Beyrut 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân,* Beyrut 1999.

Taha, Mahmud Muhammed, *er-Risâletü'-Sâniye mine'l-İslâm,* Omdurman 1969.

Taha, Mahmud Muhammed, *İslâm bi Risâletihi'l-Ûlâ la Yesluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrin,* Omdurman 1969.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Mevsûatü Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn,* Beyrut 1996.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl,* Beyrut 1991.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Madina,* London 1972.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an,* Edinburgh 1988.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,* nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl,* Beyrut 1977.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. M. Ebü'1-Fazl İbrahim, Sayda-Beyrut 1972.

İslam Öncesi Dönemden İslamiyet'e Hukuk ve Şeriatta Geçişkenlik

Giriş

Hicaz bölgesindeki Arap toplumunun İslam öncesindeki inanç, düşünce ve davranış tarzları İslâmî dönemde "cahiliye" diye anılır. Cahiliye kelimesinin kolektif Müslüman bilinçteki anlam içeriği tamamen olumsuzdur. Çünkü bu kelime İslâmî kaynaklarda zemmedici bir dille kavramlaştırılmıştır. Kelimenin Kur'an'daki kullanımı bu kavramlaştırmada belirleyici olmuştur. Zira cahiliye kelimesi Medine döneminde nazil olan dört ayette geçer ve bu ayetlerin tümünde zemme medar olan hususlara işaret eder. Âl-i İmrân 3/154. ayette münafıkların Allah hakkındaki yanlış düşüncelerinin "cahiliye zannf'na benzediği belirtilir. Mâide 5/50. ayette haksızlık, adaletsizlik ve zulme atfen cahiliye hükmünden/idaresinden söz edilir. Ahzâb 33/33. ayette Hz. Peygamber'in hanımlarına, "Geçmiş cahiliye devrindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın" mealinde bir emir tevcih edilir. Feth 48/26. ayette cahiliye taassubundan söz edilir. Çeşitli hadislerde ise İslâm öncesi dönemdeki birtakım kötü davranışlar ve âdetler câhiliye nitelemesiyle zemmedilir.[1]

Müslümanlar arasındaki yaygın inanış ve anlayışa göre cahiliye "ilimsizlik" anlamında cehalet ve karanlığın kol gezdiği bir çağdır. İslâmiyet ise ilim ve aydınlık çağıdır, dolayısıyla cahiliyenin karşıtıdır. Hâlbuki cahiliye ilimsizlikten öte hilimsizliği ifade eden bir kavramdır. Çünkü cehl kelimesinin asıl karşıtı hilmdir. Muallâka şairlerinden Amr b. Külsûm'ün bir kasidesinde geçen

1 Bkz. Buhârî, "İman" 22, "Cenâiz" 39; "Menâkıb" 8; Müslim "Cenâiz" 29.

elâ lâ yechelenne ehadun aleynâ fe-nechele fevka cehli'l-câhilînâ (Bakın, hiç kimse bize kibir-kurum satmaya, hamiyet taslamaya kalkmasın; yoksa biz kibir-kurum satmanın dik âlâsını yaparız) ifadesinde de olduğu gibi, cehl-cehâlet kelimesi kibir, gurur, küstahlık, mutaassıplık, zorbalık, haddini bilmezlik, ihtiyatsızlık gibi anlamlar içerir. Hilm ise te'enni, ağırbaşlılık, itidallilik ve ihtiyatlılık gibi manalara gelir.[2]

Cehl-cehalet kelimesiyle ilgili bu semantik tahlili Kur'an'la şahitlendirmek de mümkündür. Mesela, Nisâ 4/17. ayette geçen ve meallerin çoğunda, "bilmeyerek kötülük yapanlar" şeklinde çevrilen *(li)llezîne ya'melûne's-sûe bicehâletin* ifadesi, neyin iyi neyin kötü olduğunu temyiz edememekten kaynaklanan bir kötülük/günah işlemeye değil, iyinin ve kötünün bilinmesine rağmen iradeye hâkim olamama ya da düşünüp tartmama sebebiyle kötülük/günah irtikâp etmek gibi bir manaya karşılık gelir.[3] Benzer şekilde, Furkân 25/63. ayetteki "câhilûn" (cahiller) kelimesi de bilgisizler değil, hilimsizler (densizler, kendini bilmezler, küstahlar) anlamına gelir.[4]

Cahiliye kelimesinin hadislerdeki kullanımına gelince, Hz. Peygamber birçok kez cahiliyeye menfi atıflarda bulunmuş, sözgelimi, "Ümmetim cahiliye devrinden kalma dört âdeti tamamen terk edemeyecektir. Bunlar asaletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızlara tevessülde bulunarak yağmur beklemek ve ölünün ardından yüksek sesle ağlamaktır" buyurmuş,[5] ama cahiliye döneminde hayırlı ve faziletli insanların

2 Bkz. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab,* Beyrut trs., I. 15-17. Ayrıca bkz. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm,* Beyrut 1969, s. 69-70; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev. Süleyman Ateş, İstanbul trs., s. 251-279; a. mlf., *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar,* çev. Selâhattin Ayaz, Ankara 1997, s. 51-61; Nafiz Danışman, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *AÜİFD,* I-IV 1956 (1958), s. 192-197; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *DİA,* İstanbul 1993, VII. 17-19.

3 Bkz. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,* Beyrut 1988, II. 29; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Tunus 1997, IV. 78. Tarihsel süreçte cehl kelimesinin daha ziyade "bilgisizlik/ilimsizlik" anlamında kullanılır hâle gelmesinden olsa gerek bazı müfessirler bu yorumu ikinci sırada zikretmişlerdir. Bkz. EbüT-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* Beyrut 1987, II. 37; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* Beyrut 2004, X. 5.

4 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* Beyrut 1999, IX. 407-409.

5 Müslim "Cenâiz" 29.

mevcudiyetiyle ilgili beyanlarda da bulunmuştur.[6] Ayrıca, İslamiyet'in zuhurundan önce Kureyş'e mensup bazı kabilelerin Mekke'de haksızlığa uğrayan insanlara yardım etmek amacıyla yaptıkları ve bizzat kendisinin de iştirak ettiği hilfü'l-fudûl ittifakından övgüyle bahsetmiş, böyle bir ittifaka tekrar davet edilmesi hâlinde tereddüt göstermeden icabet edeceğini söylemiştir.[7]

Hilfü'l-fudûl örneğinin gösterdiği gibi İslam öncesi Arap toplumunda da fazilet sahibi insanların, güzel ahlâkî değerlerin bulunduğu, hatta bu tür sıfatlarla muttasıf birçok kişinin darb-ı mesellere konu olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu gerçeği cahiliye devrine ait şiirler, kıssalar ve meseller gibi muhtelif kaynaklarla çok daha müdellel kılmak mümkündür.[8] Binaenaleyh, cahiliye kelimesinin bilhassa Kur'an'daki menfi bağlamlarını dikkate alarak genelleme yapmak pek isabetli olmasa gerektir. Ayrıca, "sebebin hususîliği lafzın umumiliğine engel değildir" veya "sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir" şeklindeki usûl/tefsir kaidesinin özellikle Kur'an'm tarih kaynağı olarak istimalinde gelişigüzel genellemelere meydan verdiği / vereceği şüphesizdir. Öte yandan, bu husus dikkate alınmadığı takdirde, gerek bu çalışmaya konu olan ahvâl-i şahsiyye hukuku, gerek ibadetler ve sair dinî ritüeller, gerekse suçlar ve cezalar açısından câhilî Arap toplumundaki uygulamalarla Kur'an ve Sünnet'te vazedilen hükümler arasındaki benzerlik, hatta birçok konudaki aynîlik keyfiyetini izah etmek çok güçleşir.

Kabul etmek gerekir ki cahiliyeyi külliyen karanlık bir zihniyet dünyası olarak tasavvur ederken Kur'an'da ibtidaen şer'î hüküm isbatı denebilecek türden hemen hiçbir hükmün mevcut olmadığı gerçeğiyle yüzleşmek, bilhassa ezber tekrarıyla kaim zihin konforunun bozulması açısından oldukça sıkıntılı bir durumdur. Dahası İslam'ı tebcil etmek gibi samimi bir niyete mebni de olsa bir taraftan cahiliyeyi topyekûn mezmum addedip diğer taraftan da Kur'an'm söz konusu dönemde mer'î olan birçok örf, âdet ve uygulamayı ya aynıyla ibka ya da ıslah yoluyla ibka ettiği gerçeğini kabullenmek çok garip bir ironi ve aynı zamanda büyük bir çelişki oluşturur. Bunun aksini savunmak ise -en

6 Buhârî, "Enbiyâ" 8; "Menâkıb" 1.
7 İbn Hanbel, *el-Müsned,* 1.190, 317.
8 Bkz. Âlûsî, *Bulûğu 'l-Ereb,* 1.18-147.

azından bize göre- Cumhuriyet devri resmî ideolojisinin OsmanlI tanımlamasını hatırlatan bir yaklaşımı benimsemek olur.

Erken döneme ait kaynaklardan İbn Habîb'in (ö. 245/860) *el-Muhabber'*inde, geç döneme ait kaynaklardan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa'*sında verilen bilgilere göre cahiliye devrindeki Araplarda göklerin, yerin ve bunlar arasında bulunan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı inancı mevcuttu. Kur'an'm beyanıyla sabit olduğu üzere Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme tanıklık eden müşrikler de bu inanca sahipti.[9] Cahiliye devrinde, Allah'ın ezelde her şeyi takdir ettiği ve O'nun takdirinin önüne geçilemeyeceği inancı da mevcuttu. Hasen el-Basrfnin ifadesine göre, "Cahiliye devrindeki Araplar hitabelerinde ve şiirlerinde kaderden söz etmişlerdir. Şeriat [İslam] bu konuda onların inançlarını teyidin ötesinde yeni bir şey söylememiştir."[10]

Cahiliye devrinde Arapların birçoğu -İbn Habîb'in ifadesine göre çoğunluğu- ölümden sonra diriliş, hesap ve cezaya inanırdı. Nitekim A'şâ, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Ahnes b. Şihâb et-Temîmî gibi şairlerin dizelerinde bu inancın sarih ifadeleri mevcuttur.[11] Cahiliye devrinde melekût âlemine de inanılır, hatta mele-i a'lâ ve hamele-i arştan söz edilirdi. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, cahiliye şairi Ümeyye b. Ebi's-Salt'm hamele-i arşla ilgili bir şiirini duyunca bu şiirin muhtevasını tasdik etmiştir.[12]

Arap yarımadasına putperestlik ve şirk inancını sokan kişi olarak anılan Amr b. Luhay el-Huzâî'den önceki dönemlere dair haberler Kus b. Sâide, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Âmir b. Zarib, Ubeydullah b. Cahş gibi hikmet ve fazilet sahibi insanlarla ilgili nakiller İslamiyet'in zuhurundan önce birçok Arabın tevhid ve ahiret inancına sahip olduğunu söyler.[13] Mesela Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, "İşler alt üst olmuşken tek bir rabbe mi yoksa bin rabbe

9 Bkz. Lokman 31/25; Zuhruf 43/9, 87.

10 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa,* Beyrut 1992, I. 364. Buna benzer bir görüş Katâde'den de nakledilmiştir. Bkz. Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân,* nşr. Seyyid Ahmed Sakr, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 127.

11 Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber,* Beyrut trs., s. 322-323.

12 Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa,* I. 365.

13 Bkz. Ebü'l-Hasen el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb,* Beyrut 1964, I. 65-75; Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb,* II, 244-282; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm,* Bağdat 1993, VI. 449-510.

mi boyun eğeyim?! Lât'ı, Uzzâ'yı topyekûn terk ettim ben; basiret sahibi olan adam böyle yapar zaten." demiştir.[14] Hz. Peygamber ise Ümeyye b. Ebi's-Salt hakkında, "Şiiri iman etti; fakat kalbi imana gelmedi" demiştir. Şah Veliyyullah'a göre bütün bu inançlar Hz. İsmail'in din ve şeriatından tevarüs edilmiştir. Bunun yanında cahiliye devri Arap toplumu Ehli Kitap'tan da (şer'u men kablenâ) bazı şeyler öğrenmiştir.[15]

Dinî ritüeller ve ibadetler konusuna gelince, cahiliye devrinde cünüplük sebebiyle gusül abdesti almak gerektiği bilinirdi. Abdest de bilinirdi. Dolayısıyla salât (namaz?) bilinen ve ifa edilen bir ibadet/ ritüel idi. Ebû Zer el-Ğıfârî Hz. Peygamber'e gelip İslam'a girmeden üç sene önce namaz kılardı. Kus b. Sâide de namaz kılanlar arasındaydı.[16] Cahiliye devrinde zekât ve/veya sadaka da bilinirdi. Misafirler ve yolcular ağırlanır, zayıf ve düşkünlere yardımda bulunulur, fakir fukaraya sadaka verilir, sıla-ı rahim yapılır ve bu tür işleri yapanlar övgüyle anılırdı. Oruç ibadeti de bilinirdi. Kureyşliler İslamiyet'ten önce tazim ve kefaret için Aşure orucu tutarlardı. İtikâfa çekilmek de onların malumu idi. Keza Araplar hac ve umreyle ilgili bütün menâsiki bilir, kurban keserlerdi; fakat bütün bu ibadetlere şirk bulaştırmalardı.[17]

Kur'an'da namaz emrinin birçok ayette *akîmu's-salât* şeklinde gelmesi ve bu ifade kalıbıyla namazı tevhid inancı temelinde dosdoğru şekilde kılmak (ikâme-i salât) gerektiğine dikkat çekilmesi, Bakara 2/196. ayetteki *ve-etimmu'l-hacce ve'l-umrete lillah* ifadesinde hac ve umre ibadetinin şirk unsurlarından arındırılıp sırf Allah'a adanarak yerine getirilmesinin istenmesi, kurban hususunda Allah'tan başka varlıkların adı anılarak (tehlil) kesilen hayvanların etini yemenin haram kılınması (Bakara 2/173; Maide 5/3; En'am 6/145; Nahl 16/115) ve kurbanların kanlarını teberrüken Kâbe'nin duvarlarına sürmenin bir şirk ritüeli olduğuna

14 Daha fazla örnek için bkz. İbrahim Ethem Polat, "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi,* cilt: I, sayı: 1 (2001), s. 124-133.

15 Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa,* I. 366-367.

16 İslam öncesi döneme atfedilen "salât"ın müesses İslam'daki namaz ibadetiyle aynı olmadığı belirtilmelidir. İhtimal ki cahiliye devrine ait salât bedensel bir ibadet ya da ritüeldir. Mahiyet ve keyfiyeti çok açık olmayan bu ritüeli "namaz" diye zikretmemiz ifade ve anlatım kolaylığı sağlaması içindir. Aynı husus İslam öncesi dönemle ilgili zekât için de geçerlidir.

17 Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa,* I. 367-368.

atfen, "IBilin ki] kestiğiniz kurbanların ne etleri ne kanlan Allah'a ulaşır" (Hac 22/37) buyrulması hem bütün bu ibadetlerin cahiliye devrinde şu veya bu şekilde malum ve mevcut olduğunu hem de özünden ve asıl amacından saptırıldığını gösterir.

Zikri geçen ibadetlere ilaveten İslam öncesi dönemde cenaze namazı, cenazeyi kefenleme ve "rahmetullahi aleyk" (Allah'ın rahmeti üzerine olsun; -bugünkü tabirle- Allah rahmet etsin) duasıyla defnetme, üç talâkla boşama gibi ritüeller de vardı. Ayrıca, ceza hukukuyla ilgili olarak eşkıyalık (hirâbe) suçunu idamla, hırsızlık suçunu el kesmeyle cezalandırma örfü de mevcuttu.[18]

Bu bilgilerin ardından bazı zihinlerde, "Naslarla sübut bulan ahkâmın hemen hepsi İslam öncesi dönemde mevcut olduğuna göre Kur'an ve Sünnet insanlığa yeni denebilecek hiçbir şey getirmemiş midir?" şeklinde bir istifham ve itirazın belirmesi kuvvetle muhtemeldir. Böyle bir istifham ve itiraza cevap olarak, Kur'an ve Sünnet'in ibda ve icat mahiyetinde değil, çoğunlukla ıslah tarzında yenilik getirdiği söylenebilir. Bu noktada Kur'an'da "hanîf" diye ifade edilen[19] ve "tevhid"e karşılık gelen sahih inanç temelinde Allah'a teslimiyetin ve aynı zamanda selim fıtratın ifadesi olan hak dine (İslam, ed-dîn, dîn-i kayyim, fıtratullah, sıbğatullah) uygun olan ne varsa hepsi Kur'an ve Sünnet tarafından onaylanmış, buna mukabil söz konusu uygunluk ölçütüne aykırı biçimde özünden saptırılmış inanç ve uygulamalarda tadil yoluna gidilmiş, gerek tevhide gerek maruf kavramında ifadesini bulan meşru örfe ters düşen inanç ve uygulamalar ise tümden ilga edilmiştir.[20]

Asıl konuya geçmeden bir kez daha belirtmek gerekir ki Kur'an'ın İslâm öncesiyle ilgili atıflarını genelleştirerek anlayıp

18 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 309-328. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitab Örf ve Âdetleri,* İstanbul 1996, s. 20-498; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke,* Ankara 2003, s. 169-172; Fatih Duman, *İslâmiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri,* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006, s. 10-104.

19 Hanifler ve haniflik hakkında bkz. İmâd Sabbâğ, *el-Ahnâf,* Dımeşk 1998, s. 31-71; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* VI. 449-510; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Hanifler", *AÜİFD,* cilt: 11, sayı: ? (1963), s. 82-92; Şaban Kuzgun,"Hanîf", *DİA,* İstanbul 1997, XVI. 33-39.

20 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu", *İslâmiyât,* cilt: 7, sayı: 1 (2004), s. 61-76.

yorumlamak, -kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesinden söz eden ayetlerin yorumunda olduğu gibi- en azından tarihî vakıaya aykırılık gibi ciddi bir hataya yol açar. Bu husus, Kur'an ve Sünnet'teki ahkâmın hemen tamamıyla İslam öncesi dönemde mevcut olduğuna ilişkin bilgiler için de geçerlidir. Sonuçta tüm genellemeler risklidir ve çok kere yanlış hükümlere sebebiyet verir. Esasen cahiliye haniflik ve tevhid binasını zedeleyen unsurların peyda olduğu bir dönemdir; İslam ise bu binayı özgün ve aslî yapısına kavuşturmayı hedefleyen bir renovasyon dönemidir. Rûm 30/30-32. ayetler tam da bunu anlatır mahiyettedir:

> [Ey Peygamber!] Şirkten uzak olarak bütün benliğinle dosdoğru inanca, Allah'ın insanı yaratırken özüne nakşettiği tevhid inancına bağlılığı sürdür *(fe-akim vecheke li'd-dîni hanîfen).* Allah'ın yarattığı saf yapıyı ve o yapıya özgü tevhid inancını kimsenin değiştirme hak ve yetkisi yoktur *(fıtratellâhilletî fetarannâse aleyhâ lâ tebdîle li halkillâh).* [O hâlde, Allah'ın yarattığı saflığı bozmaya, O'ndan başkasına ilahlık/tanrılık yakıştırmaya kalkmayın]. İşte hak/dosdoğru din budur *(zâlike'd-dînü'l-kayyimü).* Ne var ki insanların çoğu [Mekke halkının müşrik çoğunluğu] bu gerçeği bir türlü anlamaz. [Ey Müminler!] Siz de şirkten arınmış olarak tüm kalbinizle Allah'a yönelin. O'na eş ve ortak koşmaktan sakının; namazı hakkıyla kılın ve sakın [kendilerine emredilen] tevhid dinini bozup/terk edip farklı inanç ve anlayışları benimseyen o müşrikler gibi olmayın. Onlardan her bir grup kendi inancı ve görüşü ile övünüp durur; [hâlbuki hepsinin inancı büsbütün bâtıldır].

Bu ayetlerde geçen ed-dîn, hanîf, fıtrat, ed-dînü'l-kayyim kavramları tevhid ve İslam'a delalet etmekte, dolayısıyla müşriklerin *ferrakû* -Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) kıraatine *göre fârakû-'' dînehüm* diye ifade edilen fiilleri hak dini (Tevhid/İslam) bozmaya yahut ondan uzaklaşmaya karşılık gelmektedir.[21] [22] Ayrıca, bu ayetler cahiliye devrinde şirkin aslî, tevhidin arızî olduğuna değil, bunun tersine işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e şiddetle muhalefet edenler, bazı

21 Ebû Abdillah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut 1988, XIV. 22.
22 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymaň,* Beyrut 2002, III. 413-414; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI. 300-303.

kaynaklarda bir kısmı "Kureyş'in zındıkları", diğer bir kısmı Hicr 15/90. ayete atfen "Muktesimûn" diye anılan ve Ebu Süfyan b. Harb, Übey b. Halef, Nadr b. Hâris, Âs b. Vâil, Velid b. Muğîre, Ukbe b. Ebî Muayt, Nübeyh b. Haccâc, Münebbih b. Haccâc, Ebû Cehil Amr b. Hişam, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Ebû Kays b. Velîd, Kays b. el-Fâkih, Züheyr b. Ümeyye, Esved b. Abdülesed gibi isimlerden müteşekkil on beş yirmi kişilik bir gruptur.[23] Mekke dönemine ait ayetlerdeki "el-insân" kelimesinin medlulleriyle ilgili rivayetler tarandığında da yine bu isimlerle karşılaşılır.

Hz. Peygamber dönemindeki tüm Arap kabileleri arasında siyasî birlik olmadığı gibi dinî birlik de yoktu. Dolayısıyla dinî inanç ve uygulamalar kabileler arasında farklılık gösterirdi. Mesela hacla ilgili olarak Kureyş, Kinâne, Huzâa gibi kabileler Hums (Ahmesîler) diye anılırdı. Bu kabileler Hz. İsmail'in soyundan geldikleri, Mekke'de oturdukları ve Kâbe'nin hizmetinde bulundukları için kendilerini diğer Arap kabilelerinden daha üstün bir mevkide görürlerdi. Bu anlayış doğrultusunda kendileriyle ilgili bazı imtiyazlı âdetler/gelenekler ve kurallar ihdas eden Humslar hacda ihrama girdikten sonra süt içmez, süt ürünleri yemez, avlanmaz, saç ve tırnak kesmez, koku sürünmez, kadınlara yaklaşmazlardı. Ayrıca, deve tüyünden yapılmış çadırlarda oturmaz, evlerine kapılarından girip çıkmaz, diğer Arap kabilelerinin kendileriyle bir olmadığı iddiasıyla Arafat'a ve Mina vadisine gitmez, güneş ufka yaklaşmcaya kadar Nemîre'de kalıp sonra Müzdelife'ye akın ederlerdi. Çünkü Arafat ve Mina harem sınırlarının dışındaydı. Buna karşılık Temîm, Mâzin ve Humeys gibi kabilelerden oluşan Hille grubu Arefe günü Arafat'ta vakfe yapar, ancak Kâbe'yi ziyaret edecekleri zaman yanlarında yiyecek getirmez, sadece Humslardan aldıklarını yerlerdi. Bâbüsselâm'dan içeri girdiklerinde üzerlerindeki her şeyi çıkarıp çıplak kalırlar, elbiselerini soyunmakla günahlarından arındıklarına inanırlardı. Yine bunlar yalnız deri çadırlarda kalırlar veya evlerine kapı yerine gökle kendi aralarına bir perde edinmek istemedikleri için çatıdaki bir delikten girerlerdi. Öte yandan, Hums ile Hille arasında yer alan ve Tıls diye anılan bir üçüncü grup daha vardı. Yemen, Hadramut, Ak,

23 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 160-161.

Acîb ve İyaz Araplanndan oluşan bu grup ise Kâbe'yi çıplak tavaf etmez, evlerine kapılarından girer ve Hille mensuplarıyla birlikte vakfe yaparlardı.[24]

Câhiliye devrine ait dinî inanç ve ritüellerdeki farklılık olgusu dikkate alındığında Kur'an'ın şirk olarak tavsif ettiği inanç tarzının bütün Araplar arasında kabul gören müesses bir dine karşılık gelmediği söylenebilir. Ayrıca, câhiliye devri Arap inancının en önemli meşruiyet dayanağı olan ve Kur'an'da kınanan "atalar dini"ne sahip çıkma anlayışının kabileye ait değerleri koruma refleksini yansıttığını, dolayısıyla dinin bizatihi din olmasından ziyade kabilenin dini olmasından dolayı önemsendiğini söylemek de mümkündür. Bütün bunlar bir yana, Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arap toplumu hakkında verdiği bilgilerin doğruluğu şüphe götürmez olmakla birlikte, genelleme yapmaya elverişli değildir. Çünkü Kur'an tevhid-şirk mücadelesinde taraftır; bu yüzden de tüm müşriklerle ilgili ahval ve şeraiti olduğu şekliyle anlamamıza imkân verecek tasvirler yapmamakta, bilakis söz konusu mücadeleden kesitler sunmaktadır. Kaldı ki Kur'an müşrikler hakkında konuşurken kendini paranteze alma ve nesnel tasvirler yapma iddiası da taşımamaktadır.[25]

Bununla birlikte Kur'an'daki anlatımların bütününden nüzul döneminde şirkin yaygın olduğu sonucuna varılabilir. Lakin risalet ve vahyi inkârda direnen müşrikler (kâfirler, mücrimler, zalimler) zümresinin kendi iktidar imkânlarını ve kabile değerlerini muhafaza için din dâhil her şeyi araçsallaştıran, atalarından devraldıkları inanç ve uygulamalara sadakati de bu yüzden İslam'ı red gerekçesi olarak sunan seçkinler ve zenginler (mele-mütref) sınıfına mensup olduğu ve bu sınıfın kendi kabileleri üzerinde söz sahibi bulunduğu dikkate alınınca Kur'an'ın nazil olduğu dönemde şirkin yaygınlık keyfiyetinin görece olduğu da

24 Bakara 2/189, 197, 199 ve A'râf 7/28, 31. ayetler ile bazı hadislerde (Bkz. Buhârî, "Hac" 67; "Salât" 10) Hums ve Hille mensuplarının hacla ilgili bu âdetlerine atıfta bulunulmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillah İbn İshâk *es-Sîre,* nşr. M. Hamidullah, Konya 1981, s. 75-80; İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 178-179; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* II. 189-195; 303-306; V. 463-471; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* VI. 357-372; Ateş, *İslama Göre Câhiliye,* s. 136-137, 148-149,157-158.

25 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Adnan Demircan, "Kur'ân'ın, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları îçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem,* cilt: 2, sayı: 4 (2004), s. 57-61.

kendiliğinden anlaşılır. Günümüz Türkiye'sinde bilhassa Doğu ve Güneydoğu bölgesinde hüküm süren aşiret sistemi ve bu sistemin anılan bölgelerdeki seçmen davranışları üzerindeki etkisi, anlatmaya çalıştığımız hususun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Zira nasıl ki bir aşiretin hemen bütün fertleri kendi liderlerinin desteklediği siyasi partiye oy vermekteyse, asabiyete dayalı Mekke toplumunda da kabile fertleri kendi reislerinin inanç tercihlerini benimsemektedir. Bu noktada aşiret mensuplarının oy verdikleri partinin siyasi çizgisi, seçim beyannamesi, vaatleri hakkındaki bilgileri hangi düzeydeyse, nüzul döneminde şirk inancını benimseyen kabile fertlerinin bu inanç hakkındaki bilgileri de aşağı yukarı aynı düzeydedir, denilebilir. Ezcümle cahiliye devri Arap toplumunda seçkinler zümresi bir yandan şirk ve küfürde direnirken (keferû), bir yandan da sıradan insanları Allah yolundan engellemiştir (saddû an sebîlillah). Bu sebeple, söz konusu insanlar ister istemez anılan zümrenin izinden gitmiştir. Nitekim bu husus birçok ayette de açıkça ifade edilmiştir.[26] Özetle şunu söylemek mümkündür: Kur'an'm nazil olduğu dönemde şirk her ne kadar yaygın olsa da aslî değil arızîdir; aslî olan ise haniflik ve tevhiddir. Kur'an'm ibda mahiyetinde hükümler yerine büyük oranda cahiliye devrindeki hükümleri muhtevi olması da -vallâhu a'lem- bu sebeptendir.

İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku

"Ahvâl-i şahsiyye" tabiri, kişinin evlenme, boşanma, nafaka, nesep ve miras gibi konularla ilgili hâllerini ifade eden modern bir hukuk terimidir; dolayısıyla bu terimin İslam öncesi Arap toplumundaki uygulamalara atfen kullanması konu ve muhteva itibarıyladır.[27] Büyük çoğunluğu hadis, tefsir, tarih ve siyer

26 Bkz. A'râf 7/38-39; Ahzâb 33/67; Sebe 34/31-33.

27 Ahvâl-i şahsiyye terimi klasik dönem İslam hukuk terminolojinde mevcut değildir (Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-Üsre fi'l-İslâm,* Beyrut 1977, s. 12). Bu terim ve buna bağlı sistematik ayınm İslam dünyasında, Batı hukukunun etkisiyle 19. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmış ve anılan tarihten itibaren şer'iyye mahkemelerinin görev alanı daha ziyade ahvâl-i şahsiyye ile sınırlandırılmıştır. Mehmet Akif Aydın, "Ahvâl-i Şahsiyye", *DİA,* İstanbul 1989, II. 192. Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iyye Mahkemeleri ve Şer'iyye Sicilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sayı: 14 (2009), s. 13-48; Münir Atalar, "Şer'iye

kitaplarında yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla cahiliye devrinde müdevven hukuk kodları mevcut değildir. Bunun temel sebeplerinden biri İslam öncesi dönemin Arap toplumunda şifahi kültürün hâkim olmasıdır. Ahmed Emin (1886-1954) ve Cevâd Ali (1907-1987) gibi araştırmacıların tespitlerine göre söz konusu dönemde bildik anlamda hukuk yahut daha teknik bir terim olarak "fıkıh" a karşılık gelen bir kavram da yoktur. Buna mukabil toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar ve hükümler mevcuttur. Serbestlik ve yasaklık anlamında helal ve haram kavramlarının kullanıldığı da malumdur.[28]

İslam öncesi dönemde Arap Yanmadası'mn çok büyük bölümünde müesses bir siyasi yapı ve devlet nizamı olmadığı için yargı kurumlan da yoktu. Hukuki hükümler ve uygulamalar atalardan tevarüs edilen örf ve âdetlere dayanırdı.[29] Bu anlamda sünnet kavramı cahiliye hukukunda önemli bir yere sahip olup genel hayat tarzını, atalardan devralınan örf ve ahkâmı, kabile ve fertlerin hukukunu tanzimle ilgili prensipler manzumesini ifade ederdi.[30] Öte yandan, Hicaz bölgesinin çok büyük kısmında hayat tarzı gayet sade olduğu için hukukî nitelikli kurallar ve kaideler de hem az hem de basit tarzdaydı. Bu yüzden İslam öncesi Araplarda detaylı ve karmaşık hükümlerin varlığına rastlanmaz. Ayrıca, cahiliye Araplarında monoblok bir toplumsal gövdenin, dolayısıyla tüm Araplar arasında geçerli bir hükümler manzumesinin mevcudiyetine de tanık olunmaz. Çünkü Arapların önemli bir kısmı göçebe kabileler hâlinde yaşardı. Her kabilenin kendine özgü örfleri ve hükümleri vardı. Örfler ve hükümler kabilenin coğrafi ve kültürel mobilizasyonuna göre değişkenlik arz ederdi. Diğer bir deyişle, örf, âdet ve geleneklerdeki farklılık kabilelerin birbirlerine veya çöl hayatına yakın ve uzak olmasıyla ilgili bir keyfiyetti. Bununla birlikte kabilelerin örflerinde müşterek bazı unsurlar da bulunurdu.[31]

Mahkemelerine Dâir Kısa Bir Tarihçe", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi),* sayı: 4 (1980), s. 303-328.

28 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 469-472.

29 Emin, *Fecrü'l-İslâm,* s. 255.

30 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 479.

31 Emin, *Fecrü'l-İslâm,* s. 255. Cevâd Ali'nin tespit ve değerlendirmesine göre bazı Arap kabileleri örf, âdet ve geleneklerini bugüne değin muhafaza etmişlerdir. Hatta günümüzdeki bazı Arap devletleri her ne kadar açıkça itiraf etmeseler de kendi içlerinde zuhur eden ihtilafların halli için yazılı

Bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış biçimlerinin, kuralların, gelenek ve göreneklerin bütünü diye tanımlanan töre hukukuyla örtüşür mahiyetteki câhili Arap hukukunda hak kavramı çoğu zaman kuvvet ve kudretle eşdeğer bir anlam ifade ederdi. Dolayısıyla kim kuvvetli, kim daha fazla silahlı güç ve taraftar sahibiyse, o haklı sayılırdı.[32] Moda tabirle hukukun üstünlüğünden ziyade üstünlerin hukukunun geçerli olmasında "mikro milliyetçilik" denebilecek asabiyet bağı çok büyük rol oynardı. Asabiyet temelde soy (nesep) birliğine dayandığından, aynı soydan olanlar arasında organik yakınlık arttıkça asabiyet de güçlenir, buna karşılık söz konusu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça zayıflardı. Bir kabilenin veya kabileden bir kişinin başka kabile tarafından -hangi sebeple olursa olsun- tecavüze uğramasını önleyen veya herhangi bir tecavüzün vukuu halinde bunun doğurduğu maddî ve manevi zararın telafisini sağlamaya sevk eden en önemli ve etkili amil asabiyet kanunu idi. Asabiyetin siyasi ve hukuki alanlardaki otorite boşluğunu doldurmak, can, mal ve ırz güvenliğini sağlamak gibi olumlu yönleri yanında aile, aşiret veya kabilenin hak ve menfaatlerine tecavüz etmek, onlara karşı şiddete başvurarak üstünlük sağlamak gibi olumsuz yönleri de vardı. Böyle bir asabiyet anlayışı Cündeb İbnü'l-Anber b. Temîm'e isnat edilen bir sözde, "Zalim de olsa mazlum da olsa [her hâlükârda] kardeşine yardım et!" (unsur ehâke zâlimen ev mazlûmen)[33] şeklinde dile getirilmiş, zamanla Arap atasözleri arasına giren bu ifade şifahi bir kanun olarak telakki edilmiştir.[34]

Cahiliye devrinde Eksem b. Sayfî, Âmir b. ez-Zarib, Damre b. Damre, Ğaylân b. Seleme, el-Akra' b. Hâbis, Hâşim b. Abdimenâf, Abdülmuttalib b. Hâşim, Ebû Tâlib b. Abdilmuttalib, Âs b. Vâil, Safvân b. Ümeyye gibi bazı kişiler kadı/hâkim (hukkâm) konumundaydı.[35] Bu kişiler ihtilaflı meseleleri müdevven hukuk kodlarına göre değil örf ve âdetlere veya kendi tecrübelerine

olmayan atalar hukukunu uygulamaktadır. Bu hukuk genetik kodlarına işlemiş olduğundan onlar nazarında modern hukuktan daha evladır. Cevâd Ali, *el-Mufassal, V*. 478.

32 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 484-485.

33 Ebü'l-Fazl el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl,* Dımeşk 1955, II. 334.

34 Asabiyet hakkında geniş bilgi için bkz. Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Döneni İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri,* İstanbul 2004, s. 17-55; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 392-398; Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *DİA,* İstanbul 1991, III. 453.

35 Diğer isimler için bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* I. 308-338.

ve kanaatlerine göre hükme bağlardı.[36] Bunun yanında, kabile reisleri ve ileri gelenler zümresi de önemli bir yere sahipti.[37] Çözüm bekleyen sorunlar, hükme bağlanması gereken davalar Dârunnedve'de, Kâbe'de veya eşraftan birinin evinde tertip edilen toplantılarda ele alınırdı. Esas itibarıyla bir asiller (mele') meclisi olan Dârünnedve meclisinde savaş ve barışla ilgili önemli kararlar alınırdı. Nikâh merasimleri ve ergenlik çağma gelmiş genç kızların gömlek (dir') giyme törenleri de yine bu mecliste yapılırdı.[38] Diğer taraftan, bir kabilenin fertleri arasında zuhur eden ihtilaf çoğunlukla o kabilenin ileri gelenleri tarafından çözüme kavuşturulur, ihtilaf farklı kabileler arasında baş gösterdiği takdirde ilgili kabilelerin ileri gelenleri toplanır ve tarafsız bir hakem tayin ederlerdi.[39]

Söz sahibi olma açısından kâhinler zümresi de cahiliye devrinde hatırı sayılır bir yer işgal ederdi. O devirdeki yaygın anlayış ve inanışa göre kâhinler ihtilafları çözer, rüyaları tabir eder, zina olaylarını belirler, kayıpları bulur, hırsızlık ve cinayet gibi olayları aydınlatırlardı. Ayrıca, bir kabileye savaş açılacağı zaman kâhinlere danışılır, toplumsal ihtilaflarda ve aile içi anlaşmazlıklarda onların hakemliklerine başvurulurdu.[40] Cahiliye devrinde kâhinlerin yanı sıra putlara hizmet işini üstlenen ve bir bakıma din adamı konumunda olan kişilerin verdiği hükümlere de itibar edilir, bu hükümlere muhalefet edenler örfü/töreyi çiğnemiş sayılırdı. En'âm 6/137. ayette geçen ve birçok müşriğe evlatlarını öldürmelerini gayet isabetli bir iş gibi gösteren "şürekâ"dan maksat bazı müfessirlere göre putların hizmetçileridir.[41]

Evlilik (Nikâh) ve Çeşitleri

Arap dilinde nikâh, zevâc, izdivaç, tezevvüc gibi kelimelerle ifade edilen evlilik, İslam öncesi Arap toplumunda çeşitlilik arz ederdi. Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarafından nakledilen Hz. Âişe hadisine göre bu dönemde dört

36 Emin, *Fecrü'l-İslam,* s. 225.
37 Cevâd Ali, *el-Mufassai,* V. 480.
38 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı,* Ankara 1982, s. 120-121; T. H. Weir, "Dârünnedve", *İA,* İstanbul 1993, III. 492-493.
39 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 469-483.
40 Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi,* çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976, III. 29-34; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabi: el-Asru'l-Câhilî,* Mısır trs., 1.420-423.
41 Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* Beyrut trs., I. 357.

tür evlilik mevcuttu. Bunlardan biri, bugün de yaygın olan meşru evlilikti. Buna göre bir kişi evlenmek istediği kızı veya kadını usulü dairesinde velisinden (babası, ağabeyi, amcası) ister, bu arada mehir takdir edilir ve böylece nikâh akdi gerçekleşirdi.[42] Evlilik daha ziyade kabile içerisinde (endogami) olurdu. Yabancı bir kadınla evlenmek pek hoş karşılanmaz, kız çocuklarının bilhassa amcaoğullarıyla evlenmeleri teşvik edilirdi.[43]

Cahiliye devri Araplarında farklı aşiretler ve kabilelere mensup olanlar arasında da evlilik ilişkisi kurulur ve bu ilişki aşiretler/kabileler arasında ülfet oluşturur, yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olurdu. Evlilik neslin, dolayısıyla nüfus ve taraftar sayısının çoğalması açısından da çok önemsenen bir müessese idi.[44] Bu yüzden, Araplar doğurgan kadınları tercih eder, kısırlık hoş karşılanmaz ve boşanma sebebi sayılırdı. Yine Araplar nazarında doğurgan çirkin kadın, kısır güzel kadından makbul addedilirdi. Evlilikte bakireler, özellikle küçük yaştaki kızlar tercih edilirdi.[45] Bekâret son derece önemli idi. Gelinin bakire olmadığı anlaşılınca ailesi kınanıp ayıplanır, aile de bu ayıptan kurtulmak için o kızı/kadını öldürürdü. Evlilik ebeveynin, özellikle babanın muvafakatiyle gerçekleşirdi. Kızın bu konuda velisine itiraz etmesi söz konusu değildi. Buna mukabil soylu ailelere mensup kızlar ve kadınlar görüş belirtme imkânına sahipti.[46]

Diğer taraftan, evlilikte denklik/kefâet esastı. Hasep ve nesep yönünden üstün kabul edilenler kendileriyle aynı statüde olanlarla evlenirlerdi. Buna mukabil hasep ve nesep yönünden düşük olan (hecîn) kimseler de[47] ancak kendileriyle aynı

42 Buhârî, "Nikâh" 36; Ebû Dâvûd, "Talâk" 33. Bu hadisteki ifadeler çok düzgün, olgun tanımlar/tanımlamalar içermekte ve bu keyfiyet hadis metninin en azmdan kısmî olarak sonraki zamanlarda düzenlenmiş ve aynı zamanda abartılı ifadeler eklenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.

43 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 638. Cahiliye devrindeki bu geleneğin aksine ilk dönem İslam toplumunda evliliklerin daha ziyade exogamik (kabile dışı) olduğu tespit edilmiştir. Bu tespit için bkz. Mehmet Birekul-Fatih Mehmet Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile,* Konya 2001, s. 141-142.

44 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* II. 6-12; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 633-634.

45 Bu anlayış esas itibarıyla İslam'da da kabul görmüştür. Konuyla ilgili hadisler için bkz. Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* Haydarabad 1353, VII. 80-82.

46 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 635-636.

47 Hecîn, anası cariye olan veya babası Arap, anası farklı ırktan olan veyahut nesep ve hasep itibarıyla babası anasından daha üstün olan kimseleri tanımlayan bir kelimedir. Bkz. Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa,* Beyrut

toplumsal statüyü paylaşanlarla evlenirlerdi.[48] Hürlerin kölelerle, sözgelimi hür erkeklerin cariyelerle evlenmesi zül addedilirdi.[49] Bu anlayış özü itibarıyla İslam'da da muhafaza edilmiştir. Nisâ 4/25. ayette hür kadınlarla evlenmeye mali gücü yetmeyenlerin, mümin cariyelerle evlenebilecekleri belirtilmiş, ancak ayetin sonunda evlenmeyip bekârlığa sabretmenin daha hayırlı olduğunun altı çizilmiştir. Bu ayetin tefsirinde "Kim Allah'ın huzuruna temiz pak çıkmak isterse hür kadınlarla evlensin", "Hür kadınlarla evlilik evin salahı, cariyelerle evlilik evin helaki / fesadıdır" gibi hadislerin yanı sıra "Hangi hür erkek cariye ile evlenirse kendi yarısını / çocuğunu köleleştirmiş olur" (Hz. Ömer), "Cariye ile evlenen kişi zinadan çok da farklı bir iş yapmış sayılmaz" (İbn Abbas), "Cariye ile evlenmek zina değilse de zinaya yakındır" (Saîd b. Cübeyr), "Cariye ile evlenmek leş, kan, domuz eti gibidir; ancak darda/zorda kalan için helaldir/mubahtır" (Mücâhid) gibi ilginç sözler nakledilmiştir.[50] Öte yandan, fıkıh mezheplerinde ve bilhassa Hanefî ekolünde Arapların nesep konusundaki geleneksel bakış açıları ve ayrımları korunmuştur.[51]

Neslin soylu ve aynı zamanda sağlıklı olması için evlilikte hasep ve nesep unsuruna büyük önem atfeden cahiliye devri Arap toplumunda[52] öz anneler, kızlar, halalar ve teyzeler ile evlenmek haram sayılırdı. Bununla birlikte, Benî Temîm kabilesine mensup Hâcib b. Zürâre adlı kişinin tıpkı Mecusiler gibi öz kızıyla evlendiği belirtilmiş,[53] bu evlilik bazı şiirler ve kıssalara konu edilmiştir.[54]

2001, IV. 3725; Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* Beyrut 2003; IX. 42; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 390-391.

48 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 310.

49 Murat Sarıcık, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜİFD,* sayı: 3 (1996), s. 65.

50 Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* Beyrut 2004, II. 268; Kurtubî, *el-Câmi',* V. 98; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* Beyrut 1983, II. 492; Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm,* Beyrut 2010, II. 307; Ebü'l-Abbas İbn Acibe, *el-Bahru'l-Medîd,* Beyrut 2010, II. 34; Şihâbüddîn Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* Beyrut 2005, III. 13. Mezkûr rivayetlerin hemen tamamı İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) tarafından bir başlık altında zikredilmiştir. Bkz. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef,* Beyrut 1989, III. 466.

51 Bu konuyla ilgili hadisler ve yorumlar için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* VII. 132-136; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî Ahkâmi'l-Mer'e,* Beyrut 1993, VI. 325-338.

52 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 641-643.

53 Kurtubî, *el-Câmi', V.* 69; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* II. 52.

54 Bkz. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî,* Kahire trs., X. 38. Bazı araştırmacılara göre Hâcib b. Zürâre hakkındaki bilgiler problemlidir. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 544-545.

Ayrıca, Yunan tarihçi Strabon (M.Ö. 64 - M.S. 24) Yemen coğrafyasındaki bazı Arapların anneleriyle evlendiklerinden söz etmiş; fakat Cevâd Ali bunun üvey annelerle evlilik (nikâh-ı makt) olma ihtimaline dikkat çekmiştir.[55]

İslam öncesi dönemde sütannelik ve sütkardeşliği çok önemli bir yere sahipti.[56] Muhtemelen buna binaen bazı araştırmacılar cahiliye devrinde süt hısımlığının evlilik engeli oluşturduğunu söylemiştir.[57] İslâmî dönemde bu konuyla ilgili sarih ve kesin hükümler vazedilmiş, gerek evlenilmesi haram olan kadınların tadat edildiği muharremât ayetinde (Nisâ 4/23), gerek "Nesep sebebiyle haram olanlar süt emme sebebiyle de haram olur"[58] hadisinde süt hısımlılığının evlilik engeli oluşturduğu bildirilmiştir. Kadının halası, teyzesi, erkek veya kız kardeşinin kızı üzerine ya da onlarla birlikte evlenilmesine de İslam'da yasak getirilmiştir.[59] Bütün bunlara ilaveten iki kız kardeşle aynı anda evli olmak ya da ikisini birlikte nikâh altında tutmak yine aynı ayette muharremât kapsamında sayılmış; ayrıca üvey annelerle evlenme geleneği de yasaklanmıştır.[60]

Mehir (sadak) cahiliye devrindeki Araplar nezdinde nikâh akdinin sıhhati için gerekli bir şarttı. Mehirsiz evlilik gayri meşru, dolayısıyla zina ile eşdeğer sayılırdı. Nitekim Antere kıssasındaki ifadelerde, mehir ödenmeden evlenmeye zorlanan kadınlar bu tür evliliği onur kırıcı olarak nitelendirmiştir. Bununla birlikte cahiliyede şiğâr gibi mehirsiz evlilik türleri de mevcuttu. Bazı araştırmacılara göre cahiliyede mehir ile sadak arasında fark vardı. Mehir (başlık) evlenecek kızın/kadının ailesine ödenirdi. Sadak (hediye) ise bizzat kıza/kadına verilirdi. Muhtemelen İslamiyet'in zuhurundan kısa bir süre önce mehir kısmen de olsa kıza/kadına verilmeye başlanmıştır.[61]

Cahiliye devrinde mehir şeref ve itibar göstergesiydi. Esir statüsündeki kadınla evlilikte mehir söz konusu değildi. Mehir kızın velisine (babasına, kardeşine) ödenirdi. Veli mehri düğün

55 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 544.
56 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 643-644.
57 J. Chelhod, "Radâ", *The Encyclopaedia of Islam,* (new edition), Leiden 1954-2002, VIII. 362.
58 Buhârî, "Nikâh" 20; Müslim, "Radâ" 1; İbn Mâce, "Nikâh" 34.
59 Buhârî, "Nikâh" 27; Müslim, "Nikâh" 37-38.
60 Nisâ 4/22.
61 O. Spies, "Mehir", *İA,* İstanbul 1993, VII. 494.

masrafları için harcardı; fakat bunu sırf kendi hakkı olarak gören veliler de vardı. Kişinin, evlendirdiği kızına ait mehri kendisi için alması "hulvân" diye adlandırılır ve kimi Araplarca ayıp karşılanırdı.[62] Mehirde belli bir miktar yoktu. Miktar taraflar arasında anlaşmaya bağlıydı. Bu konuda genellikle erkeğin mali/maddi durumu dikkate alınırdı. Çoğunlukla aynî olarak ödenen mehrin miktarı bazen yüz, bazen yüz elli deveye ulaşırdı.[63]

Kısaca, cahiliye devrinde meşru/resmî evliliğin en temel unsurlarından biri olarak görülen mehir İslam teşriinde de tasvip edilmiştir. Bazı ayetlerde, kendileriyle evlenilen kadınlara mehirleri verilmesi gerektiği bildirilmiş,[64] birçok hadiste de bu konuyla ilgili hükümler zikredilmiştir. Ayrıca, klasik fıkıh kitaplarında sadak, saduka, mehr, nihle, farîda, ecr, alâik, ukr ve hibâ olmak üzere dokuz farklı isimle zikredilen mehir ile ilgili çok geniş bilgi, görüş ve değerlendirmelere yer verilmiştir.[65]

Cahiliye devrinde evlilik vesilesiyle merasim yapılırdı. Heffening'in verdiği bilgiye göre düğün merasimi erkeğin kabilesinde veya evinde yapıldığında "urs", kadının kabilesinde veya evinde yapıldığında "umra" diye isimlendirilirdi. Düğün kimi zaman bir hafta sürer ve bu yüzden "usbû"" denirdi.[66] Bazı rivayetler düğünün Hz. Peygamber döneminde de yedi-sekiz gün sürdüğüne işaret etmektedir.[67] Araplar, gelin ve damada, "bi'r-rifâi ve'l-benîn" (Mutlu olun; bir yastıkta kocayın; oğullarınız olsun) diye dua ederlerdi.[68] Ancak Hz. Peygamber evlenen çiftlere, "Allah bu evliliği ikiniz için de bereketli kılsın; gönüllerinizi hayırla birleştirsin" diye dua etmiş,[69] bazı kaynaklarda, cahiliye devrinde kullanılan "bi'r-rifâi ve'l-benîn" ifadesinin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı da belirtilmiştir.[70]

Velîme (yemek ziyafeti) cahiliye devrindeki düğün merasimlerinin olmazsa olmazları arasında yer alırdı. Velîmetü'l-arûs

62 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* II. 579.
63 Cevâd Ali, *el-Mufassai,* V. 530-532.
64 Bakara 2 / 236-237; Nisâ 4 / 4, 24, 25.
65 Bkz. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî,* Riyad 1997, X. 97-190.
66 W. Heffening, "Nikâh (Düğün Merasimi)", *İA,* İstanbul 1993, IX. 261.
67 Ebû Zekeriyyâ en-Nevevî, *Şerhü Müslim,* Beyrut trs., IX. 216-218.
68 Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* Küveyt 1965,1. 248-249.
69 Ebû Dâvûd, "Nikâh" 35; Tirmizî, "Nikâh" 7; İbn Mâce, "Nikâh" 23.
70 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef,* IV. 6; Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Meâlimü 's-Sünen,* Beyrut 1991, III. 186.

denilen bu ziyafet damadın evinde verilir ve ziyafete eş-dostun yanı sıra fakir-fukara da davet edilirdi.[71] Bu gelenek İslam'da da kabul görmüş, Hz. Peygamber düğün hazırlığı yapan Abdurrahman b. Avf'a, "Bir koyunla da olsa ziyafet ver" demiş, ayrıca bazı rivayetlerde velimenin yedi-sekiz gün sürdüğü zikredilmiştir.[72] Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla cahiliye devrindeki düğün merasimiyle ilgili âdetlerin çok büyük bir kısmı İslâmî dönemde de varlığını muhafaza etmiştir. Bununla birlikte, Şevvâl ayında evlenmeyi uğursuz saymak -ki bu inanç günümüzde "iki bayram arasında düğün yapılmaz" şeklindeki sözle halk arasında varlığım sürdürmektedir- gibi bazı batıl inanç ve uygulamalar kavlî ve fiilî sünnetle kaldırılmıştır.[73]

Bu konu kapsamında şunu da belirtmek gerekir ki cahiliye devrinde erkeklerin çoğu ve bilhassa gençler -genellikle sanıldığının aksine- ailesinin rızasıyla tek kızla / kadınla evlenirdi.[74] Bilinen meşru evlilik dışındaki nikâhlar/birleşmeler şeref ve haysiyeti lekelediği düşüncesiyle genellikle hoş görülmezdi. Buna rağmen bir kısmı genel ahlak ve meşruiyet ölçüleriyle bağdaşmayan nikâh türleri de vardı. Belli başlılarına Hz. Âişe hadisinde işaret edilen bu nikâhlara bildik anlamda nikâh (evlilik) demek mümkün değildir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

(1) Mut'a nikâhı

İslam öncesi Arap toplumunda cari olan nikâh türlerinden biri mut'a diye anılırdı. İslâmî kaynaklarda, bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir ücret ya da bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları şeklinde tanımlanan[75] bu geçici nikâh bilhassa savaş ve sair sebeplerle yabancı bir beldeye gitmek ve orada geçici olarak ikamet etmek zorunda kalan erkekler

71 Cevâd Ali, *el-Mufassai,* IV. 647. Âlûsî (ö. 1924) Arap toplumunda on altı çeşit velimeden söz etmiştir. Doğum, ölüm, akika, nişan, düğün, seferden dönüş gibi muhtelif vesilelerle tertip edilen bu velimelerden biri İslam'dan sonra ihdas edilmiştir. "Zü'l-huzzâk" denilen bu velimenin Kur'an'ı hıfz eden kişi vesilesiyle tertip edildiği belirtilmiştir. Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* I. 385-386.

72 Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî,* Beyrut 2001, XX. 216-223.

73 Müslim, "Nikâh" 73.

74 Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem,* yıl: 1, sayı: 2 (2003), s. 17.

75 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* X. 46; Ebü'l-Hasen el-Merğinânî, *el-Hidâye,* Mısır trs., I. 195; Şeyh Müfîd, *Hülâsatü'l-îcâz,* Kum 1413, s. 19; İbrahim Kafi Dönmez, "Müt'a", *DİA,* İstanbul 2006, XXXII. 174.

tarafından akdedilirdi. Mut'a nikâhında velilerin muvafakatine gerek görülmezdi. Ayrıca, nikâh sırasında belirlenen süre dolduğunda talâk prosedürü işletilmez, doğrudan ayrılık gerçekleşirdi. Bu nikâhtan veraset hakkı da doğmazdı.[76] Nikâh kıyıldıktan sonra kadın kendi ailesi içinde kalır, kocasına bir mızrakla çadır verirdi. Böylece erkek, kadının kabilesi içinde bulundukça onların halîfi / müttefiki sayılır, evlilik bağı devam ettiği müddetçe bu kabile ile birlikte hareket ederdi. Kadın mut'a nikâhını sona erdirmek istediğinde çadırın kapısını aksi yöne çevirir, koca bunu görünce kendi kabilesine dönerdi. Bu evlilikten doğan çocuk kadına ait olur ve "filan kadının çocuğu" diye anılırdı.[77]

Mut'a nikâhı Hz. Peygamber döneminde de uygulanmıştır. Ancak Ehli sünnet âlimlerine göre İslam'ın ilk yıllarında uygulanan bu nikâh bilahare Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmıştır. Şiî-İmâmî-Ca'ferî âlimlere göre ise mut'a nikâhı İslam'da yasaklanmamıştır. Bu nikâhın Kur'an'a dayandığı ve mubah olduğu görüşünde yalnız kalan İmâmiyye Şiası'na göre Nisâ 4/24. ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne fe-âtûhünne ucûrahünne ferîdaten* ifadesi mut'a nikâhının meşruiyet delilidir. Bu ayetteki istimtâ' kelimesinden maksat mut'a nikâhıdır. Zira istimtâ' ve temettü' kelimeleri sözlükte intifa ve telezzüz (faydalanma ve zevk alma) manasına gelmekle birlikte şer'i örfte/lisanda bilhassa kadınlara izafeten geçici evlilik anlamında kullanılır.[78]

Bu görüşü İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Mücâhid, Süddî ve Saîd b. Cübeyr gibi sahabe ve tâbiûn müfessirlerine atfedilen birçok rivayetle destekleyen Şiî âlimler ilgili rivayetlerin bir kısmında Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr'in ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne* ibaresini *ilâ ecelin müsemmâ* (belirli bir süreye kadar) ilavesiyle okudukları bilgisine dikkat çekerler.[79] Buna mukabil Sünnî müfessirlere göre Nisâ 4/24. ayet mut'a nikâhıyla değil daimî nikâhla ilgilidir;

76 Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehli Sünnet&Şia Polemikleri,* Ankara 2009, s. 274-275.

77 Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara 1997, s. 124; a. mlf., "Kable'l-İslam Araplarda İçtimai Aile", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası,* cilt: 1, sayı: 4 (1926), s. 91-92; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye,* s. 331.

78 Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân,* Beyrut 1997, III. 46; Muhammed Hüseyin Kâşifülğıtâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ,* Kum 1415, s. 254.

79 Bu bilgi Sünnî müfessirlerce de kaydedilmiştir. Bkz. Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* Beyrut 2001,1. 36; Kurtubî, *el-Câmi',* V. 86.

dolayısıyla *fe-mestemta'tüm bihî minhünnefe-âtûhünrıe ucûralıütıtıe farîdaterı* ifadesi, "daimî nikâh yoluyla kendilerinden istifade etmenize mukabil kadınlara mehirlerini verin" anlamına gelmektedir.[80]

Sahih hadis mecmuaları ile klasik tefsir kitaplarında mut'a nikâhıyla ilgili birçok hadis ve rivayet mevcuttur. Bunlardan birkaçı şöyle sıralanabilir:

> Abdullah b. Mes'ûd rivayeti: Rasûlullah'la birlikte bir sefere çıkmıştık. Yanımızda eşlerimiz olmadığı için Rasûlullah'a, "Kendimizi hadım edelim mi?" diye sorduk. Rasûlullah, "Hayır" dedi ve bize elbise/kaftan karşılığında kadınlarla sınırlı süreli evlilik yapma izni verdi. İbn Mes'ûd bu sözlerinin ardından, "Ey Müminler! Allah'ın size helal kıldığı hoş nimetlerden kendinizi mahrum bırakmayın. Ama helal sınırını da aşmayın. Çünkü Allah sının aşanları sevmez." (Maide 5/87) ayetini okudu.[81]
>
> Câbir b. Abdillah ve Seleme b. el-Ekvâ' rivayeti: Rasûlullah'ın habercisi bize gelip, "Allah'ın elçisi kadınlarla mut'a nikâhı yapmanıza izin verdi" diye bir beyanda bulundu.[82]
>
> Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti: "Bizler Allah'ın elçisi hayatta iken elbise/kaftan karşılığında mut'a nikâhı yapardık."[83]

Diğer bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in muta nikâhına birkaç kez izin verdikten sonra yasakladığı belirtilmiştir. İyâs b. Seleme'nin babasından nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber Evtâs gazvesinde mut'aya izin vermiş ve fakat üç gün sonra yasaklamıştır.[84] Sebre el-Cühenî, bizzat Hz. Peygamber'in kendilerine mut'a nikâhı için izin verdiğini, daha sonra "Kimin yanında mut'a nikâhıyla birlikte olduğu bir kadın varsa derhal o kadından ayrılsın" dediğini söylemiştir. Rebî b. Sebre ve babasından gelen başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sırasında mut'aya izin verdiği belirtilmiştir. Bu rivayete

80 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* IV. 15; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân,* II. 38; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut trs., II. 148-149; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* X. 51; Kurtubî, *el-Câmi',* V. 85.

81 Buhârî, "Tefsir" 5/9; Müslim, "Nikâh" 11; İbn Hanbel, *el-Müsned,* I. 420.

82 Müslim, "Nikâh" 13; İbn Hanbel, *el-Müsned,* IV. 47, 51.

83 İbn Hanbel, *el-Müsned,* III. 22.

84 Müslim, "Nikâh" 18.

göre Mekke'de geçen 15 günlük süre zarfında mut'a nikâhı yapılmış ve Medine'ye dönüşten önce yine bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Yine aynı kişilerden nakledilen diğer bazı rivayetlere göre Veda haccı için yapılan yolculuk sırasında sahabiler kadınsızlıktan şikâyet etmişler, bu şikâyet üzerine Hz. Peygamber mut'a nikâhına izin vermiş ve fakat bir gün sonra kesin olarak yasaklandığını ilan etmiştir.[85] Mut'a nikâhının Umre-i Kazâ'da, Tebük yahut Huneyn seferinde yasaklandığından da söz edilmiştir.[86] Bütün bunların dışında mu'ta nikâhının nihai olarak Hz. Ömer tarafından yasaklandığı da -ki bize göre en isabetli görüş budur- belirtilmiştir.[87]

İslâm âlimlerine göre mut'a nikâhında talâk, îlâ, lîân, zıhar işlemleri söz konusu olmaz. Yine bu nikâhtan dolayı gerek erkek gerek kadın açısından muhsanlık sıfatı sübut bulmaz ve üç talâkla meydana gelen geçici evlenme yasağı ortadan kalkmaz. Erkekle kadın arasında birleşme olmamışsa erkeğin mehir ve nafaka ödeme yükümlülüğü yoktur. Birleşme vuku bulmuşsa aralarında hürmet-i müsâhere, yani her bir tarafın usul ve furûu ile diğer taraf arasında evlenme engeli hâsıl olur. Erkek bu nikâhın sahih olduğu inancını taşısın taşımasın kadının doğurduğu çocuk akit şüphesine binaen kendisine nisbet edilir.[88]

Mut'a nikâhı klasik İslâmî kaynaklarda ceza hukuku açısından da değerlendirilmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) mut'anın haram oluşu hususunda icma bulunduğu için, bu tür bir evlilik yapan kimsenin recmedileceğini söylemiştir. Şafiîlerce sahih sayılmayan, Mâlikîlerce zayıf kabul edilen bir içtihada göre de mut'a nikâhı yapan erkek ve kadına zina haddi uygulanır. Buna mukabil İmam Mâlik'e atfedilen bir görüşe göre mut'a nikâhı haram olmadığı için recm cezasından söz edilemez. Sünnî fıkıh ulemasının çoğunluğu konuya ilişkin ihtilaflardan doğan şüphe sebebiyle taraflara zina haddinin uygulanmayacağına, haram olduğunu biliyorsa tazir cezası verileceğine hükmetmiştir.[89]

85 İbn Mâce, "Nikâh" 44; İbn Hanbel, *el-Müsned,* III. 404-405.
86 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr,* Kahire trs., VI. 155.
87 Öztürk, *Tefsirde Ehli Sünnet&Şia Polemikleri,* s. 299-302.
88 Geniş bilgi için bkz. Zeydan, *el-Mufassal,* VI. 162-188.
89 Kurtubî, *el-Câmi',* V. 87-88.

(2) Şiğâr nikâhı

Şiğâr iki erkeğin birbirlerinin velayeti altındaki kadınlarla karşılıklı olarak mehirsiz evlenmesini ifade eden bir terimdir.[90] Cahiliye devrinde iki erkek, kızları ve kız kardeşleri gibi, velayetleri altında bulunan kadınları karşılıklı olarak alıp veriyor ve bu mübadelede iki taraf için de mehir söz konusu edilmiyordu.[91] Mehir kaldırıldığı yahut mehir açısından boşluk meydana geldiği için bu akit, sözlükte "kaldırmak, boş ve tenha olmak" anlamına gelen şiğâr kelimesiyle ifade ediliyordu.[92] "Ben kızımı seninle, senin kızını da kendimle evlendiriyorum" veya "Bana kızını vermen şartıyla kızımı sana veriyorum" şeklindeki sözle iki erkek tarafından akdedilen şiğâr nikâhında[93] kadınların cinselliğinden istifade mehir yerine geçiyordu. Diğer bir deyişle, mübadele edilen kadınlar birbirine mehir sayılıyordu.[94]

Bir nevi trampa nikâhı olarak da nitelendirilen şiğâr[95] bazı hadislerde yasak kapsamında zikredilmiştir. Ancak İslam âlimleri gerek "İslam'da şiğârın yeri yoktur" hadisinin gerek Hz. Peygamber'in bu nikâhı yasakladığıyla ilgili diğer hadislerdeki "nehy" lafzının/kelimesinin[96] kesin anlamını tayinde ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler bu hadislerdeki ifadeleri mekruh manasında yorumlarken Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimler şiğâr nikâhının haram olduğunu savunmuşlar ve fakat bu konudaki yasağın illetiyle ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.[97]

İslam hukukunda ağırlıklı görüşün haram yönünde olmasına rağmen şiğâr nikâhına benzer evliliklere günümüzde umumiyetle ekonomik yönden zayıf bazı Müslüman ülkelerle Türkiye'nin bazı bölgelerinde de rastlanmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da daha ziyade başlık sorununu aşmak için hem kızı hem oğlu bulunan iki ailenin çocuklarını karşılıklı evlendirmeleri "berdel" diye adlandırılmaktadır.[98]

---

90 Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr,* VI. 160.

91 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 537-538.

92 Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,* İstanbul 1980, VII. 257.

93 Aynî, *Umdetü'l-Kârî,* XX. 153; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* II. 5; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 537.

94 Aynî, *Umdetü'l-Kârî,* XX. 153; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr,* VI. 160.

95 Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,* VII. 257.

96 Buhârî, "Nikâh" 28; Müslim, "Nikâh" 57-62.

97 Nevevî, *Şerhü Müslim,* IX. 200-201; Aynî, *Umdetü'l-Kârî,* XX. 153-154; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd,* Beyrut 1987, V. 107-109; Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî,* Beyrut 1974; II. 278.

98 Hasan Güleç, "Şiğâr", *DİA,* İstanbul 2010, XXXIX. 142-143.

(3) İslibda' nikâhı

Buhârfnin naklettiği Hz. Âişe hadisindeki ifadelere göre cahiliye devrinde bir erkek temizlik dönemindeki karısına, "Filan kişiyle cinsel ilişkiye gir ve o adamdan hamile kal" derdi. Kadın o kişiden hamile kalıncaya değin karışma asla yaklaşmazdı. Erkeğin böyle tuhaf bir talepte bulunması, damarlarında asil kan taşıyan bir çocuğa sahip olma arzusundan kaynaklanırdı. Hadisteki ifadeye göre bu nikâh/ilişki istibda' diye anılırdı." İstibda' nikâhından dünyaya gelen çocuk, söz konusu talepte bulunan adamın meşru oğlu kabul edilirdi.[99] [100] Karısını kıskanmayan ve bu yüzden "deyyûs" diye anılan erkeklere[101] atfedilen bir diğer nikâh türü de karılarını değiştirme şeklinde gerçekleşen bedel nikâhıydı.[102]

(4) Hıdn nikâhı

Cahiliye devrinde dost hayatı yaşamak şeklinde bir nikâh/ilişki türü de vardı. Kendisine erkek dost edinen kadınlar "zevâtü'l-ahdân" veya "müttehizâtü ahdân" diye anılırdı. İffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost edinmemeleri şartıyla cariyelerle evlenmeye izin veren Nisâ 4/25. ayetteki *muhsanâtin ğayra müsâfihâtin ve-lâ müttehizâti ehdân* ifadesi bu konuya atıfta bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) verdiği bilgiye göre müfessirlerin çoğu "müsâfehe"yi bir kadının dilediği erkekle yasak ilişki kurması, "hıdn" kelimesini ise sadece belli bir kişiyle dost hayatı yaşaması şeklinde yorumlamıştır. Cahiliye Arapları bu ikisi arasında fark gözetiyor, ilkini zina sayarken İkincisini (hıdn) bu kapsamda değerlendirmiyorlardı. Bu yüzden ayette hem sifah hem hıdn zikredilmiş ve ikisinin de yasak olduğu bildirilmiştir.[103]

Elmalık Hamdi Yazır'ın bu paralelde verdiği bilgiye göre "devr-i câhiliyede iki nevi zina vardı. Birisi umuma karşı açıktan kârhanecilik, diğeri de birini dost tutarak hususi bir surette gizlice zina etmek idi. Ve bunlar alelekser cariyelerle yapılırdı."[104] Bâğâyâ diye adlandırılan bu cariyeler evlerinin kapısına kırmızı

99 Buhârî, "Nikâh" 36.
100 Sarıcık, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", s. 59.
101 Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *DİA,* İstanbul 1996, XIII. 212.
102 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* II. 5; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 537.
103 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb,* X. 51-52.
104 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* İstanbul 1979, II. 1331.

flamalar asarlardı.[105] En'âm 6/151. ayetteki *ve-lâ tekrabu'l-fevâhişe mâ zahera ve-mâ betane* ifadesinin tefsirinde İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre cahiliye devrinde Araplar alenî olarak zina fiilini takbih ederler, gizli-saklı işlenmesi hâlinde sakınca görmezlerdi.[106] Bu yüzden, hür kadınlar açıktan zina fiilini göze alamaz, gizli dost edinme yoluna giderlerdi.[107] Cahiliye devrinde dost/metres hayatı yaşayan kadınlar da vardı. Bu kadınlar kocalarından başka bir veya birkaç erkekle ilişkiye girerlerdi. Daha ziyade kıtlık zamanlarında yiyecek temin etme yolu olarak görülen bu ilişki "damd" diye isimlendirilirdi.[108]

(5) Makt nikâhı

Cahiliye devrinde üvey annelerle evlenmek yasak sayılmazdı. "Ey Müminler! [Kocası ölen] kadınlara zorla varis olmanız size helal olmaz" *(yâ eyyühellezîne âmenû lâ yahillü leküm en terisû'n-nisâe kerhen)* mealindeki Nisâ 4/19. ayetin tefsirinde aktarılan bilgilere göre cahiliye devrinde evli bir adam öldüğü zaman, onun erkek yakınları (oğlu, kardeşi) dul kalan karısını terekeden sayar, diledikleri takdirde o kadınla kendileri evlenir, dilerlerse başkasıyla evlendirir veya evlenmesine mani olurlardı. Dul kadının üzerine elbisesini atan kişi (genellikle üvey oğul) o kadın üzerinde öncelikli hak sahibi olurdu. Şayet kadın üzerine elbise atılmadan babasının evine gitme imkânı bulursa özgürlüğüne kavuşurdu.[109] Arap dilcisi İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846) üvey annelerle evliliğin sadece babanın ölümünden sonra değil, karısını boşamasından sonra da cari olduğunu belirtmiştir.[110] İbn Atıyye (ö. 541 /1147) ise üvey annelerle evlenme geleneğinin Ensar arasında bağlayıcı, Kureyş arasında ise mubah ve rızaya dayalı olduğunu söylemiştir.[111]

---

105 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr),* Beyrut 1999, V. 19.

106 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* V. 392. Hz. Peygamber'in kadınlarla yaptığı biat şartları arasında zina etmeme (Mümtehine 60/12) şartını duyan Hind bint Utbe, "Ey Allah'ın rasûlü! Hür kadınlar hiç zina eder mi?!" diyerek şaşkınlığım dile getirmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XII. 74.

107 Günaltay, "KableT-İslam Araplarda İctimâî, Aile", s. 90; a. mlf., İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aîle ve Türlü Nikâh Şekilleri, hazırlayan: Cem Zorlu, *Marife: Bilimsel Birikim,* cilt: 1, sayı: 3 (2002), s. 197.

108 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* V. 526; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* VIII. 314.

109 Kurtubî, *el-Câmi',* V. 69; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm,* II. 275.

110 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa,* III. 2116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* V. 501.

111 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz,* II. 26.

İbn Abbas, Dahhâk ve İbn Zeyd'den gelen rivayetlerde de bu geleneğin Medine'de yaygın olduğuna işaret edilmiştir.[112] Öte yandan, Zührî ve Ebû Miclez'den aktarılan şu rivayette konuyla ilgili birkaç detaya daha yer verilmiştir:

> [İslam öncesi dönemde] Arapların âdetlerinden biri şöyleydi: Bir adam öldüğünde, dul kalan hanımının üzerine onun başka anneden olma oğlu yahut asabesinden en yakın konumda olan kişi elbisesini atardı. Böylece o kişi dul kadın üzerinde hem kadının kendisinden hem de velilerinden daha fazla hak sahibi olurdu. Dilerse mehir vermeksizin onunla evlenirdi. Dilerse başkası ile evlendirir ve fakat mehri kendisi alırdı. Dilediği takdirde de ölen kocasından kalan mirası kendisine özgürlük bedeli olarak versin diye kadına engel olur yahut mirasına konmak için ölünceye kadar onu yanında tutardı. Bu durum/sorun üzerine Nisâ suresi 19. ayet indi.[113]

Bazı müfessirlere göre Nisâ 4/19. ayetin nüzulünden sonra kimi Müslümanlar üvey anne ile evlenme geleneğini sürdürmüş ve bunun üzerine, "Babalarınızın evli olduğu kadınlarla (üvey annelerinizle) sakın evlenmeyin" *(ve-lâ tenkihû mâ nekeha âbâuküm mine'n-nisâi)* mealindeki Nisâ 4/22. ayet nazil olmuştur. Kurtubî (ö. 671/1273) bu ayetin tefsirinde bazı Arap kabilelerinin üvey annelerle evlenmeyi mutad hale getirdikleri bilgisini vermiş ve bu şekilde evlenenlere dair bazı isimler zikretmiştir.[114]

Üvey anneyle evlilik Nisâ 4/22. ayette geçen makt kelimesine atfen "nikâh-ı makt", bu tür evlilikten doğan çocuk da "maktî" diye isimlendirilmiştir.[115] Yine bu evlilik klasik tefsir ve Arap dili sözlüklerinde "dayzen" diye de isimlendirilmiş ve Evs b. Hacer gibi bazı şairler bu evliliği Mecusilerce mubah sayıldığı söylenen ensest ilişkiye benzetmiştir.[116]

---

112 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* III. 648.

113 Kurtubî, *el-Câmi',* V. 63. Bazı rivayetlere göre bu ayetin nüzul sebebi Kübeyşe bint Ma'n adlı kadının üvey oğlu tarafından nikâhlanmak istenmesidir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* III. 647; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* II. 26.

114 Kurtubî, *el-Câmi',* V. 69.

115 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân,* II. 32; EbüT-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* Beyrut 1977,1. 515.

116 Kurtubî, *el-Câmi',* V. 69; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa,* III. 2116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* V. 501; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXV. 328.

(6) Çok kocalılık (Teaddüd-i ezvâc)

Hz. Âişe hadisindeki ifadelere göre cahiliye devrinde bir kadının beş-on erkekle ilişkiye girdiği de olurdu. Kadın hamile kalıp doğurduğu zaman, aradan birkaç gece geçtikten sonra, ilişkiye girdiği erkekleri yanma çağır tirdi. Erkekler bir araya geldiğinde kadın, "Bildiğiniz gibi bu çocuğun dünyaya gelme sebebi sîzsiniz" diye söze başlar ve ardından istediği kişinin ismini zikrederek, "Çocuk şendendir" derdi. Bunun üzerine o kişi ister istemez çocuğu kendi nesebine ilhak ederdi;[117] fakat çocuk kız olduğunda nesebe ilhak hususunda problem çıkardı.[118]

Yine Hz. Âişe hadisindeki ifadelere göre cahiliye devrinde kimi kadınlar çok sayıda erkekle ilişkiye girerlerdi. Bu işi yapan kadınlar fahişeydi. Bağâyâ diye anılan bu kadınlar kapılarına kırmızı flamalar asarlardı. Dileyen erkek onlarla ilişkiye girerdi. Kadın o erkeklerden birinden hamile kalıp çocuğu doğurunca adamlar toplanır, bu arada bir kâif çağrılır ve kâifin belirlemesi üzerine ilgili adam çocuğu kendi nesebine katardı. Böylece çocuk onun oğlu olarak anılırdı.[119]

Nesep âlimi Hişam b. Muhammed el-Kelbî (ö. 204/819 [?]) *Mesâlibü'l-Arab (Kitâbü'l-Mesâlib)* adlı eserinde -ki bu eser Arapların kusurlarına dairdir- cahiliye devrinde "mâhûr/mevâhîr" diye anılan evlerinin kapılarına[120] flama asan on meşhur fahişenin ismini saymıştır.[121] Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) da tek tek isimlerini tadat ettiği bu fahişeler -ki bunların hepsi cariyedir- arasında yer alan[122] ve Ümmü Mehzûl diye anılan kadınla bir sahabi evlenmek istemiş ve bunun üzerine *ez-zânî lâ yenkihu illâ zâniyeten ev müşriketen* (zinakâr bir erkek, zinakâr veya

117 Buhârî, "Nikâh" 36.

118 Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd,* Medine 1968, VI. 264.

119 Buhâri, "Nikâh" 36. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* II. 4-5. İslam tarihiyle ilgili bazı kaynaklarda meşhur sahabi Amr b. el-Âs'ın Ebû Leheb, Ümeyye b. Halef, Ebû Süfyân ve Âs b. Vâil gibi birkaç erkekle birlikte olan bir cariyeden dünyaya geldiğinden söz edilmiş, bu bağlamda Hz. Hasan ve Ervâ bint Abdülmuttalib'in Amr b. el-Aṣ's'a, "Senin babanın kim olduğu belli değil" mealinde sözler söyledikleri nakledilmiştir. Bkz. Ebû Ömer İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd,* Kahire 1965, II. 119-120; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* Beyrut 1987, III. 39.

120 Sa'lebî, *el-Keşfve'l-Beyân,* IV. 346; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VI. 9.

121 Bu bilgi için bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* II. 5.

122 Mukâtil, *Tefsir,* III. 182-183. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* IX. 262; Sa'lebî, *el-Keşf,* IV. 346.

müşrik bir kadınla evlenir/ilişkiye girer) ifadesiyle başlayan Nur 24/3. ayet inmiştir.[123]

(7) Çok karılılık (Teaddüd-i zevcât)

İslam öncesi Arap toplumundaki nikâh türlerinden biri de erkeğin sosyal ve ekonomik durumuyla yakından ilgisi bulunan çok eşlilik ya da çok kadınla evlilikti. Cahiliye dönemi ile İslâm'ın ilk yıllarında, genç erkekler arasında tek kadınla evlilik yaygındı. Yaş ilerledikçe kişinin, kabilesi içindeki konumuna paralel olarak taşıdığı sorumluluk ve ekonomik durumunun düzelmesi yeni evlilikler yapmasını mümkün, hatta gerekli hâle getirebiliyordu. Kimi zaman genç biri de, evlenmesi yasak olmayan yakınlarından dul bir kadını ikinci eş olarak nikâhlayabiliyordu. Tatbikatı denetleyen bir mekanizma olmadığı için, örfü zorlamak her zaman mümkündü. Çok kadınla evliliğin ekseriyetle yaşı ilerlemiş erkekler tarafından yapılması, ikinci eş olan kadınların önemli bir kısmının dul olduğuna işaret eder. Bununla birlikte evliliklerin bir kısmı kabile ilişkilerinin geliştirilmesini ya da kabileler arası sorunların giderilmesini amaçladığı için kabile liderlerinin genç kızlarla evlendikleri de olurdu. Bundan dolayı genç bir kadının yaşlı erkekle evlendirilmesi garip karşılanmazdı. Kabileler arasında ortaya çıkan ihtilafları sıhriyet yoluyla gidermek için ihtilaflı kişi ya da kabilelerin birbirlerinden kız alıp vermesi de tatbik mevkiinde olan bir durumdu. Bu yapı içinde erkeğin ikinci ya da üçüncü eş olarak bir kadına talip olması, hatta genç bir kızla evlenmesi yadırganmazdı. Bazen evlilik önerisi kadının babası ya da velisi tarafından yapılabilirdi. Asil bir kadınla evlenmeye ve bu vasıfta bir kadından çocuk sahibi olmaya önem verilir, kişinin kızını asil bir erkekle evlendirmesi de saygınlığın göstergesi olarak değerlendirilirdi.[124]

---

123 Başka bir rivayete göre bu ayet Mersed b. Ebî Mersed adlı sahabinin Mekke'deki fahişelerden biri olan Anâk adlı kadınla evlenme isteğini Hz. Peygamber'e bildirmesi üzerine, diğer bir rivayete göre ise Ashâb-ı suffa hakkında inmiştir. Şöyle ki Ashâb-ı suffa diye anılan sahabiler muhacirlerden oluşuyordu. Bu yüzden Medine'de evleri ve aşiretleri yoktu. Mescidin suffasmda ikamet ediyorlardı. Medine'de fahişelik yapan kadınlar vardı ve bu kadınlar birçok maddi imkâna sahipti. Ashâb-ı suffa iaşe ve ibate imkânına kavuşmak için bu kadınlarla evlenmek istediler. Bunun üzerine söz konusu ayet indi. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* IX. 261-262; Sa'lebî, *el-Keşf,* IV. 345-346; Kurtubî, *el-Câmi',* XII. 112-113; Ebü'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Beyrut 1983, II. 262-263.

124 Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem,* yıl: 1, sayı: 2 (2003), s. 17.

İslâmî literatürdeki hâkim görüş ve değerlendirmeye göre cahiliye devrinde tek kadınla değil çok kadınla evlilik yaygındı ve teaddüd-i zevcât hususunda sınırlama yoktu. Dileyen erkek sekiz-on kadınla evlenebilirdi. Mesela Gaylân b. Seleme es-Sekaffnin on karısı vardı. Gaylân Müslüman olduğunda Hz. Peygamber ona karılarından dördünü seçip diğerlerini bırakmasını emretmiş; aynı şeyi Kays b. Hâris el-Esedfye de söylemişti.[125] Mes'ûd b. Mu'attib, Mes'ûd b. Amr b. Umeyr, Urve b. Mes'ûd es-Sekafî, Süfyan b. Abdillah, Ebû Akîl Mes'ûd b. Âmir gibi şahıslar da çok sayıda kadınla evliydi. Ancak bu şahısların tümü Sakîf kabilesine mensup idi.[126]

İslam öncesi dönemde çok kadınla evliliğin yaygın olduğu fikri anılan isimlerle ilgili rivayetlere dayanmaktadır. Elimizde kesin rakam telaffuz etmeye elverişli bilgi yoksa da, İslâm'ın ilk yıllarındaki olayları dikkate alarak Mekke ve Medine'de çok kadınla evliliğin sanılandan az olduğunu söylemek mümkündür. Gerçi Hz. Peygamber devrindeki meşhur isimlerden hareketle genellemeler yapıldığında monogaminin azlığına hükmedilebilir. Fakat dikkatle incelendiğinde, Hz. Peygamber devrinde ve sonraki asırlarda çoğunluğu tek kadınla evlilerin oluşturduğu görülür. Nitekim tabakât kitaplarındaki bilgiler ışığında ilk Müslüman nesilden 671 aile üzerinde yapılan bir araştırmaya göre birden çok kadınla evli erkeklerin sayısı 129 (% 19,1), tek kadınla evli erkeklerin sayısı 542 (% 80,5) olarak tespit edilmiştir.[127]

Çok kadınla evlilik İslâmî teşriide de kabul görmüştür. Bilindiği gibi Hz. Peygamber birçok kadınla evlenmiştir. Nisâ 4/3. ayette de çok kadınla evlilikten söz edilmiştir. Ancak bu ayette geçen *mesnâ ve sülâse ve rubâ'a* ifadesi müfessirlerin kahir ekseriyetince çok eşliliğin dört kadınla sınırlı olduğu yönünde izah edilmiştir. Öte yandan, modem dönemde çok eşliliğin İslam'da ruhsat hükmü taşıdığı, bu konuda asıl hedefin tek eşlilik olduğu yönünde yorumlar yaygınlık kazanmış ve anılan ayetteki *fe-in hıftüm ellâ ta'dilû fevâhideten* ifadesi ile Nisâ 4/129. ayetteki *ve-len testatîû en ta'dilû beyne'n-nisâi ve-lev harastüm* ifadesi bu yorumun Kur'an'daki

125 Bkz. Ebû Dâvûd, "Talâk" 24-25; Tırmizî, "Nikâh" 33; İbn Mâce, "Nikâh" 40.

126 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 367; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 547-548.

127 Birekul-Fatih Mehmet Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile,* s. 137-140.

delilleri olarak sunul muştur.[128] Bu istidlale göre, "ilgili ayetlerde çok kadınla evlilik için eşler arasında adaleti ikame şartı koşulmuş, ancak bu şartı yerine getirmenin beşerî imkân dâhilinde olmadığı da belirtilmiştir. Bu sebeple, Nisâ 4/3. ayetteki ifade çok kadınla evliliğin sınırlandırılmasına, hatta ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Kur'an'a göre evlilikte ideal olan tek eşliliktir.[129]

Benzer bir yoruma göre Kur'an çok kadınla evliliği açıkça reddetmekte ve ona ancak istisnaî durumlarda ki -o da kadının muvafakati alınmak şartıyla- cevaz vermektedir.[130] Kur'an'dan böyle bir hüküm çıkarmanın isabetli olup olmadığını şimdilik paranteze alarak şunu belirtelim ki bu tür yorumlar modern döneme aittir. Kur'an'm nazil olduğu dönemden son bir-iki asra kadar geçen uzun zaman aralığında İslam uleması söz konusu ayetlerden böyle bir sonuç çıkarmamıştır. Modern dönemde, "Çok eşlilik İslam'da kural değil, istisnai durumlara mahsus bir ruhsattır. Aslolan tek eşliliktir" şeklindeki görüşün sıkça duyulmaya başlanması, bilhassa 19. yüzyıldan sonra Batı karşısında edilgen bir konuma düşmenin travmatik tezahürü olarak değerlendirilebilir, dolayısıyla bahis konusu görüş apolojik (savunmacı) olarak nitelendirilebilir.

Diğer taraftan, Nisâ 4/3. ayetteki *mesnâ ve sülâse ve rubâ'a* ifadesinin çok eşlilikle ilgili bir sınırlamaya işaret etmediği de belirtilmelidir. Dahası ayet çok eşliliğin sayısal limitini düzenleyen bir hukukî hüküm içermemektedir. Hz. Âişe'den gelen rivayete göre yetim kızlar/dul kadınlar velilerinin himayesi altında bulunurlardı. Veliler gerek mallarından, gerek güzelliklerinden dolayı onlarla evlenmek, evlenirken de mehirlerini maruf/mutad olandan düşük miktarda vermek isterlerdi. Ayet söz konusu kişileri velayetleri altındaki kızlara/kadınlara böyle bir haksızlık yapmaktan nehyetmek maksadıyla indi.[131] Binaenaleyh, Nisâ 4/3. ayet mümin erkeklerin kaç kadınla evleneceği hükmünü düzenlememekte, bilakis dul kadınlar ve yetim kızlara mehir hususunda haksızlık/adaletsizlik yapılmaması gerektiğini

128 Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye,* s. 330.

129 Semra Ulaş, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 6, sayı: 1, (1992), s. 54-55.

130 Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 256.

131 Buhârî, "Tefsir" 4/1, "Nikâh" 19; Müslim, "Tefsir" 6-8; Nesâî, "Nikâh" 66.

tembihlemektedir. Bir önceki ayette yetimlerin mallarını yemenin çok büyük bir günah olduğunun belirtilmesi de bunu teyit etmektedir. Özetle Nisâ 4/3. ayette, "Himayeniz altında bulunan dul kadınlar ve yetim kızlarla evlilik yapmanız söz konusu olduğunda adaletsizlikten/haklarını yemekten endişe ederseniz, [dünyada evlenilecek kadın tükenmediğine göre] onlarla değil, beğendiğiniz başka kadınlardan biriyle evlenin. Hatta ikişer, üçer, dörder... kadınla evlenin" şeklinde bir mana kastedilmektedir. Bu ayetteki *mesnâ ve sülâse ve rubâ'a* ifadesinin tahdit içermediği kesindir. Aynı ifade Fâtır 35/1. ayette de geçmekte ve burada da tahdit (sınırlama) ifade etmemektedir. Ne var ki müfessirler en fazla dört kadınla evliliğin caiz olduğu yönündeki hadislerin etkisiyle,[132] Nisâ 4/3. ayetteki ifadeyi "dörde kadar" şeklinde yorumlamış,[133] buna mukabil Fatır 35/1. ayetteki ifadeden, "Melekler en fazla dört kanatlıdır" gibi bir sonuç çıkarmamışlardır.

Kur'an'ın aslında tek kadınla evliliği hedef gösterdiği şeklindeki modern savunmacı yoruma mesnet gösterilen *fe-in hıftüm ellâ ta'dilû fevâhideten* ifadesi ise, "Şayet 'eşlerim arasında adaletli davranamam' endişesi taşıyorsanız, o zaman bir kadınla evlenin veya cariyelerinizle yetinin" manasına gelmekten öte, Taberfnin (ö. 310/923) de uzun uzadıya izah ettiği gibi, "'Eşlerim arasında adaletli davranamam' endişesi taşıyorsanız, değil üç-dört kadınla, tek hür kadınla bile evlenmeyin ve fakat böyle bir durumda cariyelerle evlenin" manasına gelmektedir. Şöyle ki Allah Nisâ 4/2. ayette yetimlerin malları hususunda titiz davranılmasını, Nisâ 4/3. ayette ise dul kadınlar ve yetim kızlara evlilik/mehir konusunda adaletsizlikten sakınmayı emretmiştir. Adaletli davranamama endişesi söz konusu olduğunda değil üç, dört kadınla evlenmek, bir tek kadınla dahi evlenmemeyi tembihlemiş, böyle bir durumda sosyal statü ve haklar açısından hür

132 Bu hadislerin sübut/senet yönünden illetli olduğu hakkında bkz. Yusuf Ziya Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *HAÜİFD,* yıl: 2000, sayı: 6, (2001), s. 10-22.

133 Ayetteki *mesnâ ve sülâse ve rubâ'a* ifadesi Şifler ile bazı Câhirîler tarafından 2+3+4=9 ve 2+2+3+3+4+4=18 şeklinde de yorumlanmıştır (Bkz. Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân,* Beyrut 1997, III. 9-10; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* IX. 142; Kurtubî, *el-Câmi', V.* 13; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr,* VI. 169-170). Ancak Şiî müfessirler bu yorumun dokuz kadınla evliliğin caiz olduğu manasına gelmediğini, zira dörtten fazla kadınla evlenmenin icmaya aykın olduğunu da belirtmişlerdir. Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* Beyrut trs., III. 10.

kadınlar düzeyinde olmayan cariyelerle evlenilmesini tavsiye etmiştir.[134] "İçinizden hür mümin kadınlarla evlenmeye maddi gücü yetmeyenler, elinizin altındaki mümin cariyelerinizle evlenebilirler... Mümin cariyelerle evlenme izni, zinaya düşme korkusu duyan bekârlar içindir. Ancak şu da var ki bekârlığa katlanmanız cariyelerle evlilik yapmanızdan daha hayırlıdır. Allah çok affedicidir, çok merhametlidir" mealindeki Nisâ 4/25. ayet dikkate alındığında Taberfnin *ev-mâ meleket eymânüküm* ifadesiyle ilgili izahının isabetli olduğu daha iyi anlaşılır.

(8) Küçük kızlarla evlilik

Cahiliye devrinde erkekler küçük kızlarla evlenmeyi tercih ederlerdi. Kızlar genellikle on iki yaşma basmadan evlendirilir ve ancak çocuk doğurduktan sonra aileye dâhil edilirdi. Çocuk doğurmadan ölürse kocasma baş sağlığı dilenmezdi.[135] Küçük kızlarla evlilik İslam hukukunda da tecviz edilmiştir. Nitekim Talâk 65/4. ayetteki *vellâî lem yahidne* (hayız görmemiş kadınlar) ifadesi klasik tefsirlerde, "çocuk denecek yaşta evlenip dul kalan ve hâlen âdet görme çağma ulaşmamış olan küçükler" şeklinde izah edilmiş, ayrıca bu ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak, Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'e hayızdan kesilen, küçük yaşta dul kalan, fakat henüz âdet görme çağma ulaşmayan ve bir de hamile olan kadınların iddet süreleri hakkında soru sorduğuna dair bir rivayet nakledilmiştir.[136] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî bu ayetin küçük çocukları evlendirmenin cevazına delil teşkil ettiğini söylemiştir.[137]

---

134 Taberfnin bu konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "ve-evle'l-ekvâlilletî zekemâhâ fi zâlike bi-te'vîli'l-âyeti kavlü men kâle: te'vîlühâ: "ve-in hıftüm ellâ tuksitû fi'l-yetâmâ fe-kezâlike hâfû fi'n-nisâi felâ tenkihû minhünne illâ mâ lâ tehâfüne en tecûrû fîhi minhünne min vâhidetin ile'l-erbai. Fe-in hıftümü'l-cevra fi'l-vâhideti eyzân fe-lâ tenkihûhâ ve-lâkin aleyküm bi-mâ meleket eymânüküm fe-innehû ehrâ en lâ tecûrû aleyhinne (...) Fe-kâle innehû in emintümü'l-cevra fi'-nisâi alâ enfüsiküm mâ ebahtü leküm minhünne ve halleltühû mesnâ ve sülâse ve rubâ'a. Fe-in hıftüm eyzani'l-cevra alâ enfüsiküm fî emri'l-vâhideti bi-en lâ takdirû alâ insâfihâ; fe-lâ tenkihûhâ ve-lâkin teserrû mine'l-memâlîki fe-inneküm ehrâ en lâ tecûrû aleyhinne li-ennehünne emlâküküm ve-emvâlüküm ve-lâ yelzemüküm lehünne mine'l-hukûkî kellezî yelzemüküm li'l-harâiri fe-yekûnü zâlike ekrabe leküm ile's-selâmeti mine'l-ismi ve'l-cevri". Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* V. 577-578.

135 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* IV. 25.

136 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* V. 351; Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd,* Beyrut 1994, IV. 314; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* VIII. 293; Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb,* Beyrut 1998, XIX. 162.

137 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut 2003, IV. 285.

Şelebfnin verdiği bilgiye göre İslam mezheplerinin büyük çoğunluğu küçük kızları evlendirmenin caiz olduğu görüşünü benimsemiş ve bu görüşe mezkûr ayet delil gösterilmiştir. Çünkü bu ayette, âdet görmemiş kadınların iddeti üç ay olarak belirlenmiştir. İddet ancak sahih bir nikâh ve talaktan sonra söz konusu olduğuna göre küçük kızları evlendirmek caizdir. İslâm hukukçuları arasında genel kabul gören bu görüşün aksine İbn Şübrüme (ö. 144/761), Osman el-Bettî (ö. 143/760) ve Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/ 816) gibi bazı âlimler küçük yaştaki kız ve erkek çocukların evlendirilmesini caiz görmemişlerdir.[138] Ancak Abdülkerim Zeydan'ın da belirttiği gibi naslar ve nüzul dönemindeki uygulama dikkate alındığında çoğunluğun görüşü kesinlikle daha isabetlidir.[139] Birçok rivayet Hz. Âişe'nin henüz 6-9 yaşlarında iken Hz. Peygamber'le evlendiğini söylemektedir.[140] Bu evlilik Hz. Peygamber'e mahsus değildir. Çünkü bazı hadis kitaplarında küçük kızlarla evlilikle ilgili müstakil başlık açılmış ve bu başlık altında bilhassa Hz. Ali'nin kızı Ümmü Külsüm'ün Hz. Ömer'le evliliğine dair ilginç rivayetler aktarılmıştır.[141] Öte yandan, Hz. Peygamber, amcası Hamza'nın kızı ile Ebû Seleme'nin oğlunu her ikisi de küçük yaşta iken evlendirmiştir. Benzer şekilde Urve b. Zübeyr bir kardeşinin kızını diğer kardeşinin oğluyla her ikisi de küçük yaşta iken evlendirmiş, İbn Ömer de küçük yaştaki kızını Urve b. Zübeyr'e nikâhlamıştır.[142]

Sonuç olarak, cahiliye devrinde mevcut olan küçük yaştaki kızlarla evlenme geleneği İslam'dan sonra da varlığını sürdürmüş, İslam hukukçularının kahir ekseriyeti de bunu meşru kabul etmiştir. Vakıa budur; ancak bize göre bu gelenek dinî-ahlâkî bir nitelik taşımamakta, dolayısıyla dinî ahkâm kapsamında mütalaa etmek yerine kendi tarihsel ve kültürel bağlamında değerlendirmek daha uygun gözükmektedir. Bu arada, Talâk 65/4.

---

138 Şelebî, *Ahkâmü'l-Üsre,* s. 127.

139 Zeydan, *el-Mufassai,* VI. 390.

140 Bkz. Ebû Abdillah İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ,* Beyrut 1957, VIII. 58-61. Hz. Âişe'nin 18-19 yaşlarında evlendiği yolundaki görüşün sağlam dayanaktan yoksun olduğu hususunda bkz. Bünyamin Erul, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 19, sayı: 4, (2006), s. 637-649

141 Bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef,* Beyrut 2000, VI. 130-132; İbn EbîŞeybe, *el-Musannef,* IV. 17; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr,* VI. 120.

142 Zeydan, *el-Mufassal,* VI. 390; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü ve Edilletüh,* Dımeşk 1989, VII. 179-180.

ayetteki *vellâî lent yahidne* ifadesinin, fizyolojik bir sebepten dolayı âdet görmeyen ve/veya düzenli âdet görmeyen kadınlara delalet ettiği şeklindeki yorumların esas itibarıyla apolojik (savunmacı) olduğunu ve sağlam bir mesnedinin bulunmadığını da belirtmek gerekir.

Boşanma (Talâk) ve Çeşitleri

İslam hukukunda, "belirli bir lafız ya da onun yerine geçen bir sözle nikâh bağının ortadan kaldırılması" şeklinde tarif edilen talâk cahiliye devri Arap toplumunda farklı şekillerde uygulanan bir prosedürdü. Bir erkek karısını boşamak istediğinde, "habluki alâ ğâribik" (ipin/yuların boynundadır; artık serbestsin), "enti muhallâ kehâze'l-baîr" (bağından çözülüp salıverilmiş şu deve gibi artık serbestsin), "enti haliyyetün" (artık serbestsin) gibi kinayeli sözler kullanır ve böylece talâk gerçekleştirdi.[143]

Boşanmayla ilgili bu tabirler göçebe Arapların kültürünü yansıtmaktadır. Zira "talâk" kelimesi deveye atfen "bağından kurtulmak, bağını çözmek" anlamına gelmekte, "tâligun" kelimesi ise serbest ya da başıboş bırakılmış deveyi ifade etmektedir.[144] Keza baîr, habl ve haliyye kelimeleri deve, ip/yular ve salıvermek gibi anlamlar içermektedir.[145] Boşanma sırasında telaffuz edilen bu kinayeli sözler İslâmî dönemde de kullanılmıştır. İbn Ömer bu konuya dair şöyle demiştir: "Cahiliye devrinde bir adam karısına, 'enti haliyyetün' der ve bu söz üzerine kadın kocasından boşanmış olurdu. Bu söz İslam'da da [kinayeli] talâk ifadesi kabul edilir. Bir kişi talâk niyetiyle bu sözü telaffuz ettiğinde boşama gerçekleşir."[146]

Cahiliye devrinde boşama hakkı erkeğe aitti. Erkek karısına bir kez "Boşsun" (enti tâlikun) dediğinde evlilik nihai olarak sona ermez, dilediği takdirde karısına dönebilirdi. İkinci boşamadan sonra da aynı şey geçerli idi. Faka üçüncü boşamanın ardından eşine dönmesi mümkün değildi. Rivayete göre cahiliye devrinin meşhur şairlerinden A'şâ bir kadınla evlenmiş, fakat kadının

143 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 548. Ayrıca bkz. Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl,* 1.197.

144 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* V. 630.

145 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 549.

146 Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs,* Beyrut 2008, II. 67; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* III. 211. Bu konuyla ilgili fıkhî görüş ve yorumlar için bkz. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid,* Kahire 2004, II. 90-92.

yakınları dayak tehdidiyle A'şâ'yı boşanmaya zorlamışlardır. Bunun üzerine A'şâ kadını bir kez boşamış, ancak kadının yakınları A'şâ'yı ikinci ve üçüncü kez boşamaya icbar etmişlerdir.[147]

Üç talâk İslam teşriinde de tasvip edilmiş ve talâk sayısının üçe ulaşması fıkıhta "beynûnet-i kübrâ" ve/veya "bâin talâk" (büyük/nihai ayrılık) diye kavramlaştırılmıştır. Boşama yetkisinin erkeğe ait olması kuralı da İslâmî dönemde muhafaza edilmiş, İslam uleması ilgili naslarda boşama yetkisinin prensip itibarıyla erkeğe verildiğine ve bu yetkiyi kullanma hususunda hâkimin hükmüne gerek görülmediğine işaret edilmesini evlilik hukukunda erkek ve kadına yaratılışlarından gelen farklı yapı ve kişilik özelliklerine göre değişik görevler verilmesi ve evlilik hayatına taalluk eden sorumlulukların birinci derecede kocaya yüklenmesi şeklinde izah etmiştir.[148]

Cahiliye devrinde talâk yetkisi prensipte erkeğe ait olmakla birlikte bunun bazı istisnaları da vardı. Özellikle asil ailelere mensup kızlar/kadınlar nikâh akdi sırasında boşanma hakkının kendi ellerinde olma şartını öne sürebiliyordu; ancak bu durum kocanın boşama hürriyetine halel getirmiyordu. Rivayete göre Hz. Peygamber'in büyük dedesi ve Benî Hâşim'in atası Hâşim b. Abdümenaf Yesrib'te/Medine'de Neccaroğulları'ndan Amr b. Zeyd b. Lebid'in kızı Selmâ bint Amr ile evlenmiş; asil bir aileye mensup olan Selmâ bint Amr boşanma konusunda hak ve yetki sahibi olma şartıyla bu evliliği kabul etmiştir.[149] İbn Habîb'in *el-Muhabber*'inde Fâtıma bint el-Harşeb el-Enmâriyye, Ümmü Hârice Amra bint Sa'd b. Abdillah, Mariye bint el-Caîd b. Darba, Âtike bint Mürre b. Hilal, Sivâ bint el-A'yes de talâk yetkisine sahip olan, dilediği takdirde bu yetkiyi kullanan kadınlar arasında zikredilmiştir.[150]

İslam öncesi Arap toplumunda kadınlar hul' (muhâlea) yoluyla boşanma imkânına da sahipti. Bunun yanında, A'şâ örneğinde görüldüğü üzere, kimi zaman kadının ailesi ve yakın akrabası talâk hususunda kocayı tehdit eder ve ikrah altında boşanma gerçekleşirdi. Kızgınlık anında, şaka yoluyla ve sarhoş halde iken telaffuz edilen boşama sözleri bazı Araplar nezdinde geçerli

147 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 309-310.
148 H. İbrahim Acar, "Talâk", *DİA,* İstanbul 2010, XXXIX. 497.
149 Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* Beyrut 1955,1.137.
150 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 398-399.

sayılır ve bunun gerekçesi sözün ağızdan çıkmış olmasıyla izah edilirdi.[151] "Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar nikâh, talâk ve ric'attır"[152] hadisi cahiliye devrindeki bu anlayışla örtüşür niteliktedir. HattabTnin (ö. 388/998) verdiği bilgiye göre ilim ehlinin çoğunluğu da şaka yoluyla boşamanın, yani boşama niyeti bulunmaksızın talâk sözünü telaffuz eden kişinin boşamasının geçerli olduğu hususunda ittifak etmiş,[153] keza Hanefiler ve Hanbelîler boşama kastı olmadığı halde başka bir söz söylemek isterken, yanlışlıkla "talâk" (boşama, boşanma) lafzını/ifadesini dillendiren kişinin bu sözünün kazaen geçerli olduğuna hükmetmiştir.[154]

Cahiliye devrinde üç talâkla nihai boşama uygulamasının yamnda talâk hakkının sınırsız sayıda kullanıldığı da olurdu. Bir erkek karısını defalarca boşayabilir, dilediği takdirde ona dönebilirdi. Talâkı sınırlayan ayetler gelinceye değin bu uygulama Müslümanlar arasında da mevcuttu. Bazı kaynaklardaki bilgilere göre Ibn Mes'ûd karısını sekiz kere boşamıştır.[155] Cahiliye devrindeki boşanmalarda iddet prosedürü yoktu. İslâmî dönemde "iddet'Te ilgili hükümler vazedilmiştir. Bunun yanında Talâk 65/1. ayetteki *yâ eyyühellezîne âmenû izâ tallaktümü'n-nisâe fe-tallikûhünne li-iddetihinne* ifadesiyle kadınların iddetleri gözetilerek boşanması emredilmiştir. Mukâtil b. Süleyman'ın naklettiğine göre bu ayet Abdullah b. Ömer, Ukbe b. Amr el-Mâzinî, Tufeyl b. Hâris b. el-Muttalib, Amr b. Saîd b. el-Âs gibi bazı muhacirlerin iddete riayet etmeden karılarını boşamaları ve şahitsiz olarak tekrar onlara dönmeleri sebebiyle nazil olmuştur.[156] Ayrıca, meşhur bir hadisteki bilgilere göre İbn Ömer karısını hayızlı iken boşamış, fakat Hz. Peygamber bu boşamayı meşru saymamış, hanımına dönmesi ve onu temizlik dönemi içerisinde boşaması gerektiğini bildirmiştir.[157]

151 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 554.

152 Ebû Dâvûd, "Talâk" 9; lırmîzî, "Talâk", 9. Bu hadisin farklı varyantları için bkz. Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm,* Beyrut 1988, III. 335-336.

153 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen,* III. 210. Ayrıca bkz. Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd,* VI. 263.

154 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid,* II. 89-99; Merğinânî, *el-Hidâye,* I. 229-230.

155 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* I. 573, [b-y-n maddesi].

156 Mukâtil, *Tefsir,* III. 263.

157 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XII. 122-123.

(1) Üç talâk ve hülle

İslam öncesi dönemde Araplar üç talâkla boşamanın neticesi olan nihai ayrılıktan sonra karı-kocanın tekrar bir araya gelmesini mümkün kılan bir çözüm yolu üretmişlerdir. Buna göre üç talâkla boşanmış kadının yabancı bir erkekle evlenmesi ve evlendiği kişiden ayrılması şartı koşulmuştur. Bu şart yerine getirildiğinde eski kocanın yeni bir nikâh akdiyle karısına dönmesi meşru kabul edilmiştir.[158] Bu uygulama -hilesiz, muvazaasız olmak şartıyla- Kur'an ve Sünnet tarafından da tasvip edilmiştir. Bakara 2/229-230. ayetlerde -ki Mâverdfnin (ö. 450/1058) naklettiğine göre Urve b. Zübeyr bu ayetler hakkında, "Talâk hükmü A'şâ'nın talâkına muvafık nazil oldu" demiştir-[159] şöyle buyrulmuştur: "Erkeğin sonradan vazgeçebileceği iki boşama hakkı vardır. Bir veya iki boşama sonunda koca isterse eşini iyilikle yanında alıkoyar, isterse güzellikle onu serbest bırakır. Eğer serbest bırakırsanız, onlara verdiğiniz mehri geri almanız sizin için helal olmaz. Fakat karı-kocanın, Allah'ın evlilik hukukuyla ilgili hükümlerine uyamayacakları endişesi varsa o başka! Eğer böyle bir endişe taşıyorsanız kadının mehrinden bir kısmını veya herhangi bir malı kocasına vererek boşanmasında iki taraf için de sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın belirlediği ölçüler, sınırlardır. Sakın bu ölçüleri/sınırları ihlal etmeyin. Zira Allah'ın belirlediği ölçüleri ihlâl edenler günahkârların ta kendileridir. Şayet koca, karısını üçüncü kez boşarsa, artık bundan sonra bu kadın ona helal olmaz. Ancak boşanan kadın başka bir erkekle evlenir, o koca da kendisini boşarsa, [iddet süresi sona erdikten sonra] önceki kocasıyla -Allah'ın emirlerine uyarak geçinebileceklerini ümit ediyorlarsa- tekrar evlenmelerinde bir sakınca yoktur. İşte bunlar Allah'ın açıkça ortaya koyduğu hükümlerdir; fakat bunu [evlilik ve ailenin kıymetini] bilen kimseler anlar."

Bu ayetlerdeki hükme göre bâin talâk gerçekleştiğinde karı-kocanın yeniden birleşmesi ya da kadının üç talâkla boşandığı kocasına tekrar dönebilmesi başka bir erkekle evlenmesi şartına bağlıdır. İslam hukukunda "hülle" diye kavramlaştırılan bu şart İslam öncesi dönemde hileli, muvazaalı biçimde yapılıyor ve

158 Cevâd Ali, *el-Mufassai,* V. 549-550.
159 Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr,* Beyrut 1994, X. 112.

fakat çirkin karşılanıyordu.[160] İslam cahiliye örfündeki talâkla ilgili uygulamaları büyük ölçüde ibka etmiş, ancak hülle konusunda ikinci evliliğin hilesiz, muvazaasız gerçekleşmiş olmasına önem atfetmiştir. Sahabeden Rifâa el-Kurazî karısını boşadığında kadın Abdurrahmân b. Zebîr'e nikâhlanmış, fakat zifafa girmeden Hz. Peygamber'e başvurarak eski kocasına dönüp dönemeyeceğini sormuş, Hz. Peygamber yeni kocasıyla cinsî ilişkide bulunmadan bunun mümkün olamayacağını söylemiştir.[161]

Diğer taraftan, Hz. Peygamber hülle yapan erkek ile kendisi için hülle yapılan erkeği Allah'ın lanetine uğramış kimseler olarak ilan etmiş *(leanellâhu'l-muhallile ve'l-muhallelü leh),* ayrıca hile yapanı "kiralık teke" olarak nitelendirmiştir.[162] Bununla birlikte üç talâkla boşanmış bir kadını, boşayan kocasına helal kılmak maksadıyla / şartıyla yapılan evliliğin hükmü İslam âlimleri arasında uzun uzadıya tartışılmıştır. Sonuçta İslam mezhepleri hüllenin dînen haram olduğunu ve hülle şartıyla yapılan evliliğin önceki kocaya helal oluşu sağlamayacağını belirtmişler, ancak bazı fakihler bu tür evlilikleri niyet açığa vurulmadığı sürece hukuken geçerli saymışlardır. Hukukî işlemlerde diyânî hüküm ile kazâî hüküm arasında fark gözeten bu yaklaşım tarzı hukuk tekniği açısından savunulabilir olsa da tatbik mevkiine konuluş keyfiyeti açısından olumlu sonuç doğurmamış, dahası hülle evliliklerinin haram olmadığı, hatta dînen onaylanan bir çıkış yolu (hîle-i şer'iyye) olduğu yönünde bir anlayışın taraftar bulmasına zemin hazırlamış ve nihayet bu durum hem cahiliye dönemindeki uygulamanın İslâmî dönemde de varlığını sürmesi hem de İslam karşıtı çevrelerin İslam hukukuna ağır eleştiriler yöneltmesi ve aynı zamanda hülle etrafında mizahi bir literatür oluşması gibi sonuçlar doğurmuştur.[163]

(2) Zıhar yoluyla boşanma

Cahiliye devrindeki boşama/boşanma türlerinden biri de "zıhar"dı. Aynı zamanda yemin hükmünde olan zıhar bir kişinin, karısını kendi anasına veya diğer mahremlerinden birine benzetmesiydi. Adam karısına, "Sen bana artık anamın sırtı/karnı/

160 Cevâd Ali, *el-Mufassai,* V. 550.
161 Buhârî, Talâk" 4; "Edeb" 68; Ebû Dâvûd, "Talâk" 49.
162 Ebû Dâvûd, "Nikâh" 15; Tırmizî, "Nikâh" 28; İbn Mâce, "Nikâh" 33.
163 Saffet Köse, "Hülle", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII. 477.

baldırı/ferci gibisin" veya "Sen bana artık kız kardeşimin, halamın, teyzemin sırtı gibisin" der ve bu suretle zıhar gerçekleşirdi. Daha ziyade erkekle karısı veya karısının akrabaları arasında husumet zuhur ettiğinde zıhara başvurulur ve bu uygulamada acelecilik, sorumsuzluk, ihtiyatsızlık, kendine hâkim olamama gibi saikler ön plana çıkardı.[164]

îbn Âşûr (ö. 1973) cahiliye devrindeki zıhâr âdetiyle ilgili şu tespitlerde bulunmuştur: "Öyle sanıyorum ki zıhar Yesrib / Medine ve çevresinde yaşayan Arapların uyguladıkları bir boşama usulüydü. Çünkü bu coğrafyadaki Araplar Yahudilerle iç içe yaşıyorlardı. Arap Yarımadası'nın Mekke, Tihâme, Necid ve diğer bölgelerinde yaşayan Araplar arasında zıharın bilindiğini sanmıyorum. Çünkü anılan bölgelerdeki Arapların sözlerinde zıhara benzer bir ifadeye rastlamadım. Zıhardan sadece Medine'de inen Mücâdile ve Ahzâb surelerinde söz edilmiş olması bu tezi güçlü kılan bir delildir (...) Bana öyle geliyor ki Yesribli Araplar zıharı kesin boşanmada tahrim hükmüne ilişkin bir vurgu/mübalağa ifadesi olarak icat ettiler. Çünkü onlar İslam'dan önce Yahudilerle iç içe yaşıyor ve onların örf, âdet ve geleneklerinden etkileniyorlardı. Yahudiler *nisâüküm harsün leküm* ayetinin tefsirinde de bahsi geçtiği üzere, erkeğin karısına arkasından yaklaşmasını yasak sayıyorlardı. Bu sebeple, zıhar ifadesinde zahr kelimesi kullanılmıştır. Dahası, Yesribli Araplar tahrimi çok ağır bir şekilde ifade etmek için arka (dübür) kelimesiyle ana arasında ilişki kurmuşlar ve böylece zıhar kişinin kendi anasıyla ters yönden ilişkiye girmesiyle eşdeğer bir çirkinliği ifade eden bir terim olmuştur.[165]

Cahiliye devrinde kesin boşanma sonucu doğuran zıhar İslâm teşriinde de kendisine yer edinmiştir. Şu farkla ki Kur'an zıharı bir boşanma türü olarak belirlemek yerine kefaretle evliliğin devamını sağlama yoluna gitmiştir.[166] Mücâdile 58/1-4. ayetlerde mealen şöyle buyrulmuştur: "[Ey Peygamber!] Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah'a arz eden [Havle binti Sa'lebe adlı] kadının sözlerini Allah elbet işitti, duasını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları

164 Cevâd Ali, *el-Mufassai,* V. 550-551.
165 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Terıvîr,* XXVIII. 11.
166 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 551.

işitiyordu. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve görür. | Ey Müminler!] Zıhar yoluyla, |yani "Sen bana artık anam gibisin!" diyerek] kanlarını boşayan kimseler bilsinler ki böyle söylemekle o kadınlar kendilerinin anaları olmaz. Onların anaları kendilerini doğuranlardır. Şu hâlde, onlar [karılarına, "Sen bana artık anam gibisin!" demekle] çirkin ve asılsız bir söz söylemiş oluyorlar. Böyleyken, Allah size karşı çok affedici, çok bağışlayıcıdır. Karılarını "Sen bana artık anam gibisin!" diyerek boşayan, sonra da pişmanlık duyup bu sözlerini geri almak isteyen kimseler, bu karılarıyla ilişkiye girmeden önce bir köle azat etsinler. Yaptığınız yanlış işe ceza-kefaret olarak sizden istenen budur. [Unutmayın ki] Allah yaptığınız her şeyden haberdardır. Köle azat etme imkânı bulunmayan kimse, karısıyla ilişkiye girmeden önce peş peşe iki ay oruç tutsun. Buna da gücü yetmeyen kimse altmış fakiri doyursun. Bu hükümler, Allah'a ve elçisine iman ve itimadınızdaki samimiyeti göstermeniz içindir. Bütün bunlar Allah'ın belirlediği hükümlerdir. [Bilin ki] bu hükümleri reddedenler için acıklı / elemli bir azap vardır."

Bu ayetlerin nüzul sebebiyle ilgili hadise özetle şöyledir: Ensardan Evs b. Sâmit, karısı Havle / Huveyle bint Sa'lebe'ye, "Sen bana annemin sırtı gibi ol; [sen bana artık anam gibi haramsın]" dedi. Fakat çok geçmeden söylediğine pişman oldu ve karısına dönüp onunla birlikte olmak istedi. Bu, İslâmî dönemdeki ilk zıhar uygulamasıydı. Zıhar geleneğe göre kesin boşanma sonucu doğurduğundan Havle bu hadiseden sonra evlilik ilişkisini sürdürmek istemedi. Hz. Peygamber'e gelip bu sıkıntıya bir çare bulmasını istedi. Gençliğini kocası uğruna tükettiğini, ona çocuklar verdiğini ve fakat yaşlanınca itilip kakıldığını söyledi. Ancak Hz. Peygamber bu konuda ilahi bir emir almadığını, dolayısıyla problemi çözecek bir hüküm bildiremeyeceğini belirti. Kadın sıkıntısının giderilmesi için tekrar tekrar arz-ı halde bulunduysa da beklediği cevabı alamadı. Bu arada Allah'a yakarmaya başladı. Derken Mücâdile suresi 1-4. ayetler nazil oldu.[167]

Bu ayetlerden çıkan sonuçlar oldukça ilginçtir. Şöyle ki gerek bu ayetlerde gerek Ahzâb 33/4-5. ayetlerde belirtildiği üzere zıhar esnasında söylenen sözlerin bir gerçekliği olmadığı gibi

167 İbn Hanbel, *el-Müsned,* VI. 410-411; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XII. 3-6; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân,* IV. 318-321.

şer'an geçerliliği de yoktur. Diğer bir deyişle zıhar sözleri boş, anlamsız ve yakışıksızdır; bu yüzden de dinî ve hukukî sonuç meydana getirme amacı Kur'an nazarında değer taşımaz. Bununla birlikte zıhar yapanın kefaret ödemesi, yani bir köleyi azat etmesi veya kesintisiz iki ay oruç tutma veya 60 fakiri doyurması gerekir. Sonuç olarak Kur'an zıharın evlilik bağını sona erdirme etkisini hükümsüzleştirmiş ve fakat bunu kefaret gerektiren bir yemin saymak suretiyle kısmen ibka etmiştir. Buna göre zıhar yapan erkek evliliğe son vermek istiyorsa normal boşanma usulünü izlemek durumundadır. Hem bu yola başvurmama hem de evlilik hayatına dönmeme, kadını mağdur eden ve zıharın cahiliye dönemindeki sonuçlarını doğuran bir durum olacağından Kur'an'ın getirdiği hükümle böyle bir uygulama bağdaşmaz. Bu durumda zıhara, belli bir süre içinde karı-koca hayatına dönülmemesi halinde evliliğin sona ermesi sonucunu doğuran îlâ prosedürü uygulanır. Nitekim îlâ ile ilgili Bakara 2/226-227. ayetlerin nüzulünden sonra "zıhar" lafzının/kelimesinin "îlâ" kastıyla kullanıldığını gösteren örnekler mevcuttur.[168]

(3) îlâ yoluyla boşanma

Cahiliye devrindeki boşanma yöntemlerinden biri de ilâ idi. Bu uygulamada erkek karısıyla cinsel ilişkide bulunmamak üzere yemin ederdi. Geniş bir zamana yayıldığı için bu yöntem daha ziyade kadını baskı altına almak, ona zarar vermek için kullanılırdı. Koca herhangi bir sebeple eşine kızdığında bir iki yıl veya daha uzun süreyle ona yaklaşmamaya yemin eder, süre bitiminde isterse yeni yeminle süreyi uzatırdı. îlâ süresince evlilik bağı devam ettiğinden, kadın yeni bir evlilik yapma imkânı bulamazdı.[169]

İbn Abbas cahiliye devrindeki Arapların îlâ uygulaması hakkında şunları söylemiştir: Adam, karısından bir talepte bulunup kadın onun bu talebini reddettiğinde, bir sene veya iki ya da üç sene boyunca karısına yaklaşmamak üzere yemin ederdi. Ama bu yeminle ne boşanır ne de kocalık görevini yerine getirirdi. İslam gelince bu geleneği dört ayla sınırlandırdı. Bununla ilgili olarak Bakara 2/226. ayet indi.[170]

168 Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meàl ve Tefsir,* Ankara 2004, V. 198-199.

169 Kurtubî, *el-Câmi',* III. 68; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvir,* II. 384.

170 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* I. 256. Buna paralel olarak Saîd b. el-Müseyyeb de (ö. 94/713) şunları söylemiştir: îlâ cahiliye döneminde insanların

İzzet Derveze'nin (ö. 1984) verdiği bilgiye göre kocalar kızgınlık, nefret ya da başka bir gerekçeyle karılarına yaklaşmamaya yemin ederlerdi. Bazen kadının çok sayıda kız çocuğu doğurması da böyle bir sonuca yol açardı. Kocalar îlâ yaptıkları zaman karıları evde bir hizmetçi ve dadı gibi kalır, çocukların bakımını üstlenirdi. Bu şekilde cinsel ilişkiye girmemeye yemin ettikleri kadınlar ne eş hükmünde olur ne de boşanmış sayılırlardı.[171]

Cahiliye dönemindeki îlâ geleneği tadil yoluyla İslam'da da kabul görmüştür. Bu konuyla ilgili olarak Bakara 2/226-227. ayetlerde mealen şöyle buyrulmuştur: "Karılarıyla ilişkiye girmemek üzere yemin eden kocalar dört ay beklemek zorundadır. Bu süre sona ermeden vazgeçip dönerlerse bunda bir sakınca yoktur. Şüphesiz Allah çok affedici, çok merhametlidir. Dört aylık sürenin sonunda eşlerinden ayrılmaya kesin karar verdikleri takdirde onları boşasınlar. Allah her sözünüzü işitir, her niyetinizi bilir."

Bu ayetler kadının mağduriyetini gidermek maksadıyla îlâya belirli bir sınır getirmiş, eşlerin birlikte yaşayıp yaşamayacaklarına karar verebilmeleri amacıyla yeterli bir deneme süresi olan dört aylık bir zaman içerisinde dönüş olmaması hâlinde bu durum ayrılık konusunda kararlılığa işaret ettiğinden, sürenin bitiminde evliliğe son verilerek eşin serbest bırakılması sağlanmıştır.[172] Diğer taraftan, Hz. Âişe'den nakledilen rivayete göre Hz.

---

birbirlerine zarar verme vesilesiydi. Adam karısından hoşlanmaz, ama onun başkasıyla evlenmesini de arzu etmezdi. Bu yüzden karısına asla yaklaşmayacağına dair yemin eder ve böylece ondan uzaklaşırdı. Sonuçta îlâ yapan kişi ne kadını boşar ne de ona kocalık yapardı. Bu gelenek Müslümanlar tarafından da sürdürülünce Allah Bakara 2/226. ayeti indirdi. Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* Beyrut 1995, I. 202; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* VI. 69; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* I. 256.

171 Muhammed İzzet Derveze, *et'Tefsîru'l-Hadîs,* Kahire 2008, VI. 407-408. Cahiliye devrinde kadına yönelik baskı boşanmadan sonraki süreçte de devam ederdi. Buna göre boşanmış kadının başka bir erkekle evlenmesine eski kocası engel olurdu. Kimi zaman da eski kocasıyla evlenmesine aile büyükleri / velileri engel olurdu. Bu geleneğin bazı sahabiler arasında da uygulanması üzerine Bakara 2/232. ayette, "[Ey Veliler!] Bir veya iki talâkla boşanan ve iddet sürelerini tamamlayan kadınlar, iyi geçinebileceklerine dair aralarında bir uzlaşma sağlarlarsa, onların ilk kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın. Allah'a ve kıyamet-hesap gününe inanan siz müminlere verilen öğüt budur. Nezih, şaibeden uzak bir aile hayatı yaşamak için gerekli olan budur. [Unutmayın ki] Allah hayrınıza ve faydanıza olacak hükümleri bilir ve fakat siz bilemeyebilirsiniz." buyrulmuştur.

172 İslam hukukuna göre îlâ kocanın eşine yaklaşmamak üzere Allah'a ve / veya O'nun örfen kasem için kullanılabilen sıfatlarına yemin etmesiyle gerçekleşir. Koca cinsî temastan uzak kalmayı kendisine ağır gelebilecek bir adağa

Peygamber eşlerine îlâ yapmış ve böylece helali kendisine haram kılmıştır. Daha sonra bu yemininden dolayı kefaret vermiştir.[173] Hz. Peygamber'in îlâ yaparak eşlerinden bir ay uzak durma sebebi, onların ganimetten pay alma ve dolayısıyla daha refah yaşama yönünde birtakım isteklerde bulunmalarıdır.[174] Bu hadisenin ardından, "Ey Peygamber! [Ganimetten pay isteyen] eşlerine de ki: Şayet siz, dünyadaki üç günlük hayatı ve bu hayatın refah imkânları içinde yaşamayı istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi ödeyeyim, sonra da sizi boşayıp dilediğiniz hayatı yaşama imkânı vereyim. Yok, eğer siz Allah'ı, elçisini ve ahiretteki hayatın güzelliklerini istiyorsanız, bilin ki böyle güzel tercihte bulunanlarınız için Allah çok büyük bir mükâfat hazırlamıştır." mealindeki tahyîr ayeti (Ahzâb 33/28-29) nazil olmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber'in eşleri isteklerinden vazgeçmişler ve onunla sade bir hayat sürmeyi tercih etmişlerdir.[175]

(4) Hul' (Muhâlea) yoluyla boşanma

Daha önce belirtildiği gibi cahiliye devrinde talâk yetkisi prensip itibarıyla erkeğe aitti. Erkek bu yetkiyi dilediği zaman kullanırdı. Buna mukabil kadının talâk yetkisi bulunmamakla birlikte kocasına belli bir bedel verip onu razı ederek karşılıklı anlaşma yoluyla boşanma imkânına sahipti. Bu uygulamada kadın ailesini, velisini veya başka bir kişiyi devreye sokar ve aracılar vasıtasıyla kocasına belli bir mal ödeme karşılığında boşanma isteğini / teklifini bildirirdi. Erkek teklifi kabul ettiğinde kadını boşar ve bu boşama yöntemine hul' denirdi.[176]

---

yahut boşama gibi bir şarta bağlamak suretiyle de îlâ yapabilir. "Allah'a yemin ederim ki dört ay (altı ay veya bundan sonra, hayatta oldukça vb.) seninle cinsî temasta bulunmayacağım", "Seninle cinsî temasta bulunursam üzerime hac (yahut bir ay oruç tutmak) farz olsun"; "Seninle ilişkiye girersem evliliğimiz sona ermiş olsun" gibi sözlerle îlâ gerçekleşmiş olur. Bunlar boşama olduğu gibi niyete bağlı olmaksızın sonuç doğuran ifadelerdir. Niyet şartıyla kinayeli ifadelerle de îlâ yapılabilir. Kocanın eşine dönmesi hâlinde kocanın diğer yeminlerde olduğu gibi bu durumda da ödemesi gereken kefaret on fakiri bir gün doyurmak veya giydirmek yahut bir köle azat etmektir. Eğer kendisi fakirse bu takdirde (peş peşe) üç gün oruç tutar. Hamdi Döndüren, "îlâ", *DİA,* İstanbul 2000, XXII. 61.

173 Bkz. Buhârî, "Nikâh" 91-92; Tirmizî, "Talâk" 21.

174 Kurtubî, *el-Câmi',* III. 68.

175 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* X. 288-289; Sa'lebî, *el-Keşf,* V. 103-104; Vâhidî, *el-Vasît,* III. 467.

176 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 552. Hul' kelimesi "elbise" ile ilişkili bir manaya sahiptir. Daha açıkçası bu kelime sözlükte "elbiseyi çıkarmak, soyunmak"

İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *el-Etnâlî* adlı eserindeki kayda göre Arap tarihinde hul' yoluyla boşama geleneğini başlatan kişi Âmir b. ez-Zarib'tir. Şöyle ki Âmir, kızını kardeşinin oğlu Âmir b. el-Hâris b. ez-Zarib ile evlendirmiş, fakat zifaf sırasında kız kocasından hoşlanmamış ve bu sıkıntısını gelip babasına bildirmiş, babası da damada, "Seni hem eşinden hem malından ayıramam; ama kızımı kendisine verdiğin mehir mukabilinde senden ayırıyorum; [mehri de sana iade ediyorum]" demiştir.[177]

Cahiliye devrindeki hul' geleneği Kur'an tarafından da onaylanmıştır. Bakara 2/229. ayette, "Fakat karı-kocanın, Allah'ın evlilik hukukuyla ilgili hükümlerine uyamayacakları endişesi varsa o başka! Eğer böyle bir endişe taşıyorsanız kadının mehrinden bir kısmını veya herhangi bir malı kocasına vererek boşanmasında iki taraf için de sakınca yoktur" buyrulmuştur. Rivayete göre sahabeden Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın karısı Habîbe bint Sehl kocasıyla geçinemediği, -başka bir rivayette- kocası tarafından dövüldüğü hususunda Hz. Peygamber'e şikâyette bulunarak evliliği sona erdirmek istediğini bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Habîbe'ye mehir olarak aldığı bahçeyi kocasına geri vermesi gerektiğini söylemiştir. Kadın ayrıca başka mal vermeyi teklif etmişse de Hz. Peygamber "Fazlasına gerek yok" demiş, bu arada Sâbit'e de bahçeyi geri almasını ve karısını boşamasını salık vermiştir.[178]

Bu hadiste anlatılan olay cahiliye devrindeki hul' geleneğinin İslâmî dönemdeki ilk uygulaması kabul edilir.[179] Kaynakların çoğu bu uygulamayı Hz. Peygamber'in önerisiyle Sâbit'in karısını boşaması, bir kısmı da onun, kadının bahçeyi geri vermesi şartıyla aralarını ayırması ve Sâbit'in de bu kazâî hükme uyması şeklinde aktarır.[180] Sonuç olarak cahiliye devrindeki hul'

anlamına gelir. Mecazi olarak kadın erkeğin elbisesidir. Nitekim Bakara 2/187. ayette, "Onlar [karılarınız] sizin için elbise, siz de onlar için elbise mesabesindesiniz" *(hünne libâsün lekiim ve-entüm libâsün lehünne)* buyrulmuştur. Bu itibarla hul' erkeğin elbisesini çıkarması, yani karısından ayrılması anlamına gelir. İslam hukukunda hul', kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulup boşanmasını ifade eder. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme muhâlea denir.

177 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb,* II. 49-50; San'ânî, *Sübülü's-Selâm,* III. 321.

178 Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd,* VI. 308-311; Tirmizî, "Talâk" 10; San'ânî, *Sübülü's-Selâm,* III. 317-320.

179 İbn Hanbel, *el-Müsned,* IV. 3; San'ânî, *Sübülü's-Selâm,* III. 321.

180 Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* VII. 312-317.

uygulaması şu veya bu şekilde Kur'an ve Sünnet tarafından tasvip edilmiş, ancak meselenin ahlâkî ve vicdânî boyutuna da dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber hul' yoluyla boşanmak isteyenlerin münafık kadınlar olduğuna işaret etmesinin yanında, durduk yere bu yolla boşanmak isteyen kadınlara cennetin kokusunun haram olduğunu belirtmiştir.[181]

İddetve İhdâd

İbn Habîb cahiliye devrinde kadınların boşanma sonrasında iddet beklemediklerini belirtmiş, ayrıca kocalarmın ölümünü müteakiben ilk birkaç ay içinde hamile olarak yeni evlilik yapıp sonraki kocalarının yatağında (nikâhı altında) doğum yapan kadınların isimlerini zikretmiştir.[182] Bu bilgiye istinaden denebilir ki İslam öncesi dönemde dul kadınların yeniden evlilik yapabilmeleri için iddet bekleme şartı yoktu. Dul kadın eski kocasından hamile ise doğurduğu çocuk yeni kocasının çocuğu sayılırdı. Kadın çocuğun eski kocasından olduğunu, ondan hamile kaldığını bilse dahi bu böyle olurdu. Mesela Sa'd b. Zeyd, Muaviye b. Ebî Bekr'den hamile kalan en-Nâkimiyye adlı bir kadınla evlenmiş ve Sa'sa adlı çocuğu Sad'ın nikâhı altında iken doğurmuştur. Sa'd ölünce öz oğulları Sa'sa'yı mirastan men etmişlerdir. İslam'ın ilk dönemlerinde de buna benzer uygulamalar olmuştur.[183]

Cahiliye devrinde boşanmış kadınlar için iddet söz konusu olmamakla birlikte kocası ölen kadınlar için yas tutma (ihdâd) âdeti vardı. Yas süresi bir yıldı. Kadın bu bir yıl içinde küçük bir odaya veya çadıra kapanıp en gösterişsiz elbiselerini giyer, yıkanmaz, koku sürünmez, saçlarını taramaz, safran gibi kokulu şeylerle boyalı elbise giymez, tırnaklarını kesmez, sürme çekmez, bu suretle tam bir matem havasına girerdi. Bir yılın sonunda eşek, koyun, kuş gibi bir hayvana dokunmak, eline bir tezek parçası alıp atmak gibi birtakım simgesel davranışlarla yas süresinin sona erdiğini ilan eder ve böylece normal hayata dönerdi.[184]

Kur'an'da evliliği sona eren kadınların yeniden evlenebilmeleri için değişik durumlara göre beklemeleri gereken iddet süresinden ve bu süre zarfındaki bazı hak ve yükümlülüklerden ayrıntılı

181 Tirmizî, "Talâk" 11.
182 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 338-340.
183 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 338; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 557.
184 Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd,* VI. 403-404; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 557.

olarak bahsedilmiş;"[15] fakat ihdâd/yas konusuna değinilmemiştir. Buna mukabil hadislerde Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının kocasından başka birinin vefatı üzerine üç günden fazla yas tutmasının helal olmadığı, ancak kocası için dört ay on gün yas tutabileceği bildirilmiştir. Yine bu konuyla ilgili bazı hadislerde kadının yas süresince sürme çekme, koku sürünme, ziynet takınma ve süslü elbiseler giyme gibi davranışlardan kaçınması gerektiği belirtilmiştir.[185] [186] Kısaca Hz. Peygamber ihdâd konusunda cahiliye devrindeki uygulamayı büyük ölçüde tasvip etmiştir. Ayrıca, sahabe ve tabiûndan ihdâdla ilgili çeşitli görüşler nakledilmiş, fıkıh kitaplarında da ihdâd esnasında kadınının neleri yapıp yapamayacağı hususunda detaylı bilgiler verilmiştir.

Özet olarak, İslam öncesi Arap toplumunda kocası ölen kadının bir yıl yas tutması hâkim bir gelenek olmakla birlikte boşanmış kadının iddet beklemesi gerekli görülmezdi. Daha önce de belirtildiği gibi hamile iken dul kalan ve kocasının ölümünden kısa bir süre sonra evlilik yapan kadının önceki kocasından doğuracağı çocuk kural olarak yeni kocanın nesebinde görülür, fakat bu durum ihtilaflara yol açardı. Kur'an'da kocalara hitaben, ölmeleri halinde geride bırakacakları eşleri için bir yıl süreyle evlerinden çıkarılmaksızm geçimlerinin sağlanması hususunda vasiyette bulunmaları tavsiye edilmiştir (Bakara 2/240). Bu hüküm cahiliye devrindeki ihdâd uygulamasıyla örtüşür niteliktedir. Nitekim birçok müfessir ayette belirtilen bir yıllık sürenin ihdâd örfünün bir devamı olduğunu söylemiştir.[187] Ayrıca, klasik

185 Bakara 2/234. ayetteki hükme göre kocası ölen kadın hamile değilse kamerî takvime göre dört ay on gün iddet beklemekle yükümlüdür. Boşanmış veya bir eksiklik sebebiyle nikâhı feshedilmiş kadınların beklemeleri gereken iddet hamile olup olmadıklarına ve bazı fizyolojik özelliklerine göre değişir. Hamile olanların iddeti doğumla sona erer. Hamile olmayıp hayız gören kadınlar Hanefiler ve Hanbelî mezhebindeki hâkim görüşe göre üç hayız süresince iddet bekler. Mâlikî, Şâfiî ve Zâhirîlere göre bu durumdaki kadınların beklemeleri gereken süre üç temizlik müddetidir. Bu konudaki ihtilaf, "Boşanmış kadınlar üç kar' süresi beklesinler" (Bakara 2/228) mealindeki ayette geçen "kar'" kelimesinin ezdaddan olması, hem hayız hem temizlik anlamında kullanılmasıdır. Yaşının küçüklüğü sebebiyle hayız görmeyen veya yaşlılığı dolayısıyla hayızdan kesilmiş kadınların iddeti ise talâk, fesih veya tefrik tarihinden itibaren üç kamerî aydır (Talâk 65/4). İddet konusunda geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Acar, "İddet", *DİA,* İstanbul 2000, XXI. 466-471.

186 Buhârî, "Talâk" 46-49; Müslim, "Talâk" 58-67, Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr,* VI. 328-335.

187 Bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* II. 118-119; İbnüT-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* I. 236; İbnüT-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* I. 279; İbn Âdil, *el-Lübâb,* IV. 242.

tefsir ve fıkıh kitaplarında Bakara 2/240. ayetteki süre ve nafaka vasiyetiyle ilgili hükmün yine aynı surenin 234. ayeti -ki nâsih olarak kabul edilen bu ayetin Mushaf tertibinde mensuh ayetten önce gelmesi dikkat çekicidir- ve mirasçılık konusunda yapılan düzenlemeyle (Nisâ 4/12) nesh edildiği de hâkim görüş olarak zikredilmiştir.

Nesep

Nesep, dar anlamda çocukla anne ve babası, geniş anlamda kişiyle usûlü (annesi-babası, nineleri-dedeleri) arasındaki soy bağını ifade eder. Cahiliye devrinde neseple ilgili temel prensip çocuğun babaya nisbet edilmesiydi. Arap toplumunun temelini aynı atadan gelmiş fertlerden oluşan aile teşkil ederdi. Bir Arabın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktı. Çünkü bu takdirde diğer aileler nezdinde büyük bir itibara sahip olur ve zamanla diğer akraba aileler de kendilerini bu çok çocuklu ve güçlü ailenin fertleri olarak kabul ederlerdi. Ailelerin bu şekilde birleşmesiyle çöl hayatının temelini oluşturan kabileler teşekkül ederdi. Asabiyet kabilenin ruhu idi ve Arap ancak kan bağına (nesep) dayalı bir idareyi tanırdı. Bazen nesep anneyle de başlayabilir, fakat aileden daima baba sorumlu olurdu. Akrabalık ilişkisi erkek akrabalar (asabe) yoluyla kurulurdu. Bu yönüyle eski Arap toplumu ataerkil bir yapıya sahipti. Corci Zeydan'ın ifadesiyle, "Araplarda asıl nesep asabiyeti sair medenî milletlerde olduğu gibi übüvvet, yani pedere intisaptan müteşekkil idi. Mamafih, ümûmetin de (validelik tarafı) pek büyük bir ehemmiyeti vardı. Umumiyet itibarıyla o devirde kadınlar yüksek bir mevkii tuttuklarından değil, mahza valide olmak haysiyetiyle alelekser evlenme yahut sıhriyet, asabiyet teşkiline büyük vesile teşkil ediyordu."[188]

Başta da işaret edildiği gibi cahiliye devrindeki Arapların dar anlamdaki neseple ilgili örfleri çocuğun babaya nisbet edilmesi prensibine dayanırdı. Bu sebeple, babaları bilinmeyen çocuklar "ibn ebîh" (babasının oğlu) klişesiyle babalarına nisbet edilirdi. Birçok erkekle birlikte olan kadının doğurduğu çocuk ya kadının ifadesi ya da kâifin tespiti üzerine babanın nesebine ilhak edilirdi.[189] İlhak edilen kimseye "deîy" denirdi. Bu kelime nesebi

188 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* IV. 25.

189 Emevilerin Irak valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) de babası belli olmadığı için "Babasının oğlu Ziyad" diye anılmış, ancak Muaviye'nin birtakım

bozuk kimseleri nitelemenin yanında evlatlık manasında da kullanılırdı. [190] Deîy öz oğul gibi mirasçı kılınır, vefat ettiğinde de kendisini evlat edinen kişi ona varis olurdu.[191]

Nesebe ilhak etme (istilhak) kişinin, "Bu çocuğun öz babası benim" demesi veya çocuğun kendine ait olduğunu söylemesiyle gerçekleşirdi.[192] İlhak olunan kimse köle veya esir ise ilhak eden kimse onu "mevlâ" namıyla kendi nesebine dâhil ederdi. Cahiliye devrindeki meşhur istilhaklardan biri Benî Ümeyye'nin atası Ümeyye'nin Zekvan adlı kölesini kendi nesebine dâhil etmesidir. İslâmî dönemdeki en meşhur istilhak ise Emevîlerin Irak valisi Ziyâd b. Ebîh'in Ebû Süfyan'm nesebine dâhil edilmesidir.[193]

Cahiliye devrinde kabileler arasında dostluk, dayanışma, himaye gibi amaçlarla yapılan ve hilf diye anılan ittifak yoluyla da nesebe ilhaklar olur ve bu suretle sunî/ca'lî bir nesep bağı (karâbet-i gayri sarîha) kurulurdu. Bu tarz "hilf"te bir kabileye sonradan katılanlar o kabile fertlerinin bütün haklarına sahip olurlar, fakat artık kabilelerinin adıyla değil sonradan katıldıklarının "mevlâ"sı olarak anılırlardı. Araplar miraslarına konmak için kendilerine mensup mevalinin istilhakını arzu ederlerdi. Bazen mevali bu durumu fark eder ve istilhak teklifini kabule yanaşmazdı.[194] Cahiliye devrinde fertler arasında da hilf yapılırdı. Bu tür "hilf"te de halîf himayesine girdiği kişinin mevlâsı olarak anılırdı. Himayeci, himayesine aldığı kişiyi isterse kardeşliğe veya evlatlığa kabul edip nesebine dâhil ederdi.[195]

---

kişilerin sözlerine/şahitliklerine istinaden onu kendi kardeşi kabul ettikten sonra "İbn Ebî Süfyân" (Ebû Süfyan'ın oğlu) ve/veya "İbn Ebî Muaviye" (Muaviye'nin babasının oğlu) diye anılmaya başlanmıştır. Rivayete göre Ziyâd, Ebû Süfyân'ın nesebine ilhak edildiğini bir mektupla Hz. Âişe'ye bildirmiş, fakat Hz. Âişe bunu kabul etmemiştir. Bkz. Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb,* III. 191-194; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* IV. 30-31; Neşet Çağatay, "Ziyâd b. Ebîh", *İA,* İstanbul 1993, XIII. 617-618.

190 Cahiliye devrinde bir kişinin babasından veya aşiretinden başkasına intisabı "di've" diye anılırdı. Bu gelenek İslâmî dönemde yasaklanmıştır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* III. 369.

191 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* IV. 31-32; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 358-360

192 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen,* III. 236; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 558-559.

193 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* IV. 30.

194 Mevâlî statüsü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* IV. 38-44; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 366-370.

195 Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII. 30. Daha geniş bilgi için bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal,* IV. 370-388.

Diğer taraftan, cahiliye devrinde efendileri/sahipleri ücret karşılığında cariyelere fuhuş yaptırır, onların kazandıkları paradan belli oranda pay (komisyon) alırlardı. Bu cariyeler zina ettikleri erkeklerden çocuk dünyaya getirdiklerinde, zina eden erkeklerden biri çocuğun kendine ait olduğunu iddia edince çocuğun nesebini ona katar ve bunu bir nevi nikâh sayarlardı. Ezvâc-ı tâhirattan Hz. Sevde'nin babası Zem'a b. Kays'ın da böyle bir cariyesi vardı. Bu cariye para karşılığında zina yapardı. Derken kadının hamile olduğu ortaya çıktı. Çocuğun Utbe b. Ebî Vakkas'a ait olduğu düşünülüyordu. Sonuçta Hz. Peygamber çocuğun nesebinin yatağa ait olduğunu bildirdi ve bu cahiliye örfünü ilga etti.[196]

"Çocuk yatağa aittir" hükmü cariyeden doğan çocuğun efendiye ait olduğunu ifade eder. Diğer bir deyişle, cariyenin efendisi kimse çocuk da o kişiye aittir.[197] İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in, "İslâm'da müsâ'ât yoktur *(lâ müsâ'âte fi'l-islâm).* Kim cahiliye döneminde zina etmişse, o çocuk kendi asabesine katılmıştır. Kim de zinadan doğan bir çocuğun kendine ait olduğunu iddia ederse [bilsin ki] çocuk da varis olamaz, kendisi de varis olunmaz" şeklindeki hadisi de "çocuk yatağa aittir" hükmüyle aynı paraleldedir. Zira bu hadiste geçen müsâ'ât kelimesi zina anlamındadır. Bazı dilciler bu kelimeyi hür kadınlar için değil cariyeler için kullanmışlardır. Çünkü cariyeler efendileri için mesai / zina yaparlar ve bu yolla onlar adına para kazanırlardı. İslâmî dönemde cariyeleri fuhuş sektöründe çalıştırma uygulaması yasaklandığı (Nûr 24/33) gibi müsâ'ât/zina yoluyla nesebin sübut bulması hükmü de kaldırıldı ve nesep efendiye ait kılındı.[198]

Ne var ki nesep konusu İslam hukukunda birçok farklı görüşe konu olmuştur. Mesela, nesep ikrarında bulunan kişilerin birden fazla olması durumunda İslam Öncesi dönemde fizyonomik ve fizyolojik özelliklerinden hareketle insanlar arasındaki

196 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen,* III. 239. Meşhur sahâbî Sa'd b. Ebî Vakkas'ın kardeşi olan Utbe, Uhud savaşında Hz. Peygamber'in dişini kıran kişidir. Kâfir olarak ölüp gitmeden önce kardeşi Sad'a, "Zem'a'nın cariyesinden doğacak çocuğu nesebine ilhak et" diye vasiyet etmiş, bu vasiyet üzerine Sa'd ilhak iddiasında bulununca Zem'a'nın oğlu Abd ona itiraz etmiştir. Hz. Peygamber bu ihtilafı, "Çocuk firaş sahibinindir" formülüyle çözmüş ve çocuğun Abd b. Zem'a'ya verilmesine hükmetmiştir. Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd,* VI. 365-366.

197 İbn Kayyım, *Zâdii'l-Meâd,* V. 427-428.

198 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen,* III. 235; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd,* VI. 352-353.

benzerlikleri tespit etmede (kıyâfe/kâifiik) uzman kişilerin bilirkişiliğine başvurma meselesi ihtilaflara yol açmıştır. Hanefîler ile İmâmiyye ve Zeydiyye fakihleri kıyâfenin cahiliye döneminde kaldığını, bu yolla hüküm vermenin zan ve tahmine dayandığını söylemişlerdir. Buna mukabil fukahanın çoğunluğu Hz. Peygamberin bazı hadislerine atfen kıyâfenin İslam'da da geçerli olduğunu savunmuştur. İbn Kayyımin (ö. 750/1351) aktardığı bilgiye göre Hz. Peygamberin, "Kadının doğurduğu çocuk şu şu özelliklerde olursa Hilal b. Ümeyye'den, yok eğer şu şu özelliklerde olursa Şerîk b. Semhâ'dandır" sözü ile Benî Müdlic kabilesine mensup bir kâifin Zeyd b. Hârise ile Üsame b. Zeyd'in ayaklarına bakıp "Üsame Zeyd'in oğludur" demesi ve Hz. Peygamberin bundan memnuniyet duyması kâiflik yoluyla nesep ispatının İslam'da meşru olduğuna delil teşkil eder.[199]

Sonuç olarak, İslam cahiliye devrinin neseple ilgili hükümlerinin bir kısmını doğrudan ibka veya ıslah/tadil yoluyla ibka etmiş, bunun yanında zina mahsulü çocuğun nesebinin genetik babasına veya onu doğuran kadının istediği erkeğe nisbet edebilmesi, erkeğin meşru bir evlilik içinde doğmuş çocuğunun nesebini keyfî olarak reddedebilmesi gibi uygulamaları kaldırmıştır. Öte yandan, kadın kölelerle başka kişilerin ancak nikâh akdiyle, efendilerinin ise birtakım hukuki sonuçlar doğuracak şekilde cinsel ilişki kurabilecekleri hükmü vazedilmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber Doğu Roma İmparatorlugu'nun Mısır valisi Mukavkıs'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği hediyeler arasında yer alan Kıptî asıllı cariye Mâriye, Hz. Peygamber'den İbrahim adlı bir çocuk dünyaya getirmesi üzerine azat olmuş, bir hadiste de, "Efendisinden çocuk dünyaya getiren her cariye efendisinin ölümünden sonra hür olur" ifadesine yer verilmiştir.[200] Bu hüküm yenilik kapsamında sayılabilir. Çünkü cahiliye devri Arap toplumunda efendilerinden çocuk dünyaya getiren cariyelerin "ümmü veled" namıyla diğer cariyelerden farklı bir statü kazandıklarına, efendilerinin ölümünden sonra hürriyetlerine kavuştuklarına dair bir bilgi mevcut değildir. Bu itibarla, ümmü veled statüsündeki cariyelerin ileride hürriyetlerinin kaybına sebep olacak satılma, hibe edilme, vasiyet olarak bırakılma gibi bir

199 İbn Kayyım, *Zâdü'l-M.eâd,* V. 418-420.
200 Bkz. İbn Mâce, "Itk" 2; Mâlik, "Itk" 6.

tasarrufa engel olunmasıyla ilgili uygulamanın Hz. Peygamber'in irşadıyla başladığını kabul etmek gerekir.[201]

Tebennî (Evlat edinme)

İslam öncesi Arap toplumunda tebennî (evlat edinme) yaygın bir gelenekti. Nesebi başkasına ait olan kimseyi/çocuğu kendi evladı kabul etme anlamına gelen ve dolayısıyla aralarında usûl-furû ilişkisi bulunmayan kişiler arasında sunî nesep oluşturmayı ifade eden tebennî, cahiliyede çocuğun öz babasının veya vasisinin rızasıyla gerçekleşirdi. Öz baba çocuğunu evlatlık olarak verince onun üzerindeki tüm haklarından vazgeçerdi. Genelde evlat edinme işlemi ileride muhtemel bir anlaşmazlık çıkmaması için bir grup insanın tanıklığıyla gerçekleşirdi. Öte yandan, tebennî miras, evlenme ve mahremiyetle ilgili sonuçlar doğururdu. Öncelikle evlat edinen kişi ile evlat edinilen kişi birbirine mirasçı olurdu. Çünkü evlatlık (deiy), kendisini evlat edinen ailenin bir ferdi olur ve o ailenin reisine atfen, "Filan oğlu filan" diye anılırdı.[202] Yine evlat edinen kişi, kendi öz evladında olduğu gibi, evlat edindiği kimsenin dul kalan eşiyle hiçbir şekilde evlenemezdi. Evlatlık da evlat edinen kişinin kızını, kız kardeşini, halasını, teyzesini kendisine eş olarak alamazdı. Kısaca baba-oğul arasındaki bütün hukuki işlemler evlat edinen kişi ile evlatlığı arasında aynen geçerli olurdu.[203]

Tebennî geleneği İslam'ın ilk yıllarında da (Mekke dönemi) sürdürülmüş, fakat Medine döneminde nazil olan Ahzâb suresindeki ayetlerle bu gelenek ilga edilmiştir. İlgili ayetlerde mealen şöyle buyrulmuştur: Allah hiçbir insan için bir sinede iki kalp [tek bedende iki ayrı kişilik ve iki ayrı kimlik] yaratmamıştır. Dolayısıyla Allah, analarınıza benzeterek kendinize haram kıldığınız eşlerinizi sizin gerçek analarınız yerine koymamış, aynı şekilde evlatlıklarınızı da öz evlatlarınız saymamıştır. Bunlar [yani eşlerinize "Sen bana anam gibi haramsın." demeniz, evlatlıklarınıza "oğlum" diye hitap etmeniz], dillerinizde dolaşan boş laflardan ibarettir. Oysa Allah mutlak doğru olanı söyler ve böylece

201 Hamza Aktan, "İstilâd", *DİA,* İstanbul 2001, XXIII. 361.

202 Cevâd Ali, *el-Mufassai,* V. 559.

203 H. İbrahim Acar, "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sayı: 7 (2006), s. 100.

size neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösterir. Evlatlıklarınızı bundan böyle kendi öz babalarının adlarıyla çağırın. Zira Allah nezdinde en doğru olan budur. Şayet onların öz babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız, bu durumda da onlar [sizin evlatlarınız değil] din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Bu konuda yanılırsanız, [yani farkında olmaksızın onlara "oğlum, kızım" diye hitap ederseniz] günah işlemiş olmazsınız; fakat bunu bilinçli ve kasıtlı yapmanız hâlinde günaha girmiş olursunuz. Bilin ki Allah çok affedici, çok merhametlidir![204]

Bu ayetlerdeki hükümler mucibince evlatlığın nesebi evlat edinen kişiye bağlanamaz. Ayrıca, aralarında mahremiyet ve mirasçılık ilişkisi de doğmaz. Nitekim Hz. Peygamber eski evlatlığı Zeyd b. Harise'nin boşadığı Zeyneb'le evlenmiş ve böylece evlatlık kurumunun bütün sonuçlarıyla geçerliliğini yitirdiğini göstermiştir. Bu tür bir uygulamanın cahiliye âdetinin etkisiyle yadırganabileceği veya istismar edilebileceği ihtimali karşısında, "Muhammed sizin erkeklerinizden herhangi birinin babası değildir" (Ahzâb 33/40) mealindeki ayet nazil olmuştur.[205] Mamafih, Ahzâb 33/4. ayette bilerek ve isteyerek bir kişiyi öz babasına değil de kendisini evlat edinen kişiye nispetle çağırmanın günah olduğu açıkça belirtildiği halde bazı sahabiler tebennî nesebiyle çağrılagelmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) ayetteki sarih hükümle bağdaşmayan bu durumu şöyle izah etmiştir:

> Yasak hükmü Mikdad b. Amr gibi kendisini evlat edinen kişiye nispetle çağrılması/tanınması şöhret bulmuş kimseler için cari değildir. Mikdad çoğunlukla tebennî nesebiyle maruftu. Hatta bütün herkes tarafından Mikdad b. Esved diye tanınırdı. Esved b. Abdiyeğûs adlı kişi cahiliye döneminde onu evlatlık edinmiş ve bu kimlikle meşhur olmuştur. Bu ayet nazil olunca Mikdad, "Ben Amr'ın oğluyum" demiş ve fakat yine "Esved'in oğlu" diye anılagelmiştir. Onu Mikdad b. Esved diye çağıran/anan kimseler bunu bilerek yapmış olsalar dahi geçmiş nesillerden söz konusu kimseleri günahkâr sayan herhangi biri çıkmamıştır. Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim'in durumu da aynı şekildedir. Zira Salim de [ayetin nüzulünden sonra öz

204 Ahzâb, 33/4-5.
205 M. Akif Aydın, "Evlat Edinme", *DİA,* İstanbul 1995, XI. 528.

babasına değil] Ebû Huzeyfe'ye nisbet edilerek çağrılıyordu. Bunların dışında evlat edinilip öz babasından başkasına nisbet edilen ve tebennî nesebiyle ünlenen kimseler de aynı kategoridedir. Ancak Zeyd b. Hârise'nin durumu farklıdır. Onun, "Zeyd b. Muhammed" diye anılması caiz değildir. Bir kimse onu bu şekilde anarsa, Allah'ın *ve-lâkin mâ teammedet kulûbuküm* ayetinin mucibince günah işlemiş olur. Vallâhu a'lem.[206]

Bu yorum ilgili ayetlerdeki yasağın gerek sahabe dönemindeki uygulamada gerek bazı müfessirler nazarında kişiye (Zeyd b. Hârise'ye) özel bir hüküm gibi algılandığına işaret etmektedir. Buradan hareketle denebilir ki cahiliye devrindeki evlatlık kurumu bahis konusu ayetin nüzulünden sonra da tamamen ortadan kalkmamıştır. Hatta Hz. Peygamber döneminde süt emzirme yoluyla hısımlık oluşturulması ve böylece -tabir caizse- ilgili ayetteki yasak hükmünün arkasından dolanılması tarzında uygulamalar da olmuştur. Şöyle ki radâ bahsiyle ilgili meşhur bir hadisteki ifadelere göre Sehle bint Süheyl Hz. Peygamber'e gelerek daha önce evlatlığı olan Sâlim'i (Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim) oğlu gibi gördüğünü, ancak evlat edinmenin yasaklanması hükmünden sonra, buluğ çağım geçmiş olan Sâlim'le tek odalı bir evde beraber kalmalarının sıkıntı oluşturduğunu söylemiş, Hz. Peygamber de onu emzirmesini, böylece aralarında evlilik engeli teşkil eden süt hısımlığı oluşacağını belirtmiştir.[207] Hz. Âişe bu nebevî tavsiyeyi genel geçer bir hüküm olarak yorumlamış, fakat İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu bunun özel bir izin olduğu fikrini benimsemiştir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi bazı âlimler ise Sâlim'in durumunda olan herkesin bu ruhsatla amel edebileceğini söylemişlerdir.[208]

206 Kurtubî, *el-Câmi',* XIV. 80.

207 Mâlik, "Radâ" 12; Müslim, "Radâ", 26-31. Bazı âlimler bu emzirmenin keyfiyetiyle ilgili ilginç görüşler zikretmişlerdir. Buna göre Sehle bint Süheyl, Sâlim'i bildik şekilde emzirmemiş, muhtemelen sütünü bir kaba sağmış, Sâlim de bu kaptan içmiştir. Bu yorumu "güzel" addeden Nevevfye (ö. 676/1277) göre ihtiyaçtan/zorunluluktan dolayı Sâlim'in Sehle'yi memesinden emmesinin kişiye özel muafiyet hükmünde görülmüş olması da mümkün ve muhtemeldir. Bkz. Nevevî, *Şerhü Müslim,* X. 31.

208 İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkiin,* Beyrut 1973, IV. 347.

Miras ve vasiyet

İslam öncesi Arap toplumunda miras hukuku iki ana unsura dayanırdı. Bunlardan ilki nesep, İkincisi muahede (antlaşma) idi. Nesep yoluyla verasette kadınlar ve küçük çocuklar mirastan mahrum bırakılırdı. Miras sadece eli silah tutan ve ganimet toplayan büyük erkeklere ait bir hak olarak telakki edilirdi. Antlaşma yoluyla veraset ise iki şekilde olurdu. Birinci hilf, İkincisi tebennî. Hilf usulünde, bir kişi diğerine, "Kanım senin kanın; canım senin canın. Sen bana varis olursun, ben de sana. Yine sen bana sahip çıkarsın ben de sana" der ve böylece aralarında ittifak tesis edilmiş olurdu. Buna göre hangisi diğerinden önce ölürse, sağ kalan, ölünün malından daha önce belirlenmiş payı alma hakkına sahip olurdu. Tebennî (evlat edinme) usulünde ise bir kimse başkasının oğlunu evlat edinirdi. Böylece çocuk öz babasının değil, kendisini evlat edinen kişinin oğlu olarak anılır ve aynı zamanda o kişinin varisi olurdu.[209]

Diğer taraftan, verasette nesep esas itibarıyla baba tarafından gelen erkek akraba ile erkek çocukları (asabe) ifade ederdi. Ölen kişinin büyük oğlu miras paylaşımında ilk sırada yer alırdı. Büyük olmanın ölçütü ise ata binme, kılıç kullanma, yani savaşma gücüne sahip olmaktı.[210] Bu vasıfta oğul bulunmadığında miras babaya, sonra dedeye intikal ederdi. Daha sonra sırasıyla erkek kardeş veya çocukları, amca veya çocukları gibi hısımlara intikal ederdi. İslam öncesi dönemin örfî miras hukukunda asabenin bu müstesna konumu esas itibarıyla İslâmî dönemde de muhafaza edilmiştir.[211] Daha açıkçası, fıkıh kitaplarında, "tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, belli pay sahibi mirasçılarla beraber bulunduğu zaman onlardan arta kalanı alan mirasçı" şeklinde tarif edilen asabe vasfı İslam'da da verasetin en kuvvetli sebebi olarak kabul edilmiştir. Çünkü asabe vasfını taşıyan mirasçı tek başına kaldığı zaman bütün mirası alabilirken, derece itibarıyla başta bulunan ashâbüT-ferâiz mirasçıları bu vasıflarıyla mirasın tamamını alamamaktadır. Bunun yanında, İslam miras hukukundaki sebebi asabelik vasfı da cahiliye dönemiyle paralellik arz etmektedir. Şöyle ki bu kısma giren asabe miras bırakan şahsa (ölüye) kan bağı ve nesep ile değil azatlık sebebiyle

209 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l~Ğayb,* IX. 165.
210 Cevâd Ali, *el-Mufassai,* V. 562.
211 Joseph Schacht, "Miras", Ṁ, İstanbul 1993, VIII. 354.

bağlıdır. Bu durumda köleyi azat eden erkek veya kadın (mevla) eski kölesinin asabe veya ashâbü'l-ferâiz nevinden varislerinin bulunmaması halinde ona sebebi asabelik ile varis olur.[212]

Asabenin konumundan anlaşılmış olacağı gibi cahiliye devrindeki miras hukuku ataerkil bir yapıya sahipti. Buna göre erkek olmak, silah taşıma ve savaşma kudretine sahip bulunmak mirasçı olmanın en temel şartları arasında yer alırdı. Küçük evlat ile amcası bir arada bulunduğunda, miras amcanın olur, dolayısıyla küçük çocuk babasmm mirasından pay alamazdı. Başta da belirtildiği gibi nesep bağı mirasta son derece önemli olmasına rağmen kız evlatlar ve kadınlar, "At binip kılıç kuşanmayan, ganimet topla(ya)mayan kimseler mirasçı olamaz" şeklinde bir gerekçeyle mirastan mahrum bırakılırdı.[213]

Cahiliye devrindeki bu anlayış İslam'ın ilk yıllarında da varlığını korumuştur. Rivayete göre ensardan E vs b. Mâlik ölünce amcaoğulları Suveyd ve Arfece mirasın tamamını almış, Evs'in karısı Ümmü Kücce ve üç kızını mağdur bırakmıştır. Bunun üzerine Evs'in hanımı Hz. Peygamber'e başvurmuş, Nisâ suresindeki miras ayetlerinin nüzulüyle bu mağduriyet ortadan kaldırılmıştır.[214] Uhud savaşında şehit düşen Sa'd b. Rebî'nin karısı ve iki kızı da miras konusunda mağdur edilmiş, Sa'd'ın erkek kardeşinin tüm mirası alması üzerine dul kadın Hz. Peygamber'e gelip durumu anlatmış, Hz. Peygamber, "Evine dön; muhtemelen Allah bu konuda bir hüküm bildirecektir" diye karşılık vermiştir. Bir süre sonra kadın yine gelip ağlamış ve bunun üzerine miras ayetleri nazil olmuştur. Ayetlerin nüzulünü müteakiben Hz. Peygamber Sad'ın kardeşini çağırıp, "Sad'ın iki kızma üçte iki, analarına sekizde bir pay ver. Geri kalan da senin" demiştir. Atâ'ya göre İslam'da ilk miras taksimi budur.[215] Taberrnin naklettiği bir rivayete göre miras paylarıyla ilgili hükmü düzenleyen ayetler nazil olduktan sonra bazı erkek sahabiler kadınlar ve kızlara mirastan pay verilmesinden duydukları memnuniyetsizliği dile getirmişlerdir.[216]

---

212 Hayreddin Karaman, "Asabe", *DİA,* İstanbul 1991, III. 453.

213 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 324.

214 Bu rivayetin farklı varyantlarında isimler farklı, fakat hadisenin özü aynıdır. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* I. 358-359; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* II. 617;Sa'lebî, *el-Keşf,* II. 240.

215 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* IX. 165.

216 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* III. 616-617.

Nikâh-ı makt meselesinden hatırlanacağı gibi, cahiliye devrinde kadınların mirasçı olmak bir yana bizzat kendilerinin mirasa konu teşkil etmesi söz konusu olmakla birlikte asil ailelere mensup kimi kadınların ölen kocalarının veya akrabalarının terekesinden pay aldıklarına dair rivayetlere de rastlanmaktadır. Bu rivayetler kadınların mirastan mahrum bırakılmasının tüm kabilelere teşmil edilecek bir uygulama olmadığını, bilakis uygulamanın kabileden kabileye farklılaştığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.[217] Kadınlara mirastan pay vermemenin Medine'de cari olduğu, Mekke'deki kadınların ise az-çok miras aldıkları yönündeki tespitler de bu tezi doğrulamaktadır.[218] Ayrıca, cahiliye devrinde Zülmesâcid el-Yeşkûrî diye anılan Âmir b. Cüşem b. Hubeyb adlı kişinin kız çocuklarına bir, erkek çocuklarına iki pay verdiği belirtilmiştir. Nisâ 4/11. ayetteki *yûsîkümüllâhu fî evlâdiküm li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn* hükmü de bu uygulamaya muvafık/mutabık şekilde nazil olmuştur.[219] Gerek miras konusuyla ilgili bu bilgiler, gerek bazı kadınların talâk hususunda hak ve yetki sahibi olduklarına ilişkin veriler dikkate alındığında İslam öncesi Mekke'de kadının sosyal statüsünün Medine'ye göre daha iyi seviyede olduğunu, Medine'deki görece kötü seviyenin ise Yahudi etkisinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Bu kısa istitrattan sonra asıl konuya dönersek, cahiliye devrinde kölelerin mirastan pay alma hakları yoktu. Tam tersine köleler eşya (mütekavvim mal) olarak telakki edildiği için, bizzat kendileri mirasa konu olurdu. Bununla birlikte mirasçı bırakmadan ölen azatlı kölenin eski efendisi bu kölenin bıraktığı malları tevarüs eder; efendi mirasçı bırakmadan vefat ettiğinde de azatlı köle mirasçı olurdu.[220] Araplarda kölelerle ilgili "sâibe" uygulaması da vardı. Bu uygulamaya göre efendisi köleye, "Senin üzerinde hiç kimsenin vela hakkı yoktur" veya "Sen sâibesin" yahut "Seni sâibe olarak azat ettim" veyahut "Artık şaibe olarak hürsün" derdi. Bu köle ölür ve geriye mal bırakırsa malına mirasçı olunamazdı.[221] Çünkü sâibe işleminin neticesinde azat

217 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 562-563.
218 Maxime Rodinson, *Hz. Muhammed,* çev. Atilla Tokatlı, İstanbul 1968, s. 229.
219 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 324; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 565.
220 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 567; Schacht, "Miras", *İA,* VIII. 354.
221 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 567-568.

eden kişinin o köle üzerinde efendilik/sahiplik hakkı kalmazdı. Bu uygulama cahiliye devrinde, deveyi serbest bırakmak suretiyle haram/dokunulmaz kılma örfüyle paralellik arz ederdi. Bu örfe göre Araplar hastalıktan şifa bulmak, uzun bir yolculuktan selametle dönmek, savaşta galip gelmek veya bir nimete şükretmek niyetiyle adak adadıkları zaman ilahları ve putları uğruna bir deve salıverir, bunu sâibe diye isimlendirirlerdi. Sâibe olan devenin sağılması, tüyünün kırkılması, sırtına binilmesi yahut yük yüklenmesi yasaktı. Bu vasıftaki hayvanın sütünü yalnızca kendi yavruları veya yolcular içebilirdi.[222]

Vasiyet konusuna gelince, cahiliye devrindeki hukukta vasiyet de mevcuttu. Buna göre bir kişi malının tümünü bir başkasına vasiyet edebilirdi. Vasiyette herhangi bir miktar tahdidi yoktu. Kişi malıyla ilgili olarak istediğine istediği kadar vasiyette bulunabilirdi. Çünkü vasiyet eden kişi malının tek sahibiydi, tabiatıyla dilediği gibi tasarrufta bulunabilirdi. Ancak bu durum bir taraftan varislerin mağdur edilmesi, diğer taraftan da hak sahibi olmayanların mirasa ortak olması gibi menfi sonuçlar doğururdu.[223]

Kur'an ve Sünnet'teki hükümler incelendiğinde cahiliye devrine ait miras uygulamalarından birçoğunun ibka edildiği görülür. Hatta İslam teşriî tarihiyle ilgili bilgilerden hareketle Mekke döneminde mirasla ilgili hukukî bir düzenleme yapılmadığını, hicrete kadar Arapların örfî hukukunun uygulandığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim bunu söyleyen müfessirler de vardır. Hatta bazı âlimler bir adım daha ileri giderek, "[Ey.. Müminler!] Biz gerek ana-babaya gerek akrabalara, miras bıraktıkları mallar hususunda vârisler belirledik.[224] "[Evlat ve kardeş edinme, diyet/tazminat ve miras sözleşmesi gibi] bir anlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin. [Unutmayın ki] Allah her şeye şahittir" mealindeki Nisâ 4/33. ayetle Kur'an'ın cahiliye devrindeki miras hukukunu sabitlediğini söylemişlerdir.[225]

222 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân,* I. 322; İbn Âdil, *el-Lübâb,* VII. 553.

223 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 561-562.

224 Bu ayetteki *mimmâ tereke* ifadesi *ve-li külli* kelimesinin sıfatı olarak da kabul edilebilir ve bu takdirde mana, "Biz, ana-babanın ve yakın akrabaların miras bıraktıkları/bırakacakları her mal için vârisler belirledik" şeklinde olur. Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît,* Beyrut 1993, III. 247.

225 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* IX. 165.

Cahiliye devrinde hilf ittifakına dayalı miras hukuku da benzer bir uygulamayla İslam hukukunda kendine yer edinmiştir. Zira Hz. Peygamber hicretten sonra muhacirlerle Ensar arasında bir tür hilf şeklinde kardeşlik (muâhât) bağı kurmuş[226] ve bu uygulama mucibince Ensar ile muhacirler birbirlerine mirasçı olmuştur. Hatta ensardan Sa'd b. Rebî muâhât mucibince Abdurrahman b. Avf'a, "Bak, bu iki karımdan hangisi hoşuna gidiyorsa, söyle onu boşayayım; sonra onunla evlen" teklifinde bulunmuştur.[227] Muâhât yoluyla mirasçılık bir yoruma göre Enfal 8/75 ve Ahzâb 33/ 6. ayetlerle ilga edilmiştir. Daha açıkçası İslam hukukçularının çoğuna göre cahiliye devrindeki hilf yoluyla mirasçı olma geleneği İslam'da nesh edilmiştir. Hanefilere göre ise muvâlât/velâ akdiyle mirasçılık bazı kayıtlarla İslam'da da tecviz edilmiştir. Bu itibarla, Nisâ 4/33. ayetteki hüküm mensuh değildir. Dolayısıyla şartlarına uygun miras ve diyet/tazminat sözleşmesi (muvâlât akdi) geçerlidir.[228]

Diğer taraftan, azatlı köle ile efendisinin birbirine varis olma hükmü de İslam teşriinde cahiliye devrindeki uygulamaya benzer şekilde düzenlenmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber mirasçı bırakmadan ölen bir kişinin mirasını azatlı kölesine vermiştir. İbn Ömer'den nakledilen bir hadise göre ise Hz. Peygamber, "Bir kimse köleyi azat eder ve o kölenin malı bulunursa, efendisi başka bir şart koşmadıkça o mal efendisine ait olur" demiştir.[229] Buna mukabil Hz. Peygamber azatlı kölelerle ilgili velâ hakkının satılmasını veya hibe edilmesini yasaklamış,[230] cahiliye devrindeki sâibe uygulaması, yani bir kölenin velâ hakkı hiç kimseye ait olmamak üzere azat edilmesi de Hz. Peygamber tarafından tasvip edilmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber velâ bağını nesep bağı mesabesinde görmüştür. Nesep bağı kopmadığına göre velâ bağı da kopmaz. Buna karşılık "İslam'da sâibe yoktur" hadisindeki nefy hükmünü mekruha hamlederek, "sâibe" uygulamasının caiz olduğunu söyleyen âlimler de olmuştur.[231] İslam teşriinde

226 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* II. 554-555.

227 Buhârî, "Buyû'" 1; "Menâkıbu'l-Ensâr" 3; Tirmizî, "Bir" 22; Nesâî, "Nikâh" 84.

228 Hanefilerin içtihadına göre mevle'l-muvâlât mirasçılar arasında yer alır ve ashabü'l-feraiz, asabe, mevle'l-itâka ve zevi'l-erhamın ardından varis olur. Bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* III. 145-148; Merğinânî, *el-Hidâye,* III. 271-275.

229 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen,* IV. 72-73.

230 Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen,* IV. 96.

231 Kurtubî, *el-Câmi',* VIII. 246-247.

tebennî (evlat edinme) yoluyla mirasçıhk da ilga edilmiştir. Çünkü evlatlık kurumu kaldırılınca bununla ilgili miras hükmü de kalkmıştır.[232]

Vasiyete gelince, İslam teşriinde vasiyet tasvip edilmiş ve hatta müfessirlerin çoğunluğuna göre, "[Ey Müminler!] Size şu da farz kılındı: İçinizden biri ölüm döşeğine düşerse ve geride bırakacağı bir malı da varsa, ana-babasma, akrabasına örf ve teamüle uygun şekilde vasiyette bulunmalıdır. Bu, Allah'a itaatsizlikten sakınanlar için ifası zorunlu bir mükellefiyettir" mealindeki Bakara 2/180. ayetle vacip/farz kılınmıştır. Daha önce bahsi geçtiği gibi, cahiliye devrindeki miras taksimine göre ölenin (büyük) erkek çocukları varsa bütün mirası onlar alırdı. Erkek çocuğu olmayanın malı ise yakından uzağa doğru diğer erkek akrabaya (asabe) kalırdı. Bazen vasiyet yoluyla çocuklara, akrabaya ve arkadaşlara mal bırakıldığı da olurdu. Bu ayet cahiliyedeki uygulamadan farklı olarak başta ana-baba olmak üzere kadın-erkek ayrımı yapmadan bütün akrabaya vasiyet etmeyi zorunlu kılmıştır. Miras ayetlerinin (Nisâ 4/11-12) nazil olmasından sonra varisler ve payları belirlenmiş, pay sahibi olmayan akrabalar için vasiyet hükmü geçerliliğini korumuştur. Pay sahipleri (ashâb-ı ferâiz) ise hem ilgili ayetler hem de "Varise vasiyet yoktur" hadisiyle[233] vasiyet hükmünün dışında tutulmuştur.[234]

Sonuç olarak İslam miras hukukuna ilişkin ilk düzenlemeler Medine'ye hicretten sonra başlamış ve bu süreçte ilkin Ensar'la muhacirler arasında Hz. Peygamber tarafından tesis edilen kardeşlik (muâhât) mirasçıhk sebebi kabul edilmiş, ayrıca bir yoruma göre Enfal 8/72. ayetle Mekkeli Müslümanların birbirlerine mirasçı olabilmeleri için hicret etme şartı getirilmiştir. Daha sonra başta ana-baba olmak üzere kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın akrabaya vasiyet etmenin gerekliliğine dair hüküm gelmiştir (Bakara 2/180). Diğer taraftan, ağırlıklı yoruma göre Enfal 8/75

232 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 567.

233 Ebû Dâvûd, "Vasâyâ" 6; lîrmizî, "Vasâyâ" 5; Nesâî, "Vasâyâ" 5; İbn Mâce, "Vasâyâ" 6.

234 Vasiyet ayetindeki hükmün mahiyeti ve mensuh olup olmadığı hususunda farklı görüş ve yorumlar mevcuttur. Bizim tercih ettiğimiz yorum Hasen el-Basrî, Mesrûk, Tâvûs, Dahhâk, Müslim b. Yesâr, Taberî, İbn Hazm gibi âlimlerce savunulan görüş doğrultusundadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdüsselâm Arı, "Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında 'Dede Yetimi' Problemi", *Ekev Akademi Dergisi,* yıl: 12, sayı: 34 (2008), s. 256-260.

ve Ahzab 33/6. ayetlerde, akrabalık bağı bulunanların mirasçılık hususunda diğer mümin ve muhacirlerden önce geldiği hükmü vazedilmiştir. Bu arada miras payları belirtilmeksizin kadınların da mirasçı olacağı bildirilmiş; miras taksiminde hazır bulunan, fakat varis olmayan yakınlar, yetimler ve yoksulların gönlünün alınması tavsiye edilmiştir (Nisâ 4/7-8). Nihayet mirasçılar ve payları hakkında ayrıntılı açıklama içeren Nisâ 11-12. ayetler, daha sonra da çocuksuz vefat eden kimseye (kelâle) kimlerin mirasçı olacağını belirten Nisâ 4/176. ayet nazil olmuştur.[235] Bütün bu hükümlerin yanı sıra cahiliye devrindeki örfi hukuk sistemine ait birçok uygulama ıslah/tadil yoluyla İslam teşriinde korunmuştur.

Değerlendirme ve Sonuç

Beşerî imkânların elverdiği ölçüde azami nesnellik kaygısı taşıyan, dolayısıyla kendini paranteze almak gerektiği inancına dayanan bir tefsir faaliyeti söz konusu olduğunda cahiliye devri kültürüne kayıtsız kalmak mümkün değildir. Nitekim erken dönemlere ait tefsir literatüründeki rivayet malzemesi incelendiğinde, sözgelimi Taberfnin *Câmiu'l-Beyân'ı* gözden geçirildiğinde cahiliye kültürüne atıfların tefsirde önemli bir yer tuttuğuna şahit olunur. Buna mukabil geç dönemlere ait literatürde bu atıfların nisbeten azaldığı ve ağırlıklı olarak zem vesilesiyle kullanıldığı fark edilir. Modern döneme gelindiğinde ise Kur'an ile cahiliye kültürü arasındaki ilişkinin tamamen menfi bağlamda kurgulandığı görülür.

Modem dönem İslam dünyasında tefsir, dinî ahkâmın kaynağının Kur'an'a indirgenmesi yönündeki kökenci söylemin güç kazanması ve bununla ilintili olarak Kur'an mesajını çağın idrakine sunmak için onu bugün inmiş gibi okumak gerektiği kanaatinin yaygınlık kazanması sürecinde paradigmatik bir değişime uğramıştır. Bu değişim çerçevesinde, Menar tefsirinin mukaddimesinde sarahaten ifade edildiği gibi, genelde klasik tefsir anlayışı, özelde bu anlayışın büyük önem atfettiği rivayet temelli bilgi malzemesi deyim yerindeyse itibarsızlaştırılmış, hatta esbâb-ı nüzul rivayetleri üzerinden Kur'an'm nüzul tarihiyle ilişkisini kurmak onu tarihe gömmekle eşdeğer sayılmış; buna mukabil

235 Hamza Aktan, "Miras", *DİA,* İstanbul 2005, XXX. 143.

kimi zaman Batı karşısında mağlubiyetin derin travmasını yaşayarak, kimi zaman da siyasi idealizmin ve popülizmin cazibesine kapılarak Kur'an'ı demokrasi, laiklik, devlet nizamı, sosyalizm, toplumsal cinsiyet, kadın hakları, modern bilim ve teknoloji gibi güncel / aktüel sorunlar hakkında konuşturmak onun mesajını bugüne taşımak şeklinde algılanmıştır.

Kur'an tefsirinde ana istikamet ve hedefin bu şekilde tayin edildiği modem dönem 19. yüzyıla denk düşmektedir. Bu yüzyıl bir yandan İslam dünyasının Batı karşısında mağlubiyet gerçeğiyle çok dramatik şekilde yüzleştiği, diğer yandan da tarihin akışını yeniden Müslümanların lehine çevirme arayışlarının zuhur ettiği bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Çok boyutlu ve sistematik olarak 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında bilhassa Hint alt kıtası ve Mısır coğrafyasında eşzamanlı olarak ortaya çıkan ıslah, tecdit, teceddüt projeleri incelendiğinde, İslam dünyasındaki çöküşle ilgili faturanın hemen tamamıyla tarihten tevarüs edilen din telakkisine (geleneğe) kesildiği görülür. Buna göre dinî gelenek kelimenin tam anlamıyla bir ayak bağıdır; modern dönemde İslam dünyasına yeni bir sayfa açmak için bu bağdan kurtulmak gerekir. Bunun için de İslam tek ve en sahih kaynağı olan Kur'an ekseninde yeniden inşa edilmelidir.

Ne var ki Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve tilmizleri tarafından kimi zaman uç noktalarda savunulan, Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimlerce daha ılımlı/ itidalli bir kalıba sokulan bu anlayış İlmî olmaktan ziyade ideolojiktir. Bu ideolojinin adı ise genellikle Cemaleddin Efgânî ile başlatılan İslamcılıktır. Mehmet Akif Ersoy'un, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı; asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" dizelerinde ifadesini bulan İslamcı tefsir anlayışında tarih ve gelenek hem Kur'an'ın cihanşumül oluşuyla bağdaşmayan, hem de İslam'ı çağın idrakine söyletme imkânlarını azaltan unsurlar olarak algılanmış, dolayısıyla tefsirde istimaline sıcak bakılmamıştır. 20. yüzyıl boyunca genel manada İslamcılıktan (Pan-İslamizm) lokal ve yerel siyasal İslamcılıklara evrilen ve dil/söylem düzeyinde sekter bir hüviyet kazanan bu eğilim, İslam'ın ideal bir toplumsal nizam/düzen tesis etme imkânlarını dramatik/çarpıcı bir şekilde ortaya koyabilmek için, onun zuhur ettiği tarihsel-kültürel vasatı insanlığın tarihteki en karanlık çağı

olarak tasvir etme yoluna gitmiştir. Bu romantik ve ideolojik tasvire göre İslam bu karanlık çağı bütünüyle lağvedip tarihe gömmüş, dolayısıyla cahiliyenin topyekûn ilga belgesi olarak algılanan Kur'an da insanlığa yepyeni mesajlar sunmuştur.

Bu söylemin türevlerine Kur'an ve tarihsellik tartışmalarında da rastlamak mümkündür. Zira bu tartışmalarda tarih-üstülük -galat-ı meşhurla evrensellik- iddiasını savunan taraf ya Kur'an'ın kendi nüzul tarihiyle ilişkisinin en müşahhas ve en çarpıcı delilleri mesabesinde olan birçok ayetteki ahkâmı, sözgelimi kölelik ve cariyelik gibi konularla ilgili ayetleri göz önüne getirmekten istinkâf etmekte, hatta kimi zaman Nisâ 4/25, Talâk 65/4 gibi ayetler gündeme gelmese diye içten içe dua etmekte ya da bu ayetleri 15 asırlık tefsir mirasını yok sayarak büyük ölçüde savunmacı ve tarziye verici bir üslupla modem duruma uyarlama gayreti içine girmektedir. Bu noktada, siyasal İslamcılığın radikal kanadı ise hiçbir İlmî ölçüte riayet etmeksizin, İslam adına ne söylemek istiyorsa Kur'an'a onu söyletmekte ve bunu yaparken de son derece sekter ve slogancı bir dil kullanmaktadır.

Diğer taraftan, İlahiyat çevrelerindeki hâkim eğilim Kur'anTa nüzul tarihi arasında doğrudan ve olumlu ilişki kurulmasını heretik bir yaklaşım olarak algılamaktadır. Fakat ne tuhaftır ki bu hâkim eğilim, tarihselci ve/veya modernist diye nitelendirdiği tarafa karşı kendisini gelenekten yana konumlandırmasına rağmen Kur'an'ı anlayıp yorumlamada geleneğe sadakatten ziyade modern verili durumun genel kabullerini dikkate almakta, Kur'an'ın söyledikleriyle modern dönemin hâkim değer yargıları arasında mübayenet söz konusu olduğunda, adeta moderniteye yaranmaya çalışırcasına Kur'an'ı modern durumun lehine yorumlamaya çalışmakta, bunu da İslam'ın ve Kur'an'ın her çağda çağdaş olduğunu göstermek adına yapmaktadır.

Tarih-üstücü söylem açısından bakıldığında, bir yandan cahiliyeyi külliyen karanlık çağ olarak tasvir etmek, diğer yandan da bu çalışmadaki bilgilerle yüzleşmek deyim yerindeyse korkulu bir rüyadır. Bu yüzden, anılan söylem korkulu rüya görmemek için çok kere uyanık yatmayı yeğlemektedir. Oysa ideolojik ön kabuller paranteze alındığında, İslam'ın yüceliğini ispatın cahiliyeyi zemmetmekle kaim olmadığı, üstelik buna hiç ihtiyaç bulunmadığı gerçeği bütün çıplaklığıyla kendini göstermektedir.

Kaldı ki cahiliye denen çağ, bu çalışmada sunulan verilerin de belgelediği üzere külliyen karanlık bir çağ değildir. Bilakis bu çağda Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den tevarüs edilen tevhid ve haniflik güçlü bir şekilde varlığını muhafaza etmektedir. Kur'an bu hak dine muhalif inanç ve uygulamaları ortadan kaldırıp tevhid ve İslam binasını aslî hüviyetine kavuşturmak için gelmiştir. Bu yüzden de ahvâl-i şahsiyye hukukunda görüldüğü üzere, tevhid ve İslam ahlakına aykırı olmayan bütün uygulamaları ibka etmiştir.

Son olarak, en başta belirttiğimiz şu hususu bir kez daha vurgulamak gerekir: Kur'an'm cahiliye dönemine yönelik ifadeleri genelleme yapmaya elverişli değildir. Aynı hüküm bu çalışmada sunulan bilgiler için de geçerlidir. Daha açıkçası, "Cahiliye devrinde evlilik şöyle, boşanma böyleydi" şeklindeki ifadeler, fıkıh usûlünün terminolojisiyle söylersek, tahsise uğramış âmm lafızlar gibi değerlendirilmeli, dolayısıyla cahiliye devrindeki ahvâl-i şahsiyye hukukuyla ilgili her uygulamanın istisnalarının mevcut olma keyfiyeti gözden uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef,* Beyrut 2000.

Acar, H. İbrahim, "Talâk", *DİA,* İstanbul 2010.

Acar, H. İbrahim, "İddet", *DİA,* İstanbul 2000.

Acar, H. İbrahim, "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sayı: 7 (2006).

Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın", İslâmî Araştırmalar, cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Akgündüz, Ahmet, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iyye Mahkemeleri ve Şer'iyye Sicilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sayı: 14 (2009).

Aktan, Hamza, "İstilâd", *DİA,* İstanbul 2001.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî,* Beyrut 2005.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bülûğu'l-Ereb fiMa'rifeti Ahvâli'l-Arab,* Beyrut trs.

Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri,* İstanbul 2004.

Arı, Abdüsselâm, "Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında 'Dede Yetimi' Problemi", *Ekev Akademi Dergisi,* yıl: 12, sayı: 34 (2008).

Atalar, Münir, "Şer'iye Mahkemelerine Dâir Kısa Bir Tarihçe", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi),* sayı: 4 (1980).

Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitab Örf ve Âdetleri,* İstanbul 1996.

Aydın, M. Akif, "Evlat Edinme", *DİA,* İstanbul 1995.

Aydın, M. Akif, "Ahvâl-i Şahsiyye", *DİA,* İstanbul 1989.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd, *Umdetü'l-Kârî,* Beyrut 2001.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed, *Avnü'l-Ma'bûd,* Medine 1968.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl,* Beyrut 1995.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* Haydarabad 1353.

Birekul, Mehmet - Yılmaz, Fatih Mehmet, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile,* Konya 2001.

Bozkurt, Nebi, "Fuhuş", *DİA,* İstanbul 1996.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh,* İstanbul 1981.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut trs.

Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Hanifler", *AÜİFD,* cilt: 11, sayı: ? (1963).

Cevâd Ali, *el-Mufassai fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm,* Bağdat 1993.

Chelhod, J., "Radâ", *The Encyclopaedia of Islam,* (new edition), Leiden 1954-2002.

Çağatay, Neşet, "Ziyâd b. Ebîh", *İA,* İstanbul 1993.

Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı,* Ankara 1982.

Çağrıcı, Mustafa, "Asabiyet", *DİA,* İstanbul 1991.

Çelikkol, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke,* Ankara 2003.

Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,* İstanbul 1980.

Dayf, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabi: el-Asru'l-Câhilî,* Mısır trs.

Demircan, Adnan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", İstem, yıl: 1, sayı: 2 (2003).

Demircan, Adnan, "Kur'ân'm, Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstenı,* cilt: 2, sayı: 4 (2004).

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs,* Kahire 2008.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa,* Beyrut 1992.

Döndüren, Hamdi, "îlâ", *DİA,* İstanbul 2000.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müt'a", *DİA,* İstanbul 2006.

Duman, Fatih, *İslâmiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri,* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen,* İstanbul 1981.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît,* Beyrut 1993.

Ebüssuûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm,* Beyrut 2010.

Emin, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm,* Beyrut 1969.

Emir es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed, *Sübülü's-Selâm,* Beyrut 1988.

Erdoğan, Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu", *İslâmiyât,* cilt: 7, sayı: 1 (2004).

Erul, Bünyamin, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 19, sayı: 4, (2006).

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa,* Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr),* Beyrut 2004.

Fayda, Mustafa, "Câhiliye", *DİA,* İstanbul 1993.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân,* Beyrut trs.

Güleç, Hasan, "Şiğâr", *DİA,* İstanbul 2010.

Günaltay, Şemseddin, "Kable'l-İslam Araplarda İçtimai Aile", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası,* cilt: 1, sayı: 4 (1926).

Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli, Ankara 1997.

Günaltay, Şemsettin, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Âile ve Türlü Nikâh Şekilleri", hazırlayan: Cem Zorlu, *Marife: Bilimsel Birikim,* cilt: 1, sayı: 3 (2002).

Hamza Aktan, "Miras", DİA, İstanbul 2005, XXX. 143.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen,* Beyrut 1991.

Heffening, W., "Nikâh (Düğün Merasimi)", *İA,* İstanbul 1993.

Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* Ankara 2004.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev. Süleyman Ateş, İstanbul trs.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar,* çev. Selâhattin Ayaz, Ankara 1997.

İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed, *el-İkdü'l-Ferîd,* Kahire 1965.

İbn Acîbe, EbüT-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd,* Beyrut 2010.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb,* Beyrut 1998.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Tunus trs.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* Beyrut 2001.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef,* Beyrut 1989.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber,* Beyrut trs.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned,* İstanbul, 1982.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* Beyrut 1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed b. İshâk, *es-Sîre,* nşr. M. Hamidullah, Konya 1981.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Zâdü'l-Meâd,* Beyrut 1987.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *İ'lâmü'l-Muvakkiîn,* Beyrut 1973.

İbn Kesîr, EbüT-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Beyrut 1983.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-Muğnî,* Riyad 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân,* nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut, trs.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen,* İstanbul 1981.

İbn Manzûr, EbüT-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab,* Beyrut 2003.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd, *Bidâyetü'l-Müctehid,* Kahire 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ,* Beyrut 1957.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr,* Beyrut 1987.

İbnüT-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadîs,* Beyrut 2008.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn, *el-Eğânî,* Kahire trs.

Karaman, Hayreddin, "Asabe", *DİA,* İstanbul 1991.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd , *Bedâiu's-Sanâî,* Beyrut 1974.

Kâşifülğıtâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ,* Kum 1415.

Keskin, Yusuf Ziya, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *HAÜİFD,* sayı: 6 (2000).

Köse, Saffet, "Hülle", *DİA,* İstanbul 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut 1988.

Kuzgun, Şaban,"Hanîf", *DİA,* İstanbul 1997.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta',* nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1994.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebir,* Beyrut 1994.

Merğinânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali, *el-Hidâye,* Mısır trs.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn, *Mürûcu'z-Zeheb,* Beyrut 1964.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-Emsâl,* Dımaşk 1955.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* Beyrut 2002.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh,* İstanbul 1981.

Nafiz Danışman, Nafiz, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *AÜİFD,* I-IV 1956 (1958).

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen,* İstanbul 1981.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhü Müslim,* Beyrut trs.

Özkuyumcu, Nadir, "Hilf", *DİA,* İstanbul 1998.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehli Sünnet&Şia Polemikleri,* Ankara 2009.

Polat, İbrahim Ethem, "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi,* cilt: I, sayı: 1 (2001).

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakînı (Tefsîru'l-Menâr),* Beyrut 1999, V. 19.

Rodinson, Maxime, *Hz. Muhammed,* çev. Atilla Tokatlı, İstanbul 1968.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfve'l-Beyân,* Beyrut 2004.

Sabbâğ, İmâd, *el-Ahnâf,* Dımeşk 1998.

Sarıcık, Murat, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜİFD,* sayı: 3 (1996).

Schacht, Joseph, "Miras", *İA,* İstanbul 1993.

Spies, O., "Mehir", *İA,* İstanbul 1993, VII. 494.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* Beyrut 1983.

Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ahkâmü'l-Üsrefi'l-İslâm,* Beyrut 1977.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr,* Kahire trs.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Hülâsatü'l-îcâz,* Kum 1413.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* Beyrut 1999.

Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân,* Beyrut 1997.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen,* İstanbul 1981.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* Beyrut trs.

Ulaş, Semra, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 6, sayı: 1, (1992).

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasîtfî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd,* Beyrut 1994.

Weir, T. H., "Dârünnedve", *İA,* İstanbul 1993.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* İstanbul 1979.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs,* Küveyt 1965.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh,* Beyrut 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm,* Beyrut 1987.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'e,* Beyrut 1993.

Zeydan, Corci, İslam Medeniyeti Tarihi, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü ve Edilletüh,* Dımaşk 1989.

İslam Geleneğinde Kölelik ve Cariyelik

Giriş

Kur'an'm kölelik ve cariyelikle ilgili hükümleri günümüz İslam dünyasında pek tartışılmayan, hatta gündeme getirilmesi bile nahoş karşılanan bir konudur. Çünkü bu konu Kur'an ve tarihsellik söylemine argüman oluşturmakta ve böyle bir durum tarih-üstülük söylemini savunanlarca çok rahatsız edici bulunduğundan, kölelikle ilgili ayetler hakkında suskun kalınmaktadır. Aslında bu suskunluk, "modernist" diye nitelendirilmeyi hak eden bir tutumun tezahürüdür. Çünkü bir taraftan Kur'an'daki tüm hükümlerin tarih-üstü olduğunu savunurken, öbür taraftan kölelik/cariyelik ile ilgili ayetler hakkında konuşmaktan kaçınmak, bugünkü dünya düzleminde kölelik kurumunu savunmanın iler tutar bir yanının bulunmadığı inancına atıfta bulunmaktadır.

Aslında tarih-üstülük söylemini savunanların pek çoğu, Kur'an ve evrensellik meselesinde modern çağdaki normları göz ardı edememekte, dolayısıyla evrensellik kavramını içinde bulunduğumuz dönemin hâkim değer yargılarını göz önünde tutarak içeriklendirmektedir. Modernist tutum derken kastettiğimiz şey, tam olarak bu durumla ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle, evrensellik kavramına anlam yüklenirken, genellikle, çağdaş normlar dünyasından izin/icazet alınmak istenmesi, izin/icazet alınması neredeyse imkânsız görünen kölelik/cariyelik gibi kritik konular söz konusu olduğunda ise bir bakıma "susma orucu" moduna girilmesi modernist tutumun ta kendisidir.

Kurumsal bir olgu olarak kölelik ve cariyelik, çağdaş dünyadaki hâkim değer yargılarına göre ilkellik sayılır. Oysa bu kurumun Kur'an tarafından az çok ıslah edilerek korunduğu

malumdur. Modern çağdaki genel insan haklarını ve hâkim değer normlarını dikkate alan herkes için kölelik kurumunu savunmak çok zor, daha doğrusu imkânsızdır. Bu bakımdan, çağdaş kimi Müslümanlara göre Kur'an'ın nazil olduğu dönem de dâhil, neredeyse bütün bir İslam tarihi boyunca uygulanan kölelik hükümlerinin tümden reddedilmesi, hiçbir İlmî değer taşımasa bile iyi bir çıkış/kaçış yoludur. Ne var ki bu sözde çıkış yolunda reddedilen şey, sadece kölelik olgusu değil, aynı zamanda Kur'an'ın konuyla ilgili açık/sarih beyanları, hadis külliyatı ve klasik fıkıh müktesebatıdır. Hâl böy leyken, Kur'an'da kölelik ve cariyelik bağlamında geçen onca kelime ve ifadenin aslında bu konuyla ilgili olmadığını ispat adına son derece keyfî yorumlar üretilmekte ve en sonunda Kur'an'ın kölelik-cariyelik gibi bir şeyden hiç söz etmediği noktasına gelinmektedir.

Bu yorum ve yaklaşım tarzı modernist tutuma aittir. Bunun tam karşısında konumlanan gelenekçi tutum ise Kur'an'da kölelik ve cariyelikle ilgili hükümler bulunduğunu peşinen kabul etmekte ve bu kabulüyle modernist tutumdan daha dürüst bir yaklaşım sergilemektedir. Bununla birlikte, gelenekçi tutum kölelik-cariyelik konusunda, "İlgili ayetlerdeki hükümlere günümüz sosyolojisinde şu veya bu şekilde bir karşılık bulunmalıdır. Çünkü Kur'an'daki hiçbir hüküm sadece belli bir döneme münhasıran uygulansın diye nazil olmamıştır" şeklinde bir anlayışı benimsemiş görünmektedir. Denilebilir ki bu anlayışa göre günümüz sosyolojisi kölelik/cariyelik ahkâmının uygulanmasına müsait olmadığından, ya bu sosyoloji söz konusu ahkâmın tatbikine uygun bir zemin haline getirilmeli ya da en azından kölelik/cariyelik ahkâmının tekrar uygulanacağı zamanın gelmesi beklenmelidir.

Modernist ve gelenekçi yaklaşımlar ilk bakışta birbirinden çok farklı görünebilir; fakat sonuçta her ikisi de Kur'an'ın evrenselliği söyleminde müttefiktir. Şu farkla ki modernist yaklaşım evrenselliğin merkezine şimdiki zamanın hâkim değer ölçütlerini yerleştirmekte, dolayısıyla Kur'an'ın evrenselliğini bugüne göre tarif etmektedir. Lakin böyle bir tarif kaçınılmaz olarak Kur'an'ın modern duruma uyarlanması ve tahrifle eşdeğer yorumlarla yepyeni Kur'an metinleri üretilmesi gibi bir sonuç vermektedir. Gelenekçi yaklaşımın evrensellik söylemindeki anlam çerçevesi ise Kur'an vahyinin nazil olduğu dönemin Arap

sosyolojisine karşılık gelmekte, dolayısıyla sosyal bağlam ve durum gibi faktörleri dikkate alınmaksızın Kur'an'daki her fıkhî hükmün aynıyla bugüne taşınıp lafzî anlamları gereğince uygulanması gibi bir ham hayali içermektedir.

Cahil iye Devrinde ve Yahudi Geleneğinde Kölelik

Kur'an vahyinin nazil olduğu çağda dünyanın pek çok coğrafyasında olduğu gibi Arabistan'da da kölelik çok yaygın ve yerleşik bir kurumdu. Toplumsal hayatta köle "eşya" (mütekavvim mal) hükmünde sayılıyor, köleyle ilgili mülkiyet hakkı efendiye mutlak tasarruf imkânı sağlıyordu. Kölenin hiçbir konuda efendisine itiraz hakkı bulunmuyordu. Efendi kendi kölesini ve cariyesini dilediği şekilde kullanıp dilediği işte istihdam edebiliyor, sözgelimi cariyeleri fuhuş sektöründe çalıştırabiliyordu. İbn Habîb'in (ö. 245/860) aktardığı bilgiye göre İslam öncesi dönemde erkeklerin kadınlarla nikâhı (evlilik ve/veya cinsel birliktelik) dört şekilde olurdu. Bunlardan biri şöyleydi: Kişi başkasına ait bir cariyeyle cinsel ilişkiye girip onu hamile bırakırdı. Daha sonra bu cariyeden doğan çocuğu satardı. İslam öncesi dönemde Kelb kabilesinin elinde çok sayıda köle ve cariye vardı. Bu kabileye mensup tacirler cariyelerini fuhşa zorlarlardı.[1]

"İffetlerini koruyarak yaşamak istemeleri halinde cariyelerinizi basit dünya menfaatine tamah ederek fuhşa zorlamayın" mealindeki ayet (Nûr 24/33) tefsir rivayetlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu ahlâkî sorun hakkında nazil olmuştur. Yine rivayetlerden öğrendiğimize göre Medine'deki münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl, Müseyke isimli cariyesini -ki bazı rivayetlerde Abdullah b. Übeyy'in Muâze, Ümeyme, Kuteyle gibi başka cariyelerinden de söz edilir- fuhuş sektöründe çalışmaya zorlamış; fakat bu cariye Hz. Peygamber'e gelip sıkıntısını anlatınca Nûr 24/33. ayet nazil olmuştur. Câbir b. Abdillah'tan gelen başka bir rivayete göre ise bu ayet Ensar'dan birinin cariyesi, "Efendim beni fuhşa zorluyor" diye şikâyette bulununca nazil olmuştur.[2]

İslam öncesi dönemde köleliğin ana kaynağını savaşlar oluşturuyordu. Savaşta esir düşüp ganimet malı haline gelen erkekler,

1 Ebû Ca'fer Muhammed Ibn Habîb, *Kitâbü 'l-Muhabber,* nşr. ilse Lichtenstâdter, Beyrut trs., s. 264, 340.

2 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru 't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân),* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001, XVII. 290-291.

kadınlar ve çocuklar rahatlıkla köleleştirilebiliyordu. Esir ganimetine sahip olan kişi, o esiri dilediği zaman başkasına satabiliyordu. Köleleştirilmiş esir buna hiçbir itirazda bulunamıyordu. Kişi köleleştirdiği esiri hürriyetine kavuşturma veya belli bir maddi bedel karşılığında ailesine iade etme hakkına da sahipti. Bu bedel, "fidye" (İslam fıkhındaki karşılığıyla "fidye-i necât") diye adlandırılırdı. Esaret hususunda mutlaka bir savaşın patlak vermesi gerekmezdi. Barış zamanında da esaret söz konusu olurdu. Bir kişi düşman kabilelere mensup birini ele geçirdiğinde onu esir almış sayılırdı. Baskınlar sonrasında da esir alma durumu vaki olurdu.[3]

Cahiliye devri Arap toplumunda esirlerle ilgili genel uygulama fidye veya takas yoluyla serbest bırakma tarzındaydı. Fidye hususunda sabit kurallar ve belirli miktarlar yoktu. Yaygın uygulama, pazarlık usulüne dayanırdı. Pazarlık ise esirin sosyal statüsüne veya ailesinin mali gücüne göre yapılırdı. Fidye miktarının bazen 200 deveye, hatta bin küsur deveye ulaştığı bile olurdu. Esaretten kurtulmak için 100 deveden çok daha fazla fidye ödeyen kişiler "ikâlü'l-miîn" diye anılırdı.[4] Bu kişilerden biri, Temîm kabilesi reislerinden Hâcib b. Zürâre adlı şahıstı. Hâcib, cahiliye devrinde katıldığı Cebele savaşında esir düşmüş, savaşın akabinde Âmir b. Sa'saa oğulları onun için 1100 deve fidye istemiş, Temîm kabilesi de bu fidyeyi ödemiştir.[5]

Cahiliye devrindeki esir hukuku İslâmî dönemde de devam etmiştir. Hz. Peygamber devrindeki ilk esirler, hicretin 17. ayında (Ocak 624) Abdullah b. Cahş kumandasındaki seriyyenin Batn-ı Nahle'de karşılaştığı Kureyş kervanından ele geçirilen iki kişidir. Müslümanların çok sayıda esir elde ettikleri ikinci sefer Bedir gazvesidir. Hicretten sonra 2. yılın Ramazan ayında (Mart 624) gerçekleşen bu savaşta Müslümanlar 70 kadar müşriği esir olarak ele geçirmişlerdir. Bunun haricinde Benî Kaynuka' ve Benî Kurayza Yahudilerinden de çok sayıda esir edinilmiş; ayrıca

3 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm,* Kum 1380, IV. 566-567, V. 572-573.

4 Kabile reisi olup savaşta esir düşenlerin fidyesiyle ilgili olarak eski Arapçada, "fülânün kaydü mietin", "ikâlü mietin" gibi tabirler de kullanılır. Ayrıca, "ikâl" kelimesi "diyet" ve "koyun, deve gibi hayvanlarla ilgili genel zekât" manasında da kullanılır. Bkz. Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* Kuveyt 1998, XXX. 26-27.

5 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Nihayeti! 'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi'l-Arab,* Beyrut 1984, s. 249-250; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 632.

hicrî 5. yılın Şevval ayında (Şubat-Mart 627) vuku bulan Benî Mustalik (Müreysf) gazvesinde düşmandan 200 aile esir alınmış ve ganimet olarak gaziler arasında paylaştırılmıştır.[6]

Cahiliye devrinde savaş sonrası köleleştirme çoğunlukla kimsesiz, sahipsiz veya kabilesi güçsüz esirler için söz konusu olurdu. Köleler farklı beldelerde kurulan pazarlarda mal olarak alınıp satılırdı. Köle ticareti yapan kişiler "nehhâs" diye adlandırılırdı.[7] Köle tacirlerinde güvenilirlik, adillik gibi vasıflar aranırdı. Çünkü insanlar köle ve cariyelerini bu tacirlere teslim ederlerdi. Tacir, satış sırasında köleler ve cariyelerin hasta olup olmadıkları veya daha genel olarak olumlu / olumsuz özellikleri hakkında bilgi verirdi. Kişi bir cariye satın almak istediği zaman, öncelikle onun yüzüne ve ellerine bakardı. Cariyeyi kendi evine götürmek ve hatta baş başa kalmak isterse, satıcı buna ancak alıcının evinde başka kadınların bulunması şartıyla müsaade ederdi. Söz konusu kadınlar cariyenin bedenini tepeden tırnağa incelerlerdi. Bu işlem alım-satım akdi öncesinde gerçekleşirdi. Alım-satımdan sonra kişi kendi cariyesinin tüm bedenine bakabilirdi.[8]

Çeşitli kaynaklarda, Abdullah b. Cüd'ân isimli Kureyşlinin İslam öncesi dönemde köle ticareti yaptığına dair bilgiler aktarılır.[9] İslam'ın ilk döneminde bazı sahâbîler de bu işle meşgul olmuşlardır. Mesela, erken dönemlere ait bazı İslâmî kaynaklarda, Urve b. EbiT-Ca'd el-Bârıkî adlı sahâbînin Kûfe'de cariye ticareti yaptığı ve bu işten büyük kazanç sağladığı bilgisi nakledilir.[10] Yine bazı kaynaklarda, Abdullah b. Âmir b. Kurayz'ın Ubeydullah b. Ma'mer el-Kureşî ile ortak olarak Hz. Ömer'den bir köle satın

6 Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Kur'ân ve Sünnette Esir Hakları", *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı,* İstanbul 2014, s. 411-414.

7 Nehhâs aslında "hayvan taciri" demektir; fakat kelimenin köle ticareti bağlamında kullanıldığı da bilinmektedir. Bkz. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* Beyrut trs., VI. 228; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XVI. 542.

8 Ebü'l-Fezâil Abdurrahmân b. Nasr b. Abdillah eş-Şeyzerî, *Nihâyetü 'r-Rütbefi Talebi'l-Hisbe,* nşr. Muhammed Hasen Muhammed-Ahmed Ferîd el-Müzîrî, Beyrut trs., s. 256.

9 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif,* nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1969, s. 576; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV. 96.

10 Bazı kaynaklarda, "Şayet toprak satın alsa bundan bile para kazanırdı" gibi ilginç bir ifadeyle anılan Urve b. Ca'd, tâbiîn devrinin meşhur fakihlerinden Kâdî Şureyh'ten (ö. 80/699[?]) önce Kûfe kadılığı yapmıştır. Cariye ticariyle ilgili rivayet için bkz. Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel,* nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Beyrut 2011, VIII. 361-362.

aldıkları belirtilir." Diğer taraftan, rivayete göre Zeyd b. Erkâm, bir kadına atâsı (fey' gelirinden Müslümanlara yılda bir defa dağıtılan para) çıktığı zaman ödenmek üzere 800 dirheme bir cariyeyi veresiye satmış; fakat daha sonra paraya ihtiyaç duyunca 600 dirheme geri almıştır.[11] [12]

İslam öncesi dönemde sosyal sınıf olarak alt tabakada bulunan kimi insanlar çocuklarını köle olarak satarlardı. Geçim sıkıntısı bu konuda başat rol oynardı. Cahiliye devrinde köleliğin bir diğer kaynağı da borçluluktu. Kişi borcunu ödeyemediği zaman, alacaklı kişi söz konusu borca mahsuben borçluyu satışa çıkarır ve bu işlem neticesinde borçlu kişi köleleştirilmiş olurdu. Riba ve temerrüt faizi de borçlunun köleleştirilmesi sonucunu doğururdu. Bütün bunların yanı sıra köle statüsündeki ebeveynden dünyaya gelen çocuk, tıpkı annesi ve babası gibi köle olur, dolayısıyla efendisinin malı sayılırdı. Çünkü kölenin sadece kendisi değil, çocukları ve torunları da efendinin mütekavvim malları kapsamındaydı. Efendi, kölesini azat etmediği sürece kölelik devam ederdi. Azat etme durumunda ise kölelik statüsü hem kendisinden hem de kendi neslinden düşerdi. Şayet efendi kendi cariyesinden çocuk yapmak ister, cariye de efendisine bir çocuk doğurursa, efendi bu çocuğu sevip kendisinden olduğunu kabul ettiği takdirde çocuk hukuki olarak onun evladı sayılırdı.[13]

Cahiliye devrindeki köleler büyük ölçüde siyahilerden oluşuyordu. Buna karşın bazı kölelerin etnik kökenleri tam olarak bilinmiyordu. Fakat bu tür kölelerin savaşlarda esir düşmüş yahut başka bir şekilde ele geçirilip pazarlarda alım-satım yoluyla el değiştirerek Mekke'ye kadar getirilmiş olduklarından pek kuşku yoktu. Hz. Peygamber'in ilk müezzini olan ve Arabistan'ın batı tarafındaki Serât't'ta veya Mekke'de doğan Bilâl b. Rebâh (Bilâl-i Habeşî) Habeşistan asıllı bir siyahi köleydi. Aynı şekilde babası Rebâh ile annesi Hamâme de köle idi.[14]

Bilâl-i Habeşî Mekke'de Müslüman olduğunu açıkça dillendirince, efendisi Ümeyye b. Halef'in elinden eziyet çekmiş, daha sonra Hz. Ebû Bekr Müslüman olmayan güçlü siyahî bir köleyi

11 Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn el-İsfahânî, *Kitâbü'l-el-Eğânî,* Kahire 2010, VII. 53.

12 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ,* Kahire 1350, VIII. 445.

13 Cevad Ali, *el-Mufassal,* V. 574.

14 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* Kahire 1959, I. 184; Ebû Abdillah Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabâkâti'l-Kebîr,* nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, IX. 389.

vererek Bilâl'i müşrik efendisinin elinden kurtarıp azat etmiştir.[15] Cahiliye devri Arap toplumundaki Habeş asıllı kölelerden biri de Hz. Peygamber'in dadısı Ümmü Eymen (Ümmü'z-Zabâ) Bereke bint Sa'lebe idi. Bu kadın Abdülmuttalib b. Hâşim'in kölesi iken miras yoluyla Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a veya annesi Âmine'ye, onlardan da kendisine intikal etmiştir. Hz. Peygamber Hz. Hatice ile evlenince Ümmü Eymen'i azat etmiş, o da Ubeyd b. Zeyd el-Hazrecî ile evlenmiş ve bu evlilikten Eymen adlı çocuğu dünyaya gelmiştir. Ümmü Eymen kocasının ölümünden sonra Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Zeyd b. Hârise ile evlenmiş ve bu evlilikten de Üsâme dünyaya gelmiştir.[16]

Kur'an'ın nazil olduğu dönemin Hicaz coğrafyasında Yemen, Mısır (Kıptî), Rum, Fars kökenli köleler de mevcuttu. Mesela,

---

15 Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 23; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* I. 184. Kölelik üzerine doktora tez çalışması hazırlayan bir araştırmacı, Bilâl-i Habeşî'nin azat edildikten sonraki dönemlerde kölelik geçmişinin kendisine hatırlatılıp büyük bir ayıp gibi yüzüne vurulduğuna dikkat çekmiş ve bununla ilgili olarak İbnü'l-Esîr'den (ö. 630/1233) nakille, "Hz. Peygamber'in hastalığı şiddetlenmişti. Bilâl güçlükle ezan okudu ve 'Haydi geçiniz ve Ebû Bekir insanlara namaz kıldırsın' deyince, Hz. Âişe, 'O, köle bir adamken kalkıp da ne zaman makama geçip komut veriyor?" şeklinde tercüme ettiği bir rivayeti nakletmiştir (Bkz. Ali Hatalmış, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik,* Ankara 2012, s. 122). İbnü'l-Esîr'in d-K4mı7'indeki rivayet şöyledir: *ve-lemmâ iştedde maraduhû âzenehû bildi bi's-salâti fe-kâle murû ebâ bekrin felyusalli bi'n-nâs; kâlet âişetü fe-kultü ennehû racülün rakîkun ve-innehû metâ yekum makâmeke lâ yutîku zâlike...* (Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh,* nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1986, II. 186). Görüldüğü gibi bu rivayette Hz. Âişe, Bilâl'in köleliği gibi bir hususta hiç söz etmemekte, bilakis babası Ebû Bekr'in çok duygusal ve hüzünlü olmasından dolayı cemaate namaz kıldıramayacağına işaret etmektedir. Gerçi birçok rivayette kölelik meselesinin bazı sahâbîlerce istihfaf ve istiskal maksatlı olarak dile getirildiği kaydedilir; fakat Bilal-i Hâbeşî ile ilgili mezkûr rivayet kesinlikle bu konuyla ilgili değildir. Kuvvetle muhtemeldir ki söz konusu araştırmacı, rivayetteki "ennehû racülün rakîkun" (O naif, çok duygusal bir adamdır) ifadesini "Bilâl köledir" diye yanlış anlamıştır. Nitekim rivayetin erken dönem kaynaklardaki birçok varyantında mezkûr ibare, "inne ebâ bekrin racülün esîfün/ rakîkun" şeklinde aktartılmıştır (Bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef,* nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad 1409, II. 118; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh,* nşr. Ekrem Ziya el-Umerî, Beyrut 1981,1.447; Ebû Avâne Ya'ḳûb b. İshâk el-İsferâyinî, *Müstahrecü Ebî Avâne,* nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşḳ, Beyrut 1998,1.443; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muḥammed et-Tahâvî, *Şerḥu Müşkili'l-Âsâr,* nşr. Şuayb el-Amavût, Beyrut 1994, X. 397; Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sahîh,* nşr. Şuayb el-Amavût, Beyrut 1991, X. 494). Bu vesileyle şunu da belirtmek gerekir ki bahse konu araştırmacının kölelik ve cariyelik üzerine hazırladığı doktora tezinde ilk el kaynaklara atıfla nakledilen bilgilerden pek çoğu ilgili kaynakların dipnotta gösterilen yerlerinde bulunmamakta, bu durum çalışmanın özgünlüğü hakkında kuşku uyandırmaktadır.

16 İbn Sa'd, *et-Tabakât,* X. 212-215; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ,* nşr. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1982, II. 223-227.

Mekke'deki ilk Müslümanlardan Ebû Fükeyhe Yesâr (Eflah) Yemenli Ezd kabilesine mensup olup Kureyş'in ileri gelenlerinden Safvân b. Ümeyye'nin veya Abdüddâroğulları'nın kölesiydi. Mekke'de müşrik efendilerinin ağır işkencelerine maruz kalan bu sahâbî ölmek üzereyken Hz. Ebû Bekr tarafından satın alınıp azat edilmiştir. Daha sonra Habeşistan'a hicret eden ikinci kafilede yer almış, bilahare oradan dönen ilk kafilelerle Medine'ye geri dönmüştür.[17]

Ebû Râfiî' künyesiyle meşhur olan İbrahim (Eşlem) adlı sahâbî Kıptî asıllı olup Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib'in kölesiydi. Mekke'de Bedir gazvesinden önce Abbas'm hanımı Ümmü'1-Fazl Lübâbe ile birlikte Müslümanlığı benimsemiş, fakat köle olmasından dolayı hicret edememiştir. Efendisi Abbas, Bedir gazvesinde esir alınınca onun kurtuluş fidyesini Medine'ye götürmüş ve daha sonraki yıllarda efendisi tarafından Hz. Peygamber'e hibe edilmiştir. Hz. Peygamber de amcası Abbas'ın Müslüman olduğu müjdesini alınca Ebû Râfifyi azat edip cariyesi Selma ile evlendirmiş tir.[18]

Belâzürî'nin (ö. 279/893) kaydettiğine göre İkrime b. Ebî Cehil'in karısı Ümmü Hakîm'in kölesi Rum (Doğu Roma) menşeliydi.[19] Aynı şekilde meşhur sahâbî Suheyb b. Sinân (Suheyb-i Rûmî) da Rum kökenli bir köleydi. İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) aktardığı bilgiye göre Rum kültürüyle yetişen Suheyb gençlik çağında Kelb kabilesine mensup tacirlere köle olarak satılmış ve bu tacirler tarafından Mekke'ye götürülmüştür. Abdullah b. Cüd'ân isimli bir şahıs Mekke'de onu satın alıp azat etmiştir. Hür kaldığı halde

17 İbn Sa'd, *et-Tabakât,* IV. 115; Ebü'1-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe,* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2008, XII. 526.

18 İbn Hacer, *el-İsâbe,* XII. 231-233; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ,* II. 16-17.

19 Müşrik Ebû Cehil'in oğlu olan İkrime İslam aleyhindeki faaliyetlerinden dolayı Hz. Peygamber'in öldürülmesini emrettiği birkaç kişiden biriydi. Karısı Ümmü Hakim Mekke fethedilince annesi ve babasıyla birlikte Müslümanlığı kabul etmiş, bu arada İkrime öldürüleceği korkusuyla Yemen'e kaçmıştır. Ümmü Hakim Mekkeli diğer kadınlarla birlikte Hz. Peygamber'e biat ettikten sonra kocasının hayatının bağışlanmasını istemiş, Hz. Peygamber de ona teminat verince kocasını geri getirmek için Rum kölesiyle birlikte Yemen'e gitmiştir. Köle yolculuk sırasmda Ümmü Hakim ile birlikte olmak istemiş, fakat Ümmü Hakim bir Arap kabilesinden yardım istemiş ve sonunda köle derdest edilmiştir (Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* I. 357). Öte yandan, İkrime, Medine'ye gelince Müslüman olmuş, Hz. Peygamber bundan büyük memnuniyet duymuş, üstelik Ümmü Hakim ile nikâhını yenileme gereğini duymamıştır. Bkz. Mâlik, *el-Muvatta',* "Nikâh" 46.

memleketine dönmeyen Suheyb bundan sonraki hayatını Abdullah b. Cüd'ân'ın halîfi/müttefiki olarak Mekke'de sürdürmüştür.[20]

Hz. Ebû Bekr tarafından satın alınıp azat edilen Zinnîre adlı kadın sahâbî de Rum asıllı bir cariye idi. Mevlâtü Ebî Bekr diye de anılan Zinnîre Mekke döneminde Ebû Cehil'in ve o dönemde henüz İslam'ı kabul etmemiş olan Hz. Ömer'in elinden büyük eziyet çekmiştir. Hz. Ebû Bekr, Zinnîre'yi ve onun gibi eziyet gören başka köleleri satın alıp azat edince babası Ebû Kuhâfe zayıf ve güçsüz köleler yerine güçlü köleleri satın alıp azat etmesini tavsiye etmiş ve zor durumda kaldığında bu kişilerden yardım alabileceğini söylemiş, Hz. Ebû Bekr de onları çalıştırmak üzere değil, Allah rızası için azat ettiğini belirtmiştir. Birçok müfessir tarafından Ebû Bekr hakkında nazil olduğu belirtilen, "Her kim cömert davranır, günah işlemekten sakınır ve en güzele (tevhide) inanırsa biz onun için rahatlık ve mutluluk yolunu kolaylaştırırız" mealindeki ayetler (Leyi 92/ 5-7) bu hadise üzerine inmiştir.[21]

İran asıllı sahâbî Selmân-ı Fârisî de İslam öncesi dönemde köle statüsündeydi. Tam manasıyla mutmain olacağı dinî inancı arayış yolculukları sırasında bir Arap tacirle tanışan Selmân, kendisini salimen çölden geçirmesi için, hayvanlarını tacire verip kervana katılmış, fakat kervan Vâdilkurâ'ya ulaştığında tacir onu bir Yahudiye köle olarak satmıştır. Daha sonra bu Yahudi onu Medine'de yaşayan Benî Kurayza kabilesine mensup başka bir başka Yahudiye satmıştır. Müslüman olduktan sonra bir süre daha köle olarak kalan Selmân, Hendek gazvesinden önce Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine efendisiyle mükâtebe sözleşmesi yapmıştır. Bu sözleşmedeki 300 hurma fidanı dikme şartı sahabenin yardımıyla yerine getirilmiş, aynca devlet hâzinesinden (Beytülmâl) 40 ukıyye ödenerek Selmân'm azat edilmesi gerçekleşmiştir.[22]

İslam öncesi dönemde Arap asıllı köleler de vardı. Hz. Peygamber'in azat ettiği kölesi Zeyd b. Hârise bu köleler arasındaydı. Zeyd çocukluk çağında annesi Su'dâ ile birlikte Benî Ma'n'daki akrabalarını ziyarete giderken Benî Kayn mensupları tarafından

20 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr, *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb,* nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire trs., II. 727-728.

21 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XII. 614; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006, XXII. 323.

22 İbn Sa'd, *et-Tabakât,* IX. 319-320; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'rı-Nübelâ,* I. 505-511.

kaçırılmış, daha sonra Ukâz panayırında köle olarak Hz. Hatice'nin yeğeni Hakîm b. Hizâm'a satılmıştır. Hakîm onu Mekke'ye götürüp halası Hatice'ye, Hz. Hatice de Hz. Peygamber'e hediye etmiştir. Başka bir rivayete göre ise Zeyd'i kaçıranlar Mekke'nin Bathâ vadisinde satmak istediklerinde Hz. Peygamber kendisini görmüş ve Hatice'ye onu satın almasını tavsiye etmiş, Hatice de satın alıp Hz. Peygamber'e hediye etmiştir.[23]

Cahiliye devrinde esir ve köle ticaretinden büyük servet sahibi olan insanlar vardı. Bunlardan biri Teym kabilesinin reisi Ebû Zübeyr Abdullah b. Cüd'ân'dır. Bu şahıs ilerleyen yaşlarda cömert bir insan olmuş, Suheyb er-Rûmî[7]nin yanı sıra daha birçok köle ve cariyeyi azat edip yardımda bulunmuştur. Yine bu şahıs İslam'dan önce Hz. Peygamber'in de iştirak ettiği Hılfu'l-fudûl anlaşmasına ön ayak olmanın yanında Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerinden hac, umre veya ticaret maksadıyla Mekke'ye gelenleri himaye edip onların eşyalarını korumuştur.[24]

Ortaçağlarda Eski Mısır, Yunan ve Roma medeniyetlerinde de mevcut olduğu bilinen kölelik kurumu, nüzul dönemindeki Medine Yahudileri için de ticari açıdan önemli bir imkân olarak algılanmış ve birçok istihdam alanında ucuz iş gücü olarak kölelerden faydalanılmıştır. Daha önce bahsi geçtiği üzere Selmân-ı Fârisî Vâdilkurâ veya Medine'de Yahudiler tarafından satın alınıp köle olarak kullanılmıştır.[25] Kaynaklarda Ebû Saîd el-Hudrî'nin cariyesini bir Yahudinin satın almak istediği yönünde de bilgiler aktarılmıştır.[26] Yine bazı kaynaklarda Hayber kuşatması sırasında Yahudilere çobanlık yapan Yesâr el-Habeşî isimli zenci bir kölenin Müslüman olduğu bilgisi aktarılmıştır.[27]

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Medine Yahudileri de tıpkı Araplar gibi çeşitli yollarla köle ve cariye ediniyor, onları bağ-bahçe ve ev işlerinde kullanıyorlardı. Yahudilere göre ev

23 İbn Sa'd, *et-Tabakât,* III. 38-44; Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât,* Beyrut trs., I. 202-203.

24 Bkz. Ebû Abdillah Mus'ab b. Abdillah ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş,* nşr. E. Levi-Provençal, Kahire 1961, s. 291-293; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* IV, 94-103; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Cüd'ân", *DİA,* İstanbul 1988,1. 93-94.

25 Ebû Abdillah Muhammed İbn İshak, *Sîretü İbn İshâk,* nşr. Muhammed Hamidullah, Rabat 1976, s. 68-69.

26 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî,* nşr. Marsden Jones, Beyrut 1966,1. 413.

27 Vâkıdî, *Kitâbü 'l-Meğâzî,* II. 649.

işlerinde ve özel hizmetlerde kullanılacak köleler ve cariyelerin Yahudiliği benimsemeleri zorunluydu. Tevrat ve Talmud'daki hükümler uyarınca bir Yahudi kendi kölesine ve cariyesine dini öğretmekle mükellefti.[28] Yahudi geleneğinde köleler İbrani asıllı olup olmama durumuna göre "eved ivri" (İbrani köleler) ve "eved kena'ani" (İbrani olmayan köleler) ikiye ayrılırdı. Bu ayrım uyarınca kölelere farklı hükümler uygulanırdı.

İbrani köleler zimmetlerindeki borçları ödeyemedikleri veya geçim sıkıntısına düştükleri için kendilerini satmak zorunda kalan insanlardan oluşurdu. Bunlar bedellerini ödeyerek veya altı yıl hizmet neticesinde veyahut elli yılda bir ilan edilen genel af (jübile) vesilesiyle özgürlüklerine kavuşma imkânına sahipti. Başta savaş esirleri olmak üzere borçlarını ödeyemeyenler, çaldıkları eşyaların bedelini ödeyemeyen hırsızlar ve kölelerin çocukları gibi farklı gruplardan oluşan yabancı köleler ise ömür boyu köle statüsündeydi. Yahudi şeriatına göre efendi kölesini tedip edebilir, fakat öldüremezdi. Darp sırasında sakatlanan köle hürriyetini elde ederdi. Yabancıya köle satmak yasaktı. Talmud'a göre Yahudiliği benimseyen bir kölenin Yahudi olmayan birine satılması durumunda, satıcı konumundaki Yahudi, kölenin değerinin on katı para cezasına çaptınlırdı.[29]

Yahudi gelenekteki kölelik hukuku büyük ölçüde İslam şeriatına da intikal etmiştir. Özellikle İbrani köleler ile farklı etnik kökenlere mensup kölelerin farklı hükümlere tabii olmaları İslam fıkhındaki "Araplar üzerinde kölelik yoktur"[30] hükmünü hatırlatır. Rivayete göre Huneyn gazvesi esnasında Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan bu hüküm İslam fıkhında tartışma konusu olmuştur. Zira bizzat Hz. Peygamber'in savaş esiri Arapları köle statüsüne geçirdiğine dair örnekler vardır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/ 838), Fezâre kabilesine karşı düzenlenen bir seferden bahsederken aralarında kadınların da bulunduğu bir grup hakkında bilgi vermekte ve bu seferin kumandanı Hz. Ebû Bekr'in bunları köle statüsüne geçirdiğini ve askerler arasında ganimet olarak dağıttığını söylemektedir. Ebû Bekr, Hz. Peygamber'in Araplar üzerinde kölelik olamayacağı hükmünü

28 Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler,* İstanbul 2016, s. 288.

29 Geniş bilgi için bkz. Hamza Üzüm, "Tanah ve Talmut'ta Kölelik", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* sayı: 12 (2013), s. 163-182.

30 Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* Beyrut trs., X. 40.

Huneyn gazvesine mahsus özel bir hüküm olarak yorumlamış, halifeliği sırasında da ridde savaşlarında elde edilen Arap esirleri köle statüsüne geçirmekte tereddüt etmemiştir. Buna mukabil Hz. Ömer, "Araplar üzerinde kölelik yoktur" hükmünü genel geçer bir hüküm olarak kabul etmiş ve Ebû Bekr'in köleleştirdiği esirleri kendi halifeliği zamanında serbest bırakmıştır.[31]

İslâmî Gelenekte Köleliğin Tarihçesi

Bazı araştırmalarda, İslam'ın başlangıç yılları itibarıyla Mekke'de 4000 civarında köle bulunduğu belirtilir.[32] Bu rakam abartılı görülebilir; fakat hicretten sonraki süreçte köle sayısının arttığı şüphesizdir. Çünkü bu on yıllık dönemde gerçekleşen Benî Mustalik (Müreysi'), Benî Kurayza, Hayber, Huneyn gibi gazvelerde çok sayıda esir alındığı ve esirlerin ganimet olarak gazilere dağıtıldığı, ayrıca Hz. Peygamber'in Safiyye, Cüveyriyye gibi hanımlarının vaktiyle savaş ganimetleri arasında yer aldığı bilinmektedir. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice, Şevde, Âişe, Hafsa, Zeyneb bint Hâris, Ümmü Seleme, Zeyneb bint Cahş, Cüveyriyye, Ümmü Habîbe, Safiyye, Meymûne ile evlilik yapmasının[33] yanmda Mâriye, Rey hâne, Cemîle, Zeyd b. Hârise, Ebû Râfiî, Sevbân, Ebû Süleym, Rebâh Nûbî, Yesâr Nûbî gibi birçok cariye ve köle edindiği de klasik kaynaklarda zikredilmektedir.[34]

Siyer kaynaklarına göre Hz. Peygamber'in eşi Cüveyriyye bint Hâris hicretin 5. yılında Benî Mustalik kabilesine karşı düzenlenen Müreysf gazvesinde Müslümanlara esir düşen 600-700 civarındaki esirlerden birisiydi. Esaretten kurtulmak için ödeyeceği fidye miktarını Sâbit b. Kay s ile tespit ettikten sonra Hz. Peygamber'in yanma gitmiş ve kendisini tanıtarak fidyesinin ödenmesi hususunda yardımcı olmasını istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber fidyeyi ödemiş ve Cüveyriyye de evlilik teklifini kabul edip Hz. Peygamber'le evlenmiştir.[35]

---

31 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl,* nşr. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Mansûra 2007,1. 218, 236.

32 Hatalmış, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik,* s. 207.

33 Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in 14 kadınla evlendiği belirtilir. İbn Sad, *et-Tabakât,* X. 205-210.

34 Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd,* nşr. Şuayb el-Amavût - Abdülkâdir el-Amavût, Beyrut 1998,1.102-111.

35 Vâkıdî, *el-Megazî,* I. 406-413; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* I. 441-442; İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 89-90; İbn Sa'd, *et~Tabakât,* X. 113-116; İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd,* III. 103, 231; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ,* II. 261-265.

Rey hâne de tıpkı Cüveyriyye gibi bir savaş sonrasında Müslümanlara esir düşmüş bir kadındır. Rivayetlere göre Reyhâne Benî Nadr veya Benî Kurayza Yahudilerine mensuptur. Hicrî 5. yılm sonlarmda Hendek gazvesinin ardından Hz. Peygamber'le yaptıkları antlaşmayı bozan Benî Kurayza muhasara edilmiş, savaşabilecek yaştaki erkekleri öldürülmüş, kadınlar ve çocukları esir alınıp malları Müslümanlar arasında paylaştırılmıştı. Bu olayda kocası öldürülen Reyhâne de esirler arasında bulunuyordu. Reyhâne'yi Hz. Peygamber kendine özel pay (safî payı) olarak seçti ve Ümmü'l-Münzir Selmâ bint Kays'ın evine götürülmesini emretti. Reyhâne orada bir ay kadar kaldıktan sonra Hz. Peygamber onunla görüşmeye gitti. Reyhâne'nin utancından görünmek istememesi üzerine Hz. Peygamber onu çağırdı ve Müslüman olduğu takdirde kendisiyle evleneceğini söyledi. Reyhâne bu teklifi kabul edince Hz. Peygamber onu azat etti ve mehir olarak 12 ukıyye gümüş vererek onunla evlendi. Hz. Peygamber'in Reyhâne'ye mehir olarak hürriyetini bağışladığı da zikredilmiştir. Bazı kaynaklara göre Hz. Peygamber Reyhâne ile evlenmemiş, dolayısıyla Reyhâne hayatının sonuna kadar cariye olarak kalmış ve hatta Müslüman olmamıştır.[36]

Safiyye de tıpkı Cüveyriyye ve Reyhâne gibi savaşta esir alınıp ganimet olarak paylaşılan bir kadındır. Medine civarındaki Benî Nadir Yahudilerinin reisi Huyey b. Ahtab'ın kızı olan Safiyye, Hayber'in fethi sırasında kocası öldürüldükten sonra Müslümanlarca esir alınmış ve ganimet taksiminde sahabeden Dihye b. Halîfe'nin payına düşmüştür. Benî Kurayza ve Benî Nadîr'in hanımefendisi olduğu için Hz. Peygamber'den başkasına verilmesinin uygun olmayacağı söylenince Dihye bir şekilde memnun edilmiş ve böylece Safiyye Hz. Peygamber'in hissesine geçmiştir. Hz. Peygamber, Safiyye'ye Müslüman olması halinde kendisiyle evleneceğini, Müslüman olmadığı takdirde serbest bırakıp ailesine göndereceğini söylemiş, ardından Safiyye'nin İslam'ı kabul etmesi üzerine onu azat etmiş ve hürriyetine kavuşmasının mehir yerine geçtiğini söylemiştir.[37]

Tarihçi Belâzürî (ö. 279/893), Hz. Peygamber'in Safiyye ile ilgili evliliği bağlamında ganimet ve safî payına dair kısa bir fasıl açmıştır. Bu fasıldaki bilgilere göre Hz. Peygamber'in ganimet

36 Bkz. İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd,* 1.110; İbn Hacer, *el-İsâbe,* IV. 309.
37 İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd,* 1.109; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî,* II. 622, VII. 586.

konusunda özel bir payı vardır. Bu pay "özel, seçilmiş pay" (sehmü's-sâfî) diye adlandırılır. Hz. Peygamber ganimet takdim edilmeden önce beğendiği şeyi seçip kendine ayırır, daha sonra genel taksimat yapılır. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber ganimet taksiminde ister hazır bulunsun ister bulunmasın, beşte birlik (humus) paydan önce kendisine köle, cariye, kılıç, zırh gibi özel bir pay ayrılır.[38]

Hz. Peygamber Safiyye'nin yanı sıra hicretin 5. senesinde Gatafân kabilesinin bazı kollarına karşı düzenlenen Zâtürrikâ' gazvesinde bir cariyeyi, Müreysî' gazvesinde Rebâh isimli siyahi bir köleyi, Benî Kurayza gazvesinde de Reyhâne'yi safî payı olarak almıştır.[39] Sünnî kaynaklarda safî payının Hz. Peygamber'in nübüvvet (peygamberlik) sıfatıyla aldığı bir ganimet türü olduğu ve onun vefatıyla birlikte ortadan kalktığı hususunda icma bulunduğu belirtilmiş, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde böyle bir uygulamanın bulunmaması buna delil gösterilmiştir.[40]

İslâmî kaynaklarda birçok sahâbînin hem çok sayıda köle ve cariye sahibi olduğu hem de sayısız köle ve cariyeyi azat ettiği yönünde bilgiler de nakledilmiştir. Mesela, zengin sahâbîlerden Abdurrahmân b. Avf'ın hayatı boyunca toplam 30.000 köleyi azat ettiğinden söz edilmiştir.[41] Nübüvvetten önce Hz. Peygamber'in yakın arkadaşı olan Hakîm b. Hizâm adlı sahâbî de hem cahiliye devrinde hem de Müslüman olduktan sonraki dönemde yüzer köle azat etmiştir. Yine bu sahâbî Zeyd b. Hârise'yi henüz küçük yaşta bir köle iken satın alıp halası Hz. Hatice'ye hediye etmiştir.[42] Bazı kaynaklarda, "Ben 70 veya daha fazla kadınla evlendim" şeklinde bir sözü nakledilen, diğer bazı kaynaklarda ise çok daha fazla kadınla evlendiği belirtilen Muğîre b. Şu'be de sayısız cariye edinmiştir. Mes'ûdî (ö. 345/956) kimi sahâbîlerin

38 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* I. 442-443.

39 *Belâzüri, Ensâbü'l-Eşrâf I. 443.*

40 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1994, VI, 304; Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd,* nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-M. Abdülkebîr el-Bekrî, Mağrib 1967, XX, 43-44.

41 Bkz. Ebû Abdillah Muḥammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,* nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990, III. 349; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillah İbn Asâkir, *Târîḫu Dımaşḳ,* nşr. Amr b. Ğarâme el-Amrî, Beyrut 1995, XXXV. 293; İbn Hacer, *el-İsâbe,* VI. 545, 549; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ,* I. 92, III. 66.

42 İbn Sa'd, *et-Tabakât,* VI. 50-53; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ,* III. 44-49.

maddi servetleri hakkında ilginç bilgiler vermiş ve bu kapsamda, Zübeyr b Avvâm'ın vefat ettikten sonra terekesinde bin köle ve cariye bulunduğunu kaydetmiştir.[43]

İlk halifeler devrindeki fetihlere bağlı olarak köle sayısında büyük artış gerçekleşmiştir. Bilhassa Hz. Ömer'in hilafet döneminden itibaren Arapların Mısır, İran, Bizans (Doğu Roma) gibi farklı devletler ve milletlere karşı elde ettikleri başarılar neticesinde sayısız savaş esiri köleleştirilmiştir. Fetihler öncesinde ise savaş esiri konumundaki Arap erkeklerin köleleştirilmemesine özen gösterilmiştir. Ebû Ubeyd (ö. 224/838) Arap esirler hakkında üç uygulamadan söz etmiştir. Birincisi, karşılıksız serbest bırakmak, İkincisi fidye karşılığında serbest bırakmak, üçüncüsü öldürmek... Buna göre Arap asıllı erkek esirlerin köleleştirilmesi söz konusu değildir. Rasûlullah'ın uygulamasının da bu şekilde olduğu, Arap erkeklerinden hiç kimseyi köle edinmediği kaydedilmiştir. Daha önce değinildiği üzere Hz. Ömer de hilafet makamına geçtiğinde, "Hiçbir Arap mülk/köle edinilemez" demiş ve Hz. Peygamber'in uygulamasını devam ettirmiştir. Ebû Ubeyd'e göre Arapların köleleştirilmesi onların esaretle karşılaştıkları dönemlerde uygulanmaktaydı. Arap toplumunun İslam'ı kabul etmesi ve İslamiyet'in güçlenmesiyle birlikte bu uygulama ortadan kalmıştır. Ayrıca, Müslümanlar yabancı ülkeleri fethettiklerinde esirlerle ilgili mezkûr üç uygulamanın yanına köleleştirmeyi de eklemişlerdir.[44]

İslam fıkhında esirlerin siyasi otoritenin kararıyla köleleştirilmesi ve devlet bütçesine mahsus beşte birlik pay (humus) ayrıldıktan sonra kadınlar ve çocuklar da dâhil olmak üzere geri kalanların savaş gazilerine dağıtılması hükmü yaygın kabul görmüştür. Esirlerin köleleştirilmesi, Muhammed 47/4. ayetteki *fe-şüddü'l-vesâk* ifadesinin, "Savaş esirlerini köleleştirin" şeklindeki zayıf yorumuyla ilişkilendirilmiştir. Beyhakfnin (ö. 458/1066) aktardığı bir rivayete göre meşhur sahâbî İbn Abbâs, Enfâl 8/ 67. ayetle ilgili olarak şöyle demiştir: Bedir savaşının vuku bulduğu zamanda Müslümanlar sayıca az idiler. Sayıca çoğalıp güçlendiklerinde Allah savaş esirlerinin ya karşılıksız olarak veya fidye karşılığında serbest bırakma hükmünü içeren ayeti (Muhammed 47/4) indirdi. Böylece Rasûlullah'ı ve müminleri esirlerle ilgili

43 Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb,* Sayda-Beyrut 2005, II. 262.

44 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl,* I. 236-238.

olarak öldürmek, köleleştirmek ve fidye karşılığında salıvermek seçenekleri arasında muhayyer bıraktı/"[45]

Hz. Peygamber'in Benî Mustalik/Müreysi' ve Huneyn esirlerini (seby) savaş gazilerine ganimet olarak dağıtması fakihler tarafından köleleştirmenin sünnetteki delili olarak değerlendirilmiştir.[46] Genel kabul gören anlayışa göre sahabe nesli, düşmanın Müslüman esirleri köleleştirmesi karşısında mütekabiliyet ilkesine göre köleleştirme yoluna gitmiştir. Hz. Ebû Bekr'in ridde (dinden dönme) savaşlarında Beni Hanîfe kabilesinin kadınlarını köleleştirdiği ve bu kadınlar arasında yer alan Havle bint Ca'fer'i Hz. Ali'ye verdiği ve Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81 / 700) bu kadından dünyaya geldiği ilk halifeler dönemindeki köleleştirme örnekleri arasında zikredilmiştir.[47]

Kölelik Hz. Osman'ın halifelik yıllarında daha yaygın ve yerleşik bir kurum haline gelmiştir. Bazı kaynaklarda Hz. Osman'ın 1000 kölesinin bulunduğu, Müslüman olduktan sonra her cuma günü bir köle azat etmeyi âdet haline getirdiği belirtilmiştir.[48] Öte yandan, Hz. Peygamber döneminden itibaren geçmişte köle olup sonradan azat edilen sayısız Müslüman valilik,

45 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* VI. 323-324. Fakihlerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber ve ilk dört halifenin uygulamaları doğrultusunda muharip erkekler dışında kalan sivillerin, yani kadın, çocuk ve yaşlıların, sakatların, din adamlarının ve savaşla ilgisi bulunmayan diğer kimselerin bilfiil savaşmadıkça öldürülmeyeceklerine hükmetmiştir. Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre kadın ve çocuklar dışında kalanlar bilfiil savaşmasalar da öldürülebilirler. Yine bu mezhebe göre bunların hepsi esir alınabilir. Diğer mezheplere göre ise esir alınacak kimseler prensip olarak muharip erkekler ile ganimet çerçevesinde düşünülen kadın ve çocuklardır. Ayrıca, dört Sünnî mezhebe göre kölelik yoluyla hukukî bir statüye kavuşturulmadan önce esir alman bir kadınla cinsî münasebette bulunmak haramdır. İmam Mâlik ve Ebû Sevr'e göre böyle bir fiile zina cezası uygulanır. Diğer üç mezhebe göre ise esirlerin bir bakıma ganimet çerçevesinde mütalaa edilmesinden doğan mülk şüphesi sebebiyle had cezası düşmekle birlikte tazir cezası verilir. Ganimet paylaşımı yoluyla köle statüsüne geçen bir kadınla cinsî ilişki ancak onun bir âdet görüp hamile olmadığının anlaşılması ve şayet hamile ise çocuğunu doğurması ile mümkün olur. Meşru sayılmayan ilişki sonucunda esir kadmın hamile kalması durumunda nesebin hukuken sabit olup olmayacağı hususunda farklı görüşler vardır. Kur'an'da ve İslam fıkhında esir hukuku hakkında geniş bilgi için bkz. Özel, "Kur'ân ve Sünnette Esir Hakları", s. 407-425; Mehmet Birsin, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2012, cilt: XI, sayı: 21 (2012), s. 163-194.

46 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* X. 63-64.

47 Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî,* XII. 264-265.

48 Ebû Ca'fer Muhibbüddîn Ahmed et-Taberî, *er-Riyâdu'n-Nadire,* Beyrut trs., III. 43.

kumandanlık, kadılık, hâciplik (mâbeyincilik), kâtiplik, divan kâtipliği, vergi memurluğu, postacılık gibi çok çeşitli görevler yapmış,[49] bütün bunların yanında tıpkı Hz. Ömer'i hançerle yaralayıp ölümüne sebep olan Ebû Lü'lüe Fîrûz en-Nihâvendî gibi birçok köle de siyasi olaylarda etkin rol oynamıştır.

Sahabenin servetleri arasında köleler ve cariyelerin önemli bir yer tuttuğunu da bu bağlamda not etmek gerekir. Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdilmuttalib'in Hz. Ömer döneminde en fazla kölesi bulunan sahâbî olduğu, her biri 10.000 dirhemlik sermayeye sahip olan ticarete mezun 20 kölesinin bulunduğu, ölüm döşeğinde iken 70 köleyi hürriyetlerine kavuşturduğu gibi bilgiler nakledilmiştir. Abdullah b. Abbâs'm da borcunu ödemekte zorlanan Ebû Eyyûb el-Ensârfye 20 köle bağışladığı kaydedilmiştir. Çeşitli rivayetlere göre Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib bir hac sırasında 30 köle, Abdullah b. Ebî Bekr her bayram 100 köle, Abdullah b. Ömer ise 1000 köle azat etmiştir.

Öte yandan, 100 kölesi bulunan Abdullah b. Zübeyr, Muaviye'den her birinin boynunda 10.000 dirhemlik para kesesi asılı olan 30 köle satın almış, ayrıca kendisiyle konuşmamak üzere ettiği yemini bozan Hz. Âişe'ye kefaret olarak dağıtması için 30 köle hediye etmiştir. 4000 bin köleye sahip olan Humra b. Eyfa, Hz. Ömer'in hilafet döneminde tüm kölelerini azat etmiştir. Hz. Hasan bir hanımına mehir olarak 100 cariye ödemiştir.[50] Muhadramûndan sayılan Ebû Şürahbîl Zü'l-Kelâ'nın (el-Himyerî) ise 12.000 köleye sahip olduğu kaydedilmiştir. Rivayete göre Hz. Ömer, "Bunları satalım ve bu sayede düşmanlarımızla savaşta kendilerinden faydalanalım" diye haber gönderince Zü'l-Kelâ, "Hayır, onlar hürdür" diye karşılık vermiş ve ardından bir saat içinde tüm köleleri azat etmiştir.[51]

İlk halifeler döneminde köleler hemen her sektörde istihdam edilmiştir. Abbas b. Abdilmuttalib, Abdullah b. Âmir b. Kurayz, Abdullah b. Ebî Rebîa, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. es-Sa'dî, Abdullah b. Zübeyr, Amr b. Âs, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Hâkim b. Hizâm, Humra b. Eyfa', Kays b. Sa'd b. Ubâde, Osman

49 Geniş bilgi için bkz. Ali Hatalmış, "İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: XIII, sayı: 2 (2013), s. 151-171.

50 Bkz. Cengiz Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi,* İstanbul 1997, s. 231-281.

51 İbn Hacer, *el-İsâbe,* III. 447; Zehebî, *el-İber,* I. 29.

b. Affân, Ömer b. Hattâb, Saîd b. Âs, Talha b. Ubeydillah, Zübeyr b. Avvâm gibi birçok zengin sahâbî kölelerini ticaret ve ziraat gibi çeşitli alanlarda istihdam etmişlerdir.[52]

Kölelik kurumu Emevîler döneminde çok daha ileri boyutlara taşınmıştır. Bu dönemde köle ticareti devlet eliyle yaygınlaştırılmış, toplum içerisinde kölelerin sayısı yüzbinlere ulaşmıştır. Yine Emevîler döneminde cariyeler saray ve eğlence hayatının en önemli unsurlarından biri hâline gelmiş, Yezîd b. Muâviye (ö. 64/683) gibi bazı halifeler sarayda cariyelerle birlikte çalgılı çengili işret meclisleri düzenlemiştir. Belâzürî'nin aktardığı bilgilere göre Yezîd İslam siyaset tarihinde açıktan şarap içip şarkı söyleyen, şarkıcılar ve oğlanlarla gönül eğlendiren ilk kişidir.[53] Bir diğer Emevî halifesi Yezîd b. Abdilmelik (ö. 105 / 724) de kendini eğlenceye vermiş, vaktini daha ziyade eğlence meclislerinde Habbâbe (Habâbe) ve Sellâme isimli iki cariyesinin söylediği şarkılarla eğlenerek geçirmiştir. Hatta bir cuma günü camiye cariyesiyle birlikte gelmiş ve cariyeye çalgı çaldırıp şarkı söyletmiştir. Özellikle Habbâbe adlı cariyesine tutkuyla bağlanan Yezîd b. Abdilmelik bu cariye ölünce günlerce cesedini öpüp koklamış ve ancak ceset çürümeye başladıktan sonra defin işlemine müsaade etmiştir.[54]

Osmanlılar döneminde de kölelik esaslı bir kurum olarak varlığını korumuştur. OsmanlIlarda esir ve köle kavramları arasında kategorik bir ayrım yapılmamış, hür olmayan kimseler her iki şekilde de anılmıştır. Osmanlı Devleti'nde ilk esirler Rumeli fetihleri sırasında (I. Murad devrinde) alınmaya başlamış ve uzunca bir süre esirlik müessesesinin ana kaynağı savaşlar olmuştur. Savaş esirlerinin zaman içerisinde azalması köle ticaretinin artmasına yol açmıştır. XIX. yüzyıl başlarına kadar bütün dünyada serbest olan köle ticareti OsmanlIlarda belli kurallar içinde sadece Müslümanlar tarafından yapılmıştır.

Başta İstanbul olmak üzere Asya'da Bağdat, Şam, Halep, Afrika'da Kahire, Hicaz'da Medine, Anadolu'da Erzurum ve Konya, Balkanlarda Belgrad ve Sofya gibi şehirler köle ticaretinin en önemli merkezleri olmuştur. Köle pazarlarında daha ziyade

52 Kallek, *Asr-t Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi,* s. 137.

53 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf, V.* 299.

54 Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* VIII. 254-263; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IV. 367-369; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cize 1998, XIII. 14-15.

Afrikalı köleler alınıp satılmıştır. Putperest I la beş kabilelerinden, özellikle Galla bölgesinden ve Dârfûr'un güneyindeki halklardan toplanan zenci köleler Hindistan, Mısır ve Arabistan taraflarına sevk edilmiş, bu arada İran ve Anadolu coğrafyasındaki İslam devletlerinin köle ihtiyaçları da büyük ölçüde Habeşistan ve civar bölgelerden karşılanmıştır.

Bugün Sudan cumhuriyetinin batı tarafında bulunan Dârfûr bölgesi XVIII. yüzyılda köle menbaı gibi kullanılırdı. Yüzlerce esir tüccarının refakat ettiği Dârfûr kervanıyla yapılan ticaret sayesinde Circe'ye her yıl 5000-6000 esir ve köle getirilirdi. Köle tüccarları Circe sancak beyine her köle veya deve için gümrük vergisi öderdi. Kölelerin çok büyük bir kısmı 6-30 yaşları arasında olup çoğunu 10-15 yaş grubu kadın ve kızlar teşkil ederdi. Daha sonra Kahire'ye getirilen kölelerden 8-10 yaşlarındaki erkek çocuklar kısırlaştırılırdı. Kervan sahipleri Kahire'de her köle veya deve başına yine belli oranlarda vergi öderlerdi. Kölelerin bir kısmı burada ortalama 35 altına satılırdı. Osmanlı tacirleri tarafından satın alman köleler İstanbul'a götürülürdü. Osmanlı sarayına alman zenci kölelerin eğitilerek çeşitli harem hizmetlerinde kullanıldığı, birçoğunun Dârüssaâde (kızlar) ağalığına kadar yükseldiği bilinmektedir.

Toptan köle ticaretiyle uğraşanlara esir taciri, bu işi küçük çapta yapan erkek veya kadınlara ise esirci denirdi. Esir tacirleri ellerindeki esirlerin iyi para etmesi için onların yemesine, içmesine, giyim kuşamlarına dikkat eder, yetenekli olanlara müzik, dans ve çeşitli el sanatları öğretirlerdi. Kadın esirler genellikle aile içi hizmetlerde kullanılır, kendilerine çeşitli meslekler öğretilir, çok defa evlendirilir veya azat edilirlerdi.

Osmanlı sarayında cariyeler önemli bir yer tutardı. Özellikle eğlence hayatıyla ilgili olarak saraya çok sayıda cariye alınır ve bunlar farklı dallarda eğitime tabi tutulurlardı. Mesela, 1676-1681 yılları arasında IV. Mehmed'in haremine çok sayıda sanatçı cariye alınmıştır. Farklı niteliklere sahip bu cariyelerin hangi sanatta usta oldukları, kimlerden alındıkları, fiyatları ve çoğu zaman da adları tespit edilebilmektedir. Harem için genellikle musiki ve seyirlik oyunlar konusunda mahir olan cariyelerin tercih edildiği bilinmektedir. Seyirlik oyunlarda usta olanların içinde kuklabaz ve hayalbaz cariyelerin yanı sıra taklabaz ve canbaz

cariyelere de rastlanır. Musiki alanında mahir olan cariyelerden çoğunlukla tambur veya çöğür çalabilenler tercih edilirken, bir çalgının ustası olanların aynı zamanda hanende veya oyuncu oldukları da görülür. Bu dönemde sanatçı cariyeler dışında aşçı, işçi, nakışçı, çulha, bakıcı gibi çeşitli mesleklere sahip cariyelerin de harem için satın alındıkları vakidir.[55]

Osmanlıda esir ticareti sıkı kurallarla denetlenirdi. Esirciler ve yamak denilen yardımcılarının evli ve güvenilir kimseler olmasına özen gösterilirdi. Geceleri esir hanında kimse kalmaz, satılık esirler esircilerin evlerinde geceler, sabahleyin tekrar esir pazarına götürülürlerdi. Ellerindeki köleleri aşırı derecede dövenlerle kusurlu veya hastalıklı köleleri satmaya çalışanlar şiddetle cezalandırılırdı.

Köle ticaretinin denetimi ve sağlıklı şekilde yürütülmesi belli ücret karşılığında devlet tarafından iltizama (devlete ait herhangi bir vergi gelirini toplama işini özel bir şahsın belirli bir yıllık bedel karşılığında üzerine alması) verilirdi. XVII. yüzyılda İstanbul'daki esirhane eminliğinin yıllık iltizam bedeli 100 kese akçe idi. Diğer esnaf kuruluşları gibi esircilerin de bir loncası vardı. İstanbul esirhane eminliğine bağlı görevliler arasında bir kethüda ile esircilerin kendi içlerinden seçtikleri bir şeyh, yiğitbaşı, çavuş ve dellallar bulunurdu. Ünlü bestekâr Itrî Efendi bir süre esirciler kethüdalığı yapmıştı. Ölen veya köle ticaretini bırakan esircinin kadrosu kefaletle bir başkasına verilirdi.

Köle ticareti serbest piyasa ekonomisine dayanırdı. Piyasada kölenin fiyatı yaş ve cinsiyet, kadınlarda güzellik, erkeklerde fizikî güç ve hüner gibi özelliklere göre değişirdi. Kadın kölenin rakkâse (dansöz) veya şarkıcı olması fiyatı oldukça yükseltirdi. Bununla birlikte 1552-1556 yıllan arasında olduğu gibi İstanbul'da en güzel cariyelerin 50 İspanyol riyalinden fazla para etmediği, ancak âfet-i devran denebilecek derecede güzel cariyelerin 70 riyale satıldığı da vaki olurdu. Âşıkpaşazâde (ö. 889/1484'ten sonra) gibi Osmanlı tarihçilerinin aktardığı bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla 300 akçeye en iyi köle, bir çift çizmeye nefis bir cariye, 100 akçeye yedi yaşında bir çocuk satın alınabilirdi. Köleler ve cariyeler Müslümanlığı kabul ettiklerinde kendilerine İslâmî bir isim verilirdi.

55 Günnaz Özmutlu, "Harem Cariyelerinin Musiki ve Seyirlik Oyunlardaki Eğitimleri (1677-1687)", *Belleten,* cilt: LXXVIII, sayı: 283 (2104), s. 1035-1039.

Savaş esiri olup da acemi oğlan sınıfına ayrı lanlar, nüfus kaydına geçirilirken künye defterlerine baba adları yazılmaz, baba adı hanesine Allah'ın isimlerinden birinin başına abd kelimesi getirilerek, Abdülmennân, Abdülcebbâr gibi isimler ya da çoğunlukla Abdullah diye yazılırdı.

İstanbul'da esir ticaretinin yapıldığı esir pazarı, Sultan Abdülmecid'in emriyle 1847'de kapatılmışsa da bazı esirciler bu işi kendi evlerinde, bazıları da Fatih Camii civan ile Tophane semtinde kaçak olarak sürdürmüşlerdir. Bunun üzerine 1857 yılı başlarında Sultan Abdülmecid Mısır, Trablusgarp ve Bağdat valilerine gönderdiği fermanla zenci ticaretini kesin olarak yasaklamış, bu işi yapanlann cezalandırılacağını belirtmiştir. 1876 Kânûn-ı esâsîsinde yasaklanan köle ticaretinin kaldırılmasıyla ilgili olarak 1891'de ve nihayet Sultan Reşâd zamanında bir kanun çıkanlmıştır. Bu yasaklamalara rağmen köle ticareti az da olsa imparatorluğun sonuna kadar devam etmiş, köleliğin tam manasıyla ortadan kalkması için Cumhuriyet dönemini beklemek gerekmiştir.[56]

İslâmî Kaynaklarda Kölelik Terminolojisi

Kur'an'da, hadislerde ve diğer İslâmî kaynaklarda köleler ve cariyelerle ilgili birçok kelime ve terim bulunur. Kur'an'da *abd, memlûk, eme/imâ', rakabe, milk-i yemin (mâ meleket eymân)* gibi lafızlar köle ve cariye anlamında kullanılır. Hadislerde ve klasik Arapça sözlüklerde *fetâ, rakîk, vasîf, câriye, medîn/medîne, kınn, ğurre, ğulâm, neşeme* gibi daha başka kelimeler de mevcuttur. Bütün bunlar arasında en çok kullanılan kelime "abd"dır. İbranca "abed/abodah" kelimesinin karşılığı olan *abd* genel olarak kulköle manasındadır. Kelimenin kökü "boyun eğme" anlamı taşır. Abd, "Allah'a boyun eğen kimse" manası dışında, spesifik olarak erkek köle anlamında kullanılır ve bu kullanım Kur'an'da da mevcuttur.

Allah yaklaşık 1000 ayette kendisini "rab" ismiyle anar; insanları ve diğer varlıkları ise birçok ayette "abd" (ibad) diye tanımlar. Bu anma ve tanımlama Allah'ın bütün insanlar ve varlıklar üzerinde gerçek otorite (seyyidlik, maliklik) sahibi olduğunu beyan maksadıyla nüzul dönemindeki efendi-köle ilişkisine

56 Geniş bilgi için bkz. Nihat Engin, *Osmanlı Devletinde Kölelik,* İstanbul 1998, s. 31-170; a. mlf., "Köle [OsmanlIlarda Kölelik], *DİA,* Ankara 2002, XXVI. 246-248; Bülent Tahiroğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Kölelik", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası,* XLV-XLVII/1-4 (1982), s. 660-674.

atıfta bulunur. Bakara 2/221. ayetle geçen *abd* kelimesi köle manasındadır. Nahl 16/75. ayetteki *abden memlûken* tamlaması da aynı manadadır. Daha açıkçası bu ayette geçen *abd,* "hür bir insan tarafından esaret, satın alma veya miras yoluyla mülk edinilen kimse" demektir. *Memlûk* kelimesi ise köleliğe ilişkin manayı pekiştirme işlevine sahip olup kölenin hür iradeyle tasarrufta bulunma imkânının bulunmadığını gösterir.[57] Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/ 1009'dan sonra) abd ile memlûk kelimeleri arasında nüans bulunduğunu, her abdin memlûk olduğunu, fakat her memlûkün abd olmadığını belirtir. Çünkü memlûk sahip olunan eşyayı da niteler ve fakat bu eşya abd (köle) değildir. Abd canlı ve akıllı memlûk kategorisidir.[58]

Kur'an'da *mâ meleket eymânüküm, mâ meleket eymâhühüm, mâ meleket yemînüke* gibi çeşitli lafız kalıplarıyla geçen "milk-i *yemîn"* (milkü'l-yemîn) tabiri de köle ve cariye anlamında kullanılır.[59] Ebû Hilâl'in (ö. 400/1009'dan sonra) aktardığı bilgiye göre "milk-i yemîn" tabiri mutlak olarak kullanıldığında köle ve cariye anlamı taşır. Buna karşılık ev, hayvan gibi şeyler için bu tabir kullanılmaz. Çünkü köle ve cariye başka mülklere göre çok daha özeldir. Şöyle ki kişi bir evi yıkıp yeniden yapma tasarrufuna sahiptir; fakat insan söz konusu olduğunda böyle bir tasarruf söz konusu değildir. Ayrıca, ev ve ticaret mallarını ödünç vermek caizdir; oysa ırzların ödünç verilmesi söz konusu değildir.[60]

Arapçada *rakîk* kelimesi de köle anlamında kullanılır. *Rakîk* aslında kaba ve kaim anlamındaki *gâlîz* kelimesinin karşıtı olarak ince, narin demektir. Nitekim Osmanlı Türkçesinde "rikkat" kelimesinin incelik, merhamet, şefkat gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Arapçada *rakak* kemiklerin zayıflaması, *rakâk* ise arazinin yumuşak ve gevşek olması anlamına gelir. *Rık* kelimesi kölelik, *rakîk/rakîka* (çoğulu: *erikkâ', rekâkik)* ise erkek köle ve cariye demektir. Bir telakkiye göre kölelerin *rakîk* diye adlandırılması efendileri veya sahipleri karşısında zayıf ve zebun halde olmalarıyla ilgilidir.[61]

57 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Tunus 1997, XIV. 224.

58 Ebû Hilâl Hasen b. Abdillah el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye,* nşr. Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrut 2000, s. 249.

59 Nisâ 4/3, 24, 25, 36; Mü'minûn 23/6; Nur 24/33; Ahzâb 33/52; Meâric 70/30.

60 Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye,* s. 213.

61 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa,* nşr. Riyâd Zeki Kasım, Beyrut 2001, II. 1452; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* IV. 216-218.

Kur'an'da *rakîk* kelimesi geçmemekle birlikte birkaç ayette *rakabe* kelimesi zikredilir. *Rkb* kökü bir şeyi gözetleme, denetleme, muhafaza etme gibi anlamlar içerir. Aynı kökten türeyen *rakîb* gözeten, muhafaza eden, *rakabe* (çoğulu: *rikâb)* ise boyun, boynun üst kısmı demektir. *Rakabe* Nisâ 4/92 ve Mâide 5/89 ve Mücâdile 58/3. ayetlerde *tahrîru rakabe,* Beled 90/13. ayette *ise fekkü rakabe* şeklinde zikredilir ve bütün bu lafızlar köle azadıyla ilgilidir. Bakara 2/177 ve Tevbe 9/60. ayetlerde geçen *rikâb* kelimesi de "köleler" anlamına gelir. Muhammed 47/4. ayetteki *fe-darbe'r-rikâb* lafzı/ibaresi ise savaş esnasında Ehli küfrün boyunlarının vurulmasını, yani onların öldürülmesini belirtir. Sonuç olarak, *rakabe,* Arap dilinde parçanın zikredilip bütünün kastedilmesi şeklindeki yaygın bir mecaz türü olarak "köle" demektir. Başka bir ifadeyle, özel olarak boyun veya boynun üst kısmını ifade eden *rakabe* kelimesiyle insanın tüm bedeni kastedilmiş ve bu kelime ağırlıklı olarak köleler için kullanılagelmiştir. *El-Cizyetü ale'r-ruûs* (cizye baş vergisidir) ifadesi de anlam ve kullanım itibarıyla benzer niteliktedir.[62]

Cariyelerle ilgili olarak Kur'an'da *eme* (imâ') kelimesi de zikredilir. Arapçada anne anlamına gelen *ümm* kelimesiyle hem lafız hem mana bakımından uygunluk arz eden *eme* lafzı/sözcüğü köle kadın veya sahip olunan şey demektir. *Emv* kökünden türemiş olan *emetün* (çoğulu: *imâ, âmm, imvân, emevât)* kelimesinin mastar formu "ümüvvetün"dür. Dolayısıyla kelimenin aslı "emevetün" şeklindedir; fakat i'lal ve hazf kaidelerinden dolayı "emetün" şeklini almıştır. Arapçada *teemmeytü fülâneten* ifadesi, "Falanca kadını cariye edindim" anlamına gelir. Emevîleri ifade eden ümeyye lafzı da aynı kökten türemiştir. Ümeyye, "emetün" den türemiş olan "ümevî" kelimesinin ism-i tasğir şeklidir. Buna göre doğru telaffuzun "emevî" değil, "ümevî" şeklinde olması gerekir.[63]

Arapçada *gulâm* kelimesi de "köle" anlamındadır. Yani bu kelime "genç adam" manasının yanında özellikle fetihler sonrası

62 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz,* nşr. Muhammed Tüncî, Beyrut 1993, II. 118; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* V. 158.

63 Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn,* nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 2003,1. 83; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1970, I. 137; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh,* nşr. Ahmed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1984, IV. 2272; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît,* İskenderiye trs., IV. 168-169; Allâme Hasen el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân,* Beyrut 2009,1.167.

köleleştirilen insanlar için de kullanılır. Daha açıkçası, *ğulâm* Arapçada coşmak, kabarmak, şehveti baskın olmak gibi manalar taşıyan *ğulmet* mastarıyla aynı kökten türemiş bir kelime olup, bıyıkları yeni terlemiş genç demektir. Aynı kökten türeyen *iğtilâm* ise haddi aşmak veya insanın kendisine emredilen iyi veya kötü bir iş hususunda haddi aşması anlamına gelir. *Ğulâm* yaşlı adam için de kullanılan bir kelimedir.[64] Kur'an'da "cennetliklere hizmet edecek gençler" anlamında kullanılan *ğılmân* da yine aynı kökten türemiş bir kelimedir.[65] Bir görüşe göre *ğulâm* kelimesi Arapçanm Lihyânî lehçesine aittir. Lihyânîlerden biri "zûğâbe" adlı ilaha üç gulâm takdimesinde bulunmuştur.[66]

Kölelerle ilgili olarak Arapçada *kınn* kelimesi de kullanılır ki bu kelime "tam manasıyla köle" demektir. İslâmî kaynaklarda *kırın* hiçbir şekilde hürriyet hakkı bulunmayan köle *(hâlisü'l-ubûde)* diye tanımlanmıştır.[67] *Kınn* hem kendisi hem de annebabası köle olan, yani aile fertleriyle birlikte bir efendinin kölesi olan kişiyi ifade eder. Kelime muhtemelen "mülk edinme" anlamındaki *kınve/kunve* ve *kınye/künye* mastarından türemiştir. *Kınn* erkek ve kadın köle için kullanıldığı gibi tekil ve çoğul için de kullanılır. Bazı sözlüklerde "kınn" ile "memlûk" arasında nüans bulunduğuna dair bilgiler aktarılmış, daha açıkçası "kınn" kategorisindeki köleliğin mahiyeti memlûk kategorisine kıyasla anlatılmıştır. Bu cümleden olarak "memlûk" kendisine malik olunan ve fakat ebeveyni temellük edilmemiş bulunan köle anlamındadır ki bu tarz köleler aslında hür insan statüsüne sahiptir. Fakat savaşta esir düşüp köleleştirilmiştir. "Kınn" ise hem kendisi hem de ebeveyni temellük edilmiş köleyi ifade etmekte, dolayısıyla "köle oğlu köle" gibi bir anlam içermektedir.[68]

Arapçada *medîn* ve *medîne* kelimeleri de erkek ve kadın köle anlamında kullanılır. *Medîn* erkek köle, *medîne* kadın köle anlamındadır.[69] Bu iki kelimenin "borç" anlamındaki *deyn* mastarıyla aynı kökten gelmesi dikkat çekici bir husustur. Çünkü kişinin zimmetinde sabit olan borcu ödeyememesi köleliğe yol açan bir

64 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* VI. 665.
65 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIII. 175-178.
66 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* V. 572.
67 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa,* III. 3063; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXVI. 21.
68 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* VIII. 363; Cevad Ali, *el-Mufassal,* IV. 566.
69 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* III. 467.

durumdur. *Medîn* ve *medîne* kelimelerinin "zül, tezellül, itaat, inkıyad" gibi anlamlar içeren *dîn* kelimesiyle kökteş olması da manidardır. Arapçada *dânehû dînen* lafzı bir kişiye boyun eğdirip itaat altına alma anlamı taşır.[70]

Arapçada "nitelemek, tasvir etmek" anlamındaki rs/kökünden türeyen *vasîf* (çoğulu: *vusafâ')* erkek köle, *vasîfe* (çoğulu: *vasâif)* ise cariye anlamında kullanılır. Bazı kaynaklarda *vasîf* kelimesinin erkek ve kadın hizmetçi manasmda kullanıldığı bilgisi de yer alır.[71] Arapçada cariye anlamında kullanılan bir diğer kelime, "süslenme" (tezeyyün) anlamındaki *tekayyün* kelimesiyle ay m kökten türeyen "kayne"dir. Fakat *kayne* (çoğulu: *kıyân)* daha ziyade şarkıcılığı meslek edinmiş cariyeyi *(el-emetü'l-muğanniye)* tanımlar. Şarkıcılık hür kadınlara değil, cariyelere özgü bir iş sayılır. Bazı kaynaklarda "kayneler"in zengin kimselerin evlerinde ve kabile reislerinin büyük çadırlarında şarkı söyleyip raks ederek ev sahibini ve misafirlerini eğlendirdikleri bilgisi aktarılır. Öte yandan, Arapça sözlüklerde *kayne* kelimesinin sadece hizmetçi cariyeyi tanımladığı veya her erkek kölenin *kayn,* her cariyenin *kayne* diye anıldığı, dolayısıyla "kayne" nin sadece şarkıcı cariyeler için kullanıldığı görüşünün yanlış olduğu yönünde bilgiler de yer alır. Ayrıca, *kayn/kaynen* kelimesinin Hüzeyl lehçesine ait olduğu ve yer yer metroseksüel (bakımlı) erkekler için de kullanıldığı bilgisi aktarılır.[72]

Arapçada *ğurre* kelimesi de cariye anlamında kullanılır. Sözlükte "atın alnındaki beyazlık, bir şeyin başlangıcı ve göze ilk çarpan kısmı, bir şeyin en iyisi ve en değerlisi, yüzdeki güzellik ve parlaklık" gibi manalara gelen *ğurre,* "sahip olunan en değerli ve en güzel şey" manasında da kullanılmıştır. Bu kabilden olarak, malların kıymetlisi *ğurretü'l-emvâl* ve/veya *ğurretü'l-emtia,* bir kabilenin en şerefli kişisi *ğurretü'l-kavm* diye adlandırılmıştır.[73]

Fıkıh terminolojisinde *ğurre* anne rahmindeki çocuğun (cenin) düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken mali tazminat demektir. Hz. Peygamber, iki kadın arasındaki bir kavga sonunda hamile olanın çocuğu düşünce bir köle veya cariye ödenmesine hükmetmiştir.[74] Ebû Amr b. el-Alâ'nın (ö. 154/771) izahına

70 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* III. 467.
71 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* IX. 320; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXIV. 460.
72 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* VII. 575-576; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXVI. 31.
73 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* VI. 601; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XIII. 221-222.
74 Ebû Dâvûd, "Diyât" 21; Tirmizî, "Diyât" 15.

göre köle ve cariyenin *ğurre* diye isimlendirilmesi beyaz tenli olmakla ilgilidir. Bu yüzden, diyette esmer tenli veya siyahi köle ve cariye kabul edilmez. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) bu izahı tenkit etmiş ve fıkıhçılar nezdinde böyle bir şart bulunmadığım söylemiştir.[75]

Arap dilinde *fetâ* kelimesi de köle anlamında kullanılır. *Fetâ vefetiyye* kelimeleri aslında "genç insan, gençlik" manasmdadır. *Fetâ* aynı zamanda cömert anlamında da kullanılır ve tasavvufî gelenekteki fütüvvet (cömertlik, fedakârlık) kavramı da bu anlamla irtibatlıdır. Araplar erkek köleye *fetâ* (çoğulu: *fityetün, fityân),* cariyeye *fetât* (çoğulu: *feteyât)* derler. *Fetâ* bazen gençlik çağının başında olan hür insanlar için de kullanılır. Mesela, *el-fetiyyü's-sin* tabiri çocukluk çağma atıfta bulunur.[76] Muhtemelen, daha esnek ve "hizmetçi" gibi görece daha olumlu bir çağrışıma sahip olduğu için, Hz. Peygamber, "Herhangi biriniz kölelerine abd ve eme demesin, fetâ desin" demiştir.[77]

Arapçada "hizmetçi" anlamına gelen *hâdim* (çoğulu: *huddâm, kadem)* lafzı da erkek ve kadın köle manasında kullanılır. Mesela, bir hadiste geçen *ennehû talleka imraetehû fe-metteahâ bi-hâdimin sevdâ'* ifadesinde "hâdim" kelimesi cariye manasında kullanılmıştır.[78] Bu kelime tasavvuf geleneğinde tekke ve zaviyelerin ihtiyaçlarını karşılayan, tasavvuf yoluna girmemekle birlikte sûfîlere yardımcı olan kişiler için de kullanılmıştır.[79] Arapçada *velîd-müvelled, velîde-müvellede* kelimeleri de erkek köle ve cariye için kullanılır. Bu kelimelerin "doğum" anlamındaki *vld* kökünden türemesi söz konusu kölelerin Arap toplumu içinde dünyaya gelip Arabî kültür çevresinde yetişmeleri veya genç olmalarıyla ilişkilendirilmiştir.[80] Bazı kaynaklarda "velîde" ile "vasîfe"nin genç cariyeleri niteleyen eşanlamlı kelimeler olduğuna da işaret edilmiştir.[81]

Arap dilinde köle anlamında kullanılan bir diğer kelime "neşeme"dir. Sözlükte mastar ve isim olarak nefes almak,

75 Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser,* nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed Tanâhî, Kahire 1963, III. 293.

76 Kurtubî, *el-Câmi',* V. 92.

77 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* VII. 21-23.

78 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* III. 41; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye,* II. 15.

79 Süleyman Uludağ, "Hâdim", DİA, İstanbul 1997, XV. 23.

80 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye,* V. 225.

81 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* IX. 399.

solumak, hoş esinti, nefes, soluk, can gibi manalara gelen *nsm (nesm, neşem)* kökünden türeyen *neşeme* (çoğulu: *neşem, nesemât)* genel olarak canlı ve insan manasında, özel olarak köle manasında kullanılır.[82] Mesela, *men a'teka nesemeten mü'mineten* şeklindeki hadisde geçen *neşeme,* "mümin köle/cariye" manasındadır. Bu anlam ve kullanım, köleler ve cariyelerin de Allah'ın yarattığı birer can/insan olmasına atıfta bulunuyor olmalıdır.

Câriye kelimesi de Arap dilinde kadın hizmetçi, köle anlamında kullanılır. Sözlükte "akmak" anlamındaki *cry (eery)* kökünden türemiş bir kelime olan câriye aslında "genç kadın" *(fetiyyetü'n-nisâ)* demektir. Kadın kölenin "câriye" diye anılması, sürekli olarak efendisine hizmette bulunmasıyla ilişkilendirilmiştir.[83] Güneş fezada akıp gittiği için Kur'an'da "câriye" diye tanımlanmış (Yâsîn 83/38), benzer şekilde gemiler de suyun üzerinde akıp gitmesinden dolayı "câriye" (Hâkka 69/11) diye anılmıştır. Arap dilinde "câriye" kelimesi "kesintisiz nimet" manasında da kullanılmıştır. Bir hadiste geçen *el-erzâku câriye tün* ifadesi bu manadadır.[84]

Arapçada cariyeler için *ferîş* kelimesi de kullanılır. Sözlükte "yaymak, sermek, döşemek" anlamındaki *frş (ferş)* kökünden türeyen *firâş* kelimesi de kinaye yoluyla kadınlar için kullanılmıştır. Öte yandan, Vâkıa 56/34. ayette geçen ve Türkçe meallerin hemen hepsinde "döşekler" diye çevrilen *furuş* kelimesi de bazı müfessirlerce "cennetteki erkeklerin hatunları" diye açıklanmıştır. Bu izah kelimenin mecazi olarak "zevce" manasında kullanılmasına dayanır.[85] Osmanlı Türkçesindeki *istifraş* kelimesi ise cariyeyi odalık yapma manasında kullanılmıştır. Bu kullanım Arapçadaki *câriyetün ferîşün kad iftereşehe'r-racul* şeklindeki ifadeye[86] dayanır.

Arap dilinde "esîr" kelimesi de kölelikle yakından ilişkilidir. Sözlükte "tutmak, alıkoymak, ip gibi şeylerle sıkıca bağlamak" anlamındaki *esr* kökünden türemiş bir sıfat olan *esîr* (çoğulu: *esrâ, üsârâ)* kelimesi "savaş tutsağı" anlamına gelir. Esr kökündeki temel anlam yaratılış itibarıyla güçlü kuvvetli olmakla ilgilidir. İnsan/Dehr 76/28. ayetteki *ve-şedednâ esrahüm* ifadesi tam da bu manayı verir. Esîr aynı zamanda "mahpus" manasına da gelir.[87]

82 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* VIII. 541-542; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIII. 487-489.
83 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* I. 448; Mustafavî, *et-Tahkîk,* II. 90.
84 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* II. 112-114; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye,* I. 264.
85 Kurtubî, *el-Câmi',* XX. 197-198; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XVII. 305.
86 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* VII. 64; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XVII. 306.
87 Kurtubî, *el-Câmi',* XXI. 459; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* X. 48-49.

Kur'an'da bir yerde tekil (Dehr 76/8), üç yerde çoğul olarak (Bakara 2/85; Enfâl 8/67, 70), bir yerde de fiil kalıbıyla (Ahzâb 33/26) geçen, Muhammed 47/4. ayette ise, "Bağı sıkıca bağlayın" ifadesiyle zımnî olarak zikredilen *esîr* kelimesi ağırlıklı olarak savaşta ele geçirilen yetişkin erkekler için kullanılır. Kadın ve çocuk esirler için ise özellikle *seby* kelimesi kullanılır. Savaşlar köleliğin en temel kaynağı olduğundan, *esîr* kelimesi köleleştirilmiş savaş tutsağı anlamı da taşır. Ayrıca, "esîr" kelimesi bazen erkekler ve kadınları kapsayacak şekilde kullanıldığı halde *seby* erkekler hakkında kullanılmaz.[88]

Kur'an'da kölenin özgürlüğüne kavuşturulmasıyla ilgili kelimeler de kullanılır. Bunlardan biri, "fekk" (Beled 90/13), diğeri "tahrîr"dir (Mücâdile 58/3). "Fekk" bağı çözmek demektir. Kölelik de bir bağdır. Köleleştirilmiş kimseye bu yüzden rakabe denilmiştir. Çünkü kişi kölelik ile boynunda bağ bulunan esire benzer. Köleyi hürriyetine kavuşturmanın "çözmek" (fekk) diye ifade edilmesi, esirin kendisini bağlayan esaret bağından kurtarılması veya çok zor bir işin çözüme kavuşturulmasına benzetilmesi ile ilgilidir.[89] "Tahrîr" ise sözlükte noksanlıktan ve ayıptan uzak olmak anlamındaki *hrr* kökünden türemiş bir mastar olup "azat etmek, özgür kılmak" anlamına gelir. Aynı kökten türeyen *hür* kelimesi bir şeyin değerli ve en iyi olanı demektir. Yani bu kelime bir bölge için kullanıldığında o bölgenin en güzel yerini, bir arazi için kullanıldığında o arazinin taşsız, çakılsız yerini ifade eder. *Arzun hurretün* tabiri ise haraç ve öşür gibi vergilerden uzak arazi demektir.[90]

Hadis ve fıkıh literatüründe kölelik başta ıtk (azat) me'zun, kitâbet/mükâtebe, tebdir, ibâk, velâ, ümmüveled (ümmehâtü'l-evlâd) gibi konu başlıkları olmak üzere ibadetlerden ceza hukukuna kadar hemen her konu kapsamında ele alınır. Sözgelimi, köle azat etme meselesi, "Kitâbü'l-ıtk" başlığı altında incelenir. "Rık"kın zıddı olan ıtk lafzı Arapçada "kadim ve değerli olmak, herhangi bir bağ ve kayıttan kurtulmak" gibi anlamlar taşıyan *a-t-k* kökünden türemiş olup dinî-fıkhî ıstılahta kölenin özgürlüğe kavuşmasını ifade eder. *İmraetün atîketün* lafzı annelikten dolayı hürriyetine kavuşan cariye anlamına gelir. Bazı dilciler

88 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXVIII. 242.
89 Kurtubî, *el-Câmi',* XXII. 301-302.
90 Zebîdî, *Tâcu 'l-Arûs,* X. 573-574.

bu lafzın "güzel, değerli kadın" anlamına geldiğini de belirtir. Ayrıca, Hz. Ebû Bekr'in, "Sen Allah'ın cehennemden azat ettiği (atîk) kimsesin"[91] mealindeki hadise binaen "atîk" diye anıldığı belirtilir.[92]

Itk bağlamında "mevlâ" (mevâlî) ve "velâ"dan da kısaca söz etmek gerekir. "Mevlâ" hem kölesini azat eden efendi, hem de efendisi tarafından azat edilen köle (el-mevla'l-esfel) anlamında kullanılan bir lafızdır. Bu lafız çeşitli hadislerde mâlik, seyyid, destekçi, yakın dost, komşu, amcaoğlu, müttefik, köle, kendisine yardım ve destekte bulunulan kişi gibi birçok farklı manada da kullanılır.[93] Mevâlî ise ilk İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle Müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türklerin, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberîlerin, Mısır'da Kıptîlerin oluşturduğu gayri Arap Müslümanları ifade etmek üzere kullanılmaya başlanan bir kelime ve kavramdır. Bu dönemlerde mevâlî esas itibarıyla iki gruba ayrılırdı. Birinci grup köleleştirilen savaş esirlerinden daha sonra efendileri tarafından serbest bırakılan şahsî azatlılardan (mevâli'l-itâka) oluşurdu. Mevâli'l-İslâm, mevâli'l-muvâlât, mevâli't-tibâa ve mevâli'l-ahd denilen ikinci grubu ise fethedilen ülkelerin halkından esir veya köle olmadıkları halde bir Arap ya da Arap kabilesi vasıtasıyla İslam'ı kabul ederek onların mevâlîsi sayılan yahut kabile anlayışına dayalı sosyal yapıda iyi bir yer edinebilmek için güçlü Arap kabilelerinden biriyle velâ (himaye) akdi yaparak onun himayesine giren gayri Arap Müslümanlar oluştururdu.[94]

Velâ, azat olmaktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmî akrabalık bağını ifade eden bir terimdir. Aralarında velâ bağı bulunan taraflardan her birine mevlâ denir. Bundan dolayı mevlâ terimi hem kölesini azat eden efendi hem de azat edilen köle için müştereken kullanılır. Efendi kölesini azat ettiğinde, aralarında velâ bağı doğar, dolayısıyla azat edilen köle efendisine mensup sayılır.[95]

Tarihsel kökleri Arapların eski kabile dayanışmasına uzanan bir kurum olan velâ ıstılâhî çerçevede, "başkası adına hukukî işlem yapma yetkisi" anlamındaki velâyetle de ilişkili olup

91 Tirmizî, "Menâkıb" 16.
92 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn,* III. 93-94; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye,* III. 179-180.
93 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 62; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye,* V. 228.
94 İsmail Yiğit, "Mevâlî", *DİA,* Ankara 2004, XXIX. 424.
95 Cevad Ali, *el-Mufassal,* V. 575.

özellikle eksik ehliyetli veya ehliyetsiz kimseler adına hukukî muamelede bulunma yetkisinden oluşan hususi velâyeti de içerir. Gerek azatlık gerekse muvâlât sözleşmesi sebebiyle velâ hakkını elinde tutanın azatlı/sözleşmeli mevlânm suç işlemesi durumunda kendi âkılesiyle birlikte onun diyetini ödeme sorumluluğu, buna karşılık mevlânm vefatı halinde daha yakın akrabaları bulunmadığı takdirde cenaze namazını kıldırma ve mirasım alma hakkı, küçükleri ve delileri evlendirme velâyeti mevcuttur. Velâ bir kavme ve kabileye intisabın yollarından sayıldığı için gayrimüslim bir kavimle yapılan antlaşmalarda onlara velâ yoluyla intisap edenler de antlaşmanın sağladığı haklardan yararlanır ve yüklediği sorumluluklarla yükümlü olur. Kabileye yapılan vasiyetlerden o kabileye velâ bağı ile bağlı kişiler de faydalanır. Velâ pek çok konuda nesep gibi hukukî sonuçlar doğurur; fakat taraflar arasında evliliğe engel teşkil etmemesi, nafaka sorumluluğu doğurmaması, şahitliğin kabulünü engellememesi ve kısası düşürmemesi gibi sonuçlarıyla nesep bahsinden ayrılır.[96]

Azat olmaktan doğan velâ (velâü'l-ıtk) bir kimsenin mülkü altındaki köleyi azat etmesi (i'tâk) veya mülküne geçen kölenin doğrudan azat olması (ıtk) neticesinde efendi ile azatlı (atık) arasında doğan velâdır. Bir kölenin doğrudan azat olması kişinin köle olan bir yakınına miras, satın alma veya hibe gibi bir yolla sahip bulunması üzerine söz konusu edilir. Kölenin hürriyetine kavuşarak adeta hayata yeniden başlaması ve buna karşılık efendisinin onun varisleri arasında yer alması sebebiyle bu tür velâya "velâü'n-ni'me" adı da verilir. Kölesi azat olan kişiye "mevle'l-atîk" denir. Âlimlerin çoğunluğuna göre bu velâ bağlayıcı bir hak sayıldığından, iptal edilmesi ve bir mal olmadığından satım, hibe, sadaka, vasiyet gibi bir yolla başkasına temliki mümkün değildir. Ayrıca, azat etme, feshi imkânsız bir tasarruf kabul edildiği ve hüküm sebebe uygun olarak vücut bulacağı için azatlının, eski efendisine ait velâ hak ve sorumluluğunu feshedip bir başkasıyla muvâlât sözleşmesi yapma hakkı da yoktur. Velâü'l-muvâlât tabiri akrabalık bağlarını güçlendirme, yardımlaşma ve dayanışma sözleşmesi anlamı taşır. Bu sözleşme azatlıktan doğan velânın aksine ihtiyarîdir, kişi isterse böyle bir akit yapmayabilir.[97]

96 Şükrü Özen, "Velâ", *DİA,* İstanbul 2013, XLIII. 12.

97 Özen, "Velâ", *DİA,* XLIII. 13-14. Velâ hakkında daha geniş fıkhı bilgi için bkz. Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VIII. 81-125; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed

Efendinin aralarında velâ bağı bulunmamak şartıyla kölesini azat etmesi *tesyîb,* bu şekilde azat edilen köle de *sâibe* diye adlandırılır. Sözlükte "akmak, alıp başmı gitmek" anlamlarındaki *syb (seyb/seyâb)* kökünden türeyen *sâibe,* "istediği yere gidip dolaşması için salıverilen hayvan" demektir. Cahiliye Araplan hastalıktan kurtulmak, uzun bir yolculuktan sağ salim dönmek, savaşta galip gelmek amacıyla veya bir nimete şükretmek niyetiyle adak adadıkları zaman ilahları ve putları uğruna bir deve salıverir, buna *sâibe* adını verirlerdi.[98] Bazı tefsir kitaplarında, Mâide 5/103. ayette yasaklanan "sâibe"nin (Mâide 5/103) bir anlamının da bu şekilde azat edilen köle olduğu bilgisini aktarılır. Bu bilgiye göre kişi bir köleyi azat ettiğinde, "O sâibedir" derdi. Böylece efendi ile azat ettiği köle arasında velâ, diyet, miras bağı kalmazdı.[99]

Daha önce işaret edildiği üzere İslâmî kaynaklar kölelikle ilgili olarak mükâtebe, tedbir, me'zun, istîlad, ümmüveled gibi birçok özel konu ve kavram da içerir. Mükâtebe bir fıkıh terimi olarak köle veya cariyenin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle anlaşmasını ifade eder. Bu sözleşmenin genellikle yazılı metin halinde düzenlenmesinden dolayı mükâtebe diye isimlendirildiği kabul edilir.[100] Nisâ 24/33. ayette, "Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin kendilerinde hayır görürseniz tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan onlara da verin" mealindeki ifadeyle mükâtebe konusuna değinilir. İbrahim en-Nehaî, Hasan el-Basrî gibi âlimlere göre bu ayette geçen "hayır" kelimesi kölenin dinî-ahlâkî açıdan düzgün bir kişilik ve karaktere sahip olmasını belirtir. Fakat kelimenin burada ifade ettiği anlam, hürriyete kavuşmak için efendisiyle sözleşme yapan kölenin çalışıp kazanma ve sözleşme bedelini ödeme imkânına sahip olma meselesiyle ilgilidir. İmam Şâfiî'nin görüşü de bu yöndedir.[101]

Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî,* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997, IX. 214-255; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc,* Beyrut 1994, IV. 670-673.

98 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye,* II. 441; Cevad Ali, *el-Mufassal,* VI. 205.

99 Ebû îshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el~Keşf ve'l-Beyan,* Beyrut 2002, IV. 105; Kurtubî, *el-Câmi',* VIII. 246-248; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb,* Beyrut 1998, VII. 553.

100 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 206.

101 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr),* Beyrut 1981, XXIII. 218-219.

Ebü'l-Mehâsin er-Rûyânî (ö. 502/1108) mükâtebe işleminin İslam'a özgü olduğunu, cahiliye döneminde bu uygulamanın bilinmediğini söylemiş, fakat İbnü't-Tîn es-Sefâkusî ve Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) gibi âlimler bu görüşü isabetli görmemiş, mükâtebenin İslam öncesi dönemde de bilindiğini ve tatbik edildiğini belirtmişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber cahiliye devrindeki mükâtebe geleneğini devam ettirmiştir. Ebû Bekr İbn Huzeyme (ö. 311/924) Berîre hadisi bağlamında, "Denilir ki Berîre İslâmî dönemdeki ilk mükâtebe örneğidir. Araplar İslam'dan önce Medine'de mükâtebe yapıyorlardı" demiştir. İslâmî dönemde mükâtebe uygulamasıyla azat edilen ilk kölenin kim olduğu hususunda birkaç farklı görüş ileri sürülmüştür. Bir kanaate göre ilk köle Selmân el-Fârisf dir. İkinci bir kanaate göre Ebû Müemmil'dir. Mükâtebe yoluyla azat edilen ilk kadın ise Berîre'dir.[102]

Âlimler mükâtebe yoluyla köle azat etmenin dinî bir yükümlülük olup olmadığı hususunda farklı görüşlere sahiptir. İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebî Rebâh, Mesrûk b. Ecda' ve Amr b. Dînâr gibi tâbiî âlimlere göre efendinin bedelini ödeyerek hür olmak isteyen kölesiyle mükâtebe sözleşmesi yapması farzdır. Zâhirîler, Müslüman kölenin bu yöndeki talebini kabul etme yanında ona bir miktar maddî yardımda bulunmanın da farz olduğu kanaatindedir. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise bir kimsenin güvenilir, geçimini sağlamaya gücü yeten kölesinin mükâtebe teklifini kabul etmesi menduptur. Mükâtebe sözleşmesi yapan köle, efendisinin mülkiyetinden çıkmamakla birlikte sözleşmenin yapıldığı andan itibaren kendi adına çalışma, hukukî tasarruflarda bulunma, mallarının sahibi olma, çalışıp kazanç elde edebilmesi için yolculuğa çıkma hak ve yetkisini elde eder. Bu arada efendisinin onun üzerindeki tasarruf yetkisi sona erer, artık onu rehin veremez, ücretini almak üzere işçi yapamaz, kendisine hizmet etmeye, işçi olarak çalışmaya zorlayamaz, cariye ise istifraş edemez, malına ve canına verdiği zararı tazmin eder. Mükâteb statüsündeki kişi alım satım, kiralama, rehin alıp verme gibi hukukî tasarruflarda bulunabilirse de bağış, vasiyet, vakıf gibi teberru mahiyetinde olan tasarruflar ile

102 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî,* nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed, Riyad 2001, V. 218; Ebü's-Senâ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî,* nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2001, XIII. 166.

evlenme konusundaki kısıtlılığı taahhüt elliği bedeli tamamen ödeyinceye kadar devam eder.

Mükâtebe sözleşmesiyle efendinin kölesi üzerindeki tasarruf yetkisi sona ermekle birlikte rakabe mülkiyeti ilişkisi kitâbet bedelini tamamen tahsil edinceye kadar devam eder. Bu görüş fakihlerin çoğunluğuna aittir. Bazı sahâbî fakihler ise mükâtebin taahhüt ettiği bedelin dörtte üç, üçte bir, üçte iki gibi bir kısmını ödemesi halinde mükâtib ve mükâteb arasında mülkiyet ilişkisinin sona erip borcun kalan kısmı için borçlu-alacaklı ilişkisinin başlayacağını ileri sürmüştür. Hatta İbn Abbas'a göre mükâtebe yapan köleye baştan itibaren bir mal veya hizmet mukabilinde azat etme işlemiyle ilgili hükümler uygulanır.[103] Fakihlerin çoğunluğuna göre efendi, mülkiyet hakkını sözleşmenin özü ve amacıyla bağdaşmayan bir tasarrufla sona erdiremez. Mesela, kitâbet bedelinden vazgeçerek veya azat ederek mükâtebi hürriyetine kavuşturabilirse de satım, bağış, vasiyet gibi bir yolla onu mülkünden çıkaramaz.[104]

Köle azadı konusunda tedbir uygulamasından da kısaca söz etmek gerekir. Tedbir bir kimsenin, kölesini kendi ölümüne bağlı olarak azat etmesi anlamına gelir. Tedbir uygulamasıyla ilgili olarak Kur'an'da sarih bir beyan mevcut değildir. Bununla birlikte hadis ve fıkıh kaynaklarında tedbir yoluyla azat konusunda Hz. Peygamber'in tavsiyede bulunduğuna dair haberler nakledilir.[105] Tebdir yoluyla kölesini azat eden kimseye müdebbir, azat edilen köleye / cariyeye müdebber/müdebbere denir. Hatib eş-Şirbînî (ö. 977/1570) tedbir muamelesinin cahiliye döneminde bilindiğini ve İslam'ın bu uygulamayı devam ettirdiğini belirtir. Bunun yanında tedbir uygulamasının ilk defa İslâmî dönemde başladığına dair zayıf bir görüş de nakledilir.[106]

Tedbir tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen teberru niteliğinde hukukî bir muameledir. Bu uygulama müdebbirin irade

103 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu,* İstanbul 1950, III. 519-528.

104 Fahrettin Atar, "Mükâtebe", *DİA,* Ankara 2006, XXXI. 531-533. Mükâtebe ve mükâtep köle statüsü hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Kitâbii'l-Mebsût,* VIII. 2-80; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi',* nşr. Ali Muhammed Muavvız-Adil Ahmed Abdülmevhûb, Beyrut 2003, V. 419-475; İbn Kudâme, *el-Muğnî,* XIV. 441-579; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc,* IV. 683-713.

105 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye,* Baskı yeri yok, 1393/1973, III. 284-286.

106 Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc,* IV. 674.

beyanına göre mutlak, mukayyed, muallak ve muzaf olmak üzere dört kısımda değerlendirilir. "Ben öldüğümde sen hürsün" gibi, müdebbirin ölümü dışında ilave şart içermeyen tedbire mutlak, "Ben hastalıktan ölürsem sen hürsün" gibi ölüme bir vasıf ilave edilerek yapılana mukayyed, "Sen şu işi yaparsan hürsün" gibi ölüm dışında ilave şart içerene muallak, "Sen yarından itibaren hürsün" gibi bir vaktin girmesine veya çıkmasına izafe edilene muzaf tedbir denir.[107]

Tedbir işlemine bağlanan hukukî sonuçlar müdebbirin hayatında ve ölümünden sonra olmak üzere iki kısma ayrılır. Efendisi hayatta iken ceza, şahitlik gibi konularda müdebber hakkında kölelik hükümleri geçerlidir. Hanefîler ve Mâlikîlere göre müdebbir mutlak tedbirle müdebber kıldığı kölesini icare akdine konu edebilir, kendi işinde çalıştırabilir, cariyeyi başkasıyla evlendirebilir, azat edebilir, daha önce hürriyetine kavuşması için kendisiyle mükâtebe anlaşması yapabilir; fakat onu satma, başkasına hibe etme gibi bir yolla mülkiyetinden çıkaramaz. Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî fakihler müdebbirin müdebber kölesini bey', hibe, vakıf gibi tasarruflarla mülkünden çıkarabileceği kanaatindedir.

Diğer taraftan, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihler tedbiri vasiyete benzeterek müdebberin efendisinin terekesinin üçte birinden azat olduğunu ifade etmişlerdir. Müdebbirin vefat ettiği gün terekenin üçte biri müdebberin kıymetinden fazla veya ona denk ise müdebber hemen azat edilmiş olur. Fakat terekenin üçte biri müdebberin kıymetinden eksik olursa müdebber hür insan statüsünü kazanmakla birlikte bu eksikten dolayı çalışmak mecburiyetinde kalır. Tedbir hususunda çocuk babaya değil, anneye tâbidir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre tedbirden sonra müdebber cariyenin efendisinden olmaksızın doğuracağı çocuklar da müdebber olur. Şâfiîlere göre ise bir cariye gebe olduğu halde müdebbere kılınsa veya bir müdebbere efendisinin vefatı sırasında gebe bulunsa doğacak çocuk hakkında tedbir hükmü geçerli sayılır.

İmam Ebû Hanîfe'ye göre tedbir uygulamasında tecezzi geçerlidir. Yani bir kimse başka biriyle müştereken malik olduğu bir köleyi müdebber kılsa, bu durumda salt kendisinin hissesi nispetinde o köle müdebber olur. Diğer malikin hissesi nispetinde ise kölelik hukuku baki kalır. Imam Muhammed ve Ebû

107 Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye,* III. 511.

Yûsuf'a göre ise tedbir uygulamasında tecezzi cari değildir. Dolayısıyla bir kimse başkasıyla müştereken malik olduğu bir köleyi tedbir yoluyla azat etse, bu durumda köle tamamen müdebber olur. Fakat bu durumda ortağına ait hissenin kıymetini tazmin etmesi gerekir.[108]

İstilâd, fıkıh terimi olarak kişinin cariyesini hamile bırakmasıyla başlayan ve cariyenin hürriyete kavuşmasıyla sonuçlanan hukukî süreci ifade eder. Efendisi tarafından hamile bırakılan cariyeye ümmüveled denir. Klasik fıkıh kitaplarındaki bilgilere göre cariye efendisinden çocuk dünyaya getirmekle ümmüveled statüsü kazanır. Bu statüdeki cariyeden doğan çocuk hür olur. Ümmüveled olduktan sonra başkasıyla evlenen cariyenin o kişiden olan çocukları da anneleri gibi efendisinin ölümünden sonra hürriyete kavuşur.

Doğu Roma împaratorluğu'nun Mısır valisi Mukavkıs tarafından Hz. Peygamber'e gönderilen hediyeler arasında bulunan Kıptî asıllı cariye Mâriye'den Rasûlullah'ın oğlu İbrahim'in dünyaya gelmiş olması, bunun üzerine Rasûlullah'ın, "Oğlu onu azat etmiştir" demesi,[109] başka bir rivayete göre de, "Efendisinden çocuk dünyaya getiren her cariye efendisinin ölümünden sonra hür olur"[110] şeklinde bir söz söylemesi, ayrıca Hz. Ömer'in ve diğer bazı sahâbîlerin ümmüveledlerinin bulunması, efendilerin cariyeden doğan çocukları ve bunların anneleri hakkındaki görüşlere esas teşkil etmiştir.[111]

İslam fıkhında kölelerle ilgili meselelerden biri de ibâk başlığı altında incelenir. İbâk kölenin efendisinden kaçmasını ifade eden bir terimdir. Abd-ı âbık ise kaçak köle demektir. Serahsî (ö. 483 / 1090[?J) kölenin efendisinden kaçmasını sû-i ahlak, soysuzluk ve kanı bozukluk diye nitelendirir. Kaçak köleyi yakalayıp sahibine teslim etmeyi ise büyük bir iyilik ve sevap olarak değerlendirir. İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir hadiste kaçak köleyi

108 Fahrettin Atar, "Tedbir", *DİA,* İstanbul 2011, XL. 258-259. Tedbir ve müdebber köle statüsü hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 178-205; İbn Kudâme, *el-Muğnt,**XIV. 412-440; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi',* V. 370-393; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc,* IV. 674-682.Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye,* III. 512-514.

109 İbn Mâce, "Itk" 2.

110 Mâlik, *el-Muvatta',* "Itk" 6.

111 Hamza Aktan, "İstilâd" *DİA,* İstanbul 2001, XXIII. 361-362. İstilâd hakkında geniş bilgi için bkz. Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc,* IV. 711-718; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi,* V. 394-418; Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye,* III. 515-518.

yakalayıp sahibine getiren kimsenin büyiik sevap kazandığı, bunun yanında köle başına 4ü dirhem de ödül (cu'l, cuâle) kazandığı belirtilmiştir.[112]

Kaçak köle veya cariye yakalanıp hapse atılır, fakat sahibinin ortaya çıkmamasından dolayı hapis süresi uzarsa kadı/hâkim bu köleyi satar ve parayı elinde tutar. Sonra birisi çıkıp kölenin kendisine ait olduğunu söyler ve bunu şahitlendirirse satış bedeli o kişiye teslim edilir. Şayet kölenin sahibi olduğunu iddia eden kişi bu konuda gayrimüslimleri şahit gösterirse bunların şahitlikleri geçerli sayılmaz. Çünkü köle Müslüman devlet başkanımn yetki ve tasarruf alanına dâhildir. Dolayısıyla Müslümanın elinde olan bir şey gayrimüslimlerin tanıklığıyla elde edilemez.[113] Öte yandan, bir cariye efendisinden kaçıp düşman ülkesine sığınsa, sonra Müslümanlar onu bir şekilde ele geçirse, bu arada birisi onu satın alıp cinsel ilişkiye girse ve cariye bu adamdan bir çocuk dünyaya getirse, daha sonra cariyenin ilk sahibi çıkıp gelse Ebû Hanîfe'ye göre bu kişi hem cariyeyi hem cinsel ilişkinin diyetini (ukr) ve hem de çocuğun maddi bedelini alır.[114]

Kölenin Dinî ve Hukukî Statüsü

İslam fıkhında köle mülkiyet açısından eşya ya da mütekavvim mal (kullanılması ve kendisinden faydalanılması mubah olan mal) olarak kabul edilir. Hukukun diğer alanlarında ise köle eşya değil, şahıs olarak değerlendirilir. Fakat sonuçta din ve hukuk alanıyla ilgili bazı hususlarda tam, bazı hususlarda eksik ve sınırlı ehliyetli, bazı hususlarda da ehliyetsiz olmasından dolayı köle kendine özgü bir statüye sahiptir. Örnek vermek gerekirse, Müslüman köle mali yönü bulunmayan ibadetler ve mükellefiyetler itibarıyla hür kimse gibidir. Ancak maddi servet ya da mal varlığına sahip olmamasından dolayı zekâttan muaf kabul edilir. Fıtır sadakası ise efendisi tarafından verilir. İbn Şihâb ez-Zührfden (ö. 124/742) aktarıldığına göre köle zekâtla mükellef olmadığı gibi efendisi de onun adına zekât vermekle mükellef değildir; ancak fıtır sadakasını verebilir. Buna mukabil Süfyân es-Sevrî (ö. 161 /778) ve Irak fukahası kölenin malına zekât terettüp ettiği kanaatindedir. Hz. Ömer, İbn Ömer, Câbir b. Abdillah

112 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* XI. 16-17.
113 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* XI. 21.
114 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* XI. 29.

gibi selef âlimlerinden gelen bilgiye göre ise kölenin malı efendisinin malı sayıldığından, köle zekâtla mükellef değildir.[115]

Köle hac ibadetiyle de mükellef değildir. Çünkü hür değildir. Oysa haccın farziyet şartlarından biri hürriyettir. Âl-i İmrân 3 / 97. ayette, haccetme imkânına sahip olan Müslümanların bu ibadeti ifa etmeleri gerektiği bildirilir. Ayetteki hitabın kapsamına kölelerin dâhil olmadığı hususunda âlimler hemfikirdir. Köleyi hacla ilgili umumi hitabın dışında tutan kayıt ayetteki *men istetâa* (imkân sahibi olan kimse) ifadesidir. Efendisi mülkiyet hakkından dolayı kölenin haccetmesini engelleyebilir.

Kısacası, köle hür olmadığından ve kendi başına tasarrufta bulunanadığmdan, efendisinin izni olmadan haccetmesi söz konusu değildir. Kurtubfnin (ö. 671/1273) ilginç yorumuna göre Allah merhameti ve kullarının maslahatı için efendinin hakkını kendi hakkına öncelemiştir. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) kölenin hac ibadetiyle mükellef olduğunu söylemiş, fakat bu görüş ulemanın ittifak ve icmaına muhalif kabul edilmiştir.[116] Köle, hac ve zekât gibi ibadetlerden muaf olduğu gibi hâkim görüşe göre cuma namazı, şahitlik, cihad gibi mükellefiyetlerden de muaftır. Köle bir şekilde imkân bulup haccetse, daha sonra da azat olup hürriyetine kavuşsa, yeniden haccetmesi gerekir. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Herhangi bir köle hacceder ve daha sonra azat edilirse, onun bir daha haccetmesi gerekir."[117]

Cihad mükellefiyeti de hacca benzer. Çünkü cihad da hac gibi uzunca mesafeler kat etmeyi gerektiren bir mükellefiyettir; bu yüzden köleye cihad vacip / farz değildir. Başka bir ifadeyle, köle hür olmadığından cihad maksadıyla sefere çıkma hususunda kendi başına karar verme yetkisine sahip değildir. Hz. Peygamber hürlerden hem Müslüman olmak hem de cihad yapmak üzere biat almış, kölelerden ise sadece Müslüman olma hususunda biat almıştır. Bu yüzden cihadın vücub şartları arasında hürriyet de zikredilmiştir.[118]

Kölenin cuma namazıyla mükellef olup olmadığı hususunda iki farklı görüş vardır. İlkine göre köle cuma namazıyla mükelleftir; fakat bu mükellefiyet efendinin iznine bağlıdır. Efendisi

115 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl,* II. 119-122.
116 Kurtubî, *el-Câmi',* V. 219.
117 İbn Kudâme, *el-Muğnî, V.* 44-45.
118 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* XIII. 8-9.

izin vermediği takdirde kölenin cuma namazına gitmesi söz konusu değildir. İkinci görüşe göre ise köle hiçbir şekilde cuma namazıyla mükellef değildir. Bu görüş, Hz. Peygamber'e izafe edilen, "Cuma namazı köle, kadın, çocuk, yolcular ve hastalar dışında her Müslümanın cemaatle eda etmesi gereken zorunlu (vacip) bir vecibedir"[119] mealindeki hadisle gerekçelendirilir. Öte yandan, cuma namazı kimi zaman uzak bir mesafeyi kat etmeyi gerektirdiğinden hac ve cihada benzetilir. Ayrıca, köle efendisinin elinde mahpus hükmündedir ve dolayısıyla öncelikli görevi efendisine hizmet etmektir.[120]

Köleler ve cariyelerin avret mahalleri ile örtünme konusundaki mükellefiyetleri de hür kimselerden farklıdır. "Sizden biri kölesini ve cariyesini evlendirdiğinde hiçbir şekilde onların avret yerine bakmasın. Onların avret yeri diz kapağı ile göbek arasıdır"[121] mealindeki hadislere binaen köleler ve cariyelerin avret mahalleri diz ile göbek arasındaki bölge olarak kabul edilmiştir.[122] Bu durumda cariyelerin göğüsleri açık şekilde namaz kılabilecekleri gibi ilginç bir sonuçla karşılaşılmaktadır. Gerçi bazı fakihler, "Allah yetişkin kadının namazını başörtüsüz olarak kabul etmez"[123] mealindeki hadisten hareketle setr-i avret konusunda hür kadın ile cariye arasında fark gözetmemişlerdir. Buna mukabil Ebû Hanife ve Şâfiînin de aralarında bulunduğu çoğunluk ulema hür kadın ile cariyenin avret mahallinin farklı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Buna göre köle ve cariyenin avret mahalli, diz ile göbek arasıdır. İmam Mâlik ise cariyelerin avret mahallerinin -saçlar hariç- hür kadınlarla aynı olduğunu söylemiştir. İmam Mâlik'in görüşü Hicaz ehlinin geleneğini yansıtmaktadır ki bu gelenekte cariyelerin başlarını örtmedikleri bilinmektedir.[124]

Nûr 24/31. ayette mümin kadınların kendiliğinden görünenler hariç ziynetlerini açmamaları emredilmiştir. Alîmler bu emrin cariyelere değil, sadece hür kadınlara yönelik olduğunda ittifak etmişlerdir ki bunun böyle olduğu açıktır. Çünkü cariye bir bakıma maldır. Alım satım hususunda titiz davranılması gerekir

119 Ebû Dâvûd, "Cuma" 208-209; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef,* I. 446.

120 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* III. 217-218.

121 Ebû Dâvûd, "Libâs" 34; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd,* nşr. Abdurrahmân Muhammed Osman, Medine 1969, XI. 171.

122 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* II. 286.

123 Ebû Dâvûd, "Salât" 84.

124 Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr,* Beyrut 1999, II. 69.

ki bu da iyice bakıp incelemekle mümkün olur.[125] Dolayısıyla yabancı kişi bir cariyeyi satın almak istediğinde, onun saçlarına, kollarına, bacaklarına ve göğsüne bakabilir.[126]

Söz konusu ayette, kadınlara ait ziynetlerin gösterilmesinde sakınca bulunmayan kişiler sayılırken *mâ meleket eymânühünne* ifadesine de yer verilir. Bu ifadenin literal anlamı hem erkek köleleri hem de cariyeleri kapsar. Bazı rivayetlerden Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. İbn Abbas erkek kölenin hanımefendisinin saçma bakmasında mahzur olmadığını söylemiştir. Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivayetteki bilgiye göre Hz. Peygamber bir köleyle birlikte kızı Fâtıma'nm yanına gitmiş, ancak o sırada Fâtıma'nm üzerinde tam tesettürü sağlayacak bir elbise olmadığından bu durum kendisini rahatsız etmiştir. Hz. Peygamber onun rahatsızlığını fark edince, "Kızım, sıkıntı yok; çünkü bu iki adamdan biri baban, diğeri kölendir" demiştir.[127]

Öte yandan, üç özel/mahrem vakitte köleler ve cariyeler ile henüz baliğ olmamış çocukların ebeveynlerinin yanma izin isteyerek girmeleri gerektiği hükmünü içeren Nûr 24/58. ayetle ilgili olarak bazı âlimler bulûğ çağındaki kölenin hanımefendisinin saçma ve bedenine bakamayacağını söylerken, diğer bazı âlimler bunun caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.[128] Bu ikinci görüş kölenin eşya ya da mütekavvim mal kabul edilmesiyle ilgili olsa gerektir.

Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre hürriyet, şahitlik ehliyetinin temel şartlarmdandır. Hanefiler Müslüman kölenin Müslümanlık yönünden güvenilir olması sebebiyle şahitliğe ehil olduğunu söyleseler de şahitlik bir tür yetki ve velâyet şeklinde değerlendirildiği, kölenin de velâyeti ve toplum nezdinde saygın bir statüsü bulunmadığı için onun şahitliğine itibar edilmediğine dikkat çekmişler ve bu konuda Nahl 16/75. ayetteki *darabellâhu meselen abden memlûken lâ yakdiru alâ şey'in* (Allah hiçbir şeye gücü yetmeyen köleyi örnek verdi) ifadesini delil göstermişlerdir.[129]

---

125 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXIII. 207.

126 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* nşr. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul 2007, X. 141.

127 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXIII. 208; İbn Âdil, *el-Lübâb,* XIV. 358; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd,* XI. 164.

128 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXIV. 28.

129 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi',* IX. 12-14.

Kölenin şahitliğini kabul etmeyen diğer mezheplerde de velâyet vurgusu bulunmakla birlikte onlar kölenin şahitliğinin reddini mürûet (saygınlık) yokluğuna bağlamışlardır. Hanbelîlere göre kölenin şahitliği hadler ve kısas dışında geçerlidir. Cariyelerin şahitliği ise ancak kadınların şahitlik yapabildikleri hususlarda geçerlidir. Kadınların kısasta ve hadler konusunda şahitlikleri kabul edilmemiştir. Mükâteb, müdebber, ümmüveled ve kın statüsündeki köleler için de bu hükümler geçerlidir.[130]

Daha önce belirtildiği gibi köle mülkiyete ve hukukî işlemlere konu olması açısından eşya gibidir; alınıp satılabilir, hibe edilebilir, kiralanabilir, miras ve vasiyete, müstakil veya müşterek mülkiyete konu olabilir. Hatta iki veya üç kişi müştereken bir kölenin sahibi olabilir. Bu durum ilginç sonuçlar doğurabilir. Mesela, Hanefî fıkhına göre iki kişi ortaklaşa malik oldukları ümmüveled cariyenin çocuğu üzerinde babalık iddiasında bulunabilir. Bu durumda çocuğun nesebi her iki kişiye de bağlanır. Hâliyle, çocuk bu iki kişiye mirasçı olabildiği gibi onlar da çocuğa mirasçı olurlar. Cariye ise söz konusu iki ortağa ümmüveled olduğundan, her iki kişiye birer gün hizmet etmekle mükellef olur.[131]

İki kişinin ortaklaşa malik oldukları bir cariye ikiz çocuk doğursa veya farklı doğumlarda iki çocuk sahibi olsa, ortaklardan biri büyük çocuğun, diğeri de küçük çocuğun kendisinden olduğunu iddia etse, şayet çocuklar ikiz ise her iki ortağın çocukları sayılır. Yok eğer çocuklar ikiz değilse, bu durumda küçük çocuk da büyük çocuğun nesebini kendine bağlayan kişiye ait olur.[132]

Cariyenin sahibi olan iki kişiden biri, "Bu cariye karnında erkek çocuk taşıyorsa çocuk bana aittir, kız ise bana ait değildir" dese, diğer kişi ise "Çocuk kızsa bana aittir, erkek ise bana ait değildir" dese, her iki iddia da değerlendirilir ve çocuğun nesebi ikisine birden bağlanır. Çünkü söz konusu iki kişinin, "Çocuk bana aittir" şeklindeki iddiaları dayanaklıdır. Ancak çocuğun cinsiyetiyle ilgili iddialar kör kuyuya taş atmaktır.[133]

Bir cariye iki kişinin müşterek malı olsa, ortaklardan biri cariyeyi bir adamla evlendirse ve bu adam cariyeyle cinsel ilişkiye girse, diğer ortağın evliliği bozma hakkı vardır. Çünkü

130 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* XIV. 185-187.
131 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 159-160.
132 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 162.
133 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 163.

evlendiren ortak cariyenin sadece yarısına sahiptir. Öte yandan, kişinin cariyesi bir çocuk doğursa, cariyenin maliki olan kişi ile o kişinin babası aynı anda çocuğun nesebinin kendisine ait olduğunu iddia etse, malik konumundaki kişi öncelikli hak sahibidir. Yine bir kişi kitâbet akdi yaptığı kölesinin cariyesi ile cinsel ilişkide bulunsa, cariye bu ilişkiden bir çocuk dünyaya getirse, söz konusu kişi çocuğun kendisine ait olduğunu iddia etse ve mükâteb köle de bu iddiayı tasdik etse, dünyaya gelen çocuk, değerini ödeme mukabilinde iddia sahibine ait olur ve bu arada cariyeye ukr ödenmesi gerekir.[134]

Efendi, müdebber (ölüme bağlı azatlık) kıldığı cariyeyi ücretli olarak bir işte çalıştırabilir, hizmetinden yararlanabilir, onunla cinsel ilişkide bulunabilir ya da başkasıyla evlendirebilir... İki kişi tarafından müdebber kılınmış bir cariye, ortaklardan biri öldüğü takdirde ölen kişinin payı nispetinde özgür olur. Bu durumda cariye diğerinin payını ödemek için çalışmakla mükelleftir.[135]

Hadis ve fıkıh kitaplarında bu konuyla ilgili olarak çok daha ilginç görüşler yer alır. Tâbi fakih Ebû Kılâbe'den (ö. 104/722) rivayet edildiğine göre bir kişi öleceği sırada kendisine ait tek malı hüviyetindeki kölesini özgür kılmış, fakat Hz. Peygamber bu özgür kılmanın üçte birini onaylamış, maddi değerinin üçte ikisi için kölenin çalışmasını ve bedelini mirasçılara ödemesini istemiştir. Hasen el-Basrfden rivayet edildiğine göre ise bir kişi öleceği sırada altı kölesini azat etmiş, fakat Hz. Peygamber altı köle arasında kura çekerek içlerinden sadece ikisinin özgürlüğe kavuşmasına müsaade etmiş, diğerlerinin köle olarak kalmasını istemiştir.[136]

Bütün bu bilgiler ve görüşler köleliğin bölünebilir bir şey olduğunu gösterir. Bu yüzden Hanefî fakihler, "Kölelik özgür kılma açısından bölünebilir bir şeydir" kuralından hareketle kölenin kısmen özgür kılınabileceğini, kısmen de köleliğin ibkâ edilebileceğini söylemişlerdir. Buna göre efendi kölesinin yarısını özgür kılabilir, diğer yarısını özgür kılma hususunda ise muhayyerdir. Dilerse özgür kılar, dilerse kılmaz. İmam Şâfiî ise kölenin kısmen özgür kılınması halinde tamamen hürriyete kavuşmuş olacağını söylemiş ve bu görüşünü, "Kim kölesinden bir

134 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 176.
135 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 183,188.
136 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 74-75.

parça özgür kılarsa o köle tamamen hür olur"[137] hadisini delil göstermiştir, özgür kılmak köleliği düşürmek anlamına gelir.[138]

Köle mülkiyet hakkına sahip olmadığı için mal edinemez, kazandıkları efendisine aittir. Dolayısıyla köleye karşı işlenen haksız fiillerden doğacak tazminat da efendisine aittir. Hukukî işlemlerde bulunması için efendisi tarafından kendisine izin verilen köleye "me'zun" (ehliyeti genişletilmiş kimse) denir. Bu izin Hanefîler ve Mâlikîlere göre geneldir. Şâfiîler ve Hanbelîlere göre ise iznin genel olması şart değildir, sınırlı olabilir. Köle sahibi verdiği izni her zaman geri alabilir. İzin gayri lâzım (rücûu kâbil) bir tasarruftur ve bu yönüyle mükâtebe anlaşmasından farklıdır. Çünkü köle sahibi mükâtebe anlaşmasından dönemez. Kendisiyle belirli bir bedel karşılığında hürriyet anlaşması yapılan mükâteb köle tam vücûb ehliyetini haiz olduğu için mülkiyet hakkına sahiptir ve eda ehliyeti bakımından diğer kölelerden farklıdır. Belirlenen bedeli efendisine tam olarak ödemeden hür bir insan sayılmazsa da kendi namına ve hesabına hukukî işlemler yapabilir.[139]

Kölenin ceza hukukuyla ilgili statüsüne gelince, haddi gerektiren suçlarda genel prensip kölenin hür kimseye verilen cezanın yarısı ile cezalandırılmasıdır. Yani had kategorisinde yer alan ve yarıya indirilmesi mümkün olan suçlarda köleye yarı ceza hükmü uygulanır. Mesela, zina suçunda köleye muhsan olmayan (bekâr) hürlere mahsus 100 celde/ sopa cezasının (Nûr 24/2) yarısı uygulanır. Bu hüküm Nisâ 4/25. ayetteki *fe-aleyhinne msfu mâ ale'l-muhsanâti mine'l-azâb* ifadesine dayanır. Köle evli dahi olsa hür olmadığı için muhsan kabul edilmez. Bu yüzden zina fiili işleyen köleye recm cezası tatbik edilmez. Kazf (iffetli bir kimseye zina isnadında/iftirasında bulunmak) suçunda da köleye hür kimseye terettüp eden cezanın yarısı verilir (Nûr 24/4).[140] Zina suçuyla ilgili had cezası köle ve cariyenin efendisi tarafından tatbik edilir. İmam Mâlik kazf cezasının da efendi tarafından uygulanacağını, hırsızlık suçuyla ilgili cezanın ise kamu otoritesi tarafından tatbik edileceğini belirtmiştir. Buna karşılık İmam

137 Buhârî, "Şerike" 5; Müslim, "Itk" 3.

138 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 102-103.

139 Geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr,* nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut trs., II. 100-104; İbn Kudâme, *el-Muğnî,* VI. 347-352; Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed el-Karâfî, *ez-Zehîra,* nşr. Muhammed Bûhubze, Beyrut 1994, V. 308-320.

140 Kurtubî, d-Câmi', VI. 241.

Ebû Hanîfe zina haddi ve diğer had cezalarının kamu otoritesi tarafından tatbik edileceği görüşünü benimsemiştir.[141]

Kısas hükmüyle ilgili Bakara 2/178. ayetteki *el-hurru bi'l-hurri ve'l-abdi bi'l-abdi ve'l-ünsâ bi'l-ünsâ* ifadesi bazı müfessirler ve fakihlerce, "hür kişiye karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık kadın öldürülür" şeklinde yorumlamıştır. Buna göre köleye karşılık hür kimse öldürülmez. Ayetin baş tarafındaki "el-kısâs" kelimesiyle denkliğe atıf yapılmış ve bu denklik "hüre karşılık hür, köleye karşılık köle" diye açıklanmıştır. Fahreddîn er-Râzfnin ifadesiyle, köleyi öldürdüğü için hür kimseye kısas uygulamak denklik ilkesine aykırıdır. Mâide 5/54. ayetteki, "Biz Tevrat'ta onlara cana karşılık can... hükmünü uygulamayı zorunlu kıldık" ayeti bu konuda karşıt delil gösterilebilir. Fakat Mâide 5/54. ayet daha önceki bir şeriatla ilgilidir. Bakara 2/178. ayet ise bize hitap etmektedir. Bizim şeriatımız öncekilerin şeriatından çok daha güçlü bir delildir.[142]

Kasten adam öldüren köle, hür veya köle karşılığında kısas edilir. Hanefîlere göre köleyi öldüren hür kimse de kısas cezasıyla cezalandırılır. Başka bir ifadeyle, Hanefî fakihler kasten adam öldürme suçunda mutlak olarak "nefs" (can) vasfını yeterli gördüklerinden, köle ile hür arasındaki statü farkını kısasa engel bir durum olarak görmemişlerdir. Buna göre kasten bir köleyi öldürmesi durumunda hür, hür bir kimseyi öldürmesi durumunda da köle kısas edilir. Bakara 2/178-179 ve Mâide 5/45. ayetlerdeki mutlak hüküm ile Hz. Peygamber'in, "Müslümanların kanları birbirine denktir"[143] mealindeki hadisiyle gerekçelendirilen bu görüş[144] Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîler ile Saîd b. el-Müseyyeb, Katâde ve İbrahim en-Nehaî gibi tâbî fakihlere de nispet edilir. Buna mukabil fakihlerin büyük çoğunluğunun köle ile hür arasındaki statü farkından dolayı köleye karşılık hür kimsenin kısas edilmeyeceği görüşünü benimsedikleri belirtilir.[145]

İbn Abbas, Hz. Peygamber'in, "Hür köleye mukabil öldürülmez" dediğine dair bir hadis nakletmiştir. Buna göre hür kimse

141 Kurtubî, *el-Câmi',* VI. 239-240; İbn Âdil, *el-Lübâb,* VI. 328.
142 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* V. 54.
143 Ebu Dâvûd, "Cihâd" 147; İbn Mâce, "Diyât" 31.
144 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992,1.166-167.
145 Kurtubî, *el-Câmi',* III. 67-68.

köleye mukabil öldürülmez. Çünkü köle, kölelik sebebiyle eksik ehliyet ve statüye sahiptir.[146] Ulemanın çoğunluğuna göre efendi konumundaki kişi de köleye karşılık öldürülmez. İbrahim en-Nehâî ve Davud ez-Zâhirî gibi bazı âlimler ise, "Kim kölesini öldürürse biz de onu öldürürüz" hadisine istinaden aksi görüşü benimsemişlerdir. Ancak bu konuda Hz. Peygamber'in kölesini öldüren bir adama kısas uygulamayıp 100 sopa cezası ve bir yıl sürgün cezasıyla cezalandırdığına dair hadisler de nakledilmiştir.

Köle hür kimseye karşılık öldürüldüğü gibi efendisine karşılık da öldürülür. Çoğunluk ulemaya göre köleler arasında da kısas hükmü uygulanır. Ancak İbn Abbas aksi görüşü benimsemiş, köleler arasında kısas uygulanmayacağını, çünkü onların mal/eşya hükmünde olduklarını söylemiştir.[147]

Kur'an'da Kölelikle İlgili Hükümlerin Genel Çerçevesi

Kur'an kölelik ve cariyelikle ilgili çok sayıda ayet içerir. Nahl 16/71, 75 ve Rûm 30/28. ayetlerde köleler tevhid-şirk konusuna atıfla müşriklerin temelsiz ve tutarsız bir inanca sahip olduklarına ilişkin temsiller bağlamında zikredilir. Köleler ve cariyelerle ilgili fıkhî hükümlerin hemen hepsi Medenî sureler ve ayetlerde bahis konusu edilir. Bu ayetlerdeki hükümler biri ıtk (kölenin hürriyete kavuşturulması), diğeri nikâh (evlilik) ve mahremiyet olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir.

Nisâ 4/92, Mâide 5/ 89, Mücâdile 58/3-4. ayetler kefaret kapsamında köle azadıyla ilgili hükümler içerir. Tevbe 9/60. ayette de zekât gelirlerinin harcama kalemleri arasında kölelerin hürriyete kavuşturulmasından bahsedilir. Köle azadı Bakara 2/177 ve Beled 91/13. ayetlerde de bahis konusu edilir; ancak bu ayetlerde kefaret kapsamında değil, fazilet/erdem ya da gerçek dindarlık babında zikredilir. Köleler Bakara 2/178. ayette kısasla ilgili hükümler kapsamında zikredilir. Diğer taraftan, Nisâ 4/36. ayette kölelere iyi davranılması, Nûr 24/33. ayette ise cariyelerin fuhuş sektöründe çalışmaya zorlanmaması gerektiği bildirilir. Yine bu ayette, köle veya cariyenin belli bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle yazılı akit (kitâbet, mükâtebe) yapmasından söz edilir.

146 İbn Kudame, *el-Muğnî,* XI. 473.
147 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* XI. 473-478.

Beled 90/11-13. ayetlerde köle azat etmenin sarp yokuşu tırmanmak ve/veya insan nefsine zor gelen bir işe koyulmak diye nitelendirilmesi manidardır. Zira gerek köle azat etmek, gerekse surenin müteakip ayetlerinde (Beled 90/14-16) belirtilen yokluk ve darlık zamanmda yoksul insanları doyurmak ve dullar, yetimler gibi sahipsiz insanlara sahip çıkmak türünden erdemli işler tıpkı nüzul dönemindeki Kureyş'in önde gelen müşrikleri gibi dünyaya abanarak yaşayan kimselere çok külfetli ve zor gelir. Bu yüzden köle azadı Bakara 2/177. ayette gerçek fazilet kapsamında zikredilir.

Diğer taraftan, Beled 90/11-16. ayetleri müteakip iki ayette iman sahibi olmanın yam sıra sabır ve merhameti öğütlemekten söz edilmesi erdemli bir mümin olarak yaşamanın çok kolay olmadığını gösterir. Sabırla donanmış erdemli müminin kime karşılık geldiğini daha iyi anlamak için, "İyilikle kötülük asla bir olmaz. O halde sen kötülüğü en güzel şekilde sav; [sana reva görülen eza ve cefayı sabır ve tahammülle karşıla]. Böyle yaptığında bir de bakarsın ki sana diş bileyen kimse çok samimi bir dost oluvermiş... Kötülüğe iyilikle mukabelede bulunmak sadece sabırlı kimselerin mazhar kılındığı bir meziyettir. Evet, bu meziyete ancak güzel ahlak ve faziletten nasibi olanlar mazhar kılınır" mealindeki Fussilet 41/34-35. ayetleri bu bağlamda hatırlatmak gerekir.

Daha önce zikredildiği üzere Nisâ 4/92, Mâide 5/89, Mücâdile 58/3-4. ayetler kefaret kapsamında köle azadıyla ilgili bir dizi hüküm içerir. Kefaret çok kısa şekilde "hatalar ve günahları telafi imkânı" diye tarif edilebilir. Köle azadı üç ayrı kefaret bağlamında zikredilir. Birincisi yanlışlıkla mümin bir kişiyi öldürme, İkincisi bilerek yapılan yemini bozma, üçüncüsü ise zıhar kefaretidir. Nisâ 4/92. ayette, hataen bir müminin öldürülmesi halinde maktulün yakınlarına ödenecek diyetin yarımda katilin ayrıca kefaret olarak bir mümin köleyi azat etmesi, bu mümkün olmadığı takdirde tövbesinin kabulü için kesintisiz olarak iki ay oruç tutması istenir.

Mâide 5/89. ayette yemin kefaretiyle ilgili üç seçenekten söz edilir. Buna göre kefaret borçlusu aile fertlerinin ortalama harcamalarını ölçü alarak on fakiri doyurmak veya giydirmek yahut bir köle azat etmek hususunda muhayyerdir. Nûr 24/33. ayette ise köle azadının farklı bir türünden bahsedilir. Bu ayetin, "Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin

kendilerinde hayır görürseniz tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan onlara da verin" mealindeki kısmı daha önce bahsi geçen kitâbet/ mükâtebe konusuyla ilgilidir.

Köleler ve cariyelerle ilgili ayetlerin önemli bir kısmı evlilik ve mahremiyetle ilgilidir. Bakara 2/221, Nisâ 4/3,24,25, Mü'minûn 23/6, Nûr 24/31, 32, 58, Ahzâb 33/50, 52 ve Meâric 70/30 gibi ayetler bu kapsamda zikredilebilir. Köleler ve cariyelerle ilgili birçok ayette de evlilik konusundan söz edilir. Köleler evlenme hususunda eksik ehliyetlidir. Bu yüzden erkek veya kadın köle ancak efendisinin izniyle evlenebilir. Özellikle cariyenin ancak efendisinin izniyle evlenebileceği hususunda Nisâ 4/25. ayetteki *fenkihûhünne bi-izni ehlihinne* (O cariyeleri efendilerinin izniyle nikâhlayın) ifadesi delil gösterilir.[148] Erkek kölenin evlenmesinde efendinin izninin aranması ise bu evliliğin erkek köle için doğuracağı malî yükümlülüklerin sonuçta efendinin kesesine zarar verecek olmasıyla ilgilidir. Bazı rivayetlerde sahâbî Abdullah b. Ömer'in efendisinin izni olmaksızın kendi başına evlenen köleyi zinakâr saydığı ve had cezası uyguladığı belirtilir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in de, "Hangi köle efendisinin izni olmadan evlenirse, zinakârdır" mealinde bir söz söylediği nakledilir.[149]

İslam fıkhındaki genel prensibe göre efendi kölesi ve cariyesi üzerinde zorlayıcı velâyet (velâyet-i icbâr) hakkına sahiptir. Bu yüzden efendi rızalarını almadan kendi köle ve cariyesini evlendirebilir. Hanefî fakihler Nahl 16/75. ayeti delil göstererek efendinin cariyesini zorla evlendireceğini şöyle gerekçelendirir: Cariyenin cinsel uzvu efendinin mülküdür. Dolayısıyla efendi cariyesini evlendirmekle kendi mülkü üzerinde tasarruf yapmış olur. Efendinin tıpkı satım akdinde olduğu gibi cariyenin rızası olmadan tasarrufta bulunma hakkı vardır. Çünkü cariye onun malıdır. Bu hükümler köle için de geçerlidir.[150]

Kurtubî, Nûr 24/32. ayet münasebetiyle, "Âlimlerin çoğunluğu efendinin köle ve cariyesini evliliğe zorlayabileceği görüşündedir" der ve ardından şunları ekler: Bu İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve diğer bazı müctehidlerin görüşüdür. Mâlik, "Zararlı olması hâlinde efendinin köle ve cariyesini evliliğe zorlaması

148 İbn Âdil, *el-Lübâb,* VI. 323.
149 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* IX. 436; Kurtubî, *el-Câmi',* VI. 235.
150 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* V. 113-114.

caiz değildir" demiştir.[151] Buna benzer bir görüş İmam Şafiî'den de nakledilmiştir. Ancak Şâfiî efendinin kölesini evliliğe zorlayamayacağını da söylemiştir. Şâfiî mezhebine mensup âlimlere göre köle mükelleftir, bu yüzden nikâha zorlanması söz konusu değildir. Mâlikîler bu konuda farklı kanaattedir. Bu mezhebin fakihlerine göre efendinin mülkiyet hakkı kuşatıcı ve kapsayıcıdır. Bundan dolayı kölenin ancak efendisinin izniyle evlenebileceği hususunda icma oluşmuştur. Evlilik gibi hususlar maslahat kabilinden sayılır. Kölenin maslahatı efendinin yetkisine bağlıdır. Yani efendi kölenin maslahatını görüp gözetir ve köle adına bu maslahatı gerçekleştirir.[152]

Kölelerin evlenmesinde birbirinden farklı şu üç durum söz konusudur: (1) Erkek hür, kadın köle olabilir. Hür kimse kendi cariyesi olmamak şartıyla köle bir kadınla evlenebilir. Bu durumda cariyenin efendisinden izin almak ve eşe de makul bir mehir ödemek gerekir. (2) Erkek köle, kadın hür olabilir. Hür kadın kendi rızasıyla köle ile evlenebilir. Ancak bunun feshi kabil olmayan bir evlilik olabilmesi için kadının ailesinin buna denklik (kefâet) noktasından itiraz etmemiş olması gerekir. Böyle bir evlilikten doğan çocuklar hürdür. Koca satın alınma, hibe, miras gibi yollarla karısının mülkiyetine girerse nikâh feshedilir. Çünkü nikâh ile mülkiyet aynı kimsede birleşemez. Bu durumda kocanın azat edilmesi ve nikâhın yenilenmesi gerekir. (3) Erkek de kadın da köle olabilir. Bunların aynı veya farklı efendilerin köleleri olması önemli değildir. Böyle bir nikâh efendilerin izniyle geçerlidir. Doğan çocuklar annenin efendisine aittir.[153]

Evlilik konusunda köle için birtakım sınırlamalar daha vardır. Hanefîler, Şâfiîler ve Hanbelîlere göre erkek köle ister hür ister köle olsun yalnız iki kadınla evlenebilir. Bu görüş sahabenin icmaı olarak da nakledilir.[154] İmam Mâlik ise bu konuda köleyi hür gibi kabul etmiş ve onun da dört kadınla evlenebileceğini söylemiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî bunu İmâm Mâlik'in meşhur görüşü olarak kaydetmiştir.[155]

151 Kurtubi, *el-Câmi',* XV. 231.

152 Kurtubi, *el-Câmi',* XV. 231.

153 Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamîdullah, "Köle", *DİA,* İstanbul 2002, XXVI. 240.

154 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* II. 347.

155 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut trs., IV. 409.

Köleler ve cariyelerle evlilik konusuyla ilişkili olarak Bakara 2/221. ayette mealen şu ifadelere yer verilir: "İman etmedikleri sürece müşrik kadınlarla evlenmeyin. Mümin bir cariye hoşunuza giden müşrik bir hür kadından mutlak iyidir. İman etmedikleri sürece müşrik erkeklerle mümin kadınları da evlendirmeyin. Zira mümin bir köle hoşunuza giden müşrik bir hür erkekten mutlak iyidir. Müşrikler sizi ateşe çağırır. Oysa Allah sizi lütfuyla cennete ve mağfirete çağırır ve düşünüp öğüt alsınlar diye ayetlerini insanlara açıklar."

Bu ayet bazı Müslüman araştırmacılar tarafından köleler ve cariyelerle evlenmeye teşvik babında değerlendirilmiştir.[156] Ancak bu değerlendirme isabetsizdir. Öncelikle ayet bir bütün olarak, "Hoşunuza gitse dahi bir müşrikle evlenmektense köleyle evlenmek çok daha hayırlıdır" şeklinde bir anlam içermekte ve bu anlam kölelerle evliliğin hoş karşılanan bir şey olmadığını göstermektedir. Bakara 2/221. ayetteki mezkûr ifade, yine cariyelerle evlilik konusuyla ilgili Nisâ 4/25. ayetteki *en tasbirû hayrun leküm* (Cariyelerle evlenmektense bekârlığa sabretmek sizin için çok daha hayırlıdır) mealindeki ifadeyi akla getirmektedir. Ayrıca, sahâbî Abdullah b. Revâha'nm zenci cariyesini azat edip onunla evlenmesinin Müslüman toplum nezdinde bir tür eleştiri konusu olduğuna dair rivayet de cariyelerle evlenmenin nüzul dönemi sosyolojisinde pek hoş karşılanmadığı gerçeğini pekiştirmektedir.[157]

Bakara 2/221. ayetin nüzul ortamıyla ilgili bilgiler de aynı noktayı işaretlemektedir. İbn Âşûr'un aktardığı bilgiye göre Bakara suresinin nazil olduğu zamanlarda Müslümanlar hem Medine'de müşriklerle bir arada yaşıyor hem de Mekke'deki akrabalarıyla irtibatları koparmıyorlardı. Bazı Müslümanlar kimi zaman müşrik kadınlarla evlenmek, bazı müşrikler de Müslüman kadınlarla evlenmek istiyorlardı. îşte böyle bir vasatta bu tür evliliklerin haram olduğunu bildiren Bakara 2/221. ayet nazil oldu.[158]

Köleler ve cariyelerle evlilik konusunda Nisâ 4/25. ayet ayrı bir önemi haizdir. Bu ayette ilk olarak hür mümin kadınlarla evlenmeye mali kudreti yetmeyen kimselerin mümin cariyelerle evlenebilecekleri belirtilir; fakat ayetin son kısmında evlilikle

156 Aydın- Hamîdullah, "Köle", *DİA,* XXVI. 239.
157 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* III. 717; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît,* IV. 169.
158 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* II. 359.

ilgili bu hükmün sadece zina etme endişesi taşıyan erkekler için bir ruhsat olduğuna, dolayısıyla olağan şartlarda cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa katlanmanın çok daha hayırlı olduğuna dikkat çekilir.

Ayetin ilk kısmında geçen *tavl* kelimesi kimi âlimlerce "maddi imkân, zenginlik", kimi âlimlerce de "kişinin nikâhı altında hür kadın bulunması" diye yorumlanmıştır. Birinci yoruma göre cariye ile evlenmenin iki şartı vardır. Birincisi, malî imkân sahibi olamama, İkincisi ise zina edip büyük günah işleme kaygısıdır. Bu iki şart bir arada bulunmadıkça cariye ile evlenmek sahih olmaz. İmam Mâlik maddi imkân sahibi olduğu halde cariye ile evlenen kişinin durumu hakkında, "Birbirlerinden ayrılmaları gerektiği görüşündeyim" demiş; ardından, "Söz konusu kişi zinaya düşmekten korkuyor" denilince, bu defa, "Ona kamçı ile vurulur" diye cevap vermiş, fakat daha sonra bu konudaki görüşünü esnetmiştir.[159]

İkinci yoruma göre hür bir kadınla evli olan kişinin mali imkân sahibi olmasa ve zina etmekten korksa dahi cariyeyle evlenmesi caiz değildir. Çünkü böyle bir kişi hanımı olduğu halde şehvetinin ardına düşmüş demektir. İmam Ebû Yûsuf da ayetteki *tavl* kelimesinin kişinin nikâhı altında hür kadın bulunması diye izah etmiş ve ardından şunu eklemiştir: "Nikâhı altında hür kadın varsa, o kimse tavl sahibi demektir. Böyle bir kişinin cariyeyi nikâhlaması caiz değildir.[160]

Benzer şekilde İmam Şâfiî de Nisâ 4/25. ayeti delil göstererek hür bir kadınla evlenme imkânına sahip olan kişinin cariyeyle evlenemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü ayette hür erkeğin cariye ile evlenebilmesi hür kadınla evlenmeye güç yetmemesi şartına bağlanmıştır. Zinaya düşme korkusu da sonuçta hür kadınla evlenmeye güç yetmediği durumda ortaya çıkan bir meseledir.[161] Meşhur tâbî müfessir hür kadınla evli olan kişi cariyeyle evlenemez. Ancak hür kadın statüsündeki eş müsaade ederse cariyeyle evlilik caiz olur. Kişi evlilik hayatında hür eşine iki gün, cariyeye bir gün ayırır.[162] Fahreddîn er-Râzî cariyelerle evlenmenin

159 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* III. 110-111; Kurtubî, *el-Câmi',* VI. 225-226.

160 İbnüTArabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* I. 503.

161 Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm,* nşr. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib, Mansûra 2001, VI. 23.

162 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* III. 110.

kerahetine ilişkin bir dizi gerekçeden söz etmiştir. Râzfnin gerekçeleri Ortaçağ İslam dünyasındaki kölelik algısını anlamak bakımından önemlidir.

"Nisâ 4/25. ayet cariyelerle evlenmekten sakınmaya ve zaruret bulunmadıkça böyle bir evlilik yapmanın caiz olmayacağına delâlet eder" diyen Râzî bu görüşünü maddeler halinde şöyle gerekçelendirmiştir: "(1) Çocuk kölelik ve hürlük bakımından anneye tâbidir. Anne köle olunca çocuk da köle olarak annenin statüsüne bağlanır. Bu durum kaçınılmaz olarak hem o cariyeyle evlenen kişiye hem de çocuğuna nakısa getirir. (2) Cariyeler evden dışarıya çıkmayı, sağda solda gezmeyi ve erkeklerle içli-dışlı olmayı âdet edinir ve bu yüzden yüzsüzleşirler. Hatta kimi zaman günahla haşir neşir hale gelirler. Bu durum kocalara zarar getirir. (3) Efendinin cariye üzerindeki hakkı kocanın hakkından daha büyüktür. Cariye statüsündeki zevceler, hür kadının sırf kocasına ait olması gibi kocalarına ait olamazlar. Kocası kimi zaman cariye eşine çok ihtiyaç hisseder ama bu ihtiyacını gideremez. Çünkü efendisi o cariyeyi elinin altında tutar ve kocasına göndermez. (4) Efendi, cariyeyi bazen başka bir kimseden satın alır. "Cariyenin satılması onun boşanmasıdır" görüşünde olanlara göre kocası istese de istemese de bu cariye boşanmış sayılır. Bu görüşte olmayanlara göre ise ikinci efendisi o cariyeyle ve çocuğuyla birlikte yolculuğa çıkabilir. Bu durum kocaya çok büyük zarar verir. (5) Cariyenin mehri efendisinin mülküdür. Binaenaleyh cariye hür kadının aksine ne mehrini kocasına bağışlayabilir ne de mehrinden tamamıyla vazgeçebilir. İşte bütün bu sebeplerden dolayı Allah -ruhsat durumu müstesna- cariyelerle evlenmeye müsaade etmemiştir.[163]

Hanbeli fakihi Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) hür kadınla evlenme imkânından yoksun olunması ve zinaya düşme endişesi taşınması şartıyla hür Müslüman erkeğin cariyeyle evlenebileceği görüşünü âlimlerin çoğuna nispet eder ve ardından ilgili ayetteki *ve-en tasbirû hayrun leküm* ifadesine atıfla, cariyeyle evlenmeyip bekârlığa sabretmenin daha faziletli ve hayırlı olduğunu not eder.[164]

Nisâ 4/25. ayetteki dikkat çekici hükümlerden biri de cariyeyle evlilikte efendinin izninden söz edilmesidir. "Onları

163 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* X. 61.

164 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût, V.* 109-110; İbn Kudâme, *el-Muğnî,* IX. 555.

velilerinin izniyle nikahlayın" ifadesi, "Onları efendilerinin/sahiplerinin izniyle nikahlayın" demektir. Daha önce de kısaca bahsedildiği üzere cariyenin yanı sıra erkek köle de efendisinin izni olmadıkça evlenemez. Çünkü köle mülkiyet altındadır. Onun kendi başına evlenme yetkisi yoktur. Bedensel varlığı tümüyle bu mülkiyet kapsamındadır. Bu konuda cariye ile köle arasında şöyle bir fark vardır: Re'y ehline göre köle efendisinin izni olmaksızın evlenir ve efendisi bunu geçerli kabul ederse, nikâh caizdir. Buna mukabil cariye efendinin izni olmaksızın evlenirse nikâh feshedilir; efendinin onu geçerli kabul etmesiyle geçerli olmaz. Çünkü cariyede dişilik özelliğinden dolayı söz konusu olan velayet eksikliği nikâh akdinin gerçekleşmesine engeldir. Evzâî, İmam Şâfiî ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi bazı âlimler şu görüştedir: Köle efendisinin izni olmaksızın nikâhlanırsa nikâhı fesh olunur. Şayet nikâh esnasında bizzat hazır ise efendinin bunu geçerli kabul etmesi caiz değildir. Çünkü fasid akdin sonradan geçerli kabul edilmesi sahih değildir. Şayet köle evlenmek istiyorsa geleneğe uygun hareket etmelidir.[165]

Efendi kendi cariyesini evlendirip onu kocasıyla birlikte bir eve yerleştirse, daha sonra bu cariyeyi kendi hizmetine çağırabilir. Çünkü bu efendinin hakkıdır. Dolayısıyla cariye her halükârda efendisine hizmet etmek zorundadır. Efendi cariyeyi evlendirmekle bir bakıma onu kocasına ödünç vermiş sayılır. Dolayısıyla onu dilediği zaman geri alabilir. Cariyenin kocası nikâh yoluyla ancak ondan faydalanma hakkına sahiptir. Bu bakımdan, efendiye hizmet gibi bir şart koşması bağlayıcı değildir.[166]

Nisâ 4/25. ayette cariyelerin zina etmesi hâlinde kendilerine uygulanacak cezanın hür Müslüman kadınlara uygulanan cezanın yarısı olarak belirlenmesi de dikkat çekici bir hükümdür. Rivayete göre Hz. Ömer cariyeye uygulanacak had cezası hakkında, "Cariye başındaki kürkü evin ardında bırakmıştır" şeklinde ilginç bir söz söylemiştir. Asmaî (ö. 216/831), "Bu ifadede geçen kürk kelimesinden maksat baştaki deridir" demiştir. Ancak Ebû Ubeyd'e göre Hz. Ömer'in bu sözü bir temsildir; dolayısıyla kürk kelimesi baştaki deriye değil, başörtüsüne işaret etmektedir. Hz. Ömer cariye için başörtüsü ve hicap mükellefiyeti

165 Kurtubî, *el-Câmi',* VI. 234.
166 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* V. 118.

bulunmadığını, ayrıca sahibinin gönderdiği her yere gittiğini, dolayısıyla koyun gütmek, vergi ödemek gibi zina fiili işlemekten kaçınma imkânı bulunmayan ortamlarda bulunma durumunun söz konusu olduğunu anlatmak istemiştir.[167]

Cariyelerle ilgili had cezasının hür kadınlara mahsus cezanın yarısı olarak belirlenmesindeki espri, bir telakkiye göre cariyelerin hür kadınlardan daha zayıf olmasıdır. Başka bir telakkiye göre ise cezalarda nimet-külfet dengesinin esas alınmasıdır. Ahzab 33/30. ayette, "Ey Peygamber hanımları! İçinizden her kim [Allah'ın ve elçisinin emrine karşı gelmek gibi] büyük bir günah işlerse, bunun cezası çok ağır olur.[168] Kaldı ki size böyle ağır bir ceza vermek Allah için gayet basit ve önemsiz bir iştir" buyrulur. Rasûlullah'm eşlerinin sahip oldukları nimet çok olduğundan, günah işlediklerinde kendilerine terettüp edecek ceza da çok olur. Buna mukabil cariyelerin sahip oldukları nimetler az olduğundan, cezaları da az olur.[169]

Nisâ 4/25. ayette özel olarak cariyelerin haddi zikredilmiş, fakat kölelerin had cezası zikredilmemiştir. Çünkü kölelerin de cariyelerin de haddi eşittir. Köleler ve cariyelerde zina suçunun cezası 50 sopadır. Zina iftirası (kazf) ve içki içmekle ilgili ceza ise 40 sopadır. Kısacası, köle ve cariyenin zina cezası ister bekâr ister evli olsun 50 sopadır. Bu çoğunluk fukahanın görüşüdür. Ebû Sevr'in (ö. 240/854) konuyla ilgili görüşü farklıdır. Ona göre köle ve cariye evlilik yoluyla muhsan olmadıkları takdirde kendilerine 100 sopa cezasının yansı uygulanır. Muhsan olduklannda ise recm uygulanır. Çünkü recm bölünebilir bir had cezası değildir.[170]

Kazf konusunda ilginç olan husus, hür kimsenin köleye zina isnadında bulunmasının had cezası gerektirmemesidir ki Kurtubfnin aktardığı bilgiye göre âlimler bu hususta icma etmişlerdir. Bu ilginç görüş hür ile köle arasındaki sosyal statü farkıyla gerekçelendirilmiştir. Hz. Peygamber, "Kim kölesine zina iftirasında bulunursa o kişiye had cezası uygulanır" demiş, fakat bu cezanın tatbikini kıyamet gününe havale etmiştir. Fıkıh

167 Kurtubî, *el-Câmi',* VI. 237.

168 Bu ayetteki *dı'feyn* kelimesi "iki kat" değil, "katbekat" anlamındadır. Çünkü *dıf* kelimesi Arap dilinde sınırı belirsiz fazlalık anlamında kullanılır (Bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga,* III. 2118; Kurtubî, *el-Câmi',* XIV. 114). Bu mana çeviriye "çok ağır" ifadesiyle yansıtılmıştır.

169 Kurtubî, eZ-Câmi', VI. 241.

170 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* XII. 331-332.

uleması söz konusu cezanın dünyada değil de ahirette uygulanacak olmasını uhrevi âlemde hür, köle gibi sosyal statülerin ortadan kalmasıyla ilişkilendirmiştir.[171]

Nisâ 4/25. ayetin sonundaki, "Sabretmeniz sizin için daha hayırlıdır" ifadesi de mana ve mesaj itibarıyla hayli ilginçtir. Daha açıkçası bu ifade, "Bekârlığa katlanmak cariyeyle evlenmekten çok daha hayırlıdır sizin için" şeklinde bir anlam içerir. Çünkü cariyeyle evlilik bu evlilikten dünyaya gelecek çocuğun köleleşmesi gibi bir sonuç verir. Bu konuyla ilgili olarak Hz. Ömer'in şöyle dediği rivayet nakledilmiştir: Hür bir kimse cariye ile evlenirse kendisini yan yarıya köleleştirmiş olur. Yani kendi çocuğunu köleleştirmiş olur. Said b. Cübeyr de, "Cariyeyle evlenmek bir bakıma zina etmektir" demiştir. Dahhâk'tan nakledilen bir rivayete göre Rasûlullah, "Her kim temiz ve annmış halde Allah'ın huzuruna çıkmak istiyorsa hür kadınlarla evlensin" demiştir. Ebû Hüreyre'den menkul bir rivayette de Rasûlullah'm, "Hür kadınlar evin salâhı, cariyeler ise evin helaki ve/ veya evin fesadıdır" dediği kaydedilmiştir.[172] Tâbî âlim Şa'bî ise cariyeyle evliliğin leş, kan ve domuz eti mesabesinde olduğunu ve böyle bir evliliğin ancak zaruret durumunda helal sayıldığını söylemiştir.[173]

Nisâ 4/3. ayetteki *fe-in hıftüm ellâ teûlû fe-vâhideten ev mâ meleket eymânüküm* ifadesi cariyelerin nüzul dönemindeki toplumsal statüsü hakkında önemli ipuçları içerir. Bu ifade genellikle, "Şayet birden çok eşleriniz arasında adaletli davranamayacağını endişesi taşıyorsanız o zaman bir tek hür kadınla evlenin veya cariyeleri odalık edinin" şeklinde yorumlanır. Bu hâkim yorumun dışında, "Şayet adil davranamayacağını endişesi taşıyorsanız, o zaman değil birden fazla hür kadınla evlenmek, tek hür kadınla dahi evlenmeyin; aksine cariyelerle yetinin" şeklinde ilginç bir izah daha vardır.[174] Ancak her iki izahta da *mâ meleket eymânüküm* ifadesi, cariyelere karşı sorumluluğun hür kadınlara karşı sorumlulukla mukayese edilemeyeceği noktasında birleşmektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, "Allah *fe-in hıftüm ellâ ta'dilû fe-vâhideten ev mâ meleket eymânüküm* ifadesinde tek kadın ile sınırsız sayıda cariyenin kolaylık açısından birbirine eşit

171 Kurtubî, *el-Câmi',* XV. 126-127.
172 Kurtubî, *el-Câmi',* VI. 242-243; İbn Âdil, *el-Lübâb,* VI. 320-321.
173 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* III. 110.
174 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* VI. 367-368.

olduğunu bildirmiştir. Cariyelere ödenecek mehir hür kadınlara ödenecek mehirden daha azdır. Cariyelere ister az mehir ver ister çok ver; onlara zaman ayırma hususunda ister eşit davran, ister davranma; onlara ister azil yap ister yapma, bütün bu farklı tasarruflarda herhangi bir sakınca yoktur/'[175]

Cariyelerin cinselliğinden faydalanma meselesine gelince, bu konuda bilindik nikâh akdine gerek yoktur. Fıkıh kitaplarında daha ziyade ümmüveled cariyeler başlığı altında kaydedilen, "Bir kişinin cariyesi çocuk doğursa, o cariyenin sahibi ve sahibinin babası aynı anda çocuğun nesebinin kendisine ait olduğu iddiasında bulunsa...", "Bir kişi başkasına ait olan bir cariyeyle cinsel ilişkide bulunsa ve bu arada, 'Efendisi o cariyeyi bana helal kıldı dese...", "İki kişinin ortaklaşa malik oldukları cariye bir başka kişiden çocuk doğursa...", "Bir kişi cariyeyle cinsel ilişkide bulunsa ve cariyenin kendisine hibe edildiğinden dem vursa...", "Bir cariye kendisiyle cinsel ilişkide bulunan bir adamdan çocuk doğursa, daha sonra bu adam cariyeyi başka biriyle ortaklaşa satın alsa..."[176] gibi ifadeler durumu yeterince izah etmektedir.

Nikâh akdi her ikisi de hür olan ve dolayısıyla kendi bedenlerine malik bulunan bir erkekle bir kadının, karşılıklı olarak aile kurma ve cinsel olarak birbirinden yararlanma maksadıyla gerçekleştirdikleri bir akittir. Hâlbuki cariyeye sahip olmayı sağlayan akit ve tasarruf satın alma, miras, ganimet veya hibe yoluyla elde etme gibi bir hukukî işlemdir ve bu hukukî işlem efendisi ile cariye arasında karı-koca gibi yaşama hakkını da verir ki bu mülkiyet hakkı nikâh akdinden daha güçlü ve şümullü kabul edilir.

Çeşitli ayetlerde biri hür kadınlarla, diğeri cariyelerle olmak üzere iki tür nikâhtan söz edilir. Mesela, Mü'minûn 23 / 5-6. ayetlerde, "Onlar (müminler) mahrem yerlerini günahlardan korurlar. Yalnız eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleriyle ilişki kurarlar" denilir. Nisâ 4/3. ayette ise, "Şayet adaleti gerçekleştirmekten endişe ederseniz, o zaman değil birden çok kadınla evlenmek, tek kadınla dahi evlenmeyin; bilakis maliki ve sahibi olduğunuz cariyelerle yetinin" mealinde bir ifadeye yer verilir. Cariyelerle ilgili nikâh ayette *mâ meleket eymânüküm* diye ifade edilmiştir ki buna "milk-i yemîn" denilir.

175 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* IX. 182.
176 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 158-178.

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki cariyenin cinselliğinden faydalanmak için bilindik anlamda nikâh akdine gerek yoktur. Çünkü nikâh akdi bir menfaat akdidir. Hâlbuki cariyeye malik olmak anlamına gelen ve "milk-i yemîn" diye ifade edilen milk akdi, nikâh akdinden daha kuvvetlidir. Çünkü bu akit malik olmayı ifade etmektedir. İslam fıkhına göre efendi, başka bir erkekle evli olmayan cariyesi ile nikâh akdi olmadan karı-koca hayatı yaşayabilir. Efendi için sabit olan bu hakka "istifraş" (odalık yapmak, yatağına almak) hakkı denilir. Bazı araştırmacılar istifraş hakkının tahakkuku için efendisi ile cariyesi arasında "teserrî" denilen bir akit yapılması şartından söz etmişlerdir. Ancak teserrî akit değildir. İslâmî kaynaklardaki izahlara göre teserrî "gizlemek, saklamak" anlamındaki "teserrür"den, "dışarı çıkmayı engellemek" anlamındaki "sırâr"dan veya "mutlu olmak" anlamındaki "surûr"dan veyahut "cinsel birleşme anlamındaki "sır" lafzından türemiş bir kelime olup ıstılahta cariye ile birlikte olmayı ve/veya onun cinselliğinden faydalanmayı ifade eder.[177] *Süriyye* kelimesi ise cinsel ilişki için edinilen cariye anlamına gelir. Ayrıca, "odalık cariye edinme" fiili bazı sözlüklerde *teserrertü* lafzıyla ifade edilir. Bu lafız i'lâl kuralları gereği *teserreytü* şekline dönüştürülmüştür.[178]

Bazı fakihlere göre teserrî sadece cariyeye sahip olmakla gerçekleşmez. Bilakis nikâh akdi hariç, hür kadınlarla evlilikte gereken bütün şartların hazırlanması gerekir. Hanefî mezhebine göre teserrînin gerçekleşmesi için iki temel şart vardır: Birincisi hür kadın statüsündeki eşlerine tahsis ettiği gibi teserrî etmek istediği cariyesi için de hususî bir mesken tahsis etmesi; İkincisi ise diğer eşlerine ayırdığı zamanı ona da ayırmasıdır. Ebû Yûsuf'a göre cariyeden çocuk edinme arzusu da şarttır. Fakat Ebû Hanife ve Muhammed bu görüşe katılmamıştır. Çünkü teserrî kelimesinde çocuk yapmaya dair bir anlam yoktur.[179]

Sonuç olarak, İslam fıkhına göre efendinin cariyesini istifraş etmesi onun hakkı, cariyenin de vazifesidir. Bunu yasaklayan bir anlayışın köleliğin kabul edilip uygulandığı bir sistemde çözüm üretmediği ve fiilen geçerliliğe sahip olmadığı izahtan varestedir. Evli veya özellikle bekâr bir kimse tarafından satın alman ve

177 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr,* IX. 188.
178 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* IV. 555.
179 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût,* VII. 101-102.

onunla aynı evde yaşamasına izin verilen cariyenin efendisinin cinsel isteklerine karşı direnebileceğini ve bu hususta konulacak bir yasağın hukuk sistemi tarafından etkili bir tarzda kontrol edilebileceğini düşünmek fazla gerçekçi değildir. Efendi ancak bekâr ve Ehli kitap olan cariyesini istifraş edebilir. Öte yandan, efendinin cariyesiyle cinsel ilişkide bulunabilmesi için hamile olmadığının anlaşılması (istibra), hamile ise çocuğunu doğurması şarttır. Ayrıca, efendinin cariyesinin evlenmesine izin vermesi istifrâş hakkından vazgeçmesi anlamı taşır.[180]

İslam fıkhında efendinin cariyesini istifraş etmesinin hak olarak kabul edilmesi Nisâ 4/24. ayetle de ilişkilendirilebilir. Tefsir kaynaklarındaki bilgilere göre bu ayetteki *illâ mâ meleket eymânüküm* ifadesi savaşta esir edilen kadınlar dârulharbte kocaları bulunsa dahi ganimet malı ve cariye statüsünde olduklarından istibra (nesebin karışmasını önlemek amacıyla kadının önceki ilişkiden hamile kalıp kalmadığının anlaşılması için yeni bir ilişkiye girmeden önce beklenmesi gereken süre) sonrasında kendileriyle cinsel ilişkiye girilebilir. Çünkü esaret kadın ile kocası arasındaki nikâh bağını sona erdirir.[181]

Bazı rivayetlerde sahâbî Ebû Saîd el-Hudrfnin şöyle dediği kaydedilir: "Huneyn gazvesi vuku bulduğunda Arap kadınları ele geçirip esir aldık ve fidye almayı düşündük. Bu arada onlarla cinsel ilişkiye girince çocuk sahibi olmamak için azil yapmak istedik ve bu meseleyi Rasulullah'a arz ettik... Rasûlullah Huneyn günü Evtas'a bir ordu gönderdi. Bu ordu düşmanla karşılaşıp savaştı. Ardından Müslümanlar düşman ordusunun kadınlarını ve çocuklarını esir aldılar. İçimizden bazıları müşrik kocalarından dolayı esir kadınlarla cinsel ilişki kurmaktan çekindiler. Bunun üzerine Allah, "Evli kadınlarla evlenmek de size haram kılındı; fakat [savaşta esir alıp ganimet malı edindiğiniz] cariyeler müstesna" ifadesini içeren Nisâ 4/24. ayeti indirdi ki söz konusu ifade, "esir kadınlar iddetleri sona erdiklerinde size helaldir" anlamına gelmekteydi... Evtâs gazvesinde kadınları esir aldık; fakat bu kadınlar evliydi. Bu yüzden onlarla cinsel ilişkiden kaçındık.

180 Aydm-Hamîdullah, "Köle", *DİA,* XXVI. 241.

181 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el~Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl,* nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Riyad 1998, II. 56; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl),* Riyad 1989, II. 192; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr,* nşr. Abdurrahmân Umeyre, Mansûra 1994,1. 719.

Meseleyi Rasûlullah'a arz edince, *ve'l-muhsanâti mınc'n-nisâi illâ mâ meleket eymânüküm* ayeti indi ve böylece esir kadınlarla ilişkiye girmek bize helal hâle geldi.[182]

Bu rivayetlerden de anlaşılacağı gibi ayette "muhsan" olarak tanımlanan ve kendileriyle evlenilmesi yasak/haram olan kadınlar, evli kadınlardır. Ancak savaşta esir edilip ganimete dâhil edilen kadınlar, evli dahi olsalar cariye kategorisindedir. Dolayısıyla bu kadınlarla cinsel ilişki haram değildir. Nitekim müfessirlerin pek çoğu ayetteki *mâ meleket eymânüküm* ifadesini, "savaşta esir aldığınız kadınlar" diye açıklamıştır. Çünkü "yemîn" kelimesi Arapçada kılıç tutan elden kinayedir. Kur'an, esareti nüzul döneminin devletler hukukundaki yaygın uygulamayla aynı doğrultuda nikâhı ortadan kaldıran bir durum olarak belirlemiştir. Bu belirleme gayrimüslimlerin İslam ve Müslümanlara saldırmasına karşı önleyici bir tedbir olarak görülebilir. Çünkü eğer gayrimüslimleri esir alma hükmü kaldırılacak olsaydı, bu durum Müslümanlara saldırı hususunda onlara motivasyon sağlardı. Arapların en çok korktuğu şey, savaşta kadınlarının düşmana esir düşmesidir. Müslümanlar, kadının esir düşmesinin nikâhı ortadan kaldıran ve ganimet taksiminde kimin payına düşerse o adama helal kılan bir faktör olduğunda ittifak etmişlerdir. Kadının kocasıyla birlikte esir düşmesi hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Çoğunluk ulema bu durumun da nikâhı düşürdüğü fikrini benimsemiştir.[183]

Şâfiî ve Mâlikî fıkıhçılar esareti evlilik akdini ortadan kaldıran bir durum olarak gördüklerinden, savaşta erkek ve kadının (karı-koca) birlikte esir düşmeleri hâlinde evlilik bağının kesileceğini kabul etmişlerdir. Şâfiîlere göre Nisâ 4/24. ayetteki ifadelerde, savaşta esir edilen kadınlar kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlardan *(muhsanât)* istisna edilmiş, dolayısıyla ister kocasıyla birlikte, ister tek başına olsun, savaşta esir edilen kadınlarla evlenilmesi yasak kılınmamıştır. Şayet esir edilen kadınların kocaları ile evlilik bağı devam etmiş olsaydı, Hz. Peygamber esir kadınların başka erkeklerle evlenmelerini uygun görmez ve bu yasak hükmü süreklilik arz ederdi.[184]

---

182 Taberî, *Câtniu'l-Beyân,* VI. 563-564.

183 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr, V.* 6.

184 Şâfiî, *el-Ümm,* V. 663-664. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Havi'l-Kebîr,* nşr. Ali Muhammed Muawiz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994,XIV. 241-242.

Savaşta Müslümanlarca esip alınıp ganimet malları kapsamında cariye edinilen kadınlarla ilgili olarak klasik fıkıh kitaplarında çok ilginç hükümler yer alır. Fiilen savaşa katılan bir Müslüman erkek, ganimetler taksim edilmeden önce, köleleştirilmiş bir kadınla (cariye) cinsel ilişkiye girse, cariye hamile kalmadığı takdirde bu kişiden ukr (cinsel ilişkinin diyeti veya bir tür mehir) alınır. Şayet erkek yaptığı iş hususunda bilgi sahibiyse o zaman kendisine tazir cezası (Had ve kısas cezalan dışında yöneticinin veya hâkimin takdirine bırakılan ceza) uygulanır.[185] Öte yandan, savaşta esir edilen kadınların ganimet olarak dağıtılmasından sonra, ganimet olarak esir bir kadına malik olan kişi bu kadının hamile olması durumunda doğum yapıncaya kadar, şayet hayız görüyorsa bir veya iki hayız süresi, hayız görmüyorsa iki veya üç ay bekleyerek esir kadının hamile olmadığı kesin olarak ortaya çıkmadıkça kendi payına düşen esir/cariye kadınla cinsel ilişkide bulunamaz.[186] Nitekim Hz. Peygamber hamile olan esirlerle doğum yapıncaya kadar cinsel ilişkide bulunmayı yasaklamıştır.[187]

Müslüman erkeklerin savaş veya satın alma yoluyla malik oldukları cariyeleri odalık yapıp cinsel ilişkide bulunmaları helaldir. Ancak burada hür bir kadının erkek kölesiyle yatmasının helal olup olmadığı meselesi akla gelir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Kurtubî, Âlûsî gibi müfessirler Mü'minûn 23/5-6. ayetler münasebetiyle bu konuya değinmişlerdir. İbnü'l-Arabî, Mü'minûn 23/5. ayetle ilgili olarak şunları kaydetmiştir: Bu surenin ilk on ayetindeki ifadelerin hem erkekler hem kadınları kapsar nitelikte olması Kur'an'daki garip/ilginç ifade/üslup özelliklerindendir. Ne var ki *vellezîne hüm li-furûcihim hâfîzûn* ayetindeki (Mü'minûn 23/5) hitap kadınlara değil, sadece erkeklere yöneliktir. Bunun delili, surenin altıncı ayetindeki *illâ ala ˚ezvâcihim ev mâ meleket eymânühüm* ifadesidir ki kadın ile erkek kölesi arasında cinsel ilişkinin mubah olması söz konusu değildir. Çünkü kadının ırzını koruma mükellefiyeti genel ve özel olarak iffete vurgu yapan ayetler ile başka delillerden anlaşılan bir meseledir.[188]

185 Şâfiî, *el-Ümm,* V. 662. Mâverdî, *el-Havi'l-Kebîr,* XIV. 235.

186 Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik,* Beyrut trs., VIII, 224.

187 Tirmizî, "Siyer" 15.

188 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* III. 314. Sem'ânî (ö. 489/1096) Mü'minûn 23/6. ayetin başındaki *illâ alâ ezvâcihim* ifadesinin hem erkekler hem kadınları kapsadığına, *ev mâ meleket eymânühüm* ifadesinin ise sadece erkeklere hi-

Kurtubî ve Âlûsî helallik hükmünün sadece cariyelere mahsus olduğunu, kadınların erkek köleleriyle cinsel ilişkide bulunmasının haram olduğu hususunda icma bulunduğunu belirtmiş, fakat ilk dönem İslam tarihinden bu icmaya aykırı bazı hadiseler de nakletmişlerdir. Katâde'den menkul bir rivayete göre bir kadın erkek kölesi ile birlikte cinsel birliktelik yaşamış ve bu durum Hz. Ömer'e aktarılmıştır. Hz. Ömer kadına, "Seni bu şekilde davranmaya sevk eden nedir?" diye sorunca kadın, "Nasıl ki cariye erkek efendisine helal ise erkek kölem de bana helaldir" diye karşılık vermiştir. Hz. Ömer kadım recmetme hususunda sahabeyle istişarede bulunmuş, sahabe, "Bu kadın Allah'ın kitabım yanlış yorumlamış, bu yüzden ona recm cezası uygulanmaz" deyince, Hz. Ömer de, "Evet, aynen öyle" dedikten soma kadına dönüp, "Bundan böyle senin hür bir erkekle evlenmene müsaade etmeyeceğim" demiş, fakat ona had cezası tatbik etmemiş, bu arada köleye de efendisi konumundaki kadına bir daha yaklaşmamasını tembihlemiştir.[189]

Bir diğer ilginç rivayet de şu şekildedir: Ebû Bekr b. Abdillah'ın babası şöyle demiştir: Ömer b. Abdülazîz'in huzurunda idim. Bir kadın kendisine ait parlak bir köleyle gelip, "Ben bu kölem ile evlilik hayatı yaşadım. Fakat amcazadelerim beni bundan men ettiler. Hâlbuki ben cariyesi bulunup da onunla birlikte olan bir erkek konumundayım. Amcamın çocuklarına söyle de beni engellemekten vazgeçsinler" dedi. Bunun üzerine Ömer b. Abdilazîz kadına, "Sen daha önce hiç evlendin mi?" diye sorunca, kadın, "Evet" diye cevap verdi. Ömer b. Abdilazîz ise, "Allah'a yemin ederim ki eğer bu denli cahil olmasaydın, seni kesinlikle recmederdim" dedikten sonra yanındakilere şu talimatı vermiştir: "Bu köleyi alın ve onu kadının bulunduğu şehirden başka bir yere götürecek birisine satın."[190]

Kurtubî ve Âlûsî bu ilginç meseleyi şöyle sonuca bağlamıştır: Efendi statüsündeki bir kadının kölesiyle cinsel ilişki kurması ilim adamlarının icmaı ile helâl değildir. Çünkü kadın Mü'minûn 23/6. ayetin kapsamına girmemektedir. Bununla birlikte kadın

tap olduğuna dair bir görüş nakletmiş, bu arada kadının erkek kölesiyle cinsel ilişkide bulunmasının caiz olmadığını belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân,* nşr. Ebû Bilâl Ğuneym b. Abbas, Riyad 1997, III. 463.

189 Kurtubî, *el-Câmi',* XV. 14; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* Beyrut trs., XVIII. 6.

190 Kurtubî, *el-Câmi',* XV 14.

böyle bir köleye sahip olduktan sonra onu azat edecek olursa, cumhura göre hem başka biri bu kadınla evlenebilir hem de azat ettiği kölesi evlenebilir.[191]

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an, İslam öncesi dönemdeki kölelik kurumunu kısmen ıslah yoluyla muhafaza etmiştir. Çağdaş Müslümanlar arasında yaygın kabul gören anlayışa göre Kur7an köleliği eski medeniyetlerde ve Hz. Peygamber devrindeki güçlü devletlerde yerleşmiş ve doğal hâle gelmiş bir durumda bulduğundan, bu köklü müesseseyi tek taraflı ve kesin bir kararla kaldırma yönüne gitmeyip zaman içinde ortadan kalkmasına imkân verecek bir zemin oluşturma yolunu seçmiştir. Hatta İslamiyet kölelere birçok noktada hürlere yakın bir hukukî statü tanımış ve bunu sosyal hayatta uygulamaya koyarak onlara insanca yaşama imkânı sağlamıştır.

Son dönem Osmanlı hukukçusu Mahmud Esad Efendi'nin (ö. 1918) bu minvaldeki değerlendirmesine göre "bi'l-cümle ümem-i kadimede mevcut olan esaret usulü beyne'l-Arab pek şayi bir surette mevcut idi. Şeriat-ı İslâmiyye onu tahdit (sınırlandırmak) ve tas'ib (zorlaştırmak) ederek ibka etti. Tahdidi sebeb-i rıkkiyet cihetiyledir. Esaretin diğer suver-i subûtiyesini ilga ve yalnız harp esirlerini ibka eylemiştir. Borç ve zaruret ikasıyla esaret meydana getirmek mümkün değildir. Amma harbîler ile edilen muharebelerde istîmân etmeyerek veya istîmân edenlerden birine iltica eylemeyerek harben ahz u zabt edilen kimseler esir edilirdi. O vakitler beyneT-ümem hâl-i aslî hâl-i harb olup bir husumet, gayri mahdûd bir adavet cari olduğundan, akd edilen muvakkat mütarekeler sırasında tarafeyn üsârâyı mübadele ederler ve fidye vererek kurtarırlar ise esaret nihayet bulurdu. Hilâfı hâlinde esir ahzeden taraf için esiri kati etmekle hayatta bırakıp işinde kullanmak veya diğerine satmak tariklerinden başka çare kalmazdı. Esaret evladına da intikal ederdi.

Tas'ibi dahi muamele cihetiyledir. Bütün insanlar dergâh-ı ulûhiyette müsavi olduklarından üseranın sahibi onun maliki değil, muhafızıdır. Her türlü hukuk-i şer'iyesine riayetle mükelleftir. Kölesini evladından farklı tutamaz. Evladı hakkında şer'an meşru ve vacib olan dereceyi tecavüz eyleyemez... Kütüb-i

191 Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni,* XVIII. 7.

fikhiyede rıkka ve rakîklerin envâ ve ahkâmına dair pek çok mebahis vardır. Köle azat etmek efdal-i ibâdâttır. Bunun için pek çok sebepler meydana getirilmiştir. Köle efendisiyle bir akd-i kitâbet icra eyleyebilir, efendisinden çocuğu olan ümmüveled efendisinin vefatıyla hür olur... Lakin muahharan siyaset-i ümem tebeddül ederek hâl-i aslî hâl-i sulh olup her muharebe bir sulh ile nihayet bulduğundan ve akd-i sulh edilince üserânın memleketine avdeti de tabii bulunduğundan şeriat-ı İslâmiyede yegâne sebeb-i nkkiyet olan harbîlik dahi zail olmuş ve şeriatın tarifi veçhile esaret kalmamıştır. Bu sebebe mebni hükümet-i İslâmiye-i Osmaniye ile muâhedât akd olunmuştur. Kanun-i esâsî mucebince hürriyet hukuk-i beşer cümlesinden addedilmekle bugün memalik-i Osmâniyede kölenin vücudu mutasavver olmadığından, buna dair ahkâm-ı şer'iyenin mevki-i tatbiki kalmamıştır."[192]

Görüldüğü gibi Esad Efendi son cümlesinde, kölelikle ilgili şer'î ahkâmın tatbik zemini kalmamış, dolayısıyla bu konuyla ilgili ahkâm tarihe mal olmuştur, demektedir. Şer'î hükümlerin örf ve âdetin değişmesine bağlı olarak pekâlâ değişebileceği babında, "Mansus olan nice ahkâm ve hudûd-i şer'iyyede bile nusûsun âdete müstenit olması ve örf ve âdetin tebeddül etmesi hasebiyle yerlerine ahkâm-ı cedide ikame edilmiştir" diyen Esad Efendi kendi döneminde kölelik ahkâmını tatbike çalışan bazı kadılar hakkında da şunları söylemiştir:

> Daha bundan birkaç sene evvel bir terekede zuhur eden bir köleyi bi'l-müzayede sattığı anlaşılan bir kaza hâkimini Bâb-ı Meşîhât derhal azl ve emr-i kazadan teb'îd ederek vazife-i şer'iyesini ifa etmiştir. Çünkü bugün şeriat-ı İslâmiyenin tarif ettiği yolda rıkkiyet mevcut olmadığını takdir edemeyecek derecede irfandan mahrum bir zata taklid-i kaza etmek şeriata ihanettir. Ve keza bugün sirkat hakkındaki örf-i kadimin tebeddül etmediği bazı mahaller müstesna olmak üzere bir sarikin elini kat'a [kesmeye] kıyam eden bir Osmanlı kadısı hükümet-i İslâmiyenin urûk-ı hayatiyesini kat etmiş olur.[193]

Es.nl Efendi'nin Kur'an'daki kölelik hükümlerinin çağdaş dünyada uygulama zemininin bulunmadığına ilişkin ifadeleri

192 Mahmud l-.sad Efendi, *Tarih-i İlm-i Hukuk,* Ankara 2012, s. 232-233.
193 Es.ul l.li'iuH, *Tarih-i İlm-i Hukuk,* s. 210.

gayet isabetlidir; fakat İslam şeriatının köleliği sınırlandırıp zorlaştırdığı yönündeki tespitleri apolojetik (savunmacı) görünmektedir. Evet, Nisâ 4/36. ayette ve birçok hadiste kölelere iyi davranılması gerektiği vurgulanmış; fakat İslam şeriatında köleliğin ortadan kaldırılması amaçlanmamıştır. Kur'an'ın kölelikle ilgili beyanlarında en dikkat çekici hususlardan biri, Mekke döneminde nazil olan Beled 90/13. ayette "kölelere özgürlük" çağrısı yapılması, Medine dönemindeki birçok surede ise kölelikle ilgili müesses yapıyı muhafazaya yönelik hükümler konulmasıdır. Bu ilginç durumu Mekke dönemindeki devrimci dil ve söylemin Medine döneminde muhafazakârlaşması şeklinde okumak mümkündür.

Kölelikle ilgili hükümlerin hemen hepsi Medenî surelerde yer alır. Vahiy-olgu diyalektiği bağlamında bunun temel sebebi Medine döneminde Hz. Peygamber ve ilk Müslüman toplumun şehir/site ölçeğinde bir devlet ve kamu düzenine kavuşması, hâliyle toplumsal düzen ve hukuk alanında baş gösteren ihtiyaçlar ve sorunlara yönelik hükümlerin teşrii kılınmasıdır. Mekkî sureler ve ayetlerde kölelik meselesi devrimci denebilecek bir söylem çerçevesinde konu edilmiş, sözgelimi Beled 90/11-13. ayetlerde, köleleri özgürlüğe kavuşturmak "sarp yokuşu tırmanıp aşmak" diye nitelendirilmiştir. Nahl 16/75-76. ayetlerde ise tevhid-şirk veya mümin-kâfir kıyaslaması bağlamında efendi-köle ilişkisine dair iki örnek verilmiş ve bu örneklerde köleliğin tasvip edilir bir şey olmadığına işaret edilmiştir.

İlk Müslümanların pek çoğunun toplumsal statü itibarıyla alt tabakaya mensup bulunması ve Bilâl-i Habeşî, Suheyb er-Rûmî, Selmân el-Fârisî gibi birçok meşhur sahâbînin de köle olması dikkate alındığında, İslam davetinin Mekke yıllarında hâkim toplumsal yapıya ve dolayısıyla birçoğu zengin tacir olan egemenler sınıfına ciddi bir karşı çıkış mahiyetinde olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in davetine, "Beni ayak takımıyla eşit kılacak din olmaz olsun"[194] mealinde bir itirazda bulunan Ebû Leheb'in bu tavrı Mekke dönemindeki İslam davetinin devrimci ve idealist söylemle şekillendiği gerçeğini pekiştirir. "Kavminin ileri gelen kâfirleri Nuh'a şöyle dediler: 'Bize göre sen de tıpkı bizim gibi sıradan bir insansın. Üstelik ilk bakışta görüldüğü üzere senin söylediklerine inananlar bizim toplumun reziller ve

194 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIV. 715; Kurtubî, *el-Câmi',* XXII. 545.

sefiller zümresinden ibarettir!" (Hûd 11/27) ve "|Ey Nuh!] "Biz sana nasıl inanalım ki?! Görmüyor musun, sana uyanlar rezil ve sefil kimseler!" (Şuarâ 26/111) mealindeki ayetler de Hz. Nuh ile kavmi arasındaki mücadele üzerinden Hz. Peygamber ile Mekke'nin zengin ve soylu sınıfı arasındaki mücadeleyi tasvir etmekte ve bu tasvir ilk Müslümanların daha ziyade alt sosyal sınıftan oluştuğu gerçeğini de imlemektedir.

Mekkî sureler ve ayetlerdeki devrimci söylem tarzının yakın geçmişte Mustafa Sıbâî, Seyyid Kutub, Ali Şeriatî, Mahmud Muhammed Taha birçok Müslüman düşünür tarafından dile getirilen "İslâmî sol" kavramına referans oluşturduğu bilinmektedir. Ancak bu düşünürler -Mahmud Muhammed Taha hariç- Mekkî surelerdeki bu devrimci ve özgürlükçü söylemin Medenî surelerde giderek zayıflaması ve tabir caizse sağcı/muhafazakâr bir karakter kazanması meselesini pek irdelememiş görünmektedir. Bu durum son dönemde çok sık rastlanan algıda seçici Kur'an okumalarına tipik bir örnek teşkil etmektedir.

Mekke dönemindeki "Kölelere özgürlük" çağrısının Medine döneminde "Kölelere iyi davranın" söylemine evrilmesinin temel sebeplerinden biri, genel kabul gören bir izaha göre dönemin savaş esasına dayalı devletler hukuku bağlamında köleliği ilga etmenin faydadan ziyade zarar getireceği gerçeğidir ki savaşta yenilen tarafın askerleri esir edilip köleleştiriliyordu. Bu durum kölelik kurumunun ibkasını bir bakıma kaçınılmaz kılıyordu. Köleliği tek taraflı olarak kaldırmanın o dönemde Müslüman toplumun aleyhine bir durum ortaya çıkaracağı açıktır. Zira gayrimüslim devletler köleliği uygulayıp ele geçirdikleri Müslüman esirleri köleleştirirken, İslam devletinin elindeki esirleri serbest bırakmasının ciddi bir zaafa yol açacağı açıktır. İslamiyet bu sebeplerle köleliği ortadan kaldırmamış, fakat getirmiş olduğu çeşitli tedbirlerle kaynaklarını en aza indirme, mevcut köleleri tedrîcî surette azaltma, köle oldukları süre içinde insanca muamele edilmesini sağlama ve sonunda onları hür olarak yeniden insanlığa kazandırma yolunda adımlar atmıştır.

Bu izahat köleliğin tümden kaldırılmamasının sadece bir yönünü anlatmaktadır. Meselenin bir diğer yönü ise ganimet meselesiyle alakalıdır. Medenî surelerde kıtâl ve ganimet çok önemli bir yer tutmakta, hatta müminleri sefere çıkma hususunda

motive eden çok önemli bir unsur olarak sunulmaktadır. Mesela, Fetih 48/18-21. ayetlerde Allah'ın müminlere sayısız ganimetler vaat ettiği ve bunların bir kısmına tez elden ulaşma imkânı verdiği belirtilir. Bu ayetler Hayber ile Mekke'nin fethi ve aynı zamanda kıyamete kadar elde edilecek ganimetler diye tefsir edilmiştir. Savaş esirlerinin en önemli ganimet kalemleri arasında yer aldığı ve bu esirlerin köle ve cariye olarak kullanıldığı siyer kaynaklarındaki sayısız bilgiyle sabittir. Bu itibarla, Medine döneminde köleliğin kaldırılması gibi bir hedef gözetilmediği, bilakis cahiliye devrinden tevarüs edilen bu kurumun büyük ölçüde ibka edildiği şüphesizdir.

Kölelik ve cariyelik hukukunun Kur'an'da mevzu bahis edilmesi, bir insanın başka birinin malı-mülkü olması anlamındaki müesses köleliği içinde bulunduğumuz çağda ihya mesajı içermediği gibi konuyla ilgili ayetlere günümüz dünyasında şu veya bu şekilde somut bir karşılık bulmak gerektiğine de işaret etmemektedir. Çok kısa ifade etmek gerekirse, kölelik ve cariyelikle ilgili ayetlerdeki hükümler nüzul dönemindeki sosyolojik şartlara münhasır olup, bugünkü dünyada herhangi bir işleve sahip değildir. Kaldı ki kölelik genel insanlık ailesi için çok büyük bir ayıp olsa gerektir.

Gönül isterdi ki Kur'an zina, ribâ, sirkat, kati gibi hususlar gibi kölelik ve cariyelik kurumunu da tam manasıyla ilga etmiş olsaydı... Fakat gerek milâdî yedinci yüzyılda köleliğin yeryüzü sathında cari olması, gerekse kölelik kurumunun savaş-ganimet hukukunda çok önemli bir yer tutması gibi sosyolojik sebeplerle kökten ilga hükmü varit olmadı. Kurumsal düzeyde köleliği ilga şerefinin, "Kur'an köleliğin kaldırılması yönünde ciddi adımlar attı" demekle övünen Müslümanlara değil de gayrimüslimlere ait olduğu malumdur. Daha açıkçası, köleliğin kaldırılmasına yönelik ilk kanunlar Avrupa'da ortaya çıkmış, ardından 18. yüzyılın başlarında ABD'de benzer bir yasal düzenleme yapılmış, Osmanlı'da ise ancak 1847'de bir fermanla yasaklanmıştır.

1815 Viyana Kongresi'nde köle ticaretinin yasaklanması pek çok Avrupa ülkesini köle ticaretine son vermeye sevk ederken, II. Mahmud köle ticaretini sonlandırma çabalarına rağmen, "Kölelik şeriatta var" direnci kınlamamış, hâliyle Osmanlı devletinde insan ticareti sonlandırılamamıştır. Keza tüm Osmanlı tebaası

için az çok hukukî eşitlik vaat eden Tanzimat fermanı kölelik kurumunu kaldırmadığı gibi iyileştirici bir düzenleme de getirmemiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu tarihlere kadar hukukî dayanağını muhafaza eden kölelik, en nihayet 1924-1926 yıllarındaki yasal düzenlemelerle tarihe mal edilebilmiştir.[195]

Kaynakça

Aktan, Hamza, "İstilâd" *DİA,* İstanbul 2001.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meâm,* Beyrut trs.

Arslantaş, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler,* İstanbul 2016.

Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillah, *el-Furûku'l-Luğaviyye,* nşr. Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrut 2000.

Atar, Fahrettin, "Mükâtebe", *DİA,* Ankara 2006.

Atar, Fahrettin, "Tedbir", *DİA,* İstanbul 2011.

Aydın, Mehmet Akif - Hamîdullah, Muhammed, "Köle", *DİA,* İstanbul 2002.

Aynî, Ebü's-Senâ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî,* nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2001.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnü'l-Ma'bûd,* nşr. Abdurrahmân Muhammed Osman, Medine 1969.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl),* Riyad 1989.

Belâzürî, EbüT-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf,* Kahire 1959.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Siinenii'l-Kübrâ,* nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu,* İstanbul 1950.

Birsin, Mehmet, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", *HÜİFD,* cilt: XI, sayı: 21 (2012).

Bozkurt, Gülnihal, "Osmanlı Devleti'nde Köle Ticaretinin Önlenmesi İçin Yapılan Çalışmalar", XI. *Türk Tarih Kongresi (Bildiriler),* Ankara 1994.

195 Geniş bilgi için bkz. Gülnihal Bozkurt, "Osmanlı Devleti'nde Köle Ticaretinin Önlenmesi İçin Yapılan Çalışmalar", XI. *Türk Tarih Kongresi (Bildiriler),* Ankara 1994, s. 1504; Enver Ziya Karal, "Gülhane Hatt-ı Hümayununda Batının Etkisi", *Belleten,* cilt: XXVIII, sayı: 112 (1964), s. 598; Mustafa Olpak, "Kronik: Osmanlı İmparatorluğunda Köle, Türkiye Cumhuriyetinde Evlatlık: Afro Türkler", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* 68/1 (2013), s. 124.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, el-C âmiu's-Sahîh, İstanbul 1981.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm,* Kum 1380.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh,* nşr. Ahmed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1984.

Ebû Avâne, Ya'ḳûb b. İshâk el-İsferâyinî, *Müstahrecü Ebî Avâne,* nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Beyrut 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, es-Sünen, İstanbul 1981.

Engin, Nihat, *Osmanlı Devletinde Kölelik,* İstanbul 1998.

Engin, Nihat, "Köle [OsmanlIlarda Kölelik], *DİA,* Ankara-2002.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa,* nşr. Riyâd Zeki Kasım, Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr),* Beyrut 1981.

Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Cüd'ân", *DİA,* İstanbul 1988.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn,* nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 2003.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-Târîh,* nşr. Ekrem Ziya el-Umerî, Beyrut 1981.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muḥammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,* nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990.

Hatalmış, Ali, "İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali", *ÇÜİFD,* cilt: XIII, sayı: 2 (2013).

Hatalmış, Ali, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik,* Ankara 2012.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc,* Beyrut 1994.

Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbii'l-Emvâl,* nşr. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Mansûra 2007.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf en-Nemerî, *et-Temhîd,* nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-M. Abdülkebîr el-Bekrî, Mağrib 1967.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf en-Nemerî, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb,* nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire trs.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb,* Beyrut 1998.

İbn Asâkir, EbüT-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillah, *Târfyu Dımaşk,* nşr. Amr b. Ğarâme el-Amrî, Beyrut 1995.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Tunus 1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef* nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad 1409.

İbn Fâris, EbüT-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1970.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbü'l-Muhabber,* nşr. ilse Lichtenstâdter, Beyrut trs.

İbn Hacer el-Askalânî, EbüT-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî,* nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed, Riyad 2001.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'1-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe,* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2008.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel,* nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Beyrut 2011.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ,* Kahire 1350.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sahîh,* nşr. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1991.

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed, *Sîretü İbn İshâk,* nşr. Muhammed Hamidullah, Rabat 1976.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Zâdü'l-Meâd,* nşr. Şuayb el-Arnavût - Abdülkâdir el-Arnavût, Beyrut 1998.

İbn Kesîr, EbüT-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 1998.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî,* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif,* nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1969.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen,* İstanbul 1981.

İbn Manzûr, EbüT-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab,* Beyrut trs.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Bahru'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik,* Beyrut trs.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *Kitâbü't-Tabâkâti'l-Kebîr,* nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut trs..

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser,* nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed Tanâhî, Kahire 1963.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh,* nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1986.

İsfehânî, Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn, *Kitâbü'l-el-Eğânî,* Kahire 2010.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Nihayetü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi'l-Arab,* Beyrut 1984.

Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saâdette Yönetim-Piyasa İlişkisi,* İstanbul 1997.

Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed, *ez-Zehîra,* nşr. Muhammed Bûhubze, Beyrut 1994.

Karal, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümayununda Batının Etkisi", *Belleten,* cilt: XXVIII, sayı: 112 (1964).

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi',* nşr. Ali Muhammed Muavvız-Adil Ahmed Abdülmevhûb, Beyrut 2003.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.

Mahmud Esad Efendi, *Tarih-i İlm-i Hukuk,* Ankara 2012.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta',* nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1994.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* nşr. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul 2007.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Havi'l-Kebîr,* nşr. Ali Muhammed Muavvız-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn, *Murûcü'z-Zeheb,* Sayda-Beyrut 2005.

Mevsılî, Ebü'1-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr,* nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut trs.

Mustafavî, Allâme Hasen, *et-Tahkîk fi Kelimâti'l-Kur'ân,* Beyrut 2009.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh,* İstanbul 1981.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât,* Beyrut trs.

Olpak, Mustafa, "Kronik: Osmanlı İmparatorluğunda Köle, Türkiye Cumhuriyetinde Evlatlık: Afro Türkler", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* 68/1 (2013).

Özel, Ahmet, "Kur'ân ve Sünnette Esir Hakları", *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı,* İstanbul 2014.

Özen, Şükrü, "Velâ", *DİA,* İstanbul 2013.

Özmutlu, Günnaz, "Harem Cariyelerinin Musiki ve Seyirlik Oyunlardaki Eğitimleri (1677-1687)", *Belleten,* cilt: LXXVIII, sayı: 283 (2104).

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyan,* Beyrut 2002.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân,* nşr. Ebû Bilâl Ğuneym b. Abbas, Riyad 1997.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Umdetü'l-Huffâz,* nşr. Muhammed Tüncî, Beyrut 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Kitâbü'l-Mebsût,* Beyrut trs.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm,* nşr. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib, Mansûra 2001.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr,* nşr. Abdurrahmân Umeyre, Mansûra 1994.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr,* Beyrut 1999.

Şeyzerî, Ebü'l-Fezâil Abdurrahmân b. Nasr, *Nihâyetü'r-Rütbe fi Talebi'l-Hisbe,* nşr. Muhammed Hasen Muhammed-Ahmed Ferîd el-Müzîrî, Beyrut trs.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân),* nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhibbüddîn Ahmed, *er-Riyâdu'n-Nadire,* Beyrut trs.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muḥammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr,* nşr. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1994.

Tahiroğlu, Bülent, "Osmanlı İmparatorluğunda Kölelik", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası,* XLV-XLVII/1-4 (1982).

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, es-Sünen, İstanbul 1981.

Uludağ, Süleyman, "Hâdim", *DİA,* İstanbul 1997.

Üzüm, Hamza, "Tanah ve Talmut'ta Kölelik", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* sayı: 12 (2013).

Vahidi, Ebü'l I iaşen Ali b. Ahmed, *et Tcfsiru'l-Hısît,* İskenderiye trs.

Vâkıdî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Kitâbii'l-Meğâzî,* nşr. Marsden Jones, Beyrut 1966.

Yiğit, İsmail, "Mevâlî", *DİA,* Ankara 2004.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs,* Kuveyt 1998.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ,* nşr. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1982.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl,* nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Riyad 1998.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah, *Nasbu'r-Râye,* Baskı yeri yok, 1393/1973.

Zübeyrî, Ebû Abdillah Mus'ab b. Abdillah, *Nesebü Kureyş,* nşr. E. Levi-Provençal, Kahire 1961.

Kur'an'da ve Geleneksel İslam'da Kadın

Giriş

Bu yazıdaki ana tema kadınlarla ilgili ayetlerdeki mana / mesaj içeriği ve bu ayetlerin klasik ve modern dönem tefsir geleneklerinde nasıl yorumlandığı meselesiyle ilgilidir. Bilindiği gibi modern zamanlarda Kur'an ve kadın konusu ciddi bir sorun olarak görülmekte, bihassa kadının kocası tarafından tedip maksadıyla dövülmesini tecviz eden Nisâ 3/34. ayet Kur'an'ın kadına karşı şiddeti onaylanıp onaylamaması bağlamında tartışılan bir mesele olarak genellikle çağdaş normlarla bağdaşır tarzda te'vil edilmekte ve böylece şiddet sorununun çözüldüğü düşünülmektedir. Üstelik bu apolojist (savunmacı) yaklaşımda hem bütünüyle tarih-üstü kabul edilen Kur'an'a sadakatten vazgeçilmediği hem de Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu göstermek gibi büyük bir başarı elde edildiği zannedilmektedir.

Daha geniş tabanlı gelenekçi yaklaşım tarzı ise "İslam'da kadın" gibi bir meseleden bahis açmayı dahi gereksiz görmekte, üstelik doğrudan veya dolaylı olarak kadının toplumsal cinsiyet rollerine atıfta bulunan Kur'an ahkâmını nüzul/tenzil dönemindeki toplumsal zemin ve sosyolojiye değil, teoloji ve ontolojiye bağlayarak izah etmektedir. Ne var ki her Kur'an hükmünün aksiyolojik açıdan birbirine eşdeğer olduğu noktasında birleşen bu iki farklı yaklaşımdan ilki Kur'an'ın evrenselliğini savunmak adına modem dönemin normlarım, İkincisi ise milâdî yedinci yüzyıldaki Arap kültür kodlarım evrenselleştirdiğini fark etmemektedir.

Kadın son dönem İslam dünyasındaki modernist eğilim ve yönelimlerde Kur'an'ın esaslı bir konusu ve aynı zamanda

müesses İslam'ın müzmin sorunu olarak algılanmakta, buna bağlı olarak "İslam'da Kadın", "Kur'an'da Kadın" başlıklı birçok kitap, makale ve bildiri yayımlanmaktadır. Buna mukabil "Kur'an'da/İslam'da Erkek" başlıklı çalışmalara rastlanmamaktadır. Ayrıca, kadın meselesi söz konusu yayınların çoğunda toplumsal cinsiyetle *(gender)* ilgili roller ve stereotipler açısından tartışılmaktadır. Belli ki problem bu noktada yoğunlaşmaktadır.

Diğer taraftan, kadın başlı başına bir mesele olarak İslam'ın ve Kur'an'ın yumuşak karnı olarak kavrandığı halde, erkek cinsi kadına kıyasla sanki kusurdan münezzeh bir kâmil varlık gibi algılanmaktadır. Özellikle muhafazakâr anlayışta kadınla ilgili meseleler temelde ontolojik kısıtlılık ve noksanlıklarla izaha çalışılırken, erkek cinsine ilişkin problemler genellikle modem çağın sosyolojisine ve toplumsal dinamiklerine bağlanmakta, hâliyle ontolojik kusurdan bahis açılmamaktadır; çünkü hâkim muhafazakâr anlayışta kadın fıtrî olarak eksik, erkek tamdır.

Bu algı ve anlayış tarzı bir yönüyle gelenekten tevarüs edilen ataerkil zihniyet kodlarıyla, bir yönüyle de zamanın ruhuyla alakalıdır. "Ataerkil zihniyet kodları" ile neyi kastettiğimiz, herhangi bir izah gerektirmeyecek kadar malumdur. "Zamanın ruhu"ndan kastımız ise kısa bir izaha muhtaçtır. Bilindiği üzere modern zamanlar feminist hareketlerin küresel ölçekte kendinden söz ettirme başarısı gösterdiği bir dönemdir. Bu başarının özellikle Batı dünyasında kadınlarla ilgili hak ihlalleri, sosyokültürel eşitlik ve özgürlük talepleri gibi birçok meselenin farkına varılıp tartışılmasına vesile olduğu şüphesizdir.

Öte yandan, Türkiye gibi görece özgür bir sosyolojik vasata sahip olan bazı İslam ülkelerinde ortalamanın üzerinde eğitim-yaşam standardına ve dinî duyarlığa sahip birçok Müslüman kadının kendilerine biçilen toplumsal cinsiyet rollerinden rahatsızlık duymanın yanında bu rollerin dinî referanslara dayandırılmasına da sarahaten veya zımnen itirazlarda bulunduğu malumdur. Ancak böyle bir itirazın Müslüman kadınları toplumsal ölçekte yaygın kabul gören geleneksel bakış açısıyla ve hatta Kur'an'la karşı karşıya getirdiği, dahası hem toplumsal konumuna rıza göstermemek hem de geleneksel İslam'a ve Kur'an'ın lafzî talimatlarına sadakatten vazgeçmemek gibi çok zor bir denklemi çözmeye mecbur ettiği kuşkusuzdur.

İlginçtir, bu denklemi çözme yolunda ilkin Müslüman kadınların adım atması beklenirken, ilk adımlar hemen her meselede olduğu gibi yine erkekler tarafından atıldı; hâliyle tıpkı bu yazıdaki gibi Müslüman erkekler kadın hakkında kadınlar adına konuşmaya başladı. Bu tuhaflık dar ölçekte erkeklerin durumdan vazife çıkarmasının, geniş ve genel ölçekte ise kadınların "mahalle baskısı"na uğramasının bir sonucuydu. Çünkü kendi sorunlarını kendilerinin konuşması gerektiğini söyleyen ve yüksek sesle itiraz etmeyi deneyen Müslüman kadınlar "feminist", "tarihselci" gibi etiketlemelerle bir bakıma şeytanlaştırıldı ve böylece seslerinin kısılması sağlandı.

Müslüman erkeklerin İslam ve Kur'an bağlamında kadın meselesini ele alış perspektifleri ya gelenekten tevarüs edilen ataerkil kodlar ve kalıp yargıları berkitme gayreti ya da modernitenin dayatmaları uyarınca bu kodlara baştan sona itiraz edip Kur'an'daki ilgili ayetleri te'vil marifetiyle modernleştirme denemesi şeklinde kendini gösterdi. İlk perspektife göre İslam'da kadın sorunu diye bir şey yoktur; 15 asırlık tarihî tecrübede de ciddi bir sorun yaşanmamıştır. Bilakis İslam kadını baş üstünde tutmuş, onu hiçbir din ve medeniyetle kıyaslanamayacak düzeyde hak sahibi kılmıştır. Hâsılı, kadın cinsi İslam'm kendisine atfettiği kıymeti bilmek ve şükretmek durumundadır.

Modernitenin dayatmaları karşısında boyun bükmeyi yeğleyen ikinci perspektife göre ise modem çağ, insanlığın ulaştığı en yüksek terakki seviyesine karşılık geldiğinden, bu çağdaki genel kabuller, hâkim değerler ve normlar mutlaka esas alınmalı, Kur'an bu değerler ve normlar uyarınca yorumlanmalıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın kadınlarla ilgili bir beyanı, içine doğduğumuz modern dünyadaki hâkim değerler ve normlarla çatıştığında, bu çatışma söz konusu normlar lehine ortadan kaldırılmalı, sözgelimi Kur'an'da kocanın dikbaşlı karısını tedip maksadıyla dövebileceğine ilişkin bir ifade varsa ve bu ifadedeki *darb* lafzı 15 asır boyunca bilindik manada "darbetmek" veya "dövmek" diye yorumlansa da böyle bir anlam ve yorumun modern dünyada kabul görmesi pek mümkün olmadığından, ilgili ayete esnek, yumuşak ya da tabir caizse sakıncasız bir anlam takdir etme mecburiyeti vardır. Sakıncasız anlamla ilgili temel şart, modem çağın genel kabulleriyle çatışıklık değil, bağdaşıklıktır. Amaç her

hâlükârda bu şartın sağlanması olunca, yorumun yöntemi de "yöntemsizlik" olmak durumundadır. Yöntemsizliğin *darb* özelindeki tatbik şekli ise herhangi bir Arapça sözlükten "vurmak, tokat atmak, dövmek" haricinde en uygun ve esnek manayı arayıp bulmak ve fakat bu mananın hangi İlmî ölçüte dayandığını açıklama ihtiyacı duymamaktır.

Kur'an ve kadın meselesinde bu iki meşhur perspektiften farklı olarak, üçüncü bir perspektif ve yaklaşım tarzı daha vardır. Bu yaklaşımdaki hareket noktası, meseleyi öncelikle Kur'an'm kendi nüzul bağlamında ele almaktır. Meselenin nüzul döneminden hareketle ele alınması, her şeyden önce kadının Kur'an vahyindeki yeri ve özgül değeri hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşma imkânı tanır. Kur'an'da bahsi geçen tüm hususlar genellikle üç kategoriden oluşur. Birinci kategori tevhid, şirk, ahiret *(meâd)* gibi ana konular ve temel mesajlar; İkincisi halk/hilkat (yaratılış)~gibi, mezkûr ana konular ve mesajlarla ilgili delil/istidlal tarzındaki ikincil mevzular; üçüncüsü ise geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili kıssalarda olduğu gibi hem ana konular ve mesajları hem de deliller ve istidlalleri taşıyıcı unsurlardır.

Bu üç kategori dikkate alındığında, doğrudan veya dolaylı şekilde kadınlardan söz eden ayetlerin nüzul dönemindeki sosyolojiden hareketle ele alınıp yorumlanması, ilgili ayetlerdeki muhtevanın temel bir konuya mı yoksa toplumsal vasatla ilgili değişken bir duruma mı atıfta bulunduğu meselesini önemli ölçüde açıklığa kavuşturur. Böylece meselenin temel dinî-ahlâkî değerlerle mi yoksa belli bir çağdaki toplumsal düzen ve sosyolojik dinamiklerle mi ilgili olduğunu anlamak önemli ölçüde kolaylaşır.

Mekke Döneminde kadın

Ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir literatüründe Kur'an'm 23 yıllık nüzul sürecindeki ilk 13 yıl Mekkî, daha sonraki on yıl Medenî diye kategorize edilir. Kur'an metnindeki 80 küsur surenin Mekke döneminde nazil olduğu bilinmektedir. Bu döneme ait surelerdeki ana konular tevhid, nübüvvet, meâd olmak üzere üç ana başlıkta (usûl-i selâse) tasnif edilebilir. Başka bir ifadeyle Mekkî sureler başta tevhid-şirk olmak üzere Kur'an'm İlâhî kelam, Hz. Peygamber'in gerçek nebi/rasul, ölümden sonra diriliş ve ahiretin mutlak gerçek olduğuna ilişkin mesajlar

içerir. Ayrıca, birçok Mekkî surede dünyevileşme ve sosyal adalet meselesine de değinilir. Mekkî surelerde önemli bir yer tutan kıssalar ise bir yönüyle bu temel konuları tekrar tekrar anlatma imkânı, bir yönüyle müşrikleri ikaz ve tehdit, diğer bir yönüyle de Hz. Peygamber ve müminleri teselli vasıtasıdır.

Mekke döneminde nazil olan surelerde tevhid, nübüvvet ve meâd dışında başka bir konunun ön plana çıktığını söylemek zordur. Dolayısıyla bu surelerde, kız çocuklarını diri olarak toprağa gömme meselesi (Tekvir 81 / 8-9) hariç, kadınlar hakkında da özel önem arz eden bir bahis yoktur. Söz konusu dönemde en kritik mesele tevhid-şirk ya da iman-küfür ayrışmasıdır. Bu sebeple ilgili surelerde erkek ya da kadın cinsinden öte, mümin-kâfir kategorilerinden söz edilmesi ve bazı kadınların bu çerçevede örnek gösterilmesi gayet doğaldır. Hz. Nûh ve Hz. Lût'un eşleri kâfir, Firavun'un karısı ile Hz. Meryem mümin kadın profilinin en meşhur örnekleri arasında yer alır. Mümin ve kâfir kadınlara ilişkin bu örnekler Medine döneminde nazil olan Tahrim 66/10-12. ayetlerde şöyle aktarılır:

> Allah kâfirlere misal olarak Nûh'un ve Lût'un karılarının hâl ve akıbetlerini hatırlatmaktadır. Her iki kadın da iki faziletli kulumuzun nikâhı altındaydı; fakat [münafıkça davranarak] onlara hıyanet/vefasızlık ettiler. Hâliyle kocaları onları Allah'ın azabından kurtaramadı. Sonunda o iki kadına, "Diğer bütün cehennemliklerle birlikte siz de girin ateşe!" denildi. Allah müminlere misal olarak da Firavun'un karısının hâl ve akıbetlerini hatırlatmaktadır. Vaktiyle o kadın şöyle dua etmişti: "Rabbim! Bana katından cennette bir köşk lütfet. Beni Firavun'dan, onun kötü işlerinden ve bu zalim/kâfir kavmin elinden kurtar." Müminlere bir misal de İmran kızı Meryem'dir ki o iffetini koruyan bir kadındı. [İsa'yı dünyaya getirmesi için] biz ona ruhumuzdan üfledik. Meryem, rabbinin vaatlerinin ve vahiylerinin doğruluğunu şeksiz şüphesiz tasdik eden, dindar, itaatkâr ve ihlaslı bir kadındı.

Bu ayetlerde dört kadının iman-küfür ayrımından hareketle örnek gösterilmesi Mekkî surelerdeki dil ve muhtevaya uygun düştüğünden olsa gerek, meşhur tâbî müfessir Katâde, Tahrim

66/ 1-9. ayetlerin Medine, 10-12. ayetlerin Mekke döneminde indiğini söylemiştir.[1] Mekkî surelerde kadının toplumsal düzen ve hukuk alanındaki konumuyla ilgili hemen hiçbir meseleye değinilmemekle birlikte, bazı ayetler nüzul dönemindeki Arap toplumunun kadın algısını ve ataerkil kalıp yargılarını yansıtan ilginç ifadeler içerir.

Örnek vermek gerekirse, Nahl 16/92. ayette, ahit ve sözleşmeye ya da İslam davetini kabul ve iman taahhüdüne sadakat ilkesiyle ilgili olarak, yününü güzelce eğirip örgüsünü sağlamlaştıran ve fakat daha sonra bu örgüyü bozan bir kadından söz edilmiştir. Ayet mealen şöyledir: "İçinizden bir grubun diğerinden daha güçlü ve nüfuzlu olması, [dolayısıyla gerek güçlünün egemenliği, gerekse fayda/çıkar beklentisi] sebebiyle yeminlerinizi kendi aranızda aldatma aracı olarak kullanmaym. Yününü kuvvetlice eğirip örgüsünü sağlamlaştırdıktan sonra onu bozmaya çalışan ^kadının durumuna benzer bir duruma düşmeyin. [Bilin ki] Allah sizi yeminleriniz konusunda özellikle sınıyor. [Yine bilin ki] Allah o kâfirlerle tartıştığınız [tevhid, şirk, kıyamet, ahiret gibi] hususlarda kıyamet günü gerekli ve nihai hükmü verecektir."

Mücâhid ve Katâde gibi tâbi müfessirlere göre bu ayet ahdini bozan kimseler hakkında darb-ı mesel olup muayyen bir kadınla ilgili değildir. Elindeki yünü iyice eğirip sağlam örgülü bir ip haline getirdikten sonra onu bozan kadın söz konusu edildiğinde, "Ne ahmak kadın!" denilir. Allah bu meseli ahdinden dönenler için zikretmiştir.[2] Buna mukabil Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Ferrâ (ö. 207 / 822) gibi müfessirler ayette Ray tâ bint Amr adında Kureyşli bir kadmdan söz edildiğini belirtmişlerdir. Rivayete göre bu kadın elindeki yünü/lifi iyice eğirip sağlam bir örgü örmesi, daha sonra hizmetçisini çağırıp örgüyü bozma talimatı vermesi sebebiyle "harkâ'" (ahmak) diye anılmış/tanınmıştır.[3] Ayetteki

1 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002,1. 32, 51.

2 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân),* Beyrut 1999, VII. 637; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûrfi't-Tefsîri'l-Me'sûr,* Beyrut 1983, V. 164.

3 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefstru Mukâtil b. Süleymân,* nşr. Abdullah Şehâte, Beyrut 2002, II. 480; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân,* nşr. İmâdüddîn b. Seyyid Âlüddervîş, Beyrut 2011,1. 447. İbn Ebî Hâtim gibi bazı müfessirlerce nakledilen bir rivayete göre ayetteki ifadeler yün ve lif toplamakla meşgul olan Saîde el-Esediyye adlı bir deli kadınla ilgilidir. Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed

anlatım, İbn Kesîr'in (ö. 774/ 1373) de belirttiği üzere ister mesel/ temsil ister Mekke'deki belli bir kadınla ilgili olsun, burada kadın cinsi üzerinden ahde vefasızlık hakkında bir mesaj sunulmaktadır.[4] Bu mesajın zarfı konumundaki "ahmak kadın" imgesi nüzul dönemindeki Arap toplumunun kadın algısıyla alakalıdır. Nitekim çağdaş müfessir İbn Âşûr (ö. 1973) ayetteki temsilin Araplar arasında istihza için kullanıldığım vurgulamıştır.[5]

Sonuç itibarıyla, Nahl 16/92. ayetteki ifade ve anlatım kadınlarla ilgili bir değer hükmü vaz etmek değil, tıpkı "Allah nezdinde en çirkin ses eşek sesidir" mealindeki Lokman 31/19. ayete konu olan mesel gibi,[6] Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki kültürel kodlar üzerinden muhataplara dinî-ahlâkî bir mesaj vermek ve bu mesajın taşıyıcı unsuru olarak Arap dilindeki bir meseli lâzım-ı fâide-i haber babında zikretmek kabilindendir. Ayetteki ifadenin kadınlarla ilgili dinî-ahlâkî bir değer hükmü taşımadığı, "Erkek olsun kadın olsun, kim mümin olarak imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa, biz ona dünyada mutlu/ huzurlu bir hayat yaşatırız; ahirette ise onu güzel amellerine yaraşan mükâfatın en güzeliyle mükâfatlandırırız" mealindeki Nahl 16/97. ayetle de teyit edilebilir.

Hâl böyleyken son dönemdeki meşhur müfessirlerden Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) "ahmak kadın" imgesini kadın cinsinin ontolojisiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre Nahl 16/92. ayetteki ifadede, ahdini bozan kimsenin olgun erkek kategorisinin dışında kalıp kadınlar zümresine, hatta en ahmak kadın kategorisine dâhil olduğuna işaret edilmiştir.[7]

Mekkî surelerde kadınlardan söz eden ayetlerin bir kısmı da yine nüzul dönemindeki Arap toplumunun olumsuz kadın algısıyla ilgilidir. Bu husus Nahl 16/57-59. ayetlerde şöyle ifade edilir: "Onlar (müşrikler) kız çocuklarını Allah'a mal ediyorlar. Hâşâ!

İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Sayda 2003, VII. 2300.

4 EbüT-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Beyrut 1983, II. 584.

5 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Tunus 1997, XIV. 264.

6 İslam öncesi Arap toplumunda bağırıp çağırarak konuşma ve bu tarz konuşmayı üstünlük göstergesi sayma âdeti hakkında bkz. EbüT-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî),* Beyrut 2007, IV. 341.

7 Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl),* nşr. Ahmed b. Ali-Hamdi Subh, Kahire 2003, VI. 422.

Olacak şey mi bu! [Onlar, işe yaramaz saydıkları kız çocuklarını Allah'a layık görürken] çok sevip istedikleri erkek çocuklarını kendilerine nispet ediyorlar. Nitekim onlardan birine, 'Müjde! Bir kız çocuk sahibi oldun' diye haber verilince, öfkeden deliye dönmüş bir hâlde suratı kapkara kesilir ve kendince çok kötü olan bu haberden dolayı halkın içine çıkamaz. Bu arada, '[halk arasında kız babası olarak tanınmanın alçaltıcılığma rağmen] bu çocuğu bakıp büyütmeli mi yoksa diri diri toprağa mı gömmeli?' diye de kara kara düşünür. Yazık, ne kadar da iğrenç düşünüyorlar!"

Kureyşli müşriklerin erkek çocukları sahiplenip kız çocukları Allah'a layık görmeleri, Necm 53/21-22. ayetlerde, "Erkekler size, dişiler Allah'a ait, öyle mi?! Bu ne haksız, ne insafsız bir taksim böyle?" diye ifade edilir. Tûr 52/39. ayette de benzer bir ifadeye yer verilir. Bunun yanında bazı ayetler meleklerin Kureyşli müşriklerce "Allah'ın kızları" diye nitelendirildiğini bildirir. Mesela, Zuhruf 43/19. ayette, "Onlar Rahman'ın kullan olan melekleri dişi kabul ettiler. Acaba meleklerin yaratılışına tanıklık mı etmişler? Onların bu şahitlikleri (iddiaları) kaydedilecek ve (gün gelecek) bunun hesabını verecekler" denilir. Aynı surenin bir önceki ayetinde ise kadınlardan süslenip püslenerek yetiştirilen, kendini savunmaya ve meramını anlatmaya gücü yetmeyen zavallılar olarak söz edilir. Siyak-sibaktan da anlaşılacağı gibi bu ayet nüzul dönemindeki kadın algısı üzerinden müşrikleri kınamaya yöneliktir.

Derveze'ye (ö. 1984) göre bu ayetler ve benzer içerikli diğer ayetler, bağlayıcı ve susturucu bir argüman olması için Arap müşriklerin zihniyet dünyasındaki hâkim tasavvurları ifade etmeye ve şirk inancına ilişkin kabulleri eleştirmeye yöneliktir. Dolayısıyla söz konusu ayetlerdeki beyanlar Kur'an'ın kadın, hele de mümin kadın hakkında onayladığı bir görüş ve anlayış değildir.[8] Ancak Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi bazı müfessirler böyle düşünmemektedir. Râzfye göre Zuhruf 43/18. ayet şöyle te'vil edilmelidir: "Ayetteki *men yüneşşeü fi'l-hilye* ifadesinde kızların (kadınların) noksan/eksik olduklarına dikkat çekilmiştir. Çünkü süs püs içinde yetiştirilen kimse (kız/kadın) özü itibarıyla eksiktir. Eksiklikle malul olmasaydı süse ihtiyaç duymazdı. Allah *ve-hüve fi'l-hisâm ğayrü mübîn* ifadesiyle kızın/kadının eksikliğini başka şekilde de tasrih etmiştir. Bu ifadenin anlamı şudur: Kız-kadın

8 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs,* Tunus 2008, IV. 495.

biriyle tartışmak istediğinde doğru düzgün tartışamaz, meramını anlatamaz; çünkü hitap kabiliyeti zayıf, aklı kıt ve fıtrî olarak da ahmaktır. Bu yüzdendir ki 'Kadın ne zaman kendini savunmak ve haklı olduğunu anlatmak istese, hemen her defasında kendini haksız çıkaracak şekilde konuşur' denilir. İşte bütün bunlar, kadının eksik/noksan olduğunu gösterir. Hâl böyleyken, kızları Allah'a izafe etmek nasıl mümkün olabilir?"[9]

Görüldüğü gibi Râzî, Zuhrûf 43/15-19. ayetlerde, kız çocuklar ve meleklerin Allah'a nispet edilmesindeki çelişkiye dikkat çekildiğini kavramış, fakat müşrik zihniyetin bu çelişkisini, "Kadın Kur'an'a göre ontolojik açıdan eksik bir varlıktır" kabulünden hareketle izaha çalışmıştır. Oysa bu kabul Kur'an'a değil, müşriklere aittir ve söz konusu çelişki de tam bu noktada tebarüz etmektedir. Çünkü bir taraftan kızları alabildiğine hor görmek, diğer taraftan da melekleri ve putlarca temsil edilen birtakım gaybî varlık kategorilerini Allah'la ilişkilendirip kutsal addetmek izah edilebilir bir çelişki olmasa gerektir.

Müşriklerin erkek çocukları kendilerine, kızları Allah'a izafe ettiklerini ve aynı zamanda cinlerle (meleİder) Allah arasında nesep bağı kurmak gibi bir saçmalığa giriştiklerini bildiren Sâffât 37/149, 150 ve 158. ayetler de aynı meseleyle ilgilidir. Erkek çocukların sahiplenilip kız çocukların Allah'a nispet edilmesi ilk bakışta anlaşılabilir bir husus değildir. Fakat Arap toplumunun İslam öncesi dönemdeki kültürel kodlarında ve bilhassa Eyyâmü'l-Arab müktesebatında çapul ve yağmanın çok önemli bir yer tuttuğu, çapulculuk için savaşçı nefere ihtiyaç duyulduğu nazar-ı itibara alındığında, hem birçok Mekkî suredeki "erkek evlat" vurgusu hem de müşrik zihniyette kız çocuklarının değersiz sayılması kuşkusuz daha iyi anlaşılır.

Kız çocuklarının Allah'a nispet edilmesi, bir bakıma sokaktaki dilencinin el açıp yardım dilenmesine, "Allah versin..." diye mukabele edilmesini anımsatır. Bu açıdan bakıldığında, müşrik Araplar kız çocuklarını Allah'a izafe ederken, "Biz erkek çocuk istedik, O bize kız verdi; kız çocuğu işe yaramadığına göre velayetini kendisi üstlensin" dercesine bir tavır takınmışlardır. Aslında buna benzer bir ifade Âl-i İmrân 3/36. ayette İmran'm karısının (Hz. Meryem'in annesi) dilinden de aktarılmıştır. Daha açıkçası,

9 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr),* Beyrut 2004, XXVII. 174.

bu ayetteki *inni vada'tühâ ünsâ* ifadesi, Hz. Meryem'in annesinin mabede adamak üzere Allah'tan erkek çocuk istediği halde kız çocuk doğurmasının tahassürünü yansıtmaktadır. Fakat Allah Hz. Meryem'in annesinin, "Rabbim! Ben sana erkek evlat için dua ettim; ama sen benim bu duama kız evlat vererek karşılık verdin..." şeklindeki tarizli niyazına *ve-leyse'z-zekerü ke'l-ünsâ* ifadesiyle mukabelede bulunarak, bir bakıma, "Sen bu kız çocuğun ne kadar değerli olduğunu bilmiyorsun; hâlbuki yana yakıla istediğin erkek evlat bu kız çocuğun yerini tutmaz" buyurmuştur.[10]

Fahreddîn er-Râzî Nahl 16/57. ayet münasebetiyle, Huzâa ve Kinâne gibi bazı kabilelere mensup müşriklerin melekleri dişi varlıklar olarak algılamasını, "Kanaatimce Arapların melekler hakkında 'kızlar' *(benât)* lafzını kullanması, meleklerin gözle görülmeyen varlıklar olması, dolayısıyla göze görünmeme ve kendilerini gizleme bakımından melekler ile kadınlar arasında benzerlik kurulmasıdır" şeklinde izah etmiştir.[11] Ancak bu izah ikna edici değildir. Nitekim İbn Âdil (VIII/XIV. yüzyıl) de, "Râzî'nin bu kanaati/izahı anlamsızdır; çünkü cinler de göze görülmeyen varlıklar olduğu halde onlar için 'benât' (kızlar) lafzı kullanılmamıştır" demiştir.[12]

Bize göre daha müdellel izah, "Ahirete inanmayanlar, meleklere dişil isimler takıyorlar" mealindeki Necm 53/27. ayetin de işaret ettiği gibi meleklere dişilik yakıştırması Lât, Menât ve Uzzâ gibi putlarla ilgilidir. Müşriklerin Allah ile cinler arasında nesep bağı kurduklarını bildiren Sâffât 37/158. ayette anlatılan husus da yine meleklere dişilik atfedilip, "Allah'ın kızları" diye nitelendirilmesiyle ilgilidir. Çünkü cin lafzı Arap dilinde görünmez varlıklar kategorisinin genelini ifade etmekte,[13] dolayısıyla melekler bu lafzın semantik alanına girmektedir.

Cahiliye devrinde birer tanrıça olarak algılandığı ve "Allah'ın kızları" olarak kendilerine tapmıldığı bilinen meşhur putlardan

10 Bkz. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl,* Beyrut 1977, I. 425; Ebû Muhammed Hüseyn b. Abdillah et-Tîbî, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb,* nşr. Hasen b. Ahmed el-Ömerî-Sâlih b. Nâsır en-Nâsır, Dübey 2013, IV. 87-89.

11 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb,* XX. 44.

12 Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb,* nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1988, XII. 86.

13 Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bulûğu 'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'I-Arab,* nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut trs., II. 232-233, 325-326, 340-358, 360-365; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm,* Kum 1380, VI. 705-739.

biri, Lât'tır. Daha ziyade Sakîf kabilesinin tapındığı Lât putuna başta Taif ve Mekke olmak üzere Petra'dan Hîre'ye, Halep'ten Tedmür'e (Palmira) kadar oldukça geniş bir kültürel coğrafyada saygı gösteriliyordu. Lât farklı bölgelerde farklı şekiller alıyor, yani Taif'te kare biçiminde beyaz bir taşla, Tedmür'de gerçek bir kraliçe heykeliyle, yırtıcı kuş kanatlı ve elinde yılan bulunan bir kadın şeklinde tasvir ediliyordu.

Öte yandan, Menât putu Sâmî panteonundaki kadim tanrıçalar arasında yer alıyordu. Uzzâ putu ise eski Mısır'daki bereket tanrıçası İsis, eski Yunan'daki gök tanrıçası Afrodit ve eski Mezopotamya'daki bereket tanrıçası İştar'm yanı sıra İslam öncesi dönemlerde Kuzey Arabistan kabilelerince tapınılan Rudâ adlı tanrıça ile özdeşleştiriliyordu.[14]

Bu bilgilerden anlaşılacağı gibi Mekke ve civar bölgelerde müşriklerin tanrıça kabul ettikleri putlar ve bu putlarca temsil edildiğine inanılan gaybî varlıklar kadim kültürlerden tevarüs edilmiş ve söz konusu varlıklarla ilgili kutsallık fikri sorgusuz sualsiz benimsenmiştir. Buna mukabil İslam öncesi Arap geleneğinde kız çocuklar ve kadınlar işe yaramaz oldukları gerekçesiyle değersiz kabul edilmiştir. Kur'an bir taraftan kendilerine dişilik atfedilen putlara ve bu putlar tarafından temsil edilen gaybî varlıklara tapınıp kutsama, bir taraftan da kız çocuklarını aşağılama noktasında kendini gösteren tutarsızlık sebebiyle müşrik zihniyeti ilzam edici bir dille eleştirmiştir.[15] *

Medine Döneminde Kadın

Miladi 622-632 yıllarını kapsayan Medine dönemi, ilk 13 yıllık Mekke dönemiyle kıyaslandığında hem Kur'an'm dil, üslup ve muhtevası hem de ilk Müslüman neslin sosyolojik şartları itibarıyla çok farklı bir safha olarak karşımıza çıkar. Müslümanlar bu safhada organize cemaat yapısına, site devleti ölçeğinde

14 Bkz. Tevfik Fehd, *"Lât", DİA,* Ankara 2003, XXVII. 107-108; a. mlf., "Menât", *DİA,* Ankara 2004, XXIX. 121-122; Şevket Yavuz, "Uzzâ, *DİA,* İstanbul 2012, XLII. 268-269.

15 Müşrik zihniyetin melekleri dişi varlıklar olarak algılanması ve "Allah'ın kızları" iddiasında bulunması, kadim pagan kültürlerinden tevarüs edilen bâtıl bir inanç olmasına ve Kur'an tarafından şiddetle kınanıp şirk olarak tanımlanmasına rağmen bir şekilde İslam geleneğine de aksetmiştir. Günümüz Müslüman Türk toplumunda kız çocuklanna "Melek" ismi verilmesi belki de bu yansımanın göstergesidir.

nüzul dönemini -doğrusal/ilerlemeci tarih anlayışını anımsatır tarzda- bir tekâmül seyri olarak algılamak ve bu algıyı hemen her boyutuyla nesh nazariyesine yansıtmaktan, gerek Kur'an hükümleri arasında aksiyolojik hiyerarşi gözetmeksizin her hükmün aynı değerde ve işlevsellikte olduğunu savlamaktan ve gerekse ataerkil zihniyet kodlarına sahip çıkmaktan dolayı başta karı-koca ilişkileri olmak üzere doğrudan veya dolaylı olarak kadınlarla ilgili meselelere değinen tüm ayetleri ontolojik ve teolojik zeminde yorumlamışlardır.

Örnek vermek gerekirse, Âdem'in cennetteki yasak ağaca yaklaştığını bildiren bir dizi ayet Havva'nın ayartıcı tabiatından dolayı şeytanla işbirliği yapmasına, kadınlara yönelik cinsel arzunun erkekler için cazip kılındığını bildiren Âl-i İmrân 3/14. ayet kadın cinsinin bizatihi fitne ve şeytanın işbirlikçisi olmasına, iki kadının şahitliğini tek erkeğin şahitliğine eşitleyen Bakara 2/282. ayet ise kadın cinsinin fıtrî akıl ve idrak noksanlığına bağlanarak yorumlanmıştır.[17]

Tefsir ve hadis edebiyatındaki sayısız rivayet ve yorumun tanıklık ettiği üzere İslam geleneğindeki hâkim kadın algısı çok belirgin biçimde olumsuz içeriklidir. Bilhassa rivayet ağırlıklı tefsirler ve kısas-ı enbiya türü eserlerde yer alap, Havva'nın şeytanla işbirliği yaparak kocası Âdem'i ayartmasından dolayı Allah tarafından kıyamete kadar ne tür sıkıntılar ve kısıtlılıklara mahkûm edildiğini anlatan ifadeler[18] ve/veya Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin rub'u'l-âdât başlıklı bölümünde kadına biçilen roller dahi tek başına İslam tarihindeki yaygın algı ve anlayış hakkında yeterli fikir vermeye kâfidir. Gazâlî (ö. 505/1111) kocanın karısı üzerindeki hakları babında şunları kaydetmiştir:

---

17 Bkz. Mustafa Öztürk, *Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın,* Ankara 2015, s. 80-119.

18 Taberî, *Câmiul-Beyân,* I. 273-275; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* I. 131-132. Sa'lebfnin (ö. 427/1035) ifadesine göre Havva'nın cennetteki ayartıcılığı yüzünden tüm kadınlar hayız, hamilelik, sancılı doğum, dinen ve aklen noksanlık gibi ontolojik sıkıntıların yanında toplumsal hayat ve hukuk alanında erkeğin payının yarısı kadar miras almak, erkeklerin egemenliği altında yaşamak, talak yetkisine sahip olmamak, yanında mahremi olmaksızın seyahate çıkamamak, peygamber, devlet başkanı ve kadı (yargıç) olmamak gibi kısıtlılıklara da mahkûm edilmiştir. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *Kısasü'l-Enbiyâ (Arâisii'l-Mecâlis),* nşr. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân, Beyrut 2004, s. 32-33.

> Evlilik bir tür köleliktir; kadın kocasının kölesidir. Günah söz konusu olmadıkça kadın kocasından gelen tüm isteklere icabet/itaat etmek mecburiyetindedir. Bu konuda birçok haber/hadis nakledilmiştir... Mesela, bir hadiste, "Erkeğin vücudu tepeden tırnağa cerahat olsa ve kadın bu cerahati diliyle yalasa yine de kocasının hakkını ödeyemez" denilmiştir... Başka bir hadiste, "Koca cinsel ilişkide bulunmak istediğinde, kadın devenin üzerinde de olsa bu isteğe icabet etmesi gerekir" ifadesine yer verilmiştir. Yine Hz. Peygamber'den, "Kadın avrettir; evden dışarı çıktığı zaman şeytan ona eşlik eder"; "Kadın için on avret söz konusudur; bunlardan biri kocası tarafından, tamamı ise kadın öldüğünde mezar tarafından setrolunur" mealinde hadisler nakledilmiştir... Hülasa, kadının riayet etmesi gereken vecibeler, evinde oturup yününü eğirmek, ev işleriyle vakit geçirmektir. Bununla birlikte sık sık evin (dam, balkon gibi) yüksek bir yerine çıkıp etrafı seyre dalmamalı, sokaktan gelip geçenlere bakmamalıdır. Ayrıca, komşularla içli dışlı olup uzun boylu laflamamalı, kocasının izni olmaksızın evden dışarı adım atmamalıdır.[19]

Bu pasajda resmedilen kadın profilinin Cahiliye devri Arap toplumundaki kadın algısından daha iptidai olduğunu söylemekte beis yoktur. Başka bir ifadeyle, Cahiliye devrinde Hz. Hatice, İslâmî dönemde Hz. Âişe ve Ümmü Seleme gibi özgüvenli kadın figürler dikkate alındığında, Gazâlfnin tarif ettiği Müslüman kadın tipolojisinin ne tür bir zihniyetin yansıması olduğu daha iyi anlaşılır. İslam geleneğindeki hâkim kadın algısı maalesef Gazâlî'nin resmettiği şekilde oluşmuş ve bu algı Orhun kitabelerindeki "Hakan ve Hatun'un buyruğu" gibi ifadelerin gerçek hayattaki şahidi olarak İslâmî dönemlerde Merâcil, Altuncan, Terken, Melike ve Nilüfer hatun gibi kadınlar yetiştiren Türk geleneğini de bozmuştur.

Medine döneminde Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme ile ensardan diğer bazı kadınların, "Ey Allah'ın rasûlü! Erkekler gazveye katılıp savaşıyor ve ganimet sahibi oluyor; ama biz kadınlar bu imkândan mahrumuz. Üstelik erkekler bizden çok daha fazla miras payına sahipler. Keşke biz de erkek olsaydık!";

19 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* Beyrut 2005, s. 497-500

kurumsal bir nizama ve düşmanla savaşacak maddi/askerî imkâna kavuşmuştur. Yine bu safhada hem müşrikler, münafıklar ve özellikle Yahudilerle yaşanan çok boyutlu ihtilaflar hem de Müslüman cemaatin kendi içinde baş gösteren çeşitli sorunlar ve ihtiyaçlar, toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili hükümler içeren yüzlerce ayetin nüzulüne sebep oluşturmuştur.

Mekke dönemindeki sosyal şartların Medine döneminde Müslümanlar lehinde değişmesine bağlı olarak başta müşrikler ve Yahudilerle ilişkiler olmak üzere birçok konuda Müslümanlara daha farklı siyaset ve stratejiler salık verilmiş ve bu değişkenlik tefsir ve usul-i fıkıh geleneğinde nesh nazariyesiyle izah edilmiştir. Genel çerçevede söylemek gerekirse, Medine döneminde, Mekkî surelerin tematik eksenini oluşturan ve hemen tamamıyla inanç/ahlak normlarından oluşan "din"in *(ed-dîn)* muhtevasına "şeriat" *(şir'a* ve *minhâc)* dâhil edilmiştir.

Din kavramındaki inanç ve ahlak temelli muhteva Medine döneminde de baki kalmakla birlikte bu dönemde nazil olan ayetlerdeki ağırlıklı konular daha ziyade şeriatla ilgilidir. Şeriattan maksat ilk Müslüman neslin müesses bir nizam içerisinde yaşama imkânına kavuşmasıyla eş zamanlı olarak karşılarına çıkan güncel ve aktüel meselelere mukabelede bulunmayı mümkün kılan, dolayısıyla sosyolojik realiteye uygun biçimde Müslüman topluma çözüm formülleri sunan dinamik ve değişken hükümlerdir. Dinden *(ed-dîn)* maksat ise Kur'an vahyindeki inanç ve ahlak temelli sabit hükümler ve değerlerdir. İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944) gibi bazı âlimler bu hususu diyanet-siyaset ve din-şeriat gibi ayrımlarla formüle etmişlerdir.[16] * * *

Mekkî ve Medenî ayetlerdeki hükümler arasındaki mahiyet farkından yola çıkarak, özellikle Bakara ve Nisâ gibi geniş hacimli surelerde kadınlarla ilgili hususlara daha ziyade aile içi sorunlar ve toplumsal cinsiyet rollerine dair talepler ve şikâyetler bağlamında değinildiği, dolayısıyla meselenin ontoloji ve teolojiden ziyade, sosyoloji zemininde ele alınıp incelenmesi gerektiği söylenebilir. Ancak tefsir ve fıkıh âlimleri gerek 23 yıllık

16 Bkz. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî", *[İmam Mâturidî ve Mâturidîlik* içinde], yayma haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 27-28; 39-43; Hanifi Özcan, "Mâtüridfye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009),* İstanbul 2012, s. 138-140.

"Biz kadınlar daha fazla ihtiyaç sahibiyiz; çünkü erkeklere göre zayıf durumdayız. Erkekler geçim temini hususunda bizden daha muktedirler"; "Ey Allah'ın rasûlü! Erkekler ve kadınların Allah'ı aynı Allah, sen de hem kadınların hem erkeklerin nebisisin. Hepimizin ilk atası/babası Âdem, annesi Havva'dır. Böyleyken, Allah hep erkeklerden söz ettiği halde niçin biz kadınlardan bahsetmiyor?" gibi serzenişlerde bulunmuşlardır. Müfessirler Âl-i İmrân 3/195, Nisâ 4/32 ve Ahzâb 33/35. ayetlerin bu tür serzenişler üzerine nazil olduğuna dair muhtelif rivayetler aktarmışlardır.[20]

İhtimal ki Medine döneminde Müslüman kadınların sosyal statü ve cinsiyet rolleri açısından kendilerini erkeklerle kıyaslama mantığına dayalı şikâyetleri birçok kez vuku bulmuş ve bu sorunla ilgili birkaç farklı ayet nazil olmuştur. Bu noktada dikkat çekici olan husus, özellikle Ümmü Seleme'nin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin talepleri üzerine indiği belirtilen Âl-i îmrân 3/195, Nisâ 4/32 ve Ahzâb 33/35. ayetlerin hiçbirinde söz konusu taleplere somut karşılık verilmeyip, "Allah kadın ya da erkek hiçbir müminin amelini zayi etmeyecek" denilmesi, dolayısıyla kadınların istek ve beklentilerinin bir bakıma ahirete havale edilmesidir.

Kur'an'da kadınlarla ilgili meselelerin ele alınış ve işleniş tarzında durum-değer diye ifade edilebilecek bir kategorik ayrım söz konusu olabilir. Bu ayrım hür mümin kadınlarla *(muhsanâtmü'minât)* evlenme hususunda mali imkâna sahip olmayan erkeklerin *mâ meleket eymânüküm min feteyâtikümü'l-mü'minât* diye ifade edilen cariyelerle evlenme ruhsatına değinen Nisâ 4/25. ayette çok açık biçimde tespit edilebilir. Tüm müfessirler ayetteki *muhsanât* lafzını hür kadınlar, *feteyât* lafzını da cariyeler diye yorumlamışlardır ki ayetin daha sonraki kısımları bu yorumun isabetli olduğunu teyit etmektedir.

Ayette ilkin *muhsanât* (hür kadınlar) *ve feteyât* (cariyeler) şeklinde iki farklı kadın kategorisinden söz edilir ve fakat "Allah

20 Bkz. Mukâtil, *Tefsir,* I. 322-323, III. 489; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* III. 555, X. 300; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân,* nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, Beyrut 2004, I. 216, 276, V. 111-112; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsiru'l-Beğavi (Meâlimü't-Tenzil),* nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Sevâr, Beyrut 1995, I. 387, 420, III. 529; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* nşr. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut 1997, II. 67, III. 56, VIII. 120-121; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut 1988, IV. 203, V. 106, XIV. 120.

sizin iman sahibi olduğunuzu çok iyi bilir; kaldı ki hepiniz (mümin olarak) birsiniz" mealinde bir ifadeye de yer verilir. Bu parantez arası ifade Allah katında insanların toplumsal statüleriyle değil, imanlarıyla değer bulduklarını belirtir. Ancak bu değer hükmünden sonra tekrar sosyolojik durum hükmüne geçilerek cariyelerle evlilik prosedüründen söz edilir; en sonunda ise cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa sabretmenin çok daha hayırlı olduğuna dikkat çekilir. Ayet bir bütün olarak değerlendirildiğinde, en üst değer ve kimliğin iman vasfıyla kaim olduğu; fakat göz ardı edilmesi pek mümkün olmayan bir sosyolojik durumun da bulunduğu ve güncel hayat düzleminde muamelat hükümlerinin bu duruma uygun biçimde belirlendiği gerçeği gözler önüne serilir.

Medenî sureler erkek-kadın ve karı-koca ilişkileri bağlamında kadınlardan söz eden birçok ayet içerir; fakat bu ayetlerdeki genel muhteva söz konusu ilişkileri re'sen düzenlemek ve yeni bir hukuk düzeni inşa etmekten öte, büyük ölçüde geleneksel veya örfî hukuka dayalı ilişkilerde baş gösteren arızî sorunları çözmeye yöneliktir. Daha açıkçası nüşûz, darb, i'lâ, zıhâr, mülâane, muhâlea, talak, iddet, sütannelik ve hatta miras gibi meselelerle ilgili ayetlerin tümü çeşitli sorunlardan söz etmekte ve hemen hemen tüm sorunlara nüzul dönemindeki toplumsal realiteye uygun ve çoğunlukla da erkekler lehine çözümler getirmektedir.

Bu bağlamda Kur'an'ın özellikle kadın ve toplumsal cinsiyet meselesinde İslam öncesi dönemin Arap örfündeki uygulamaları göz ardı etmediği, dahası, kadının İslam öncesindeki genel durumunu büyük ölçüde muhafaza ettiği, belki en fazla mehir gibi bazı hususlarda kadın lehine birtakım yeni düzenlemeler getirdiği söylenebilir. Hatta şu da söylenebilir: Ahzâb 33/35. ayette görüleceği gibi temel dinî-ahlâkî vasıflarda erkek ve kadın Müslümanlar arasında öncelik-sonralık gibi bir hiyerarşi gözetilmediği halde toplumsal düzen söz konusu olduğunda kadına tâbîlik, erkeğe metbûluk rolü verilmekte ve bu tâbi-metbû rolleri evlilik, çok eşlilik, karı-koca ilişkisi, boşanma, şahitlik, miras ve ekonomik bağımlılık/bağımsızlık gibi pek çok hususta teyit/ tescil edilmektedir.

Nisâ 4/32. ayet meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Bu ayette, Müslüman kadınlara zımnî atıfla, "Keşke

erkek olsaydık, biz de onlar gibi daha fazla hak ve yetki sahibi kılınsaydık" gibi bir temennide bulunulmaması tembihlenmiş ve bu tembih/tavsiye, "Hem erkekler hem kadınlar emeklerinin karşılığını alacaktır" diye gerekçelendirilmiştir. Hatta bazı müfessirler ayetin Müslüman kadınlara bu tür temennilerde bulunmayı yasakladığından, çünkü isteklerinin şer'î hükmü reddetmek anlamı taşıdığından söz etmişlerdir.[21] Ayette sözü edilen iktisâb ve nasîb (pay/mükâfat) lafızları dinî-ahlâkî içermeye sahip olup toplumsal statüler ve cinsiyet rollerine ilişkin taleplere somut karşılıkla ilgili değildir. Zira ayetin ilk kısmındaki *mâ feddalellâhu bihî ba'daküm âla ba'din* ifadesi erkeklerin kadınlara tafdil edildiğini belgelemekte, ayrıca *ve-lâ tetemennev* ifadesi kadınların bu konuda "Keşke"li cümleler kurmamaları gerektiğini belirtmektedir.

Gerçi ayette bahsi geçen "tafdil"in (üstün kılma) erkek-kadın ilişkisiyle ilgili olmadığı yönünde bir itiraz öne sürülebilir; fakat gerek tafdille ilgili ifadeyi takip eden ricâl ve nisâ' kelimeleri, gerek Nisâ 4/34. ayetin *er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâi bimâfeddalellâhu ba'dahüm alâ ba'd* şeklindeki ifadeleri böyle bir itirazı çürütmektedir. Kaldı ki iktisâb ve nasîb lafızlarmdatbmaksat miras payı olsa dahi ayet sonuçta, "Erkekler ve kadınlara mirastan belli bir pay ayrılmıştır; herkes payına rıza göstermeli" ya da "Miras paylan Allah'ın hükmüne göre taksim edilmiştir; binaenaleyh hiç kimse bu taksime itiraz etmemeli" mesajı vermektedir.[22]

Nisâ 4/32. ayette, erkeklerin ve kadınların iktisap ettikleri şeylerden pay sahibi olduklarını bildiren ifadenin miras payıyla değil, salih amel ve mükâfatla ilgili olduğunu bir kez daha belirtmek gerekir. Çünkü kesb ve iktisâb emek sarf ederek kazanmayı ifade eden kelimelerdir; oysa miras çalışıp kazanarak elde edilen bir şey olmayıp hazıra konmak kabilindendir.[23] Ayetin sonundaki *ves'elullâhe minfadlih* ifadesi ise hayli ilginçtir. Çünkü ayetin baş tarafında, kadınların, "Keşke biz de erkek olarak dünyaya gelseydik..." gibi temennilerde bulunmamasına işaret edilmekte,

21 Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl,* nşr. Rıza Ferec el-Hemmâmî, Beyrut-Sayda 2005,1. 312.

22 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb, X. 67;* İbn Âdil, *el-Lübâb,* IV. 353.

23 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* IV. 51; Ebû Muhammed Abdülhakb. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001, II. 45; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît,* Beyrut 2005, III. 617.

bu son ifadede ise "Allah'ın lütuf ve kereminden istemeye devam edin" denilmekte, yani sonuçta, "Ey mümin kadınlar! Geçmişte olduğu gibi şimdi de mevcut durumunuz ve konumuza rıza gösterin" mesajı verilmektedir.

Bu mesaj Nisâ 4/34. ayetteki *er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ* ifadesiyle pekiştirilmektedir; çünkü bu ifadede erkekler *kavvâmûn* diye nitelendirilmektedir. Tefsir kitaplarındaki sebeb-i nüzul rivayetlerine göre bu ayet Habîbe bint Zeyd hakkında inmiştir. Habîbe, kocası Sa'd b. Rebfye dikbaşlı davranmış (nüşûz), bu yüzden kocası ona bir tokat atmıştır. Daha sonra Hâbîbe'nin babası Zeyd b. Hârice Hz. Peygamber'e gelip, "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben kızımı o adama verdim, ama o kalktı, kızımı dövdü" diyerek şikâyetçi olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Kocasına misilleme yapsın" tavsiyesinde bulunmuş; fakat Nisâ 4/34. ayet nazil olunca, "Biz bir çözüm önerdik ve fakat Allah başka bir yol / yöntem murad etti" buyurmuştur.[24]

Ayetteki *er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ* ifadesi, "aile düzeninde kocalar karılarının reisi / amiri konumundadır" anlamına gelir. *Kavvâm(ûn)* lafzı ister gözetmenlik, ister denetmenlik, ister reislik diye yorumlansın, hiçbir yorum karı-koca ilişkisinde erkeğe metbû, kadına tâbî rolü verildiği gerçeğini değiştirmez. Ayette erkeğin (kocanın) kavvâmlık statüsü iki gerekçeye bağlanmıştır. Birincisi, Allah'ın erkek cinsini tafdil etmesi, İkincisi ise erkeğin gerek evlilik sırasında mehir ödemesi, gerekse evlilik sonrasında hane halkının geçimini üstlenmesidir. Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi bazı müfessirler kavvâmlığın ilk gerekçesini oluşturan üstünlük vasfını şöyle izah etmişlerdir: Üstünlük vehbî ve kesbî olmak üzere iki kısma ayrılır. Ayetteki *mâ feddalellâhu ba'dahüm alâ ba'd* ifadesi üstünlüğün vehbî kısmıyla ilgilidir. Allah erkekleri akıl, işbilirlik, güçlülük gibi hususlarda kadınlardan üstün kılmış ve bu yüzden peygamberlik, imamet, velayet gibi makam ve mansıplar erkeklere münhasır kılınmıştır. Ayetteki *mâ enfakû min emvâlihim* ifadesi ise üstünlüğün kesbî kısmıyla ilgilidir. Çünkü erkek nikâh sırasında mehir ödemek, aile hayatında ise hane halkının geçimini temin etmekle mükelleftir.[25]

---

24 Mukâtil, *Tefsîr,* I. 370; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* IV. 60; Sa'lebî, *el-Keşfve'l-Beyân,* I. 281; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* I. 422; Kurtubî, *el-Câmi',* V. 110.

25 Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer Kâdîel-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl,* Beyrut 2003, I. 213.

Ayette "saliha kadınlardın itaatkâr (kânitât) diye vasıflandırılması da karı-koca ilişkisindeki metbûluk ve tâbilik rollerini pekiştirir. Gerçi bazı müfessirler *kânitât* lafzının Allah'a itaatle ilgili olduğu kanaatindedir. Fakat pasaj (siyak-sibak) ve ayet bütünlüğü kocaya itaati işaret etmektedir. Şayet itaat mutlak anlamda Allah'la ilgili olsaydı, tıpkı Ahzâb 33/35. ayetteki *el-kânitîne ve'l-kânitât* lafzında olduğu gibi, sadece kadınların değil, erkeklerin de zikredilmesi gerekirdi. Nisâ 4/ 34. ayette kadının kocasına itaatinden söz edildiğine ilişkin bir diğer delil, kadından "nüşûz" fiili sâdır olduğunda kocaya tedip hakkı verilmesi ve ayetin sonunda *fe-in eta'neküm* (şayet size itaat ederlerse) şeklinde bir kayıt düşülmesidir. Hülasa, Nisâ 4/34. ayet genel olarak kadınlar ve erkeklerden değil, karı-koca ilişkilerinden söz etmektedir. Bu bağlamda Derveze, "Kur'an kadının sosyal hayattaki rolleri ve faaliyetleri hakkında suskundur; ancak bu suskunluk, erkeğin aile içerisindeki reis olmasından dolayı kadının sosyal alanla ilgili haklardan mahrum bırakıldığı anlamına gelmez" demiştir.[26]

Nüşûz ve *darb* meselesine gelince, bahis konusu ayette kadınlara izafe edilen nüşûz fiili ister dikbaşlılık ve itaatsizlik, ister son dönemdeki bazı araştırmacıların savunduğu gibi "aldatma" manasına hamledilsin, sonuçta^rTreselenin esası değişmez.[27] Buradaki esas mesele, aile içi ilişkilerde kadından nüşûz fiili sâdır

26 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs,* VIII. 105.

27 Neşz, nüşûz gibi mastarlar Arap dilinde "tümseklik, yükseklik" veya "toprak seviyesinden yüksek yer" anlamına gelir (Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa,* nşr. Riyâd Zekî Kâsım, Beyrut 2001, IV. 3572; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon,* Beyrut 1968, VIII. 2795). Buna göre nüzûş, "dikbaşlılık, diklenmek" ya da amiyane tabirle "çıkıntılık etmek" demektir. Birçok hadisteki beyanlara göre kadının din ve örfe aykırı hususlarda kocasına itaat yükümlülüğü bulunmamaktadır (Buhârî, "Nikâh" 94, "Ahkâm" 4). Bu sebeple klasik fıkıh kitaplarında kadının kocasına itaat yükümlüğünün kapsam ve sınırlarının ne olduğu ve kadının hangi davranışlarının nüşûz sayılacağı meselesi hakkında farklı görüşler yer almaktadır. Konuyla ilgili fıkhî hükümlerin büyük bir kısmının naslardan ziyade, toplumun örf, âdet ve telakkileri üzerine kurulduğu ve görüş ayrılıklarının bu yüzden çoğaldığı kuşkusuzdur. Nüşûz meselesiyle ilgili farklı görüş ve tartışmalar kadının geçerli bir mazereti bulunmadığı halde kocasının evine taşınmaması ya da kocasının rızası olmadan evi terk etmesi, kocasından izinsiz ve/veya mahremsiz yolculuğa çıkması, ev dışında bir iş veya meslek icra etmesi, kocasının cinsel isteklerine cevap vermekten kaçınması, maddi-manevi temizliğe riayet etmemesi, farz ibadetleri yerine getirmemesi, kocasımn malını koruma hususunda gerekli özeni göstermemesi gibi meseleler etrafında yoğunlaşmaktadır. Bkz. Muhammed İzzet Derveze, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî,* Beyrut-Dımaşk 1981, II. 205-206; Hacı Mehmet Günay, "Nüşûz", *DİA,* İstanbul 2007, XXXIII. 303.

olduğunda, kocasının onu tedip etmeye yetkili kılınmasıdır. Tedibin ilk veya bir aşaması nasihattir; ikinci veya diğer aşaması kadına cinsel boykot uygulanmasıdır. Dikkat edilirse, cinsel boykot ve/ veya yatakları ayırma tedbiri ayette kadını tedip bağlamında zikredilmiştir. Böyle bir tedip yönteminin ancak erkeklerin çok eşlilik imkânına sahip oldukları bir sosyolojide işlevsel olacağı, tek eşliliğin hâkim olduğu bir toplumsal düzende ise pek işe yaramayacağı, hatta kadının değil, erkeğin cezalandırılması gibi bir sonuca müncer olacağı izahtan varestedir. Kadını tedip yollarından sonuncusu ise "darb"dır.

Özellikle son dönemde, Nisâ 4/34. ayetteki *vadribûhünne* lafzının başına çok haller geldiği, tabir caizse bu lafzın modern Müslüman yorumculardan hayli eziyet çektiği kuşkusuzdur. Kur'an'da "aile içi şiddet"i tecviz eden bir ifadenin bulunmaması gerektiği kabulüne istinaden *darb* lafzı ekseninde, "evden uzaklaştırmak"tan "cinsel ilişkide bulunma"ya kadar çok sayıda te'vil üretildiği hemen herkesin malumudur. Oysa bu lafız son yüzyıla, hatta son yıllara kadar tüm müfessirler ve fakihlerce bilindik "darb" diye yorumlanmıştır. Üstelik *darb* lafzının söz konusu ayette "evden uzaklaştırmak" manasında kullanıldığını delillendirmek üzere başvurulan Arapça sözlüklerin müellifleri dahi bu lafzı "er-darbu ma'rûfün" (darb, adı üstünde bilindik darbtır) diyerek açıklama ihtiyacı duymamışlardır.[28]

Bu mesele bir tarafa, Nisâ 4/128. ayette karı-koca ilişkisiyle ilgili olarak erkeğin nüşûzundan da söz edilmiş,[29] fakat kocanın hangi davranışının nüşûz kapsamına girdiği meselesi tasrih

28 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* Kahire 2003, V. 477; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî, Küveyt 1979, III. 237.

29 Ayetin nüzul/iniş sebebi olarak nakledilen rivayetlerin birine göre Şevde bint Zem'a Rasûlullah'ın kendisini boşayacağından endişelenerek, "Beni boşama, nikâhın altında tut ve bana tahsis ettiğin günü Âişe'nin yanında geçir" demiş, Rasûlullah onun bu talebine uygun davranınca Nisâ 4/128. ayet inmiştir. Başka bir rivayete göre Râfi' b. Hadîc, eşi Havle'yi yaşlılığı veya pek hoşlanmadığı bir huyu sebebiyle boşamak istemiş, bunun üzerine Havle, "Beni boşama; bana uygun gördüğün kadar vakit ayır" demiş ve bu hadise üzerine ilgili ayet inmiştir. Hz. Âişe'den gelen başka bir rivayete göre ise Nisâ 4/128. ayet, evli olduğu halde kocası tarafından gözden çıkarılan, bu yüzden kocasına, "Başka bir kadınla evlen; ama beni boşama; nafakadan ve bana zaman ayırma hakkımdan vazgeçiyorum" diyen kadınlar hakkında inmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* IV. 305-306; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* I. 486; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* II. 119; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XI. 52; Kurtubî, *el-Câmi',* V. 259.

edilmemiştir. Müfessirler ayetin nüzûl sebebiyle ilgili rivayetleri de dikkate alarak nüşûz fiilini kocanın aile reisliği hakkını kötüye kullanmak suretiyle kadına sert davranıp kötü muamelede bulunması diye izah etmişlerdir.[30] Dikkat edilirse, ayet kocadan sâdır olan nüşûz fiiline mukabil kadına tedip ve terbiye hakkı vermek yerine karı-koca arasında sulh imkânından söz etmiştir. Ancak buradaki sulh, özellikle Hz. Âişe'den nakledilen rivayetin de açıkça gösterdiği gibi kadının maddi-manevi bazı haklarından vazgeçmesi, Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, "kadının tümden veya kısmen mehir hakkından vazgeçip bunu kocasına bağışlaması yahut nafaka ve kendisine zaman ayrılması gibi isteklerden vazgeçmesidir ki kadının böyle davranmasındaki maksat kocasının kendisini boşamamasını sağlamaktır."[31]

Kısacası, Nisâ 4/128. ayetteki muhteva kadının kocası üzerinde birtakım hakları bulunduğuna ve fakat kocasının kendisini boşamaması için maddi-manevi bazı haklarından vazgeçmek durumunda kaldığına işaret etmektedir. Boşanma meselesiyle ilgili Bakara 2/282. ayette de kadınlar ile erkekler arasında karşılıklı haklardan söz edilmekte, başka bir ifadeyle, maruf çerçevesinde erkeklerin kadınlar üzerinde hakları bulunduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunduğu belirtilmekte; fakat daha sonra "derece" kelimesiyle erkeklerin kadınlar üzerinde daha fazla hak sahibi olduklarına dikkat çekilmektedir. Bu ayette karı-koca arasındaki karşılıklı haklar ve sorumlulukların ölçütü olarak zikredilen "maruf" lafzı esas itibarıyla toplum nezdinde genel kabul gören kodlar ya da örfî uygulamalar anlamına gelir. Dolayısıyla burada Kur'an'ın ilkten ve re'sen hüküm inşası söz konusu değildir.

Erkeklerin kadınlardan daha fazla hak sahibi olduğunu belirten "derece" lafzı hususen aile içi ilişkilerle ilgilidir. Derveze, Nisâ 4/34. ayete atıfla "derece" lafzını erkeğin hem evlilik sırasında mehir ödemesi hem de hane halkının geçimini üstlenmesi ile ilişkilendirirken, İbn Âşûr aynı kelimeyi erkek cinsinin aklî ve bedenî açıdan daha güçlü olduğu kabulünden hareketle izah etmiştir.[32] Reşid Rıza'nm (ö. 1935) yorumuna göre ise ayetteki *ve-lehünne mislüllezî aleyhinne bi'l-marûf ve-lirricâli aleyhinne derecek* ifadesi

30 İbn Âdil, *el-Lübâb,* VII. 52-53; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* III. 215-216.
31 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XI. 53.
32 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* II. 401.

kadına bir hususta mükellefiyet yüklerken erkeği birçok hususta sorumluluk sahibi kılmaktadır. "Derece" lafzından maksat, erkeğin aile içindeki reislik konumu ve hane halkının maslahatlarını gözetmekten ibarettir ki bu hususlar Nisâ 4/34. ayette tavzih edilmiştir. Evlilik hayatı toplumsaldır. Her toplumda bir reisin bulunması lazımdır. Çünkü toplumu oluşturan bireylerin farklı konularda farklı görüşler ve isteklere sahip olması kaçınılmazdır. Bu yüzden, toplumsal maslahat ancak bir liderin bulunması ve ihtilafların çözümünde ona başvurulması sayesinde mümkün olur. Aksi halde her fert diğerinin aleyhine çalışır ve böyle bir durumda toplumsal dirlik/düzen bozulur. Aile düzeninde erkeğin reis olması daha uygundur. Çünkü erkek maslahat hususunda daha donanımlı olduğu gibi maddi ve mali gücünden dolayı karar alma ve uygulama dirayetiyle de ön plandadır.[33]

Bakara 2/228. ayetteki muhteva ve bilhassa *ve-buûletühünne ehakku bi-raddihinne fî zâlik* ifadesi dikkate alındığında, "derece" lafzıyla belirtilen hak ve yetki fazlalığının talak konusuyla, yani boşama yetkisinin kocanın elinde bulunmasıyla ilgili olduğu anlaşılır. Nitekim İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944) gibi bazı müfessirler de ilk olarak bu yorumu zikretmiş; ardından "derece"nin reislik, cihad, miras, velayet, şahitlik ve aklî üstünlükle ilgili olduğu yönündeki çeşitli görüşlere de yer vermişlerdir.[34] Sonuçta, kocaların daha fazla hak ve yetki sahibi kılındığını belirten *li'r-ricâli aleyhinne derecek* ifadesi, özelde "Boşama hususunda erkek daha yetkilidir", genelde ise "Kadınlar kocalarına itaatle mükelleftir; ancak kocalar kanlarına itaatle mükellef değildir" anlamına gelir.

Kadınlarla ilgili tüm ayetler dikkate alındığında, İbn Zeyd'e ait bu son tamimci yorumun Kur'an'da resmedilen kadın profiline uygun düştüğünü kabul etmek gerekir. Bu tasavvurun dinî-ahlâkî nitelikli mi yoksa tarihsel içerikli mi olduğu ayrı bir mevzudur; bizim burada anlatmaya çalıştığımız husus, Kur'an'da kadına biçilen rolün erkeğe tâbiilikten ibaret olduğudur. Bu husus Kur'an'ın kadınlarla ilgili bazı benzetmelerinden de kolayca anlaşılabilir. Örnek vermek gerekirse, yetimlerin gözetilmesi, kadınların ay halleri, i'lâ, talak, iddet gibi konularla ilgili ayetlerle

33 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr),* Beyrut 1999, II. 306.

34 Mâtüridî, *Te'vîlât,* II. 163-164.

aynı kontekste yer alan Bakara 2/223. ayette, "kadınlar erkeklerin ekin tarlası" *(nisâüküm harsütı leküm)* olarak nitelendirilmiş, ardından "Tarlanızı dilediğiniz şekilde ekebilirsiniz" anlamına gelebilecek bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ayetteki *hars* (tarla) kelimesi ister mecaz/istiare, ister sembol ve metafor olarak kabul edilsin, sonuçta tarladan maksat kadın, tarlanın sahibi erkektir.

Kur'an'da çok eşliliğin tasvip veya en azından tecviz edildiği bilinen bir husustur. Hâl böyleyken, çok eşlilik meselesinde bir hukuk kodu gibi okunan ve fakat gerçekte Uhud savaşında şehit düşen Müslüman erkeklerin dul ve yetimleriyle ilgili ahlâkî sorumluluklara parmak basan Nisâ 4/3. ayet, günümüzde tabir caizse Kur'an'ın ve İslam'ın yumuşak karnı gibi algılanmakta ve bu bağlamda bir taraftan savunmacı üslupla Kur'an'ın aslında tek eşliliği hedef gösterdiği, çok eşliliğin ancak bir ruhsat ifade ettiği türünden izahlar yapılmakta, bir taraftan da ruhsat hükmü kadının cinsel sorumluluklarından kaçınması, doğurgan olmaması, savaşlar sebebiyle erkek nüfusun azalması gibi faktörlerle gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır. Oysa Batı dünyasında Katolik Kilisesi büyük veba salgınları sırasında çok eşlilik gibi bir çözüme başvurmayı düşünmemiş, keza II. Dünya Savaşı'nda genç erkek nüfusun önemli bir kısmını kaybeden Sovyetler Birliği'nde de kimsenin aklına çok eşli evlilik modeli gelmemiştir.[35]

Modem dönem İslam dünyasındaki savunmacı yorumlardan biri de Nisâ 4/3 ve 129. ayetlere atıfla erkeğin eşler arasında adil davranması, aksi halde çok eşliliğe yanaşmaması gerektiği şeklinde formüle edilmektedir. Ne var ki konuyla ilgili ayetlerde erkeğin adil davranmasının tam olarak ne ifade ettiği belirsizdir. Başka bir ifadeyle, Kur'an bu konuda adaletten söz etmekte ve fakat bunun tam olarak neye tekabül ettiğini bildirmemektedir. Yine Kur'an erkeğin tüm eşlerine karşı eşit düzeyde adil davranmayacağını belirtmekte, ardından sadece bir eşiyle ilgilenip diğerlerini yok hükmünde saymak gibi bir tutum takınılmaması gerektiğini -ki adalet bir yönüyle bu hususla ilgili olsa gerektir- tembihlemekte, fakat sonuçta çok eşliliği vaka-i âdiye olarak görmektedir.

Bu sebeple çok eşliliğin Kur'an'da salt ruhsat olarak tanımlandığı ve bu ruhsatın olağanüstü durumlarda uygulandığı yönündeki modernist ve apolojist yorumların Kur'an'a rağmen

35 Murat Utkucu, *Kur'an Okumaları,* Ankara 2006, s. 151-152.

Kur'an adına üretildiğini söylemek gerekir. Kaldı ki erkek nüfusun sayıca azalması, kadının doğurgan olmaması gibi çok eşlilik gerekçeleri evlilik kurumunun sosyal misyonunu hayli aşağıya çektiği gibi evliliğin iyi günde kötü günde sürmesini mucip ahlâkî boyunu da aşındırmaktadır. Bütün bunlar bir tarafa, kaderin cilvesine bakın ki dünya ölçeğinde erkek nüfus her şeye rağmen kadın nüfustan daha fazladır. Kadın ve erkek nüfus istatistiklerinden hareketle çok eşlilik meselesini gerekçelendirmeye çalışmak hem evlilik kurumunu amorflaştırmak hem de dinî-ahlâkî değerleri yüceltmek adına ahlâkî boşluk oluşturmaktır.

Modern dönemde Kur'an ve kadın meselesiyle ilgili olarak sıkça tartışılan konulardan biri ve belki de ilki kölelik ve cariyelik meselesidir. Çeşitli ayetlerde *mâ meleket eymânüküm* şeklinde geçen ifadeler köle-cariye demektir. Ayrıca, birkaç ayette geçen *feteyât* ve *eme/imâ* kelimeleri de hususen cariye(ler) manasına gelir. Günümüzde Müslüman bazı araştırmacılar Kur'an'da cariyelik ve kölelikten bahsedilmediğini ileri sürmektedir.[36] Aslında "Kur'an cariyelikten söz etmiyor" demek, "Hz. Muhammed isimli bir peygamber aslında hiç yaşamadı, İslamiyet milâdî yedinci yüzyılın ilk yarısında Hicaz bölgesinde ortaya çıkmadı veya en azından Hz. Muhammed'in Mâriye isimli cariyesi, Hayber'in fethindeki ganimetler arasında Dihye b. Halife'nin payına düşen Safiyye bint Huyey b. Ahtab'ı bilahare kendisi alıp nikâh kıymadı; keza Cüveyriyye'yi ilkin cariye olarak almadı; Reyhâne'yi sâfi payı (ganimette Hz. Peygamber'in özel payı) olarak kendisine ayırmadı" demekle aynı mahiyettedir. Hâlbuki Hz. Peygamber başta Hâtice bint Huveylid olmak üzere Şevde bint Zem'a, Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Zeyneb bint Huzeyme, Ümmü Seleme, Zeyneb bint Cahş, Cüveyriyye, Ümmü Habîbe, Safiyye, Meymûne ve Reyhâne isimli kadınlarla evlenmiş, bazı âlimlere göre Mâriye, Cemîle, Selmâ, Hadrâ, Radvâ, Meymûne bint Sa'd, Meymûne bint Ebî Asîb, Rezîne, Ümmü Ey men ve Ümmü Dümeyre'nin yanı sıra Reyhâne'yi de cariye edinmiştir.[37]

---

36 Ali Rıza Demircan, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri,* İstanbul 2000, s. 22-47.

37 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ' ve'l-Luğât,* Beyrut trs., 1.27-28; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd,* nşr. Şuayb el-Arnavût-Abdülkâdir el-Amavût, Beyrut 1987,1.105-117.

Kısacası, Kur'an'da ve İslam'da kölelik-cariyelik yoktur iddiası, Hz. Peygamber dönemi dâhil bütün bir İslam tarihini yok saymakla eşdeğerdir. Aslında böyle bir savruk iddiayı mevzu bahis etmek dahi yersizdir; fakat yine de Bakara 2/221, Nisâ 4/25 ve Nûr 24/33 gibi birkaç ayetin dahi bu tür iddiaların anlamsızlığını ispata kâfi olduğunu söylemek gerekir. Bunun da ötesinde klasik İslâmî kaynaklar Hz. Peygamber'in onlarca cariyesi ve kadın hizmetçisi bulunduğundan söz etmenin yanında nüzul döneminin sonlarına doğru Medine'deki yaklaşık otuz bin nüfustan iki bin kadarının köleler ve cariyelerden oluştuğu, sahâbî Abdurrahmân b. Avf'ın binlerce köle sahibi olduğu, Hz. Peygamber döneminde kölelerin kaç paraya alınıp satıldığı gibi detaylı bilgiler de vermektedir.

Geleneksel İslam hukukuna göre köleler/cariyeler mülkiyet açısından mütekavvim mal hükmündedir; alınıp satılabilir, hibe edilebilir, kiralanabilir, miras ve vasiyete, müstakil veya müşterek mülkiyete konu olabilir. Bu statü Kur'an'ın ilgili ayetlerindeki *mâ meleket eymânüküm* lafzıyla da tescillenir. Hâl böyleyken bazı Müslüman araştırmacılar Bakara 2/221 ve Nisâ 4/25 gibi bazı ayetleri köle ve cariyelerle evlenmeye teşvik olarak yorumlama eğilimindedir;[38] ancak bu yorumun hem yanlış hem de yanıltıcı olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle Bakara 2/221. ayet, müminler ile müşrikler arasında en başından beri mevcut olan saf ayrışmasına ve bu iki safın birbirine karışmaması gerektiğini vurgulamaya yöneliktir. Bu çerçevede Müslüman erkek veya kadının -çok hoşlansa ve arzulasa dahi- müşrik kişiyle asla evlenemeyeceğine dikkat çekildikten sonra, mümin köle ve cariyeyle evlenmenin müşriklerle evlenmekten çok daha hayırlı olduğu belirtilir. Binaenaleyh, söz konusu ayet köle ve cariyelerle evlilik meselesine, Hz. Yûsuf'un, "Rabbim! Ben bu kadınların isteklerine uymaktansa, zindanda çürümeyi yeğlerim"[39] niyazındaki ifade tarzını anımsatan bir değer biçmektedir. Başka bir ifadeyle, Bakara 2/221. ayet, İbn Âşûr'un belirttiği gibi müşriklerle evlenmenin zilletine dikkat çekmekte ve onlarla evlenmemek gerektiği hususunda müminleri ikaz etmektedir.[40]

38 Mehmet Âkif Aydm - Muhammed Hamîdullah, "Köle", *DİA,* Ankara 2002, XXVI. 239.

39 Yûsuf 12/33.

40 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* 1997:11. 361.

Benzer şekilde Nisâ 4/25. ayetin son kısmındaki ifadeler de cariyelerle evliliğin ancak bekârlığa katlanamayıp zina etme kaygısı taşıyanlar için bir ruhsat olduğunu, normal şartlarda böyle bir evliliğin hoş karşılanmadığını, cariyelerle evlenmektense bekârlığa katlanmanın çok daha hayırlı olacağını belirtmektedir. Bu ayetin tefsirinde Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayette, "Hür kimse cariyeyle evlenirse, o cariyeden doğacak çocuğunu bir anlamda köleleştirmiş olur" ifadesi geçmekte, yine aynı münasebetle Saîd b. Cübeyr'in, "Cariyeyle evlenmek ile zina etmek arasında pek fark yoktur" mealindeki sözü ile Hz. Peygamber'in, "Kim Allah'ın huzuruna temiz ve pak çıkmak istiyorsa hür kadınla evlensin" hadisi nakledilmektedir.[41]

Kur'an'ın kölelik kurumunu meşru sayması ve efendi-köle ilişkilerini tanıması kadınların örtünmesiyle ilgili ayetlerde de kendini gösterir. Ahzâb 33/59. ayette mümin kadınların dış kıyafet (cilbâb) giymeleriyle ilgili emir tanınmak ve tacize uğramamak diye gerekçelendirilmiştir. Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre cilbâb sayesinde tanınmaktan maksat, hür kadınlar ile cariyelerin birbirlerinden tefrik edilmesiyle ilgilidir.[42] Çeşitli kaynaklarda Hz. Ömer'in hür kadınlar gibi örtünen cariyeleri azarladığına, başlarındaki örtülerini çıkarmaları ve hür kadınlara benzemeye çalışmamaları gerektiği yönünde kendilerini uyardığına dair bilgiler de nakledilir.[43]

Zeylafnin (ö. 762/1360) *Nasbu'r-Râye* adlı eserindeki bir rivayete göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: "Ömer b. Hattâb'ın yanma muhacir veya ensardan birinin cariyesi olarak tanıdığı, cilbâblı ve yüzü peçeli bir kadın geldi. Ömer, "Sen hürriyetine mi kavuştun?" diye sorunca, kadın, "Hayır" diye cevap verdi. Bunun üzerine Ömer, "Peki, bu cilbâb da neyin nesi?" dedi ve "Onu başından çıkar! Çünkü cilbâb giymek sadece hür mümin kadınlara mahsustur" diye ekledi. Kadın isteksiz davranınca Ömer elindeki değnekle kadının başındaki cilbâbı çıkarttı.[44]

41 Kurtubî, *el-Câmi',* V. 97; İbn Âdil, *el-Lübâb,* VI. 320; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* II. 492.

42 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* X. 310; Kurtubî, *el-Câmi',* XIV. 157; İbn Cüzey, *et-Teshîl,* III. 265.

43 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut trs, III. 371-372; Mâtüridî, *Te'vîlât,* VIII. 414; Kurtubî, *el-Câmi',* XIV. 244.

44 Ebû Muhammed Abdillah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye,* Kahire 1938,1. 300.

Fahreddin er-Râzf nin Nûr 24/31. ayetteki *velâ yübdîne zînete-hünne illâ mâ zahere minhâ* (kendiliğinden görünenler hariç, ziynetlerini göstermesinler) ifadesi hakkındaki şu ilginç ifadeleri de kayda değer niteliktedir: "Ayetteki bu ifadenin sadece hür kadınlarla ilgili olduğu hususunda ittifak vardır. Zaten ifadede bu mananın kastedildiği açıktır. Cariye mal / eşya olduğundan alımsatım esnasında titiz davranılmalıdır. Bu da ancak onun baştan ayağa incelenmesiyle mümkündür. Ancak hür kadınlar için böyle bir durum söz konusu değildir."[45]

Bütün bu ayetler ve yorumlar dikkate alındığında, "Kur'an' daki her hükmün tüm zamanlar için genel geçer olduğu, her bir hükmün tarih-üstü değer taşıdığı" yönündeki geleneksel söylemin gerçekte ne ifade ettiğini serinkanlılıkla tartışmak gerekir. Bu noktada Selefi karakterli gelenekçi zihniyetin, "Kur'an'm ahkâmı ile modem çağ arasında uyumsuzluk baş gösterdiğinde, bu çağı Kur'an'm ahkâmına uygun hale getirmek ulvi bir vecibedir" şeklindeki anlayışının, söz konusu ahkâmı modem dünyanın genel kabulleri ve değer hükümlerinden hareketle anlayıp yorumlamaya çalışan ve bu bağlamda, Ziya Paşa'nm, "Sen herkesi kör, âlemi sersem mi sanırsın" dizesini hatırlatan bir kurnazlıkla, "Kur'an tam da bugünkü toplumsal zemine hitap ediyor" gibi iddialarda bulunan modernist eğilimden daha tutarlı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte gelenekçi eğilim milâdî yedinci yüzyıldaki Arap toplum pratiğini, modernist eğilim ise hâl-i hazırdaki çağın olgusal gerçekliğini evrenselleştirmekte ve fakat biri 15 asır önceki, diğeri bugünkü tarihselliği "Kur'an'm evrenselliği" diye takdim etmektedir. Oysa Kur'an'm kölelik ve cariyelik meselesiyle ilgili beyanları nüzul dönemindeki sosyolojiye dairdir; dolayısıyla bu mesele ne dindir ne de dinî niteliklidir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'm kadınlarla ilgili beyanları, bilhassa talak (boşanma), miras, şahitlik gibi konularla ilgili hükümleri hemen tamamıyla nüzul dönemindeki toplumsal vasatın realitesine uygun biçimde formüle edilmiştir. Hâliyle, bu beyanlar ontoloji ve teolojiden ziyade sosyolojiyle, "değer"den ziyade "durum"la ilgilidir. Kadınlarla ilgili ayetlerdeki hükümleri te'vil marifetiyle modern dünyaya uyarlama çabaları anlamlı olmadığı gibi

45 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XIII. 206.

inandırıcı da değildir. Kaldı ki çağdaş Müslüman toplumlardaki zihniyet problemlerinin çözüm formülü "dinî modernleşme" projeleri üretmek değildir. Çünkü din kavramı, dinamizm ve değişkenlikten ziyade, sabitlik içermesine sahiptir. Daha açıkçası, din kavramındaki içerme, tarih boyunca tüm peygamberlerin tebliğlerinde de yer alan inanç, ibadet ve ahlak ilkeleridir.

İnanç ilkelerinin tarih-üstülüğü tartışma götürmez bir gerçektir. İbadetler farklı şeriatlarda nicelik ve form açısından değişkenlik gösterse de insanoğlunun Allah'a taat ve şükran borçlu olduğu da tarih-üstü bir hakikattir. Ahlâkî ilkelere gelince, bu konuda temel ölçüt, hüsün ve kubuhun (iyilik ve kötülük) aklen bilinebilirliğidir. Nitekim başta Mu'tezile ekolü olmak üzere Şia, bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimler ve İslam filozoflarına göre hüsün ve kubuh aklî olup akılla kavranabilir mahiyettedir. Başka bir ifadeyle, hüsün ve kubuh, bir şeyin mahiyetine dâhil olup onun zatî/özsel vasfını teşkil etmektedir. Buna göre akıl ve din fiillere değer yüklemez, yalnızca fiillerin özündeki ontik nitelikleri belirtir.

Bu açıdan bakıldığında, ahlâkî ilkelerin de sabit ve tarih-üstü nitelikli olduğu söylenebilir. Örfler ve âdetlerin toplumdan topluma, zaman ve zemine göre farklılık göstermesi ilk planda birtakım ahlâkî değerlerin değişebilir olduğunu düşündürse de burada söz konusu olan değişkenlik, yerel örf ve yerel ahlak denebilecek bir kategoriyle ilgilidir. Daha açıkçası, belli bir toplumda "maruf" (iyi, güzel) kabul edilen bir şey, başka bir toplumda "münker" (çirkin) olarak algılanabilir; ancak bu algı farklılığı ahlâkî değerlerin esasına müteallik değildir. Sözgelimi, çok eşlilik bir toplumda veya bölgede maruf kabul edilirken, başka bir toplumda münker olarak görülebilir. Tıpkı günümüz Türkiyesi'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde maruf, Marmara, Ege ve Karadeniz bölgelerinde münker kabul edilmesi gibi... Bir uygulamanın bazı bölgelerde maruf, bazı bölgelerde münker görülmesi ahlak değil, örf meselesidir. Dolayısıyla Kur'an'ın çok eşlilikle ilgili beyanları da dinî ve ahlâkî değil, örfîdir.

Bu örfîliğin nüzul dönemindeki toplumsal vasatla ilgili olduğunu ve dinî değer hükmü taşımadığını tartışmak bize göre yersizdir. Şayet Eş'ariyye ve Selefiyye ekolleri ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğunca benimsenen anlayış doğrultusunda hüsün ve kubuhun şer'î olduğu, yani bir şeyin

iyi veya kötü olma özelliğinin ancak dinî beyandan sonra bilinebildiği fikrinden yola çıkılır ve aynı zamanda Kur'an metni insan, tarih, toplum gerçekliği çerçevesinde yatay olarak değil de Allah, Levh-i Mahfuz, kelâm-ı kadîm gibi kavramlar çerçevesinde dikey ve tamamen tarih-üstü bir perspektifle okunur ve anlaşılırsa, hem örfü bizatihi din saymak hem de dinamik sosyolojiyi ontoloji sanmak durumunda kalınır.

Bu durum kaçınılmaz olarak iki sonuç doğurur. Birinci sonuç, milâdî yedinci yüzyıldaki Arap toplumunun gündelik hayat formunu bugünkü dünyaya aynıyla tatbik mevkiine koyma gibi bir hedef oluşmasıdır. Dinî anlayış ve kavrayışta sıkı gelenekçi ve skolastik zihniyetin savunduğu söylem aşağı yukarı böyle bir hedefi yakalamaya matuftur; fakat bu gelenekçi söylem salt retorik düzeyinde kalmakta, pratik hayat, söylem ve retoriğin aksine gayet modem bir tarzda, modemitenin dayatmalarına kolay intibaklar, hatta hoşnutluklarla yaşanmaktadır. Ne var ki bu durum iki dünyalılık ve çifte standartçılık gibi ahlâkî sorunlar yaratmaktadır.

İkinci sonuç, özellikle kadın-erkek veya karı-koca ilişkileri, kadının darb yoluyla tedip edilmesi, şahitlik, miras gibi meselelerle ilgili ayetlerin yorumunda görüleceği gibi Kur'an'ın tam da modern dünyadaki hâkim değer yargıları ve normlara uygun şeyler söylediğini ispatlama çabasıdır ki bu çabanın aşağılık kompleksiyle içiçe geçmiş bir apoloji olduğu izahtan varestedir. Ayrıca, İslam toplumlannm içinde bulundukları umumi kriz probleminin üstesinden gelme formülü, daha önce de belirtildiği gibi dinî modernleşme projesi değildir. Kaldı ki din tek başına modernleştirici bir kurum olmadığı gibi bir toplum ya da medeniyetin yükseliş ve çöküş dinamikleri de salt din temelli değildir.

Kaynakça

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab,* nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrut trs.

Aydın, Mehmet Âkif - Hamîdullah, Muhammed, "Köle", *DİA,* Ankara 2002.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl),* nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Sevâr, Beyrut 1995.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl,* Beyrut 2003.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Beyrut trs.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm,* Kum 1380.

Demircan, Ali Rıza, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri,* İstanbul 2000.

Derveze, Muhammed İzzet, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî,* Beyrut-Dımaşk 1981.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs,* Tunus 2008.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît,* Beyrut 2005.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa,* nşr. Riyâd Zekî Kâsım, Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr),* Beyrut 2004.

Fehd, Tevfik, "Lât", *DİA,* Ankara 2003.

Fehd, Tevfik, "Menât", *DİA,* Ankara 2004.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân,* nşr. İmâdüddîn b. Seyyid Âlüdddervîş, Beyrut 2011.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* Beyrut 2005.

Günay, Hacı Mehmet, "Nüşûz", *DİA,* İstanbul 2007.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb,* nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1988.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Tunus 1997.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut 2001.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl,* nşr. Rıza Ferec el-Hemmâmî, Beyrut-Sayda 2005.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim,* nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Sayda 2003.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd,* nşr. Şuayb el-Amavût-Abdülkâdir el-Arnavût, Beyrut 1987.

İbn Kesîr, EbüT-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Beyrut 1983.

İbn Manzûr, EbüTFazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab,* Kahire 2003.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl),* nşr. Ahmed b. Ali-Hamdi Subh, Kahire 2003.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâm i'l-Kur'ân,* Beyrut 1988.

Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî", *[İmam Mâturidî ve Mâturidîlik* içinde], yayma haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon,* Beyrut 1968.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâ verdi),* Beyrut 2007.

Mukâtil, EbüT-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil* b. *Süleymân,* nşr. Abdullah Şehâte, Beyrut 2002.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-Esmâ' ve'l-Luğât,* Beyrut trs.

Özcan, Hanifi, "Mâtüridfye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (22-24 Mayıs 2009), İstanbul 2012.

Öztürk, Mustafa, *Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın,* Ankara 2015.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr),* Beyrut 1999.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, Beyrut 2004.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *Kısasü'l-Enbiyâ (Arâisü'l-Mecâlis),* nşr. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân, Beyrut 2004.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûrfi't-Tefsîri'l-Me'sûr,* Beyrut 1983.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyânfî Te'vîli'l-Kur'ân),* Beyrut 1999.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* nşr. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut 1997.

Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyn b. Abdillah, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfî an Kınâi'r-Rayb,* nşr. Hasen b. Ahmed el-Ömerî-Sâlih b. Nâsır en-Nâsır, Dübey 2013.

Utkucu, Murat, *Kur'ât Okumaları,* Ankara 2006.

Yavuz, Şevket, "Uzzâ, *DİA,* İstanbul 2012.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî, Küveyt 1979.

Zemahşertî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl,* Beyrut 1977.

Zeylaî, Ebû Muhammed Abdillah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye,* Kahire 1938.

Geleneksel İslam'da Cihad ve Kîtal (Savaş) Hukuku

Giriş

Bu metinde, Kur'an'daki cihad ayetlerinin İslam geleneğinde ve son dönemde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı meselesi ele alınacaktır. Meselenin ele almışında klasik ve modern yorumların yorumu da yapılacaktır. "İslam geleneğinden kastettiğimiz şey, temelde, fıkıh ve tefsir geleneğidir. Zira cihad kelimesi, yaygın anlam ve kullanımıyla, fıkıh ve tefsir geleneği içerisinde kavramsallaşmıştır. Rivayet ve dirayet şeklindeki gevşek tasnif çerçevesinde "dirayet" diye nitelendirilen klasik tefsir literatürü her ne kadar fıkhî meseleleri muhtevi olsa da, cihad konusuyla ilgili ayetlerin muhtelif fıkıh ekollerine mensup âlimlerce telif edilen *Ahkâmu'l-Kur'ân* başlıklı eserler çerçevesinde incelenmesi bizce daha isabetli bir yoldur. Çünkü konuyla ilgili ayetler fıkıh-tefsir karışımı diyebileceğimiz *Ahkâmu'l-Kur'ân* kitaplarında daha etraflı biçimde ele alınmıştır.

İrfânî epistemolojiye dayalı tasavvuf geleneği, cihad konusunda farklı/ayrı bir damar oluşturur. Daha açıkçası, cihad, bu gelenekte "nefs (nefis) ve şeytanla mücâhede" olarak anlaşılmış ve bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilen, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" (race'nâ mine'l-cihâdi'l-asğar ile'l-cihâdi'l-ekber) mealindeki rivayete dayalı bu anlayış işârî-tasavvufî tefsir literatürüne de aynıyla yansımıştır. Fakihler ile mutasavvıfların farklı yaklaşımlarından anlaşıldığı kadarıyla, cihad kavramındaki geniş anlam yelpazesi bir bakıma ikiye taksim edilmiş, fakihler kavramın gayrimüslimlerle savaş boyutunu ön planda tutarken, sûfîler nefs ve şeytanla mücâhede

boyutuna yoğunlaşmayı tercih etmişlerdir. İki farklı gelenek arasında iş bölümü yapıldığı izlenimi uyandıran bu durum fıkıh ve tasavvuftaki epistemolojik paradigmalar ile temel ilgi alanlarının farklı olmasıyla ilişkili olsa gerektir.

Cihadla ilgili ayetlerin günümüzde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı meselesi başlı başına bir araştırma konusudur. Dolayısıyla, bu metinde günümüz İslam dünyasında İslam ve cihad ile din referanslı şiddet arasında özdeşlik kurulmasına vesile olan selefî karakterli cihatçı hareketler ve daha spesifik olarak el-Kâide, Işid, en-Nusra, Boko Haram gibi örgütlerin söz konusu ayetleri anlama tarzlarını irdelemek yerine bunların İslam geleneğindeki fikrî-ilmî referansları ve/veya şiddetle özdeşleşmiş bir cihad anlayışına mesnet oluşturan din tasavvurları gibi meseleler üzerinde durulacaktır. Bütün bunların yanında cihad ayetlerinin günümüz dünyasında nasıl anlaşılması gerektiği hususunda da teklifler sunulacaktır.

Cihad konusunda çok sayıda ayet bulunması ve bilhassa Medenî surelerde "cihâd" ile "kıtâl" kelimelerinin isim ve fiil türevleriyle birçok kez müteradif (eşanlamlı) gibi kullanılması sebebiyle, konunun merkezinde Bakara 2/190-194, Tevbe 5, 29, 33, 36 gibi belli başlı ayetler yer alacak, başka bir ifadeyle, cihad meselesi, klasik ve modern dönemlere ait İslâmî kaynaklardaki ana eğilim ve yönelime uygun biçimde ağırlıklı olarak, söz konusu ayetler çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Cihadın Anlam Alanı ve Farklı Tanımları

İslam'da cihad çok önemli, fakat bir o kadar da problemli bir konudur. Önemlidir; çünkü genel/geniş anlam çerçevesinde cihad her bir Müslümanm Allah'a itaat/taat yolunda tüm gayretini ortaya koymasını ifade eden bir kelime ve kavramdır. Arap dilinde "cehd-cühd" mastarıyla kökteş olan cihad kelimesindeki asıl mana, İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre "meşakkat", Cevherfye (ö. 400/1009'dan önce) göre "tâkaf'tir.[1] Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ise "cehd"i hastalık ya da meşakkatli iş gibi insanı yoran ve zora sokan şey diye açıklamış, bunun yanında insanın

1 Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1970, I. 486; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh,* nşr. Ahmed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Üçüncü Baskı, Beyrut 1984, II. 460.

elinden gelen gayreti sarf etmesi manasını da aktarmıştır.[2] Buna karşılık diğer bazı dilciler "cehd"in meşakkat, "cühd"ün tâkat anlamına geldiği yahut her ikisinin de vüs'at ve tâkati (güç, kudret) ifade ettiğini vurgulamışlardır.[3]

Kur'an'da isim ve fiil kalıplarıyla yaklaşık 30 yerde geçen cihad, İslâmî literatürde geniş ve dar çerçeveli olmak üzere iki farklı şekilde tanımlanır. Geniş çerçeveli tanımda cihad, insanın hem kendi nefsiyle, hem şeytan ve şeytanî güçlerle, hem de dış düşmanlarla mücadele etmesini, dar çerçeveli tanımda ise dış düşmanlar ya da gayrimüslimlerle savaşmayı ifade eder. Bu iki tanım doğrultusunda cihadın içeriği, "dinî-ahlâkî değerleri kavrayıp bu değerler uyarınca yaşamak, iyiliği emredip kötülükten men etmeye çalışmak, ölçüsüz şehevî arzulara gem vurmak ve dış düşmanlara karşı koymak" şeklinde ifade edilebilir. Geniş manada cihad bütün bir hayat tecrübesini kuşatır. Nitekim Furkân 25/52, Ankebût 29/69 ve Hac 22/78 gibi ayetlere konu olan cihad da gerçek manada İslâmî ilkeler ve değerleri özümseyip Müslümanca yaşamak uğruna sarf edilen çok boyutlu çaba anlamı taşır.[4]

Özellikle "ve-câhidû fillâhi hakka cihâdih" (Hac 22/78) ifadesindeki anlam çok kapsayıcıdır. Bu ayette geçen "cihad" kelimesinin anlam alanıyla ilgili olarak, sadece dış düşmanlara karşı savaşmak, nefsin arzularına karşı koymak, kınayanların kınamasından korkmamak gibi bir dizi farklı yorum bulunmakla birlikte, ifadedeki mutlaklık bu tür daraltıcı izahların pek isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple, en isabetli mana takdiri, Fahreddîn er-Râzfnin (ö. 606/1210) belirttiği gibi cihadın tüm mükellefiyetlerle irtibatlı olarak dinî-ahlâkî emirlere uyma ve tüm yasaklardan kaçınma hususunda devamlılık (sebat) şeklinde anlaşılmasıdır.[5] Nitekim Râğıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi dilbilimci

2 Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn,* nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2003, I 268-269.

3 Bkz. Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Mektebetü'l-Anclû'l-Mısriyye, Kahire 1970, s. 142; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kânûs,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Matbaatü Hükümeti'1-Küvey t, İkinci Baskı, Mansûra 1994, VII. 534.

4 Bkz. Muhammed İzzet Derveze, *ed-Düstûru 'l-Kur'ânt ve's-Sünnetü 'n-Nebeviyye fi Şuûni'l-Hayât,* el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut-Dımaşk 1981,1. 388-390.

5 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l~Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr),* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2004, XXIII. 63-64.

müfessirler de Hac 22/78. ayetteki ifadenin hem dış düşmanla, hem şeytanla, hem de nefisle mücâhede manasında üç boyutlu cihadın bütün boyutlarını kapsadığını vurgulamışlardır.[6]

Her ne kadar Medine döneminde inen surelerdeki "cihâd fî sebîlillah" (Allah yolunda cihad) kaydı nüzul dönemindeki durum bağlamı itibarıyla Ehli küfre (kâfirler) karşı Allah yolunda savaşmayı ifade etse de, mutlak anlamda cihadın bütün bir hayatı kuşattığı ve mükellefiyet ortadan kalkmadığı sürece cihadın da "Müslümanca yaşamak" manasında kesintisiz bir çaba olarak baki kaldığı tartışmasız bir gerçektir. Bununla birlikte tefsir, hadis ve fıkıh literatüründe cihad, genellikle, "Ehli küfürle savaşmak" diye anlaşılmış ve bu minvalde kavramlaşmıştır. Özellikle klasik fıkıh ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* literatüründe cihad, dış düşmanla savaşmak anlamında "kıtal"e indirgenerek tanımlanmış, dolayısıyla siyer-meğâzî gibi ana başlıklar altında devletlerarası hukuk ve savaş konsepti olarak ele alınmıştır. Böylece cihadın şer'î örf ve ıstılahtaki karşılığı, "kâfirlerle savaşta tüm gayreti sarf etmek" (bezlü'l-cehdi fî kitâli'l-küffâr) ve "Allah yolundaki savaşta can, mal ve dille tüm çaba ve gayreti sarf etmek" (ve-fî urfi'ş-şer'i yüs'tamelü fî bezli'l-vüs'i ve't-tâkati bi'1-kıtâli fî sebîlillâhi azze ve celle bi'n-nefsi ve'l-mâli ve'l-lisân) şeklinde istikrar bulmuştur.[7]

Fıkıh, toplumsal düzen ve hukuk alanını düzenleme işlevinden dolayı normatif karakterli bir ilimdir. Buna karşılık tefsir gerçek mahiyeti ve esas işlevi itibarıyla Kur'an'm ilk ve tarihî anlamlarını ortaya koymaya yönelik bir ilim dalı olmasına rağmen gelenekte fıkıh ve kelam gibi normatif ilimlerin hem tedarikçisi, hem de tabiisi kılınmak suretiyle bağımsız ilim olma özelliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Bunun neticesinde geleneksel fıkıhtaki cihad anlayışı tefsir literatüründe de hemen hemen aynıyla tekrar edilmiştir. Aynı durum hadislerle ilgili şerh edebiyatı için

6 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât, s.* 142; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz,* nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs., II. 403.

7 Ebü'1-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru's-Selâm, Birinci Baskı, Riyad 2000, VI. 5; Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sarıâi'fi Tertîbi'ş-Şerâi',* Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, İkinci Baskı, Beyrut 1974, VII. 97; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, Beyrut 1999, VII. 215.

de geçerlidir. Çünkü bu edebiyatta da konuyla ilgili hadisler, şarihlerin bağlı bulundukları fıkhî mezheplerdeki ekol sistematiğine uygun biçimde izah edilmiştir. Klasik dönem fıkıh, tefsir ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* literatüründe cihad konusu özellikle müşrikler ve Ehli kitapla savaşmayı emreden Bakara 2/190-194, Enfal 8 / 39, Tevbe 9/5, 29, 36 gibi ayetler bağlamında ele alınmıştır.

Tasavvuf ve Tasavvufi/İşârî Yorum Geleneğinde Cihad

İslam geleneğindeki hâkim cihad anlayışının fakihler ve fakih müfessirlerce şekillendirildiği, dolayısıyla büyük resmin fıkıh-tefsir literatüründe resmedildiği şüphesizdir. Buna mukabil mutasavvıflar, daha önce de değinildiği gibi, cihad konusundaki yaklaşımlarıyla farklı bir anlayışı temsil etmekte; ancak bu temsil küçük resme karşılık gelmektedir. Her ne kadar sûfîler kendi cihad telakkilerini "büyük" diye nitelendirmiş olsalar da hariçteki yansıması itibarıyla "büyüklük" vasfını fukaha anlayışı ihraz etmiştir. Bu itibarla, ilk olarak, özünde "büyük" olmakla birlikte hariçte "küçük" kalan tasavvuf! cihad anlayışını ele almak daha isabetli görünmektedir.

Tasavvuf geleneğindeki cihad anlayışı, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" *(race'nâ mine'l-cihâdi'l-asğar ile'l-cihâdi'l-ekber)* mealindeki rivayete dayanır. Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi bazı âlimler bu rivayetin senet/sübut yönüyle zayıf olduğu tespitinde bulunmuş,[8] İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise rivayetin asılsız / uy durma olduğunu savunmuştur.[9] Buna mukabil

8 Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-M.evdûa,* nşr. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-İslâmî, İkinci Baskı, Beyrut 1986, s. 211-212.

9 Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûu 'l-Fetâvâ,* nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, DâruT-KütübiT-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000, XI. 93-94. Beyhakî (ö. 458/1066), Gazâlî (Ö.505/1111), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler rivayeti meşhur sahâbî Câbir b. Abdillah'tan menkul bir hadis olarak nakletmiş; ancak İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bunun tâbiûn kuşağından İbrahim b. Ebî Able'ye (ö. 152/769) ait bir söz olduğunu, zaman içinde dilden dile yayılarak şöhret bulduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs,* nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, DâruT-KütübiT-İlmiyye, Beyrut 2001, I. 375. Zehebfnin (ö. 748/1348) naklettiği bilgiye göre Muhammed b. Ziyâd el-Makdisî, İbrahim b. Ebî Able'nin savaştan dönen Müslümanlara, "Küçük cihaddan döndünüz; peki büyük cihad, kalple cihad hususunda ne yaptınız?" dediğini nakletmiştir. Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ,* nşr. Şuayb el-Amaût-Hüseyn el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, İkinci Baskı, Beyrut 1982, VI. 325.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), hocası İbn Teymiyye'nin en meşhur talebesi ve sıkı takipçisi olduğu halde, gerek erken dönem zühd anlayışını önemsemesi, gerekse ahlak ve tasavvufa dair *Medâricü's-Sâlikîn, Uddetü's-Sâbirîn* gibi eserler telif etmesi sebebiyle, "İslam otağının zirvesi ve kubbesi" diye tanımladığı cihadın nefisle ilgili boyutunu mutasavvıflarla aynı doğrultuda anlayıp yorumlamıştır.

"Cihadın nefis, şeytan, kâfirler ve münafıklarla mücadele olmak üzere dört mertebesi vardır" diyen İbn Kayyim nazarında en önemli ve öncelikli mertebe, "Mücahid, Allah'a taat uğrunda kendi nefsiyle mücadele edip onu ehlileştirmeye çalışan kişidir"[10] hadisinde de işaret edildiği gibi nefisle cihattır. Hariçteki Allah düşmanlarıyla cihad fer'î, müminin kendi nefsiyle cihadı aslîdir. Kaldı ki Allah'a itaat hususunda kendi nefsiyle cihad edemeyen bir müminin dış düşmana karşı mücadele etmesi pek mümkün değildir.[11]

Nefis ve şeytanla mücâhede fikri, cihad lafzının kapsamlı anlam alanıyla bağdaşır tarzdadır. Çünkü nefs ve şeytanla mücâhede bütün bir hayatı kuşatır. Arap dilinde, asi/inatçı karakterli cin, insan, hayvan ve diğer bütün varlıkların "şeytan" diye adlandırıldığı,[12] şeytan (şeyâtîn) kelimesinin Bakara 2/14, Âl-i İmrân 3/175, En'âm 6/112, Furkân 25/29 gibi muhtelif ayetlerde kâfirlerden bahsederken kinaye olarak kullanıldığı dikkate alındığında, dış düşmanla cihadın da bir yönüyle şeytan(lar)la mücâhede kapsamında değerlendirilebileceği anlaşılır. Bununla birlikte tasavvufî gelenekteki nefis anlayışının, özellikle de Kur'an'da geçen "nefs" kelimesini yorumlama tarzının sorunlu olduğu açıktır. Çünkü bu gelenekte, Hz. Yûsuf'un, "Kendi benim/benliğim elbette kötülüğü telkin eder durur" şeklinde bir mana taşıyan "inne'n-nefse le-emmâretün bi's-sû'" (Yûsuf 12/53) ifadesi tamimci tarzda

10 İbn Hanbel, *el-Müsned,* VI. 20; Tirmizî, "Fezâilü'l-Cihâd" 2.

11 İbn Kayyim nefse karşı cihadın kendi içinde dört, şeytana karşı cihadın iki, kâfirler ve münafıklara karşı cihadın dört, zalimler ve bidatçilere karşı cihadın üç ayrı mertebesi bulunduğundan da söz etmiştir. Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd,* nşr. Şuayb el-Amaût-Abdülkâdir el-Amaût, Müessesetü'r-Risâle, Onbeşinci Baskı, Beyrut 1987, III. 5-11.

12 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân,* nşr. Fuat Sezgin, Müesssetü'r-Risâle, Kahire trs., I. 32; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân),* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 1999,1. 76.

yorumlanır, böylece nefis bir bakıma şeytanlaştırılır. Oysa nefis insanın bütüncül yapışım ve dolayısıyla iyilik-kötülük potansiyelini ifade eden bir kelime/kavramdır; bu yüzdendir ki Kur'an'da mutlak nefis iyilik ve kötülük bağlamında emmâre, levvâme ve mutmainne gibi vasıflarla kayıtlanır.

Tasavvuf klasiklerinde kimi zaman kuduz köpeğe, pisboğaz domuza, kimi zaman da Firavun ve Nemrud'a benzetilen nefis insanın en azılı düşmanı olarak belirlenince, ona karşı açılan savaş da en büyük cihad kabul edilmiştir. Buna göre harp meydanında düşmanla yapılan savaş küçük cihada (cihad-ı asgar), nefse karşı savaş da büyük cihada (cihad-ı ekber) karşılık gelir ve bu ayrım daha önce bahsi geçen, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" rivayetiyle temellendirilir.

Muhyiddîn İbnüT-Arabî (ö. 638/1240) cihad ve mücâhede konusunda dört kategoriden söz etmiştir. Birincisi, "Allah canlarıyla ve mallarıyla cihad edenleri [sefere çıkmayıp evlerinde] oturanlara üstün kılmıştır" mealindeki ayette (Nisâ 4/95) işaret edildiği gibi mutlak anlamda cihad;[13] İkincisi, "Allah yolunda cihad edenler" mealindeki ayette (Mâide 5 / 54) işaret edildiği gibi, mukayyet cihad; üçüncüsü, "Bizim uğrumuzda cihad edenler" mealindeki ifadede (Ankebût 29/69) işaret edildiği gibi, keşf/ mükâşefe amaçlı cihad, dördüncüsü ise, "Allah için hakkıyla cihad edin" mealindeki ifadede (Hacc 22/78) belirtildiği gibi tam manasıyla hakiki cihattır. Bütün bu cihad mertebeleri mükellefiyet ortadan kalkmadıkça her daim bakidir.[14]

Mertebeli cihad anlayışı bazı fakihlerce de dikkate değer bulunmuştur. Örnek vermek gerekirse, Mâliki fakihi ve kadısı İbn Rüşd (ö. 520/1126) cihadı kalple, dille, elle ve kılıçla olmak üzere

13 İbnü'l-Arabî'nin genel yorum tarzı gibi mezkûr ayetlerle istidlal tarzı da problemlidir. Mesela Nisâ 4/95. ayetteki lafız mutlak manada cihada işaret etse de metin içi ve metin dışı bağlam burada düşmana karşı sefere çıkmak ve savaşmaktan söz edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla ayette bahsi geçen cihad, savaşla ilgilidir. Nitekim İbn Abbas ve Mukâtil gibi bazı müfessirler bu ayete konu olan cihadı Bedir veya Tebük gazvesine hamletmişlerdir. Bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, Beyrut 2002, I. 400-401; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,* el-Mektebü'l-İslâmî, Dördüncü Baskı, Beyrut 1987, II. 173-174.

14 Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye,* nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988, III. 218.

dört kategoride ele almış, ayrıca kalple cihadı şeytan ve nefisle mücâhede diye tanımlamıştır.[15] Ibn Âbidîn (ö. 1252/1836) de cihadı nefsi dizginlemek, onun arzularına boyun eğmemek, taatte devamlılık göstermek şeklinde açıklamış ve bu bağlamda, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" rivayetine de atıfta bulunarak bir bakıma tasavvuf! geleneğe uygun bir tanım yapmıştır.[16]

Mutasavvıf müfessirler cihadla ilgili ayetleri "nefisle mücâhede" (büyük cihad) çerçevesinde yorumlamış ve sık sık "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" rivayetine atıf yapmışlardır. Cihad kelimesi ve türevlerinin kâfirlerle savaş manasında kullanıldığı ayetleri genellikle izahsız bırakmayı tercih eden mutasavvıflar kimi zaman da itibar yöntemine başvurarak kâfirler, müşrikler ve münafıklarla ilgili sarih ifadeleri yine nefisle mücâhedeye bağlamışlardır. Mesela, hâl-i hazırda en eski tarihli tasavvufî-işârî tefsir olarak bilinen ve Sehl et-Tüsterî'ye (ö. 283/ 896) atfedilen eserde, "Ey Peygamber! Kâfirler ve münafıklara karşı cihad et ve onlara sert/tavizsiz davran" mealindeki ayet (Tevbe 9/73), "Muhalefet kılıcıyla nefsine karşı mücadele et; nefsine nedamet yüklerini yükle ve onu havf çöllerinde yürüt. Belki bu sayede onu Allah'a tövbe ve yöneliş yoluna sokarsın" diye yorumlanmıştır.[17]

Bir diğer meşhur mutasavvıf Sülemî (ö. 412/1021) Hac 22/78. ayetteki "ve-câhidû fillâhi hakka cihâdih" ifadesiyle ilgili olarak, "Bazıları cihadın Allah düşmanlarıyla mücâhede, şeytanla mücâhede ve en zor cihad olarak nefis ve heva-hevesle mücâhede gibi farklı türlerinden söz etmiştir. Rasûlullah da nefisle mücâhede hakkında, 'Küçük cihaddan büyük cihada döndünüz' demiştir"[18] gibi ifadelere yer vermiştir. Buna mukabil Sülemî, "Haksız yere saldırıya uğrayanlara (Müslümanlar), zulme uğramış olmalarından dolayı (savaş) izni verildi" mealindeki

15 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed Ibn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât,* nşr. Muhammed Haccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1988,1. 341.

16 Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muawiz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, VI. 195.

17 Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* nşr. Taha Abdurraûf Sa'd-Hasen Muhammed Ali, Dâru'l-Harem li't-Türâs, Birinci Baskı, Kahire 2004, s. 159.

18 Ebû Abdirrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tefsîru's-Sülemî (Hakâiku 'i-Tefsîr),* nşr. Seyyid Ümran, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2001, II. 28.

Hac 22/39. ayet hakkında hiçbir şey söylemediği gibi, Bakara 2/190-194 ve Tevbe 9/5 gibi kıtal ayetleri bağlamında da suskun kalmayı tercih etmiştir. Diğer taraftan, Tevbe 9/41. ayetteki malla ve canla cihad emrini, tasavvuf! ıstılahtaki fakr (dervişlik) ya da diğer bir ifadeyle "Ehli terk olmak" diye yorumlamıştır.[19]

Tefsir alanında *Letâifü 'l-İşârât* adlı eseriyle tanınan Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise Hac 22/78. ayetteki Allah için hakkıyla cihad emrini "nefisle, kalple ve malla mücâhede" diye sınıflandırmış ve ayetteki "hakkıyla cihad" tabirini, cihadın en zoruna talip olmak veya kulun nefsiyle mücâhedeye bir an dahi ara vermemesi anlamına geldiği yönünde te'viller aktarmış; fakat dış düşmana karşı cihada hiçbir atıf yapmamıştır.[20] Öte yandan muharip müşrikler ve kâfirlerle savaşmayı emreden Bakara 2/190-194. ayetlerdeki kıtal, fitne, haram ay gibi kelimeler ve kavramları nefisle cihad kapsamında yorumlayan Kuşeyrfye göre Bakara 2/190. ayetteki "ve-kâtilû fi sebîlillâhillezîne yukâtilûneküm" ifadesi, "nefislerinizi sizin için hakkın emanetleri olsun; şayet Allah, 'Nefislerinize sahip çıkın' diye emrederse, sahip çıkın ve koruyun; yok eğer Allah vazgeçmek anlamında nefislerinizi öldürmeyi emrederse, bu emri ifadan imtina etmeyin" anlamına gelir. Bakara 2/191. ayetteki "vaktülûhüm haysü sekıftümûhüm" (Onları yakaladığınız yerde öldürün) ifadesi, "Benim dostlarıma dostluk ve muhabbet gösterdiğiniz gibi düşmanlarıma da adavetinizi açıkça gösterin" demektir. Aynı ayetteki "ve'l-fitnetü eşeddü mine'l-katl" (Fitne insan öldürmekten daha kötüdür) ifadesi, Allah'la yakın ilişkiye engel olan faktörler sebebiyle kalpte meydana gelen sıkıntının son nefeste yaşanan sıkıntıdan daha kötü olduğuna işaret eder. Bakara 2/193. ayetteki "ve-kâtilûhüm hattâ lâ tekûne fitnetün ve-yekûne'd-dînü lillâh" (Fitne ortadan kalkıp din Allah'a has oluncaya değin onlarla savaşın) ifadesi ise nefisle mücâhedeye işaret eder. İnsanın en yaman düşmanı, iki göğüs kafesi arasındaki nefistir (kalp). Bu yüzden, riyazet (nefis terbiyesi) ahkâmının hakkını vererek nefsi arındırmak ve onda hemen hiçbir beşerî/şehevî arzu bırakmamak gerekir. Kısacası, nefs ve kalp tam manasıyla Allah'a teslim edilmelidir.[21]

19 Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr,* I. 276, 280.

20 Ebü'I-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000, II. 333.

21 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât,* I. 92-93.

Tefsir ve fıkıh geleneğinde "seyf/kılıç ayeti" diye anılan Tevbe 9/5. ayetteki "faktülüT-müşrikîne haysü vecedtümûhüm" (Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün) ifadesi bağlamında, "Allah müminleri düşmanlara karşı her türlü savaşa girmekle emretti" dedikten sonra, "Senin en yaman düşmanın iki göğüs kafesi arasında bulunan nefsindir. Kulun kendi nefsiyle en büyük cihadı gerçekleştirmesinin yolu, her türlü riyazetle nefsi cendereye almaktan geçer../'[22] şeklinde ifadelere yer veren Kuşeyrî bütün bu işârî yorumların kâfirlere karşı savaş emrini buharlaştırmadığını özellikle belirtmek istercesine, Tevbe 9/73. ayetteki "yâ eyyühe'nnebiyyü câhidi'l-küffâra ve'l-münâfıkîn vağluz aleyhim" (Ey Peygamber! Kâfirler ve münafıklarla mücadele (cihad) et ve onlara karşı sert/tavizsiz ol!) lafzını şöyle izah etmiştir:

> Peygamberimiz (s.a.v.) tüm insanları güzel ahlaka davet etmiştir. Allah Musa'ya (s.a.), "Firavun'a tatlı dille yumuşak sözler söyleyin" (Tâhâ 20/44) demiş; bizim peygamberimize ise, "Onlara karşı sert/tavizsiz ol" diye emretmiştir. Kâfirler ve münafıklara karşı sert ve tavizsiz davranmakla ilgili bu emrin ancak deliller açıkça ortaya konulduktan ve aynı zamanda kendilerine mühlet/süre tanınmak suretiyle mazeret kapısı kapatıldıktan sonra geçerli olduğu söylenir. Allah, "De ki: Size tek bir öğüdüm var: İster bir araya gelip topluca istişare edin, ister teker teker görüş bildirin, Allah için elinizi vicdanınıza koyup aklıselimle düşünüp değerlendirin..." (Sebe 34/46) buyurmak suretiyle peygamberimize ilkin kâfirlere nazik ve yumuşak davranmayı salık vermiş; fakat onlar inkârda ısrar edip büyüklük taslayınca bu defa sert ve tavizsiz tavır sergilemeyi emretmiştir. Cihad (mücâhede) evvel emirde kesin delilleri izah etmek ve hüccetleri bildirmek için dil düzeyinde başlar. Fakat düşman mazeret kapısı kapandıktan sonra bilerek ve isteyerek inkârda direnirse, bu defa cihad uyarma ve kınama boyutuna taşınır. Anlatma ve açıklamadan sonuç alınmadığı, uyarma ve kınama da fayda sağlamadığı takdirde cihadın kıtal ve canı ortaya koyarak savaşma faslı açılır.[23]

---

22 *Kuşeyrî, Letâifü7-İşârât,1.408.*

23 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât,* I. 435.

Kuşeyrî'nin son ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, mutasavvıfların Ehli küfürle savaş anlamındaki cihadı önemsiz sayıp umursamadıklarını söylemek mümkün değildir. Bilakis birçok meşhur mutasavvıfın orduyla birlikte sefere katıldıkları bilinmektedir. Osmanlılar döneminden birkaç örnek vermek gerekirse, 1453 yılı baharında Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) İstanbul'u muhasara etmek üzere ordusuyla Edirne'den yola çıktığında, meşhur hocası Akşemseddin (ö. 863/1459), Akbıyık Sultan (ö. 860/1456) ve devrin diğer tanınmış şeyhleri de yüzlerce müridleriyle padişaha iştirak etmişlerdir. Araştırmacılar, Akşemseddin'in zor zamanlarda zaferin yakın olduğu müjdesini vererek sabredip gayret göstermesi gerektiğine dair Fatih'e yazdığı mektupların fethin kısa zamanda gerçekleşmesinde büyük bir tesiri olduğuna dikkat çekmişlerdir.[24] Öte yandan, Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628) de III. Murad (ö. 1003/1595) döneminde, Ferhad Paşa (ö. 1004/1595) komutasındaki Osmanlı ordusuyla birlikte İran-Tebriz seferine katılmıştır.[25] Yine meşhur mutasavvıf müfessir İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) padişah II. Mustafa (ö. 1115/1703) döneminde (1695-1703), askerin moral gücünü arttırmak için I ve II. Avusturya seferlerine (Nemçe ve Erdel seferleri) katılmıştır.[26]

Bu bağlamda mutasavvıf-müfessir İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) cihad ayetleriyle ilgili yorumlarından da kısa bir örnek vermek gerekir. İbn Acîbe ayetleri önce geleneksel tefsir tarzında ele alır, ardından "İşaret" başlığı altında tasavvufî yorumları aktarır. Müfessirin Bakara 2/190. ayeti izah tarzı da aynıdır. İlk planda ayeti nüzul sebebine atıfla geleneksel tarzda açıklayan İbn Acîbe "İşaret" başlığı altında Kuşeyrf nin mezkûr yorumları doğrultusunda şunları kaydeder: "Bilmelisin ki insanın rabbiyle ilişkisini koparan düşmanları nefis, şeytan, dünya ve insanlar olmak üzere dört sınıftan oluşur. Nefisle mücâhede, onun arzularına karşı çıkmak, terbiye edinceye değin onu zora koşmaktır. Şeytanla mücâhede, ona karşı çıkmak ve ondan uzaklaşıp

24 Bkz. Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar,* Türk Tarih Kurumu, Ankara 1954,1.131.

25 Bkz. Necmettin Kemal, "Aẑız Mahmud Hüdâyî Hazretleri ve Döneminin Siyasal Ortamına Etkisi", *Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri (20-22 Mayıs 2005),* Üsküdar Belediye Başkanlığı, İstanbul 2006, cilt: II. s. 55.

26 Bkz. Sâkıb Yıldız, "Türk Müfessiri İsma'il Hakkı Burûsevi'nin Hayatı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi,* sayı: 1 (1975), s. 115.

Allah'la hemhal olmaktır. Çünkü Allah'ı zikir sayesinde şeytan bertaraf olur. Dünyayla mücâhede, ona mesafeli durmak (zühd), dünyevî nimetler ve imkânlardan mümkün mertebe az nasiplenerek kanaatkâr olmaktır. İnsanlarla mücâhede ise kalabalıklardan uzak durmak ve toplumla alakadar olmamaktır. Buna göre ayetteki "ve-kâtilû fî sebîlillâhillezîne yukâtilûneküm" ifadesinde, Allah'ı zikretmek suretiyle nefis, şeytan, dünya ve insanlar gibi düşmanlarla alakayı kesip O'na yönelmeye işaret vardır.[27]

Mutasavvıfların cihadı nefisle mücadele, riyazet ve nefis terbiyesi olarak anlayıp yorumlamaları bir yönüyle tasavvufun zühd temelli bir tecrübe olmasıyla, bir yönüyle başta Allah olmak üzere bütün mevcudatla ilişkide muhabbetin esas alınmasıyla, diğer bir yönüyle de Medenî surelerdeki cihad ve kıtal ayetlerinin aslî değil, arızî duruma ilişkin hükümler taşıdığına kail olunmasıyla ilgilidir. İhtimal ki mutasavvıflar cihad ve kıtali nefisle mücadele diye anlayıp yorumlamakla, Kur'an'm ta'lilî bir hükmünü taabbüdî kılmayı veya bu hükmü dinamik ve değişken şeriat alanından sabit din alanına taşımak suretiyle tarihüstüleştirmeyi amaçlamışlardır.

Siyer ve rivayet ağırlıklı tefsir kaynaklarına göz atıldığında -ki aslında Kur'an vahyinin 610-633 yılları arasında Mekke ve Medine civarında nazil olduğunu bildiğimize göre bu kaynaklara bakmaya da gerek yoktur- cihad ve kıtalle ilgili ayetlerin tarihsel bir bağlam içinde nazil olduğu anlaşılır. Sözgelimi, Müslümanlara yakın çevredeki kâfirlerle savaşmayı emreden Tevbe 9/123. ayet, Medine döneminin son safhalarında nazil olmuştur. İbn Zeyd'in ifadesiyle, "nazil olduğu gün itibarıyla bu ayette kastedilen zümre Araplardır."[28]

Kuşkusuz nüzul döneminden sonra da Müslümanların yakın çevresinde kâfirler olmuştur; ancak savaşın gerekçesi yakın çevrede kâfirlerin bulunması değildir. Unutmamak gerekir ki bu ayetin yer aldığı Tevbe suresi Hz. Peygamber'le yaptıkları anlaşmayı bozan bazı müşriklere savaş ilanıyla başlamakta, ayrıca surenin ikinci kısmındaki ayetlerin çoğu Tebük seferini ve

27 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l~Medîd,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 2010,1.194-195.

28 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2001, III. 97; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988, VIII. 189.

münafıkların bu seferi akamete uğratma gayretlerini anlatmaktadır. Haliyle bu suredeki kıtal ayetleri, olağanüstü denebilecek bir sosyolojik vasata atıfta bulunmaktadır. Ancak toplumlarm hayatında barış aslî, savaş arızî bir durumdur; arızî durumla ilgili ayetlerdeki hüküm bu duruma ilişkin sebep / illet ortadan kalktığında askıya alınır; dolayısıyla işlevsiz kalır.

Hâsılı, mutasavvıflar cihadı "kendi nefisleriyle mücâhede/ mücadele" diye kavramlaştırırken, Kur'an ahkâmını her halükarda işlevsel kılmayı amaçlamışlardır. Ancak bu cihad anlayışı Kur'an'ın dil ve tarih temelli anlamına değil, işaret veya i'tibar (irfanî kıyas veya analoji) yöntemine dayandırılmıştır. Tasavvufî-işârî yorum geleneğinde "i'tibar" yönteminin tatbik şeklini gösteren en meşhur örneklerden biri, Tevbe 9/123. ayetteki, "Ey İman edenler! Yakın çevrenizdeki kâfirlerle savaşın" ifadesiyle ilgilidir. Sülemî bu ifadeyi meşhur mutasavvıf Sehl et-Tüsterî'den nakille, "Nefis kâfirdir; bu yüzden, arzu ve isteklerine karşı koyarak onunla savaş" diye te'vil etmiş,[29] Kuşeyrî ise şunları kaydetmiştir: "Bir Müslümanm mücadele etmesi gereken kâfirlerin en yakında olanı, düşmanların düşmanı konumundaki nefistir. Bu sebeple, Müslüman kişi önce kendi nefsiyle çarpışmalı, sonra kâfirlerle mücâhedede bulunmalıdır. Nitekim Rasûlullah, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" buyurmuştur.[30]

Bu tarz yorumların ıstılahi manada tefsir değeri taşımadığı izahtan varestedir. Ancak Ehli Hadis ve Selefiyye çizgisindeki âlimler dahi bunları tümden reddetmemiştir. Mesela İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), meşhur müfessir Vâhidfnin (ö. 468/1075), "Ebû Abdirrahmân es-Sülemî *Hakâiku't-Tefsîr* adlı bir eser yazmış. Şayet o, bunun (gerçekten) tefsir olduğu kanaatindeyse kâfir olmuştur" mealindeki sert eleştirisiyle ilgili olarak, "Kanaatimce güvenilir bir sûfî tefsir diye nitelendirmemek şartıyla Kur'an'a ilişkin bir görüş serdederse kâfir olmaz. Sûfîler Tevbe 9/123. ayeti, 'Biz nefsimizle, yani en yakınımızdaki kâfirle savaşmaya memur kılındık' diye yorumlamaları gibi, Kur'an'da zikredilen hususların benzerlerini başka ifade ve anlatım tarzıyla ortaya koyarlar" şeklinde itidalli bir görüş belirtmiştir.[31]

29 Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr,* I. 292.

30 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât,* I. 453.

31 Ebû Amr Osman b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh,* nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1986,1.196-197.

Benzer şekilde, "Kur'an ve/veya sünnet metinlerini sahabe ve tâbiundan nakille maruf olan tefsirden başka tarzda yorumlayan kişi, Allah'a iftirada bulunmuş, O'nun ayetlerini inkâr etmiş ve sözü bağlamından koparmak suretiyle çarpıtmıştır ki bu da zındıklık ve ilhad kapısının açılması anlamı taşır" diyen İbn Teymiyye de sûfîlerin bu tür yorumlarını lafzın aslî delaleti saymamak şartıyla makbul işaret ve i'tibar (kıyas) kapsamında değerlendirmiştir.[32]

Klasik Tefsir ve Fıkıh Geleneğinde Cihad

Daha önce kısaca değinildiği üzere klasik tefsir geleneğinde cihad konusu en etraflı şekliyle *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserlerde, hadis literatüründe *Kitâbü'l-Cihâd* ve/veya *Fezâilü'l-Cihâd* başlıklı bölümlerde, fıkıh geleneğinde ise ya genel kapsamlı fıkıh kitaplarının *Kitâbü'l-Cihâd, Kitâbü's-Siyer/Meğâzî, Kitâbü'l-Cizye* başlıklı bölümlerinde ya da Muhammed b. Hasan eş-Şeybânf nin (ö. 189/805) *es-Siyerü'l-Kebîr,* Şemsüleimme es-Serahsfnin (ö. 483/1090[?]) *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr'i* gibi İslam devletler hukukuna dair müstakil eserlerde ele alınmıştır. Ayrıca, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem (ö. 203/818) ve İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) maliye, idare ve devletler hukukuyla ilgili *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserlerinde de cihad ve kıtalle ilgili meseleler üzerinde durulmuştur.

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimleri cihadın genel çerçevede mümin kişinin kendi nefsiyle, şeytanla, fasıklar ve kâfirlerle mücadele etmesine karşılık geldiğini teslim etmekle birlikte, ıstılahta "Ehli küfre karşı savaşmak" şeklinde dar çerçeveli bir tanımlama yapmışlardır. Böylece cihad gerek Kur'an metninde, gerekse fıkıh literatüründe, "iki topluluk arasında meydana gelen silahlı çatışma" anlamındaki "harb" (Mâide 5/64; Enfâl 8/57; Muhammed 47/4) ve "kıtal" (Bakara 2/190-191, 193; Nisâ 4/74-76; Tevbe 9/12-13) lafızlarıyla eşdeğer bir anlam kazanmıştır.

Bu daraltıcı cihad tanımı aslında klasik nesh nazariyesiyle ilgilidir. Tefsir ve fıkıh usulünde nesh, "bir şer'î delilden sonra bu delildeki hükmün aksini gerektiren başka bir şer'î delilin varit olması" ya da "şer'î hükmün daha sonra varit olan şer'î bir delille kaldırılması" *(ref'u hükmin şer'iyyin bi-delîlin şer'iyyin*

32 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ,* XIII. 108-109.

müteahhirin) diye tarif edilir.[33] Bilindiği gibi modern dönem İslam dünyasında nesh pek benimsenmeyen ve hatta neshi inkâr kimi zaman Kur'an'a sadakat ölçütü gibi değerlendirilen bir eğilimdir. Oysa ne tuhaf bir ironidir ki geçmiş asırlardaki ulemanın hemen hepsi, neshi reddetmeyi cahillik, hatta teolojik açıdan Yahudileşme temayülünün göstergesi olarak değerlendirmiştir. Mesela Cassâs (ö. 370/981) Müslüman oldukları halde neshi kabul etmeyenlerin Kur'an'a, mütevatir nakle ve selefin ittifakına muhalefet eden kimseler olduğunu söylemiş,[34] Serahsî ise "bir kişinin Müslüman olduğu halde Kur'an'da neshi reddetmesi söz konusu değildir. Böyle bir görüşü dillendiren Müslümanların ciddiye alınmaması gerekir" demiştir.[35]

Klasik nesh nazariyesine göre Mekkî sureler ve ayetlerdeki hükümler, Medine döneminde en son nazil olan sureler ve ayetlerdeki hükümlerle geçersiz kılınmış veya en azından askıya alınmıştır. Haliyle, Mekkî surelerde Hz. Peygamber ve Müslümanlara, "Sen kötülüğe karşı iyilik ve güzellikle mukabele et" (Fussilet 41 /34), "Allah'ın has mümin kulları, cahiller kendilerine (ileri geri) konuştuklarında 'Uğurlar olsun' (selam) derler" (Furkan 25/63), "Ehli kitapla en güzel şekilde mücadele edin" (Ankebût 29/46) mealindeki ayetlerde tavsiye edilen sabır, uzlaşı ve affedici davranma siyaseti müşrikler ve Ehli kitapla savaşmayı emreden ayetlerle hükümsüz hale gelmiştir.

Bu bağlamda Cassâs ve Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) gibi fakih müfessirler İbn Abbas'tan Gâşiye 88/22, Kâf 50/45, Mâide 5/13, Câsiye 45/14 gibi birçok ayetin Tevbe 9/5, 29. ayetlerle nesh edildiği görüşünü nakletmişlerdir.[36] Öte yandan, Mâlikî fakihi ve müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) seyf ayetinin (Tevbe 9/5) nüzulüyle birlikte 124 ayetteki hükmün nesh edildiğini belirtmiş, Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019) ise aynı

33 Nesh ile ilgili farklı tanımlar ve tartışmalı konular için bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Dâru'l-Vefâ, Üçüncü Baskı, Mansûra 1987,1. 55-108; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, II. 173-253.

34 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl),* nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâf, İkinci Baskı, Küveyt 1994, II. 215-217.

35 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, Kahraman Yayınlan, İstanbul 1984, II. 54.

36 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Dördüncü Baskı, Beyrut 2013, I. 311; Ebü'l-Hasen İmâdüddîn Ali b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 2013,1. 78-79.

ayetin sabır, uzlaşı, affedici olma, aldırışsız davranma, kavgadan uzak durma (silm, safh, i'râd, tevelli) stratejisiyle ilgili yüzlerce ayeti nesh ettiğinden söz etmiştir.[37]

Bazı âlimler kıtal (savaş) ayetleri arasında, hatta aynı ayetin başıyla sonu arasında da nesh gerçekleştiğinden söz etmişlerdir.[38] Buna göre, "Sizinle savaşanlara karşı siz de Allah yolunda savaşın" (Bakara 2/190) mealindeki ayet, müşriklere karşı topyekûn savaşı emreden Tevbe 9/36. ayetle nesh edilmiştir.[39] Bu nesh anlayışı Kur'an'ın nazil olduğu 20 küsur yıllık sürecin bir tekâmül süreci olarak algılandığına işaret etmekte ve böyle bir algı ister istemez ilerlemeci tarih anlayışını akla getirmektedir.[40] Zira Mekkî surelerdeki hükümlerin muahhar tarihli Medenî surelerdeki hükümlerle ilga edildiği fikrini başka türlü izah etmek mümkün olmasa gerektir.

Hz. Peygamber ve ilk Müslüman neslin provasız ve tekrarsız olarak bir kez yaşadıkları hayat tecrübesini doğrusal bir çizgide tekâmül süreci olarak okumak ve Medine döneminde nazil olan ayetlerdeki hükümleri sabitleyerek gelecek zamanlardaki tüm müstakbel Müslümanların cihad konusunda amel edeceği

37 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* nşr. Abdülkebîr el-Alevî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Baskı yeri yok, 1992, II. 240.

38 Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Ebü'1-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 1972, II. 41; Ebü'I-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beşinci Baskı, Beyrut 2002, II. 714; Zeyd, *en-Nesh,* I. 508.

39 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988,1.144.

40 İlginçtir, nüzul dönemindeki sosyolojik akış bir tekâmül seyri gibi okunurken, nüzul döneminin sona erdiği günden sonraki tüm zamanlar ve çağlar çok zengin fiten edebiyatımızın da tanıklık ettiği gibi sürekli kötüye giden bir tarihî akış olarak telakki edilir. Bu kötüye gidiş, "Ümmetimin en hayırlı nesli, benimle aynı çağda yaşayanlardır; daha sonra onları takip eden ikinci nesil, daha sonra da üçüncü nesildir" (Buhârî, Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 1, "Şehâdât" 9, "Eymân" 10,17; İbn Hanbel, *el-Müsned,* I. 378, 417, 434, 442; II. 228,410,479) mealindeki hadis rivayetinin de ima ettiği üzere insanoğlunun hayırsızlaşma yolunda mesafe alması anlamına da gelir. Nüzul dönemine rastlayan tarih kesitinin iyi, daha sonraki bütün tarihin kötü yönde seyrettiğine ilişkin genel kabul hem "Asr-ı saadet miti"yle, hem de nüzul-i İsa ve mehdi mitolojisiyle ilgilidir. Dolayısıyla hâl-i hazırdaki kötüye gidiş(!) bir bakıma dünyanm İsa Mesih ve mehdinin zuhuruna uygun hale gelme sürecidir ki Müslümanların hatırı sayılır bir kısmı da Hıristiyanlar kadar "İsa gelse de görsek!" beklentisi içerisindedir.

Kur'an ahkâmını sadece Medine döneminin son safhasında nazil olan ayetlerdeki muhtevayla sınırlamak anlamına da gelir. Oysa tarih sürekli bir devinim içindedir; dolayısıyla nüzul döneminin Medine safhasındaki toplumsal matris vakumlanmış ve dondurulmuş değildir.

Aslında klasik dönem müfessirler de tarihin sürekli olarak değişip dönüştüğünü gayet iyi bilmektedir. Cihad ve kıtalle ilgili ayetlerin tefsir ve tahlilinde vahyin nüzul kronolojisini dikkate almaları ve nihai anlamı tespitte vahyin sona erdiği zaman dilimiyle parantezi kapatmaları tarihsel akışkanlıkla ilgili bilincin bariz göstergesidir. Bu bağlamda müfessirler ve fakihler cihad hakkında ilk olarak hangi ayetin nazil olduğundan, hangi şartlar dâhilinde hangi ayetler arasında nesh vuku bulduğuna kadar birçok meseleyi etraflıca irdelemişlerdir. Mesela, Cassâs ve Kiyâ el-Herrâsî, "Ümmet/ulema, Fussilet 41/34-35 ve Nahl 16/125 gibi ayetlerin de işaret ettiği gibi hicretten önce kıtalin sakıncalı olduğunda ihtilaf etmemiştir" mealindeki giriş cümlesinden sonra, "Medine döneminde Müslümanlar Ehli küfre karşı savaşmaya memur kılındılar" demiş ve ardından kıtal sürecini anlatma safhasına geçmişlerdir.[41]

Cihadla ilgili hükümlerin teşrii seyri Hz. Peygamber ve ilk Müslüman neslin yaşadığı tecrübeyi de yansıtır tarzda deskriptif olarak anlatılsa ve hangi hükmün hangi şartlar dâhilinde vaz/nesh edildiği bu minvalde aktarılmış olsa, gelecek zamanlardaki Müslüman kuşaklar kendi tarihselliklerinde Kur'an ahkâmının aktüel değeri, işlevi ve tatbik zemini hakkında kuşkusuz daha sağlıklı bir fikir ve görüş edinme imkânına sahip olurlardı; ancak gelenekte konu bu şekilde ele alınmamış, bilakis cihadla ilgili nihai hükümlerin Medenî ayetlerdeki "ehl- küfürle topyekûn savaş" hükmüyle sabitlendiği vurgulanmış, böylece cihad

41 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* I. 311-312; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* I. 78-88. İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820) de "Kitâbü'l-Cihâd ve'l-Cizye" başlığı altında kıtal ve harp anlamındaki cihadla ilgili Kur'an ahkâmının teşriî seyrini bisetin başlangıcından itibaren hicret öncesi ve sonrası dönemlerdeki sosyolojik duruma atıflarla uzun uzadıya anlatmıştır. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm,* nşr. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Birinci Baskı, Mansûra 2001, V. 361-367; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* nşr. Abdülğanî Abdülhâlik, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Birinci Baskı, Beyrut 1990, s. 338-358. Cihadla ilgili ayetlerin nüzul kronolojisi hakkında bkz. Derveze, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî,* I. 392-399.

meselesi söz konusu hükümlerin her zaman ve zeminde genel geçer olduğu yönünde bir sonuca bağlanmıştır.

Bu sonuç cihadın fıkhî hükmüne de yansımıştır. Sünnî âlimler normal şartlarda cihadın farz-ı kifâye, umumi seferberliği (nefîr-i âmm) mucip bir tehlike ve saldırı halinde ise farz-ı ayn olduğunda hemfikirdir. Meşşâî filozof ve fakih İbn Rüşd (ö. 595/1198) cihadın mutlak farziyetine ilişkin Kur'an delilinin Bakara 2/217. ayet, farz-ı kifâye olduğuna ilişkin delilin Tevbe 9/122. ayet olduğunu belirtmiştir. Tevbe 9/122. ayetten anlaşılacağı gibi[42] RasûlullahTn hiçbir gazveye tüm Müslümanlarla birlikte çıkmaması ve bazı Müslümanları Medine'de bırakması cihadın farz-ı kifâye olduğunu gösterir.[43]

Bazı kaynaklarda cihadın hükmünün Hz. Peygamber çağı ve sonrası olmak üzere iki farklı döneme göre belirlenmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Mâverdî (ö. 450/1058) nüzul döneminde cihadın sadece muhacirlere, Süheylî (ö. 581/1185) ise sadece ensara farz-ı ayn olduğundan söz etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde cihadın hükmü meşhur görüşe göre farz-ı kifâyedir. Ancak düşman saldırısı söz konusu olduğunda ve aynı zamanda devlet başkanı tarafından vazifelendirilen kimseler hakkında farz-ı ayn da olabilir.[44] Ayrıca, fiilî bir savaş veya saldırı durumu söz konusu olmasa bile İslam devletinin başındaki kişinin cihad vecibesini işlevsiz kılmaması, aksine Ehli küfrün müminlerden yana kendilerini güvende hissetmemesi için senede bir kez gazveye çıkması gerekir.[45]

---

42 Bu ayetin çok daha farklı şekilde yorumlanması da mümkündür. Bkz. Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler,* çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s 72-77.

43 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,* nşr. Ahmed Ebü'l-Mecd, Dâru'l-Akîde, Birinci Baskı, İskenderiye-Kahire 2004, I. 467-468. Ayrıca bkz. Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* s. 369-374. Cihadın hükmü konusunda İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) gelen bir rivayete göre Habeşliler ve Türklere savaş açmanın caiz olup olmadığı gibi tuhaf meseleler de tartışılmış ve bu mesele kapsamında Ebû Dâvûd (ö. 275 / 889) ve diğer bazı muhaddislerce nakledilen, "Habeşliler ve Türkler size ilişmedikçe siz de onlara ilişmeyin" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 8-9) rivayetine atıflar yapılmıştır. Bkz. Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2005, V. 246; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr),* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1999, X. 162-163.

44 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî,* VI. 47; Şev kânı, *Neylü'l-Evtâr,* VII. 215.

45 Ebû Abdillah Hüseyn b. Hasen el-Halîmî, *el-Minhâc fî Şuabi'l-îmân,* nşr. Hilmi Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1979, II. 463.

Fakihler ve müfessirlerin nesh nazariyesinden hareketle Kur'an'daki geçerli hükümleri Medine döneminin son safahatında nazil olan ayetlerle sabitlemesi, nüzul dönemi sosyolojisini tekâmül seyri olarak algılamanın yanında tamimci yorum paradigmasıyla da yakından ilgilidir. Tamimci yorum, "Sebebin husûsîliğine değil, lafzın umûmîliğine itibar edilir" *(el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb)* şeklindeki meşhur kaide uyarınca Kur'an ahkâmının bağlamsız ya da tarih-üstü okunması gerektiği anlayışıyla şekillenir.

Bu kaidenin İlmî dayanakları ve argümanları özellikle fıkıh üsûlü literatüründeki âmm-hâss, umum-husus, tahsis-muhassıs gibi başlıklar altında uzun uzadıya anlatılmış[46] olsa da mesele sadece teknik bir terim ve metot meselesi değildir. Daha açıkçası, lafzın umumîliğine itibar kaidesi aslında Kur'an'ın kadim bir kelam olduğuna ilişkin Sünnî-kelâmî görüşle, hem de şeriatın evrensel ve tarih-üstü olduğu yönündeki hâkim kabulle ilişkilidir. Aslında fıkıh usulündeki bilgi, görüş ve değerlendirmeler bu kelâmî kabulü şeriat düzleminde işlevsel kılmaktan ibarettir.

Cihad ve kıtalle ilgili ayetlerdeki hükümlerin genel geçer kabul edilmesi spesifik düzeyde müfessirlerin özel hayat hikayeleri ve yaşadıkları kötü tecrübelerle de ilişkilidir. Örnek vermek gerekirse, Kurtubî, "Sizinle savaşanlara karşı siz de Allah yolunda savaşın" mealindeki Bakara 2/190. ayetle ilgili olarak şunları kaydetmiştir: "İmam Mâlik'ten rivayet edildiğine göre bu ayetteki hüküm mucibince savaşmaya memur kılınanlar, Hudeybiye antlaşmasında hazır bulunan Müslümanlardır. Oysa sahih görüş ayetteki hitabın tüm Müslümanlara yönelik olması ve ilgili emrin/ mükellefiyetin kendisine savaş açılan her Müslümanı bağlamasıdır. Bunun dışında bir ihtimal söz konusu değildir. Dikkat edilirse, Allah Tevbe 9/123. ayette, 'Yakın çevrenizdeki kâfirlerle savaşın' buyurmuştur. Bunun anlamı şudur: İlk olarak Mekkelilerle savaşılacaktır. Fakat bu emir/hüküm Allah Mekke'nin fethini nasip ettikten sonra, gerek İslam davetinin yayılması ve tevhid inancının bütün dünyaya duyurulması, gerekse yeryüzünde bir tek kâfir kalmaması maksadıyla gelecek kuşaklardaki tüm

46 Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-İtkân,* I. 95-98; Ömer Kara, *Vahiy-Vâkıa İlişkisi-Metodolojik Bir Yaklaşun-(Umûmî Hitâb-Husûsî Sebeb),* Bilge Adamlar, Birinci Baskı, Van 2009, s. 43-356.

Müslümanlar için de geçerlidir. Kısacası, savaş hükmü kıyamete kadar bakidir."[47]

Bu yorumdaki muhteva ilk bakışta teolojik görünebilir; fakat gerçekte müfessirin hayat tecrübesiyle çok yakından ilişkilidir. Daha açıkçası, Kurtubî 633 (1236) yılında Kurtuba'nın Kastilya-Leon Kralı III. Fernando kuvvetleri tarafından ele geçirilmesine tanık olmuş bir müfessirdir. Hıristiyan İspanyalıların 3 Ramazan 627'de (16 Temmuz 1230) gerçekleştirdikleri saldırıda öldürülmüş bir babanın evladı olan Kurtubî, Âl-i İmrân 3/170. ayet münasebetiyle babasının katledilmesinden de söz etmiştir.[48]

Bizzat yaşadığı bu acı tecrübeler Kurtubî[7]nin yüreğinde derin yaralar açtığından, "Düşmanla savaşmak size farz kılındı, hâlbuki savaş hoşunuza gitmiyor; lâkin hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırlı olabilir..." mealindeki ifadelerle başlayan Bakara 2/216. ayetin tefsirinde şunları söyleme ihtiyacı hissetmiştir: "Kur'an'ın bu ifadesi Endülüs şehirlerinde tecrübeyle sabit olduğu üzere hiçbir itiraz ve tartışma götürmez biçimde doğrudur. Müslümanlar bu beldelerde cihadı terk ettiler, düşmanla çarpışmaktan uzak durup çok kere palamarı çözdüler. Bunun üzerine düşman Endülüs'teki beldeleri işgal etti; bizi esir aldı, katletti, köleleştirdi. Kuşkusuz biz Allah'a aidiz ve sonunda O'na döneceğiz; fakat bütün bu yaşanan acılar kendi yapıp ettiklerimizin neticesidir."[49]

İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve îbn Cüzey'in (ö. 741/1340) Âl-i İmrân 3/28. ayetle ilgili izahları da dikkat çekici bir örnek olarak zikredilebilir. Bu iki müfessir, "Müminler, müminleri bırakıp kâfirleri dost, sırdaş, stratejik müttefik (veli) edinmesinler. Aksi halde Allah'la bağlarını koparmış olurlar" mealindeki ifadeyle başlayan ayeti, "Bu ayetin lafzı tüm zamanlar ve çağlarda genel geçerdir" *(ve-lafzu'l-âyeti âmmun fi cemîi'l-a'sâr),* "Ayet tüm çağlar için genel geçerdir" *(âmmetün fi cemîi'l-a'sâr)* şeklindeki ifadelerle yorumlamayı tercih etmişlerdir.[50]

Böyle bir yorum tercihi de tefsir veya fıkıh usulü kaidesinden ziyade, müfessirlerin bizzat yaşadıkları dramatik olaylar ve bu

47 Kurtubî, *el-Câmi',* II. 233.
48 Kurtubî, *el-Câmi',* IV. 174.
49 Kurtubî, *el-Câmi',* III. 28.
50 İbn Atıyye, *el-Muharrrerü'l-Vecîz,* I. 419; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl,* nşr. Rıza Ferec el-Hümâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 2005,1. 243.

olaylara bağlı duygusal motivasyonlarla alakalıdır. Daha açıkçası, İbn Atıyye 503 (1109) yılında Talabîre (Talavera) savaşına katılmış, 511'de (1117) Zaragoza'nm savunmasında yer almış, ayrıca Murâbıt melikleriyle görüşmeler yapıp savaşların durumu ve düşmanla ilgili stratejiler hakkında raporlar sunmuş, Hıristiyanlarca işgal edilen toprakları geri alma hususunda teşvik ve uyarılarda bulunmuştur.[51] İbn Cüzey ise Nasrîlerin Merînîlerle birlikte İspanyol ve Portekiz kuvvetlerine karşı Cebelitârık civarında (Tarîf) yaptıkları savaşta şehit olmuştur (7 Cemâziyelevvel 741/29 Ekim 1340).[52]

Bu kısa biyografik bilgiler dahi Endülüslü müfessirlerin cihad ve kıtalle ilgili ayetlerdeki hükümleri tüm zamanlar için genel geçer olarak kodlamasının tarihsel durum bağlamı ve arka planı hakkında yeterli fikir verir mahiyettedir. Nitekim bir değerlendirmeye göre de Endülüs'te Mâliki mezhebine tutunmanın ve bidat ehline karşı tavizsiz uygulamaların arkasındaki temel sebeplerden biri, kuzeydeki Hıristiyanlarla sürekli mücadele ve çatışma yaşanmasıdır. Endülüs'te Yahudilerle de çetin bir dinî rekabet yaşanmıştır. Bu yüzden İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), İbn Rüşd (ö. 595/1199) gibi Müslüman âlimler Ehli kitaba reddiyeler yazmış, İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî (ö. 708/1308) gibi bazı âlimler ise cihadın faziletiyle ilgili olarak *Sebîlü'r-Reşâd fi Fazli'l-Cihâd* gibi müstakil eserler kaleme almışlardır.[53]

Cihadın (Kıtâl) Meşruiyet Gerekçeleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren gayrimüslimlerle savaşın temel sebebi ve meşruiyet gerekçesi, yeryüzünde küfrün mevcudiyetine bağlanmış ve Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin savaş esaslı olduğu yönünde genel kabul oluşmuştur. Buna mukabil erken dönemlerde Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Atâ b. Ebî Rebah (ö. 126/744), Amr b. Dinar (ö. 126/744

51 Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm,* el-Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1973, s. 71-75; Abdülhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", DM, İstanbul 1999, XIX. 338.

52 Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrahim İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb,* nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Dâru't-Türâs, Kahire 1972, II. 274-276; Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *DİA,* İstanbul 1999, XIX. 406-407.

53 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât,* cilt: 7, sayı: 3 (2004), s. 57-58.

I?]), İbn Şübrüme (ö. 144/761), Süfyan es-Sevrî (ö. 161 /778) gibi bazı âlimlerin savaşın mutlak farz olmadığı ve meşru müdafaa amacı taşıdığı fikrine kail oldukları nakledilmekle birlikte, kahir ekseriyet aksi görüşü savunmuştur.[54]

Çoğunluk ulemanın savunduğu görüş ve anlayışın bir yönüyle Hz. Peygamber'in Medine döneminde uyguladığı gazve siyasetiyle, bir yönüyle de ilk halifeler dönemindeki galibiyet psikolojisiyle ilişkili olduğu açıktır. Yahyâ b. Âdem'in meşhur tâbi müfessir Mücâhid'den naklettiği, "Putperestlerle (müşrikler) İslam için, Ehli kitabla da cizye için savaşılır"[55] sözü, hem erken dönem İslam geleneğindeki savaş anlayışını hem de galibiyet ve muzafferiyete bağlı özgüven psikolojisini açıklar tarzdadır.

Fıkıh ve tefsir geleneğinde Şâfiî, Hanefî, Mâlikî, Hanbelî, Zâhirî, Ca'ferî fakihler ve müfessirlerin çok büyük bir kısmı da -Mücâhid'den menkul görüşle aynı doğrultuda- savaşın temel gerekçesini küfre bağlamıştır. Mesela İmam eş-Şâfiî'ye göre kâfirler ve müşriklere karşı cihad (kıtal) gerek Tevbe 9/5. ayet, gerekse Rasûlullah'ın, "Allah'tan başka ilah olmadığı inancını benimseyecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kılındım"[56] hadisi mucibince mutlak farzdır. Savaşın gerekçesi şirk, aslî hedefi ise kâfirler ve müşriklere İslam'ı benimsetmektir. Allah Tevbe 9/5 ve Enfal 39. ayetlerde, iman etmedikleri ve bunu dillendirmedikleri takdirde kâfirler ve müşriklerin kanlarını dökmeyi mübah kılmıştır. Müşrik Araplardan cizye almak söz konusu değildir. Ehli kitapla savaşmak da mutlak farzdır; cizye vermeyi kabulleninceye ve/veya İslam'ı benimseyinceye değin onlarla savaşılır. Hem müşrikler hem de kitâbîlere karşı cihadın nihai hedefi dinin bütünüyle Allah'ın olması (yeryüzündeki tüm

54 Bkz. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler,* Fecr Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 1998, s. 113-122.

55 Yahya b. ^Adem mürtedlerin de Arap müşrikler konumunda olduğu fikrindedir. Bkz. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harâc,* nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'ş-Şürûk, Birinci Baskı, Kahire 1987, s. 67.

56 Buhârî, "İman" 18; Müslim, "İman" 32; Ebû Dâvûd, "Cihad" 95; Tirmizî, "İman" 201. Hz. Peygamber'in "Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin" diye başlayan hadisinin son kısmında, "Cennet kılıçların gölgesi altındadır" (Müslim, "Cihad" 20; Ebû Dâvûd, "Cihad" 89) ifadesi yer alır. Bu ifade, İmam Şâfifnin yorumu gibi bağlamsız ve tamimci tarzda okunduğu takdirde cihadın her zaman ve zeminde farz olduğu görüşüne delil olarak kullanılmaya müsaittir.

gayrimüslimlerin Müslümanlaştırılması) ve/veya hak din olan İslam'ın diğer bütün dinlere üstün kılınmasıdır?[7]

İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-Kebîr* adlı eserinin şerhinde de cihadın gayesi dini yüceltmek, müşrikleri ezmek diye özetlenmiştir?[8] Aynı şekilde Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî ve Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi Şâfiî ve Mâlikî müfessirler de Bakara 2/193. ayet bağlamında, "savaşın sebebi küfür, hedefi ise küfrün tamamen bertaraf edilmesidir" şeklinde görüş belirtmişlerdir. Buna göre ayetteki "fitne*' lafzından maksat, küfür ve şirktir. Dinin bütünüyle Allah'a ait olması ise bütün yeryüzü sathında küfür ve şirkten eser kalmaması, dolayısıyla tüm kâfirlerin Müslümanlaştırılması anlamı taşır?[9]

Zâhirîlik ekolünün en meşhur temsilcisi îbn Hazm (ö. 456/1064) Kur'an'ın ehli küfre ya Müslüman olmak ya da savaş (kılıç) dışında üçüncü bir seçenek sunmadığını belirtmiş, bu konuda erkekler ve kadınlar arasında fark bulunmadığını da eklemiştir. Ebû Hanife ve İmam Mâlik'in, "ya İslam ya kılıç" şeklindeki iki seçeneğin özellikle Ehli kitap kategorisinde yer almayan (müşrik/kâfir) Araplara sunulduğu, buna mukabil Acem asıllı kitâbîler ile kâfirlerin cizye hükmüne tabi olduğu yönündeki ictihadlarını Tevbe 9/5 ve 29. ayetlere atıfla, "Allah müşrikler ve Ehli kitapla ilgili her iki hükümde Arap-Acem ayrımı yapmamıştır" gerekçesiyle bâtıl (mesnetsiz, geçersiz) deyip reddetmiştir. İbn Hazm'a göre Tevbe 9/5. ayetteki "Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün" ifadesi, İslam'ı kabul etmeyen tüm müşrikleri içerir. Dolayısıyla yaşlı, kadın, çocuk diye ayırt edilmeksizin müşriklerin tamamı öldürülebilir.[57] [58] [59] [60]

Hicrî 3. asırda yaşamış bir Hâricî-İbâzî müfessir olarak tanınan Hevvârî ise diğer müfessirler gibi cihad ve kıtalle ilgili

57 Şâfiî, *el-Ümm,* V. 397-403, IX. 82-83; Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* s. 388-393.

58 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Şerhü Kitâbi'sSiyeri'l-Kebîr,* nşr. Abdullah Muhammed Hasen, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997,1.13,132.

59 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* V. 113-114; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* I. 154-155; Kurtubî, *el-Câmi',* II 236; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Tefsîru'l-Hâtîb eş-Şirbînî (es-Sirâcü'l-Münîr),* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2004,1.146.

60 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ,* nşr Abdurrahmân el-Cezîrî, İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, Birinci Baskı, Kahire 1349, VII. 296-297, 345-346.

ayetlerde* geçen "fitne"yi şirk, dinin Allah'a ait olmasını da İslam'ın yeryüzüne hâkim kılınması diye yorumlamıştır. Buna göre Bakara 2/193. ayetin son kısmındaki "felâ udvâne illâ ale'z-âlimîn" ifadesi, "Savaş ancak tevhid inananı reddedenler için söz konusudur" anlamına gelir. Dolayısıyla Müslümanlar diğer bütün farklı inanç mensuplarıyla daimi olarak savaşmakla mükelleftir. Nitekim Allah Tevbe 9/29. ayette Ehli kitapla savaşmayı ve onları cizyeye bağlamayı emretmiştir. Aynı surenin 33. ayetinde ise İslam dininin tüm dinlere hâkim olması gerektiğine işaret etmiştir ki bu da ancak müşriklerin ezilmesi, Yahudiler ve Hıristiyanların da yenilgiye uğratılıp cizyeye mahkûm edilmesiyle gerçekleşir.[61]

Bu minvaldeki görüşler Selefi ve Hanbelî âlimlerce de benimsenmiştir. Mesela İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in davet ve tebliğine muttali olan herkes İslam'ı kabulle mükelleftir; aksi halde bütün herkesle savaşmak vaciptir. Savaşın nihai hedefi, fitneyi (küfür/ şirk) ortadan kaldırmak ve dini tam manasıyla Allah'a has kılmaktır. Ancak bu hedefe yönelik savaş, hem İslamiyet'i geniş coğrafyalara yaymak, hem de düşmanı korkutmak amacı taşıyan Tebük gazvesinde olduğu gibi ihtiyarîdir. Ahzab (Hendek) gazvesi gibi meşru müdafaa amaçlı savaş ise ızdıraridir.[62]

İbn Teymiyye gayrimüslimlerle savaş öncesinde tebliğ ve davette bulunma şartından söz ettiği halde aynı fıkıh geleneğine mensup olan İbn Kudâme (ö. 620/1223) davet döneminin artık kapandığını söylemiştir. Müşrik ve/veya kâfir düşman kitlesiyle karşılaşıldığında ilkin İslam'a davette bulunulması gerektiği yönündeki nebevî uygulamanın nüzul dönemine münhasır olduğuna dikkat çeken İbn Kudâme kendi dönemiyle ilgili olarak da şunları kaydetmiştir: "Günümüze gelince, İslam daveti bugün çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu yüzden, savaş ortamında İslâmî tebliğ ve davete gerek yoktur. Rasûlullah savaşa

61 Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî (Hevvârî), *Tefsiru Kitâbillâhi'l-Azîz,* nşr. Belhâc b. Saîd Şerifi, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1990,1.180-181, II. 125,127.

62 Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü 'ş-Şer'iyye fi Islâhi'r-Râî ve'r-Raiyye,* nşr Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru ÂlemiT-Fevâid, Cidde trs., s. 153, 158, 163. İbn Teymiyye'ye göre İslam devletlerinde "emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker" ilkesi uyarınca genel ahlak ve kamu düzenini korumaya matuf hisbe teşkilatının temel amacı da din bütünüyle Allah'a ait oluncaya ve İslam tam manasıyla muzaffer kılınmcaya (i'la-i kelimetullah) değin Ehli küfürle savaşma hükmüyle irtibatlıdır. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ,* XXVIII. 30-31.

başlamadan önce İslam'a davette bulunurdu; fakat Allah İslam'ı güçlü kılıp yüceltince bu uygulama son buldu. Bugün itibarıyla herhangi bir kimseye davette bulunulduğuna tanık olmuyoruz. Günümüzde İslam daveti Doğu Romalılara (Bizans) kadar ulaşmış durumdadır. Onlardan ne istendiği kendilerince malumdur. Hülasa, davet, İslam'ın başlangıç dönemine münhasır bir uygulamadır."[63]

Modem dönem İslam dünyasındaki bazı araştırmalarda Hanefî âlimlerin savaş konusunda daha ılımlı bir anlayışa sahip oldukları, savaşın temel gerekçesini Müslümanların saldırıya uğrama şartına bağladıkları yönünde birtakım görüşler öne sürülmektedir. Ancak bu savunmacı görüşü klasik Hanefî-Matüridî literatürdeki muhtevayla bağdaştırmak pek mümkün değildir. Zira İmam el-Matüridî (ö. 333/944) Bakara 2/190-194. ayetler münasebetiyle özet olarak şunları söylemiştir: "Onları ele geçirdiğiniz yerde öldürün" (Bakara 2/191) mealindeki ayette geçen "haysü" edatı mekân / yer ifade ettiğine göre kâfirleri bütün dünya sathında öldürmek gerekir. Mekânın tamimi zamanın tamimini de içerir; dolayısıyla kâfirler (Haram aylar hariç) her zaman ve (Mescid-i Haram hariç) her zeminde öldürülmelidir. Bizim mezhebimizi benimseyenlere göre haram ay içerisinde de savaş caizdir; Harem bölgesinde savaşın hükmüne gelince, ilkin kâfirler taarruzda bulunduğu takdirde burada da savaş caizdir. Savaşın hedefini fitnenin ortadan kalkması ve dinin Allah'a ait olması şeklinde belirleyen Bakara 2/193 ayet kâfirleri Müslümanlaştırmcaya değin savaşmamızı emretmektedir. Buna göre fitneden maksat şirk ve küfür, dinin Allah'a ait olmasından maksat ise şirkin/küfrün yeryüzü sathından kazınmasıdır.[64]

Hanefî fakih ve müfessir Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710 /1310) de Bakara 2 /190-194. ayetleri özet olarak şöyle yorumlamıştır: Allah yolunda savaşmak, i'lâ-i kelimetullah ve dini yüceltme amacı taşıyan bir cihaddır. Bu bağlamda fitneden maksat, Allah'a şirk koşmaktır. Fitnenin ortadan kalkması ve dinin Allah'a ait olması

63 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî,* nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Üçüncü Baskı, Riyad 1997, XIII. 29-30.

64 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* nşr. Mecdî Bâsellûm, Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2005, II. 64-67.

ise şirk inancının tamamen bertaraf olması ve Allah'tan başkasına kulluk yapamamasıdır. Nesefî, Ehli kitapla savaş ve cizye meselesiyle ilgili Tevbe 9/29. ayetin yorumunda, Arap müşrikler hariç, Mecûsiler, Türkler ve Hindular gibi farklı inanç gruplarının da cizye hükmüne tabi olduklarını belirtmiş ve bu görüşü Hz. Peygamber'in Arap müşrikler dışında bazı putperestlerle cizye antlaşması yaptığına dair bir rivayetle delillendirmiştir. Ehli kitap ve diğer inanç gruplarının Müslümanlara ödedikleri baş vergisine cizye denilmesi, bu verginin hem küfür incancı üzere yaşamanın karşılığı ve hem de zillete mahkûmiyetin göstergesi olmasıyla ilgilidir.[65]

İtikatta Mu'tezilî, fıkıhta büyük ihtimalle Hanefî olan Zemahşerî (ö. 538/1144) de Bakara 2/190-194 ayetleri İmam el-Mâtüridî ile hemen hemen aynı tarzda yorumlamıştır. "Allah yolunda savaştan maksat i'lâ-i kelimetullah ve İslam dini-ni yüceltme anlamında cihaddır" diyen Zemahşerî söz konusu ayetlerde geçen, fitnenin ortadan kalkması ve dinin Allah'a ait olmasıyla ilgili ifadeleri de şirkin tamamen bertaraf edilmesi diye izah etmiş, buna mukabil Tevbe 9/5. ayetteki, "Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün" ifadesini genel yaklaşımın aksine nüzul bağlamıyla ilişkilendirerek, "Sizinle yaptıkları antlaşmayı bozup aleyhinizde kumpas kurmaya çalışan müşrikler" şeklinde tahsis cihetine gitmiştir.[66]

Müteahhir dönemlerde bazı Hanefî fakihler kâfirlerle savaşmayı Müslüman toplumu koruma prensibine bağlamışlardır. Mesela İbnül-Hümâm'a (ö. 861/1457) göre kâfirlere karşı her türlü savaştan maksat, Müslüman toplumun emniyetini sağlamak suretiyle umumi zararı bertaraf etmektir. Savaş yoluyla bu amaca ulaşılmadığı takdirde tüm Müslümanların zarar göreceği şüphesizdir.[67] Ne var ki Hanefî ekolünde îbnüT-HümâmTn görüşünden ziyade müşrikler, kâfirler ve diğer gayrimüslim topluluklara davet ve tebliğde bulunulduğu halde İslam'ı kabullenmedikleri takdirde kendileriyle savaşılacağı hükmü genel

65 Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en~Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâr iku't-Tenzîl),* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1988,1. 98-99, II. 123.

66 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl,* DâruTFikr, Birinci Baskı, Beyrut 1977,1. 341-342, II. 175.

67 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid Ibnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr,* nşr. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2002, V. 432.

kabul görmüş ve bu kabulde ilgili ayetlerin yanı sıra, "Allah beni kılıçla gönderdi ve rızkımı mızrağımın gölgesine yerleştirdi", "Allah'tan başka ilah yoktur inancını benimseyecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kılındım" mealindeki hadisler de referans gösterilmiştir.[68]

Bunun da ötesinde Serahsî *es-Siyerü'l-Kebîr'in* şerhinde şunları kaydetmiştir: "Müslümanların savaşacağı topluluk Arap putperestler ve mürtedler gibi kendilerinden cizye kabul edilmeyen gruplar olursa, bunlar evvel emirde İslam'a davet edilir, daveti kabul etmedikleri takdirde kendileriyle savaşa girişilir(...) Eğer onlar, 'Karşılıklı olarak savaşı sonlandıralım' teklifinde bulunurlarsa, Müslümanların bu teklife olumlu karşılık vermesi söz konusu değildir. Çünkü Allah, 'Galip gelecek bir durumdayken sakın gevşemeyin, üzüntüye mahal vermeyin' (Âl-i İmrân 3/139) buyurmuştur. Cihad farzdır. Onlar bu farizayı ifadan vazgeçirmek için Müslümanlara sulh talebinde bulunmuşlardır. Böyle bir talebe olumlu karşılık vermek caiz değildir. Onların bu talepleri namaz kılmamak, oruç tutmamak üzere antlaşma isteğinde bulunmakla eşdeğerdir. Şayet onlar Müslümanların başa çıkamayacağı düzeyde üstün bir güce sahip olursa, o zaman yeterli güç/kuvvet tedarik edinceye kadar savaşı askıya alma antlaşması yapılabilir ve fakat güçlendikten sonra antlaşma feshedilir."[69]

Bu pasajın özellikle son kısmındaki ifadeler ortaçağdaki devletlerarası hukuk ve reel politik itibarıyla işlevsel olabilir; fakat bu işlevsellik pasajdaki fikir muhtevasının gayri ahlâkî olduğunu söylemeye mani değildir. Hanefî fıkıh ekolünün dâru'l-harpte faiz alma, domuz eti satma, bahis ve kumar oynama gibi muameleler ve fiillerin sırf kazanma ve kazançlı çıkma şartıyla caiz olduğu yönündeki ictihadları da[70] gayri ahlâkî niteliklidir. Aynı şekilde Kiyâ el-Herrâsfnin, "Galip gelecek bir durumdayken sakın gevşemeyin, barış itemeyin" (Muhammed 47/35) mealindeki

68 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî,* VII. 100. Merğinânî (ö. 593/1197) de cihadın farz kılmış gerekçesini açıklarken Allah'ın dinini yüceltmenin yanında Müslümanlara yönelik şerri bertaraf etme gayesinden söz etmiştir. Bkz. Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğinânî, *el-Hidâye Şerhü Bidâyeti'l-Mübtedi',* Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Kahire 1936, II. 135.

69 Serahsî, *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr,* 1.132-133.

70 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, *Dârulislam Dârulharb Islâm Hukukunda Ülke Kavramı,* İz Yayıncılık, Altıncı Baskı, İstanbul 2011, s. 176-183.

ayet bağlamında, "Bu ayette kâfirlerle ancak zaruret halinde ateşkes yapılabileceğine ve onlarla savaşacak düzeyde güçlü olunmaması haricinde cihattan vazgeçmenin haram kılındığına delil vardır"[71] şeklindeki ifadeleri de ahlâkî açıdan problemlidir.

İslam ulemasının cihad ve kıtal anlayışındaki gayri ahlâkî unsurlar ortaçağdaki devletlerarası harp hukukuna özgü genel kurallar ve uygulamalarla gerekçelendirilmeye çalışılabilir; fakat hiçbir siyasi ve sosyolojik gerekçe bu tür bir cihad ve kıtal anlayışının ahlâkî görülmesine kâfi değildir. Kaldı ki Kur'an'ın birçok ayetinde hem ahde vefa ilkesine sadakat emredilmiş, hem de müminlerin temel ahlâkî vasıfları arasında ahde vefa özellikle zikredilmiştir. Bunun da ötesinde müşriklere ültimatomla başlayan Tevbe suresinin ilk ayetlerinde dahi antlaşma hükümlerine riayet ettikleri sürece müşriklere verilen söze sadakat gösterilmesi tembihlenmiştir.[72]

İhtimal ki fukaha, "Harp hiledir" *(el-harbü hud'atün)*[73] mealindeki hadiste zikri geçen "hile"yi ahde vefasızlık, kurnazlık, yalan diye içeriklendirmiştir. Nevevfnin (ö. 676/1277) gerek bu hadis bağlamında Taberfden (ö. 310/923) nakille, "Savaşta yalan söylemek caizdir" şeklinde bir görüş zikretmesi,[74] gerekse "Ahde vefa" başlığı altında Huzeyfe b. el-Yemân'dan menkul hadisle ilgili açıklamasında, "Bu hadis harpte yalan söylemenin caiz olduğu hükmünü içerir" *(fî hâza'l-hadîsi cevâzü'l-kizbi fi'l-harb)* demesi, klasik dönem İslam ulemasının savaş ve hile meselesini nasıl anladıkları hakkında az çok bir fikir vermektedir.

Klasik dönemlere ait Şiî-İsnâaşerî tefsir kaynaklarındaki hâkim bakış açısı da Sünnî fakihler ve müfessirlerin yaklaşımlarıyla aynı istikamettedir. Mesela, Bakara 2/193 ve Enfal 8/39. ayetlerde geçen "fitne" kelimesi İmam Muhammed Bâkır (ö. 114/733[?J) ve Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) gibi imamlara atfen "şirk" diye izah edilmiş ve bu izah, "Fitneler helake yol açtığı gibi küfür de helake yol açar; çünkü küfür imtihan düzleminde fesat izharıdır" diye gerekçelendirilmiştir. Aynı ayetlerde

71 Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* IV. 375.

72 Bakara 2/177; Mâide 5/1; Tevbe 9/4, 7; İsrâ 17/34; Mü'minûn 23/8; el-Meâric 70/32.

73 Müslim, "Cihâd" 17.

74 Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî,* Dâru İhyâi't-TürâsiT-Arabî, Üçüncü Baskı, Beyrut trs., XII. 45,144.

"dinin Allah'a ait olmasf'na ilişkin ifadeler de yine Sünnî geleneğe uygun biçimde, "küfür ortadan kaldırılmak suretiyle İslam'ın muzaffer kılınması, böylece bütün insanlığın tek hak din olarak İslam çatısı altında buluşması" şeklinde tefsir edilmiştir.[75]

Diğer taraftan, Şiî müfessirlerin genel kanaatine göre Tevbe 9/5. ayet, müşriklerle sulh ve onlardan yüz çevirmeyi salık veren tüm ayetleri nesh etmiştir. Ayetteki "fe-in tâbû" lafzını, "küfürden vazgeçip imana gelir ve İslam şeriatını benimserlerse" diye anlamak gerekir. Çünkü ayetin devamında, "salâtı ikame edip zekâtı verirlerse" gibi şartlar belirtilmekte, 7-12. ayetlerde ise küfrün elebaşlarıyla savaşma gerekçesi, ahde vefasızlık diye tasrih edilmektedir. Ayrıca, seyf ayetinde (Tevbe 9/5), müşrikleri katletmekten geri durma hükmünün şirkten vazgeçme ve namazı ikame şartlarına bağlanmış olması, namazı terk eden kişinin öldürülmesi gerektiğini gösterir.[76]

75 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut trs., II. 147-148; V. 120-121; Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* nşr. İbrahim Şemsüddîn, DâruT-KütübiT-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997, II. 21-24; Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi,* Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 2008,1. 168-169.

76 Tûsî, *et-Tibyân,* V. 171-180; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân,* V. 11. Şâfiî fıkıh ekolü de Tevbe 9/5. ayetteki "fe-in tâbû ve ekâmu's-salâte" ifadesine binaen mü'min olduğu halde namazı terk eden kişinin öldürülmesi gerektiğine hükmetmiş, Hanefî ekolü ise aksi görüşü benimsemiştir. (Bkz. EbüT-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn,* MüessesetüT-Kütübi's-Sekâfiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2007, II. 341) Fahreddîn er-Râzî'nin aktardığı bilgiye göre İmam eş-Şâfiî bu ayetle ilgili olarak, "Allah kayıtsız ve koşulsuz olarak kâfirlerin kanım dökmeyi mübah kılmış, fakat daha sonra küfürden vazgeçmek, namaz kılmak ve zekât vermekten müteşekkil üç şartın bir arada bulunması hâlinde onların öldürülmesini yasaklamıştır. Bu üç şart bulunmadığı takdirde öldürmenin mübahlığı hükmünün temel prensip olarak baki kalması gerekir" demiştir. Bu arada Râzî, Hanefî ekolün, "Namazı reddetmemekle birlikte terk eden kimse öldürülmez" şeklindeki içtihadını ayetin zahirî manasına aykırılık gerekçesiyle reddetmiştir (Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XV. 180). Şâfiî fıkıh ekolüne mensup olan Beyzâvî (ö. 685/1286) ise söz konusu ayetteki ifadeyi yorumlarken, "Namazı terk eden ve zekât vermeyi reddeden kimse öldürülür" gibi sert bir ifade kullanmak yerine, "Bu ayete göre namazı terk edip zekât vermeyi reddeden kimse serbest bırakılmaz" anlamında ilginç bir ifade kullanmayı tercih etmiştir (Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2003,1.396). Diğer taraftan, Mâlikî fakihler namazı terk eden kişinin öldürülmesi gerektiği hükmünün ötesinde, ne zaman öldürüleceği meselesini de tartışmış, bu bağlamda kimileri namaz vaktinin herhangi bir diliminde, kimileri ise ilgili vaktin en sonunda, yani

Tevbe 9/2. ayet münasebetiyle İmam Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen bir rivayette de şu ifadeler zikredilir: Allah, Muhammed'i beş kılıçla gönderdi; bu beş kılıçtan biri Arap müşrikler içindir. Allah onlar hakkında, "Müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün" (Tevbe 9/5) buyurdu. Bu ayetteki "fe-in tâbû" lafzı, "Şayet iman ederlerse" anlamındadır. Buna göre müşrikler ya katledilmek ya da İslam'ı benimsemek durumundadır. Üçüncü bir seçenek yoktur.[77] Aynı surenin 33. ayetindeki "li-yüzhirahû ale'd-dîni küllih" ifadesi ise yine Muhammed el-Bâkır'dan nakledildiğine göre yeryüzünde Hz. Muhammed'in risalet ve nübüvvetini kabullenmeyen bir tek kişi kalmamak üzere İslam'ın hâkim kılınması anlamındadır.[78] Başka bir ifadeyle, söz konusu ifade, İslam dininin diğer bütün dinler karşısında hükümferma olması, galebe çalıp onları ezmesidir ki bu da ancak gayrimüslimlerle savaşıp yenmek ve onları cizyeye mahkûm etmekle gerçekleşir. İslam'ın bütün dinlere galebe çalıp muzaffer olması Mehdi'nin zuhur ettiği dönemde gerçekleşecektir.[79]

Ebü'l-Hasen el-Kummî'ye (ö. 307/ 919[?]) nispet edilen tefsirde, "Onlar (müşrikler) sizinle antlaşma yaptıktan sonra ahitlerini bozar, dininiz / inancınız hakkında ileri geri konuşurlarsa, işte o zaman kâfirler güruhunun elebaşlarıyla savaşın..." mealindeki Tevbe 9/12. ayetin Cemel savaşında Hz. Ali'ye karşı savaşanlar hakkında indiğinden söz edilmiş, hatta Hz. Ali'nin, "Ben ahdini bozan bu toplulukla işbu ayet mucibince savaştım" dediği nakledilmiştir.[80] Bu tarz bir yorum "fitenci (apokaliptik) te'vil" diye tanımlanabilir; fakat Şiî tefsir geleneğinde bu tarz yorumlar, "Te'vili tenzilinden sonra gerçekleşen ayetler" şeklinde ilginç bir usul kaidesiyle temellendirilir. Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde Ehli beytin hakkını gasp edenler, Allah'ın Ehli beyte

---

iki veya dört rekât kılınabilecek bir zaman aralığında öldürülmesi gerektiği fikrini savunmuştur. Bkz. Kurtubî, *el-Câmiî,* XVII. 49.

77 Süfyan b. Uyeyne'den (ö. 198 / 814) menkul bir rivayette de Hz. Peygamber'in müşriklere, mürtedlere, Ehli kitaba, bâğîlere (isyancılar) karşı savaş kılıcı olmak üzere dört kılıçla gönderildiğinden söz edilmiştir. Bkz. Serahsî, *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr,* 1.13.

78 Ebû Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru 'l-Ayyâşî,* Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 1991, II. 83, 93.

79 Tûsî, *et-Tibyân,* V. 209; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân,* V. 32.

80 Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsir u'l-Kummî,* Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 1991,1. 282.

nusret ve zafer vaatleri, on ikinci imam (Kaim Mehdi), recat ve kıyametle ilgili haberler hep bu kategoride değerlendirilir.[81]

Modern Dönem İslam Dünyasında Cihad Anlayışları

Modern dönemlere, daha doğru bir ifadeyle, Osmanlı devletinin gerileme ve tarih sahnesinden çekilme dönemlerine kadar fıkıh ve tefsir geleneğindeki hâkim cihad anlayışı ciddi bir sorun teşkil etmemiştir. Çünkü ortaçağlar boyunca İslamiyet büyük devletler ve imparatorlukların şemsiyesi altında yayılma ve geniş coğrafyalarda hâkimiyet imkânına kavuştuğu gibi, Müslümanların hâkim oldukları bölgelerde dârulislâm, dârülharp, dârussulh, zimmîlik ve cizye hukukuyla ilgili naslar ve içtihatlar da şu veya bu şekilde tatbik zemini bulmuştur. Ancak içinde bulunduğumuz modern dönemde, gerek İslam dünyasının en az birkaç yüzyıllık hikâyesi bulunan umumi inkıraz halinin, gerekse Batı karşısındaki çok yönlü mağlubiyetin pratikteki yansıması olarak hem cihad, kıtal ve zimmîlikle ilgili ayetlerin tatbik alanı kaybolmuş, hem de bu ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ciddi istifhamlar oluşmuştur.

Küresel ölçekli reel politik düzlemde bütün bir İslam âleminin refüze edildiği ve Müslümanların da bu topyekûn istiskale -maalesef- kendi elleriyle katkı verdiği günümüz dünyasında cihad ve kıtalle ilgili ayetler temelde üç farklı yaklaşımla ele alınmıştır. Bu yaklaşımların ilki, radikal gelenekçi ve aynı zamanda "siyasal İslamcı" denebilecek bir düşünceyi, İkincisi modernist karakterli ve apolojetik (savunmacı) bir zihniyeti yansıtır. Üçüncü yaklaşım ise bağlamsalcı diye nitelendirilebilecek tarzdadır.

Radikal Gelenekçi Yaklaşım

Batı dünyasına karşı derin bir nefret ve hiddet duygusu içeren, aynı zamanda geleneksel fıkıh ve tefsir birikimindeki hâkim anlayışı perçinleyen radikal gelenekçi yaklaşım tarzı, farklı tonlar ve yoğunluklarda, çağdaş dönem Şiî ilim ve fikir adamlarından, Seyyid Kutub (ö. 1966) ve Mevdûdî (ö. 1979) gibi Sünnî müelliflere, cihatçı selefî hareketlerden Işid gibi terör örgütlerine kadar oldukça geniş bir yelpazede kendine taraftar bulmakta ve savunulmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Mevdûdî'ye

81 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî,* I. 26.

göre Bakara 2/193 ayette zikri geçen "fitne", Allah yoluna tabi olmak için gerekli olan özgürlük ve güven gibi şartların bulunmadığı bir toplumsal vasata işaret etmektedir. Bu sebeple, ilgili ayet barış ve özgürlük sağlanıncaya değin Müslümanlara savaşı sürdürmelerini emretmektedir. İnsanın insana tahakkümde bulunduğu, Allah yolunda yürümenin imkânsız olduğu bir toplumsal zeminde fitne hüküm sürüyor demektir. İslam'da savaşın amacı bu anlamda fitneyi ortadan kaldırmak ve insanların İlâhî davete uygun şekilde yaşayacakları bir sosyal vasatın oluşmasını sağlamaktır. Yoksa İslam Müslümanlara gayrimüslimleri kılıç (silah) yoluyla küfür ve şirkten vazgeçirip İslam'ı kabule zorlamak maksadıyla savaşı emretmiş değildir. Savaşın temel amacı ehli küfrün Müslümanlara baskı ve zulüm faaliyetlerini engellemektir. Gerçekte İslam tüm gayrimüslimlere inanç özgürlüğü verir. Kişi istediği hayat tarzını seçebilir ve dilediği şekilde inanma ve tapınma hususunda hürdür. İslam gayrimüslimleri yanlış inanç ve uygulamalarından ikna yoluyla vazgeçirmeyi tavsiye eder; fakat bu maksatla savaşa izin vermez.[82]

Ne var ki Mevdûdî Bakara 2/190-193. ayetler çerçevesinde dile getirdiği bu savunmacı görüşleri Tevbe 9/5 ve 29. ayetlere ilişkin şu izahlarıyla bir bakıma geçersiz kılmıştır: "Sadece küfür ve şirkten dönüp tövbe etmekle mesele bitmez; dahası onlar (müşrikler) namaz kılmak ve zekâtı vermek mecburiyetindedir. Bu şartlar yerine getirilmedikçe müşrikler küfürden vazgeçip İslam'ı benimsemiş sayılmazlar. Hz. Ebû Bekr, Rasûlullah'ın vefatından sonra namaz kıldıkları halde zekâtı reddedenlere savaş açmanın gerekçesini bu ayete dayandırmıştır..."[83]

Mevdûdî bu ifadelerinin ardından şunları da kaydetmiştir: "Ehli kitaba karşı cihad/savaş ilan edilmesinin ilk nedeni, İslam inancı çerçevesinde Allah'a ve ahirete inanmamak, ikinci sebebi ise Hz. Peygamber'in şeriatını kabul etmemek ve benimsememektir... Yahudiler ve Hıristiyanlara karşı cihadın hedefi budur (savaşmak ve cizyeye bağlamak). Yoksa Ehli kitabı Müslüman olmaya zorlamak ve İslâmî hayat tarzını benimsetmek değildir. Yeryüzünde yöneticilikleri ve egemenlikleri kalmayacak şekilde

82 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an,* çev. Muhammed Hak Kayanı ve diğerleri, İnsan Yayınlan, İstanbul 1986,1.134-135.

83 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an,* II. 193.

bağımsızlıklarına son vermek için Ehli kitap cizyeye mahkûm edilmelidir... Peki, gayrimüslimler cizye verme karşılığında ne elde ediyorlar? Böyle bir soruya karşılık olarak cizyenin gayrimüslimlere İslam devleti tarafından tanınan özgürlüğün, İslam hukuk sistemi ve himayesi altında yaşıyor olmalarına karşılık batıl yolları izleme konusunda tanınan iznin bir bedeli olduğunu [yani Müslüman mahallesinde sülük satma iznine karşılık talep edilen ücret... **Bu cümle bize aittir]** söylemek yeterlidir."[84]

Seyyid Kutub'a gelince, Bakara 2/190-193. ayetler çerçevesinde cihad ve savaşın nihai amacını "i'lâ-i kelime tullah" diye özetleyen Kutub'a göre bu ayet grubunda zikri geçen "fitne"den maksat, İslam'a ve Müslümanlara yönelik baskı ve saldırıdır. Baskı ve saldırının tehdit, yıldırma türünden olması ya da Müslümanları inançlarından saptırıcı, yozlaştırıcı ve İslam dışı hayat tarzlarını özendirici fikirler, düşünceler ve politikalar olması arasında fark yoktur. Bu açıdan bakıldığında komünist rejim (en-nizâmü'ş-şuyûî) tam anlamıyla fitnedir. Çünkü bu rejim dinî eğitim-öğretimi yasaklarken sapkınlığa alan açmakta, zina ve içki gibi İslami yasaklan mübah sayan yasal düzenlemeler yapmaktadır.[85]

Kutub, Tevbe suresinin ilk ayetlerindeki savaş hükümleriyle ilgili olarak, "Bu ayetlerin günümüz dünyasındaki tatbik alanı neresidir? Yoksa bunlar sadece nüzul dönemindeki Arap Müslümanlar ile müşrikler için mi geçerlidir?" gibi soruların ardından, bu soruların cevabının tarihî tecrübeye atf-ı nazarla bulunacağını söyler. Daha sonra da Moğolların Bağdat'ı işgallerinden

84 Mevdûdî, *Teflımu'l-Kur'an,* II. 205-206.

85 Kutub, Mekke döneminde savaşa izin verilmemesini birkaç sosyolojik ve psikolojik faktörle izah etmiştir. Birincisi, Arap Müslümanlara sabır, emre itaat, lidere bağlılık ve izin bekleme gibi hususlarda disiplinli davranmayı benimsetme stratejisidir. Çünkü Araplar cahiliye devrinde heyecanlı ve duygusal insanlardı. Hâliyle, savaş çağrısına hemen icabet eder, haksızlığa karşı hiç sabredemezlerdi. Oysa şimdi omuzlarında büyük bir manevi sorumluluk vardı. Bu yüzden, sabırsızlık ve tez canlılık gibi hallerin kontrol altına alınması gerekiyordu. İkinci faktör, onurlarına ve gururlarına düşkün bir toplum olan Araplar kendilerine yönelik haksızlığa iki misliye karşılık vermeye çok yatkın oldukları halde, onca zulüm ve baskıya sabretmeleri müşrik Arapları İslam'a sıcak bakmaya sevk etmiştir. Başka bir faktör, Mekke'deki her bir haneyi kanlı savaş alanına dönüştürmeme stratejisidir. Çünkü ilk Müslümanların her biri Mekke'deki müşrik ailelere mensup idi. Bir diğer faktör ise Mekke döneminde Müslümanların sayıca az olmaları, müşriklerle silahlı bir mücadele söz konusu olduğunda toplu kıyıma uğramaları tehlikesiydi. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Yedinci Baskı, Beyrut 1971,1.265-266, 269, 272.

Hindistan ile Pakistan'ın ayrılma sürecinde Hinduların Müslümanlara yönelik vahşi saldırılar ve kıyımlarına, komünist Çin ve Rusya'nın yakın geçmişte sayısız Müslümanı katletmesinden Yugoslavya'daki barbarlıklara kadar genel bir tarih envanteri çıkarır ve bu arada cihad ayetlerinin her zaman ve zeminde geçerli olduğunu savunur.[86]

Uzun tarihî süreçte Müslümanlar ile Ehli kitab arasmda vuku bulan çatışmaları da ana hatlanyla aktaran Kutub, müşrikler için geçerli olan hükmün Yahudiler ve Hıristiyanlar için de geçerli olduğunu vurgular. Yahudiler ve Hıristiyanlarla savaş, bu iki din mensuplarının İslam ve Müslümanların karşısında duran birer engel olmasıdır; dolayısıyla bu iki engelin mutlaka bertaraf edilmesi lazımdır. Bu noktada, "İslam, yeryüzündeki tek gerçek din sıfatıyla karşısındaki tüm maddi engelleri kaldırmak ve insanı hak din dışındaki diğer düzmece dinlerin boyunduruğundan kurtarmak için mutlaka harekete geçmelidir. Bununla birlikte herkese kendi inancım seçme özgürlüğü tanınması da şarttır"[87] diyen Kutub bütün bu söylediklerini şu ifadeleriyle bir bakıma nakzetmiştir:

"Şu halde, 'Kur'an dinde / inançta zorlama (ikrah) olmadığını bildirdiği halde, Ehli kitabın tam manasıyla yenilgiye uğratılıp cizyeye mahkûm edilmesiyle ilgili ayetteki hüküm ne anlama gelir?' denirse, 'Bunun anlamı, ilgili ayetlerde zikredilen olumsuz sıfatları sebebiyle Ehli kitabın inanç ve amel düzleminde Allah'ın dinine karşı fiilî savaş hâlinde olmasıdır. Yani onlar ilgili ayetlerde zikredilen bâtıl inançlarından dolayı İslam ve tevhid inancına karşı zaten savaş açmış durumdadırlar."[88]

Son dönem Sünnî İslam dünyasında Hasan el-Bennâ (ö. 1949) da cihad meselesine çok büyük önem veren bir şahsiyet olarak dikkat çeker. Mısır merkezli İhvân-ı Müslimîn teşkilatının kurucusu olarak tanınan ve selefî karakterli bir dinî düşünceye sahip olan Bennâ'nın cihad anlayışı kimi çevrelerce popülist ve sükseli bir İslamcı retorikle takdim edilmeye çalışılır. Buna göre Bennâ hayatını adadığı İslâmî mücadeleyi tüm yönleriyle cihad kabul etmiştir. Cihad bütün hayatı içerir; diğer bir ifadeyle, hayat iman ve cihaddan ibarettir. İman kuru bir iddiadan ibaret değil,

86 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân,* IV. 149-154.
87 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân,* IV. 169-185.
88 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân,* IV. 189-190.

sahibini tebliğ, davet ve cihada sevk eden dinamik bir tecrübedir. Cihad bir ibadet, hatta diğer bütün ibadetleri muhafaza eden çok büyük bir ibadettir; ancak gelişigüzel değil, kendine özgü fıkhı olan bir ibadettir.

Müslümanların içinde bulundukları ahval ve şerâite göre farklı türleri ve merhaleleri bulunan cihad Kur'an'da ve Sünnet'te çerçevesi belirlenmiş usuller doğrultusunda tatbik edilir; cihadda nihai hedef dünyevî düzlemde başarıya ulaşmak değil, Allah'ın nzasını kazanmaktır. Başta "emir bi'l-ma'rûf" ilkesi olmak üzere İslam uğrunda malı ve canı ortaya koymak, toplumsal düzeni ıslah yolunda hiç durmadan çalışmak, zalimlere karşı koyup mazluma sahip çıkmak, Allah'a ve rasûlüne karşı çıkanlarla irtibatı koparmak gibi fiillerin tümü cihad kapsamındadır.[89]

Ne var ki Bennâ'nın risaleleri cihadın bu kadar cezbedici ve geniş çerçeveli tanımlanmadığını gösterir. Daha açıkçası, cihadla ilgili bir risalesindeki ilk ifadelerin şehitlik ve gaziliğin sevabı ve şehitlik mertebesi gibi meselelerle başlayıp kıtal ayetleriyle devam ettiği görülür. Cihadın hükmü konusunda klasik dönem fıkıh ulemasının görüşlerini birebir aktarıp onaylayan Bennâ Müslümanların savaşma sebebini ve hedefini kısaca "i'lâ-i kelimetullah" diye tespit etmiş ve sonsöz olarak da şunları söylemiştir: "Kardeşler! Allah Teâlâ güzel ölümle ölmeyi gerçekleştirenlere, şerefli bir ölümle ölmeyi başarabilenlere dünyada aziz bir hayat, ahirette ebedi nimetler bahşeder... Kendinizi büyük ibadete (cihada) hazırlayın. Ölümü içtenlikle isteyin ki size hayat bahşedilsin."[90]

Toplumu ortak bir hedef doğrultusunda birleştirecek ve tüm toplum katmanlarının takdirini kazanabilecek bir "altın nesil" yetiştirmeyi hedefleyen Benna, bir taraftan Mısır özelinde, "Yöneticiler Allah'ın emrine boyun eğip O'nun hükümlerini tatbik etmedikleri takdirde İslam ıslahatçılarının iktidarı ele geçirmek için çalışmamaları cinayettir" derken, bir taraftan da îhvân-ı Müslimîn teşkilatı çerçevesinde Filistin davasına sahip çıkmaya

89 Bkz. Ömer Küçükağa, "Hasan El-Benna'nın İslam'ı Toplumda Yeniden Hâkim Kılma Mücadelesi", *Hasarı el-Benna ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyum: 5-6 Mayıs 2012,* Ankara 2012, II. 24-25; Hemman Abdurrahman Said, "Hareket Adamı Olarak Hasan el-Benna ve Mücadelesi (Hasan El-Benna, Hareketi ve Cihaddaki Tecdid Dehası)", *Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyum: 5-6 Mayıs 2012,* Ankara 2012,1. 267-268.

90 Hasan el-Bennâ, *Risaleler 1,* çev Hasan Karakaya-H. İbrahim Kutlay, Hikmet Yayınları, İstanbul 1980, s. 107-153.

çalışmış ve Filistin'e on binden fazla sayıda gönüllü fedaiden müteşekkil bir silahlı birlik yollamıştır.[91]

Mevdûdî ve Seyyid Kutub'un savundukları radikal cihad anlayışı, Şiî muhitte Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (ö. 1981) ve Nâsır Mekârim eş-Şirâzî gibi isimlerce de savunulmuştur. Bakara 2/193. ayette geçen "fitne", Tabatabâî'ye göre Bakara 2/190-194. ayetler çerçevesinde şirke karşılık gelir. Çünkü bu ayetler salt müşriklerle ilgilidir. Dinin Allah'a ait olmasından maksat putlara tapmılmayıp tevhid inancının benimsenmesidir. Ehli kitapla savaş emrinin gerekçesi ise onların bâtıl inançları karşısında tevhidi yüceltmek ve İslam'ı diğer bütün dinlere hâkim kılmaktır.[92]

Kur'an'ın emrettiği cihad ve kıtal, fıtrat dini olan İslam'ın muhafazası ve İnsanî/ fıtrî bir hak olan tevhid inancının korunmasıdır. Bu uğurda cihad ve kıtal gerçekte İnsanî bir hakkın savunulmasıdır; şirk ise insanlığın helaki ve fıtratın ölümüdür. Bu yüzden, İslâmî cihad ve kıtalde insanlığı manevi ölümden kurtarıp hayata kavuşturmak söz konusudur. Kısacası, cihad ve kıtal yeryüzünü şirk pisliğinden temizlemek ve aynı zamanda Ehli kitabı cizyeye mahkûm ederek İslam davetini ve tevhid ilkesini onların bâtıl inanç sistemleri karşısında yüceltmektir. Gerçi Kur'an'da cihadın bu amaçlar için teşri kılındığına dair sarih bir beyan/hüküm mevcut değildir; fakat Tevbe 9/33 ve Enbiya 21/105 gibi ayetler zımnen buna işaret etmektedir.[93]

---

91 Bkz. Alev Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler,* Hece Yayınlan, Ankara 2010, s. 240; Abdullah Azzam, *Filistin İslâmi Direniş Hareketi Hamas,* çev. Ahmed Varol, Ravza Yayınlan, İstanbul 2009, s. 75-76. Gerek Hasan el-Bennâ'nın, gerek İhvân-ı Müslimîn teşkilatının davet ve tebliğ adı altında siyasî, İlmî, kültürel ve sosyal alanlarda çok yönlü faaliyetler göstermesi, bilhassa eğitim alanında el-Ezher'in selefî anlayış doğrultusunda ıslah projesini önemsemesi ve "altın nesil" diye nitelendirilen bir genç kuşak yetiştirmeyi hedeflemesi gibi hususlar dikkate alındığında, günümüz Türkiyesi'nde katı Sünnî ve gelenekçi birtakım dinî gruplara ihale edilip devlet politikası gibi sunulmaya çalışılan ve aynı zamanda YÖK tarafından tefsir-hadis ağırlıklı yeni müfredat programı olarak İlahiyat fakültelerine dayatılan "dindar gençlik" yetiştirme projesinin önemli ölçüde İhvân-ı Müslimîn teşkilatından mülhem olduğu tespitinde bulunulabilir.

92 Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* MüessesetüT-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 1997, II. 63. Tabatabâî Enfal 8/39. ayetteki "fitne" kelimesini daha farklı biçimde yorumlamıştır. Bu ayette fitne, Kureyşli müşriklerin Mekke döneminde Müslümanlara yönelik baskılan ve onları tevhid inancmdan vazgeçirip küfre döndürmeye zorlamaları anlamındadır. Bkz. Tabatabâî, *el-Mîzân,* IX. 76.

93 Tabatabâî, *el-Mîzân,* II. 67-68.

Bakara 2/190-193. ayetler münasebetiyle İslam'da cihad meselesine özel bir başlık açan Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî ise bu başlık altında ilk olarak İslam coğrafyasında "doğru yol çizgisinden sapmış" (münharife) diye nitelendirdiği bazı ekoller ve eğilimler nazarında cihad diye bir mefhum bulunmadığından, dinin sadece öğüt ve nasihat olarak algılandığından, hatta kimi Müslümanların din ile savaş anlamındaki cihadın bir arada bulunmasını hayretle karşıladıklarından söz etmiştir. Hâlbuki bütün bir tarih boyunca tâğûtî otoriteler, firavunlar, nemrutlar ve kârûnlar her zaman ve zeminde İslam davetine isyan bayrağı açmışlardır. Bu sebeple, Müslümanlar İslam'ın karşısındaki tüm şeytânî güçlerle mücadele etmek zorundadır.

Aslında cihad (kıtal) dünya üzerindeki tüm canlılar için kaçınılmazdır. Çünkü hayvanlar ve bitkiler dâhil, tüm canlı varlıklar beka uğruna savaşmaktadır... Batı etkisindeki birtakım Müslümanlar İslâmî cihadın sadece ve sadece meşru müdafaa amaçlı olduğunda ısrar etmekte ve Rasûlullah'ın tüm gazvelerini bu şekilde değerlendirmeye gayret göstermektedir. Oysa işin gerçeği böyle değildir. Kur'an'a bakıldığında cihadın fitneyi ortadan kaldırmak, İslam'ı savunmak, İslam davetini yaymak, mazlumları korumak, şirk ve müşrikleri ortadan kaldırmak gibi hedeflere matuf olduğu görülür.[94]

Cihadla ilgili mezkûr izahatı sosyal darwinizm teorisini çağrıştıran Şîrâzî, Tevbe 9/5. ayetle ilgili olarak da şunları kaydetmiştir: "Daha önce işaret ettiğimiz gibi bu şiddet/kuvvet İslam'ın putperestliği bertaraf edip kökünü kurutma yöntemi ve projesiyle örtüşür tarzdadır. İnanç özgürlüğü, yani diğer dinlere mensup insanların İslam'ı kabule zorlanmaması sadece Ehli kitab (Yahudiler ve Hıristiyanlar) için geçerlidir; dolayısıyla putperestler bu kategoriye dâhil değildir. Çünkü putperestlik sahih bir inanç sistemi olmadığı gibi kıymet atfedilebilecek bir din de değildir. Bilakis ilkellik bakiyesi, hurafe, sapkınlık ve cehaletten ibarettir. Bu yüzden, her ne pahasına ve her ne şekilde olursa olsun mutlaka kökünün kazınması gerekir."[95]

94 Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emselfî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel,* Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 2007,1. 461-463, V. 68-69.

95 Şîrâzî, *el-Emsel,* V. 153-154.

Şîrâzî, Tevbe 9/29. ayetle ilgili olarak da şunları söylemiştir: "'İslam müşriklerin katledilmesini emrettiği halde Ehli kitabın öldürülmesine cevaz vermez; ancak bu cevaz Ehli kitabın İslam'a saygılı olması, İslam ve Müslümanlar aleyhinde kumpas kurmaması gibi şartlar dâhilinde geçerlidir. Bir diğer şart ise İslam devletine cizye verip Müslümanlarla birlikte yaşamayı kabullenmektir. İslam, bütün bu şartlar yerine gelmediği takdirde Ehli kitapla savaşmayı emretmiştir.[96]

Bu yorumlar hem kendi içinde çelişiktir, hem de ilgili ayetle çelişmektedir. Çünkü ayette Ehli kitapla savaşın gerekçesi İslam ve Müslümanlar aleyhinde tavır takınmak değil, bilakis Allah'a ve ahirete inanmamak, Allah'ın haram kıldıklarını haram, helal kıldıklarını helal saymamak, dolayısıyla hak din İslam'a dâhil olmamak şeklinde belirtilmiştir. Kısacası, Tevbe 9/29. ayet Ehli kitaba, "Ya İslam'a girersiniz ya da cizye ödersiniz" demektedir. Kaldı ki cizye meselesi savaşın gerekçesi değil, neticesidir. Bütün bunların ötesinde, Ehli kitabın din ve inanç sisteminin İslam'dan hareketle değerlendirilmesi ve en azından bazı kitâbîlerin "Allah'a inanmayanlar" diye nitelendirilmesi, ayetteki, "Ya İslam'a girersiniz ya da savaşta mağlup edilip cizye ödersiniz" mesajını teyit etmektedir. Kaldı ki Şirâzî de, "Ehli kitap, adı üstünde Ehli kitaptır; nasıl olur da Allah'a ve ahirete inanmaz?" sorusunu, "Onların inançları hurafeler ve vehimlerle memzuc haldedir; gerçek sahih inanç tevhiddir"[97] diye cevaplamak suretiyle Yahudiler ve Hıristiyanların inanç noktasında da İslam'ı benimsemek zorunda olduklarını zımnen ifade etmiştir.

Hz. Muhammed'in bir nebi-resul olarak Kur'an vahyiyle gönderilmesini İslam dinini diğer bütün dinlere üstün/egemen kılma hedefine bağlayan Tevbe 5/33. ayetle ilgili olarak Şîrâzî söz konusu üstünlüğün akıl, mantık ve argüman düzeyinde olduğu yönündeki izahları makul ve makbul görmemiş, bu üstünlüğün maddi üstünlük, galibiyet ve hakimiyete hamledilmesi gerektiğine dikkat çekmiş, ardından da evrenselci Kur'an okumalarının tipik örneği sayılabilecek şu ifadeleri kaydetmiştir:

Bazı müfessirler bahis konusu ayetteki üstünlüğü İslam'ın kendi bölgesinde sınırlı bir üstünlük olarak açıklamıştır. Bu

96 Şîrâzî, *el-Etnsel,* V. 193-194.
97 Şîrâzî, *el-Emsel,V.* 194.

üstünlük Rasûlullah'ın döneminde ve ondan sonraki asırlarda fiilen gerçekleşmiş olsa dahi ayetteki ifade herhangi bir kayıt ve şarttan bağımsız olarak mutlaktır. Dolayısıyla anlamı daraltma ve sınırlandırmaya ilişkin hiçbir delil bulunmamaktadır. Ayetten anlaşılan husus, İslam'ın hükümranlığının tüm coğrafyalar ve tüm dinler/inançlar için söz konusu olduğudur. Bu demektir ki İslam bütün yeryüzünde hükümferma olacak ve tüm dünyaya meydan okuyacaktır. Kuşkusuz böyle bir hâkimiyet hâl-i hazırda gerçekleşmiş değildir. Ancak biz biliyoruz ki Allah'ın bu kesin vaadi aşama aşama gerçekleşecektir. Nitekim İslam'ın yayılmasının hız kazandığı ve dünya ölçeğinde giderek ön plana çıktığı gerçeği Batılı devletlerin resmî organlarınca kabul edilmektedir(...) İslâmî kaynaklardaki çeşitli rivayetler de İslam'ın bütün yeryüzünde hâkim olacağı gerçeğiyle örtüşmektedir. İşbu hâkimiyet Mehdi'nin zuhur ettiği dönemde gerçekleşecek, böylece İslam tam manasıyla küresel bir din hâline gelecektir.[98]

Modern dönem Şiî-İsnâaşerî gelenekte Muhammed Cevad Muğniyye ve Muhammed Hüseyin Fazlullah/Fadlallah (ö. 2010) gibi müfessirlerin cihad ve kıtal ayetleriyle ilgili izahlarına da kısaca değinmek gerekir. Muğniyye İslam'da cihadın meşru müdafaa, asilerin isyanlarını sonlandırma, küfrü ortadan kaldırma gibi muhtelif amaçlarla teşrii kılındığını söyler. Dolayısıyla Kur'an, İslam inancını benimsetme gayesiyle gayrimüslimlerle savaşmayı tecviz eder. Çünkü küfür İslam'a göre bizatihi düşmandır. Buna göre Bakara 2/193. ayet, Müslümanlara şirk ve küfür tam manasıyla ortadan kalkıncaya değin savaşmayı emretmekte, Tevbe 9/33. ayet ise İslam'ın tüm yeryüzü sathında mutlak hâkim din olarak diğer bütün inanç sistemlerini zelil kılmasını nihai hedef göstermektedir. Nitekim Hz. Ali, "İslam dini izzetiyle tüm dinleri zelil kılar; yüceliğiyle diğer inanç sistemlerine boyun eğdirir, saygınlığıyla da düşmanlarını ezer" demiştir.[99]

Muhammed Hüseyin Fazlullah/Fadlallah, Bakara 2/193. ayette geçen "fitne" lafzını -Tabatabâî, Şîrâzî ve Muğniyye'nin aksine- müşriklerin Müslümanlara reva gördükleri maddi-manevi baskı, tehdit ve yıldırma politikaları olarak yorumlamış

98 Müellif Şiî-İsnâaşerî gelenekteki mehdi mitolojisine on küsur sayfalık bir yer tahsis etmiştir. Şîrâzî, *el-Emsel,* V. 207-219.

99 Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif,* Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Dördüncü Baskı, Beyrut 1990,1. 295-299, IV. 33-34.

ve Kur'an'ın Müslümanlara bu tür baskıları ortadan kaldırmak maksadıyla savaşmayı emrettiğini vurgulamıştır. Buna göre söz konusu ayetteki "ve-kâtilûhüm hattâ lâ tekûne fitnetün ve-yekûne'd-dînü lillâh" ifadesi, Müslümanların kendi inançlarını özgürce yaşamalarınm önündeki engelleri kaldırma ve özgür bir sosyal vasat oluşturma amacına atıf yapmaktadır ki bu bağlamda cihad, inanç hürriyeti gibi en tabii insan hakkını güvence altına almanın bir aracıdır. Bu itibarla, cihadın herhangi bir inancı kaba kuvvete başvurarak değiştirmeyi hedeflemediğini, bilakis kitâbîlere dahi kendi inançları üzere yaşama güvencesi verdiğini söylemek mümkündür.[100]

Tevbe 9/5. ayetteki, "Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün" ifadesinin Hz. Peygamber'le antlaşmalarını bozup Müslümanlara karşı komplo kurmaya çalışan müşriklerle ilgili olduğunu söyleyen Fazlullah Ehli kitapla savaş ve cizye konusunda ise İslam'ın bu hükmüne yönelik eleştirilere karşı uzlaşmacı veya savunmacı bir yaklaşım sergilememek gerektiğini, cizye hükmünün toplumsal düzen ve hukuk alanında İslam'ın hâkimiyet tesisinin bir göstergesi olduğunu belirtmiştir.[101]

Apolojist (Savunmacı) Yaklaşım

Son dönem İslam dünyasında cihad meselesiyle ilgili modernist karakterli apolojist yaklaşım tarzı oldukça geniş bir temsil kabiliyetine sahiptir. Daha açıkçası, Seyyid Ahmed Han'dan (ö. 1898) Muhammed Abduh'a (ö. 1905), Mevlana Muhammed Ali'den (ö. 1951) Muhammed Esed'e (ö. 1992), Muhammed Ebû Zehre'den (ö. 1974) Fazlur Rahman'a (ö. 1988), Muhammed Hüseyin Heykel'den (ö. 1956) Reşid Rıza (ö. 1935) ve Mahmud Şeltût'a (ö. 1963) kadar hatırı sayılır çoğunluktaki Müslüman ilim ve fikir adamları tarafından farklı tonlar ve yoğunluklarda benimsenen bu yaklaşıma /anlayışa göre cihad/kıtal hükümleri nefsi müdafaa için teşrii kılınmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in gazveleri de savunma amaçlıdır.

Muhammed Esed bu anlayışı öz/özet olarak şöyle formüle etmiştir: "Bu ve bundan sonraki ayetler [Bakara 2/190-194], Müslümanlar için savaşın meşruiyetinin (kelimenin en geniş

100 Muhammed Hüseyin Fazlullah, *Tefsîru min Vahyi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Melâk, İkinci Baskı, Beyrut 1998, IV. 77-82.

101 Fazlullah, *Min Vahyi'l-Kur'ân,* XI. 23-26.

anlamıyla) kendini savunma amacına bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Müfessirlerin büyük çoğunluğu, [Bakara 2/190. ayetteki], *la ta'tedû* ibaresinin, bu bağlamda 'saldırganlık yapmayın' anlamına geldiği, *mu'tedîn* ile de 'saldırganlıkta bulunanlar'in kastedildiği konusunda hemfikirdirler. 'Allah yolunda' -yani Allah tarafından konulmuş ahlâkî ilkeler uğrunda- savaşmanın savunma amaçlı olma özelliği, ayrıca 'size savaş açanlar'a yapılan atıfla bariz bir şekilde ortaya konulmuştur."[102]

Reşid Rıza'nm Tevbe 9 / 29. ayetle ilgili şu yorumu da aynı tarzdadır: Hz. Peygamber Arap müşriklerle sadece savunma savaşı yapmıştır. Diktatörlerin sırf düşmanlık, taşkınlık ve kan dökme hırsına dayalı savaşları, haçlı seferleri gibi intikam ve din öfkesine dayalı harpler ya da günümüz dünyasındaki Batılı emperyalist devletlerin gerek nüfuz alanlarını genişletmek, gerekse servet elde etmek ve güçlüler adına zayıfların imkânlarını sömürmek için başlattığı savaşlar İslam'da haramdır. Dini bu tür savaşlara âlet etmek, dine en büyük ihanettir. Cizye hükmü haram kategorisindeki savaşlar kapsamına girmez. Kaldı ki cizye çok düşük bir miktar olup ne vereni fakir, ne alanı zengin kılar. Cizye İslam hâkimiyetine girişin ve Müslümanların otoritesini kabullenişin şartıdır.[103]

Cihad konusunda apolojist yaklaşımı benimseyen çağdaş Müslüman müelliflerden bazıları dikkat çekici görüşler ileri sürmüşlerdir. Mesela, "Müslümanların giriştikleri savaşlar saldırı savaşı değil, savunma savaşlarıdır." diyen M Sait Şimşek'e göre gerek Ehli kitapla, gerek müşriklerle savaşın gerekçesi / sebebi inançlar değildir. Şayet asıl sebep inanç olsaydı, Ehli kitaptan cizye alınması caiz olmaz, dolayısıyla onların önünde ya İslam'ı kabul ya da öldürülmekten başka bir seçenek kalmazdı. Gerçekte müşrikler ve Ehli kitapla yapılan savaşlar, bu inanç gruplarının antlaşmaları bozmaları ve Müslümanlara karşı saldırgan tavır takınmalarıyla alakalıdır. Cizye ayetinde Ehli kitabın, "Allah'a ve ahiret gününe inanmamak, hak dini din saymamak" diye

102 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir,* çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996, III. 54. Cihad ve kıtal meselesinde çok daha savunmacı görüşler için bkz. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'ân with English Translation and Commentary,* Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, Ohio 2002, s. 1-39-42; 84-87, 398; a. mlf., *Jihad in Islam,* Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, Ohio 1993, s. 1-35; a. mlf., *İslâm Dîni Kaynaklar-İnançlar-İbadetler,* çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2007, s. 535-569.

103 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr,* X. 278.

tadat edilen vasıfları savaşın sebebi değildir. Bilakis bu vasıflar onlarla yapılacak savaşta Müslümanları motive etmeye ve kimlerle savaştıkları hususunda bilgilendirmeye yöneliktir.[104] Tevbe 9/33. ayetteki "li-yüzhirahû ale'd-dîni küllih" ifadesi ise İslam'ı diğer bütün dinlere hâkim kılmak değil, İslam dinini bütün boyutlarıyla tebliğ etmek anlamına gelir.[105]

Abduh ve Reşid Rıza'nın Bakara 2/190-193. ayetler bağlamında "fitne" kelimesi ve dinin Allah'a ait olması meselesiyle ilgili görüşleri de dikkat çekicidir. Bakara 2/193. ayetteki "fitne" lafzını din ve vicdan özgürlüğüne karşı baskı, zulüm ve şiddet olarak yorumlayan[106] ve bu yorumu Hac 22/39-40. ayetlerle irtibatlandıran Abduh ve Reşid Rıza'ya göre "dinin Allah için olması"ndan maksat da özet olarak şudur: Herkesin inancı sırf Allah için olmalı, Allah'tan başka hiçbir şeyden korkunun eseri bulunmamalı, hiç kimse inancını dilediği gibi yaşamaktan alıkonulmamalı, bu uğurda baskı ve zulme maruz kalınmamalı, yine bu konuda takiyye yapmaya, müdârada bulunmaya, güç odaklarına yakınlaşmaya ihtiyaç duyulmamalıdır.[107]

Elmalık Hamdi Yazır (ö. 1942) modern dönem İslam dünyasında şu veya bu şekilde savunulan her iki cihad anlayışının aslında Batıklar tarafından üretildiği anlamına gelen bir izahatta

104 İlgili ayette Ehli kitabın olumsuz sıfatlarla amlması İbn Âşur'a (ö. 1973) göre de Müslümanları savaşa teşvik ve motive etmeye matuftur. Bkz. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenuîr,* Dâru Sahnûn, Tunus 1997, X. 166.

105 M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri,* Beyan Yayınları, İstanbul 2012, I. 218, II. 436, 442. Tevbe 9/33. ayetle ilgili bu izah İbn Abbas'm, "Allah elçisini hak din İslam'ı bütün boyutlarıyla ortaya koysun, hiçbir hakikat gizli saklı kalmasın diye göndermiştir" mealindeki izahına dayanmaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* VI. 357.

106 İbn Âşûr'a göre de "fitne" lafzı/kelimesi Müslümanların Mekke'de karşılaştıkları sıkıntılar, eziyetlere işaret eder. Fitnenin öldürmekten daha kötü olması ise öldürülen insanın bir kez, zulme uğrayan insanın her gün ölmesi gibi bir durumu anlatır; zira zulüm tekrar edildikçe kötü sonuçları da ağırlaşır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* II. 202.

107 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr,* II. 170-171. Reşid Rıza, Enfal 8/39. ayet münasebetiyle, Müslümanların son yüzyıldaki umumi inkıraz durumuyla ilgili olarak Türk siyaset ve devlet adamlarının İslam'ı terk edip inkâra bir devlet nizamı kurmalarına, ayrıca Türkler ve diğer bazı Müslüman toplumların gerek Kur'an'ın düşmana karşı koyacak güç tedarikleme emrini, gerekse Allah'ın tarih-toplum yasalarını (sünnetullah) göz ardı etme, idareci despotizmine imkân verme, kamu malını şahsi menfaatler ve arzular uğrunda çarçur etme gibi sebeplerle zaafa uğrayıp Batı karşısında perişan olmalarına dikkat çekmiştir. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr,* IX. 556-557.

bulunmuştur. Buna göre Batıklar İslam dini hakkında iki farklı görüş yaymışlardır. Birincisi, İslam'ın mütecaviz ve sırf kılıç kuvvetiyle yayılmış bir din olduğunu iddia etmek, İkincisi ise "İslam dininde harp yalnız savunma durumunda meşru kılınmış, savunma mecburiyeti olmadıkça harbe izin verilmemiş ve İslam silahla değil, terk-i silah nazariyesiyle ve ilm-ü akla, fikr-i hakka verdiği ehemmiyetle intişar etmiştir" diyerek ve İslam'ı savunur gibi görünerek Kur'an'daki tüm kıtal emirlerinin savunma savaşına münhasır olduğunu ve Müslümanlıkta re'sen ilan-ı harbe ve taarruza cevaz olmadığını ileri sürmektir.

Elmalık, "Avrupa ve Hıristiyanlık nokta-i nazarından daha ince ve derin bir fikr-i siyasî takip eden yeni bazı erbab-ı kalemin fikirleri" diye nitelendirdiği bu ikinci iddiayla ilgili olarak şunları da eklemiştir: "Cevaz-ı harbin hal-i tedâfua münhasır olması binnetice müdafaa imkânının da selbine sebeptir. İcabında hasma tekaddüm etmek için re'sen taarruz edebilmek hakkından mahrum olanlar daima denemezse de ekseriya müdafaa kudretine de malik olamazlar. Bu ise hakk-ı müdafaanın da selbine müsavidir... Yeni olan bu ikinci fikri cidden insaniyet ve İslamiyet lehinde bir fikr-i İlmî zannederek bu sayede neşr-i İslam'a hizmet edeceğiz hayaliyle terviç ve balâdaki nesih meselesini aksine tevil etmeye çalışan bazı İslam muharrirleri de işitiyoruz. Bunlar da onlara tebean ilk nazil olan ve mensuhiyeti rivayet olunan muharebe ayetlerinin hem müdafaata münhasır ve hem gayri mensuh olduğunu iddia ettikleri gibi sonra nazil olan ve müdafaaya münhasır olmadığı zahir ve müttefekun aleyh bulunan ayetleri de makûs olarak sırf tedâfüi göstermek istiyorlar."[108]

Elmalılı'nın "İslam'da savaş sırf savunma amaçlıdır" şeklindeki görüşe yönelik eleştirileri özünde isabetli olmakla birlikte, "İslam'ın kılıç yoluyla yayılmış bir din" olduğu iddiasını Batıklara izafe etmesi pek isabetli değildir. Zira klasik dönemlerdeki İslam ulemasının neredeyse ittifakla benimsediği cihad anlayışının müşrikler için "ya İslam ya ölüm", Ehli kitap için de "ya İslam ya cizye" şeklindeki iki seçenekten başka bir şey içermediği şüphesizdir. Keza cihadın nihai gayesinin fıkıh ve tefsir geleneğinde "i'lâ-i kelimetullah" olarak belirlendiği de izahtan varestedir.

108 Elmalık Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* Matbaai Ebüzziya, Birinci Baskı, İstanbul 1935,1. 690-691.

Diğer taraftan, Elmalılı'nın Batıklara izafe ettiği iki görüşten ilkini reddetmesi bir tür apolojidir. Bu münasebetle, İslam'da cihad ve kıtal meselesini savunmacı yaklaşımla izah etmeye çalışanların Batıklardan ziyade, son dönemdeki Müslüman ilim ve fikir adamları olduğunu da hatırlatmak gerekir. Batıkların, "İslam kılıç dinidir" iddiasını esefle karşılayan Fazlur Rahman'ın bu iddiaya verdiği şu cevap da kısmen apolojiktir: "Kılıçla yayılan, İslam dini değildir. Kur'an'ın emrettiği Allah'ın düzenini yeryüzünde tesis edebilmek için İslam'ın siyasi alanları kılıçla genişletilmiştir. Bir kimse, Kur'an'ın cihad anlayışı, bütün gayeleri İslam'ın emrettiği düzeni kurmak yerine kendi topraklarını genişletmek olan sonraki Müslümanlar tarafından kötüye kullanılmıştır, diyebilir. Şunu da kabul etmeliyiz ki cihad yolları çok çeşitlidir ve aslında silahla cihad bunların bir türünden ibarettir. Fakat bir kimse hiçbir zaman İslam'ın kılıçla yayıldığını ileri süremez. Şarlman'ın Alman kavimlerini toplu olarak Hıristiyanlığı kabule zorlamasının ve bu dinden ayrılanları cezalandırmaya yönelik daimi savaşlarının İslam tarihi boyunca tek bir benzeri dahi yoktur; fakat elbette mahallî ve istisnaî yollarla İslam'ı benimsetme girişimleri vuku bulmuş olabilir.[109]

Bağlamsalcı Yaklaşım

Bağlamsalcı (contextualist) yaklaşım Kur'an ahkâmını öncelikle kendi tarihsel-sosyal zemininde anlayıp açıklamak, daha sonra bu sabit anlamdan hareketle söz konusu hükümlerin günümüz dünyasındaki aktüel değerini yorumlamak şeklinde tanımlanabilir. Bu tanım çerçevesinde Muhammed İzzet Derveze'nin (ö. 1984) cihad ve kıtalle ilgili ayetleri nüzul-siret ilişkisi içerisinde bağlamsalcı bir yaklaşımla tefsir ve te'vil ettiği söylenebilir. Keza Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) de bu kategoride değerlendirilebilir; fakat Derveze'nin konuyla ilgili görüş ve yorumları daha etraflı ve derli toplu olduğundan, bu başlık altında sadece onun görüşleri aktarılacaktır.

Derveze, Bakara 2/190-195. ayetler münasebetiyle Kur'an'ın cihad ve kıtalle ilgili temel prensiplerini, "Müslümanlar kendilerine saldıranlara karşı Allah yolunda savaşmaya memurdur;

109 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Yedinci Baskı, Ankara 2003, s. 111-112.

İslam'da re'sen savaşmaya ve savaşta ölçüsüz davranmaya cevaz yoktur; inanca yönelik baskı ve zulüm anlamında fitne cana kıymaktan daha kötüdür" gibi maddeler halinde sıraladıktan sonra Bakara 2/193. ayetteki fitne lafzının "şirk veya küfür" diye izah edilmesinin isabetli olmadığına dikkat çekerek bu ayeti şöyle yorumlamak gerektiğini belirtmiştir: "Allah'ın dinine davet özgürlüğünü ve bu davete icabet edenlerin can güvenliğini sağlaymcaya değin müşriklerle savaşın. Ayetteki "feinintehev" (şayet vazgeçerlerse...) ifadesi ise müşriklerin, düşmanca tutumlarına ve saldırganlıklarına son vermelerine, insanlarla Allah'ın dini arasından çekilmelerine, Müslümanların dinî özgürlüklerini kısıtlamaya kalkışmaktan vazgeçmelerine atıfta bulunur.

Klasik dönemlerdeki müfessirler Bakara 2/190-194. ayetlerde vaz edilen şartlı savaş hükmünün Tevbe 9/5,11, 36. ayetlerle kaldırıldığını, böylece hükmün mutlaklık kazandığını ileri sürmüşlerdir. Oysa Tevbe suresindeki bu ayetler, Hz. Peygamber ve müminlerle barış antlaşması bulunan ve antlaşmayı bozan müşriklerle ilgilidir. Kaldı ki Mümtehine 60/8. ayette, "Din uğrunda size savaş açmamış, sizi yurdunuzdan çıkarmaya kalkışmamış [ve buna destek de olmamış] müşriklere gelince, Allah onlarla iyi ilişkiler kurmanızı, kendilerine adaletli davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli davrananları sever" denilmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in barış teklifinde bulunan, Müslümanların aleyhine pozisyon almayıp savaştan geri duran müşriklerle mutlak surette savaşmayı emrettiği, barış tekliflerini geri çevirdiği ya da savaş esnasında eman dileyen kimselere eman vermediği hususunda herhangi bir haberin mevcudiyeti bilinmemektedir.

Hz. Peygamber hangi toplulukla çatışmaya girmiş veya her ne zaman askerî sefer düzenlemişse ya bir saldırıya karşılık vermek ve düşman saldırısında dökülen Müslüman kanının intikamını almak ya bir sıkıntıyı / eziyeti ortadan kaldırmak ya antlaşmayı bozmak gibi bir hıyaneti cezalandırmak yahut düşmana destek verip Müslümanlar karşı komplo kuran çevreleri hizaya getirmek veyahut İslâmî davet özgürlüğünü garanti altına almak gibi maksatlar gözetmiştir. Şayet Kur'an'da tüm kâfirler ve/veya müşriklerle savaşmayı mucip temel bir hüküm

vaz edilmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in her zaman ve zeminde tüm gayrimüslimler ve müşriklerle sürekli olarak savaşması gerekirdi. Oysa böyle bir durum ne Hz. Peygamber devrinde, ne de raşid halifeler döneminde vakidir.[110]

Seyf ayeti diye anılan Tevbe 9/5. ayetin Allah yoluna hikmet ve güzel öğütle davette bulunulması, gayrimüslimlerle mümkün olan en güzel şekilde mücadele yapılması, dinde zorlamaya mahal olmaması, Müslümanlarla savaşmayan, onları yurtlarından çıkarmaya çalışmayan kimselere adil davranılması gibi ilkesel hükümleri muhtevi tüm ayetleri nesh ettiği yönündeki hâkim kabulü isabetsiz gören Derveze mezkûr ayetin kendileriyle antlaşma yapıldığı halde bu antlaşmayı çiğneyen müşriklerle ilgili olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla ayetin tüm müşrikleri kapsadığını söylemek mümkün değildir. Aynı tespit Ehli kitap için de geçerlidir.[111]

Yine bu tespit, "Allah'tan başka ilah olmadığı gerçeğini ikrar edecekleri vakte değin insanlarla savaşmaya memur kılındım" mealindeki hadis için de söz konusu edilebilir. Zira bu hadis vürud bağlamından koparılıp zahirî manaya hamledildiğinde, dinde zorlamanın söz konusu olmadığı, Müslümanların din hususunda kendileriyle savaşmayan kimselere adil davranmalarında sakınca bulunmadığı yönündeki ilkesel Kur'an hükümleriyle çelişir. Hâlbuki Sünnet'in Kur'an'daki muhkem hükümler ve ilkelerle çelişmesi mümkün değildir. Bu sebeple, söz konusu hadisin de Müslümanlarla antlaşmalarını bozan ve düşmanca davranan müşriklerle ilgili olduğunu söylemek gerekir.[112]

Son olarak, İzzet Derveze, cihad ve kıtâl (savaş) hususunda Kur'an'm ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamanın gayrimüslimleri İslam'ı kabule zorlamak gibi bir amaç taşımadığını belirtmiş, ayrıca Nisâ 4/94 ve Tevbe 9/29. ayetler münasebetiyle İslâmî cihadda ganimetin hedef olmadığına dikkat çekmiş, bu bağlamda Taberî gibi bazı müfessirlerin Tevbe 9 / 28-29 ayetler çerçevesinde birçok sahâbî ve tâbî âlimden naklettikleri

110 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs,* Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Üçüncü Baskı, Tunus 2008, VI. 326-334.

111 Süleyman Ateş'in Bakara 2/190-194, Tevbe 5 ve 29. ayetlere ilişkin yorumları da Derveze'nin izahatıyla hemen hemen aynı tarzdadır. Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, I. 332-336, IV. 30-31,58-59.

112 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs,* IX. 349-357; a. mlf., *ed-Düstûru'l-Kur'ânî,* I. 399-405.

rivayetlerin cizye ve ganimeti cihadın amacı olarak gösterdiğini, bu yüzden de kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.[113]

Derveze'nin cihad konusundaki yorumları gelenekçi ve savunmacı yaklaşım tarzlarından daha gerçekçi ve isabetlidir. *Kur'an Yolu* adlı tefsirin müelliflerine ait şu görüşler de benzer niteliktedir: "Kuşkusuz barış zamanlarında barışın kuralları, savaş zamanlarında da savaşın kuralları geçerlidir. Önceki ayetin (Bakara 2/190) ikinci bölümünde Müslümanlara haksız saldırılara ve her türlü aşırılığa sapmaları yasaklanarak savaşın temel ahlak ilkesi açıkça belirtildikten sonra, burada da düşmana hücum ederek askerlerinin yakalanıp öldürülmesi savaşı kazanmanın gereği olarak ortaya konulmaktadır. Zira savaşa kazanmak için girişilir. İnsan gücünün birinci derecede önem taşıdığı bir savaşı kazanmanın ilk şartı da -özellikle klasik savaş şartlarında- düşmanın insan gücünü kırmaktır. Hayatın gerçeklerinin, kötülükleri önlemede savaşmayı gerekli kıldığı durumlarda barışçılıktan söz etmek anlamsızdır. Kur'an-ı Kerîm, olması gerektiği kadar barışçıdır. Bununla birlikte Müslümanın sebep olmadığı bir savaşta teslimiyetçi davranmayı veya girişilen bir savaşı kazanmanın gereklerini, hümanist olduğu ileri sürülen ütopik fikirlere feda etmeyi de onaylamaz. "Haksızlık etmeme ve haksızlığa uğramama"yı emreden ayet (Bakara 2/279) Kur'an'ın bu hususta temel kuralı olarak alınmalıdır.[114]

Genel Değerlendirme ve Sonuç

İslâmiyetin klasik dönemlerinde cihadın kıtal ve harple Özdeşleştirilmesi, geleneksel fıkıh ve tefsir usulündeki kurallar dikkate alındığında kendi içinde tutarlıdır. Çünkü İslam ulemâsı, daha önce değinildiği gibi, vahyin nüzul sürecini Mekke'den Medine istikametinde bir tekâmül seyri olarak algılamış ve buna bağlı olarak nâsih-mensuh kategorileri oluşturmuştur. Hâl böyle olunca Tevbe 9/5, 29, 36 gibi ayetlerin müşrikler ve/veya diğer

113 Derveze, *et-Tefsîru'THadîs,* IX. 399-401, a. mlf., *ed-Düstûru'l-Kur'ânî,* I. 405-419.

114 Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2003,1.194. Benzer bir değerlendirme için bkz. Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası ilişkiler,* s. 128-136.

gayrimüslimlerle ilişkide af, safh, tevelli stratejisini salık veren yüz küsûr ayeti nesh ettiği sonucuna varılmıştır.

Diğer taraftan, hem kelâm-ı kadîm fikriyle, hem de "sebebin husûsîliğine değil, lafzın umûmîliğine itibar edilir" şeklindeki usûl kaidesi mucibince gerek cihad ve kıtalle ilgili Bakara 2/190-194, Enfâl 8/39, Tevbe 9/5, 29, 36 ve Fetih 48/16 gibi ayetler, gerekse "Allah'tan başka ilah olmadığı gerçeğini benimseyecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kılındım", "Allah beni kılıçla gönderdi ve rızkımı mızrağımın gölgesine yerleştirdi", "Cennet kılıçların gölgesi altındadır" mealindeki hadisler, tarihüstü beyanlar ve hükümler olarak yorumlanmıştır.

Cihad her ne kadar ilgili naslara doğrudan referanslarla teolojik zeminde ele alınsa da, müfessirler Mekke döneminde savaştan kaçınılmasını Müslümanların sayıca az ve güçsüz olmasına, buna mukabil Medine döneminde savaşın teşri kılınmasını maddi ve askerî açıdan güçlenme olgusuna bağlamak suretiyle meselenin aslında bir sosyolojik süreç ve/veya konjonktürel siyasetle ilgili olduğunu zımnen ikrar etmişlerdir. Ne var ki Mekke döneminde Müslümanlar güçsüz olduğu için savaşa izin verilmediği, Medine döneminde güçlenmeye koşut olarak savaş hükmünün vaz edildiği fikri benimsenecek olursa, "Allah aslında en başından itibaren müşrikler ve kâfirleri ortadan kaldırmayı murad ettiği halde Müslümanlar için temekkün şartlarının oluşmamasından dolayı bu konudaki nihai hükmünü bir süre geciktirmiştir" şeklinde bir sonuca ulaşılır ki klasik dönem ulemanın meseleyi ele alış ve açıklayış tarzı da tam olarak böyle bir sonuç ortaya koymaktadır.

Haddi zatında salt lafız-beyan ekseninde okunup açıklandığı takdirde konuyla ilgili ayetlerden de benzer bir sonuç çıkmaktadır. Daha açıkçası, bu takdirde Allah, Mekke döneminde Hz. Peygamber ve müminlere, "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen -kötülüğü- daha güzel bir tavırla önle" (Fussilet 41/34); "Sana düşen yalnızca tebliğde bulunmaktır; hesabı görmek ise bize aittir" (Ra'd 13/40) gibi tavsiyelerde bulunmuş, derken, büyük ihtimalle hicretten kısa süre önce nazil olan Hac 22/39. ayette, "Saldırıya uğrayanlara, zulme maruz kaldıkları için savaşma izni verildi" mealindeki bir ifadeyle yeni bir sayfa açmış, hicretten bir-iki yıl sonra ise, "Size savaş açanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın" (Bakara 2/190) buyurmuştur. Nüzûl döneminin son

yıllarında savaş emrinin kapsamına Kureyşli müşrikler (Tevbe 9/5), daha sonra Ehli kitap (Tevbe 9/29) ve Arap yarımadasındaki diğer Arap kabilelerle birlikte tüm düşman kitleler (Tevbe 9/36) de dâhil olmuştur.

Bütün bu ayetlerdeki savaş ahkâmının Medine döneminde Müslümanlar ile müşrikler ve kitâbîler arasında yaşanan gerginliklerle doğrudan ilişkisi kurulabilir ve Hz. Peygamber dönemindeki gazvelerin pek çoğunun dış düşman saldırısı, antlaşmayı bozma, hıyanet gibi sebeplere dayandığı tespitinde bulunabilir. Bu açıdan bakıldığında, Bakara 2/193 ve Enfal 8/39. ayetlerdeki, ",Fitne ortadan kalkıncaya ve din (tamamıyla) Allah'ın oluncaya kadar müşriklerle savaşın" ifadesini, "Küfür ve şirk ortadan kalkıp bütün dünyada İslam mutlak hâkim kılınıncaya değin savaşın" şeklinde izah etmenin nüzul dönemindeki tarihî bağlamla örtüşmediği söylenebilir. Gerçi İbn Abbas, Katâde, Mücâhid, Hasen el-Basrî, Süddî gibi sahabî ve tâbî müfessirler bu ayetlerdeki "fitne" kelimesini "şirk ve küfür" diye açıklamışlardır.[115] Ancak bu yorum esas alındığı takdirde, "Dinde zorlama yoktur", "Dileyen iman, dileyen inkâr etsin" mealindeki ayetlerin işlevsiz kaldığını, İslam'ın gayrimüslimlere ya iman ya kılıç dışında üçüncü bir seçenek sunmadığını söylemek zaid olur. Oysa "fitne" lafzı bahsi geçen ayetlerde, Mekke döneminin başından itibaren Müslümanların inancına yönelik her türlü baskı ve şiddete atıfta bulunmaktadır. Buna göre fitnenin ortadan kalkıp dinin tamamıyla Allah'ın olmasından maksat, Müslümanların tevhide inanmak sebebiyle maruz kaldıkları baskıların ortadan kaldırılması, böylece İslamiyetin özgür bir ortamda yaşanabilir kılınması anlamı taşır.

Bu anlam takdirindeki isabetlilik Bakara 2/190-194. ayetlerdeki konu bütünlüğünden de rahatlıkla anlaşılır. Bakara 2/191. ayet münasebetiyle nakledilen sebeb-i nüzul rivayetine göre bir grup sahâbî haram ay içerisinde (müşrik?) bir adamı öldürmüş ve bu sebeple kınanıp azarlanmıştır. Bunun üzerine "Fitne öldürmekten daha kötüdür" mealindeki ifadeyi de içeren Bakara 2/191. ayet nazil olmuştur.[116] Buna göre fitne müşriklerin/

115 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* II. 200; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* I. 200.

116 Bu rivayet kuvvetle muhtemel olarak Abdullah b. Cahş (Batn-ı Nahle) seriyyesiyle ilgilidir. Siyer ve tefsir kaynaklarında aktarılan bilgilere göre Hz. Peygamber, hicretin on yedinci ayında Nahle mevkiine gönderdiği seriyyeye Abdullah b. Cahş'ı kumandan tayin etmiştir. Seriyyeye katılan

kâfirlerin Müslümanları tehdit ve baskıyla yıldırmaya çalışmaları ve onları kendi vatanlarından hicret etmek zorunda bırakmaları gibi tazyiklere işaret eder.[117]

Hicrî VIII. (miladi XIV.) yüzyıldaki önemli müfessirlerden Ebû Hafs İbn Âdil'in ifadesiyle, "Müşriklerin fitnesi, Mekke döneminde Rasûlullah'ın ashabını terör estirerek korkutmaktı ki bu yüzden Müslümanlar Habeşistan'a hicret ettiler. Müşrikler zulümlerini sürdürünce Müslümanlar bu defa Medine'ye hicret ettiler. Onların baskı, zulüm ve yıldırma tarzındaki fitneden maksatları, Müslümanları inançlarından vazgeçirmek ve küfre döndürmekti, işte bu yüzden, müşriklere galebe çalıp müminleri İslam inancından döndürme girişiminde bulunamaz hale getirinceye kadar savaşmayı emreden Bakara 2/193. ayet nazil oldu."[118]

Gerek bu izahın isabetliliği, gerekse Bakara 2/193. ayette geçen "fitne" lafzının "baskı, zulüm" manasına geldiği, Bakara 2/217. ayetteki şu ifadelerle de teyit edilebilir: "[Ey Peygamber!] Sana haram aylarda savaşmanın hükmünü soruyorlar. De ki: O aylarda savaşmak büyük günahtır. Fakat insanları Allah yolundan engellemek, [şirk koşmak suretiyle] Allah'a nankörlük etmek, insanların Mescid-i Harâm'a girmelerini engellemek,

Müslümanlar Nahle'ye varıp Mekkelilere ait bir ticaret kervanıyla karşılaşınca kervanı ele geçirmeye karar vermiş ve kervanbaşı Amr b. HadramPyi öldürmüşlerdir. Bu arada iki kişi esir edilmiş ve kervan da ganimet olarak ele geçirilmiştir. Bu seriyye geleneksel olarak kutsal (haram) kabul edilen receb ayında meydana geldiği için müşrikler Hz. Peygamber'in haram ayda savaşı helâl saydığı ve ganimet aldığı yönünde bir kampanya başlatmışlardır. Seriyyeye iştirak eden Müslümanlar Medine'ye döndüklerinde Hz. Peygamber iki esiri hapsetmekle beraber kendisine ayrılan ganimet hissesinden bir şey almamış ve haram ayda savaştıkları için onları azarlamıştır. Ancak bir süre sonra haram aylarda savaşmanın günah olduğunu, fakat Allah'a karşı nankörlük etmek, insanları Mescid-i Harâm'ı ziyaretten alıkoymak gibi fiillerin çok daha büyük günah olduğunu bildiren Bakara 2/217. ayet nazil olmuştur (Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* II. 359-363; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillah es-Süheylî, *er-Ravzü'l-Ünüf* Abdurrahmân el-Vekîl, Dâru'n-Nâs, Kahire 1969, V. 78-80). Câbirî Bakara 2/190-218. ayetlerin bir bütün olarak Abdullah b. Cahş seriyyesi ve bu seriyyeden birkaç ay sonra vuku bulan Bedir savaşıyla ilgili olduğu tespitinden hareketle birçok müfessirin Bakara 2/190. ayeti hicrî altıncı yılda gerçekleşen Hudeybiye antlaşmasıyla irtibatlandırmasını anlamsız bulmuştur. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Kerîm (et-Tefsîru'l-Vazıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl),* Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2009, III. 67-68.

117 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* V. 111.

118 Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb,* nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1998, III. 343.

Mekke'deki Müslümanları oradan sürüp çıkarmak Allah katında daha büyük bir günahtır. Zira inanca yönelik baskı ve zulüm [fitne] adam öldürmekten çok daha kötüdür."

Birçok müfessirin Bakara 2/191. ayetteki "fitne" lafzını nüzul sebebiyle ilgili rivayetler doğrultusunda müşriklerin baskılarına hamledip, iki ayet sonrasında aynı kelimeye "şirk ve küfür" manası takdir etmeleri tutarsızlık gibi görünmektedir. Bu vesileyle, müfessirlerin cihad ve kıtalle ilgili ayetlerin yorumunda birçok kez çelişkiye düştüklerini de belirtmek gerekir. Dikkat çekici bir örnek vermek gerekirse, Taberî, Tevbe 9/5. ayetteki hükmün Hz. Peygamber ve Müslümanlarla antlaşması olan ya da olmayan, antlaşmalarına uyan ya da uymayan tüm müşrikleri kapsadığını söylemiş, buna mukabil, "Din uğrunda size savaş açmamış, sizi yurdunuzdan çıkarmaya kalkışmamış [ve buna destek de olmamış] müşriklere gelince, Allah onlarla iyi ilişkiler kurmanızı, kendilerine adaletli davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli davrananları sever" mealindeki Mümtehine 60 / 8. ayetin tefsirinde, "Bu ayet Tevbe 9/5. ayetle nesh edildi" diyenlerin bu görüşünün anlamsız olduğunu belirtmiştir.[119]

Bakara 2/194 ve 217. ayetlerde bahis konusu edilen haram ayda savaş hukuku, bu aylarda savaşıp savaşmama meselesinden ziyade müşriklerin Müslümanlara yönelik düşmanca tutumları ve baskılarının çok daha önemli ve hayati olduğunu vurgulamakta ve aynı zamanda 13 yıllık Mekke döneminde yaşananlara da zımnî atıfla Müslümanların kendilerine savaş açan veya saldırgan tavır takman müşriklere misliyle mukabelede bulunmalarını, böylece din ve inanç konusundaki baskıyı sonlandırmaları gerektiğini salık vermektedir. Bunun yanında, Bakara 2/191, 193 ve Enfal 8/39. ayetlerdeki "fitne" lafzı müşriklerin haram aylarla ilgili geleneksel hukuka riayetsizlik gerekçesiyle Müslümanları eleştirip kınamalarının ilkeli ve ahlâkî bir tavrı yansıtmadığına da işaret etmektedir ki bu işaret, "Siz müşrikler, 13 yıllık Mekke döneminde Müslümanlara reva gördüğünüz onca zulmü ve cürmü işlerken haram ayda saldırmazlık ve dokunulmazlık hukukuna riayet ettiniz mi?" şeklinde zımnî bir itab içermektedir. Sonuçta, Bakara 2/217. ayet, "Evet, haram ayda savaşmak büyük bir cürümdür; ama siz müşriklerin helal-haram ay tanımaksızın yıllar yılı

119 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* VI. 319, XII. 63.

Müslümanlara reva gördüğünüz baskı ve zulüm çok daha büyük bir cürümdür" mesajı vermektedir.

Tevbe 9/36-37. ayetler de benzer bir mesaj içermektedir. İlk bakışta Tevbe 9/36. ayetteki ifadeler haram ayların ve bu aylardaki savaş yasağının tüm kâinatın yaratıldığı zamana kadar uzanan çok kadim bir ilâhî yasa olduğuna işaret etmektedir. Ancak haram aylarla ilgili bu abartılı ifade aslında müşriklerin ilkesizlik ve gayri ahlâkî tutumlarını çarpıcı biçimde ifade etmeye yöneliktir. Daha açıkçası, Tevbe 9/36. ayette Allah'ın kâinâtı yarattığı zamandan itibaren senenin 12 aydan oluştuğu, bunların dördünün haram ay olduğu bildirilmekte, ardından bu aylar içerisinde zulümden (saldırı, savaş) imtina edilmesi tembihlenmekte, daha sonra da Müslümanlara, "Müşriklerin sizinle topyekûn savaşması gibi siz de onlarla savaşın" emri verilmektedir. Bu emir müşriklerin saldırısına misliyle mukabelede bulunmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla burada da Bakara 2/194. ayette vaz edilen, "Haram aylarla ilgili hukuka riayet çift taraflıdır; bu hukuk çiğnendiğinde misliyle mukabele kaçınılmazdır" prensibi geçerlidir.

Mamafih, Bedir gibi bazı gazvelerin misliyle mukabele prensibine uymadığı, bilakis Müslüman toplumun düşmana ağır bir darbe vurup kendi gücünü göstermek gibi bir stratejiye dayandığı şüphesizdir. Bunun da ötesinde, Hz. Peygamber'in hicretten sonraki ilk bir-iki yıllık zaman diliminde Hz. Hamza, Ubeyde b. el-Hâris, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdullah b. Cahş gibi sahâbiler komutasında Kureyşli müşriklerin ticaret kervanlarına birçok kez askerî seferler düzenlediği ve bunların bazısına (Ebvâ/ Veddân gazvesi) bizzat iştirak ettiği de bilinmektedir.[120]

Bu durum, cihad ve kıtal meselesinin hem siyasi iktidar ve egemenlikle, hem de ganimet meselesiyle ilgili pratik ve pragmatik bir boyuta da sahip olduğunu gösterir. Nitekim Enfal, Haşr, Fetih gibi surelerde cihad ve ganimetin iç içe anlatılması dikkat çekicidir. Her ne kadar Derveze, "Cihatta ganimet gibi bir hedef

120 Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz eş-Şelebî, Dâru'l-Hayr, Beşinci Baskı, Dımaşk-Beyrut 2004, II. 175-186. Ebvâ, Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin kabrinin bulunduğu yerin ismidir. Hz. Peygamber'in komutasında Kureyşli müşriklere karşı düzenlenen ilk sefer Ebvâ gazvesi diye isimlendirilir. Hicretin 2. yılı Safer ayında (Ağustos 623) gerçekleştirilen bu gazve yöredeki Veddan köyüne izafetle Veddan gazvesi diye de zikredilir. Bkz. Buhârî, "Megâzî" 1.

gözetilmemiştir" dese de Fetih 48/15-21. ayetlerdeki şu ifadeler cihad ile ganimet arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu belgeler niteliktedir:

> [Ey Peygamber!] Seninle sefere katılmayan o bedeviler, ganimet elde edeceğiniz başka bir sefere [Hayber seferine] çıkacağınız zaman yanınıza gelip, "İzin verin, biz de sizinle birlikte gelelim." diyecekler ve böylece Allah'ın ["Mazeretsiz olarak Peygamberle birlikte sefere katılmayanlar başka hiçbir sefere katılamazlar"] hükmünü değiştirmeye yeltenecekler.
>
> [Ey Peygamber!] De ki onlara: "Bizimle birlikte sefere çıkmanız mümkün değil! Çünkü Allah, daha önce [sizin gibiler] hakkında böyle buyurdu." Bunun üzerine onlar, "Hayır! Allah böyle bir şey buyurmadı. Aslında siz [ganimetten dolayı] bizi kıskanıyorsunuz" diyecekler. Gerçek şu ki onlar anlayış ve idrakten nasipsiz kimselerdir.
>
> [Ey Peygamber!] Hudeybiye seferine katılmayan o bedevilere de ki: "[İşte size yeni bir fırsat]. Yakında çok güçlü bir topluluğa karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Ancak bu işte onlara karşı sonuna kadar savaşmanız ihtimali de var, onların [savaşa girmeksizin] size boyun eğip teslim olma ihtimali de var. [Her iki ihtimali de hesaba katarak] bu çağrıya uyarsanız Allah size çok güzel bir mükâfat verecektir. Yok eğer [daha önce Hudeybiye seferinde yaptığınız gibi] yüz çevirirseniz bilin ki Allah sizi acıklı/elemli bir cezaya çarptıracaktır.
>
> Bununla birlikte kör, topal ve hasta olan kimselere savaşa katılmamış olmaktan dolayı herhangi bir sorumluluk yoktur. Her kim Allah'a ve elçisine itaat ederse, Allah böylelerini içinde derelerin çağıldadığı cennetlerde ağırlayacak, itaatten yüz çevirenleri ise acıklı/elemli bir azaba çarptıracaktır.
>
> [Ey Peygamber!] Andolsun ki Allah [Hudeybiye'de,] o ağacın altında sana bağlılıklannı bildiren müminlerden razı olmuştur. Allah, [müşriklerce yollarının kesilip umre ziyaretlerinin engellenmesinden dolayı] morallerinin bozulduğunu bildiği için onlara huzur ve sükûnet bahşetmiştir. Ayrıca, Allah onları pek yakında gerçekleşecek bir zafer [Hayber'in fethi] ve o zaferde elde edecekleri birçok ganimetle mükâfatlandıracaktır. Allah üstün kudret sahibidir; her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir.

[Ey Müminler!] Allah size ilerleyen zamanlarda elde edeceğiniz pek çok ganimet vaat etmiş, işte bunu [Hayber'deki ganimeti] size ivedi olarak vermiştir. Yine Allah, düşmanlarınızın ellerini üzerinizden çekmiş, size zarar vermelerini engellemiştir. Bütün bu lütuf ve nimetler, Allah'ın müminlere yardım vaadinin gerçekliğine delil olması ve aynı zamanda sizi dosdoğru yolda sabitkadem kılması içindir.

[Ey Müminler!] Allah size henüz güç yetirip erişemediğiniz, fakat O'nun tarafından bilinen ve size nasip olması takdir edilen başka zaferler ve ganimetler de vaat etmiştir. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.

Câbirî'nin cihad-ganimet ilişkisiyle ilgili şu değerlendirmeleri dikkat çekici ve önemlidir: Hz. Peygamber Kureyş ticaret kervanlarının önünü keserken sadece ganimet elde etmeyi değil, aynı zamanda Kureyşlilere boyun eğdirmeyi ve İslam'ı benimsetmeyi hedefliyordu. Kaldı ki Hz. Peygamber Mekke döneminde İslam davetinden vazgeçmesi mukabilinde kendisine teklif edilen her türlü mali/maddi imkânı reddetmişti. Ancak toplumsal hayatın doğası, başarıya ulaşmak için birtakım araçlara sahip olmayı gerektiriyordu. Bunların başında da seriyye ve ordu teçhizatı için gerekli olan mali/maddi kaynak ihtiyacı yer alıyordu. İşte bu sebeple, ganimetin temel bir unsur olarak Müslüman toplumun maddi bünyesine eklemlenmesi zorunluluk arz ediyordu.

Gerçekte İlâhî davet ve tebliğ faaliyetine hizmette kullanılan bir araç olmakla birlikte, ganimetin siyasi ve ekonomik yönüyle de Müslüman bireylerin zihnini işgal etmesi kaçınılmaz görünüyordu. Nitekim ganimet en azından kimi Müslümanlar için temel motivasyon kaynağı haline gelmeye başladı ve bu durum bazı Müslümanların ölçüsüz işler yapmasına yol açtı. Örnek vermek gerekirse, bir grup sahâbî sefer esnasında rastladıkları bir adamı, silm/ sulh istediği ve Müslüman olduğunu belirttiği halde öldürmüş, bunun üzerine, "Ey Müminler! Allah yolunda savaşmak üzere yola çıktığınızda karşınıza çıkan kişilerin durumunu iyi tetkik edin ve size sulh/banş teklif eden kimseye,[23] 'Sen mümin değilsin; sana eman/ aman yok!' demeyin; ganimet gibi basit dünya menfaatine tamah ederek onu öldürmeyin" mealindeki Nisâ 4/94. ayet

nazil olmuştur.[121] Hülasa, ganimet Hz. Peygamber'in gazvelerinde ve seriyy elerinde her zaman mevzu bahis olmuştur.[122]

Ganimetin ordu teçhizatı ve cihada teşvik yanında maddi refah beklentisini karşılamak gibi bir işlev gördüğü de şüphesizdir. Nitekim Taberfnin naklettiği bilgilere göre İbn Abbas, Câbir b. Abdillah, Mücâhid, Katâde, Dahhâk, Saîd b. Cübeyr gibi birçok sahabî ve tâbiî âlime göre Ehli kitapla savaşmayı ve onları haraca (cizye) bağlamayı emreden Tevbe 9/29. ayet, müşriklerin necis olduklarını ve bundan böyle Mescid-i Haram'a yaklaştırılmamalarını bildiren Tevbe 9/28. ayetin nüzulünden sonra, Müslümanların Harem bölgesindeki ticaret düzeninin bozulacağı ve fakirlik sıkıntısı yaşanacağı endişesine kapılmalarından dolayı alternatif bir gelir kapısı açmak maksadıyla inmiştir.

Katâde'nin ifadesiyle, Allah müşriklerin Mescid-i Haram'a girmelerini yasaklayınca sahabe bu durumu kabullenmekte zorlandı. Çünkü müşrikler harem bölgesine birtakım ticari mallar getiriyor, müminler de bundan nasipleniyorlardı. Bunun üzerine Allah, "Şayet [müşriklerin Mescid-i Harâm'dan uzak tutulması, dolayısıyla ticari hayatın canlılığını kaybedecek olması sebebiyle] fakirleşip aç kalırız endişesi taşıyorsanız, bilin ki Allah dilerse lütfuyla size fakirlik yüzü göstermez" mealindeki Tevbe 9/28. ayeti indirdi ve bilahare Ehli kitapla savaşıp onlardan cizye alma imkânıyla da Müslümanlara yeni bir gelir kapısı açtı.[123]

Başta Şâfiî fakihler olmak üzere klasik dönem fıkıh uleması cihad ve kıtalle ilgili hükümlerin aşamalı olarak vaz edildiğini belirtmekle birlikte, son kertede müşrikler ve kitâbîlere karşı mutlak ya da her koşulda savaş emriyle hükmün sabitlendiği görüşünü benimsemişlerdir.[124] Sonuçta Hanefîler de dâhil diğer fıkıh ekollerine mensup fakihler ve müfessirlerin hemen hepsi

121 Bu ayette geçen ve genellikle "size selam veren..." diye çevrilen "li-men elkâ ileykümü's-selâm" ifadesindeki *selâm* kelimesi bazı kıraat imamlarınca, *selem/silm* (sulh, barış) şeklinde okunmuştur. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* IV. 226-227; İbnü'l-Cevzî, *Zâdii'l-Mesîr,* II. 172.

122 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân,* III. 19-21.

123 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* VI. 346-348. Ayrıca bkz. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil,* II. 165-166; Huvvârî (Hevvârî), *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz,* II. 125.

124 Serahsî, *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr,* 1.131; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc,* nşr. Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Marife, Birinci Baskı, Beyrut 1997, IV. 276; a. mlf., *es-Sirâcü'l~Münîr,* 1.146; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr,* VI. 199.

kâfirler veya gayrimüslimlerle savaş hükmünün genel geçer olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Klasik tefsir ve fıkıh literatüründeki görüşler dikkate alındığında, "Hanefî, Mâliki, Hanbelî ve Ca'ferî mezheplerinin oluşturduğu büyük çoğunlukla İmam Şâfiî'ye nisbet edilen görüşlerden birine göre savaşın temel gerekçesi, Müslümanlara karşı düşmanca tavır takınılması ve din özgürlüğünün tanınmamasıdır. Bir başka ifadeyle, karşı tarafın İslam'a ve Müslümanlara yönelik fiilî düşmanlığı ile İslam'ı tanıtma ve yaşama özgürlüğünün kısıtlanması savaşı doğuran temel sebeptir. Azınlıkta kalan Şâfiî ve Zâhirî mezhepleriyle bazı Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre ise savaşın sebebi küfürdür, yani din olarak İslâm'ı benimsememektir"[125] şeklindeki tespitlerin gerçeği pek yansıtmadığı söylenebilir. Aynı şekilde, Ebû Zehre gibi çağdaş bazı Müslüman müelliflerin, "uluslararası ilişkilerde İslam'ın temel ilkesi savaş değil, barıştır" şeklindeki görüşleri[126] ilke ve ideal açısından doğru olsa bile, hem tarihî tecrübedeki fetih geleneğiyle, hem de klasik fıkıh ve tefsir birikimiyle örtüşmemekte, bu yüzden de iyi dilek ve temenniden fazla bir şey ifade etmemektedir.

Daha açıkçası, bu tür savunmacı görüşler İslam tarihinde çok Önemli bir yere sahip olan ve fetih, i'lâ-i kelimetullah gibi kavramlarda ifadesini bulan mefkûreyle bağdaşmadığı gibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki tarihî tecrübe ve erken dönemlerdeki çoğunluk ulemanın genel kabulüyle de bağdaşmamaktadır. Dikkat edilirse, Bakara ve Tevbe surelerindeki kıtal ayetleri haram aylarla irtibatlıdır. Ancak Müslümanlar nüzul döneminden sonraki süreçte haram aylarda savaş yasağını -tabir caizse- umursamamış, dolayısıyla bu ayetlerdeki yasak hükmünü fetih adına mensuh kılmışlardır.

Hanbelî fakih İbn Receb'in (ö. 795/1393) ifadeleriyle aktarmak gerekirse, sahâbîler Rasûlullah'ın vefatından sonraki dönemlerde kesintisiz olarak fetih ve cihad faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Hiçbir sahâbîden haram aylar sebebiyle savaşmaktan imtina edildiğine dair herhangi bir bilgi (haber) nakledilmemiştir. Bu durum ilk Müslüman neslin haram aylarda savaşmanın

125 Özel, *Dârulislâm Dârulharb,* s. 53-61; a. mlf., "Cihad", *DİA,* İstanbul 1993, VII. 528-529.

126 Bkz. Muhammed Ebû Zehre, *el-Alâkâtü'd-Devliyye fi'l-İslâm,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1995, s. 50-51.

yasak olduğuna ilişkin hükmün nesh edildiği konusunda hemfikir olduğunu gösterir.[127]

Diğer taraftan, meşhur bir hadise göre Hz. Peygamber, "Allah yolunda savaş ne demektir? Zira içimizden biri öfke sebebiyle, bir diğeri hamiyet sebebiyle savaşıyor?" şeklinde bir soruya, "Her kim Allah'ın kelimesi (tevhid) yücelsin diye savaşırsa, işte onun savaşı Allah yolunda savaş olur"[128] diye cevap vermiştir. Bu hadis mucibince, Allah'ın adını yüceltmek için savaşmanın adı fetih olduğuna göre tarih boyunca Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki sayısız savaşın aslında İslam'a ve Müslümanlara yönelik saldırı ve tecavüzden kaynaklandığını, dolayısıyla çoğunluk fıkıh ulemasımn da bu tarihî tecrübeden hareketle "savaşı meşru kılan sebep, Müslümanların saldırıya uğramasıdır" noktasında hemfikir olduklarını ileri sürmek acaba ne kadar isabetlidir?

Kanaatimizce, bir yandan "fetih" ve "i'lâ-i kelimetullah" ülküsünün zaman ve zeminden bağımsız olarak mutlaklığını savunup, diğer taraftan da "Müslüman hukukçuların kendi zamanlarındaki milletlerarası şartlar çerçevesinde gayrimüslim dünyaya karşı tam bir güvensizlik hissetmiş, asırlar boyunca Müslümanların maruz kaldıkları düşmanlık ve saldırılar bu güvensizliğin temelini teşkil etmiştir" demek telifi gayri kabil bir tutarsızlık olsa gerektir.

Fıkıh ve tefsir literatüründeki geleneksel cihad anlayışının kritiğine gelince, bu anlayıştaki en temel problem, Kur'an'daki her hükmün değer skalasmda eşdeğer görülmesi, aksiyolojik bir tasnife ihtiyaç hissedilmemesi ve dolayısıyla kıtal ahkâmının bizatihi din (ed-dîn) olarak değerlendirilmesidir. Hâlbuki İslam ilim geleneğinde Kur'an ayetleri arasında mana ve mesaj açısından fazilet farkı bulunup bulunmadığı meselesinin dahi etraflıca tartışıldığı, bu meselede Halîmî (ö. 403/1012), İbnü'l-Hassâr (ö. 422/1030), Gazâlî (ö. 505/1111), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Kurtubî, İbn Teymiyye gibi birçok meşhur âlimin ayetler arasında fazilet farkı bulunduğu fikrini savunduğu bilinmektedir.[129] Öte yandan, fıkıh usulü ve kelam geleneğinde zarûrât-ı dîniyye, zarûrât-ı

127 Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân İbn Receb, *Letâifu'l-Meârif fîmâ li-M.evâsimi'1-Âmm mine'l-Vezâif,* nşr Yasin Muhammed e-Sevvâs, Dâru İbn Kesîr, Beşinci Baskı, Dımaşk-Beyrut 1999, s. 224-225.

128 Buhârî, "İlim" 45. Hadisin farklı varyantları ve şerhi için bkz. Buharı, "Cihâd" 15; Müslim, "İmâre" 149-151; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî,* VI. 36.

129 Bkz. İsmail Aydın, "Kur'an'da Efdaliyyet Meselesi", *Marife,* yıl: 11, sayı: 3 (2011), s. 45-54.

hamse, usûl-i selâse, usûl-i hamse gibi kavramlaştırmalar yanında usûl-fürû', makâsıd-vesâil, talil-taabbüd, din-şeriat, diyanet-siyaset gibi kategorik ayrımlar yapıldığı da iyi bilinmektedir.

Kur'an'ın savaşla ilgili beyanları dinden ziyade, siyaset, devlet ve reel politikle ilgilidir. Dolayısıyla bu beyanların teolojiden öte, siyaset sosyolojisi bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Siyaset sosyolojisinden kastımız, Hz. Peygamber ve ilk Müslümanların 23 yıllık dönem içerisinde müşrikler, münafıklar, Yahudiler ve Hıristiyanlarla yaşadıkları ilişkiler ve bu ilişkilerin tanziminde gözetilen konjonktürel taktik ve stratejilerdir. Bu bağlamda Ali Abdurrâzık'ın (ö. 1967) Hz. Peygamber döneminde cihad meselesiyle ilgili şu tespitlerini özet olarak aktarmak gerekir:

"Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan ve devlet işleriyle alakalı olan örneklerden biri, cihad meselesidir. Hz. Peygamber tebliğ ettiği din bağlamında kendi kavmiyle savaşmış, Arapların topraklarını fethedip mallarını ganimet, erkeklerini ve kadınlarını esir almıştır. Kuşkusuz, Hz. Peygamber'in gözü Arap yarımadasının ötesine de uzanmıştır. Yeryüzünün farklı coğrafyalarına girmek maksadıyla ordu teczhiz etmiş ve ilk olarak batıda Bizans (Doğu Roma) devletiyle çatışmaya girmiş, doğuda İran kisrasını kendi dinine davet etmiş, keza Habeşistanlı Necâşi ve Mısır'daki Bizans genel valisi Mukavkıs'a da aynı daveti iletmiştir. İlk vehlede açıkça görüleceği gibi cihad ne salt dine davet, ne de insanları Allah'a ve rasulüne imana sevk etmektir. Cihad gerçekte siyasi gücü pekiştirmek ve egemenlik alanını genişletmektir. Oysa dine davet, Allah'a davettir; bu davet ise tam manasıyla beyan/ tebliğ, etki yaratacak vesilelerle gönüllere girmek ve ikna etmek suretiyle gerçekleşir. Güç kullanma ve zorlama, kalplere hidayet amacı taşıyan bir davetle örtüşür yöntemler değildir... İslam dinine ikna yoluyla davet, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'an vahyinde, yani Bakara 2/256, Nahl 16/125, Ğâşiye 88/21-22, Âl-i İmrân 3/20, Yûnus 10/99 gibi ayetlerde de açıkça vaz edilen bir ilkedir. Bu ilke/ilkeler daha önceki peygamberlerin risaletlerinde olduğu gibi, Hz. Peygamber'in risaletinde de gayet açık seçiktir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in kuvvet kullanma ve korkutma siyasetine başvurduğu da müsellemdir; ancak bu siyaset ve strateji dine davet ya da vahiy mesajını bütün insanlara ulaştırma gayesiyle değil, egemenlik alanı

oluşturma ve İslâmî devlet kurma hedefiyle ilgilidir. Devlet ancak kılıç ve galibiyetle tesis edilir."[130]

Ali Abdurrâzık'm bu isabetli tespitlerinden anlaşılacağı gibi, belli bir tarihsel dönemin dinamik sosyolojisinde Müslümanlar ile muhalif çevreler arasında günbegün değişen politik ilişkileri düzenlemek üzere nazil olan ayetlerdeki hükümleri, vahyin sona erdiği gün itibarıyla dondurup mutlaklaştırmak, üstelik nesh formülüne binaen sadece Medine döneminin son safahatında nazil olan ayetlerdeki ahkâmın genel geçer olduğunu savunmak, o günden bugüne akıp giden tarihi boşa dönen tekerlek gibi algılamaktan başka bir şey olmasa gerektir.

Bu mesele bir yana, En'âm 6/114, Ra'd 13/36, İsrâ 17/107-109, Kasas 28/52-53 gibi birçok Mekkî ayetteki Ehli kitapla ilgili müspet ifadeler ve nitelemelerin Medine döneminde hükümsüz kılındığını savunmak ve -haşa- "Allah dün söylediğini bugün nakzetti" demekten pek farklı olmayan bu hükümsüzlüğü bizatihi dine bağlamak, geleneksel kabuller çerçevesinde vahyin ve dinin gerçek mahiyetinden ilâhî adalet ve sünnetullaha kadar birçok konuda altından kalkılamayacak sorunlar üretir. Zira birçok Mekkî sure ve ayet Ehli kitaptan sitayişle söz ederken, Tevbe 9/29. ayette, şitayiş şöyle dursun, aynı zümre "Allahsız" olarak nitelendirilir ve bu niteleme müteakip ayetlerde Üzeyr ve İsa'yı Allah'ın oğlu kabul etmek diye gerekçelendirilir.

Yahudi gelenekte Üzeyr'e, Hıristiyan gelenekte İsa'ya uluhiyet isnadının Tevbe 9/29. ayetin nazil olduğu gün itibarıyla başlamadığı kesindir; öyleyse Üzeyr ve İsa ile ilgili iddiaların Medine döneminin son safhasında ilzam edici bir argüman olarak zikredilmesini dinden (ed-dîn) ziyade, Müslümanlar ile Ehli kitap arasındaki gergin ilişkiler bağlamında bir siyasi strateji olarak izah etmek gerekir. Bu siyaset ise iktidar diliyle ve/veya muktedir kimliğiyle konuşmak suretiyle Medine'deki İslâmî devlet organizasyonunun egemenlik haklarını korumak, dolayısıyla Müslümanları savaşa teşvik ederek müesses düşman tehditlerini savuşturmak olsa gerektir.

Tam bu noktada Kur'an vahyinin mahiyeti ve Hz. Peygamber'e hem lafız hem mana mı yoksa salt mana ve mefhum

130 Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm,* Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, Kahire 2012, s. 74-75.

tarzında mı indirildiği meselesi de tartışmaya değer niteliktedir. Zira Kur'an'ın hem lafız hem mana itibarıyla inzal edildiğini kabul etmek, cihad ve kıtal meselesinde kullanılan politik dilin bizzat Allah'a ait olduğunu söylemeyi gerektirir. Vahyin salt mana ve mefhum olarak inzal edildiğini kabul etmek ise söz konusu dilin Hz. Peygamber tarafından formüle edildiğini, dolayısıyla Allah katından genel muhteva ve perspektif olarak aldığı vahyin ışığında konjoktürel gelişmelerle ilgili yol haritasını kendisinin belirlediğini söylemek gerekir ki bize göre bu ikinci ihtimal daha makul görünmektedir. Aksi takdirde, "Allah'ın ahlâkîliği" meselesi gündeme gelir.

Esasen cihad ve kıtalle ilgili ayetler her bir Müslümanı koşulsuz olarak hayat boyunca yakından ilgilendiren ve hayatın her safhasında yön tayin eden "ed-din"e dair taabbüdî hükümler değil, siyasete dair illetli hükümler içerir. Siyasi karakterli hükümlerin koşulsuz, mutlak ve tarih-üstü olmadıkları şüphesizdir. Müslüman toplumların içinde bulundukları sosyolojik ve politik şartlar gayrimüslimlerle savaşmayı gerektiriyorsa savaşılır; sulh ve barışı gerektiriyorsa barışılır. Bu noktada denebilir ki Kur'an gerektiği kadar barışçıldır. Bununla birlikte sulh ve selamet ikliminin aslî, savaş halinin arızî olduğu gerçeği de izahtan varestedir. Sonuçta, kıtal veya harp anlamında cihad, beş temel değer olarak inancı, aklı, canı, nesli, malı koruyup güvence altına almaya yönelik bir vesiledir. Ayrıca, bu dar anlamıyla cihadın tatbik zamanı ve zemini müesses bir devlet nizamının varlığıyla kaimdir. Buna mukabil genel ve geniş anlamda ya da iman, ibadet ve ahlak boyutlarıyla Müslümanca yaşama gayreti bağlamında cihad her daim bakidir.

Bu bağlamda, Sudanlı fikir ve siyaset adamı Mahmud Muhammed Taha'nın (ö. 1985) "İslam'ın ikinci mesajı" veya "İki mesajlı İslam" nazariyesinden söz etmekte fayda vardır. 1985'te Sudan'daki Nümeyri rejimi tarafından irtidat suçlamasıyla idam edilen Muhammed Taha'ya göre İslam iki mesajlı bir dindir. Kur'an vahyinin Mekke döneminde nazil olan kısmı dinin "ikinci" (aslî/nihai) mesajını, Medine döneminde nazil olan kısmı ise dinin birinci (fer'î/ibtidâi) mesajını içerir. Mekkî surelerdeki en temel konu tevhide iman, Allah'a teslimiyettir. Dolayısıyla Mekkî sureler aslî olandan söz ederken, Medenî sureler talî/fer'î hükümler içerir. Başka bir

ifadeyle, Mekke döneminde nazil olan sureler ve ayetler tarih-üstü mesajlarla ilgilidir. Medine döneminde nazil olan sureler ve ayetlerdeki hukukî/siyasi hükümler ise konjonktüreldir.

Dinin tebliğinde temel yöntem öğüt, nasihat ve hikmetli sözle davettir. Mekke döneminde salık verilen yöntem tam olarak bu minvaldedir. Cihad ve kıtal Medine dönemindeki siyasi konjonktür uyarınca vaz edilmiş hükümler kategorisindedir. Dolayısıyla aslî değil, fer'î ve ârızidir. Şeriat ve ibadet meselesine gelince, sözgelimi infak ve tasadduk İslam'ın aslî bir hükmüdür. Zekât ise fer'î bir hükümdür. Kaldı ki bunlardan ilki fazilet, İkincisi vecibedir. Hâl böyleyken gelenekte fer'î hükümlerin aslî hükümleri nesh ettiği yaygın kabul görmüştür. Mesela, "[Ey Peygamber!] Sana neyi ne kadar harcayacaklarını soruyorlar! De ki: İhtiyaçtan fazlasını harcayın" (Bakara 2/219) ayetindeki hüküm, "[Ey Peygamber!] Sen onların mallarından bir kısmını zekât/sadaka olarak al!" (Tevbe 9/103) ayetiyle nesh edilmiştir. Buna göre ilk ayetteki hükmün hiçbir değeri bulunmamakta, daha doğrusu infak, Müslümanların tercihine kalmış bir tatavvudan başka anlam taşımamaktadır.

Böyle bir nesh anlayışı Taha'ya göre kabul edilebilir değildir. Bu yüzden, klasik nesh nazariyesi tersine çevrilmelidir. Çünkü fer'î hüküm aslî hükmü nesh edemez. Kur'an'ın aslî ve nihai hükümleri Mekke'de, konjonktürel fer'î hükümleri Medine'de nazil olmuştur. Medine dönemindeki hükümler ancak kendi sosyolojik şartlan içinde geçerlidir. Savaş ya da kıtal ârızî bir durumdur. Aslî olan barıştır. Çünkü tebliğde temel yöntem ikrah/zorlama değil, öğüt ve hikmettir. Kaldı ki Allah, inanca yönelik baskı ve zorlamayı "fitne" olarak nitelendirmiş ve bu fitnenin adam öldürmekten daha ağır bir cürüm olduğunu bildirmiştir. Allah yoluna öğüt ve hikmetle davet hükmünün ilga, kılıç hükmünün ibka edildiğini söylemek, bir bakıma Allah'ın insan öldürmekten daha büyük bir cürüm olarak nitelendirdiği inanca baskı ve zorlamayı bizzat kendisinin meşru kıldığını söylemekle eşdeğerdir.

Mekke döneminde vazedilen hükümler ve emirler daha derinlikli ve ahlâkî içerikli olmasına mukabil Medine dönemindeki ahkâm daha yüzeysel ve siyasal hüviyet kazanmış, dolayısıyla bu dönemde dinî-ahlâkî tekâmül hedefiyle ilgili olarak az çok bir sapma veya duraksama söz konusu olmuştur. Daha açık bir ifadeyle, Mekke döneminde aslî ve nihai emirler/hükümler vaz edilmesine rağmen ilk Müslüman nesil bu emirlerin

gereklerini hakkıyla ifa etmeye muvaffak olamayınca Medine'de ruhsat temelli hükümler vaz edilerek bir bakıma geri adım atılmıştır. Sonuç olarak, bugün insanlığın ihtiyaç duyduğu İslam, miladi yedinci yüzyılın tarihsel ve toplumsal şartları içerisinde nazil olan ve o günkü toplumun güncel sorunlarını çözmeyi amaçlayan ahkâm ayetlerindeki muhtevayı aynıyla bugüne taşımak anlamında bir şeriat İslam'ı değildir.[131]

Hâl böyleyken bilindik "fetih" ve "ilâ-yı kelimetullah" gibi kavramlar, "zârûrât-ı dîniyye" diye anılan temel değerleri garanti altına alma hedefinden ziyade, müesses İslam'ı bütün dünyaya yayma ideolojisine karşılık gelen bir anlam içermesine sahiptir. Bu sebeple, "İslam kılıç dinidir" şeklindeki oryantalistik iddialar, kendi geleneğimizle hesaplaşma ihtiyacı duymaksızın, salt "iftira ve asılsız itham" diyerek bir çırpıda reddedilecek türden değildir. Dahası, bugün bizzat Müslümanların büyük çoğunluğu nazarında İslam ve Müslümanlıkla alakası olmadığı belirtilen Işid ve benzer örgütlerin terörle özdeş denebilecek mahiyetteki cihad anlayışlarının klasik fıkıh ve tefsir birikiminden fazlasıyla referans bulabileceğini söylemek hiç de yanlış olmasa gerektir. Bununla birlikte, uzun tarihî tecrübe içerisinde İslam toplumlarının gayrimüslimlerle ilişkisi fıkıh ve tefsir kitaplarındaki cihad konseptiyle birebir örtüşür tarzda cereyan etmediği gerçeğini teslim etmek gerekir. Zira İslam ilim geleneğinde cihad çok köşeli ifade kalıplarıyla satıra dökülmesine rağmen, pratik hayattaki ilişkiler tarihsel ve sosyal realiteye uygun şekilde ve tabir caizse köşeli değil, oval ve esnek denebilecek bir formatta seyretmiş görünmektedir.

Hülasa, toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur'an ahkâmı nüzul vasatındaki sosyolojik bağlamdan koparılıp mutlaklaştırıldığmda, dinin siyasallaşıp ideolojik bir hüviyet kazanması ve dolayısıyla bugün sayısız örneğine tanık olunduğu üzere ahlak, adalet gibi tarih-üstü değerlerden ziyade siyaset, şiddet, nefret gibi çok bileşenli angajmanlara dayalı travmatik ve

131 Muhammed Taha'nın görüşleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mahmud Muhammed Taha, *er-Risâletü'-Sâniye mine'TİslâM,* Dördüncü Baskı, Omdurman 1969, s. 113-149; a. mlf, *İslâm bi Risâletihi'l-Ülâ Lâ Yesluhu li-İnsâniyyeti'TKarni'l-İşrîn,* Omdurman 1969, s. 7-40; Abdülaziz Kıranşal, *İslâmî Solun Müfessiri Mahmut Muhammed Taha ve İslâm'ın İkinci Mesajı,* Tezkire Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul 2015, s. 115-119.

şizofrenik Müslümanlıkların ön plana çıkması mukadderdir. Bu ciddi problem modern İslam dünyasındaki "ahlâkî azgelişmişlik" sorunuyla birleştiğinde, tıpkı bugün olduğu gibi, İslam'ın ve Müslümanların insanlığa huzur, sükûn ve barıştan ziyade çatışma, savaş, kan ve gözyaşından fazla bir şey vaat etmeyeceğini söylemek kehanet olmasa gerektir.

Kaynakça

Abdurrâzık, Ali, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükm,* Dâru'I-Kitâbi'l-Mısrî, Kahire 2012.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs,* nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn, *el-Esrârı'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa,* nşr. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-İslâmî, İkinci Baskı, Beyrut 1986.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Ruhû'I-Me ânî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2005.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.

Aydın, İsmail, "Kur'an'da Efdaliyyet Meselesi", *Marife,* yıl: 11, sayı: 3(2011).

Ayyâşî, Ebû Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî,* Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 1991.

Azzam, Abdullah, *Filistin İslâmi Direniş Hareketi Hamas,* çev. Ahmed Varol, Ravza Yayınları, İstanbul 2009.

Bennâ, Hasan, *Risaleler 1,* çev Hasan Karakaya-H. İbrahim Kutlay, Hikmet Yayınları, İstanbul 1980.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *Ahkamu'l-Kur'ân,* nşr. Abdülğanî Abdülhâlik, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Birinci Baskı, Beyrut 1990.

Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Beyzâvî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2003.

Birışık, Abdülhamit, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *DİA,* İstanbul 1999.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Kerîm (et-Tefsîru'l-Vazıh*

Hasebe Tertibi'n-N üzül), Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2009.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Usûlü'l-Fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl),* nşr. Uceyl Câsirn en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâf, İkinci Baskı, Küveyt 1994.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Dördüncü Baskı, Beyrut 2013.

Cevheri, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh,* nşr. Ahmed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Üçüncü Baskı, Beyrut 1984.

Derveze, Muhammed İzzet, *ed-Düstûru'l-Kur'âm ve's-Siinnetü'n-Nebeviyye fi Şuûni'l-Hayât,* el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut-Dımaşk 1981.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîrıı'l-Hadîs,* DâruTĞarbi'l-İslâmî, Üçüncü Baskı, Tunus 2008.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk, *es-Sünen,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Ebû Zehre, Muhammed, *el-Alâkâtü'd-Devliyye fi'l-İslâm,* Dâru'l-FikriT-Arabî, Beyrut 1995.

Erkilet, Alev, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler,* Hece Yayınlan, Ankara 2010.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir,* çev. Cahit Koy tak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr),* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı Beyrut 2004.

Fâyid, Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm,* el-Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1973.

Fazlullah (Fadlallah), Muhammed Hüseyin, *Tefsiru min Vahyi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Melâk, İkinci Baskı, Beyrut 1998.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Yedinci Baskı, Ankara 2003.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn,* nşr. Abdülhamîd Hindâvî, DâruT-KütübiTİlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2003.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed, *Tefsîru's-Sâfi,* Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 2008.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdiiddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâirıı Zevi't-Temyîz,* nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Halîmî, Ebû Abdillah Hüseyn b. Hasen, *el-Minhâc fi Şuabi'l-Îmân,* nşr. Hilmi Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1979.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Hâtîb eş-Şirbînî (es-Sirâcü'l-Münîr),* DâruTKütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2004.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'r if eti Meânî Elfâzi'l-Minhâc,* nşr. Muhammed Halil Aytânî, DâruTMarife, Birinci Baskı, Beyrut 1997.

Huvvârî (Hevvârî), Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz,* nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1990.

İbn Âbidîn, Muhammed Emînb. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd,* DâruT-Kütübi'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 2010.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb,* nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1998.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Dâru Sahnûn, Tunus 1997.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2001.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl,* nşr. Rıza Ferec el-Hümâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 2005.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1970.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrahim, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb,* nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebii'n-Nûr, Dâru't-Türâs, Kahire 1972.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Fethii'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru's-Selâm, Birinci Baskı, Riyad 2000.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.

İbn Hazin, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Mılıallâ,* nşr Abdurrahmaň el-Cezîrî, İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, Birinci Baskı, Kahire 1349.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn, *Zâdü'l-Meâd Fi Hedyi Hayri'l-İbâd,* nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdülkâdir el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Onbeşinci Baskı, Beyrut 1987.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-Muğnî,* nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'1-Kütüb, Üçüncü Baskı, Riyad 1997.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân, *Letâifu'l-Meârif fimâ li-Mevâsimi'l-Âmm mine'l-Vezâif,* nşr Yasin Muhammed e-Sevvâs, Dâru İbn Kesîr, Beşinci Baskı, Dımaşk-Beyrut 1999.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed, *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât,* nşr. Muhammed Haccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1988.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,* nşr. Ahmed Ebü'l-Mecd, Dâru'l-Akîde, Birinci Baskı, İskenderiye-Kahire 2004.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râî ve'r-Raiyye,* nşr Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde trs.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ,* nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* nşr. Abdülkebîr el-Alevî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Baskı yeri yok, 1992.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn Muhammed, *el-Futühâtü'l-Mekkiyye,* nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Zâdü'1-M.esîr fî İlmi't-Tefsîr,* el-Mektebü'l-İslâmî, Dördüncü Baskı, Beyrut 1987.

İbnüT-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhü Fethi'l-Kadîr,* nşr. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2002.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Salâhiddîn, *Fetâvâ veMesâilü İbni's-Salâh,* nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, DâruT-Marife, Beyrut 1986.

İncilcik, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar,* Türk Tarih Kurumu, Ankara 1954.

Kara, Ömer, *Vahiy-Vakıa İlişkisi -Metodolojik Bir Yaklaşım-(Umûmî Hitâb-Husûsî Sebeb),* Bilge Adamlar, Birinci Baskı, Van 2009.

Karaman, Hayreddin - Çağrıcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2003.

Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi',* DâruT-KütübiT-Arabî, İkinci Baskı, Beyrut 1974.

Kemal, Necmettin, *"Azîz* Mahmud Hüdâyî Hazretleri ve Döneminin Siyasal Ortamına Etkisi", *Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri (20-22 Mayıs 2005),* Üsküdar Belediye Başkanlığı, İstanbul 2006.

Kıranşal, Abdülaziz, *İslâmî Solun Miifessiri Mahmut Muhammed Taha ve İslâm'ın İkinci Mesajı,* Tezkire Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul 2015.

Kiyâ el-Herrâsî, EbüT-Hasen İmâdüddîn Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* DâruT-KütübiT-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 2013.

Koç, Mehmet Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât,* cilt: 7, sayı: 3 (2004).

Kummî, EbüT-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî,* MüessesetüT-ATemî ÜT-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 1991.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* DâruT-KütübiT-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988.

Kuşeyrî, EbüT-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât,* DâruT-KütübiT-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000.

Kutub, Seyyid, Fî *Zilâli'l-Kur'ân,* Dâru İhyâi't-TürâsiT-Arabi, Yedinci Baskı, Beyrut 1971.

Küçükağa, Ömer, "Hasan El-Benna'nın İslam'ı Toplumda Yeniden Hâkim Kılma Mücadelesi", *Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyum: 5-6 Mayıs 2012,* Ankara 2012.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân,* nşr. Fuat Sezgin, Müesssetü'r-Risâle, Kahire trs.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* nşr. Mecdî Bâsellûm, DâruT-KütübiT-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn,* Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2007.

Merğinânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali, *el-Hidâye Şerhü Bidâyeti'l-Mübtedi',* Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Kahire 1936.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an,* çev. Muhammed Hak Kayanî ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

Muğniyye, Muhammed Cevâd, *et-Tefsîru'l-Kâşif,* Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Dördüncü Baskı, Beyrut 1990.

Muhammad Ali, Maulana, *İslâm Dîni Kaynaklar-İnançlar-İbadetler, çev.* Ömer Aydın, İşaret Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2007.

Muhammad Ali, Maulana, *Jihâd in Islam,* Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, Ohio 1993.

Muhammad Ali, Maulana, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary,* Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, Ohio 2002.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, Beyrut 2002.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh,* nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzîl),* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1988.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Üçüncü Baskı, Beyrut trs.

Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA,* İstanbul 1993.

Özel, Ahmet, "İbn Cüzey", *DİA,* İstanbul 1999.

Özel, Ahmet, *Dârulislam Dârulharb İslâm Hukukunda Ülke Kavramı,* İz Yayıncılık, Altıncı Baskı, İstanbul 2011.

Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler,* çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'I-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Mektebetü'l-Anclû'l-Mısriyye, Kahire 1970.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr),* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1999.

Said, Hemman Abdurrahman, "Hareket Adamı Olarak Hasan el-Benna ve Mücadelesi (Hasan El-Benna, Hareketi ve Cihaddaki Tecdid Dehası)", *Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyum: 5-6 Mayıs 2012,* Ankara 2012.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. EbîSehl, *Usûlü's-Serahsi,* nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Şerhü Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr,* nşr. Abdullah Muhammed Hasen, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beşinci Baskı, Beyrut 2002.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillah, *er-Ravzü'l-Ünüf,* Abdurrahmân el-Vekîl, Dâru'n-Nâs, Kahire 1969.

Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tefsîru's-Sülemî (Hakâiku't-Tefsîr),* nşr. Seyyid Ümran, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2001.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm,* nşr. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Birinci Baskı, Mansûra 2001.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, Beyrut 1999.

Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri,* Beyan Yayınları, İstanbul 2012.

Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *el-Etnsel fi Tefsiri Kitâbillâhi'l-Münzel,* Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 2007.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberi (Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân),* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 1999.

Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* nşr. İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997.

Taha, Mahmud Muhammed, *er-Risâletü'-Sâniye mine'l-İslâm,* Dördüncü Baskı, Omdurman 1969.

Taha, Mahmud Muhammed, *İslâm bi Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yesluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn,* Omdurman 1969.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyânfî Tefsîri'l-Kur'ân,* nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs.

i üsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* nşr. Taha Abdurraûf Sa'd-Hasen Muhammed Ali, DâruT-Harem li't-Türâs, Birinci Baskı, Kahire 2004.

Yahya b. Âdem, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleyman, *Kitâbü'l-Harâc,* nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'ş-Şürûk, Birinci Baskı, Kahire 1987.

Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler,* Fecr Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 1998.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* Matbaai Ebüzziya, Birinci Baskı, İstanbul 1935.

Yıldız, Sâkıb, "Türk Müfessiri İsma'il Hakkı Burûsevi'nin Hayatı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi,* sayı: 1 (1975).

Zebîdî, EbüT-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Matbaatü HükûmetiT-Küveyt, İkinci Baskı, Mansûra 1994.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Siı/erü A'lâmi'n-Nübelâ,* nşr. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, İkinci Baskı, Beyrut 1982.

Zemahşerî, EbüT-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl,* DâruT-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1977.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* nşr. Muhammed EbüT-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 1972.

Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* DâruT-Vefâ, Üçüncü Baskı, Mansûra 1987.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* DâruT-Fikr, Beyrut 1988.

Kur'an vahyinin mahiyetine ilişkin görüşlerim ve geleneksel Allah tasavvuruna yönelik eleştirilerim sebebiyle ağır bedel ödemiş bir İlahiyat akademisyeni olarak, bu kitapta İslam şeriatının büyük ölçüde Arap toplumunda "Cahiliye" (İslam öncesi) döneminde mevcut olan uygulamalara dayandığını, "şeriat" denen şeyin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili olmasından ötürü değişken ve dinamik bir karakter taşıdığını, dolayısıyla temel inanç ve ahlak ilkelerini karşılayan "din" kavramının "şeriat"tan ayrı bir anlam taşıdığını göstermeye çalıştım.

Mustafa Öztürk

THG
0629427
UYR

KIRMIZIKED
kirmizikedi.com
/kirmizikediyayinevi
/kirmizikitap
/kirmizikediyayinevi

KDV muafiyeti uygulanmıştır