

## DİL VE ÜSLUP AÇISINDAN AHKÂM ÂYETLERİNİN BAĞLAYICILIĞI VE TARİHSELCELİĞİN İMKÂNI\*

Recep Orhan ÖZEL\*\*

### Öz

Kur'ân-ı Kerim iman, ibadet ve ahlak gibi konuların yanında kamu hayatını düzenleyici hükümler içeren bir kitaptır. Modern düşünce ile beraber muamelata ilişkin hükümlerin bağlayıcılığı tartışma konusu yapılmıştır. Bu noktada söz konusu hükümlerin kendi tarihi şartları içinde geçerli olduğunu öne süren tarihselci düşünce ortaya çıkmıştır. Geleneksel fakat özgün anlama yöntemlerini yetersiz gören tarihselcilik, nasların altında yatan genel ilkelerden hareketle, mevcut hükümler yerine yenilerini koymayı önermektedir. Fakat bu görüşler daha çok felsefi düzlemde dile getirilmektedir. Hükümler tarihsel bağlama indirgenirken dil ve üslup unsuru gözden kaçırılmaktadır. Bizce bu kanaate varmadan önce Kur'ân'ın ilgili hükümleri serdediş biçimi dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan ilahi hükümlerin bağlayıcılığını tespit etmede Kur'ân'ın kullandığı dil ve üslup tarzı çok iyi tetkik edilmelidir. Bu çalışmada tarihselcilik tartışmalarında öne çıkan bazı hükümlere yer verilmiş, dil ve üslup açısından bu hükümlerin tarihsel şartlarla kayıtlanamayacağı kanaatine varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, ahkâm, tarihselcilik, dil, üslup.

### THE BINDINGNESS OF AHKAM VERSES IN TERMS OF LANGUAGE AND STYLE AND THE POSSIBILITY OF HISTORICISM

#### Abstract

Quran is a holy book consisting of topics such as belief, worship and morality besides to commandments regulating public life. Modern thinking

\* Geliş T. / Received Date : 12.02.2017

Kabul T. / Accepted Date : 27.03.2017

\*\* Yrd. Doç. Dr. Amasya Üniv. İlahiyat Fakültesi, orhan.ozel@amasya.edu.tr

together with the bindingness of muamalat over worldly affairs has been a discussion topic. At this point, historical thought emerged which claims that muamalat is valid only in its historical context. Considering traditional and unique perception methods as inadequate, historical thought proposes to replace existing decrees with new ones depending on general principles underlying "nass". However, opinions in this topic have mostly been stated in philosophical context. Language and style are neglected while the ahkam verses have been degraded to historical context. According to us, before coming to this conclusion, the way Qur'an has propounded these verses should be taken into consideration. For this reason, language and style of Quran should be studied quite well to detect the bindingness of divine decrees. In this study the decrees distinguished in historical arguments have been presented, it has been reached to a conclusion that these decrees cannot be registered with historical conditions with respect to language and style.

**Keywords:** Qur'an, ahkam, historicism, language, style.

### Giriş

İslâm Dünyasının Batı karşısındaki üstünlüğünü tedricen kaybetmesi siyasi, iktisadi, askeri, dini ve kültürel olmak üzere pek çok alanda değişim ve kırılmalara yol açtı. Yitirilen eski güç ve itibarı tekrar elde etme ve geçmişin o görkemli günlerine yeniden dönme gayesiyle çeşitli hamlelere girişildi. Bu çerçevedeki arayış ve teşebbüsler, adına modernizm denilen düşünce hareketini doğurdu. Hiç şüphesiz, yeniden yana, ilerici, egemenliği insana özgüleştirilen, insan biçimci ve insan merkezci bir dünya görüşü olarak tanımlanan modernizmin<sup>1</sup> belki de en sancılı sonuçları, kendini dini alanda gösterdi. Çünkü modernitenin "izleri silme, eskinin harabeleri üzerine yeni bir dünya inşa etme"<sup>2</sup> üzerine kurulu başat karakteri, dînî gelenekte kabul gören birçok konuyu tartışma alanına çekti ve onları yeniden anlama ve yorumlama faaliyetine yol açtı. Bu bağlamda etkileri hız kesmeden bugüne değin uzanan "eski" ve "yeni" eksenli gerilimi yüksek tartışmalar yaşandı.

İslâm Dünyasındaki yenilenme ve değişim hamlelerinin asırları içine alan bir tarihi sürece yayıldığı bilinmektedir. Modernizm kapsamındaki yaklaşımların, uzun süre içerisinde hep aynı düzlemde ilerlemediği, zaman ve

<sup>1</sup> Muhsin Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, İstanbul: Ensar, 2006, s. 261.

<sup>2</sup> Owen Hatherley, *Militan Modernizm*, Çev. Servet Yeşilyurt, İstanbul: Habitus Yayınları, 2013, s. 10.

zemine göre değişik durum ve görüntüler kazandığını söylememiz mümkündür. Bu yüzden fikir ve söylemler arasında görülen az ya da çok farklılıklara binaen dini modernizm, klasik ve çağdaş modernizm olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Klasik modernizmin temsilcileri olarak İngiliz hâkimiyet ve tesiri altında kalan Hindistan'da ortaya çıkan Seyyid Ahmed Han (1898), Emir Ali (1928) ile Mısır, Suriye ve Türkiye'de etkili olan Cemaleddîn Efgânî (1897) ve Muhammed Abduh (1905) gibi isimler gösterilmektedir.<sup>3</sup> Taha Hüseyin (1973), Fazlurrahman (1988), Muhammed Arkoun (2010), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (2010), Roger Garaudy (2012), Hasan Hanefi, Muhammed el-Cabirî gibi isimler ise çağdaş modernizmin temsilcileri olarak görülmektedir.<sup>4</sup>

Klasik modernizm rasyonel temayülleri olan, vahiyle modern bilim arasındaki uyuma odaklanan, tabiat kanunlarının değişmezliğine vurgu yapan ve Kur'ân'da zikri geçen metafizik öğeleri doğa yasalarına uyarlamaya çalışan bir karaktere sahiptir.<sup>5</sup> Hint-Alt kıtasındaki bazı radikal söylemleri hariç tutarsak klasik modernizm, çağdaş bilim anlayışı ile uyumlu olmayı kendisine amaç edinmiş gibidir. Buna karşın çağdaş modernizmin temel görüşlerinden biri, Kur'ân'ın tarihselliği üzerine bina edilmiştir. Zira Kur'ân beyanlarını nazil olduğu tarih ve coğrafya ile sınırlı gören, hükümleri nasların genel ilkeleri üzerinden "güncelleme"yi teklif eden tarihselci yaklaşım, çağdaş modernizmin temsilcileri arasında güçlü bir şekilde savunulmuştur. Kanaatimizce uzun ve köklü bir geçmişe sahip geleneksel Kur'ân yorum usûlü ile modern Kur'an anlayışı arasındaki en temel kırılmalardan biri tarihsellik-evrensellik tartışmalarında yaşanmaktadır.<sup>6</sup>

Türkiye'de son dönem ilahiyat alanında tanık olunan tarihselcilik tartışmaları, Fazlurrahman'dan (1988) yapılan çeviriler ekseninde gerçekleşmiştir. Bu bakımdan Fazlurrahman Türkiye'de Kur'ân'ın tarihselliği fikrinin yahut çağdaş modernist yaklaşımın öncüsü olarak tanınmıştır.<sup>7</sup> Ancak hemen şunu belirtelim ki tarihselci yaklaşımlar Fazlurrahman'dan çok daha önce Osmanlı ilim ve kültür hayatında gündeme gelmiş ve kendine sıkı

<sup>3</sup>Mevlüt Uyanık, *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara: Fecr, 1997, s. 131; Muhsin Demirci, *age*, s. 263; Mehmet Aydın, *Fazlurrahman ve İslam Modernizmi*, (Fazlurrahman'dan çevrilen İslam adlı eserin giriş kısmında), Ankara, Selçuk Yayınları, s. 22.

<sup>4</sup>Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 271-278.

<sup>5</sup>Uyanık, *age*, s. 43; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Çev. Ahmet Küskün, İstanbul: Yöneliş, 1990, s. 58.

<sup>6</sup>Kur'an'ın zaman ve bölgesel bakımdan kendi dönem ve coğrafyası ile sınırlandırılmayacağına dair geniş bilgi için bkz. Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği*, İstanbul: Esra Yayıncılık, 1996.

<sup>7</sup>Ömer Özsoy, *Kuran ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 81; Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 271.

savunucular bulmuştur. Geleneksel usûl ve yöntemlere bağlı kalarak yenilenme öngören yaklaşımlara karşılık usûlde ve uygulamada köklü değişimler talep eden ve bu meyanda değişik argümanlar kullanan görüşleri bu kapsamda değerlendirebiliriz. Çok net ifadelerle İslâm ahkâmını geçmişin tarihi şartları ile kayıtlayan ve değiştirilmesi gerektiğini öngören isimler dikkat çekmektedir. Ziya Gökalp (1924), Abdullah Cevdet (1932), Celal Nuri (1936), Hüseyin Cahit (1957) gibi Osmanlı ve Cumhuriyet dönemini idrak eden bazı münevverlerde bu fikirleri açık ve net bir şekilde görmek mümkündür. Adı geçen şahsiyetlerin yazılarında Kur'ân'ın Arapça nazil oluşu, nassa rağmen içtihadın yapılabilirliği, nesih olgusunun dinin hükümlerinin değişebileceğini gösterdiği, geleneksel usûl anlayışının eskidiği, İslâm'ın akıl, kolaylık, iyilik, fıtrat, kamu ihtiyacı ve kamu düzenine dayalı olduğu gibi konular öne çıkarılmaktadır.<sup>8</sup> Bu bağlamda Ziya Gökalp tarafından toplumsal değişime dayanan ve örfü nassa takdim eden "İçtimâi usûl-i fıkıh" adıyla yeni bir usûl dahi önerilmiştir.<sup>9</sup> Sonuç itibariyle Fazlurrahman'ın yeni yöntem olarak takdim edilen önerisi de muamelât, münâkehât ve ukûbât kapsamındaki Kur'ân ahkâmını tarihsel kılmaktan ibarettir.

Hiç şüphesiz tarihselci görüşün önde gelen isimleri eleştirilerini geleneksel usûl anlayışının yetersizliği üzerine yoğunlaştırmaktadır. Çünkü nasları tarihselci bakış açısıyla okumanın önündeki en büyük engel, uzun bir içtihat ameliyesi ve birikimin ardından sistemleştirilen usûl ilimleridir. Bu nedenle hem fıkıh usûlü ve hem de tefsir usûlü bu eleştirilerden nasibini fazlasıyla almaktadır. Zaman zaman da satır aralarında hedefe konulan geleneksel Tefsir usûlünü ve ona istinâd eden tefsir ameliyesini küçümseyici bir üslup kullanıldığı hissedilmektedir. Örneğin tarihselcilik söz konusu olduğunda adından söz edilen Fazlurrahman'a göre, "İnsanı sarsan ve inkılâpçı olan Kur'ân gibi dini bir kitap, gramer ve hitabet süprüntüleri altında gömülü kalmaya mahkûm edilmiştir."<sup>10</sup>

Tarihselciliğe göre Kur'ân'a literal yaklaşım, insanı gösterdiği hedeflerden mahrum bırakmaktadır. Yine Kur'ân'ın kurallarını lafzî (literal) manası ile

<sup>8</sup> Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, İstanbul: Ensar, 2004, s. 145-153.

<sup>9</sup> Gökalp'in içtimâ-i usûl-i fıkıh önerisinin İsmail Hakkı İzmirli tarafından yapılan tenkidi için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul: Kitabevi, II, 1997, s. 148.

<sup>10</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgeç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998, s. 91.

uygulamakta ısrar etmek, Kur'ân'ın toplumsal ve ahlakî gayelerini, hedeflerini kasten yok etmek demektir.<sup>11</sup> Bu bağlamda Kur'ân'ın kullandığı dil ve üslup, yoğun ilgi ve mesai gerektirecek bir hususiyet taşımamaktadır. Nitekim Fazlurrahman bu düzlemdeki çabaları önemsiz bulmaktadır.<sup>12</sup>

Câbirî'ye göre de şer'î nasların sınırlı oluşları nedeniyle bugün için bunların lafzî anlamlarını ve delâletini esas alan içtihat artık daha fazla işlevsel olamayacak noktaya gelmiştir.<sup>13</sup> Dil ve din ilimlerine dayalı içtihat biçimi artık çağın ilerleme ve gelişmişlik düzeyi karşısında yetersiz kalmaktadır. Hareket noktası olarak çağdaş hayata ayak uyduran bir içtihat modeli önerilmektedir.<sup>14</sup> Bu yenilenme hüküm çıkarma yöntemlerini içine alan ancak bilinen şekliyle "içtihat" ameliyesi ile tatmin olmayan köklü bir yenilenme talebidir.<sup>15</sup>

Tarihselci görüş ile geleneksel Tefsir usûlünü birbirinden ayıran en önemli unsur, anlamaya konu teşkil eden nassa yaklaşım farklılıklarından ileri gelmektedir. Geleneksel Tefsir usûlü, ilâhi kelâm oluşundan hareketle yorumcunun Kur'ân nassının otoritesi altında olduğu bilincini elden bırakmamaya oldukça gayret göstermektedir. Lafızların içinde barındırdığı murâd-ı ilâhiye muhalif düşmemek için hassasiyet göstermektedir. Allah'ın kelâmını anlayıp açıklayacak olan müfessir üstlendiği manevi sorumluluğunu derinden hissetmektedir. Nas müfessire değil, müfessir nassa bağlıdır. Bu yüzden mekkî-medenî, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh gibi vahyin nüzul ortamını ve tarihini ele alan bahislere yer verilmiş ancak "tarihselci" bakış açısına gidilmemiştir. Sebeb-i nüzûlün hükmün umûmîliğine engel görülmeşi aslında tarihsel koşulların farkında olduğuna ancak vahyi nazil olduğu tarihsel şartlara indirgemekten imtina edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu açıdan özgün yorumlama geleneğinin tarihselci yorum zaviyesinden, "tarihten kopuk, olmuş bitmiş bir yazın metni olarak telakki eden"<sup>16</sup> bir yorum geleneği olarak nitelenmesi haklı bir tespit değildir. Zikri geçen sebeb-i nüzûl anlayışı, lafızcılığı

<sup>11</sup> Fazlurrahman, *age*, s. 72.

<sup>12</sup> Her ne kadar ahkâmın tarihselliği düzleminde olmasa da Kur'ân'ın lügavî okunuşuna dair Abduh'da da benzeri olumsuz tavır görülmektedir. Ona göre Kur'ân hidâyet amacıyla gönderilmiş bir kitap olup, ayetler üzerindeki tek tek kelimelere değil genel anlamların kavranılmasına çalışılmalıdır. Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 101. Ancak tarihselciliğin benimsediği hükümlerin genel ilkelerini tespit etme işi Abduh ve onun çizgisinde duran talebelerinin düşüncesinden daha farklı bir yöneliştir.

<sup>13</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, "Çağdaş Dünyada "Şeriatın Tatbiki" Problemi –İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu- Çev. Abdullah Şahin, *İslâmiyât*, c. 1, sayı 4, 1998, s. 33.

<sup>14</sup> Câbirî, *agm*, s. 36.

<sup>15</sup> Câbirî, *agm*, s. 32-33.

<sup>16</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara: 2004, s. 44.

besleyen bir prensip değil, “kelâmullah” karşısında manevî mesuliyetin doğurduğu bilinçli bir tercihin sonucudur. Bu nedenledir ki anlama faaliyet ve yöntemlerini nassın imkân verdiği delâlet yollarından hareketle yürütmek temel ilke edinilmiştir.

İşe bu meyanda Kur’ân’ın insana hitap ederken kullandığı dil ve üslubun nassı anlamadaki önemi ortaya çıkmaktadır. Kelimelerin, kullanıldığı sîgaların hatta harflerin tefsir işleminde dikkate alınan bir unsur olarak değerlendirildiği bir gerçektir. Katı bir lafızcılığa düşmeksizin Kur’ân lafızlarının ve özelliklerinin dikkate alınması tefsirin temel şartları arasında görülmelidir. Zira vahiy, Allah’ın insan hayatında tezahürünü görmek istediği mesajların belli bir dille ifade edilmesidir. İnsan Allah’ın kendisine ne dediğine kulak verecek ve mucibince amel edecektir.

Bir kelimadan neyin murad edildiğini belirlemenin temel araçlarından biri, kullanılan dil ve üslupta saklıdır. Yani bir metinde ne denilmek istendiği, o şeyin nasıl ve ne şekilde denildiği ile yakından alakalıdır. Lafızcılık iddiası ve bunu teyit sadedinde serdedilecek bazı uç örnekler, Kur’ân dil ve üslubundan sarf-ı nazar etmemize neden olmamalıdır. Çünkü Kur’ân’ın ilgili hükümleri vaz ederken kullandığı dil ve üslup tarihselci okuma örneğinde olduğu gibi rahat ve özensiz davranılmasına imkân vermemektedir. Zira Kur’ân tek düze veya cansız bir metin hüviyetinde değildir. Vaîdleri, va’dleri, medh ve zemleri, terğîb ve terhîbi, te’kitleri gibi dilsel hususiyetleriyle manaya ruh, derinlik ve etkinlik katan bir kitaptır. Bütün bunlarla bir sözün ne demek istediğini tespit etmede, sadece dilin imkânlarının her şeyi çözücü bir görev üstlendiğini iddia etmiyoruz. Elbette ki Kur’ân’ı tefsir etmede kelimelerin delâletleri ile beraber nüzul ortamının tarihi verilerini dikkate almanın gerekliliğinin farkındayız.<sup>17</sup> Her dilde olduğu gibi Kur’ân’ın “nazm-ı celîli”ndeki terkiplerin, vurgu ve tonlamaların maksadı doğru anlamaya götüren vazgeçilmez parametrelerden biri olduğunu ve dikkate alınması gerektiğini söylüyoruz. Bu noktada tarihselciliğin metni sırf bağlamsal koşullara indirgeyerek metnin kendisini ihmal ettiğini düşünüyoruz.<sup>18</sup>

Şu halde Kur’an’ın mantûkuna dikkat eden okumaların hepsi lafızcılıkla damgalanıp geçiştirilebilecek mahiyette değildir. Nitekim dilin murâd-ı ilahîyi tespit noktasındaki önemi erken dönemde fark edilmiş ve Kur’ân İlimlerinin önemli bir kısmı bu çerçevede yer alan bahislerden oluşmuştur. Bizzat tefsir ilmi

<sup>17</sup> Sadık Kılıç, “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin”, *Kur’ân ve Dil Sempozyumu*, Erzurum, 2001, s. 102.

<sup>18</sup> Bkz. Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik (I)?*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003, s. 119.

istilahta, “Allah’ın murâdına delâlet bakımından Kur’ân-ı Kerîm’i konu alan ilim”<sup>19</sup> şeklinde tanımlanırken anlama ile dil arasındaki ilişkiye vurgu yapılmıştır. Müfessirin bilmesi gereken ilimler sadedinde zikri geçen ilimler arasında sarf, nahiv, iştikâk ve belâğat gibi dil ilimlerinin önemli bir yeri vardır.<sup>20</sup>

Yeri gelmişken önemli bir noktayı vurgulamak istiyoruz. Naslara yaklaşım biçimi olarak Kur’ân ahkâmında kullanılan dil ve üslubu kayda değer bulmayan tarihselci yöntem içindeki en sert önerilerden biri, Allah’ın Kur’ân’ı vahyetmekle bize referansta bulunacağımız bir metin bırakmadığı sadece ve sadece örnek alacağımız bir tecrübe bahsettiği düşüncesidir. Buna göre sahabenin Kur’ân’ı cem faaliyeti de Kur’ân’ın müminler için başvuru metni olması gibi bir amaca matuf değildir. Gerek Kur’ân lafzı gerekse Hz. Peygamberin pratikleri bir hatıra mesabesindedir.<sup>21</sup> Bu yaklaşımlar açısından Kur’ân’ın tarihselliğini savunanların nakli delile fazla başvurmadığı tespitinin<sup>22</sup> anlaşılabilir olduğunu söyleyebiliriz.

Öyle anlaşılıyor ki tarihselci yaklaşım kendisini makul ve meşru bir zemine konumlamak için mevcut Kur’ân tasavvurunu dönüştürücü söylemlere ihtiyaç duymaktadır. Mezkûr yaklaşımlarında nassın anlayan nezdindeki güçlü otoritesinin zayıflatılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Bu amaçla kat’î ilahi hükümlerin bağlayıcılık yönüne itibar edilmemekte, tarihsel koşullar üzerinden hükümler aslında işlevsiz hale getirilmektedir. Esasen tarihselcilik söylem bakımından, Kur’ân’ı kabuk ve öz bakımından bir tasnife tabi tutan ve şeriatin biçimsel yönünü iptal eden batınî söylem ile benzeşmektedir. Kanaatimizce tarihselciliği de hükümlerin literal yönünü dikkate almayıp genel ilkeleri esas edinmesi itibarıyla bir tür neo-bâtınîlik olarak tanımlamak da mümkündür.

Kur’ân ve “kitab” tasavvurunda beklenen özen ve ilgiden uzak düşen tarihselci yaklaşım için Kur’ân ahkâmı söz konusu olduğunda hassasiyet beklemek haksızlık olacaktır. Bu yüzden boşama, miras, faiz ve had cezaları lâfzen uygulanması gereken hükümler olarak değer bulmamaktadır. Bu kapsamda Kur’ân’ın hükümleri bildirirken kullandığı dil ve üslup yeterince dikkate alınmamaktadır.

<sup>19</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Matbaatü İsa, t.s, s. 333.

<sup>20</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur’ân*, thk., Muhammed Ebulfazl İbrahim, el-Hey’etü'l-musriyyetü'l-âmme, 1974, III, 284; Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsîr Târîhi*, İstanbul, Ahmed Kâmil Matbaası, 1927, s. 28; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973, I, 124.

<sup>21</sup> Ömer Özsoy, *Kuran ve Tarihsellik Yazıları*, s. 109.

<sup>22</sup> Hayrettin Karaman, *Kur’ân’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, (Değerlendirme), Bursa: Kurav Yayınları, 2005, s. 266.

İslâm toplumu ve kültürünün dil esaslı olmasında<sup>23</sup> Kur'ân elfâzının "kelâmullah" olarak telakki edilmesinin önemi aşikârdır. Elbette bu telakkiyi oluşturan meşru dayanak yine bizzat Kur'ân'ın kendisidir. Zira Kur'ân, âlemlerin Rabbinden indirilmedir.<sup>24</sup> O, Cibrîl-i emîn tarafından Hz. Peygambere getirilmiştir.<sup>25</sup> Peygamberin fem-i muhsininden dökülen bu lafızlar onun "hevâ"sından konuştuğu sözler değildir.<sup>26</sup> Dahası bu ilahî kelamla münkirlere karşı meydan okunmaktadır.<sup>27</sup> Denilebilir ki Kur'ân'ın mümin zihninde oluşturduğu vahiy algısının, anlama çabalarının dil ekseninde gelişmesinde doğrudan etkisi vardır. İslâm Düşüncesinde vahyi anlamaya ilişkin ortaya konulan yoğun dilsel çabalara Hristiyanlıkta rastlanmamasının<sup>28</sup> her iki kültürdeki farklı vahiy telakkisinden ileri geldiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden Kur'ân'ın anlaşılması çerçevesinde İslâm düşüncesinin ortaya koyduğu anlama yöntemleri ile Hristiyan düşüncenin ürettiği yöntemlerin aynı olmasını beklemek veya bu yöntemleri hesapsızca ithal etmek doğru olmasa gerektir.

Şu halde Kur'ân nassının ilgili hükümlerinin tatbik ve devamlılığına ilişkin gerçekten bu kadar serbest bir alan bırakıp bırakmadığı iyi tespit edilmelidir. Bu da ilgili hükümlerin hangi dil ve üslup üzerinden ortaya konulduğunu bilmekle yakından alakalıdır.

İşte bu çalışmada tarihselcilik tartışmalarında öne çıkarılan bazı Kur'ân ahkâmı ele alınacak ve çağdaş modernizmin ahkâm söz konusu olduğunda çoğu kere ihmalkâr davrandığı, Kur'ân dil ve üslubunun tarihselci yaklaşıma imkân verip vermediği değerlendirilecektir.

### 1. Talâk

Tarihselci görüş, Kur'ân'ın Arapça olarak nazil oluşunu lisânî bir keyfiyetten daha çok sosyo-kültürel ortamın Kur'ân muhtevasındaki tezâhürü olarak değerlendirmektedir.<sup>29</sup> Bu yaklaşıma göre Kur'ân'ın bir kısım ahkâmı, nüzul ortamında cârî Arab hayatına özgü örf ve adetleri dikkate almış ve o gün mevcut mahallî uygulamaları ıslah edici bir yol izlemiştir. Şu halde milâdî yedinci yüzyılın tarihselliğine bağlı olarak Kur'ân'da yer alan hükümlerin tüm

<sup>23</sup> Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, İstanbul: Gelenek, 2003, s. 30.

<sup>24</sup> Vâkıa, 56/80; Hâkka, 69/43.

<sup>25</sup> Bakara, 2/97.

<sup>26</sup> Necm, 53/3.

<sup>27</sup> Bakara, 2/23.

<sup>28</sup> Tahsin Görgün, *age*, s. 22.

<sup>29</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2006, s. 62.



zaman ve zeminlere şâmil olduğunu düşünmek mümkün değildir. Öyle ki söz konusu bakış açısının bir sonucu olarak, Kur'ân'ın kaynak olarak ilâhî olduğu ancak muhtevâ itibarıyla ilâhî olmadığı savunulabilmiştir.<sup>30</sup> Bu ölçüye göre Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu hükümlerin ve bunların uygulama biçimlerinin güncel değerinden bahsedilemez. Talâk konusu da İslam'ın Cahiliye devrinde var olmakla beraber tanzim ettiği hükümlerden biridir.<sup>31</sup> Biz burada talâkla ilgili gelen âyetlerin zaman ve mekân itibarıyla mezkûr sınırlayıcı yaklaşıma ne kadar imkân verdiğini incelemek istiyoruz.

Kanaatimizce Kur'ân âyetlerinin bağlamla ilişkisini varoluşsal bir gerekçeye dönüştürmek ciddi problemlere neden olmaktadır. Gerçekte söz konusu eğilim, ilahi dinin gönderilme gerekçesini önemsiz kılmaya kadar varabilecek netameli bir yola uzanmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de talâk ile ilgili hükümler daha çok Bakara suresi ile Talâk suresinde zikredilmektedir. Mushaf tertibinde 65. sırada yer alan ve ilk âyetlerinden itibaren boşamayı konu edinen Talâk suresinde boşamada takip edilecek yol ve yöntemler gösterilmiştir. Bu meyanda surede serdedilen hükümlerin mihverî iddet süresinin tatbiki ile alakalıdır. Buna göre eğer karı-koca arasındaki birliktelik yürütülemeyecek noktaya gelmişse boşama mümkün olabilecek, ancak boşama işlemi gelişi güzel bir şekilde gerçekleşemeyecektir. Buna göre erkek, boşamada "üç temizlik" diye adlandırılan iddet süresini dikkate alacak, bu süre zarfında eşini evinden çıkarıp gönderemeyeceği gibi kadın da kendiliğinden çıkıp gitmeyecektir.<sup>32</sup>

Allah (c.c), sure başında koyduğu bu prensiplerin hemen ardından şöyle buyurmaktadır<sup>33</sup>: "وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ" (İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını çiğnerse kendisine zulmetmiştir)

Âyet-i kerîmedeki "hudûd" kelimesinden, "تِلْكَ" ism-i işaretinin de delaletiyle hemen öncesinde zikredilen talâk iddetine ilişkin hükümler kastedilmektedir.<sup>34</sup> Âyet-i kerîmede, Kur'ân'ın başkaca yerlerinde de geçen ve

<sup>30</sup> Salih Akdemir, *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu*, (Müzakere), s. 82.

<sup>31</sup> Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul: Beyan, 1996, s. 371.

<sup>32</sup> Talâk, 65/1.

<sup>33</sup> Talâk, 65/1.

<sup>34</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk., Ahmed Muhammed b. Şakir, Müessesetürrişâle, 2000, XXIII, 441; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 460; Nâsiruddîn Ebû Abdillâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk., Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1418,V, 220.

ilahi emir ve yasaklar manasında kullanılan<sup>35</sup> “hudûd” kelimesinin tercih edilmesi önemlidir. Bu nedenle ilgili kavram üzerinde durmanın yararlı olacağına inanıyoruz.

“Hudûd” kelimesi, lügatte bir şeyi men etme ve bir şeyin uç kısmı gibi anlamlara gelen “had” kelimesinin çoğuludur. İki şey arasındaki fasıla veya engele de “had” denilmektedir. Yine men edilmiş kimseye “فَلَانٌ مَّحْدُودٌ”, insanları içeri girmeden engellediği için kapı nöbetçisine “حَدَّادٌ”, salâbet ve şiddetinden imtina edildiği için demire de “الْحَدِيدُ” denilmektedir. Yine her şeyin son noktası da onun haddi olmaktadır. “حدود الحرم” (Haremin sınırları), “حدود الأراضين” (Arazinin sınırları) ifadelerinde bu mana kastedilmektedir.<sup>36</sup> Şu halde ilgili kelime içerdiği anlamla münasip olmak üzere boşanma sürecinin karı-kocaya bazı ölçü ve sınırlamalar getirdiğini ifade etmektedir. Sınırlar, hareket alanını belirleyen, çevreleyen ve ötesine geçişleri imkânsız hale getiren çizgilerdir. Söz konusu hükümler, koruyup kollama bakımından sınırlara benzetilmiştir.<sup>37</sup>

“Hudûdullah” terkibi Kur’ân-ı Kerîm’de en çok talâk hükümleri çerçevesinde zikredilmiştir. Talâk suresinden başka Bakara 229. ve 230. âyet-i kerîmelerde terkip, altı defa geçmektedir.<sup>38</sup> Bununla beraber ifade sadece talâk bağlamında kullanılmamıştır. Bunun yanında Bakara suresi 177. âyet-i kerimede oruç yasakları bildirildikten sonra gelmektedir.<sup>39</sup> Nisâ suresi 7. ve 12. âyetlerde miras paylarına değinildikten sonra iki defa zikredilmektedir.<sup>40</sup> Terkibin kullanıldığı bir diğer durum da zihâr keffâretine ilişkindir.<sup>41</sup> Bütün bu veriler ışığında Kur’ân’da geçen “hudûdullah” terkinin gerek ibadet ve gerekse muamelat çerçevesindeki emir ve yasaklar bağlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>42</sup> Kur’ân-ı Kerîm, hudûdullaha önem ve ciddiyetle riâyet edilmesini talep etmektedir. İlgili sınırlara ilişkin “çiğnemeyin”<sup>43</sup>, “yaklaşmayın”<sup>44</sup> uyarıları yapılmıştır.

<sup>35</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk., Yasir b. İbrahim – Ganim b. Abbas b. Ganim, Riyad: Dâru'l-vatan, 1997, V, 460.

<sup>36</sup> Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa* Ezherî, thk., Muhammed Avz Mür'ıb, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001, III, 269.

<sup>37</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984, XXVIII, 303.

<sup>38</sup> Bakara 2/229.

<sup>39</sup> Bakara, 2/177.

<sup>40</sup> Nisâ, 4/13, 14.

<sup>41</sup> Mücâdele, 58/4.

<sup>42</sup> el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009, s. 210. Ayrıca bkz. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan, 2001, s. 329; Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, İstanbul: Rağbet, 2008, s. 80.

<sup>43</sup> Bakara, 2/229.

<sup>44</sup> Bakara, 2/187.

Yine Kur'ân-ı Kerîm'de sadaka vermedeki tavır ve davranışları bağlamında Bedevî Araplar'ın Allah'ın sınırlarını bilmemeye daha yatkın oldukları ifade edilmiştir.<sup>45</sup> Buna karşın aynı surede Allah'ın sınırlarını koruyan müminler övülmüştür.<sup>46</sup> Allah'ın sınırlarını gözeterek Allah ve Resulüne itaat edenlere ebedî cennetler va'd edilmiş, isyan edip sınırları aşanlara ise ebedî cehennem ve alçaltıcı bir azap bildirilmiştir.<sup>47</sup>

Öte yandan talâk iddetini beyan eden âyetlerde iddet süresine riâyet etmeyenlerin kendilerine zulmettikleri ifade edilmiştir.<sup>48</sup> Bu sürecin usûlüne uygun şekilde birleşme veya ayrılma ile nihayetlenmesini isteyen Bakara suresi 230. âyette de yine durumu kötüye kullananların kendilerine zulmettikleri ifade edilmiştir. Zulüm kelimesi dilcilere göre bir şeyi eksiltme, artırma ya da zaman ve mekânından sapma yoluyla ait olduğu yerin dışına koymak anlamına gelmektedir. Örneğin su ya da süt, vakti dışında içildiğinde "Zalemtü's-sikâe" denilirken toprağın uygun olmayan yeri kazıldığında "Zalemtü'l-arza" denilmektedir.<sup>49</sup> Şu halde Allah'ın boşama konusundaki hükümlerine dikkat etmeyen kimse o hükümleri zaman, mekân ya da usûl ve adabıyla yerli yerince yapmamış olmaktadır. Bu şekilde kendine zulmeden kimse kendini Allah'ın azabına maruz bırakmış olmaktadır.<sup>50</sup>

Ayrıca söz konusu talimatların ardından "Allah'ın âyetlerini eğlenceye almayın!"<sup>51</sup> uyarısı yapılmıştır. Bu uyarı da ilâhî hükümlerin ciddiyeti bakımından dikkat çekicidir. Bir işte ciddi olmayan kimse için "إِنَّمَا أَنْتَ لَاعِبٌ وَمَهَازٍ" (Sen sadece eğlenip alay eden birisin) denilmektedir.<sup>52</sup> Nitekim Allah (c.c), "Biz, göğü yeri ve ikisi arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık."<sup>53</sup> buyurmaktadır. İlgili uyarı, kadına zorluk ve sıkıntı çıkarma amaçlı defalarca boşama ve dönme gibi uygulamalara karşı anlaşılabilirliği gibi<sup>54</sup> indirilen hükümleri terk ve ihlal

<sup>45</sup> Tevbe, 9/97.

<sup>46</sup> Tevbe, 9/112.

<sup>47</sup> Nisâ, 4/13-14.

<sup>48</sup> Talâk, 65/1.

<sup>49</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davudî, Beyrut: ed-Dâruş-Şâmiyye, 1997, s. 537.

<sup>50</sup> Ebû İshâk İbrahim b. es-Sirî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988, I, 310.

<sup>51</sup> Bakara, 2/230.

<sup>52</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Ğavâmidit-Tenzil*, Beyrut, h. 1407, Dâru'l-Küttâbî'l-Arabî I, 277.

<sup>53</sup> Enbiyâ 16/21.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V, 13; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Suûd: Mektebetü Nizâr el-bâz, 1419, II, 425; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, ts., I, 152; Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b.

etmelere yönelik bir ikaz olarak da anlaşılabilir. <sup>55</sup> Çünkü ilgili hükümler boş yere nazil olmadığından mümin tarafından lâıyk-ı vechile önemsenmesi gerekmektedir. Bu yüzden sadece âyetlerle doğrudan dalga geçen veya inkâr edenlere değil, Allah'ın emrine muhalefet edenlerin ve gevşeklik gösterenlerin de hükümleri ile alay etmiş olacağı ifade edilmiştir. <sup>56</sup> Müfessir Zemahşerî söz konusu âyet-i kerîmeyi açıklarken “Yani bu hükümleri benimsemeye ve amel etmeye ciddi olun ve onlara hakkıyla riâyet edin. Aksi halde onları oyun eğlence edinmiş olursunuz.” <sup>57</sup> demektedir. Âyeti ehl-i salât için “azîm bir tehdîd” olarak niteleyen Râzî, bu tehdidin ilgili mükellefiyetlerin akabinde zikredildiği için doğrudan emir ve nehiylerin terki sebebiyle olduğunu ifade etmektedir. <sup>58</sup>

Yine talâk hükümleri çerçevesinde yer verilen ifadelerden biri de Allah'ın sınırlarının “ikâme” edilmesidir. Bir konuda ciddi olduğunda veya cehd gösterildiğinde “Kâme bi'l-emri” veya “ekâmehû” denilmektedir. <sup>59</sup> Allah (c.c), hakkıyla yerine getirmeye teşvik ettiği fiillerin birçoğunu “ikâme” lafzıyla zikretmiştir. Tevrat'ı ikâme, <sup>60</sup> ölçü ve tartıyı ikâme <sup>61</sup> ifadelerinde bu mana söz konusudur. <sup>62</sup> Karı-koca Allah'ın sınırlarını ikâme etme korkusu duyarsa kadının bir bedel vermesi ile boşanma mümkün olacaktır. <sup>63</sup>

Talâk suresinde iddet sürecinin sonunda tekrar birleşme yahut kesin ayrılık durumuna değinilmiş, adalet sıfatını haiz iki kişinin şahadeti istenmiş, şahadet konusuna Allah için hassasiyet talep edilmiştir. Bu talimatların ardından da yapılan bu ilahi öğütlerin, “Allah'a ve ahiret

---

İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbn Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, II, 178, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, I, 205.

<sup>55</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 310; Semerkandî, *el-Bahru'l-muhît*, II, 490; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, h.1420, VI, 453.

<sup>56</sup> Sem'ânî, *Tefsîr*, I, 234; Rağîb el-İsfehânî, *Tefsîr*, thk., Adil b. Alî eş-Şiddî, Riyad: Dâru'l-vatan, 1999, I, 476; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Bağavî, *Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah en-Nemr ve diğerleri, Dâru Tayba, yy., 1997, I, 310; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 2006, III, 157; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I, 143.

<sup>57</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 277.

<sup>58</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 453. Ayrıca bkz. Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır: Şirketü Mektebe, 1946, II, 178.

<sup>59</sup> Ebu's-suûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s, I, 31.

<sup>60</sup> Mâide, 5/12.

<sup>61</sup> Rahman, 55/9.

<sup>62</sup> Rağîb, *Tefsîr*, I, 81.

<sup>63</sup> Bakara, 2/229.

gününe iman edenler” için olduğu belirtilmiştir.<sup>64</sup> Buna göre ilgili hükümlerin muhatabı Allah’a ve ahirete iman eden müminlerdir. Yani hükümlerin tatbiki ile iman arasında açık bir alaka kurulmuş ve bunlara riâyet etmenin imanın bir gereği olduğuna işaret edilmiştir. Zeccâc imanla kurulan bu ilişkinin boşamada sünnete aykırı davrananlar için sert davranma olduğu görüşündedir.<sup>65</sup>

Talâk suresi 3. âyet-i kerîmede ise “Şüphesiz ki Allah emrini yerine getirendir. Allah her şey için de bir ölçü takdir etmiştir.”<sup>66</sup> buyrulmaktadır. Buna göre boşanmaya ilişkin belirlenen söz konusu süreler, usûl ve yöntemler Allah tarafından belirlenmiş ölçüler cümlesindedir.

Dördüncü âyet-i kerîmede ise hayızdan kesilmiş ve gebelik durumu bulunan kadınların iddet süreleri belirtilmiştir. Ardından gelen beşinci âyet-i kerîmede ise bu tanzimin “Allah’ın emri” olduğu ifade edilmiştir. Allah’tan sakınanlara da mükâfat vaat edilmiştir.

Bütün bunlardan başka Allah’ın sınırlarının ihlal edilmesi ve çiğnenmesinin karşılığı olarak bazı uhrevi müeyyidelerin bildirildiği ve şiddetli ikazların yapıldığı da görülmektedir.<sup>67</sup> Bakara suresinde boşanma hükümleri çerçevesinde Allah’ın sınırlarını aşanlar zalim olarak nitelenmiştir.<sup>68</sup> Bu üslup Kur’ân’da sadece Talâk hükümleri ile ilgili değildir. Başka hükümlerle alakalı olarak da “hudûdullah” a karşı aynı üslup ile sakındırmaların olduğu anlaşılmaktadır.

Son olarak iddet süresi içinde kocanın nafaka yükümlülüğü belirtilmiş ve geçmiş toplumlarda Rabbinin emrine asi olanlara elim azab gönderildiği bildirilmiştir. Şüphesiz şer’î yükümlülüklerin ardından böyle ciddi bir ikazın gelmesi ilgili hükümlere riâyetsizlikten sakındırma amaçlıdır.<sup>69</sup> Böylece toplumsal hayatı düzenleyen bu ilahi hükümlerin dikkatle tatbik edilmesi gerektiğine aksine davranış sergileyenlerin Allah’a ve Resulüne asi olacakları ve yaptıklarının manevi sonuçlarını üstlenmiş olacaklarına işaret edilmiştir. Bu bağlamda Elmalılı Hamdi Yazır şu yorumları yapmaktadır:

<sup>64</sup> Talâk, 65/2.

<sup>65</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, V, 184.

<sup>66</sup> Talâk, 65/3.

<sup>67</sup> Talâk, 65/9.

<sup>68</sup> Bakara, 2/229.

<sup>69</sup> İbn Âşûr, *age*, XXVIII, 333.

“...Binaenaleyh siz onun nimetlerini unutur, bu kitâb-ı hikmetin kadrini bilmez, hukûkunu muhâfaza etmez, ahkâmına riâyet etmezseniz, tasavvur edemeyeceğiniz envâ-ı ikâba giriftar olacağınızı bilmelisiniz.”<sup>70</sup>

Surede son kısımda ilgili âyetleri açık seçik bir şekilde okuyan bir peygamber gönderildiğine ve böylelikle iman edip salih amel işleyenlerin karanlıklardan aydınlığa çıkarıldığına değinilmiş ve Allah’ın her şeyi ilmi ile kuşattığı ifade edilmiştir.<sup>71</sup>

## 2. Miras

Tarihselci görüşün nüzul döneminin tarihsel şartları ile sınırlandığı ve bugün için geçerli olduğunu düşünmediği Kur’ân ahkâmından diğer biri miras hükümleridir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd’e göre Kur’ân, kendisine hiçbir hak ve değer verilmeyen bir ortamda kadına erkeğe nispetle yarı hisse miras pay vermekle aslında bir devrim gerçekleştirmiştir. Bununla beraber belirlenen nispet nihai bir hüküm niteliğinde olmayıp, Kur’ân’ın meydana getirdiği bu devrimi sürdürmek gerekmektedir. Bu durumda kadınla erkeği miras paylaşımında eşit sayarak devrimi tamamlamak lazımdır.<sup>72</sup> Aynı kulvarda yer alan Ömer Özsoy’un değerlendirmeleri ise şu şekildedir:

*“Kur’an’ın indiği dönemin ve hitap ettiği kitlenin gerçeklerini göz önünde bulundurduğunu inkâr ederek, “Kur’an ikiye bir demişse, her halükarda ikiye bir taksim etmeliyiz” dersek, adaletin, dolayısıyla da Allah’ın rızasının mı yoksa partizanca bir inadın mı peşinde olduğumuzu ciddi olarak düşünmeliyiz.”*<sup>73</sup>

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Nisâ suresinde hisse sahiplerinin ve mirasçılara düşen oranların ayrıntılı bir şekilde işlendiği âyet-i kerîmeler cahiliye uygulamasını iptal etmiştir. Zira cahiliye halkı kızları, çocukları ve zayıfları mirastan mahrum bırakır, at binip eli kılıç tutan erkekleri onlara tercih ederlerdi. Âyetin nüzûlüne bu minvalde cereyan eden bazı olayların neden olduğu bildirilmektedir.<sup>74</sup> Müellif de bunu bildiğinden Kur’ân’ın belirlediği söz konusu oranı bir devrim olarak nitelemektedir. Ardından Kur’ân’ın bu devrimi yeterli

<sup>70</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul: Eser, 1971, II, 792.

<sup>71</sup> Talâk, 65/11-12.

<sup>72</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd’den nakille Lütfullah Cebeci, “Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu”, *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009, s. 64.

<sup>73</sup> Özsoy, *age*, s. 108.

<sup>74</sup> Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, I, 283; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, Beyrut: Dâru’l-fikr, II, 445; Ebul-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, thk., es-Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdirrahîm, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, I, 455; Sem’ânî, *Tefsîr*, I, 399; Bağavî, *Tefsîr*, I, 571; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk., Sâmî b. Muhammed b. Selâme, y.y: Dâru Tayba, 1999, II, 225.

görülmemekte ve çağa uyarlanmasının sürdürülmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Fakat Kur'ân'ın sosyal hayata yönelik bu müdahalesi, Kur'ân'ın olgular üzerinden teşekkül ettiğini düşünen tarihselci görüşü nakzedici bir boyut taşımaktadır. Bununla beraber biz çalışmamız gereği miras âyetlerinin üslubunun bize zikredildiği gibi bir yetki verip vermediğini ortaya koymak istiyoruz:

Nisâ suresinin 7. âyet-i kerîmesinden itibaren toplamda altı âyet miras taksimini konu edinmektedir. Hem erkek hem de kadın için az veya çok olsun kalan mirastan pay sahibi olduğunu bildiren âyet ile konuya giriş yapılmaktadır. Ayrıca adı geçen nisbetin belirlenmiş bir pay (nasîben mefrûzâ) olduğunun altı çizilmektedir.<sup>75</sup> Âyetteki “nasîben mefrûzâ” ifadesini ihtisâs manasında değerlendiren ve söz konusu taksimatın kesin vücûbiyet bildiren bir pay olduğu anlamına da geldiği söylenmektedir.<sup>76</sup> Buna göre vâris hissesinden vazgeçse bile hakkın düşmeyeceği ifade edilmiştir.<sup>77</sup>

Hisselerin taksimatını konu alan “Allah size çocuklarınız hakkında kadının payının iki misli (miras vermenizi) vasiyet eder.” meâlindeki 11. âyet-i kerîme dikkat çekici bir fiille (يُوصِي) başlamaktadır.<sup>78</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de v-s-y kökünden gelen kelimelere bakıldığında bunların muhataplar için hep bağlayıcı manalar yüklendiği görülmektedir. Bu âyet-i kerîmeler incelendiğinde Hz. Nûh'a, Hz. İbrahim'e, Hz. Musa'ya ve Hz. Peygambere din kapsamında gönderilenler,<sup>79</sup> Allah'a ortak koşmama, ana-babaya iyilik, çocukları öldürmeme, gizli açık çirkinliklerden kaçınma, masum cana kıymama, yetim malını haksız yollardan yememe, ölçü ve tartıyı tam yapma, adil olma, Allah'ın ahbine bağlı olma<sup>80</sup>, namaz ve zekât gibi çeşitli emir ve yasakların “vassâ” ve “evsâ” fiilleri ile ifade edildiği görülmektedir. Bu çerçevede miras taksimatına dair, “Yûsükümüllâhü fî evlâdiküm” ifadesinin emir manasında olduğu anlaşılmaktadır. Kelimenin Kur'ân'daki anlam çerçevesinden hareketle Zeccâc da Allah'tan vasiyyetin farz niteliğinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>81</sup> Nitekim kelime pek çok müfessir tarafından “farz kılma”, “ahid alma”, “emretme” manasında

<sup>75</sup> Nisâ, 4/7.

<sup>76</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 476; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 61.

<sup>77</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-selîm*, II, 147.

<sup>78</sup> Nisâ, 4/11.

<sup>79</sup> Şûrâ, 42/13.

<sup>80</sup> En'âm, 6/151, 152.

<sup>81</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 18.

değerlendirilmiştir.<sup>82</sup> Bununla beraber vasiyetin emir manasından daha güçlü olduğu da belirtilmiştir.<sup>83</sup> Şüphesiz bu durum miras hükümlerinin bağlayıcılığını daha etkili bir şekilde vurgulamış olmaktadır. 11. âyetin “*مُرِيضَةً مِنَ اللَّهِ*”, 12. âyetin ise “*وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ*” şeklindeki ifadeleri ayrıca bir te’kid manası taşımaktadır.

11. âyet-i kerimenin sonunda ise “*Babalarınız ve evlatlarınız... hangisinin size faydaca daha yakın olduğunu bilmezsiniz. Bunlar, Allah tarafından farz kılınmıştır. Şüphesiz Allah alîmdir, hakîmdir.*” denilerek Allah’ın kulların maslahatını bildiği, emirlerinde ilim ve hikmet sahibi olduğu bildirilmektedir. Böylece miras payının Allah’tan olduğu ve Allah’ın Arap örfüne rağmen takdir ettiği miras taksimatının ilahi bilgi ve hikmet dâhilinde gerçekleştiği bildirilmiş olmaktadır. Fahreddîn er-Râzî’nin şu yorumları kayda değer görünmektedir:

*“Bil ki bu, vârisler ve hisseleri ile “ferîzaten minallâh” ifadesi arasında itirâziyye cümlesidir. İtirâziyyenin hakkı ise, arasına girdiği iki cümleyi tekit edici olmasıdır. Bu çerçevede şunu diyoruz: Akıllar kendi başına söz konusu oranlara ulaşamadığı halde, Allah (c.c) çocukların ve anne-babanın çeşitli oranlardaki hisselerini bildirince, insanın aklına belki, “Taksim bu şekilde olmasaydı daha faydalı ve daha iyi olurdu.” şeklinde bir düşünce gelebilir ki özellikle de Arapların miras paylaşımı bu şekildeydi. Onlar gücü yerinde olan erkeklere miras bırakıyorlar, çocuklara, kadınlara ve güçsüzlere bırakmıyorlardı. İşte Allah şöyle demek suretiyle bu şüpheyi ortadan kaldırdı: Siz biliyorsunuz ki akıllarınız sizin maslahatınızı kuşatamaz. Ola ki siz bir şeyin sizin iyiliğinize olduğuna inanırsınız da o sizin için sadece zarardır. Yine bir şeyin de sırf zararınıza olduğunu düşünürsünüz de o sizin için mahza iyilik olabilir. Ancak hikmet ve merhameti sonsuz Allah, işlerin gizli yönlerini ve sonuçlarını bilendir. Sanki şöyle denilmiştir: Ey insanlar! Kendi akıllarınızın güzel gördüğü miras paylaşımınızı (takdîrât) bırakın. Size takdir ettiği bu taksim konusunda Allah’ın emrine itaat edin. İşte bu, “Babalarınız ve evlatlarınız... hangisinin size faydaca daha yakın olduğunu bilmezsiniz.” ifadesi varislere miras taksimatı konusunda insan tabiatının meylettiği şeyi terk etmeye işaret*

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, VII, 30; Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk., Safvan Adnan Davûdî, Dimeşk: Dâru’l-kalem, 1415, I, 254; Sem’ânî, *Tefsîr*, I, 401; Râğıb, *Tefsîr*, III, 1121; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 480; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman el-Endelusî İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, Beyrut: Dâru’l-kütüb’il-ilmîyye, h. 1422. II, 15.

<sup>83</sup>Ebü’l-Ferec el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, I, 378.



etmektedir. “*Ferîzaten minallâh*” ifadesi de şeriatın takdir ettiği taksimata boyun eğmenin vücûbuna işaret etmektedir.”<sup>84</sup>

Miras taksimatı 12. âyetle biterken 13. ve 14. âyetle ile de bir müjde ve uyarıda bulunmaktadır. “Bunlar Allah’ın hududu” denildikten sonra Allah’a ve Resulüne itaat edenler ebedi kalacakları cennetle müjdelenirken, Allah’a ve Resulüne isyan edenlere, hududunu çiğneyenlere azap va’d edilmektedir.<sup>85</sup>

Bu âyet-i kerimenin, öncesinde zikri geçen hükümlerle yakından alakalı olduğu açıktır. Bu ilgiyi tafsilatıyla anlatılan miras hükümleriyle kuranlar olduğu gibi, surenin başından itibaren yer verilen yetim malı, nikâh ahkâmı ve miras gibi hükümlerin tamamıyla kuranlar da vardır.<sup>86</sup> İbn Atıyye’nin belirttiği bir görüşe göre âyetteki azap uyarısı, Arab’ın miras taksimatını inkârına yöneliktir.<sup>87</sup> Gerçekten âyetlerdeki miras hükümlerinin Arap örf-adet ve telakkilerini ortadan kaldıran boyutları düşünüldüğünde bu uyarının hedefi anlaşılmaktadır. Taberî de söz konusu âyet-i kerimenin, gelen miras hükümlerine karşı “At üstüne binmeyen, düşmanla savaşmayan, ganimet ele geçirmeyenler şimdi malın yarısına veya tamamına varis mi olacak?” şeklinde Allah’ın çocuk, kız ve kadınlara mirastan pay vermesinin beğenilmeyip muhalefet edilmesi üzerine indiğini ifade etmektedir.<sup>88</sup> Bu da Kur’ân’ı tarihsel şartların oluşturduğu şeklindeki tarihselci söylemi desteklememektedir.

### 3. Faiz

Tarihselci anlayışın dikkat çeken yaklaşımlarından biri Kur’ân’ın yasakladığı faizin (riba) kapsamı ile ilgilidir. Bugün bankaların müşterileri ile gerçekleştirdiği faizli işlemlerin Kur’ân’ın nehyettiği faiz yasağı çerçevesine girmediği ifade edilmektedir. Fazlurrahman’a göre toplumun selameti için faizin yasaklanması gerekli idi. Ancak ortaçağ fakihleri bundan “Faizin her türlü haramdır” şekline bir sonuç çıkarmışlardır.<sup>89</sup> Özsoy’a göre de ilgili yasağın “Doğrudan doğruya banka faizine ilişkin bir yasak olduğunu söylemek, Şâri’in kastına uygun, çok nesnel bir tespit” değildir.<sup>90</sup> Görüldüğü gibi tarihselci anlayış için ilgili âyetleri dil ve üslup bakımından göz önüne getirip değerlendirmek

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, IX, 519.

<sup>85</sup> Nisâ 4/13.

<sup>86</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, 550.

<sup>87</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, II, 20; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, thk., Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru’l-fikr, 1420, II, 20.

<sup>88</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VIII, 72.

<sup>89</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, Çev: Alparslan Açıkgeçenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996, s. 92.

<sup>90</sup> Özsoy, *age*, s. 107.

lüzumlu işlemlerden değildir. Mesele sadece tarihsel şartlar üzerinden yüzeysel bir yaklaşımla çözülmeye çalışılmaktadır. Ancak söz konusu âyetlere baktığımızda Kur'ân'ın oldukça sert ifadelerle nehyettiği cahiliye uygulamalarından birinin faiz olduğunu görürüz. Bakara suresinde yer alan söz konusu âyetlerin, tertip açısından infak âyetleri ile Kur'ân'ın en uzun âyet-i kerimesi olan müdâyene âyeti arasına konulmuş olması manidardır. Zira faiz ihtiyaç sahibini sömürür. Ayrıca çoğunlukla da borç alıp verme işlemi üzerinden gerçekleşmektedir. Buna karşın infak ibadetiyle fakir ve yoksulların ihtiyaçları ahlaki zeminde giderilmiş olur.

İlgili âyetlerde öncelikle faiz yiyenlerin kabirlerinden “şeytan çarpmış gibi” kalkacakları bildirilmektedir. Kimi tefsirler bu ifadenin deyimsel manası yanında şeytan ve cin gibi metafizik varlıkların insana tesirinin olup olmaması konularına dalmışlardır.<sup>91</sup> Bu tartışmalar bir yana şeytan çarpma ifadesi ile alış-verişteki kâr payı ile faizdeki fazlalık arasında fark görmeyenler çok ağır bir şekilde yerilmektedir.<sup>92</sup> Bu deyimın delirmek, aklını yitirmek gibi anlamlara geldiği söylenmektedir. Bu nedenle faiz yiyenlerin ahiret günü kabirlerinden ne yaptığını bilmez ve çıldırılmış halde kalkacakları şeklinde anlaşılmıştır.<sup>93</sup> İbn Abbas, Mücahid, Said b. Cübeyr, İbn Zeyd gibi isimlerin bu görüşte olduğu ifade edilmektedir.<sup>94</sup> İfade, faiz yiyenlerin karınlarının ayakta duramayacak kadar şişeceği veya sarhoş vaziyette kendilerini bilemeyecekleri şeklinde de anlaşılmıştır.<sup>95</sup> Râğıb'ın verdiği bir yoruma göre aralarındaki bariz farklılıklara rağmen faizle alış-verişi bir tutanlar delilik derecesinde cehalet içerisindedirler.<sup>96</sup>

275. âyet-i kerimede kendisine faiz konusunda Allah'ın buyruğu ulaşan ve bu işi bırakan kimsenin önceki faizli kazancının geçmişte kaldığı ifade edilmiş ve ardından “Onun durumu Allah'a kalmıştır” denilmektedir. Bu son ifade yasak öncesindeki uygulamaları bağışlayacak olanın Allah olduğu şeklinde anlaşılabilir gibi Allah'ın dilerse azap dilerse merhamet edebileceği şeklindeki açık uçlu bir manaya da gelebilir.<sup>97</sup> Faizcinin fakiri sömürüsü ve onu borç yükü altında ezdikçe ezmesi gibi merhametsiz ve zalimane takındığı tavır düşünülürse bu ihtiyatın manası daha iyi anlaşılmaktadır. Böylece faiz alan,

<sup>91</sup> Râğıb, *Tefsîr*, I, 579.

<sup>92</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 957.

<sup>93</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 358.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 9.

<sup>95</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ullûm*, I, 182; Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 348.

<sup>96</sup> Râğıb, *el-Müfredât*, I, 578.

<sup>97</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 963.

tevbesine binaen Allah'ın bağışlamasını umacak ancak vicdan ve ahlaka hiç sığmayan bu acımasızlığını da akıldan çıkarmayıp nedamet ve istiğfara devam edecek. Bu da Allah'ın faizi ne denli büyük bir günah olarak addettiğinin bir göstergesidir.

276. âyet-i kerîmede ise “Allah hiçbir küffâr ve günahkârı sevmeyiz” diyerek faizciliğe devam etmenin Müslüman işi olamayacağını beyan etmiştir.<sup>98</sup> İbn Kesîr bunu nankörlük anlamındaki “küfr”le ilişkilendirerek faizcinin helal kazançla yetinmemesi anlamında değerlendirmektedir.<sup>99</sup>

278. âyet-i kerîmede ise anlaşması yapılmış ve ödemesi beklenen faizli alacakların terk edilmesi istenmiştir. Bu âyetin faizin haram kılınmasına istinaden halen alacak-verecek işi tamamlanmamış faizli işlemlerin durumu ile ilgili nazil olduğu anlaşılmaktadır. Âyetin sebep-i nüzulüne dair nakledilenler de bunu doğrulamaktadır.<sup>100</sup> Kur’ân’ın cari işlemleri ortadan kaldıran bu hükmü faiz konusundaki kararlılığı ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Kur’ân bunu talep ederken âyete, “Ey iman edenler” hitabıyla başlamakta ve onu “eğer mümin iseniz” diyerek bitirmektedir. Bu ifadelerin, süresini başlatan ve iştiaqla faiz gelirini bekleyen nefislerin istek ve hırsını izale etmeye ve faizli alacaklarını terk ettirmeye dönük olduğu anlaşılmaktadır.<sup>101</sup>

279. âyet-i kerîmede ise faizli muameleyi terk etmeyenler Allah ve Resulüyle harp etmekle eş değer tutulmaktadır. Yazır, bu harbin hakiki anlamda değerlendirilebileceği gibi mecazen faiz cürmünün azamet ve zararını tasvir makamında inzâr olarak da değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.<sup>102</sup> Nihayet “Ne zulmedin ne de zulme uğrayın” denilerek anaparanın sahibine ait olduğu ve bunun üzerindeki tüm faizli fazlalıkların men edildiği görülmektedir.<sup>103</sup>

Faizle ilgili âyetler bunlarla sınırla değildir. Âl-i İmrân suresinde katmerli faiz yenmemesi ve akabinde kâfirler için hazırlanan ateşten korunmaları istenmektedir. Bu âyetin Ebû Hanîfe’ye göre Kur’ân’daki en korkutucu âyet olduğu belirtilmektedir. Çünkü müminler haramlardan kaçınmadıkları takdirde kâfirlere hazırlanan ateşle uyarılmışlardır.<sup>104</sup> Bu çerçevede Kur’ân’ın faizin azı ya

<sup>98</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 321.

<sup>99</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, I, 715.

<sup>100</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, I, 716.

<sup>101</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 712.

<sup>102</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 971.

<sup>103</sup> Bakara, 2/279.

<sup>104</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 414.

da çoğu arasında bir ayrım gözetmediği görülmektedir. Aksi halde Kur'ân üslubunda sıkça kullanılan "ma'ruf" ifadesiyle belli bir miktara kadar müsaade edilebilirdi.<sup>105</sup>

Bütün bunlardan sonra faiz yasağının Allah tarafından en ağır bir dil ve üslupla yasaklandığını, bu tür uygulamaları alış-verişle bir tutup sürdürenlerin ilahi ikaz ve uhrevî azapla tehdit edildiği görülmektedir. Bu durumda faiz yasağının her dönemde bir müslümanın iktisadi hayatında dikkate alınması gereken bir nehiy olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü tarihsel bir yasağa riâyet etmemenin karşılığının cehennem olmasının ve yine buna itaatsizliğin de Allah ve elçisine savaş açmak olacağını bildirmenin izahı imkânsız olsa gerektir.<sup>106</sup>

#### 4. Kısâs

Kısâs, Kur'ân'ın cezâ hukûku bağlamında öngördüğü müeyyidelerden biridir. İnsan hayatına ve vücut tamamıyetine karşı işlenen suçlara verilen ceza nev'idir.<sup>107</sup> Masum bir cana kıymayı tüm insanları öldürmek gibi değerlendiren Kur'ân, taammüden adam öldürme konusunda kısâs hükmünü getirmiştir. Bununla beraber maktûlün velîsine de kısâs hakkına karşılık diyet talep etme imkânı vermiştir. Kısâs hükmünü konu alan âyetlerden birinde şöyle buyrulmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى

"Ey iman edenler! (Kasten) Öldürme sebebiyle kısâs sizin üzerinize yazılmıştır."<sup>108</sup>

Kısâs hükmünün farziyyetini bildiren bu âyet, Kur'ân'ın üslup özelliklerinden biri olan nidâ edatıyla başlamaktadır. Nida, Kur'ân'da yer alan hitap şekillerinden biridir. Şüphesiz söze nidâ ile başlamada muhatabın dikkatini çekme (tenbîh) söz konusudur. Örneğin "Yâ Zeyd!" denildiğinde muhâtaba nidâ ile bir tenbihte bulunmuş olur ki ardından kendisine, "Şöyle yaptın ya da şöyle yap." denilir. Böyle bir ifade şekli sözü daha etkili ve güçlü kılar, maksadı daha belîğ şekilde iletir.<sup>109</sup> Arap dilinde değişik şekillerde gelebilen nidâ Kur'ân-ı Kerimde en çok "يَا أَيُّهَا" edatıyla tekrarlanmıştır. "يا", "أَيُّ" ve "ها" gibi edatlardan müteşekkil olan bu nidâ şeklinin diğerlerine göre mana açısından te'kit ve mübalağa yönleri taşıdığı ifade edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de sadece iman edenlere yönelik olmak üzere gelen bu tür nidâların ardından çoğu kere ilâhî emir veya nehiy şeklindeki mükellefiyetlerin getirildiği görülmektedir.

<sup>105</sup> Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, Samsun: Etüt Yayınları, 2010, s. 316.

<sup>106</sup> Kotan, *age*, s. 306.

<sup>107</sup> M. Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, İstanbul: Gümüşev, 2015, s. 169.

<sup>108</sup> Bakara, 2/178.

<sup>109</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 284.

Helâlden yeme,<sup>110</sup> oruç tutma,<sup>111</sup> infak etme,<sup>112</sup> borcu kayd altına alma,<sup>113</sup> cihad etme,<sup>114</sup> adaleti sağlama,<sup>115</sup> ahde vefâ gösterme,<sup>116</sup> namaz için abdest alma,<sup>117</sup> fâizi terk etme,<sup>118</sup> haksız mal edinmeme,<sup>119</sup> Allah'ın şeâirini ihlâl etmeme,<sup>120</sup> içki, kumar ve falcılığın haramlığı,<sup>121</sup> ihrâm yasakları,<sup>122</sup> evlere izinsiz girmeme,<sup>123</sup> gibi emir ve yasaklar bunun açık örneklerini teşkil etmektedir. Kur'ân'ın bu üslub özelliğine dikkat çeken Zemahşerî şu yorumu yapmaktadır:

“Allah'ın, sebebine binaen kullarına nidâda bulunduğu tüm emir, nehiy, öğüt, ikaz, va'd, vaîdle önceki milletlerin başına gelen kıssalar, -gaflete düşmeleri nedeniyle- teyakkuzda olmayı ve yürekte yönelişi gerektiren muazzam durumlardır. Bu yüzden kullara en etkili ve en belîğ şekilde nidâ etmek icâb etmiştir.”<sup>124</sup>

İkinci husus söz konusu nidâ ile Kur'ân-ı Kerim'de seksen sekiz yerde müminlere seslenilmektedir. Kanaatimizce ilgili mükellefiyetlerin getirilmesinden önce iman vurgusu yapılması üzerinde iyice düşünmek gerekmektedir. Öncelikle burada muhatap, özel ve belli şahıslar değil müminlerdir. Söz konusu emir ve nehiylerin muhatabının müminler olduğu bildirilmektedir. Allah (c.c) müminlere onları iman etmeyenlerden ayıran bir vasıfla hitab etmektedir.<sup>125</sup> Süyûtî'nin deyişiyle “Allah (c.c), müminlerin vasıf ve sıfatlarını bu nidâda cem etmiştir.”<sup>126</sup> Böylece müminler, mükellefiyetleri uygulamaları için motive edilmektedir.<sup>127</sup> Yine iman gibi Müslüman olmanın en temel şartıyla kurulan söz konusu alaka, adı geçen yükümlülüklerin ferdi ve toplumsal hayat açısından önemini ortaya koymaktadır. Böylece söz konusu nidâ

<sup>110</sup> Bakara, 2/172.

<sup>111</sup> Bakara, 2/183.

<sup>112</sup> Bakara, 2/254; 267.

<sup>113</sup> Bakara, 2/282.

<sup>114</sup> Âl-i İmrân, 4/71; Enfâl, 8/45; Tevbe, 9/38.

<sup>115</sup> Âl-i İmrân, 4/135.

<sup>116</sup> Mâide, 5/1.

<sup>117</sup> Mâide, 5/6.

<sup>118</sup> Bakara, 2/278; Âl-i İmrân, 3/130.

<sup>119</sup> Nisâ, 4/29.

<sup>120</sup> Mâide, 5/2.

<sup>121</sup> Mâide, 5/90.

<sup>122</sup> Mâide, 5/90.

<sup>123</sup> Nûr, 24/27.

<sup>124</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 90.

<sup>125</sup> Münib et-Tahhâr, *Nidâü'l-Kur'ân*, Dâru's-sa'd, 2000, s. 424.

<sup>126</sup> Süyûtî, *el-Mu'teraku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk., Ali Muhammed Bicavî, y.y: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1973, III, 376.

<sup>127</sup> Münib et-Tahhâr, *age*, s. 424.

ile dikkati çekilen bir müminin, İslâm toplumunun düzen ve güvenliği için son derece önemli ilkelerin serdedileceğine dair dikkati çekilmiş olmaktadır.<sup>128</sup> Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd bir kişiye nasihat ederek, Allah'ın "Ey İman edenler!" dediğini duyduğunda ona kulak ver. Çünkü (söylenecekler) ya emredilecek bir iyilik ya da nehyedilecek bir kötülüktür." demiştir.<sup>129</sup>

İşte kısâs hükmünde önce böyle bir nidâ ile söze başlanması, gelecek hükmün iman eden bir toplum için önemine işaret etmektedir. Gerçek bir imanın özelliği, sahibini ilâhî hükmün tenfizine götürmesidir.<sup>130</sup> En beliğ tekit şekliyle gelen ve mümin olmanın en temel gerekçesi imana vurgu yapan bu âyet-i kerîmedeki hükmün, zaman ve zemin faktörü açısından bağlayıcı olmada tereddüde yer bırakmadığı anlaşılmaktadır. Böylece Kur'an koyduğu hükümlere sahip çıkılmasını daha kuvvetli bir şekilde sağlamış olmakta ve onların hayata yön vermesini daha sağlam temellere dayandırmış olmaktadır.<sup>131</sup>

Âyet-i kerîmede dikkati çeken bir diğer husus da "Kütibe aleykümü'l-kısâsu" ifadesidir.

Kur'ân-ı Kerim'deki "Kütibe aleyküm..." formunun, geçtiği her yerde "farz kılındı" anlamına geldiği ifade edilmektedir.<sup>132</sup> Müfessirlerin hemen hepsi de "Kütibe aleykümü'l-kısasu" âyetine "Kıyas sizin için farz kılındı." anlamını vermişlerdir.<sup>133</sup> Benzeri formla oruç ve savaşın farziyyeti de ifade edilmektedir.<sup>134</sup> Söz konusu farziyyetin "kitâbet" kelimesi ile izah edilmesi mana bakımından önem taşımaktadır. Çünkü yazı, bir şeyi sabit kılar, güçlendirir ve sağlamlaştırır.<sup>135</sup> İbn Atıyye'nin belirttiğine göre "el-ketbu" ifadesi daimi, nihai işlerde çokça kullanılmaktadır.<sup>136</sup> Şu halde kıyas yükümlülüğünün doğrudan bir emir söz konusu olmadan "kütibe" lafzıyla bildirilmesi söz konusu hükmün zaman ve zemin bakımından daimiliğine, belli bir dönemle

<sup>128</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 134.

<sup>129</sup> Süyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 745.

<sup>130</sup> Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru Nahza, 1997, I, 369.

<sup>131</sup> Mevlüt Güngör, *Kur'an Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*, İstanbul, 1996, s. 26.

<sup>132</sup> Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah el-Ferra, *Meâni'l-Kur'ân*, thk., Ahmed Yûsuf en-Necati ve diğerleri, Mısır: Daru'l-Misriyye, t.s. I, 110; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 248.

<sup>133</sup> Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk., Abdullah Mahmut Şehhâte, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423, I, 159; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III, 357; Semerkandi, *Bahru'l-Ullûm*, I, 118; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, thk. eş-Şeyh Muhammed Ali Muavvaz-eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418, I, 367; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 228, Râzî, *Mefâtilhu'l-Ğayb*, V, 221, Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, h. 1414, I, 201.

<sup>134</sup> Bakara, 2/183, 216.

<sup>135</sup> Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymin, *Tefsîr*, Suûd: Dâru İbn el-Cevzî, 1423, II, 295.

<sup>136</sup> İbn Atıyye, *el-Bahru'l-Muhîd*, I, 244.

sınırlandırılmayacağına delalet etmektedir. Özellikle ilgili formun kısastan başka oruç ve cihad için de ifade edilmesi ilgili hususlarda baş gösterebilecek ihlal ve gevşekliklere karşı önlem almak amaçlıdır.<sup>137</sup> Söz konusu mükellefiyetlerin nefislere ağır gelen yönlerinin olduğu düşünülürse “Size yazıldı” ifadesinin oldukça anlamlı olduğu görülmektedir. Nitekim ağır ceza kapsamına giren hususlarda toplumlarda zaman zaman gevşeme, yahut nüfuzlu kimse ve yakınlar söz konusu olduğunda tebdîl ve tahrîf etme gibi durumların görüldüğü anlaşılmaktadır.<sup>138</sup> Bu bağlamda Yahudilerin Tevrat şeriatının tatbiki konusundaki benzeri yaklaşımları Kur’ân tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Bu durumu konu alan âyetlerde, Benî İsrail’e kısâsın farz kılındığı bildirilmekte ve Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfir ve zâlim olarak nitelenmektedir.<sup>139</sup>

Kısâs hükmünün zaman ve mekânla sınırlandırılmayacağı ve ilgili hükümlerde herhangi bir tebdîl yapılamayacağına göstergelerinden biri de bir sonraki âyette geçen “Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri umulur ki sakınırsınız.”<sup>140</sup> ifadesidir.

Kur’ân’ın dil ve üslubuna önem veren müfessirler âyet-i kerîmenin vecâzeti ve aynı zamanda belâğatı yönünden eşsiz olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>141</sup> Buna göre âyet-i kerîmede zâhirde mana bakımından birbiri ile zıt olan “kısâs” ile “hayat” kelimeleri tıbâk yahut mutâbakat sanatı ile irtibatlandırılmıştır.<sup>142</sup> Her ne kadar kısâs hayatiyeti sona erdirecek hüküm içerse de kâtili, cinâyetten caydırıcılığı açısından hayatın devamını sağlamaktadır.<sup>143</sup> Bunun yanında kâtilin ve maktûlün yakınları arasındaki gerilim ve husûmete mebni meydana gelebilecek daha başka kavga ve cinayetlere de engel teşkil edecektir.

Öte yandan kısâs kelimesi marife, hayât kelimesi ise nekra getirilmiştir. Böylece âyet-i kerîmedeki hayat kelimesine özel bir vurgu ile mana, “Sizin için bu hüküm türünde muazzam derecede hayat vardır” şeklinde olmaktadır.<sup>144</sup>

Âyet-i kerîmede dikkatimizi çeken diğer bir husus da hitabın “يا أولي الألباب” şeklinde akıl sahiplerine yöneltilmiş olmasıdır. “Lübb” kelimesinin çoğulu olan

<sup>137</sup> Ebussuud, *İrşâdü'l-Akli's-selîm*, 1/95.

<sup>138</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 339; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 394; İbn Kesîr, *et-Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, III, 115; Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XII, 367; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 637.

<sup>139</sup> Mâide, 5/45.

<sup>140</sup> Bakara, 2/178.

<sup>141</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *el-İbdâ'u'l-Beyânî fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007, s. 36.

<sup>142</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *age*, s. 36.

<sup>143</sup> Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an*, I, 249; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 231, Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 203.

<sup>144</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 122; Ebussuud, *İrşâdü'l-Akli's-selîm*, I, 196.

“el-bâb” kelimesi zan ve şüphelerden arınmış akıl anlamına gelmektedir. Bu yüzden her “lübb” akıl iken, her akıl “lübb” olarak değerlendirilmemiştir.<sup>145</sup> Şu halde kısâs hükmünü idrak edecek olanlar, olayları sathî şekilde değil de, hikmet ve inceliklerine nüfuz ederek değerlendiren akıl sahipleridir. Kanaatimize göre, âyet-i kerîmede kısâsın derin hikmetlerine yapılan vurgu, bu hükmün bireysel ve toplumsal hayatın devamlılığı açısından önemini ortaya koymaktadır.

Bu izahlardan sonra görülüyor ki, Kur’ân’ın kısası muhataplar açısından anlamlandırma ve değerlendirme biçimi mahalli bir vurgu taşımamaktadır. Aksine bu cezayı tüm zaman ve mekânlar için geçerli kılacak ve ona bizzat biçimsel yönüyle evrensel bir değer atfedecek bir üslup özelliği göstermektedir.<sup>146</sup>

### 5. Sirkat

Tarihselci okumaya göre Kur’ân’ın hırsızlığa verdiği ceza tamamen o günkü Arap toplumun sosyal hayatının bir sonucudur. Kur’ân’da hırsızlık için belirlenen el kesme cezası Arap yarımadasında İslâm’dan önce de uygulanan bir ceza idi. Ayrıca yerleşik hayattan uzak ve konargöçer bir halde yaşayan bedevi Arap toplumu için hapisane tesis etmek mümkün değildi. Ayrıca mahkûmların iâşelerini sağlayacak ve başlarında görevli bulunduracak bir sistem mevcut değildi. Böyle olunca hırsıza verilecek yegâne ceza da görüldüklerinde tanınmalarına imkân verecek bedensel nitelikte olmalıydı.<sup>147</sup>

Vahyin nazil olduğu dönemde göçebe hayatından bahsedilse de Hz. Peygamber (a.s) ömrünü yerleşik hayatın yaşandığı Mekke ve Medine’de geçirmiştir. Suçluyu hapsetme o gün için Bizans ve Fars İmparatorluklarına seyahat eden Araplarca da bilinmeyen bir olgu değildi. Dolayısıyla el kesme cezasını sırf konargöçer bir yaşam biçimi ile ilişkilendirmek yeterli ve ikna edici bir izah biçimi değildir.

Buna karşın tarihselci okumanın lafızcılık gerekçesiyle yeterince odaklanmadığı Mâide 38. âyet-i kerîme oldukça net bir hüküm ortaya koymaktadır. İlgili âyet-i kerîmede hırsızlığın cezası وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah’tan bir ceza olarak ellerini kesin. Allah daima üstündür, hikmet sahibidir.” şeklinde ifade edilmektedir.

<sup>145</sup> Râğıb, *el-Müfredât*, s. 733.

<sup>146</sup> Kotan, *age*, s. 299.

<sup>147</sup> Cabirî, *agm*, s. 39.



Âyet-i kerîmedeki “نَكَالًا مِنْ اللَّهِ” (Allah'tan bir ceza olarak) ifadesi üzerinde durulmalıdır. “N-k-l” kökü men etme ve imtina’ a delalet etmektedir. “النَّكْلُ” kelimesi bağ, bağlama anlamına gelmektedir. Çünkü onda engelleme söz konusu olmaktadır. “Tenkîl” ise bir başkasını tekrar aynı şeyi yapmaktan men etmek demektir.<sup>148</sup>

Âyet-i kerîmede sirkat fiiline yönelik belirlenen kat-ı yed cezası için, “Nekâlen minallâh” (Allah’tan caydırıcı bir ceza olmak üzere) kaydı getirilmiştir. Şu halde kelimenin delaleti bize söz konusu cezanın hem sârik hem de onun dışındakiler için caydırıcı veya sirkat suçunu engelleyici yönünü göstermektedir. Bunun yerine caydırıcı olduğu düşünülerek hapis gibi başka herhangi bir cezanın öngörülmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü âyette geçen “nekâlen” kelimesindeki ceza, alelade bir ceza değildir. Bu kelime, Kur’ân’da bir de ashâb-ı sebtin meshi için kullanılmaktadır.<sup>149</sup> Rağıb el-İsfehânî’nin mezkûr yerdeki izahına göre “nekâl” kelimesi, küçük düşürme ve icbar yoluyla engelleyici bir cezadır.<sup>150</sup> Şu anlaşılmaktadır ki, Kur’ân sirkat için ağır ceza (el-ıkbû’ş-şedîd) kapsamında bir müeyyide öngörmüştür. Hapis ya da benzeri bir cezanın kat-ı yedin caydırıcılığını içerdiğini söylememiz mümkün değildir.

Câlib-i dikkattir ki âyet-i kerime bu kayıtla yetinmemiş, “cezâen bimâ kesebâ” diye ikinci bir ifade getirilmiştir. Bu aynı zamanda “faktaû” fiilinin delalet ettiği fiili tekit eden bir mastardır ki o fiil de “fecâzûhüma”dır.<sup>151</sup>

Âyet-i kerîme “azîzun hakîm” sıfatıyla bitmektedir ki bu kat-ı yed emriyle güzel bir münasebet oluşturmaktadır. Bu ilahi sıfatlardan birincisi güç ve kudrete diğeri de Allah’ın emir ve nehiyelerinde hikmet sahibi oluşuna delalet etmektedir.<sup>152</sup>

## 6. Celde

Kur’ân’ın büyük günah kapsamında değerlendirdiği suç ve günahlardan biri de zinadır. Kur’ân’ın pek çok yerinde zinaya değinilmiş ve yaklaşılmaması

<sup>148</sup> Ebu’l-Huseyn, Ahmed b. Faris b. Zekerriyya el-Kazvîni, *Mu’cemu Makâyisi’l-Lüğa*, thk., Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru’l-fıkr, 1979, V, 473; Cemalüddin Mahmud b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut: Dâr-u sadr, t.s, XI, 677.

<sup>149</sup> Bakara, 2/67.

<sup>150</sup> Râğıb, *Tefsîr*, I, 221.

<sup>151</sup> Ebussuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-selîm*, III, 34.

<sup>152</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XI, 355; Ebussuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, III, 35. Râzî’nin naklettiğine göre Esmâi bu ayet-i kerimeyi bir A’rabinin yanında okurken “azîzün hakîm” yerine sehven “ğafurun rahîm” şeklinde okumuştur. Bunun üzerine A’rabi “Bu kimin sözü?” diye sorunca o da “Allah’ın sözü” diye cevap vermiştir. Tekrar et deyince hatasını düzeltip “azîzün hakim” şeklinde okuyunca a’rabi “Şimdi doğrulttun” demiştir. Bunu nereden anladın diye soran Esmâi’ye A’rabi, Allah öncesinde kat-ı yedi emretti. Eğer bağışlama ve merhamet olsaydı bunu emretmezdi” demiştir. Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, III, 55.

istenmiştir. Tarihselci yaklaşıma göre zina fiilinin ispatı için ileri sürülen şartlar, tıpkı el kesme cezasında olduğu gibi çoğunlukla duvar, sur gibi muhafazalı mekânların olmadığı açık alanlardaki çadır hayatına özgüdür. Şahadet için öngörülen şartlar, yerleşik bir toplumda zina suçunun ispatını imkânsız kılmaktadır.<sup>153</sup> Bu yaklaşımın ardından Kur'an'ın zina ile ilgili hükmünü değerlendirelim:

Nûr suresi ikinci âyet-i kerîmede ise zinaya karşı had cezası belirlenmiştir:

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ  
عِدَاكُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

*“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.”<sup>154</sup>*

Nûr suresinin bu ikinci âyetini doğrudan anlamaya çalışmadan önce sureye ilk adım teşkil eden birinci âyet-i kerimeye değinmemiz yerinde olacaktır. Çünkü surenin birinci âyet-i kerimesi bu surede indirilecek hususlara işaretle dikkat çekici bir giriş yapmaktadır. Âyet-i kerîmede geçen “faradnâhâ” ifadesi teşdîd ve tahfîfle olmak üzere iki vecihle de okunmuştur. Her iki vecih de sahih kıraat olarak değerlendirilmiştir. Taberî bu iki kıraatı da meşhur olarak niteledikten sonra iki kıraatla tilaveti de isabetli görmektedir.<sup>155</sup> Hasan, Mücahid, İbn Kesîr ve Ebû Amr “farraznâhâ” şeklinde teşdîd ile, diğerleri ise tahfîfle “faradnâhâ” şeklinde okumuştur.<sup>156</sup>

Bu iki okuyuş şeklinin manaya bazı tesirleri söz konusudur. Söz konusu fiil tahfîfle okunduğu takdirde manada, surede hükümlerin beyan edildiğine, hükümleri ile amel etmenin bağlayıcılığına, hudûdun takdir edildiğine ve hükümlerin farz kılındığına işaret edilmektedir.<sup>157</sup> Teşdîdle okunduğu takdirde ise manada mübalağa ve teksîr söz konusu olmaktadır. Mübalağa yönüne göre surede gelecek olan hudûd ve ahkâm, tam bir itaatle benimsensin diye farz kılınmıştır. Teksîr manasına göre ise de, surenin çeşitli farzları ihtiva ettiğini ya da ondaki hükümlerin kıyamete kadar herkese farz kılındığını ifade

<sup>153</sup> Câbirî, *agm*, s. 40.

<sup>154</sup> Nûr, 24/2.

<sup>155</sup> Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, XIX, 86.

<sup>156</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II, 494; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VII, 63.

<sup>157</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II, 494; Sem'ânî, *Tefsîr*, III, 497; Bağavî, *Meâlimü't-Tenzil*, III, 379; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 208.

etmektedir.<sup>158</sup> Ferrâ, bu ikinci kıraatın iki vecih içermesi dolayısıyla daha güzel olduğunu ifade etmektedir.<sup>159</sup>

Sureye giriş niteliğindeki ilgili kelime ister tahfifle ve isterse teşdîdle okunsun, akabinde gelecek hükümler için Allah (c.c) bir tenbihde bulunmakta ve gelecek hükümlerin önem ve ciddiyetine dair muhatabı hazır hale getirmektedir.

Bu ikaz edici girişten sonra da zina eden kadın ve erkeğe tatbik edilecek hükme yer verilmektedir. Buna göre zina eden kadın ve erkek için yüz celde vurulacaktır. Bununla beraber âyet-i kerîmede zina haddinin uygulanması Allah'ın hükmü (dînillah) olarak nitelenmekte ve bu konuda acıma hissine (re'fet) kapılmaması istenmektedir. Zira re'fet, iradi bir hal olmayıp insan ruhunda tabi olarak oluşabilecek bir duygudur. Böyle bir uyarı yapıldığına göre had cezalarının tatbikinde gayr-i ihtiyari de olsa acıma duygusunun oluşabileceği anlaşılmaktadır. Müfessirler böyle bir uyarının, cezanın tatbiki sırasında oluşabilecek duygusallığın Allah'ın hükmünü ıskat veya iptal etme yahut hafifletme ihtimaline binaen yapıldığını belirtmektedirler.<sup>160</sup> Bu duygusallığın hükmü iptal etme ihtimali yüksek olmalı ki "Eğer Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız..." kaydı düşülerek müminler emre itaat noktasında ciddiyete davet edilmektedir.<sup>161</sup> Allah (c.c) bir de zâninin toplum nezdindeki itibar ve konumunu sarsıcı olmak üzere bu cezanın müminlerin huzurunda tatbikini istemiştir.

Şu halde âyet-i kerîmelerdeki dil ve üslup özellikleri dikkate alındığında ilgili cezanın tarihsel olarak düşünülmesine imkân olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla türlü uyarı ve te'kitlerle itaate daveti içeren bu hükümlerin gaye ve maslahat kıstasıyla terk edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu durumda emir ve nehiy sigalarından harekete geçmek daha doğru olacaktır.<sup>162</sup>

### Sonuç

Tarihselci yaklaşım, Kur'ân ahkâmı ile ilgili görüşlerini Kur'ân'la temellendirmekten daha çok aklî ve felsefi düzlemde ifade etmekte ve delillerini de bu zeminde sunmaya çalışmaktadır. Ancak tarihsel şartlar, sosyal değişme ve gelişme yegâne referans olarak sunulmasına karşın ahkâm âyetlerinin sahip

<sup>158</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII, 301.

<sup>159</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 244.

<sup>160</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II,245; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 28; Semerkandî, *Bahru'l-Ullûm*, III, 495; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV, 72; Bağavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, III, 379.

<sup>161</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV, 98; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 209.

<sup>162</sup> Muhammed Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul: Nûn yayıncılık, 2009, s. 206.

olduğu dil ve üslup gözden kaçırılmaktadır. Bu yaklaşım tarzı geleneksel usûl anlayışı ile ayrışma noktalarından birini teşkil etmektedir. Kur'ân'ın, hükümleriyle birçok örf ve âdeti iptal ve ilga ettiği bir gerçekken ahkâm âyetlerini salt tarihsel şartlarla ilişkilendirmek, Kur'ân'ı olabildiğince edilgen ve bağlamsal koşullar altında ezilen bir kitap seviyesine indirmektedir. Öte yandan bir sözün muhataplar açısından bağlayıcılığı, o sözün tarihsel bağlamı kadar nasıl ve ne şekilde söylendiği ile de yakından ilişkilidir. Kanaatimize göre bu noktada eleştirilerin odağı haline getirilen geleneksel usûl anlayışı, nas-olgu ilişkisi arasında daha dengeli ve özgün ilkeler ortaya koymuştur. Çalışmamız sonucunda; Allah'ın (c.c) Kur'ân'da hükümlerinin tatbikini imanun bir gereği olarak sunduğu, hükümlere itaati emrettiği ve itaat edenlere uhrevi mükâfât va'd ettiği, muhalefetten sakındırdığı ve şiddetli uyarılar yaptığı tespit edilmiştir. Bunun yanında ilgili hükümler "hudûdullâh", "dînillâh", "ferîdaten minellâh", "nekâlen minellâh", "vasiyyeten minellâh" gibi ifadelerle bizzat Allah'a izafe edilmiştir. Söz konusu terkipler hükümlerin bağlayıcılığı açısından net mesajlar vermekte ve revizyona ya da yerlerine yeni hükümler ikâme etmeye imkân bırakmamaktadır. Bu çerçevedeki açık Kur'ânî beyanlar karşısında mezkûr hükümlerin zaman ve mekân bakımından tüm muhataplar için bağlayıcı olduğu, bu nedenle sadece kendi tarihsel şartları ile sınırlandırılmayacağı anlaşılmaktadır. Ne yazık ki Kur'ân'ın ahkâm âyetlerinde kullandığı bu dil ve üslup, tarihselci yaklaşım nezdinde hak ettiği önemi görmemiş ve ilgili âyetlerdeki ifade biçimlerini tahkik ve tahlil teşebbüsleri de lafızcılık olarak nitelenmiştir. Hükümlerin literal anlamları karşısındaki yaklaşımıyla tarihselcilik, dini ritüellerin zahiri anlamlarını reddeden bir tür neo-bâtınlık görüntüsü vermektedir.

### Kaynaklar

- Akdemir, Salih, *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Bursa: Kurav Yayınları, 1996.
- Akşit, M. Cevat, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, İstanbul: Gümüşev, 2015.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul: Ensar, 2004.
- Alpyağlı, Recep, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik (I)?*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.
- Atalay, Orhan, *20. yy. Tefsir Akımı-İctimai Tefsir-*, İstanbul: Beyan, 2004.

- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul: Beyan, 1996.
- Aydın, Mehmet, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", Fazlurrahman, *İslâm*, Ankara, Selçuk Yayınları, ts.
- Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul: Nûn yayıncılık, 2009.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Çev. Ahmet Küskün, İstanbul: Yöneliş, 1990.
- Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah en-Nemr ve diğerleri, Dâru Tayba, yy., 1997.
- Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsîr Târîhi*, İstanbul, Ahmed Kâmil Matbaası, 1927.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Abdillâh b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk., Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- el-Câbirî, Muhammed Abid, Çağdaş Dünyada "Şeriatın Tatbiki" Problemi –İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu- çev. Abdullah Şahin, *İslâmiyât*, c. 1, sayı 4, 1998.
- Cemâlüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, t.s.
- Cebeci, Lütfullah, "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, Samsun: Etüt Yayınları, 2010.
- Demir, Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, İstanbul: Ensar, 2004.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân ve Yorum*, İstanbul: Ensar, 2006.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk., Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420.
- Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk., Abdullah Mahmut Şehhâte, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423.
- Ebussuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.s.

- Erturhan, Sabri, *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, İstanbul: Rağbet, 2008.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, thk., Muhammed Avz Mür'ib, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- , *Ana Konularıyla Kur'ân*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Çev. Alparslan Açıkgenç, 1996.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh, *Meâni'l- Kur'ân*, thk., Ahmed Yûsuf en-Necati ve diğerleri, Mısır: Daru'l-Mısriyye, t.s.
- Görgün, Tahsin, *İlahi Sözü'nün Gücü*, İstanbul: Gelenek, 2003.
- Güngör, Mevlüt, *Kur'an Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*, İstanbul, 1996.
- Hatherley, Owen, *Militan Modernizm*, Çev. Servet Yeşilyurt, İstanbul: Habitus Yayınları, 2013.
- İbn Âşûr Muhammed et-Tahîr b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman el-Endelusî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, Beyrut: Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, h. 1422.
- İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Suud: Mektebetü Nizâr el-bâz, 1419.
- İbn Kesîr, Ebu'l-fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk., Sâmî b. Muhammed b. Selâme, y.y: Dâru Tayba, 1999.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Mahmud b. Mükerrrem, *Lisânü'l- Arab*, Beyrut: Dâr-u sadr, t.s.
- el-İsfehânî, Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davudî, Beyrut: ed-Dâruş-şâmiyye, 1997.
- , *Tefsîr*, thk., Adil b. Alî eş-Şiddî, Riyad: Dâru'l-vatan, 1999.
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Karaman, Hayrettin, *"Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu"* Sempozyumu, Bursa: Kurav Yayınları, 1996.

- Kazvîni, Ebu'l-Huseyn, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Makâyîsi'l-lüğa*, thk., Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-fikr, 1979.
- Kesler, Fatih, *Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği*, İstanbul: Esra Yayıncılık, 1996.
- Kılıç, Sadık, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin", *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Erzurum, 2001.
- Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan, 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 2006.
- Mâverdî, Ebul-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk., es-Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdirrahîm, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.s.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır: Şirketü mektebe 1946.
- Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymîn, *Tefsîr*, Suûd: Dâru ibn el-Cevzî, h. 1423.
- el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Özsoy, Ömer, *Kuran ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara: 2004.
- \_\_\_, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2006.
- er-Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h.1420.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbn Âşûr, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *el-İbdâ'u'l-Beyânî fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2007
- Seâlibî, , Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. eş-Şeyh Muhammed Ali Muavvaz-eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk., Yasir b. İbrahim – Ganim b. Abbas b. Ganim, Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebu'l-leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürü'l-Mensûr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.s.

\_\_\_, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk., Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Hey'etü'l-mısriyyeü'l-âmme, 1974.

\_\_\_, *el-Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, thk., Ali Muhammed Bicavî, y.y: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1973.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, h. 1414.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Yezîd, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk., Ahmed Muhammed b. Şakir, Müessesetürrişâle, 2000.

et-Tahhâr, Münîb *Nidâü'l-Kur'an*, Dâru's-sa'd, 2000.

Tantâvî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru Nahza, 1997.

Uyanık, Mevlüt, *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara: Fecr, 1997.

Vâhıdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk., Safvan Adnan Davûdî, Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1415.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser, 1971.

Zeccâc, Ebû İshâk, İbrahim b. es-Sirrî b. Sehl, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf an Ğavâmidit-tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, 1407.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, Matbaatü İsa, t.s.