

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MEVLANA MUHAMMED ALİ'NİN “THE HOLY QUR’AN” ADLI MEAL-  
TEFSİRİ ÜZERİNE BİR İNCELEME**

**Hadiye ÜNSAL**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ADANA – 2010**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MEVLANA MUHAMMED ALİ'NİN "THE HOLY QUR'AN" ADLI MEAL-  
TEFSİRİ ÜZERİNE BİR İNCELEME**

**Hadiye ÜNSAL**

**Danışman: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ADANA – 2010**

**Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,**

Bu çalışma jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ

Üye: Doç. Dr. Fatih Yahya AYZAZ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

...../...../.....

Prof. Dr. Azmi YALÇIN

Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

## ÖZET

### MEVLANA MUHAMMED ALİ’NİN “THE HOLY QUR’AN” ADLI MEAL-TEFSİRİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hadiye ÜNSAL

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Mayıs 2010, 230 Sayfa

Bu çalışma, Mirza Gulâm Ahmed’in (ö. 1908) kurduğu Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) adlı dinî hareketin bir kolu olan Lahor Ahmedîliğinin lideri Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî’nin (ö. 1951) *The Holy Qur’an with English Translation and Commentary* adlı meal-tefsirinin tahlil ve tenkidini içermektedir. Beş bölümden oluşan çalışmanın giriş ya da birinci bölümünde ilkin müellif Muhammed Ali’nin yaşadığı çağ ve çevre ana hatlarıyla betimlenmiş, ardından müellifin hayatı ve eserleri ile Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) hareketi hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde Muhammed Ali’nin genel çerçevede Kur’an’ı anlama ve yorumlama metodu ortaya konulmaya çalışılmış; ayrıca onun Ulûmu’l-Kur’an’ın belli başlı konularına dair görüşleri de değerlendirilmiştir. Bu bölümdeki tespit ve değerlendirmeler çerçevesinde M. Ali’nin eklektik denebilecek bir meal-tefsir anlayışına sahip olduğu sonucuna varılmıştır.

Üçüncü bölümde kıyamet, ahiret ve gaybî varlıklarla ilgili ayetleri yorumlama tarzı irdelenmiştir. Dördüncü bölümde kıssalar ve mucizelerle ilgili ayetleri nasıl anlayıp yorumladığı konusu ele alınmış; beşinci ve son bölümde ise ahkâm (toplumsal düzen ve hukuk) ayetlerine ilişkin yorumları değerlendirilmiştir.

Bu üç bölüm kapsamında M. Ali’nin gaybî varlıklar ve gaybî varlık alanlarıyla ilgili ayetleri kimi zaman Bâtınîliğe varacak düzeyde metaforik ve alegorik tarzda yorumladığı, buna karşın kıssaların tefsirinde ağırlıklı olarak rasyonalist, hatta natüralist bir anlayışa dayandığı, toplumsal düzen ve hukukla ilgili ayetlerin yorumunda ise klasik İslam modernizmine özgü apolojik (savunmacı) bir dil ve üslup kullandığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Mevlana Muhammed Ali, Kâdiyânîlik (Ahmedîlik), Meal, Tefsir.

## ABSTRACT

### AN INQUIRY OF THE QUR'AN TRANSLATION AND COMMENTARY ENTITLED "THE HOLY QUR'AN" BY MAULANA MUHAMMAD ALI

**Hadiye ÜNSAL**

**Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences,**

**Supervisor: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

**May 2010, 230 Pages**

This study is intended to analyze and criticise the translation and commentary on the Qur'an entitled *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* by Maulana Muhammad Ali Lahori (d. 1951), leader of the Lahori Ahmadism, being a branch of Ahmadism or Qadianism, founded by Mirza Ghulam Ahmad (d. 1908). This study consists of five chapters.

In the introduction or the first chapter, I described the socio-historical upsetting against which Muhammad Ali was raised and lived and provided information about his life and works as well as about the Qadiani or Ahmadi movement. In the second chapter, I delineated his method of understanding and interpreting the Qur'an, examining and assessing the major subjects of his *'Ulum al-Qur'an*. As a result of the findings and appraisals, I concluded that Maulana Muhammad adopts an eclectic exegetical approach.

In the third chapter, we examined the way he understands and interprets the verses related to the Resurrection, the Hereafter, and the unseen creatures. In the fourth chapter, I analyzed how he understands and interprets the Qur'anic tales and miracles. In the fifth and last chapter, we evaluated his interpretation of the verses related to social and legal issues.

As a result of these three chapters, I concluded that he interprets the unseen creatures and realm as metaphorically and allegorically as to converge with esotericism, whereas he takes up a rationalistic and even naturalistic approach to the Qur'anic tales/stories, and adopts an apologetic language and discourse, peculiar to the classical Islamic modernism, as to the social and legal issues.

**Key Words:** Maulana Muhammad Ali, Qadianism or Ahmadism (Ahmadiyya), translation, Qur'anic exegesis

## ÖNSÖZ

Mevlana Muhammed Ali, 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısında Hint alt kıtasında yaşamış önemli bir müelliftir. Hayatı ve eserleriyle ilgili bölümde detaylı biçimde ele alınacağı gibi Muhammed Ali, Mirza Gulâm Ahmed'in (ö. 1908) kurduğu Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) adlı dinî-siyasî hareketin Lahor kolunun öncüsü ve en önemli figürüdür. Onun Kur'an ve tefsirle ilgili en meşhur eseri *The Holy Qur'an* adlı meal-efsiridir. İngilizce olarak hazırlanan ve ilk defa 1917'de Lahor'da yayımlanan bu eseri, tespit edebildiğimiz kadarıyla inceleyip değerlendiren bir akademik çalışma henüz yapılmamıştır. Çalışmamız bu boşluğu kısmen de olsa doldurmayı ve *The Holy Qur'an* adlı meal-efsirindeki görüş ve yorumlar ekseninde Muhammed Ali'nin Kur'an ve tefsir anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Çalışmanın giriş kısmını oluşturan birinci bölümde ilkin Muhammed Ali'nin yetiştiği sosyal ve kültürel çevreye ilişkin bilgiler sunulacak, daha sonra müellifin hayatı, eserleri ve dinî-mezhebî kimliği ile Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) hakkında bilgi verilecek, son olarak da çağdaş tefsir tarihi literatüründe Kâdiyânîlikle ilgili ne tür değerlendirilmelerde bulunduğu konusuna değinilecektir. Çalışmanın ana bölümlerine gelince, ikinci bölümde *The Holy Qur'an*'ın tefsir kısmındaki izahlardan hareketle Mevlana Muhammed Ali'nin Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemi incelenecek ve bu bağlamda Ulûmu'l Kur'an'ın esbâb-ı nüzul, nasih-mensuh, muhkem-müteşabih gibi çeşitli dallarıyla ilgili görüş ve değerlendirmelerine de yer verilecektir. Bunun yanında, müellifin ayetleri izahta tarihsel arka-plana atıfları, Yahudi ve Hristiyan kaynaklarından alıntıları ve dilbilimsel tahlilleri de yöntemsel açıdan değerlendirilecektir. Üçüncü bölümde ise müellifin kıyamet, ahiret ahvali ve gaybî-ruhanî varlıklar gibi konularla ilgili ayetleri, dördüncü bölümde kıssalar ve mucizelerle ilgili ayetleri, beşinci ve son bölümde ise kısas, kölelik, kadın gibi konularla ilgili ayetleri yorumlama tarzı serimlenecektir.

Başta bu çalışmanın her satırında emeği olan, çalışma boyunca büyük yardımını, desteğini, kütüphanesini ve bilgi birikimini esirgemeyen değerli hocam ve tez danışmanım Doç. Dr. Mustafa Öztürk'e en içten teşekkürlerimi sunuyorum; ayrıca Kâdiyânîlik konusunda özel kütüphanesindeki birçok eseri bize gönderme zahmetine katlanan ve böylece çalışmamıza büyük katkıda bulunan saygıdeğer hocamız Prof. Dr.

Ethem Ruhi Fığlalı'ya teŖekkür etmeyi borç biliyorum. Motive edici ilgisinden ve yapıcı eleŖtirilerinden dolayı Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz'a da Ŗükranlarımı sunuyorum.

Son olarak, ilmî çalıŖmalar yapmam hususunda beni daima destekleyen babam Mehmet Asım Ünsal'a, manevi desteklerinden ötürü annem Emine Ünsal'a ve kardeŖlerime en içten sevgi ve teŖekkürlerimi sunuyorum.

Hadiye ÜNSAL

ADANA-2010

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu ve Amacı.....	1
1.2. Tezin Yöntemi.....	2
1.3. Mevlana Muhammed Ali'nin Yaşadığı Çağ ve Çevreye Genel Bir Bakış.....	2
1.4. Mevlana Muhammed Ali'nin Hayatı, Kişiliği ve Eserleri.....	9
1.4.1. Hayatı ve Kişiliği.....	9
1.4.2. Eserleri.....	11
1.5. Muhammed Ali ve Kâdiyânîlik (Ahmedîlik).....	23
1.6. Tefsir Tarihi Literatüründe Kâdiyânîlik.....	28

## İKİNCİ BÖLÜM

### MUHAMMED ALİ'NİN KUR'AN'I ANLAMA-YORUMLAMA (MEAL-TEFSİR) YÖNTEMİ

2.1. Genel Çerçeve ve Kur'an Tasavvuru.....	32
2.2. Tefsir (Yorum) Anlayışı.....	35
2.3. Meal Tekniği ve Meal-Tefsirin Belli Başlı Özellikleri.....	39
2.4. Meal-Tefsirde Ulûmu'l-Kur'an'ın Yeri ve İşlevi.....	50
2.4.1. Esbâb-ı Nüzul.....	51
2.4.2. Mekkî-Medenî.....	55
2.4.3. Nesh Meselesi.....	57
2.4.4. Muhkem-Müteşabih.....	63



2.4.5. Hurûf-ı Mukatta‘a.....	66
2.5. Meal-Tefsirde Eklektisizm (Seçmecilik).....	69

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### **GAYBÎ VARLIK ALANLARI ve GAYBÎ VARLIKLARLA İLGİLİ AYETLERİN ALEGORİK (METAFORİK/SEMBOLİK) ve ANAGOJİK (BÂTİNÎ) YORUMU**

3.1. Kavramsal Çerçeve.....	76
3.2. Gaybî Varlık Alanları.....	77
3.2.1. Kıyamet ve Ahiret.....	77
3.2.2. Ba‘s.....	86
3.2.3. Amel Defteri.....	89
3.2.4. Cennet.....	91
3.2.5. Cehennem.....	101
3.2.6. A‘raf.....	109
3.3. Gaybî Varlıklar.....	112
3.3.1. Melek.....	112
3.3.2. Cin.....	117
3.3.3. İblis ve Şeytan.....	119
3.3.4. Arş ve Kürsî.....	123

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### **KISSALAR ve MUCİZELERİN RASYONALİST ve NATÜRALİST YORUMU**

4.1. Kavramsal Çerçeve.....	126
4.2. Âdem Kıssası.....	128
4.2.1. Âdem: İlk İnsan mı yoksa İnsan Soy mu?.....	128
4.2.2. Cennet ve Düşüş (Hubût).....	131
4.3. İbrahim Kıssası.....	133
4.3.1. Ateşe Atılma Hadisesi.....	133
4.3.2. Dört Kuş Örneği.....	134

4.4. Musa Kıssası.....	136
4.4.1. Denizin İkiye Yarılması.....	137
4.4.2. Kayadan Su Fıskırması.....	138
4.4.3. Asanın Yılana Dönüşmesi.....	139
4.4.4. Elin Işık Saçması (Yed-i Beyzâ).....	141
4.4.5. İsrailoğulları'nın Birbirlerini Katletmesi.....	142
4.5. Hz. Süleyman Kıssası.....	144
4.5.1. Rüzgârın Hz. Süleyman'ın Emrine Amade Kılınması.....	145
4.5.2. Hz. Süleyman ve Kuşdili.....	147
4.5.3. Orduda Görev Yapan Kuşlar ve Hüdüd (Çavuşkuşu).....	148
4.5.4. İfrit'in ve Şeytanların Kimliği.....	150
4.5.5. Hz. Süleyman'ın Asası ve Ağaç Kurdu.....	151
4.6. Hz. İsa.....	153
4.6.1. Doğumu ve Hz. Meryem'e İnsan Kılığında Gözüken Ruh'un Kimliği.....	154
4.6.2. Hz. Meryem'e Ruh Üflenmesi ve İsa'ya Hamile Kalması.....	155
4.6.3. İsa'nın Allah'tan Bir Kelime ve/veya Kelimetullah Olması.....	163
4.6.4. Allah'tan Bir Ruh Olması ve Kutsal Ruh'la Teyit Edilmesi.....	164
4.6.5. Mucizeleri.....	166
4.6.6. Çarmıh Meselesi, Ölümü ve Ref'i.....	170

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### TOPLUMSAL DÜZEN ve HUKUKLA İLGİLİ AYETLERİN APOLOJİK (SAVUNMACI) YORUMU

5.1. Kavramsal Çerçeve.....	178
5.2. Suçlar ve Cezalar.....	180
5.2.1. Hırsızlık Suçu ve Cezası.....	180
5.2.2. Hirâbe Suçu ve Cezası.....	182
5.2.3. Zina Suçu ve Cezası.....	184
5.2.4. Kısas.....	185
5.3. Evlilikle İlgili Bazı Hükümler.....	189
5.3.1. Çok Eşlilik.....	189
5.3.2. Yahudi ve Hıristiyan (Kitâbî) Kadınlarla Evlilik.....	192

5.4. Kadının Bireysel ve Toplumsal Konumuyla İlgili Bazı Hükümler.....	196
5.4.1. Kadının Şahitliği.....	196
5.4.2. Kadının Miras Payı.....	200
5.4.3. Kadının Tedip Maksadıyla Dövülmesi.....	202
5.4.4. Örtünme.....	207
5.5. Kölelik ve Cariyelik.....	210
5.6. Cihad.....	213
<b>SONUÇ.....</b>	<b>218</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>222</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>230</b>

**KISALTMALAR LİSTESİ**

- a.mlf.** : Aynı müellif  
**b.** : İbn  
**Bkz.** : Bakınız  
**DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi  
**ER** : The Encyclopedia of Religion  
**Haz.** : Yayına hazırlayan  
**HÜİFD:** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
**Hız.** : Hazreti  
**Krş.** : Karşılaştırmamız  
**Nak.** : Nakleden  
**ö.** : Ölüm tarihi  
**s.** : Sayfa  
**trs.** : Tarihsiz  
**vb.** : Ve benzeri  
**vd.** : Ve devamı  
**y.y.** : Baskı yeri yok

# BİRİNCİ BÖLÜM

## GİRİŞ

### 1.1. Tezin Konusu ve Amacı

Tezimizin konu ve kapsamı, Mevlana (Maulana) Muhammed Ali Lâhûrî'nin *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* adlı meal-tefsirinin özellikle Kur'an'ı anlama-yorumlama konusu bağlamında tahlil ve değerlendirilmesi şeklinde ifade edilebilir. Mevlana Muhammed Ali, 1303'te (1885) kendisini hicrî 14. yüzyılın müceddidi olarak ilan eden Mirza Gulâm Ahmed'in kurduğu Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) adlı dinî ve siyasî hareketin en önemli temsilcilerinden biridir. Kâdiyânîlik hareketi zaman içerisinde Kâdiyân Ahmedîleri ve Lahor Ahmedîleri olmak üzere iki kola ayrılmıştır.

Kâdiyânîliğin Lahor kolunun kurucusu olan Mevlana Muhammed Ali başta tefsir olmak üzere hadis, siyer ve İslam tarihi, kelam ve mezhepler tarihi gibi birçok alanda eserler vermiştir. Kur'an ve tefsirle ilgili en önemli eseri *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* adlı meal-tefsiridir. Bu eser tez çalışmamızın ana kaynağını oluşturmaktadır.

Bu çalışmada temel amaç, *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirindeki görüş ve yorumlar ekseninde Mevlana Muhammed Ali'nin Kur'an ve tefsir anlayışını ortaya koymaktır. *The Holy Qur'an* bilhassa özgün denebilecek birçok yorum içermesi sebebiyle çağdaş meal-tefsir literatüründe önemli bir yere sahip olması gerekirken, muhtemelen mezhebî ve siyasî muhalefetten dolayı genelde Sünnî İslam dünyasında, özelde Türkiye'de pek tanınmamıştır. Gerçi Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) *Tanrı Buyruğu (Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri)* isimli mealindeki açıklama notlarında Mevlana Muhammed Ali'ye "Hindistan efadılı ulemasından" gibi övücü ifadelerle sıkça atıfta bulunmuş; ancak bu atıflar onun Kâdiyânîliğe mensubiyetle itham edilmesine neden olmuştur. Öte yandan, Muhammed Esed'in (ö. 1992) *Kur'an Mesajı* adlı meal-tefsirindeki birçok dikkat çekici yorum da Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an*'ındaki açıklama/tefsir notlarından nakledilmiş gözükmektedir. Böyle iken Esed eserinin hiçbir

yerinde Mevlana Muhammed Ali'ye atıfta bulunmadığı gibi, *The Holy Qur'an*'ı da kaynak göstermemiştir. Bu durum bazı araştırmacılar tarafından intihal olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmanın özellikle M. Esed'in meal-tefsiri sayesinde Türkiye'deki birçok insanın özgün addedip benimsediği Kur'an yorumlarının gerçekte hangi kaynağa dayandığı meselesini en azından belli ölçüde açıklığa kavuşturacağı söylenebilir. Ayrıca, "*The Holy Qur'an* gerçekte Kâdiyânîlik hareketinin inanç, ibadet ve muamelat esaslarını, ahlâk ve felsefesini yaymak maksadıyla hazırlanmış bir İngilizce Kur'an çevirisidir" şeklindeki değerlendirmelerin isabetli olup olmadığını tespit açısından bu çalışmanın önemli veriler sunacağını söylemek de mümkündür.

## 1.2. Tezin Yöntemi

Tezimizdeki bilgi malzemesi büyük ölçüde Mevlana Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirindeki görüş ve yorumlardan oluşacağı için, çalışmamızda ağırlıklı olarak kaynak eser merkezli inceleme yöntemi izlenmiştir. Çalışmamızda çoğunlukla *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirin gözden geçirilmiş 1952 baskısı kullanılmış, yer yer 1917 baskısından da iktibasta bulunulmuştur. Diğer taraftan, Mevlana Muhammed Ali'nin görüş ve yorumlarının İslam ilim mirasındaki yerini ve dolayısıyla klasik tefsir geleneğinde herhangi bir ekolden beslenip beslenmediğini tespit etmek maksadıyla, yeri geldikçe ve münasebet düştükçe farklı kaynaklara da başvurulmuştur. Bu kaynaklar arasında Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı, Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*'i, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-Tenzîl*'i, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı, Ebû Abdillâh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı zikredilebilir. Ayrıca konu başlıklarıyla ilgili ayetlerin meallerinde Mustafa Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)* ve Diyanet İşleri Başkanlığının *Kur'an-ı Kerim Meâli*'nden yararlanılmıştır. Kur'an referanslarında sure isimleri tertip numaralarıyla kaydedilmiştir.

## 1.3. Mevlana Muhammed Ali'nin Yaşadığı Çağ ve Çevreye Genel Bir Bakış

Her insan büyük ölçüde yaşadığı çağ ve çevrenin eseri sayılır. Bu yüzden, Muhammed Ali'nin hayatı ve eserleri konusuna geçmeden önce 19. yüzyıl ile 20.

yüzyılın ilk yarısında Hint alt kıtasındaki (bugünkü Bengladeş, Hindistan, Pakistan ve Srilanka) Müslümanların dinî, siyasî ve kültürel durumlarını tasvir edici bir genel çerçeve sunmak faydalı olacaktır. Hayatıyla ilgili bölümde detaylıca anlatılacağı üzere, Mevlana Muhammed Ali 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısında Hint alt kıtasında yaşamıştır. Dünyanın çehresine farklı bir görünüm kazandıran gelişmelere sahne olan 19. yüzyıl, İslam dünyasının tarihteki en düşkün dönemlerinden biridir. Çünkü bu yüzyılda bütün İslam dünyası Batı karşısında çok yönlü bir mağlubiyet tecrübesi yaşamıştır. 1526-1858 yılları arasında Hindistan'da hüküm süren Babürlülerin çöküşü, bu kötü tecrübenin bölgedeki başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Zira 18. yüzyılda Hindistan'daki Babür imparatorluğunun gerileme ve çöküş sürecine girmesi Müslümanlar üzerinde derin tesirler bıraktı. Müslümanların Hindistan coğrafyasında siyasi hâkimiyeti kaybetmeleri psikolojik sarsıntılara, bunu takip eden iktisadi ve idari güçlükler de Müslüman halkın arasında batıl inanışların, hurafelerin ve türbe/mezar ziyaretlerinde birkaç gün süren anma törenleri (urs) gibi bazı bidatlerin yaygınlık kazanmasına yol açtı.<sup>1</sup>

Genel olarak bunalım dönemlerinde birçok toplumda yaşanan bu tür gelişmelerin Hindistan'da fazlasıyla görülmesi, dinî bilgi ve pratikte köklü bir ıslah ihtiyacını doğurdu. Bu süreçte sûfi meşrepli Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (ö. 1762) *Medrese-i Rahîmiyye* çatısı altında gerçek İslâmî değerleri ihya etmek, dinî inancı hurafelerden arındırmak, Müslüman halkın eğitim ve ahlak seviyesini yükseltmek amacıyla bir ıslah hareketi başlattı. Müslüman halkın özellikle dinî-ahlâkî problemlerine Kur'an ve Sünnet rehberliğinde sistemli bir şekilde çözüm sunmaya çalışan ilk şahsiyet olması bakımından Hint-İslam kültüründe çok özel ve önemli bir yere sahip olan Şah Veliyyullah dinî ıslah ve eğitim programı çerçevesinde ilk olarak Arapça bilmeyen Müslüman halkın kendi kutsal kitaplarını sağlıklı biçimde anlamaları için bir Farsça Kur'an çevirisi hazırladı. Diğer yandan Müslümanların mutluluk ve kurtuluş reçetesinin en mükemmel şekliyle Kur'an ve sahih sünnette yer aldığını göstermek amacıyla kaleme aldığı *Hüccetullâhi'l-Bâliğa* isimli eserinde inanç, ibadet, tasavvuf, aile, cemaat hayatı ve sosyal ilişkiler, iktisadi meseleler, devlet idaresi, tebliğ, cihad gibi bireysel ve

<sup>1</sup> I. H. Siddiqui, "İslah (Hindistan)", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 160.

toplumsal hayatla ilgili hemen bütün konuları hikmet-i teşrî bağlamında ortaya koymaya çalıştı.<sup>2</sup>

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Hint alt kıtasında başlattığı ıslah ve tecdit projesi ilerleyen zamanlarda Seyyid Ahmed Han'dan (ö. 1898) Muhammed İkbâl'e (ö. 1938) kadar birçok Müslüman ilim ve fikir adamı üzerinde etkili oldu. Bunun yanında Dehlevî'nin projesi bilhassa öğrencileri tarafından devam ettirildi. Mesela, Delhili Mirza Mazhar Cân-ı Cânân Müslüman halkı saf İslam'a davet etti. Dehlevî'nin Şah Gulâm Ali, Şah Naîmullah ve Mevlana Gulâm Yahya gibi diğer talebeleri de bir yandan halk arasında rağbet gören bâtil inanışların bertaraf edilmesi yönünde gayret gösterdiler, diğer yandan da Şîi vaizlerin anti-Sünnîlik propagandalarına karşı halkı uyarmayı görev bildiler.<sup>3</sup>

Hint alt kıtası 19. yüzyılın başlarında İngilizlerin işgaline sahne oldu ve bu işgalin ortaya çıkardığı menfî durum Müslümanlar üzerinde derin tesirler yarattı. 1857'de İngilizlere karşı girişilen ve Hindistan tarihine "Sipahi Ayaklanması" olarak geçen hareketin başarısızlıkla sonuçlanmasını müteakiben İngilizler Müslümanlara karşı daha sert politikalar uygulamaya başladı. Bu arada Hint alt kıtasının İngiliz sömürgesi haline gelmesi, bu coğrafyada yaşayan Müslümanların Osmanlı Devleti'yle daha yakın bir ilişkiye girmesine yol açtı. Ne var ki Osmanlı Devleti, Kırım seferinde (1853) Ruslara karşı İngiltere ve Fransa'dan yardım gördüğü için, Hindistan'daki ayaklanma sırasında bu coğrafyadaki Müslümanlara destek vermedi/veremedi.

Balkan ve Birinci Dünya savaşları sırasında Hint alt kıtasındaki Müslümanlar daha sıkıntılı bir sürece tanıklık ettiler. Bu süreçte Hindistan Müslümanları Osmanlı devletiyle İngilizlerin karşı karşıya gelmemesi yönünde gayret sarf ettiler ve korkulan durumun gerçekleşmemesi üzerine Osmanlı Devleti'nden yana tavır koydular. Ancak bu tavırdan rahatsız olan İngilizler Hindistan'daki Osmanlı taraftarlığının önünü almak için, özellikle Balkan savaşı sırasında (1912-1913) kamuoyunu Osmanlı Devleti lehinde yönlendirici yayınlar yapan *el-Hilâl* gibi gazeteleri kapattılar, diğer yandan da Mevlana

<sup>2</sup> Dehlevî'nin ıslah projesi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2004, s. 115-125.

<sup>3</sup> Daha geniş bilgi için bkz. K. A. Nizami, "Hindistan (Din)", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 87; Siddiqui, "İslah (Hindistan)", *DİA*, XIX. 160-161.



Muhammed Ali (ö. 1951) ve Ebü'l Kelâm Âzâd (ö. 1958) gibi etkili Müslüman aydınları tutukladılar.<sup>4</sup>

İngiliz yönetiminin bu ve benzeri nitelikteki baskı politikaları karşısında Hintli Müslümanlar mevcut kötü durumu tersine çevirmek amacıyla birtakım psiko-politik tavırlar geliştirdiler. Dahası, Sipahi Ayaklanması'nın başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından Müslümanlar gerek İngiliz işgalinden kurtulmak, gerekse İslam topraklarına nüfuz eden Batı düşünce ve kültürünün yol açtığı problemlere çözüm bulmak maksadıyla sağlıklı bir yol ve yöntem arayışına koyuldular. Bu süreçte Mevlana Nezâr Hüseyin (ö. 1902), Muhammed Kâsım Nânevteví (ö. 1880) ve Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) önderlik ettiği üç farklı anlayış ortaya çıktı. Köken itibariyle *Medrese-i Rahîmiyye* çatısı altında buluşan ve hepsi de İslam dünyasının Batı karşısındaki çok yönlü mağlubiyetini İslam'ın Hıristiyanlığa yenilgisi gibi algılayan, dolayısıyla mevcut kötü durumu din temelinde gözden geçirip değerlendirmeye çalışan bu üç farklı anlayıştan Mevlana Nezâr Hüseyin'in önderlik ettiği Ehl-i Hadis ekolü Müslümanların kurtuluş reçetesini geleneksel çizgiden sapmamak kaydıyla dinî düşüncenin bidat ve hurafelerden arındırılması, mezhepleri körü körüne taklit yerine Kur'an ve sünnetle amel edilmesi noktasında sonuca bağladı. Nânevteví ve Reşîd Ahmed Gangôhî'nin (ö. 1905) önderliğinde kurumlaşan Diyobendî ekolü ise gerek sufi eğilimlere sahip olması, gerekse Hanefî mezhebine bağlılıkta kimi zaman taklidin ölçüsünü kaçırmaması nedeniyle oldukça geleneksel bir çizgide yer aldı. Bununla birlikte Diyobendî ekolü Hindistan'da İngilizlere karşı başlatılan bağımsızlık hareketlerinde aktif bir rol oynadı ve bu rol bağımsız Pakistan devletinin kuruluşuna değin sürdü.<sup>5</sup>

Temelde Seyyid Ahmed Han'ın fikirlerine dayanan ve 1902'de Abdullah Çekraleví (ö. 1914) tarafından kurumsallaştırılan Ehl-i Kur'an ekolüne gelince, dönemin Batı dünyasında hüküm süren rasyonalizm, natüralizm ve pozitivizm gibi düşünce akımlarından etkilenen bu ekol dinî düşüncede reformist denebilecek bir anlayışı benimsedi. Dinî değer ve kavramları bir bakıma Batı modernizminin ölçütleriyle test eden, böylece İslâm dünyasında ortaya çıkan çok boyutlu krizi özdeşleşme yoluyla aşmaya çalışan bu modernist ve konformist ekolün temel görüş ve

<sup>4</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birişik, *Hind Altıkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 247-249; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s. 20-22; Azmi Özcan, "Hindistan (Osmanlı-Hindistan Münasebetleri)", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 84; a. mlf., "Ebü'l-Kelâm Âzâd", *DİA*, İstanbul 1994, X. 335.

<sup>5</sup> Bu ekolle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Birişik, *Hind Altıkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s.113-178.

iddiaları şöylece özetlenebilir: (1) Din ve bilimin verilerini birbiriyle uyumlu hâle getirmek; (2) Kur'an'ı aklın kılavuzluğunda anlayıp yorumlamak; (3) Vahiy ile tabiat yasalarını uzlaştırmaya çalışmak; (4) Dinî hukuka mezhepler-üstü bir form ve içerik kazandırmak; (5) İslâm hukukunun ikinci temel kaynağı olan hadisleri radikal biçimde eleştirmek; (6) İcmaı reddetmek, buna mukabil içtihadı etkinleştirmek ve alanını genişletmek.<sup>6</sup>

Bu bağlamda Ehl-i Kur'an ekolünün modernistliği ile Ehl-i Hadis ve Diyobendî ekollerinin gelenekselciliği arasında uzlaşmacı bir anlayışı benimseyen Nedvetü'l-Ulema ve Şiblî Nu'mânî (ö. 1914) ekolünden de kısaca söz etmek gerekir. Nedvetü'l-Ulemâ farklı anlayışlardaki ulema arasında yakınlaşmayı sağlamak suretiyle Hint İslam kültürünün gelişmesine katkıda bulunmuş bir düşünce ekolü hüviyetindedir. Bu ekolün kurucu figürlerinden biri olan ve dinî, edebî eserleriyle Müslümanların takdir ve beğenisini kazanan Şiblî Nu'mânî ise başlangıçta Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh hareketine entelektüel katkıda bulunmakla birlikte, Diyobendî ekolünün geleneksel çizgisiyle Ahmed Han'ın modernizmi arasında bir yol tutulması gerektiğini savunmuştur.<sup>7</sup>

Genelde Hint alt kıtasındaki İslam modernizminin, özelde Ehl-i Kur'an ekolünün fikir babası olmasından dolayı burada Seyyid Ahmed Han ve Aligarh hareketinden de söz etmek gerekir. Ahmed Han, Hindistan'ın İngiliz Doğu Hindistan Şirketi tarafından yönetildiği dönemde 17 Ekim 1817'de Delhi'de doğdu. İslamî ilimlerin yanı sıra matematik, astronomi ve tıp eğitimi aldıktan sonra memuriyet hayatına başladı. Hindistan tarihine "Sipahi Ayaklanması" olarak geçen harekette İngilizlere bağlı kaldı. O sırada ikamet ettiği Bicornor'daki birçok kadın ve erkek İngiliz'i Meerut'a göndererek hayatlarını kurtardı. İngilizler tarafından takdirle karşılanan bu hareketi kendisine "Star of India" (Hint yıldızı) unvanını kazandırdı.<sup>8</sup>

Ahmed Han, 1869'da oğullarıyla birlikte İngiltere'ye gitti. Burada İngiliz devlet adamlarından ve bilhassa Kraliçe Victoria'dan büyük ilgi gördü. Hindistan'a dönüşünde *Tehzîbü'l-Ahlâk* (Purification of Morals) adıyla aylık bir gazete neşrederek hem

<sup>6</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 140.

<sup>7</sup> Birişik, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 110; Siddiqui, "İslah (Hindistan)", *DİA*, XIX. 162.

<sup>8</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han* s. 37; Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, İstanbul 1989, II. 73.

Müslümanlara modernleşme tecrübesini öğretmek hem de onları İngiliz yönetimine yakınlaştırmak için gayret gösterdi. Bu arada din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin her işe müdahil kılınmaması gerektiğini savundu. 24 Mayıs 1875'te, Kraliçe Victoria'nın doğum yıldönümünde, en büyük eseri sayılan *Mohammadan Anglo-Oriental College*'i kurdu ve bütün mesaisini Aligarh'taki bu okula vermek üzere hâkimlik görevinden ayrıldı. 1886'da ülke Müslümanlarını eğitim, öğretim ve siyaset alanlarında aydınlatmak amacıyla ve her yıl toplanmak üzere *The Mohammadan Educational Conference*'i (İslam Eğitim Konferansı) başlattı. Öte yandan Hint aydınları tarafından kurulan ve İngiliz hükümeti aleyhinde tavır alan Millî Kongre'yi şiddetle eleştirdi. Onun bu gayretleri İngilizler tarafından teveccühle karşılandı ve kendisine "Sir" ve "Knight Commander of the Star of India" (Hint yıldızı nişanının şövalye kumandanı) unvanı verildi. Hint İslam modernizminin kurucu figürü sayılan ve daha çok reformcu kimliğiyle tanınan Ahmed Han 27 Mart 1898 tarihinde Aligarh'ta vefat etti.<sup>9</sup>

Dinî düşüncede taklit ve taklitçilikten ziyade tefekkür ve tahkiki savunan Ahmed Han'ın geleneksel çizgideki ulemanın şiddetle karşı çıktığı görüşlerinden en dikkat çekici olanı, "Kur'an Allah'ın kelamı, tabiat da O'nun fiilidir. Allah'ın kelamı ile fiili arasında tezat söz konusu değildir" fikrinden yola çıkarak özellikle kıssalarda geçen olağanüstü hadiselerle ilgili Kur'an ifadelerinin tabiat kanununa uygun biçimde yorumlanması gerektiğidir. Kur'an'ın anlaşılmasında akla büyük önem atfeden Ahmed Han hadislerin sıhhatini tespitinde de akli temel ölçüt kabul etmiş, bunun yanında geleneksel mucize anlayışını reddetmiş ve İslam'ın mükemmel bir din, Hz. Peygamber'in de hikmet sahibi bir kişi olduğuna insanları ikna etmek için akıl ve mantık ölçütlerinden başka bir şeye ihtiyaç bulunmadığını belirtmiştir.<sup>10</sup>

Seyyid Ahmed Han gerek İngilizlere sadakat siyasetinden (loyalizm), gerekse modernist görüşlerinden dolayı bilhassa geleneksel çizgideki Müslüman âlimler tarafından şiddetle eleştirilmiş olmakla beraber dönemin birçok aydınından da destek görmüştür. Muhsinü'l-Mülk (ö. 1907) ve Çırağ Ali (ö. 1895), Ahmed Han'ın en meşhur destekçileri arasında sayılabilir. Muhsinü'l-Mülk, Ahmed Han'ın Aligarh'taki halefi

<sup>9</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 38; Öz, "Ahmed Han", *DİA*, II. 73.

<sup>10</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 59-122; a. mlf., "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 308-324; İsmail Albayrak, *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 43-81.

olmasının yanında Mısır'daki Menar grubu ile de ilişki kurmuş ve eğitim alanında radikal denebilecek görüşleri savunmuştur. Çırağ Ali ise İslâmî ilimlerde derinlik ve yetkinlik sahibi olmamasına rağmen araştırmacılığı ve görüşlerindeki ısrarlı tutumları sayesinde kendisinden sonra gelen modernist aydınlar üzerinde hadis, fıkıh ve özellikle kadının konumuna dair fikirleriyle etkili olmuştur.

20. yüzyılın ilk yarısında Hint alt kıtasında yetişen büyük bir Müslüman aydın olarak Muhammed İkbâl'den (ö. 1938) de söz etmek gerekir. İslam dünyasının bir rönesans gerçekleştirmesi gerektiği fikrini seslendiren ve Türk milletinin bu rönesansı gerçekleştirecek potansiyele sahip olduğunu düşünen İkbâl, İslam ülkelerinde bireysel, toplumsal ve düşünsel alanlarda yeniden bir inşa faaliyetinin lüzumuna işaret etmiştir. İkbâl'e göre modern dönemdeki büyük gelişmeler karşısında İslam'da dinî düşüncenin yeniden yapılandırılması ertelenemez bir görevdir. Bu görevin ifasında iki önemli merhale vardır. İlki, geleneksel yapının tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilmesi, ikincisi ise dinî tefekkürün modern gelişmeler ışığında yeniden inşa edilmesidir. Bu anlayış temelinde İkbâl İslâmî geleneğin eleştirel bir gözle yeniden okunması niteliğindeki *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinde klasik kelam ve felsefenin Kur'an'ın ruhuna uymayan yönlerine işaret etmiş, yine aynı bakış açısıyla tasavvufu değerlendirmiş, ayrıca Kur'an ve sünneti modern gelişmeler ve ihtiyaçların ışığında yeniden anlayıp yorumlamaya çalışmak ve böylece ictihad faaliyetine işlerlik kazandırmadıkça İslâmî düşünce ve hayatın dinamizm kazanmasının pek mümkün olmadığına dikkat çekmiştir.<sup>11</sup>

Hint alt kıtasında Müslümanların makûs talihini tersine çevirmeye yönelik bütün bu ilmî ve entelektüel çabalar dinî ve ilmî literatürün gelişmesine büyük katkı sağladı. Bu bağlamda, yukarıda sözü edilen her ekol İslâmî ilimlerin farklı alanlarında, bilhassa tefsir sahasında çok sayıda eser üretti. Bunun yanında belli bir ekole mensup olmayan âlimlerin yanında Mevlana Muhammed Ali gibi bazı Kâdiyânî âlimler de İslâmî ilimler literatürünün zenginleşmesine önemli katkılarda bulundu. 1857 Sipahi Ayaklanması'ndan sonraki dönemde Hint alt kıtasında Kur'an ve tefsir üzerine yüzlerce çalışma yapıldı. Bunlar arasında Ehl-i Hadis ekolüne mensup âlimlerden Sıddık Hasan

<sup>11</sup> Bkz. Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul trs. Ayrıca bkz. Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul 2000, s. 163-176; a. mlf., "İkbâl, Muhammed", *DİA*, İstanbul 2000, XXII.17-23.

Han'ın (ö. 1890) *Tercümânü'l-Kur'ân bi Letâifi'l-Beyân*, Emir Ali Melihâbâdî'nin (ö. 1919) *Mevâhibü'r-Rahmân*, Seyyid Ahmed Hasen ed-Dihlevî'nin (ö. 1920) *Ahsenü't-Tefsîr*, Senâullâh Amritsârî'nin (ö. 1948) *Tefsîr-i Senâî* isimli tefsirleri zikredilebilir. Diyobendî ekolüne mensup âlimlerin tefsir çalışmaları arasında ise Abdülhak Hâkânî'nin (ö. 1907) *Fethü'l-Mennân fî Tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîr-i Hâkânî)*, Eşref Ali Tânevî'nin (ö. 1943) *Beyânü'l-Kur'ân*, Ubeydullah es-Sindî'nin (ö. 1944) Musa Carullah Bigiyev'e yazdırdığı *İlhâmu'r-Rahmân* adlı eserler kaydedilebilir.

Ehl-i Kur'an ekolüne mensup âlimlerin Kur'an ve tefsir çalışmalarına gelince, bunlar arasında Abdullah Çekraleві'nin *Burhânü'l-Furkân 'alâ Salâti'l-Kur'ân*, Ahmedüddîn Amritsârî'nin (ö. 1936) *Beyânün li'n-Nâs*, Gulâm Ahmed Perviz'in (ö. 1985) *Mefhûmü'l-Kur'ân* ile *Metâlibü'l-Furkân* isimli eserleri anılmaya değer niteliktedir. Bütün bunların dışında Cemaat-i İslâmî'nin kurucusu ve lideri Mevdudî'nin (ö. 1979) *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ı ile herhangi bir ekole mensup olmayan Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın *Tercümânü'l-Kur'ân*'ı da önemli eserler arasında sayılabilir.<sup>12</sup>

#### **1.4. Mevlana Muhammed Ali'nin Hayatı, Kişiliği ve Eserleri**

##### **1.4.1. Hayatı ve Kişiliği**

Mevlana Muhammed Ali, Aralık 1874'te Hindistan'ın Pencap bölgesinde Kapurthala eyaletinin Murar köyünde doğdu. Hindu olan büyük dedesi Hari Chand Babürlüler döneminde İslamiyet'i kabul etti. Batı tarzındaki okullarda öğrenim gören M. Ali 1894'te Lahor'daki Government College'den mezun oldu ve aynı yıl Lahor Islamia College'ye matematik hocası olarak atandı. Bu okulda üç yıl görev yaptı. Diğer yandan, 1895-1896'da İngiliz dili ve hukuk alanında yüksek lisansını tamamladı. 1897 yılında Islamia College'i bırakıp Lahor Oriental College'a öğretim üyesi oldu ve Mayıs 1899'a kadar burada çalıştı. Öğretmenlik yıllarında Lahor Ahmedîleri'nin önemli bir ismi olan ve Islamia College'de çalışmalarını sürdüren Hoca Kemâleddîn ile tanıştı. Onun yönlendirmesiyle 1897 Mart'ında Mirza Gulâm Ahmed'e biat etti.

1900 yılında Gurdaspur'da hukukçu olarak çalışmaktan vazgeçerek Mirza Gulâm Ahmed'in tavsiyesi üzerine İslam'ı Avrupa ve Asya'ya yaymak amacıyla ilk

<sup>12</sup> Bütün bu müfessirler ve eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Birışık, *Hind Altkitastı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 107-390.

sayısı 1902’de çıkan yayın organı *The Review of Religions* dergisinin editörlüğünü üstlendi. Bu arada Kâdiyân’a yerleşerek Gulâm Ahmed’in teşvikiyle ilmî çalışmalara başladı; ayrıca onun konuşmalarını ve yazılarını İngilizce’ye çevirdi. Kâdiyân’da ikamet ettiği bir dönem Sadr Encümen Ahmediyye adındaki müesseseden aldığı az miktardaki bir maaşla hayatını sürdürmeye çalışan M. Ali 1901’de evlendi. İlk eşi Fatıma’nın 1908’de vefat etmesinden birkaç yıl sonra, 1910’da Mevlana Nûreddin’in teşvikiyle Dr. Beşir Ahmed’in kızı Mehrünnisa ile evlendi. İlk evliliğinden bir kızı, ikinci evliliğinden de altı kızı ve iki oğlu oldu.

Gulâm Ahmed’in halifesi Hakîm Nûreddin’in 1914’te vefatı üzerine ikinci halife seçilen Mirza Beşrüddîn, Gulâm Ahmed’in peygamberliğine inanmayanları kâfir ilan edince M. Ali bazı arkadaşlarıyla birlikte Kâdiyân’ı terk edip Lahor’a yerleşti. Buradaki ikametinin ilk beş yılında hemen hiçbir gelir kaynağı olmayan, daha sonraki zamanlarda ise kitaplarının telif hakkından elde ettiği cüz’î gelire hayatını sürdürmeye çalışan M. Ali Lahor’da *Ahmediyye Encümen-i İşâât-ı İslâm* adındaki cemaatin bir şubesini açtı ve ölümüne kadar bu cemaatin başkanlığını yaptı. Cemaat faaliyetlerinin büyük bir kısmı Lahor merkezli olarak yürütüldüğü için, bu hareketin mensuplarına Lahor Ahmedîleri denildi. M. Ali Lahor’da meal-tefsir dersleri verdi ve bu esnada birçok kişi ona biat etti. Asketik bir hayat tarzını tercih eden M. Ali dindar ve erdemli bir kişilik sahibiydi. Hastalığı sırasında bile teheccüd namazlarını terk etmediği, ayağa kalkamayacak kadar hasta olduğu dönemlerde namazlarını yatarak kıldığı söylenen M. Ali 13 Ekim 1951 (10 Muharrem 1371) tarihinde Karaçi’de öldü ve Lahor’da defnedildi.

Genel anlamda Kâdiyânîliğe (Ahmedîlik) mensup olmakla birlikte M. Ali’nin Kâdiyânîliği kendine özgü bir hüviyete sahiptir, denebilir. Çünkü o Kâdiyânîliğin Kâdiyân kolunun özellikle Gulâm Ahmed’in nübüvvet iddiası gibi birtakım aşırı görüş ve iddialarını onaylamadığı için, bazı arkadaşlarıyla birlikte hareketin ana gövdesinden ayrılıp daha ılımlı ve itidalli bir çizgide Lahor Ahmedîliğini tesis etmiş, bu arada Kâdiyânîliğin Kâdiyân ve Rebve koluna sert eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre Ahmedîliğin asıl amacı İslamiyet’i yaymaktır. Peygamberlik (nübüvvet) Hz. Muhammed’le sona ermiştir. Dolayısıyla Gulâm Ahmed peygamber değil müceddit ve/veya beklenen Mehdidir. Buna göre Gulâm Ahmed’in kitaplarındaki vahiy ve nübüvvet iddiasıyla ilgili ifadeler tasavvufî-işârî yorum çerçevesinde sembolik ve alegorik manaya hamledilmelidir.

M. Ali çeşitli eserlerinde Hıristiyan misyonerlerinin İslam'a yönelik eleştirilerine cevap vermiş, ayrıca Osmanlı'nın özellikle İngilizlerle mücadelesine kayıtsız kalan Gulâm Ahmed ve takipçilerinin aksine Osmanlı hilafetini desteklemiştir. Benzer şekilde hareketin Kâdiyân kolu Hindistan'daki İngiliz yönetimine mutlak sadakat siyasetini benimserken M. Ali en azından bazı durumlarda Müslümanların yanında yer almayı tercih etmiştir. Bu bağlamda "Cawnpore (Kavnpur) Cami Ayaklanması" diye tarihe geçen olay zikredilmeye değerdir. Olayın özeti şudur: 1913 Ağustos'unda İngiliz hükümeti Cawnpore'da bir yolu genişletmek ister. Ancak caminin köşesi yolun sınırlarına dâhil olduğundan yıkılması gerekmektedir. Bu olay karşısında Müslüman halk son derece duyarlı davranır ve caminin yıkılmasına engel olmak üzere ayaklanır. Gulâm Ahmed'in İngiliz hükümetine mutlak sadakat gösterilmesi yönündeki telkinlerine rağmen M. Ali Hoca Kemâleddin'le birlikte Müslüman halktan yana tavır koyar; ayrıca İngiliz yönetimi aleyhinde bir dizi makale kaleme alıp yayımlar.

M. Ali birçok konuda geleneksel İslam anlayışına sahiptir. Bununla birlikte özellikle Gulâm Ahmed'in hayatına ve eserlerine sıkça atıf yapması, onu beklenen Mehdi ve Mesih olarak anması, modernist görüşlerinde Seyyid Ahmed Han ve diğer Hint-İslam modernistlerini takip etmesi, modern bilimin verilerine çok güvenmesi gibi hususlar sebebiyle birçok kişi ona tereddütle yaklaşmıştır.<sup>13</sup>

#### 1.4.2. Eserleri

Mevlana Muhammed Ali tefsir, hadis, siyer, İslam tarihi, kelim, mezhepler tarihi gibi alanlarda çok sayıda eser yazmıştır. Başta meal-tefsiri olmak üzere birçok eseri çeşitli Batı dillerine tercüme edilmiştir. Yeri geldiğinde belirtileceği gibi bazı eserleri de Türkçe'ye çevrilmiştir.

#### Kur'an ve Tefsirle İlgili Eserleri

(1) *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (Lahor 1917, 1920, 1935, 1951, 1963; London 1917, 1921; 1973, 1985, Ohio-U.S.A 2002).

<sup>13</sup> M. Ali'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving: The Biography of Maulana Muhammad Ali*, İngilizceye çev. Akhtar Jabeen Aziz, Lahor 2004, s. 1-458; S. Muhammad Tufail, "The Maulana Muhammad 'Ali", [The Maulânâ Muhammad 'Ali, *Ahmediyyah Movement* içinde], çev. S. Muhammad Tufail, Lahor 1973, s. ii-xiii; Ethem Ruhi Fıglalı, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir 1986, s. 93-95; Azmi Özcan, "Muhammed Ali Lâhûrî", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 500-502; Sajida S. Alvi, "Lahuri, Muhammad Ali", *ER*, New York-London 2005, VIII. 5284-5285.

Çalışmamızın ana kaynağını oluşturan bu eser, Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed'in tavsiyesi üzerine hazırlanmış, ayrıca Mevlana Hakîm Nûreddin eserin son şeklini almasına büyük katkıda bulunmuştur. Bu husus Muhammed Ali tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Çağımızın en büyük din önderi Kâdiyânî Mirza Gulâm Ahmed bu çalışmada en büyük ilham kaynağıdır. Asrımızın müceddidi ve Ahmedîlik hareketinin müessisi olan bu büyük zatın bilgisinden çok faydalandım. Burada merhum Mevlevî Hakîm Nûreddin'i de özellikle anmam gerekir. Zira bu zat onca zaman devam eden hastalığına rağmen benim açıklama/tefsir notlarımın önemli bir kısmını gözden geçirmiş ve çok değerli tekliflerde bulunmuştur. Doğrusu, Kur'an'ı Kerim'in tefsiri konusunda yepyeni ufuklar açan bir önder olması hasebiyle İslam dünyası ona gerçekten şükran borçludur. Üstad Hakîm Nûreddin görevini ifa ettikten sonra sessiz sedasız şekilde bu dünyadan göçüp gitti. Bütün ömrünü Kur'an-ı Kerim üzerinde çalışmaya adanmış bu zat Kur'an'ı Kerim'in [çağdaş dönemdeki] en büyük müfessiri olarak anılmayı hak etmektedir.”<sup>14</sup>

M. Ali'nin meal-tefsiri Gulâm Ahmed'in teşvik ve tavsiyesiyle kaleme alınmış olmakla birlikte Kâdiyânîliğin 1914'te iki kola ayrılması üzerine hareketin Kâdiyân kolu belki de sırf muhalefet saikiyle eserin yararsız olduğunu ileri sürmüş ve bu arada alternatif bir İngilizce meal yayınlamaya karar vermiştir. Ancak Kâdiyân Ahmedîliği söz konusu mealden sadece küçük bir bölüm yayımlayabilmiş ve bu önemli işin yarım kalmasını, “Allah tarafından gönderilen İmam'ın görevi Kur'an çevirisi hazırlamak değildir” gibi tuhaf bir gerekçeyle izah yoluna gitmiştir.<sup>15</sup>

M. Ali meal-tefsirini yedi yılda hazırlamıştır. Nisan 1916'ta tamamlanan bu eser bazı araştırmacılara göre bir Müslüman tarafından yapılan ilk tam İngilizce Kur'an çevirisidir.<sup>16</sup> Ancak bu tespit isabetli olmasa gerektir. Çünkü M. Ali'nin bu eseri ilk defa 1917'de yayımlanmıştır. Oysa Muhammed Abdülhakîm Han'ın *The Holy Qur'an* adlı İngilizce Kur'an çevirisi 1905 yılında Patiala'da (Hindistan) yayımlanmıştır.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Pasaj kısmen serbest tercüme edilmiştir. Bkz. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio 2002, s. 11, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü]. Bundan sonraki dipnotlarda Muhammed Ali'nin ismi “M. Ali” şeklinde verilecektir.

<sup>15</sup> Muhammed Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 151-152.

<sup>16</sup> Bkz. Alvi, “Lahuri,” *ER*, VIII. 5285.

<sup>17</sup> Bkz. Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul 2000, s. 106; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul 1996, s. 156.



Buna göre bir Müslüman tarafından hazırlanan ilk tam İngilizce Kur'an tercümesi Muhammed Abdülhakîm Han'a aittir, denebilir.

Kur'an meali hazırlama sebebini, “mevcut çevirilere rağmen bir Müslüman tarafından açıklamalı bir Kur'an-ı Kerim çevirisinin hazırlanmasına ihtiyaç duyulduğu müsellem bir gerçektir” ifadesiyle dile getiren M. Ali bu konuda şunları da söylemiştir: “Bu çevirinin söz konusu ihtiyacı karşılayıp karşılamayacağına zaman karar verecek. Ancak şu kadarını söyleyebilirim ki bu mealde Arapça metne, mütedavil İngilizce çevirilerden daha sadık kalmaya çalıştım. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki kelimelerin anlamını izahta mümkün mertebe parantez kullanmaktan kaçındım. Herhangi bir sözcüğün bilindik ve/veya birincil anlamından farklı bir mana takdiri söz konusu olduğunda bu tasarrufun gerekçesi dipnotta belirtildi ve [konuyla ilgili olarak] tefsir otoritelerine atıflarda bulunuldu.”<sup>18</sup>

M. Ali açıklama/tefsir notlarında birçok klasik kaynağa referansta bulunmuştur. Dipnotlardaki atıflarından anlaşıldığı kadarıyla M. Ali daha ziyade Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Zemahşerî (ö. 538/1144), Beyzâvî (ö. 685/1296) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi müfessirlerden istifade etmiştir. Bunun yanında Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1109[?]) *el-Müfredât*'ı, Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-Arûs*'u ve Edward William Lane'in (ö. 1876) *Arabic-English Lexicon* adlı sözlüklerine de sıkça atıfta bulunmuştur. Bu sözlüklerin yanı sıra Cevherî'nin (ö. 393/1002) *es-Sıhah*'ı, Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye*'si ve İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ından da faydalanmıştır. Bütün bu eserlerin dışında Ebü'l-Hasen Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928[?]), Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi filolog müfessirlerin görüş ve yorumlarını da zikretmiştir.

Hadis ve rivayet kaynaklarına gelince, müellif ağırlıklı olarak Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'i, Müslim'in (ö. 261/874) *el-Câmiu's-Sâhîh*'i, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'i, İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i, Ali el-Muttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-Ummâl*'i ve İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Fethü'l-Bârî*'si gibi eserlerdeki rivayetleri

<sup>18</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 10, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü].

referans göstermiştir. Bütün bu eserlerin yanı sıra özellikle kıssalarla ilgili açıklama notlarında başta Kitâb-ı Mukaddes olmak üzere *Bible Commentary*, *Bible Dictionary*, *Jewish Encyclopeida* gibi Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından da alıntılar yapmış, ayrıca birçoğu eleştirel içerikli olmak üzere George Sale'in (ö. 1736) *The Koran: Commonly Called The Alcoran of Mohammed* ve John Meadows Rodwell'in (ö. 1900) *The Koran (Translation From The Arabic)* adlı İngilizce Kur'an çevirilerine de atıflarda bulunmuştur.

M. Ali'nin Kur'an çevirisi, adından da anlaşılacağı gibi bir meal-tefsir hüviyetindedir. Müellif özellikle ilk surelerdeki hemen her ayetin çevirisine bir açıklama (tefsir) notu düşmüştür. Bu notların önemli bir kısmı detaylı denebilecek niteliktedir. Diğer taraftan, eserde her surenin mealinden önce o surenin ismi, nüzul zamanı ve içeriği hakkında derli toplu bilgi verilmiş, meal kısmında ise sureler bölümlere ayrılmış ve bu bölümler ilgili pasajın muhtevasına uygun biçimde başlıklandırılmıştır.

Meal-tefsirine etraflı denebilecek bir mukaddime yazan M. Ali eserin bu bölümünde Kur'an kelimesinin anlamı, Kur'an'ın çeşitli isim ve sıfatları, Kur'an'ın metinleşme tarihi ve otantisitesi, Mekkî-Medenî sureler, Mushaf'ın mevcut tertibi gibi konulara değinmiş, daha sonra i'caz konusu bağlamında Kur'an'daki mana ve mesajın gücü ve mükemmelliğinden söz etmiştir. Bunun yanında ahiret, amel defteri, mizan, cennet, cehennem, uhrevî azabın ebedi olup olmadığı meselesi, çok eşlilik, tesettür gibi konularla ilgili görüşlerini de mukaddimede kısa ve özlü biçimde dile getirmiştir.

*The Holy Qur'an* özellikle Avrupa ve Amerika'da en çok tanınan ve okunan İngilizce Kur'an çevirilerinden biridir. Bu şöret, öncelikle eserin İngilizce olarak hazırlanması ve Fransızca, İspanyolca gibi diğer bazı Batı dillerine çevrilmiş olmasına bağlanabilir. Bunun yanında özellikle gaybî varlıklar, kıssalar ve fikhî hükümlerle ilgili ayetlerin tefsirinde modern Batılı insanın düşünce dünyasında kabul görececek yorumların tercih edilmiş olması da eserin tanınmasında önemli rol oynamıştır, denebilir. Ayrıca Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) hareketinin İslam'ı dünyaya yayma gibi bir misyon üstlenmesi ve bu amaçla dünyanın dört bir yanında faaliyette bulunması, mealin özellikle Batı dünyasında tanınmasında rol oynayan bir diğer önemli faktör olarak zikredilebilir.

M. Ali'nin meal-tefsiri Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) sayesinde Türkiye'de de dar ölçekte tanınma imkânı bulmuştur. Zira Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* adlı Kur'an çevirisinde "Hindistan efadılı ulemasından mütercimi Kur'an Mevlana Muhammed Ali" ve "Muasır müfessirlerden Mevlana Muhammed Ali" şeklindeki ifadelerle kendisinden sitayişle söz ettiği M. Ali'nin *The Holy Qur'an*'ından çok büyük ölçüde istifade etmiştir. Hatta denebilir ki Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* adlı eseri, biçimsel benzerlikler bir tarafa, içerdiği açıklama/tefsir notlarının çok önemli bir kısmıyla M. Ali'nin meal-tefsirinden iktibas niteliğindedir. Gerçi Doğrul, açıklama notlarında birçok kez M. Ali'nin ismini zikretmiş; ama çok kere de isim zikretmeksizin nakil ve iktibasta bulunmuştur. Mesela 2.Bakara 248. ayette geçen *tâbût* kelimesiyle ilgili izahat bütünüyle M. Ali'nin eserinden nakledilmiş ve fakat kaynak gösterilmemiştir.<sup>19</sup> Yine Doğrul, 37.Sâffât 1. ayetteki "kasem vavı"nın "Düşün, dikkat et!" (Consider) şeklindeki çevirisiyle ilgili izahatı da bütünüyle M. Ali'den iktibas ettiği halde burada da kaynak göstermemiştir. M. Ali söz konusu ayetteki "kasem vâvı"nı "Düşün, dikkat et!" (Consider) şeklinde çevirme gerekçesini şöyle izah etmiştir:

Vav harfini (literal anlamı: "ve") "Düşün, dikkat et" diye çevirdim. Vav harfi bu gibi yerlerde genellikle bir yemine işaret olmak üzere "andolsun, hakkı için" diye çevrilir. Ancak, şurası unutulmamalıdır ki kasem bu durumlarda düşünce ve dikkati tanıklığa celbeder...<sup>20</sup>

Ömer Rıza'nın izahatı da şöyledir:

Başkaları bu ayetlerin başındaki vav harfini kasem ifade etmek üzere "hakkı için" diye tercüme ederler. Ben, "gözünü aç, dikkat et, ibret al" kelimelerini tercih ediyorum. Çünkü bu gibi yerlerde kasemden murat, dikkati muayyen bir şekilde celbetmektir...<sup>21</sup>

M. Ali'nin görüş ve yorumlarından çokça istifade etmesi Ömer Rıza Doğrul'un Kâdiyânîliğin propagandasını yaptığı yolunda birtakım ithamlara maruz kalmasına yol açmıştır. Bu itham karşısında Ömer Rıza kendini savunmak durumunda kalmış ve *Sebîlür'r-Reşâd* dergisinde yayımlanan bir makalesinde M. Ali'nin Kâdiyânîliği terk ettiğinden ve gerçekte Ehl-i Sünnet inancını benimsediğinden söz etmiştir. Doğrul

<sup>19</sup> Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*, İstanbul 1947, I. 88-89, [235. not]. Krş. M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 115-116, [328. not].

<sup>20</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 865, [2099. not]. M. Ali mealin gözden geçirilmiş 1951 baskısında ilgili ayetteki "kasem vâvı"nı "By" (andolsun, hakkı için) şeklinde çevirmeyi yeğlemiş; ancak hemen hemen aynı açıklama notunu zikretmiştir. Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 877, [1a].

<sup>21</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, II. 697, [1. not].

ayrıca M. Ali'nin eserlerinde Ehl-i Sünnet inancına muhalif bir görüşe rastlamadığına dikkat çekmiş ve onun *Selection from The Holy Qur'an (Kur'an'dan İktibaslar)* ve *Muhammed the Prophet (Peygamberimiz Aleyhisselâm)* isimli eserlerini Türkçe'ye çevirdiğini ve bu çevirilerin Türk halkı nezdinde takdirle karşılandığını belirtmiştir.<sup>22</sup>

Ömer Rıza Doğrul'un M. Ali'nin görüşlerinden çokça faydalanmış olması, *Tanrı Buyruğu* adlı eserinin aslında M. Ali'nin meal-tefsirinin kopyası olduğu şeklinde eleştirilmesine de yol açmıştır. Bu eleştiri Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* adlı mealinin önsözüne şöyle yansımıştır:

Ömer Rıza Doğrul Bey'in "Tanrı Buyruğu" adlı eseri -şekli, tertibi, tanzimi itibariyle- güzeldir. Fakat gerek ayetlerin meallerinde, gerek bu meallerin notlarında sayılmayacak derecede hatalar, hatta bazı tahrifler vardır. O eserin Lahur'daki 'Ahmediyye=Kâdiyânî' mezhebi reisi "Mevlana Mehmed [Muhammed] Ali'nin İngiliz diliyle yazdığı ve o cem'iyetin "İşâât-ı İslam Encümeni"nin bastırıldığı tefsirli Kur'an tercemesinin bir kopyası olduğuna dair merhum 'Hamdi Akseki' Bey'in vaktiyle bize gönderdiği mektup elimizde mahfuzdur.<sup>23</sup>

Doğrusu bu pasajda geçen "kopya" nitelemesi oldukça ağırdır. Nitekim Salih Akdemir de *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri* adlı eserinde bu hususun ispata muhtaç olduğuna dikkat çekerek şunları söylemiştir: "Kanaatimizce bu, ispat edilmesi gereken bir husustur. Zira Ömer Rıza Doğrul, tercümesine yazdığı önsözde, eserini yirmi yıl süren bir tetkik ve tettebbu sonucunda gerçekleştirdiğini açıkça ifade etmektedir. Diğer taraftan, iddia edildiği gibi, tercümesini İngilizce tercümeden yapmış olsa bile, fazla bir önem arzetmez. Önemli olan, hataya düşmemektir. Kaldı ki Ö. Rıza Doğrul'un tercümesini baştan sona İngilizce asıldan yapmış olabileceğini sanmıyoruz. Zira Arapça metne dayanmadan, İngilizce'den doğrudan Türkçe'ye tercüme yapmanın pek kolay bir iş olmadığını Arapça ve İngilizceyi bilenler gayet iyi bilir. Ancak Ö. Rıza Doğrul'un İngilizceyi bildiği için, İngilizce asıldan yararlanmış olduğu düşünülebilir ki, bu da son derece tabii bir şeydir ve bunda kınanacak hiçbir yön yoktur. Biraz önce ifade ettiğimiz gibi, önemli olan Allah kelamını Türkçe'ye doğru bir şekilde aktarmaktır."<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ali Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul'un 'Tanrı Buyruğu' Eseri ve Meâl Dünyasına Katkısı", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*, (24-26 Nisan 2003, İzmir), Ankara 2007, I. 469-470.

<sup>23</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1984, I. 7, (Müellifin önsözü).

<sup>24</sup> Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, Ankara 1989, s. 48.

Yeri gelmişken, *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirin Türkçe çevirisinden de kısaca söz etmek gerekir. Eser 2008 yılında Ender Gürol tarafından *Kur'an'ı Kerim Tercümesi ve Meali* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ne var ki çeviri birçok açıdan problemlidir. Her şeyden önce, bu çeviride orijinal metindeki birçok ifade atlanmıştır. Mesela 29.Ankebut 24. ayetin dipnotundaki “and therefore the *fire* may only stand for opposition which these plans involved” ifadesinin “Dolayısıyla [ayetteki] *ateş* kelimesi söz konusu planlara medar olan muhalefet/karşı koyma olgusuna delalet eder” şeklinde olması gereken çevirisi, eserin Türkçe tercümesinde yoktur.<sup>25</sup> Bunun yanında orijinal metindeki sayısız ifade kısmen eksik veya muğlâk/yuvarlak ifadelerle çeviriye aktarılmıştır. Burada sözünü ettiğimiz tercüme probleminin ne kadar ciddi olduğunu anlamak için müellifin ikinci baskıya yazdığı önsözün ilk iki sayfasının Türkçe çevirisini orijinal metinle karşılaştırmak yeterli olacaktır.

Öte yandan mütercim orijinal metindeki birçok ifadeyi yanlış veya yanlış anlaşılmaya müsait şekilde çevirmiştir. Örneğin, M. Ali'nin, “and on account of the clear prophecies of Moses regarding the appearance of a prophet from among the Ishmaelites, or the Arab nation” şeklindeki ifadesi, “Musa'nın İsmail'in soyundan ya da Arap milletinin içinden çıkacak olduğunu söyleyen öngörü vurgulanmaktadır”<sup>26</sup> diye tercüme edilmiştir. Bu çeviriye göre Hz. Musa Hz. İsmail'in soyundan veya Arap milletinin içinden çıkacak bir peygamberdir. Hâlbuki söz konusu ifade Hz. Musa'nın gelecekte Hz. İsmail'in soyundan veya Arap milletinin içinden çıkacak bir peygamberi muştuladığından söz etmektedir. Son olarak, eserin Türkçe çevirisinde Kur'an ve tefsirle ilgili birçok teknik kavramın en iyimser nitelendirmeye isabetsiz biçimde Türkçe'ye aktarıldığı belirtilmelidir. Müellifin, “ilim otoriteleri” anlamında kullandığı *authorities* kelimesinin “yetkililer” diye çevrilmesi sözünü ettiğimiz çeviri probleminin tipik örneklerinden biri olarak kaydedilebilir. Yine müellifin “bildirim” ve/veya “gaybî bildirim” anlamında kullandığı *prophecies* kelimesi Türkçe'ye “kehanetler” şeklinde çevrilmiştir.<sup>27</sup>

(2) *Beyânü'l-Kur'ân*. Urduca hazırlanmış bir meal-tefsirdir. 1918-1923 yılları arasında hazırlanan bu eserin alt yapısı M. Ali'nin *Nüketü'l-Kur'an* adıyla peyderpey

<sup>25</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 789, [24a]; a. mlf., *Kur'an'ı Kerim Tercümesi ve Meali*, çev. Ender Gürol, y.y. 2008, s. 752, [24a].

<sup>26</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 326; a. mlf., *Kur'an'ı Kerim Tercümesi ve Meali*, s. 301.

<sup>27</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 57-58, [124a]; s. 146, [39b]; s. 148, [45a]; s. 672, [27a]; a. mlf., *Kur'an'ı Kerim Tercümesi ve Meali*, s. 54, [124a], s. 133, [39b]; s. 135, [45a], s; 635, [27a].

yayımlanan Kur'an derslerine dayanır. Müellif üç cilt halinde Lahor'da (1920-1923) yayımlanan bu eserini daha sonra ihtisar etmiş ve bu ihtisar çalışması *Hamâ'il-Şerîf* ismiyle neşredilmiştir (Lahor 1929).<sup>28</sup>

(3) *Cem'u'l-Kur'ân* (Lahor 1917). Kur'an tarihine ve müsteşriklerin bu konudaki eleştirilerine dair olan eser, *Collection and Arrangement of the Holy Qur'an* adıyla İngilizce olarak da yayımlanmıştır (Lahor 1934). Müellif bu eserinde kıraat farklılıkları ile Kur'an metninin mevsukiyeti aleyhinde ileri sürülen bildik iddiaları eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmiştir.<sup>29</sup>

(4) *Selections from The Holy Qur'an* (Lahor 1933). Kur'an'dan seçilen ayetlerin Allah ve sıfatları, insanın tekâmülü, aile hayatı, medeni hayat, ilahi vahiy gibi üst başlıklar altında tercümelerini ve kısa izahlarını ihtiva eden eseri Ömer Rıza Doğrul *Kur'an'dan İktibaslar* adıyla Türkçe'ye çevirmiş ve bu çeviriye yazdığı kısa sunuş yazısında bir tür Kur'an fihristi mahiyetindeki eseri şöyle tanıtmıştır:

“Bu eser, Kur'an-ı Kerimin her insanı alâkadar eden en esaslı meseleler ve bahisler hakkında ne buyurduğunu, bütün insanlara neler öğrettiğini, insanları hangi yolda yürüttüğünü bir bakışta gösterdiği için, karilerimize [okuyucularımıza] müfit olacak; onlara Kur'an-ı Kerimde aradıkları en mühim bahisleri aydınlatacak ve bu suretle birçok yanlış telakkileri, birçok batıl fikirleri, birçok bozuk itikatları ve birçok haksız husumetleri tashih ve izaleye yardım edecektir.”<sup>30</sup>

(5) *Introduction to the Study of The Holy Qur'an* (Lahore 1936). Eser, Kur'an'ın metinleşme tarihi ve temel mesajlarıyla ilgilidir. Eserde müsteşriklerin tenkitlerine de cevap verilmiştir.<sup>31</sup>

(6) *Prayers of the Holy Qur'an* (Lahor 1948). Kur'an'daki altmışsekiz dua/niyaz ayetini içeren eser *Ed'iyetü'l-Kur'ân* adıyla Urduca'ya da çevrilip neşredilmiştir.<sup>32</sup>

(7) *The Purity of the Text of The Holy Qur'an* (Lahor trs). Kur'an metninin mevsukiyetine dairdir.

(8) *The Divine Origin of The Qur'an* (Lahor trs). Müsteşrik W. St. Clair Tisdall'in (ö. 1928) Kur'an'ı Hz. Muhammed'in uydurduğu bir metin olarak takdim etmeye çalıştığı *Yenâbi-i-İslâm* adlı Farsça eserine -ki bu eser W. Muir (ö. 1905)

<sup>28</sup> Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 153, 165, 195.

<sup>29</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 84, [Giriş].

<sup>30</sup> Muhammed Ali, *Kur'an'dan İktibaslar*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1982, [Çevirenin sunuşu].

<sup>31</sup> Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 197.

<sup>32</sup> Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 272.

tarafından *The Sources of Islam* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir- reddiye olarak kaleme alınmıştır.

(9) *Five Chapters of The Holy Qur'an* (Lahor 1947). Eser 36.Yâsîn, 48.Feth, 55. Rahmân, 56.Vâkıa ve 67.Mülk surelerinin meal-tefsirini içermektedir.

### **Hadisle İlgili Eserleri**

(1) *Fazlü'l-Bârî* (Lahor 1937). Eser Mevlana Nûreddin'in isteği üzerine kaleme alınmıştır. *Sahîh-i Buhârî*'nin Urduca tercüme ve şerhi niteliğindeki eserde Gulâm Ahmed'in kimi hadislerle ilgili görüş ve düşüncelerine de atıfta bulunulmuştur.

(2) *Makâm-ı Hadîs* (Lahor 1926, 1932). *Fazlü'l-Bârî*'nin mukaddimesinin müstakil neşridir. Eserde hadisin değeri ve tedvini konularındaki tartışmalara yer verilmiş ve kimi oryantalistik iddialar çürütülmeye çalışılmıştır.

(3) *A Manual of Hadith* (Lahor 1945). Otuzbir bölümden oluşan eserde iman, vahiy, bilgi, abdest, namaz, zekât, oruç, hac, cihat, evlilik, boşanma, miras gibi konuları içeren 690 hadis Arapça metinleri ve İngilizce tercümeleriyle birlikte verilmiştir. Eser *Ehâdisü'l-'Amel* adıyla Urduca'ya çevrilmiştir (Lahor 1948).

(4) *Cem-i Hadîs* (Lahor 1920). Hadislerin cem'i konusunda etraflı bilgi ve değerlendirmeler içeren bir eserdir.

(5) *Introduction to the Study of Hadis* (Lahor 1932). Hadis ilminin temel meselelerine dairdir.<sup>33</sup>

### **Siyer ve İslam Tarihiyle İlgili Eserleri**

(1) *Sîretü Hayri'l-Beşer* (Lahor 1919). Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili olup müellifin en meşhur eserlerinden birisidir. Eserde yeri geldikçe İslam karşıtlarının Hz. Peygamber'e yönelik eleştirilerine de cevap verilmiştir. *Muhammed Mustafâ* adıyla bir muhtasarı da bulunan eserin (Lahor 1929) *Muhammad the Prophet* adlı İngilizce çevirisi Mevlana Muhammed Ya'kûb Han tarafından yapılmıştır (Lahor 1924). Bu tercüme *The Prophet of Islam* adıyla ihtisar edilmiştir (Lahor 1928). Müellif, kitabın İngilizce tercümesinin ikinci baskısına (Lahor 1932) "Islamic Wars" ve "The Alleged Atrocities of the Prophet" (Lahor 1930) adıyla iki risale eklemiştir. Eserin bu baskısının otuzu aşkın dile çevrildiği belirtilir. Eser Ömer Rıza Doğrul tarafından *Peygamberimiz*

<sup>33</sup> Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 171, 188, 196, 270; Özcan, "Muhammed Ali", *DİA*, XXX. 501.

*Aleyhisselâm* (İstanbul 1341–1342), Ali Genceli tarafından *Peygamberimizin Hayatı: Sîretü'n-Nebî* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir (Ankara trs.).

(2) *Ahmed-i Müctebâ* (Lahor 1917). Kur'an'da, Hz. İsa tarafından Ahmed ismiyle müjdelendiği bildirilen kişinin (61.Saf 6) Hz. Muhammed olduğunu ispatlamak amacıyla telif edilen eserde Mirza Mahmud Ahmed'in, Gulâm Ahmed'in nebi olduğu yolundaki yanlış inancını reddedici mahiyette izahlara da yer verilmiştir.

(3) *Muhammad and Christ* (Lahor 1922). Hristiyan misyonerlerin Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu iddiası üzerine telif edilen eserde Hz. Muhammed ile Hz. İsa Kur'an'daki ayetler ışığında karşılaştırılmıştır. Geniş ölçekli ün kazanan eser Doğu'da (Asya) ve Batı'da on beş farklı dile çevrilmiştir.

(4) *Târîh-i Hilâfet-i Râşide* (Lahor 1924, 1932). Dört halife dönemiyle ilgili olan eser Mevlana Ya'kûb Han tarafından *The Early Caliphate* adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Lahor 1932-1947-1951).

(5) *Hâtemü'n-Nebiyîn* (Lahor 1937). Urduca bir siyer kitabıdır.

(6) *Living Thoughts of the Prophet Muhammad* (London 1947). Eser müellif tarafından Urduca'ya çevrilmiş ve *Zinda Nabi ki Zinda Ta'lim* adıyla yayımlanmıştır (Lahor 1948).<sup>34</sup>

### **Akaid, Kelam ve Mezhepler Tarihiyle İlgili Eserleri**

(1) *en-Nübüvve fi'l-İslâm* (Lahor 1915). Mirza Beşîrüddin'in Gulâm Ahmed'in nübüvvetine inanmayanları tekfir fetvasına ve *Hakîkatü'n-Nübüvve* adlı eserinde savunduğu iddialara cevap niteliğinde olan eser S. Muhammed Tufeyl tarafından *Prophethood in Islam* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Trinidad-West Indies 1992).

(2) *İsmet-i Enbiyâ* (Lahor 1915). Peygamberlerin masumiyetleriyle ilgilidir.

(3) *Mesîh Mev'ûd* (Lahor 1918). Hz. İsa'nın nüzülüyle ilgili iddia ve inanışın Kur'an ve hadisler ışığında değerlendirildiği bir çalışmadır.

(4) *Şinâhat-ı Me'mûrîn* (Lahor 1919). Peygamber olarak gönderildiğini iddia eden kimselerde bulunması gereken özellikler hakkındadır.

(5) *el-Mesîh, ed-Deccâl ve Ye'cûc-Me'cûc* (Lahor 1931, 1932). Eserde Mesih, Deccal ve Yecüc-Mecüc gibi kavramlar hakkında kimi zaman Bâtınlığe varan yorumlar yapılmıştır.

(6) *Hestî Bârî Te'âlâ* (Lahor 1930). Eser Allah'ın varlığı ile ilgilidir.

<sup>34</sup> Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 155, 171, 194, 271; Özcan, "Muhammed Ali", *DİA*, XXX. 501-502.



(7) *History and Doctrines of the Babi Movement* (Lahor 1933). İngilizce olarak yayınlanan bu eser Bahâîlikle ilgilidir.<sup>35</sup>

### **Ahmedîlik-Kâdiyânîlik ile İlgili Eserleri**

(1) *Tahrîk-i Ahmediyye* (Lahor 1931). Ahmedîlik/Kâdiyânîlik hareketinin tarihçesinin anlatıldığı eser müellifinin sağlığında S. Muhammed Tufeyl tarafından *The Ahmadiyyah Movement* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Lahor 1973). *True Conception of The Ahmediyye Movement* adıyla da yayınlanan (Ohio 1996) eserde Mirza Gulâm Ahmed'in hayatı, belli başlı görüşlerine de yer verilmiştir.

(2) *el-Muslihu'l-Mev'ûd* (Lahor 1944). Gulâm Ahmed'in hayatı ve düşüncelerine dairdir.

(3) *Âyetullâh* (Lahor 1915). Mevlana Senâullah Amritsarî'nin Gulâm Ahmed'e lânetleşme (mübâhele) teklifine dairdir.

(4) *Mir'âtü'l-Hakîkat* (Lahor 1919). Mirza Beşîrüddin'in *Hakîkatü'l-Emr* isimli kitabındaki iddialara reddiye mahiyetindedir.

(5) *Hakîkat-i İhtilâf* (Lahor 1922). Kâdiyânîliğin iki ana kola ayrılma sebebine dairdir.

(6) *Redd-i Tekfîr-i Ehl-i Kible* (Lahor 1922). Mirza Beşîrüddin'in, Gulâm Ahmed'in nübüvvetini tasdik etmeyenleri kâfir saymasının yanlışlığı üzerinde durulan eser S. Muhammad Tufail tarafından *Heresy in Islam or Refutation of Declaring A Muslim An Unbeliever* (Lahor 1955) adıyla İngilizceye de çevrilmiştir.

(7) *The Founder of The Ahmadiyya Movement* (Lahor 1937). Ahmedîlik ve kurucusu hakkındadır.<sup>36</sup>

### **Diğer Eserleri**

(1) *The Religion of Islam* (Lahor 1935, 1936). Müellifin meal-tefsirden sonra en önemli eseridir. 1928-1935 yılları arasında telif edilen eser F. A. Klein'in aynı başlıkla yayımlanan kitabına (London 1906) reddiye mahiyetindedir. Eserde İslâm'ın temel kaynakları, inanç ve pratikleri özlü bir şekilde ele alınmıştır. İngilizce olarak kaleme alınan eser birçok farklı dilin yanı sıra Naciye Hamdi Akseki tarafından *İslâm Dini* (İstanbul 1942-1946) adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir. Ömer Aydın muhtemelen bu

<sup>35</sup> Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 153, 154, 171, 196; Özcan, "Muhammed Ali", *DİA*, XXX. 501-502.

<sup>36</sup> Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 153, 172, 173, 195, 196, 197, 272; Özcan, "Muhammed Ali", *DİA*, XXX. 501-502.

çeviriyi esas alarak eserin ikinci bir Türkçe çevirisini yayımlamıştır (İstanbul 2007).

(2) *Call of Islam* (Lahor 1924). İslam mesajının tanıtımı, tebliği ve bu faaliyetin Ahmedîlik (Kâdiyânîlik) yoluyla nasıl gerçekleştirileceği gibi konuları içeren eserin müellif tarafından *Da'vet-i 'Amel* adıyla Urduca versiyonu da telif edilmiştir.

(3) *Islam The Religion of Humanity* (Lahore 1928). Ömer Rıza Doğrul bu risalenin tercümesini *Peygamberimiz Aleyhisselâm* adlı kitabının sonuna eklemiştir. Eser Türkçe dışında başka dillere de tercüme edilmiştir.

(4) *Niyâ Nizâm 'Âlem* (Lahor 1942). Eser dünya barışının ancak İslam sayesinde tesis edilebileceği fikrini içerir. Müellif Urduca telif ettiği eseri genişleterek İngilizce'ye çevirmiştir.

(5) *The New World Order* (Lahor 1944). Çeşitli dillere çevrilen eserde Batı toplumlarının siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel sorunlarına İslam'ın ışığında çözümler önerilmiştir.

(6) *Cihâd-ı Kebîr* (Lahor 1916). İslam'ı tebliğin önemi ve gerekliliğiyle ilgili bir risale hüviyetindedir.

(7) *The Islamic Institution of Prayer* (Lahor 1929). Eser İslam'da namazın farziyeti ve önemi hakkındadır.

(8) *Islam The Natural Religion of Man* (Lahor 1912). İslam'ın insan fitratına en uygun olduğuna dair eser *Usûl-i İslam* adıyla Urduca'ya çevrilmiştir.

(9) *History of the Prophets: As Narrated in the Holy Qur'an Compared with the Bible* (Lahore 1946, 1975, 1996). Peygamberler tarihiyle ilgili olan eserde Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'teki peygamber kıssaları mukayeseli biçimde sunulmuştur.

(10) *The Teachings of Islam* (Lahor 1910). İslam'ın temel mesaj ve öğretilerine dairdir.<sup>37</sup>

Bütün bu eserlerin yanı sıra Mevlana Muhammed Ali'nin çok sayıda risale ve makale çalışması da bulunmaktadır. Bunlar arasında *Mas'ala Kufr wa Islam* (Lahor 1914), *Meray 'Aqa'id* (Lahor 1914), *Gulâmî* (Lahor 1915), *Hudoos-i Madah* (Lahor 1915), *Jalsa Salana per Tabadala Khiyalat kai leeya Mian Sahib ko Da'wat* (Lahor 1918), *Meri Tahrir main Lafz Nabi ka Isti'mal* (Lahor 1918), *Nabi ya Muhaddas* (Lahor 1919), *Zarûret-i Müceddiyye* (Lahor 1920), *Khwaja Ghulam Farid of Chachran wa Hazrat Mirza Ghulam Ahmad* (Lahor 1923), *Back to the Qur'an* (Lahor 1923), *Murtadd ki Saza bi-ru'i Shari'at Islami* (Lahor 1924), *Jihad, Saltanat-i Afghanistan aur Ahmadi*

<sup>37</sup> Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 78, 83, 153, 154, 190, 194, 195, 269, 272; Özcan, "Muhammed Ali", *DİA*, XXX. 501-502.

*Müsalman* (Lahor 1925), *Abu Bakr* (Lahor 1930), *Umar* (Lahor 1930), *Uthman* (Lahor 1930), *World-Wide Religious Revolution* (Lahor 1932), *Jawab Mawaddat Nama* (Lahor 1932), *Predestination* (Lahor 1932), *World-Wide Religions Revolution* (Lahor 1932), *Maghrib mein Tabligh Islam ya Islam ka Daur-i Jadid* (Lahor 1934); *Islam's Great Opportunity* (Lahor 1935), *Islamic Brotherhood and the Opportunities it offers to the Harigans* (Lahor 1936), *The Muslim Prayer Book* (Lahor 1939), *Takfir of Fellow Muslims* (Lahor 1944) zikredilebilir.<sup>38</sup>

### 1.5. Muhammed Ali ve Kâdiyânîlik (Ahmedîlik)

Mevlana Muhammed Ali'nin Lahor Ahmedîliğinin kurucu figürü olması genelde Ahmedîlik/Kâdiyânîlik özelde Lahor Ahmedîliği hakkında bilgi verilmesini gerekli kılmaktadır. Kâdiyânîlik 1889'da Mirza Gulâm Ahmed (1839–1908) tarafından Hindistan'ın Pencap bölgesinin Kâdiyân şehrinde kurulan bir harekettir. Dinî ve siyasî karakterli bu hareket Mirza Gulâm Ahmed'in ismine nispetle Mirzâiyye, ortaya çıktığı yere atfen de Kâdiyâniyye diye anılır.<sup>39</sup> Ancak Gulâm Ahmed, taraftarlarının resmî kayıtlarda belli olmalarını sağlamak için 4 Kasım 1900 tarihinde yayımladığı bildiriyle Hz. Peygamber'in ismine işaret etmek üzere mezhebin adını Ahmediyye olarak ilan etmiştir. Bu tarihten itibaren gerek bu hareketin mensupları gerekse Batılılar Ahmediyye ismini kullanmayı yeğlemiştir. Sünnî Müslümanlar ise bu adlandırmanın Gulâm Ahmed'in kendisine işaret ettiğini ileri sürerek Kâdiyânîyye ismini kullanmayı tercih etmiş ve modern dönem Mezhepler tarihi literatüründe de genellikle bu isim kullanılmıştır.<sup>40</sup>

Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed, Hindistan'da Pencap eyaletinin Gurdâspûr bölgesindeki Kâdiyân'da -kendi beyanına göre- 1839 veya 1840 yılında doğmuştur. Oğlu Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed ve diğer bazı Kâdiyânîler 1835 tarihinde doğduğunu söylemişlerse de Gulâm Ahmed'in genel kabul gören doğum tarihi 1839 yılıdır.<sup>41</sup> Gulâm Ahmed'in ailesi 1530'da Semerkant'tan Hindistan'a göç eden

<sup>38</sup> M. Ali'nin tüm çalışmaları hakkında bkz. Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 525-530.

<sup>39</sup> The Maulânâ Muhammad 'Ali, *The Ahmediyyah Movement*, çev. S. Muhammad Tufail, Lahore 1973, s. 20.

<sup>40</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, "Kâdiyânîlik", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 137.

<sup>41</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 45. Muhammed Ali de Gulâm Ahmed'in 1835'te doğduğunu kabul etmiştir. Bkz. M. Ali, *The Ahmediyyah*, s. 1.

Hacı Barlas soyundan gelmektedir.<sup>42</sup> Babası Mirza Gulâm Murtaza bir hekimdir. Gulâm'ın ailesi Sih idaresinden çok eziyet çektiği için İngiliz yönetiminin himayesine sığınıp bu idareye mutlak sadakat göstermiş ve bunun bir ödülü olarak elde ettikleri topraklarda tarımla uğraşmışlardır.<sup>43</sup>

Küçük yaşlardan itibaren Kur'an'ı Kerim, Arapça ve Farsça öğrenmeye başlayan Gulâm Ahmed, Fazl İlâhî'den Kur'an ve Farsça, Fâzıl Ahmed'den sarf-nahiv, Gul Ali Şah'tan da sarf-nahivin yanı sıra mantık ve felsefe dersleri aldı. Babasından ise hekimlikle ilgili bilgiler öğrendi. Hukuk alanında yetişmesi için 1864'te babası tarafından Siyâlkût'a gönderildi; ancak hukuk imtihanında başarılı olamadı. Siyalkut'ta geçirdiği dört yıllık süre zarfında Hıristiyan misyonerlerle kurduğu temas sayesinde Hıristiyanlık hakkında bilgi sahibi olan Gulâm Ahmed daha sonra babasının isteği üzerine 1868'de Kâdiyân'a döndü.<sup>44</sup> Memleketine döndükten sonra inzivaya çekilmeyi tercih eden Gulâm Kur'an, tefsir, hadis alanında ve diğer dinlerle ilgili çalışmalara başladı. Yine bu dönemde ilâhî vahye mazhar olduğunu iddia etti.

Gulâm Ahmed 1852 veya 1853'te evlendi. İlk eşinden 1891'de boşandı. Bu evliliğinden iki oğlu oldu. 1884'de ikinci bir evlilik yaptı. Kâdiyânîler bu ikinci eşi "Ümmü'l-Mü'minîn" (müminlerin anası) diye anarlar. Kâdiyânîlerin ikinci halifesi olan Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed, Gulâm Ahmed'in ikinci eşinden dünyaya gelmiştir.<sup>45</sup>

1857 Sipahi Ayaklanması sonucunda tamamen İngiliz hâkimiyeti altına giren Hindistan'da Hindular ile Hıristiyanların Müslümanlara hücum ettiği bir dönemde Gulâm Ahmed bazı gazetelerde Hindular ve Hıristiyanlar aleyhine bir dizi makale yazdı. İslam'ı ve Müslümanları savunan bu yazıları dikkat çekti. Bunun üzerine Gulâm Hindular ve Hıristiyanlara karşı elli ciltlik bir reddiye yazacağını ilan ederek esere abone olunmasını istedi. 1880'de *Berâhîn-i Ahmediyye* adlı eserin ilk iki cildi yayımlandı. Ne var ki başlangıçta elli cilt olacağı belirtilen eser sadece beş cilt olarak

<sup>42</sup> M. Ali, *The Ahmadiyyah*, s. 1.

<sup>43</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 45; a. mlf., "Kâdiyânîlik", *DİA*, XXIV. 137. Ayrıca bkz. Surendra Nath Kaushik, *Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation*, New Delhi 1996, s. 3.

<sup>44</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 46; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, *el-Kâdiyânî ve'l Kâdiyâniyye*, Beyrut 1967, s. 24-25; Wilfred Cantwell Smith, "Ahmadiyya", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1979, I. 301; M. Ali, *The Ahmadiyyah*, s. 1.

<sup>45</sup> Nedvî, *el-Kâdiyânî ve'l Kâdiyâniyye*, s. 28.

neşredilebildi. Gulâm Ahmed eserinin elli cilt olacağına dair sözünün yerini bulmamasına çok ilginç bir izah getirdi ve bu bağlamda elli ile beş arasındaki farkın sadece bir sıfır olduğunu, dolayısıyla sözünü tuttuğunu söyledi.<sup>46</sup>

Gulâm Ahmed 1885’de kendisinin hicrî 14. asrın müceddidi olduğunu ilan etti.<sup>47</sup> 1886’da babasının ölmesi Gulâm’ın yaşamında köklü denebilecek değişimlere sebep oldu.<sup>48</sup> Babasının vefatından sonraki dönemde 1891 yılında sözde mazhar olduğu vahye dayanarak Meryem oğlu İsa’nın diğer peygamberler gibi tabii bir ölümle öldüğünü, kendisinin Muntazar Mehdi ve Mesih olduğunu iddia etti. Gulâm’a göre Hz. İsa çarmıhta ölmemiş, öldü zannıyla defnedilmiştir. Mezara konulduktan sonra kendine gelmiş; Merhem-i İsa denen bir ilaçla yaralarını iyileştirmiştir. İncil’i yaymak ve kayıp “On İsrail Koyunu”nu aramak üzere Keşmir’e gitmiştir. 120 yaşında iken Keşmir’de vefat etmiş ve Srinagar’da toprağa verilmiştir.<sup>49</sup>

Kâdiyânîlerin iddiasına göre âhir zamanda gelmesi beklenen kişi Meryem oğlu İsa değil, yaratılış bakımından ona benzeyen ve Muhammed ümmetine mensup bir şahsiyettir. Müslümanların beklediği Mesih ve Mehdi aynı kişidir. O kişi de Mirza Gulâm Ahmed’den başkası değildir. Gulâm hem Hz. Muhammed hem de Hz. İsa’nın ruhunu taşımakta olduğu için barışçıdır; bu yüzden cihad misyonunu savaşla değil tebliğle gerçekleştirecek ve İslam’ı bu şekilde dünyaya yayacaktır.<sup>50</sup>

Bu tür iddialarından dolayı Gulâm Ahmed sadece Müslümanların değil aynı zamanda Hıristiyanların ve Arya Samac adlı Hinduların da tepkisiyle karşılaşmıştır. Daha önce Pencap’ta *Berâhîn-i Ahmediyye*’yi öven ve Ehl-i hadis mensubu bir âlim olan Muhammed Hüseyin el-Batâlevî 8 Mayıs 1891’de Luziyana’da Gulâm’ın küfrüne dair bir fetva yayımlamıştır.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 50 ; a. mlf., “Kâdiyânîlik”, *DİA*, XXIV. 137.

<sup>47</sup> M. Ali, *The Ahmediyyah*, s. 2. Gulâm Ahmed mücedditliğini şöyle açıklar: “Allah beni bu çağın müceddidi kıldı. Ve ayrıca dedi ki: ‘Biz seni Mesîh İbn Meryem kıldık.’ Bkz. M. Ali, *The Ahmediyyah*, s. 54.

<sup>48</sup> Prabha Chopra, “Ghulam Ahmad, Mirza” *Encyclopedia of India*, Delhi 1988, I. 148; M. Ali, *The Ahmediyyah*, s. 1.

<sup>49</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 53-55; a. mlf., “Kâdiyânîlik”, *DİA*, XXIV. 137; Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad, *Ahmediyya Movement*, Lahore 1967, s. 34-35.

<sup>50</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 55.

<sup>51</sup> Nedvî, *el-Kâdiyânî ve’l Kâdiyâniyye*, s. 48; M. Ali, *The Ahmediyyah*, s. 15.

Gulâm Ahmed 11 Nisan 1900 tarihinde kurban bayramı namazında Arapça bir hutbe okumuştur. *el-Hutbetü'l-İlhâmiyye* (Kâdiyân 1901) adıyla yayımlanan bu hutbe üzerine taraftarlarından Mevlevî Abdülkerîm onun için “nebi” ve “resul” sıfatlarını kullanmıştır. Buna mukabil bazı Kâdiyânîler bu iki sıfatın Gulâm Ahmed hakkında kullanılmasına karşı çıkmıştır. Ancak Gulâm anılan sıfatların kendisine atfedilmesine karşı çıkmamış, bunların bildik anlamlarından farklı bir manada kullanıldığını ileri sürmüştür. Buna göre kendisi nebidir, ancak bu “yeni bir kitap getiren kişi” (peygamber) demek değildir. Burada sözü edilen nebilik ve/veya nübüvvet, “Allah’ın has ve seçilmiş bir kulu” anlamına gelir. Bu izahlarına rağmen hareketin Kâdiyân kolu Gulâm Ahmed’in gerçek anlamda nebi olduğunu kabul etmiştir. M. Ali’nin önderliğindeki Lahor kolu ise Hz. Peygamber’in son nebi/rasul olduğunu, ondan sonra gerek hakiki gerek mecazî anlamda hiçbir nebinin gelmeyeceğini ifadeyle Gulâm Ahmed’in gerçekte bir müceddit ve Mehdi olduğunu savunmuştur.<sup>52</sup>

Bilhassa vahiy ve nübüvvet iddialarından dolayı İslam dünyasında çok ağır tenkitlere uğrayan Gulâm Ahmed 26 Mayıs 1908’de Lahor’da vefat etti ve Kâdiyân’da taraftarları için ayrılan Bihiştî Makbere’ye defnedildi. Taraftarları Gulâm Ahmed’in vasiyetine uyarak sağlığında oluşturulan Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye’nin başına Mesih’in birinci halifesi sıfatıyla Hakîm Nûreddin’i getirdiler.<sup>53</sup> Hakîm Nûreddin’in 1914’te vefatı üzerine Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed’i Mesih’in ikinci halifesi olarak seçen Kâdiyân Ahmedîleri Gulâm Ahmed’in nübüvvetine inanmayanların kâfir olduğunu ileri sürdüler. Taraftarlarınca bütün dünyanın halifesi kabul edilen Beşîrüddin Mahmud Ahmed’in ardından Mirza Nasir Ahmed, ondan sonra Mirza Tâhir Ahmed üçüncü halife seçildi.<sup>54</sup>

Yeri gelmişken Kâdiyânîlik hareketinin Kâdiyân Ahmedîleri ve Lahor Ahmedîleri olmak üzere iki kola ayrılmasının sebeplerinden de kısaca söz etmek gerekir. Hareketin bünyesinde oluşan bu büyük çatlağın ilk emareleri Hakîm Nûreddin’in yönetimi sırasında Gulâm’ın oğlu Mahmud Ahmed’in küfür ve İslam

<sup>52</sup> Fığlalı, “Kâdiyânîlik”, *DİA*, XXIV. 138; Smith, “Ahmediyya”, *The Encyclopedia of Islam*, I. 301.

<sup>53</sup> Gulâm’ın ilk halifesi olarak başa getirilen ve soyca Kureyşli olduğu söylenen Hakîm Nûreddin 1841’de Pencap’ın Shahpur bölgesinin Biheyre şehrinde doğmuştur. Gulâm Ahmed’e ilk biat eden kişi olması bakımından önemlidir. Onun gerek Arapça ve Farsça bilmesi gerekse dini ilimlerde donanımlı olması mezhep içerisinde ön plana çıkmasına sebep olmuştur. 1908’den 1914’e kadar mensup olduğu Ahmediyye hareketini yönetmiştir. Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 77; a. mlf., “Kâdiyânîlik”, *DİA*, XXIV. 138; Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 61-64.

<sup>54</sup> Fığlalı, “Kâdiyânîlik”, *DİA*, XXIV. 138; Smith, “Ahmediyya”, *The Encyclopedia of Islam*, I. 301-302. Ayrıca bkz. Kaushik, *Ahmediya Community in Pakistan*, s. 6-7.

hakkındaki görüşlerinden kaynaklanan huzursuzlukla kendini göstermiş, ardından 1913'te vuku bulan Kanpûr (Cawnpore) Cami ayaklanması bölünme sürecini hızlandırmıştır. Nihayet, Gulâm Ahmed'in oğlu Mahmûd Ahmed'in Mesih'in ikinci halifesi unvanıyla başa getirilmesi üzerine Kâdiyânîlik iki kola ayrılmıştır. Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed'in önderliğindeki grup Kâdiyân Ahmedîleri olarak tarihe geçmiş, Lahor Ahmedîleri diye anılan diğer grup ise Nisan 1914'ten sonra Mevlana Muhammed Ali önderliğinde Lahor'a yerleşerek Ahmedîyye Encümen-i İşâât-i İslâm adı altında faaliyetlerini sürdürmüştür. Kâdiyân Ahmedîleri'nden sayıca az olmalarına rağmen en az onlar kadar aktif ve etkin olan Lahor Ahmedîleri Gulâm Ahmed'i nebi değil, müceddit ve Mehdi olarak kabul eder, bu yüzden düşünce olarak daha ılımlı bir karakter arz eder. Lahor kolunun Urduca *Peyğam-ı-Sulh*, İngilizce *The Light* ve *Islamic Review and Muslim India*, Almanca *Muslimich* gibi süreli yayınları vardır.<sup>55</sup>

1947'te Pakistan devletinin kuruluşuyla birlikte yönetim kademelerinde önemli mevkilere gelen Kâdiyânîler özellikle Kâdiyân kolunun nübüvvet iddiası, küfür telakkisi ve Gulâm Ahmed'e inanmayanları kâfir sayması gibi aşırılıkları yüzünden Pakistan'daki Müslüman halk tarafından şiddetli bir tepkiyle karşılaşmış ve 1953 yılı başlarında patlak veren ayaklanmalar askerî tedbirlerle bastırılmıştır.

Günümüzde Pakistan dâhil 2 milyon dolayında bir nüfusa sahip olduğu ileri sürülen ve faaliyetlerini ağırlıklı olarak Avrupa, Asya ve Amerika'da sürdüren Kâdiyânîlerin her iki kolunun başlıca gelir kaynakları Kâdiyân ve Lahor'a beytülmal hissesi olarak gönderilmesi gereken zekâttır. İkinci bir gelir kaynağı her ay yapılan mecburi ödemelerdir. Buna göre her Kâdiyânî aylık gelirinin on altıda birini zorunlu olarak ve düzenli şekilde hareketin mali organizasyonuna ayırır.<sup>56</sup>

Aslında Kâdiyân Ahmedîlerinin nübüvvet iddiası, küfür telakkisi, kılıçla cihadı reddetmesi ve Gulâm Ahmed'e inanmayanları kâfir sayması gibi aşırı görüşleri dışında genel manada Allah, iman, ahiret, kader gibi itikadî konularla Ehl-i Sünnet itikadından hemen hiçbir farkı yoktur. Nitekim Ahmedîler bütünüyle Hanefî fihhına bağlıdır.<sup>57</sup> Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet dünyasında Kâdiyânîlikle ilgili en iyimser değerlendirme E.

<sup>55</sup> Lahor kolunun yayımları için bkz. M. Ali, *The Ahmadiyya Movement*, s. 328-337.

<sup>56</sup> Fığlalı, "Kâdiyânîlik", *DİA*, XXIV. 139.

<sup>57</sup> Ahmedîyye'nin inanç esasları hakkında bkz. Kaushik, *Ahmadiya Community in Pakistan*, s. 9-10.

Ruhi Fıġlalı'nın Şu cmlerinde ifadesini bulmaktadır: "Kâdiyânîlik, İslam emberinin dışına çıkmamış sayılsa bile, ileri srdġ görüşler ve özellikle 'Hatm-i Nübüvvet' anlayışı ile İslam dininin inanç btnlġ bakımından fevkalade tehlikeli ve bir o kadar da zararlı bir davranış içindedir; çünkü sifati ne olursa olsun, hangi anlayışı temsil ederse etsin, Hz. Muhamed (s.a.s.)'den sonra 'nebevi vahye' mazhar birinin gelemeyeceġi inancı, İslam'm birlik ve btnlġn saġlayan tek ve vazgeçilmez esasıdır."<sup>58</sup>

### 1.6. Tefsir Tarihi Literatüründe Kâdiyânîlik

Ehl-i Sünnet dünyasının Kdiynliġe yönelik bu mesafeli tutumu, Sünnî araştırmacılara ait tefsir tarihi çalışmalarına da yansımıştır. Gerçi Sünnî İslam dünyasında Kur'an ve tefsir baġlamında Kâdiyânîlikle ilgili fazla çalışma yapılmamıŐ, ayrıca tefsir tarihiyle ilgili çalıŐmalarda da bu hareketin görüşleri genellikle zikre deġer bulunmamıştır. Mesela Muhammed Hüseyin *ez-Zeheb et-Tefsîr ve'l-Mfessirn* adlı eserinde Bblik-Bhlik gibi heretik fırkalara yer verdiġi halde Kdiynlikten söz etmemiştir. Buna mukabil İsmail Cerrahoġlu "Günümüz Tefsir Hareketleri" baġlamında Ahmedîler ve Kâdiyânîler Şeklinde bir başlık açmıŐ ve bu başlık altında konuyla ilgili etraflı denebilecek bilgiler vermiştir. Kâdiyânîlik mezhebinin doġuŐu, geliŐimi ve belli başlı görüŐleriyle ilgili konularda aġırlıklı olarak Ethem Ruhi Fıġlalı'nın *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)* isimli doçentlik çalışmasından istifade eden Cerrahoġlu, hareketin Kur'an ve tefsirle ilgili görüşlerinin deġerlendirilmesinde ise büyük ölçüde mer Rıza Doġrul'un *Tanrı Buyruġu*'nda Mevlana Muhammed Ali'den nakledilen görüş ve yorumları esas almıştır.

Cerrahoġlu'nun hemen tamamı eleştirel içerikli deġerlendirmelerine göre eski müfessirlere dil uzatan ve onların ilmî açıdan yetersiz olduklarını ileri süren Kâdiyânîler 19. asrın sonu ile 20. asrın başlarında Hindistan'da yayılmakta olan rasyonalistlerin tesiri altında kalmıŐlar ve Kur'an'ı modern bilimin verileriyle Kur'an'ı uzlaştırmaya çalışmışlardır.<sup>59</sup>

Burada sözü edilen modern bilimle Kur'an'ı uzlaŐtırma çabasının, ilmî tefsirden ziyade özellikle Kur'an kıssalarında bahsi geçen mucizevî olayları aklın ve modern

<sup>58</sup> Fıġlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 187.

<sup>59</sup> İsmail Cerrahoġlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, II. 408.



bilimin verileriyle rasyonel çerçevede yorumlama teşebbüsüne tekabül ettiği belirtilmelidir. Nitekim Cerrahoğlu da Kur'an-bilim uzlaştırmısından ne kastettiğini M. Ali'nin tefsirinde mucizelerin te'vili diye tavrız etmiştir.<sup>60</sup>

Öte yandan, M. Ali'nin mucizeleri nasıl te'vil ettiğine dair bir dizi örnek veren Cerrahoğlu bu örneklerdeki te'villerin son derece isabetsiz olduğu kanaatindedir. Sözelimi, M. Ali'nin 19.Meryem 17. ayetteki *fe-erselnâ ileyhâ rûhenâ* ibaresindeki *rûhenâ* lafzına “vahyimiz” şeklinde bir anlam takdir etmesi Cerrahoğlu'na göre çok isabetsiz bir yorumdur. Yine aynı ayetteki *fe-temessele lehâ beşeran seviyyâ* ifadesinde sözü edilen ruhun temessülünü Hz. Meryem'e rüya ve misal âleminde insan şeklinde görünmesi diye izah etmesi de kesinlikle isabetsizdir. Çünkü, der, Cerrahoğlu, “Mevlana Muhammed Ali ‘ruhun temessül’ etmesini, ruhun Hz. Meryem'e rüya ve misal âleminde insan şeklinde görünmüş olduğu şeklinde beyan eder. Melekler, maddî gözle görünmeyen varlıklar olduğuna göre, hadiseyi ruhanî bir müşahede olarak kabul etmek gerektir, şeklinde açıklamak suretiyle meseleyi ilginç bir yöne çekmeye çalışmaktadır. Bu duruma göre Cibril'in, sahabeye ve peygambere insan şeklinde ve genellikle ‘Dihyetü'l-Kelbî’ suretinde görüldüğüne dair haberleri yok mu farz edeceğiz.”<sup>61</sup>

Cerrahoğlu'nun Kâdiyânîliğe yönelik ciddi eleştirilerinden biri de Gulâm Ahmed'in Mehdilik, Mesihlik ve nebilik gibi iddialarda bulunması ve İslam'daki nübüvvet inancıyla bağdaşmayan bu iddialarını Kur'an'a dayandırmaya çalışmasıdır. Şöyle ki Gulâm Ahmed, vahiy kelimesinin Kur'an'da farklı manalarda kullanılmış olmasına da atıfta bulunarak vahiy kapısının kapanmadığını ileri sürmüş ve kendisinin de ilahî vahye mazhar olduğunu belirtmiştir.<sup>62</sup>

Genel çerçevede Kâdiyânîliğe yönelik bu eleştiriler dışında, bazı Sünnî araştırmacılar da hususen Muhammed Ali ve meal-tefsiriyle ilgili birtakım eleştirel

<sup>60</sup> Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 409.

<sup>61</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 410-411.

<sup>62</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 420. Gulâm Ahmed'e gelen vahiyler, tabir caizse Kur'an'daki muhtelif ayetlerin kes-kopyala-yapıştır tekniğiyle bir araya getirilmesinden ibarettir. Nitekim şu kısa örnek metin söz konusu vahiylerin(!) gerçek mahiyetini gözler önüne serecek niteliktedir: “*Yâ ahmedü bârekellâhu fik. mâ rameyte iz rameyte velakinnellahe ramâ* [8.Enfal 17]; *er-Rahmânü ‘alleme'l-kur'ân* [55. Rahmân, 1–2], *li-tünzira kavmen mâ ünzira âbâuhüm* [36.Yâsîn 6], *ve li-testebîne sebîle'l-mücrimîn* [6.En'âm 55]; *kul innü umirtü ve ene evvelü'l-mü'minîn* [6.En'âm 14]; *kul câe'l-hakku ve zeheka'l-bâtul* [17.İsrâ 81]. Gulâm Ahmed'in sözde vahiy metinlerine ilişkin diğer örnekler için bkz. Fıglalı, *Kâdiyânîlik*, s. 188-190; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II. 420-422.

değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mesela Hidayet Aydar *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi* adlı doktora çalışmasında şunları söylemiştir: “Kadiyani mezhebine bağlı bazı Hindistanlı mütercimler, başta İngilizce olmak üzere Batı dillerine yaptıkları ve neşri için olağanüstü gayret gösterdikleri Kur'an tercümelerinde fahiş tahrifler yapmışlar, dipnot, haşiye, tefsir vb. yerlerde Kadiyaniliğin ustası Mirza Gulam Ahmed'in peygamberliğini iddia etmişler ve kendilerince isbata çalışmışlardır. Yine bunlar, tercüme vasıtasıyla İslam'ın değil, Kadiyaniliğin inanç, ibadet ve muamelat esaslarını, ahlak ve felsefesini yaymışlardır.”<sup>63</sup>

Özetle, Aydar'a göre Mevlana Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı eseri Kâdiyânîliğin inanç, ibadet ve muamelat esaslarını, ahlak ve felsefesini yaymak maksadıyla hazırlanmış bir Kur'an çevirisidir. Ne var ki Ahmet İbrahim Mühennâ'nın *Dirâsetün Havle Tercemeti'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı eserinden nakledilen bu değerlendirme,<sup>64</sup> tartışmaya açık gözükmektedir. Zira M. Ali'nin bizzat kendi ifadesine göre, meal-tefsirde Müslüman çoğunluğun inancına aykırı düşen tek konu Hz. İsa'yla ilgilidir.<sup>65</sup>

Gerçekten de Kâdiyânîliğin Hz. İsa'nın akıbetine dair görüşleri son derece ilginçtir. Yeri geldiğinde gösterileceği gibi bu ilginç görüşler M. Ali tarafından da Kur'an ayetleriyle temellendirilmeye çalışılmıştır. Hz. İsa'nın akıbeti ve özellikle Gulâm Ahmed'in Mehdi-Mesih oluşu ve vahiy kapısının açık bulunmasıyla ilgili birkaç aşırı yorum hariç tutulduğunda, M. Ali'nin Kur'an çevirisindeki yorumlara, sözgelimi kıssalar ve mucizelerle ilgili ayetlerin kimi zaman sembolik ve metaforik, kimi zaman rasyonel tarzda yorumlanmasına Kâdiyânîlikle hiçbir ilgisi bulunmayan Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza (ö. 1935), Abdülazîz Çâvîş (ö. 1929) ve hatta Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) gibi birçok çağdaş müfessirin tefsirinde de az çok rastlamak mümkündür.

Diğer taraftan, bilhassa Lahor Ahmedîlerinin ibadet ve muamelatın yanı sıra inanç konularında da Ehl-i Sünnet'ten hemen hiçbir farklı tarafı bulunmamaktadır. Nitekim Kâdiyânîlik konusunda uzman olan E. Ruhi Fığlalı'nın ifadelerine göre

<sup>63</sup> Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, s. 157.

<sup>64</sup> Bkz. Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, s. 157, [414. dipnot].

<sup>65</sup> Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, s. 15, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü]. M. Ali her ne kadar meal-tefsirde Müslüman çoğunluğun inancına aykırı düşen tek konu Hz. İsa'yla ilgilidir dese de, ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere onun diğer birçok konudaki görüş ve yorumları Müslüman çoğunluğun inancına aykırıdır.

“Kâdiyânîlerin îtikâdî görüşleri hemen hemen bütünüyle Ehl-i Sünnet’in bu konudaki görüşleri istikametindedir. Onların klasik mezheplerde gördüğümüz Mutezile, Hâricîlik vb., zat-sıfat, Allah’ın görülmesi, büyük günah işleyenlerin durumu ve benzeri konularda ileri sürülmüş farklı görüşleri yok gibidir; üstelik neredeyse hiç söz konusu da etmemişlerdir.”<sup>66</sup>

Sonuç olarak, Kâdiyânîliğin Kur’an ve tefsir anlayışıyla ilgili menfi değerlendirmeler, Mirza Gulâm Ahmed’in daha önce bahsi geçen vahiy ve nübüvvet iddiasıyla ilgili olduğu kadar, özellikle Kâdiyânîliğin Kâdiyân kolunun Hint alt kıtasında İngiliz yönetimine mutlak sadakat siyasetiyle de çok yakından ilgilidir. Zira bu siyaset, Müslümanların işgalci İngilizler karşısındaki bağımsızlık mücadelelerine büyük zarar vermiş ve bu yüzden Kâdiyânîler özellikle Sünnî dünyada İngiliz işbirlikçileri olarak görülmüştür.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 169.

<sup>67</sup> Bkz. Nedvî, *el-Kâdiyânî ve'l Kâdiyâniyye*, s. 95 vd.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MUHAMMED ALİ'NİN KUR'AN'I ANLAMA-YORUMLAMA (MEAL-TEFSİR) YÖNTEMİ

#### 2.1. Genel Çerçevde Kur'an Tasavvuru

Gerçek anlamda her Müslüman gibi, M. Muhammed Ali'nin de Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inancı tamdır. Daha açıkçası M. Ali de Kur'an'ın Allah tarafından Hz. Peygamber'e yirmi iki yılı aşkın bir sürede peyderpey vahyedilen bir kelam olduğuna inanır. Ancak ona göre vahyin farklı mertebeleri vardır. Nitekim 42.Şûrâ 51. ayette de, “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur veyahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder” buyrulur. Bu ayette “vahiy yoluyla” diye ifade edilen şey, bildik anlamda vahiyden ziyade ilham veya Rûhu'l-Kudüs'ün etkisiyle kalbe doğan fikir ve düşüncedir ki buna “vahy-i hafî” de denebilir. Ayette “perde arkasından konuşmak” diye belirtilen vahiy şekli ise keşf ve müşahedeye (vizyon) karşılık gelir. Allah'ın elçi göndermesi ve izniyle ona dilediğini vahyetmesi ise vahyin en üst ve en mükemmel mertebesi olup sadece peygamberlere mahsustur. Cebrail vasıtasıyla gelen bu vahiy türünde ilâhî mesaj lafzî olarak bildirilir. Nitekim Kur'an'ın tamamı da bu şekilde vahyedilmiştir. Gerçi Hz. Peygamber'e farklı şekillerde vahiy gelmiştir; ancak her ne şekilde gelmiş olursa olsun, kesin olan şu ki Kur'an bütünüyle lafzen vahyedilmiştir (vahy-i metlûv).<sup>68</sup>

M. Ali'ye göre 42.Şûrâ 51. ayette işaret edilen üç vahiy şeklinden ilk ikisine peygamberlerin yanı sıra Müslümanlar arasındaki salih kimseler de mazhar olur. Hatta denebilir ki vahyin ilk ve en düşük mertebesi (ilham) insanlığın ortak tecrübesidir. Buna mukabil, yukarıda da belirtildiği gibi, Rûhu'l-Kudüs (Cebrail) aracılığıyla gelen vahiy sadece peygamberler tarafından yaşanan bir tecrübedir. Netice itibariyle denebilir ki vahyin peygamberlere mahsus şekli sona ermiştir; fakat alt düzeydeki vahiyler devam etmektedir. Çünkü Kur'an'da Hz. Musa'nın annesi, Hz. İsa'nın havarileri gibi

<sup>68</sup> Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*, Lahore 1990, s. 17-22; a. mlf., *Prophethood in Islam*, İngilizceye çev. S. Muhammad Tufail, Trinidad (West Indies) trs., s. 82-84.

peygamber olmadıkları bilinen insanlara da vahyedildiği bildirilir. O halde, ilâhî ilham anlamında vahiy hâlen bâkîdir. Bazı hadislerde muhaddes, yani ilâhî ilhama mazhar olan kimselerden söz edilmesi de bu gerçeği teyit etmektedir.<sup>69</sup>

Vahiyle ilgili bu görüşler ilk planda problemsiz gözükmeyle birlikte, M. Ali “Peygamberlik ve peygamberlere özgü vahiy artık son bulmuştur; fakat düşük düzeyde vahiy hâlen bakidir” demekle sözü aslında Gulâm Ahmed’in Mehdi-Mesih ve müceddit olduğuna getirmektedir. Nitekim onun şu ifadeleri de bunun somut delili mesabesinde:

İlâhî vahiy, peygamberlere gönderildiği gibi peygamber olmayan kimselere de gönderilmiştir. Artık ihtiyaç bulunmadığı için peygamberlik sona ermiş olsa da, vahiy nimeti bundan böyle de Allah’ın salih kullarına bahşedilecektir. İnsanların yeni bir peygambere ihtiyacı yoktur; çünkü onlar Kur’an gibi mükemmel bir yasaya (perfect law) sahiptir. Bununla birlikte, insanoğlu ilâhî inayete (divine blessings) muhtaçtır ve bu inayetlerin en büyüğü de ilâhî ilhamdır. Bir hadiste belirtildiği üzere Allah İslam ümmetinin içindeki salih insanlarla konuşur. Başka bir hadiste de her yüzyılın başında İslam ümmetinin içinden bir müceddit çıkacağı bildirilir. Müceddit, müslümanlar arasında baş gösteren yanlışları bertaraf eden, İslam toplumunun karşılaştığı yeni durumlara/sorunlara İslam’ın yüksek hakikatleriyle ışık tutan bir yenilikçidir (reformer).<sup>70</sup>

Lahor Ahmedîliği’nde Gulâm Ahmed’in Mehdi ve müceddit kabul edilişi dikkate alındığında, M. Ali’nin vahiy ve mücedditlik arasında kurduğu bu ilişkinin asıl mana ve maksadı da kendiliğinden anlaşılır. Bu noktada, M. Ali’nin heterodoks, hatta heretik bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir; fakat bilhassa Kur’an’ın metinsel otantisitesi hususunda en az klasik Sünnî inanış kadar Ortodoks bir düşünceye sahip olduğu da bir gerçektir. Çünkü ona göre de Kur’an’da hiçbir eksiklik ve fazlalık yoktur; diğer bir deyişle Kur’an her türlü tahriften masundur. 15.Hicr 9. ayette de belirtildiği gibi, Kur’an’ın korunmasını bizzat Allah taahhüt etmiş ve bu taahhüdünü de yerine getirmiştir.<sup>71</sup> Bu nedenle, gerek bazı Şîî kaynaklarda Kur’an’ın tahrif edildiğine dair rivayetlerin, gerekse oryantalistlerin bu yöndeki iddialarının ciddiye alınacak bir tarafı yoktur. Aynı şekilde Abdullah İbn Mes’ûd ve Übey b. Ka’b gibi bazı sahabilere ait özel

<sup>69</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 19.

<sup>70</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 198. Müceddit konusunda ayrıca bkz. a. mlf., *Prophet or Mujaddid*, İngilizceye çev. S. Muhammad Tufail, Lahore trs., s. 1-44.

<sup>71</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 525, [9a].

mushafların kısmen farklı muhtevaya sahip olduğu yolundaki rivayetler de kesinlikle muteber sayılmamalıdır. Yine metni mensuh hükmü baki addedilen sözde recm ayetiyle ilgili rivayetler de gerek Kur'an metninin mevsukiyetini haleldar ettiği, gerekse 15.Hicr 9. ayetteki ilahî taahhülle çeliştiği için, asla dikkate alınmamalıdır. Kaldı ki Kur'an'daki tüm ayetler bizzat Cebrail'in talimatıyla Hz. Peygamber tarafından tertip edilmiştir. Keza sureler de Hz. Peygamber tarafından tevkîfî olarak tertip edilmiştir. Gerek 75.Kıyame 17. ayette Allah'ın, "Kur'an'ı cem etmek bizim işimizdir" buyurması, gerek Buhârî'nin *es-Sahîh*'i gibi en muteber kaynaklardaki bazı hadislerde "Bakara suresinin son iki ayeti" gibi ifadelerin yer alması, gerekse ayetlerin belli bir sıra dâhilinde Hz. Peygamber ve sahabiler tarafından okunup ezberlenmesi ve namazlarda tilavet edilmesi gibi hususlar, Kur'an'ın en başından beri tevkîfî bir ayet ve sure tertibine sahip olduğunu gösterir.<sup>72</sup>

Sonuç olarak, bugün elimizde bulunan Kur'an metni Hz. Peygamber'e vahyedilenden ne bir harf eksik ne fazladır. Gerçi kıraat farklılıkları denen bir olgu da vardır; ancak bu farklılıklar Kur'an metninde eksiklik ve fazlalıkla değil, bir yönüyle telaffuzla diğer bir yönüyle de ayetlerdeki belli kelime ya da lafızların anlam ve yorumuyla ilgilidir. Nitekim kıraat ilminde çok önemli bir yer tutan "ahruf-i seb'a" (yedi harf) meselesiyle ilgili hadisler de Kur'an'ın farklı lehçe ve şiveye göre okuma ruhsatından söz etmektedir. Özetle, M. Ali'ye göre Kur'an, vahyedildiği günden itibaren tek Kur'an'dır; dolayısıyla Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an da bugün elimizde bulunan Kur'an'dır.<sup>73</sup>

Öte yandan, Hz. Muhammed tüm insanlara gönderilmiş bir peygamber, Kur'an da tüm zamanlara gönderilmiş bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'an her bakımdan evrensel, her bakımdan mükemmeldir. Onun mükemmelliği icaz kavramında ifadesini bulur ve bu kavramın içermesi çok boyutludur. Her şeyden önce Kur'an dil ve üslup yönünden muciz bir kelimedir. Bunun yanında, gerek gaybî bildirimlerde bulunması gerekse bundan 14 asır önceki insanlarca kesinlikle bilinmeyen bilimsel gerçeklerden haber vermesi gibi özellikleriyle de Kur'an mucizdir. Ancak onun en büyük ve eşsiz icazı, bireysel ve toplumsal düzeyde gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümdür. Dahası,

<sup>72</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 55-86, [Giriş]. Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. a. mlf., *Collection and Arrangement of The Holy Qur'an*, Lahore 1934, s. 4-136.

<sup>73</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 81-83, [Giriş]. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. a. mlf., *Collection and Arrangement*, s. 81-101.

Kur'an'ın gerçekleştirdiği dönüşümün bir benzeri dünya tarihinde görülmemiştir. Hiçbir millet bütün bir tarih boyunca bu çapta bir devrime tanıklık etmemiştir.<sup>74</sup>

## 2.2. Tefsir (Yorum) Anlayışı

Muhammed Ali *The Religion of Islam* adlı eserinde, 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki muhkem-müteşabih kavramlarıyla ilgili olarak tefsirde yöntem konusuna değinir ve bu konudaki temel kuralın söz konusu ayette bizzat Kur'an tarafından vaz edildiğini belirtir. Çünkü bu ayette Kur'an'ın muhkem ve müteşabih olmak üzere iki grup ayetten oluştuğu belirtilir. Yeri geldiğinde ayrı bir başlık altında daha detaylı olarak ele alınacağı gibi, muhkem ayetler dinin temel prensiplerini içerir. Bu prensipler M. Ali'ye göre yorum farklılığından pek etkilenmez. Diğer bir deyişle, muhkem ayetlerle ilgili yorum farklılıkları esasa taalluk etmez. Buna mukabil müteşabih ayetler, alegorik ve metaforik ifadeler içerdiği için farklı manalara hamledilebilir ve bu yüzden yorumda hata riski içerir. O halde, der, M. Ali, Kur'an tefsirinde akılda tutulması gereken en temel prensip şudur: “Mana Kur'an'dan üretilmeli ve bir pasaj diğer bir pasajla tefsir edilmeli, ayetler özellikle muhkem ayetlerde belirtilen temel prensiplerle çelişir biçimde izah edilmemelidir.”<sup>75</sup>

Kur'an tefsirine ilişkin bu ilkesel görüş açıldığında şunlar söylenebilir: (1) İslam'ın prensipleri Kur'an'daki muhkem ayetlerde bildirilmiştir. Bu yüzden müteşabih bir ayete veya farklı manalara açık lafızlara istinaden temel ilke vaz etme yoluna gidilmemelidir. (2) Kur'an'ın tefsiri, öncelikle Kur'an'ın kendi içinde aranmalıdır. Çünkü Kur'an'ın bir yerinde kısa ve kapalı bir şekilde belirtilen bir husus, diğer bir yerinde tavzih edilir. (3) Kur'an'da sarih ve muhkem ifadelerin yanında sembolik ve alegorik ifadeler de vardır. Tefsirde hataya düşmemek için, bu tür ifadeler mutlaka sarih ve muhkem ifadelere/ayetlere uygun şekilde yorumlanmalıdır. (4) Sarih lafızlarla bir hüküm ya da kural vaz edildiğinde, müphem bir mana taşıyan ve/veya açık hükümle bağdaşmayan bir lafız, söz konusu hüküm ve kural ışığında yorumlanmalıdır. Benzer

<sup>74</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 34-35, [Giriş]. İlginçtir, Esed de meal-tefsirinin önsözünde hemen hemen aynı şeyleri söylemiştir. Şöyle ki, “(...) Bu kitap, dünyanın dinî, sosyal ve politik tarihini, bilebildiğimiz başka herhangi bir olaydan çok daha köklü bir şekilde etkilemiştir. Diğer kutsal metinlerin hiçbiri, mesajı ile ilk karşılaşan insanların hayatı ve birbirini izleyen kuşaklar yoluyla bütün bir medeniyetin akışı üzerinde bu kadar derin bir etki meydana getirmiş değildi.” Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 2004, s. xxi, [Müellifin önsözü].

<sup>75</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 35.

şekilde, hususi/tikel içerikli lafızlar umumi/genel içerikli lafızlara göre anlamlandırılmalıdır.<sup>76</sup>

Bu ifadeler ilk bakışta birer munzabıt tefsir kaidesi gibi gözüke de aslında çok gevşektir. Çünkü her şeyden önce, 3.Âl-i İmrân 7. ayette Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetlerden oluştuğu belirtilse de özellikle hangi ayetlerin ya da hangi konularla ilgili ayetlerin müteşabih olduğu ne bu ayette ne başka bir ayette ve ne de herhangi bir hadiste açıklanmıştır. Nitekim bu yüzden muhkem ve müteşabihle ilgili birçok farklı tanım yapılmış, ayrıca hemen her itikâdî mezhep kendine göre bir muhkem-müteşabih konsepti oluşturmuştur. O kadar ki sözgelimi Mu'tezile'nin muhkem saydığı bir ayet, Eş'ariyye nezdinde müteşabih addedilmiş ve tuhaf gerçek Fahreddîn er-Râzî tarafından şöyle dile getirilmiştir: “Ümmetin çoğunluğu (cumhûr-i nâs) nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: [Herhangi bir mezhebe mensup] kimselerin kendi mezheplerine uygun düşen her ayet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her ayet de müteşabihtir.”<sup>77</sup>

Diğer taraftan M. Ali Kur'an'ın öncelikle Kur'an'dan hareketle tefsir edilmesini önermektedir. Doğrusu bu ilk bakışta çok cazip gözüken bir öneridir. Çünkü bu sayede Kur'an'ı en kestirme, en saf ve en doğru biçimde anlamının mümkün olduğu düşünülür. Ancak bu önerinin hesabı, sanıldığı kadar kolay verilebilir değildir. Her şeyden önce Kur'an metni salt lafız-mana ekseninde yorumlandığı takdirde çok farklı anlam takdirlerine açık mahiyettedir. Çünkü Kur'an'daki ifadelerin çoğu zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller gibi müphem lafızlardan müteşekkildir. Bu durum, binlerce ibareye farklı, hatta kimi zaman birbirine aykırı mana takdirini mümkün kılmakta ve muhtelif anlamlar kümesi çok kere gramatik açıdan da temellendirilebilir nitelikte olmaktadır. Ancak bu durumda Kur'an'ın aynı konuda birbiriyle taban tabana zıt iki ayrı şey söylediği gibi bir sonuçla da karşılaşmaktadır. Mesela, 2.Bakara 102. ayette geçen *ve-mâ ünzile 'ale'l-melekeyni* ibaresindeki “mâ” edatı ilgi zamiri kabul edildiğinde, anılan ibareden iki meleğe sihir/büyü bilgisi verildiği manası çıkmakta, ama aynı edata olumsuzluk manası yüklendiğinde tam tersi bir manaya ulaşılmakta ve bu iki farklı manaya göre de ayetin devamındaki önermeler ciddi biçimde farklılaşmaktadır. Benzer bir durum 28.Kasas 68. ayetteki *mâ kane lehümü'l-hıyaratü*

<sup>76</sup> Bkz. Maulana Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, Lahore, trs., s. 12.

<sup>77</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâîthu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, VII. 152.



ibaresinde de söz konusudur. Zira bu ibaredeki *mâ* edatı da ilgi zamiri kabul edildiğinde Mu'tezile'nin "Allah kulları için hep iyi olan şeyleri yapmak/yaratmak zorundadır" anlamına gelen salah-aslah teorisi haklı çıkmakta, edat nefy manasına hamledildiğinde ise "İlahi irade karşısında insanın irade ve tercih özgürlüğünden söz etme imkânı yoktur" diyen Cebriye ve dolayısıyla "orta halli cebr" (cebr-i mutavassıt) fikrini olumlayan Eş'arîlik haklı çıkmaktadır.<sup>78</sup>

Allah bu iki ayetteki "mâ" edatlarını hangi manada kullandığını tasrih etmediğine ve aynı zamanda tek bir ifadede birbirini nakzeden iki farklı mana kastetmediğine göre Kur'an'ı lafız-mana ekseninde Kur'an'dan anlama teklifi gerçekten çok problemlidir. Nitekim bunun içindir ki Hz. Ali, Abdullah b. Abbas'ı Hâricîlerle müzakereye gönderirken, "Onların yanına git ve fakat onlarla tartışırken Kur'an'la istidlalde bulunma; çünkü Kur'an çeşitli anlamlara elverişli bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış." demiştir. Bu rivayetin başka bir varyantında da İbn Abbas, "Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum; çünkü Kur'an bizim hanemize nazil oldu." deyince Hz. Ali'nin, "Evet, doğru söylüyorsun ama Kur'an çeşitli manalar taşır. Sen bir manadan söz ederken onlar diğer/farklı bir manayı öne sürerler. Bu yüzden, sen onlarla Sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar Sünnet karşısında manipülasyon imkânı bulamazlar." diye karşılık verdiği belirtilmiştir.<sup>79</sup> Özetle, Kur'an'ı Kur'an'la anlamak, bildik anlamda bir tefsir yöntemine tekabül etmez. Zira başta da belirtildiği gibi, hangi ayetin hangi ayetle anlaşılması gerektiği yorum öznesinin dirayetine bağlı bir husustur. Kur'an'ı Kur'an ile anlayıp yorumlamak, sanıldığı gibi verili ve nesnelliği garanti edici bir tefsir yöntemi değildir. Daha açıkçası, hangi ayetin hangi ayeti izah ettiğini belirlemek, Kur'an'ın kendi beyanından öte anlayan öznenin (müfessir) dirayetine, dolayısıyla onun öznelliğine bağlı bir husustur.<sup>80</sup>

Görüldüğü gibi M. Ali'nin tefsirde yöntemle ilgili en temel teklifleri birçok yönden problemlidir. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki salt Kur'an merkezli bir

<sup>78</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Kur'an İle Anlamak -İmkânlar ve Sorunlar-", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 232, Nisan 2010, s. 12-13.

<sup>79</sup> Bkz. Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2006, I. 446.

<sup>80</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Öztürk, "Kur'an'ı Kur'an İle Anlamak -İmkânlar ve Sorunlar-", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 232, Nisan 2010, s. 11-14. Bu paralelde bir değerlendirme için ayrıca bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 103-107. Kur'an'ı Kur'an'la anlayıp yorumlamanın aslında yorumcunun dirayetine ve dolayısıyla öznelliğine bağlı olduğu hususunda ayrıca bkz. Hâlis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, İstanbul 1996, s. 43, 56.

tefsir yöntemi önerisinde bulunmuş olmasına bakılarak M. Ali'nin dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'dan ibaret sayma (Kur'ancılık) fikrini benimsediği düşünülebilir. Ancak o, 16.Nahl 89. ayetteki *ve-nezzelnâ 'aleyke tibyânen li külli şey'in* (Biz sana bu vahyi/kıtabı her şeyi açıklamak üzere indirdik) ifadesini izah ederken Brinkman'nın, "Mademki Kur'an her şeyi açıklayan bir rehberdir; öyleyse sünnete ne gerek var?!" şeklindeki itirazına karşı nebevi sünneti müdafaa etmiş, ayrıca bu ayetteki "külli şey'in" lafzında insanın manevî-ruhî hayatı için gerekli olan her şeyin kastedildiğini belirtmiştir.<sup>81</sup> Yine o, Kur'an'a uygunluk şartıyla hadis ve sünnetin tefsirdeki kaynak değerini de kabul etmiştir. Hadislerin Kur'an'a arzı prensibine büyük önem atfeden M. Ali'ye göre Kur'an'daki temel ilkelere ters düşen hiçbir hadis kabul edilmez.<sup>82</sup> Çünkü Hz. Peygamber, "Kimi insanlar benden rivayette bulunacaktır. Sizler bu konuda Kur'an'ı ölçüt alın. Eğer bir rivayet Kur'an'a uyuyorsa onu kabul edin; aksi halde reddedin." buyurmuştur.<sup>83</sup>

Hadis ve rivayete menfi bakışta M. Ali'nin Seyyid Ahmed Han ve Ehl-i Kur'an ekolü kadar radikal bir anlayışa sahip olduğu söylenemezse de, mesafeli duruşuyla sosyolojik tefsir ekolünün mimarları Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'yı (ö. 1935) anımsattığından söz edilebilir. Nitekim bu husus, klasik tefsirlerle ilgili eleştirel görüşlerinden de tespit edilebilir. Şöyle ki M. Ali'ye göre klasik tefsirler en azından büyük bir emek mahsulü oldukları için kıymetlidir; fakat bu tefsirler Kur'an'ın anlam ve yorum imkânlarını tüketmiş değildir. Geçmiş dönemlerdeki müfessirlerin tefsirde son noktayı koyduklarını düşünmek, Kur'an'ı bir anlamda tarihe gömmek demektir. Kuşkusuz müfessirler kendi dönemlerinde, kendi bilgi birikimleri ve anlayışları nispetinde Kur'an'ı yorumladılar; ancak bu sahada son noktayı koymadılar. Bu yüzden, Kur'an modern gelişmeler ışığında bugün de yorumlanmak durumundadır, dolayısıyla yorum çağdaş müslümanların da en doğal hakkıdır.<sup>84</sup> Kaldı ki klasik tefsirlerdeki birçok

<sup>81</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 552, [89b].

<sup>82</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 36-37.

<sup>83</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 65-67.

<sup>84</sup> M. Ali meal-tefsirin gözden geçirilmiş baskısına yazdığı önsözde de aynı minvalde şunları söyler: "Çağdaş Müslüman âlimlerin Orta Çağ'a ait tefsirlerdeki görüş ve yorumlarını Kur'an'ın nihai yorumu gibi algılama eğilimleri kanımca çok sakat bir eğilim; çünkü bu hâkim eğilim Kur'an'ın yeni ilhamlar ışığında tefsirini mümkün kılacak bütün büyük büyük hazinelerine kilit vurur. Klasik dönemlerdeki müfessirlerin ortaya koydukları büyük çaba ve emekleri görmezden gelmek elbette haksızlık olur; çünkü onların çalışmaları en azından tefsirde ne kadar özgür hareket ettiklerini göstermektedir. Eğer o kadim müfessirler, günümüzde birçok âlimin yaptığı gibi, Kur'an tefsirinde seleflerinin son sözü söyledikleri düşüncesine sahip olsalardı gerçeğin ortaya çıkması yönündeki onca hizmetleri heder olup gider ve dolayısıyla bu durum dünya için gerçekten çok büyük bir kayıp olurdu." M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 12.

bilgi ve rivayete dayalı izah geçersiz ve temelsizdir. Özellikle rivayet tefsirlerinde yer alan ve pek çoğu Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olan menkıbelerin tefsir açısından hiçbir değeri yoktur.<sup>85</sup>

“Hz. Peygamber hariç, bütün herkesten farklı düşünme hakkı her müslüman için doğuştan kazanılmış bir hakır” diyen<sup>86</sup> ve bu iddialı ifadesiyle İmam Ebû Hanife’nin (ö. 150/767), “Hz. Peygamber’den nakledilen sahih sünnetin başımızın üstünde yeri var. Sahabeye ait görüşleri alıp almamakta muhayyeriz. Tâbiûna gelince, onlar adamsa bize adamız”<sup>87</sup> mealindeki sözünü hatırlatan M. Ali’ye göre Kur’an ve sünnetten sonra tefsirdeki en temel ve işlevsel kaynak, akıl ve içtihattır. Zira her şeyden önce Kur’an bizi birçok ayette akla ve düşünmeye yönlendirmiştir. Ayrıca, aklî bir faaliyet olan içihadın kapısı da kesinlikle kapanmamıştır.<sup>88</sup> Bu noktada klasik tanımlamayla “reycî” bir anlayışı savunan M. Ali özellikle Ebû Hanife ve istihsan yöntemiyle ilgili müspet ifadelerinden<sup>89</sup> anlaşıldığı kadarıyla nasları anlama ve yorumlamada Hanefî geleneğe de çok sıcak bakmaktadır.

### 2.3. Meal Tekniği ve Meal-Tefsirin Belli Başlı Özellikleri

Kur’an metninin Arapça dışındaki dillere tercümesi gerek cevaz gerek imkân bakımından hep tartışmalı bir konu olmuştur. Literatürdeki bilgilere göre Kur’an tercümesinin caiz olup olmadığı hususunda İmam Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed’in (ö. 189/805) yanı sıra Cassâs (ö. 370/981), Zemahşerî (ö. 538/1144), Kâsânî (ö. 587/1191), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1447) gibi birçok âlim müspet görüş bildirmiştir. Kâffâl (ö. 365/975), İbn Battâl (ö. 444/1052), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler ise Kur’an tercümesiyle ilgili cevaz fikrine pek sıcak bakmamışlardır.<sup>90</sup> Bu tartışma bağlamında Kur’an çevirisiyle namaz kılmayı Arapça bilenler için dahi tecviz edenler olduğu gibi, Allah’ın Kur’an’ı

<sup>85</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 36-37.

<sup>86</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 86.

<sup>87</sup> Bu sözün farklı varyantları ve manası hakkında bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 66-74.

<sup>88</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 72-74, 84-85.

<sup>89</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 75, 79.

<sup>90</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, Ankara 2008, s. 31. Ayrıca bkz. Aydar, *Kur’an’ın Tercümesi Meselesi*, s. 211.

Arapça indirmekle bütün insanları Araplaştırmayı hedeflediğini öne sürenler de olmuştur.<sup>91</sup>

Bu konuda Mısır ulemasının “Kur’an Arapça dışında herhangi bir dile tercüme edilemez” şeklindeki fetvasından söz eden ve bu fetvanın kesinlikle yanlış olduğunu belirten M. Ali’ye göre Kur’an’ı başka dillere tercüme etmek, onun evrensel bir mesaj olmasının gereğidir. Çünkü Kur’an bütün insanlara hitap etmektedir. 68.Kalem 52 ve 82.İnfitar 27. ayetlerde Kur’an’ın âlemler için bir öğüt ve uyarı (zikir) olduğu belirtilir. Hiçbir öğüt ve uyarı, bir topluma kendi dilinden başka bir dille iletilmez. Kur’an mesajı, farklı milletlerin dillerine tercüme edilmediğinde onun tüm insanlar ve toplumlara yönelik bir mesaj olduğundan da söz edilemez. Mademki Kur’an bizzat kendi beyanıyla evrenseldir; öyleyse onun tercümesi de bu evrenselliğin bir gereğidir.<sup>92</sup>

Kur’an çevirisi bağlamında biri lafzî diğeri tefsîrî olmak üzere iki tür tercüme tekniğinden söz edilir. Yaygın ve yerleşik tanıma göre lafzî-harfî tercümede kaynak dildeki metne nazım ve tertip yönünden birebir uygunluk şartı aranır. Yine bu tercüme tekniğinde, kaynak metindeki temel ve yan anlamların yanında biçimsel özelliklerin korunması şartı da vardır. Herhangi bir dildeki metnin bütün unsurları ve nüanslarıyla başka bir dilde yeniden üretilmesi gibi, pratikte çok zor ve hatta imkânsız bir hedefe işaret eden lafzî tercüme, iki farklı dil arasında her açıdan eşdeğerliliğin öngörülmesi noktasında misli misline tercüme diye de isimlendirilebilir. Kaynak dile mutlak sadakat şartından dolayı lafzî-harfî tercümede herhangi bir lisânî unsurun hedef dilde karşılıksız bırakılması ve/veya anlam takdirinde kaynak metinde somut (lafzî) karşılığı olmayan bir ziyadede bulunulması gibi tasarruflara cevaz verilmez.<sup>93</sup>

Müslüman âlimlere göre lafzî tercümenin Kur’an metnine tatbik imkânı yoktur. Çünkü bu tarz tercümede Kur’an nazmındaki edebî ve estetik özelliklerin yitimi bir tarafa, anlamların, özellikle dizge içindeki kelimeler ve cümlelerin birbirleriyle ilişkilerinden doğan yan anlamların (tâbî delalet) büyük ölçüde kayba uğraması, hatta çok kere anlamın anlamsızlığa dönüşmesi söz konusudur. Aslına bakılırsa, tercüme faaliyeti ağzı dar bir şişeden yine ağzı çok dar olan başka bir şişeye sıvı bir maddeyi

<sup>91</sup> Ömer Özsoy, “Çeviri Kuramı Açısından Kur’an Çevirisi Sorunu”, *II. Kur’an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 253.

<sup>92</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 43.

<sup>93</sup> Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 33-34.

aktarmaya benzer. O maddeyi kabın dışına az çok taşırmadan aktarmak nasıl mümkün değilse, bir metni anlam kaybına uğratmadan tercüme etmek de mümkün değildir.<sup>94</sup> Hal böyle iken mütedavil Kur'an meallerinin çok büyük bir kısmı, muhtemelen Allah'ın kelamına öznel yorum katmamak, dolayısıyla onu mümkün merteye yorumdan arındırılmış biçimde hedef dile aktarmak kaygısıyla lafzî çeviri tekniğine göre hazırlanmıştır. M. Ali'nin meali de bu kategoriye dâhil edilebilir. Zira "Mevcut İngilizce Kur'an çevirilerinden daha çok metne bağlı kaldım"<sup>95</sup> diyen M. Ali meal-tefsir yöntemini de şöyle özetlemiştir:

Meal-tefsirde bağlı kaldığım en önemli ilke, herhangi bir kelimenin Kur'an'da açıkça ortaya konulan prensiplerle çelişir tarzda yorumlanmasından kaçınmak olmuştur ve bu temel kural Kur'an'ı anlayıp yorumlama tarzımın da esasını oluşturmuştur. Bilindiği gibi Kur'an açık/sarih (muhkem) ifadeler yanında mecazlı, teşbihli (müteşabih) ifadeler de içerir. Kur'an'ın en güzel ve en yetkin yorumu güvenilir kaynaklardan gelen hadislere dayanır. Bu nedendir ki açıklama notlarımda hadislere büyük önem attım. Ayrıca erken dönem âlimlerin görüş ve yorumlarını da nazarı dikkate aldım; fakat Kuran'a ters düşen rivayet ve yorumlara itibar etmedim.

Çeviride temel ilkem, Kur'an'ın metinsel bağlamına en uygun olan anlamı tercih etmek oldu. Öte yandan, herhangi bir kelimenin sözlüklerde veya Arap edebiyatındaki kullanımını da göz ardı etmedim. Kuşkusuz mevcut Kur'an çevirilerinden de büyük ölçüde yararlandım; ancak bir anlam ve/veya yorumu, isabetlilik hususunda ikna olduktan sonra kabul ettim, bu arada söz konusu anlam ve yorumu aslî kaynaklarla teyit yoluna gittim. Müfessirler nezdinde genel kabul gören birçok rivayete açıklama notlarımda yer vermedim. Bu konuda sadece mevsuk tarihî bir delili bulunan ve/veya güvenilir hadise dayanan rivayet malzemesini kullandım. Yahudi ya da Hıristiyan kökenli mühtedilerce İslam literatürüne dâhil edildiği kanaatini taşıdığım birçok rivayeti de dikkate almadım.<sup>96</sup>

Yukarıda da kısaca değinildiği gibi, M. Ali ayetlerin çevirisinde ağırlıklı olarak lafzî anlamı esas almış, izaha muhtaç hususları ise dipnotlarda açıklamıştır. Ancak kimi zaman da bu genel uygulamasının aksine tefsirî ya da anlam-yorum merkezli çeviri yöntemini kullanmıştır. Bunun yanında, her surenin başında o surenin genel muhtevası,

<sup>94</sup> Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 34.

<sup>95</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 10, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü].

<sup>96</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 11-12, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü].

nüzul dönemi ve kendisinden önceki ve sonraki sureyle irtibatı hakkında da derli toplu bilgiler vermiştir. Diğer taraftan, birçok ayetteki idiomatik ifadeleri genellikle lafzî manasıyla aktarıp deyimsel anlamı/anamları dipnotta açıklayan M. Ali kimi zaman da çeviriye deyimsel anlamı yansıtmıştır. Mesela, 9.Tevbe 61. ayette, saflık ve bölünükten kinaye olarak “kendisine söylenen her söze kulak verip dinleyen kimse” anlamında bir deyim şeklinde kullanılan *üzün* (kulak) kelimesini lâfzen “kulak” diye çevirmiş ve fakat deyimsel anlamı dipnottaki tefsir notunda kısa ve özlü biçimde izah etmiştir.<sup>97</sup> Buna karşılık, 111.Tebbet/Leheb 4. ayetteki *hammâlete'l-hatab* tabirini, “dedikoducu” (the bearer of slander) tarzında deyimsel olarak çevirmeyi yeğlemiştir.<sup>98</sup>

M. Ali kimi zaman da muhtemelen hitabı ve mesajı evrenselleştirmek maksadıyla çeviride kelimenin dildeki ilk anlamını değil, ikincil anlamını tercih etmiştir. Mesela, 88.Ğâşiye 17. ayette Allah kâfirlere/müşriklere yönelik olarak, *efelâ yenzurûne ile'l-ibili keyfe hulikat* (O kâfirler develerin nasıl yaratıldığına bakıp ibret almazlar mı?!) buyurmuştur. Müfessirler bu ayette geçen *ibil* kelimesinin “develer” anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ancak M. Ali, Arap dili ve kıraat âlimi Ebû Amr b. el-Alâ'ya (ö. 154/771) atfen bu kelimenin “yağmur yüklü bulutlar” manasına geldiğini söylemiştir. “Sözün gelişine daha uygun düştüğü için, genel kabul gören ‘develer’ anlamı yerine bu manayı tercih ettim” diyen M Ali ilgili ayeti, “See they not the clouds, how they are created?” (Onlar şu bulutların nasıl/ne ilginç yaratıldığını görmeler mi?!) şeklinde çevirmiştir.<sup>99</sup>

İlginçtir, Esed de bu ayeti aynı şekilde çevirmiş ve bu çevirinin gerekçesine dair de şunları söylemiştir: “*İbil* ismi, öncelikle, ‘develer’ anlamına gelir ki tekil şekli olmayan ve sadece çoğul şekilde kullanılan bir cins isimdir. Ama bu isim, aynı zamanda ‘yağmur taşıyan bulutlar’ için de kullanılmaktadır (*Lisânu'l-'Arab, Kâmûs, Tâcu'l-'Arûs*): ki bu karşılık, yukarıdaki anlam örgüsü içinde daha tercihe şayan olan bir karşılıktır (...) *İbil* teriminin burada ‘develer’ için değil, ama ‘yağmur yüklü bulutlar’ için kullanıldığını varsaymak için birçok neden vardır. Ayrıca, burada suyun buharlaşması, buharın göğe yükselmesi, yoğunlaşması ve sonunda yere düşmesi

<sup>97</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 413-414, [61a].

<sup>98</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1256.

<sup>99</sup> “*Ibil* means, according to Abu 'Amr İbnul 'Ala, clouds that bear water for rain. As this significance suits the context better, I adopt this instead of the usual rendering, the *camels*”. M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 1185, [2722. not].

şeklindeki olağanüstü dönüşümlü sürece yapılan işaret, ne kadar hayranlık verici ve faydalı olsalar da ‘develer’e yapılan atıftan çok, sonraki ayetlerde (18-20. ayetler) gökyüzüne, dağlara ve yeryüzüne yapılan atıf ile daha uyumlu gözükmektedir.”<sup>100</sup>

Esed, *ibil* kelimesine “yağmur yüklü bulutlar” anlamı verirken “Eğer bu terim ‘develer’ anlamında kullanılmış olsaydı, yukarıdaki ayette ona yapılan atıf sadece Hz. Peygamber’in çağdaşı olan Araplara hitap etmiş olurdu”<sup>101</sup> şeklindeki ifadesiyle ilâhî hitaba evrensel bir mesaj yüklemek gerektiğini de dile getirmiştir. M. Ali ise konunun bu boyutuna değinmemiş olmakla birlikte söz konusu manayı tercih ediş gerekçelerini sıralarken, tıpkı Esed gibi, pasaj bütünlüğü içerisinde bulutların yanı sıra onlara mekân teşkil eden gökyüzünden, dağlardan ve buharın soğumasından ve nihayet yağmurun yeryüzüne yağmasından söz edildiğine dikkat çekmiş ve bu mananın diğer birçok Kur’an pasajındaki ifadelerle de uyum arz ettiğini belirtmiştir.<sup>102</sup>

Her ne kadar genelde Kur’an bütünlüğünden özelde bağlam uyumundan söz etmiş olsa da M. Ali’nin *ibil* kelimesini “develer” yerine “yağmur yüklü bulutlar” diye anlamlandırması, hiç şüphesiz Kur’an’ı modern insanın idrakine konuşan bir hitap olarak sunma hedefine yöneliktir. Nitekim tekil muhatap sigasıyla doğrudan Hz. Peygamber’e hitap eden kimi ayetlerdeki müvacehe hitaplarını umumileştirmesi de bunu teyit etmektedir. Ne var ki her ayeti doğrudan tüm zamanlara ve tüm insanlara tevcih saikiyle kimi hususi hitapları umumileştirmek, her ne kadar samimi bir niyete dayansa da teknik açıdan problemlidir. Örnekleme gerekirse, M. Ali, “[Ey Peygamber!] Sana vahyettiğimiz bu kıssaların doğruluğundan yana bir şüphe duyacak olursan daha önceki çağlarda vahyedilen Tevrat’ı okuyanlara [Yahudilere] sor! İşte o zaman [bir kez daha] anlayacaksın ki rabbin tarafından sana vahyedilenler mutlak doğrudur. Bunda hiç tereddüdün olmasın!” (*fe-in künte fî şekkin mimmâ enzelnâ ileyke fes’elillezîne yekraûne’l-kitâbe min kablike...*) mealindeki 10.Yûnus 94. ayeti şöyle izah eder:

<sup>100</sup> Muhammad Asad, *The Message of The Qur’an*, Gibraltar 1984, s. 949, [5. not]; Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 1264-1265, [5. not].

<sup>101</sup> Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 949, [5. not]; Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 1264, [5. not].

<sup>102</sup> “(...) the mention of the clouds along with the heavens, where they exist, and with mountains, which cool the vapours so that they pour down water, and the earth, which benefits by that water, being in accordance with that is said in many other places. M. Ali, *The Holy Qur’an*, Lahore 1935, s. 1185, [2722. not].

Her ne kadar bu ayette “Sen” diye hitap edilmiş olsa da Kur’an’da kendisine hitap edilen kişi her defasında Hz. Peygamber değildir. Dahası Kur’an’da çoğu kez okuyucuya hitap edilir. Bu sebeptendir ki *mimmâ enzelnâ ileyke* (sana vahyettiğimiz) ifadesinde de hitap Hz. Muhammed’e yönelik değildir. Zira birçok yerde Kur’an insanlara hitap etmektedir. Tıpkı “Bize indilen kitaba/vahye” (2.Bakara 136), “Size kitap/vahiy inzal ettik” (21.Enbiya 10) ayetlerinde olduğu gibi.<sup>103</sup>

Benzer şekilde M. Esed de 10.Yûnus 94. ayeti, “Bütün bunlardan sonra, [ey insanoğlu], sana indirdiğimiz şey[in doğruluğundan] hâlâ şüphede isen, önceki çağlarda vahyedilmiş metin(leri) okuyan kimselere sor: [O zaman anlayacaksın ki] rabbinden sana gelen hakır. O halde, artık şüphecilerden olma.” (And so, [O man,] if thou art in doubt about [the truth of] what We have [now] bestowed upon thee from on high, ask those who read the divine wirt [revealed] before thy time: [and thou wilt find that,] surely, the truth has now come unto thee from thy sustainer. Be not, then, among the doubters) şeklinde çevirmiş ve bu tuhaf çeviriyi şöyle gerekçelendirmiştir:

Bazı müfessirler 94. ve 95. ayetlerin Hz. Peygamber’e hitap ettiğini söylemişlerdir. Oysa bu görüş, 95. ayette, “Allah’ın ayetlerine yalan gözüyle bakan kimselerden olma” öğüdü göz önünde bulundurulursa bizce gerçeğe son derece aykırı gözükmemektedir; çünkü açıktır ki Allah tarafından peygamber olarak seçilen birinin bu öğütle işaret edilen günaha düşmesi muhaldir. Sonuç olarak Râzî bu iki ayeti genel olarak insana hitap olarak yorumlar ve “sana indirdiğimiz şey” ifadesini de bizim anladığımız şekilde, insanlığa vahiy yoluyla ulaştırılan, tebliğ edilen hakikat bilgisi olarak açıklar.<sup>104</sup>

10.Yûnus 94. ayetteki hitabın muhatabı tamim yoluyla bütün insanlara hamledildiğinde, ayette kendilerine işaret edilen Ehl-i kitap da zorunlu olarak bu kapsama gireceği için, Hz. Peygamber’in şahsında biz Müslümanlara indirilen vahyin gerçekten Allah katından indirilip indirilmediği hususunda kendilerine soru soracak kimsenin kalmaması gibi tuhaf bir sorunla karşılaşılacak olması bir yana, bugün Yahudiler ve Hıristiyanlara gidip, “Bize indirilen Kur’an gerçekten Allah katından mı indi?” diye soru sormanın akıllara zarar olduğu herhalde izahtan varestedir.<sup>105</sup> Diğer

<sup>103</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 449, [94a].

<sup>104</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 414, [115. not]; Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 306-307, [115. not].

<sup>105</sup> Mustafa Öztürk, “Evrensellik Algısı ve Kur’an”, *Kur’an ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, (yayımlanmamış tebliğ metni), Eskişehir 2010, s. 11-12.



taraftan, gerek M. Ali'nin gerekse M. Esed'in sözgelimi Duha ve İnşirah surelerindeki müvacehe hitaplarını -ki bu hitaplar 10.Yûnus 94. ayetteki hitaba göre tamime daha elverişli olduğu halde- niçin hususi manada anlayıp yorumladıklarının metodolojik gerekçesi de ayrıca tartışılmaya değer bir meseledir.

Bütün bu problemlere rağmen M. Ali'nin Kur'an'daki bazı anahtar kavramlar ile birçok deyimsel ifadeye isabetli karşılıklar bulunduğu da belirtilmelidir. Mesela takva/ ve muttaki kavramlarıyla ilgili izahı zikre değerdir. Çünkü bilhassa *The Message of The Qur'an (Kur'an Mesajı)* adlı meal-tefsirinin Türkçe'ye çevrilmesiyle birlikte Türkiye'deki Müslümanlar tarafından M. Esed'le özdeşleştirilen "muttaki" kavramıyla ilgili anlam-yorum esas itibarıyla M. Ali'ye ait gözükmektedir. 2.Bakara 2. ayette geçen *el-muttakîn* kelimesiyle ilgili olarak, "İngiliz çevirmenlerin genellikle 'Allah'tan korkan' ya da 'dindar' diye tercüme ettikleri *muttakî* kelimesinin izahında onlardan ayrılıyorum" diyen M. Ali kendi anlam tercihini özetle şöyle izah etmiştir:

*Vekâ* kökü, koruma ve/veya muhafaza anlamına gelir (Lane). Râğıb'a göre *vikâye*, bir şeyi kendisine hâle getirecek olan başka bir şeyden korumak demektir. *İttika* kelimesi ise kendisini korumak ya da çok iyi muhafaza etmek anlamına gelir. Lane'ye göre dinî terminolojide *muttakî*, "kendisini günah işlemekten ya da uhrevî âlemde kendisine zarar verecek şeylerden koruyan kimse" demektir. Binaenaleyh, *muttakî* kelimesi tam olarak, "sorumluluğunun farkında/bilincinde olan veya sorumluluğu hususunda dikkatli ve sadakatli davranan kimse" (one who is careful of, or has regard for, or keeps his duty) diye çevrilebilir.<sup>106</sup>

M. Ali, Kur'an'da sıkça geçen ve genellikle "inme" ve indirme" diye çevrilen *nezele/enzele/nezzele* (nüzul, inzal ve tenzil) kelimelerini de, "enzele salt bir şeyin fiilen indirilmesi anlamında kullanılmaz. Bu kelime aynı zamanda bir şeyin/nimetin insanlara ulaştırılması manasına da gelir. Tıpkı demir inzalinin (57.Hadid 25), elbise inzalinin (7.Araf 26.) ve yine erkekli dişili dört çift evcil hayvan inzalinin (39.Zümer 6) gökten yere indirme değil, bütün bu nimetleri insanoğluna lütfetme manasına geldiği gibi"<sup>107</sup>

<sup>106</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 9, [2c]. Esed de muttaki kavramıyla ilgili olarak şunları kaydeder: "Muttakî'nin 'Allah'tan korkan' şeklindeki alışlagelen çevirisi, bu ibarenin olumlu içeriğini yeterli biçimde yansıtmaz -yani, O'nun her zaman ve her yerde hazır olduğunun farkında olmayı ve kişinin bu farkında oluşun ışığı altında kendi varlığını biçimlendirme arzusu... Öte yandan, bazı çevirmenlerce benimsenen "kötülükten sakınan" veya "sorumluluğu konusunda dikkatli olan" şeklindeki çevirisi ise, ilâhî sorumluluk bilinci kavramının sadece belirli bir yönünü yansıtır". Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 4.

<sup>107</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 906, [6a].

şeklindeki ifadesiyle gerçekten güzel tefsir etmiştir. Kuşkusuz M. Ali'nin güzel ve isabetli anlam takdirleri kavramlarla sınırlı değildir. Bilakis daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle Kur'an'daki deyimlerin birçoğunu gerçekten çok güzel bir şekilde tefsir etmiş, bütün bunların yanında, hemen hiçbir mealde görülmeyen mana inceliklerine de dikkat çekmiştir. Mesela, Âdem'in iki oğlunun (Habil ve Kabil) kıssasıyla ilgili 5.Mâide 29. ayette geçen ve genellikle "İsterim ki sen hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenesin" diye çevrilen *innî ürîdü en tebûe bi-ismî ve ismik* ibaresini, "İsterim ki sen hem bana karşı işlenen günahı hem de kendi günahını yüklenesin" diye çevirmiş ve bu çevirisini şöyle gerekçelendirmiştir: "Burada *ismî* lafzı 'Benim günahım' değil, 'Bana karşı işlenen günah', yani cinayet günahı anlamına gelir. "Senin günahın" anlamındaki *ismike* lafzı ise [Kabil'in] kurbanının kabul edilmemesine yol açan eski günahına/günahlarına işaret eder."<sup>108</sup>

M. Ali'nin dikkat çekici anlam takdirlerinden biri de 38.Sâd 44. ayette geçen ve bilebildiğimiz kadarıyla tüm meallerde "Eline bir demet sap al" diye çevrilen *ve-huz biyedike dığsen fadrib bihî velâ tahnes* ifadesini çok ilginç bir şekilde, "Eline biraz dünya malı al ve onlarla iyilik yap; yanlışa düşme" diye tercüme etmesidir. Bu tercümenin gerekçesi şöyledir:

Genelde "Eline bir demet sap alıp onunla [karına] vur ve böylece yeminini bozmuş olma" diye çevrilen bu ayet bana göre başka şekilde anlaşılmalıdır. Rivayete göre Eyyüb çektiği eziyetler karşısında sabırsızca davranan karısına yüz kırbaç vuracağına dair yemin eder; sonra kendisine yeminini yerine getirmiş olması için eline bir demet sap alıp onunla karısına vurması emredilir. Ne var ki bu hikâyenin aslı yoktur. Kaldı ki biz "Eline bir demet sap al" manasını doğru kabul etsek bile burada Eyyüb'e tembihlenen şey, galip geldiğinde hasımlarına karşı yumuşak davranması, cezalandırmada kılıç yerine sopa kullanmasından ibarettir. Ayetteki *dığs* kelimesi, bir avuç çalı çırpı anlamına geldiği gibi, bir avuç dünya malı manasına da gelir. Nitekim bir hadisteki *âhizü'dığs* tabiri de Zebîdî tarafından "bir miktar dünya malı elde eden" diye açıklanmıştır. *Darb* kelimesine gelince, daha önce de belirtildiği gibi bu kelimenin birden fazla manası vardır (Bkz. 2.Bakara 60). Belli ki Eyyüb zengin bir kişidir ve bu yüzden kendisine fazla dünya malı edinmemesi tembihlenmektedir. Çünkü dünya malı insanın iyi yapmasını sağlayacak miktarda gereklidir.<sup>109</sup>

<sup>108</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 256, [29a].

<sup>109</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 990-901, [44a].

Şüphesiz bu yorum dikkat ve ilgi çekicidir, ama bir o kadar da tartışmaya açık niteliktedir. Bu bağlamda M. Ali'nin tartışma götüren birçok anlam takdirinin bulunduğu da söylenmelidir. Mesela, Allah'ın kıyamet günü dağları darmadağın edeceğini bildiren 20.Tâ-hâ 105. ayetteki *cibâl* (tekili: cebel) kelimesine dağ/dağlar yerine “bir topluluğun lideri” şeklinde bir anlam vermesi<sup>110</sup> tartışmaya açık yorumlarına örnek gösterilebilir.

M. Ali bu tür yorumlarında çok kere klasik tefsir geleneğindeki meşhur ve muteber görüşlerin yerine şaz denebilecek görüşleri tercih etmektedir. Ancak şu da var ki bu tür görüşlerinden bir kısmı en azından bizce isabetli gözükmemektedir. Mesela, literal olarak, “[Sâmirî] şöyle dedi: Ben onların görmediğini gördüm; elçinin izinden bir tutma aldım ve onu attım. Nefsim bana böyle yapmamı telkin etti” şeklinde çevrilen 20.Tâ-hâ 96. ayetin izahında klasik tefsir literatüründe yer alan İsrâîlî mervviyyatın -ki ayet bazı Türkçe meallerde de bu rivayetler ekseninde tercüme edilmiştir- bütünüyle asılsız olduğunu söyleyen M. Ali her ne kadar kaynak göstermese de ayeti Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322/934) şu yorumunu esas alarak izah etmiştir: “Ayetteki *resul* kelimesinden maksat Hz. Musa, *eser* kelimesinden maksat ise onun sünneti ve ifasına memur olduğu şeriatıdır. Nitekim Araplar, izinden gidilen kişinin takip ettiği yol ve yöneme bağlılığı ifade etmek üzere, ‘Fılan kişi filan kişinin izinden gidiyor ve onun yaptığını yapıyor (*ve yagbidu esereh*)’ şeklinde bir tabir kullanırlar.” Buna göre ayeti şöyle anlamak da mümkündür: “Musa, Sâmirî'yi kınamaya ve ona kavmini saptırmaya sevk eden şeyin ne olduğunu sormaya kalkışınca Sâmirî, ‘Ben onların görmediklerini gördüm’ demiştir. Bu sözün anlamı şudur: Ben sizin gidişatınızın doğru olmadığını anladım. Dolayısıyla, Ey Peygamber! Senin dinî öğretin ve sünnetinden kuşkusuz belli birtakım hakikatlere vâkıf oldum, ama onları elimden tersiyle bir kenara ittim. Nefsim beni böyle davranmaya sevk etti...”<sup>111</sup>

Klasik tefsirlerdeki birçok yorum ve anlam takdirine itiraz eden M. Ali bu itirazlarının önemli bir kısmında müfessirlerin kayda değer buldukları mervviyyatın asılsızlığına dikkat çekmiştir. Örneğin, 7.A'râf 73. ayetin tefsirinde Semûd kavminin sınanmasına ve sonunda helak olmasına sebep teşkil eden deve (nâka) hakkında şunları söylemiştir: “Dişi devenin mucizevî zuhuru ve devasa boyutu hakkındaki onca mitolojik

<sup>110</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 642, [105a].

<sup>111</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXII. 96. Krş. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 640, [96].

anlatıyı teyit eden bir bilgi ne Kur'an'da mevcuttur ne de güvenilir hadis külliyyatında. Bu devenin ayette *nâkatullah* (Allah'ın devesi) diye nitelendirilmesi, Allah tarafından gönderilmiş bir delil mahiyetinde olmasındandır. Söz konusu deve, halka bir delil olarak verilen sıradan bir hayvan idi. Bu hayvanın öldürülmesi ise hem Semûd halkının hakikati kabul etmeyeceğinin hem de Salih'i ve takipçilerini rahat bırakmayacaklarının bir göstergesiydi."<sup>112</sup>

2.Bakara 63, 93, 4.Nisa 154. ayetlerde geçen ve klasik tefsirlerin hemen tamamında kimi sahabilere ait rivayetlere istinaden apaçık bir hissî mucize olarak izah edilen *ve-rafe'nâ fevkakümü't-tûr/ve-rafe'nâ fevkahümü't-tûr* (Lafzen: Dağı onların üzerine kaldırdık) ibaresinin tefsirinde de M. Ali bu geleneksel yorumu mesnetsiz olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. "Ayette sözü edilen dağın İsrailoğulları'nı korkutmak maksadıyla gökte asılı kaldığına dair anlatıyı destekleyecek bir delil mevcut değildir Kur'an metninde."<sup>113</sup> diyen M. Ali aynı hadisenin *ve-iz netakna'l-cebele fevkahum* şeklinde ifade edildiği 7.A'râf 171. ayetin tefsirinde de şunları söylemiştir:

Bazı müfessirler tarafından aktarılan ve çocuksu ifadelere dayanan anlatılar büsbütün asılsızdır. Gerçekte burada anlatılan şey, İsrailoğulları'nın önde gelenlerinden oluşan bir grup insanın dağın eteğinde buldukları sırada maruz kaldıkları yer sarsıntısıdır. Şöyle ki 7.A'râf 155. ayette de belirtildiği gibi, söz konusu grup dağın eteğinde buldukları sırada müthiş bir deprem meydana gelmiş ve bu yüzden onlar dağın üzerlerine düşeceğini zannetmişlerdir. İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* adlı sözlüğündeki bilgiye göre netk kelimesi öncelikle "hareket etme, sarsma ve sarsıntı" gibi manalara gelir. Şu halde denebilir ki 2.Bakara 63. ayette geçen "rafe'nâ"nın yerine burada "netaknâ" lafzının kullanılması açıkça göstermektedir ki İsrailoğulları'nın ileri gelenleri dağın eteğinde buldukları esnada meydana gelen deprem sebebiyle dağ korkunç biçimde sarsılmıştır. Gerçi *netk* kelimesi "kökünden söküp çıkarmak" anlamına da gelir; fakat bu anlam bu bağlama uygun düşmemektedir.<sup>114</sup>

M. Ali bu yorumunu Eski Ahit'teki anlatıyla (Çıkış: 19/17) desteklemiştir. Aslında o daha önce de değindiğimiz kıssaların tefsirinde hem Kitab-ı Mukaddes'e (Eski ve Yeni Ahit) sıklıkla başvurmuş; ancak çok kere de gerek Eski Ahit'teki gerekse

<sup>112</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 344, [73c].

<sup>113</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 33, [63a].

<sup>114</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 366, [171a].

Yeni Ahit'teki bazı ifadeleri Kur'an'a ters düştüğü gerekçesiyle eleştirmiştir.<sup>115</sup> Yeri geldikçe George Sale (ö. 1736), Edward Henry Palmer (ö. 1882) ve John Meadows Rodwell (ö. 1900) gibi müsteşrikleri de İngilizce Kur'an çevirilerinde isabetsiz anlam takdirlerinde buldukları için tenkit eden M. Ali<sup>116</sup> kimi ayetlerin tefsirinde ise buraya kadar örnekleriyle anlattıklarımızdan çok daha farklı, farklı olduğu kadar da ilginç ve çarpıcı anlam ve yorumlar üretmiştir. Örneğin, Hz. Nuh'un kendi halkı arasında dokuz yüz elli yıl yaşadığından söz eden 29.Ankebût 14. ayete şöyle bir izah getirmiştir: "Eski Ahit Nuh'un 950 yıl yaşadığı bilgisini verir. İnsan ömrünün önceki çağlarda bugünkünden daha uzun olması ve aynı zamanda Nuh'un kendi dönemindeki insanlar arasında çok uzun bir ömür sürmüş bulunması imkânsız değildir. Bununla birlikte ayette, Nuh'un tebliğ ettiği şeriatın 950 elli yıl varlığını muhafaza ettiğine, ardından Hz. İbrahim'in geldiğine ilişkin imalar da mevcuttur. Nitekim bu ayetin [29.Ankebût 14] hemen ardından Hz. İbrahim'den söz edilmesi de buna işaret etmektedir."<sup>117</sup>

27.Neml 82. ayette yer alan ve İslam tefsir tarihinde birçok spekülâtif yoruma konu olan *dâbbetü'l-arz* kavramını "ulvî/manevî değerlerini kaybetmiş hâldeki materyalist Batı toplumları"<sup>118</sup> şeklinde anlamlandırmak gibi daha birçok ilginç yorum üreten M. Ali'nin meal-tefsirini sair meallerden farklı kılan bir diğer özellik olarak bazı surelerin başlarındaki yeminlerle ilgili izahlara da değinmek gerekir.

Bilindiği gibi Kur'an'da kendisine yemin edilen şeylerin bir kısmı açık ve anlaşılabilir iken bazıları oldukça müphemdir. Bu yüzden, sözgelimi 89.Fecr 3. ayetteki *ve's-ş-şef'i ve'l-vetr* ifadesinin anlamına dair yirmi farklı görüşten söz edilmiştir.<sup>119</sup> M. Ali bazı yeminleri, 89.Fecr 1-4. ayetlerin tefsirinde de görüleceği gibi, vahyin nazil olduğu dönemdeki Arap kültürüne atıfla açıklama yoluna gitmiş,<sup>120</sup> diğer bazı yeminleri ise, 95.Tîn 1-3. ayetlerin tefsirinde olduğu gibi, Kitâb-ı Mukaddes'e atıfla sembolik olarak yorumlamayı yeğlemiştir. Buna göre 95.Tîn 1. ayette geçen *tîn* (incir) Sina

<sup>115</sup> M. Ali'nin Kitab-ı Mukaddes'e yönelik tenkitleri daha ziyade Eski Ahit'te Nuh, Lut, Harun, Davûd, Süleyman gibi birçok peygamber hakkında yakışsız isnatlarda bulunulması, Hz. İbrahim'in kurbanlık (zebîh) evladının İshak mı yoksa İsmail mi olduğu meselesi, Âdem'in cennetten kovulması bağlamında Havva ve yılan hikâyesi gibi hususlarla ilgilidir. Mesela bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 22, [36a-36b]; s. 48, [102d]; s. 361, [151a]; s. 640, [90a]; s. 758, [44c]; s. 886, [102a].

<sup>116</sup> Mesela bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 32, [61c]; s. 175, [146a]; s. 461, [40a]; s. 1212, [2a].

<sup>117</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 787, [14a].

<sup>118</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 763, [82a].

<sup>119</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, IX. 104.

<sup>120</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1225, [4a].

dağında Hz. Musa'ya vahyedilen şeriatı, *zeytûn* (zeytin) da Hz. Peygamber'e ilkin Mekke'de vahyedilen Kuran'ı simgelemekte, surenin 3 ve 4. ayetleri de bu manayı desteklemektedir.<sup>121</sup> Benzer şekilde, 92.Leyl 1-2. ayetlerde gece ve gündüze yemin edilmesini, "Bu ayetlerde kötülük gece karanlığına, iyilik de gün ışığına benzetilmekte" diye izah eden ve bu gnostik izahıyla Mecusîliğin, "Nur (aydınlık) iyiliğin, zulmet (karanlık) kötülüğün kaynağıdır" şeklindeki düalistik inancını akla getiren M. Ali "kasem vâv"ına da oldukça farklı bir anlam yüklemiştir. Daha açıkçası, "kasem vâvı"nı "Düşün, dikkat et!" (Consider) şeklinde çeviren M. Ali bu çevirisini 37.Sâffât 1. ayetin tefsirinde şöyle gerekçelendirmiştir: "Vav harfini (literal anlamı: "ve") "düşün, dikkat et" diye çevirdim. Vav harfi bu gibi yerlerde genellikle bir yemine işaret olmak üzere "andolsun, hakkı için" diye çevrilir. Ancak, şurası unutulmamalıdır ki kasem bu durumlarda düşünce ve dikkati tanıklığa celbeder..."<sup>122</sup>

#### 2.4. Meal-Tefsirde Ulûmu'l-Kur'an'ın Yeri ve İşlevi

Muhammed Ali meal-tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an'ın nesh, muhkem-müteşabih, hurûf-ı mukatta'a gibi belli başlı konularına değinir; ancak bu değiniler metodolojik olmaktan çok, ayetlerdeki ilgili kelime ve/veya kavramın anlam içeriğini belirlemeye yöneliktir. Gerçi onun özellikle 2.Bakara 106. ayetin tefsirinde nesh meselesine yönelik ifadeleri bu meseleyle ilişkilendirilen ayetleri nasıl anlayıp yorumlamak gerektiğiyle ilgilidir; fakat gerek klasik Ulûmu'l-Kur'an edebiyatında gerekse modern döneme ait Tefsir Usûlü kitaplarında ayrı başlıklar altında birer yöntem konusu olarak ele alınan nesh, muhkem-müteşabih, hurûf-ı mukatta'a gibi konular hakkındaki izahları başta da belirttiğimiz gibi daha ziyade semantik tahlil mahiyetindedir.

Ulûmu'l-Kur'an'la ilgili konuların bu şekilde ele alınması tabiidir. Çünkü gerek Ulûmu'l-Kur'an kavramının mana ve medlülüne gerekse bu alandaki eserlerin muhtevası, tefsir sahasında sistematik bir usûlün mevcudiyetinden söz etmeye pek elverişli değildir. Nitekim Kur'an'ı anlama ve yorumlamada, fıkıh usûlü gibi diğer İslâmî ilimlere ait usûllerden bağımsız bir usûl bulunup bulunmadığı meselesi özellikle yakın geçmişte

<sup>121</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1225, [3a].

<sup>122</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 865, [2099. not]. M. Ali mealin gözden geçirilmiş 1951 baskısında ilgili ayetteki "kasem vâvı"nı, "By" (andolsun, hakkı için) şeklinde çevirmeyi yeğlemiştir; ancak hemen hemen aynı açıklama notunu zikretmiştir. Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 877, [1a]. İlginçtir, M. Esed de 37.Sâffât 1. ayetin başındaki "kasem vâv"ını "Consider" (Düşün) diye çevirmiş ve bu çevirinin gerekçesini M. Ali'den farklı yerde [74.Müddesir 32. ayetin tefsirinde] ve fakat hemen hemen aynı şekilde ifade etmiştir. Bkz Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1208, [23. not].

ülkemizdeki İlahiyat akademiasının sıkça tartıştığı konulardan biridir;<sup>123</sup> ancak bu tartışmaları ele almak araştırma konumuz dışındadır. Bununla birlikte M. Ali'nin Ulûmu'l-Kur'an kapsamındaki belli başlı konularla ilgili görüşlerini değerlendirmek araştırma konumuz açısından hem önemli hem de gereklidir.

#### 2.4.1. Esbâb-ı Nüzul

Esbâb-ı nüzul terimi, vahyin nazil olduğu dönemde vuku bulan ve Kur'an'ın bir veya birkaç ayetinin yahut bir suresinin nüzulüne vesile olan olayı, durumu ya da soruyu ifade eder.<sup>124</sup> Kur'an'daki her ayetin belli bir sebebe istinaden nazil olduğu vaki değilse de en azından birçoğunun, nüzul zamanına takaddüm eden bir hadiseye dayandığı söylenebilir.<sup>125</sup> Nüzul sebebinin bilinmesi şer'î hüküm içeren ayetlerdeki teşri hikmetinin kavranması, müşkil ve müphem olan hususların aydınlatılması, ayetlerde hasr veya tahsis bulunup bulunmadığının anlaşılması bakımından önem arz eder.<sup>126</sup>

Nüzul sebepleri icthâdî olarak değil, ayetlerin nüzulüne tanık olan ve/veya sebeplerini bilip bunları araştıran ilk Müslüman nesilden (sahabe) sahih rivayet ve işitme yoluyla bilinebilir.<sup>127</sup> Bu yüzden, bazı âlimler nüzul sebepleriyle ilgili rivayetlerin sıhhatini tespitite titiz davranmışlar ve esbâb-ı nüzul rivayetlerini kategorik tasniflere tabi tutmuşlardır.<sup>128</sup> Bununla birlikte, özellikle ayetlerin nüzulüne gerçek sebep teşkil eden rivayetlerin belirlenmesi noktasında ortaya çıkan problemler maalesef tam anlamıyla bertaraf edilememiştir. Nitekim klasik tefsirler incelendiğinde, bir ayetin nüzul sebebine dair birbirinden çok farklı içeriklere sahip rivayetler nakledildiğine tanık

<sup>123</sup> Bu tartışmalar için bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât*, Cilt: 6, Sayı: 4 (2003), s. 69-84; Suat Yıldırım, "Kur'an'ı Anlama Yöntemi (Konunun Genel Çerçevesi)", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Ankara 2004, s. 19-39; Mehmet Paçacı, "Tefsir Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sempozyumu*, Ankara 2006, s. 81-97; Lütfullah Cebeci, "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul 2009, s. 49-77; İbrahim Görener, "Tefsir Usûlü ve Kur'an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul 2009, s. 227-239; Ali Bulut, "Türkiye'de Tefsir Usûlü Tartışmaları", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul 2009, s. 381-400; Süleyman Karacelil, "Tefsir Usûlünün Yeterliliği", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul 2009, s. 421-440; Selim Türkan, "Kur'an'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Perspektifinden Değeri Üzerine", *HÜİFD*, Cilt: 8, Sayı: 15 (2009/1), s. 29-49.

<sup>124</sup> Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 360.

<sup>125</sup> Mehmed Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, İstanbul 1981, s. 91.

<sup>126</sup> Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Bedrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2007, I. 40-43; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 92-94.

<sup>127</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 4; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 99.

<sup>128</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul 1994, s. 116-129.

olunur. Bu tür rivayetler arasından gerçek sebab-i nüzul rivayetini belirlemek kimi zaman imkânsız denebilecek düzeyde zordur. Ayrıca esbâb-ı nüzul rivayetlerinin hadis rivayet tekniği açısından ne kadar sahih oldukları da bir diğer problemlidir.

Gerek bu tür teknik problemlerden gerekse evrenselci bakış açısından dolayı M. Ali ayetlerin tefsirinde esbâb-ı nüzul rivayetlerine oldukça mesafeli durur. Çünkü onun nazarında esbâb-ı nüzul rivayetlerindeki muhteva Kur'an'ın tüm çağlara ve tüm insanlara yönelik mesajını belli bir tarihselliğe hapseder. Klasik fıkıh usûlündeki *il-ibre bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb* (nasların yorumunda dikkate alınması gereken husus, sebebin hususiliği değil lafzın umumiliğidir) ilkesinden de kendisine destek bulan bu anlayış son dönemde Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) öncülük ettiği ictimâî (sosyolojik) tefsir ekolünce de benimsenmiş ve bu çerçevede Kur'an'ı kendi nüzul tarihinden yalıtarak bugünün tarihselliğine taşımak, doğru anlama ve yorumlamanın temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmiştir.

Esbâb-ı nüzul rivayetlerinin Kur'an'ın anlaşılmasından çok anlaşılmamasına katkı sağladığını düşünen Reşid Rıza'ya göre her ayet, hatta her cümle hakkında müstakil bir nüzul sebebi aktaranlar, Kur'an'ın tüm zamanlara yönelik mesajını tarihin belli bir dilimine hasretmek gibi bir cürüm işlemişlerdir. Oysa nüzule sebep teşkil eden insanların üzerinden çok uzun zaman geçtiği halde Kur'an hâlen yaşamakta ve hükmü konuşulmaktadır. Onun her beyanında tarih-üstü ve evrensel mesajlar bulunduğu için kıyamete kadar da konuşmaya devam edecektir. Müfessirlerin belli bir Kur'an ifadesini nüzul dönemindeki muhataplara hasretmesi, ilâhî hitapta kastedilen umumi anlamın tarihe gömülmesi demektir. Oysa ilâhî hitap tüm zamanlara ve tüm insanlara yöneliktir. Kur'an'ın rehberlik misyonu zaman aşımına uğramadığı için, esbâb-ı nüzulle ilgili rivayetler bizi geçmişin tarihselliğinden haberdar etmesi dışında hemen hiçbir değer içermez. Bu yüzden, Kur'an okumalarında sebebin hususiliğine değil hükmün umûmiliğine itibar edilmelidir. Kısaca, her Müslüman Kur'an'ı kendine vahyedilmiş bir ilâhî kelam gibi görmelidir.<sup>129</sup>

Esbâb-ı nüzul konusunda M. Abduh ve Reşid Rıza ile temelde aynı düşünceyi paylaşan M. Ali Kur'an'daki hemen her ayete tarih-üstü bir anlam yüklemeye çalışmış

<sup>129</sup> Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 288.



ve bu bağlamda kimi ayetleri izah ederken, 4.Nisâ 88. ayetin tefsirinde de görüleceği gibi, okuyucu açısından bir tür bilmece ve/veya muamma (puzzle) olarak nitelediği sebep-i nüzul rivayetlerini zikre değer bulmadığını belirtmiştir.<sup>130</sup> Bununla birlikte birçok ayet ve surenin tefsirinde, özellikle Bedir, Uhud, Hendek gazveleri, Hudeybiye antlaşması gibi önemli hadiselerden söz eden ayetlerin izahında etraflı denebilecek tarihî bilgiler vermiştir.

“Kur’an evrensel ve tarih-üstü bir kitaptır” önermesi kuşkusuz retoriği güçlü bir önermedir; fakat bu önermenin reel ve aktüel karşılığını bütün ayetlerin tefsirinde ortaya koyabilmek, diğer bir deyişle Kur’an’daki tüm ayetleri nüzul tarihinden bağımsız şekilde anlamak ve bugüne taşımak pek mümkün değildir. Nitekim M. Ali de bütün kalbiyle Kur’an’ın evrensel ve tarih-üstü olduğuna inanmasına ve hatta Hz. Peygamber’e yönelik bazı hitaplardaki tekil ifade kalıplarını dahi ilâhî mesajı evrenselleştirmek adına çoğul formunda tercüme etmesine rağmen, birçok ayetin tefsirinde, sözgelimi 58.Mücâdile 1. ayette görüleceği gibi, tarihî arka plan bilgisine, dolayısıyla sebep-i nüzul rivayetine kayıtsız kalamamıştır. İşte tam bu noktada, Kur’an’daki hitabın yerel ve tarihsel, mesajın ise evrensel ve tarih-üstü olduğundan söz etmek ve zarf-mazruf diye de ifade edilmesi mümkün olan böyle bir ayırımın Kur’an tefsirinde daha sağlıklı sonuçlar vereceğini söylemek mümkündür.

M. Ali, Kur’an mesajının belli bir tarihselliğe hasredileceği/hapsedileceği endişesiyle esbâb-ı nüzul rivayetlerine mesafeli durmayı prensip edinmiş olsa da kimi ayetlerin tefsirinde sübut ve delalet yönünden problemleri rivayetleri bile zikre değer görmüştür. Mesela, “Allah bu peygamberi müminlerden henüz kendilerine katılmamış bulunan diğer insanlara da göndermiştir. O, üstün kudret sahibidir; her buyruğu ve her fiili mutlak isabetlidir!” mealindeki 62.Cum’a 3. ayetin tefsirinde naklettiği rivayet bu türdendir. İlgili rivayete göre Hz. Peygamber içlerinde Ebû Hüreyre ve Selman el-Fârisî’nin de bulunduğu bazı sahabilere Cum’a suresini okur. Bunun üzerine Ebû Hüreyre 62.Cum’a 3. ayetteki *ve-âharîne minhüm lemmâ yelhakû bihim* ifadesinde kimlerden söz edildiğini sorar. Hz. Peygamber de elini o sırada mecliste bulunan Selman’ın omuzuna koyarak, “Şayet iman Ülker/Süreyya yıldızında bile olsa, onların arasından birisi ona erişir” buyurur. Bu rivayete göre ilgili ifade İranlılara işaret

<sup>130</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 221, [88a].

etmektedir. Ancak M. Ali'ye göre diğer bazı rivayetlerdeki işaretlerden de anlaşılacağı gibi burada Mehdi-Mesih'e ve/veya onun zuhur zamanına işaret edilmektedir. Nitekim gün gelecek, İslam'ın ruhunun kaybolduğu bir zamanda birisi çıkıp Hz. Peygamber'den alacağı manevî ışıkla dünyayı İslam'ın nuruyla aydınlatacaktır.<sup>131</sup>

M. Ali'nin bu rivayet üzerinden ima ve işarette bulunduğu kişi çok büyük bir ihtimalle Gulâm Ahmed'dir. Çünkü Gulâm, M. Ali'nin nazarında beklenen Mehdi-Mesih ve müceddiddir. Öyleyse denebilir ki M. Ali Kur'an'ı belli bir tarihselliğe hapsedeceği düşüncesiyle esbâb-ı nüzul rivayetlerinden mümkün merteye sarfı nazar etmesine mukabil, kendi fırkasına özgü bir anlayış ve inanişâ destek söz konusu olduğunda hadis ve rivayet malzemesine başvurmada pek istekli davranmıştır. Yine o, kimi zaman *Hasâis* ve *Delâil* edebiyatından problemleri rivayetler nakletmekte de sakınca görmemiştir.<sup>132</sup>

Öte yandan M. Ali özellikle oryantalistlerce Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i tenkit malzemesi olarak kullanılan rivayetleri de zikretmiş, ancak Garanik, Bal şerbeti hadisesi ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le evliliği gibi konularla ilgili bu rivayetleri kimi zaman apolojik bir üslupla eleştirip reddetmiştir.<sup>133</sup> Bazı fikhî hükümlerin ve/veya ibadetlerin teşri tarihini belirleme konusunda da rivayet malzemesinden faydalanan M. Ali<sup>134</sup> özellikle kıssalarda bahsi geçen ve genellikle hissî mucize olarak telakki edilen hususların tefsirinde Eski Ahit'teki anlatılara çokça atıfta bulunmuş, dolayısıyla bu konuda da yine rivayet ve tarih rivayet bilgisine başvurmuştur.

Gerek rivayet ağırlıklı klasik tefsirlere eleştirel gözle bakmasından, gerek İsrâiliyat hakkında tamamen olumsuz şeyler söylemesinden ve gerekse "Taberî'nin tefsiri dahi itimada şayan değildir; ancak İbn Kesîr'in tefsiri güvenilir hadis kaynaklarına dayandığı için, [rivayet ağırlıklı tefsirler arasında] bir istisna kabul edilmelidir"<sup>135</sup> demesinden hareketle M. Ali'nin yine M. Abduh ve Reşid Rıza'yı anımsattığı söylenebilir. Bununla birlikte, birçok ayetin tefsirinde, rivayet tefsiriyle ilgili bütün bu söylediklerini nakzeden bir tutum takındığı da belirtilmelidir. Daha

<sup>131</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1092, [3a].

<sup>132</sup> Mesela bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 671-672, [23a].

<sup>133</sup> Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 677-678, [52a]; s. 1106, [1a]; s. 835-836, [37a].

<sup>134</sup> Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 225-226, [101a].

<sup>135</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 58-59.

açıkçası, klasik tefsirlerdeki birçok rivayeti İsrailiyat ya da Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduğu gerekçesiyle büsbütün değersiz gören M. Ali, sayısız ayetin tefsirinde, özellikle kıssalar ve mucizevi hadiselerden söz eden ayetlerin tefsirinde, kendi zihnindeki manayı temellendirmek amacıyla belki yüzlerce defa Kitab-ı Mukaddes ve diğer Yahudi-Hıristiyan kaynaklarına müracaat etmiştir.

#### 2.4.2. Mekkî-Medenî

Kur'an'ın anlaşılması ve Kur'an metninin tertibi konusunda Mekkî ve Medenî bilgisi çok önemli bir yere sahiptir. Mekkî ve Medenî konusunda zaman, mekân ve muhatap gibi üç farklı unsurun esas alındığı üç farklı tanım mevcuttur. Konuyla ilgili tanımlar arasında genel kabul göreni hicretten önce nazil olan ayet ve surelerin Mekkî, hicretten sonra nazil olanların Medenî olduğu şeklindedir.<sup>136</sup> M. Ali, Mekkî-Medenî konusunda bu üç tanımdan hangisini esas aldığını açıkça belirtmemiş olsa da gerek meal-tefsirinin mukaddimesinde, gerekse diğer bazı eserlerinde Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili olarak Makkah period, Madinah period gibi tabirler kullanması,<sup>137</sup> bu konuda onun da genel kabul gören tanımları benimsemiş olduğunu gösterir.

On üç yıllık Mekke döneminde nazil olan surelerin nüzul tarihlerini kesin biçimde belirlemenin pek mümkün olmadığını söyleyen M. Ali'ye göre bu dönemde nazil olan sureler üç grupta incelenebilir. Buna göre vahiy tarihinin ilk beş yılında nazil olanlar erken Mekke dönemine, altıncı ve onuncu yıllar arasında nazil olanlar orta Mekke dönemine, on birinci yıldan hicrete kadar nazil olanlar ise geç Mekke dönemine ait surelerdir. Erken Mekke döneminde 60 (Fâtiha, İsrâ, Kehf, Meryem, Tâ-hâ, Enbiya, Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Rahmân, Vâkıa, Mülk, Kalem, Hâkka, Me'âric, Nûh, Cinn, Müzzemmil, Müddessir, Kıyâmet, İnsan, Mürselât, Nebe', Nâzi'ât, Abese, Tekvîr, İnfitâr, Mutaffifîn, İnşikâk, Burûc, Târik, A'lâ, Ğâşiye, Fecr, Beled, Şems, Leyl, Duhâ, İnşirâh, Tîn, Alak, Kadr, Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Asr, Hümeze, Fîl, Kureyş, Mâ'ûn, Kevser, Kâfirûn, Tebbet, İhlâs, Felâk, Nâs), orta Mekke döneminde 17 (Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Sebe', Fâtır, Yâsîn, Sâffât, Sâd, Zümer, Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf), geç Mekke döneminde ise 15 sure (En'âm, A'râf, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrâhîm, Hicr, Nahl, Hacc, Mü'minûn,

<sup>136</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 132-133; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 26-27; Tâhir b. Muhammed el-Cezâirî, *et-Tibyân li Ba'di'l-Mebâhisi'l-Müteallikati bi'l-Kur'ân alâ Tarîki'l-İtkân*, Beyrut 1425, s. 33.

<sup>137</sup> Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 27, [Giriş]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 38.

Furkân, Şuarâ, Neml, Kasas) nazil olmuştur. Medine döneminde ise hicretin ilk iki yılında 6 (Bakara, Enfâl, Muhammed, Saff, Cum'a, Teğâbün), üç ve dördüncü yıllarında 3 (Âl-i İmrân, Mücâdile, Haşr), beş ve altıncı yıllarında 9 (Nisâ, Mâide, Nûr, Ahzâb, Fetih, Hadîd, Mümtehine, Münâfikûn, Talâk), dokuz ve onuncu yıllarında ise 4 sure (Tevbe, Hucurât, Tahrîm, Nasr) nazil olmuştur. Sonuç olarak Kur'an'daki 114 surenin 92'si Mekke, 22'si Medine döneminde vahyedilmiştir.<sup>138</sup>

Sureleri tarihlendirme konusunda oryantalistik çalışmalardan, özellikle Theodor Nöldeke'in (ö. 1930) Kur'an tarihiyle ilgili *Geschichte des Qorans* adlı çalışmasından faydalandığı anlaşılan M. Ali kronolojik bir tertibin (nüzul tertibi) imkân dâhilinde olmadığını söyler.<sup>139</sup> Çünkü Kur'an'daki sureler, bilhassa Medine dönemine ait uzun sureler bir bütün hâlinde nazil olmamıştır. Ayrıca Medenî surelerin içinde Mekkî, Mekkî surelerin içinde Medeni ayetler yer almaktadır. Bu durum Mekkî-Medenî konusunda kategorik bir ayrımı çok zorlaştırmakta, dolayısıyla ancak genel ya da kabataslak düzeyde bir nüzul tertibinden söz etme imkânı bulunmaktadır. Ancak bütün bu sorunlara rağmen M. Ali birçok ayet ve surenin tefsirinde Mekkî-Medenî ayrımına başvurmuş ve bu bağlamda kimi zaman dikkate değer tespitlerde bulunmuştur. Mesela, Muavvizeteyn (Felak ve Nas) surelerinin gerçekte Mekke dönemine ait olduğunu söyleyen M. Ali bazı müfessirlerin bu iki sureyi Medenî kabul etmelerini geç dönemlere ait asılsız/temelsiz bir görüş olarak değerlendirmiştir. Çünkü bu iki surede Allah'a sığınmadan söz edilmektedir. İstiaze konusu Nahl ve Fussilet surelerinde de (16.Nahl 98; 41.Fussilet 36) görüleceği gibi Mekkî surelerde işlenmektedir. O halde Felak ve Nas sureleri (Muavvizeteyn) Mekke'de, hatta erken Mekke döneminde inzal edilmiştir.<sup>140</sup>

M. Ali bazı Kur'an kavramlarına anlam yüklerken de Mekkî-Medenî ayrımını dikkate almış ve vahyin nüzul süreci bağlamında bir tür art-süremlî (diachronic) semantiğe başvurmuştur. Örneğin, 16.Nahl 110. ayetteki *câhedû* lafzıyla ilgili olarak "cihad"ın bu ayette savaş anlamına gelmediğini söyler ve bu görüşünü surenin Mekkî oluşuyla destekler.<sup>141</sup> Bazı fikhî içerikli ayetlerin tefsirinde de Mekkî-Medenî ayrımına

<sup>138</sup> M. Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, s. 4-6. Dönemlere göre verdiği bu rakamlardan 92 surenin Mekkî, 22 surenin Medenî olduğu sonucuna ulaşılmağa beraber M. Ali her nedense Mekkî surelerin sayısının 93, Medenî surelerin ise 92 olduğunu söylemiştir. Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 27, [Giriş].

<sup>139</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 39.

<sup>140</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1258.

<sup>141</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 556, [110a].

dikkat çeken ve böylece kendi zihnindeki sahih manaya ulaşmada ister istemez tarihî bilginin tanıklığına müracaat eden M. Ali, sözgelimi kölelik-cariyelik konusuyla ilgili apolojik yorumlarını, 23.Mü'minûn 6. ayete ilişkin tefsir notunda da görüleceği gibi, surenin Mekke döneminde vahyedilmiş olmasıyla temellendirmeye çalışmıştır.<sup>142</sup>

Bütün bunların yanında, bazı ayetlerin nüzul tarihleriyle ilgili olarak kimi oryantalistlerin görüşlerini de çürütmeye çalışan M. Ali bu konu çerçevesinde dikkate değer tenkit ve tespitlerde bulunmuştur. Mesela Nöldeke'in 4.Nisâ 115-125 ve 130-132. ayetlerin Mekkî olduğu yönündeki tezine kısaca şöyle itiraz etmiştir: “Nisâ suresi Uhud savaşında ortaya çıkan birçok meseleden bahsettiği için kuvvetle muhtemeldir ki bu savaştan hemen sonra nazil olmuştur. Bazı ayetlerin hicretin üçüncü yılının sonuna ya da beşinci yılının başlangıcına ait olması muhtemel gözükmele birlikte surenin büyük bir kısmı hicretin dördüncü yılına aittir. Nöldeke'in Yahudilere 'dostça atıfta bulunulduğu' argümanına dayanarak 4.Nisâ 115-125 ve 130-132. ayetlerin Mekkî olduğunu söylemesi yanlıştır. Çünkü 3.Âl-i İmrân 115. ayetin tefsir notunda ve başka yerlerde de görüleceği gibi, Hz. Muhammed kendisine düşmanca tavırlar sergileyen Yahudilere adil davranmıştır. [Kısaca], söz konusu ayetler hicrî dördüncü veya beşinci yıllara aittir.”<sup>143</sup>

### 2.4.3. Nesh Meselesi

Sözlükte “izale etmek, silmek, kaldırmak, nakletmek” manalarına gelen nesh kelimesi,<sup>144</sup> terim olarak şer'î bir hükmün daha sonra varit olan şer'î bir delille kaldırılmasını ifade eder.<sup>145</sup> Naslarda nesh söz konusu olduğunda önceki hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delil ise nâsîh diye isimlendirilir. İslam âlimlerine göre nesh aklen ve şer'an caizdir. Ancak Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) neshin aklen caiz olmakla birlikte şer'an vuku bulmadığını ileri sürmüştür. Bununla birlikte, Ebû Müslim'in gerçekte neshi

<sup>142</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 684, [6a].

<sup>143</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 191.

<sup>144</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 2004, s. 492; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükkerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 2003, VIII. 533; Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 19.

<sup>145</sup> Bkz. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 120-121.

nefyetmediği, aksine İslam âlimlerinin kahir ekseriyetince “nesh” diye adlandırılan şeye onun tahsis dediği de söylenmiştir.<sup>146</sup>

İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Kur’an’ın Kur’an’la, Kur’an’ın sünnetle, sünnetin sünnet ve Kur’an’la neshi caizdir. Ancak Kur’an’ın sünnetle, sünnetin de Kur’an’la neshine İmam Şâfiî (ö. 204/819) itiraz etmiştir. Ayrıca, genel ve geleneksel anlayışa göre Kur’an ve mütevatir sünnetle sabit olan hükmün haber-i vahid, icma ve kıyasla neshi caiz değildir. Buna karşılık, neshe konu olan hükmün kendinden daha hafif, daha ağır veya dengi yeni bir hüküm (bedel) karşılığında nesh edilmesi caiz olduğu gibi, yeni hiçbir hüküm getirmeksizin (bedelsiz) neshi de caizdir.<sup>147</sup>

Klasik nesh teorisine göre mensuh ayetler, hükmü mensuh metni baki, metni mensuh hükmü baki ve hem hükmü hem de metni mensuh olmak üzere üç kısma ayrılır.<sup>148</sup> Bazı âlimler metni baki hükmü mensuh ayetlerin iki yüzden fazla olduğunu söylemiştir. İmam Şâfiî ve Taberî (ö. 310/923) gibi âlimlerin öncülüğünde neshin tahsis, takyid, mübhemi beyan, mücmeli tafsil gibi terimlerden farkı ortaya konulmaya ve nesh alanına girmeyen diğer nesh iddiaları ayıklanmaya başladıktan sonra mensuh kabul edilen ayetlerin sayısı azalmıştır.<sup>149</sup> Suyûtî (ö. 911/1505) kendi dönemine kadar yazılmış eserlerdeki bilgileri değerlendirip mensuh ayetlerin sayısını yirmi olarak tespit etmiş, Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise beş ayet dışında Kur’an’da mensuh ayet bulunmadığını ileri sürmüştür.<sup>150</sup>

Bütün bu klasik görüşlere mukabil, modern dönemde Seyyid Ahmed Han gibi bazı Müslüman aydın ve araştırmacılar Kur’an’da neshin varlığını tümünden nefyetmişlerdir ki bu görüşü benimseyenlerden biri de Muhammed Ali’dir. Bu konuda bir dizi nefy gerekçesi öne süren M. Ali’ye göre, “Biz hükmünü yürürlükten kaldırdığımız veya unuttuğumuz bir ayetin yerine daha iyisini veya onun dengini getiririz” (2.Bakara 106) mealindeki ayet, her ne kadar teknik anlamda neshe delil gösterilse de, siyak-sibak dikkate alındığında ayette çok farklı bir konudan söz edildiği

<sup>146</sup> Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara 2004, s. 150-166.

<sup>147</sup> Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 120-121.

<sup>148</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 22-27; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 705.

<sup>149</sup> Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 580.

<sup>150</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 712; Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *el -Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul 1980, s. 49.

anlaşılır. Her şeyden önce bu ayet Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber'e itirazlarından, dolayısıyla İslam'a karşı çıkışlarından söz eden bir kontekstte yer almaktadır. Buna göre denebilir ki söz konusu ayet, tıpkı kıblenin tahvili konusunda olduğu gibi, Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla vaz ettiği hükümleri tanımayan Yahudilere cevap vermekte ve bir bakıma onlara şöyle demektedir: “Biz geçmiş şeriatlardaki bir hükmü/uygulamayı pekâlâ ilga ederiz ve onun yerine daha iyisini veya en azından dengini ikame ederiz.”

İlk ve doğrudan muhataplar Medine Yahudileri olduğuna göre 2.Bakara 106. ayette neshe konu olan “ayet”ten maksat Musa şeriatı ve/veya bu şeriata ait hükümlerdir. Nitekim İslam şeriatı birçok konuda Musa şeriatından farklıdır; ancak her iki şeriat arasında birçok yönden benzerlik de vardır. Ayetteki *ev mislihâ* lafzı bu hususa işaret etmektedir. Özetle, 2.Bakara 106. ayet İslam şeriatının önceki şeriat[lar]ı hükümsüz kılmasından söz etmesine rağmen İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti bu ayeti Kur'an ayetlerinin metin ve/veya hüküm yönünden ilga ve iptal anlamında nesh edilmesi şeklinde anlamıştır.<sup>151</sup>

Bu anlayış M. Ali'ye göre kesinlikle yanlıştır; hâl böyle iken, “Biz, bir ayetin yerine farklı hüküm bildiren başka bir ayet gönderdiğimiz zaman –ki Allah göndereceği ayetleri çok iyi bilmektedir– o müşrikler Peygamber'i, “Sen uydurukçunun tekisin!” diye itham ederler. Yoo! Doğrusu şu ki onların çoğu işin aslını bilmezler.” mealindeki 16.Nahl 101. ayet de aynı yanlış anlayışa konu olmuştur. Çünkü geleneksel nesh teorisine göre bu ayette de ilga ve iptal anlamında bir neshten söz edilmektedir. Hâlbuki bu ayet Mekkîdir ve neshi savunanlarca da tartışmasız şekilde kabul edildiği gibi, Mekke döneminde herhangi bir ayet teknik anlamda neshe konu olmuş değildir. Ayrıca nesh fikhî-fer'î hükümlerle ilgili bir meseledir; oysa bu tür hükümleri muhtevî ayetler Mekke'de değil Medine'de inzal edilmiştir. Sonuç olarak, 2.Bakara 106 ve 16.Nahl 101. ayetlerde geçen “ayet” kelimelerini “Kur'an ayeti”ne hamletmek kesinlikle yanlıştır. Doğru anlam takdiri ise kelimeye her iki ayette de “ilâhî mesaj” manası yüklemektir. Buna göre 16.Nahl 106. ayette iki kez geçen “ayet” kelimesinin ilki Allah'ın

<sup>151</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 50, [106a]. M. Ali'ye göre 2.Bakara 106. ayette geçen “unutturduğumuz ayet” şeklindeki ifade Kur'an'ın unutturulduğuna delil gösterilemez. Çünkü “Biz sana öğreteceğiz, sen de unutmayacaksın” mealindeki ayet (87.A'lâ 6), Hz. Peygamber'in vahiy değil, her insan gibi onun da unutmaması mümkün olan sair şeyleri ifade eder. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1204, [7a].

Kur'an'dan önce vahyettiği kitaplardaki mesajına, ikincisi ise Kur'an'daki mesajına işarettir.<sup>152</sup>

M. Ali klasik nesh teorisinin varlık sebebi hakkında, “Kur'an'daki bir ayet diğeriyle uzlaştırılmayınca ayetin başka bir ayet tarafından nesh edildiği ileri sürülmüştür” der ve bu bağlamda neshten söz etmenin aslında Kur'an'da çelişkiden söz etmekle aynı anlama geldiğine dikkat çeker. Çünkü neshi olumlayan geleneksel anlayış Kur'an'da birbiriyle uzlaştırılması imkânsız nitelikte ayetler bulunduğunu varsaymakta ve bu tür ayetler arasındaki sözde çelişki sorununu nesh formülüyle aştığını sanmaktadır. Oysa Allah, “Kur'an Allah'tan başkasına ait bir kelim olsaydı onda mutlaka birçok çelişki ve tutarsızlık bulurlardı” ayetiyle (4.Nisâ 82) Kur'an'da tenakuz ve tutarsızlık bulunmadığını bildirmekte, böylece klasik nesh teorisinin temel varsayımını da çürütmektedir. Öte yandan, herhangi bir ayetin nesh edildiği hususunda Hz. Peygamber'den gelen bir beyan bulunmamaktadır. Bu demektir ki nesh aslında müfessirler ve fakihlerin kendi görüş ve kanaatlerine dayanmaktadır. Nitekim bir müfessirin mensuh saydığı, diğeri bir müfessirin tam tersi yönde değerlendirmesi, bu ihtilafa paralel olarak mensuh ayetlerin sayısı hakkında çok farklı görüşler ortaya çıkması nesh teorisinin Kur'an ve sünnete değil, ictihada dayandığını göstermektedir.<sup>153</sup>

Sonuç olarak, M. Ali'ye göre Kur'an'da ilga ve iptal anlamında neshe konu olan hiçbir ayet, hiçbir hüküm mevcut değildir; fakat bazı ayetler ilk bakışta bu anlamda bir neshten söz etmeyi mümkün kılar mahiyettedir. Ne var ki M. Ali bu kanaatte değildir. Dahası o, nasih-mensuh kapsamında değerlendirilen tüm ayetleri neshten bağımsız olarak anlayıp yorumlamanın imkân ve lüzumuna inanır. Örnek vermek gerekirse, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre, “[Ey Müminler!] İçinizden biri öldüğü zaman ardında dul kadınlar bırakacaksa, eşleriyle ilgili olarak bir yıl boyunca kapıya atılmaksızın geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etmelidir. Ama eğer dul eşler kendi arzularıyla evden ayrılırlarsa, onların kendi özel hayatlarıyla ilgili yaptıkları meşru tasarruflardan dolayı size herhangi bir mesuliyet yoktur. Bilin ki Allah üstün kudret

<sup>152</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 554, [101a].

<sup>153</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 50-51, [106a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 28-32. İlginçtir, M. Esed'in neshi reddediş gerekçeleri de M. Ali'nin argümanlarıyla neredeyse birebir aynıdır. Zira Esed de tıpkı M. Ali gibi şöyle demektedir: “(...) Kur'an'ın herhangi bir ayetinin “nesh” edilmiş olduğunu bildiren tek bir sahih hadis bile bulunmamaktadır. Sözde “nesh doktrini”nin temelinde bazı eski müfessirlerin Kur'an'ın bir pasajını diğeri ile uzlaştırmadaki yetersizlikleri yatmaktadır.” Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 30-31, [87. not]



sahibidir; her şeyi yerli yerince yapıp edendir!” mealindeki 2.Bakara 240. ayet, “[Ey Müminler!] İçinizden biri ölür ve ardında dul kadınlar bırakırsa, o kadınlar yeniden evlenebilmeleri için dört ay on günlük bekleme süresini tamamlamak zorundadırlar. Bu süreyi tamamladıktan sonra, kendi özel hayatlarına dair yaptıkları meşru bir işten dolayı size herhangi bir mesuliyet yoktur. Bilin ki Allah bütün yapıp ettiklerinizden haberdardır!” mealindeki 2.Bakara 234. ayetle nesh edilmiştir. Şöyle ki klasik yoruma göre Allah 240. ayette, kocası ölen kadının tam bir yıl iddet beklemesini emretmiş, daha sonra bu hüküm, kocası ölen kadının dört ay on gün beklemesinden söz eden 2.Bakara 234. ayetle nesh edilmiştir.<sup>154</sup> Buna mukabil tâbî müfessir Mücâhid kocası ölen kadının bekleme süresi hakkında Kur’an’ın iki farklı hüküm içerdiğinden söz etmiştir. Buna göre 2.Bakara 234. ve 240. ayetler iki ayrı durumla ilgili olup her iki ayetin hükmü de geçerlidir. Şöyle ki dul kadın, ölen kocasının evinde beklemeyi ve onun malından nafaka almayı tercih etmezse 2.Bakara 234. ayetteki hüküm uyarınca sadece dört ay on gün iddet bekler. Şayet kocasının evinde oturmayı ve onun malından nafaka almayı isterse, 2.Bakara 240. ayete göre bir yıl bekler.<sup>155</sup>

M. Ali, Mücâhid’in bu yorumunu esas alarak bir yıl bekleme hükmünün tamamen ilga edilmediğini savunur. Buna göre 2.Bakara 234. ayet kocası ölen kadının iddet süresinin dört ay on gün olduğu hakkındadır. 2.Bakara 240. ayet ise dul kadının iddet süresiyle değil bir yıllık ikamet ve nafaka güvencesi hakkındadır. Dul kadın kendi arzusuyla dört ay on günlük sürenin ardından evden ayrılırsa bunda bir sakınca söz konusu olmaz; ancak nafaka hakkını kaybeder.<sup>156</sup>

Kur’an’da nesh tartışmasına konu olan ayetlerden biri de, “[Ey Peygamber!] Müminleri savaşa teşvik et. Sizden sabreden yirmi kişi düşmanlardan iki yüz kişiyi yener. Sizden yüz kişi inkâr edenlerden bin kişiyi yener. Çünkü onlar gerçekten anlayışsız bir gürühtür.” mealindeki 8.Enfal 65. ayettir. Geleneksel yoruma göre bu ayet, “Şimdi Allah yükünüzü hafifletti ve sizde bir zayıflık olduğunu gördü. Sizden sabreden yüz kişi olursa düşmanlardan iki yüz kişiyi yener. Sizden bin kişi olursa düşmanlardan iki bin kişiyi Allah’ın izniyle yener. Allah sabredenlerle beraberdir.”

<sup>154</sup> Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, Beyrut 2005, II. 711-713.

<sup>155</sup> Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, II. 714.

<sup>156</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 109, [240a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 34.

mealindeki 8.Enfal 66. ayetle nesh edilmiştir.<sup>157</sup> Fakat M. Ali bu görüşe itiraz etmiştir. İtiraz gerekçesi özetle şudur: Bu iki ayet inşâ değil, ihbâridir. Yani bu ayetler hüküm değil haber içermektedir. Oysa nesh haberde değil hükümde geçerlidir. Öte yandan bu iki ayet Müslümanların iki ayrı durumunu tasvir etmektedir. Buna göre 8.Enfâl 66. ayet Müslümanların zayıf oldukları, cephaneye ve savaş tecrübesine sahip olmadıkları, genciyle yaşlısıyla savaşmak zorunda kaldıkları Bedir gazvesinin vuku bulduğu tarihsel vasata, 8.Enfâl 65. ayet ise İslam ordularının düzenli ve güçlü olduğu son döneme işaret etmektedir. Dolayısıyla bu iki ayet arasında nasih-mensuh ilişkisi yoktur.<sup>158</sup>

Klasik nesh teorisinde mensuh sayılan diğer ayetlere de benzer izahlar getiren M. Ali'nin "Kur'an'daki hiçbir ayet mensuh değildir" görüşünde ısrar etmesi Kur'an ahkâmının her zaman ve zeminde geçerli olduğu yönündeki evrensellik algısıyla ilgilidir. Ayrıca, onun neshe delil gösterilen ayetlerin teknik ya da bildik anlamda nesh meselesiyle ilişkili olmadığını söylemesi isabetlidir; lakin Kur'an'ın nazil olduğu dönemde ilk nesil Müslümanların şartlara göre farklı hükümlere muhatap kılındıkları ve bu anlamda bir neshe tanık oldukları da inkâr edilemez bir gerçektir. Kaldı ki M. Ali'nin 8.Enfâl 65 ve 66. ayetlere ilişkin yorumları pek ikna edici değildir. İnsan ve toplum hayatındaki değişme ve gelişmeye paralel olarak hükümler ve kanunların değişmesi gayet tabiidir. Bu nedenle, Allah fikhî hükümlerde ilk hitap çevresindeki insanların sosyal, siyasal, psikolojik, ekonomik durumlarını dikkate almış, özellikle emir ve yasaklar konusunda, gerek bireysel gerek toplumsal gelişmelerle paralellik arz eden bir tedricî usûl takip etmiştir. İnzal ve tenzil sürecinde verili durumun dikkate alınması, Allah'ın ilminde bir eksiklik veya değişiklik olduğu anlamına gelmez. Diğer bir deyişle, nasıl ki Allah'ın evrendeki fiillerinin değişmesi O'nun zatında veya ilminde değişiklik anlamına gelmiyorsa, bir hükmün değiştirilmesi de *bedâ* manası taşımaz. Kısaca, insan ve toplum söz konusu olduğunda şer'î-fer'î ahkâmında neshi inkâr etmek imkânsızdır. Ancak burada söz konusu olan neshi ilelebet ilga ve iptal şeklinde anlayıp yorumlamak yanlıştır. Zira mademki Kur'an her çağa ve her duruma söyleyecek sözü olan bir hitaptır; öyleyse nüzul döneminde mensuh addedilen bir Kur'an hükmü şu an için pekâlâ işlevsel olabilir. Bu noktada, neshi şartlara göre askıya alınmış veya ertelenmiş (münse') hüküm kapsamında değerlendirmek de mümkündür.<sup>159</sup>

<sup>157</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II. 46-48; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 378.

<sup>158</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 391-392, [66a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 34.

<sup>159</sup> Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 164-166.

#### 2.4.4. Muhkem-Müteşabih

Muhkem kelimesi sözlükte, “sağlam kılınmış, yerli yerince yapılmış”, müteşabih kelimesi ise “benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak düzeyde birbirine benzeyen” gibi manalara gelir.<sup>160</sup> Terimsel anlamda muhkem ve müteşabih ile ilgili farklı tanımlar bulunmakla birlikte, genel kabule göre muhkem “manası açık ve anlaşılır olan, farklı mana ihtimallerine kapalı bulunan nas”, müteşabih ise “farklı manalara açık olan ve dolayısıyla anlaşılmasında güçlük bulunan nas” demektir.<sup>161</sup>

47.Muhammed 20. ayette muhkem bir surenin (bir dizi ayet) inzalinden söz edilir. 11.Hûd 1. ayette ise Kur’an’daki ayetlerin muhkem kılındığı belirtilir. Buna mukabil 39.Zümer 23. ayette Kur’an “müteşabih bir kitap” olarak nitelendirilir. Müfessirlere göre Kur’an gerek ilahî bir kelim olmasa gerekse lafız, mana ve mesajının erişilmez bir üstünlüğe sahip bulunması yönünden bütünüyle muhkemdir. Sağlamlık, mükemmellik ve insanoğluna rehberlik gibi birçok konuda ayetler arasında benzerlik ve uyum bulunması yönünden de bütünüyle müteşabihtir. Bu sebeple, Kur’an’ın hem muhkem hem müteşabih olarak tavsif edilmesinde hiçbir çelişki yoktur.<sup>162</sup>

Bilindiği gibi 3.Âl-i İmrân 7. ayette Kur’an’daki ayetlerin muhkem ve müteşabih olmak üzere iki kısımdan oluştuğu belirtilir. Ayet mealen şöyledir: “[Ey Peygamber!] Sana bu Kur’an’ı indiren O’dur. Kur’an’ın kimi ayetleri muhkemdir. Bunlar ilahi mesajın temelini oluşturur. Kur’an’ın diğer [birtakım] ayetleri ise müteşabihtir. Kalplerinde hak ve hakikatten sapma eğilimi bulunanlar, gerek fitne maksadıyla gerekse te’viline yeltenme arzusuyla Kur’an’ın müteşabih ayetleriyle meşgul olurlar. Oysa bu ayetlerin te’vilini ancak Allah bilir. İlimde yetkinlik/derinlik sahibi kimseler ise, ‘Biz iman ettik ki bütün bu ayetler Allah katından gönderilmiştir’ derler. Ne var ki bu gerçeği ancak akliselim sahipleri anlar.”

Muhkem ve müteşabihin bu ayette ne anlamda kullanıldığı hususunda İslam âlimleri ilk dönemlerden itibaren çok sayıda görüş belirtmişlerdir. Bu görüşlerden bazılarına göre (1) muhkem, manaya delaleti izaha ihtiyaç hissettirmeyecek düzeyde açık olan, müteşabih ise manası insanların tamamına veya birçoğuna kapalı olup beyana

<sup>160</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, II. 540; V. 22-23.

<sup>161</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 205.

<sup>162</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII. 145.

muhtaç bulunan ayetlerdir; (2) muhkem farzları, helal ve haramları bildiren, müteşabih kıssaları ve meselleri içeren ayetlerdir; (3) muhkem nasih ayetler, müteşabih kendileriyle amel edilmeyen mensuh ayetlerdir; (4) muhkem yoruma açık olmayan ayetler, müteşabih ise birden fazla manaya muhtemil olan ayetlerdir; (5) muhkem helal ve haramla ilgili olan ayetler, müteşabih ise diğer ayetlerdir.<sup>163</sup>

Muhkem ve müteşabih konusundaki görüşlerini 3.Âl-i İmran 7. ayetin tefsir notunda açıklayan M. Ali ise bu konuda ilkin Kur'an'ın 11.Hûd 1. ayette muhkem, 39.Zümer 23. ayette müteşabih olarak nitelendirmesinin nasıl anlaşılması gerektiğine değinir. Bu iki ayeti geleneksel izaha paralel biçimde yorumlayan M. Ali'ye göre Kur'an'ın bir ayette muhkem, başka bir ayette müteşabih olarak nitelendirilmesi kesinlikle çelişki değildir. Çünkü söz konusu ayetlerdeki (11.Hûd 1; 39.Zümer 23) anlam ve kullanımıyla muhkem, Kur'an ayetlerinin mana yönünden açık ve kesin olduğunu, müteşabih ise ayetlerin tutarlı, uyumlu ve çelişkisiz olduğunu ifade eder. Muhkem ve müteşabih kavramlarının 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki anlam ve kullanımına gelince, bu konuda geleneksel görüşlere sarıh bir atıfta bulunmayan M. Ali kısaca şunu söyler: Kur'an'da temel ilke ve prensipleri muhtevi beyanlar bulunur. Ancak kimi ayetlerde de metaforik ve sembolik (allegorical) anlam içeren ifadeler mevcuttur. Bu tür ifadeler Kur'an'daki temel ilkelere uygun şekilde izah edilmelidir. Diğer bir deyişle müteşabihler muhkemlere hamledilerek yorumlanmalıdır.<sup>164</sup> Buna göre denebilir ki 3.Âl-i İmrân 7. ayette geçen "te'vil" anlamı kapalı ve/veya mecazlı bir ifadeyi, Kur'an'daki temel ilkeleri (muhkemât) ve aynı zamanda kendisine benzer diğer ifadeleri (müteşabihât) dikkate almadan parçacı/atomistik şekilde anlayıp yorumlamaya karşılık gelir.<sup>165</sup>

Bu kısa ve özlü izahtan şöyle bir sonuca varılabilir: Muhkem temel inanç ve ahlak ilkelerini muhtevi ayetlere, müteşabih ise sembolik, metaforik ve alegorik manalar taşıyan ayetlere tekabül eder. Ne var ki M. Ali meal-tefsirinde muhkem ve müteşabihle ilgili somut örnek vermemiş, dolayısıyla bu iki kavramın 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki medlullerini tavzih yoluna gitmemiştir. Bununla birlikte, bahis konusu ayetin

<sup>163</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 43-44; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I. 278-279; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 2005, II. 156-158.

<sup>164</sup> M. Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, s. 12.

<sup>165</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 136, [7a-7b].

nüzul sebebine değinmiş ve böylece müteşabih kavramının ne manaya geldiği meselesine de dolaylı bir izah getirmiştir. Onun tercih ettiği rivayete<sup>166</sup> -ki bu konuda iki farklı rivayet aktarılmaktadır- göre Necran Hıristiyanlarına mensup bir heyet hicrî 9 (milâdî 631) yılda Hz. Peygamber'e gelir. Teolojik bağlamda Hz. İsa'nın kimliğini tartışan heyet Hz. Peygamber'e, "Sen İsa'nın, Allah'ın kelimesi ve ondan bir ruh olduğunu söylemiyor musun?!" der. Hz. Peygamber, evet deyince, Hz. İsa'nın Allah'tan bir kelime ve ruh olmasıyla ilgili Kur'an ifadeleri heyet tarafından ulûhiyete hamledilir ve bunun üzerine Hz. İsa'ya ulûhiyet isnadında bulunanları yermek amacıyla 3.Âl-i İmrân 7. ayet iner.<sup>167</sup>

İlgili rivayete istinaden denebilir ki 3.Âl-i İmrân 7. ayette geçen "müteşabih" ve "te'vil" kavramları Hz. İsa'nın "Allah'tan bir kelime" ve "O'ndan bir ruh" olması gibi sıfatlarıyla ilgilidir. Bu bağlamda te'vil bildik anlamda bir yorum faaliyetine değil, İsa'nın anılan sıfatlarıyla ilgili ayetlerin gerçek manası hakkında son sözü söyleme arzusuna ve/veya konuyla ilgili ayetlerin gerçek mana ve mahiyetini belirleme iddiasına delalet eder. Sözgelimi, Hz. İsa'nın "Rab" ya da "Efendi" anlamında kullandığı "Baba" tabirine, inkarnasyon ve teslis doktrinlerini olumlayan bir anlam yüklemek ve/veya İsa'nın Allah'tan bir ruh (*rûhun minh*) ve kelime (*kelimetuh*) olduğunu bildiren Kur'an ifadelerini -ki bu ifadelerin geçtiği 4.Nisâ 171. ayet çok kesin bir dille teslisi reddetmektedir- İsa'nın ulûhiyetine hamletmek, 3.Âl-i İmrân 7. ayette "müteşabihi te'vil arzusu" denen şeyin ta kendisidir. Nitekim M. Ali de, "Hıristiyanlık gerçekte bazı alegorik ifadelerin yanlış yorumuna dayanır" (As the Christian religion is based really on the wrong interpretation of certain allegorical statements...) sözüyle<sup>168</sup> tam da bu hususa işaret etmektedir. Onun burada sözünü ettiği alegorik ifadelerden maksat, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an* adlı eserinde de açıkça belirttiği gibi, Kitâb-ı Mukaddes'te İsrailoğulları ve Hz. İsa için kullanılan "Allah'ın evlatları", "Allah'ın oğlu" gibi nitelemelerdir. Haddi zatında "Allah'ın oğlu" nitelemesi Eski Ahit'te serbestçe kullanılır ve fakat bu niteleme her zaman mecazi olarak algılanır. Benzer şekilde İncillerde de Hz. İsa hakkında "Allah'ın oğlu" ifadesi kullanılır. Kuşkusuz bu mecazi bir ifadedir. Ne var ki Kilise bu ifadeyi lafzî manaya hamletmiş ve böylece dini temelden tahrip etmiştir. İşte Kur'an 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki müteşabih,

<sup>166</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 133.

<sup>167</sup> Rivayet için bkz. Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, I. 276; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 53.

<sup>168</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 132.

te'vil ve fitne gibi kavramlarla Hıristiyanların bu temel yanlışlığına işaret etmiştir.<sup>169</sup>

Bu noktada denebilir ki 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki “fitne” kelimesi İsa'nın teolojik kimliği konusunda haddi aşmak gibi bir mana ifade eder. Nitekim Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) söz konusu kelimenin buradaki anlamına ilişkin izahatında *fülânün meftûnün bi-talebi'd-dünyâ* ifadesini şahit gösterir. Bu ifadede geçen *meftûn* kelimesi, dünyayı ve dünyevî olanı sevme hususunda haddi aşma ve ölçüyü kaçırma anlamına gelir.<sup>170</sup> Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh ve O'nun kelimesi olduğunu bildiren ama aynı zamanda teslisi de şiddetle reddeden 4.Nisâ 171. ayetin, “Ey Ehl-i Kitap [Ey Hıristiyanlar!] İnanç sisteminizde ölçüyü kaçırıp haddi aşmayın; Allah hakkında da hakikatten [yani O'nun eş ve ortağı bulunmayan yegâne tanrı olduğu gerçeğinden] başka birtakım iddialarda bulunmayın” mealindeki bir hitapla başlaması, *fitne* kelimesinin 3.Âl-i İmrân 7. ayette aşırılık ya da haddi aşmak manasına geldiğini teyit etmektedir.<sup>171</sup>

#### 2.4.5. Hurûf-ı Mukatta‘a

Hurûf-ı mukatta‘a, Arapça’da harf kelimesinin çoğulu olan “hurûf” ile “kesilmiş, ayrılmış” anlamındaki “mukatta‘a” kelimesinden meydana gelen bir tamlamadır. Mukatta‘a, “kesmek, bir şeyi bütününden ayırmak” manasına gelen *kat* kökünden türemiş bir sıfat olup söz konusu harfler kelimeyi oluştururken okundukları gibi değil, kendi isimleriyle telaffuz edildiklerinden “bağımsız ve ayrı harfler” anlamında hurûf-ı mukatta‘a diye anılmıştır. Bu harflere aynı sebeple *hurûf-ı teheccî* adı verildiği gibi, surelerin ilk harflerini oluşturduklarından *evâilü's-süver* ve *fevâtihu's-süver* de denilmiş, ayrıca ne manaya geldikleri veya surelerin başında ne maksatla yer aldıkları kesin olarak bilinmediğinden *hurûf-ı mübheme* olarak da isimlendirilmiştir.<sup>172</sup>

Kur'an'da hurûf-ı mukatta‘anın ne manaya geldiğine dair herhangi bir beyan bulunmadığı gibi, Kur'an okumayı teşvik eden, Allah'ın kelamını okuyana her harf karşılığında on sevap verileceğini bildiren ve bu arada “elif-lâm-mîm”in tek harf değil üç ayrı harften müteşekkil olduğunu belirten hadis (men karae harfen min kitâbillâhi

<sup>169</sup> M. Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, s. 11-12.

<sup>170</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII. 152.

<sup>171</sup> Bu değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, “Müteşabih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulümü’l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimnâme*, Cilt: 15, Sayı: 2 (2008), s. 38.

<sup>172</sup> M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukatta‘a”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 401.

*fe-lehû bihî hasenetün ve'l-hasetü bi-aşri emsâlihâ; lâ ekûlu elif-lâm-mîm harfün ve-lâkin elifün harfün ve lâmün harfün ve mîmün harfün*)<sup>173</sup> dışında, muteber hadis kaynaklarında hurûf-1 mukatta'aya dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bu durum, hurûf-1 mukatta'anın ne anlama geldiği hususunda çok sayıda görüş öne sürülmesine yol açmıştır. Bununla birlikte daha çok Selef âlimlerinden oluşan bir grup hurûf-1 mukatta'ayı gerçek mana ve medlulünü yalnızca Allah'ın bildiği müteşabihlerden saymış ve bu harfler hakkında görüş belirtmekten kaçınmıştır.

Ne var ki söz konusu harflerin müteşabihattan sayılması pek isabetli değildir. Çünkü her şeyden önce, hurûf-1 mukatta'anın müteşabih kelimesiyle anlam ilişkisi yoktur.<sup>174</sup> Daha açıkçası müteşabih, iki şey arasındaki benzerliğe işaret eden bir kelimedir; oysa hurû-1 mukatta'ada iki şey arasındaki benzerlikten kaynaklanan bir kapalılık ve izaha muhtaçlık keyfiyeti (teşabüh) söz konusu değildir. Bu yüzdendir ki İslam âlimlerinin çoğunluğu hurûf-1 mukatta'ayı müteşabihattan saymamış, aksine bu harfleri tefsir etmenin imkân ve lüzumuna inanmıştır. Mesela İbn Atiyye (ö. 542/1147) Arapların lisani örfünde kimi zaman kelimelerin yerine harflerin kullanıldığını belirtmiş ve bu konuda meşhur Arap şairi Zühreir b. Ebî Sülmâ'nın *bi'l-hayri hayrât ve inne şerran fâ ve-lâ ürîdü'ş-şerra illâ en-tâ* şeklindeki dizelerini şahit göstermiştir.<sup>175</sup>

Hurûf-1 mukatta'anın tefsir edilebilirliği ve edilmesi gerektiği hususunda hemfikir olan âlimler bu harflerin ne manaya geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin bir kısmı özetle şöyle sıralanabilir: (1) Hurûf-1 mukatta'a başında buldukları surelerin isimleridir; (2) Hurûf-1 mukatta'a Kur'an'ın isimleridir; (3) Hurûf-1 mukatta'a Kur'an'a dikkat çekmek üzere zikredilmiştir; (4) Hurûf-1 mukatta'a ebced hesabıyla (hesâb-1 cümel) bazı olayların tarihine işaret eder; (5) Hurûf-1 mukatta'adan her biri bir kelimenin kısaltmasıdır.<sup>176</sup>

İlk dönem âlimlerden bir gruba, özellikle de İbn Abbas'a ait olduğu nakledilen bu görüş M. Ali tarafından da tercih edilmiştir. Çünkü "Araplar şiirlerinde kelimeleri kısaltarak harflerle ifade ederlerdi. Kaldı ki bu tür kısaltmalara bütün dillerde rastlanır.

<sup>173</sup> Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 16.

<sup>174</sup> Hayri Kırbaoğlu, "Müteşabihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 367.

<sup>175</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 82-83.

<sup>176</sup> Bu görüşlerin ayrıntısı için bkz. Duman-Altundağ, "Hurûf-1 Mukattaa", *DİA*, XVIII. 402-403.

Mukatta'a harfleri kullanıldıkları yere göre farklı anlamlar taşır ve bu anlamlar siyaka (bağlam) göre saptanır. Abdullah İbn Abbas ve Abdullah İbn Mes'ûd gibi sahabiler de bu harflerden her birinin bir kelimenin kısaltması olduğunu söylemişlerdir. Buna göre Bakara, Âl-i İmrân, Ankebût, Lokman ve Secde surelerinin başındaki elif-lâm-mîm harfleri, 'Ben, Allah, en iyi bilenim' anlamındaki *enellâhu a'lemü* cümlesindeki üç harfin, yani elif harfi "ene" kelimesinin, lam harfi "Allah" kelimesinin, mim de "a'lemü" kelimesinin kısaltmasıdır. Bu yüzden, yukarıda anılan surelerin başındaki *elif-lâm-mîm* harfleri, 'Ben, Allah, en iyi bilenim' (I, Allah, am the best Knower) şeklinde çevrilmelidir.<sup>177</sup> Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrahim ve Hicr surelerinin başındaki elif-lâm-râ ise "Ben, Allah, görenim" (I, Allah, am the Seer) şeklinde tercüme edilmelidir.<sup>178</sup>

Öte yandan, Meryem suresinin başındaki *kâf-hâ-yâ-ayn-sâd* harflerinden her biri de Allah'ın bir isim/sıfatının kısaltılmış şeklidir. Buna göre kâf harfi "Kâfî" (yetkin/yeter), hâ "Hâdî" (hidayet eden), yâ "Yemîn" (mukaddes, mübarek), ayn "Alîm" (bilen), sâd ise "Sâdık" (gerçek) kelimesinin kısaltmasıdır.<sup>179</sup> Mushaf tertibine göre yirminci surenin başındaki *tâ-hâ* harfleri ise "Ey adam/insan" demektir. M. Ali bu yorumu Ebû Hayyân el-Endülüsî'den (ö. 745/1344) naklettiği şu bilgiye dayandırır: "İbn Abbas, Hasen el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Atâ ve İkrime'ye göre *tâ-hâ* 'ey adam' (yâ racülü) demektir."<sup>180</sup> Yine aynı kaynağa referansla bu iki harfin Ak kabilesine mensup bir şair tarafından, "Ey [falan] adam" manasında kullanıldığını söyleyen M. Ali, Zebîdî ve Lane'in Arap dili sözlüklerine atfen bu iki harfin, Hz. Peygamber'i kaygı ve endişeden kurtarmak için, "Rahat ol" manasında kullanılmış olma ihtimalinden de söz etmiştir.<sup>181</sup> Yâsîn suresinin başındaki *yâ-sîn* harflerini de yine İbn Abbas'a atfen, "Ey insan!" şeklinde izah eden M. Ali,<sup>182</sup> "Havâmîm" diye de anılan surelerin başındaki *hâ-mîm* harflerini Allah'ın rahman sıfatının kısaltması olarak kabul etmiş, bu arada *hâ* harfinin "Hamîd" ve/veya "Hay", *mîm* harfinin "Mecîd" ve/veya "Kayyûm" sıfatlarının veyahut "Rahmân" ve "Rahîm" sıfatlarının kısaltması olabileceğine de dikkat çekmiştir.<sup>183</sup>

<sup>177</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 8, [1a].

<sup>178</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 432, [1a].

<sup>179</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 614, [1a].

<sup>180</sup> Bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 1983, VI. 224.

<sup>181</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 630, [1a].

<sup>182</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 867, [1a].

<sup>183</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 919, [1a].



Şuarâ suresinin başındaki *tâ-sîn-mîm* harflerini de Allah'ın latîf, semî ve alîm sıfatlarının kısaltması olarak anlayıp yorumlayan, bunun yanında *tâ-sîn* harflerinin Tûr-i Sina'ya, *mîm* harfinin de Hz. Musa'ya delalet etme ihtimalinden söz eden M. Ali<sup>184</sup> hurûf-ı mukatta'a konusunda bazı oryantalistlerin iddialarını da çürütmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Jacob Golius'un (ö. 1667) "Elif-lâm-mîm harfleri *emr li muhammed* (Muhammed'in işi/misyonu) ifadesinin kısaltmasıdır" şeklindeki görüşünün hiçbir mesnedinin bulunmadığını söylemiş; ayrıca J. Meadows Rodwell'in (ö. 1900), "Gerek Kalem suresinin başındaki nûn harfinin gerekse diğer bazı surelerin başındaki kesik harflerin manası ilk asırda bile Müslümanlarca bilinmiyordu" şeklindeki iddiasının da asılsız olduğunu söylemiştir.<sup>185</sup>

## 2.5. Meal-Tefsirde Eklektisizm (Seçmecilik)

M. Ali'nin meal-tefsirinin en temel karakteristiği eklektisizm ya da diğer adıyla seçmeciliktir, denebilir. Daha çok felsefede kullanılan bir terim olarak, farklı düşünce sistemlerinden seçilen muhtelif unsurların ayrı bir sistem içinde birleştirilmesini ifade eden eklektisizm, söz konusu unsurlara kaynaklık eden sistemlerin bütünü benimsediği gibi aralarında çözümlenme amacı da gütmeyiz. Tefsir açısından bakıldığında, eklektik yorumlar belli ilkeler ve prensipler çerçevesinde üretildiklerinde makbul sayılabilir; fakat M. Ali'nin meal-tefsirine yansıyan eklektik anlayış prensiplilikten ziyade gelişigüze çığırtırır niteliktedir. Çünkü o, bir ayetin tefsirinde en temel kaynakları referans gösterirken, bir başka ayetin tefsirinde hiçbir kaynağı dikkate almaksızın, dolayısıyla tarih boyunca İslam ulemasının ilgili ayet hakkında ne dediğine hiç bakmaksızın salt kendi tercihinine göre anlam takdirinde bulunmakta; yine o bir ayetin tefsirinde manayı Arap dilinden şahitlere atıfla temellendirirken, diğer bir ayetin tefsirinde hiçbir lisânî şahidi bulunmayan alegorik ve sembolik anlamlar üretebilmektedir. İşte bu noktada kendini gösteren prensipsizlik, M. Ali'nin meal-tefsirde kâh beyancı, kâh irfancı bir kimlikle temayüz etmesine sebebiyet vermiş gözükmektedir. Yine aynı sebepledir ki M. Ali, yeri geldiğinde rasyonalist ve natüralist, yeri geldiğinde bilimselci, yeri geldiğinde modernist ve apolojist, yeri geldiğinde de gelenekçi bir tavır ve tutum takınmakta sakınca görmemiş ve fakat bu tutum "tefsirde ilkesiz eklektisizm" denebilecek bir sonuç üretmiştir.

<sup>184</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 731, [1a].

<sup>185</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 8, [1a].

Bu tespiti örneklerle somutlaştırmak ve aynı zamanda müdellel kılmak söz konusu olduğunda denebilir ki M. Ali itikâdî-kelâmî konularla ilgili bazı ayetleri tam bir Mu'tezilî gibi yorumlarken, aynı konuyla ilgili diğer bazı ayetleri Ehl-i Sünnet çizgisine paralel şekilde izah eder. Mesela o, dalalet ve hidayet bağlamında birçok ayette Allah'a izafe edilen *edalle-yudillü (idlâl)* fiilini “doğru yoldan saptırmak” şeklinde anlamlandırmanın doğru olmadığını söyler ve bu konuda tam bir Mu'tezilî yaklaşımla söz konusu fiilin Allah'a izafeten kullanımında “kulun yanlış yolda olduğuna hükmetmek yahut bu hususu bildirmek veyahut kulu yanlış içinde bırakmak gibi bir anlam taşıdığını belirtir ve 2.Bakara 26. ayetteki *yudillü* lafzına ilişkin bu tenzihçi te'vilini Arap dilinden bazı şahitlerle de temellendirir.<sup>186</sup> Benzer şekilde, 15.Hicr 39. ayette İblis'in dilinden aktarılan *rabbi bi-mâ ağveytenî* (Rabbim, beni kışkırtmana mukabil) ifadesini de, “Benim yanlış içinde olduğuma hükmettin” tarzında anlayıp yorumlamak gerektiğini belirtir.<sup>187</sup> Buna mukabil, Mu'tezile'nin ruyetullahı nefy konusunda en güçlü delil olarak gösterdiği 3.A'râf 143. ayetteki -ki bu ayetin beyanına göre Hz. Musa Allah'ı görme isteğinde bulunmuş, ancak Allah bu isteğe, “Beni asla göremezsin” diye karşılık vermiştir- *len terânî* (Beni asla göremezsin) ifadesini özetle şöyle izah eder: “Bu ifade ahirette Allah'ın görülemeyeceğine değil, O'nun fizikî/maddî gözle görülemeyeceğine delalet eder.”<sup>188</sup> Ayrıca, 75.Kıyâme 23. ayetteki *ilâ rabbihâ nâzirah* ifadesi de Allah'ın ahirette görüleceğini ama maddî gözle (material eye) değil, manevî gözle (spiritual eye) görüleceğine işaret eder.<sup>189</sup>

Kelâmî ayetlerin tefsirindeki bu ekletik tavrı M. Ali'nin çok kere dilin imkân ve sınırlarını zorlayan ve kimi zaman mutedil işârî/tasavvufî yorumlarla örtüşen ama kimi zaman da Bâtınî-İsmâilî te'villerle hemen hemen aynı nitelikte gözükten izahlarında da teşhis edilebilir. Mesela, özellikle İsrailoğulları peygamberleriyle ilgili kıssaların tefsirinde Eski Ahit'teki anlatıları temel kaynak olarak kullanan M. Ali 2.Bakara 54. ayetteki *faktulû enfüsekim* ifadesini izah ederken, her nedense Eski Ahit'teki anlatıyı sözün gelişine uygun düşmediği gerekçesiyle anlamsız addeder ve sonuçta bu ifadeye tasavvufî bir anlayışla, “İhtiraslarınızı öldürün” (Kill your passions) şeklinde bir anlam yükler.<sup>190</sup> Benzer şekilde, 20.Tâ-hâ 12. ayetteki *fahla' na'leyk* (çarıklarını çıkar)

<sup>186</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 17, [26b].

<sup>187</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 528, [39a].

<sup>188</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 358, [143a].

<sup>189</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1157, [23a].

<sup>190</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 28, [54a].

ifadesine de yine tasavvufî bir anlayışla, “Aile ve mal mülk gibi dünyevî kaygıları gönlünden tahliye et” gibi bir mana verir.<sup>191</sup> Buna karşılık bazı ayetlere hiçbir mesnedi bulunmayan alegorik ve anagojik anlamlar yükler. Mesela, Allah’ın kâinattaki her şeyi bilgisiyle kuşattığını, O’nun bilgisi dışında bir yaprağın bile düşmediğini, bilakis gerek toprağın altındaki bir tohum tanesinin gerekse yeryüzündeki canlı-cansız (yaş-kuru) bütün her şeyin ilm-i ilâhîde kayıtlı bulunduğunu bildiren 6.En’am 59. ayette kastedilen anlam M. Ali’nin anagojik yorumuna göre şudur:

Kitâb-ı mübîn, tabiattaki büyük sebep-sonuç yasasıdır (great law of cause and effect). Yaprığın düşmesi, gelişme sürecinin sona ermesini, fertlerin ve/veya milletlerin çöküşünü ifade eder. Toprağın altındaki tohum Hz. Muhammed’in risalet görevidir. Bu tohum zaman içerisinde yeşerecek ve şaşırtıcı bir tarzda dal budak salacaktır. Ayetteki “ratb” (yaş) kelimesi başarıya kavuşacak insanlara, “yâbis” (kuru) ise başarısızlık ve çöküş yaşayacak insanlara işaret eder.<sup>192</sup>

Bu yorumuyla adeta bir Bâtınî gibi gözükten M. Ali bazı ayetlerin izahında da tıpkı Tantavi Cevherî (ö. 1940) gibi bir ilmî tefsirci kimliğine bürünür. Örneğin, güneş ve ayın kendi yörüngelerinde seyrettiği bildiren 36.Yâsîn 40. ayet M. Ali’ye göre bilimsel bir gerçeğe işaret etmektedir. “Gök cisimlerinin kendi yörüngelerinde hareket etmesi bundan 14 asır önce Arapların bilmediği bir husustu” diyen M. Ali ilmî tefsire çok sıcak baktığını da şöyle ifade eder: “Kur’an her ne kadar insanlara doğru yolu gösteren bir manevî rehber ise de, nüzul dönemindeki insanlar tarafından bilinmeyen birçok bilimsel gerçeği de ortaya koymaktadır.”<sup>193</sup>

Kur’an’ın ortaya koyduğu bilimsel gerçeklerden biri de yine 36.Yâsîn 42. ayetteki *min mislihî* lafzının uçaklara işaret etmesidir. Çünkü 41. ayette gemilerin insanoğlunun istifadesine sunulduğundan söz edilmekte, 42. ayette ise gemilere benzer vasıtalarla söz edilmektedir ki bu da uçaklardır.<sup>194</sup>

Bu anlayışa göre Kur’an mucizevî ve ilahi bir kitap olarak her asrın ilmî ihtiyaçlarına cevap verebilir özelliktedir. Bu sebeple, Kur’an çağların ilmî gelişmeleriyle çatışıyor olamaz. Tam tersine bilim ve teknolojinin neredeyse mucizevî

<sup>191</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 631, [12a].

<sup>192</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 298, [59b].

<sup>193</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 872, [40a].

<sup>194</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 872, [42a].

bir ilerleme gösterdiği bu çağda Kur'an'ın ilmî i'câzı ispatlanmalıdır. Nitekim bazı ayetler, modern bilimin daha yeni keşfettiği hakikatleri bin dört yüzyıl öncesinden haber vermiştir. Bunun böyle olduğu bin dört yüzyıl sonra anlaşılmıştır ve Kur'an'ın böyle bir manaya işaret ettiğini anlamak için bin dört yüz sene beklemek gerekmiştir. Ayrıca modern bilim bir hakikat sistemi olduğu için ilahi hakikat sistemiyle de uzlaşıyor olmalıdır. Zira iki hakikat sistemi birbiriyle çelişemez. Dolayısıyla Kur'an'ın “objektif hakikatin” temsilcisi olan bilimsel teorilerle tefsir edilmesi bu uzlaşmanın evrensel ifadesi olacaktır.<sup>195</sup>

Ne var ki bu anlayış apolojetiktir; zira Kur'an'dan bilim üretme çabası, yaklaşık iki-üç asırdır Batı tarafından sürekli tahkir ve tezyif edilmesi hasebiyle aşağılık kompleksine kapılan, bu yüzden hem kendini teskin edecek bir teselli arayan hem de aşağılık kompleksiyle malul zihin dünyasındaki bilişsel travmanın üstesinden gelmeye çalışan İslam dünyasının hamiyet-i dîniyyesini tahkim etmektedir. Ayrıca, “ilmî tefsir” denen şey, 1883 tarihli “İslam ve Bilim” konulu konferansında Ernest Renan'ın (ö. 1892) “İslamiyet'in akıl ve bilimle işi olmaz” diye attığı çamuru o gün bugündür “İslâm mâni-i terakki değildir” diye temizlemeye çalışan Müslümanların ruhlarını okşamakla romantik ve aynı zamanda ideolojik bir misyon da ifa etmektedir.<sup>196</sup>

Meselenin bu boyutu bir yana M. Ali bazı ayetlerin tefsirinde eklektik yaklaşımın belki de en ekstrem örneklerini vermekte; o kadar ki kimi zaman bâtinî te'vil ile bilimselci tefsiri aynı ayete tatbik edebilmektedir. Mesela, “O kâfirler bilmezler mi ki gökler ve yer başlangıçta bir bütün hâlindeydi; sonra biz onları ayırdık ve tüm canlıları sudan yarattık. Bütün bunlara rağmen neden hâlâ imana gelmezler?!” mealindeki 21.Enbiya 30. ayete ilişkin yorumu şöyledir:

Gökler ve yer [semâvât ve'l-arz], bu ayette tüm evreni ya da özelde güneş sistemini ifade ediyor olabilir. “Ayrı” anlamındaki *fetk* kelimesi yıldızların oluşmasına da gezegenlerin güneş sisteminden ayrılmasına ve aynı zamanda yörüngelerindeki muhteşem simetri ile gök cisimlerinin hareketlerini ifade ediyor olsa gerektir... Göklerin ve yerin bitişik olmasını ifade eden anlamındaki *ratk* kelimesi ise Hz. Peygamber zuhur etmeden önce, ilahi vahiyde fetret anlamında daha derin bir delalet ve işaret içerebilir. Nitekim [Hz. İsa'dan sonraki] altı yüzyıl

<sup>195</sup> Bu anlayışın tahlil ve tenkidi için bkz. İlhan Kutluer, “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”, *Bilgi, Bilim ve İslam II*, İstanbul 1992, s. 23.

<sup>196</sup> Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 181.

boyunca dünyaya peygamber gelmemiş, bu yüzden bütün dünya fesada boğulmuştu. Bu bağlamda göklerin ve yerin açılması, dünyaya [manevî] hayat bahşeden vahyin gelişine işaret eder.<sup>197</sup>

M. Ali bâtinî te'vil ile ilmî/bilimsel tefsiri mezcettiği gibi, özellikle kıssaların tefsirinde rasyonalist ve natüralist bir yaklaşımla yine ilmî tefsir ile bâtinî te'vili de eklektik bir tarzda meal-tefsirine derceder. Mesela, Hz. Musa'nın denizi yarıp İsrailoğulları'nı salimen karşı tarafa geçirme hadisesi, ona göre aslında gel-git olayına işaret eder.<sup>198</sup> Yine Hz. Musa'nın bir asa darbesiyle kayadan su fışkırtması ise, "Hz. Musa'nın kendi halkıyla birlikte dağa doğru yürümesi anlamına gelir. Çünkü asa kelimesi Arap dilinde topluluk manası da içerir. Bunun yanında Eski Ahit Hz. Musa'nın asa ile kayaya vurup kayadan on iki göze fışkırdığına dair sarih bir ifade yoktur."<sup>199</sup>

Özetle, gerek denizin yarılması gerekse asa darbesiyle kayadan on iki göz fışkırtmasıyla ilgili ayetleri temelde Esk-i Ahit'teki anlatılara atıfla açıklayan M. Ali, daha önce tasavvufî yorum bağlamında örnek olarak zikrettiğimiz "faktülû enfüseküm" ifadesinin tefsirinde her nedense Eski Ahit'e kaynak değeri atfetmediği gibi bu farklı tavrının metodolojik gerekçesini de maalesef belirtmemiştir. Öte yandan, bilhassa Süleyman kıssasında olduğu gibi, İsrailoğulları peygamberleriyle ilgili kıssaların birçoğunu çok kere Eski Ahit kaynaklı tarihi bilgilere atfen metaforik ve sembolik bir çerçevede yorumlarken, sözgelimi ayın yarılması, Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması/genişletilmesi, isra ve miraç gibi olaylarla ilişkilendirilen ayetleri geleneksel mucize konseptini reddeden bir tarzda, rasyonalist denebilecek bir bakış açısıyla anlayıp yorumlamayı yeğlemiştir. Buna göre sözgelimi Hz. Süleyman'ın tahtının üzerine ceset bırakılması ve asasının bir ağaç kurdu tarafından kemirilmesi, oğlu Rehoboam'ın kötü yönetimi yüzünden saltanat ve iktidar gücünün son bulması, devletinin içten içe zayıflayıp çökmesi anlamına gelir.<sup>200</sup> Lisânî ve tarihî düzeyde sarih ve sağlam bir mesnedi bulunmamakla birlikte oldukça ilginç ve dikkat çekici gözükten bu sembolik yorumlarına mukabil, 17.İsrâ 1. ayetle ilişkilendirilen miraç, Hz. Peygamber'in bedenlen göklere yükselmesinden öte manevî bir müşahede (vizyon) anlamına gelir.<sup>201</sup> Klasik

<sup>197</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 652, [30a].

<sup>198</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 27, [50a].

<sup>199</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 30-31, [60a].

<sup>200</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 850, [14a]; s. 894-895, [34a].

<sup>201</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 563, [1a]; s. 574-575, [60b].

müfessirlerin hemen tamamınca hissî bir mucize olarak telakki edilen 54.Kamer 1. ayetteki *venşekka'l-kamer* ifadesi de bir tür ay tutulmasına işaret eder. Yine bu ifade deyimsel olarak, “gerçek açığa çıktı” anlamına da gelebilir.<sup>202</sup> Diğer taraftan, Fîl suresinde kuş sürülerinin gökten taşlaşmış çamur ve/veya taş yağdırması ve Ebrehe'nin ordusunu adeta haşeratın delik deşik ettiği ekin yapraklarına dönüştürmesinden söz eden ayetler de aslında çiçek gibi salgın hastalığa işaret etmektedir.<sup>203</sup>

Bilindiği gibi Muhammed Abduh da Fil suresini bu şekilde yorumlamıştır.<sup>204</sup> M. Ali'nin tefsirde Muhammed Abduh'tan istifade edip etmediğini bilmesek de bazı konularda zihniyet ortaklığından söz etmek pekâlâ mümkündür. Bu ortaklığın önemli bir göstergesi, Fil suresinin tefsirinde olduğu gibi, klasik tefsirlerde hissî mucizeye hamledilen bazı Kur'an ifadelerini rasyonel çerçeveye oturtma eğilimidir. Diğer bir önemli gösterge, her müminin Kur'an'ı adeta kendine nazil olmuş gibi okumasını salık vermek suretiyle ilâhî hitabı tarih-üstüleştirme ve bunun için de tarihsel arka planı çok kere bilinçli olarak göz ardı etme prensibidir. Bir diğer gösterge ise özellikle ahkâm ayetlerinin tefsirinde apolojik, yani savunmacı ve tarziye verici bir dil ve üslup üretilmesidir. Nitekim bu husus, ahkâm ayetlerine tahsis edilen bölümde sunulacak yorum örneklerinde bütün açıklığıyla görülecektir.

Sonuç olarak, M. Ali meal-tefsirinde tasavvufî-işarî yorum geleneğinden Bâtınîliğe, ilmî tefsirden ictimâî (sosyolojik) tefsire değin çok geniş bir yelpazesi bulunan eklektik bir metod takip etmiş, dolayısıyla birbirine tamamen zıt denebilecek yorum ekollerini bu sayede telif başarısı göstermiştir. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında zuhur eden ıslah ve tecdit merkezli fikir ve düşüncelerden de önemli ölçüde etkilendiği anlaşılan M. Ali bu konuda da seçmeci bir tutum benimsemiştir. Mesela, kıssaların yorumunda ağırlıklı olarak Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve büyük ölçüde onun entelektüel katkılarıyla teşekkül eden Ehl-i Kur'an ekolüyle aynı kulvarda yer alan M. Ali, dini ahkâmın kaynağını Kur'an'a indirgeme, dolayısıyla hadis ve sünneti göz ardı etme konusunda farklı bir çizgi takip etmiştir. Hatta denebilir ki bu konuda yine modern dönemde Hint alt kıtasında ortaya çıkan ve Ehl-i Kur'an'ın zıt kutbunda yer alan Ehl-i hadis ekolüne, ama daha çok da mutedil addedilen ve

<sup>202</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1036, [1a].

<sup>203</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1246, [5a].

<sup>204</sup> Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire 1322, s. 158.

kendilerini fıkhıta Hanefî, itikatta Eş'arî-Matürîdî, meşrep olarak sufî, entelektüel düzeyde Veliyyullahî, metodolojik düzeyde de Kâsımî olarak tanımlayan Diyobendî ekolüne paralel görüşleri benimsemiştir.<sup>205</sup> Çünkü o, daha önce de değinildiği gibi, 16.Nahl 89. ayetteki *ve-nezzelnâ 'aleyke tibyânen li külli şey'in* (Biz sana bu vahyi/kıtabı her şeyi açıklamak üzere indirdik) ifadesini -ki bu ifade dinin kaynaklarını Kur'an'dan ibaret gören tüm Kur'ancı eğilimlerin en temel delillerinden biridir- izah ederken Brinkman'ın, "Mademki Kur'an her şeyi açıklayan bir rehberdir; öyleyse sünnete ne gerek var?!" şeklindeki bir itirazına yer vermiş, ardından, ayetteki "külli şey'in" lafzında insanın manevî-ruhî hayatı için gerekli olan her şey manasının kastedildiğini, dolayısıyla Kur'an'da genel ilkelerin yer aldığını, özel ya da tikel hükümlerin ise sünnet tarafından konulduğunu belirtmiştir.<sup>206</sup>

Kur'an'a giriş ve/veya ana konularıyla Kur'an mahiyetindeki *Introduction to the Study of The Holy Qur'an* adlı eserinde de dinî ahkâmın ikinci temel kaynağının sünnet olduğunu söyleyen M. Ali Kur'an-sünnet ilişkisinin İslam ilim ve düşünce geleneğinde kimi zaman yanlış kurulduğuna da dikkat çekmiş ve bu bağlamda kimi ekollerin/mezheplerin sünnete aşırı önem (over-importance) atfettiklerinden -ki bu noktada muhtemelen sünneti tamamen vahiy ürünü gören eğilimlere göndermede bulunmaktadır- kimi ekollerin ise onu büsbütün yok saydıklarından söz etmiştir. Ne var ki ona göre bu iki yaklaşım da ekstremdir; sünnet konusunda doğru ve tutarlı yaklaşım bu iki eksterm yaklaşımın ortasında yer almaktır. Hz. Peygamber salt vahyin mübelliği değil, aynı zamanda mübeyyinedir. O, Kur'an'ın izaha muhtaç ifadelerini kimi zaman fiilî kimi zaman da kavli olarak beyan etmiştir. Onun sözlü beyanları olan hadisler elbette bildik anlamda vahiy ya da vahy-i metluv değildir; ancak büsbütün vahiyden bağımsız da değildir. Dahası onun beyanları bir tür vahy-i hafî (vahy-i gayr-i metluv) hüviyetindedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünnet ve hadisleri Kur'an'ın ilahi vahiy ışığında tefsiri mesabesinde. Sünnetin Kur'an'ı tefsir ediş keyfiyetine gelince, bu konuda en kısa ve kestirme biçimde denebilir ki Kur'an temel ilkeleri belirtir; sünnet ise bu ilkelerin tafsilatını ve aynı zamanda tatbikatını gösterir.<sup>207</sup>

<sup>205</sup> Bu iki ekol hakkında bkz. Birışık, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 113-178.

<sup>206</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 552, [89b].

<sup>207</sup> M. Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, s. 22-25.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### GAYBÎ VARLIK ALANLARI ve GAYBÎ VARLIKLARLA İLGİLİ AYETLERİN

#### ALEGORİK (METAFORİK/SEMBOLİK) ve ANAGOJİK (BÂTİNÎ) YORUMU

#### 3.1. Kavramsal Çerçeve

Gayb kelimesi Arapçada “gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak” gibi anlamlarda mastar, “gizlenen, ortada bulunmayan şey” manasında isim veya sıfat olarak kullanılır.<sup>208</sup> Duyulardan ve insanın bilgisinden gizli kalan her şey için kullanılan gayb kelimesi, Rağıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108[?]) 2.Bakara 3. ayetteki *yü'minûne bi'l-ğayb* ifadesiyle ilgili yorumuna göre, duyuların idrak alanına girmeyen ve aklın da zaruri olarak gerektirdiği bir şey olma sıfatı taşımayan varlık ya da varlık alanını ifade eder.<sup>209</sup> Kısaca, akıl ve duyular vasıtasıyla hakkında bilgi edinilemeyen ya da akıl ve duyuların idrak sınırları dışında kalan varlıklar ve varlık alanları anlamına gelen gayb kelimesi Allah'a nispet edildiği yerlerde sadece O'nun tarafından bilinebilen mutlak gaybı, *âlimü'l-ğayb*, *âlimü'l-ğaybi* ve *'ş-şehâde*, *allâmü'l-ğuyûb*, *âlimü'ğaybi's-semâvâti* ve *'l-arz* tarzındaki kullanımlarda<sup>210</sup> insanların mevcut şartlar açısından bilemedikleri her şeyi, *enbâü'l-ğayb* terkinde<sup>211</sup> ise geçmişte yaşanan ve ibret alınmak üzere nakledilen tarihi olayları ifade eder.<sup>212</sup>

Kur'an'da geçen ve hemen tamamı gizlilik manası içeren *hafâ*, *sır*, *hab'*, *butûn*, *setr*, *ken*, *ketm* ve *cin* gibi kelimelerle de kısmî anlam ilişkisi bulunan gayb kavramı kimi ayetlerde fizik ötesi âlem ve bu âleme ait varlıkları belirtmesinin yanında kimi ayetlerde de nesnelere dünyasının insan bilgisi dışında kalan alanlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Kur'an'ın varlık anlayışında insanın akıl, idrak ve bilgi sınırlarını aşan pek çok alan bulunmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın zatı, âlemin başlangıcı, ölümden sonraki hayat gibi hususlar ile melek, cin, şeytan gibi varlıklar Kur'an'da gaybî olarak

<sup>208</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI. 704; Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut 1993, III. 222.

<sup>209</sup> Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 370.

<sup>210</sup> Bkz. 34.Sebe' 3; 39.Zümer 46; 59.Haşr 22; 5.Mâide 109, 6.Enâm 73; 9.Tevbe 94, 105; 35.Fâtır 38.

<sup>211</sup> Bkz. 3.Âl-i İmrân 44; 11.Hûd 49; 12.Yûsuf 102.

<sup>212</sup> İlyas Çelebi, “Gayb”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 405-406.



sunulmakta<sup>213</sup> ve ahiretle ilgili konular müteşabih bir dil dizgesi içinde benzetmelerle (teşbih-temsîl) anlatılmaktadır.

Muhammed Ali'nin meal-tefsirindeki dikkat çekici yorumların önemli bir kısmı gaybî varlıklar ve varlık alanlarıyla ilgilidir. Söz konusu yorumlar dikkat çekici olduğu kadar da ilginçtir. Çünkü M. Ali konuyla ilgili ayetleri İslam düşüncesinde genel ya da yaygın kabul gören anlayışlardan oldukça farklı biçimde izah etmiştir. Nitekim bu husus birazdan ayrı başlıklar altında aktaracağımız örneklerde belirgin biçimde görülecektir.

## 3.2. Gaybî Varlık Alanları

### 3.2.1. Kıyamet ve Ahiret

İlkel kavimler dâhil, tanrının varlığını kabul eden hemen her dinî düşünce sisteminde mevcut olan ölüm sonrası hayat ya da ahiret inancı, İslam itikadının tevhid ve nübüvvetten sonra üçüncü umdesini oluşturur. Kur'an'da ahiret inancını anlatmak maksadıyla yüzden fazla terim ve deyim kullanılmış ve bu inançla ilgili kıyamet, ba's, haşir, hesap, mizan, sevap, azap gibi konular hem Mekkî hem Medenî surelerde bir ana izleğin bölümleri olarak birçok kez tekrarlanmıştır. Bunun yanında bir dizi ayette dünyadaki fani hayatın genelde kulluk bilincinden, özelde ahiret inancından bihaber şekilde yaşandığı takdirde sırf bir oyun ve eğlence, süs ve övünüş, mal, evlat ve nüfuz yarışı ya da kısaca geçici bir faydalanış ve aldanıştan ibaret olduğu belirtilmiş, buna mukabil ahiretin Allah'la buluşma, O'na kavuşma (*likâullah*) tecrübesinin yaşanacağı gerçek ve daimi hayat diyarı olduğu bildirilmiştir.

Kıyamet, hesap ve sonrası (cennet-cehennem) olmak üzere üç ana merhaleden oluşan ahiret ve uhrevî hayatla ilgili ayetler İslam tefsir tarihinde farklı şekillerde yorumlanmıştır. Konuyla ilgili ayetlerin yorumundaki farklılık temelde *haşr* (diriliş) ve uhrevî hayatın cismanî mi yoksa ruhanî mi olacağıyla ilgili ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Kıyamet ve ahiret ahvaliyle ilgili ayetler, ölümden sonra diriliş ve uhrevî hayatın cismanî olacağı görüşünü benimseyen İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından literal düzeyde yorumlanmış; aksi görüşü benimseyenler -ki bu görüşün temsilcileri arasında Mansûriyye ve Hattâbiyye gibi erken dönem Gulât-ı Şia fırkaları ile Bâtıniyye-İsmâiliyye, İhvân-ı Safâ, İbn Sina (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö.

<sup>213</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnancında Gayp Problemi*, İstanbul 1996, s. 61-67.

595/1198) gibi filozoflar, vahdet-i vücûd fikrini benimseyen bazı mutasavvıflar ile son dönemde Hint-İslam modernistleri diye anılan Seyyid Ahmed Han, Hâfız Eslem Cerâcpûrî, Gulâm Ahmed Perviz gibi isimler sayılabilir- ise söz konusu ayetlere alegorik/sembolik ve anagojik/bâtınî anlamlar yüklemişlerdir.<sup>214</sup> Mesela ünlü Meşşâî filozof İbn Rüşd Kur'an'da ahiretle ilgili tasvirlerin sıradan insanların anlayabileceği şekilde ve onların duygularını harekete geçirecek nitelikte ifade edildiği, dolayısıyla bu tasvirlerin gerçekte sembolik anlamlar içerdiği düşüncesinden hareketle haşır ve uhrevî hayatın cismanî değil ruhanî olacağını ileri sürmüş ve bu düşünceye paralel olarak cennet ve uhrevî mutluluğu aklî lezzete nail olma, cehennem ve azabı da bundan yoksun kalma şeklinde yorumlamıştır.<sup>215</sup> Benzer şekilde İhvân-ı Safâ da kıyamet, hesap, cennet ve cehennem gibi temaların sembolik olarak algılanması ve bu konularla ilgili ayetlerin alegorik şekilde yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Bu alegorik/sembolik yorum teorisine göre cehennem, Ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) âlemidir. Cehennemdeki azap, ilimden nasipsiz insanların ruhsal yüceliştikten mahrum kalmaktan yana duyacakları hasret ve pişmanlık açısından ibarettir. Cennet ehli ise felekler âleminde ve göklerin engin genişliğinde acı ve elemelerden uzak, mutluluk ve esenlik içinde varlıklarını sürdüren melekleşmiş nefislerdir.<sup>216</sup>

Bu tür te'viller başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi Selefî âlimler olmak üzere birçok Ehl-i Sünnet uleması nezdinde tahrifle eşdeğer kabul edilmiştir. Bununla birlikte, ahiretle ilgili ayetleri alegorik ve anagojik şekilde yorumlama geleneği her dönemde varlığını sürdürmüştür. Birazdan ayrıntılı biçimde aktaracağımız yorumlarından anlaşılacağı gibi, Muhammed Ali de ilgili ayetleri ağırlıklı olarak bu şekilde yorumlamıştır. Ancak hemen belirtelim ki bu yorum tarzı onun ahiret ve uhrevî hayatın nesnel gerçekliğini inkâr ettiği anlamına gelmemektedir. Bilakis M. Ali kıyamet, haşır, hesap, mizan gibi uhrevî konularda İslam düşüncesinde genel kabul gören anlayışla örtüşür bir inancı benimsemiş gözükmektedir. Mesela, *The Religion of Islam* adlı eserinde genel anlamda ahiret mefhumuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Ölümden sonraki hayata iman, İslâm'ın temel ilkelerinin [tevhid-nübüvvet-mead] sonuncusudur. Kur'an-ı Kerim'de bu hayat için genellikle ahiret kelimesi kullanılır... Kur'an-ı Kerim'e göre gelecek hayata iman, Allah'a imanın ardından

<sup>214</sup> Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 318-354.

<sup>215</sup> Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makâl-el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 348-358.

<sup>216</sup> Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 125-126.

gelecek kadar önemlidir. Genellikle iman esasları sadece Allah'a ve ahiret gününe iman olarak özetlenir.<sup>217</sup>

M. Ali ahiret hayatının inkâr edilemez bir gerçek olduğunu ifade etmekle birlikte söz konusu hayatın aslında bu dünyada başladığını söyler. Çünkü ona göre ahiret mezarın ötesindeki bir sır değildir. Bilakis ahiret bu hayatta başlar. Her ne kadar dünyadaki hayata bağlılık birçok insanın öteki hayat idrakini zaafa uğratsa da iyilik cennet hayatı, kötülük de cehennem hayatı olduğu için gerçekte uhrevî ahiret hayat bu dünyada başlar.<sup>218</sup>

M. Ali ahiretle ilgili diğer konularda da buna benzer ilginç görüşler ileri sürer. Kıyamet hem ahiretin ilk aşaması olduğu hem de bu konuyla ilgili dört yüz civarında ayet bulunduğu için, burada öncelikle M. Ali'nin kıyamet ahvalinden söz eden ayetlere ilişkin yorumlarını ele almak gerekir. Arap dilinde “kalkmak, dikilip ayakta durmak” manasındaki *kıyâm* kökünden isim veya mastar olan kıyamet kelimesi Kur'an'da “dirilip mezarından kalkmak, Allah'ın huzurunda durmak” veya “bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması” gibi anlamlarda kullanılır. Daha teknik anlamda ise kıyamet, dünyanın bağlı olduğu kozmik sistemde meydana gelecek değişimin ardından ölümlerin dirilmesiyle başlayıp ebediyen devam edecek âlemi ifade eden bir kavramdır.<sup>219</sup>

Kıyamet günüyle ilgili ayetlerdeki tasvirlerle göre sûra ilk üflenişle birlikte yeryüzü yörüngesinden çıkıp parçalanacak, dağlar adeta bir yün gibi havada uçacak, gökyüzü yarılacak, güneşin ışığı sönecek, yıldızlar kararıp parçalanacak, denizler kaynayacak, vahşi hayvanlar bir araya toplanacaktır.<sup>220</sup> O gün ortaya çıkacak bu korkunç manzaranın dehşetine gökler ve yer bile dayanamayacak, korku ve dehşetten çocukların saçları ağaracak, emzikli kadınlar bebeklerini unutacak, hamile kadınlar ise çocuklarını düşüreceklerdir.<sup>221</sup>

Kur'an'da bu şekilde tasvir edilen kıyamet, M. Ali tarafından bambaşka biçimde

<sup>217</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 199.

<sup>218</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 200.

<sup>219</sup> Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, *DİA*, Ankara 2002, XXV. 516-517.

<sup>220</sup> 69.Hâkka 13-16; 81.Tekvir 1-6.

<sup>221</sup> 7.A'râf 187; 22.Hac 1-2; 73.Müzzemmil 17.

algılanmış ve ilgili ayetler zahirine aykırı şekilde yorumlanmıştır. Gerçi o bildik anlamda kıyametin gerçekliğini kabul etmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an'da kıyamet manasında kullanılan *kâria*, *ğâşiye*, *hâkka*, *vâkıa*, *sâhha* gibi kelimelerin ya bir yok oluşa ya da bir uyanış ve yeniden dirilişe işaret ettiğini söyleyen M. Ali'ye göre bütün bu kelimeler aynı zamanda eski bir düzenin ortadan kaldırılıp yenisinin tesis edileceğini bildirir. Nitekim 75.Kıyâme 6-25, 77.Mürselât 8-11, 78.Nebe' 17-20, 79.Nâzi'ât 6-14, 42-44, 99.Tekvir 1-6; 69.Hâkka 13-18 gibi ayetlerdeki tasvirler de bu bildirim farklı şekillerdeki ifadesidir. Bununla birlikte kıyametle ilgili ayetlerdeki tasvirler sadece kozmik sistemin yıkılıp yerine başka bir düzenin tesis edilmesi anlamına gelmez.

Anlaşıldığı kadarıyla M. Ali'ye göre ilgili ayetlerin bildik anlamda kıyamet ahvaliyle ilişkili biçimde yorumlanması, Kur'an'daki yüzlerce ayetin bugüne ya da şimdiye dair hiçbir şey söylememesi, dolayısıyla aktüel değer taşıması gibi bir soruna yol açmaktadır. Kur'an'ın her çağ ile çağdaş olduğuna ve bu özelliğiyle bütün insanlığın idrakine sunulması gerektiğine inanan M. Ali'nin nazarında bu sorunu bertaraf etmenin hermenötiksel yolu ilgili ayetlere kıyamet kelimesinin kök anlamıyla da ilintili olarak manevî-ruhî diriliş (kıyam) manası yüklemektir. Buna göre Kur'an'da kıyamet kelimesi bildik anlamda kıyameti ifade etmekle birlikte Araplar'ın Hz. Peygamber vasıtasıyla manevî bakımdan dirilmesine de işaret eder.<sup>222</sup> Ayrıca, kıyametten söz eden birçok ayet dünyada gerçekleşen ve gerçekleşecek olan hadiselerin sembolik anlatımından ibarettir. Bu bağlamda M. Ali kıyamet gününün dehşetinden dolayı çocukların saçlarının ağaracağından, göklerin parçalanacağından ve böylece Allah'ın vaadinin yerini bulacağından söz eden 73.Müzzemmil 17-18. ayetlere şöyle bir izah getirmiştir:

İslam'ın oldukça erken dönemlerinde inen ve inkârcıların [kıyamet gününde] yüzleşmeleri kaçınılmaz olan kötü akıbet hakkında uyarıldıklarından söz eden bu ayetlerde o gün ortaya çıkacak dehşetli manzara *çocukların saçlarının ağarması ve gökyüzünün parçalanması* şeklinde tasvir edilmektedir. Müfessirler bu ifadeleri o günün dehşetini anlatan alegorik bir tasvir olarak kabul ederler. Nitekim Râzî'nin de belirttiği gibi böylesi dehşetli günleri anlatmak için Arapçada "çocukların perçemlerini ağartan gün" tabiri kullanılır. *Gökyüzünün parçalanması* ifadesinin bir önceki mecazi ifadeyle bağlantılı biçimde

<sup>222</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 206-208; a. mlf., M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1154, [2a].

kullanılması, söz konusu parçalanmanın da mecazi anlam taşıdığına delil teşkil eder. Aslında bu tasvir hem kıyamet gününe hem de inkârcıların bu dünyadaki helakine hamledilebilir. Göğün dürülmesi (21.Enbiya 104), göğün yarılması (73.Müzzemmil 18; 82.İnfitar 1), göğün örtüsünün kaldırılması (81.Tekvir 11) ve buna benzer tasvirler gerçekte dehşetli olayların ve felaketlerin vukuu kaçınılmaz olan bir eski düzenin yok edilip yerine yenisinin getirilmesi hadisesine işaret eder. O halde söz konusu tasvirler kıyametle başlayacak olan yeni bir düzene işaret ettiği gibi, bu dünyada bir toplumun helakine de delalet eder.<sup>223</sup>

Görüldüğü gibi M. Ali bu âlemdeki kozmik düzenin tamamen değişmesi anlamında bir kıyamet gerçeğini inkâr etmemektedir. Ancak o, daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an'daki her ayeti mana ve mesaj bakımından özellikle insan ve toplumla ilişkilendirerek evrenselleştirme gayretiyle, kıyamet ahvaliyle ilgili tasvirleri daha ziyade alegorik manada anlayıp yorumlamayı tercih etmektedir. Ona göre kıyametle ilgili ayetler, salt dünyanın sonu ya da kozmik düzen değişimiyle ilişkilendirildiğinde, bu ayetlerdeki içerik gelecekteki müphem bir zamanda vuku bulacak bir dizi korkunç olayın tasvirinden ibaret kalacak ve bu durum Kur'an'daki birçok ayetin mana ve mesajını aktüel açıdan önemli ölçüde daraltacaktır. İşte bu yüzden, ilgili ayetler bildik anlamda kıyametten ziyade sembolik anlamda İslam'ın muzafferiyeti, insanların manevî-ruhî dirilişi gibi manalara hamledilmelidir. Mesela, 82.İnfîât 1-4. ayetlerdeki kıyamet tasvirleri şöyle izah edilmelidir:

Bu suredeki ilk dört ayet sembolik olarak büyük bir manevî yükselişin nasıl tezahür edeceğini anlatır. “Göğün parçalanması” tabiri gök kapılarının açılması ve Hz. Peygamber'e ilahi yardımın ulaşması anlamına gelir. “Yıldızların dağılması” tabiri, Hz. Peygamber'in “Sahabilerim yıldızlar gibidir” sözünde yıldızlara benzetilen ve ilâhî mesajın taşıyıcıları olan sahabilerin tebliğ maksadıyla yabancı ülkelere gitmesine işaret eder. Şu halde ilk iki ayet, hak ve hakikat mesajını öğreten/tebliğ eden insanların zaman içerisinde Arabistan'a, daha sonra da dünyanın çeşitli bölgelerine yayılacağını ifade eder. Surenin üçüncü ayetinde sözü edilen “Nehirlerin kabartılması” (...the rivers are made to flow forth) tabirine gelince, “Allah gökten yağmuru indirir ve böylece nehir yatakları kendi hacmince dolup taşar.... İşte Allah böyle örnekler verir” ayetindeki (13.Ra'd 17) meselle anlam yönünden paralellik arzeden bu tabirin gösterdiği anlam

<sup>223</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1147-1148, [18a]. “Çocukların saçlarının ağarması” ifadesiyle ilgili mecazi yorum M. Esed tarafından da benimsenmiştir. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1201, [10. not].

şudur: İlahi bilgi nehirleri Arabistan ve diğer bölgelerde (manevî bakımdan) çorak kalmış yerlere ulaşacaktır. Surenin 4. ayetindeki “Kabirlerin açılması” tabiri ise Hz. Peygamber’in gerçekleştireceği ruhî-manevî dirilişi ifade eder. Nitekim 35.Fâtır 22. ayette de kâfirlerin mezardaki ölüleri gibi olduklarından söz edilir. Sonuç olarak, literal anlamda bildik kıyametten söz eden 82.İnfîtâr 1-4. ayetler, alegorik olarak Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği mesaj sayesinde dünyada gerçekleşecek büyük değişime işaret eder.<sup>224</sup>

Hiçbir dilsel ve tarihsel temele dayanmayan ve bu yüzden bâtinî (anagojik) te’vil olarak nitelendirilmesi gereken bu sembolik yoruma benzer bir yorum da 81.Tekvîr 1-13. ayetlerin meal-tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. Bu ayetlerde kıyamet günü güneşin dürüleceği, yıldızların söneceği, dağların buldukları yerden söküleceği, [çok değerli] hamile develerin kendi hallerine terk edileceği, vahşi hayvanların bir araya getirileceği gibi olaylardan söz edilmektedir. M. Ali’ye göre bütün bu olaylar kıyamet gününü ifade etmekle birlikte, alegorik olarak bu hayatta vuku bulacak bir dizi hadiseye de işaret eder. Buna göre “güneşin dürülmesi”, talih güneşi kararan bir toplumun kötü durumuna işaret kabul edilebilir. Benzer şekilde, “yıldızların kararması”, hak ve hakikat düşmanlarının zifiri karanlığa gömülmesi; “dağların yok olup gitmesi”, ilâhî mesajın yayılmasına engel teşkil eden en büyük mâniâların ortadan kalkması; “vahşi hayvanların bir araya getirilmesi”, barbar insanların uygarlık merkezlerinde toplanması gibi bir manaya hamledilebilir.<sup>225</sup> Ayın karanlığa gömülmesinden bahseden 75.Kıyâmet 8. ayet ise ya ay tutulmasını ya da ayın büsbütün kararmasını ifade edebilir ki bu da hâlihazırda dünyada hüküm süren sistemin kökten bozulmasına işaret ediyor olsa gerektir.”<sup>226</sup>

M. Ali’nin, “Gün gelecek, gökleri tıpkı kâğıtların dürülüp bükülmesi gibi bükeceğiz. Biz, ilkin can/hayat verdiğimiz gibi bunu yeniden gerçekleştireceğiz. Bu bizim tarafımızdan verilmiş bir sözdür! Kuşkusuz biz verdiğimiz sözü yerine getiririz” mealindeki 21.Enbiya 104. ayete ilişkin yorumları da zikre değer niteliktedir. Ona göre

<sup>224</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1187-1188, [4a]. Kıyametten söz eden birçok ayeti dünyevi planda yorumlayan M. Ali’ye göre, “[Ey Peygamber!] Kıyamet günü kâfirlerin can derdine düştükleri anki perişan hallerini keşke şimdiden görme imkânın olsaydı... Kâfirler o zaman hiçbir yere kaçamayacak; çünkü enselerinden yakalanmış olacak” mealindeki 34.Sebe’ 51. ayetten maksat da kâfirlerin bu dünyada, yani ilkin Bedir’de ve daha sonra da Mekke’de mağlup edilmiş olmalarıdır. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 856, [51a].

<sup>225</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1182-1183, [1a, 2a, 3a, 5a].

<sup>226</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1155, [8a]; s. 1165, [10a].

ayetteki, “göklerin, kâğıtların dürülüp bükülmesi gibi bükülmesi” ifadesi, tıpkı yazım işi sona erdiğinde üzerine yazılan kâğıtların rulo şeklinde dürülüp bükülmesi gibi eski sistem ya da düzenin bütünüyle bertaraf olmasına işaret eder. Zira Hz. Muhammed’in peygamber olarak gelişinin Arabistan’da böyle bir hadisenin vukuuna sebep olduğunda hiç şüphe yoktur. Dahası, onun risaletiyle birlikte eski düzen kökten sona ermiş, yerine yepyeni bir medeniyet gelmiştir. Kabul etmek gerekir ki Hz. Muhammed’in beşerî düzlemde gerçekleştirdiği değişim evrensel niteliklidir. Ayetin, “Biz ilkin yarattığımız gibi bunu yeniden gerçekleştireceğiz” mealindeki kısmı da eski düzenin yok edilip yerine yeni bir düzenin getirilmesine işaret eder. 18.Kehf 94 ve 98. ayetlerde Ye’cüc ve Me’cüc’ün bütün dünyaya hâkim olacağından söz edilmesi bu yeni düzenle ilişkilendirilebilir. Şöyle ki İslam’ın manevî bakımdan canlanması, Ye’cüc ve Me’cüc’ün [Batı toplumları] hâkim olduğu dünyadaki maddecilik/sekülerlik yüzünden geçici olarak kesintiye uğrayacak, fakat 21.Enbiya 104. ayette sözü edilen ilk yaratmadaki hayat/can verme gibi manevî bir canlanış/diriliş bütün dünyaya hâkim olacaktır. Bahis konusu ayetin, “Bu bizim tarafımızdan verilmiş bir sözdür” mealindeki ifadesine gelince, bu ifade birçok ayette de farklı şekillerde belirtildiği gibi dünyada hak ve hakikatin nihai zaferine işaret eder.<sup>227</sup>

M. Ali kıyametle ilgili hemen her ayete sembolik mana ve mesaj yüklemeyi temel amaç edinmiş gözükmeyle birlikte, bazı ayetlerin izahında sanki bu amacına ulaşamamıştır. Mesela, kıyametin dehşetli manzaralarını tasvir eden 81.Tekvir 1-13. ayetlerle ilgili olarak güneşin dürülmesi, yıldızların kararıp sönmesi, dağların yok olması gibi olayları İslam’ın dünya üzerindeki nihai zaferine ilişkin sembolik anlam ve işaretlere hamletmiş ve fakat *ve-ize’l-‘işâru ‘uttilet* ayetini (81.Tekvir 4) ancak şöyle izah edebilmiştir:

İşâr, “aşır” (on) kelimesiyle aynı kökten türemiş bulunan “uşarâ”nın çoğulu olup on aylık hamile deve anlamına gelir. Bu vasıftaki deveye gerek hamile iken gerekse doğurduktan sonra uşarâ denilir. Ferazdak bu kelimeyi sağmal develer için kullanır. Kuşkusuz bu develer [Araplar için] çok değerlidir. Onlardan

<sup>227</sup>M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 664, [104a]. Mushaf tertibine göre ilk olarak 18.Kehf 94. ayette geçen Ye’cüc ve Me’cüc kavramlarına ilginç bir anlam yükleyen M. Ali ilkin 21.Enbiya 96. ayette geçen Ye’cüc ve Me’cüc’ü Töton ve Slav ırklarının atalarıyla özdeş kabul eder. Buna göre Ye’cüc ve Me’cüc iki millettir; günümüzde ise Avrupa toplumlarıdır. Bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 607-608, [94a]; s. 610, [99a]. Bu yorum Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed’in Ye’cüc ve Mec’üc’e ilişkin yorumuyla paralellik arz eder. Çünkü Gulâm’ın yorumuna göre Ye’cüc ve Me’cüc, zamanımızda Rus ve Hristiyan milletleri ve onların dostlarıdır. Bkz. Fıglalı, *Kâdiyânîlik*, s. 141.

vazgeçmek diğer bütün develerden vazgeçmek anlamına gelir. Hz. Peygamber'in bu konuda, “Günün birinde develer terk edilecek; dolayısıyla bu hayvanlar o zaman bir yerden bir yere hızlı gitmek için kullanılmayacak” şeklinde bir hadisi vardır. Bu hadis modern zamanlara atfen hızlı binek vasıtalarının ortaya çıkacağı ve dolayısıyla develere gerek kalmayacağı şeklinde bir mesaj içermektedir.<sup>228</sup>

Görüldüğü gibi, M. Ali kıyametin vuku buluş esnasında çok değerli hamile develerle bile kimsenin ilgilenemeyeceğini bildiren bu ayetteki tarihsel içeriğe evrensel bir anlam yükleyememiştir. Bununla birlikte, konuyla hiçbir ilgisi bulunmadığı halde, develerle ilgili bir hadisi çok tuhaf biçimde yine gelecekle ilişkilendirebilmiştir.<sup>229</sup>

Bu başlık altında değinilmesi gereken diğer bir konu da kıyametin vuku buluş vakti için kullanılan *saat* kelimesinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. M. Ali'ye göre bu kelime Kur'an'da her zaman kıyamet ve hesap gününü ifade etmek için kullanılmaz. Bilakis *saat* kelimesi çoğu zaman bu dünyada yargılama anını veya bir millete yönelik helak tehdidinin gerçekleşme vaktini belirtir. Mesela, *inne zelzelete's-sâ'ati şey'ün 'azîm* (Saatin sarsıntısı gerçekten dehşetlidir) şeklindeki ayette (22.Hacc 1) geçen saat kelimesi bu anlamdadır.<sup>230</sup> “[Ey Peygamber!] İnsanlar sana saatin vaktini soruyorlar” mealindeki 33.Ahzâb 63. ayetteki “saat”ten maksat da, inkârcıların dünyada helak ediliş vaktidir.<sup>231</sup> Yine 47.Muhammed 18. ayette geçen saat kelimesi kâfirlerin helak edilip iktidarlarının sona eriş vaktini ifade eder. “Saatin alametleri belirdi” mealindeki 47.Muhammed 18. ayette geçen “alametler”den maksat ise İslam'ın yayılması ve

<sup>228</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1183, [4a].

<sup>229</sup> Bu bağlamda M. Ali'nin 81.Tekvîr 6. ayete ilişkin yorumunu da aktarmak gerekir. Denizlerin kabartılacağından söz eden bu ayeti “şehirler kabardığında” şeklinde çeviren ve ayette ilerleyen uygarlığın bir sonucu olarak insanlığın şehirlerde toplanacağına işaret edildiğini belirten M. Ali'ye göre bu yorumun gerekçesi şöyle izah edilebilir: *Bihâr* deniz veya nehir anlamındaki *bahr*'ın çoğuludur. Bu anlamı benimseyecek olursak söz konusu ifade muhaliflerin (kâfirler-müşrikler) helakine işaret eder. Zira 52.Tûr 6. ayette geçen “kabaran deniz” ifadesi Hakk'ı kökünden kazımak isteyenlerin helakinden söz ediyor. Ancak *bihâr* kelimesi *bahr*'ın olduğu kadar *bahra*'nın da çoğuludur. *Bahra* kelimesi belde ve/veya şehir anlamına gelir. Nitekim İbnü'l Esîr'e göre Araplar şehirleri ve kasabaları *el-bihâr* şeklinde isimlendirirler. *Bihâr* kelimesinin tekili olan *bahra* kelimesinin ism-i tasğiri olan *buhayra* Medine için kullanılır. Bu, *bihâr* kelimesinin denizler anlamına geldiği gibi şehirler anlamına da gelebileceğini gösterir. Şehirlerin şişip kabarması ise ilerleyen uygarlığın bir sonucu olarak insanlığın gittikçe şehirlerde toplanacağını açık bir belirtisidir. Nitekim bir sonraki ayet (81.Tekvîr 7) bu anlamı teyit eder. Çünkü bu ayet insanların bir araya gelmesinden söz etmektedir. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1183, [6a].

<sup>230</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 667, [1b].

<sup>231</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 844, [63a].



kâfirlerin bunu engellemeye yönelik tüm çabalarının başarısızlıkla sonuçlanacak olmasıdır.<sup>232</sup>

M. Ali *saat* kelimesine ilişkin bu yorumunu 54.Kamer 45. ayetin tefsirinde şöyle gerekçelendirmiştir: Bedir günü Müslümanlar güçlü düşmanlar tarafından tamamen yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı sırada Hz. Peygamber Müslümanların kurtulması için dua etmiş ve bu duasında, ‘O topluluk yakında bozguna uğrayıp arkalarını dönüp kaçacaklar. Hayır, saat onların görecekları azabın vaktidir. Çünkü saat [o zaman çekecekleri azap] çok daha korkunç ve dayanılmaz olacak’ mealindeki 54.Kamer 45-46. ayetleri okumuştur. İşte bu da göstermektedir ki *saat* kelimesi gerek Kur’an gerek Hz. Peygamber tarafından kâfirlerin mağlup olacakları zaman anlamında kullanılmıştır.<sup>233</sup>

*Saat* kelimesinin kimi ayetlerde bu anlamda kullanıldığı kuşkusuz doğrudur; ancak aynı kelimenin birçok ayette kıyametin vuku buluş vakti anlamında kullanıldığı da aynı ölçüde doğrudur. Dolayısıyla bu konuda genelleme yapmak yanlıştır.

Kıyamet konusu bağlamında M. Ali’nin “sûr” ve “sûrâ üfleme” kavramlarını nasıl anlayıp yorumladığına da kısaca değinmek gerekir. Bilindiği gibi bazı ayetlerde kıyametin vuku buluş anyla ilgili olarak sûra üfleneceğinden söz edilir.<sup>234</sup> Sözlükte “boru ve üflenince ses çıkaran boynuz” anlamına gelen sûr, kıyametin kopması ve insanların yeniden dirilmesi bağlamında kullanılan bir kelime ve kavramdır. Sûr ve sûra üflemenin mana ve mahiyeti konusunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. M. Ali ise kıyamet ahvaliyle ilgili ayetleri zahirine aykırı yorumlama âdetini sûr ile ilgili ayetlerde de sürdürmüştür. Şöyle ki, sûrdan söz eden ayetlerin izahında yine İslam’ın geleceğiyle ilgili birtakım alegorik -belki apokaliptik demek daha doğru olur- yorumlar üreten M. Ali ilgili ayetlerin bildik anlamda kıyamet ve dirilişle de alakalı olabileceğini belirtmiştir. Örnek vermek gerekirse, M. Ali 6.En’âm 73. ayete ilişkin tefsir notunda “sûr”un iki manasının bulunduğundan söz etmiş, ardından sûra/boruya üfleme büyük bir devrimin vuku bulacağına işaret saymıştır. Buna göre sûr insanların yargılanacağı

<sup>232</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 990, [18a]. 43.Zuhruf 61. ayette geçen *ve-innehû le-‘ilmun li’s-sâ’ati* şeklindeki ibareyi de kıyametle ilişkilendirmeyen M. Ali’ye göre buradaki *saat* kelimesi İsrailoğulları’ndan peygamber gönderme geleneğinin son bulduğuna işaret eder. Matta: 21/43’de, “Tanrı’nın egemenliği sizden alınacak ve bunun ürünlerini yetiştirecek bir ulusa verilecek” şeklindeki ifade de bu yorumu desteklemektedir. Bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 962-963, [61a].

<sup>233</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1041, [45a].

<sup>234</sup> Bkz. 27.Neml 87; 39.Zümer 68.

diriliş gününe işaret olabileceği gibi Hz. Peygamber vasıtasıyla gerçekleştirilen büyük manevî dirilişe de işaret olabilir.<sup>235</sup>

M. Ali bu yorumla paralel olarak, “İşte o gün, Ye’cüc ve Me’cüc’ün seddi aşmasına izin vereceğiz. Onlar seddi aşınca kalabalıklar halinde dört bir yana akın edecekler. Ama o gün sûra üflenmiş olacaktır. Böylece onları bir araya toplayacağız.” mealindeki 18.Kehf 99. ayeti de özetle şöyle izah etmiştir: “Bu ayette açıkça milletlerarası büyük bir çatışmadan söz ediliyor. Ayetteki ifadelerin, ‘Ulus ulusa, devlet devlete karşı ayaklanacak; yer yer kıtlıklar depremler olacak. Bütün bunlar üzüntülerin başlangıcıdır’ (Matta: 24/7-8) şeklindeki İncil ifadesine işaret ettiği de şüphesizdir. Esasen ulusun ulusa karşı ayaklanması bugün de şahit olduğumuz gibi büyük Avrupa’nın çatışmasıdır. Ye’cüc ve Me’cüc ya da Avrupa milletleri bütün dünyayı kontrol altına almış ama ganimet ya da rant paylaşımında anlaşmamıştır. Bu yüzden birbirlerini boğazlamaktadır. Bununla birlikte bütün dünya onların kontrolü altındadır. Kendi aralarındaki kavga dünya ölçeğinde bir savaşı tetikledi. Nitekim insanlık birbirini izleyen iki dünya savaşına tanıklık etti. İşte 18.Kehf 99. ayetin ilk kısmı bu savaşların yarattığı yıkımlardan söz ediyor. İkinci kısmı ise büyük bir umut veriyor. Esasen, Kur’an müthiş bir devrimin gerçekleşeceğinden söz ediyor. Sûra üflemek tabirinde kastedilen de budur. Toplumların zihniyetinde gerçekleşecek bu devrim insanları birleştirip ortak bir inanç altında toplayacaktır. Bugünkü dünyada maddî çıkarlar insanı insana düşman haline getirmiştir. Ancak bu ayet manevî bir uyanışla dünyanın büsbütün değişeceğini müjdelemektedir. Bu değişimle birlikte insanlar birbirlerini boğazlamak yerine birbirlerini sevmeyi öğrenecekler ve böylece tek bir millet haline gelecekler. Özetle, bahis konusu ayette İslam inancına işaret edildiği açıktır. Çünkü sadece tek bir inanç vardır ve o da dil ve ırk yönünden farklı insanları birbirine sımsıkı bağlayan İslam’dır.<sup>236</sup>

### 3.2.2. Ba’s

Ba’s, kıyametin kopmasından sonra Allah tarafından ölülerin diriltilmesi hadisesini ifade eden bir kavramdır. Diğer bir deyişle, ba’s kavramı kıyamet gününde Allah’ın ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri diriltmesini ifade eder. Kur’an’da sûra

<sup>235</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 301, [73b].

<sup>236</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 610, [99a].

ilk üfleminin ardından -Allah'ın diledikleri müstesna- bütün canlıların yok olacağı, ikinci üflemeği müteakiben de ba's hadisesinin gerçekleşeceği ve tüm ölümlerin yeniden canlanarak adeta belli bir hedefe doğru koşuyormuş gibi rablerinin huzuruna çıkacakları anlatılır.<sup>237</sup> Bazı ayetlerde *yevmü'l-ba's* (30.Rûm 56) ve *yevmü'l-hurûc* (50.Kâf 42) gibi terkiplerle de ifade edilen diriliş ve hesap gününde insanlar arasındaki soy yakınlığının fayda vermeyeceği, herkesin kendi başının derdine düşeceği ve bu yüzden kişinin kardeşinden, anne baba, eş ve çocuklarından bile köşe bucak kaçacağı (80.Abese 34-36), herkesin tek başına hesap vereceği, o gün bazı yüzlerin ak, bazılarının kara olacağı (3.Âl-i İmrân 106) gibi hâller vuku bulacaktır. Bütün bu halleri çok etkili ve etkileyici biçimde tasvir eden Kur'an aynı zamanda ölümden sonra diriliş hayretle karşılayan ve bu konuda kesin bilgi sahibi olmak isteyenlere cevap meyanında birçok kez ölü toprağa yağmurla hayat vermektен söz eder, ayrıca Hz. İbrahim ve dört kuş örneği gibi çeşitli misaller verir.

Ba's (diriliş) ile ilgili ayetler, uhrevî dirilişin cismanî mi ruhanî mi yoksa hem cismanî hem ruhanî mi olduğu hususunda birçok tartışmaya medar olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu ölümden sonra dirilişin cismanî olacağı görüşünü benimsemiş, buna mukabil Bâtıniyye-İsmâiliyye, İhvân-ı Safâ, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi bazı filozoflar, vahdet-i vücûd fikrini benimseyen bazı mutasavvıflar ile son dönemde Hint-İslam modernistleri diye anılan kimi Müslüman aydınlar ölümden sonra dirilişin ruhanî olduğu fikrini savunmuşlardır. M. Ali ise ba's kelimesinin Kur'an'da insanın iyi ve kötü amellerine göre ölümden sonra diriltilmesi, manen ölmüş kişilerin peygamberler tarafından hayata döndürülmesi ve Allah'ın insanlara manevî rehber olarak peygamberler göndermesi şeklinde üç ayrı anlamda kullanıldığını belirtmiştir.<sup>238</sup> "Ruh bütün zevk ve acı algılarını beden vasıtasıyla alır; bilgi ve eşyayı beden sayesinde idrak eder; güdüleri ve duyguları beden sayesinde gelişir." diyen M. Ali uhrevî dirilişte ruhun bu dünyada bıraktığı aynı bedene geri dönüp dönmeyeceğiyle ilgili olarak da şunu söyler: Kur'an'da ruhun ölüm anında terk ettiği bedene iade edileceğini gösteren hiçbir delil yoktur.<sup>239</sup>

<sup>237</sup> Bkz. 39.Zümer 68; 70.Meâric 43; 36Yâsîn 51.

<sup>238</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 667, [5a].

<sup>239</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 211.

Son görüşü dikkate alındığında M. Ali'nin uhrevî dirilişin cismanî olmadığı yönünde bir inanca sahip olduğu söylenebilir. Ancak, “kıyamette insan bedeni, sadece yeniden yaratılmakla kalmayacak, sıfatları da değiştirilmiş olarak yeniden yaratılacaktır. Sıfatların değiştiği bu yaratılış, şimdiki duyularımızla asla bilemeyeceğimiz bir keyfiyettir”<sup>240</sup> şeklindeki ifadeleri dikkate alındığında, onun cismanî dirilişe inandığı çok sarih biçimde anlaşılır. Özetle, M. Ali'ye göre uhrevî diriliş cismanî olarak vuku bulacak; ama beden dünyadaki beden olmayacaktır. Çünkü 14.İbrahim 48. ayette de belirtildiği gibi o gün, yeryüzü bambaşka bir yeryüzüne dönüştürülecek; gökler de aynı değişim ve dönüşüme uğrayacaktır. Kuşkusuz bu değişimden insan bedeni de nasibini alacaktır. Ayrıca, “Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın kendilerini yeniden yaratmaya (*en yahluka mislehim*) kadir olduğunu düşünmüyorlar mı? (17.İsrâ 99) mealindeki ayet de kıyamette insan bedeninin farklı bir mahiyet ve keyfiyette yaratılacağını gösterir. Öte yandan, 50.Kâf 4. ayette müşriklerin toprak olup gitme gerekçesine binaen ölüm sonrası dirilişi inkâr edişlerine mukabil, “Biz toprağın onların bedenlerini nasıl çürütüp yok ettiğini gayet iyi bilmekteyiz. Çünkü biz her şeyin kayıtlı olduğu bir kitabın sahibiyiz” denilmektedir. Kuşkusuz beden toprak olacaktır; ancak insanın iyi ve kötü amelleri kayıtlı tutulacak, ayrıca insan iyi ve kötü amellerine göre yeni bir bedene kavuşacaktır. Uhrevî diriliş, tam anlamıyla yeni bir hayat bahşetmek anlamına gelir. 36.Yâsîn 83. ayetteki *ve-ileyhi turce'ûn* ifadesinin de belirttiği gibi, insan ruhu en sonunda İlâhî Ruh'a (The Spirit Divine) dönecektir ki bu da Kur'an'da birçok kez “likâullah” (meeting with God) diye ifade edilen şeyin ta kendisidir.<sup>241</sup>

Bu son ifadesine istinaden denebilir ki M. Ali ölüm sonrası hayat hakkında mistik ve aynı zamanda gnostik bir anlayışa sahiptir. Zira insan ruhunun sonunda İlâhî Ruh'a avdet edip belki de o büyük küllî ruhta fena bulacağını söylemek, hem bilhassa vahdet-i vücud tasavvuf öğretisiyle, hem de ruhun beden kafesinden kurtulup aslî vatanına dönmesi şeklinde özetlenebilecek gnostik telakkiyle örtüşür niteliktedir.

M. Ali cismanî haşrin imkânına inanmakla birlikte, ölümlerin diriltileceğini bildiren ayetlerin aynı zamanda ruhen ölü olan kişilerin dirilmesini ifade ettiğini de söyler.<sup>242</sup> Mesela, “Ey İnsanlar! Ölüm sonrasında dirileceğinizden kuşku

<sup>240</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 212.

<sup>241</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 876, [81a].

<sup>242</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1158, [40a].

duyuyorsanız...” (22.Hac 5) ayetinde geçen *ba’s* kelimesi ruhen ölü insanların manevî dirilişine işaret eder.<sup>243</sup> Yine “O, ölüden diriye, diriden ölüyü meydana getirir...” mealindeki 30.Rûm 19. ayetteki diriltme de, manen ve zihnen ölü hâldeki Arapların büyük bir millete dönüşmesine işaret eder.<sup>244</sup> Keza 50.Kâf 11. ayette geçen *hurûc* kelimesi ölü bir kimsenin hem bu hayatta manevî bakımdan hayat bulmasını hem de ölümden sonraki hayatta dirilmesini ifade eder.<sup>245</sup>

### 3.2.3. Amel Defteri

Kur’an, her insanın dünyadaki hayatta yapmış olduğu iyi veya kötü tüm amellerin kaydedildiğini bildirir ve “amel defteri” diye tabir olunan bu kayıt belgesi kitab ve suhuf kelimeleriyle ifade edilir.<sup>246</sup> Kur’an’da belirtildiğine göre insanın dünyada işlediği bütün fiiller kıyamet gününde bir kitap (yazılı belge) halinde kendisine sunulacak; herkesten kendi kitabını (amel defteri) okuması istenecektir.<sup>247</sup> Çeşitli ayetlerde “kirâmen-kâtibin”, “hafaza”, “rusûl”, “rakîb-atîd” adlarıyla anılan meleklerin yazıp kaydettikleri bu kitap,<sup>248</sup> cennete girecek olan “ashâbü’l-yemîn”e sağ taraftan, cehennemi boylayacak olan “ashâbü’ş-şimal”e ise sol veya arka taraftan verilecektir.<sup>249</sup> Amel defterini sağdan alanlar sevinip umduklarına kavuşacak, soldan veya arkadan alanlar ise başlarına gelecek felâketi anlayarak yok olmayı isteyecektir.<sup>250</sup>

Amel defterinin mahiyeti hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Mu’tezile’nin çoğunluğu ve müteahhir Eş’âriyye âlimleri amel defterini, Allah’ın insanların iyilik ve kötülükleri hakkındaki bilgisi şeklinde yorumlamışlardır. Mâtürîdiyye ile Selefîyye’nin tamamı ve Eş’âriyye ile Mu’tezile’nin bir kısmı ise bunun keyfiyet ve mahiyetinin bilinemez olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>251</sup>

M. Ali’nin bu konuyla ilgili görüş ve yorumlarına gelince, insanların yapıp ettiklerinin kayıt altına alındığına kuşkusuz inanan M. Ali bu kaydın bildik anlamda yazılı belge mahiyetinde olmadığını vurgular. Bu bağlamda Râğîb el-İsfahânî’ye (ö.

<sup>243</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 667, [5a].

<sup>244</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 802, [19a].

<sup>245</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1010, [11a].

<sup>246</sup> 17.İsrâ 13; 43.Zuhrûf 80; 83.Mutaffifin 8-9.

<sup>247</sup> 17.İsrâ 13-14.

<sup>248</sup> 6.En’âm 61; 21.Enbiya 94; 50.Kâf 18; 43.Zuhruf 80.

<sup>249</sup> 69.Hâkka 19, 25; 84.İnşikâk 7, 10.

<sup>250</sup> 69.Hâkka 18-26; 84.İnşikâk 6-12.

<sup>251</sup> Ahmet Saim Kılavuz, “Amel Defteri”, *DİA*, İstanbul 1991, III. 20.

502/1108[?]) atıfta bulunarak “ketebe” kelimesinin her zaman “kalem ve mürekkeple yazdı” anlamına gelmediğini, “bir şeyi farz kıldı, düzenledi veya bir şeyi emretti” gibi manalara geldiğini de söyler. Buna göre iyi amellerin yazılmasından bahseden 21.Enbiya 94. ayetteki kitabet, “Allah salih amel yapanın amellerini muhafaza edecek ve ona amellerinin karşılığını verecektir” şeklinde bir anlam içerir. Buna göre denebilir ki amel defterinden söz eden ayetlerdeki temel mana ve maksat, insanın işlediği fiillerin doğurduğu sonuçtur.<sup>252</sup> Nitekim kıyamet günü amel defterlerinin açılacağından söz eden 39.Zümer 69. ayet de insanların iyi ve kötü amellerinin karşılığına işaret eder.<sup>253</sup> İnsanların amellerinin boynuna asılacağından söz eden 17.İsrâ 13. ayet ise, amellerin sonucunun kişi üzerinde görülmesini ifade eder ki bu da insanın dünyada hazırlanmış olan iç benliğiyle ilgilidir. İşte bu iç benlik insanın amel defteridir.<sup>254</sup>

Görüldüğü gibi M. Ali amel defterini sembolik tarzda anlayıp yorumlamış, bununla birlikte konuyla ilgili bazı ayetlere apokaliptik (fiten) bir mesaj yükleme geleneğini de sürdürmüştür. Örneğin, 81.Tekvîr 10. ayette geçen *ve ize’s-suhufu nüşirat* (amel defterleri açıldığında) ifadesini “kitaplar yayıldığında” şeklinde çevirmiş ve bu çevirisini şöyle gerekçelendirmiştir: “Suhuf yazılı bir kâğıt veya deri parçası anlamındaki sahifenin çoğuludur. Bu ayet, kitapların ve gazetelerin yaygınlaşmasının neredeyse akıl almaz bir dereceye ulaşacağını ifade eden uzak geleceğe yönelik bir bildirim olabilir. Nitekim İslam dünyası refah çağında [farklı alanlardaki] literatürün yaygınlaşmasına büyük katkıda bulunmuştur. Herkesçe malumdur ki Avrupa’da kitap ve gazete kültürünün çok geniş ölçekte yaygınlaşmasına bağlı olarak eğitim ve öğretimin canlanması İslam’ın bilgi ve bilime yönelik teşvikinin doğrudan bir neticesidir.”<sup>255</sup>

Bütün bu yorumlarından hareketle denebilir ki kıyamet ve ahiret ahvaliyle ilgili hemen her ayeti çift boyutlu (dünyevî ve uhrevî) bir düzlemde yorumlayan M. Ali, ilgili ayetlerin yorumunda genellikle lafzın zahirinden anlaşılan manayı kısaca vermekte; bunun yanında Arap dilinde hiçbir karşılığı olmayan ve İslam tefsir tarihindeki büyük gelenekte hiçbir meşruiyeti bulunmayan alegorik ve anagojik yorumlar da üretmektedir. Aslında bu yorum tarzı genelde İslam irfancılarının özelde ise İsmâiliyye Şiası ile daha

<sup>252</sup> Bkz. M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 214-215; a. mlf., *The Holy Qur’an*, s. 1010, [4a].

<sup>253</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 916, [69a].

<sup>254</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 216.

<sup>255</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1184, [10a].

ziyade tasavvufun metafiziğiyle uğraşan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçisi Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi mutasavvıfların bâtinî te'vil kuramlarıyla büyük ölçüde örtüşür niteliktedir. Çünkü tüm İslam irfancılara göre Kur'an'daki her ayetin en azından bir zahiri bir de bâtını vardır. Bu çift anlam boyutundan zahir kabuk, bâtin ise öz mesabesindedir. Bir örnek vermek gerekirse, İsmâilî müelliflere göre haccın zahiri anlamı, bildik hac farızasıdır. Ancak hac aynı zamanda dönemin imamına yönelmek ve onun rehberliğini kabullenmektir. Bu yorum tarzına göre, ihramlının saç ve sakalını mesh etmesinden dolayı düşen kılın dahi bir bâtinî anlamı vardır.<sup>256</sup>

Kıyamet, ahiret ve uhrevî dirilişle ilgili ayetleri yorumlama tarzı dikkate alındığında M. Ali'nin de zımmen bu zâhir-bâtin mana ayırımına onay verdiği ve hatta zahiri kabuk, bâtinî öz olarak telakki ettiği söylenebilir. Çünkü ilgili ayetlerin izahında zahirî anlamı çok kere bir cümleyle geçiştirmesine karşılık, lafızda hiçbir karşılığı bulunmayan anlamları her defasında uzun uzadıya zikredip birtakım naklî ve aklî argümanlarla temellendirmeye çalışması bunu göstermektedir.

### 3.2.4. Cennet

Bitki ve ağaçlarıyla toprağı örten bahçe anlamına gelen *cenne(t)* kelimesi,<sup>257</sup> Kur'an'da tekil, ikil ve çoğul olarak yüz kırk yedi yerde geçmektedir. Yirmi beş yerde dünyadaki bağ bahçe, altı yerde Âdem ve eşinin iskân edildiği mekân, bir yerde Hz. Peygamber'in, yanında Cebrail'i gördüğü *sidretu'l-muntehânın* civarındaki me'vâ cenneti, diğer yerlerde ise uhrevî cennet anlamında kullanılmıştır. Ayrıca cennet Kur'an'da *cennetu'l-huld*, *cennetu'l-me'vâ*, *cennetu'n-naîm*, *adn*, *firdevs*, *husnâ*, *dâru's-selâm*, *dâru'l-mukâme*, *dâru'l-âhire*, *âkıbetu'd-dâr* gibi farklı isim ve sıfatlarla da ifade edilmiştir.<sup>258</sup>

Cennet ve cennetliklere bahşedilecek nimetlerin tasviri Mekkî surelerin önemli konularından birini oluşturur. Cennet tasvirlerinde başta huriler olmak üzere suyu bol yeşil mekânlar, köşkler, içlerinde nehirler akan has bahçeler, yiyecek ve içecekler gibi unsurlar ön plana çıkar. Ayrıca ilgili tasvirlerden anlaşıldığı kadarıyla, cennet bir mekân

<sup>256</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 364.

<sup>257</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 105.

<sup>258</sup> Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 376-377.

ve/veya hayat diyarına karşılık gelir. Nitekim İslam geleneğindeki yaygın inanış da bu yöndedir. Buna karşılık filozofların çoğunluğu, Bâtînî-İsmâilî müellifler, İhvân-ı Safâ ile bazı mutasavvıflar ahiret hayatının cismanîliğini kabul etmediklerinden, bu tasvirlerin te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmüşler, dolayısıyla ilgili ayetleri alegorik ve anagojik tarzda yorumlamışlardır.<sup>259</sup> Yeri geldiğinde örnekleriyle gösterileceği gibi M. Ali'nin cennetle ilgili ayetleri yorumlama tarzı da hemen tamamıyla bu niteliktedir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki M. Ali ölüm sonrası hayatın cennet ve cehennem hayatı olmak üzere iki şekilde olduğunu kaydeder ve fakat bu iki hayatın aslında dünyada başladığını söyler. Bu bağlamda, “Rabbinin huzurunda çetin hesap vermekten endişe duyan kimseleri iki cennet beklemektedir” (55.Rahman 46) mealindeki ayeti şöyle açıklar:

Bu ayette salih insanlara verilecek mükâfattan açıkça iki bahçe olarak söz edilmektedir. İki bahçeden maksat hem bu hayattaki hem de ahiretteki bahçedir. Bu hayattaki bahçe salih kişinin iyilik yaparak elde ettiği ruhanî-manevî mutluluktur (spiritual bliss) ve bu [hayattaki] cennetin bağları, ırmakları ve meyveleri birer semboldür. Mamafih, bahis konusu ayette Müslümanlara vaat edilen fetihlere de zımnî bir atıf söz konusu olabilir. ‘Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil cennet nehirlerindedir’ şeklindeki hadis de bu muhtemel manayı güçlendirir. Bu dört ırmağın vadisinde bulunan ülkeler İslam’ın ilk fetihleri arasında yer almakta ve o günden bugüne değin de Müslümanlara ait bir coğrafya olma vasfını korumaktadır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Kur’an’da daima zenginlik ve mutlu bir yaşamın görünür sembolleri olarak kullanılan “iki bahçe”, 34.Sebe’ 15. ayette Sebe halkının zenginlik ve refahının bir göstergesi olan iki bahçe ve 18.Kehf 32. ayette ise Hıristiyan toplumlarına ait iki bahçe (the two gardens of the Christian nations) olarak da zikredilir.<sup>260</sup>

Görüldüğü gibi M. Ali cennetin dünyada başladığı şeklindeki ilginç görüşüne mesnet oluştururken, gerçekte uhrevî âlemdeki cennetten söz eden ayetleri ağırlıklı olarak nesnel dünyası hakkında konuşurmak gibi bir yola başvurmuştur. Daha önce de birçok kez belirttiğimiz gibi onun böyle bir yola başvurma sebebi, her ayeti mümkün mertebe dünya ve dünyadaki hayatla ilişkilendirerek işlevsel hale getirme düşüncesidir. M. Ali muhtemelen yine böyle bir düşünceye istinaden, “Onları içlerinde ırmakların

<sup>259</sup> Bkz. Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 327-354.

<sup>260</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1048, [46a]. Ayrıca bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 671-672, [23a].



aktığı sonsuzluk bahçeleri (Adn cennetleri) beklemektedir. Onlar orada altın bileziklerle bezenecekler, ince ve kalın ipekten yeşil elbiseler giyecekler, tahtlar üzerine kurulacaklar” mealindeki 18.Kehf 31. ayeti de cennetin aslında bu dünyada başladığı teziyle irtibatlandırır. Şöyle ki, bu dünyada manevî meziyetler ve ahlaki güzellikler için çabalayan salih insanlar bu nimetlerin karşılığını ahirette görünür ya da âşikar biçimde (visible) görecektir. Ancak şunu da akılda tutmak gerekir ki ahiretteki cennet nimetlerine ilişkin bu bildirimler bizzat bu dünyadaki hayatta bir şekilde karşılık bulmuştur. Zira Roma ve İran’ın hazineleri, bütün servetleri deve ve attan, giysileri de hayvan postu ya da kaba dokumadan ibaret olan Arapların hizmetine sunulmuş, böylece onlar Mezopotamya ve İran’ın has bahçelerine varis kılınırken daha önce hiç görmedikleri altın bilezikler ve altın işlemeli ince brokar kumaşlar da ayaklarının altına serilmiştir.<sup>261</sup>

M. Ali’nin dikkat çekici yorumlarından biri de cennet ve cehennemi bir yer ya da mekân olarak değil bir hâl ya da durum olarak telakki etmesinde karşımıza çıkar. Buna göre gerek “Gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın” (57.Hadîd 21) mealindeki ayet, gerekse Hz. Peygamber’in “Cennet gökleri ve yeri kaplıyorsa, cehennem nerede?” şeklindeki bir soruya, “Gündüz olduğu zaman gece nerede?” diye cevap vermesi, cennet ve cehennemin iki farklı yer olmasından çok iki ayrı hâl/durum olduğunu göstermektedir. Zira cennet ve cehennem, biri yüksek’in en yükseği, diğeri aşağının en aşağısı olmak üzere birbirine zıt iki kutup olmasına rağmen, 57.Hadîd 13. ayette belirtildiğine göre sadece bir duvarla birbirinden ayrılmaktadır.<sup>262</sup> Bu noktada cennetin bir mekândan ziyade bir hâle işaret ettiğini savunan M. Ali’nin 52.Tûr 20. ayete ilişkin izahında cennetin mümin erkekler ve kadınların yeri olduğunu söylemesi (...*paradise is a place for faithful women as well as for faithful men*), onun bu konuyla ilgili görüşlerinin çelişkili veya en azından netleşmemiş olduğunu göstermektedir.<sup>263</sup>

M. Ali cennetle ilgili diğer konularda da ilginç görüşler ileri sürer. Mesela M. Ali, klasik tefsirlerin tümünde iri gözlerinin beyazı saf, siyahı koyu gümüş berraklığında beyaz tenli kızlar olarak yorumlanan *hûrun îyn* terkiibini, erkek ve kadın cinsi için de

<sup>261</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 596, [31a]. M. Ali bu görüşüne birçok ayeti delil göstermiştir. Bkz. *The Holy Qur’an*, s. 854, [37a]; s. 671-672, [23a]; s. 863, [33a-34]; s. 881, [41a]; s. 901, [50a]; s. 1048, [46a].

<sup>262</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 220.

<sup>263</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1023, [20a].

kullanılan “saf ve güzel eşler” (*pure, beautiful ones*) şeklinde çevirmiş ve bu terkipteki içermenin kadınlara hasredilmesine itiraz etmiştir.<sup>264</sup> Buna göre 78.Nebe 33. ayetteki *kevâib-i etrâb* lafzı her iki cinsi de kapsayan “yaşıt eşler” anlamına gelir.<sup>265</sup> Benzer şekilde, 44.Duhân 54. ayetteki *ve-zevvecnâhum bi-hûrin îyn* ifadesi de, “Biz onları saf ve güzel eşlerle birleştireceğiz” demektir.<sup>266</sup> Özetle, *hûri'n-îyn* güzel kadınlar demek değildir. Bilakis bu terkinin 52.Tûr 20. ayette ifade ettiği anlam, salih kadın ve erkeklerin nail olacakları cennet nimetleridir (*hence even the white-eyed, large-eyed ones, or the pure, beautiful ones, the hûr îyn, of this verse, are not actually the beautiful women of this life. These are heavenly blessings, which the righteous women shall have along with the righteous men...*). Ayrıca *hûr* ve *îyn* kelimeleri hem erkek hem kadınlar için kullanılan çoğul sözcüklerdir. Bu kelimeler aynı zamanda nitelikler ve ameller için de kullanılır.<sup>267</sup>

Bu izahların çelişkili olduğu söylenebilir; çünkü M. Ali ilkin huri kelimesinin “eş” anlamında her iki cinsi de kapsadığını söylemekte, ancak daha sonra aynı kelimeye neye tekabül ettiği belirsiz bir nimet manası vermektedir. Bu yüzden “huri”nin bir eş mi yoksa mahiyet ve keyfiyeti belirsiz bir nimet mi olduğu belirsizleşmektedir. Diğer taraftan, 44.Duhân 54. ayetteki *zевvecnâhum bi-hûrin îyn* ibaresindeki söz diziminden *hûrûn îyn* ile tezcic edilecek kimselerin erkek (*hûm*) oldukları anlaşılmaktadır. Buna göre *hûrin îyn* cennet dilberlerine delalet etmek durumundadır. Oysa M. Ali’ye göre huri hem erkek hem kadın için kullanılmaktadır. Ancak bu izah makbul sayıldığında, cennette kimin kimle evlendirileceği meselesi anlaşılabilir bir hâl almaktadır.

Sonuç olarak, M. Ali’nin huri konusuyla ilgili yorumları hem anakronistik hem de apolojiktir. Çünkü vahyin nazil olduğu dönemden itibaren *hûrin îyn* terkinin “güzel

<sup>264</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1023, [20a]. M. Ali bu çevirisini şöyle gerekçelendirmiştir: “(Erkekleri ima eden) *ahver* ve (kadınları ima eden) *havranın* çoğulu olarak ‘hûr’ kelimesi, ‘havâr’ denilen sıfatla vasıflanan bir göze sahip kimse anlamındadır. *Havâr* kelimesi gözünün beyazı bembeyaz, siyahı simsiyah kimse demektir. *Ahver* kelimesi ‘saf veya keskin zekâ’ anlamına da gelir. Bundan dolayı aynı kökten türemiş olan *havarî* ‘saf ve samimi arkadaş’ manasına gelir. Bu yüzden İngilizcede ‘pure ones’ [temiz biri] *hûr* kelimesinin en yakın tercümesidir.” M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 222.

<sup>265</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1172, [33a].

<sup>266</sup> Bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 972. Bu noktada M. Esed’in Kur’an’daki hûri tasvirlerine ilişkin yorumlarının M. Ali’ye ait yorumlarla birebir örtüştüğünü belirtmek gerekir. Örneğin, Esed *hûrun îyn* terimini “saf ve temiz eşler” şeklinde çevirmiş ve bu terimin dişil varlıklar olarak anlaşılmasını reddetmiştir. Bkz. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 1104-1105, [8. not]. Yine Esed, *ve-zevvecnâhum bihûrin îyn* ifadesini, “Biz onları saf ve temiz eşlerle birleştireceğiz” şeklinde çevirmiştir. Bkz. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 1015.

<sup>267</sup> Bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1024, [20a].

kadınlar” şeklinde anlamlandırıldığı apaçık bir gerçektir. Klasik Arap dili sözlüklerindeki bilgiler de bundan farklı bir yoruma pek müsaade etmemektedir. Mesela Ebû Ubeyde’nin (ö. 209/824[?]) verdiği bilgiye göre Araplar şehirli kadınları, beyaz tenli olmalarından ve temizlikleriyle (bedevî) Araplardaki pejmürdelikten uzak olmalarından ötürü *havâriyyât* diye isimlendirirlerdi.<sup>268</sup> Bu bilgiden de anlaşılacağı gibi, *hûrun îyn*, vahyin nüzul dönemine tanıklık eden Arapların güzel kadın anlayışını yansıtmaktadır.

Tekrar asıl konuya dönersek, M. Ali bazı ayetlerde gözlerini eşlerinden ayırmayan, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci vb. sıfatlarla birlikte zikredilen “*hûrun îyn*”in cinsellikle ilgili bir içerik taşımadığını söyler ve bu bağlamda, “Peki hurî diye anılan manevî nimetlere niçin hep kadın ve cinselliği çağrıştıran nitelikler atfedilmiştir?” şeklindeki bir soruya da şöyle cevap verir: “Söz konusu nimetin karakter temizliğine ve güzelliğine özel bir ima yapılmıştır. Eğer temizlik ve güzelliğin bir simgesi olacaksa, bunun erkek değil kadın olması tabidir.”<sup>269</sup>

Bizce, bu yorum suyu tersine akıtmak kadar tekellüflüdür. Zira her şeyden önce böyle bir yorum, bütün bir klasik tefsir mirasını bir çırpıda yok saymaktadır. Yine böyle bir yorum, ne Arap dilinde, ne dile dayalı tefsir literatüründe ve ne de Müslümanların sevad-ı azamına ait dinî telakkide hiçbir karşılığı bulunmadığı için daha önce de belirttiğimiz gibi hem anakronik hem de apolojiktir. Aslında tefsirde apolojik dil, modern zamanların bir mahsulüdür. Bu dil aynı zamanda Batı karşısında çok yönlü bir mağlubiyetin derin travmasını yaşayan bir zihniyetin ürünüdür. M. Ali’nin bu çalışmaya konu olan meal-tefsirini esas itibarıyla İslam’ı Kur’an üzerinden Batılı insanın idrakine sunmak maksadıyla hazırladığı dikkate alındığında bu tür apolojik yorumların gerekçesi de kendiliğinden anlaşılır. Aynı durum aynı maksatla bir meal-tefsir hazırlayan M. Esed için de geçerlidir. Nitekim M. Esed meal-tefsirinin girişinde şöyle demektedir:

Bütün müminler için Kur’an, Allah’ın insana rahmetinin en mükemmel tezahürüdür; en derin hikmet eşsiz ifade güzellikleri içinde bu kitapta dile getirilmiştir; kısacası o katıksız Allah kelimidir. Müslümanların Kur’an hakkındaki bu anlayışları, mevcut tercümelemin herhangi birini esas alarak Kur’an’a bakan Batılıları şaşırtır. Kur’an’ı Arapça okuyan bir müminin güzellik

<sup>268</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, Kahire 1964, V. 229; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, II. 652.

<sup>269</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 223.

gördüğü bir yerde Müslüman olmayan okuyucu çoğu zaman bir kabalık sezdiğini iddia edebilir. Kur’ânî dünya görüşünün tutarlılığı ve insanlık durumu açısından anlamı, Müslüman olmayan okuyucunun gözünden kaçır ve Avrupalı ve Amerikalı oryantalist literatüründe genellikle “tutarsız bir dağınıklık” diye adlandırılan şeyin arkasında gizlenip kalır. Ayrıca, bir Müslüman için derin bir hikmetin ifadesi olan ayetler Batılı kulağa genellikle “düz” ve heyecansız” gelir.<sup>270</sup>

Bu pasajdaki gerekçeler gerek Esed’in ve gerekse ona kaynaklık eden M. Ali’nin özellikle cennet, cehennem, azap, cin, melek, şeytan gibi kavramlarla ilgili ayetleri her defasında sembol ve/veya mecaza hamletme nedenini büyük ölçüde açıklığa kavuşturmuştur. Keza aynı gerekçeler çok eşlilik, kölelik, cariyelik, had cezaları gibi konularla ilgili ayetlerin tefsirinde niçin apolojetik bir dil ve üslup kullandığına ilişkin istifhamları da bertaraf etmektedir. Bu noktada denebilir ki M. Ali ve Esed’in Kur’an ve yorum anlayışı, Hind-Alt kıtasında başta Seyyid Ahmed Han ve Ehl-i Kur’an ekolünün temsilcileri olmak üzere, Muhammed Abduh ve hatta Muhammed İkbâl gibi birçok önemli figürün farklı düzeylerdeki katkılarıyla ekolleşen modernist/reformist İslam anlayışıyla birebir örtüşmektedir.<sup>271</sup>

Bu mülâhazaların ardından tekrar M. Ali’nin cennetin gerçek mahiyetiyle ilgili görüş ve yorumlarına dönersek, ona göre, “Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara içlerinde ebedi kalacakları, zeminlerinden ırmaklar akan cennetler, Adn bahçelerinde güzel meskenler vaat etti. Allah rızası ise hepsinden daha üstündür. İşte en büyük saadet de budur”; “Onlar cennette birbirlerine ‘Mutluluk ve esenliğiniz daim olsun!’ diye iyi dilek ve temennilerde bulunacaklar”; “Cennetliklerin oradaki esenlik dilekleri selamdır”<sup>272</sup> mealindeki ayetler cennetin gerçek mahiyetini gösterir. Mesela, “Cennetliklerin her biri cennette ‘Allahım! Sen ne büyüsun, ne yücesin!’ diyecek, birbirlerine ‘Esenlik ve mutluluğunuz daim olsun’ diyerek iyi dilek ve temennilerde bulunacak ve nihayet, ‘Bütün varlıkların rabbi Allah’a her daim hamdolsun’ diyerek Allah’a şükranlarını ifade edecek” mealindeki 10.Yûnus 10. ayetteki bu ifadeler, Mekkî

<sup>270</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, Önsöz, xx1-xx11.

<sup>271</sup> Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 157-158.

<sup>272</sup> 9.Tevbe 72; 14.İbrâhim 23.

surelerde Müslümanlara vaat edilen cennetin cinsellik motifleriyle betimlendiği iddiasını geçersiz ve temelsiz kılar.<sup>273</sup>

Bütün bu görüşlerinin yanı sıra M. Ali insan hayatının nihai gayesinin *likâullâh* (Allah'a kavuşmak) olduğunu söyler. Nitekim "Ey insan! Sen rabbine kavuşuncaya değin O'na giden yolda çok çabalamak durumundasın" (*O man, thou must strive a hard striving (to attain) to thy Lord, until thou meet Him*) mealindeki 84.İnşikâk 6. ayette *likâullâh*'a atıf vardır. Bütün salih ameller, en büyük emel olan rabbe kavuşmak için yapılır. Sonuç olarak, gerçekte cehennem 83.Mutaffifin 15. ayette de işaret edildiği gibi, Allah'tan uzak kalma ve/veya O'nun ilgisinden mahrum olma durumundan başka bir şey değildir. Binaenaleyh cennet de Allah'a kavuşma, O'nunla buluşmadır; dolayısıyla cennetteki hayat bütün maddî tasavvurların ötesinde bir keyfiyete sahiptir.<sup>274</sup>

Bilindiği gibi cennet birçok ayette içinde ırmakların çağıldadığı bir yer olarak tasvir edilmiştir.<sup>275</sup> M. Ali'ye göre iman eden ve salih amel işleyenler için zeminlerinden ırmaklar akan cennetlerin bahşedilmesi sembolik manada, ruhanî hayatın suyu mesabesinde olan imanın nehirlere dönüşmesini, imandan neşet eden salih amellerin ise ahirette yeşerecek ağaçlar için tohum olmasını ifade eder. M. Ali 13.Ra'd 35 ve 47.Muhammed 15. ayetlerdeki *meselü'l-cennetilletî vu'ide'l-müttekûn* (Muttakilere vaat edilen cennetin misali) ibaresine istinaden cennetin "zeminlerinden ırmaklar akan cennetler" şeklinde betimlenmesinin bir temsil (örnekleme) ya da teşbih (benzetme) olarak anlaşılması gerektiğini söyler.<sup>276</sup> Nitekim bir hadiste de belirtildiği gibi, cennette salih kullar için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir zihnin tasavvur edemediği nimetler hazırlanmıştır. Bu demektir ki insanoğlu bizzat görüp nail olmadıkça cennetteki nimetlerin gerçek mahiyeti bilinemez. O halde Kur'an'daki tasvirler mahiyet ve keyfiyetleri şu an için insanoğlu tarafından bilinemez olan cennet nimetlerinin temsilinden ibarettir.<sup>277</sup> Nitekim 47.Muhammed 15. ayette de su, süt, bal ve şarap ırmaklarının hepsinden bir örnek ve/veya örnekleme (mesel) olarak bahsedilir. Birçok ayette cennet nimetleri arasında tadat edilen tahtlar, yastıklar, halılar,

<sup>273</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 434, [10a].

<sup>274</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 225.

<sup>275</sup> Bkz. 2.Bakara 25; 3.Âl-i İmrân 15, 136, 195, 198; 4.Nisâ 13, 57, 122; 5.Mâide 12, 85, 119; 9.Tevbe 72, 89, 100; 10.Yûnus 9; 14.İbrâhîm 23; 16.Nahl 31; 18.Kehf 31; 20.Tâhâ 76; 22.Hacc 14, 23; 25.Furkân 10; 47.Muhammed, 12; 48.Feth 5, 17; 57.Hadîd 12; 58.Mücâdile 22; 61.Saf 12; 64.Tegâbün 9; 65.Talak 11; 66.Tahrîm 8; 85.Burûc 11; 98.Beyyine 8.

<sup>276</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 218-220.

<sup>277</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 508, [35a].

ziynetler, bilezikler, ipek elbiseler de gerçekte bu dünya hayatına ait şeyler değildir. Dahası bunların cennetteki nimetler kapsamında zikredilmesi insanın mutluluğuna mutluluk katacak bütün her şeyin orada olduğunu belirtmek amacına matuftur. Cennet nimetlerini gerçek mana ve mahiyetiyle insanoğluna tanıtmak ve tanımlamak mümkün değildir; çünkü insan idraki gaybî alana ait gerçeklikleri kavramaktan acizdir.<sup>278</sup>

Bir kez daha belirtmek gerekirse, Kur'an'ın cennete ilişkin tüm anlatımları birer teşbih ve örnek niteliğindedir. Bu açıdan bakıldığında cennetliklere rızık verileceğinden söz eden ayetlerden maksat insanın ruhunun beslenmesidir denebilir. Çünkü cennetteki meyveler de en nihayet dünyada işlenen güzel amellerin semeresidir. Nitekim iman edip imanlarına yaraşır davranışlar sergileyenlerin cennetteki meyvelerden ikram edildiğinde, “Bu vaktiyle dünyada yediğimiz meyveye ne kadar da benziyor!” diyeceklerinden söz eden 2.Bakara 25. ayette salih amelin semereleri kastedilir.<sup>279</sup> Ayette her ne kadar cennette meyvelerle rızıklandırmaktan söz edilmişse de bu bildik anlamda maddî bir nimete nail olmak değildir. Diğer bir deyişle, cennetteki rızık ile dünyadaki rızık arasında bir mahiyet soruşturması yapılacak olsa, isim yönünden aynı ama mana itibariyle tamamen farklı olduğunu söylemek lazım gelir. Ayrıca 9.Tevbe 72. ayette Allah'ın rızasının cennetteki nimetlerden çok daha değerli (ekber) olduğunun bildirilmesi de aslında diğer bütün cennet nimetlerinin manevî/ruhanî olduğunu gösterir.<sup>280</sup>

M. Ali'ye göre cennet, genellikle sanıldığı gibi, sırf zevk, eğlenme ve dinlenme yeri değildir. Bilakis cennet, insanoğlunun varoluş serüveninde manevî-ruhanî açıdan daha yüksek düzeydeki bir hayatın başlangıç evresidir. Dünyadaki hayat, cennetkine göre her hâlükarda süflîdir. Cennetteki hayat ise kuşkusuz ulvîdir; ancak insanoğlunun ulvî olan bir hayatı tecrübe süreci belli bir noktada sona ermeyecektir. Bu itibarla, cennetteki hayatta da manevî terakki süreci devam edecektir.<sup>281</sup>

Gelinen bu noktada M. Ali'nin “ru'yetullah” (Allah'ın görülmesi) hakkındaki görüş ve yorumlarını da kısaca aktarmak faydalı olacaktır. Gerçi bu konu ilk bakışta cennet bahsiyle ilgisiz gözükabilir. Ancak Ehl-i Sünnet itikadına göre ru'yetullah

<sup>278</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 220.

<sup>279</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 219.

<sup>280</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 139, [15a].

<sup>281</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1109, [8a].

cennetteki en büyük nimetlerden biri ve belki de birincisidir. Hemen belirtelim ki M. Ali de bu konuda Ehl-i Sünnet'e paralel bir inanışa sahiptir. Ona göre 75.Kıyamet 22. ayetteki *yevmeizin* (o gün) lafzı hem bu dünyada manevî hayatın üflendiği günü hem de kıyamet gününü ifade eder. Dolayısıyla 23. ayetteki *ilâ rabbihâ nâzirah* ifadesi de iki anlam içerir. İlk anlam, “geçmişte yapmış oldukları iyi amellerden ötürü rablerinden mükâfat beklentisi içinde olacaklar”; ikinci anlam ise, “ahirette rablerini görecekler” şeklindedir. Allah'ı görmek en büyük mutluluk, en büyük bahtiyarlıktır. Ancak Allah maddî/cismanî olarak görülmeyecektir. Çünkü O cismanî bir varlık değildir. Bu yüzden Allah'ın görülmesi manevî-ruhanî bir görme şeklinde olacaktır.<sup>282</sup>

M. Ali, ru'yetullahın imkânına inandığı için, 7.A'râf 143. ayetteki *len terânî* (Allah, Musa'ya, “Beni asla göremezsin” buyurdu) ifadesini Allah'ın ahirette görülemeyeceğinden öte fiziki gözle görülemeyeceği şeklinde anlayıp yorumlamış<sup>283</sup> ve bu arada yorumuna çok daha farklı bir ikinci yorum eklemiştir. Bu ikinci yoruma göre Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebi aslında Hz. Muhammed için saklı tutulan büyük/ilâhî tecelliyi temaşa arzusuydu. Gerçekte, Hz. Muhammed'e verilecek görevi üstlenme hususunda ne Musa ne de İsa onunla aynı seviyede değildi. Nitekim İsa şakirtlerine bütün her şeyi öğretme imkânının bulunmadığını belirtti ve ancak Tesellici (Comforter: Paraklit)<sup>284</sup> zuhur ettiğinde onlara bütün gerçekleri anlatma hususunda rehberlik edeceğini söyledi. Hz. Musa da Hz. Muhammed'in üstleneceği görevi deruhte edemezdi. Nitekim bu gerçek, büyük/ilâhî tecelli karşısında yere düşüp bayılmasında kendini göstermiştir.<sup>285</sup>

Belli ki bu sofistik yorum, öteden beri üç ilâhî dinin müntesipleri arasında daha ziyade peygamberler arasında üstünlük iddiasıyla sürdürülen rekabetin bir tezahürüdür. Diğer bir deyişle bu yorum, Süleyman Çelebi'nin “Ölmeyip İsa göğe bulduğu yol/Ümmetinden olmak için idi ol” sözünde ifadesini bulan düşüncenin ürünü gibi gözükmektedir.

Sonuç olarak, M. Ali cennet ve cennetteki nimetlerin cismanî değil manevî olduğunu düşünmektedir. Bu düşünce ilk bakışta orijinal zannedilebilir. Ancak İslam

<sup>282</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1157, [23a].

<sup>283</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 358, [143a].

<sup>284</sup> M. Ali'nin 61.Saf 6. ayetteki “Ahmed” kelimesinin tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes'e referansla izah ettiği Paraklit kavramıyla ilgili görüş ve yorumları için bkz. *The Holy Qur'an*, s. 1087-1088, [6a].

<sup>285</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 358, [143a].

düşünce tarihine bakıldığında buna benzer cennet telakkisinin İsmâiliyye, İhvân-ı Safâ, Gazâlî, Hint-İslam modernistlerinden Perviz ve S. Ahmed Han tarafından da üretildiğine tanık olunur. Mesela İsmâîlîler'in gnostik karakterli ahiret inancına göre Kur'an'da tasvir edilen cennet nimetleri tamamen semboliktir. Dolayısıyla, müminlerin uhrevî âlemde tadacakları hazlar da maddî-cismanî değil ruhanîdir. İhvân-ı Safâ diye bilinen ve büyük ihtimalle İsmâîlî düşünceyi benimseyen meçhul filozoflar da buna benzer bir anlayışa sahiptir. Şöyle ki İhvân-ı Safâ'ya göre peygamberlerin getirdikleri mesajlar avamı da kapsadığı ve insanların ekseriyeti de avâm düzeyinde olduğu için, ilâhî vahiylerin indirilişinde sıradan insanların algı ve idrak düzeyleri esas alınmış ve bu yüzden Kur'an ayetlerinde birtakım irrasyonel ifadelere yer verilmiştir. Sözgelimi, Kur'an'da cennet ve cehennem tamamen temsili bir dille anlatılmış ve konuyla ilgili tasvirlerdeki motifler bu dünyaya özgü nesnelere seçilmiştir. Cennet ve cehennemin duyulara hitap edecek şekilde tasvir edilmiş olması, sıradan insanların, bu konuda kendilerine anlatılan şeylerin üst bir dille formüle edilmesi durumunda hitabın maksadını tam olarak kavrayamayacak olmalarından kaynaklanmaktadır. Yine İhvân'ı Safâ'ya göre saflaşmış ve bedensel zevklerinden arınmış nefis, Kur'an'daki gizli manaları ve bu manaların felsefedeki rasyonelliğin verileriyle uyum arzettiğini pekâlâ anlamasına karşın beden ve bedene ait zevklerle çokça meşgul olan nefis, Kur'an'ın lafzî ya da zâhirî manasının ötesine nüfuz edemez ve sonuçta Kur'an'da tasvir edilen cennetten, dünyada tattığı cismânî zevk ve elemelerin ötesinde bir şey anlamaz. Esasen, insanların tıpkı bu dünyadaki gibi cennette de etten kemikten müteşekkil bir beden yapısıyla hayat sürecekleri şeklindeki inanç, fasit bir inançtır. Zira Kur'an'da cennet ehlinin ölümsüz olacağı ve kendilerine sıkıntı ve yorgunluk gibi, nesnelere dünyasına özgü illetlerin ilişmeyeceği şeklindeki beyanlar, oradaki hayatın bedensel olmayacağını göstergesidir. Bu itibarla, hikmet erbabı filozoflar şöyle dursun, akli başında hiçbir insanın cennetteki yaşantının cismanî olacağına inanması mümkün değildir.<sup>286</sup>

İlginçtir, buna benzer görüşler Sünni tasavvufun en güçlü temsilcilerinden biri olan Gazali (ö. 505/1111) tarafından da dile getirilmiştir. Şöyle ki Gazali, muhtemelen hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde cenneti avamın ve havâssın cenneti olmak üzere ikiye ayırır. Kur'an'da zikredilen nimetleri

<sup>286</sup> Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 127-128.



muhtevi cennetin avama, yani sıradan insanlara, hatta ahmaklara mahsus olduğunu; tasavvufî manada seçkinlere (havâs) ait cennetin ise ma‘rifetullahtan ibaret olduğunu ileri süren Gazâlî’ye göre cennetin bir zahirî bir de bâtinî anlamı vardır. Zâhirî anlamı, bilinen lügavî-örfî anlamdır ki -Gazâlî açısından bakıldığında- bu mecazi bir anlamdır. Kur’an’ın her türlü maddî nimet ve lezzetlerle müzeyyen bir yer olarak tasvir ettiği cennet budur. Cennetin melekûtî ve bâtinî-hakikî manası ise ma‘rifettir.<sup>287</sup>

Cennetle ilgili ayetleri alegorik ve metaforik olarak anlayıp yorumlama geleneği son dönemde Hint-İslam modernistlerinin öncü isimleri tarafından da sürdürülmüştür. Mesela Hâfız Eslem, Seyyid Makbûl Ahmed ve bu ikisini izleyenlere göre cennet ve cennete nispet edilen özellikler, gerçek değil semboliktir. Bu sembolizm ise nüzul döneminde yaşayan insanların kavrayıp algılayacağı şekilde formüle edilmiştir.<sup>288</sup>

### 3.2.5. Cehennem

Kur’an’da inkârcıların (kâfirler, müşrikler, münafıklar) uhrevî azap mekânı anlamında kullanılan cehennem kelimesi yetmiş yedi ayette geçer. Elli ikisi Mekkî, yirmi altısı Medenî surelerde yer alan bu ayetlerin tümünde azaba müstahak olanların iskân mahalli (*mesvâ-me’vâ*) olarak nitelendirilen cehennem<sup>289</sup> ayrıca *dâru’l-bevâr* (helak yurdu),<sup>290</sup> *sûu’d-dâr* (kötü yurt),<sup>291</sup> *bi’sel-karâr* (ne kötü karargah!), *bi’sel-mihâd* (ne kötü bir döşek!), *bi’sel-masîr* (ne kötü bir dönüş yeri!) gibi terkip ve tabirle de ifade edilir.

Büyük ihtimalle İbranca’daki *gi-hinnam* (Hinnom vadisi) kelimesiyle ilişkili olan ve “derin uçurum” gibi bir mana taşıyan cehennem<sup>292</sup> ile ilgili ayetlerde geçen isim ve sıfatların kahir ekseriyeti, ateş (nâr) ve bu ateşin son derece yakıcı olduğunu ifade eder. Yüz küsur ayette geçen ve Arapçada “duyu ya da gözle algılanan alevli ateş” anlamına gelen *nâr* bu ayetlerin kahir ekseriyetinde cehennemdeki ateşi ifade eder.

<sup>287</sup> Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 346.

<sup>288</sup> Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 349-351.

<sup>289</sup> Mesela bkz. 3.Âl-i İmrân 162, 197; 4.Nisâ 121; 9.Tevbe 73, 95; 16.Nahl 29; 29.Ankebut 68; 39.Zümer 39, 60; 40.Mü’min 76.

<sup>290</sup> 14.İbrahim 28.

<sup>291</sup> 13.Ra’d 25; 40.Mü’min 52.

<sup>292</sup> Bu konuda muhtelif görüşler için bkz. Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Muarreb mine’l-Kelâmi’l-A’cemiyyi ‘alâ Hurûfi’l-Mu’cem*, Beyrut 1990, s. 250; Muhammed el-Emîn b. Fadlullah el-Muhibbî, *Kasdu’s-Sebîl fî’l-Lüğati’l-‘Arabîyyeti mine’d-Dahîl*, Riyad 1994, I. 412-413; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur’an*, Baroda 1938, s. 105-106.

Cehennemdeki en yaygın azabın ateşle olacağına da işaret eden nâr kelimesinden ayrı olarak, muhtemelen seci (uyak) sağlama maksadıyla genellikle ayetlerin sonunda geçen *hâviye, hutame, saîr, cahîm* gibi kelimeler de cehennemdeki ateşin şiddetini niteler.<sup>293</sup>

İslam geleneğindeki yaygın inanişâ göre cehennemdeki ateş, bildik anlamda ateştir. Dolayısıyla cehennemlikler bu ateşin verdiği büyük acıyı bedensel/fiziksel olarak hissedeceklerdir. Buna karşılık cehennemin bir metafor olduğu yönünde görüşler de mevcuttur. M. Ali'nin cehennem ve azap ile ilgili ayetleri yorumlama tarzı ise genel kabul gören ilk görüşten çok bu ikinci görüşe uygundur.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki cehennem Kur'an'da uhrevî âlemin bir kesiti olarak zikredilmekle birlikte M. Ali'ye göre insanoğlu'nun cehennemi aslında bu dünyada başlar. Mesela inkârcıların perişan bir vaziyette diriltileceklerinden söz eden 37.Sâffât 18. ayet, insanların kötü amellerinin sonuçlarını sadece öldükten sonra değil bu dünyada da göreceklerine işaret eder.<sup>294</sup> “Biz vaktiyle, peygamberlerini yalanlayan halkları helak etmedik mi?! Bu kâfirleri de vakti gelince helak olanlar kervanına katacağız. İşte biz, kâfirlikte direnenlere böyle muamele ederiz. Bu uyarılara yalan diyenlerin o gün vay hâline!” mealindeki 77.Mürselât 16-19. ayetler de geçmiş kavimlerin günahkârlıkları sebebiyle helak edildiklerini ifade eder. Onların helak edildikleri gün hüküm/yargı günüdür. Bununla birlikte, o gün vuku bulması mukadder olan şeylerin tamamı ahirete ertelenmiştir.<sup>295</sup>

M. Ali'nin dikkat çekici yorumlarından biri de cehennemden söz eden birçok ayeti dünyada gerçekleşecek hadiselerle ilişkilendirmesidir. Bu yorumlarında cehennemle ilgili ayetlere genellikle dünyada vuku bulacak olaylarla ilgili (apokaliptik) mana ve mesajlar yükleyen M. Ali kâfirlerin cehenneme yakıt olacaklarından söz eden 3.Âl-i İmrân 10. ayeti şöyle izah eder: “Bu surenin 10-12. ayetleri kâfirlerin yenileceğine dair kesin bir bildirim içermektedir. Her ne kadar Kureyşliler Bedir muharebesinde ağır bir yenilgiye uğradılsa da sayıları henüz az olan Müslümanlara

<sup>293</sup> Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *DİA*, İstanbul 1993, VII. 229.

<sup>294</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 880, [18a]. Bu paralelde yorumlar için ayrıca bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 138, [12a]; s. 540, [27a]; s. 611, [100a]; s. 821, [21a]; s. 1210, [23a].

<sup>295</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1165, [19a].

karşı hâlâ kalabalık bir orduyla saldırabilecek durumdaydılar. Müslümanlar ise henüz güçsüzdü ve bu yüzden kâfirler tarafından her an yok edilebilirlerdi.”<sup>296</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi M. Ali uhrevî âlemlerle ilgili diğer bütün ayetler gibi cehennemle ilgili ayetleri de alegorik ve anagogik tarzda yorumlamayı tercih etmiştir. Cehennemde yanmayı İslam düşüncesindeki yaygın anlayıştan çok farklı bir şekilde yorumlayan M. Ali’ye göre nasıl ki cennet manevî açıdan yüksek seviyede bir hayatı ifade ediyorsa cehennem de aynı anlamda alçalış ve düşüşü ifade eder. Yine nasıl ki huzur ve mutluluk bir cennet imgesiyse ateş ve yanma da cehennem imgesidir. Dolayısıyla bu anlamda yanma, dünyada ihtirasla yanmanın sonucundan başka bir şey değildir. Benzer şekilde, verimli bir hayat cenneti, verimsiz ve bereketsiz bir hayat da cehennemi simgeler. Cehennemle ilgili ayetlere bakıldığında genellikle yanma, yıkılma ve düşme ya da alçalma denebilecek üç temel husus ön plana çıkar. Bu üç kavram aslında insanın ahlakî açıdan düşüklüğüne ve dolayısıyla alçalışına işaret eder. Çünkü insan, süflî arzularına ve ihtiraslarına tutsak olduğunda manevî açıdan derin çukurlara düşer. Kur’an’da cehennem ateşle özdeş biçimde tasvir edilir. Bu tasvirlerdeki ateş aslında bir metafor olup, aşırı ihtiraslardan doğan kin ve nefret ateşini simgeler. Ayrıca, ateş metaforu, işlenen kötülüklerden pişmanlık duymayı da imgeler. Nitekim “Böylece Allah işledikleri günahları onların karşısına yürek yakan pişmanlık acıları olarak çıkaracaktır. Üstelik onlar ateşten asla çıkamayacaklar!” mealindeki 2.Bakara 167. ayette de pişmanlık acısı “ateş” diye ifade edilmiştir.<sup>297</sup>

Öte yandan cehennem, genellikle sanıldığı gibi, sırf azap ve işkence yeri değildir. Aksine cehennem aynı zamanda bir ıslah ve arındırma yeridir. Diğer bir deyişle, cehennemdeki azap insana işkence etme amacından çok, onu arındırmak içindir. Böylece insan, yapıp ettiği kötülüklerin kendi benliğinde yarattığı kirlilikten arınıp manevî ve ruhanî açıdan terakki etmeye elverişli bir hale gelir. Nitekim Allah, “Biz hangi diyara bir peygamber göndermişsek o diyarın halkını mutlaka kıtlık ve yoklukla sınamışızdır ki Allah’a boyun büküp yakarsınlar.” mealindeki 7.A’râf 94. ayette de bildirdiği gibi, insanoğlunun bu dünyada maruz kaldığı bela ve musibetler de aslında ıslah gayesine yöneliktir. Cehennemdeki azap da yine aynı gayeye matuftur ve

<sup>296</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 137, [10a]. Benzer yorumlar için bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 721, [23a-27a]; s. 611, [100a].

<sup>297</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 228.

dolayısıyla azap bir ıslah usulüdür. İnsanoğlu bu dünyada kaçırmış olduğu manevî arınma fırsatını tekrar yakalamak için cehennemdeki azabı çekmek zorundadır. Kaldı ki rahmet ve merhameti kendisine ilke edinmiş olan Allah böyle bir gayeye matuf olmadıkça kullarına azap etmez. Günaha batmış bir halde yaşayan insan, Allah'ın ilgisinden mahrum olur ve aslında en büyük azap da budur. Ancak cehennemde arınarak tekrar Allah'ın seveceği bir kul olmaya hak kazanır. Bu açıdan bakıldığında denebilir ki cehennem aslında günahkâr insanlar için tıpkı acı söyleyen, dolayısıyla acı veren bir dost gibidir. Nitekim 57.Hadid 15. ayette de cehennem “günahların mevlası” olarak nitelendirilir.<sup>298</sup> 101.Kâria 9. ayette de “ana” diye nitelendirilen cehennemle ilgili bu iki ilginç niteleme gerçekte ateşin tıpkı altının cürufunu temizlemesi gibi, insanı günah cürufundan temizlemek suretiyle arındıracağını ve böylece onu manevî açıdan terakki edebilir hale getireceğini gösterir.<sup>299</sup>

Bütün bu yorumlardan anlaşılacağı gibi, M. Ali cehennem, ateş ve azapla ilgili Kur'an ifadelerinin lâfzî-zahirî anlam örgüsünü pek dikkate almadığı gibi, bu ayetlerin Hz. Peygamber, sahabe ve erken dönemlerdeki Müslüman âlimler tarafından nasıl anlaşıldığına da büsbütün kayıtsız kalmaktadır. Belli ki bu kayıtsızlık, Tanrı'yı sözde sevgi ve merhametle özdeş gören Hıristiyan âlemine deyim yerindeyse daha şirin bir İslam sunma amacından kaynaklanmaktadır. Zira Kâdiyânîlik/Ahmedîlik hareketinin İslam'ı özellikle Batı dünyasına tebliğ etmek gibi bir hedefinin bulunduğu ve bu çerçevede bir bakıma İslam misyonerliği denebilecek bir faaliyet yürüttüğü bilinmektedir. Söz konusu hareketin böyle bir hedef gözetmesi takdire şayan olmakla birlikte, Kur'an'ı ve İslam'ı Batılı insanın istek ve beğenisine uygun hale getirme çabası asla mazur sayılamaz.

Sonuç olarak, cennet ve cehennemle ilgili yorumlarından hareketle denebilir ki M. Ali çok belirgin bir apolojik üslupla modern Batı insanının beğenisine hitap eden yepyeni bir Kur'an üretmektedir. Çünkü cehennem ve azapla ilgili ayetlerin hiçbiri M. Ali'nin yorumladığı tarzda bir anlam ve yoruma müsait olmadığı gibi, ne Hz. Peygamber'in ve ne de sahabenin bu tarz bir yorum ürettiği vaki değildir. Bununla birlikte tarihsel tecrübeye bu tür yorum örneklerine rastlamak mümkündür. Ancak tıpkı cennet bahsinde olduğu gibi bu yorumlara Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye gibi

<sup>298</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1060, [15a].

<sup>299</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 229-231.

erken dönem aşırı Şîî fırkalar ile büyük ölçüde bu fırkaların bir uzantısı ve hâsılası sayılabilecek Bâtıniyye-İsmâiliyye fırkasına mensup müelliflerin eserlerinde rastlanmaktadır. Yine bu tür yorumlara İhvân-ı Safâ gibi filozoflar ile Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Adbürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi mutasavvıfların eserlerinde de rastlanmaktadır. Gerek yükseliş-düşüş motifinden, gerekse manevî arınma ve yücelme gibi temalardan gnostik karakterli olduğu anlaşılan bu yorumlara modern dönemde Seyyid Ahmed Han'ın öncülük ettiği Hint İslam modernistlerinin de rağbet ettikleri bilinmektedir.

M. Ali'nin cennet, cehennem ve azap konusundaki görüş ve yorumlarının soy kütüğüne ilişkin bu tespitlerimizi müdellel kılmak için, yukarıda sözü edilen heretik ve heterodoks düşünce geleneklerinden bu konularla ilgili birer yorum örneği aktarmak faydalı olacaktır. Mesela, İsmâilî filozof Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003) *el-İftihâr* adlı eserinin “Sevap ve Azabın Bilgisine Dair” başlıklı on birinci bölümünde, gnostik öğretilerdeki düşüş ve yükseliş nazariyesine uygun bir sevap-azap telakkisinden söz etmektedir. Bu telakkiye göre sevap, nefsin tattığı bir mutluluk olup bu mutlulukla nefis hayırlara erişir; lütuf ve ikramlara mazhar olur. Söz konusu mutluluğun ilk tezahürü nefis cevherindeki enginliktir. Bu enginlik ve genişleme, ilimden ve onun letafetinden elde edilen bir şeydir. Kısaca, uhrevî mükâfat ve cennet, ilim ve ilimden elde edilen hazdır. Azaba gelince; bu da insan nefsinde ortaya çıkan manevî darlık ve nefsin sahip olduğu yüksek mertebelerinden düşmesi, nuranî âlemden yana gaflet içinde olması ve onu unutmaya sebebiyle karanlık uçurumlara yuvarlanmasıdır. Bu yuvarlanış, en büyük mutsuzluk (şekavet) olan bilgisizliğin pençesindeki cahilin değersiz ve bayağı nitelikli maddî nesnelere bağlanması ve onların sahte güzelliğine aldanmasıdır.<sup>300</sup>

Vahdet-i vücud konusundaki fikirleriyle tanınan İranlı mutasavvıf Azîz Nesefî (ö. 700/1300[?]) de bu konuda şöyle demektedir: “Ey Ârif! Hikmet ehline göre süflî âlem; unsurlar âlemi, maden, bitki ve hayvan tabiatları ile kevn ve fesad âlemdir. İşte bunlar, cehennem ve onun dereceleridir. Ulvî âlem ise felekler, yıldızlar, akıllar ve nefisler âlemi ile beka ve sebattır. Bunlar da cennet ve onun dereceleridir. İnsanların ilim ve temizlikleri ne kadar fazla ise cennetteki derecesi de o kadar yüce ve yüksek olur. Cehalet ve kirliliği ne kadar fazla ise cehennemdeki derece ve durağı o kadar aşağı

<sup>300</sup> Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, Beyrut 1980, s. 92-96. Nak.: Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 328.

ve alçak olur. Allah korusun; ulvî âleme erişemeyip Ay feleğinin dibinde kalan nefisler hakkında bazıları şöyle demişlerdir: Her biri bir kalıba varıp onda azap içinde kalırlar. O kalıptan ayrıldığında hangi hayvanın sıfatı onda galipse o sıfatın kalıbına varırlar. O kalıpta da haşrolup günahı kadar azap ve cinayeti kadar kısas ve ceza görerek kalıptan kalıba dolaşır durur. Günahından ne zaman temizlenir ve kemâlât elde ederse o zaman ulvî âleme erişip diğer yüce ruhlarla rahatta olur.”<sup>301</sup>

Cennet-cehennem ve azap-sevap konusuyla ilgili ayetleri anagojik (bâtinî) tarzda yorumlama geleneğinin vahdet-i vücud tasavvuf ekolündeki bir diğer temsilcisi de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Kuşkusuz, İbnü'l-Arabî, cennet ve cehennemin nesnel gerçekliğinden şüphe etmemektedir. Ancak onun şüphesi, tıpkı İsmâîlîler gibi, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği cennet ve cehenneme yöneliktir. Ona göre cennet ve cehennem, cüz'î (ferdî) nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki hâlet-i rûhiyeyi ifade eder. *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinin Hûd fassında cehennemi “bu'd” (ilâhî ilgiden uzak kalmak) olarak yorumlayan İbnü'l-Arabî, cüz'î nefsin mutluluk ve mutsuzluğundaki en önemli etkenin Allah'ı ve varlıktaki zâtî/özsel birliği bilme derecesi olduğu görüşündedir. Bu birliği hakkıyla anlayıp kavrayan kişi en büyük nimete erişir. Buna mukabil, söz konusu birliği bilmeyen, dolayısıyla varlığın sırrını, hakikat ve kaynağını idrak edemeyen kişinin payına da azap düşer. Ancak bu, sınırlı bir azap olup cehaletin izalesiyle sona erer. Hakikat ortaya çıktığında cehennem ehli için azap ortadan kalkar ve onun yerine ebedî nimet kaim olur. Bu nimet de ya cehennem ehlinin cehaletleri sırasında tattıkları elemin ortadan kalkması ya da cennetliklerin cennette nail oldukları nimetler türünden bir nimete nail olunmasıdır.<sup>302</sup>

Kur'an'daki cennet, cehennem, sevap ve azap gibi kavramları alegorik ve anagojik şekilde yorumlama geleneği, modern dönemde Ehl-i Kur'an ekolünün öncüleri tarafından da sürdürülmüştür. Hâfız Eslem, Seyyid Makbûl Ahmed ve bu ikisini izleyenlere göre cennet-cehennem ve bunlara nispet edilen özellikler, gerçek değil semboliktir. Bu sembolizm ise vahyin nazil olduğu tarihsel vasata tanıklık eden insanların anlayıp kavrayacağı keyfiyettir. Ne var ki günümüz insanların cennet ve cehenneme ilişkin mükâfat ve azap telakkileri farklıdır. Dolayısıyla cennet ve

<sup>301</sup> Azîz b. Muhammed en-Nesefî [Aziz Nesefî], *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*, Haz.: M. Murat Tamar, İstanbul, 1997, s. 34.

<sup>302</sup> Muhammed b. Ali Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, Beyrut trs., s. 107-114. Nak.: Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 342.

cehennemin yeniden yorumlanması bir bakıma zorunludur. Bu bağlamda, ateşin yakmasının, fizyolojik anlamda bedenin yanması şeklinde bir mana ifade etme zorunluluğu yoktur. Daha açıkçası, ateş ve azap haddi zatında insana iç dünyasının/gönlünün yandığını hissettiren sıkıntı ve acılardır. Perviz, Ahmedüddîn, Ca‘fer Şah Belvârî ve takipçilerine göre ise cennet ve cehennem, insan hayatındaki iki dönemi sembolize etmektedir. Şöyle ki, insan hayatının çocukluk ve gençlik dönemleri cenneti, gelişmesinin sona erip yaşlanması ise cehennemi ifade eder. Bu itibarla, cennet ve cehennem, insan hayatının nasıllığına ilişkin tabirler olup bunlar nesnel gerçeliği bulunan mekânlar değildir.<sup>303</sup> Yine Ahmed Han da, Kur’an’daki metafizik alana ilişkin anlatımları tabiata indirgeme anlayışına paralel olarak şöyle bir görüşü savunur: “İyi eğitim görmüş bir kişi ahiretle ilgili cennet, cehennem gibi kavramların gerçek/nesnel varlıklarının bulunmadığını, bunların zevk ve acıyı simgeleyen birer metafor olarak kullanıldığını bilir.”<sup>304</sup>

Bütün bu yorumlar M. Ali’nin cennet, cehennem ve azap telakkisinin hangi damardan beslendiği hususunda yeterli bir fikir vermektedir. Bu konuda herhangi bir kuşku bulunmamakla birlikte, özellikle cehennem ve azapla ilgili ayetleri tamamen sembolik biçimde anlayıp yorumlamanın çok ciddi problemleri bulunmaktadır. Her şeyden önce Kur’an bu tarz bir yoruma cevaz/imekân vermemektedir. Öyle ki 47.Muhammed 15. ayette cehennemdekilere kaynar su içirileceği ve bu suyun bağırsakları paramparça edeceği bildirilmektedir. Kaynar su da (hamîm) tıpkı ateş (nâr) gibi bir metafor kabul edildiğinde, bu metaforun bağırsakları parçalamasının ne anlama geldiği izah edilmelidir. Ne var ki M. Ali meal-tefsirinde bu ayete ilişkin tek kelimelik bir izahta bulunmamıştır. Bununla birlikte, birçok yorumunda M. Ali’yi esas alan M. Esed, *hamîm* (kaynar su) kelimesine “yakıcı ümitsizlik” ve “yakıcı ümitsizlik suyu” gibi son derece tuhaf bir anlam yüklemiştir.<sup>305</sup> Bu anlam çerçevesinde “ümitsizlik iksiri”nin bağırsak parçalama keyfiyeti de yine izaha muhtaç gözükmektedir. Ancak Esed de 47.Muhammed 15. ayete ilişkin notunda bizi bu izahattan maalesef mahrum bırakmıştır.

Cehennem ve azap konusunu noktalamadan önce M. Ali’nin uhrevî azabın sonsuz olup olmadığı meselesiyle ilgili görüşlerine de kısaca değinmek gerekir.

<sup>303</sup> Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 349.

<sup>304</sup> Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 349.

<sup>305</sup> Bkz. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 240, [62. not]; s. 1037, [16. not].

Öncelikle şunu belirtelim ki M. Ali bu konuda İslam ulemasının ve bilhassa Ehl-i Sünnet ulemasının büyük çoğunluğunca benimsenen görüşten farklı bir görüşü savunur. Ehl-i Sünnet'e ve İmâmiyye gibi bazı Şîî fırkalara göre cehenneme giren asi müminler, ister küçük ister büyük günah işlemiş olsunlar, sonunda oradan çıkacaklardır. Hâricîler, Mu'tezile ve bunların görüşüne uyan bir kısım Şia'ya göre kendi mezheplerinden büyük günah işleyen müminlerle muhalif mezheplere mensup olanların tamamı için azap ebedidir. Bu iddiaların mezhep taassubundan kaynaklandığı açıktır. Kâfirlerin azabına gelince, Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu ile Mu'tezile, Şia ve Haricîlere göre ahirette kâfirlere uygulanacak azap ebedidir. İmam Eş'arî (ö. 324/936), Cehm b. Safvân (ö. 128/745) dışında bütün İslâm âlimlerinin uhrevî azabın ebedî/sonsuz olduğu hususunda ittifak ettiklerini belirtmiştir. Ancak Taberî, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Suyûtî ve daha pek çok Sünnî âlimin eserlerindeki bazı kayıtlar, en azından İslam'ın ilk dönemlerinde böyle bir ittifakın bulunmadığını; zira sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdullah ve Ebû Saîd el-Hudrî; tâbiînden Şa'bî, Abd b. Humeyd ve İshak b. Râheveyh gibi büyük selef âlimlerinin cehennemdeki azabın uzun bir süre devam ettikten sonra nihayete ereceği fikrini savunduklarını göstermektedir.<sup>306</sup> Cehennem azabının ebedî olmadığı fikri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbnu'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) yanı sıra Musa Cârullah Bigiyef ve İsmail Hakkı İzmirli gibi bazı son devir âlimleri tarafından da benimsenmiştir.<sup>307</sup>

Bu görüş M. Ali tarafından da benimsenmiştir. İslam âlimlerinin azabın ebediliği konusunu yanlış anladıklarını belirten M. Ali konuyla ilgili olarak Kur'an ve hadislere göre Müslüman günahkârlar ile Müslüman olmayan günahkârlar arasında hiçbir ayrım olmadığını belirtir. Ardından kendi görüşünü temellendirmek için bir dizi gerekçe zikreder. Bu gerekçelerden biri Kur'an'da kâfirlerin cehennemdeki kalış sürelerini niteleyen *hulûd* ve *ebed* kelimelerinin aslî/lügavî anlam içerikleridir. Genellikle bildik anlamda "sonsuz" (forever) manası taşıdığı kabul edilen *hulûd* ve *ebed* kelimeleri bütün dilcilere göre "uzun zaman dilimi" anlamına gelir. Nitekim 4.Nisâ 14. ayette günahkâr Müslümanların cehennemde kalış süreleri *hulûd* kelimesiyle ifade edilmiştir. Ayrıca

<sup>306</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 138; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Kahire 1971, s. 287-291; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983, IV. 478.

<sup>307</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *DİA*, İstanbul 1991, IV. 305.



78.Nebe 23. ayette cehennemliklerin cehennemde kalış süreleri *ahkâb* kelimesiyle belirtilmiştir. *Hukbe*'nin çoğulu olan *ahkâb* kelimesi “yetmiş veya seksen yıl” anlamına gelir. Özetle, ebed ve hulûd kelimelerinden hareketle uhrevî azabın sonsuz olduğu sonucuna ulaşmak pek mümkün değildir.<sup>308</sup>

Cehennem azabının bildik anlamda ebedî olmadığına ilişkin diğer bir gerekçe, 11.Hûd 107 ve 6.En'âm 128. ayetlerdeki beyanların cehennemde kalışın süreli/sınırlı olduğuna işaret etmesidir. Zira 11.Hûd 107. ayette, “Rabbinin dilemesi hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte kalacaklar” buyrulmuştur. Bu ayetteki istisna kaydı cehennemdeki azabın son bulacağına delalet eder. Ayrıca bazı hadislerde, Allah'ın hiç iyilik yapmamış olan insanları ateşten çıkaracağına bildirilmesi, cehennemin kurumuş bir buğday tarlası gibi olacağına belirtilmesi; yine günün birinde cehennemde tek bir insanın dahi kalmayacağına ifade edilmesi uhrevî azap ya da cehennemin sonlu ve sınırlı süreli olduğunu gösterir. Nitekim sahabeden Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hureyre de cehennemdeki azabın bir gün sona ereceğini söylemiştir.<sup>309</sup>

### 3.2.6. A'raf

7.A'râf 46. ayette bu sureye adını veren *a'râf* kelimesi geçmekte ve müfessirlerin çoğunluğuna göre cennetle cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmını ifade eden “A'râf'ta birtakım kimselerin bulunduğu (ve-'ale'l-a'râfi ricâlün) söz edilmektedir. Ashâbu'l-a'râf'la kimlerin kastedildiği hususunda ondan fazla görüş ileri sürülmüştür. Tefsir ve kelim âlimlerinin çoğunluğunca benimsenen görüşe göre “a'râftakiler”, iyi ve kötü amelleri eşit olan müminlerdir. Daha açıkçası, bunlar başlangıçta cennete ve cehenneme konulmayıp ikisi arasında bir müddet bekleyecek, sonra Allah'ın lütfuyla cennete girecek olan müminlerdir.<sup>310</sup> Ancak M. Ali bu konuda çok farklı bir görüşe sahiptir. Şöyle ki:

*A'râf* literal olarak “yüksek yer” anlamına gelen *'urf* kelimesinin çoğuludur. Dolayısıyla *a'râf* kelimesi de “yüksek yerler” anlamına gelir. A'râf'ın gerçek mahiyeti birçok tartışmaya konu olmuştur. Müfessirlerin büyük çoğunluğu a'râfın bahis konusu ayetin başındaki *ve-beynehümâ hicâbü'n* ibaresinde geçen *hicâb*

<sup>308</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 473, [107a].

<sup>309</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 231-234.

<sup>310</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “A'râf”, *DİA*, İstanbul 1991, III. 259.

(engel/perde) veya 57.Hadîd 13. ayette geçen sur/duvar ile özdeş olduğunu söylemişlerdir. Buna mukabil Hasen el-Basrî ve Zeccâc gibi bazı müfessirler, ayetteki ‘*ale’l-a’râf*’ ibaresinin cennet ve cehennem ehlini tanımakla eşanlamlı olduğunu belirtmişlerdir (Râzî). 7.A’râf 46. ayette geçen *hicâb* kelimesinin mahiyetini izah etmişim. 57.Hadîd 13. ayette bahsi geçen duvara gelince, bunun müminler ile münafıklar arasına set çekme, böylece iki zümreyi birbirinden ayırma bağlamında zikredildiği açıktır (...) Şu halde, her iki ayet de a’râfın cennetle cehennem arasında özel bir mekân olduğu fikrini teyit etmemektedir. Burada sözü edilen a’raftaki kimselerden maksat, “İşte onlar iman ve itaatte öne geçenlerdir. İşte onlar Allah’a yaklaştırılmış kimselerdir” (56.Vâkıa 10-11) mealindeki ayette de belirtildiği gibi salih kullardır.<sup>311</sup>

Yeri gelmişken belirtelim ki M. Ali’nin bu yorumu Esed tarafından da aynıyla benimsenmiştir. Zira Esed de a’râf hakkında şunları zikretmiştir: “(...) *Urf* sözcüğü, aynı zamanda bir şeyin, bir nesnenin en üstte, en yukarıda (ve dolayısıyla en göze çarpan) bölümü anlamında da kullanılır: sözgelimi horozun ‘*urfu*’ ibiği, atınki ise yelesidir. Kelimenin bu deyimsel kullanımına dayanarak pek çok müfessir, ayette geçen a’râf terimini, bir duvar veya surun üst kısmı, ya da burçları olarak yorumlamış ve ayette bununla dile getirilmek istenen şeyi ayetin baş kısmında zikri geçen *hicâb* (engel, bariyer, perde) kavramıyla özdeş kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, sözcüğün ilk anlam gruplarından yola çıkılarak varılan yorum, yani ‘*urfu*’ ve onun çoğulu olan *a’râfı* ‘tanıma ve ayırt etme yetisi’ olarak değerlendiren yorum çok daha makul gözükmektedir. Nitekim Râzî’nin de açık bir olumlamayla kaydettiği üzere Hasan Basrî ve Zeccâc gibi ilk dönem bazı büyük Kur’an müfessirleri de bu yorumu benimsemişlerdir.” Bu müfessirler, ısrarla ‘*ale’l-a’râf*’ ifadesinin, “bilgi ve irfan sahibi olan” yahut “kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme yetisi bahşedilmiş” anlamındaki ‘*alâ ma’rifeh*’ ifadesiyle eşanlamlı olduğunu belirtmişler ve bu vasıfla nitelendirilen kimselerin, dünya hayatlarında eğriyi doğruyu (taşdıkları işaretlerden, belirtilerden çıkararak) ayırt edebilen ama eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da *çekimser* kimseler olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>312</sup>

Esed burada her ne kadar Fahreddîn er-Râzî’yi kaynak göstermiş olsa da a’râf’la ilgili bütün bu izahatını M. Ali’den iktibas -belki intihal demek daha doğru olur-

<sup>311</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 337-338, [46b].

<sup>312</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 279-280, [37. not].

etmiştir. Çünkü M. Ali'nin Fahreddîn er-Râzî üzerinden Zeccâc'a (ö. 311/923) atfettiği görüşün nakil keyfiyeti problemlidir. Aynı problemin Esed'in naklinde de mevcut olması, onun bu izahatı Râzî'den değil, M. Ali'den iktibas ettiğini ve fakat kaynak belirtmediğini göstermektedir. Zeccâc'a atfedilen görüşle ilgili probleme gelince, gerek Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ında gerekse bizzat Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ında a'râf'la ilgili yorum yukarıda nakledilenle örtüşür nitelikte değildir. Her şeyden önce Râzî söz konusu yorumu Zeccâc'ın iki görüşünden biri olarak zikretmiş;<sup>313</sup> Zeccâc ise bu konuda şunları söylemiştir:

[Âlim] insanlar a'râf'ta bulunan kimselerin kimliği konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Bir grup [âlim] şöyle demiştir: A'râf'takiler, iyilikleri ile kötülükleri birbirine eşit olan, dolayısıyla ne iyiliklerinden dolayı cennete ne de kötülüklerinden dolayı cehenneme girmeye müstahak olamayıp cennet ile cehennem arasındaki engelin üzerinde kalan kimselerdir. A'râf surun/duvarın yüksek kısımlarıdır. Nitekim yüksek olan her şeye [Arap dilinde] 'urf denilir. 'Urf kelimesinin çoğulu a'râftır. 'Ale'l-a'râf [a'râf üzerinde] ibaresinin -Allâhu a'lem- [46. ayette bahsi geçen] o kimselerin cennet ehli ile cehennem ehlini tanımaları anlamına gelmesi de mümkündür. Nitekim bir grup âlim, zikrettiğimiz bu yorumu benimsemiştir. Allah a'râftaki o kimseleri cennete yerleştirecektir. Bir grup âlim de a'rafta bulunanların peygamberler, diğer bir grup âlim ise bunların melekler olduğunu söylemiştir.<sup>314</sup>

Görüldüğü gibi, Zeccâc 'ale'l-a'râf ibaresinin 'alâ ma'rifeh anlamına geldiği şeklindeki yorumun tercihe şayan olduğunu söylememiş; bilakis "Allah en iyisini bilir" kaydını zikrederek böyle bir mananın da mümkün ve muhtemel olduğunu belirtmiştir. Şu halde Esed'in, "Bu müfessirler ısrarla, 'ale'l-a'râf ifadesinin, 'bilgi ve irfan sahibi olan' yahut 'kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme yetisi verilmiş olan' anlamındaki 'alâ ma'rifeh ifadesiyle eşanlımlı olduğunu belirtmişlerdir" ifadesi iki boyutlu bir çarpıtma içermektedir. İlki, Zeccâc'ın mümkün ve muhtemel diye zikrettiği bir yorumu onun tercihi gibi takdim etmesi, ikincisi de bu konuda bazı âlimlerin ısrarcı olduklarından söz etmesidir. Kaldı ki Râzî de bu yorumu Zeccâc'ın iki görüşünden biri olarak nakletmiştir.<sup>315</sup>

<sup>313</sup> Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 72.

<sup>314</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Seriy ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbu*, Beyrut 1988, II. 342-343. Nak.: Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 146.

<sup>315</sup> Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 146.

### 3.3. Gaybî Varlıklar

#### 3.3.1. Melek

Melek kelimesi muhtemelen İbranca “malah” (mal’akh) kelimesiyle kökteş olup<sup>316</sup> “haberci, elçi” gibi anlamlar taşır. Bu kelimenin Arapça kökenli olması da muhtemeldir; ancak hangi kökten türediği ihtilaflıdır. Nitekim İslam âlimleri kelimenin fe‘al vezninde *melek*, *mel’ek*, *eleke*, *le’eke*, *lâke* gibi farklı köklerden türemiş olabileceğinden söz etmişlerdir.<sup>317</sup> Bu bağlamda söz konusu kelimenin “göndermek” anlamındaki “le’eke”den türediğine ilişkin görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü Arapça’nın yanı sıra Ugaritçe, Habeşçe, İbranca gibi Sâmi dillerde de mevcut olan *l’ek* kökü “göndermek” anlamına gelir.<sup>318</sup> Buna göre melek, yukarıda da belirtildiği gibi, haberci, elçi demektir. Ayrıca, kelimenin Arapçada güç, kudret, yetki, otorite gibi anlamlara gelen *m-l-k* köküyle irtibatlı olarak güçlülük, kuvvetlilik manası taşıdığı da söylenebilir.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından “farklı şekillere girebilen latif-nurani varlık” (*cismün latîfün nûrâniyyün yeteşekkelü bi-eşkâlin muhtelifetin*) diye tarif edilen melek<sup>319</sup> gerek Kur’an’da<sup>320</sup> gerekse mütevatir kabul edilen bazı hadislerde<sup>321</sup> inanç esasları arasında sayılır.<sup>322</sup> Ayrıca Kur’an’da meleklerin bazı özellikleri, yetenekleri ve görevleri hakkında muhtelif beyanlar yer alır. İlgili ayetlerde melekler Allah’ın buyruğu dışına çıkmayan, sadece ilâhî emre itaat eden, ibadetten asla usanmayan, kendilerine tevdi edilen görevi eksiksiz ifa eden ve dolayısıyla hiç isyan etmeyen/günah işlemeyen varlıklar olarak nitelendirilir.<sup>323</sup> Yine bazı ayetlerde meleklerin yiyip içmedikleri, kanatlı oldukları ve çeşitli şekillere girdikleri belirtilir.<sup>324</sup>

M. Ali’nin meleklerle ve bu konuyla ilgili bazı ayetlere dair izahları genel İslâmî inanıştan belli ölçüde farklı ve aynı zamanda dikkat çekicidir. Meleklerle inanmayı en genel çerçevede insanın ruhî-manevî hayatını zinde tutan bir motivasyon kaynağı olarak

<sup>316</sup> Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur’an*, s. 269.

<sup>317</sup> Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, IV. 127.

<sup>318</sup> Ali Erbaş, “Melek”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 37.

<sup>319</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, Beyrut 1995, s. 229.

<sup>320</sup> 2.Bakara 285; 4.Nisâ 136.

<sup>321</sup> Buhârî, “İman” 37; Müslim, “İman” 1.

<sup>322</sup> M. Sait Özervarlı, “Melek [İslam İnançında Melek]”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 40.

<sup>323</sup> 66.Tahrîm 6; 16.Nahl 50; 41.Fussilet 38.

<sup>324</sup> 35.Fâtır 1; 19.Meryem 16-17; 11.Hûd 69-73.

gören ve bu bağlamda iyilik, güzellikle ilgili her telkini meleklerle ilişkilendiren M. Ali,<sup>325</sup> hadiste nurdan yaratıldıklarının bildirilmiş olmasına istinaden meleklerin maddî değil manevî-ruhanî varlıklar olduğunu, dolayısıyla fizikî gözle görülemeyeceklerini belirtir.<sup>326</sup> Meleklerin Allah tarafından ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılındığını bildiren 35.Fâtır 1. ayete de şöyle bir izah getirir: “Meleklerin kanatlı varlıklar olarak tasvir edilmesi kutsal tarihte karşılaşılan bir olgudur. Bununla birlikte meleğin kanadına atfen kullanılan cenah kelimesi, bir kuşun uçmaya yarayan organlarına karşılık gelmez. Burada sözü edilen kanat, fiziksel nitelikte olmayan bu varlıkların kendi görevlerini yerine getirmeyi mümkün kılan gücün simgesidir.”<sup>327</sup>

M. Ali, meleklerin fiziksel gözle görülmeyeceği inancına sahip olduğu için, 11.Hûd 69-70, 15.Hicr 51-52, 51.Zâriyât 24-25. ayetlerde kendilerinden Hz. İbrahim’in misafirleri olarak söz edilen kimselerin, genel ve geleneksel inanışın aksine, insan kılığına bürünmüş melekler olmadığını söyler. “Çünkü”, der M. Ali, “Kur’an onlardan ‘İbrahim’in misafirleri’ ve ‘resullerimiz/elçilerimiz’ diye bahseder; ama hiçbir yerde onların melek olduklarını söylemez. Eğer bunlar melek olsalardı, ilâhî mesajı İbrahim ve Lut’a (a.s) meleklerin iletmediği tarzda, yani ilâhî vahyi peygamberin kalbine ilham ederek iletirlerdi. Gerçi melek insan suretine girebilir; fakat bu durumda bile elçi/peygamber onu fiziki gözüyle değil, ancak ruhî gözüyle görebilir.”<sup>328</sup>

Buna göre denebilir ki Hz. Peygamber Cebrail’i görmüştür; fakat bu görme fiziki gözle değil ruhî gözle gerçekleşmiştir. Vahiy alışı ise ruhî/bâtınî hisleriyle meydana gelmiştir. Melek ona bazen insan şeklinde gelmiştir. Hz. Peygamber vahiy sözlerini ara sıra kuvvetli bir çan sesi şeklinde işitmiştir. Ancak yanındakiler onda meydana gelen değişikliğin tamamen farkına vardıkları halde, ne meleği görmüş ne de vahiy sesini işitmişlerdir. Nitekim kaynaklarda, Hz. Peygamber’in, ashâbı arasında otururken vahiy aldığını, fakat sahabilerin meleği görmediğini ve/veya onun sesini

<sup>325</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 76, [177b].

<sup>326</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 128-129.

<sup>327</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 857, [1a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 128-129. Esed’in şu izahı da neredeyse tıpatıp aynı mahiyettedir: “Melek genel başlığı altında toplanan manevî varlık veya güçlerin kanatları Allah’ın vahyini peygamberlerine iletmedeki sürat ve güçlerini sembolize eden bir metafor/mecazdır.” Bkz. Esed, *Kur’an Mesajı*, 886, [1. not]. M. Ali söz konusu ayetin tefsir notunda, meleklerin ikişer, üçer, dörder kanatlı olarak tasvir edilmesiyile ilgili olarak bu kanatların iki (sabah), üç (akşam), dört (öğle, ikindi, yatsı) rekâtlı namazlara işaret ettiğini söyler. Bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 858, [1a]. Buna benzer bir görüş Ehl-i Kur’an ekolünün temsilcilerinden Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. Birişik, *Hind Alıktısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 350.

<sup>328</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 129-130.

işitmediğini gösteren birçok rivayet vardır. Cebrail başka zamanlarda geldiğinde de Hz. Peygamber onu daima ruhî/manevî gözle görmüştür. Böyle iken, İslâmî gelenekte kimi hadislere atfen bazı sahabilerin de Cebrail'i gördüğü ileri sürülmüştür. Sözelimi meşhur Cibril hadisindeki ifadelerle göre Hz. Peygamber ashabıyla otururken meclise yabancı bir kişi çıkagelmiş ve iman, İslam ve ihsan hakkında sorular sormuştur. Daha sonra bu kişi meclisten kalkıp gitmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “İşte bu kişi, size dininizi öğretmek için gelen Cebrail’dir” demiştir. Ancak hemen belirtelim ki söz konusu soruların bizzat Cebrail tarafından mı sorulduğu yoksa o yabancı kişiye verilen cevapların Cebrail’in ilham ve telkininden mi sadır olduğu meselesi bu rivayette açık değildir. Bu sebeple, rivayet meleklerin fiziki gözle görülemeyeceği prensibine daha uygun düşmektedir. Bununla birlikte Peygamber’in yanında bulunanların Cebrail’i ruhî/manevî gözle görmüş olmaları da mümkündür.<sup>329</sup>

Bütün bu ifadelerine rağmen denebilir ki M. Ali meleklerin mahiyeti, fizikî gözle görülüp görülemeyecekleri konusunda muğlâk ya da bulanık bir düşünceye sahiptir. Muhtemelen rasyonalitenin baskınlığından kaynaklanan bu muğlâklık ve bulanıklık, Hz. İbrahim’in misafirlerinden söz eden ayetlere ilişkin izahlarında oldukça belirgindir. Meal-tefsirinin ilk baskısında 11.Hûd 69-70. ayetlerle ilgili olarak, “Kur’an açıkça onların [İbrahim’in konuklarının] melek olduklarını söylemez” (The Qur’an does not expressly say that they were angels) derken,<sup>330</sup> eserin sonraki baskısında “Onların melek mi yoksa insan mı oldukları hususu ne Kur’an’ın bu ayetinde ne de başka bir ayetinde tasrih edilir. Bununla birlikte, gerek kendilerine ikram edilen yiyeceğe el sürmemelerinden, gerek Hz. İbrahim’e bir evlat müjdesi vermelerinden ve gerekse Lut halkını helak etmelerinden ötürü, umumiyetle, onların insan kılığında gözüken melekler olduğu kabul edilmiştir”<sup>331</sup> şeklinde daha esnek bir ifade kullanmıştır.<sup>332</sup>

M. Ali meleklerle ilgili diğer bazı konularda da ilginç görüşler serdedir. Bunlardan biri, Kur’an’da meleklerin insanın ruhî yapısıyla ilişkili olduklarının ifade

<sup>329</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 131-133.

<sup>330</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, Lahore 1935, s. 466, [1187].

<sup>331</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 466, [69a].

<sup>332</sup> Bu noktada gerek Hz. İbrahim’in evlat müjdesi almasının gerekse Hz. Lut’un kendi kavminin helak edileceğinden haberdar olmasının nasıl ve hangi yolla gerçekleştiği sorulabilir. Hz. İbrahim’in misafirlerinden söz eden ayetlere bakıldığında, bu haberlerin kaynağı misafirler, yani genel ve geleneksel inanca göre insan suretinde gözüken meleklerdir. Ancak M. Ali’ye göre Hz. İbrahim evlat müjdesini, Hz. Lut helak haberini bu misafirlerden/meleklerden bağımsız olarak, yani melek vasıtası olmadan almışlardır. M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 130.

edildiğini söylemesidir. Buna göre meleklerin ruhî-manevî alanda en önemli görevi peygamberlere ilahi vahiyleri/mesajları iletmektir. Bir diğer önemli görevleri, peygamberleri ve Allah'ın diğer salih kullarını desteklemek; üzüntülü ve sıkıntılı hallerinde onları teselli etmektir. Nitekim Kur'an'da Hz. İsa'nın Rûhü'l-Kudüs (Cebrail) ile desteklendiği belirtilir. Aynı şekilde müminlerin de Rûhü'l-Kudüs ile desteklendiği bildirilir.<sup>333</sup> Yine Kur'an'da meleklerin dünyada ve ahirette müminlerin dostları oldukları ifade edilir. Kâfirlere karşı mücadelelerinde müminlerin yardımına meleklerin gönderilmesi, müminleri desteklemek anlamına gelir. Daha açıkçası, Allah'ın bin meikle müminlere yardım ettiğini bildiren 8.Enfâl 9. ayet meleklerin fiilen savaşa iştirak edip müşriklerle göğüs göğüse çarpıştıklarını değil, Allah tarafından müminlerin kalplerinin melekler vasıtasıyla güçlendirildiğini ve müminlerin bu suretle desteklendiğini ifade eder.<sup>334</sup>

Dünyevî ceza (helak) konusunda ilâhî emri yerine getirmeleri, müminler için dua etmeleri, insanların amellerini kaydetmeleri ve manevî-ruhî gelişimine yardım etmeleri de meleklerin önemli görevleri arasındadır. Zira insan ancak meleğin getirdiği ilahi vahiy yardımıyla ruhî/manevî hayatın gerçek mahiyetini idrak edebilir ve yine bu sayede manevî yeteneklerini geliştirerek ilerleyebilir. Melek, Hz. Peygamber'i ve müminleri destekler; böylece ruhî/manevî terakkinin gerçekleşmesine yardım eder.<sup>335</sup> M. Ali bu çerçevede meleklerin insanoğluna şefaatten ve bu şefaatin mümin-kâfir herkesi kapsadığından da söz eder. Son derece ilginç ve aynı zamanda tartışma götürür nitelikteki bu görüşünü öncelikle Allah'ın merhameti kendisine ilke edinmesinden söz eden 6.Enâm 12. ayete atıfta bulunarak temellendirmeye çalışır. Ardından "Allah tüm insanları sonsuz merhametini göstermek için yarattığına göre, meleklerin şfaat ve duaya bütün insanları dâhil etmesi bir gerekliliktir" şeklinde bir sonuca ulaşan M. Ali, "Nitekim göklerde nice melekler var ki onların şfaatleri hiçbir işe yaramaz, hiç kimseye fayda sağlamaz. Bu şefaatin fayda sağlaması ancak Allah'ın dilediği/layık gördüğü ve hoşnut olduğu kulları hakkında vereceği izne bağlıdır" mealindeki 53.Necm 26. ayeti bu bağlamda delil gösterir. Bu arada, bazı hadislerde de meleklerin şefaatten

<sup>333</sup> M. Ali bu görüşünü 58.Mücâdile 22. ayetle örneklendirir. Bununla birlikte ayette Rûhü'l-Kudüs yerine *rûhun minhu* ibaresinin kullanıldığını da belirtir. M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 133.

<sup>334</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 378, [10a]; s. 171, [124a]. Bu görüş Reşid Rıza'nın yanı sıra günümüzde bazı Sünnî araştırmacılar tarafından da savunulmuştur. Bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, IX. 512-513; Halil İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 196-214.

<sup>335</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 136-137.

söz edildiğini belirterek, 42.Şûrâ 5. ayette meleklerin yeryüzündekiler için af dileğinde bulduklarını bildiren ayeti de diğer bir güçlü delil olarak zikreder. Ona göre bu ayette geçen *men fi'l-arz* ibaresi, yeryüzündeki tüm insanları, yani müminlerin yanı sıra kâfirleri de kapsar. Sonuç olarak, melekler, tabiatlarındaki mutlak iyilik ve güzellikten ötürü Allah'ı tanımayan kimseleri dahi hayırla anarlar.<sup>336</sup>

Bu yorum, özellikle dinî tecrübe açısından bakıldığında hem cezbedici hem de mutluluk vericidir. Fakat ilmî ve itikâdî açıdan yanlış içermelere sahiptir. Çünkü böyle bir yoruma doğruluk değeri atfedildiğinde, meleklerin lanet etmelerinden, kâfirlere karşı mücadelede müminleri desteklediklerinden, kâfirlerin canlarını sırtlarına vura vura aldıklarından bahseden ayetlerin<sup>337</sup> nasıl anlaşılacağını M. Ali'nin ikna edici biçimde anlatması gerekir. Gerçi o, söz konusu ayetlerle ilgili bazı izahlarda bulunmuştur; ancak bu izahlar melek konusunda söylediklerini nakzeden anlamlar taşımaktadır. Mesela, 2.Bakara 161. ayetin tefsirinde “meleklerin lanet etmesi”ni, “insanı iyi ve hayırlı iş yapmaktan engellemek” şeklinde izah etmiştir.<sup>338</sup> Hâlbuki onun buraya kadar aktardığımız bütün görüşleri, meleklerin sırf iyilik, güzellik olduğunu vurgular niteliktedir. O kadar ki meleklerin kâfirler için bile dua ettiklerini söylemiştir. Ancak 2.Bakara 161. ayete ilişkin izahına bakıldığında melekler, şeytanla hemen hemen aynı vazifeyi üstlenmiş gözükmektedir. Öte yandan, M. Ali, “Melekler onların [kâfirler] yüzlerine ve sırtlarına vurarak canlarını alacağı zaman...” mealindeki 47.Muhammed 27. ayete dair tek kelimelik bir izahta bulunmamıştır. Bu suskunluğu tabii karşılamak gerekir; çünkü “melekler tüm insanlar için dua ederler” dedikten sonra bu ayeti izah etme imkânı yoktur; dolayısıyla 47.Muhammed 27. ayet -M. Ali için- gerçekten ciddi bir sorundur; bu sorunu halletmek ve/veya ayeti yok etmek mümkün olmadığına göre, tek çıkar yol görmezden gelmek olsa gerektir. Aslına bakılırsa M. Ali kendi görüşünü makul bir temele oturtabilmek için sadece bir ayeti değil, çok kere bütün Kur'an'ı ve on beş asırlık tefsir mirasını görmezden gelmektedir. Buna mukabil yine kendi görüşüne lisanî bir şahit göstermek için, klasik Arap dili sözlüklerindeki bilgi kısıntılarını gözden kaçırmazken, meleklerin mümin-kâfir bütün insanlar için dua ettikleri iddiasını bir mesnede dayandırmak maksadıyla atıfta bulunduğu 42.Şûrâ 5. ayetteki *men fi'l-arz*

<sup>336</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 138.

<sup>337</sup> Bkz. 2.Bakara 161; 3.Âl-i İmrân 87, 124-125, 8.Enfâl 9-12; 47.Muhammed 27.

<sup>338</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 71, [161a].



ibaresinin bütün bir tarih boyunca “müminler” şeklinde anlaşıldığını<sup>339</sup> her nedense görmemektedir. Aslında, “her nedense”nin “neden”i gayet açıktır ve o neden de İslam’ı ve Kur’an’ı Batılı insanın idrakine daha şirin bir çehreyle sunma gayretidir.

### 3.3.2. Cin

Sözlükte “örtmek, örtünmek, gizli kalmak” anlamındaki *cenn* kökünden türeyen bir isim olan cin kelimesi,<sup>340</sup> dinî bir terim olarak “duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, tıpkı insanlar gibi irâdî olarak iman ya da inkâr eden varlık” anlamına gelir.<sup>341</sup> Kur’an’da belirtildiğine göre cinler de insanlar gibi Allah’a kulluk/ibadet için yaratılmıştır. Cinlere peygamber gönderilmiş, bir kısmı iman etmiş bir kısmı inkârcılığı yeğlemiştir. Hz. Peygamber ilâhî mesajları cinlere de tebliğ etmiştir.<sup>342</sup>

M. Ali’ye göre cin kelimesi Kur’an’da iki farklı anlamda kullanılır. İlkine göre cin, duyularla idrak edilemeyen bir varlık türüdür. Bu varlıkların ateşten yaratıldığı, görevlerinin süflî arzuları tahrik etmek olduğu söylenir.<sup>343</sup> Cin kelimesi Arap dilinde büyük devlet adamları ve güçlü önderler için de kullanılır. Bu kimseler önemli olduklarından ve halktan uzak durduklarından, terimsel anlamda cinler gibi göze görünmezler. Nitekim İslam öncesi Arap edebiyatında da cin kelimesi insanları ifade etmek için kullanılmıştır. Mesela, Musa b. Câbir’in *fe mâ neferet cinnî* (lafzen cinlerim kaçmadı) sözü, “Cin gibi olan arkadaşlarım kaçıp gitmediler” anlamına gelir. Tebrizî’nin, “Araplar işlerinde hızlı ve zeki olan kimseleri bir cinnîye ve şeytana benzetirler” sözü de burada zikredilmelidir.<sup>344</sup>

Öte yandan Zebîdî’nin (ö. 1205/1791) *Tâcu’l-Arûs*’unda cin kelimesinin *muazzamu’n-nâs*, yani “insanların ekseriyeti, insanlığın ana gövdesi” anlamında

<sup>339</sup> Bkz. Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 2002, III. 764; Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz*, Beyrut 1990, IV. 92; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIII. 11; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl*, Beyrut 2003, IV. 203; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, V. 26; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Kahire 2002, *el-Câmi’*, VIII. 330; Cemâlüddîn Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinü’t-Te’vîl*, Kahire 2003, VIII. 239; Muhammed Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîl*, Tunus trs., XII. 31.

<sup>340</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 105; Ali Osman Ateş, *Kur’an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, İstanbul 2003, s. 19.

<sup>341</sup> M. Süreyya Şahin, “Cin”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 5.

<sup>342</sup> 51.Zâriyât 56; 6.Enâm 130; 72.Cinn 1-5.

<sup>343</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 142-143.

<sup>344</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 145; a. mlf., *The Holy Qur’an*, s. 314-315, [128a].

kullanıldığı belirtilir. Bu kullanıma göre “İnsanların ekseriyeti, dünya üzerinde Arap olmayan herkes” demektir. Ayrıca, Araplar gözlerinden uzak olduğu için bütün yabancıları cin olarak isimlendirmişlerdir. Bu anlam ve kullanıma, 34.Sebe’ 12. ayette geçen cin (cinler) kelimesi örnek gösterilebilir. Zira bu ayette “cinler” “yabancı kavimler” anlamına gelmektedir.<sup>345</sup> 72.Cin 1. ayette geçen ve Kur’an’ı dinledikleri bildirilen cinlerden maksat ise, bu surenin “Rabbimizin şanı çok yücedir. O ne eş ne de evlat edinmiştir” mealindeki 3. ayetinden de anlaşılacağı üzere Hıristiyanlardır.<sup>346</sup> Öte yandan 46.Ahkâf 29. ayette bir grup cinin Kur’an dinlediklerinden söz edilmekte, bir sonraki ayette de bunların Hz. Musa’ya inandıklarından bahsedilmektedir. Bu tematik bağlam dikkate alındığında, burada sözü edilen cinlerin Yahudi kabilelerin liderlerine işaret ettiği söylenebilir.<sup>347</sup>

Kıyamet günü Allah’ın, “*Ey cinler topluluğu!*” diye hitap edeceğini bildiren 6.En’am 128. ayete gelince, gerek 6.En’âm 128 gerekse 130. ayetteki *yâ ma’sere’l-cin* hitabında geçen “cin”in ne anlama geldiği, bu ayetlerin bağlamından anlaşılmaktadır. Şöyle ki, 128. ayette cinlerin insanlarla yakınlık kuran kimseler olduklarından söz edilmektedir. Burada cin/cinler kelimesi, tıpkı 2.Bakara 14. ayette “liderler/önderler” anlamında kullanılan *şeyâtîn* kelimesi gibi, “kötülük önderleri” anlamındadır. Ayrıca, 6.En’am 128 ve 130. ayetlerde cinlere ve insanlara tek bir topluluk olarak hitap edilmesi, bu bağlamda cinler ve insanların ayrı varlıklar değil, tek bir varlık kategorisi olduğunu gösterir. Bütün bunların yanında, 6.En’âm 130. ayette cinler ve insanlara kendi içlerinden peygamberler gönderildiği ifade edilmektedir. Oysa Kur’an’da ve diğer güvenilir enbiya tarihlerinde peygamberlerin hep insan türüne mensup olduklarından söz edilir. Dolayısıyla burada sözü edilen cinler, insan türüne mensupturlar.<sup>348</sup>

M. Ali’nin yukarıda atıfta bulunulan ayetlerle ilgili yorumları büyük ölçüde isabetlidir. Özellikle Hz. Süleyman’ın emri altında çalışan cinler ve şeytanların, bildik anlamda cinler ve şeytanlar değil, kendilerine boyun eğdirilmiş insanlar ve/ya yabancı kabileler olduğu açıktır. Aksi halde, söz konusu şeytanların insanoğlunu doğru yoldan saptırmaktan ibaret olan aslî vazifelerini unutup Hz. Süleyman’ın emri altında

<sup>345</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 145-147; a. mlf., *The Holy Qur’an*, s. 849, [12c].

<sup>346</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1140, [1a].

<sup>347</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 984, [29a].

<sup>348</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 315-316, [130a]; Esed’in yorumu da aynı mahiyettedir. Bkz. Esed, *Kur’an Mesajı*, 253-254, [112. not].

inşaatçılık ve dalgıçlık gibi işler yapmaya başladıkları (38.Sâd 37) gibi tuhaf bir görüşü kabullenmek kaçınılmaz olur. Oysa bir sonraki başlık altında daha etraflı biçimde ele alınacağı gibi, özellikle şeytan kelimesi tekil ve çoğul olarak birçok ayette kâfir, müşrik insanlar yahut kâfirlerin elebaşları anlamında kullanılmıştır.

Bütün bunlar bir tarafa, M. Ali'nin konuyla ilgili görüşlerinden bir gaybî varlık türü olarak cinleri nasıl anladığı meselesi yine de tavzihe muhtaç gözükmektedir. Çünkü M. Ali, cin kelimesinin Kur'an'da gaybî bir varlık türünü ifade etmek için kullanıldığını açıkça belirtmekte ve fakat bu varlıkların mahiyeti hakkında hemen hiçbir söylememektedir. Onun bu konuda suskun kalması, melek bahsinde olduğu gibi, gaybî varlıklar konusunda geleneksel inanış ve anlayışlara muhtemelen fazla animistik oldukları düşüncesiyle mesafeli durmasına, buna karşılık yaşadığı dönemin Hint alt kıtasında revaç bulan ve hemen tamamı Seyyid Ahmed Han kaynaklı olan rasyonalist ve natüralist fikirlere sıcak bakmasına bağlanabilir.

### 3.3.3. İblis ve Şeytan

Kur'an'da İblis ile ilgili ayetler çeşitli surelerde kısmen aynı şekillerde tekrarlanır. Bu ayetlerde verilen bilgilere göre İblis, Hz. Âdem'in yaratılmasından sonra, Allah'ın "Âdem'e secde edin" emrine karşı çıkar. Allah'ın bu emrine meleklerin tümü uyar; İblis ise Âdem'den daha üstün olduğunu öne sürerek ilahi emre karşı çıkar. İblis'in bu itaatsizliğinin ardından Allah İblis'e cennetten kovulduğunu ve kıyamete kadar lanetlendiğini bildirir. İblis kıyamete kadar mühlet ister ve Allah onun isteğini kabul eder. Nihayet İblis, ihlâslı kullar dışında tüm insanları azdıracığını söyler; buna karşılık Allah da İblis'i ve ona uyanların tümünü cehenneme dolduracağını bildirir.<sup>349</sup>

On bir ayette geçen İblis kelimesinin<sup>350</sup> kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Âlimlerin çoğunluğu kelimenin Arapçada "ümit kesmek" anlamındaki *iblâs* kökünden türemiş bir isim olduğunu belirtmiş; diğer bazı âlimler ise Arapça kökenli olmadığını söylemiştir.<sup>351</sup> Kur'an'da kimi zaman İblis'e, kimi zaman da şer üreten tüm cin ve insanlara atfen kullanılan şeytan kelimesinin kökeniyle ilgili olarak da

<sup>349</sup> Bkz. 2.Bakara 34; 7.A'râf 11-17; 17.İsrâ 61-65; 20.Tâ-hâ 121-123.

<sup>350</sup> Bkz. 2.Bakara 34; 7.A'râf 11; 15.Hicr 31-32; 17.İsrâ 61; 18.Kehf 50; 20.Tâ-hâ 116; 26.Şuarâ 95; 34.Sebe' 20; 38.Sâd 74-75.

<sup>351</sup> Bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XII. 442; Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 122-123; Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, s. 47.

farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre şeytan, “uzak” veya “ıрак olmak” anlamındaki *ş-t-n* kelimesinden türemiş ve ilâhî rahmetten uzak manasında özel isim olmuştur. Diğer görüşe göre ise kelime “yanmak” veya “öfke ateşiyle yanıp tutuşmak” anlamındaki *ş-y-t* kökünden müştaktır.<sup>352</sup>

Şeytan kelimesinin Kur’an’da hem insanlar hem cinlere ait bir isim-sıfat olarak birçok kez çoğul kalıbında zikredilmesi, yine bazı ayetlerde Hz. Peygamber’in azgın hasımlarından “şeytan” diye söz edilmesi, bu kelimenin nesnel gerçekliği bulunan bir varlığa işaret etmekten ziyade, gerek soyut gerek somut bütün kötücül güçleri ve/veya kötülüğe yol açan tüm faktörleri ifade ettiğini düşündürmektedir.<sup>353</sup> “Kıskançlık şeytandır, öfke şeytandır” şeklindeki hadis de bu düşünceyi teyit etmektedir.<sup>354</sup>

Bu bağlamda iblis ve şeytan kavramlarının medlulünün aynı mı yoksa farklı mı olduğu meselesi merak edilebilir. Bazı müfessirler, İblis’in isyan etmesinin bir sonucu olarak şeytan adını aldığını, bazıları ise Allah ile ilişkisinde İblis adının, insanlarla ilişkisinde ise Şeytan sıfatının kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre İblis ve şeytan aynı şeye delalet etmektedir. 2.Bakara 34. ayette Allah’ın emrine karşı gelen varlığın ismi iblis olarak geçmekte, bu surenin 36. ayetinde ise Âdem ve eşinin cennetten kovulmasına vesile olan varlığın adının şeytan olarak zikredilmesi bunu göstermektedir.<sup>355</sup> M. Ali de bu ayetlere istinaden Şeytan ile İblis’in aslında aynı varlığa/entiteye işaret ettiğini söyler; ancak iki kavramın anlam içeriğinde işlev/fonksiyon açısından nüans bulunduğu dair şöyle bir izahta da bulunur:

İblis kelimesi, ümitsizliğe düştü anlamına gelen *beleseden* türemiştir. Şeytan kelimesi ise “uzaklaştı” anlamına *şetaneden* türemiştir. Kur’an’da, iki farklı anlam taşıyan iki ayrı kelime aynı varlık için kullanılmaktadır. Allah’ın rahmetinden ümit kestiği için iblis, başkalarını Allah’ın rahmetinden uzaklaştırdığı için de şeytan diye anılmaktadır. İblis, insandaki süflî arzulara tekabül etmekte; şeytan ise başkalarını doğru yoldan saptırmak için insandaki süflî arzuları kışkırtmaya karşı gelmektedir. [Sonuç olarak], Kur’an’da, kötülük

<sup>352</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XI. 311-313; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 475; Ali Osman Ateş, *Kur’an ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul 1996, s. 93-94.

<sup>353</sup> Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara 2006, s. 77-78.

<sup>354</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 264; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, Beyrut trs., III. 320. Bu iki Kur’an sözlüğünde hadis olarak nakledilen bu rivayetin hangi hadis kaynağında yer aldığını tespit edemedik.

<sup>355</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 78.

insanın kendisiyle sınırlı olduğu zaman iblis, başkasını etkilediği zaman şeytan kavramı kullanılmaktadır.<sup>356</sup>

M. Ali'nin şeytan ile ilgili görüşlerinin detayına gelince, ona göre Allah insanda biri manevî hayatı zinde tutan, diğeri maddî/fizikî âleme bağlayan iki arzu/duygu yaratmıştır. Bu iki temel arzu ve duyguya paralel iki farklı varlık kategorisi bulunur. Bunlar melekler ve şeytanlardır. Süflî arzular insanın fizikî hayatı için zaruridir; fakat bu arzular kontrol dışına çıktıkları zaman insanın ulvî-manevî hayatının gelişmesine mani olurlar. Bu yüzden Kur'an'da insanın dünyevî ve süflî arzularını dizginlemesi istenir. Bu arzular dizginlendiğinde, insan manevî açıdan yükselir. Âdem kıssasındaki temel izlek de aslında budur. Zira şeytan başlangıçta insanoğluna secde etmeyi, yani onun ruhen yükselmesine yardımcı olmayı reddeder ve “Yeminle söylüyorum ki senin kulların üzerinde belli bir yaptırım gücü elde edeceğim. Bu güç sayesinde onları yoldan çıkaracağım; onları hep boş ümitlerin, kuruntuların peşinde koşturacağım. Ben onlara telkinde bulunacağım, onlar da [putperestliğe özgü bir kurban şekli olarak] develerin kulaklarını yaracaklar. Yine ben onlara telkinde bulunacağım, onlar da Allah'ın yarattığı varlıklardaki özgün yapıyı bozacak, asıl amacından saptıracaklar.” mealindeki 4.Nisâ 119. ayette de belirtildiği gibi, insanı süflî arzuların peşinde koşturmayı hedefler.<sup>357</sup>

Âdem-İblis kıssasını başta Hermetizm ve Yeni Eflatunculuk gibi gnostik düşünce geleneklerindeki düşüş-yükseliş nazariyesine paralel biçimde yorumlayan M. Ali birçok ayette geçen şeytan kelimesinin aynı zamanda insanlar için de kullanıldığını belirtir ve bu konuda Râğıb el-İsfahânî'ye atıfla söz konusu kelimenin cinler, insanlar ve hayvanlar arasındaki küstah ve isyankâr tipleri ifade ettiğini söyler. Mesela münafıkların şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında, “Emin olun biz her daim sizinle beraberiz” dediklerini bildiren 2.Bakara 14. ayetteki *şeyâtîn* kelimesinden maksat, M. Ali'ye göre münafıkların elebaşlarından başkası değildir.<sup>358</sup>

<sup>356</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 20, [34b]. M. Ali'nin bu pasajda anlatmaya çalıştığı düşüncenin ifade kurgusu ve kompozisyonu sorunlu olduğu için, yukarıdaki ifadeler takdim-tehir tasarrufuyla aktarılmıştır.

<sup>357</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 142-144.

<sup>358</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 12, [14a]. Şeytan kelimesinin insanlar için kullanıldığı yerler için bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 183, [175a]; s. 214, [60a]; s. 516, [22a]; s. 624, [68a]; s. 695, [99a]; s. 899, [38a]; s. 959, [36a]. Bu konuda daha fazla bilgi ve örnek için bkz. a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 145-146.

Bu yorum isabetlidir. Nitekim klasik tefsirlerde de söz konusu ayette geçen *şeyâtîn* kelimesi ağırlıklı olarak, “inkârcılığın önderleri” ve/veya “inkârcılıkta direnme hususunda şeytanları temsil eden kâfirler” şeklinde anlaşılmıştır.<sup>359</sup> Ancak Kur’an’da şeytanların gökten haber çalmaya çalıştıklarını bildiren ayetler de vardır. Dolayısıyla bu ayetlerde sözü edilen şeytanların medlulü hakkında M. Ali’nin ne söylediğine de kısaca değinmek gerekir.

Doğrusu M. Ali *istirâk-ı sem*’ (gökten haber çalma teşebbüsü) konusuyla ilgili ayetlerin tefsirinde oldukça ilginç şeyler söyler. Şöyle ki, “Biz, yeryüzüne en yakın göğü [yani insanoğlunun çıplak gözle görebildiği göğü] yıldızlarla süsledik. Ayrıca o yıldızlardan çıkan parlak ışıkları [göklerden haber çalmaya çalıştıklarına inanılan] şeytanları/cinleri kovma aracı (*rucûmen li’ş-şeyâtîn*) yaptık ve o cinlere alevli bir ateş hazırladık.” mealindeki 67.Mülk 5. ayette geçen *recm* kelimesi, M. Ali’ye göre “taşlamak”, “ağır sözler söylemek” gibi manaların yanında “tahmin” anlamında da kullanılır. Buna göre ayete şöyle bir anlam yüklenebilir: “Biz o yıldızları ve ışıklarını, insan şeytanları (yani yıldızlardan birçok şey öğrendiklerini iddia ederek milleti aldatan müneccimler) için tahmin vasıtaları yaptık.”<sup>360</sup>

Buraya kadar aktardığımız görüş ve yorumları üzerine genel bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, M. Ali melek, cin, şeytan gibi gaybî varlıklardan söz eden ayetleri ağırlıklı olarak rasyonalist ve natüralist düşünce tarzının genel kabulleriyle örtüşür biçimde yorumlamayı tercih etmiş gözükmektedir. Daha açıkçası, M. Ali özellikle kıssalar ve mucizelerle ilgili ayetlerin yorumunda da görüleceği gibi, bu konudaki ayetlere dair yorumlarında da Seyyid Ahmed Han ve onun tilmizleri konumundaki Ehl-i Kur’an ekolünün rasyonalist ve natüralist çizgisini takip etmiştir. Zira Ehl-i Kur’an ekolü de melekleri, insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi, yaratılmış nesnelere hususiyetleri olarak telakki etmişlerdir. Bu ekole göre melek kavramı Kur’an’da kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde insanı cesaretlendiren ilâhî kaynaklı bir moral desteği de ifade eder. Şeytan kavramı ise nesnel gerçekliği

<sup>359</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 173; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 73; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II. 63; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi’l-Kitâb*, Beyrut 1993, I. 360.

<sup>360</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1113, [5a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 148-149.

bulunan bir varlık olmaktan öte şerri simgeleyen bir metafor olup insanın tabiatındaki kötülük boyutuna işaret eder.<sup>361</sup>

### 3.3.4. Arş ve Kürsî

Bilindiği gibi bazı ayetlerde Allah'ın arşından ve arşa istiva ettiğinden bahsedilir. Ayetü'l-Kürsî diye bilinen 2.Bakara 255. ayette ise Allah'a kürsî izafe edilir ve bu kürsînin gökleri ve yeri, yani bütün kâinatı kuşattığı belirtilir. Klasik kelimeler literatüründe “haberî sıfatlar” başlığı altında ele alınan ve tarih boyunca birçok tartışma ve farklı yoruma konu olan arş ve kürsî gaybî alana müteallik varlıklar ve/veya kavramlar olduğu için, bu konuda kesin bir görüş belirtme imkânı yoktur.

Sözlükte “yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey” anlamına gelen arş kelimesi, mecazi olarak “hükümdarlık, şan, şeref ve taht” gibi manalar taşır. Kur'an'da arş Allah'a izafe edilmesinin yanında Hz. Yusuf'un ve Sebe melikesi Belkıs'ın tahtı anlamında da kullanılır.<sup>362</sup> Arşın doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a nispet edildiği on sekiz ayetin bir kısmında O'nun arşa istiva ettiği, arşının su üstünde olduğu bildirilmiş, diğer bazı ayetlerde ise “Arş'ın rabbi, sahibi anlamında *rabbü'l-arş* ve *zü'l-arş* tabirleri kullanılmıştır. Ayrıca kimi ayetlerde arşın büyük, değerli ve şerefli oluşundan, kimi ayetlerde ise arşı meleklerin kuşattığından ve kıyamet günü onun sekiz melek tarafından taşınacağından söz edilmiştir.<sup>363</sup>

Bütün bu ayetler arasında daha ziyade Allah'ın arşa istivası meselesi üzerinde durulmuştur. Sözlükte “doğru ve düzgün olmak” anlamındaki *s-v-y* kökünden türeyen *istivâ* kelimesi, “mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek, yönelmek, yukarı çıkmak, hâkim olmak, tahta oturmak” gibi manalara gelir. Allah'ın arşa istivasıyla ilgili farklı görüş ve yorumlar ileri sürülmüştür. Bunlardan birine göre istiva Allah'ın kâinat üzerinde mutlak hâkimiyet kurmasına işaret eder. İlk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745) tarafından ileri sürüldüğü söylenen ve günümüzde de genellikle benimsenen bu görüşün yanı sıra arşa istivayı keyfiyetsiz olarak anlayıp yorumlamak (Ehl-i Hadis/Selefiyye) yahut bunu

<sup>361</sup> Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 161.

<sup>362</sup> 12.Yûsuf 100, 27.Neml 23, 38, 41, 42.

<sup>363</sup> 10.Yûnus 3; 13.Ra'd 2; 11.Hûd 7; 9.Tevbe 129, 43.Zuhuruf 82; 17.İsrâ 42, 40.Mü'min 15; 9.Tevbe 129; 23.Mü'minûn 116; 39.Zümer 75; 40.Mü'min 7; 69.Hâkka 17.

antropomorfik bir tarzda algılamak (Mücessime, Müşebbihe) gibi farklı yaklaşımları benimseyenler de olmuştur.<sup>364</sup>

M. Ali'nin bu konudaki görüşü Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'a nisbet edilen görüşle paralellik arzeder. Şöyle ki ona göre *istevâ ale'l-arş* ibaresi 10.Yûnus 3, 13.Ra'd 2, 20.Tâ-hâ 5, 32.Secde 4, 57.Hadid 4. ayetlerde göklerin ve yerin yaratılışı, Allah'ın mahlûkâtı idaresi ve kâinatın Allah'a boyun eğmesi çerçevesinde zikredilmiştir. Bu bağlam dikkate alındığında arşa istivanın "bir şeyin hâkimiyet ve idaresine sahip olma" anlamına geldiği açıkça anlaşılır. Arş kelimesi ise Allah'a izafe edildiğinde O'nun idare gücünü ifade eder.<sup>365</sup>

Kürsî kavramına gelince, sözlükte "bir şeyin aslı, üst üste konulmuş olan ve/veya çeşitli parçalardan oluşan ve üzerinde oturulan nesne, sandalye" gibi anlamlara gelen kürsî, terim olarak "nasslarda Allah'a atfedilen ve ilahi hükümranlığı ifade eden manevî yahut nesnel varlık" diye tanımlanır. Daha önce de belirtildiği gibi kürsî, 2.Bakara 255. ayette Allah'a nispet edilmiş ve O'nun kürsîsinin göklerle yeri kuşattığı belirtilmiştir. 38.Sâd 34. ayette ise Hz. Süleyman'ın tahtı kürsî kelimesiyle ifade edilmiştir. Kelimenin bu ayetteki anlamı gayet açıktır. Fakat Allah'ın kürsîsinin ne anlama geldiği hususunda çok farklı görüşler mevcuttur. İbn Abbas'tan gelen ve başta Taberî olmak üzere diğer bazı müfessirlerce de benimsenen bir yoruma göre kürsî ilahi ilmi ifade eder. Ehl-i Hadis (Selefiyye) ulemasına göre kürsî arşın yanında ve/veya altında bulunan nesnel bir varlıktır. Başta Mu'tezilî müfessirler olmak üzere Sünnî müfessirlerin birçoğuna göre ise kürsî ilahi saltanatı, hâkimiyeti, yüceliği ve büyüklüğü tasvir eden bir kavram olup maddî bir varlığa tekabül etmez.<sup>366</sup> M. Ali de kürsî kelimesinin maddî bir şey olarak algılanmasının yanlış olduğunu söyler ve İbn Abbas'a atfen *kürsî*'nin "ilim" anlamına geldiğini belirtir.<sup>367</sup>

Bu görüşlerinden de anlaşılacağı gibi, M. Ali haberî sıfatlar konusunda Mu'tezile ve müteahhir dönem Ehl-i Sünnet kelimcülerince benimsenen ve fakat erken dönemlerde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi Ehl-i hadis âlimlerince Cehmiyye'ye atfen düpedüz sapkınlık olarak değerlendirilen -ki bu

<sup>364</sup> Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 402-403.

<sup>365</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 339-340, [54b]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 117.

<sup>366</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kürsî", *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 572-573.

<sup>367</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 117.



değerlendirmeye göre günümüzdeki Sünnî Müslümanların kahir ekseriyeti de ilâhî sıfatlar konusunda sapkın bir anlayışa sahiptir- te'vil tarzını benimsemiştir.<sup>368</sup> Nitekim bu husus yed (el), ayn (göz), ityan-mecî (gelmek) gibi diğer haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin yorumunda da kendini gösterir.<sup>369</sup>

---

<sup>368</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, s. 167-202.

<sup>369</sup> Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 92, [210a]; s. 267, [64a]; s. 323, [158a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 116-117.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### KISSALAR ve MUCİZELERİN RASYONALİST ve NATÜRALİST YORUMU

#### 4.1. Kavramsal Çerçeve

Arapça *k-s-s* kökünden türemiş bir kelime olan ve sözlükte “anlatmak, haber vermek, nakletmek, iz takip etmek” gibi anlamlar taşıyan *kıssa* kelimesi,<sup>370</sup> bir tefsir terimi olarak Kur’an’ın geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili ibretlik anlatılarını ifade eder.<sup>371</sup> Kur’an’da *kıssa* kelimesinin türevleri yirmi bir ayette toplam yirmi beş kez geçer. Bunlardan yirmisi fiil, diğerleri ise isim ve mastar kalıbındadır. Kelimenin fiil formları iki ayet dışında anlatmak, haber vermek, açıklamak anlamındadır. 18.Kehf 64 ve 28.Kasas 11. ayetlerde ise takip etmek, ardından gitmek manasındadır.<sup>372</sup>

Kur’an’da geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili anlatılar *kasas*, *nebe’* (*enbâ*), *hadîs*, *mesel* ve *zıkr* gibi farklı kelimelerle ifade edilir ve bunlardan özellikle *mesel* ve *zıkr* kelimeleri söz konusu anlatıların amaç ve işlevine işaret eder. Sözlükte “önemli haber” anlamına gelen *nebe’* (çoğulu *enbâ*) kelimesi ile bu kelimenin fiil türevleri de muhtelif ayetlerde geçer.<sup>373</sup> “Söz, hadise” anlamına gelen *hadîs* kelimesi de bazı ayetlerde *kıssa* ve haber anlamında kullanılır.<sup>374</sup> Ayrıca sözlükte, “örnek, misal, numune” gibi anlamlara gelen *mesel* kelimesinin kimi ayetlerde *kıssa* anlamında kullanılır. Ancak *mesel* teknik bir terim olarak çok kere temsilî, farazi veya hayalî bir anlatıya işaret eder. Bu sebeple *mesel*in tarihî gerçekliği bulunan bir hadiseyi içermeye zorunluluğundan söz edilemez. *Kıssa* kelimesinin “anlatmak” anlamının yanı sıra “iz sürmek” ve “takip etmek” gibi manalar da taşımasından dolayı Kur’an kıssalarında geçmişe ait izleri açığa çıkarmak ve tarihin derinliklerinde unutulmuş olaylar veya olgular üzerinde dikkatleri yoğunlaştırmak gibi çok temel bir amaç bulunduğu kabul edilir. Bu kabulden hareketle, Kur’an kıssalarının tarihsel gerçekliği olan ya da olmayan her tür olayı kapsayan ‘hikâye’ terimiyle karşılanması uygun görülmemiş, hikâye kavramının Kur’an kıssalarının mahiyet ve keyfiyeti ile asla bağdaşmayacağı

<sup>370</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el Müfredât*, s. 405.

<sup>371</sup> Mennâ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1993, s. 306.

<sup>372</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 11.

<sup>373</sup> Bkz. 5.Mâide 27, 9.Tevbe 70, 26.Şuarâ 69, 28.Kasas 3.

<sup>374</sup> Bkz. 20.Tâ-hâ 9, 51.Zâriyât 24, 79.Nâziât 15, 85.Burûc 17-18.

belirtilmiş,<sup>375</sup> ayrıca kıssanın tarihsel gerçeklikle örtüşen ve aynı zamanda meydana gelmiş olayların aktarımına karşılık gelen bir anlatı niteliğine sahip olduğu dile getirilmiştir.<sup>376</sup>

Kur'an kıssalarında tarihî gerçekliğin bulunup bulunmadığı meselesi son dönemde sıkça tartışılan konulardan biridir. Kur'an'daki birçok kıssanın, özellikle peygamberlerle ilgili kıssaların tarihî oldukları veya en azından birçok tarihî unsur taşıdıkları şüphesizdir. Bununla birlikte, Kur'an kıssalarında sırf tarihî malumat aktarmak gibi bir maksat gözetilmediği de bir gerçektir. Nitekim Kur'an, tarihin belli bir döneminde vuku bulmuş olaylardan söz ederken ya işlenen konuyu örneklendirmiş, ya inananlara içinde buldukları durumun geçmiş zamandaki benzerlerini hatırlatarak onları teselli etmiş, ya çok temel bir ahlak sorununa işaret etmiş, ama hiçbir zaman salt hikâye anlatmak veya tarihî malumat aktarmak gibi bir amaç gözetmemiştir.<sup>377</sup> Bunun içindir ki kıssalara konu olan hadiselerin aktarımında kimi zaman kronolojik süreç hemen hiç dikkate alınmamış, ayrıca zaman, mekân ve şahıslara ait bilgiler çok kere müphem bırakılmıştır. Kıssalarda en temel amaç doğru yolu gösterme (hidayet) olduğu için, geçmişe ait olaylar hep dinî-ahlakî bir çerçevede sunulmuştur. Ayrıca kıssalar vahyin nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata tanıklık eden Müslümanlar, müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanların az çok bilgi sahibi oldukları anlatılardan oluşmaktadır. Diğer bir deyişle, vahyin nazil olduğu çevrede yaşayan insanlar Arap tarihi ve Kitab-ı Mukaddes anlatıları hakkında bilgi sahibi olduklarından Kur'an'daki kıssa örnekleri de doğal olarak bu malzeme arasından seçilmiştir.<sup>378</sup>

Kur'an kıssaları bağlamında tartışılan bir diğer önemli konu da mucize kavramının gerçekte ne anlama geldiği ve/veya neye delalet ettiği meselesidir. Bilindiği gibi, Kur'an'daki birçok kıssada birçok olağanüstü olaydan söz edilmektedir. Geleneksel telakkiye göre söz konusu olaylar peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş elçiler olduğunu kanıtlayan birer mucizedir. Müslümanlar arasında genel kabul gören bu telakki çerçevesinde, "Allah tarafından yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları

<sup>375</sup> Bkz. İdris Şengül, "Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 134-135; a. mlf., "Kıssa", *DİA*, Ankara 2002, XXV. 498.

<sup>376</sup> Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*, İstanbul 2003, s. 74.

<sup>377</sup> Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1999, s. 98-99.

<sup>378</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 22.

benzerini getirmekten aciz bırakan olağanüstü hadise<sup>379</sup> olarak tanımlanan mucize, özellikle son iki yüzyıldan bu yana İslam dünyasında birçok tartışmaya konu olmuştur. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han, Ahmedüddîn Amritsârî, Gulâm Ahmed Pervîz, Reşid Rıza, Muhammed Heykel, Mevlana Muhammed Ali ve Muhammed Esed gibi Müslüman âlim ve araştırmacılar geleneksel mucize anlayışından oldukça farklı görüşler dile getirmişlerdir.

## 4.2. Âdem Kıssası

Âdem, cennet ve düşüş kıssası çeşitli surelerde kısmen farklı şekillerde tekrarlanır. Mushaf tertibine göre Âdem kıssası ilk olarak 2.Bakara 30-39. ayetlerde geçer ve gerek bu ayetlerde gerek 7.A'râf 11-25, 20.Tâ-hâ 116-123. ayetlerde Âdem'in yaratılışı, meleklerin ona secde etmesi, İblis'in ilâhî emre karşı gelmesi, Âdem ve eşinin cennette iskan edilmesi, Şeytan'ın onları ayartması ve cennete veda (hubût/düşüş) gibi konular işlenir.

### 4.2.1. Âdem: İlk İnsan mı yoksa İnsan Soyunu mu?

Bilindiği gibi İslam geleneğindeki yaygın ve yerleşik inanış Âdem'in ilk insan (Ebü'l-Beşer) ve ilk peygamber olduğu yönündedir.<sup>380</sup> Buna göre Kur'an'da insanın yaratılışından söz eden ayetler aynı zamanda ilk insan olan Hz. Âdem'in yaratılış sürecine işaret eder. Çeşitli ayetlerde insanın topraktan (*turâb*),<sup>381</sup> balçıktan (*tîn*),<sup>382</sup> yapışkan çamurdan (*tîn lâzib*),<sup>383</sup> kara balçıktan (*hamein mesnûn*),<sup>384</sup> çamurdan süzölmüş özden (*sülâletin min tîn*),<sup>385</sup> kuru çamurdan (*salsâl*),<sup>386</sup> şekillenmiş kuru çamurdan (*salsâlin ke'l fehâhâr*)<sup>387</sup> yaratıldığı belirtilir. Bütün bu farklı kelime ve terkipler insanın yaratılışında bir süreç ya da tekâmüle işaret ediyor gibidir. Meselenin bu boyutu bir tarafa, ilgili ayetlerdeki anlatımlar ilk yaratılış bağlamında sözü edilen insanın tek bir bireye mi yoksa insan cinsine mi işaret ettiği meselesi farklı anlam ve yorumlara açık gözükmektedir. Çünkü Kur'an'da insanın yaratılışıyla ilgili ayetlerde

<sup>379</sup> Bkz. Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 350.

<sup>380</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 263.

<sup>381</sup> Bkz. 3.Âl-i İmran 59; 22.Hac 5; 30.Rûm 20; 35.Fâtır 11; 40.Mümin 67.

<sup>382</sup> Bkz. 6.En'am 2; 7.Araf 12, 17.İsra 61; 32.Secde 7; 38.Sa'd 71,76.

<sup>383</sup> Bkz. 37.Sâffât 11.

<sup>384</sup> Bkz. 15.Hicr 26, 33.

<sup>385</sup> Bkz. 23.Mu'minûn 12.

<sup>386</sup> Bkz. 15.Hicr 26, 33.

<sup>387</sup> Bkz. 55.Rahmân 14.

bazen bireyden ziyade insan türüne işaret eden *el-insân*, bazen de *âdem* kelimeleri kullanılmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Âdem kelimesi, Müslümanların kahir ekseriyetince ilk insan ve ilk peygamberin özel ismi kabul edilmiştir. Buna mukabil İmam Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) ve Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi bazı Müslüman âlim ve mutasavvıflar dünya tarihinde Hz. Âdem'den önce nice Âdemlerin gelip geçtiğini söylemişlerdir.<sup>388</sup> Bu ilginç görüş Mevlana Muhammed Ali tarafından da benimsenmiştir. *History of The Prophets* (Peygamberler Tarihi) isimli eserinde İmam Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733) da bu görüşte olduğunu belirten M. Ali konuyla ilgili olarak Kur'an'ın Âdem'in ne zaman ve nasıl dünyaya geldiği hususunda hiçbir şey söylemediğini belirtir. Bu bağlamda hiçbir ayette Âdem'in ilk insan olduğundan söz edilmediğine de dikkat çeken M. Ali'ye göre Kur'an Âdem'in yaratılış keyfiyetinden de söz etmez. Kur'an, Tanah-Tekvin kaynaklı Âdem ve yaratılış anlatısını da tasdik etmez. Gerçekte Kur'an, Âdem'in ve dolayısıyla her insanın topraktan/balçıktan yaratıldığını söyler.<sup>389</sup>

M. Ali'ye göre bu görüşün Kur'an'daki en temel dayanaklarından biri “Ey İnsanlar! Mademki yeniden diriliş hakkında kuşku duyuyorsunuz, o halde bilin ki biz sizi ilkin topraktan, sonra küçük bir hayat tohumundan, sonra bir pıhtıdan, sonra bir et parçasından yarattık” mealindeki 22.Hac 5. ayettir. Bu ayet açıkça bütün insanların topraktan yaratıldığını ifade eder.<sup>390</sup> Benzer şekilde, şeytanın ateşten, insanın balçıktan yaratıldığını bildiren 7.A'râf 12. ayet de sadece Âdem'in değil bütün insanların balçıktan yaratıldığını gösterir.<sup>391</sup>

M. Ali Kur'an'da geçen Âdem'in aslında insan soyuna ve/veya insanoğluna delalet ettiği yönündeki görüşüne 2.Bakara 30. ayeti de delil gösterir. Bu ayette, “Vaktiyle rabbın meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife görevlendireceğim’ buyurdu” mealinde bir ifade yer alır. Burada insan soyuna *halife* denmesi, âdemden/insandan önce yeryüzünde başka bir insan türünün bulunup bulunmadığı meselesini gündeme getirir.

<sup>388</sup> Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, Ankara 1994, s. 130-133.

<sup>389</sup> Maulana Muhammad Ali, *History of The Prophets: As Narrated in the Holy Qur'an Compared with the Bible*, Lahore 1996, s. 5.

<sup>390</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 668, [5b].

<sup>391</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 330, [12a].

M. Ali *halife* kelimesinin “sonradan gelen, yok olan ya da ölüp giden birinin yerini alan” anlamına geldiğini belirtir ve kelimenin bu ayette “kendisinden önce yüksek mevkideki birinin yerini alma” anlamında kullanıldığına dikkat çeker. Buna göre *halife* kelimesi mecazen insanın yeryüzündeki bütün yaratıklar üzerinde bir konuma sahip olmasına işaret eder. *Halife* kelimesinin aynı zamanda tüm insanoğluna işaret ettiğini söyleyen M. Ali bu çerçevede, 6.En’âm 165. ayetteki *ve-hüvellezî ce’aleküm halâife’l-arz* (Sizi yeryüzünün halifeleri kılan O’dur) ibaresinde “halife” kelimesinin çoğul kullanımını kendi görüşüne mesnet gösterir.<sup>392</sup> Ayrıca, 2.Bakara 30. ayette sözü edilen “kan dökme”nin bir tek kişinin eylemine değil genel manada insanoğluna ait bir fiil olduğuna dikkat çeken M. Ali’ye<sup>393</sup> göre meleklerin Âdem’e secde etmesinden söz eden 2.Bakara 34. ayet de onların bir bireye değil insanoğlunun üstünlüğüne saygı göstermesi anlamına gelir.<sup>394</sup> Bütün bunların yanısıra Âdem ve eşinin, “Şu ağaca yaklaşmayın!” (2. Bakara 35) şeklinde ikaz edilmesi tüm insanların kötüye karşı uyarılmasına işaret eder. Nitekim insanoğlu tarih boyunca peygamberler vasıtasıyla kötüye karşı uyarılmıştır.<sup>395</sup> Öte yandan, 2.Bakara 36. ayetteki, “Birbirinize düşman olarak orayı terk edin” ifadesi de iki kişiye (Âdem ve Havva) değil tüm insanlığa yöneliktir.<sup>396</sup> Sonuç olarak, Kur’an’da geçen Âdem kelimesi galip ihtimalle insan türüne işaret eder.<sup>397</sup>

Bizce M. Ali’nin “Âdem ilk insan değildir” şeklindeki görüşüne Kur’an’dan getirdiği izahlar dikkate değer niteliktedir. Bununla birlikte Âdem kelimesinin geçtiği ayetler incelendiğinde, daha önce de belirttiğimiz gibi bu kelimenin ilk insana mı yoksa genel manada insanoğluna mı işaret ettiği meselesini tam anlamıyla netleştirmek güç gözükmektedir. Bize öyle geliyor ki buradaki güçlük, Kur’an’ın ilgili ayetlerde, “İlk insan kimdir? Nasıl yaratılmıştır? İlk tek birey olarak mı yoksa tür olarak mı yaratılmıştır? Bu yaratılış anlık mı yoksa belli bir evrim sürecinde mi gerçekleşmiştir?” gibi bilimsel merakla konu olan sorulara cevap verme amacı güdülmemiş olmasıdır. Esasen, insanın yaratılışıyla ilgili tüm ayetlerdeki temel mana ve mesaj, Allah’ın müthiş kudretine ve yaratma sanatına dikkat çekmektir. Temel hedefi insanlara dinî-ahlâkî planda rehberlik etmek olan bir kitaptan beklenen de budur. Bunun içindir ki Allah ilk muhataplarının bilgi ve kültür düzeylerini dikkate alarak gayet basit ve yalın bir ifade

<sup>392</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s.18, [30b].

<sup>393</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 19, [31a].

<sup>394</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 20, [34a], s. 330, [11a].

<sup>395</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 21, [35c].

<sup>396</sup> Bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 22, [36b].

<sup>397</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 19, [31a].

kalıbıyla “insanı ve/veya Âdem’i topraktan yarattı” buyurmuştur. “Marangoz masayı ahşaptan yaptı” sözü kadar genel nitelikli ve içerikli bu ilâhî beyandan hareketle insanoğlunun yaratılış keyfiyeti üzerine bilimsel ya da başka türlü spesifik yorumlar üretmek pek isabetli olmasa gerektir.

#### 4.2.2. Cennet ve Düşüş (Hubût)

Bir önceki başlıkla ilgili olarak değinilmesi gereken bir diğer önemli husus Âdem’in yaratıldığı yer meselesidir. Kur’an’da Âdem’in yaratıldığı yer konusunda sarih bilgi yoktur. Bununla birlikte Kur’an Âdem’in ilk iskân mahallini “cennet” olarak nitelendirir. Cennet kelimesi sözlükte “örtmek, gizlemek” anlamındaki *cenne* kökünden türetilmiş bir isimdir ve en genel çerçevede “bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe” demektir.<sup>398</sup> Ancak Müslümanların kahir ekseriyetine göre Âdem’in iskân edildiği cennet, semavi huld cennetidir. Buna karşılık Übey b. Ka’b, Vehb b. Münebbih, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944), Belhî/Kâ’bî (ö. 319/931) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi bazı âlimler, Âdem’in iskan edildiği cennetin yeryüzünde olduğunu söylemişlerdir.<sup>399</sup> M. Ali de buna paralel bir görüşü tercih etmiştir. Buna göre, “Ey Âdem! Eşin ve sen cennete yerleşin ve orada olanlardan bol bol yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın yoksa haksızlık edenlerden olursunuz.” mealindeki 2.Bakara 35. ayette sözü edilen cennet yeryüzünde bir bahçedir.<sup>400</sup> M. Ali bu görüşünü, “Muttakiler cennette hiç sıkıntı çekmeyecekler, üstelik oradan çıkarılmayacaklar.” ayetiyle (15.Hicr 48) temellendirir. Çünkü bu ayet ahiretteki cennete girmiş olanların oradan asla çıkarılmayacaklarını, dolayısıyla dünyaya geri gönderilmeyeceğini söyler. O halde, Âdem’in ilk iskân yeri bildik anlamda cennet değil, yeryüzünde bir bahçe olmalıdır. Eğer aksi söz konusu olsaydı Âdem cennetten çıkarılmazdı.<sup>401</sup>

Görüldüğü gibi M. Ali, Âdem kıssasında geçen bazı kavramları lafzî ve hakiki mana çerçevesinde yorumlamakta, bu bağlamda cennetin bir bahçe olduğu fikrini savunmakta ve bu yorum Âdem kıssasının -her ne kadar zaman ve mekânı tayin edilemese de- sonuçta müphem bir zaman ve mekânda yaşanmış bir dizi olaya işaret

<sup>398</sup> Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 105.

<sup>399</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 106.

<sup>400</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 644, [119a].

<sup>401</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 529-530, [48a].

ettiği düşüncesine yol açmaktadır. M. Ali böyle bir düşüncenin önünü almak için olsa gerek, 20.Tâ-hâ 121. ayete düştüğü notta, “kıssanın gerçek teması, kıssada anlatılanların fiziksel düzlemde yaşanmış bir tecrübeyle değil insanoğlunun hayat serüveninin manevî boyutuyla ilgili olduğuna dairdir.”<sup>402</sup> şeklinde bir açıklama getirmiştir. Ancak bu açıklama kıssanın niçin kısmen literal, kısmen alegorik biçimde yorumlandığını, dolayısıyla hangi gerekçeyle böyle bir eklettik yoruma başvurulduğu sorusuna cevap oluşturmamaktadır.

Kıssanın tamamı literal veya alegorik şekilde yorumlandığı takdirde, en azından bütünlüklü ve/veya kendi içinde tutarlı bir izahtan söz edilebilir. Ancak M. Ali'nin bu kıssayla ilgili yorumlarında bütünlükten söz etmek pek mümkün değildir. Çünkü o, cennet kavramıyla ilgili izahlarından da anlaşılacağı gibi, kıssayı kimi zaman zahirî anlam düzeyinde yorumlamakta, hubût (düşüş), İblis, şeytan, ağaç, edep yerlerinin açılması gibi bazı kelime ve kavramları ise tamamen sembolik ve alegorik tarzda yorumlamaya çalışmaktadır. Sözgelimi, “Gerçek şu ki biz Âdem’e önceden buyruğumuzu ulaştırmıştık; fakat o bunu unuttu. Doğrusu, biz onda azim ve kararlılık görmedik. Meleklerle ‘Âdem’e secde edin’ buyurduğumuzda İblis hariç onların hepsi secde etti. İblis ise bu emre karşı geldi. Bunun üzerine Âdem’e, ‘Ey Âdem! Gerçek şu ki İblis/Şeytan senin ve eşinin düşmanıdır. Bu yüzden dikkat edin sizi bu cennetten/bahçeden kovdurup perişan etmesin.’ buyurduk. [Ey Âdem] Cennette senin aç kalman, susaman, sıcaktan rahatsız olman söz konusu değil. Ne var ki şeytan ona kötü bir telkinde bulunarak: ‘Ey Âdem! Sana ölümsüzlük ağacını ve sonsuz saltanatın kaynağını göstereyim mi?’ dedi.’ Böylece ikisi de o meyveden yediler; edep yerlerinin açığa çıktığını gördüler ve bahçedeki yapraklarla örtündüler.” mealindeki 20.Tâ-hâ 115-121. ayetlerin tefsirinde M. Ali edep yerlerinin açığa çıkmasıyla ilgili ifadenin mecazî bir anlam taşıdığını söyler. Buna göre edep yerlerinin açığa çıkmasından maksat, içlerindeki kötü eğilimlerin açığa çıkmasıdır.<sup>403</sup> Benzer şekilde, M. Ali'ye göre insanların kuru çamur veya topraktan, cinlerin ateşten yaratıldığını bildiren 15.Hicr 26-27. ayetler de mecazi bir anlam taşır. Daha açıkçası bu ayetler ilahî emirlere boyun eğenler ile bunlara karşı çıkanlara işaret eder. Öte yandan insanın [porselen gibi] ses çıkaran ve şekil verilebilirlik özelliği taşıyan bir balçıktan/çamurdan yaratılması, insanoğlunu diğer canlılardan üstün kılan iki temel niteliği simgeler. Bu iki nitelikten

<sup>402</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 644, [121a].

<sup>403</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 644, [121a].



ilki insanoğlundaki dil ve konuşma kabiliyetine, ikincisi ise insanoğlunun yapısal üstünlük ve mükemmelliğine karşılık gelir.<sup>404</sup>

### 4.3. İbrahim Kıssası

Peygamberler tarihinde çok özel ve önemli bir yere sahip olan ve bilhassa Hz. Peygamber dönemindeki Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından da kendisine büyük değer atfedilip sahiplenilen Hz. İbrahim, Kur'an'da kendisinden çokça söz edilen peygamberlerden biridir. Çeşitli ayetlerdeki anlatımlara göre Hz. İbrahim deyim yerindeyse tevhid inancının abide şahsiyeti, en kült kişiliğidir. Zira Kur'an'ın beyanına göre Hz. İbrahim, “Ben bir tevhid ehli olarak özümü gökleri ve yeri yaratmış olan Allah'a çevirdim. Ben asla bir müşrik değilim” demiş, Allah ona, “Bütün benliğimle bana teslim ol!” buyurduğunda ise, “Âlemlerin rabbine teslim oldum!” diye karşılık vermiştir. Bu inanç temelinde Hz. İbrahim başta babası olmak üzere putperest kavmine karşı tevhid mücadelesine başlamış, ancak olumlu sonuç alamamıştır.<sup>405</sup> Bu çetin mücadelenin ilerleyen safhalarında Hz. İbrahim putların ne kadar aciz ve işe yaramaz olduğunu kavmine göstermek amacıyla bir fırsat kollamış ve nihayet bir bayram günü halk şenlik için şehir dışına çıkınca put evine girerek en büyük put dışındaki bütün putları kırmıştır. Kavmi döndüğünde durumu görüp İbrahim'i sorguya çekmiştir. İbrahim kendisini sorguya çekenlere, “Kim bilir belki de şu büyük put yapmıştır bu işi; siz gidin ona sorun!” diye hicivli bir cevap vermiştir.<sup>406</sup> Sonunda putperest irade İbrahim'i ateşe atmak suretiyle cezalandırmaya kalkışmış,<sup>407</sup> ancak Allah 21.Enbiya 69. ayetteki ifadeye göre, “Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlikli ol!” buyurmuş ve böylece İbrahim'i ateşin şerrinden korumuştur.

#### 4.3.1. Ateşe Atılma Hadisesi

İslam tefsir geleneğindeki yaygın yoruma göre Hz. İbrahim ateşe atılmış ama ateş mucizevi şekilde onu yakmamıştır. Ancak M. Ali bu kanaatte değildir. Çünkü der, M. Ali, Kur'an hiçbir yerde Hz. İbrahim'in fiilen ateşe atıldığından söz etmez. İlgili ayette geçen “ateş”, 21.Enbiya 69 ve 29.Ankebût 24. ayetlerde de işaret edildiği gibi, muhalefet ve mücadele ateşidir. Hasımları onu yakmaya veya öldürmeye karar

<sup>404</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 527, [27a].

<sup>405</sup> Bkz. 2.Bakara 131; 6.En'âm 79-81; 21.Enbiya 51-73; 26.Şuarâ 70-89.

<sup>406</sup> Bkz. 21.Enbiya 57-67; 37.Sâffât 88-96.

<sup>407</sup> Bkz. 21.Enbiya 68; 29.Ankebût 24.

vermişler; ancak hem 21.Enbiya 70. hem de 37.Sâffât 98. ayetlerde açıkça belirtildiği gibi Allah onların bu tuzağını boşa çıkarmıştır.<sup>408</sup>

Bu yorum hemen hemen aynıyla M. Esed tarafından da benimsenmiştir. Diğer birçok ayetin tefsirinde olduğu gibi burada da çok büyük bir ihtimalle M. Ali'den istifade eden ve fakat her nedense kaynak belirtmeyen Esed'e -ki onun bu düşündürücü tutumu bazı araştırmacılarca intihal olarak değerlendirilmiştir-<sup>409</sup> göre 21.Enbiya 69. ayetin gerçek anlamı şudur:

“Kur'an'ın hiçbir yerinde Hz. İbrahim'in fiilen ve maddi varlığıyla ateşe atıldığı ve mucizevî bir biçimde ateşin içinde yanmadan tutulduğu ifade edilmemektedir; tersine 29:24'de geçen “Allah onu ateşten kurtardı” ifadesi, daha çok, onun ateşe hiç atılmamış olduğunu göstermektedir. Öte yandan, klasik müfessirlerin bu ayetle ilgili yorumlarını süsleyen ayrıntılı (ve tutarsız) pek çok hikâyenin izi, değişmez bir biçimde Talmut'daki menkıbelerde bulunabilir ve bunun içinde rahatlıkla göz ardı edilebilir. Bu ayette ve ayrıca 29:24 ve 37:97'de Kur'an bize Hz. İbrahim'in zulüm ateşine maruz kaldığını ama buna karşı gösterdiği direnç sayesinde sonraki hayatında üstün bir manevî güce, ruhsal karanlığa ve iç huzuruna (selâm) eriştiğini temsili bir üslup içinde anlatmaktadır.<sup>410</sup>

#### 4.3.2. Dört Kuş Örneği

M. Ali'nin Hz. İbrahim'le ilgili dikkat çekici yorumlarından biri de 2.Bakara 260. ayetin tefsir notunda karşımıza çıkmaktadır. Bu ayetteki ifadelerle göre Hz. İbrahim, “Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster” talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine Allah, *huz erba'aten mine't-tayri fe-surhünne ileyk...* buyurmuştur. Bu ayetteki *surhunne* ibaresi birçok mealde, “Onları kesip parçala!” şeklinde karşılanmıştır.<sup>411</sup> Bu çeviri klasik tefsirlerde İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr, Hasen el-Basrî ve Mücâhid gibi sahabe ve tâbiûn âlimlerinden nakledilen yoruma dayanmaktadır. İslam tefsir geleneğinde yaygın kabul gören bu yoruma göre Hz. İbrahim ilâhî emir uyarınca dört

<sup>408</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 652, 779, [1641 ve 1910. notlar]. M. Ali'nin 21.Enbiya 69. ayete ilişkin açıklama notu meal-tefsirinin 2002 baskısında kısmen farklıdır. Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 657, [69a]; s. 789 [24a]. Bu yüzden, yukarıdaki yorumda iki farklı baskıdaki içerik dikkate alınmıştır.

<sup>409</sup> Bkz. Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 105-138. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, “Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine”, *İslâmiyât*, Cilt: 10, Sayı: 3 (2007), s. 117-140.

<sup>410</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 656-657, [64. not].

<sup>411</sup> Mesela bkz. Ali Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâl-i Âlîsi*, Ankara 2002, Ali Bulaç, *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İstanbul trs.; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 1998.

kuşu kesip parçalamış, ardından bu parçaları birer tepeye bırakmış, daha sonra onları çağırır ve bu çağrı üzerine kuşların parçaları canlı bir bütün haline gelmiştir.<sup>412</sup>

M. Ali'ye göre bu yorum isabetsizdir. Çünkü her şeyden önce *surhünne ileyk ibaresi* “kuşları kes parçala” anlamına gelmez. Bu ibarede geçen (sarra-yasurru) *sur* fiili “evcilleştir, alıştır” anlamındadır. Buna göre *surhünne ileyke*, “Onları kendine alıştırap evcilleştir” demektir. Eğer *surhünne* lafzında kesip parçalamak anlamı kastedilmiş olsaydı, bu lafzın ardından *ileyke* lafzı zikredilmezdi. Öte yandan ayette geçen *tayr* (kuş) kelimesi, “sefalet ve/veya saadet vesilesi” gibi bir deyimsel anlam da içerir. Bu anlam dikkate alındığında söz konusu ayette Hz. İbrahim'e “tüm insanların mukadderatı Allah'ın elindedir” gibi bir mesaj verildiği söylenebilir, dolayısıyla bu ayetin bir bütün olarak ilahî kudretin tecellisine ilişkin bir temsil olduğu ileri sürülebilir.<sup>413</sup>

M. Ali'nin ayetteki *surhünne ileyke* ibaresini “onları kendine alıştır” şeklinde yorumlaması çok büyük bir ihtimalle Mutezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) dayanmaktadır. Zira bilebildiğimiz kadarıyla İslam tefsir tarihinde bu yorumun en eski kaynağı Ebû Müslim el-İsfahânî'dir. Onun yorumu özetle şöyledir:

Bu ifade Arap dilinde yaygın olarak “Onları kendine alıştır” anlamında kullanılır. Kaldı ki ayette ilgili kelimenin kesip parçalama anlamı taşıdığına işaret eden hiçbir gösterge yoktur. Bu itibarla, kelimeye delalet dışı anlam yüklemek doğru değildir. Eğer *surhünne* lafzında kesip parçalamak anlamı kastedilmiş olsaydı, Allah bu lafzın ardından *ileyk* (sana-kendine) lafzını zikretmezdi. Çünkü *surhünne* ifadesiyle kesme anlamı kastedildiğinde *ilâ* harf-i cerri kullanılmaz. Bu noktada, “Dört tane kuş yakala ve onları parçala” (*fe-huz ileyke erba'aten mine't-tayri fesurhünne*) takdirinde bir takdim-tehir bulunduğu söylenebilir; ancak gerekçesiz olarak takdim-tehir yapmak anlamsızdır. Ayrıca *sümme'd'uhünne* (sonra onları çağır) cümlesindeki *hünne* zamiri, kuşların parçalarına değil bizzat kendilerine râcidir. Aynı şekilde, *ye'tîneke sa'yen* (çabucak sana gelecekler) cümlesindeki *nun* zamiri de yine kuşlara râcidir. Oysa diğer yoruma itibar edildiğinde, kuşların değil onların parçalarının koşup gelecekleri şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.<sup>414</sup>

<sup>412</sup> Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III. 66-76; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, I. 248-249; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 258, Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II. 32-36.

<sup>413</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 120, [260a].

<sup>414</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 37.

Ebû Müslim'in bu yorumu gerçekten güzel ve isabetlidir. Nitekim bu yorum sadece M. Ali tarafından değil, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza tarafından da tercihe şayan bulunmuş ve hatta Abduh ilgili ayetin tefsirinde Ebû Müslim el-İsfahânî'yi "Bravo Ebû Müslim'e! Ne kadar incelikli ve ne kadar özgün bir anlayış ortaya koymuştur" diye övmüştür.<sup>415</sup>

#### 4.4. Musa Kıssası

Kur'an'da kendisinden en çok söz edilen peygamber Hz. Musa'dır. Daha açıkçası Hz. Musa'dan 34 surede 136 defa söz edilir. İlgili ayetlerde Musa'nın dünyaya gelişi, Firavun'un sarayına intikali, Medyen'e kaçıışı ve geri dönüşü, ailesiyle birlikte Mısır'a dönüş yolunda ilk vahye muhatap oluşu, İsrailoğulları'nı kurtarmak için Firavun'a gönderilişi, Firavun'la mücadelesi, İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarışı, Sina Dağı'nda levhalara yazılı ilâhî emirleri (on emir?) alışı, Arz-ı Mev'ûd yolunda İsrailoğulları'na rehberlik edişi ve halkının nankörlüklerine direnişi gibi birçok farklı konu işlenir. Kur'an'ın bütün bu konularla ilgili anlatımları kimi zaman Tanah'la büyük ölçüde paralellik arz eder. Hz. Musa'yla ilgili ayetlerin tefsirlerine ilişkin rivayet malzemesi ise içerik itibariyle büyük ölçüde Yahudi kültürüne ait gözüktür.

Bu noktada Kur'an'ın diğer bütün peygamberler arasında niçin en çok Hz. Musa ve İsrailoğulları'ndan söz ettiği gibi bir soru akla gelebilir. Bizce bunun başlıca nedeni, Hz. Peygamber ile Medine Yahudileri arasındaki ilişkinin oldukça yoğun ve aynı zamanda problemlili oluşudur. Bu açıdan bakıldığında denebilir ki Medine'de Yahudiler bulunmasaydı, dolayısıyla Hz. Peygamber ile Yahudiler arasında gitgide gerginleşen bir ilişki yaşanmasaydı, Kur'an'da Hz. Musa ve İsrailoğulları'ndan bu denli fazla söz edilmezdi. Bu durum Kur'an metnindeki muhtevanın zorunlu değil mümkün bir tarih içerisinde oluştuğunu gösterir. Ne var ki bu konu etraflıca tartışılmaya muhtaçtır; ancak tartışmanın mahalli burası değildir.<sup>416</sup>

<sup>415</sup> Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 49.

<sup>416</sup> Kur'an metnindeki içeriğin teşekkülünde vahiy-olgu ilişkisine dair geniş bir değerlendirme için bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2006, s. 53-172.

#### 4.4.1. Denizin İkiye Yarılması

Kur'an'ın Hz. Musa'yla ilgili anlatımlarında geleneksel inanışa göre bir dizi mucizeden söz edilir. Bu mucizelerden biri ve belki de en hayret verici gibi gözükeni bir asa darbesiyle denizin ikiye yarılması ve İsrailoğulları'nın denizde açılan bir patikadan sağ salim bir şekilde karşıya geçmesidir. Klasik tefsirlerdeki rivayetlere göre Hz. Musa ve İsrailoğulları Firavun ve ordusunun kendilerini takip ettiklerini görür. Bu zor durumda Hz. Musa asasıyla denize vurur ve bu asa darbesiyle denizde on iki kabilenin geçebileceği on iki yol açılır. İsrailoğulları Hz. Musa'nın komutasında bu yollardan karşıya geçmeye başlar. Fakat Hz. Musa ve İsrailoğulları karşıya geçer geçmez denizdeki yol kapanır ve Firavun ile ordusu sulara gömülür.<sup>417</sup>

Ne var ki M. Ali'ye göre Kur'an'ın Hz. Musa ile ilgili anlatıları bildik anlamda bir mucizeye işaret etmez. İlgili ayetlerin çok büyük bir kısmını Tanah'taki bilgiler ışığında yorumlamayı tercih eden M. Ali çok kere de dilbilimsel (filolojik) açıklamalara başvurur. Bunun yanında Kur'an'ın hangi konularda konuşup hangi konularda suskun kaldığını da vurgular. Bu bağlamda İsrailoğulları'nın denizi nasıl geçtikleri ve/veya denizin hangi sebeple yarıldığı hususunda Kur'an'ın herhangi bir beyanda bulunmadığını belirtir. Ona göre Tanah'ın, "Rab bütün gece güçlü doğu rüzgârlarıyla denizin geri gitmesine yol açtı (Çıkış: 14/21)." şeklindeki ifadesi rüzgârın denizi geri çekmesi sayesinde İsrailoğulları'nın karşıya geçtiklerini gösterir. Denizden geçişin gelgit olayı esnasında gerçekleşmesi ve bu sırada hışımla İsrailoğulları'nın üzerine gelen Firavun ve ordusunun bu olayı fark edemeyip sulara gömülmüş olması da ihtimal dâhilindedir.<sup>418</sup> Öte yandan, "Biz Musa'ya şöyle vahyettik: Kullarımla birlikte geceleyin yola çık. Değneğini suya vurarak onlara denizde kuru bir yol aç" mealindeki 20.Tâ-hâ 77. ayet, o zamanlar denizde kuru bir yol olduğunu gösterir.<sup>419</sup> 44.Duhân 24. ayette geçen *vetruki'l-behra rahvâ* ifadesi ise deniz zemininin sudan arınmış olduğuna işaret eder. Sonuç olarak, Hz. Musa ve İsrailoğulları denizin çekildiği sırada güven içinde karşıya geçmiştir. Firavun ve ordusu ise denizin çekildiği yere gelince suların kabarmasıyla boğulmuştur.<sup>420</sup>

<sup>417</sup> Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I. 358; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 356, VII. 100.

<sup>418</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 27, [50a].

<sup>419</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 638, [77a].

<sup>420</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 969, [24a].

Natüralist ve rasyonalist düşüncenin izlerini taşıyan bu yorum bilebildiğimiz kadarıyla Seyyid Ahmed Han'a aittir. Zira Ahmed Han'a göre de İsrailoğulları'nın Kızıldeniz'i geçmesi olayında denizin mucizevî biçimde ikiye yarılması söz konusu değildir. Nitekim 44.Duhân 24. ayetteki *rahvâ* kelimesi bu olayın gerçekleştiği sırada deniz zemininin sudan arınmış olduğunu gösterir. Bu olay aslında bildik gel-git olayından başka bir şey değildir. Ne var ki bu yorum, devrinin en kudretli adamı olan Firavun ve askerlerinin öteden beri vuku bulan bu doğa olayından habersiz olduğunu varsaymayı gerektirmektedir. Böyle bir varsayımın isabetsiz olduğu açıktır; bu sebeple Ahmed Han'ın yorumu kabul edilebilir nitelikte değildir.<sup>421</sup>

#### 4.4.2. Kayadan Su Fışkırması

M. Ali'nin Hz. Musa ve İsrailoğulları kıssasıyla ilgili dikkat çekici yorumlarından biri de Hz. Musa'nın esasından söz eden diğer ayetlerde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki M. Ali, 2.Bakara 60. ayette geçen *idrib bi-asâke'l-hacer* ibaresinin "Asan ile taş/kayaya vur" anlamına geldiğini belirtir; ardından bu ibarenin "Asan ve/veya halkınla birlikte kayaya doğru yürü" şeklinde bir manaya gelmesinin de mümkün olduğunu söyler ve bu ilginç manayı özetle şöyle gerekçelendirir:

*Darb* kelimesi vurmak, çarpmak, ilerlemek, bir yerden bir yere gitmek, örnek vermek (*darb-ı mesel*) gibi çeşitli anlamlara gelir. *Asa* kelimesi ise sopa, değnek anlamına gelir. Ancak bu kelimenin dildeki asıl anlamı bir kombinasyon ve/veya koalisyon [*ictima* ve *i'tilaf*] durumuna (a state of combination) işaret eder. Bunun yanında *asa* mecazi olarak topluluk, halk anlamında da kullanılır. Nitekim Haricîlerle ilgili bir hadiste geçen *şakkû asa'l-müslimîn* ibaresi, "Hâricîler Müslümanların birlik ve bütünlüğünü bozdular" ve/veya "Müslümanlar arasında bölünmeye yol açtılar" anlamına gelir. Buna göre ilgili ayetteki *idrib bi-asâke'l-hacer* ibaresi "Asan ile kayaya vur" anlamına geleceği gibi, "Asan veya halkınla birlikte dağa doğru yürü" gibi bir manaya da gelebilir. [Klasik tefsirlerdeki kimi rivayetlerde belirtildiği gibi] Hz. Musa'nın yanında bir taş bulunduğu ve o taşı yere koyup *asa* ile vurduğunda on iki pınar fışkırdığı hadisesinin ne Kur'an'da ne hadislerde bir dayanağı vardır. Kur'an'daki ifadeden anlaşılan şudur: Allah Musa'ya belli bir taş/kayaya *asa* ile vurmasını emretmiş ve bunun üzerine

<sup>421</sup> Birışık, *Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 337-338.

mucizevi şekilde (miraculously) kayadan su fıskırış veya Allah ona su kaynağı bulunan bir dağa doğru yürümesini emretmiştir.<sup>422</sup>

M. Ali bu pasajdaki izahatında asa kelimesinin mecazi olarak topluluk/cemaat anlamına geldiğini belirtmiş ve bu konuda İbn Manzûr'a (ö. 711/1311) atfen Hâricîlerle ilgili bir hadiste geçen *şakkû asa'l-müslimîn* ibaresini delil göstermiştir. Ancak İbn Manzûr, uydurma olması kuvvetle muhtemel olan bu apokaliptik rivayetteki ifadeyi asa kelimesinin mecazi anlamda topluluk anlamına geldiğini belirtmek için değil, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) atfen söz konusu kelimenin dildeki asıl anlamının ictimâ ve i'tilâf (birlik, birleşme, koalisyon) durumuna karşılık geldiğini örneklendirmek için zikretmiştir (*Kâle Ebû Ubeyd: ve aslu'l-asâ el-ictimâu ve'l-i'tilâf ve minhu'l-hadîs: inne'l-havârice kad şakkû asa'l-müslimîn ve ferrakû cemâ'atehüm ey şakkû ictimâ'ahüm ve'tilâfehüm*).<sup>423</sup> Belli ki M. Ali bu ibarede geçen *cemâ'at* kelimesini “topluluk” şeklinde anlamıştır. Oysa kelime burada birlik, bütünlük anlamında kullanılmıştır. Sonuç olarak M. Ali *Lisânü'l-'Arab*'taki ibareyi ya yanlış anlamış ya da kasıtlı olarak yanlış aktarmıştır.

Öte yandan 2.Bakara 60. ayete ilişkin izahı M. Ali'nin kıssalarda bahsi geçen olağanüstü hadiselerle ilgili ifadeleri bildik anlamda mucize olarak anlayıp yorumlamada isteksiz davrandığına işaret etmekte; ama aynı zamanda Kelam ilminde tarif edilen şekliyle mucizeyi inkâr etmediğini de göstermektedir. Bu durum, onun hissî mucizelerin imkânı ve fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda aklının karışık olduğuna hamledilebilir.

#### 4.4.3. Asanın Yılana Dönüşmesi

Hz. Musa'nın asasının yılana dönüşmesine gelince, bilindiği gibi 7.A'râf 107. ve 20.Tâ-hâ 20. ayetlerde Musa'nın asasının yılana dönüştüğünden söz edilmiştir. “Musa elindeki değneği yere attı. O anda bir de ne görsünler, yere atılan değnek koskoca bir yılan oluvermiş...” mealindeki 7.A'râf 107. ayet, klasik tefsirlerde hissi bir mucize olarak yorumlanmış, kimi rivayetlerde ise yılan hakkında çok ilginç tasvirler yapılmıştır. Mesela, Süddî'den nakledilen bir rivayete göre söz konusu yılan alt çenesini yere üst çenesini sarayın duvarına koyan çok büyük bir erkek yilandır. İbn Abbas'tan

<sup>422</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 30-31, [60a].

<sup>423</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI. 294.

nakledilen bir rivayete göre bu yılan Firavun'u yutmak için harekete geçmiş, ancak Firavun tahtından sıçrayıp kaçmış, bu arada halk paniğe kapılıp birbirini ezmiş ve sonuçta yirmi beş bin kişi o kargaşada can vermiştir. İki çenesi arasında kırk arşın mesafe bulunan yılan alt çenesini yere, üst çenesini sarayın surları üzerine koyunca Firavun, "Musa! Onu tut, sana iman ediyorum!" diye yalvarmış, Hz. Musa yılanı tutunca tekrar asaya dönüşmüştür.<sup>424</sup>

M. Ali mitolojik karakterli bu yorumlara hiç itibar etmediği gibi, ayetteki *fe-elkâ 'asâhu fe-izâ hiye sü'bânün mübîn* ibaresini de asanın yılanı dönüşmesi şeklinde anlamamıştır. Ona göre asanın yılanı dönüşmesini sadece Hz. Musa müşahede etmiş ve bu tecrübe vizyon -ki insan vizyon halinde geçici olarak manevî/ruhanî alana intikal eder- gerçekleşmiştir. Burada söz konusu olan manevî tecrübe, peygamberler ve salih kimselerin ilahî vahiy ve ilhama mazhar oldukları sırada gerçekleşir. Ancak bu tecrübe uyku halinde değil, zihnin ve bilincin açık olduğu anda vuku bulur. Zihin böyle bir durumda fizikî çevrenin sınırlarını aşar, göz normalde görmediği şeyleri görür, kulak işitmediği şeyleri işitir. Hz. Musa'nın asasının Firavun ve sihirbazların önünde yılanı dönüşmesi ve buna birçok kişinin tanıklık etmesi hadisesine gelince, bazen ilahi vizyon o denli güçlü olur ki bunun yansıması başkaları tarafından da algılanır.<sup>425</sup>

M. Ali hiçbir dilsel ve tarihsel temele dayanmayan ve bu yüzden "bâtınî" (anagojik) olarak nitelendirilmesi gereken bu yorumuna ilaveten "asa"nın Hz. Musa'nın taraftarlarını simgelediğini düşünür ve bu simgenin Hz. Musa ile taraftarlarının Firavun ve adamlarına üstün geleceklerine işaret ettiğini söyler. M. Ali, 20.Tâ-hâ 20. ayetle ilgili tefsir notunda ise, "Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi"ni Mısır'da Firavun'un kölesi olarak yaşayan İsrailoğulları'nın ileride canlı ve dinamik bir millet hâline geleceğine bir işaret olarak anlayıp yorumlamıştır.<sup>426</sup>

M. Ali'nin Musa kıssasıyla ilgili kimi yorumları ilgi çekici olmakla birlikte, özellikle asa kelimesiyle ilgili izahatı oldukça problemlidir. Çünkü o, 2.Bakara 60. ayette geçen *asa* kelimesine "kavim, topluluk" manası vermiş ve bu manayı bir dizi lisanî şahitle temellendirmiştir. Buna mukabil, asanın yılanı dönüşmesinden söz eden

<sup>424</sup> Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI. 17-18; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV. 159.

<sup>425</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 352, [108a].

<sup>426</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 632, [20a].



7.A'râf 108. ayete ilişkin izahında asanın sıradan bir değnek olduğunu söylemiş, 20.Tâ-hâ 20. ayetin tefsirinde ise asanın sembolik olarak İsrailoğulları'na işaret ettiğini belirtmiştir. Ayrıca, 2.Bakara 60. ayetin tefsirinde asa darbesiyle kayadan su fişkırmasının mümkün ve muhtemel olduğundan da söz etmiştir. Bütün bu farklı yorumlar, bir yönüyle M. Ali'nin geleneksel mucize anlayışını kabul etmediğini, diğer yönüyle de geleneksel anlayış ve inanışın etkisinden/baskısından kurtulamadığını göstermektedir.

#### 4.4.4. Elin Işık Saçması (Yed-i Beyzâ)

Hız. Musa'dan söz eden kimi ayetlerde "yed-i beyzâ"dan (bembeyaz, ışık saçan el) söz edilir.<sup>427</sup> Klasik tefsirlerdeki yorumlara göre teni esmer olan Hız. Musa elini koynuna sokup çıkardığında bembeyaz hâle gelmiş ve ışık saçmıştır. İbn Abbas, Hız. Musa'nın elinden yansıyan ışığın yeryüzü ile gökyüzü arasındaki bütün her şeyi aydınlatacak kadar güçlü olduğunu söylemiştir.<sup>428</sup>

Bu klasik yorumu kabul etmeyen M. Ali *Tâcu'l-Arûs ve Arabic-English Lexicon* adlı sözlüklere atfen "yed-i beyzâ"ya (beyaz el) mecazi bir anlam yükler. Buna göre *yed-i beyzâ* "vuzuha kavuşturulmuş iddia, kanıtlanmış sav ya da argüman" gibi anlamlar taşır ve ilgili ayetlerde Hız. Musa'nın öne sürdüğü argümanların gayet açık-seçik ve doğru olduğu ve bu argümanlarla savunulan davanın başarıya ulaşacağı gibi bir manaya işaret eder.<sup>429</sup>

Fahreddîn er-Râzî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla buna benzer bir görüş klasik dönemlerde de dillendirilmiştir. Râzî'nin "mülhitler"e atfettiği bu görüşe göre yılan ve yed-i beyzâ aslında aynı şeyden ibaret olup Hız. Musa'nın ortaya koyduğu hüccetin son derece açık-seçik ve güçlü olduğuna işaret eder. Ancak Râzî'ye göre böyle bir yorum, tevatüren sabit olan iki açık mucizeyi, dolayısıyla Allah'ı ve elçisini tekzip anlamına geldiği için kesinlikle kabul edilemez.<sup>430</sup>

<sup>427</sup> Bkz. 7.A'râf 108; 20.Tâ-hâ 22.

<sup>428</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 223.

<sup>429</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 352-353, [108a]; s. 632, [22a].

<sup>430</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV. 160.

#### 4.4.5. İsrailoğulları'nın Birbirlerini Katletmesi

Hz. Musa ve İsrailoğulları kıssası bağlamında 2.Bakara 54. ayette geçen *faktulû enfüsekiim* ibaresinin ne anlama geldiği meselesine de değinmek gerekir. “[Musa halkına şöyle dedi]: ‘Ey halkım! Buzağı heykeline tapınmakla kendinize yazık ettiniz. Hemen Allah’a tövbe edin ve nefislerinizi öldürün. Yaratıcınız nezdinde sizin için en hayırlısı budur. O sizin yüzünüze rahmet nazarıyla baktı’ mealindeki 2.Bakara 54. ayette geçen *faktulû enfüsekiim* ibaresi müfessirlerin kahir ekseriyetince gerçek manada öldürmek şeklinde anlaşılmıştır. Bu yoruma göre Hz. Musa kendi halkına ya “İçinizde buzağı heykeline tapınanları öldürün” ya da daha zayıf bir ihtimalle “intihar edin” diye emretmiştir. Tanah’taki anlatımlarla da<sup>431</sup> örtüşen rivayetlere göre Hz. Musa’nın bu talimatı üzerine İsrailoğulları buzağı heykeline tapınanlar ile tevhid inancından ayrılmayanlar olmak üzere iki gruba ayrılmış ve bu iki grup arasında çok kanlı bir çatışma yaşanmıştır. Hz. Musa bu çatışmada halkının topyekûn yok olacağından endişe etmiş ve bunun üzerine çarpışmanın sona ermesi için Allah’a yakarmıştır. Nihayet çatışma sona ermiş ve fakat bu çatışmada yetmiş bin insan [yedi ve katlarının Arap dilinde çokluk ifade ettiği bilgisinden<sup>432</sup> hareketle “çok sayıda insan”] can vermiştir.<sup>433</sup>

Tefsirde irfân-i-îşârî gelenek, ilgili ayetteki ibareyi hakiki değil, mecazi manaya hamletmiştir. Mesela Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî’nin (ö. 412/1021) naklettiği bir yoruma göre *faktulû enfüsekiim* ibaresi, şehvî arzu ve istekleri terk etmek suretiyle nefsi ezmek ve onu öldürmek (*itlâfu’n-nefsi ve katlühâ bi-terki’s-şehvât*) anlamına gelmektedir.<sup>434</sup> M. Ali de buna benzer bir yorumu tercih etmiştir. Şöyle ki:

Kitab-ı Mukaddes’e göre Levi’nin oğullarına ötekilerini katletmeleri söylendi, o gün üç bin kişi öldürüldü. Bu anlatıdan hareketle ayetteki *faktulû enfüsekiim*

<sup>431</sup> Tanah’taki ilgili pasaj şöyledir: Musa şöyle dedi: “İsrail’in Tanrısı RAB diyor ki, ‘Herkes kılıcını kuşansın. Ordugâhta kapı kapı dolaşarak kardeşini, komşusunu, yakınını öldürsün’. Levililer Musa’nın buyruğunu yerine getirdiler. O gün halktan üç bine yakın adam öldürüldü. Musa, “Bugün kendinizi RAB’be adanmış oldunuz” dedi. “Herkes öz oğluna, öz kardeşine düşman kesildiği için bugün RAB sizi kutsadı.” Çıkış: 32/27-29.

<sup>432</sup> İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210) bu konuda şöyle der: “Araplar yedi, yetmiş ve yedi yüz sayısını çokluk (kesret) ve artış anlamında kullanırlar. Nitekim bu kelime, ‘Allah yolunda harcamada bulunanların durumu, kendisinden yedi başak çıkan ve her başakta yüz dane bulunan bir hububat tohumuna benzer’ (2.Bakara 261) ve ‘İstersen onlar için yetmiş kez af dile...’ (9.Tevbe 80) mealindeki ayetler ile ‘İyilikler[in karşılığı] on katından yedi yüz katına kadar artırılır’ anlamındaki hadiste çokluk manasında kullanılmıştır. Ayrıca Araplar, kendisine bir dirhem veren kişiye, çokluk ifade etmek maksadıyla *sebba‘illâhu leke‘l-ecr* (Allah ecrini yedi kat [kat kat] arttırsın) diye dua ederler.” İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, II. 335.

<sup>433</sup> Taberî, *Câmiu‘l-Beyân*, I. 373-374.

<sup>434</sup> Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. Hüseyin es- Sülemî, *Hakâiku‘t-Tefsîr*, Beyrut 2001, I. 59-60.

ifadesi “Kendi halkınızı öldürün” diye çevrilmiştir. Fakat sözün gelişi (siyak-sibak) bu manaya elverişli değildir. Zira (1) Ayette *faktulû enfüsekiim* ibaresinden önce “tövbe edin” ifadesi geçer. “Tövbe edin” ifadesinin ardından “öldürün” şeklinde emrin gelmesi uygun değildir. (2) Ayetin sonraki kısmında, “O sizin yüzünüze rahmet nazarıyla baktı” ifadesi yer alır. Üç bin kişiyi öldürme emri Allah’ın “rahmet nazarıyla bakma” sıfatına uygun düşmez. (3) 2.Bakara 52. ayette geçen “Ama biz bu büyük suçunuzun ardından, belki [iman ve itaat üzere] minnettarlığınızı gösterirsiniz diye sizi affettik” ifadesi Allah’ın onları buzağıya tapınmalarına rağmen bağışladığını gösterir. Öldürülmüş insanlardan Allah’a şükretmeleri gibi bir talepte bulunulamayacağı açıktır. Ayrıca öldürme emri ilahi aflu ilgili ifadeyle bağdaşmaz. (4) 4.Nisa 153. ayette, “Kendilerine onca ayet gelmesine rağmen onlar buzağı heykeline tapınmışlardı. Ama biz yine de onları bağışlamıştık” denilmiş ve bu ayette herhangi bir öldürme hadisesinden bahsedilmemiştir. (5) Kur’an’a göre buzağıya tapanların öncüsü olan Sâmirî bile öldürülmemiş, 20.Tâ-hâ 97. ayetteki ifadeye göre kendisine “Defol git. Artık hayatın boyunca yalnızlığa ve “N’olur, ilişmeyin bana!” demeye mahkûmsun” denilmiştir.

Hâsılı, Kur’an İsrailoğulları’nın buzağı heykeline tapmaları sebebiyle öldürüldüğü yönündeki Tanah kıssasını kabul etmez. Kur’an’a göre İsrailoğulları bağışlanmış, kendilerinden tövbe etmeleri istenmiş ve sonuçta tövbeleri Allah tarafından kabul edilmiştir. Şu halde ilgili ayetteki *faktulû enfüsekiim* ibaresi ‘kendi halkınızı öldürün’ değil, “şehvî istek ve arzularınızı ve/veya nefislerinizi öldürün” anlamındadır. Çünkü nefis kelimesi (çoğulu enfüs) salt kişinin kendisini değil, aynı zamanda onun niyetini, arzu ve isteğini de ifade eder.<sup>435</sup>

İşârî-tasavvufî karakterli bu yorum son dönemdeki birçok Kur’an çevirisinde de tercih edilmiştir.<sup>436</sup> Mesela, M. Esed söz konusu ibareyi “nefsinizi yok edin” şeklinde çevirmiş ve bu çevirisini şöyle gerekçelendirmiştir:

Lafzen “kendinizi öldürün” veya bazı müfessirlere göre, “birbirinizi öldürün”. Ancak, muhtemelen Tevrat, Çıkış XXXII, 26-28’deki hikâye üzerine bina edilen bu lafzî yorum, hemen akabindeki tevbeye çağrı ve peşinden bu tevbenin Allah tarafından kabul edildiği ifadesi karşısında ikna edici görünmemektedir. Ben bu nedenle Abdülcebbâr tarafından verilen anlamı (bu ayet ile ilgili yorumunda Razî

<sup>435</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 28, [54a].

<sup>436</sup> Mesela bkz. Ahmed Davudoğlu, *Kur’ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli*, İstanbul trs.; Bulaç, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İstanbul trs.

tarafından verilen anlamı) tercih ettim: “Kendinizi öldürün” ifadesi, burada *mecazî* anlamda, yani, “nefsinizi yok edin” anlamında kullanılmıştır.<sup>437</sup>

Bu konuyu noktalarken M. Ali'nin *faktulû enfüsekiim* ibaresini, “İhtiraslarınızı ya da nefislerinizi öldürün” şeklinde anlamasının pek isabetli olmadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü Tanah'taki hükme göre başka ilahlara/putlara tapmanın ve dinden dönmenin cezası ölümdür.<sup>438</sup> Ayrıca Kur'an'da “nefsi kötü duygulardan arındırmak” anlamında nefsi katletmek değil, nefsi tezkiye etmek tabiri kullanılmaktadır.<sup>439</sup> Diğer taraftan, Kur'an'daki *velâ telmizû enfüsekiim* (49.Hucurât 11), *fe-sellimû 'âlâ enfüsikiim* (24.Nûr 61) gibi ibareler, “Kendi kendinizi ayıplamayın”, “Kendi kendinize selam verin” anlamında değil, “Birbirinizi ayıplamayın”, “Birbirinize selam verin” manasındadır. Bütün bunların yanında Tanah İsrailoğulları'nın tarihiyle ilgili en temel kaynak niteliğindedir. Tanah'taki tarihi bilgilerden tamamen sarfı nazar etmek ve ilgili ayetteki manayı salt lafızdan üretmek de isabetli bir yaklaşım değildir.<sup>440</sup>

#### 4.5. Hz. Süleyman Kıssası

Hz. Süleyman, Kur'an kıssalarındaki en ilginç anlatımlara konu olan bir figürdür. İsrailoğulları'na tarihinin en parlak dönemini yaşatan bir kral ve aynı zamanda salih bir kul ve peygamber olan Hz. Süleyman Kur'an'daki anlatılardan anlaşıldığı kadarıyla dünyevi güç, iktidar ve zenginliğe istiğna, kibir, küstahlık ve şımarıklıkla değil tevazu, hamd ve şükürle karşılık vermenin adeta sembolüdür. Aslında Kur'an'ın Hz. Süleyman'la ilgili tüm anlatılarının özü de budur. Ancak Kur'an bu özü vermek maksadıyla Hz. Süleyman'a bahşedilen dünyevi imkân ve nimetlerden kimi zaman uzun uzadıya söz eder. Bu bağlamda çeşitli ayetlerde Hz. Süleyman'ın cinler ve insanlardan müteşekkil ordulara sahip olduğu, rüzgârın emrine amade kılındığı, kuşdilini bildiği gibi ilginç konulardan bahsedilir.

<sup>437</sup> Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 16, [39. not].

<sup>438</sup> Çıkış: 22/20; Tesniye: 13/6-16; Tesniye: 17/2-7.

<sup>439</sup> Mesela bkz. 79.Nâziât 18; 80.Abese 3; 91.Şems 9.

<sup>440</sup> M. Ali ve Esed'in tercih ettiği yorumun isabetsiz oluş gerekçeleri hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Zülfiakar Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Ayetindeki ‘Uktulû Enfüsekiim’ İfadesinin Çözümlemesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 17 (2003), s. 29-48.

#### 4.5.1. Rüzgârın Hz. Süleyman'ın Emrine Amade Kılınması

Klasik tefsirlerdeki rivayet ağırlıklı yorumlara bakıldığında yukarıda sözü edilen tüm nimetler Hz. Süleyman'ın deyim yerindeyse mucizevî bir insan ya da insanüstü özelliklere sahip bir figür olduğunu gösterir. Nitekim bu husus, Hz. Süleyman'dan söz eden kimi ayetlerin klasik tefsirlerdeki yorumlanış biçimiyle kuşkusuz daha belirgin hâle gelecektir. Mesela, “Biz, [Davud'un oğlu] Süleyman'ın emrine de rüzgârı verdik. Bu rüzgârın sabahtan öğle vaktine kadarki hareketi normalde bir ayda kat edilebilen bir mesafeye, öğleden akşam vaktine kadarki hareketi de yine normalde bir ayda kat edilebilen bir mesafeye denk düşüyordu. Öte yandan, Süleyman'ın [mabedi inşa etmesi için], erimiş bakır madenini de âdeta tazyikli bir su gibi akıttık. Rabbinin emri ve iradesi uyarınca kimi cinler de onun emri altında çalışırlardı. Cinlerden buyruğumuza aykırı davrananlara ateş azabını tattırırdık.” mealindeki 34.Sebe' 12. ayetler erken dönemdeki bazı müfessirler tarafından özetle şöyle izah edilmiştir:

Hz. Süleyman sabahleyin rüzgâra binerek Şam'dan hareket eder, öğle vakti bugünkü İran'ın sınırları içinde bulunan İstahr şehrine gelirdi. Bu iki yer arasındaki uzaklık bir aylık yürüyüş mesafesine tekabül ederdi. Daha sonra İstahr'dan hareket eder, geceyi Kâbil'de geçirirdi. Bu iki yer arasındaki uzaklık da yine bir aylık yürüyüş mesafesine tekabül ederdi. Kısacası Hz. Süleyman rüzgâr sayesinde bir gün içerisinde iki aylık yürüyüş mesafesini kat ederdi. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Süleyman oturduğu zaman onun çevresinde dört bin taht kurulurdu. Süleyman'ın ardından insan ve cinlerin ileri gelenleri oturur, daha sonra tahtlara sıradan insanlar ile sıradan cinler oturlardı. Her tahttan bir kuş sorumlu idi. Derken, rüzgâr eser, bu arada kuşlar da gölge oluşturmak suretiyle tahtlarda oturanları güneşten korurlardı. Süleyman sabah vakti rüzgâr sayesinde Kudüs'ten İstahr'a gider, ama aynı gün geri döner ve geceyi yine Kudüs'te geçirirdi.<sup>441</sup>

Bu yorumların bir tür esatir olduğu gayet açıktır. Hz. Süleyman'ın dünyevi güç ve imkânlarından söz eden diğer ayetlerle ilgili yorumlar da aşağı yukarı bu niteliktedir. Kısacası, klasik tefsirlerdeki rivayet ağırlıklı yorumlara göre Hz. Süleyman adeta tabiat yasalarını alt-üst eden güçlere sahip bir kahraman ve/veya hayatı binbir çeşit harikuladeliyle dolu bir figürdür. M. Esed'e göre Hz. Süleyman'la ilgili ayetlere dair

<sup>441</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 555; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VI. 677.

yorumların mitolojik olması şöyle dursun, Kur'an'ın Hz. Süleyman'la ilgili anlatıları da esas itibariyle efsanevi karakterlidir. Esed bu iddialı görüşünü 21.Enbiya 82. ayete ilişkin izahatında şöyle ifade etmiştir:

Burada da, Hz. Süleyman'la ilgili başka bölümlerde de, Kur'an, o'nun ismiyle bitişen ve gerek Yahudi-Hıristiyan kültürünün, gerekse İslam öncesi Arap halk kültürünün ayrılmaz parçası halinde yaşayan muhtelif şiirsel menkıbelere [legends: efsaneler (mitolojiler)]<sup>442</sup> atıfta bulunmaktadır. Kur'an'da yer alan bu bahislerin “rasyonel” bir tarzda yorumlanması, kuşkusuz mümkündür; ama böyle bir çaba bizce pek gerekli değil. Çünkü bu menkıbeler, Kur'an'ın ilk defa hitap etmek durumunda olduğu toplumun hayal gücüyle öylesine derinden yoğrulmuştu ki, Hz. Süleyman'ın olağanüstü gücünden ve hikmetinden söz eden bu efsanevi hikâyeler zaman içinde başlı başına kültürel bir gerçeklik, bir ifade ve üslup özelliği kazanmış ve bunun için de, Kur'an'da verilmek istenen belli ahlakî gerçeklerin temsili olarak yansıtılması için başvurulabilecek son derece uygun ifade araçları ya da ifade birimleri hâline gelmişlerdir. Bunun içindir ki Kur'an, bunların efsanevi mahiyetlerini doğrulamak ya da yalanlamak yönünde konu dışı bir değerlendirme ortaya koymadan, onları, insanın sahip olabileceği her türlü gücün ve ihtişamın nihaî kaynağının Allah olduğu, bazen mucizevî sınırlara varsa bile, beşerî hüner ve dehanın ulaşabildiği tüm başarıların Allah'ın üstün yaratma gücünün tezahüründen ibaret olduğu fikrini etkileyici bir biçimde ortaya koymak için bir fon, bir üslup ve ifade aracı olarak kullanmaktadır.<sup>443</sup>

Birazdan aktaracağımız yorumlardan da anlaşılacağı gibi M. Ali, Hz. Süleyman kıssasının mitolojik olduğunu düşünmez. Daha açıkçası, ona göre Kur'an'ın Hz. Süleyman'la ilgili anlatımları menkıbevi ve/veya efsanevi değil, tarihidir. Bununla birlikte, Hz. Süleyman'ın olağanüstü güçlere sahip bir figür olduğu düşüncesine dayanan klasik yorumlar isabetsizdir. Her şeyden önce Kur'an'ın Hz. Süleyman'la ilgili anlatıları bildik mucize kavramına uygun bir muhteva taşımaz. İlgili ayetlerin birçoğunu Eski Ahit'teki anlatılar ışığında yorumlamayı tercih eden M. Ali 34.Sebe' 12. ayette geçen “Rüzgârı Süleyman'ın emrine amade kıldık” (*ve-li süleymâne'r-rîh*) ifadesini özetle şöyle izah eder:

Bu ayette Hz. Süleyman'ın gemilerinin seyri sefere elverişli rüzgârlar sayesinde bir gün içerisinde bir aylık seyahat yaptığı anlatılmaktadır. [Süleyman'ın gemileri

<sup>442</sup> Mütercimlerin “şiirsel menkıbeler” diye çevirdikleri bu tamlamanın İngilizce metindeki karşılığı “poetic legends”tir. Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 498, [77. not].

<sup>443</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 660-661, [77. not].

hakkında bkz. Kitâb-ı Mukaddes I. Krallar: 9/26]. Ayette geçen *rîh* kelimesi “rüzgâr” anlamına geldiği gibi güç, iktidar, egemenlik ve fetih manalarına da gelir. Buna göre denebilir ki Süleyman’ın krallığı o kadar genişti ki doğuya bir aylık yolculuk, batıya da bir aylık yolculuk yapmak gerekiyordu.<sup>444</sup>

M. Ali, “Şiddetli esen rüzgârı Süleyman’ın emrine amade kıldık” mealindeki 21.Enbiya 81. ayetin tefsirinde de yine Eski Ahit ve *Jewish Encyclopedia*’ya (Yahudi Ansiklopedisi) atfen aynı paralelde ama daha detaylı bir izahta bulunur. Bu bağlamda, “Kitâb-ı Mukaddes’teki anlatıya göre” der M. Ali, “Hz. Süleyman deniz ticareti konusunda Fenikelilerle işbirliği yapmıştı. Bu iş birliği çerçevesinde her üç yılda bir Akabe körfezinin baş tarafında bulunan Ezio-Geber’den muhtemelen Arabistan yarımadasının doğu sahilinde bulunan Ofir’e bir filo gönderirdi. Bu filo gerek bu uzak bölgeden gerekse diğer yerlerden çok büyük miktarlarda altın ve tropikal ürünler getirirlerdi. Bütün bunlar gerek başkentini ve sarayını daha ihtişamlı hale getirme gerekse sivil ve askeri organizasyonunu daha mükemmel bir yapıya kavuşturma konusunda Hz. Süleyman’a sınırsız bir gelir kaynağı sağlardı (Jewish Enc.).”<sup>445</sup>

Yeri gelmişken belirtelim ki çağdaş müfessirlerden Tâhir b. Âşûr’un (ö. 1973) bu ayetle ilgili yorumu da M. Ali’nin izahatıyla örtüşür niteliktedir. Şöyle ki İbn Âşûr’a göre bu ayette anlatılan husus, Hz. Süleyman’ın ticari eşya, silah veya gıda maddeleri taşıyan deniz filosunun seyri sefere elverişli rüzgârlar sayesinde Filistin’den hareket etmesi ve normal süresinden daha kısa bir sürede uzak bölgelere erişmesi ve/veya Afrika, Endülüs gibi bölgelerden Filistin’e geri dönmesidir.<sup>446</sup>

#### 4.5.2. Hz. Süleyman ve Kuşdili

Hz. Süleyman kıssası bağlamında kuşdili meselesine de değinmek gerekir. Zira “Ey Ahali! Bize kuşların dili (*mantiku’t-tayr*) öğretildi ve bize her nimetten bolca

<sup>444</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 849, [12a].

<sup>445</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 659, [81a]. Bu yorum hemen hemen aynıyla Esed tarafından da benimsenmiştir. Bkz. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 659, [75. not].

<sup>446</sup> Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII. 123-124. Benzer bir yorum için ayrıca bkz. Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, çev. Heyet, İstanbul 1986, III. 293. Tanah’ın I. Krallar bölümünde Hz. Süleyman’ın deniz filosuna dair şu bilgiler verilir: “Kral Süleyman Edomlular’ın ülkesinde, Kızıldeniz kıyısında Eylat yakınlarındaki Esyon-Gever’de gemiler yaptırdı. Hiram denizi bilen gemicilerini Süleyman’ın adamlarıyla birlikte Ofir’e gönderdi. Ofir’e giden bu gemiciler, Kral Süleyman’a 420 talant [yaklaşık 14.5 ton] altın getirdiler. I. Krallar: 9/26-28. Hiram’ın gemilerinin yanı sıra Kral’ın da denizde ticaret gemileri vardı. Bu gemiler üç yılda bir altın, gümüş, fildişi ve türlü maymunlarla yüklü olarak dönerlerdi. I. Krallar: 10/22.

bahşedildi” mealindeki 27.Neml 16. ayetin zahirî delaletine göre Hz. Süleyman kuşdilini bilmekte ve kuşlarla konuşabilmektedir. Klasik tefsirlere bakıldığında ayetin zahirî anlam çerçevesinde yorumlandığı görülür. Mesela Kurtubî’nin (ö. 671/1273) Ka’b el-Ahbâr’dan naklettiği bir rivayete göre Hz. Süleyman’ın yanına güvercin, üveyik kuşu, tavus kuşu, çavuşkuşu, göçeğen kuşu gelir ve öterlerdi. Hz. Süleyman yanındaki insanlara, “Bu kuşların ne söylediklerini anladınız mı?” diye sorar, onların “Hayır” demesi üzerine Hz. Süleyman, söz konusu kuşların kendilerine özgün bir dille, “Ey günahkârlar! Allah’tan af dileyin”, “Ebedî olan Allah’ı tesbih ve tenzih ederim”, “Merhamet etmeyene merhamet olunmaz” gibi sözler söylediklerini belirtirdi.<sup>447</sup>

Bu tür yorumlara hiçbir değer atfetmeyen M. Ali, Râgıb el-İsfahânî’ye (ö. 502/1108[?]) atfen, ayette geçen *mantık* kelimesinin kökünü oluşturan *nutk* lafzının insanlardan başka varlıklar için kullanıldığında bir tür teşbih (metafor) olarak görülebileceğini, dolayısıyla söz konusu kelimenin ayette sarîh şekilde konuşmadan ziyade bir sesin delaletini anlayıp kavramak manasında kullanıldığını belirtir. Buna göre denilebilir ki *mantıku’t-tayr* kavramı Hz. Süleyman’ın kuşların çıkardığı seslerin ne anlama geldiğini anlamasına işaret eder. Söz konusu kavramın posta güvercinleri vasıtasıyla gönderilen mesajlara işaret etmesi de muhtemeldir. Hz. Süleyman’ın bu şekilde gönderdiği mesajlar ayette mecazi olarak *mantıku’t-tayr* diye isimlendirilmiştir. Diğer taraftan, ayetteki *‘ullimnâ mantıka’t-tayr* (Bize kuşların dili öğretildi) ibaresinden, sadece Hz. Süleyman’ın değil halkının da kuşdilini bildiği anlaşılmaktadır.<sup>448</sup>

#### 4.5.3. Orduda Görev Yapan Kuşlar ve Hüdhüd (Çavuşkuşu)

M. Ali’nin klasik müfessirlerden farklı anlayıp yorumladığı bir diğer ayet de Hz. Süleyman’ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil ordulara sahip olduğundan söz eden 27.Neml 17. ayettir. M. Ali’ye göre bu ayette sözü edilen ordular (cünûd) bildik anlamda cinler ve kuşlardan değil, boyunduruk altına alınmış göçebe kabilelere mensup insanlardan oluşmaktadır. Zira her şeyden önce *tayr* kelimesi Arap dilinde kuş

<sup>447</sup> Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *Arâisü’l-Mecâlis*, Beyrut 2004, s. 260; Kurtubî, *el-Câmi’*, VII. 151-152.

<sup>448</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 753, [16a]; a. mlf., *History of The Prophets*, s. 46. M. Ali’nin 27. Neml 16. ayete ilişkin açıklama notu meal-tefsirinin 1935 baskısında kısmen farklıdır. Zira bu baskıda *mantıku’t-tayr* kavramının diğer iletişim vasıtalarına işaret etme ihtimaline de dikkat çekilmiştir. Bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, Lahore 1935, s. 746, [1844. not].



ya da uçan canlı anlamının yanında süvari manasına da gelir. *Tayr* kelimesinin mübalağalı ism-i fail formu olan *tayyâr* kelimesi ise zeki ve çevik insana işaret eder. Buna göre *tayr* kelimesinin hızlı hareket yeteneğine sahip atlı yani süvari olarak anlaşılması gerekir. Bu anlam 38.Sâd 31-33. ayetlerde Hz. Süleyman'ın atları sevmesiyle ilgili ifadelerle de teyit edilir.<sup>449</sup>

M. Ali'ye göre 27.Neml 20. ayette geçen “hüdhüd” kelimesine çavuşkuşu manası verilmesi de isabetsizdir. Bu kelime söz konusu isimle anılan bir insanın unvanına işaret eder. Muhtemelen, Hz. Süleyman “hüdhüd” kelimesini ordudaki subaylarından birine hitap olarak kullanmıştır. Şayet hüdhüd gerçekten bir kuş olsaydı, 27.Neml 21. ayette, “Hüdhüd'e çok ağır bir ceza vereceğim ya da onu öldüreceğim” denilmezdi. Zira Hz. Süleyman gibi büyük bir hükümdarın küçücük bir kuşu çok ağır bir şekilde cezalandırması, ayrıca surenin 24-26. ayetlerinde görüleceği üzere, tevhid inancının bir çavuşkuşu tarafından anlatılması makul değildir.<sup>450</sup>

M. Ali'nin bu yorumu Mevdûdî (ö. 1979) tarafından tahrif olarak değerlendirilmiştir. Mevdûdî bu konudaki eleştirisini M. Ali'nin ismini zikretmeksizin şöyle dile getirmiştir: “Günümüz yazarlarından bazıları, ayetteki ‘cin’ ve ‘tair’ kelimelerinin, bildiğimiz cin ve kuşları ifade etmediğini; aksine, Hz. Süleyman'ın (a.s) ordusunda çok çeşitli vazifeler icra eden insanlara işaret ettiğini ispat etmek üzere çok çaba göstermişlerdir: ‘Cin’ kelimesinin, Hz. Süleyman'ın (a.s) idaresi altına aldığı ve onun emri altında güç ve kabiliyet gerektiren olağanüstü işler yapan dağ kabileleri, ‘tair’ kelimesinin de, piyade askerden çok daha süratli hareket edebilen süvarileri ifade ettiğini söylerler. Ne var ki bunlar, Kur'an-ı yanlış tefsir etmenin en kötü örnekleridir. Kur'an-ı Kerim burada, insanlardan, cinlerden ve kuşlardan meydana gelen birbirinden farklı üç ayrı ordu zikreder. Ayrı birer askerî sınıfı ifade etmeleri için de her üç kelimedede belirlilik (harf-i tarif) ön eki kullanılmıştır. Binaenaleyh ‘el-cin’ ve ‘et-tair’ kelimeleri ve manaları ‘el-ins’ kelimesinin içine dâhil edilemez. Aksine her ikisinin de, insanoğlundan ayrı ve farklı iki sınıf olması mümkündür. Ayrıca Arapça ile biraz meşgul olan herhangi bir şahıs tek ‘el-cin’ kelimesinin bir grup insanı veya ‘et-tair’in atlı askerî birlikleri ima ettiğini aklından geçirmeyeceği gibi bir Arap da bu kelimelerden bu manaları çıkarmaz. Olağanüstü bir maharetinden dolayı bir adama cin,

<sup>449</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 753-754, [17a].

<sup>450</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 754, [18a-20a]; a. mlf., *History of The Prophets*, s. 47.

güzelliği sebebiyle bir kadına peri, ya da çok hızlı hareket etmesi nedeniyle bir kimseye kuş denmesi, sadece mecazi olarak mümkündür. Yoksa cin, peri ve kuş kelimelerinin sırasıyla güçlü bir adam, güzel bir kadın ve hızlı hareket eden bir kişi manasına gelmez. Bütün bunlar bu kelimelerin gerçek değil mecazi mânâlarıdır. Bir konuşmada bir kelime lügat mânâsı yerine mecazi anlamda kullanılabilir. Fakat metinde onun mecaz olduğuna dair bir karine varsa, ancak o zaman onu muhatap orada kullanılan mecaz manasıyla anlar. Netice olarak burada ‘cin’ ve ‘tair’ kelimelerin gerçek ve lügat manalarında değil de mecaz anlamlarında kullanıldığını biz bu metinde hangi karineden anlayabiliriz? Oysa bunun aksine, takip eden ayetlerden zikredilen iki gruptan her bir ferдин işi ve durumu böyle bir tefsirden çıkacak anlama bütünüyle zıttır. Şayet bir kimse Kur’an’da anlatılan bir şeye inanmak istemiyorsa ona inanmadığını açıkça (dobra dobra) söylemesi gerekir. Fakat biri kalkar, Kur’an-ı Kerim’deki açık ve net kelimeleri zorlayarak istediği manayı yükler ve aynı zamanda Kur’an’ın dediğine inandığını da dünyaya ilan ederse, aslında bu kimse, Kur’an’a değil, kendi kafasındaki çarpık manaya inanıyor demektir. Böyle bir davranış da aslında, ahlâkî korkaklık ve entelektüel namus yoksunluğundan başka bir şey değildir.”<sup>451</sup>

#### 4.5.4. İfrit’in ve Şeytanların Kimliği

M. Ali’nin Süleyman kıssasıyla ilgili bir diğer ilginç yorumu Belkıs’ın tahtının (*arşuha*) getirilmesinden söz eden 27.Neml 38. ayetle ilgilidir. Zira ona göre bu ayet Belkıs’ın Sebe’deki tahtının mucizevî şekilde, kaşla göz arasında getirilmesine değil Hz. Süleyman tarafından Belkıs için bir taht hazırlanmasına işaret eder.<sup>452</sup> Ayrıca, “Gözü pek, güçlü bir cin (*ifrîtü’n mine’l cin*) Süleyman’a, Sen yerinden kalkmadan (*en tekûme min makâmike*) ben o tahtı huzuruna getirebilirim” mealindeki 27.Neml 39. ayette geçen *en tekûme min makâmike* ibaresi M. Ali’ye göre Hz. Süleyman’ın oturduğu yerden ayağa kalkmasına değil, o sırada bulunduğu yerden ayrılmasına işaret eder. Ayetteki *ifrîtü’n mine’l cin* lafzına gelince, M. Ali’ye göre bu lafız güçlü, kuvvetli bir fiziki yapıya sahip olan Amalikalılara mensup bir kişiye delalet eder. İfrit kelimesinin

<sup>451</sup> Ebü’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, çev. Komisyon, İstanbul 1987, IV. 84-85. Mevdûdî’ye göre “Hüdühüd”ün Süleyman’ın ordusundaki görevli bir subay olarak yorumlanması da Kur’an’ın tefsir adına tahrif edilmesinden başka bir şey değildir. Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, IV. 88-89.

<sup>452</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, Lahore 1935, s. 749, [1851. not].

Arap dilinde zeki, kurnaz, mahir, güçlü ve ele avuca sığmaz insan anlamında kullanılması<sup>453</sup> bu yorumu teyit eder.<sup>454</sup>

M. Ali Hz. Süleyman'la ilgili diğer ayetlerde geçen cinler ve şeytanları da aynı paralelde yorumlar. Buna göre 34.Sebe' 12. ayette sözü edilen cinlerden maksat, Hz. Süleyman'ın boyunduruk altına alıp hizmete mecbur ettiği yabancı kavimlerdir. Bu ayette cinler diye nitelendirilen insanlardan 38.Sâd 37. ayette “şeytanlar” olarak söz edilir.<sup>455</sup> 21.Enbiya 82. ayette sözü edilen dalgıç şeytanlar ise Hz. Süleyman'ın dalgıç ya da inşaat işçisi olarak istihdam ettiği yabancılarıdır.<sup>456</sup> M. Ali'ye göre Kur'an dinleyen cinlerden maksat ise bazı Yahudi kabilelerinin ileri gelenleridir. Çünkü 46.Ahkâf 29. ayette bir grup cinnin Kur'an dinlediklerinden söz edilmekte ve bir sonraki ayette de bunların Hz. Musa'ya inandıklarından söz edilmektedir.<sup>457</sup> 72.Cin 1. ayette sözü edilen cinlerden maksat ise bu surenin, “Rabbimizin şanı çok yücedir. O ne eş ne de evlat edinmiştir” mealindeki 3. ayetinden anlaşılacağı üzere Hıristiyanlardır.<sup>458</sup>

#### 4.5.5. Hz. Süleyman'ın Asası ve Ağaç Kurdu

M. Ali'nin, “Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, cinler onun öldüğünü ancak asasını kemiren bir ağaç kurdu sayesinde fark edebildiler” mealindeki 34.Sebe' 14. ayete ilişkin yorumu da oldukça ilginçtir. Söz konusu yorumun ne denli ilginç olduğunu anlamak için klasik tefsirlerdeki rivayetleri kısaca aktarmak faydalı olacaktır. Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) aktardığı bir rivayete göre Hz. Süleyman ölmeden önce ailesine, “Cinler Beyt-i Makdis'in inşasını tamamlayıncaya kadar vefatımdan onları haberdar etmeyin. Yine cinlerin Beyt-i Makdis inşaatında çalışmayı bırakmamaları için bir yıl boyunca ardından gözyaşı dökmeyin” diye vasiyette bulunmuş. Ailesi Hz. Süleyman'ın bu vasiyetini yerine getirmiş, bu arada cinler bir yıl boyunca çalışıp Beyt-i Makdis'in inşasını tamamlamışlardır. Bu zaman zarfında Hz. Süleyman ölü halde asasına dayanmış bir vaziyette durmuş, ancak cinler onun öldüğünü fark edememişlerdir. Vefatından bir yıl sonra Allah bir ağaç kurdu göndermiş ve bu

<sup>453</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisâni'l-'Arab*, VI. 328-329.

<sup>454</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 757, [39a].

<sup>455</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 849, [12c].

<sup>456</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 659, [82a].

<sup>457</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 984, [29a].

<sup>458</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1140, [3a].

kurdun kemirmesiyle çürüyüp incelen asa Hz. Süleyman'ın ağırlığını taşıamaz hale gelmiş; sonunda asa kırılmış ve Süleyman'ın cesedi yere yığılmıştır.<sup>459</sup>

M. Ali'nin yorumuna gelince, diğer birçok ayetin tefsirinde olduğu gibi bu ayetin tefsirinde de Eski Ahit'e atıfta bulunan M. Ali ayette sözü edilen "asa" ve "ağaç kurdu"na sembolik bir anlam yüklemiştir. Buna göre asayı kemiren kurt, Hz. Süleyman'ın yöneticilik kabiliyeti zayıf olan oğlu Rehoboam'a işaret eder. 38.Sâd 34. ayette sözü edilen ceset de yine Rehoboam'a veya Jeroboam'a işaret eder.<sup>460</sup> Ağaç kurdu tarafından kemirilen asa ise Rehoboam'ın yöneticilik konusundaki zaafı yüzünden krallığın parçalanmasına işaret eder. Bu ayet aynı zamanda ve mecazi anlamda dünya hayatındaki ihtişamın gelip geçici olduğuna ilişkin bir tembihtir. Şöyle ki:

Asasını yiyen ağaç kurdu Süleyman'ın yöneticilik kabiliyeti zayıf olan oğluna [Rehoboam] atıftır. Zira krallık onun yönetimi sırasında parçalandı. Anlaşıldığına göre Süleyman'ın yerine geçen Rehoboam, umur görmüş insanların (older-men) öğütlerine kulak vermek yerine lüks ve refah içinde yaşamayı tercih etmiş, arkadaşlarının arzuları doğrultusunda sefahata dalmıştı (I. Krallar: 12/13). İlgili ayette sözü edilen "ağaç kurdu" onun böyle bir yaşam tarzını benimsemesine işaret eder. Hz. Süleyman'ın asasının ağaç kurdu tarafından kemirilmesi ise krallığın parçalanmasına delalet eder.<sup>461</sup>

Bu ilginç yorum Mevdûdî tarafından şöyle eleştirilmiştir: "Bazı çağdaş müfessirler bu ayeti şöyle tefsir etmişlerdir: Süleyman'ın (a.s) oğlu Rehabaan [Rehoboam] kendini lüks hayata verdiği, dalkavuklar tarafından çevrelendiği ve yetenekli olmadığı için babasının ölümünden sonra omuzlarına yüklenen büyük sorumluluğu taşıyamamıştır. Onun tahta geçmesinden kısa bir süre sonra krallık çökmüş ve Hz. Süleyman'ın (a.s.) büyük gücüyle kendisine boyun eğdirdiği sınırdaki kavimler (yani cinler) isyan etmişlerdir. Fakat bu tefsir Kur'an'ın ifadesine hiç uymamaktadır. Kur'an'da kullanılan ifade ile canlandırılmak istenen manzara aşağı yukarı şöyledir: Hz. Süleyman esasına dayanmış bir halde otururken ya da ayakta dururken ölüm ona geldi. Değneğe dayandığı için vücudu olduğu yerde kaldı ve cinler de onun yaşadığını sanarak eski görev ve hizmetlerine devam ettiler. Ağaç kurdu değneği kemirip çürütünce Hz.

<sup>459</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, III. 528. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 563.

<sup>460</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 898-899, [34a].

<sup>461</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 850, [14a].

Süleyman'ın vücudu yere düştü; işte o zaman cinler onun öldüğünü anladılar. Neden bu apaçık ve hiç şüpheye yer bırakmayan ifadeden, ağaç kurdunun Hz. Süleyman'ın oğlunun ehil olmayışına, değneğin Hz. Süleyman'ın güç ve kudretine, vücudunun yere düşüşünün ise krallığının yıkılışına delalet ettiğini savunan bir yorum çıkarılmaya çalışılıyor? Eğer Allah bunları anlatmak istemiş olsaydı, Arap dilinde kelime kıtlığı diye bir sorun yoktu. Kur'an hiçbir yerde böyle bilmece gibi muammalı ifadeler kullanmamıştır. Bu ayetlerin ilk muhatabı olan Araplar acaba bu muammayı nasıl çözebilirlerdi? Bu tefsirin en garip ve saçma yanı ise cinlerin, Hz. Süleyman'a (a.s) bazı hizmetlerde bulunmak üzere boyun eğen civar kabile ve kavimler olduğunu söylemesidir. Sorun şudur: Bu kavimlerden hangisi gaybı bildiğini iddia etmiş ve müşrikler kimleri gaybı bilen olarak kabul etmişlerdir. Bu ayetin son sözlerini açık kafayla okuyan herkes, cinlerin, ya kendi kendilerine gaybı bildiklerini iddia eden, ya da insanların gaybı bildiklerini sandığı bir grup varlık olduğunu ve bu varlık grubunun gaybdan habersiz olduğu gerçeğinin, cinler Hz. Süleyman öldüğü halde onu hâlâ yaşıyor zannederek hizmet ve görevlerine devam ettiklerinde ortaya çıktığını anlar.<sup>462</sup>

#### 4.6. Hz. İsa

Hz. İsa doksan üç ayette ismi veya bir sıfatı/unvanı ile zikredilir; ağırlıklı olarak 3.Âl-i İmrân, 5.Mâide ve 19.Meryem surelerinde doğumunun müjdelenişi, dünyaya gelişi, tebliği, mucizeleri, dünyevî hayatının sonu ve Allah katına yükseltilişi (ref') hakkında bilgiler verilir. Hz. İsa'dan söz eden ayetlerin önemli bir kısmında ne kastedildiğini anlamak, özellikle de doğumu, Allah'tan bir kelime olması, çarmıh meselesi ve ref'i ile ilgili ayetlerdeki gerçek mana ve maksadı kavramak gerçekten çok zor, hatta imkânsız gibidir. Bu yüzden ki tefsir tarihinde söz konusu ayetlerle ilgili çok sayıda yorum üretilmiştir. Klasik dönemlerdeki yorumların hemen tamamı bildik mucize inancına dayandırılmıştır. Modern dönemlerde ise aynı ayetler M. Ali'nin de aralarında bulunduğu kimi müfessirlerce çok daha farklı bir zaviyeden ele alınıp yorumlanmıştır. Farklı zaviyeden ne kastettiğimiz M. Ali'nin yorumlarını aktardığımızda kendiliğinden anlaşılacaktır.

<sup>462</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV. 456-457.

#### 4.6.1. Doğumu ve Hz. Meryem'e İnsan Kılığında Gözüken Ruh'un Kimliği

Bilindiği gibi, İslam düşüncesindeki yaygın ve yerleşik inanışa göre Hz. İsa babasız olarak dünyaya gelmiştir. Çünkü 19.Meryem 16-26. ayetlerde onun dünyaya gelişi şöyle ifade edilmiştir:

[Ey Peygamber!] Bu ilahi mesajda Meryem'i de an! Hani o vaktiyle ailesinden ayrılıp [Mabed'in] doğu tarafında تنها bir yere çekilmişti.

Meryem [rahatsız edilmemek ve sırf ibadetle meşgul olabilmek için bulunduğu yere bir perde çekerek] kendisini insanlardan uzak tutuyordu. Derken, biz ona ruhumuzu [*rûhenâ*] gönderdik. Ruh ona eli yüzü düzgün bir erkek kılığında göründü.

Bunun üzerine Meryem, "Senden Rahman'a sığınırım." dedi ve ekledi: "Eğer Allah'tan korkup çekinen biriysen sakın bana yaklaşma!"

Melek, "Ben" dedi, "Rabbin tarafından sana gönderilmiş bir elçiyim. Sana, hiçbir günaha bulaşmayacak bir erkek çocuk armağan etmek için geldim."

Meryem, "Bana erkek eli bile değmemişken nasıl bir oğlum olabilir?! Hem sonra ben iffetsiz bir kadın değilim ki!" diyerek hayretini dile getirdi.

Melek, "Dediğin doğru; fakat rabbin şöyle buyurdu: "Bu benim için pek kolay bir iştir." [İşte bunun içindir ki senin bir oğlun olacak]. Biz onu insanlara sınırsız kudretimizi gösteren bir sembol ve rahmetimizin bir tecellisi/ayetlerimizin tebliğcisi olmak üzere var edeceğiz. Bunun böyle olacağı artık kesinleşmiştir."<sup>463</sup>

Kur'an'ın bu pasajlarındaki birkaç kavram ve konu üzerinde durmak gerekir. Bu bağlamda ilkin 19.Meryem 17. ayette geçen ve Hz. Meryem'e eli ayağı düzgün bir erkek kılığında gözüken "Ruh"un kime delalet ettiği meselesine değinilebilir. Ayette Allah'a izafe edilen ruh, müfessirlerin kahir ekseriyetine göre Cebrail'dir.<sup>464</sup> M. Ali de "Ruh"tan maksadın "melek" olduğunu belirtmekle bu görüşe iştirak etmiştir.<sup>465</sup>

İsa'nın doğumuyla ilgili bir başka mesele de Ruh'un Hz. Meryem'in karşısında niçin eli yüzü düzgün bir erkek kılığında (*fetemessele lehâ beşeran seviyyâ*)

<sup>463</sup> Bkz. 19.Meryem 16-22. Bu pasajdaki ifadeler bazı farklılıklarla 3.Âl-i İmrân 45-47. ayetlerde de yer alır. İlginçtir, Meryem suresinde Hz. Meryem'e İsa'nın doğacağını müjdeleyen varlıktan "ruhumuz" (*rûhenâ*) diye söz edilirken, 3.Âl-i İmrân suresinde bu müjdenin Meryem'e melekler (*melâike*) tarafından verildiği bildirilmiştir. Ayrıca 19.Meryem 20. ayette, Hz. Meryem'in karşısında eli yüzü düzgün bir erkek olarak görünen Ruh'a, "Bana erkek eli bile değmemişken nasıl bir oğlum olabilir?!" (*kâlet ennâ yekûnû lî ğulâmün velem yemesnî beşer*) dediğinden söz edilmiş, 3.Âl-i İmrân 47. ayetteki ifadeye göre ise Meryem bu sözü Ruh'a değil Allah'a söylemiştir (*kâlet rabbi ennâ yekûnû lî veledün velem yemesnî beşer*).

<sup>464</sup> Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IX. 68.

<sup>465</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 616, [17a].

gözüktüğüdür. Kimi müfessirlere göre bunun sebebi, Hz. Meryem'in Cebrail'i aslı suretinde görmeye takat yetiremeyecek olması veya görse bile ondan çekinip sözünü dinlemeyecek olmasıdır.<sup>466</sup> Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) naklettiği ilginç bir yoruma göre ise Ruh'un Hz. Meryem'in karşısında eli yüzü düzgün bir erkek kılığında gözükmesi muhtemelen Meryem'in şehvetini arttırmak ve böylece yumurta hücrelerinin rahme ulaşıp döllenmesini sağlamak (*ve-le'allehû li-tehyîci şehvetihâ bihî fe-tenhadira nutfetuhâ ilâ rahmihâ*) içindir.<sup>467</sup>

Klasik tefsirlerdeki bu yorumlara hiç itibar etmeyen M. Ali Ruh'un Hz. Meryem'le nasıl iletişim kurduğu meselesine oldukça ilginç denebilecek nitelikte şöyle bir izah getirmiştir: “Ayetteki ibare Ruh'un gelmesinin bir vizyon (ruhî-manevî tecrübe/müşahede) esnasında vuku bulduğunu ve Hz. Meryem ile Ruh arasındaki konuşmanın da bu manevî tecrübe sırasında gerçekleştiğini gösterir. Nitekim ayette *temessele* (belirdi/göründü) kelimesinin kullanılması bu yorumu destekler niteliktedir. Çünkü *temessele* kelimesi bir başka şeyin kılığına bürünmek anlamına gelir ve böyle bir şey de ancak vizyon denen manevî tecrübe sırasında gerçekleşir. Kaldı ki Allah'ın ruhu ya da meleği, O'nun seçtiği kişilere ancak vizyon esnasında görünür; ayrıca melekler fizikî gözle görülmez.”<sup>468</sup>

#### 4.6.2. Hz. Meryem'e Ruh Üflenmesi ve İsa'ya Hamile Kalması

Hz. Meryem'in İsa'ya hamile kalmasıyla ilgili olarak 21.Enbiya 91. ayette, “Ona [Meryem'e] ruhumuzdan üfledik” (*fe-nefehnâ fihâ min rûhinâ*) denilmiştir. 66.Tahrîm 12. ayette de aynı ifadeye yer verilmiş; ancak burada ilkinden farklı olarak kendisine ruh üflenen varlık müzekker (eril) zamiriyle belirtilmiş (*fe-nefehnâ fihî min ruhînâ*) ve bu zamir müfessirlerce Meryem'in fercine hamledilmiştir.<sup>469</sup> Kimi müfessirler ise söz konusu ayetteki müzekker zamirin Meryem'in fercine değil İsa'ya râci olduğunu söylemişlerdir.<sup>470</sup>

Klasik tefsirlerde Hz. Meryem'e ruhun kim tarafından üflendiği meselesine de değinilmiştir. Bazı müfessirler, 15.Hicr 29. ayete göndermede bulunarak ruhun Allah

<sup>466</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXI. 168.

<sup>467</sup> Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut 2008, II. 28.

<sup>468</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 616, [17a].

<sup>469</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX. 45.

<sup>470</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX. 45.

tarafından üflendiğini ileri sürerken, diğer bir kısmı 19.Meryem 19. ayetteki, “Sana, hiçbir günaha bulaşmayacak bir erkek çocuk armağan etmek için geldim.” (*li-ehebe leki ğulâmen zekiyyâ*) ifadesine atfen bu ruhun Cebrail tarafından üflendiğini söylemişlerdir. Bu son görüşü benimseyenler üflemenin keyfiyeti hakkında da; (1) Cebrail Meryem’in fercine üfledi; (2) Cebrail Meryem’in gömleğindeki yaka yırtmacından üfledi ve bu üfleyiş onun rahmine ulaştı; (3) Cebrail Meryem’in eteğine üfledi ve bu üfleyiş onun rahmine ulaştı; (4) Cebrail Meryem’in fistanının kolundan üfledi ve bu üfleyiş onun göğsüne, oradan da rahmine ulaştı; (5) Cebrail Meryem’in ağzına üfledi ve bu üfleyiş onun rahmine ulaştı vb. ilginç görüşler dile getirmişlerdir.<sup>471</sup>

“Ruh üfleme” tabirinin delaletine gelince, bu tabir Zemahşerî’nin (ö. 538/1143) de belirttiği gibi Allah’ın bir bedene hayat/can vermesidir. Nitekim söz konusu tabir 15.Hicr 29 (*fe-izâ seveytuhû ve nefehtu fîhi min rûhî*), 32.Secde 9 (*sümme sevvâhu ve nefeha fîhi min rûhih*) ve 38.Sâd 72. (*fe-izâ seveytuhû ve nefehtu fîhi min rûhî*) ayetlerde de bu manada, yani Allah’ın insanoğlu’na hayat bahşetmesi manasında kullanılmıştır. Ancak Zemahşerî bu anlam ve yorumla ilgili olarak şöyle bir muhtemel itiraza dikkat çekmiştir: Bir bedene ruh üfleme, ona can vermektir ibarettir. Nitekim Allah, “Ben ona belli bir şekil verip ruhumdan üflediğim [yani ona can verdiğim] zaman” (*fe-izâ seveytuhû ve nefehtu fîhi min rûhî*) buyurmuştur. “Ruh üfleme” tabirinin can vermek anlamına geldiği sabit olunca, “Ona [Meryem’e] ruhumuzdan üfledik” (21.Enbiya 91) ifadesi, “Biz Meryem’e can verdik” gibi bir manaya gelir ve fakat bu mana problemlidir. Çünkü Meryem zaten canlıdır ve bu yüzden “Meryem’e ruhumuzdan üfledik” demek anlamlı değildir.

Bu problemin çözümü Zemahşerî’ye göre özetle şudur: “Meryem’e ruhumuzdan üfledik” ifadesi, Meryem’in karnındaki İsa’ya ruh üfledik; Meryem’in rahminde İsa’ya can verdik” anlamına gelir. Nitekim çalgıcının, “Ben filancanın evinde ney vs. bir çalgı çaldım” anlamında, “Ben filancanın evinde üfledim” (*nefahtu fî beyti fülânin*) sözü de buna benzer.<sup>472</sup>

<sup>471</sup> Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, III. 191-192; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXI. 171; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, V. 671.

<sup>472</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 130.



M. Ali, 21.Enbiya 91. ayette geçen “ruh üfleme” tabirine ilişkin herhangi bir izahta bulunmamıştır. Buna mukabil, insanın yaratılışıyla ilgili 15.Hicr 29 ve 32.Secde 9. ayetlerde geçen “ruh üfleme” tabirine, “ilâhî ruhun üflenmesiyle birlikte insanın bütün özellikleriyle ve/veya tam anlamıyla insan olması” şeklinde bir anlam yüklemiştir;<sup>473</sup> aynı tabirin geçtiği 32.Secde 9. ayeti ise şöyle yorumlamıştır:

Bu ayet ilahi ruhun her insana üflendiğini gösterir. Bu da insan tabiatı ile ilahi tabiat [divine nature] arasındaki mistik bir ilişkiye işaret eder. Ruh kelimesi burada hayvanî ruh [animal soul] anlamında kullanılmamıştır. Çünkü hayvanî ruh denilen şey hem insanlarda hem hayvanlar âleminde ortak bir özelliktir. Burada söz konusu olan ruh insanı hayvandan ayıran bir özelliktir. Nitekim insanoğlu bu ilahi ruh sayesinde evrene hükmeder ve yine içindeki bu ruh sayesinde ölüm sonrasında dirilip yeni bir hayata -ki surenin 10. ayetinde Allah’a kavuşma ya da *likâullah* diye ifade edilen ve Allah’ta [in God] yahut Allah’la birlikte [with God] yaşayacağı bir hayata- kavuşacaktır.<sup>474</sup>

Bu yorum, M. Ali’nin ölüm sonrası hayat hakkında mistik bir anlayışa sahip olduğuna işaret etmesinin yanında “ruh üfleme” tabirini genel manada insanoğluna ait bir özellik olarak anlayıp yorumladığını gösterir. Bu yoruma istinaden denebilir ki M. Ali, 21.Enbiya 91. ayette geçen “Ona [Meryem’e] ruhumuzdan üfledik” mealindeki ifadeyi de Hz. Meryem ve Hz. İsa’ya mahsus ve münhasır bir özellik olarak görmemiş ve bu yüzden anılan ayetin tefsirinde söz konusu tabirle ilgili hiçbir izahta bulunmamıştır. Ayrıca, Hz. İsa’nın Allah’tan bir ruh olduğunu bildiren 4.Nisa 171. ayete ilişkin tefsir notunda ilahi ruhun tüm insanlara üflendiğini, dolayısıyla ruh nitelemesinin İsa’yı diğer bütün insanlardan farklı kılan bir özelliğe işaret etmediğini belirtmiştir.<sup>475</sup>

Diğer taraftan M. Ali 66.Tahrîm 12. ayetteki *fe-nefehnâ fîhi min ruhînâ* ibaresinde geçen müzekker-gaip zamirinin (*fîhi*) Meryem’e raci olduğuna ilişkin yorumu da isabetsiz bulmuştur. Ona göre *fîhi*’deki zamirin Meryem’e râci olmadığı gayet açıktır. Kaldı ki bazı müfessirler söz konusu zamirin İsa’ya râci olduğunu söylemişlerdir. Şu halde burada kastedilen anlam, Hz. Meryem’in ilâhî ilhama mazhar olan bir çocuk dünyaya getirmesidir (and thus the meaning is that Mary gave birth to a

<sup>473</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 528, [29a].

<sup>474</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 818-819, [9a].

<sup>475</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 242, [171b].

son who received Divine inspiration).<sup>476</sup> Bununla birlikte, söz konusu zamirin, kendisine Hz. Meryem örneği verilen mümine râci olması da mümkündür. Burada zamirin merciinin değişmesindeki maksat, müminin ilâhî ilhama mazhar kılındığına dikkat çekmek olabilir ki buna göre ayetteki *fe-nefehnâ fihi min rûhina* ibaresi ruh üfleme değil, esin-ilham bahşetmek anlamına gelir.<sup>477</sup>

Meryem'in İsa'ya hamile kalması meselesine gelince, M. Ali'ye göre Kur'an'da Meryem'in kocasından bahsedilmemesi İsa'nın babasız olarak dünyaya geldiğini göstermez. Aslında bu durum Hz. Musa'nın babasından bahsedilmemesi gibidir. Şöyle ki Kur'an'da Musa'nın babasından söz edilmemesi nasıl ki onun babasız olarak dünyaya geldiğini göstermiyorsa Meryem'in kocasından ve/veya İsa'nın babasından söz edilmemesi de onun bir bakireden dünyaya geldiği anlamına gelmez. Gerçekte Hz. İsa her insan gibi bir ana ve bir babadan dünyaya gelmiştir. Hz. İsa'nın babası Dülger (Marangoz) Yusuf'tur. Kur'an'da İsa'nın "Meryem oğlu İsa" şeklinde annesine nispet edilerek anılma sebebi Hz. Meryem'in Yusuf'tan daha tanınmış bir figür olmasıdır.<sup>478</sup>

M. Ali'ye göre, "Meryem, 'Rabbim! Ben nasıl çocuk sahibi olabilirim?! Bana hiçbir erkek eli dokunmadı ki' deyince, [melek], 'Öyle ama Allah dilediğini yaratır. Çünkü Allah bir şeyin olmasına karar verdiğinde ona sadece 'Ol!' der ve o şey de hemen oluş sürecine girer.'" mealindeki 3.Âl-i İmrân 47. ayette anlatılmak istenen şudur:

Meryem'e bir oğlan çocuğu dünyaya getireceği müjdesi verildiğinde, onun [Yusuf ile] evleneceğine henüz karar verilmişti ve belki de bu karardan kendisine hiç söz edilmemişti. Dolayısıyla Meryem, "Bana hiçbir erkek eli bile değmedi" sözünü bu yüzden söylemiştir. Buna karşılık, kendisine "Öyle ama..." (*even so*) denilmiştir. Bu ifade, "İsa, Allah'ın bir çocuğun doğumuyla neticelenen şartları halketmesiyle varlık kazanıp dünyaya gelecek" manasındadır. Ayetteki ifadeler Meryem'in tabiatıta hüküm süren yasaların dışında [mucizevî olarak] hamile kaldığını göstermez. Kaldı ki Meryem'in İsa'dan başka çocukları da olmuştur ve

<sup>476</sup> Parantez içindeki ifade, M. Ali'nin meal-tefsirinin Türkçe tercümesinde, "Esas anlam, Meryem, ilahi ruhtan bir oğul doğurduğu şeklindedir" diye karşılanmıştır ki bu çeviri hem yanlış hem de Türkçe açısından anlamsızdır. Bkz. M. Ali, *Kur'an'ı Kerim Tercümesi ve Meali*, s. 1086, [12a].

<sup>477</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1110, [12a].

<sup>478</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 148-149, [45b]. İslâmî kaynaklarda da Yusuf'tan söz edilir. Ancak bu kaynaklarda bahsi geçen Yusuf b. Ya'kûb, Hz. Meryem'in nişanlısı ve/veya eşi değil amcasının oğludur. Dülger Yusuf (Yûsuf en-Neccâr) diye anılan bu kişi Meryem'le birlikte mabede hizmetle meşgul olmuştur. Rivayete göre Meryem'in hamile olduğunu anlayan Yusuf bunu iyi karşılamaz. Fakat daha sonra durumu anlayınca Meryem'in işlerini de kendisi yapar. Doğum yaklaşınca Yusuf Allah'ın emriyle Meryem'i oradan uzaklaştırır ve nihayet İsa bir hurma ağacının altında dünyaya gelir. Daha geniş bilgi için bkz. Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 335-338.

bunların hepsine doğal yolla hamile kalmıştır. Ayetteki *kâle kezâlik* ibaresinden sonraki ifadeler Hz. Meryem'in, kendisine iletilen gaybi bildirim (prophecy) uyarınca bir erkek çocuk dünyaya getireceği gerçeğinin ötesinde bir şeyi göstermez. Daha önce de defalarca belirttiğimiz gibi, yaratmaya konu olan her şey ilâhî "Ol" buyruğunca gerçekleşir; bununla birlikte hiç kimse yaratmanın tabiatla hüküm süren yasalara göre gerçekleşmediğini ileri sür[e]mez.<sup>479</sup>

3.Âl-i İmrân 59. ayette İsa'nın Âdem'e benzetilmesine gelince, M. Ali'ye göre bu benzetme geleneksel anlamda bir mucizeye, yani onun babasız olarak dünyaya gelişine değil Hz. İsa'nın da Âdem ve/veya her insanoğlu gibi fani bir beşer olduğuna, dolayısıyla Hıristiyanların ona ulûhiyet atfetmesinin yanlışlığına işaret eder. Nitekim ayetteki *kün fe-yekûn* ibaresi de bu manayı destekler. Çünkü Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde geçen bu ibare genel geçer olan ve yinelenen yaratma yasasına işaret eder.<sup>480</sup>

M. Ali, Meryem'i kimin himaye edeceğiyle ilgili olarak kura çekilmesinden bahseden 3.Âl-i İmrân 44. ayetin izahında da İsa'nın bir baba ve anadan doğal yolla dünyaya geldiği görüşünü tekrarlar. Buna göre ayette sözü edilen kura çekme olayı Hz. Meryem'in kiminle evleneceği meselesiyle ilgilidir. Yani buradaki himaye, Hz. Meryem'in kendisine eş olacak erkek tarafından korunması anlamına gelir. Luka'ya göre İncil'deki, "Elizabet'in hamileliğinin altıncı ayında Tanrı, Melek Cebrail'i Celile'de bulunan Nasıra adlı kente, Davud'un soyundan Yusuf adındaki adamla nişanlı kıza gönderdi. Kızın adı Meryem'di."<sup>481</sup> ifadesinden de açıkça anlaşıldığı üzere, Meryem, İsa'nın doğacağı müjdesini Yusuf ile nikâhlandıktan sonra almıştır. Ayrıca, Hz. Peygamber, Necranlı Hıristiyan heyetle tartışmasında, "Siz bilmez misiniz ki tüm kadınlar nasıl hamile kalıyorsa anası da İsa'ya öyle hamile kalmıştır" demiş ve bu

<sup>479</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 149-150, [47a].

<sup>480</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 154, [59a]. Mevdudî, İsa'nın dünyaya gelişine ilgili olarak isim zikretmeksizin M. Ali ve onunla aynı görüşü paylaşanları şöyle eleştirmiştir: "Bir taraftan Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna ilân eden, diğer taraftan da Hz. İsa'nın (a.s.) normal olarak bir anne ve bir babadan dünyaya geldiğini ispatlamaya çalışanların durumu, gerçekte, Allah'ın kendisini bu insanlar kadar iyi bir şekilde ifade edemediğini göstermeye çabalamaktır (Allah bizi küfre düşmekten korusun)". Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, I. 225. İsa'nın bakire Meryem'den doğumu Yahudi ve Hıristiyan çevrelerde de tartışılmıştır. M.S. 2. yüzyıldan itibaren Yahudi çevreler, Meryem'in Romalı bir askerle zina ettiği ve bu gayri meşru ilişkiden İsa'ya hamile kaldığı görüşünde ısrar etmişlerdir. Ayrıca İsa'nın babasız dünyaya gelişi Cerinthus, Cerdo ve Marcion gibi erken dönem Hıristiyanlar tarafından da reddedilmiştir. Cerinthus, İsa'nın aslında Meryem ile Yusuf'un birlikteliğinden dünyaya geldiğini söylemiştir. Bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2004, s. 156.

<sup>481</sup> Luka: 1/26-27.

sözüyle İsa'nın Hz. Meryem tarafından doğal yolla dünyaya getirildiğine işaret etmiştir.<sup>482</sup>

Hemen belirtelim ki İsa'nın doğumunu mucizevî biçimde izah etmeyen sadece M. Ali değildir. Zira son dönemde Hint alt kıtasında buna benzer görüş ve düşüncelere rastlamak mümkündür. Hatta Merhum Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) gibi bazı Sünnî müfessirler bile bu bağlamda geleneksel anlayıştan farklı görüş ve yorumlardan söz etmişlerdir. Gerçi Elmalılı İsa'nın babasız olarak dünyaya geldiğinde hiç şüphe bulunmadığını ve buna böyle inanmak gerektiğini belirtmiş; ancak bir insanın babasız olarak dünyaya gelişini inkâr edip bunu imkânsız görenlere atfen ve bizzat kendi ifadesiyle, te'vil ve tefsir değil inkâr ve istib'ad iddialarını nakzedecek tasavvurat-ı mümkün kabilinden şunları söylemiştir:

“Evvelâ, tevellüd-i hayvanîde kanun-ı verasete müterettib olmak üzere ‘atavizm=ceddâniyet’ yâni tâ yukarılardaki ataya ve dedeye çekmek tabir olunur bir hâdise vardır ki vakia-i İsa da bu kabildendir. Saniyen, tasvirî olan ilm-i hayatta zîhayât olanlar, ‘monomer yahut diyamer yâni zülvalide veya zülvalideyn’ daha Türkçesi “bir analı veya bir babalı” olmak üzere iki kısma taksim olunur. Demek olur ki Hazret-i İsa da beyne'l-beşer bir valideli bir hayat vakası olmuştur. Salisen, insanlarda erkek dışı bulunduğu gibi zülcinseyn olarak hünsa-yi müşkil de bulunabilir. Ve zaman zaman bunun bir ciheti galebe edebiliyor. Biz bundan Hazret-i Meryem'e hünsa demek istemiyoruz, zira nass-ı Kur'an ile o ünsadır. Lâkin bundan bihakkın şunu istinbat edebiliriz ki, bir bedenin iki nev-i tohuma mebde-i tekevvün olması pekâlâ mütesavverdir. Şu halde nisâ-i âlemin miyanında ıstifa-i Meryem'i bu surette tasavvur etmemize mani nedir? (...) Hamisen, insan madde ile değil, ruh ile insandır. Ve burada ilm-i ruh nokta-i nazarından da bir mülâhaza vardır. Her lahza kendimize dikkat edersek görürüz ki, zihnimizdeki bir kelimenin veya bir mana-yı mücerredin maneviyetten maddiyete, ruhaniyyetten cismaniyyete bir sebebiyeti vardır. Nefsimizdeki bir şüurun bir hayale, bir hayalin bir harekete geçebildiğini görüyoruz. Böyle olmasa idi kolumuzu oynatamazdık ve hiç şübhe yok ki, bu külevî ve mihanikî hareket dâhilimizde zerrevî,

<sup>482</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 147-148, [44a]. M. Ali Hz. Peygamber'in bu sözüyle ilgili olarak Taberî'nin 3.Âl-i İmrân 1. ayetin tefsirinde Rebi'den naklettiği bir rivayeti referans göstermiştir. Onun, “Do you not know that Jesus was conceived by a woman in the manner in which all women conceive” şeklinde çevirdiği ibarenin Arapçası, *elestüm ta'lemûne enne isa hamelethu ümmühû kemâ tahmilü'l-mer'etü* şeklindedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 201.

huceyrevî hareketle alakadardır. Demek bir idraki mücerred, hem hareket-i mihanikiyyeye hem hareket-i zerreviyye ve kimyeviyyeye tahavvül edebiliyor da bu suretle kulaktan veya kalbden gelen bir arş kelimesi orduları yürütüyor. Hâdisat-ı maneviyyenin böyle hâdisat-ı maddiyyeye muttariden inkılâbı görüldükten sonra bunun diğer misallerini de az çok bir tefavüt içinde tasavvur edebiliriz. Bir kelime-i lâfziyye veya nefsiyye veya vücudiyye bir intiba-ı vicdanî uyandırır ve bu intiba-ı vicdanî şiddetine göre bütün ruhu istilâ eden bir akide-i rasiha olur. Ve bu akide, bedende icrayı tesire beden dahi onunla mütenasib bir hayat-ı cedide başlar. Ve bu hal, tekâmül edebilirse vezaif-i uzviyyede bir suret-i cedide vücud bulabilir ki, hükema bu şerait altında tahavvülât-ı uzviye misalleri bile tesbit etmişlerdir. Binaenaleyh Hazret-i Meryem'in bu hali yaşadığını tasavvur ve kabul etmek de mümkündür. Ve ihtimal, bu suretle kalb-i Meryem'deki bir kelime, rahim-ı Meryem'de bir bezr ile bir beyzanın beraberce tekevvününe biiznillah sebep olmuş ve İsa, bundan tevellüd etmiştir. Bu da shevânî bir mana ile değil, bilhassa rahmanî bir mana ile tasavvur edilmek lazım gelir.”<sup>483</sup>

Hiz. İsa'nın doğumuyla ilgili pasajdaki diğer ayetlere gelince, 19.Meryem 27-33. ayetlerdeki anlatıma göre Hz. Meryem, İsa'yı dünyaya getirdikten sonra kavminin yanına döner. Kavmi bakire Meryem'i kucağında çocukla görünce çocuğun gayri meşru bir ilişkinin ürünü olduğunu sanarak, “Ey Meryem! Gerçekten sen iğrenç bir şey yaptın. Ey Harun'un [manevî] kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi, annen de iffetsiz değildi” derler. Bunun üzerine beşikteki İsa şunları söyler: “Ben Allah'ın kuluyum. O bana vahiy gönderdi ve beni peygamber olarak görevlendirdi. Bulduğum her yerde O beni mübarek kıldı; yaşadığım sürece namaz kılmamı, zekât vermeme, anneme saygılı davranmamı emretti.”

Meryem'in oğluyla birlikte halkının yanına dönmesinden söz eden 27. ayetteki *tahmiluhû* kelimesi M. Ali'ye göre Hz. İsa'nın kundakta veya kucakta taşınan bir bebek olduğuna işaret etmez. Gerçekte Meryem'in oğluyla birlikte halkının yanına dönmesi, İsa'nın peygamberlik görevinin ağırlığını taşıyacak ve ilahî vahye mazhar olacak bir olgunluğa eriştiğine işaret eder.

<sup>483</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul 2001, II. 367-369.

M. Ali bu ilginç görüşünü temellendirmek için bir dizi gerekçe sıralar. Gerekçelerden biri şudur: 19.Meryem 30. ayette Allah'ın İsa'ya kitap verdiğinden, onu peygamberlikle müşerref kıldığından söz edilmesi bu konuşmanın bebekken gerçekleşmediğini gösterir. *Tahmiluhû* ibaresi İsa'nın doğuşundan söz eden bir ayetten sonra geldiği için müfessirler konuşma olayının İsa bebekken gerçekleştiğini düşünmüşlerdir; ancak Kur'an'da kıssalar bütün detaylarıyla aktarılmaz; bilakis çok kere asıl maksat ve mesajla ilgisi bulunmayan ayrıntılara değinilmez, bu yüzden anlatımda atlamalar/hazfler yapılır ve dolayısıyla kronolojik tertip de dikkate alınmaz.<sup>484</sup>

Hız. İsa'nın beşikte iken konuşmadığına dair ikinci bir gerekçe de şudur: 22. ayet Meryem'in gebe kaldıktan sonra gözlerden uzak ve تنها bir yere gittiğinden söz eder. Bu da İsa'nın insanlarla konuşma olayının doğumdan hemen sonra gerçekleşmediğini gösterir. Bir üçüncü gerekçe de şudur: *Tahmiluhû* (carrying) ibaresi, Hız. İsa'nın kucakta taşındığını göstermez. Dahası bu ibare İsa'nın bir binek üzerinde olduğuna işaret eder. Nitekim 9.Tevbe 92. ayette Tebuk seferine katılmak isteyen ve fakat binekleri bulunmayan fakir Müslümanların Hız. Peygamber'den kendilerine binek temin etme isteklerinden söz edilmiş ve istek, *li-tahmilehüm* şeklinde ifade edilmiştir. Bu ifadenin "Onları sırtında ve/veya kucağında taşıman için" anlamına gelmediği açıktır. Ayrıca Matta İncilinde (Matta: 21/6-8) Hız. İsa'nın Kudüs'e bir eşek veya sığa üzerinde geldiği belirtilir.

Konuyla ilgili son bir gerekçe de şudur: İsa'nın 19.Meryem 31. ayette geçen, "Nerede olursam olayım Allah beni mübarek kıldı, ömrüm boyunca namaz kılmamı, zekât vermemi emretti" mealindeki ifadesi onun bebek yaşta olmadığını gösterir. 19.Meryem 29. ayette geçen ve genellikle "Kundaktaki bir bebekle nasıl konuşabiliriz?!" şeklinde çevrilen *keyfe nükellimü men kâne fi'l-mehdi sabiyyâ* ibaresine gelince, bu ibare, kundaktaki bebekle konuşmanın imkansızlığına atıfta bulunan bir hayrete değil, yaşlı Yahudi alimlerin gözlerinin önünde doğup büyüyen genç yaştaki bir insanı kendilerine muhatap kabul etmeyeceklerine, dolayısıyla kibirli ve küstah bir tavırla, "Biz daha dünkü çocukla nasıl konuşabiliriz" anlamına gelen, kibirli ve hor görücü bir tavra işaret eder.<sup>485</sup>

<sup>484</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 617-618, [27a].

<sup>485</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 617-618, 619, [27a-29a-30a-31a].

### 4.6.3. İsa'nın Allah'tan Bir Kelime ve/veya Kelimetullah Olması

3.Âl-i İmrân 39, 45 ve 4.Nisâ 171. ayetlerde Hz. İsa'nın Allah'tan bir kelime olduğu bildirilir. Hz. İsa'nın Allah'tan bir kelime olarak anılması, tefsirlerde farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bazı müfessirlere göre İsa, Allah'ın "Ol" emriyle babasız olarak dünyaya geldiği için "ilahî kelimedem yaratılmış (mükevven)" anlamında "kelime" diye adlandırılmıştır. Başka bir yoruma göre beşikte iken konuşmaya başladığı ve ilahi hakikatleri açıkladığı için "Allah'ın kelimesi" diye anılmış yahut kimi insanlara fazlullah, lütfullah vb. isim-sıfatlar atfedilmesi gibi İsa da "kelimetullah" diye tavsif edilmiştir.<sup>486</sup>

M. Ali Hz. İsa'nın Allah'tan bir kelime veya Allah'ın kelimesi olarak anılmasını peygamberlikle ilişkilendirmiş ve bu bağlamda 3.Âl-i İmrân 39. ayette geçen *kelimetü'n-minellah* ibaresine şöyle bir izah getirmiştir:

Zekeriyya'ya verilen söz Allah'ın bir kelimesiydi ve Yahya bu kelimeyi tasdik etti. Çünkü İsa'nın dünyaya gelmesi önceden bildirilen şeyin gerçekleşmesi içindi. Bu sebeple, *kelimetü'n-minellah* (A word from Allah) ibaresi ilahi vahyi ifade eder. Nitekim Ebû Ubeyde'ye göre de *kelimetü'n-minellah* ibaresi, "Allah'tan bir bildirim (kitap)" anlamına gelir. 66.Tahrîm 12. ayette, "Meryem rabbinin kelimelerini ve kitaplarını (mesajlarını) tasdik etti. O Allah'a gönülden itaat eden bir kuldu." ifadesi yer alır. Yahya Allah'ın kelimesini tasdik ettiği gibi Meryem de rabbinin kelimelerini tasdik etti. Burada tasdike konu olan kelimelerin ifade ettiği açık anlam, Allah'ın bildirimleridir.<sup>487</sup>

3.Âli İmrân 45. ayette geçen *kelimetü'n-minhu* ibaresine gelince, M. Ali bu ibarenin tefsirinde de "kelime"nin söz veya geleceğe dair bildirim anlamına geldiğini tekrarlar; ardından Fahreddîn er-Râzî'nin 3.Âl-i İmrân 39. ayette geçen *bi-kelimetin minellah* ibaresiyle ilgili şu yorumunu aktarır:

Hız. İsa'nın peygamber olarak geleceği kendisinden önceki peygamberlerin kitaplarında bildirilmiştir. Peygamber olarak geldiğinde, "İşte [önceki kitaplarda] kendisinden söz edilen peygamber (kelime) budur" denilmiştir. Ayette Hız. İsa'nın [mecazen] kelime diye nitelendirilmesi hakkında âlimler şunu söylemişlerdir: Bir kişi bir şeyin meydana geleceğini haber verdiğinde ve o şey

<sup>486</sup> Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII. 32; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 250-251.

<sup>487</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 146, [39b].

[kendisinin haber verdiği şekilde] meydana geldiğinde, “İşte benim dediğim çıktı. Sözüm yerini buldu?”, yani “Hakkında konuştuğum şey gerçekleşti” der.<sup>488</sup>

Sonuç olarak M. Ali’ye göre “Allah’tan bir kelime” veya “Allah’ın kelimesi” nitelmesi, Hz. İsa’nın yaratılışıyla ilgili değil, onun peygamber olarak gönderileceğine dair ilahi bildirimle, yani kısaca nübüvvetiyle ilgilidir. 4.Nisa 171. ayette Hz. İsa’nın, “Meryem’e ilkâ edilen bir kelime” olarak nitelendirilmesine gelince, Taberî’ye göre bu nitelme Allah’ın melekler vasıtasıyla Meryem’e iletilmesini istediği güzel haber, müjde anlamına gelir.<sup>489</sup> M. Ali’nin izahına göre ise ayette geçen “ilkâ”nın anlamı nesnesine göre değişir. Nesnesi somut olduğunda ilkâ kelimesi bir şeyi atmak, fırlatmak anlamına gelir. Nesnesi soyut olduğunda ise ilkâ, *elkaytu ileyhi hayran* (ona iyilikte bulundum), *elkaytü ileyhi’l-meveddete* (ona sevgimi verdim/onu sevdim), *elkaytu ileyhi’l-kavle* (ona bir söz söyledim/ona bir şeyden söz ettim) ifadelerinde olduğu gibi soyut bir mana taşır. Buna göre ayetteki Hz. İsa’nın Allah tarafından Meryem’e ilkâ edilen bir söz olarak nitelendirilmesinden maksat, İsa’nın dünyaya geleceği konusunda Hz. Meryem’in müjdelenmesidir, denebilir.<sup>490</sup>

#### 4.6.4. Allah’tan Bir Ruh Olması ve Kutsal Ruh’la Teyit Edilmesi

4.Nisâ 171. ayette Hz. İsa Allah’tan bir ruh olarak tavsif edilmiştir. Sözlükte “gitmek, geçmek, rüzgârlı olmak, geniş ve ferahlık verici olmak” manalarındaki *revh* kökünden türetilmiş bir isim olan ruh kelimesi Kur’an’da vahiy, Cebrail, Kur’an, rahmet, hayat gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>491</sup> Söz konusu ayette Hz. İsa’ya atfen kullanılan ruh kelimesi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bazı müfessirlere göre ayetteki *rûhun minhu* ibaresi “Allah’tan bir nefes/soluk”, diğer bazı müfessirlere göre ise “Allah’tan bir hayat” ve “Allah’tan bir rahmet” manasındadır.<sup>492</sup>

M. Ali, Hz. İsa’nın Allah’tan bir ruh olarak tavsif edilmesini onun fani olmasıyla ilişkilendirmiş ve *rûhun minhu* ifadesine özetle şöyle bir izah getirmiştir: *Ravh* ve *rûh* “Allah’ın rahmeti” anlamına gelir ve ruh kelimesinin bu bağlamda ifade ettiği anlam da tam olarak budur. Söz konusu kelime “ilham ve/veya ilahi vahiy” anlamı da taşır.

<sup>488</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s.148, [45a]. Ayrıca bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, VIII. 32.

<sup>489</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV. 44.

<sup>490</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 241, [171a].

<sup>491</sup> Bkz. Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yüni’n-Nevâzir fî ‘İlmi’l-Vucûh ve’n-Nezâ’ir*, Beyrut 1985, s. 322-323; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, II. 135-140.

<sup>492</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV. 44-45.



Kelime bu manaya hamledildiğinde, daha önce bahsi geçen ifadelerin, yani Hz. İsa'nın peygamberlik ve nübüvvete mazhar olacağına ilişkin atıfların bir izahı olur. Buna göre ayet daha önceki ilâhî bildirim uyarınca Hz. İsa'nın peygamber olarak gelişine, dolayısıyla ilâhî vahye mazhar oluşuna delalet eder. Ruh kelimesine bildik anlamda ruh manası yüklendiğinde, bu anlam İsa'yı ölümlü/fani bir varlık olmanın ötesine taşımaz. Kaldı ki 15.Hicr 29. ayette Âdem için de “Ona ruhumdan üfledim” denilmiştir. Aslında Kur'an'a göre Allah'ın ruhu bütün insanlara üflenmiştir. Nitekim 32.Secde 9. ayette, “Sonra Allah ona tam bir şekil verdi ve ruhumdan üfledi. Yine size de işitme, görme ve hissetme duyusu verdi” denilmiştir. Sonuç olarak, *rûhun minhu* ibaresi, Allah'tan bir ruh olma hususunda İsa'nın ayrıcalığına işaret etmez. Daha açıkçası, İsa Allah'ın özel ya da biricik kelimesi veya O'ndan gelen özel bir ruh değil, sadece Allah'tan bir kelime, bir ruhtur (... He is not *the* word of God or *the* spirit from Him, but only *a* word or *a* spirit).<sup>493</sup>

Bilindiği gibi bazı ayetlerde Hz. İsa'nın Rûhü'l Kudüs (Kutsal Ruh/Cebrail) ile desteklendiğinden de söz edilir.<sup>494</sup> Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre ilgili ayetlerde geçen “Rûhü'l Kudüs”den maksat Cebrail'dir.<sup>495</sup> M. Ali de bu konuyla ilgili olarak klasik müfessirlerden ayrı bir görüş beyan etmemektedir. 16.Nahl 102. ayette geçen, “De ki: Onu rabbinden bir gerçek olarak Rûhü'l Kudüs indirdi” ifadesi dikkate alındığında, kutsal ruhun vahyi getiren melek olduğunu söylemek gerekir. Buna göre İsa'nın Rûhü'l-Kudüs ile desteklenmiş olması, kendisinden önceki peygamberler gibi ilahî vahiy ile desteklendiği anlamına gelir. Ayrıca Hıristiyan dinî literatürdeki Rûhü'l Kudüs (Kutsal Ruh) ile Yahudilik ve İslam'daki Rûhü'l Kudüs ayırımına dikkat çekmek gerekir. Zira Hıristiyanlıktaki Rûhü'l Kudüs Tanrı'nın üç unsurundan (person) biridir, dolayısıyla O'nun yarattığı bir varlık değildir. Ancak Yahudilikte böyle bir inanç söz konusu değildir. Aslında Hıristiyanlığın benimsediği bu inanç sonradan ihdas edilmiştir.<sup>496</sup>

<sup>493</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 241-242, [171b].

<sup>494</sup> Bkz. 2.Bakara 87, 253; 5.Mâide 110.

<sup>495</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 519.

<sup>496</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 43, [87a].

#### 4.6.5. Mucizeleri

3.Âl-i İmrân 49. ayette Hz. İsa'nın çamurdan yaptığı kuş suretine/maketine üfleyip onu Allah'ın izniyle canlı bir kuş haline getirmesi, körleri ve cüzamlıları iyileştirmesi, ayrıca ölüleri hayata döndürmesi gibi hususlardan bahsedilir. Hz. İsa'nın bu hususiyetleri klasik tefsirlerde birer hissi mucize olarak yorumlanmış ve konuyla ilgili yorumlar ağırlıklı olarak Kitab-ı Mukaddes kökenli rivayetlere dayandırılmıştır. Kurtubî'ye göre Hz. İsa'nın körleri ve cüzamlıları iyileştirmesi şeklinde mucizeler göstermesi, o dönemdeki en yaygın mesleğin tıp ve hekimlik olmasıyla ilgilidir.<sup>497</sup> Klasik tefsirlerde yer alan ve İncillerdeki bilgilerle de örtüşen rivayetlere göre Hz. İsa körleri ve cüzam hastalarını iyileştirmesinin yanında bazı ölü insanları da hayata döndürmüştür. Hz. İsa'nın bu mucizesiyle ilgili kimi rivayetlerde son derece ilginç ifadeler yer alır. Mesela, bir rivayete göre insanlar Hz. İsa'ya, “Sen hep çok kısa bir süre önce ölmüş kimseleri diriltiyorsun. Belki de onlar ölmemişlerdi. Bu yüzden bize Hz. Nuh'un oğlu Sam'ı dirilt” diyerekten kuşkularını dile getirirler. Bunun üzerine Hz. İsa onlarla birlikte yola koyulup Sam'ın kabrinin başına gelir. Hz. İsa burada Allah'a dua eder, ardından Sam ak saçlı olarak dirilip kabrinden çıkar. Hz. İsa, “Sizin döneminizde saçlar ağarmazdı. Nasıl oldu da saçların ağardı?” diye sorunca, Sam, “Ey Allah'ın ruhu! Sen beni çağırınca ben ‘Allah'ın ruhuna icabet et’ diyen bir ses işittim. Kıyametin koptuğunu zannettim, bundan dolayı saçlarım ağardı.” diye cevap verir.<sup>498</sup>

Klasik tefsirlerdeki bu tür yorumlara itibar etmeyen M. Ali Hz. İsa'nın mucizelerine daha çok sembolik ve metaforik anlamlar yüklemiştir. Mesela 3.Âl-i İmrân 49. ayete ilişkin tefsir notunda şunları dile getirmiştir: “Bu ayetin ne anlama geldiğini kavramak için Hz. İsa'nın teşbihlerle konuştuğunu ve düşüncelerini mecazlarla ifade ettiğini unutmamak gerekir. Bu husus göz önünde tutulduğunda anlam daha kolay açığa çıkar. Ayette “Ben çamurdan bir kuş maketi yapar, ardından ona üfleyim” denilmektedir. Bir teşbih/temsil olarak kabul edildiğinde bu ifade gayet açık ve anlaşılabilir. Aksi takdirde, bu ifadeyi lâfzî çerçevede anlayıp kavramak hayli güçtür. Çünkü her şeyden önce bir peygambere yakışan konum, çamurdan kuş maketi yapmak

<sup>497</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 462.

<sup>498</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 462.

gibi işlerle meşguliyetin çok üzerindedir. Ayrıca yaratmak sadece Allah'a mahsustur.”<sup>499</sup>

M. Ali bu ayeti izah ederken *halk*, *nefh* ve *tâir* kelimelerinin Arap dilindeki kullanımları üzerinde durur ve *halk* kelimesinin “takdir ve tasarlama”, *nefh* kelimesinin “ilahi ruh/nefes”, *tâir* kelimesinin ise “manevî olarak yüksek, dünyaya ya da dünyevî şeylere bağlı/düştün olmayan kimse” anlamlarına geldiğini belirtir. Bu tahlile göre ayette kastedilen anlam şudur: “İsa [manen] ölü kimselere üfleyerek onları dünyaya bağlanıp kalmış kimseleri kaygılarından kurtarır. Böylece süflî bir kökene sahip olan (ki ayetteki teşbihte bu köken ‘balçık’ kelimesiyle işaret edilmektedir) ve düşünceleri dünyevi ilgilerinden daha yüksek bir seviyeye çıkmamış olan Havariler, efendileri İsa’nın uğruna [dünyevi olan] her şeyden el etek çekerek, kendilerine hak ve hakikati öğütleyen bu efendinin emriyle [yeni bir] dünyaya adım atmış olurlar.”<sup>500</sup>

Hz. İsa’nın körleri ve cüzamlıları iyileştirmesini de alegorik bir manaya hamleden M. Ali ilgili ayetin tefsirinde şunları söyler: “İsa’nın hastaları iyileştirme mucizesi Thomas Kelly Cheyne (ö. 1915) tarafından *Encyclopaedia Biblica*’da rasyonel bir biçimde açıklanmıştır. Cheyne’nin yorumuna göre İsa’nın hastaları iyileştirmesinden söz eden bütün İncil anlatılarında kastedilen mana ruhen iyileştirmedir. Nitekim Hz. İsa’nın, “Sağlam olanların değil, ancak hastaların hekime ihtiyacı var”<sup>501</sup> şeklindeki ifadesi ile yine Hz. İsa’nın vaftizci Yahya’ya söylediği, “Körlerin gözleri açılıyor, kötürümler yürüyor, cüzamlılar temiz kılınıyor, sağırlar işitiyor, ölümler diriliyor ve İncil yoksullara tebliğ ediliyor/öğretiliyor”<sup>502</sup> şeklindeki söz iyileştirmenin ruhanî-manevî olduğunu gösterir.

“İncil yoksullara tebliğ ediliyor” cümlesi açıkça gösteriyor ki hasta, total ve körler kendilerine İncil’in tebliğ edildiği yoksullar zümresine mensup kimselerden başkası değildir. Öte yandan, “Bu halkın yüreği duygusuzlaştı, kulakları ağırlaştı. Gözlerini kapadılar. Öyle ki gözleri görmesin, kulakları duymasın, yürekleri anlamasın ve bana dönmesinler. Dönselerdi onları iyileştirirdim”<sup>503</sup> şeklindeki İncil ifadesinde

<sup>499</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 150-151, [49a].

<sup>500</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 150-151, [49a].

<sup>501</sup> Matta: 9/12.

<sup>502</sup> Matta: 11/5.

<sup>503</sup> Matta: 13/15.

sözü edilen “iyileştirme” ancak manevî-ruhanî bir iyileştirmeye delalet eder. Nitekim “İşte Size rabbinizden bir öğüt, bir şifa geldi...” (10.Yûnus 57) mealindeki ayette geçen şifa da bu anlamdadır. Daha açıkçası, Kur’an’ın şifa olmasından maksat gönüllere şifa olmasıdır. Sonuç olarak Hz. İsa’nın körleri, cüzamlıları iyileştirmesinden maksat, fiziksel hastalıkları değil manevî hastalıkları iyileştirmesidir. Nitekim Kur’an’da sık sık kör ve sağır kimselerden söz edilir; ancak ilgili ayetlerde sözü edilen kimseler bildik anlamda kör ve sağır insanlar değildir.<sup>504</sup>

Hz. İsa’nın ölüleri diriltmesine gelince, M. Ali Hz. İsa’nın ölüleri yeniden hayata döndürmesini şöyle izah eder: “Kur’an ölülerin bu dünyaya geri dönmeyeceğini, ‘Allah ölüm vakti gelen insanların canlarını alır. Henüz ölüm vakti gelmemiş olanları da uyku halinde [bilinçten yoksun] bırakır. Böylece Allah ölümüne hükmettiği canları hayattan alırken diğer canlıları kendisinin belirlediği bir süreye kadar yaşatır’ mealindeki 39.Zümer 42. ayette açıkça belirtir. Yine ölümle ilgili olarak 23.Mü’minûn 100. ayette, ‘Dünyadan göçüp gidenlerin ardında yeniden diriltilecekleri vakte kadar aşılması mümkün olmayan bir engel [ölüm engeli] vardır’ buyrulur. Bununla birlikte, *mevt* (ölüm) ve *ba’s ba’de’l-mevt* (ölümden sonra diriliş) ifadeleri Kur’an’da çok kere manevî anlamda kullanılır. Mesela, “Ölü iken kendisini hayata kavuşturduğumuz ve insanlar arasında doğru yolu bulmuş biri olarak yürümesi için önüne ışık tuttuğumuz kimse, içinden çıkmayacağı kör kuyunun karanlıklarında yitip gitmiş kimse gibi olur mu hiç?” mealindeki 6.En’âm 122. ayette geçen ölüm ve diriltme manevî anlamdadır. Yine “Ey Müminler! Sizi diriltecek işlere çağırdıklarında Allah’ın ve elçisinin çağrısına icabet edin.” mealindeki 8.Enfâl 24. ayette de manevî bir diriltmeden söz edilmektedir. Aynı şekilde, “Diriler ile ölüler elbette bir değildir. Doğrusu Allah [iman çağrısını] dilediği kimseye işittirir. Sen mezardaki ölülere çağrını işittiremezsin.” mealindeki 35.Fâtır 22. ayette sözü edilen ölüler ve dirilerden maksat da manen ölüler ve diriler, yani kâfirler ve müminlerdir. Sonuç olarak, Hz. İsa’nın ölüleri diriltmesi, manen/kalben ölü kimseleri diriltmesidir.”<sup>505</sup>

M. Ali, Hz. İsa’nın “Evlerinizde ne yiyip içtiğinizi ve neleri gizlediğinizi de size haber veririm” (3.Âl-i İmrân 49) şeklindeki ifadesine de ilginç bir yorum getirmiştir. Bu

<sup>504</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 151, [49b].

<sup>505</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 151, [49c]. M. Ali’nin 3.Âl-i İmrân 49. ayete ilişkin yorumu hemen hemen aynıyla Esed tarafından da benimsenmiştir. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 99, [37. ve 38. notlar].

ayeti, “I inform you of what you should eat and what you should store in your houses” (Neyi yiyip içmeniz gerektiğini, evlerinizde neleri saklamanız gerektiğini size bildiriyorum) şeklinde çeviren M. Ali’ye göre burada Hz. İsa’nın bir tür gaybtan haber vermesine değil, şakirtlerinin dünyevi mal-mülk konusunda nasıl bir tavır sergilemesi gerektiğine işaret edilmektedir. Daha açıkçası Hz. İsa bu sözüyle havarilere tam anlamıyla bir zühd hayatı yaşamalarını, dolayısıyla dünyevi anlamda gelecek endişesi taşımamaları, dünyaya ve dünya malına ram olmamaları gerektiğini tembihlemektedir.<sup>506</sup>

Hz. İsa’nın mucizeleri bağlamında “gökten sofranın indirilmesi” meselesine de değinmek gerekir. Bilindiği gibi, 5.Mâide 112. ayette havarilerin, “Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten [yiyeceklerle dolu] bir sofrayı indirebilir mi?” -farklı bir kıraat göre- “Bize gökten yiyeceklerle dolu bir sofrayı indirmesi için rabbinden istekte bulunabilir misin?” şeklinde bir talepte buldukları belirtilir; ancak bu konuyla ilgili 112-115. ayetlerde söz konusu sofranın indirilip indirilmediği açık değildir. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Hz. İsa’nın duası üzerine gökten bir sofranın indirilmiştir. Klasik tefsirlerde bu sofrada hangi yiyeceklerin yer aldığı, ziyafetin ne kadar bir süre devam ettiği ve kimlere nasip olduğu hususunda detaylı izahlarda bulunulmuştur.<sup>507</sup> M. Ali’nin bu konuyla ilgili ayetlere ilişkin izahı gelenekten son derece farklıdır. Zira ona göre söz konusu ayetler Hıristiyanların meşhur günlük ekmek/yemek duasına gönderme yapmaktadır. Surenin 114. ayetinde geçen *tekûnü lenâ iden li-evvelinâ ve âhirinâ* (o sofrayı hem bizim hem de bizden sonraki nesiller için sürekli tekrarlanacak bir bayram, bir şölen olsun) ifadesi de bunun genellikle zannedildiği gibi, bildik anlamda bir sofranın indirilmediğini göstermektedir. Gökten inme/indirilme konusuna gelince, “Unutmamak gerekir ki Kur’an dilinde her şey Allah katındandır ve insanlara gökten indirilir/lütfedilir. Nitekim 15.Hicr 21. ayette, “Yarattığımız varlıklara rızık teşkil eden her şeyin kaynağı bizim katımızdadır. Biz, rızık ve nimeti gelişigüzel biçimde değil, belirli bir ölçüye göre indiririz/lütfederiz” denilmiştir.<sup>508</sup>

M. Ali, 3.Âl-i İmrân 37. ayette geçen ve genellikle Hz. Meryem’e Allah tarafından mucizevi biçimde yemek gönderildiği şeklinde anlaşılan *hâzâ min ‘indillâh*

<sup>506</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 152, [49d].

<sup>507</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V. 161-162.

<sup>508</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 282, [114b].

(Bu yiyecekler Allah katından geliyor) ifadesini de benzer şekilde yorumlamıştır. Bu yoruma göre Hz. Zekeriya'nın, "Ey Meryem! Bu yiyecekler sana nereden geliyor" sorusuna, Hz. Meryem'in "Bunlar Allah katından" şeklindeki cevabında olağandışılığa ilişkin hiçbir ima ve işaret yoktur. Daha açıkçası, Hz. Meryem'in bu sözü, rızık kaynağının Allah olduğu anlamında her müminin söylediği bir sözdür. Kuşkusuz mabede gelen insanlar Hz. Meryem'e yiyecek getiriyorlardı. Hz. Meryem hem yiyecek hususunda sıkıntı çekmediğini hem de bu ihtiyacının Allah tarafından bir şekilde karşılandığını ifade meyanında, "Bunlar Allah katındandır" demiştir.<sup>509</sup>

Tam bu noktada M. Esed'in Hz. İsa ile ilgili ayetlere ilişkin yorumlarının M. Ali'ye ait yorumlarla birebir örtüştüğünü belirtmek gerekir. Örneğin, Esed'in "gökten sofraya indirilmesiyle ilgili izahı şudur: "Havarilerin bir gök 'sofra'sı (mâide, bu sureye ismini veren kelime) istemeleri -ve arkasından- Hz. İsa'nın duası- konusuna gelince, bu, Efendi'nin (Hz. İsa) duasında (karş. Matta vi, 11) yer alan günlük yiyecek isteğinin bir tezahürü olabilir. Çünkü dinî terminolojide, insana gelen her fayda, 'gökten gönderilmiş'- yani Allah tarafından gönderilmiş şeklinde ifade edilir, bu fayda insanın kendi çabasıyla ortaya çıkmış olsa bile."<sup>510</sup>

Esed, Hz. Zekeriya'nın, "Ey Meryem! Bu yiyecekler sana nereden geliyor?" sorusuna Hz. Meryem'in, "Bunlar Allah'tan geliyor" şeklinde karşılık verdiğini bildiren 3.Âl-i İmrân 37. ayete ilişkin izahında da benzer şeyler söyler: "Müfessirlerin çoğu tarafından bu çerçevede nakledilmiş olan bütün menkıbelere rağmen ne Kur'an'da ne de herhangi bir sahîh hadiste bu rızık mucizevî kaynaktan geldiğine dair hiçbir işaret yoktur (...) Hz. Meryem'in Hz. Zekeriya'ya cevabı, tam anlamıyla, onun asıl rızık verici olarak Allah'a karşı duyduğu derin sorumluluk bilincini yansıtır."<sup>511</sup>

#### 4.6.6. Çarmıh Meselesi, Ölümü ve Ref'i

4.Nisâ 157. ayette, Yahudilerin, "Biz Allah'ın elçisi [olduğunu iddia eden] İsa Mesih'i öldürdük" şeklindeki iddialarına, "Onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler. Fakat onlara öyle [olmuş gibi] göründü" diye cevap verilmiştir. Bu ayette geçen *velâkin şübbihe lehüm* ibaresi farklı yorumlara konu olmuştur. Bir yoruma göre *lehüm*

<sup>509</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 145, [37a].

<sup>510</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 219, [137. not].

<sup>511</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 95, [27. not].

zamiri Yahudilere râcidir. Buna göre ifade, “Yahudilere İsa çarmıha gerilmiş gibi gösterildi” anlamına gelir. Başka bir yoruma göre *şübbihe* fiilinin nâib-i faili İsa’nın yerine öldürüldüğü varsayılan kişidir. Bu durumda *şübbihe lehüm* ibaresi, “Çarmıha gerilen kişi onlara İsa gibi gösterildi” anlamına gelir. Müfessirlerin kahir ekseriyetince tercih edilen bu son yoruma göre *şübbihe* kelimesi bir insanın başka bir insanın suretine bürünmesine, dolayısıyla çarmıha Hz. İsa’nın değil onun suretine büründürülen başka bir kişinin gerildiğine işaret eder.<sup>512</sup>

M. Ali bu geleneksel yoruma katılmaz. Her şeyden önce ayetteki *ve-mâ salebûhu* ibaresi ona göre İsa’nın çarmıha gerildiğini nefyetmez ve/veya İsa’nın çarmıha gerilmediğini söylemez. Söz konusu ibare sadece İsa’nın çarmıha gerilme neticesinde can verdiğini nefyeder [The words *mâ salebûhu* do not negative Jesus’ being nailed to the cross; they negative his having expired on the cross as a result of being nailed to it]. *Salb* kelimesi Arap dilinde bildik şekilde öldürme (idam) anlamına gelir. Buna göre *ve-mâ salebûhu* “onu çarmıha geremediler değil, “idam edemediler” demektir. Öte yandan, “Aralarında bulunduğum sürece onların yaptıklarına tanık idim. Fakat sen benim canımı aldıktan sonra onların ne yapıp ettiklerini gören sendin” mealindeki ayet (5.Mâide 117), İsa’nın doğal/tabii bir ölümle öldüğüne işaret eder.<sup>513</sup> Nitekim İncil’de de Hz. İsa’nın çarmıha gerildiğini ve fakat kurtulduğunu gösteren sarih ifadeler vardır. Buna göre (1) Hz. İsa çarmıhta sadece birkaç saat kalmıştır (Markos: 15/25; Yuhanna: 19/14), oysa çarmıha gerilme sonucunda ölüm daha uzun bir sürede gerçekleşir. (2) Hz. İsa’yla birlikte çarmıha gerilen diğer iki mahkûmun çarmıhtan indirildiklerinde hâlâ yaşıyor olduklarına dair İncil ifadeleri Hz. İsa’nın hayatta olduğuna dair bir başka ipucudur. (3) Çarmıha gerilen iki mahkûmun bacakları kırılmış, buna karşın Hz. İsa’ya böyle bir muamelede bulunulmamıştır (Yuhanna: 19/32-33). (4) Hz. İsa’nın kargıyla yaralanan (veya dağlanan) böğründen kan akmaktaydı. Kanın akması kesin bir hayat işaretidir. (5) Pilatus da İsa’nın bu kadar kısa bir sürede öldüğüne inanmamıştır (Markos: 15/44). (6) Hz. İsa diğer iki suçlu gibi gömülmemiş, zengin bir şakirdine teslim edilmiştir. Şakirt ona özenle bakmış ve bir kaya parçasını mezar gibi oyup içine yatırmıştır (Markos: 15/46). (7) Üç gün sonra mezarın girişindeki taşın yerinden oynadığı görülmüştür (Markos: 16/4). İsa mucizevî bir şekilde dirilmiş ve göğe yükseltilmiş olsaydı taşın yerinden oynamasına gerek kalmazdı. (8) Hz. Meryem

<sup>512</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI. 79.

<sup>513</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 283-284, [117a]; s. 175, [144a]; s. 649, [8a].

İsa'yı gördüğünde bahçıvan sanmıştır (Yuhanna: 20/15). Bu durum Hz. İsa'nın bahçıvan kılığına girmiş olduğunu gösterir. (9) Hz. İsa ölümden sonra dirilmiş olsaydı böyle bir kılık değiştirmeye ihtiyaç duyulmazdı. (10) Havariler İsa'yı aynı beden kalıbı içinde gördüler; ayrıca yaralarının içine insan eli sığacak kadar derin olduğuna tanıklık ettiler (Yuhanna: 20/25-28). (11) İsa hâlâ açlık duygusu hissediyor ve havarileri gibi yemek yiyordu (Luka: 24/39-43). (12) Hz. İsa iki havarisiyle birlikte Galile'ye yolculuk yapmıştır (Matta: 28/10). Bu bilgi İsa'nın bir yere sığınmak istediğini gösterir. Ayrıca göğe yükselmek için Galile'ye yolculuk yapmaya gerek yoktur. (13) Çarmıh sonrasında İsa hep birileri tarafından ele geçirilme endişesi içinde görünür. (14) Hz. İsa tutuklanmadan önce bütün gece çarmıhta can vermemek için dua etmiş ve havarilerine de kendisi için dua etmelerini söylemiştir. Darda kalan salih kulun duası her zaman kabul edilir. Ayrıca, bize öyle geliyor ki Hz. İsa çarmıhtan kurtulacağına dair Allah'tan bir söz almış ve çarmıhta, "Allah'ım, Allah'ım! Beni niye terk ettin" diye feryat ettiğinde bu ilâhî söze göndermede bulunmuştur. Nitekim İbraniler'e Mektup'taki (5/7) ifadeler bu hususa açıklık kazandırmaktadır. Bütün bunların yanında Kur'an'daki ifadeler de İncillerin konuyla ilgili atıflarını desteklemektedir. Hâsılı, Hz. İsa ne çarmıhta vefat etti ne de iki hırsızın öldürüldüğü gibi öldürüldü; ama Yahudilere çarmıhta can vermiş gibi görüldü.<sup>514</sup>

Hz. İsa'nın ölümü ve göğe yükseltilmesi meselesi bağlamında *teveffî* ve *ref'* kavramlarından da söz etmek gerekir. Zira 3.Âl-i İmrân 55. ayette Allah, "Ey İsa! Ben seni vefat ettirecek ve katıma yükselteceğim. Seni kâfirlerin iftiralarından aklayacağım" buyurmuştur. Bu ayette geçen *teveffî* ve *ref'* kavramları farklı yorumlara konu olmuştur. İsa'nın hâlen sağ olduğuna ve kıyametten önce dünyaya döneceğine inanan müfessirlere göre *teveffî* kelimesi burada ölüm değil uyku anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla ayetteki *innî müteveffîke* ibaresi, "senin ruhunu kabzedeceğim" değil, "seni uyutacağım" (*innî münevvimüke* veya *münîmüke*) anlamına gelir. İsa'nın henüz ölmediğine inanan müfessirlerden bir kısmına göre ise *teveffî*den maksat salt kabz, yani Allah'ın İsa'yı kendi katına alması, böylece Yahudilerin elinden kurtarmasıdır.<sup>515</sup> Başka bir yoruma göre *teveffî*, gerçek manada ölüm anlamına gelir. Ancak İsa sadece birkaç saat ölü olarak kalmış, daha sonra diriltilerek göğe yükseltilmiştir.<sup>516</sup> M. Ali'ye göre ise *innî*

<sup>514</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 237-238, [157a].

<sup>515</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 357-358.

<sup>516</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 358.



*müteveffike* ifadesi Yahudilerin İsa'yı çarmıha gererek ortadan kaldırma planlarının boşa çıkacağını ve daha sonra eceliyle öleceğini göstermektedir.<sup>517</sup>

Hız. İsa'nın Allah katına yükseltildiğinden söz eden ayetlerde (3.Âl-i İmrân 55. ve 4.Nisâ 158) geçen *ref'* kelimesi ise sözlükte hem maddî hem manevî yükselişi ifade eder.<sup>518</sup> Kur'an'da ise her iki anlamda da kullanıldığı görülür. Fakat kelimenin İsa'nın yükselişiyle ilgili kullanımı birçok farklı yoruma konu olmuştur. M. Ali'nin tercih ettiği yoruma göre *ref'* kelimesi yukarı çıkma ya da yükselme demektir. Bunun yanında yüceltme veya onurlandırma anlamlarına da gelir. Kelimenin Kur'an'da ve İslam literatüründeki yaygın anlam ve kullanımı "yüceltme"ye karşılık gelir. Öte yandan Hız. İsa'nın göğe yükseltildiği kabul edilirse Allah'a mekân atfedilmiş olur. Her Müslümanın beş vakit namazda iki secde arasında otururken *ve'r-fâ'nî* (beni yücelt) demesi, bu hususu daha iyi açıklar. Hiçbir Müslüman bu duada bedeninin semaya *ref'*ini kastetmez. Hıristiyan geleneğinin yanlış yönlendirmesi neticesinde İsa'nın göğe yükseldiği inancını benimseyen müfessirler bile *ref'* kelimesinin buradaki anlamının yüceltme ve/veya onurlandırma olduğunu kabul etmişlerdir. Mesela Fahreddîn er-Râzî şunları söylemiştir: *Ref'* burada mekân ve yön açısından yükselmeyi/yükseltmeyi değil derece ve şeref bakımından yüceltmeyi ifade eder. Ayette İsa'nın yüceltilmesinden söz edilmesi onu çarmıhta menfur biçimde öldürmek isteyen Yahudilere yönelik bir reddiyedir.<sup>519</sup> Sonuç olarak *ref'* kelimesi manevî bakımdan yükseltmeyi, yüceltmeyi ifade eder. Nitekim kelimenin 19.Meryem 57. ayette İdris peygamberle ilgili kullanımı da aynı manaya karşılık gelir.<sup>520</sup>

M. Ali'nin bu konuda en ilginç ve en tartışma götürür nitelikteki yorumlarından biri ve belki de birincisi çarmıh sonrası Hız. İsa ile ilgilidir. Nitekim bizzat kendisi de meal-tefsirinin önsözünde Hız. İsa'nın ölümü meselesinde Müslüman çoğunluğun inancından ayrıldığını belirtmiştir.<sup>521</sup> Hız. İsa'nın çarmıhtan kurtulduktan sonra Keşmir'e gittiğine inanan M. Ali bu inancını, "Meryem'in oğlu İsa'yı ve anasını yerleşime elverişli olan ve su kaynakları bulunan bir tepelik bölgede iskân ettik" mealindeki 23.Mü'minûn 50. ayetin tefsirinde şöyle izah etmiştir: "*Rabve* yüksek arazi,

<sup>517</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 153, [55a].

<sup>518</sup> Bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el Müfredât*, s. 206.

<sup>519</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 153, [55b].

<sup>520</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 622, [57a].

<sup>521</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 15, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü].

*karâr* ise işlenmiş toprak veya suyun otlakta kaldığı yer anlamındadır. Bu yerin neresi olduğuna dair zikredilen Kudüs, Mısır, Filistin veya Şam gibi yerler söz konusu tasvire uymuyor. Aksine ayetteki tasvir tam olarak Keşmir vadisine uyuyor. İsrail'in kayıp on kabilesinin bir kısmının Keşmir'de olduğu sanılıyor. Ayrıca Keşmir'de Filistin'in birçok köy ve kasabasının adını taşıyan yerler vardır. Bu düşünceyi destekleyen başka bir delil de İsa'nın ya da Yûz Âsaf'ın kabrinin Keşmir'in başkentinde Han Yâr (Srinagar) beldesinde bulunmasıdır. Öte yandan, Mü'minûn suresinin peygamberler ile takipçilerinin nihai zaferi ile onların düşmanların elinden kurtarılmasını konu edinmesi, çarmıhtan indirilen İsa'nın ortadan kaybolmasıyla ilgili bir ipucu vermektedir. Nitekim 4.Nisâ 157. ayetin notunda da belirtildiği gibi İsa çarmıhtan indirildiğinde ölmemiştir. İbn Kesîr'in naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber Hz. İsa'nın 120 yıl yaşadığını söylemiştir. 23.Mü'minûn 50. ayet düşmanların elinden kurtarıldıktan sonra İsa'ya başka bir mekânda sığınacak bir yer verildiğinden söz ediyor. Ayette söz konusu yerin tasviri de yapılıyor. Üstelik Keşmir'deki mezarın İsa'ya ait olduğuna dair yeterli kanıt olması bizi ayetteki yerin Keşmir olduğu sonucuna götürüyor. Bu konudaki deliller şöyle sıralanabilir: (1) Keşmirlielerin şifahi geleneğine göre mezar nebi olarak bilinen, iki bin yıl kadar önce Batı'dan Keşmir'e gelen Yûz Âsaf adındaki birine aittir. (2) İki yüz yıl kadar önce yazılmış *Tarih-i A'zamî* adlı bir kitabın 82. sayfasında mezarla ilgili olarak, "Mezarın umumiyetle bir peygambere ait olduğu biliniyor. Bu kişi yabancı bir yerden gelen, adı Yûz Âsaf olan bir prensti" şeklinde bir ifade yer almaktadır. (3) Bin yıllık *İkmalu'd-Dîn* adlı Arapça bir eserde Yûz Âsaf'ın bazı memleketlere gittiği yazılıdır. (4) Yûz Âsaf'a ait hikâyenin çok eski bir versiyonuna dayanan Joseph Jacobs (ö. 1916), İsa'nın sonunda Keşmir'e ulaştığını ve orada öldüğünü söylemektedir. İşte bütün deliller gösteriyor ki Hân Yâr'daki (Srinagar) mezar Yûz Âsaf'a aittir. Peki, Yûz Âsaf kimdir? Yûz Âsaf Hz. İsa'dır. Çünkü Yûz ile Yasu/Yeşu kelimeleri arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Yasu İsa'nın İbranice şeklidir. Ayrıca Yûz Âsaf ile İsa'nın öğretileri arasında da şaşırtıcı bir benzerlik vardır.<sup>522</sup>

M. Ali'nin en iyimser nitelendirmeye aşırı denebilecek bu yorumları<sup>523</sup> aslında Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed'e aittir. Dolayısıyla yukarıda nakledilen

<sup>522</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 689-690, [50a].

<sup>523</sup> Bu konuda eleştirel bir değerlendirme için bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 35-48. Tefsir anabilim dalında hazırlanan bir yüksek lisans tezinde Gulâm Ahmed'in Hz. İsa ile ilgili bu görüşlerinin Reşid Rıza tarafından da benimsediği ileri sürülmüş ve bu bağlamda Menâr tefsirine atıfta bulunulmuştur (Bkz. Niyazi Arıcı, *Menâr Tefsirinde Mûcizelerle İlgili Farklı Yorumlar*, (yayımlanmamış yüksek lisans

yorumlar Gulâm Ahmed'in görüşlerini sözde Kur'an'a dayandırma girişiminden ibarettir. Gulâm Ahmed'in iddiasına göre seyyah olduğu için Mesih adıyla anılan Hz. İsa'nın Keşmir'e yerleşme ihtimali varittir. Üstelik o Afganistan'da bir süre kalmış ve burada evlenmiş olabilir. Öte yandan Budizm'le ilgili kitaplarda Hz. İsa'nın Pencab yöresine geldiği bildirilir. Ayrıca "Meryem'in oğlu İsa'yı ve anasını yerleşime elverişli olan ve su kaynakları bulunan bir tepelik bölgede iskân ettik" mealindeki 23.Mü'minûn 50. ayet Keşmir'e işaret eder. Bu da Hz. İsa'nın annesiyle birlikte buraya yerleştiklerini gösterir. İncil'i tebliğ etmek üzere Keşmir'e giden Hz. İsa burada 120 yıl yaşamış ve Srinagar'da defnedilmiştir.<sup>524</sup>

Gulâm Ahmed bütün bu görüşleri kendisinin "Beklenen Mesih" olduğu iddiasını temellendirmek için ortaya atmıştır. Zira Hz. İsa Keşmir'de vefat ettirilince Hıristiyanlığın inanç esaslarından biri olan ve Müslümanlarca da kıyamet alametleri arasında sayılan "Mesih'in dönüşü" konusunda ilk önemli adım atılmış ve gelmesi beklenen Mesih'in en azından İsa b. Meryem olmadığı ortaya konulmuş olur. Bu durumda, "Mesih kimdir ve gelecek midir?" sorusuna Gulâm Ahmed, "Mesih'in nüzülü haktır ve mutlaka vuku bulacaktır" cevabını verdikten sonra bu muntazar Mesih'in İsa b. Meryem değil, Muhammed ümmetinden biri ve pek tabî ki kendisi olduğunu iddia etmiştir.<sup>525</sup>

İlginçtir, M. Ali birçok ayeti yorumlarken aklın imkân ve sınırlarını zorlamakta; ancak Gulâm Ahmed'in "Muntazar Mehdi, Mesih" olarak görme konusunda akli adeta rafa kaldırmakta; bundan da kötüsü bu tuhaf inancı Kur'an'la temellendirmeye çalışmaktadır. Mesela, Allah'ın müminlere dünyevi güç ve iktidar imkânı bahşedeceği vaadinden söz eden 24.Nûr 55. ayetin tefsirinde şunları kaydetmektedir: "Bu ayet her ne kadar İslam egemenliğinin açıkça tesis edileceği vaadini içerse ve vaat edilen topraklarla ilgili olarak Müslümanların İsrailoğulları'na halef olmasından söz etse de ayette İsrailoğulları'nın arasından peygamberlerin ortaya çıktığı gibi Müslümanların

---

tezi), Ankara 2006, s. 71-72). Ancak bu atf son derece yanlıştır. Çünkü Reşid Rıza gerek Menâr tefsirinde gerekse *Akîdetü'l-Salb* adlı eserinde önce Gulâm Ahmed'in Hz. İsa ile ilgili görüşlerini yorumsuz aktarmış, ardından İngiliz idaresinin propagandisti olarak gördüğü bu şahsı nasları tahrifle eşdeğer biçimde yorumlamakla suçlamış, ayrıca Müslüman âlimlerin onun küfrüne dair fetva verdiklerini belirtmiştir. Bkz. Reşid Rıza, *Akîdetü's-Salb ve'l-Fidâ*, Mısır 1353, s. 49-52, 79-81; a. mlf., *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 35- 48.

<sup>524</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 130-131.

<sup>525</sup> Bkz. Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 131-132; a. mlf., "Mehdi ve Mesih Üzerine", (*Ehl-i Sünnet Tetkikleri* içinde), İstanbul 1989, s. 285.

arasından da mücedditlerin zuhur edeceğine bir işaret vardır. Nitekim Hz. Muhammed bir hadisinde, ‘Şüphesiz ki Allah her yüzyılın başında bu ümmete din işlerini yenileyecek bir müceddit gönderecektir.’ buyurmuştur. Dolayısıyla söz konusu ayetteki vaat Hz. Muhammed’in sadece dünyevi haleflerine değil aynı zamanda manevî haleflerine yöneliktir... Ahmediyye hareketinin kurucusu merhum Kâdiyânî Gulâm Ahmed’in iddiası da buna dayanır. Nitekim Gulâm Ahmed, hicrî on dördüncü yüzyılın müceddidi ve Müslümanlar arasında geleceği beklenen Mesih olduğunu söylemiştir.”<sup>526</sup>

Bütün bu yorumların ardından M. Ali’nin Kur’an kıssalarına ilişkin görüşleri hakkında şöyle bir genel değerlendirmede bulunmak mümkündür. Her şeyden önce Kur’an’daki kıssalar M. Ali’ye göre geçmişte olmuş bitmiş olayları olduğu gibi anlatmak gibi bir amaç içermez. Bunun içindir ki birçok kıssada ayrıntılar atlanmış, kronolojik tertibe riayet edilmemiştir. Çünkü Kur’an kıssalarında bu gibi hususlar sadet dışıdır.<sup>527</sup> Diğer bir deyişle, “Kur’an’da peygamberlerden söz edilirken amaç tarih bilgisi vermek değil, muhtelif kavimlerin tarihlerinin ortak özelliklerini vurgulamak, Hz. Muhammed’in başından geçen olaylara örnek teşkil eden hadiselerle atıfta bulunmak ve hakikati reddetmenin doğuracağı nihaî sonuçlar konusunda genel bir uyarı yapmaktır.”<sup>528</sup>

M. Ali kıssaların tarih bilgisi vermek gibi bir amaç taşımadığını belirtirken bunların tarihî gerçekliği bulunmayan anlatılar olduğunu söylemek istemez. Bununla birlikte, birçok kıssayı tıpkı Hz. Âdem-İblis kıssasında olduğu gibi, tamamen sembolik ve metaforik şekilde yorumlamayı tercih eder. Bu noktada, klasik tefsir geleneğinden farklı bir anlayışı benimsemiş gözükmekle birlikte, tercih ettiği yorumları çok kere lügat, rivayet ve tefsir literatüründen tedarik eder. Denilebilir ki M. Ali’nin Kur’an kıssalarını yorumlama tarzı temelde Hint-İslam modernistlerinin/reformistlerinin en ünlü ve kült kişiliği olarak tanınan Seyyid Ahmed Han çizgisiyle örtüşür. Mesela Hz. Yunus’un büyük bir balık tarafından yutulmasından söz eden 37.Sâffât 142. ayetle ilgili olarak M. Ali, Kur’an’da Hz. Yunus’un bir balık tarafından yutulduğunu doğrulayacak sarih bir ifadenin mevcut olmadığını, ayrıca ilgili ayette “yutma” anlamına gelen *ibtele’a* fiilinin değil, “ağzına alma” manasındaki *iltekame* fiilinin kullanıldığını

<sup>526</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 712, [55a].

<sup>527</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 618, [27a].

<sup>528</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 342, [59a].

belirtir.<sup>529</sup> Keza Hz. Musa'nın asa darbesiyle denizin ikiye yarılmışından söz eden ayeti (2.Bakara 50) med-cezir (gel-git) olayıyla açıklar. Bu iki yorum hemen hemen aynı ifadelerle Seyyid Ahmed Han tarafından da zikredilir.<sup>530</sup>

Birçok kıssada geçen ve geleneksel olarak mucize kabul edilen Kur'an ifadelerini yorumlama hususunda M. Ali'nin rasyonalist ve natüralist bir eğilime sahip olduğu, dolayısıyla bu konuda da Hint-İslam modernistleriyle/reformistleriyle aynı çizgide yer aldığı söylenebilir. Bununla birlikte M. Ali "mucize"nin imkânını da tümünden reddetmez. Tam tersine, *The Religion of Islam* adlı kitabında "Kur'an'da mucizelerden nadiren bahsedilir ama mucize tamamen inkâr edilmez"<sup>531</sup> diyerek mucizenin mümkün olduğunu söyler. Ayrıca, 54.Kamer 1. ayetin tefsirinde muhtelif görüşlerden söz etmekle birlikte, inşikâk-ı kamerin bir hissî mucize olduğu yönündeki geleneksel görüşü de dikkate alır ve hatta bu hadisenin Hz. Peygamber'e ait mucizeler arasında apayrı bir yere sahip olduğunu söyler.<sup>532</sup>

<sup>529</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 876, [2123. not].

<sup>530</sup> Bkz. Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 102; Birişik, *Hind Alkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 331.

<sup>531</sup> Bu görüşün açılımı için bkz. M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 181-184.

<sup>532</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1036, [1a].

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### TOPLUMSAL DÜZEN ve HUKUKLA İLGİLİ AYETLERİN APOLOJİK

#### (SAVUNMACI) YORUMU

##### 5.1. Kavramsal Çerçeve

Toplumsal düzen ve hukukla ilgili ayetler “Ahkâmü'l-Kur'an” terimiyle ifade edilir ve bu terim aynı zamanda gerek ibâdet, muamelât ve ukûbâtla ilgili ayetlerin tefsirini konu edinen ilim dalını, gerekse bu dalda yazılan eserlerin ortak adını ifade etmek için kullanılır. Ahkâm ayetlerinin sayısı ihtilaflıdır. Bunun temel sebebi Kur'an'ın tematik bir tertibe sahip olmamasıdır. Daha açıkçası, Kur'an metni tematik, kronolojik, sistematik vb. herhangi bir tertibe sahip olmadığı, dolayısıyla birçok ayet birden fazla konuya atıfta bulunduğu için, ahkâm ayetleri konusunda kategorik bir tasnif imkânı bulunmamaktadır. Bu yüzdendir ki bir telakkiye göre söz konusu ayetlerin sayısı sekiz yüzdenden fazla iken, başka bir telakkiye göre bu sayı iki yüz, iki yüz elli civarındadır. Fakat hangi sayı ve rakam daha isabetli olursa olsun, sonuçta toplumsal düzen ve hukukla ilgili ayetler diğer konularla ilgili ayetlerden çok daha azdır. Daha açıkçası, Kur'an'ın yaklaşık %95'i inanç ilkeleri, ibadetler, ahlaki faziletler, ibretli kıssalar ve öğütler gibi hususları ihtiva eder. Buna mukabil ancak %5'i hukukî ve siyasi konulara taalluk eder. Bunlardan sadece siyasete taalluk edenler ise bütün Kur'an'ın %1'i kadardır, denilirse yanlış bir tespit yapılmış olmaz.<sup>533</sup>

Ahkâm ayetleri muhteva yönünden en genel çerçevede ibâdet, muamelât ve ukûbât olmak üzere üç grupta tasnif edilebilir. Bu grupların her birinde yer alan ayetlerin sayısı kesin olmamakla birlikte, son zamanlarda benimsenen bir tasnife göre, bunların yüz kırkı ibadetlere, yetmiş aile hukukuna, yetmiş medenî hukuka, otuz ceza hukukuna, on üçü veya yirmisi muhakeme usûlüne, yirmi ikisi harp ve sulh hukukuna, onu da malî ve iktisadî konulara dairdir.<sup>534</sup>

Tefsir ilminin tedvininden itibaren günümüze kadar telif edilmiş olan eserlerde

<sup>533</sup> Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1992, s. 3.

<sup>534</sup> Bedreddin Çetiner, “Ahkâmü'l-Kur'an”, *DİA*, İstanbul 1988, I. 551.

ahkâm ayetlerinin yorumuna da yer verilmiş, bu bağlamda ilgili ayetlerin ihtiva ettiği hükümlere ve fakihlerin bunlardan çıkardığı farklı sonuçlara işaret edilmiştir. Hicrî 3. asırdan itibaren bu alanla ilgili eserler kaleme alınmaya başlanmış ve müstakil eserler meydana getirilmiştir. Ahkâmü'l-Kur'ân'a dair ilk eserin İmam Şafî'ye (ö. 204/819) ait olduğu söylenir. Daha sonra Hanefî, Şafîî, Malikî, Hanbelî mezhebine bağlı fakihlerle Zeydiyye, İmâmiyye ve Zâhiriyye âlimleri bu konuya dair çeşitli eserler telif etmişlerdir. Ahkâmü'l-Kur'ân sahasında yazılmış klasik eserlere örnek olarak Cassâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Ebû Abdillâh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *eI-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı zikredilebilir.<sup>535</sup>

Klasik dönemlerde ahkâm ayetlerindeki muhtevanın evrensel ölçekte geçerli ya da işlevsel olduğu yönünde ittifak bulunduğu için, daha ziyade bu ayetlerin pratik hayata tatbik keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Ancak bilhassa 19. yüzyıldan itibaren Batı merkezli modernlik ve modernite fenomeninin bütün dünyaya farklı bir çehre kazandırması ve aynı zamanda anılan yüzyılda bütün bir İslam âleminin Batı karşısında çok yönlü bir mağlubiyet yaşaması gibi olgulara bağlı olarak Kur'an ahkâmının aktüel değeri meselesi tartışmalı bir konu hâline gelmiştir. Yakın geçmişte ağırlıklı olarak evrensellik-tarihsellik karşıtlığı bağlamında sürdürüldüğüne tanık olunan bu tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla ahkâm ayetlerindeki içerik Müslümanların çoğunluğuna göre tüm zamanlar ve durumları kuşatıcı, dolayısıyla evrensel, dolayısıyla da yorum düzeyinde herhangi bir tadile açık değildir. Allah'ın hüküm vaz'ında mümkün ve muhtemel tüm ahval ve şeraiti hesaba kattığı fikrini içeren bu genel kabulün aksine Fazlur Rahman (ö. 1988), Roger Garaudy ve daha birçok Müslüman düşünür ve araştırmacıya göre Allah ahkâm ayetlerini vahyin nüzûlüne tanıklık eden insanların içinde buldukları sosyokültürel durumu dikkate alarak inzal etmiştir.

Ne var ki M. Ali bu konuda farklı düşünmekte ve tavrını evrenselci ama aynı zamanda eklektik reformist söylemden yana koymuş gözükmektedir. Ahkâm ayetlerine ilişkin görüşlerini ilgili ayetlere düştüğü tefsir notlarında ama daha etraflı olarak da *The Religion of Islam* adlı eserinde ortaya koyan M. Ali'nin bu konu kapsamındaki tüm ayetlere ilişkin görüş ve yorumlarını ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından

<sup>535</sup> Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'an", *DİA*, I. 551-552.

burada özellikle evrensellik-tarihsellik tartışmalarında ön plana çıkan ceza hukuku, çok eşlilik, kadının konumu, kölelik-cariyelik, cihad gibi belli başlı meseleler üzerinde durulacaktır. Kaldı ki müellifin ibadet ve muamelat kapsamındaki ayetlere ilişkin izahları gerek geçmişte gerek günümüzde Müslümanların kahir ekseriyetine benimsenen, dolayısıyla klasik Sünnî anlayışla örtüşen bir hüviyete sahiptir.

## 5.2. Suçlar ve Cezalar

### 5.2.1. Hırsızlık Suçu ve Cezası

Kur'an'da cezası açık biçimde belirtilen ve bu yüzden "had" (limiti belirli) kapsamında değerlendirilen suçlardan biri hırsızlıktır. 5.Mâide 38. ayette hırsızlık suçunu işleyen kimsenin ister erkek ister kadın olsun elinin kesilmesi emredilir. Çağdaş dönemde bazı araştırmacılar ve akademisyenlerce bu ayetteki hükmün lafzî mucebince her zaman ve zeminde tatbik zorunluluğu bulunmadığı, dolayısıyla hırsızlık suçundan caydırıcı başka bir ceza tatbikinin de pekâlâ caiz/mümkün olduğu öne sürülmüşse de<sup>536</sup> Müslümanlar arasındaki genel kabule göre ayetteki hüküm bugün için de aynıyla geçerlidir.

M. Ali ise bu konuda ilk olarak ayetteki *fekta'û* (kesiniz) lafzının "el kesme" manasının yanında mecazi olarak da anlaşılabilceğini belirtir ve bu ilginç görüşüne İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab*'ına atfen Arap dilindeki *kata'a lisânehû* (Onu susturdu) deyimsel ifadesini delil gösterir. Bu istidlale göre el kesme (kat-ı yed) tabiri de "hırsız hapsedmek veya daha buna benzer bir yolla cezalandırmak" şeklinde bir manaya hamledilebilir.<sup>537</sup> Ancak hemen belirtelim ki söz konusu tabire böyle bir mana takdirini mümkün kılacak lisanî bir şahit yoktur. Nitekim kendisi de lisanî şahit konusunda *kata'a* fiilinin "yed" (el) kelimesiyle değil "lisan" (dil) kelimesiyle kullanımına atıfta bulunmakta, ardından "dilini kesmek" yani "susturmak" anlamındaki *ka'ta'a lisânehû* deyimine kıyasla kat-ı yed tabirine de "hırsız susturmak", yani hapis yoluyla suçtan alıkoymak gibi bir mecazi mana uyarlamaktadır. Ancak herhangi bir kelime veya tabirin mecazi anlamı bu tür kıyaslara değil, toplumsal oйдаşıma dayanır. Daha açıkçası, Arap dilindeki muvadaaya (toplumsal oйдаşım) dayanmayan bir mecazi anlamın

<sup>536</sup> Mesela bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev., Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 2004, s. 14-15, (Çevirenlerin önsözü); Roger Garaudy, "Şeriat Nedir?", çev. Salih Akdemir, *İslâmiyât (Şeriat Dosyası)*, Cilt: 1, Sayı: 4 (1998), s. 22; Adil Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, Ankara 2009, s. 123-124.

<sup>537</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 554; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 259, [38a].



geçerliliğinden söz etme imkanı yoktur. Kaldı ki M. Ali lisanî şahit olarak gösterdiği *kata'a lisânehû* ibaresini de eksik nakletmiştir. Çünkü bu ibare bir kimsenin sürekli sızlanma ya da şikâyetinden kurtulmak için kendisine ihsanda bulunmak suretiyle susturmayı ya da vulgarize tabirle dırdırından kurtulmayı ifade eder. Mesela *iktaû 'annî lisânehû* ifadesi, “Ona bir şeyler verip memnun edin de sesini kessin” anlamına gelir.<sup>538</sup> Bu örneklerden anlaşılacağı gibi *kata'a lisânehû* deyimindeki susturma, cezalandırmaktan öte ihsanda bulunmayla ilgilidir. Mademki bu deyimle kat-ı yed (el kesme) tabiri arasında “susturma” manasına dayanan bir kıyas yapılmakta ve sonuçta hırsız susturma ve/veya alıkoyma gibi bir mecazi manaya ulaşılmakta, o halde hırsızın da hapis veya başka bir yolla cezalandırılarak değil, atıyye ve ihsanla ödüllendirilerek susturulması/alıkoyulması icap eder. Netice itibariyle, bu lisanî argümanın 5.Mâide 38. ayetteki *fekta'û eydiyehümâ* ibaresinin el kesme anlamına gelmeyeceğine delil gösterilmesinin iler tutar bir tarafı yoktur.

M. Ali bahis konusu tabirin “el kesme” manasına gelse bile bu manaya mebni hükmün ancak belli durumlarda tatbik edileceğini söyler ve bu görüşünü özetle şöyle temellendirir: Bütün fıkıhçıların da kabul ettiği gibi her hırsızlık sebebiyle ellerin kesilmesi zorunlu değildir. Nitekim hirâbe (eşkıyalık) suçunda öldürme, idam, ellerin ve ayakların çapraz kesilmesi, hapsetme gibi dört ayrı cezadan bahsedilir. Ayrıca hırsızlığın hirâbe suçu kadar ağır ve çirkin bir suç olmadığı açıktır. Dolayısıyla hırsızlık suçunun asgari cezasının hirâbe suçuyla ilgili en hafif cezadan, yani hapisten daha büyük bir ceza olması mümkün değildir. Hırsızlık suçunun en üst mertebesi ellerin kesilmesidir. Diğer bir deyişle hirâbe suçunda en ağır ceza ölüm, hırsızlık suçunda ise elin kesilmesidir. Bundan dolayı farklı ceza kategorilerinden birini, suçla ilgili muayyen duruma uygunluğu da dikkate alarak belirleme yetkisi hâkime aittir. Bununla birlikte toplumsal durum kimi zaman hırsıza en ağır cezayı vermeyi gerektirebileceği gibi kimi zaman da en hafif cezanın tatbikini icap ettirebilir.<sup>539</sup> Nitekim bazı hadisler de hırsızlık suçunun her hâlükârda sabit ve standart olmadığını göstermektedir. Mesela bir hadise göre çalınan mal, çeyrek dinar veya daha fazla kıymete sahip olduğunda, diğer bir hadise göre de bir dinar veya daha fazla kıymete sahip olduğunda el kesme cezası tatbik edilir. Öte yandan diğer bazı hadislerle göre sefer (savaş) sırasında işlenen hırsızlık

<sup>538</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VII. 418.

<sup>539</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 554-555; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 259-260, [38a].

suçundan dolayı el kesme cezası tatbik edilmediği gibi bu ceza ağaçtan meyve çalmak gibi suçlarda da uygulanmaz.<sup>540</sup>

Sonuç olarak, M. Ali Kur'an'ı her bakımdan evrensel kabul ettiği için, hırsızlık suçuyla ilgili ayetteki hükmün tarihsel olduğunu söyle[ye]memekte, ama Kur'an mesajını özellikle modern Batı insanının idrakine sunmak gibi temel bir hedefi de bulunduğu için, söz konusu hükmü hedef kitle nazarında kabul edilebilir hâle getirmek uğruna çok belirgin bir apolojik üslupla zorlama te'vile sığınmış gözükmektedir. Bu durum onun gelenek ile modernlik, dolayısıyla evrensellik ile tarihsellik arasında sıkışmışlığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

### 5.2.2. Hirâbe Suçu ve Cezası

Hirâbe (eşkıyalık) kelimesi silahla veya başka bir şekilde zor kullanarak yol kesip veya baskın yapıp mala cana tecavüz etmek, kamu düzeninin bozulup asayişin ortadan kalkmasına sebep olmak anlamına gelir.<sup>541</sup> Eşkıyalık suçuyla ilgili cezâî hükümler 5.Mâide 33-34. ayetlerde şöyle düzenlenmiştir: “Allah’a ve elçisine karşı savaş açanlar ile memleketi fesada boğmaya çalışanların cezası ya öldürülmeleri veya idam edilmeleri yahut ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi (*min hilâf*) veyahut buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu onların dünya hayatında maruz kalacakları perişanlıktır. Öte dünyada ise onları çok daha korkunç bir azap beklemektedir! Ancak siz onları ele geçirmeden önce yaptıklarından pişmanlık duyup tövbe edenlere gelince, bunların suçları affedilir. Bilesiniz ki Allah da çok affedici, çok merhametlidir!”

Bu ayetin nüzul sebebi olarak gösterilen bir dizi rivayetten birine -ki Kurtubî'ye göre çoğunluğun gerçek sebab-i nüzul olarak kabul ettiği rivayet budur- göre Ureyne veya Ukl kabilesine mensup bir grup Medine'ye gelerek Müslüman olur, ancak daha sonra Hz. Peygamber'e Medine'nin havası kendilerine iyi gelmediği için hastalandıklarını bildirirler. Hz. Peygamber de onlara Beytülmal'e ait otlığa gitmelerini ve gerek beslenme gerek tedavi maksadıyla oradaki develerin sütlerini ve idrarlarını içmelerini salık verir. Bunun üzerine grup sözü edilen yere gider; fakat sağlıklarına

<sup>540</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 555; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 259-260, [38a].

<sup>541</sup> Ali Bardakoğlu, “Eşkıya”, *DİA*, İstanbul 1995, XI. 463.

kavuştuklarında çobanı işkenceyle öldürür ve develeri sürüp götürürler. Bu haber Hz. Peygamber'e ulaşınca derhal onların yakalanıp ellerinin ve ayaklarının kesilmesini emreder. Derken, 5.Mâide 33-34. ayetler iner.<sup>542</sup>

Hirâbe suçunun cezasını düzenleyen bu ayetlerdeki hükümlerin tatbikiyle ilgili bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre silahlanıp açıktan devlete başkaldıran ve eşkıyalık yapan kimseler yalnızca adam öldürmüş iseler idam edilirler. Hem adam öldürmüş hem de soygun yapmış iseler öldürülür ve asılırlar. Sadece soygun yapıp terör havası estirenlerin bir el ve bir ayakları çapraz olarak kesilir. Yalnızca terör havası estirmiş, fakat soygun yapmamış olanlar ise sürgün edilir.<sup>543</sup>

M. Ali'nin hirâbe suçuyla ilgili görüşleri de şöyle özetlenebilir: 5.Mâide 33. ayete konu olan suçları ifade etmek üzere kullanılan hirâbe kavramı öncelikle Müslümanlara karşı savaşan ve ellerine düşen masum Müslümanları can ve mal kaybına uğratmak suretiyle fesat çıkaran İslam düşmanlarına işaret eder. Daha geniş anlamda ise dirlik ve düzenin hâkim olduğu bir toplumda düzensizlik yaratan haydutlar ve katillerin kötü fillerini ifade eder. Ayrıca ayette belirtilen öldürme, idam edilme, ellerin ve ayakların çaprazlama kesilmesi ve hapis şeklindeki dört tür ceza, işlenen suçun şartlarına bağlı olarak tatbik edilir. Daha açıkçası, eğer hirâbe (eşkıyalık) esnasında cinayet işlenmişse, bu suçu işleyen kimsenin öldürülmesi gerekir. Şayet hirâbe fiili çok çirkin/iğrenç bir şekilde işlenmiş ve suçlu kişi/kişiler toplumda terör havası estirmişse bu durumda tatbik edilecek ceza idamdır. Yine bu durumda idam edilen kişinin cesedinin diğer insanları eşkıyalıktan sakındırmak maksadıyla bir süre darağacında bekletilmesi gerekir. Hirâbe suçunu işleyenler azgınlık (tuğyan) denebilecek tavırlar sergilemeleri halinde elleri ve ayakları kesilebilir. Söz konusu suçun asgari düzeyde işlenmesi hâlinde ise yalnız hapis cezası tatbik edilebilir.<sup>544</sup>

Klasik fıkıh kitaplarındaki görüşlere benzer mahiyetteki bu izahlarına ilaveten M. Ali ayette el ve ayakların kesilme biçimini ifade maksadıyla kullanılan *min hilâf* (çaprazlama) tabirini şöyle anlamının da mümkün olduğundan söz eder:

<sup>542</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 509. Ayrıca bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut trs., XI. 154-155; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VII. 305-306.

<sup>543</sup> Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrıçı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara, 2006, II. 261.

<sup>544</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 553-554; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 257, [33a];

Çapraz diye tercüme edilen kelimenin Arapça karşılığı *hilâf* tır. *Hilâf* kelimesi – Allah ve Resulü, her insanın canını ve malını emniyet altında tutarak yeryüzünde barış tesis etmek istedikleri için onların yeryüzünde zarar meydana getirmelerine işaret ederek- “karşıtlıkları/muhalefetleri sebebiyle” anlamına da gelebilir. *Hilâf* kelimesi esasında “karşıtlık/muhalefet” anlamındadır.<sup>545</sup>

M. Ali'nin muhtemel, dolayısıyla mercûh olarak zikrettiği bu anlam, M. Esed tarafından ayetin râcih (birincil/öncelikli) anlamı olarak sunulmuştur: “Hilâf” kelimesini “sapkınlık, yoldan çıkmışlık, döneklık” (perverseness) olarak çeviren Esed İslam tefsir tarihinin bütün birikimini yok sayma pahasına tercih ettiği bu manayı kendince -belki “Muhammed Alice” demek daha isabetli olur- şöyle gerekçelendirmiştir:

*Min hilâf* deyimi -ki genellikle “çapraz olarak” şeklinde çevrilir- *halefehû* (“onunla anlaşmazlığa düştü” yahut “ona muhalefet etti” veya “ona aykırı şekilde davrandı”) fiilinden türetilmiştir: Sonuç olarak, *min hilâf*’ın öncelikli anlamı, “döneklikleri” veya “sapkınlıkları yüzünden”dir.<sup>546</sup>

### 5.2.3. Zina Suçu ve Cezası

Zina suçunun cezasıyla ilgili olarak 24.Nûr 2. ayette şöyle buyrulur: “[Ey Müminler!] Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz sopa vurun. Mademki Allah’a ve ahirete inanıyorsunuz, o hâlde zinakârlara yönelik acıma duygunuz sizi Allah’ın bu emrini uygulamaktan alıkoymasın. Ayrıca onların cezalandırılmasına bir grup mümin de tanıklık etsin!”

<sup>545</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 553.

<sup>546</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 195, [44. not]. Esed’in 5.Mâide 33. ayetle ilgili tuhaf izahatı 80’li yılların Türkiyesinde kendilerinden söz ettiren mealciler tarafından keşfedilmiş ve ilgili pasaj M. Ali Baltaş tarafından “Maide: 33 ve 34’üncü Ayetlerin Meal ve Yorumu” başlığı altında Türkçe’ye çevrilerek *Kelime* dergisinde yayımlanmış (*Kelime*, sayı. 7, Aralık 1986, s. 33-34); ancak adı geçen derginin sahibi ve yayın yönetmeni M. Kapkırner çevirinin bittiği sayfanın hemen ardından, “Bu sayıda” başlıklı yazısında şunları söyleme ihtiyacı hissetmiştir: (Hoş olmayan bu şeyler inşallah bu sayıda son bulur). Az önce okumuş olduğunuz yazıyı bize gönderen arkadaşın daha önce de yine Esed’den iki çevirisini yayınlamıştık. Esed hakkında güzel sanılarımız vardı. Söz konusu iki çeviriden de yaralanmıştık. Ama şu ayetler ilgisiyle söylediklerini muhalefet etmeden, işin doğrusunu bildirmeden yayınlamak günah olurdu... Yazar, ilk Müslümanlardan beri bin dört yüz yıl boyunca Müslümanların icmaen kabullendikleri, uyguladıkları, bu yüzden uzun uzun tefsir de etmedikleri (biz bu icmayı bozacak tek istisna bilmiyoruz, yazar da bilmiyor ki kendi gibi düşünen bir isim vermemiş) ayetleri kimsenin anlamamış olduğunu demeye getiriyor”. Murat Kapkırner (Yönetmen), “Bu Sayıda”, *Kelime*, Sayı: 7, Aralık 1986, s. 35. Nak.: Bkz. Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 82-83. Hemen belirtelim ki Esed söz konusu icmayı bozan ve hemen tamamı da modern dönemde Hint alt kıtasında ortaya çıkan o istisna(lar)ın en azından birini (Mevlana M. Ali) çok iyi biliyor; ama birçok ayetin izahında olduğu gibi burada da isim zikretmiyor. Bu durum, ister istemez intihalden söz etmeyi mümkün kılıyor.

Bu ayetteki sarîh ve umumî hükmün kapsamı bazı hadislere istinaden daraltılmış ve aynı zamanda karmaşık bir hâle sokulmuştur. Zira İslam âlimlerinin kahir ekseriyetine göre “yüz sopa” cezası bekâr ve hür zinakârlarla ilgilidir. Evli zinakârların cezası ise hadislerin delaletiyle recmdir. Ancak bu geleneksel görüş M. Ali için kabul edilebilir değildir. Çünkü zina suçunun cezasını düzenleyen 24.Nur 2. ayette sadece yüz sopadan bahsedilmektedir. Ayetin hükmü son derece açıktır; dolayısıyla zina suçunda recm ya da ölüm cezasının meşruiyetinden söz etmek mümkün değildir. Nitekim 24.Nisâ 25. ayet de recm cezasının tatbik imkânını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bu ayette, zina suçu işleyen cariyelere tatbik edilecek cezanın limiti hür kadınlar için öngörülen cezasının yarısı olarak belirlenmiştir. Recmin yarısından söz etme imkânı bulunmadığına göre zina haddi “yüz sopa”dan ibarettir. Tam bu noktada, Hz. Peygamber’in evli zinakarları recmettiğine ilişkin rivayetlerden söz edilebilir. Evet, Hz. Peygamber recm cezasını uygulamıştır; ancak onun bu uygulaması 24.Nûr 2. ayetin nüzulünden önceki dönemde gerçekleşmiştir.<sup>547</sup>

Diğer ahkâm ayetleriyle ilgili hemen bütün yorumları gibi M. Ali’nin zina suçunun cezasıyla ilgili görüş ve yorumları da modernist/reformist İslam düşüncesinin temel göstergelerinden biri olan apolojîyle malüldür. Bunun sebebi ise bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi İslam şeriatının Batılı insan nazarında çok ağır ve sert görülmesidir (*Hence the Islamic law seems to be too severe to a Westerner*).<sup>548</sup> O halde, Kur’an ahkâmı te’vil yordamıyla yumuşatılmalıdır. M. Ali’nin yaptığı da tam olarak budur.

#### 5.2.4. Kıyas

İslam ceza hukukunun en önemli konularından biri olan kıyas, kasten adam öldürme ve yaralama gibi müessir fiillerde suçlunun işlediği fiile denk bir ceza ile cezalandırılması şeklinde tanımlanır ve bu konuyla ilgili hükmü düzenleyen 2.Bakara 178. ayette şöyle buyrulur: “Ey Müminler! Kasten adam öldürme durumunda kıyas ilkesini uygulamak size farz kılındı. Buna göre, hür insanın kasten öldürülmesine karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık da kadın öldürülür. Eğer katilin canı maktulün velisi tarafından bağışlanırsa kıyas cezası düşer. Bu takdirde maktulün velisinin diyet talep etmesi, katilin de itiraz etmeksizin diyeti ona ödemesi gerekir(...)”

<sup>547</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 556-560; a. mlf., *The Holy Qur’an*, s. 698, [2a].

<sup>548</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 698, [2a].

Yeri gelmişken belirtelim ki bu ayetteki kısas ahkâmı ilk defa İslam şeriatında vaz edilmiş değildir. Bilakis, İslam'dan önceki şeriatlarda da haksız yere adam öldürme büyük suç ve günah sayılmıştır. Mesela adam öldürme ve yaralama gibi müessir fiillere ilişkin cezâî hüküm Torah/Pentateuch'ta (Tevrat?), “Cana can, göze göz, dişe diş, ele el, ayağa ayak, yanığa yanık, yaraya yara” (Çıkış: 21/23-25) şeklinde düzenlenmiş ve bu husus Kur'an'da da belirtilmiştir.<sup>549</sup> Torah'taki bu hükümden de anlaşılacağı üzere söz konusu suçlar hususunda Musevî şeriatındaki tek ceza kısas olup bu konuda diyet veya af gibi herhangi bir esneklik mevcut değildir. Öte yandan İslam öncesi Arap toplumunun hukukî örfünde de kısasın mevcut olduğu ve fakat daha çok intikam ve ölç alma duygusuna dayanan bir uygulama olduğu bilinmektedir.<sup>550</sup>

İslam âlimlerine göre kısas toplumsal hayatta huzur ve güvenliği sağlamaya yönelik bir hükümdür. M. Ali de bu paralelde düşünür. Kısas konusunda ilkin Musevî şeriatında kısas hükmünün her müessir fiile şamil olduğunu ve fakat Kur'an'ın bunu öldürme (katl) fiiliye sınırlandırdığını kaydeden M. Ali'ye göre 5.Mâide 45. ayette bahsedilen yaralamalardaki kısas hükmü Musevî şeriatıyla ilgilidir. Dolayısıyla yaralama konusunda Müslümanlara kısas farz kılınmamıştır. Daha açıkçası, 2.Bakara 178. ayette Müslümanlardan sadece öldürme fiilinde kısas hükmünü uygulamaları emredilmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber'in bazı yaralama fiillerinde kısası emrettiği söylenebilir; ancak onun bu yöndeki emirleri büyük bir ihtimalle kısas konusunda sarih hüküm içeren ayet vahyedilmeden önce geçmiş şeriatlara (Musevî şeriatı) göre amel etmesinden mütevellittir.<sup>551</sup>

Ne var ki yaralama fiilleriyle ilgili kısas hükmünün Müslümanları bağlamadığına ilişkin görüş tartışmaya açık olmasının yanında İslam hukukundaki genel kabule de aykırıdır. Zira İslam hukukunda kısas cezası kasıtlı adam öldürme (*kısâs fi'n-nefs*) ve müessir fiillerde (*kısâs fi-mâ düne'n-nefs*, *kısâs fi'l-etrâf*) olmak üzere ikiye ayrılır. Müessir fiillerde kısas hükmü, M. Ali'nin Musevî şeriatına atfettiği 5.Mâide 45. ayetteki beyana dayandırılmış ve bu dayanak klasik fıkıh usûlünde “şer'u men kablenâ” şeklinde kavramlaştırılmıştır. Buna göre İslam öncesi şeriatlardaki bir hüküm, nesh (ilga ya da iptal) edildiğine dair sarih bir beyan bulunmadıkça İslam şeriatında da geçerlidir.

<sup>549</sup> Bkz. 5.Mâide 45.

<sup>550</sup> Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1996, s. 87-88.

<sup>551</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 550-551; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 77, [178a].

Çünkü Allah 42.Şûrâ 13, 3.Âl-i İmrân 68, 95 ve 16.Nahl 123. ayetlerde Hz. Nuh ve Hz. İbrahim'den beri süregelen ve adeta bir zincirin halkaları gibi birbirine eklenen bir dinî sistemden söz etmiştir. İslam fıkıhçıları ilgili ayetlerde geçen “din” ve “millet” kavramlarını hem “sabit inanç sistemi” hem de “şeriat” manasında anlayıp yorumlamışlar ve böylece geçmiş şeriatlardaki kimi hükümlerin İslam şeriatında da geçerli olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>552</sup> Nitekim Hanefilerin büyük çoğunluğu ile bazı Malikî ve Şâfiî âlimler Kur'an'da geçmiş şeriatlara atfen zikredilen, fakat İslam ümmetini bağlayıp bağlamadığı ve/veya mensuh olup olmadığı hususunda açık bir beyan içermeyen hükümlerin, tıpkı 5.Mâide 45. ayette olduğu gibi, Müslümanları da bağladığını savunmuşlardır. Buna karşılık bazı âlimler İslam şeriatının önceki şeriatları nesh ettiği gerekçesine binaen aksi görüşü savunmuşlardır ki M. Ali de yukarıda aktarılan görüşüne binaen bu gruba dâhil edilebilir. Ancak ikinci görüş gerek klasik gerek modern dönemdeki fıkıh usûlcüleri nezdinde yaygın kabul görmemiştir. Hallâf'ın ifadelerine göre söz konusu görüşün yaygın kabul görmeme gerekçesi şudur: “Kur'an bize geçmiş şeriatteki bir hükümden söz etmiş; ancak bu hükmün nesh edildiğini bildirmemiştir. Böyle olunca söz konusu hüküm zımnen bizi de bağlayıcı niteliktedir. Çünkü bu ilâhî hüküm bize neshi ima ve işaret eden herhangi bir delil içermeksizin Allah'ın elçisi tarafından bildirilmiştir. Kaldı ki Kur'an daha önceki kitapları (Tevrat ve İncil) tasdik edicidir. Bu iki kitaptan birinde nesh edilmemiş bir hüküm Kur'an tarafından tasdik edilmiş demektir.”<sup>553</sup>

Bu konu kapsamında 2.Bakara 178. ayetteki *el-hurru bi'l-hurri ve'l-abdu bi'l-abdi ve'l-ünsâ bi'l-ünsâ* ibaresinin çevirisiyle ilgili önemli bir hususa da değinmek gerekir. Zira bu ibare genellikle “hüre karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık kadın kısas edilir” şeklinde çevrilmektedir. Ancak bu çeviri kısası mucip fiili işleyen bizzat kendisinin mi yoksa onun yerine sözgelimi yakınlarından herhangi birinin mi kısas edileceği gibi bir istifhama yol açmaktadır. Çünkü “hüre karşılık hür” şeklindeki ifadenin, “öldürülen hür bir insanın yerine öldüren kişinin ailesinden ya da kabilesinden hür bir kimsenin kısas edilmesi gerekir” diye anlaşılması da pekâlâ mümkündür. Nitekim M. Ali, “the free for the free, and the slave for the slave, and the female for the female” şeklindeki literal çevirisinin yukarıda anlatmaya çalıştığımız anlama sorununa

<sup>552</sup> Bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, Beyrut 2007, s. 253-255; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, Beyrut 2007, s. 779-785.

<sup>553</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Kuveyt 1983, s. 94.

yol açacağını fark ettiği için, ilgili ayete kısaca şöyle bir tefsir/tavzih notu düşmüştür: “Ayet, katilin kendisinin kısas edilmesine işaret eder. Hür, köle, kadın her kim katil ise o öldürülmelidir.<sup>554</sup> Böylece Kur’an, Araplarda soylu bir kişi öldürüldüğünde katil dışında başka birinin öldürülmesi geleneğini kaldırmıştır. Öte yandan katilin affedilmesi durumunda diyet ödenmesi gibi bir kolaylık da söz konusudur.”<sup>555</sup>

M. Ali’nin “Bir Müslüman bir gayri müslimi kasten öldürdüğünde kendisine kısas hükmü uygulanır mı?” meselesiyle ilgili görüşüne de değinmek gerekir. Bilindiği gibi kısasın uygulanabilmesi açısından en önemli unsurlardan biri mağdurla failin hukuki statülerinin eşit olması şartıdır. Ancak eşitlik şartlarının neler olduğu konusunda İslam hukukçuları arasında ciddi görüş ayrılıkları vardır. Hanefî hukukçuları, 5.Mâide 45. ayette geçen “nefs” kavramının mutlak anlamına istinaden kasten adam öldürmede “insan” sıfatını yeterli görmüş, dolayısıyla cinsiyet, din ve özgür-köle gibi statü farkını kısasa engel bir durum olarak değerlendirmemişlerdir. Buna göre kasten bir kadını öldürmesi durumunda erkek, köleyi öldürmesi durumunda hür ya da ülkenin gayri müslim vatandaşını (zimmî) öldürmesi durumunda Müslüman kısas edilir ve bu hüküm aksi durumlar için de geçerlidir.

Bu konuda M. Ali de Hanefîler gibi düşünmektedir. Şöyle ki ona göre İslami hükümlerin geçerli olduğu ülkede bir Müslümanın bir gayri müslimi öldürmesi kısas cezasını muciptir. Çünkü Hz. Peygamber, İslam devletinin himayesi altında yaşayan bir gayri müslimi (muâhed) öldüren kimsenin cennet yüzü görmeyeceği yönünde çok ciddi bir ikazda bulunmuştur.<sup>556</sup> Ayrıca, Kur’an cana kıymaya (katl-i nefis) atıfta bulunduğu her yerde can taşıyanın dinî ya da toplumsal statüsünden değil, sırf can taşıyan bir insan olmasından (nefs) söz etmiştir. O halde, Müslümanın canı gibi gayri müslimin canı da değerlidir. Bu itibarla, kısas konusunda temel ölçüt, statü eşitliği ya da eşitsizliği değil, can taşıyan bir insan olmak ya da Kur’an’daki karşılığıyla mutlak anlamda nefstir.<sup>557</sup>

<sup>554</sup> Bu yorum Esed tarafından da şöyle formüle edilmiştir: “Hür için hür, köle için köle, kadın için kadın şartı lâfzî anlamıyla alınmamalıdır. Bu Kur’an’ın icaz örneklerinden eksiltile ifade olarak kabul edilmeli, buna göre de anlamı eğer hür bir adam cinayet işlerse o hür adam cezasını görmelidir: eğer bir köle cinayet işlerse o cezasını görecek şekilde anlaşılmalıdır. Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 49, [147. not]. Çeviriyle ilgili bu sorunu fark eden diğer bazı meal sahipleri de ayeti şöyle tercüme etmiştir: “(...) Buna göre eğer katil özgür bir kişiyse bizzat o özgür kişinin; köle biriyse bizzat o kölenin; kadınsa bizzat o kadının öldürülmesi gerekir (...)” Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Ankara 2009.

<sup>555</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 551; a. mlf., *The Holy Qur’an*, s. 77, [178a].

<sup>556</sup> Hadis için bkz. Buhârî, “Diyât” 30; “Cizye” 5; Tirmizî, “Diyât” 11.

<sup>557</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 552.



### 5.3. Evlilikle İlgili Bazı Hükümler

#### 5.3.1. Çok Eşlilik

Modern zamanlarda İslam'a yönelik eleştirilere sıklıkla konu olan çok eşlilik meselesiyle ilgili olarak 4.Nisâ 3. ayette mealen şöyle buyrulur: “Himayeniz altında bulunan dul kadınlarla evlilik yapmanız söz konusu olduğunda onların haklarını çiğnemekten endişe ederseniz, hoşunuza giden ve aynı zamanda size helal olan diğer kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Ama eğer, eşlerinizin hepsine eşit davranmamaktan endişe duyarsanız, o zaman sadece bir kadınla veya cariyelerinizle yetinin. Bilin ki adaletten ayrılmamanızı sağlayacak en güzel yol budur.”

İslam âlimleri bu ayet hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Klasik dönemlerdeki İslam âlimlerinin hemen tamamı çok eşliliği her zaman uygulanabilecek bir hüküm olarak kabul ederken; özellikle çağdaş dönemdeki kimi âlimler bu ayetteki hükmün ruhsat mahiyetinde olduğunu, dolayısıyla uygulamanın birtakım şartlara bağlı bulunduğunu savunmuşlardır. Mesela, Muhammed Abduh bu ayetle ilgili izahında çok eşliliğin son derece sıkı şartlara bağlandığını ve adeta yasaklandığını dile getirmiş, ayrıca eşler arasında adaleti gözetememe endişesi bulunduğu çok eşliliğin haram olduğunu belirtmiştir. Bu görüşlerinin şiddetli tenkitlere uğramasından dolayı Reşid Rıza hocasını şöyle savunmak zorunda kalmıştır: “Bu muhitte kimilerinin anladığı gibi [üstadın görüşünden] ‘Eşler arasında adaleti gözetememe endişesine rağmen çok eşlilik yapan kişinin nikâh akdi batıl ya da fasittir’ şeklinde bir anlam çıkmaz. Zira bu konuda haramlık arızî/geçici olup akdin butlanını gerektirmez. Bununla birlikte çok eşlilikte hak gözetememe durumundan (zulüm) endişe edilebilir. Zira koca eşleri arasında adaletli davranabileceği gibi kimi zaman haksız tasarruflarda da bulunabilir; ancak tövbe edip adil davranırsa birden çok eşleriyle birlikte helal bir şekilde yaşamını sürdürür.”<sup>558</sup>

Fazlur Rahman da bu konuda benzer bir görüşü savunmuştur. Şöyle ki ona göre İslam'ın gösterdiği hedef tek eşliliktir; ancak Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki yaygın toplumsal örften dolayı çok eşliliği bir anda ortadan kaldırmak mümkün veya en azından muktezayı hâle uygun olmadığı için, çok eşliliğe ruhsat tanınmış ve fakat bununla ilgili birtakım kayıtlar da konulmuştur. Eşler arasında adaleti gözetmek, aksi

<sup>558</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 285.

halde tek eşle yetinmek şeklinde ifade edilen bu kayıtlar topluma hedef gösterilen ahlaki mefkûre mahiyetindedir; çok eşlilik ise hukuki düzeyde bir ruhsattan ibarettir.<sup>559</sup>

Çok eşlilik konusunda M. Ali'nin görüşlerine gelince, 4.Nisa 3. ayete ilişkin izahatına başlarken İslam'da çok eşliliğin sınırlı ve/veya belli birtakım şartlara bağlı bir ruhsat olduğunu belirten M. Ali ardından Hz. Âişe'ye atfedilen şu rivayeti nakleder: “Bu ayet yetim kızlar hakkında nazil olmuştur. Yetim kızları himaye eden şahıslar bahsedilen kızlarla malı ve güzellikleri dolayısıyla hem mallarına el koymak hem de güzelliklerinden istifade etmek amacıyla onlara başkalarının vereceği mehirden daha az mehir vermek suretiyle evlenirlerdi. Böyle erkeklerin söz konusu yetim kızlara uygun mehri vermedikleri ve onlara karşı adaletli olmadıkları sürece onlarla evlenmeleri yasaklanmıştır. Ayette bunların dışında hoşlarına giden başka kadınlarla evlenmeleri tavsiye edilmiştir.”

Bu rivayet M. Ali'ye göre sahih değildir. Sahih olsa bile ayette anlatılan konuyla ilgili değildir. Gerçekte bu ayet Uhud savaşından sonraki koşullar altında Müslümanlara nazil olmuştur. Bu savaşta çok sayıda mümin şehit düşmüş ve dolayısıyla bu büyük kayıp hem erkek nüfusu azaltmış hem de onların hane halklarını dul ve yetim bırakmıştı. Bu olguyu daha genel çerçevede resmetmek gerekirse, evinin geçimini sağlayan her mümin erkek, geçerli mazeretleri bulunmadığı sürece seferlere katılmak zorundaydı ve nüzul döneminde çok kere küçük Müslüman grupların kalabalık ordulara karşı yaptığı savaşlarda birçok sahabi hayatını kaybetti; kadınlar kocasız, çocuklar babasız kaldı. Ancak bu dul ve yetimlerin geçimleri temin edilmek zorundaydı. Eğer onlar şartların insafına bırakılmış olsaydı, mahvolup giderlerdi. İşte bu dul ve yetimlerin korumasız kalmaması maksadıyla birden fazla kadınla evlenmeye ruhsat meyanında 4.Nisâ 3. ayet nazil oldu. Bu tarihsel bağlam dikkate alındığında, birden çok kadınla evlenme izninin o dönemdeki Müslüman toplumu çevreleyen özel ve arızî koşullarla ilgili olduğu kendiliğinden anlaşılır. Çok eşliliğe ruhsat yolu açan arızî koşul ise kadın nüfusunun artmasıdır.<sup>560</sup>

Metin dışı tarihsel bağlama dayanan bu yorum isabetli gözükmele birlikte, M. Ali'nin ilgili ayetteki *yetâmâ* ve *nisâ* kelimelerine yüklediği anlam oldukça tuhaftır.

<sup>559</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 2003, s. 92.

<sup>560</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 473-475; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 193, [3a].

Zira *The Religion of Islam* adlı eserindeki izahına göre ilgili ayetin *ve-in huftüm ellâ tuksitû fi'l-yetâmâ fenkihû mâ tâbe leküm mine'n-nisâi mesnâ ve sülâse ve rubâ'a* kısmında kastedilen mana şudur: Yetim çocuklara adaletli davranamayacağınızdan endişe ederseniz, onların anneleri olan dört kadınla evlenebilirsiniz.”<sup>561</sup>

Bu yoruma göre ayetteki “yetâmâ”, bildik anlamda yetim çocuklara, “nisâ” kelimesi de onların annelerine işaret etmektedir. M. Ali bu tuhaf yorumunu, “Ey Peygamber! Kadınlarla ilgili hükümler konusunda senden bilgi ve açıklama istiyorlar. De ki: Allah onlar hakkındaki hükmünü size açıklıyor: Gerek mehir haklarını vermeyerek kendileriyle evlenmek istediğiniz kimsesiz dul kadınlara, gerek haklarını aramaktan aciz durumdaki zavallı küçük çocuklara ve gerekse yetimlere adil davranmanız gerektiğine dair hükümler size tebliğ edilen vahiylerde bildirilmektedir(...)” mealindeki 4.Nisâ 127. ayetle temellendirmeye çalışır. Şöyle ki bu ayette Arap örfüne atıf vardır. Söz konusu örfeye göre, kadınlar ve küçük çocuklar mirastan pay alamaz ve insanlar çocuklu dul kadınlarla evlenmekten kaçınırlardı. Bu yüzden Allah 4.Nisâ 3. ayette yetimlere karşı adil olamayanlara, onların geçimleriyle ilgilenebilmeleri için yetimlerin anneleriyle evlenmelerini emretmiş ve bu amaç için başka evlilik akdi yapmalarına izin vermiştir.<sup>562</sup>

Bizce bu yorum hem isabetsiz, hem de apolojetiktir. İsabetsiz oluş gerekçesi, *yetâmâ* kelimesinin medlulünün yetim çocuklar, *nisâ* kelimesinin medlulünün de o çocukların anneleri olarak belirlenmesidir. Kur'an'ın dil ve üslup özellikleri dikkate alındığında, yetim çocukların anneleri *fenkihû mâ tâbe leküm mine'n-nisâi* (“size helal olan” veya daha kuvvetle muhtemel manaya göre “hoşunuza giden kadınlar” ile evlenin) şeklinde bir ifadeyle değil, *fenkihû min nisâihim/nisâihinne* tarzında bir ifadeyle formüle edilmesi gerekirdi. Esasen ayetteki *nisâ* kelimesinin yetim çocukların annelerinden başka kadınlara delalet ettiğinde hiç şüphe yoktur. *Yetâmâ* kelimesi ise “yetim kızlar”dan ziyade “dul kadınlar”a işaret etmekte, dolayısıyla ayette müminlere şöyle denilmektedir: Savaşta kocaları ölmüş olan ve sizin himayeniz altında bulunan dul kadınlarla evlenmek istediğinizde, “Onlar nasılsa kimsesiz” düşüncesiyle emsallerine verilen mehirden çok daha düşük bir mehir vererek evlenmek gibi bir adaletsizlik ve

<sup>561</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 474.

<sup>562</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 475.

ilkesizliğe tevessül edecek olmanız hâlinde gidin, hoşunuza giden başka bir kadınla, hatta ikişer, üçer, dörder kadınla evlenin.

Bu mana esas alındığında, ayetin teaddüd-i zevcatın limitini belirlemekten öte dul kadınlarla evlenme hususunda mümin erkekleri ahlâkî bir duyarlığa davet ettiği söylenebilir. Ancak M. Ali, ayetin tarihsel bağlamını iyi resmetmiş olmakla beraber, yine Batı karşısında mahcup ve utangaç evrenselciliğinden dolayı ayete bir bakıma hermenötik şiddet uygulamakta sakınca görmemiştir. Onun açısından bakıldığında bunu doğal karşılamak gerekir. Çünkü o daha önce de birçok kez belirttiğimiz gibi kendine çok ulvî bir hedef belirlemiştir: Kur'an'ı modern Batı insanının idrakine sunmak!

Hedef böyle belirlenince, apolojiye sığınmak kaçınılmazdır. Nitekim onun bu konuyla ilgili şu ifadeleri de tipik bir apolojidir: “İslam’daki çok eşlilik hem teorik hem de pratik açıdan bir kural/kaide değil, istisnadır; ama aynı zamanda özellikle Batı toplumundaki birçok kötülöklere de çare olabilecek bir formüldür. Ayrıca çok eşliliği gerekli kılan faktör, kadın nüfusunun erkek nüfustan fazla olmasıyla sınırlı değildir. Aksine toplumun maddî ve ahlâkî refahı için başka birtakım faktörler de söz konusudur. Modern uygarlığın büyük belası olan fuhuş ve onun yol açtığı gayri sahih nesepli çocuk nüfusunun artışı kanser gibi bir musibettir. Oysa bir hâl çaresi olarak çok eşliliğe izin verilen ölkelerde bu tür belalar hemen hemen yok gibidir.<sup>563</sup> Bununla birlikte İslam’ın tarihsel tecrübesinde çok eşliliğin istismar edildiği de bir gerçektir; fakat herhangi bir kurumu istismar eden insanlar her toplumda olur. Çok eşliliğe müsaade edilmeyen ölkelerde erkeğin şehvetinin çok çeşitli yollarla celbedilmesi, çok eşliliğin istismar edilmesinden daha büyük bir felakettir. Gerçekte bu istismar devlet tarafından çok eşlilik uygulamasına getirilecek sınırlamalarla kolayca çözülebilir.<sup>564</sup>

### 5.3.2. Yahudi ve Hıristiyan (Kitâbî) Kadınlarla Evlilik

5.Mâide 5. ayette mealen şöyle buyrulur: “[Ey Müminler!] Bugün size hoş, temiz ve güzel olan tüm yiyecekler helal kılınmıştır. Bunun yanında kendilerine kitap verilenlerin [Ehl-i Kitap] kestikleri hayvanlar, pişirdikleri yemekler de size helaldir. Aynı şekilde sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir. Öte yandan namus ve iffet ölçüsüne

<sup>563</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 193-194, [3a].

<sup>564</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 475-476.

bağlı kalmak, zinaya yaklaşmamak ve dost hayatı yaşamamak şartıyla hür ve iffetli mümin kadınlarla evlenmenin helal oluşu gibi, sizden önce vahye muhatap kılınmış olanlar [Ehl-i Kitap] arasındaki hür ve iffetli kadınlarla da aynı şartları gözetmek ve kendilerine mehirlerini vermek kaydıyla evlenmeniz de helaldir. Her kim iman nimetinin kıymetini bilmeyip de kâfirliğe dönerse onun bütün emekleri Allah nezdinde boşa gider ve böylece ahiretini kaybeder.”

Bu ayete göre Müslüman erkeklerin Kitâbî kadınlarla evlenmesi helaldir. Kısaca “vahiy geleneğine sahip olanlar” anlamına gelen Ehl-i kitap, teknik bir terim olarak Yahudiler ve Hıristiyanları ifade eder. Ehl-i kitap kavramı Kur’an’da bu iki grupta mukayyet şekilde kullanılmışsa da<sup>565</sup> kavramın anlam alanının daha geniş olduğu yönünde görüşler de ileri sürülmüştür. Mesela Hanefîlere göre, zaman içerisinde tahrif ve tebdil edilmiş olsa bile aslı itibarıyla ilahi kaynaklı bir kitaba inanan gruplar da Ehl-i kitap kapsamında yer alır. Dolayısıyla Yahudi ve Hıristiyanların yanı sıra Hz. Davud’a gönderilen Zebur’a, Hz. İbrahim’e verilen Suhuf’a inananlara da Ehl-i kitap denilebilir. Bazı Hanefî âlimler Sâbiîler’in de Ehl-i kitap sayılması gerektiği yönünde daha tamimci bir görüşü savunurken, İslam âlimlerinin çoğunluğu Ehl-i kitap kavramının medlulünü Yahudi ve Hıristiyanlarla sınırlandırmıştır.<sup>566</sup>

M. Ali çoğunluk tarafından benimsenen görüşü bir anlam daraltması olarak değerlendirir. Daha açıkçası, ona göre bu kavram Yahudi ve Hıristiyanlardan başka grupları da içerir. Çünkü 35.Fâtır 24. ayette her toplumun içinden bir uyarıcı çıktığı; 32.Secde 3 ve 36.Yâsîn 6. ayetlerde ise sadece Arap müşriklerin uyarılmadığı bildirilmiştir. Bu bildirimler ışığında denilebilir ki evlilik konusundaki yasak sadece Arap müşrikleriyle ilgilidir. Dolayısıyla semavi dinlerden herhangi birine mensup kadınlarla evlenmek helaldir. Kaldı ki Hz. İsa’ya ulûhiyet atfeden Hıristiyanlar bile müşrik değil, vahye dayalı bir dinin mensupları olarak kabul edilmiş ve onlarla evliliğe izin verilmiştir. O halde Zerdüştilik, Budizm, Hinduizm, Konfüçyanizm, Taoizm gibi dinlere mensup kadınlarla evlenmek de caizdir denebilir.<sup>567</sup> Ne var ki Ehl-i Kitap konusunda fıkıhçılar daraltıcı yorumu tercih etmişlerdir. Bununla birlikte, Mecusîler ve Zerdüştilerin Ehl-i kitaptan kabul edilmemesine karşın Hanefî fakihi Burhâneddîn el-

<sup>565</sup> 2.Bakara 109-111; 4.Nisâ 51, 153, 159, 171; 5.Mâide 18-19, 65-68; 59.Haşr 2, 11.

<sup>566</sup> Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Nihat Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, Samsun 2005, s. 45-49; Remzi Kaya, “Ehl-i Kitap”, *DİA*, İstanbul 1994, X. 516-518.

<sup>567</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 454-455.

Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidaye* adlı eserinde Sâbiîlerin Kitâbî addedilmesi -M. Ali'ye göre- tuhaftır.<sup>568</sup> Zira mademki Sâbiîler bir peygamberin dinini ve semavî/münzel bir kitabı benimsedikleri için Ehl-i kitaptan sayılmakta; o halde bir peygamberin dinini ve semavi bir dini benimseyen Mecusîler, Hindular ve diğerlerini de bu kapsamda saymamayı gerektiren hiçbir sebep yoktur.<sup>569</sup>

M. Ali'nin Hinduizm, Budizm gibi dinlerin mensuplarını Ehl-i kitap kapsamında değerlendirmesi tartışmaya açık bir konudur. Ancak öncelikle şunu belirtelim ki onu böyle bir görüşe sevk eden başlıca faktör, Hint alt kıtasında Müslümanların özellikle Hindu ve Budist insanlarla birlikte yaşaması ve İslam'ı tebliğ misyonu nazarı itibara alındığında bu çok dinli ve çok kültürlü coğrafyada İslam'ın diğer dinleri dışlamadığı fikrinin temellendirilmeye çalışılmasıdır. Bu noktada M. Ali'nin özellikle ahkâm ayetlerini modernitenin yönlendirdiği konjonktüre ya da çevresel faktörlere bağlı olarak yorumladığını, böylece Kur'an ahkâmını modern çağın evrenselliğiyle örtüştürmeye çalıştığı söylenebilir. Ancak bunu yaparken sık sık apolojiye sığınması onun mahcup bir evrenselci olduğunu gösterir. Geline bu noktada, M. Ali'nin her konuda Kur'an hitabını tarih-üstü bir çerçevede yorumlama gayretine mukabil kendileriyle evlenilmesi yasaklanan Arap müşrikleri konusunda neden bu denli tarihe ve tarihselliğe sadakat gösterdiği meselesi de tartışmaya değer bir konu olarak kaydedilmelidir.

Yukarıda da kısaca işaret edildiği gibi, M. Ali gerek çok dinli ve çok kültürlü bir coğrafyada yaşamasından, gerekse Kur'an'daki çağrının bütün insanlara yönelik olduğuna inanmasından dolayı müşrikliği tarihin derinliklerine gömülmüş bir fenomen olarak görmeyi yeğlemekte, buna karşın -Buda'yı bir anlamda tanrı veya tanrı yardımcısı (metatron) gibi görmelerine rağmen- Budistlerin bile Ehl-i kitaptan

<sup>568</sup> Bkz. Burhânüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Kahire trs., I. 193. Bu görüş Ebû Hanife'nin yanı sıra Süddî, İshak b. Râheveyh gibi erken dönem İslam âlimlerince de savunulmuştur. Buna karşılık Mücâhid ve İbn Ebî Necîh Sâbiîlerin kestikleri hayvanların etini yemenin haram olduğunu söylemiş, benzer şekilde İbn Abbas da Sâbiî kadınlarla evliliğin caiz olmadığını belirtmiştir. Kurtubî, *el-Câmî'*, I. 393.

<sup>569</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 455-456. M. Ali Müslüman erkeklerin gayri müslim kadınlarla evlenmesi hususunda oldukça liberal denebilecek bir görüşü benimserken, Müslüman kadınların gayri müslim erkeklerle evlenmesi konusunda son derece muhafazkardır. Çünkü ona göre gayri müslim kadınlar Müslüman bir ailede İslam'ın kadına sağladığı haklar bakımından mutlu olur; buna mukabil Müslüman kadınlar gayri müslim bir aile içinde, haklarını/saygınlığını kaybedeceği için mutsuz ve huzursuz olur. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 249, [5b]. Bu gevşek gerekçenin bir benzeri için bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 185, [15. not].

sayılabileceğini söylemektedir. Oysa Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap müşrikler ile bugünkü Budistlerin müşrikliği noktasında mahiyet değil, keyfiyet farkı vardır.

Sonuç olarak denebilir ki Müslümanların tarihsel süreçte farklı dinlerin mensuplarıyla bir arada yaşama tecrübesine bağlı olarak, Ehl-i Kitap kavramı esnetilerek anlam içeriği genişletilmiştir. Bu durum, gerek tarihsel şartların Kur'an yorumu üzerindeki etki gücünü göstermesi, gerekse evrenselciliğin yolunun bir noktada tarihselcilikle kesiştiği gerçeğine işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Öte yandan, tarihsel şartların yorum üzerindeki etki gücünün bilhassa son dönem İslam âleminde çok daha somut bir şekilde hissedildiği söylenebilir. Zira Ehl-i kitap kavramının Yahudi ve Hıristiyanlardan başka zümreleri de kapsadığı yönündeki tamimci yorum çağdaş dönemde birçok Sünnî âlim tarafından da tercih edilmiştir. Mesela, Reşid Rıza İslam davetinin bütün insanlığa yönelik olduğu, dolayısıyla bütün dünyaya yayılması gerektiği düşüncesine binaen Ehl-i kitabın Yahudiler ve Hıristiyanlara indirgenmesini isabetli bulmazken, “müşrik” kavramını -tıpkı M. Ali'nin yaptığı gibi- nüzul dönemindeki Arap müşriklerle sınırlandırmıştır. Bu bağlamda, 2.Bakara 221. ayetteki, “İman etmedikleri sürece müşrik kadınlarla evlenmeyin” ifadesine atıfta bulunan ve bu ifadenin Katade ve Taberî tarafından “Müşrikler, Ehl-i kitap olmayanlardan ibarettir” şeklinde yorumlanmasını isabetli bulan Reşid Rıza'ya göre Mecusiler, Sâbiîler, hatta Çinli, Hintli ve Japon putperestler bile Ehl-i kitaptan sayılabilir. Çünkü Kur'an'ın beyanına göre her ümmete elçi gönderilmiştir. Dolayısıyla her ümmetin kitabı semavi-ilâhidir. Ancak tıpkı Yahudiler ve Hıristiyanların kitapları gibi diğer dinlere mensup zümrelerin kitapları da zaman içinde tahrife maruz kalmıştır.<sup>570</sup>

Bu konuda Reşid Rıza'nın görüşlerini isabetli bulan İzzet Derveze de (ö. 1984) özetle şunları söyler: “Objektif olarak ayete bakıldığında ‘sizden önce kendilerine kitap verilenler’ (sizden önce vahye muhatap kılınmış olanlar) cümlesi mutlak bir cümledir. Ve bu ayetin hükmü, ellerinde kitapları olup, bu kitapların Allah'tan olduğunu iddia eden ve bu kitaplarda, herhangi bir şekilde buna işaret eden delilleri bulunan her dinin mensuplarını kapsamaktadır.”<sup>571</sup>

<sup>570</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 159-160.

<sup>571</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Komisyon, İstanbul 1997, VII. 41-42.

M. Ali, Reşid Rıza ve Derveze'den aktardığımız yorumların Mevlana Celâleddîn Rûmî'ye (ö. 672/1273) atfedilen “Ne olursan ol, yine gel” sözünde ifadesini bulan anlayışla benzeştiği söylenebilir. Ancak bu anlayışın amorf (şekilsiz, biçimsiz) bir sevgi içermesine sahip olduğu ve aynı zamanda Kur'an'ın çok belirgin biçimde resmettiği “öteki” konseptine uymadığı açıktır. Ne tuhaftır ki başta Hint İslam modernistleri/reformistleri olmak üzere M. Ali, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi diğer bütün klasik İslam modernistleri Kur'an'ın çağdaş paradigmalara uygun düşen her beyanını evrensellik adına alabildiğince tamim ederken aynı paradigmalara örtüşmeyen beyanlarını da aynı ölçüde tahsis edip tarihsel sayabilmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki “öteki”ne davette bulunmaya, onunla ilişki kurmaya elverişli bir anlam içerdiği düşüncesiyle Ehl-i kitap kavramının anlam alanını alabildiğince genişleterek günümüze taşırken, tamamen ötekileştirici ve dışlayıcı bir mana içeren “müşrik” kavramını tarihte bırakmak yorumda ilkesizlik/prensipsizlik sorununa işaret eder. Bu konuda modern çağın söyletmek zorunda bıraktığından değil de Kur'an'ın gerçekten ne söylediğinden yola çıkıldığında Ehl-i kitap kavramını bu denli sündürme imkânı yoktur. Nitekim erken dönemlerdeki tefsir otoriteleri de, “Vahiy bizden önce sadece iki topluluğa gönderildi” mealindeki 6.En'âm 156. ayete de atıfta bulunarak söz konusu kavramın sadece Yahudiler ve Hıristiyanları ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>572</sup> Ayrıca Hanbelîler ve Şâfiîler de bu görüşü tercih etmişlerdir. Kısaca, klasik dönemlerde Hanefîlerin kısmen tamimci yorumu hariç, İslam âlimlerinin hemen tamamı Ehl-i Kitap Yahudiler ve Hıristiyanlardan ibarettir” demişlerdir<sup>573</sup> ki bizce de isabetli görüş budur.

#### **5.4. Kadının Bireysel ve Toplumsal Konumuyla İlgili Bazı Hükümler**

##### **5.4.1. Kadının Şahitliği**

Modern zamanlarda İslam'ın yumuşak karnı olarak algılanan kadın konusu bağlamında sıkça tartışılan meselelerden biri, şahitlikle ilgilidir. Müdayene (deyn) ayeti olarak da bilinen 2.Bakara 282. ayette kadının şahitliğinden şöyle söz edilir: “(...) Yazım sırasında içinizden iki erkeği şahit tutun. Eğer iki erkek bulamazsanız, o zaman dürüstlüklerinden emin olduğunuz bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bir erkek yerine iki kadının şahit olma sebebi, borçlu ile alacaklı arasındaki muhtemel bir anlaşmazlık

<sup>572</sup> Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V. 108-109; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983; II. 192.

<sup>573</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü'z-Zımmiyyîn ve'l-Müste'menîn fi Dâri'l-İslâm*, Beyrut 1982, s. 11-12.



hâlinde kadınlardan biri sözleşmeyle ilgili yanlış bir şey söylediği takdirde diğer kadının doğruyu hatırlatmasına imkân sağlamaktır. Şahit olarak belirlenen kimseler şahitliğe çağrıldıklarında görevden kaçmasınlar!(...)"

Bu ayetin geleneksel yorumunda kadının fitrî unutkanlığına yönelik vurgular öne çıkar. Mesela Fahreddîn er-Râzî *Mefâtîhu'l-Ğayb* adlı tefsirinde şunları kaydeder: "Vücut kimyalarında burûdet ve rutubet özelliğinin fazla olmasından ötürü kadınların doğasında unutkanlık egemendir. İki kadının unutmaması tek kadının unutmama ihtimalinden daha zayıftır. Bu yüzden şahitlikte bir erkeğin yerine iki kadın ikame edilmiştir."<sup>574</sup> Benzer şekilde Hamdi Yazır da şöyle söyler:

(...) Suret-i umumiyede mülahaza edildiği zaman erkeklere nisbetle kadınlarda kuvvet-i zabt, nakıs ve ihtimal-i nisyan galibtir. Böyle olmayanları bulunabilirse de i'tibar, cinse ve ekseredir. Bunu şöyle mülahaza edebiliriz: Evvela kadınlık fitratında hassasiyyet galibdir ve galebe-i hassasiyyet, kesret-i teessüratı istilzam eder. Kesret-i teessür ise, esbab-ı nisyardandır ve zabt-ü hıfz işi sadece bir zekâ mes'elesi değildir. Birçok zeki insanlar vardır ki, ziyade-i hassasiyyetinden ve kesret-i teessüründen naşi hafızasına i'timad olunamaz.<sup>575</sup>

Bu geleneksel yorumlara karşın M. Abduh, şahitlik meselesini kadının kamusal alandaki görünürlük imkânlarının erkeklere nisbetle çok daha az oluşuyla izah yoluna gitmiştir. Modernist denebilecek bu yoruma göre bir erkek şahidin yerine iki kadının ikame edilmesi hükmü, kadının ahlaki veya akli melekeleri ile ilgili bir husus değildir. Daha açıkçası, söz konusu hükmün menatı, genel olarak kadınların ticarî hayata erkeklerden daha az aşına olmaları, dolayısıyla ticarî işlemlerde hata yapmaya daha yatkın olmalarıdır.<sup>576</sup>

M. Ali de bu konuda benzer şeyler söyler. Zira ona göre de 2.Bakara 282. ayette iki kadının şahitliğinin ancak bir erkeğin şahitliğine denk sayılmasının nedeni, kadınların iş hayatında fazla görünür olmamaları, hâliyle ticaret ve ticarî işlemlerden pek anlamamalarıdır.<sup>577</sup>

<sup>574</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 99.

<sup>575</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, II. 252.

<sup>576</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 105.

<sup>577</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 128, [282c].

M. Esed'in Abduh'a atfen zikrettiği şu görüş de M. Ali'nin yorumuyla tıpatıp aynı mahiyettedir: Bir erkek şahidin yerine iki kadının ikame edilmesi, kadının ahlaki veya akli melekeleri ile ilgili bir husus değildir: Bu farklılık, genel olarak kadınların ticari usullere erkeklerden daha az aşına olmaları ve bu nedenle bu konularda hata yapmaya daha yatkın olabilmeleri gerçeğinden dolayıdır.<sup>578</sup>

Bu yorumlar ister istemez şöyle bir soruyu akla getirmektedir: Bugün devasa işlem hacimlerine sahip holdinglerin yönetim kurulu başkanlığını yürüten kadınlar nazarı itibara alındığında, ayetteki hükmü tüm zamanlara ve tüm kadınlara teşmil etmek acaba ne kadar gerçekçi ve ikna edicidir? Bu soruya cevaben hükmün genele göre verildiği, dolayısıyla iş kadınlarının istisna teşkil ettiği söylenebilir. Böyle bir cevap makuldür; ancak geleneksel anlayışta kadının şahitliğiyle ilgili hükmün sadece ticarete değil, diğer bütün alanlara da teşmil edilmesi pek isabetli gözükmemektedir. Nitekim bu tamimci anlayış “İslam’da kadın aşağılanmaktadır” şeklindeki eleştirilere belli ölçüde gerekçe teşkil etmektedir. Hâlbuki 2.Bakara 282. ayette şahitlikle ilgili düzenlenen hüküm spesifik bir konuyla ilgilidir. Daha açıkçası Allah bu ayette vadeli borçların yazıyla kayıt altına alınmasının ihtilafları önlemek bakımından yararlı olacağını bildirmektedir. Dolayısıyla ayetin genel anlamda şahitlik müessesesini düzenlemek için değil, hakların kaybolmasını önlemek üzere birtakım tavsiyelerde bulunmak maksadıyla nazil olduğu açıktır. Şu halde, hakkın kaybını önlemeye yönelik tavsiyeler bildiren bir ayeti nüzul amacından saptırarak genel manada şahitlik müessesesini düzenleyen bir hukuk kodu gibi değerlendirmek isabetli olmasa gerektir. Kaldı ki bu ayette “kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısına denk düşer” şeklinde umumi bir hüküm vaz edilmediği, 4.Nisa 15, 5.Maide 106 ve 65.Talak 2. ayetlerden de anlaşılmaktadır. Çünkü bu ayetlerde zina, vasiyet ve talak gibi konularda şahitlerden söz edilmekte ve fakat bu şahitlerin kadın veya erkek oluşlarına değil “sizden” kaydıyla mümin oluşlarına atıf yapılmaktadır.<sup>579</sup>

Gelinen bu noktada H. Karaman'ın konuyla ilgili şu değerlendirmesini aktarmakta fayda vardır: “Ayette kadın şahidin iki olmasının gerekçesi açıkça ifade edildiğine göre bundan, ‘kadının değer ve insanlık yönünden erkekten aşağıda tutulmuş

<sup>578</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 85, [273. not].

<sup>579</sup> Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim’de Kadın”, *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, Cilt: 10, Sayı: 4 (1997), s. 254.

olması' gibi bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Gerekçe insanlık değeri, üstünlük veya aşağılıkla ilgili olmayıp, tamamen 'unutma, şaşırma, yanılma' ile ilgilidir ve hakkın, adaletin yerini bulması amacına yöneliktir. İbn Mâce ve Ebû Dâvûd'un rivayet ettikleri 'Göçebenin (bedevinin) şehirli hakkında şahitlik etmesi caiz değildir' mealindeki hadis de böyledir (Avnu'l-Mabûd, Medîne, 1969, c. X, s. 10). Burada şahitliği kabul edilmeyen kadın değil, erkektir; gerekçe bedevinin insanlık seviyesi bakımından adaletin gerçekleşmesine, hakkın ortaya çıkmasına katkıda bulunma imkânının sınırlı oluşudur. Durum böyle olunca burada araştırılması gereken husus, kadının bazı konulardaki şahitliğinde tek başına yeterli olmamasının, cins olarak ebediyen onunla beraber olacak bazı özellik ve vasıflarına mı, yoksa geçici, bazı zaman ve zeminlerde bulunan, bazılarında bulunmayan vasıflarına mı dayandığıdır. Eğer hükme temel teşkil eden, gerekçe olan vasıf her zaman nadir olmayan ölçülerde bulunan bir vasıf ise hükmün devam etmesi tabiidir. Kültür ve medeniyetin belli dönemlerinde bulunmakla beraber -nadir oluşlar müstesna- geride bırakılmış ise hükmün de değişmesi gündeme gelecektir. Mesela hadiste geçen göçebenin şehre yerleştiğini, eğitim seviyesinin değiştiğini yahut şehre yerleşmediği halde iletişim araçları geliştiği için bilgi ve görgüsünü arttırma imkânı bulduğunu düşünelim; bu takdirde hüküm değişecek, onun şahitliği makbul ve caiz olacaktır. Kadının da tek başına şahitliğinin geçerli olmamasını gerektiren vasfı, özelliği geçici midir, devamlı mıdır? Modernist yorumcuya sorarsanız öyle fazla ince eleyip sık dokumaya gerek yoktur; bu hüküm mazide kalmış sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik şartların ürünüdür; bugün şartlar değişmiş, kadın değişmiştir; şahitliğin amacını gerçekleştirmek bakımından kadın ile erkek arasında fark kalmamıştır; şu halde kadın da erkek gibi gerektiğinde şahit olur ve şahitliği geçerlidir" (...) "Şunu da eklemek gerekir ki, mali haklar ve borçlar konusunda kadının şahitliği ile ilgili olup yukarıda meali verilmiş bulunan ayet şifahi şahitlikle ilgilidir. Yazı ve imzanın yaygın olmadığı bir dönemde başvuru usul de budur. Kadının dikkat, ilgi, etkileşim konularındaki farklı psikolojisi hem konuşulan ve görülen hususların zaptı, hem de zamanı geldiğinde hakkın isbatı için ifade edilmesi bakımından ihtiyatı gerektirebilir. Yazı ve imzalı şahitlik yaygın ve geçerli hale gelince -mesela bir borçlanma, alım-satım, kira akdi yazılı hale getirilip kadın da bunu okuduktan sonra şahit olarak altını imzalayınca- şahitlik konusu olayda

yanılma, unutmama, onu ifade ederken şaşırma ihtimalleri ortadan kalkar ve ayet bu manadaki şahitliği kapsamaz.”<sup>580</sup>

#### 5.4.2. Kadının Miras Payı

Hukuk ve toplumsal düzenle ilgili hükümler içeren ayetler arasında miras hukukuyla ilgili 4.Nisâ 11-12. ayetler içerik yönünden oldukça detaylıdır. Bu ayetlerde miras paylarının tek tek tadat edilmesi, “mal canın yongasıdır” özdeyişinde ifadesini bulan beşerî fitratla ilgili olsa gerektir. Zira birçok ayette de belirtildiği gibi insanoğlu dünya malına oldukça düşkün bir varlıktır. Böyle olduğu içindir ki genelde insanların özelde Müslümanların dünyalık ve dünya malıyla imtihanı öteden beri hep sıkıntılı olmuştur. İnsan kulundaki mal-mülk zaafını iyi bilen Allah sair ahkâm konusundaki mücmel ifade ve üslup tarzının aksine miras konusuyla ilgili hükümleri mufassal ya da daha teknik bir terimle kazuistik denebilecek bir şekilde vahyetmiştir. Ancak miras taksiminde erkek evlada tam, kız evlada yarım pay verilmesini takdir etmiştir.

Ne var ki bu taksimat özellikle modern dönemde “İslam’da kadın erkekten daha değersiz bir varlık olarak görülür” şeklinde eleştirilere konu edilmiştir. Bu eleştirilere, İslam öncesi dönemde bazı bölge ve kabilelerde kadınların herhangi bir miras hakkından bahsedilemeyeceği, dolayısıyla İslam’ın kadına mirastan pay vermekle nüzul dönemindeki toplumsal şartlar içerisinde hiç de küçümsenemeyecek bir ileri adım attığı tarzında cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bu arada 4.Nisâ 11. ayetteki “erkeğe tam, kadına yarım” şeklindeki miras hükmü de genellikle erkeğin mali yükümlülüğü ve aile içindeki sorumluluğuyla izah edilmiştir. Zira İslam hukukuna göre erkek, kadının beslenme, barınma ve giyinme gibi ihtiyaçlarını karşılamakla mükelleftir. Ayrıca erkeğin ekonomik şartlara ve örfüne uygun olarak evlenme sırasında kadına mehir denilen bir ödeme yapması gerekir.<sup>581</sup> Bu paralelde bir izaha göre, kız çocuğuna yarım hisse verilmesinin sebebi, üstünlük meselesi olmayıp bir denge ve sosyal adalet meselesidir. İslam hukukuna göre ailenin geçiminden, ana-babaya bakılmasından, kadına verilecek mihirden erkek sorumludur. Yine İslam hukukuna göre kadının mal varlığı erkeğin mal varlığından ayrıdır, dolayısıyla kazandıkları kendisine aittir. Bütün bunlara karşılık, kadının hiç kimseye karşı mali bir yükümlülüğü yoktur. Bu itibarla, kadına tam hisse

<sup>580</sup> Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, Cilt: 10, Sayı: 4 (1997), s. 273-274.

<sup>581</sup> M. Akif Aydın, “Kadın (İslam’da Kadın)”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 90.

verilecek olsa, erkeğe zulmedilmiş olur. Özetle, sosyal adaleti sağlamak için kız çocuğuna yarım hisse verilmiştir.<sup>582</sup>

M. Ali de bu konuda benzer bir görüşü savunur. Daha açıkçası, ona göre erkeklere kadınların payının iki katı miras verilmesinin sebebi özetle şudur: “Genellikle kabul edildiği üzere erkek ailenin geçimini sağlamakla yükümlüdür. Nitekim Kur’an’da erkeğe yüklenen rol de budur. Erkeğin omzundaki büyük sorumluluklar nazarı itibara alındığında ona niçin daha fazla pay verildiğini anlamak kolaylaşır. İşte bunun içindir ki Kur’an erkeğin miras payını kadının aldığı payın iki katı olarak belirlemiştir. Her iki cinsin sorumlulukları göz önüne alındığında, zâhirî plandaki bu eşitsizliğin ardında gerçek bir adalet ve gerçek bir eşitliğin bulunduğu fark edilir.”<sup>583</sup>

Bütün bu yorumlar Kur’an’ın miras hukukuyla ilgili düzenlemelerinin sabit ve standart olduğu fikrine dayanmakta, dolayısıyla söz konusu hukukî düzenlemelerin bugün için de aynen geçerli olduğunu varsaymaktadır. Buna mukabil, genelde mirasla ilgili düzenlemenin, özelde erkeğe kadının miras payından bir kat fazla verilmesi hükmünün genel ve değişmez nitelikte olmadığı yönünde görüşler de mevcuttur. Mesela Fazlur Rahman şöyle demektedir: “Bazı Müslüman yenilikçiler, çocuklara, cinsiyetlerine bakılmaksızın eşit pay verilmesinin daha adaletlice olacağını düşünmektedirler. Diğer, Muhammed İkbâl gibi toplumsal açıdan daha muhafazakâr modernistler ise, kadın kocasından mehir aldığı için, zahirî olarak miras paylaşımında eşitsizlik gibi görünen hususun, son tahlilde ‘gerçek’ bir eşitlik anlamına geldiğini savunmuşlardır. Fakat ortalama bir kadının aldığı mehir genellikle miras payından azdır ve dolayısıyla bu iddia tutarlı görünmemektedir. Fakat miras payları, cinsiyetlere atfedilmiş ekonomik kıymetler ve yükümlülükler gibi, geleneksel toplumdaki fiilî rollerin bir sonucudur. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, bu rollerde tabiaten değiştirilemeyecek hiçbir şey yoktur; dahası eğer adalet öyle gerektiriyorsa değişme İslâmî açıdan zorunludur.”<sup>584</sup>

Görüldüğü gibi, Fazlur Rahman miras hukukuyla ilgili ahkâmın değişebilirliği görüşünü savunmaktadır. Buna paralel olarak erkek ile kadının miras payıyla ilgili

<sup>582</sup> Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, s. 256.

<sup>583</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 519.

<sup>584</sup> Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 138-139.

hükümün genel kural mahiyetinde olmadığı da söylenebilir. Çünkü “mirastan kadına erkeğin yarısı kadar hisse verilmesi, kadının mirasçı olarak sahip olabileceği bütün konular için değil, sadece kadının aynı ana-babanın çocuğu olarak erkek kardeşiyle birlikte mirasçı olması durumunda söz konusudur. Nitekim ayette de ‘Allah size çocuklarınız hakkında şunu emreder’ (Mirasta) erkeğin payı kadınının iki katıdır’ buyurulmuştur ki bu, erkeğe kadının iki katı pay verilmesinin, kadının bir anne-babaya, erkek kardeşi ile birlikte mirasçı olması durumuyla sınırlı olduğunu gösterir. Binaenaleyh kadına erkeğin mirastaki hissesinin yarısının verilmesinin genel bir kural olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu sebeple, kadına erkeğin yarısı kadar pay verilmesinin, mirasçı olarak kadının konumu ne olursa olsun, değişmez bir hüküm olduğunu iddia etmek, Kur’an’ın yukarıda zikredilen ayetini saptırmaktan başka bir anlama gelmez.”<sup>585</sup>

Roger Garaudy bu görüşü daha net ve daha radikal denebilecek tarzda şöyle formüle etmiştir: “Kur’an metni der ki, kız ancak erkek kardeşinin yarısı kadarını alabilir. Erkeğin en uzak akrabaya karşı bile tüm toplumsal yükleri taşıdığı ataerkil bir toplumda anlaşılır bir durumdur bu. Orada bu kural bir adalet dengesi sağlar. Başka bir toplumda uygulandığında adaletsiz olabilir. Ben bir kadı olsaydım ve bekâr erkek vârise, beş çocuk annesi dul kız kardeşine verdiğimin iki mislini verseydim, açıkçası, Kur’an metnine saygı göstermek bahanesiyle Kur’an’ın asıl ruhuna ihanet etmiş olurum.”<sup>586</sup>

### 5.4.3. Kadının Tedip Maksadıyla Dövülmesi

İslam’da kadın konusu bağlamında en sık tartışılan konu kadının tedip maksadıyla kocası tarafından dövülmesi meselesidir. Bilindiği gibi 4.Nisâ 34. ayette kocanın tedip maksadıyla karısına vurabileceğinden söz edilmektedir. Ayet mealen şöyledir: “Erkekler kadınların (kocalar, karılarının) amiridir. Çünkü Allah erkeklere/kocalara kadınlardan/karılarından daha fazla hak ve yetki vermiş bulunmakta, ayrıca erkekler evlenirken eşlerine mehir vermekte, evlendikten sonra da hane halkının geçim masraflarını üstlenmektedirler. İyi kadınlar itaatkâr olup kocalarının yokluğunda Allah’ın korunmasına yönelik emri uyarınca iffet ve namuslarını korurlar.

<sup>585</sup> M. Hayri Kırbasoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 10, Sayı: 4 (1997), s. 264-265.

<sup>586</sup> Roger Garaudy, *Hâtıralar*, çev. İbrahim Demirci-İshak Yetiş, Ankara 2004, s. 329.

Dikbaşlılıklarından yıldığınız, yuvayı yıkacaklarından kaygılandığınız karılarınıza gelince, onlara ilkin öğüt verin. Öğüt fayda etmezse onları yataklarında yalnız bırakın. Bununla da yola gelmezlerse onları dövün. Ama eğer size itaat ederlerse onları cezalandırmak için bahane aramayın. Şüphesiz Allah yücedir, büyüktür!”

Ayetin nüzul sebebine dair nakledilen rivayetlere göre Ensar’dan bir adam (Sa’d b. Rebî) karısına (Habîbe binti Zeyd) tokat atar. Bunun üzerine kadın Hz. Peygamber’e gelip kısas talebinde bulunur ve Hz. Peygamber de kadının bu talebini yerine getireceği sırada 4.Nisâ 34. ayet nazil olur. Bu ayet nazil olunca Hz. Peygamber, “Biz bir şey yapalım istedik; ama Allah daha farklı bir şeyi murad etti. Allah’ın muradı elbette daha hayırlıdır” buyurur.<sup>587</sup>

Gerek bu rivayetten, gerekse 4.Nisâ 34. ayetten anlaşıldığı kadarıyla Allah’ın murad ettiği şey, dikbaşlılık yapmaları halinde kadınların tokatla tedip edilebileceğidir. Ancak bu meseleye geçmeden önce ayetteki *kavvâm* ve *nüşûz* kavramlarına değinmek gerekir. Klasik tefsirlerdeki yorumlara bakıldığında *kavvâm* kelimesi “amir ve otorite sahibi olmak” anlamına gelmekte, dolayısıyla erkeğin kadından ya da daha doğru bir ifadeyle kocanın karısından daha üstün bir konumda bulunduğuna işaret etmektedir. Mesela Fahreddîn er-Râzî’ye göre kocaların kavvâmlık vasfı, gerek terbiye gerek müdahale anlamında karılarına hâkim olmalarını ifade eder. Nitekim Allah ayette *feddalellahü ba’dahüm ‘alâ ba’din* buyurur. Buna göre gerek binicilik, atıcılık gibi meziyetlerinden, gerek peygamberler ile âlimlerin erkek oluşundan, gerek büyük ve küçük imamet (devlet başkanlığı ve namaz imamlığı) vazifesinin erkeklerin uhdesinde bulunuşundan ve gerekse cihad, ezan, hutbe, had, kısas vb. işlerin erkeklere tevdi edilmişinden dolayı genelde erkekler kadınlardan, özelde kocalar karılarından üstündür. Bir diğer üstünlük sebebi de ayetteki *enfakû min emvâlihîm* ibaresinin delaletiyle erkeklerin kadınlara (kocaların karılarına) mihir verip nafakalarını temin etmeleridir.<sup>588</sup>

*Nüşûz* kavramına gelince, genel ve geleneksel yoruma göre bu kavram kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde

<sup>587</sup> Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, IV. 75-76; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, Beyrut 2004, II. 279; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X. 71.

<sup>588</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X. 71.

geçimsizlik sergilemesini ifade eder. Bu durumdaki kadına nâşize denir.<sup>589</sup> Böyle kadınlara önce nasihat verilecek, nasihat fayda etmezse yataklar ayrılacak (cinsel boykot), bu da çare olmazsa dayakla tedip yoluna gidilecektir. Bu son hal çaresi ayette *vadribûhinne* şeklinde ifade edilir. Bu ifade, Abdullah b. Abbas, Saîd b. Cübeyr, Katâde, İkrime, Süddî, Hasen el-Basrî gibi sahabe ve tâbiûn âlimlerince “hafifçe vurmak” şeklinde izah edilmiştir.<sup>590</sup>

Fıkıh kitaplarında da dövmenin şekli ve keyfiyeti üzerinde durulmuş ve yukarıdaki izaha paralel olarak bu fiilin kadına zarar vermemesi, iz bırakmaması, yüze vurulmaması gibi hususlara dikkat çekilmiştir. Kimi müfessirler ise vurmanın tamamen sembolik olduğundan söz etmişlerdir. Mesela tâbî müfessir Atâ bu konuda 4.Nisâ 34. ayet ile ilgili hadisleri birlikte değerlendirmiş ve şu sonuca varmıştır: Erkek, namusu lekeleyecek bir davranışta bulunmayan, yalnızca nâşize olan karısını dövemez; ancak ona kızabilir.<sup>591</sup> Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) göre Atâ ayetteki *vadribûhinne* ibaresini ibaha (serbesti) olarak anlayıp yorumlamış, erkeğin karısını dövmesini yasaklayan hadisleri ise kerahet (mekruh) kapsamında değerlendirmiş ve sonuçta “Karısına bir şeyi emretse ve yasaklasa, karısı itaat etmese dahi koca karısını dövemez; ama ona öfkelenebilir” (*lâ yadribuhâ ve-in emerahâ ve nehâhâ fe-lem tuti'hu ve-lâkin yağdabu 'aleyhâ*) demiştir.<sup>592</sup>

M. Ali'nin 4.Nisâ 34. ayetle ilgili yorumlarına gelince, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki ona göre erkeklere atfedilen kavvâmlık, Arap dilindeki *kâme'r-racülü ale'l-mer'eti* sözünde de ifadesini bulduğu üzere, erkeklerin kadınları koruyup gözetmesi, daha genel çerçevede onların bakım sorumluluğunu üstlenmesi gibi mana ifade eder. *Nüşûz* ise kısaca kadının kocasına karşı gelmesi, dik başlılık denebilecek tavırlar sergilemesi anlamına gelir.<sup>593</sup>

M. Ali'nin izahına göre ayette nâşize kadının tedibiyle ilgili belirtilen üç husus, nüşûz fiilinin hafif ve şiddetli olmasına bağlıdır. Yani eğer nüşûz sıradan denebilecek bir nitelikte olursa bu durumda, kadına nasihat edilir. Yok, eğer nüşûz fiili kocanın

<sup>589</sup> Hacı Mehmet Günay, “Nüşûz”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII. 303.

<sup>590</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IV. 87-89.

<sup>591</sup> Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu*, II. 46.

<sup>592</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I. 536.

<sup>593</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 205-206, [34a-34b-34e]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 631



otoritesine nefretle karşı koymak şeklinde olursa bu takdirde önerilen hâl çaresi yatakları ayırmaktır. Şayet kadın bu tür davranışlarını sürdürmesinin yanında kocasını terk eder ve aynı zamanda güvensizlik yaratan davranışlar sergilerse bu durumda dayak son hal çaresi olarak gündeme gelir. Kimi zaman bu hâl çaresine başvurmanın gerekliliğini ve/veya buna başvurmayı gerektiren durumların zuhurunu inkâr etmek mümkün değildir. Dolayısıyla kadına vurmak istisnaî bir durum olmakla birlikte, şartlar oluştuğunda/olgunlaştığında zorunlu bir hâl çaresidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, darb/dayak vücutta iz bırakıcı, yaralayıcı olmamalıdır. Nitekim bazı hadislerde de bu husus açıkça belirtilmiştir. Mesela, Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sâhîh*'indeki bir hadise göre Hz. Peygamber, "Kadınlar hususunda Allah'ın buyruklarına karşı gelmekten sakının. Şüphesiz siz o kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız... Onların üzerindeki hakkınız, hoşlanmadığınız kimseleri eve almamalarıdır. Bu hakkınızı çiğnedikleri takdirde onları yaralayıcı olmayan (ğayra müberrihin) dayak cezasıyla cezalandırın."<sup>594</sup> buyurmuştur. Lakin şu da bir gerçek ki eşler arasındaki hukuka riayet edilen bir ailede bu tür bir cezalandırmadan söz etmek pek mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber, birçok kadının kocalarından şikâyetinde bulunması üzerine söz konusu kocalar hakkında, "Bunlar hayırlı adamlar değil!"<sup>595</sup> demiştir. Yine Müslim'in *es-Sahîh*'inde geçen bir hadiste Hz. Peygamber, "Demek siz karılarınızı köleyi döver gibi dövüyorsunuz; sonra da [hiç utanıp sıkılmadan] geceleyin onlarla aynı yastığa baş koyuyorsunuz..."<sup>596</sup>

Bütün bu izahat, "Kadın, nüşûz fiilinin sınırlarını zorladığı takdirde kocası tarafından dayakla cezalandırılabilir. Evet, dayak istisnaî de olsa bir hal çaresidir; ancak olması gereken bir şey değildir." şeklinde özetlenebilir. Ayrıca, ahkâm ayetleriyle ilgili izahlarının hemen hepsinde apolojik bir yaklaşım sergileyen M. Ali'nin kadın dövme konusunda böyle bir yaklaşım sergilemediği söylenebilir. Bununla birlikte bilhassa nüşûz kavramının anlam içeriğini muğlâk bıraktığı da bir gerçektir. Gerçi bu kavramın içeriği bilhassa meallerde de oldukça belirsizdir. Ancak ilgili ayetteki *vadribûhünne* ibaresinin anlamı gayet açıktır. Hâl böyle iken, Kur'an'ın bu ifadesinden mahcubiyet duyan ve hatta utanan kimi çağdaş Müslümanlar bir yandan modern zamanlara ait değer yargılarının dayatması diğer yandan Kur'an'daki tüm muhtevanın tarih-üstü olduğu inancının baskısı altında sıkıştıkları için, *vadribûhünne* ifadesini çağdaş değer

<sup>594</sup> Bkz. Müslim, "Hac" 147.

<sup>595</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh" 43.

<sup>596</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 482-483. Hadis için bkz. Buhâri, "Nikâh" 43.

yargılarına uyarlamakta hiç sakınca görmemişler ve sonuçta bu ifadeye, “Onları çıkarın” (Edip Yüksel), “Onlarla [cinsel] ilişki kurun” (Hüseyin Atay) gibi akla seza anlamlar yüklemişlerdir.<sup>597</sup> Bu tür anlam takdirlerini “Çağdaş Kur’an Üretimi” olarak nitelendiren Ömer Özsoy’un tespit ve değerlendirmesine göre, İslam düşünce geleneği Kur’an anlayışı ve Kur’an’la kurulan ilişki bağlamında şu iki ana damarı bünyesinde iç içe barındırmıştır: (1) Kur’an’ın nazil olduğu döneme ve hitap ettiği toplumla sıkı sıkıya irtibatlı olduğu gerçeğinin teslim edilmesi; (2) Kur’an’ın tarih üstü bir metin olarak algılanması. Bu iki temel kabulden ikincisinin, yani Kur’an’ın tarih üstü bir metin olarak algılanmasının İslam düşüncesinin yapısal bir özelliği haline geldiğini söylersek, tarihsel gerçeklikle çelişen bir tespitte bulunmuş olmayız. Bu belirleyici eğilime mukabil, geleneksel birikimin yadsınamayacak açıklıkta tanıklık ettiği Kur’an’ın tarihle ilişkisi ise, ancak ihtiyaç duyulduğunda başvurulacak bir yedeğe indirgenmiştir. Bu tablo içerisinde, herhangi bir dönemin Müslüman müellifleri, kendilerini kuşatan tarihsel durumla Kur’an metni arasında, doğrudan doğruya bir örtüşme aramayı -bulamayınca da üretmeyi- rahatlıkla dinsel bir ödev olarak görebilmişlerdir... Kur’an’ın tarih üstü bir metin olarak algılanmasının, herhangi bir dönemde hoş karşılanmayan veya izahı zor olan öğeleri Kur’an’dan düşürme veya herhangi bir dönemde ihtiyaç hissedilen öğeleri Kur’an metni içerisinde üretme şeklinde tezahür eden bir bilinç kamaşmasına yol açtığına, İslam düşünce tarihinin her döneminden yeterli miktarda örnek bulmakta zorlanmayız. İçinde erkeklerin hanımlarına vurmalarını onaylayan bir ayetin yer almadığı, dolayısıyla ‘çağdaştırılmış’ bir Kur’an metnine duyulan özlem de, çağdaş değerlerce de kışkırtılsa da, bu geleneksel bu psikolojik arka plandan beslenmektedir. Erkek egemen karakterden ve her türlü şiddet unsurundan arındırılmış bir Kur’an metnine sahip olmak, çağdaş Müslümanların ilk özlemleri olmadığı gibi, son özlemleri de olmayacaktır. Ancak, hiçbir tarihsel veriye başvurulmasa bile, yalnızca Kur’an’ın özgün metninin bütününde yansıyan tarihsel gerçeklik nedeniyle, çağdaş özlemlere cevap verecek Kur’an versiyonları üretmek, -bilimsel bakımdan savunulamazlığı bir yana- belli kesimleri tatmin ve mutlu etmenin ötesinde, ikna edicilikten uzak kalacaktır.<sup>598</sup>

Gelinen bu noktada 4.Nisâ 34. ayetteki *vadribûhinne* ibaresinin bugün için ne

<sup>597</sup> Bkz. Ömer Özsoy, “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine -‘Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4.Nisâ’, 34 Örneği-, *İslâmiyât*, Cilt: 5, Sayı: 1 (2002), s. 118.

<sup>598</sup> Özsoy, “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine”, s. 121-122.

anlam ifade ettiği ve nasıl anlaşılması gerektiği sorulabilir. Bu soruya cevap olarak yine Ö. Özsoy'un şu ifadeleri zikredilebilir: “Kur'an'ın, bu ayette, eşiyile arasında bir sorun çıktığında (Kur'an'ın ifadesiyle, eşi kendisine karşı dikbaşlılık sergilediğinde) ilk tedbir olarak dayağa başvuran adamlara hitap ettiğini ve onlara daha insani çözüm yolları önerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu inceliği göz ardı etmek, Kur'an'ın erkek muhataplarının tamamının gece gündüz eşlerine dayak atan adamlar olduğu gibi, tarihsel gerçekle bağdaşmayan bir yargıya veya Kur'an'ın, muhatapları arasındaki bütün evli erkeklere, gerektiğinde eşlerini dövmelemlerini salık verdiği gibi bir yanlış anlamaya yol açabilmektedir. Oysa bu ayet, ataerkil Araplar arasındaki, eşini dövmeyi bir yöntem olarak benimsemiş bulunan erkeklere, başka yöntemler öğretmektedir. Kuşkusuz, ataerkil bir toplumda, önerilen çözüm yolları da ataerkil veya erkek egemen karakter taşıyacaktır. Erkeğe, eşini cezalandırmak için cinsel boykotun önerilmesinin, burada ayrıntılı olarak ele almayı yersiz bulduğumuz nedenlerle, ancak erkeğin çok eşli olması durumunda bir makuliyet kesbedeceği de izahtan varestedir. Haddizatında, Kur'an'da önerilen bu tedbirler zincirini gerektiren sorun da, ancak erkek egemen bir toplumsal doku içerisinde sorun teşkil edebilecek olan “kadının kocasına başkaldırması”dır (nuşûz).”<sup>599</sup>

#### 5.4.4. Örtünme

Kur'an'da Müslüman kadınlara başlarını örtmesi emredilir. Günümüzde birçok tartışmaya ve farklı yoruma konu olan bu emir 24.Nûr 31. ayette, “Boyunlarını ve yakalarını örtecek şekilde başörtülerini örtsünler...” (ve'l-yadribne bi-humurihinne 'alâ cuyûbihinne) şeklinde ifade edilir. Bu ifadedeki *humur* kelimesi, Arapçada “örtü” anlamına gelen *humâr* kelimesinin çoğuludur. Nitekim bu kelimeyle kökteş olan *hamr* da bir şeyi örtmek anlamına gelir. Râğıb el-İsfahânî'nin verdiği bilgiye göre *humâr* kelimesi başlangıçta genel anlamda örtü manasında kullanılırken zaman içinde kadınların başlarını örttükleri örtüye özel isim olmuştur.<sup>600</sup>

M. Ali de bu ayette geçen *humur* kelimesinin başörtüsü anlamına geldiğini kabul eder ve başörtüsüyle ilgili emrin başı örtmenin yanında İslam öncesi dönemde kadınların göğüsleri kısmen açık vaziyette dolaşma âdetini de olumsuzlama manası

<sup>599</sup> Özsoy, “Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine”, s. 123-124.

<sup>600</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el Müfredât*, s. 165.

taşıdığına dikkat çeker. Ona göre ayetin *ve-lâ yübdîne zînetehünne illâ mâ zahera minhâ* ([toplumdaki hâkim örfе göre] görünmesinde sakınca olmayan [el, ayak, yüz gibi] uzuvları dışında ziynetlerini teşhir etmesinler) kısmındaki *ziynet* kelimesi, vücut güzelliğinden ziyade bilezik, küpe gibi ziynet eşyalarına işaret eder. Nitekim ayetin sonundaki *ve-lâ yadribne bi-ercühinne li-yu'leme mâ yuhfîne min ziynetihinne* ([halhal gibi, ilk bakışta] göze batmayan ziynetlerini fark ettirmek için yere sert basarak yürümesinler) ifadesi de bunu teyit etmektedir. *İllâ mâ zahera minhâ* ifadesine gelince, bu ifade genellikle görünmesi doğal ya da mutad olan uzuvlar şeklinde izah edilmektedir. Esmâ hadisinde de belirtildiği üzere kadının görünmesinde sakınca olmayan uzuvları yüz ve ellerdir. Buna göre denebilir ki İslam'da kadının yüzünü örtme gibi bir mükellefiyeti yoktur.<sup>601</sup>

M. Ali örtünme konusuyla ilgili olarak, “Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin eşlerine söyle, dış giysilerini çıkarmasınlar. Bu daha uygundur; çünkü bu sayede hür oldukları belli olur ve rahatsız edilmezler. Allah affedicidir; merhametlidir” şeklinde çevirdiği 33.Ahzâb 59. ayette geçen *cilbâb* kavramına da kısaca şöyle değinmiştir: “Dış giysi giymeye yönelik emir, hür kadınların kölelerden (cariyeler) ayırt edilmesine yöneliktir. Çünkü bu giysi sayesinde hür kadınlar kötü niyetli erkeklerin tacizine maruz kalmazlar.” Şu halde bu emir vahyin nazil olduğu dönemin Medine’inde hâkim olan şartların bir gereğidir. Çünkü o dönemde münafıklar, tuvalet ihtiyaçlarını gidermek için dışarı çıkan Müslüman kadınları rahatsız ediyorlar, sonra da onları kötü şöhretli bir kadın zannettikleri mazeretini ileri sürüyorlardı.<sup>602</sup>

Bu kısa izahtan da anlaşılacağı gibi M. Ali cilbab konusunu Kur’an’ın tarihsel bağlamında anlayıp yorumlamış ve bu çerçevede hür-köle ayırımına da atıfta bulunmuş; ancak *The Religion of Islam* adlı eserinde “İslam’da kölelik ilga edilmiştir” şeklinde bir görüşü savunmuştur. M. Ali’nin kölelik-cariyelik konusunu izahta çok zorlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu husus bir sonraki başlık altında etraflıca ele alınacaktır.

Örtünme konusu bağlamında M. Ali’nin kadınlar ve kamusal görünürlük meselesine dair görüşlerine de kısaca değinmek gerekir. Ona göre kadınlar sosyal hayattan tecrit edilemez. Aksine lüzum arz ettiğinde kadınlar da tıpkı erkekler gibi

<sup>601</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 704, [31a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 484-486.

<sup>602</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 843, [59a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 486-487.

kamusal alanda görünürlük imkânına sahiptirler. Kaldı ki Kur'an'da ve Sünnet'te bunun aksi görüşe mesnet teşkil edecek, yani "Kadınlar eve hapsedilmeli" demeyi gerektirecek hiçbir ifade mevcut değildir. Tam tersine, gerek erkeklerin gerek kadınların bakılması haram olan şeylerden gözlerini sakındırmaları gerektiğini tembihleyen 24.Nûr 30-31. ayetler İslamî bir toplumda kadın ve erkeğin bir arada bulunduğuna işaret eder. Aynı şekilde, 33.Ahzâb 59. ayette sözü edilen *cilbab* (dış giysi) kavramı da kadınların sosyal hayata katılabileceklerini gösterir. Çünkü kadınların evden dışarı çıkmamaları gibi bir durum söz konusu olsaydı, *cilbab* emri bir anlam ifade etmezdi. Öte yandan bazı hadislerde de kadınların sosyal hayata iştirak edebilecekleri belirtilmiştir. Mesela, Buhârî'nin (ö. 256/870) naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, "Allah, size ihtiyaçlarınızı karşılamanız için dışarı çıkma izni verdi" (*kad ezinellâhu lekünne en tahrücne li-havâicikünne*) demiştir.<sup>603</sup>

Bu noktada, 33.Ahzâb 33. ayette kadınların evde oturmalarından, İslam öncesi dönemde olduğu gibi, dışarıda boy göstermemeleri gerektiğinden söz edilmesi ilk bakışta bütün bu söylenenlere aykırı bir hüküm olarak görülebilir. Fakat bu ayetteki hüküm kadınların her hâlükarda evde kalmalarına ve hiçbir şekilde dışarı çıkmamalarına değil, evden dışarı çıktıkları zaman ziynetlerini ve cazibelerini izhar etmelerine yöneliktir. Sonuç olarak, İslam'da kadınların evden dışarı çıkmalarını yasaklayan hiçbir nass mevcut değildir.<sup>604</sup> Kaldı ki pratik hayat tecrübesinde kadınlarla erkeklerin bir arada bulunmaları kaçınılmazdır. İslam, namaz ve hac ibadetinde olduğu gibi, dinî vecibelerin ifasında kadınlar erkeklerin bir arada bulunmalarına izin vermiştir. Karşıt cinslerin bir arada bulunmasının kaçınılmaz olduğu durumlarda Kur'an, gözü haramdan sakındırmanın yanında kadınların gösterişsiz giyinmelerini ve ziynetlerini teşhir etmemelerini emretmiştir. Bununla birlikte, gerekli olmayan hallerde karşıt cinslerin bir arada bulunmaları nehyedilmiştir. Nitekim bir hadiste kadının mahremi hazır bulunmadıkça, namahrem konumundaki bir erkekle baş başa kalmasının (halvet) caiz olmadığı belirtilmiştir. Fakat bir grup insanın bulunması halinde sakıncalı halvet söz konusu değildir. Nitekim İslam'ın ilk dönemlerinde, kadınların erkeklerle bir arada buldukları, sözgelimi kocalarının erkek misafirlerine ikramda buldukları bilinmektedir.<sup>605</sup>

<sup>603</sup> Buhârî, "Nikâh" 114.

<sup>604</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 483-484.

<sup>605</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 488.

### 5.5. Kölelik ve Cariyelik

Kur'an'daki birçok ayette köleler ve cariyelerden söz edilir. İlgili ayetlerin bir kısmında dolaylı olarak kölelerin statüsünden, bir kısmında bazı günahların kefareti olarak köle azadından, diğer bir kısmında ise köle azadının faziletinden söz edilir. Ancak hiçbir ayette kölelik kurumunun ilga edildiğinden bahsedilmez.<sup>606</sup> Kur'an'ın kölelik kurumunu tanımış/onamış olması genellikle şöyle izah edilir: “İslâmiyet köleliği (rık), eski medeniyetlerde ve çağdaşı güçlü devletlerde yerleşmiş ve tabii kabul edilmiş bir konumda bulunduğu için onu tek taraflı ve kesin bir kararla kaldırma yönüne gitmeyip zaman içinde ortadan kalkmasına imkân verecek bir zemin oluşturma yolunu seçmiştir.”<sup>607</sup>

Kölelik konusunda böyle bir yol seçilmesi üç ana sebebe bağlanmıştır. Birinci sebep, köleliğin en önemli ve devamlı kaynağının savaş esirlerinden oluşmasıdır. İkinci sebep, ele geçirilecek savaş esirlerinden köle olarak faydalanılacağını bilmenin savaş esnasında gereksiz kan dökme işini belirli ölçüde engellemesidir. Üçüncü sebep ise köleliği tek taraflı bir kararla kaldırmanın o dönemde Müslüman toplumun aleyhine bir durum ortaya çıkaracak olmasıdır. Zira gayri müslim devletler köleliği uygulayıp ele geçirdikleri Müslüman esirleri devamlı köleleştirirken İslam devletinin elindeki esirleri serbest bırakmasının onun zayıflamasına yol açacağı kuşkusuzdur.

İslam'da ve Kur'an'da kölelikle ilgili bu yaygın görüş kısmen doğru kısmen apolojik (savunmacı), kısmen de eksiktir. Kısmen doğrudur; çünkü Kur'an kölelik müessesini tanımaktadır. Kısmen apolojiktir; çünkü İslam'da köleliğin niçin kaldırılmadığına ilişkin sebepler savunmacı bir dil ve üslubu yansıtmaktadır. Kısmen eksiktir; çünkü kölelik özellikle Medine döneminde Müslümanları sefere çıkma konusunda motive edici bir unsurdur. Nitekim “[Ey Müminler!] Allah size ileriki zamanlarda elde edeceğiniz birçok ganimet daha vaat etti. Ama şimdilik size bunu [Hayber'deki ganimeti] lütfetti. Ayrıca [sizler umre yapmak üzere Mekke'ye hareket ettikten sonra, kimi müşrik Arap kabileleri ve Hayber Yahudileri gibi düşmanların yerinize yurdunuza saldırmalarına fırsat vermedi ve sizi dosdoğru yolda kararlılıkla yürüttü. Böylece, siz müminlere destek olup arka çıktığını açıkça göstermiş oldu. Ey

<sup>606</sup> Mesela bkz. 4.Nisâ 25, 92; 5.Mâide 89; 24.Nûr 31-32; 58.Mücâdile 3; 90.Beled 11-13.

<sup>607</sup> M.Akif Aydın-Muhammed Hamidullah, “Köle”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 238.

Müminler! Allah size henüz erişemediğiniz başka zaferler ve ganimetler de vaat etti. Şüphesiz Allah, vakti gelince bütün bu zaferleri ve ganimetleri size nasip edecektir. Bilesiniz ki Allah, dilediği her şeyi yapma gücüne sahiptir!” mealindeki 48.Fetih 20-21. ayetler de bu gerçeğe işaret etmektedir. Zira savaşta elde edilen ganimetlerin en azından bir kısmının esirlerden, kölelerin en önemli kaynağının da savaş esirlerinden oluştuğu nazarı itibara alındığında Kur’an’ın kölelik kurumunu ilga etmemesinin bir sebebinin de müminleri savaşa teşci ve teşvikle ilgili olduğu daha iyi anlaşılır.

Konuyla ilgili bir dizi ayete ve tarihsel tecrübeye rağmen M. Ali “İslam’da kölelik ilga edilmiştir” anlamına gelen gibi bir iddiada bulunmuş ve bu iddiasına, “[Ey Müminler!] Kâfirlerle savaşa tuttuğunuzda öldürücü darbeyi hemen vurmaya bakın. Onları tamamen etkisiz hâle getirdiğinizde sağ kalanlarını esir alın. Savaş sona erdiğinde ise esirleri ister karşılıksız olarak ister bir bedel karşılığında serbest bırakın...” mealindeki 47.Muhammed 4. ayeti delil göstermiştir. Bununla birlikte *mâ meleket eymânüküm* ibaresinin geçtiği ayetlerin izahında kölelerden söz etmiştir. Mesela, 23.Mü’minûn 6. ayette geçen *mâ meleket eymânüküm* ibaresini “köleler, cariyeler” (slaves) olarak tefsir etmiştir. Yine aynı ibareye 24.Nûr 31. ayetin izahında “erkek ve kadın köleler” (*male and female slaves*) şeklinde bir anlam vermiştir.<sup>608</sup> Bunların yanında 33.Ahzâb 59. ayetteki “cilbab” (dış giysi) emrinin hür kadınları cariyelerden tefrik/temyiz etmeye yönelik olduğunu söylemiştir.<sup>609</sup>

Bu durumda ister istemez şöyle bir soru akla gelmektedir: Mademki 47.Muhammed 4. ayet köleliğin ilgasına delalet etmektedir; öyleyse köleler ve cariyelerden söz eden bütün ayetler mensuhtur. Ancak M. Ali bu ayetlerin hiçbirinde neshten söz etmemiştir. Kaldı ki o neshi bütünüyle reddetmiştir. Peki, bu durumda, kölelerden söz eden onca ayet nasıl izah edilecektir. M. Ali, bu ayetleri nasıl izah etmek gerekiyorsa öyle izah etmiştir. Yani ayet kölelerden söz etmişse o da açıkça bunu belirtmiştir. Hâl böyle iken *The Religion of Islam* adlı eserinde 47.Muhammed 4. ayeti köleliğin ilgası hususunda en güçlü delil olarak göstermiştir. Oysa bu ayetle böyle bir istidlalde bulunma imkânı yoktur. Fakat M. Ali bu konuda imkânsız mümkün kılmak

<sup>608</sup> Bkz. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 685, [6a]; 705, [31c].

<sup>609</sup> M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 843, [59a]. M. Ali 66.Tahrim 1. ayetin tefsir notunda Hz. Peygamber’in kölesinin olmadığını söyler. Ona göre Hz. Peygamber’in Safiye gibi esir kadınlarla evlenmesi onun bu tür kadınları zevce konumuna yükselttiğini gösterir. M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1106, [1a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 492-493.

zorundadır. Çünkü onun temel kabulüne göre Kur'an'daki her ifade evrensel ve tarih-üstü mesajlar taşımaktadır. Ne var ki böyle bir kabulden hareket edildiğinde kölelikle ilgili ayetlere modern dünyanın tarihselliğinde anlamlı bir karşılık bulmak pek mümkün değildir. Bu yüzden M. Ali de kendi kendisini nakzetme pahasına kâh köleliğin ilgasından, kâh bu konuyla ilgili ayetlerin yanlış anlaşıldığından söz etmek durumunda kalmıştır. Bu arada *mâ meleket eymânüküm* ibaresine “evlilik yoluyla meşru şekilde sahip olduğunuz kadınlar” (those whom you have lawfully taken in marriage) şeklinde ilginç bir anlam da takdir etmiş ve bunu da *eymân* kelimesinin aynı zamanda sözleşme anlamı taşıdığı, dolayısıyla evliliğin de bir sözleşme olduğu gerekçesine dayandırmıştır.<sup>610</sup>

Ne var ki M. Ali'nin kölelikle ilgili görüşleri Kur'an ve Sünnet'e uymadığı gibi gerek raşit halifeler dönemindeki tatbikatla gerekse daha sonraki zamanlardaki tarihsel tecrübe ile de örtüşmemektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki M. Ali'nin köleliğin ilgasına delil gösterdiği 47.Muhammed 4. ayet, bu kurumun ilgasına değil, savaş esirlerinin kaderinin İslam devletince alınacak karara bağlı olduğuna işaret eder. Buna göre esirler karşılıksız olarak veya fidye mukabilinde salıverilebileceği gibi, düşman elinde bulunan Müslüman esirlerle değiştirilir yahut köle statüsüne geçirilirler. Bu durumda kölelerin beşte biri devlet hazinesinin payı olarak ayrılır, beşte dördü de muharipler arasında taksim edilir. Esir olduktan veya köle statüsüne geçirildikten sonra İslamiyet'i kabul etmek köleliğe engel değildir. Öte yandan, eğer söz konusu ayet M. Ali'nin iddia ettiği gibi köleliğin ilgasına işaret etmiş olsaydı, Hz. Peygamber ve ilk halifelerin savaş esirlerini köle statüsüne geçirmeleri söz konusu olmazdı. Oysa Hz. Peygamber hicrî 5 (627) yılında Benî Mustalik gazvesinde ele geçirilen kadın ve çocukları köle olarak Müslüman askerlere dağıtmıştır. Fezare kabilesine karşı düzenlenen bir seferde de Hz. Ebû Bekr söz konusu kabileye mensup bir grup insanı köle statüsüne geçirip askerler arasında ganimet olarak dağıtmıştır. Yine Hz. Ebû Bekr ridde savaşlarında elde edilen esirleri de köle statüsüne geçirmekte tereddüt etmemiştir.<sup>611</sup>

<sup>610</sup> M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 202, [24a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 492-493. Bu zorlama yorum aynıyla M. Esed tarafından da benimsenmiştir. Zira Esed'e göre de *ev-mâ meleket eymânüküm* ibaresi “meşru şekilde [nikâh yoluyla sahip olduğunuz kadınlar” (those whom you rightfully possess) anlamına gelmektedir. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 101 [4. not]; a. mlf., *Kur'an Mesajı*, 132, [4. not].

<sup>611</sup> Bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, Kahire 2007, I. 206, 218, 286.



## 5.6. Cihad

Arapçada “güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için bütün imkânları kullanmak” manasındaki *cehd* kökünden türeyen cihad, İslamî literatürde “dini emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği hâkim kılıp kötülüğü engellemek için çalışmak, İslam’ı tebliğ etmek, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele etmek” şeklindeki kapsamlı anlamının yanında fıkıh terimi olarak daha çok Müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufta ise nefs-i emmâreyi yenme çabası manasında kullanılmıştır. Kur’an’da isim olarak dört, fiil olarak yirmi dört yerde geçen *cihad* kelimesi, 9.Tevbe 41, 44, 81, 86. ayetlerdeki kullanımında “Allah yolunda çarpışmak” (kıtal) manası taşır. Diğer birçok ayetteki kullanımında ise genel çerçevede Allah’ın rızasına uygun biçimde yaşama çabasını ifade eder. *Cihad* kelimesi hadislerde de çok geniş kapsamlı bir anlam ve kullanıma sahiptir. Bununla birlikte fıkıhçılar “gayri müslimlerle savaş” boyutunu ön plana çıkararak cihadı dar ve özel anlamda “Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla savaşta elden gelen güç ve gayreti sarfetmek” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>612</sup> Bunun yanında birçok fakih ve müfessir inkârcılığı (küfür) dar anlamda cihada meşruiyet sebebi olarak görmüştür. Mesela, Şemsü’l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090[?]) İmam Muhammed eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) devletler hukukuna dair eserinin şerhinde şu ifadelerle yer vermiştir:

Sevrî şöyle demiştir: Müşriklerle savaş farz değildir. Ne var ki bu hüküm İslam’ın ilk yıllarında geçerliydi. Zira o dönemde savaş, “Şayet sizinle savaşılırsa siz de onlarla savaşın” (2.Bakara 191) ve “Kâfirler topyekûn sizinle savaştığı gibi siz de onlarla savaşın” (9.Tevbe 36) mealindeki ayetlerin zahirine göre bir savunma savaşıydı. Ancak biz 9.Tevbe 29, 123; 2.Bakara 190 ve 22.Hacc 78. ayetlerle istidlal ediyoruz. Hâsılı, cihad ve savaş emri belli bir tertibe göre indi. Nebi (s.a.v.) başlangıçta risaleti tebliğ etmeye ve müşriklerden yüz çevirmeye memurdu. Daha sonra Allah, 16.Nahl 125 ve 29.Ankebût 46. ayetlerde en güzel şekilde mücadele edilmesini emretti. Ardından 22.Hacc 22. ayette savaşa izin verildi. Bu aşamadan sonra Müslümanlar 9.Tevbe 5. ayetin hükmü uyarınca haram ayların ardından kâfirlerle savaşmaya memur kılındılar. Bunun ardından da 2.Bakara 244. ayetle her hâlükarda savaşmakla mükellef kılındılar. Savaş konusu da buna göre kesin hükme bağlandı. Zira mutlak emir vücubu iktiza eder. Savaşın farz kılınmasındaki maksat dinin yüceltilmesi ve müşriklerin ezilmesidir (...)

<sup>612</sup> Ahmet Özel, “Cihad”, *DİA*, İstanbul 1993, VII. 527-528.

Şayet kendileriyle savaşılacak kimseler Arap putperestler ve mürtedler gibi, kendilerinden cizye kabul edilmeyen zümreler olur da bu kesimler İslam'a davet edilir ve bu daveti kabul etmezlerse onlarla savaşılır (...)

Şeybânî şöyle dedi: “Eğer onlar Müslümanlara, siz bizimle biz de sizinle savaşmamak üzere anlaşalım derlerse, Müslümanların bu anlaşma teklifine evet demeleri uygun düşmez. Çünkü Allah, “Gevşemeyin, üzülmeyin; galip gelecek olan sizlersiniz” (3.Âl-i İmrân 139) buyurmuştur. Cihad farzdır. Onlar bu farîzayı terk üzerine bir anlaşma talebinde bulunurlarsa, Müslümanların böyle bir anlaşmaya evet demesi caiz değildir. Çünkü onların bu talepleri, namaz kılmama ve oruç tutmama üzerine bir anlaşma talebinde bulunmakla aynı anlama gelir. Ancak, onlar Müslümanların yenemeyeceği bir güce sahiplerse, bu durumda anlaşma yapılmasında bir sakınca yoktur. Lakin bu anlaşma, Müslümanlar güçleninceye kadar geçerlidir. Bu aşamadan sonra anlaşma [tek taraflı olarak] bozulur...”<sup>613</sup>

Klasik tefsirlerdeki ağırlıklı yoruma göre, “Fitne ortadan kalkıncaya kadar savaşın”<sup>614</sup> mealindeki ayette sözü edilen *fitne* “küfür”dür; dolayısıyla kâfirlik savaşın temel meşruiyet sebebidir. Vehbe Zuhaylî, fıkıhçılardan bir grup ile çoğunluğu oluşturan diğer ilim adamlarının bu ayetten hareketle savaşın gerekçesinin küfür olduğunu ileri sürdüklerini ve bu ayetteki fitneyi şirk veya küfür olarak tefsir ettiklerini kaydetmiştir. Yine o, söz konusu âlimlerin “Ben insanlarla ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ sözünü söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum”<sup>615</sup> hadisini de argüman olarak kullandıklarını belirtmiştir.<sup>616</sup> Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273) de anılan ayetteki savaş emrinin koşullu olmadığını; dahası bizatihi bu ayetin ve mezkûr hadisin, savaş gerekçesinin küfürden ibaret olduğuna delil teşkil ettiğini söylemiştir.<sup>617</sup>

Batılı araştırmacılar bu geleneksel yoruma atıfta bulunarak İslam'a ağır tenkitler yöneltmişler ve bu bağlamda “cihad” kelimesini “kutsal savaş” (holy war) şeklinde çevirmeyi tercih etmişlerdir. Batılıların cihadla ilgili eleştirileri karşısında bazı Müslüman düşünür ve araştırmacılar mahcup ve özür dileyici bir tavırla “Aslında cihad

<sup>613</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, Beyrut 1971, I. 187-190. Nak.: Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara 2004, s. 158-159.

<sup>614</sup> 2.Bakara 193.

<sup>615</sup> Buhârî, “İman” 17, 28; “Salât” 28; “Zekât” 1; Müslim, “İman” 32, 36; Ebû Dâvûd, “Cihâd” 95; Nesâî, “Zekât” 3; Dârimî, “Siyer” 10; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 8.

<sup>616</sup> Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîde ve's-Şerîa ve'l-Menhec*, Beyrut 1995, II. 187-8.

<sup>617</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 236. Ayrıca bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, V. 113.

savaştan öte Allah'a kurbiyet maksadıyla sarf edilen çaba manasındadır" şeklinde özetlenebilecek bir görüşü benimsemiştir. Bu görüşü benimseyenlerden biri de M. Ali'dir. Gerek Müslümanlarda gerekse Batılı araştırmacılarda cihad konusuyla ilgili çok ciddi bir yanlış anlamının mevcudiyetinden söz eden M. Ali'ye göre cihadın "gayri müslimlerle savaş" şeklinde tarif edilmesi yanlıştır; Batılı yazarların "İslam'ın yayılması için yapılan kutsal savaş" şeklindeki cihad telakkisi de yanlıştır. Zira *cihad* kelimesi Kur'an'da Allah'a yakınlaşmak için verilen mücadeleyi ifade eder. Mesela, Mekke dönemine ait Ankebût suresinin 69. ayetinde geçen *cihad* kelimesi, "Allah'a yakınlaşmak amacıyla yapılan manevî/ruhî mücadele" anlamındadır. "Allah için cihad edin" emrini içeren 22.Hacc 78. ayetteki *cihad* da yine Allah'a kurbiyet maksadıyla sarfedilen çaba manasındadır. "[Ey Peygamber!] İnkârcılara buyun eğme; onlara karşı Kur'an'ın desteğinde var gücünle cihad et" mealindeki 25.Furkân 52. ayette geçen *cihad* ise kâfirlere karşı kılıçla değil Kur'an'la yapılan bir mücadeleyi ifade eder. Bununla birlikte, Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde kendilerini düşmandan korumak için ister istemez kılıca sarılmak zorunda kaldılar. Bu yüzden korunma ve savunma uğruna verilen bu silahlı mücadele de doğal olarak cihada dâhil oldu. Ancak yine de cihad kelimesi Medenî surelerde bile genel çerçevede mücadele manasında kullanılmıştır. Mesela, "Ey Peygamber! Kâfirler ve münafıklarla cihad et (...)" mealindeki 9.Tevbe 73. ayette geçen *cihad*, kâfirler ve münafıklara karşı savaşmak manasından ziyade, tıpkı Mekkî surelerdeki anlam ve kullanımında olduğu gibi, kâfirler ve münafıkları İslam'a kazandırmak için mücadele etmek anlamındadır. Diğer ayetlerde de cihadın salt savaşmak anlamına geldiğini düşünmek hatadır. Özetle cihad kelimesi -siyak-sibakın savaş anlamını gerektirdiği yerler de dâhil- genel çerçevede mücadele anlamı taşır.<sup>618</sup>

M. Ali'nin cihadla ilgili bu görüşleri bir yönüyle Batılı araştırmacıların eleştirilerine karşı bir apoloji, diğer yönüyle de Kâdiyânîliğin Hindistan'daki sömürge yönetimine itaat ve sadakat politikasının (loyalizm) bir yansıması gibi gözükmektedir. Nitekim Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed'in cihad konusundaki şu ifadeleri de bunu teyit etmektedir: "Kur'an'da İslam'ın propagandası için cihad yoktur. Cihada nefsi savunma için izin verilmiştir. Bir Mesih olarak ben kan dökmem, dilimle adaleti yerine getiririm. Öte yandan Kur'an ve Hz. Peygamber İslam'ın propagandası için kuvvet

<sup>618</sup> M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 405-408; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 416, [73a]; s. 725, [52a].

kullanılmasını yasaklamıştır. Hem artık kılıçla cihad zamanı geçmiştir. Kalem, dua ve büyük kerametlerle yapılacak olandan başka cihad kalmamıştır.”<sup>619</sup>

Hiç şüphesiz Gulâm Ahmed ve M. Ali'nin cihadla ilgili bu görüşleri Hindistan'ı işgal edip sömüren İngilizlerin işine yaramıştır. Buna mukabil Gulâm Ahmed de hem sömürgeci İngilizlere sırtını dayayarak görüşlerini rahat bir şekilde ifade imkânı bulmuş, hem de İngiliz idaresinin sağladığı maddî ve manevî nimetlerden de bolca yararlanmıştı.<sup>620</sup> Ancak Gulâm ve takipçilerinin bu politik tercihleri, İslam dünyasında Kâdiyânîliğin mahkûm edilmesi gibi haklı bir karşılık bulmuştur.

Konuyu sonlandırırken Batılıların cihad ile ilgili eleştirileri karşısında mahcup bir tavır takınmanın ve bu tavrın bir yansıması olarak “cihad kavramının savaşla ilgili hemen hiçbir içermesi yoktur” gibi bir apolojiye sığınmanın kesinlikle yanlış olduğunu da belirtmek gerekir. Bu bağlamda öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki İslam gerektiği kadar barışçı gerektiği kadar da savaşçı bir dindir. Diğer bir deyişle, İslam'da barış esastır; ancak savaş kaçınılmaz olduğu zaman da savaşmak cihattır. Öte yandan Batılı araştırmacıların, cihadın meşruluğunu küfür sebebine bağlayan bazı ulemaya ait görüşleri dikkate alarak genellemede bulunmaları ve bu görüşleri maksatlarını açacak şekilde yorumlarken gayri müslim ülkelerin tarih boyunca Müslümanlara sergilediği saldırgan tavır konusunda sessiz kalmaları da ibret vericidir. Hâlbuki Kur'an'ın Müslümanlara karşı düşmanlık beslemeyen gayri müslimlerle iyi ilişkiler kurma yönündeki açık tavsiyelerine (29.Ankebût 46; 60.Mümtehine 8-9) ve İslam tarihi boyunca gayri müslimlerin İslam ülkelerinde güven içinde yaşamış olmalarına karşılık Hıristiyan âlemi asırlar boyu papalığın da etkisiyle İslam dünyasına düşmanca bir tavır sergilemiştir. Bütün Hıristiyan Batı dünyasının katıldığı Haçlı seferleri ve bu seferlerin İslam dünyasında yol açtığı yıkımlar yanında Sicilya ve Endülüs'te insanlığın yüz akı denebilecek medeniyetlerinden birini kurmuş olan bir devleti ve milleti kökünden yok edecek ölçüdeki Müslüman kıyımını doğuran bu düşmanlığın günümüzde de sürdürüldüğü aşikârdır. Nitekim başta Bosna-Hersek'te olmak üzere dünyanın birçok yerinde Müslümanların mal, can, namus, tarihî eser gibi bütün değerlerine karşı

<sup>619</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 182-183.

<sup>620</sup> Fığlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 183-184.

sürdürülen tecavüzler, tarihteki düşmanlığın bugün de aynen mevcut olduğunun en somut göstergeleridir.<sup>621</sup>

Sonuç olarak, neresinden bakılırsa bakılsın, İslam'ın ve Müslümanların cihad konusunda mahcubiyet duymalarını gerektirecek hiçbir haklı gerekçe yoktur. Evet, özellikle klasik dönemlerde bazı fıkıhçıların cihad kavramının anlam alanını daraltarak “gayri müslimlerle savaş” olgusuna indirgedikleri doğrudur. Yine klasik tefsirlerde gayri müslimlerle savaşın meşruiyet sebebini inkârcılığa bağlayan yorumların bulunduğu da doğrudur. Ama bütün bunların yanında İslam ümmetinin “öteki”ne düşmanlık ve saldırganlık hususunda sicili en temiz ümmet olduğu da tartışma götürmez bir gerçektir ve bu gerçeğin en güçlü tanığı da bizzat tarihin kendisidir.

---

<sup>621</sup> Özel, “Cihad”, *DİA*, VII. 530.

## SONUÇ

Mevlana Muhammed Ali'nin müntesibi bulunduğu Kâdiyânîlik, Hint alt kıtasında ortaya çıkmış dinî ve siyasî karakterli bir harekettir. Bu hareketin kurucusu Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî kendisini hicrî 14. yüzyılın müceddidi ilan etmiş; ardından daha da ileri giderek ilahi vahiy ve ilhamlara mazhar olduğunu ileri sürmüştür. Aldığı vahiy ve ilhamlara göre Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi tabii bir ölümle öldüğünü, Allah'ın kendisini Hıristiyanlar ve Müslümanların beklediği Mesih ve Mehdi olarak gönderdiğini söylemiştir.

Gulâm Ahmed'in bu aşırı görüş ve yorumları kendisinden sonra Kâdiyân ve Lahor Ahmedîleri olmak üzere ikiye ayrılan taraftarları arasında ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Mirzâ Beşîrüddîn Mahmûd Ahmed'in önderliğindeki Kâdiyân gurubu Gulâm Ahmed'in peygamberliğine inanmayanların kâfir olduğu iddiasını sürdürmüştür. M. Ali'nin önderliğindeki Lahor gurubu ise Gulâm Ahmed'i sadece bir müceddit ve/veya Mehdi olarak nitelendirmek suretiyle daha ılımlı bir anlayışı benimsemiştir. Lahor kolunun daha ılımlı bir anlayışa sahip olmasına rağmen Kâdiyânîlik, tarih sahnesine çıktığı günden bu yana gerek İngilizlere mutlak sadakat gösterme politikası gerekse Gulâm Ahmed'in kendisini Muntazar Mesih, Mehdî ve nebi ilan etmesi gibi sebeplerden ötürü Sünni ulema tarafından İslam dairesinin dışında bir hareket olarak görülmüştür.

Kâdiyânîlik hareketinin Lahor kolunun kurucusu olan Mevlana Muhammed Ali, İslam dünyasının birçok bakımdan buhranlar geçirdiği 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısında İngiliz işgali altında bulunan Hint alt kıtasında yaşamış ve çeşitli alanlarda çok sayıda eser vermiş önemli bir müelliftir. M. Ali'nin Kur'an ve tefsirle ilgili eserlerinin en önemlisi, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* adını taşıyan, 20. yüzyılın başlarından itibaren çok sayıda baskısı yapılan ve birçok Batı diline çevrilen meal-tefsiridir. *The Holy Qur'an* aynı zamanda Muhammed Esed'in özgün kabul edilen yorumlarına –her ne kadar Esed, M. Ali'nin ismini zikretmese de- referans teşkil etmesi hasebiyle bir kaynak eser olma özelliğine sahiptir.

*The Holy Qur'an* Kâdiyânîlik hareketinin inanç, ibadet ve muamelat esaslarını, ahlâk ve felsefesini yaymak maksadıyla hazırlanmış bir İngilizce Kur'an çevirisi şeklinde değerlendirilmiştir. Bizim tespitlerimize göre bu değerlendirme isabetli olmakla birlikte tartışmaya açık bir mahiyete sahiptir. İsbetlidir, çünkü M. Ali'nin Hz. İsa'nın akıbeti, Gulâm Ahmed'in Mehdi-Mesih oluşu ve vahiy kapısının açık bulunmasıyla ilgili görüşleri onun Kur'an ayetlerini müntesibi bulunduğu hareketin inanç esaslarına göre uyarladığını göstermektedir. Bununla birlikte tartışmaya açıktır, çünkü M. Ali'nin gerek ahiret ahvaliyle ilgili ayetleri anagojik, gerekse kıssalar ve mucizelerle ilgili ayetleri sembolik, metaforik ve rasyonel tarzda yorumlamasına tefsir tarihinde Kâdiyânî olmayan birçok müfessirde rastlamak mümkündür.

M. Ali'nin Kur'an ve tefsir anlayışına gelince, ona göre birçok yönden muciz bir kelam olan Kur'an her türlü tahriften masun, tüm zamanlara hitap eden bir kitaptır. İlahi kelamın evrensel olma özelliğine hanel getirecek görüşleri muteber saymayan M. Ali, Kur'an'ın vahyin en üst mertebesi olduğunu savunur. Ayrıca vahyin ilahî ilham anlamında devam ettiğini de ileri sürer. Bunun yanında M. Ali Kur'an'ın evrensel bir mesaj olduğunu belirtir ve evrenselci bakış açısından hareketle birçok ayetin tefsirinde esbâb-ı nüzul rivayetlerine karşı mesafeli durur. Yine aynı sebeple klasik nesh teorisini reddeder. Birçok deyimsele ifadenin ve kavramların içeriğinin aktarılmasına, ayrıca vahyi çağdaş dünyaya sunma konularına da önem atfeder.

Tespitlerimize göre *The Holy Qur'an* belli bir usüle göre kaleme alınmış ve kendi içerisinde tutarlı bir tefsir anlayışının ürünü gibi gözükmemektedir. Gerçi tefsir alanında sınırları çizilmiş bir usulün olup olmadığı meselesi üzerinde tartışmaların sürdüğü bir husustur. Bizim bu noktadaki kanaatimiz M. Ali'nin farklı konularda muhtelif görüş ve yorumlara sahip olması ve bu farklı görüş ve yorumların eklektik bir tefsir anlayışı ortaya çıkarmasıdır. Böylece meal-tefsirde tasavvufî-işarî yorum geleneğinden Bâtınîliğe, ilmî tefsirden ictimâî tefsire değin seçmecî yorumlar dikkat çekecek ölçüde yoğunluk arz etmektedir. Sözelimi M. Ali, kıssaların yorumunda Ehl-i Kur'an ekolüyle paralel bir tutum takınırken, hadis ve sünneti göz ardı etme konusunda ise bu ekolün tam tersi yaklaşımlara yer vermiştir. Yine, M. Ali birçok konuda yeri geldiğinde bilimselci, yeri geldiğinde apolojist, yeri geldiğinde de gelenekçi bir anlayış benimsemiştir.

M. Ali'nin Kur'an ve tefsir anlayışındaki en dikkat çekici husus, birçok ayetin tefsirinde çoğunluk müfessirlerden farklı görüşler ortaya koymasındır. Bu tür yorumlarının önemli bir kısmı gaybî varlıklar ve varlık alanlarıyla ilgilidir. Konuyla ilgili ayetleri İslam düşüncesinde yaygın kabul gören anlayışlardan oldukça farklı biçimde izah eden M. Ali Kur'an'daki her ayeti mana ve mesaj bakımından evrenselleştirme gayretiyle, kıyamet ahvaliyle ilgili tasvirleri daha ziyade sembolik ve metaforik manada anlayıp yorumlamayı tercih etmiştir. Bu yüzden, ilgili ayetleri bilinen anlamda kıyametten ziyade sembolik manada İslam'ın muzafferiyeti, insanların manevî-ruhî dirilişi gibi manalara hamletmiştir. Bu yorumlarına paralel olarak uhrevî mükâfat ve azapla ilgili ayetleri bâtinî ve gnostik anlayışla izah etmeyi yeğlemiştir.

M. Ali melek şeytan, cin gibi gaybî-ruhanî varlıklardan söz eden ayetlerin ve kıssalardaki mucizevî olaylara yönelik ayetlerin tefsirinde de hemen bütün müfessirlerden farklı görüşler serdetmiştir. Birçok kıssada geçen ve geleneksel olarak mucize kabul edilen Kur'an ifadelerini yorumlama hususunda M. Ali'nin rasyonalist ve natüralist bir eğilime sahip olduğu ve dolayısıyla bu konuda Hint-İslam modernistleriyle aynı çizgide yer aldığı söylenebilir. Kanaatimizce M. Ali'nin bu yaklaşımı klasik âlimlere muhalif bir tavır sergileme gayretinden değil, İslam'ı Kur'an üzerinden Batılı insanın idrakine sunmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte onun "mucize"nin imkânını da reddetmediği zikredilmelidir. Bu noktada M. Ali'nin geleneksel düşünce ile pozitivist, natüralist ve rasyonalist düşünce arasında sıkıştığı söylenebilir.

M. Ali, Batılı insan nazarında çok ağır ve sert görülme ihtimalinden ötürü Kur'an'ın ihtiva ettiği bazı ayetlerin tefsirinde apolojik, yani savunmacı ve tarziye verici bir dil ve üslup kullanır. Çok eşlilik, kölelik, cariyelik ve cihad gibi konulara ilişkin açıklamalarında bu üslup açıkça kendini göstermektedir. Ancak o, bu üslubuyla bir yandan Batılı paradigmaları terakki addettiğini, bir yandan da Kur'an'dan vazgeçmeyi göze alamadığını ortaya koymaktadır.

Sonuç itibariyle M. Ali'nin gerek Hz. Süleyman kıssası gerekse bazı deyimsel ifadelerin açıklanması gibi konularda yaptığı yorumlarla özgün ve orijinal nitelemesini hak eden bir müfessir olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun tefsir tarihinde hak ettiği yeri alamamasında, Kâdiyânî/Ahmedî olması ve bu hareketin İngilizlere mutlak sadakat



göstermesinin önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki birçok kez *The Holy Qur'an*'dan iktibaslarda bulunan Esed, M. Ali'ye aidiyetinde kuşku bulunmayan yorumları meal-tefsirine kaydederken, -büyük ihtimalle- Kâdiyânî/Ahmedî olduğu gerekçesiyle onun ismini zikredememiş ve/veya zikretmemiştir.

## KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih (1989), *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, Ankara.
- , (1997), “Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın”, *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, Cilt: 10, Sayı: 4, Ankara.
- Akpınar, Ali (2007), “Ömer Rıza Doğrul'un 'Tanrı Buyruğu' Eseri ve Meâl Dünyasına Katkısı”, *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*, (24–26 Nisan 2003 İzmir), Ankara.
- Albayrak, Hâlis (1996), *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, İstanbul.
- Albayrak, İsmail (2004), *Klâsik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul.
- Alvi, Sajida S. (2005), “Lahuri, Muhammad Ali”, *ER*, New York-London.
- Arıcı, Niyazi (2006), *Menâr Tefsirinde Mûcizelerle İlgili Farklı Yorumlar*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara.
- Armağan, Servet (1992), *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara.
- Asad, Muhammad (1984), *The Message of The Qur'an*, Gibraltar.
- Ateş, Ali Osman (1996), *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul.
- , (2003), *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, İstanbul.
- Aydar, Hidayet (1996), *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul.
- Aydın, M. Akif - Hamidullah, Muhammed (2002), “Köle”, *DİA*, Ankara.
- , (2001), “Kadın (İslam'da Kadın)”, *DİA*, İstanbul.
- Aydın, Mehmet S. (2000), *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul.
- , (2000), “İkbal, Muhammed”, *DİA*, İstanbul.
- Bardakoğlu, Ali (1995), “Eşkiya”, *DİA*, İstanbul.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd (1995), *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (2008), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut.
- Birişik, Abdülhamit (2001), *Hind Altkitâsı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1992), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul.
- Bulaç, Ali (trs.), *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İstanbul.
- Bulut, Ali (2009), “Türkiye'de Tefsir Usûlü Tartışmaları”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul.
- Bulut, Halil İbrahim (2002), *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul.
- , (2005), “Mûcize”, *DİA*, İstanbul.

- Cebeci, Lütfullah (2009), “Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul.
- Cerrahoğlu, İsmail (1988), *Tefsir Tarihi*, Ankara.
- Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed (1990), *el-Muarreb mine’l-Kelâmi’l-A’cemiyyi ‘alâ Hurûfi’l-Mu’cem*, Beyrut.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed (1425), *et-Tibyân li Ba’di’l-Mebâhisi’l-Müteallikati bi’l-Kur’ân alâ Tarîki’l-İtkân*, Beyrut.
- Chopra, Prabha (1988), “Ghulam Ahmad, Mirza” *Encyclopedia of India*, Delhi.
- Cürcânî, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed (1995), *et-Ta’rifât*, Beyrut.
- Çantay, Hasan Basri (1984), *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul.
- Çelebi, İlyas (1996), *İslam İnancında Gayp Problemi*, İstanbul.
- , (1996), “Gayb”, *DİA*, İstanbul.
- Çetin, Abdurrahman (2006), “Nesih”, *DİA*, İstanbul.
- Çetiner, Bedreddin (1988), “Ahkâmü’l-Kur’an”, *DİA*, İstanbul.
- Çiftçi, Adil (2009), *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, Ankara.
- Dağcı, Şamil (1996), *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara.
- Dalgın, Nihat (2005), *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, Samsun.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdîrahmân (1992), *es-Sünen*, İstanbul.
- Davudoğlu, Ahmed (trs.), *Kur’ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli*, İstanbul.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer (2007), *Takvîmü’l-Edille*, Beyrut.
- Demir, Şehmus (2003), *Mitoloji Kur’an Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*, İstanbul.
- Demirci, Muhsin (1995), “Esbâb-ı Nüzûl”, *DİA*, İstanbul.
- Derveze, Muhammed İzzet (1997), *et-Tefsîru’l-Hadîs*, çev. Komisyon, İstanbul.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullâh (1980), *el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul.
- Doğrul, Ömer Rıza (1947), *Tanrı Buyruğu: Kur’an-ı Kerimin Tercüme ve Tefsiri*, İstanbul.
- Duman, M. Zeki – Altundağ, Mustafa (1998), “Hurûf-ı Mukattaa”, *DİA*, İstanbul.
- Durmuş, Zülfikar (2003), “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Ayetindeki ‘Uktulû Enfüsekü’ İfadesinin Çözümlemesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 17, Erzurum.
- Düzgün, Şaban Ali (1996), “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri”, 2. *Kur’an Sempozyumu*, Ankara.

- , (1997), *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Ankara.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (1992), *es-Sünen*, İstanbul.
- Ebû Hayyân Endülüsî, Muhammed b. Yûsuf (1983), *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî (2007), *Kitâbü'l-Emvâl*, Kahire.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid (2006), *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara.
- Erbaş, Ali (2004), "Melek", *DİA*, Ankara.
- Erdem, Mustafa (1994), *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, Ankara.
- Esed, Muhammed (2004), *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (1964), *Tehzîbü'l-Luğa*, Kahire.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (2004), *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut.
- Fazlur Rahman (2003), *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara.
- , (2004), *İslâm*, çev., Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara.
- , (2004), *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi (1986), *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir.
- , (1989), "Mehdi ve Mesih Üzerine", (*Ehl-i Sünnet Tetkikleri* içinde), İstanbul.
- , (2001), "Kâdiyânîlik", *DİA*, İstanbul.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (trs.), *Besâiru Zevi't-Temyîz*, Beyrut.
- Garaudy, Roger (1998), "Şeriat Nedir?", çev. Salih Akdemir, *İslâmiyât (Şeriat Dosyası)*, Cilt: 1, Sayı: 4, Ankara.
- , (2004), *Hâtıralar*, çev. İbrahim Demirci-İshak Yetiş, Ankara.
- Görener, İbrahim (2009), "Tefsir Usûlü ve Kur'an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul.
- Günay, Hacı Mehmet (2007), "Nüşûz", *DİA*, İstanbul.
- Gündüz, Şinasi (2004), *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara.
- Hallâf, Abdülvehhâb (1983), *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Kuveyt.
- Hamidullah, Muhammed (2000), *Aziz Kur'an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem (1990), *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, Beyrut.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali (1993), *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (trs.), *et-Tahrîr ve't-Tenvîl*, Tunus.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (2001), *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (1992), *el-Müsned*, İstanbul.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr (1971), *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Kahire.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn (1983), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükkerrem (2003), *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (1985), *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makâl-el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (1988), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Ali Muhyiddîn (trs.), *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (1985), *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâ'ir*, Beyrut.
- , (1987), *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut.
- İkbal, Muhammed (trs.), *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul.
- İşcan, Mehmet Zeki (2009), *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, İstanbul.
- Jeffery, Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Baroda.
- Karacelil, Süleyman (2009), "Tefsir Usûlünün Yeterliliği", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul.
- Karaman, Hayreddin-Çağrıçı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadrettin (2006), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara.
- Karaman, Hayreddin (1997), "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, Cilt: 10, Sayı: 4, Ankara.
- Kâsımî, Cemâlüddîn Muhammed (2003), *Mehâsinü't-Te'vîl*, Kahire.
- Kattân, Mennâ Halîl (1993), *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut.
- Kaushik, Surendra Nath (1996), *Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation*, New Delhi.
- Kaya, Remzi (1994), "Ehl-i Kitap", *DİA*, İstanbul.
- Kılavuz, Ahmet Saim (1991), "Amel Defteri", *DİA*, İstanbul.
- Kırbaçoğlu, Hayri (1994), "Müteşabihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *1. Kur'an Sempozyumu*, Ankara.
- , (1997), "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 10, Sayı: 4, Ankara.
- Koca, Ferhat (1996), *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul.

- Koç, Mehmet Akif (2003), *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (2002), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire.
- Kutluer, İlhan (1992), "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi, Bilim ve İslam II*, İstanbul.
- Mahmud Ahmad, Mirza Bashiruddin (1967), *Ahmadiyya Movement*, Lahore.
- Merginânî, Burhânüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (trs.), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, Kahire.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'la (1986-1988), *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul.
- Muhammad Ahmad (2004), *A Mighty Striving: The Biography of Maulana Muhammad Ali*, İngilizceye çev. Akhtar Jabeen Aziz, Lahor.
- Muhammad Ali, Maulana, (1934), *Collection and Arrangement of The Holy Qur'an*, Lahore.
- , (1935), *The Holy Qur'an*, Lahore.
- , (1973), *The Ahmadiyyah Movement*, çev. S. Muhammad Tufail, Lahore.
- , (1982), *Kur'an'dan İktibaslar*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul.
- , (1990), *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*, Lahore.
- , (1996), *History of The Prophets: As Narrated in the Holy Qur'an Compared with the Bible*, Lahore.
- , (2002), *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio.
- , (2008), *Kur'an'ı Kerim Tercümesi ve Meali*, çev. Ender Gürol, y.y.
- , (trs.), *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, Lahore.
- , (trs.), *Prophet or Mujaddid*, İngilizceye çev. S. Muhammad Tufail, Lahore.
- , (trs.), *Prophethood in Islam*, İngilizceye çev. S. Muhammad Tufail, Trinidad (West Indies).
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fadlullah (1994), *Kasdu's-Sebîl fîmâ fi'l-Lügati'l-'Arabiyyeti mine'd-Dahîl*, Riyad.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî (2002), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (1992), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul.
- Nedvî, Ebü'l-Hasan Ali (1967), *el-Kâdiyânî ve'l Kâdiyâniyye*, Beyrut.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (1992), *es-Sünen*, İstanbul.

- Nesefî, Azîz b. Muhammed en-Nesefî (1997), *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*, Haz.: M. Murat Tamar, İstanbul.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref (trs.), *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut.
- Nizami, K. A. (1998), "Hindistan (Din)", *DİA*, İstanbul.
- Öz, Mustafa (1989), "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, İstanbul.
- Özcan, Azmi (1994), "Ebü'l-Kelâm Âzâd", *DİA*, İstanbul.
- , (1998), "Hindistan (Osmanlı-Hindistan Münasebetleri)", *DİA*, İstanbul.
- , (2005), "Muhammed Ali Lâhurî", *DİA*, İstanbul.
- Özel, Ahmet (1993), "Cihad", *DİA*, İstanbul.
- Özervarlı, M. Sait (2004), "Melek [İslam İnancında Melek]", *DİA*, Ankara.
- Özsoy, Ömer (1996), "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara.
- , (1999), *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara.
- , (2002), "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine –'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4.Nisâ', 34 Örneği-", *İslâmiyât*, Cilt: 5, Sayı: 1, Ankara.
- Öztürk, Mustafa (2003), "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât*, Cilt: 6, Sayı: 4, Ankara.
- , (2003), *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara.
- , (2004), *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara.
- , (2004), *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara.
- , (2005), *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara.
- , (2006), *Kıssaların Dili*, Ankara.
- , (2007), "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine", *İslâmiyât*, Cilt: 10, Sayı: 3, Ankara.
- , (2008), "Müteşabih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimnâme*, Cilt: 15, Sayı: 2, Kayseri.
- , (2008), *Meal Kültürümüz*, Ankara.
- , (2009), *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Ankara.
- , (2010), "Evrensellik Algısı ve Kur'an", *Kur'an ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, yayımlanmamış tebliğ metni, Eskişehir.
- , (2010), "Kur'an'ı Kur'an İle Anlamak -İmkânlar ve Sorunlar-", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 232, Ankara.

- Paçacı, Mehmet (2006), “Tefsir Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması”, *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sempozyumu*, Ankara.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (2005), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut.
- Reşid Rıza, Muhammed (1999), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut.
- , (1353), *Akâdetü's-Salb ve'l-Fidâ*, Mısır.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed (2004), *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut.
- , (2004), *Arâisü'l-Mecâlis*, Beyrut.
- Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf (1993), *'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (1971), *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, Beyrut.
- Serinsu, Ahmed Nedim (1994), *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul.
- Sıddiqui, I. H. (1999), “İslah (Hindistan)”, *DİA*, İstanbul.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed (1980), *Kitâbu'l-İftihâr*, Beyrut.
- Smith, Wilfred Cantwell (1979), “Ahmediyya”, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden.
- Sofuoğlu, Mehmed (1981), *Tefsîre Giriş*, İstanbul.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman Ebû Bekr b. Muhammed (1983), *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut.
- , (2006), *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. Hüseyin (2001), *Hakâiku't-Tefsîr*, Beyrut.
- Şahin, M. Süreyya (1993), “Cin”, *DİA*, İstanbul.
- Şengül, İdris (1994), “Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, *1. Kur'an Sempozyumu*, Ankara.
- , (2002), “Kıssa”, *DİA*, Ankara.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (2007), *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, Beyrut.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (2005), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (1992), *es-Sünen*, İstanbul.
- Topaloğlu, Bekir (1993), “Cehennem”, *DİA*, İstanbul.
- , (1993), “Cennet”, *DİA*, İstanbul.
- , (2002), “Kıyamet”, *DİA*, Ankara.



- Tufail, S. Muhammad (1973), "The Maulana Muhammad 'Ali", [The Maulânâ Muhammad 'Ali, *Ahmadiyyah Movement* içinde], çev. S. Muhammad Tufail, Lahore.
- Türcan, Selim (2009), "Kur'ân'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Perspektifinden Değeri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 15, Çorum.
- Ünal, İsmail Hakkı (1994), *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed (1991), *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut.
- Yavuz, Ali Fikri (2002), *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâl-i Âlîsi*, Ankara.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1991), "A'râf", *DİA*, İstanbul.
- , (1991), "Azap", *DİA*, İstanbul.
- , (2001), "İstivâ", *DİA*, İstanbul.
- , (2002), "Kürsî", *DİA*, Ankara.
- , (2006), "Müteşâbih", *DİA*, İstanbul.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi (2001), *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul.
- Yıldırım, Suat (1998), *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul.
- , (2004), "Kur'an'ı Anlama Yöntemi (Konunun Genel Çerçevesi)", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Ankara.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy (1988), *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (2003), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (2007), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut.
- Zeydan, Abdülkerim (1982), *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fî Dâri'l-İslâm*, Beyrut.
- Zuhaylî, Vehbe (1995), *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akîde ve'ş-Şerîa ve'l-Menhec*, Beyrut.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm (2005), *Menâhilü'l-İrfan fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut.

## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı** : Hadiye ÜNSAL  
**Doğum Yeri ve Tarihi** : Turhal – 28.09.1985  
**Medenî Durumu** : Bekâr  
**Adres** : Toros mah. 121 Sokak Çamlık Sitesi B/Blok Kat: 1 No:  
 2 Çukurova / ADANA  
**E-posta** : [hadiye01@hotmail.com](mailto:hadiye01@hotmail.com)  
**Telefon** : 0 536 896 31 57

### EĞİTİM DURUMU

**Yüksek Lisans** : 2007-2010, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
 Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana.  
**Lisans** : 2003-2007, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana.  
**Ortaöğrenim** : 1996-2003, Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Adana.  
**İlköğrenim** : 1992-1996, 29 Ekim İlköğretim Okulu, Adana.

### İŞ DENEYİMİ

**2009-.....:** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevliliği.  
**2008-2009:** İnce Cami Kur'an Kursu Öğreticiliği.

**YABANCI DİL** : İngilizce, Arapça.

**BİLGİSAYAR** : Word.